3519.
1.

AZ ANTIK FILOZÓFIA

IRTA

HALASY-NAGY JÓZSEF

A M. TUDOMÁNYOS AKADÉMIA TÁMOGATÁSÁVAL



BUDAPEST, 1934.

DANUBIA KIADÁS

351.

AZ ANTIK FILOZÓFIA

A FILOZÓFIAI MŰVELTSÉG EURÓPÁBAN

A NAGYMÉLT.
VALLÁS- ÉS KÖZOKTATÁSÜGYI M. KIR. MINISZTER ÚR
MEGBIZÁSÁBÓL

ÍRTA

HALASY-NAGY JÓZSEF

ELSŐ KÖTET

AZ ANTIK FILOZÓFIA

BUDAPEST, 1934.
DANUBIA KIADÁS

AZ
ANTIK FILOZÓFIA

IRTA

HALASY-NAGY JÓZSEF

A M. TUDOMÁNYOS AKADÉMIA TÁMOGATÁSÁVAL



BUDAPEST, 1934.

DANUBIA KIADÁS

134316

Minden jog fenntartva.

Copyright
by Prof. J. Halasy-Nagy
1934.

M. T. AKAD. KÖNYVTÁRA
Növedék-szám
1936. 1831

DUNÁNTÚL PÉCSI EGYETEMI KÖNYVKIADÓ ÉS NYOMDA R.-T. PÉCSETT.

R
1977

TARTALOM.

Oldal

ELŐSZÓ 3
BEVEZETÉS 4
1. A filozófia neve és fogalma 4
2. A filozófia részei 9
3. A filozófia és a történet 11
4. A filozófiatörténet fejlődése 20
5. A filozófiatörténet korszakai 34
6. Általános irodalmi tájékoztatás. 36
AZ ANTIK FILOZÓFIA 39

Prolegomena

1. Hol kezdődik a filozófia története? 41
2. A Kelet és a görög filozófia 44
3. A görög filozófia történetének forrásai 48

Első könyv.

A kezdetek

1. §. A miletosi természetfilozófusok 50
   1. Thales 50
   2. Anaximander 53
   3. Anaximenes 58
2. §. A világtörvény keresői 60
   1. Pythagoras 60
   2. Xenophanes 67
   3. Hérakleitos 69
3. §. A spekulativ ontologia kezdetei 74
   1. Parmenides 74
   2. Eleai Zénon 78
   3. Melissos 81
4. §. Az „elemek" tanának kialakulása 83
   1. Empedokles 84
   2. Az atomisták (Leukippos és Démokritos) 87
5. §. A szellem fölfedezése 95
   1. Anaxagoras 95

M.T. AKADÉMIA KÖNYVTÁRA

Oldal

2. A szofisták bölcsesége 97
a) Mik voltak a szofisták? 97
b) Ismeretelméletük 101
α) Protagoras szubjektivizmusa 101
β) Gorgias nihilizmusa 103
c) A szofista ethika 105
d) A szofisztika jelentősége 107

Második könyv.

Az objektiv szellem kutatói

1. §. Sokrates 109
1. Az „igazi" Sokrates 109
2. Élete és egyénisége 112
3. Tanítása 115
a) Módszere 115
b) Tételei 117
4. Sokrates pöre 120
5. Jelentősége 122
2. §. Platon 123
1. Élete 123
2. Szellemének formálói 128
3. Művei 130
4. A sokratikus fogalomkutató 138
5. A tudás — visszaemlékezés 148
6. A lélek halhatatlansága 151
7. Az ideák világa 156
8. A „közbülső" szerepe 168
9. Az ethikai probléma 172
10. A politikai probléma 176
11. A kozmologia 190
12. Nézetei a művészetről 193
13. Theologiája 196
14. Jelentősége 199
15. Az Akadémia a IV. században 202
3. §. Aristoteles 205
1. Az ember 205
2. A tudós 210
3. A filozófia köre 215
4. A tudomány szerkezete (Logika) 217
5. A metafizika tárgya 224
6. A kategóriák 227
7. A szubstancia 229
8. Lehetőség és valóság 232
9. A forma 234
10. Az anyag 237
11. A keletkezés 241

Oldal

12. A theologia 244
13. Természettudományi kutatások 254
14. Az élet és a lélek 260
15. Ethika 266
16. Politika 280
a) A család 282
b) A község és a városállam (polis) 286
17. A műalkotás elmélete 289
18. Aristoteles és elődei 292
19. Jelentősége 301
20. A peripatetikus iskola 304

4. §. A kisebb sokratikus iskolák 306
1. A megarai iskola 308
2. A cinikusok 310
3. A cyrenei iskola 314

5. §. Visszatekintés 317

Harmadik könyv.

Az ethikai dogmatizmus tanítói

1. §. Általános vonások 323
2. §. Az iskolák 326
1. A kételkedők 326
2. A stoikusok 331
a) A hellén stoikusok 332
b) A filozófia stoikus eszméje 336
c) A Stoa „kosmos"-a 338
d) A filozófia tanulmányozásának rendje 340
e) A stoikus fizika 342
f) A stoikus psychologia 350
g) Az ember és a gondolkodás 352
h) A stoikus életeszmény 355
i) A római stoikusok 361
3. Az epikureizmus 363
a) Epikuros élete és művei 363
b) Világképe 366
c) Ismeretelmélete 371
d) Ethikája 373
4. A synkretizmus 378

Negyedik könyv.

A theocentrikus hellénizmus

1. §. A theocentrikus gondolkodás 386
2. §. Az újpythagoreizmus 391
3. §. Alexandriai Philon 395
1. Élete és művei 395

Oldal

2. Módszere 398
3. Világképe 399
a) Isten 399
b) A közvetítő erők 400
c) Az anyag és a teremtés 403
d) Az ember és céljai 403
4. Jelentősége 404
4. §. A plotinizmus 405
1. Plotinos 405
2. Művei 408
3. Tanítása 409
5. §. Hellén tudomány és keresztyén hit 420
6. §. A keresztyén hit védői a II. században 426
7. §. A gnosztikusok és ellenfeleik 428
8. §. A keresztyén theologia kialakulása 431
9. §. Szent Ágoston 434
1. Élete 434
2. Művei és a filozófiához való viszonya 438
3. Ismerettana 441
4. Isten fogalma 446
5. Az ember sorsa 450
6. A történet 452
7. A lélekről 457
8. Ethika 462
9. Jelentősége 465
10. §. Hellénizmus a patrisztika alkonyán 467
NÉVMUTATÓ 470

ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ

PLATON: *POLITEIA* 538 c.

Az, aki a sok valóságot egy fogalom alá tudja rendelni,
filozófus, s aki erre képtelen, nem az.

DUNÁNTÚL PÉCSI EGYETEMI KÖNYVKIADÓ ÉS NYOMDA R. T. PÉCSETT.

ELŐSZÓ.

A historizmus kora lejáróban van. A mai nemzedék a történet iránt kevésbbé érdeklődik, mint közvetlen elődei. Ennek megfelelően a filozófiában is a rendszeres és a világnézeti kérdések uralkodnak. Időszerűtlennek tünhetik tehát, hogy éppen most jelenik meg ez a könyv, egy nagyobb szabású filozófiatörténet első része. Mégis merem hinni, hogy a feladat vállalása nem volt hiábavaló. A bölcseletben a történetnek más szerepe van, mint egyéb tudományokban. Itt olyan kérdések körül folyik a vita, melyek időn felül állanak, s a megoldási kisérleteknek is tipikus, tehát maradandóbb jellegük van, mint a tények talaján mozgó történetnek. A filozófia története maga is az eszmék világában játszódik le. S kell, hogy a mi korunk is számot adjon magának róla, mit jelent neki az eszméknek ez az isteni szinjátéka.

Azt szerettem volna elmondani, hogy a mai ember hogyan látja a filozófiai kérdések történeti megoldásait: mit érez bennük élőnek, s mit tart halottnak. Hogy mennyiben értem el célomat, nem az én feladatom megítélni.

De nem mulaszthatom el, hogy most is, mikor munkám napvilágot lát, hálával ne gondoljak Kornis Gyula kedves barátomra, kinek megértő támogatása nélkül e mű meg se születhetett és meg se jelenhetett volna. Ha valaki, ő valóban magáénak mondhatja ezt a könyvet.

Budapest, 1934. január 23.

H.-N. J.

BEVEZETÉS.

1. *A filozófia neve és fogalma.*

1. A filozófia neve, mint csaknem minden tudományunké, görög eredetű és szó szerint a bölcseség szeretetét, a teljes tudásra való törekvést jelenti.

Tudomány, még pedig a legmagasabb rendű tudás igényével lép fel és egészen különös helye és szerepe van a tudományok rendszerében. Más, mint pl. a fizika vagy a biológia, amelyeknek van meghatározott tárgyuk, s ennek kutatása teszi a velük foglalkozó kutatót fizikussá vagy biológussá. A filozófiának azonban nincsen meghatározott különös tárgya, s már a régiek észrevették, hogy minden tárgyról egyaránt vizsgálódhat.[1] A filozófust tehát nem a tárgy teszi filozófussá, melyet vizsgál, hanem inkább a mód, ahogyan tárgyát szemügyre veszi. Mindig a tárgy *jelentését, értelmét* keresi és pedig tekintet nélkül arra, hogy a tapasztalat hogyan, milyen körülmények közt tárja eléje a tárgyat. A tárgy örök, állandó jellemvonásait figyeli, — a dolgok egészében, az örökkévalóságban való szerepét keresi. Ezért mondjuk, hogy a *hic et nunc* valóságokat *sub specie aeternitatis*, illetve *sub specie totalitatis* szemléli, — az egyszeri tapasztalat adottságait az örökkévalóság szemszögéből, az Egészben felfogott értelmük alapján ítéli meg.

Éppen azért, mert a filozófia ilyen totális szemlélet, az egyesnek az általános, a résznek az egész szemszögéből való vizsgálata, sokszor összetévesztik tudományunkat a világnézettel. Holott a kettőt szigorúan el kell választanunk egymástól. A filozófiában is van világnézeti elem, mint minden emberi gondolatban. Sőt egy-egy világnézet elvi igazolása is le-

[1] V. ö. Aristoteles *Met.* IV. 2. 1004a és Ammonios in Porphyr. *Isag.* p. 2.. 12 skk.

hetséges filozófiai módon, világnézet és filozófia mégsem ugyanaz. A világnézet mindig szubjektiv hiedelem, mert praktikus szükséglet hozza létre, a filozófia ellenben objektiv tan, logikus lépésekkel felépített fogalmi elmélet a világról. *Imago mundi,* világkép akar lenni az egyik is, meg a másik is, de más-más eszközökkel tükrözik a világot.[2]

A világnézet a világban való helyzetünk megértése kíván lenni. Praktikus bölcseség, melyet a magunk személyes létének, existenciánknak gondja formál. Ez a világ nem lehet számomra hüvös tárgyi szféra, amelyen kívül állok, s ezért szinte személytelenül szemlélhetek, hanem ezer érdekkel hozzámnőtt dolgok halmaza. S ezek a dolgok rám nézve nem egyszerüen „vannak", hanem „kéznél vannak", vagy „nincsenek", mert annyiban vannak, amennyiben engem érdekelnek, annyiban kell gondomnak lenni rájuk. Ez tehát egy mozgó, hullámzó világ, s a világnézet éppen ezt a mozgást, ezt a hullámzást akarja számomra megmagyarázni.

Nem igy a tudomány, a teorétikus filozófia! Ez a mozgó, változó világot mozdulatlan és racionálisan megragadható tárgyakká merevíti, melyek velem szemben állanak (Gegenstände), s olyan fogalmi síkba helyezi át, melyet megismerhetek, de amellyel cselekvő mozdulatokat nem végezhetek. A racionális szemlélet tehát az élet aktiv világa helyébe egy mozdulatlan fogalmi világot tesz, s ez a logos-szféra, melyet a tudomány, s vele a filozófia kutat, időtlen, eszmei természetü: igazságok és törvényszerüségek rendje. Objektiv tartalmak, melyek más levegőben élnek, mint a cselekvő embert környező valóság. Fenséges nyugalom hona, ahol ideák, örök eszmények merednek elénk vakító hegyormok gyanánt, de létük legott kérdésessé válik, ha praktikusan a gyakorlati élet cselekvő mozdulataival nyúlunk feléjük. Innen származik a tudás és élet, teória és praxis, eszme és valóság oly sokszor panaszolt különbözősége.

A világnézet tehát a magunk személyes létének szükségleteiből nő ki, míg a tudomány az igazság személytelen létének tükörképe. Két világ ez: az egyik a személyes léte (Da-

[2] V. ö. Heidegger: *Sein und Zeit.* I. 1927. — Tankó Béla: *A világnézet kérdése.* 1933.

sein), s a másik az igazság létéé (Sosein). S az ember tragédiája, hogy egyikből a másikba vágyik. Örök vándor, aki a kétségek szakadékán át keresi az utat a két világ között. S ebből a szüntelen keresésből született meg a filozófia, a legemberibb tudomány.

De a filozófus nem mindig egyet akar ezzel a kereséssel. Az egyik inkább tudós, a másik inkább társadalmi reformátor, a harmadik meg morálista kíván lenni. Az egyik a cselekvéstől irtózó, magányos elmélkedő, a másik meg a világba vágyó lélek, aki természetesnek látja, hogy elméletei tettekben nyerjenek befejezést. S ehhez járul még, hogy valójában egyik nagy filozófus se folytatja a másik munkáját, sőt inkább elődeinek kritikáján, rendszereik romjain szereti fölépíteni a maga gondolatpalotáját. A filozófiában tehát nincsen olyan értelemben vett folytonosság és munkaközösség, mint a fizikában vagy a biológiában, ahol az egyes kutatók részleteken dolgoznak, s ebben vállvetve igyekeznek a problémák megoldása felé. A filozófus gondolatainak mindig csak a rendszer egészében van igazán értelmük,[1] s, mivel kutatása a valóság legmélyebb jelentésére irányul, egy-egy igazsága a torzítás veszedelme nélkül rendszeréből ki sem emelhető, hogy új igazságok legyenek hozzája függeszthetők. Minden filozófus ujra meg ujra fölveti a kérdést, mit tesz pl. „létezni"? mit tesz „embernek lenni"? mit jelent „tárgyakat megismerni"? micsoda az „erény"? stb. stb. S végül: mi az a világ, amelynek mi magunk is részei vagyunk? S mindezek feltárásában egyedül a lényeget megismerő észre támaszkodik. Ez a lényegre irányuló észismeret teszi a filozófiát éppen tudománnyá. A valóság racionális, ésszel megismerhető értelmét keresi immár háromezer év óta, akár ideának, akár *logos*nak, Igazságnak, Értéknek, Abszolutumnak vagy Istennek nevezi azt.

De magát a valóság értelmét is koronként másnak és másnak látja a bölcselkedő ember, s így, noha mindig az egy igazságot keresi, mindig más és más összefüggésben, más rendszerben találja azt meg. Ezért változik a filozófia arca, akárcsak magáé a filozofáló emberé. De mindig maga az em-

[1] Croce szerint „minden filozófiai tétel egy-egy filozófiai kozmosz."

beri szellem az, amelyik e tudományban folyton újabb és újabb fogalmazásban, fogalmak segítségével akar magának számot adni önmagáról is, meg a többi valóságról is. Ebben áll a filozófiának, az egész és maradéktalan igazság kutatásának örök funkciója.

2. E változó eszmélet az oka, hogy a filozófiának, mint egységnek inkább csak eszmei, semmint konkrét valósága van. Nincs olyan szigorú meghatározás, amely minden filozófiai rendszerre egyaránt reá illenék, mert filozófiák sokasága van előttünk, melyek nem egyformán látják tárgyukat és még közös kutatási módszerük sincsen. Mindegyikük a befejezettség, a teljes igazság igényével lép elénk, amint egyszerre vagy egymás után kialakulnak. A valóság értelmének vizsgálatában egyetemes szempontjukat igen különböző utakon óhajtják megvalósítani, s magával a kutató ésszel szemben is dogmatikusok, szkeptikusok vagy kritikusok, esetleg ennek mindnek a kombinációjából élnek.

S az egyes koroknak is más és más filozófusra van szükségük. A hanyatló antik világ a lelki vigasztalót, a középkor a keresztyén tanok védőjét, a felvilágosultság százada az ész harcosát, a mi korunk pedig főleg a tudás elvi magyarázóját keresi a filozófusban.

A filozófia tehát nem merev tanrendszer és a filozófus nem azonosan ismétlődő fogalom, hanem eleven élet, gazdag és sokrétű valóság, amely az időben bontakozik ki. Vannak halottjai, élettelenné merevedett hullái, de az élet csirája: az igazság örök szeretete diadalmasan száll benne egyéniségről egyéniségre és rendszerről rendszerre. Minden rendszer más, de mindegyikben ugyanaz a vágy keresi az igazságot, a világ értelmét és célját. Éppen azért, mert a filozófia élő valami, van története és van benne haladás: multja is él a jelenében.

Az élet nem törődik a halállal, s érthető, ha sok filozófus maga is ellensége a történeti szemlélődésnek. Méltatlan feladat az idővel törődni annak, aki a dolgokat az örökkévalóság szemszögéből nézni hivatott. Ezért Descartes szakítani akart a történettel és mindent előlről kívánt kezdeni. Malebranche szerint is mások véleményének az ismerete teljességgel haszontalan a filozófiában, sőt egyenesen káros annak,

aki az igazságot keresi. Kant arra biztat, hogy merjünk a magunk eszére hallgatni, — s Nietzsche szerint nincs nagyobb akadálya az eleven és bátor gondolkodásnak a történetnél. De bár kétségtelen, hogy az élő nem élhet a multnak, azért nem kevésbbé igaz, hogy a multból él. A történet az a levegő, amelyben a gondolkodó ember él és mozog.[4] Ez az a nagy tény, amelyben tetteink és létünk értelmet nyernek, ahogy az egyén is a közösségben találja meg a maga értelmét.

A filozófia is, mint történet válik az egyes rendszereken túl, a rendszerek közösségében valósággá. S így érthető, hogy a régi rendszerek is tovább élnek ebben a nagy történeti valóságban. Platon és Aristoteles, Descartes és Spinoza, Kant és Hegel ma is hatnak ránk: gondolataik gondolatokat ébresztenek bennünk és így részesei a mi eleven életünknek.

A filozófia tehát már lényegénél fogva rászorul a történetre, mert benne lesz eszméből igazi valósággá. Olyan valami a filozófia is, mint a művészet. Egyik műalkotás sem maga a művészet, noha önmagában mindegyik elégséges arra, hogy a Szépséget hordozza. A művészet túl van a műveken: az az eleven aktivitás, amely műalkotásokon át szüntelenül azon dolgozik, hogy a Szépség e világban megjelenjen. A filozófia sem ez vagy az a lezárt rendszer, amelyre tanítványok mint a teljes igazságra esküsznek, hanem maga az eleven Gondolat, amely rendszerek egész során keresztül jut el az Igazság eszméletére, a valóság értelmének felismerésére. Fejlődése is éppen ezért nem egyes tételekben, hanem rendszerekben történik, amelyekben a gondolkodó alany és a megismert világ korszerű egysége jut kifejezésre.

---

[4] „Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein *Sohn seiner Zeit;* so ist auch die Philosophie *ihre Zeit in Gedanken erfasst.* Es ist ebenso töricht zu währen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als ein Individuum überspringe seine Zeit," — mondja Hegel (Vorrede zu der *Rechtsphilosophie).* De ez csak a filozófus-egyénről és az egyéni-rendszerről igaz. Az Egész, a Világ minden pillanata korszerű, mert fejlődő, növekedő Valóság. Ámde minden rendszerben halhatatlan és több mint korszerű az, ami igazság, mert ez nem szorul az idő korlátai közé. Ezért nem avul el a filozófia egyik-másik tétele akkor se, ha a rendszer mint egész már elavultnak mondható.

Irodalom. R. Haym: *Philosophie* címszó alatt az Ersch és Gruber-féle *Enzyklopädie*-ben, 3. Sekt. 24. Tl. (1848). — H. Rickert: *Vom Begriff der Philosophie.* (*Logos*, I.) és *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, 1921. — —: *Geschichte u. System der Philosophie* (Archiv f. Gesch. d. Phil. B. 40. [1931]) E. Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, (*Logos*, I.) W. Windelband: *Praeludien*, I. „Was ist Philosophie? (magyarul a Filozófiai Irók Tárában, Uj folyam.) — M. Scheler: *Vom Wesen der Philosophie* (a *Vom Ewigen im Menschen* c. kötetben, 1921.) — Bartók Gy. *A filozófia lényege*, 1924. — Tavaszy Sándor: *Mi a filozófia?* 1928. — P. Häberlin: *Das Wesen der Philosophie.* 1934.

2. *A filozófia részei.*

1. A filozófia fogalma koronkint, sőt az egy korban élő különböző filozófiai iskolákban is meglehetős mély változáson megy keresztül. Ezért magától érthető, hogy nem adhatunk a részeiről olyan felosztást, amelyik a történet folyamán bármely rendszerre feltétlenül alkalmazható volna. Minthogy azonban végeredményben minden filozófus egyrészt a valóság legbensőbb lényegének a magyarázatát, másrészt e valóság megismerésének elméletét kivánta adni, a filozófia centrális tudományait mint a *valóság tanát* (metafizika, ontologia) és a *tudás elméletét* (epistemologia) jelölhetjük meg. Nincs olyan filozófus, kinek kutatásai e két nagy tárgykörben ne volnának elhelyezhetők. Természetesen óriási különbség lehet aztán az egyes rendszerek között abban, amit tanítanak, de hogy tanításukkal vagy a valóságot, vagy annak ismeretét akarják megvilágítani, abban valamennyien megegyeznek.

2. Lét és Tudás, két óriási birodalom, melyek területét kutatják a filozófusok. Természetesen megkisérelhetjük azt is, hogy ezeket kissé tovább részletezzük.

A valóság nemcsak kész adottságként jelenik meg előttünk, hanem egyben olyan tulajdonságoknak is hordozója, melyeket gondolatban el tudunk tőle különíteni. Ezek az ú. n. értékek, melyek a valósággal szemben célokként és feladatokként szerepelnek. Közelebbi elemzés kideríti, hogy a célok megelőzik a valóságokat, a feladatok az adatokat. Ennek megfelelően a valóság metafizikai világa két ágra szakad: a lények és a feladatok, valók és értékek világára.

Amarról a szoros értelemben vett lénytan (ontologia), emerről pedig az értéktan (deontologia) tájékoztat.

Az ontologia ismét annak megfelelően, hogy a lények vagy 1. isten, vagy 2. ember, vagy 3. dolog formájában ismertetnek fel, — 1. filozófiai theologiára, 2. filozófiai anthropologiára és 3. természetfilozófiára tagolódik, ahol természeten a dolgok összeségét értjük. A dolgokkal szemben a szellemi személyek (Isten és ember) foglalnak helyet.

A deontologia pedig a valóság céljaként lehetséges három főértéknek megfelelően az igazság (aletheiologia), jóság (ethika) és szépség (esztétika) elméleteire bomlik.

3. A tudás elmélete a valóságok és értékek ismeretén épül fel. Eleve felteszi tehát ezek megismerését, hogy aztán ez ismeret alkotó tényezőire eszméljen rá. S mivel a valóságról való ismeretünk vagy a tételes hitvallás, vagy a tudományok, vagy — bizonyos módon — a művészet revelációinak a formájában és tényében áll előttünk, ennek megfelelően az epistemologia azokra a tudományokra tagolódik, amelyek e nagy ismerettények elveit tárják elénk. Ezek lesznek: 1. a vallásfilozófia, 2. a logika, mint a tudományok szerkezettana, s 3. a művészetfilozófia.

Fővonásokban ezek tehát ama körök, melyekbe a filozófia kutatásai belefoglalhatók. Magától értetődik, hogy nem minden filozófus tölti ki az egyes köröket, de lényeges az, hogy amit mond, az beleillik e körök valamelyikének a problématikájába.

4. Itt a történet szempontjából kellett megjelölnünk e kereteket, mert ebben vannak azok a főkérdések, amelyeket az egyes rendszeralkotókhoz intézni fogunk, s a rájuk adott feleletek alapján itéljük meg történeti szerepüket és reális értéküket.

Irodalom. Külpe: *Einleitung in die Philosophie.* 11. kiad. 1923. — Pauler Ákos: *Bevezetés a filozófiába.* 3. kiad. 1933. — Ch. Renouvier: *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques.* 2. köt. 1885—1886. — R. Flint: *Philosophy as Scientia scientiarum and History of Classification of Sciences,* 1904. — Kornis Gyula: *Bevezetés a tudományos gondolkodásba.* 1920. — Halasy—Nagy József: *A filozófia kis tükre.* (1933).

3. *A filozófia és a történet.*

1. Fentebb (1. fej.) rámutattunk, hogy a filozófia lényegéhez a történetiség hozzátartozik. Minden rendszer egy-egy individuális kifejezője a filozófia által keresett igazságnak, s igy nem érvényében ugyan, de kialakulásában történeti feltételek uralma alatt áll.[5] Része a kultúrának, vagyis annak az emberi műnek, mellyel az ember a történet folyamán az általa felismert értékeket megvalósítani törekszik. Nemcsak az jellemző tehát rá, hogy mit állít, hanem az is, hogy mikor és milyen környezetben elégíti ki a lelkeket. Az eszmék és eszmények mögött ugyanis ösztönök és irracionális hajlamok a mozgató rúgók. A filozófia emberi problémák megoldása s emberi lelkek valóságából és vágyaiból születik meg. Minden filozófus a maga kora valóságával számol és ennek értelmét keresi. Kétségtelen, hogy más volt pl. Aristoteles-nek valóság és más az, melyet a mai filozófus maga előtt talál. S az örökkévalóságnak is egészen más formája tudott lelki békét teremteni a skolasztikusok és más a spinozizmus hiveinek életében. Vagy milyen másként nézhette a lélek halhatatlanságát Descartes, akinek szemében ez tudományos bizonyosság, vagy Locke, aki igazolhatatlan hitet, s Kant, aki meg erkölcsi lényünk posztulátumát látta benne!?

A filozófia tehát, még ha ugyanazt a terminust használja is, akkor sem mindig ugyanazt a jelentést kapcsolja hozzá. Már ez a köznapi tény is mutatja, hogy a rendszerek megértésében rá vagyunk utalva a történeti magyarázatra, — nélküle sokszor homályban kellene tapogatóznunk. *A filozófia története a filozófiába való eleven bevezetés,* ahol a gondolatok élő mivoltukban és eleven erejükben mutatkoznak előttünk.

---

[5] Nem szabad azonban a filozófiában túlságosan hinni a fejlődés mindenható voltában. A lényeg ugyanaz marad, s a filozófus is sokféleképen szokta mondani néha ugyanazt a lényeget. Nagyon megszívlelendők tehát Gilsonnak egyébként Bergsontól inspirált szavai: „Ce que l'historien prend pour l'évolution d'une philosophie n'est parfois que le développement de l'expression d'une philosophie, et les premières choses qu'un philosophe ait pensées sont souvent celles qu'il dira les dernières". (*Esprit de la philos, médiévale,* I. p. 226.)

Ezzel egyuttal azt is állítjuk, hogy a filozófiatörténet nem egyszerűen csak történet, hanem egyben filozófia is. Filozófia rejlik már abban az egyszerű tényben, ahogyan a filozófiatörténész egységbe fűzi a különben annyira eltérő rendszereket. Platon, Comte és Hegel, Kant és Bergson egészen mást értettek filozófián, s a filozófiatörténész mozdulni se tudna, ha filozófia nélkül egyszerűen csak történetiró kívánna lenni. Feladata a filozófiai problémák történeti tárgyalása, ahol a filozófia fontosabb, mint a történet. Igy tehát a filozófiatörténet nem része ugyan a systematikus filozófiának, mint Hegel gondolta, de maga is egy fajta filozófia. Azt mondhatnánk, hogy a systematikus filozófus horizontálisan, logikai függésük szerint rendezi a kérdéseket, mig a filozófiatörténész vertikálisan, időbeli megjelenésük rendjén tekinti át őket. S ahogy a systematikus filozófia gazdagodásának nincs határa, mert az Ész ki nem meríthető, épp úgy a filozófia története is végtelen: az Ész folyton újabb meg újabb rendszerekben eszmél önmagára.

2. Minden rendszer tehát egyformán tanulmány tárgyává tehető systematikus, meg történeti szempontból is. Amott az igazságmozzanatai, emitt pedig kialakulásának a mozzanatai nyomulnak előtérbe. A dogmatikus történetiró, aki a régi rendszerekben is csak a maga igazságának feltünését nyomozza, szükségképen igazságtalan lesz velük szemben, mert csak kiszakított fogalmakat lát belőlük és nem törődik ezek történeti értékével és individuális szerepével, melyet a régi rendszer keretén belül játszottak. Ő a történet konkrét levegőjén kívül, légüres térben vagy a maga rendszerének levegőjében vizsgálja a régi rendszerek fogalmait és ezzel megöli őket. Az igazi történetiró ellenben még a halott rendszerekbe is az élet eleven vérkeringését szeretné visszavarázsolni. Semmiféle történetírás sem lehetséges megelevenítő fantázia nélkül: a filozófia történetírójának is mintegy ujra kell élnie, újra meg kell alkotnia a régi filozófiai rendszereket. Ezek is egyéni genialitás termékei, a logikai síkban konstruált műalkotások: a megértés végett tehát olyanformán kell feléjük közeledni, mint a műalkotáshoz, — a megértő szemléletben újra meg kell szerkesztenünk, tényezőiből fel kell építenünk.

S minden filozófiai rendszerben *három tényező* hat formálóan: 1. *a kulturális környezet,* melynek talajából a rendszer kisarjadt, 2. az *egyéni genialitás,* mely megragadta az eléje meredő kérdéseket és birkózott velük, s 3. az az *igazságtartalom,* mely a rendszer maradandó értéke gyanánt egységbe verődve áll előttünk.

A filozófia történetírói nem egyformán részesítik figyelmükben ezeket a különböző tényezőket, s ebből aztán a filozófiatörténetnek más és más tipusai jönnek létre.

Az u. n. *kulturatörténeti módszer* hivei a rendszereket beleállítják a szellem egyetemes történetének keretébe. Magunk is vonzódunk e módszerhez, azonban tudjuk, hogy a lét gazdagsága és a szellem kimeríthetetlen bősége milyen óriási akadályok elé állítják itt a történetírót, aki a dolog természeténél fogva válogat, s ezzel egyrészt eltorzítja, elszegényíti a valóságot, másrészt éppen a kiválasztott vonások segítségével kénytelen művét megszerkeszteni. Ezért ugyanarról a tárgyról igen különböző konstrukciók lehetségesek. Ebben az irányban nem is igen találkozunk még egyebekkel, mint részlettanulmányokkal és torzókkal, melyek a feladat emberfeletti nagysága miatt törtek derékba. Legszebb példák erre D i l t h e y értekezései, továbbá W i n d e l b a n d két kötetes műve az ujkori filozófiáról, s C a s s i r e r szellemtörténeti tanulmányai.

A *biografiai módszer* követői a rendszert mint műalkotást fogják fel és benne az egyéniség kifejezését keresik. Kuno F i s c h e r műve az ujkori filozófusokról remek példája annak, hogyan lehet a filozófiában nagy egyéniségek fejlődéstörténetét látni, s hogyan függ össze egymással a filozófus egyénisége és tanítása. Napjainkban pedig Stefan G e o r g e körében találkozunk ujra ezzel a módszerrel, melynek igazságát találóan kifejezte már F i c h t e, mikor azt állította, hogy ki milyen ember, olyan filozófiát választ magának.

Világos, hogy sem a kultúratörténeti pragmatikus, sem a biográfiai psychogenetikus módszer nem tudja kidomborítani kellően a rendszerek érvénytartalmát, mert ezt is relativvé teszi és az idő egyszer történt jelenségei közé süllyeszti le. Éppen azért filozófus-körökben állandó az elégedetlenség ezekkel a felfogásokkal, s igy jött létre a marburgi ujkantiá-

nusok körében a filozófiatörténetnek az a formája, amelyik *történeti-systematikusnak vagy történetkritikainak* nevezhető. E szerint a filozófia történetirója is a systematikus szempontokhoz tartozik igazodni, s ezt kell a történeti szempontokkal szintézisbe öntenie. Az élmények mellékesek ott, ahol gondolatok érvényéről van szó. A gondolat érvénye azonban nem kész valami, hanem feladat. Ez a filozófiatörténet dynamikus mozzanata, mely tendenciaként ott él az egyes rendszerekben és feszítő erő gyanánt hat bennük mindaddig, mig kifejezést nem nyer és meg nem nyugszik. Szempontjuk tehát a benső dialektika termékeny szempontja, de természetesen csak ott alkalmazható, ahol van egy ilyen konstatálható benső tendencia. Egy lezárt körön belül lehet így megírni a filozófia történetét. Ez a módszer a történetben kétségtelenül H e g e l nek az örököse, csakhogy szerényebb keretek között, mert ma senki se mer rá vállalkozni, hogy egyetlen tendencia kibontakozásaként merje nézni az egész filozófia történetét és pedig úgy, hogy ez a tendencia éppen nála, a saját rendszerében érje el tökéletes kibontakozását. A mai emberből kiveszett a lezártság hite és bátorsága, ami H e g e l ben megvolt, s ezért legfeljebb kisebb korszakokra merik alkalmazni az ő neokantiánus módon revideált filozófiatörténeti módszerét. Igy írta meg pl. R. K r o n e r a német ideálizmus történetét K a n t tól H e g e l ig, ahol azt akarta megmutatni, hogy K a n t kritikájának szükségképen H e g e l szellemfilozófiájában kellett végződnie. Kultúrális talaj és életrajzi mozzanatok, valamint az egyéni genialitás mellékessé válnak az eszmék e nagyszerű mozgalmában, melynek csupán szolgája és nem ura volt az egyén.

3. E történetkritikai módszernek azonban igen nagy érdemei vannak, mert kétségtelen, hogy legjobban illik a filozófiához, de maga is inkább filozófia, mint történet. Általa eszméltünk rá arra, hogy külső tényezőkkel nem lehet teljesen megértetni a filozófia rendszereit, mert bennük a benső igazságtartalom minden más mozzanatnál fontosabb. A kultúratörténeti módszer hívei szeretik hangoztatni, hogy a helyesen számbavett „környezet" megérteti egy rendszer külső és belső alkatát, de ha megkérdezzük őket, hogy mit kell ezen magyarázó környezeten értenünk, akkor H e r d e r és

Taine, Marx és Durkheim mind egészen más tényezőkre terelik a figyelmünket. S ehhez járul még, hogy kifelejtik az egyén szerepét és relativvá teszik az igazságot.

Akik meg túlságosan nagy szerepet tulajdonítanak az egyénnek, mint a biográfiai módszer hívei, azok főleg annak az intuiciónak a nyomozásába merülnek el, melyből mint valami sugárzó központból az egész rendszert áttekinthetik kialakulása rendjében. A szociális és szellemi környezetnél szerintük fontosabb az a személyes erőfeszítés, amellyel a lángész egységbe foglalja a maga korának öröklött adatait, s még megtetézi ezeket a maga szerzeményével.

Az egyéni intuició kétségtelenül nagyon fontos, sőt nélkülözhetetlen mozzanata a filozófiai műnek,[6] de mégse minden. Az egyén rá van utalva a környezetére, mellyel állandó kölcsönhatásban áll. De egyénnél és környezetnél is fontosabb, hogy a filozófia története nemcsak történet, hanem filozófia is. Ennek a történetnek tárgya az igazság felfedezése, ahol még a tévedések is érdekelnek bennünket, ha állomások voltak az igazság útján. Igazságok és tévedések, ezek körül forog a filozófia története és nem egyéniségek vagy társadalmak körül. S az igazság érvénye nem függ se a szociális környezettől, se az egyéntől. Ennek az időtlen mozzanatnak azonban van történeti vetülete, t. i. felfedeztetése. A filozófiatörténet tehát nem mozog az eszmék légüres terében, ha nyomon követi filozófiai eszméletünk alakulását, de tudnia kell, — s éppen ezért nem lehet el a systematikus filozófiai tájékozottság nélkül, — hogy az igazság tisztulását nyomozza akkor is, ha ennek a folyamatnak szociális és egyéni feltételeit számbaveszi.

Nem hunyhatunk ugyanis szemet azon tény előtt, hogy a filozófus kérdései korának a kérdései. Ennek társadalmából és tudományából pattantak ki. S a rendszerek történeti összefüggése is tagadhatatlan. Szent Tamás nem képzelhető el Aristoteles nélkül, de Szent Ágoston theologiája és a katholikus dogmák nélkül se, melyeket mind nem ő hozott létre. S megérthetnénk-e Hegelt Kant és Schel-

[6] V. ö. Bergson: *L'intuition philosophique* (Magyarúl Dienes Valéria fordításában a *Metafizikai Értekezések* című kötetben.)

ling nélkül? S belelátnánk-e Kant kriticizmusának helyes értelmébe, ha nem fognók fel kora eme két kérdésének értelmét: hogyan lehetséges a newtoni fizika? és — hogyan lehetséges a pietista morál? S vajjon A. Comte nem Rousseau és Condorcet kritikai elveit akarta-e békés szintézisben egyesíteni De Bonald és De Maistre organikus elveivel? Bizonyos, hogy egy filozófiai rendszer se független attól a társadalomtól és attól a kortól, amelyben keletkezett. „A gondolkodás szerkezetének változása mindig összefügg annak a társadalmi és szellemi vezető rétegnek a változásával, mely az illető kultúrára rányomja a maga bélyegét s ezzel ‚stilust' ad neki. Ennek a vezető rétegnek ideáljai mint a kornak u. n. ideái csapódnak le."[7] Minden társadalomnak éppen a különböző rétegeződés miatt vannak súlyos konfliktusai, amelyek felvetik és tudatosítják a filozófiai problémákat. A konfliktus nélkül élő társadalom embere nem töprengő, nem filozofáló lény. Érthető jelenség tehát, ha azt látjuk, hogy a bölcselkedés mindig akkor erősödik meg, mikor a régi, egységes és irányító világfelfogás elveszti hitelét. A régi hit és szokások felbomlása, tekintélyek összeomlása, társadalmi harcok, lelki válságok a filozófia fellendülésének kiséröi, mert ezek teszik fogékony talajjá a lelkeket a filozófiai kérdések magjai számára. S a filozófus az az ember, aki duzzad az élettől, tele van önbizalommal és van bátorsága arra, hogy önmaga próbálja megoldani korának minden égető problémáját. Nem a kétségbeesés, hanem a merész bizakodás jele minden filozófiai rendszer, mely az Ész kereteivel az egész világot egybe akarja foglalni. S „minden nagy filozófia valóban úgy tűnik fel, mint valami nagy kollektiv lelki konfliktusnak egyéni megoldása" (É. Gilson). Descartes metafizikája abból a törekvésből született meg, hogy megmutassa korának, miként lehet az ember keresztyén Galilei fizikájával is. S Kant erőfeszítése abban érte el tetőpontját, mikor kimutatta, hogy az ember nem jut önmagával ellentétbe, ha megmarad a keresztyén ethika és az evangéliu-

[7] A. v. Martin a *Handwörterbuch der Soziologie* c. gyűjteményes mű 377. lapján.

mi protestáns hit talaján akkor is, ha tudományunk a newtoni világképet vallja igaznak.

De a filozófusok nemcsak a maguk korának szólnak. Nemcsak Bergson-nak és Scheler-nek, Husserl-nek és Heideggger-nek, hanem Platon-nak és Aristoteles-nek is van hozzánk ma is mondanivalója. A nagy filozófusok egyetemes lángelmék és egyetemes igazságok meglátói, akik nem *egy* kornak és nem *egy* nemzetnek, hanem az egész emberiségnek héroszai. Bennük válik az ember örökké megismétlődő ellentéteink diadalmas legyőzőjévé. A korok ellentétei ugyanis végeredményben az örök ember ellentétei, s ezért a jelen mindig okulhat a multon. A változó korokban és nemzedékekben az Ember ismétli meg önmagát, aki a filozófia egyik legfőbb kérdőjele. S a bölcselet összefüggő válasz az örök ember összefüggő kérdéseire: ez a tény ad történetének értelmet és egységet. A rendszerek elmulhatnak, ha nagyon a maguk kora nyelvén szólalnak meg, de a rendszeralkotó géniusz örökké él, mert örök az a tárgy is, amelyre függeszti tekintetét, t. i. az Igazság.

4. Hogyan alkotja meg most már a filozófia történetírója az ily módon elgondolt filozófiatörténetet? Világos, hogy nem lehet egyoldalú, s ezért a történeti és a systematikus szempontokat harmonikusan össze kell egyeztetnie.

Válogatás nélkül ezt a munkát nem végezheti el. S itt aztán mindjárt nehéz feladat vár reá. Kétségtelen, hogy valamely filozófiai rendszerben ennek igazságtartalma maradandó érték, azonban nem mindig csak igazságok hatnak egy kor kultúrájának alakulására. A tévedések történeti hatásukat tekintve sokszor fontosabbak, mint az igazságok, s éppen ezért ezekről sem feledkezhetünk meg, különösen, ha esetleg ösztönzőül szolgáltak az igazsághoz vezető út folytatására. Szólnunk kell tehát mindazokról a rendszerekről, még ha tévedtek is, amelyek belemarkoltak egy kor öntudatába és vagy megoldották a maguk korának konfliktusait, vagy új utakat törtek ezek megoldása érdekében. Ezek ugyanis azok a filozófiai rendszerek, melyek hatottak és így rajtuk van a történeti jelentőség bélyege.

Az egyes korokban meg kell tehát jelölnünk, melyek azok a problémák, amelyeket mintegy az idő dob oda a filo-

zófusok elé, s aztán meg kell mutatni, hogy a maguk egyéni módján hogyan oldották meg ezeket az egyes gondolkodók. Ezért a filozófiatörténet végeredményben nem merülhet ki a rendszerek logikai analizisében, s igazságtartalmuk kritikai feltárásában, hanem rekonstrukcióra kell vállalkoznia: rekonstruálni tartozik a rendszereket történeti jelentésükben. S e feladat teljesítésében főleg a filozófusok műveire támaszkodik ugyan, de nem kizárólagosan, mert figyelemmel kell kísérnie azt is, hogy mit és hogyan értettek meg a filozófus gondolataiból azok, akikre hatott. A rekonstrukció persze nehezebbé válik, ha csupán a filozófusokról szóló értesülésekből meríthetünk, de még ekkor sem lehetetlen. A praesokratikusok és a legfontosabb stoikus bölcselők művei a maguk egészében nem olvashatók többé, s csak igen hiányos töredékek ismeretesek belőlük, mégis rekonstruálnunk kell belőlük e rendszereket.

De a filozófusok műveit sem használhatjuk egészen egyforma módon. Minden filozófusnak vannak olyan munkái, amelyben az olvasó, vagy az ellenfél fontosabb, mint maga a gondolkodó igazsága. Az ilyen műveknél döntőbb jelentőségüeknek kell tartanunk azokat, amelyek azzal a szándékkal irattak meg, hogy a filozófus tanításának rendszeres kifejtései legyenek. S p i n o z a filozófiáját pl. az *Ethikában* fogjuk keresni és nem a *Levelek*ben, valamint F i c h t e rendszerének megismerése kedvéért nem a *Bestimmung des Menschen* különben megragadó lapjaihoz fogunk fordulni. Kritikával kell tehát eldöntenünk azt a kérdést, hogy egy filozófusnak melyik műveiben keressük gondolkodásának hiteles megnyilatkozását.

Az egyes filozófusok elméjét, eszük járását, gondolkodásuk formáját sem hagyhatjuk figyelmen kivül történeti rekonstrukciónkban. A racionálizmus és a mathematika pl. mintha közös nevezőre hozná D e s c a r t e s és L e i b n i z rendszerét, de ha jobban megnézzük, lehetetlen meg nem látnunk, hogy milyen alapvető különbséget okoz az, hogy D e s c a r t e s unilineáris elme, aki egy vonalon megy előre, L e i b n i z multilineáris, szintetikus gondolkodó, aki az ellentétek harmonizálásának kanyargós útjain halad az igazság felé. Nehéz tehát a különböző rendszereket közös neve-

zőre hozni, pedig már csak a megértés kedvéért is kénytelenek vagyunk őket sokszor kivetkőztetni a maguk korának elavult és ma már nehezen érthető szimbolumaiból, műszavaiból és igyekeznünk kell gondolataikat a mai embernek érthető formában ujra elmondani. Nemcsak a fordító, hanem a filozófia történetírója is könnyen válik ferdítővé, ha nem vigyáz rá, hogy rekonstrukciója valóban a régi rendszerek eleven intuiciójának igazi együttérző átélése nyomán jöjjön létre. A művészetben a jó kritikus maga is alkotó, akinek azonban az alkotáshoz mások művének az átélésére van szüksége, — épp így a filozófia történetírójának is filozófusnak kell lennie, aki azonban eredeti rendszerek helyett mások rendszereinek átélésében, s rekonstrukciójában elégül ki. Éppen ezért a rendszerek összefüggésének nem áldozza fel a rendszerek egyéniségét, mint a filozófus Hegel tette, hanem minden rendszert önállóan egységnek, organizmusnak tekint, amelyet első sorban önmagából vágyik megérteni, mert sem előzői sem követői nem adhatják meg az igazi értelmét. Az összefüggéseket is a mű értelmének a megragadása kedvéért keresi. Egy gondolat, amelyik az egyik filozófusnál sziklára hullott mag, fölösleges és meddő cafrang, termékeny talajra találhat és kivirulhat egy másik rendszerében. Az előző rendszer legfeljebb ösztönzést rejthet magában a következőkre, de nem foglalhatja azt már jóeleve magában. A rendszeralkotó szabadságát nem semmisíti meg a történeti összefüggésbe tartozás. F i c h t e rendszere pl. csak az egyik ama számos lehető rendszer közül, amelyik K a n t után jöhetett, de nem ennek szükségszerű következménye. A filozófus ugyanis nemcsak örököl, de szerez is. Teremtő géniusz, akinek művével egyéni módon lesz gazdagabb a világ. Mikor király épít, nemcsak omladozó régi paloták köveit rakja újra egymásra, hanem művéhez új sziklákat is bányász ki az Ész kimeríthetetlen bányájából. S nemcsak tükrözi egy kor kultúráját, hanem teremti és formálja is azt.

Filozófiatörténet és politikai történet között is az a különbség, hogy az eszmék története nincs kötve a tények történetéhez. A filozófia sokkal inkább a szabadság országa, mint a politika. Itt minden a nagy egyéneken fordul meg, s a tömegek semmit sem számítanak.

Irodalom. D. Einhorn: *Begründung d. Gesch. d. Philos. als Wissenschaft,* 1919. — J. Stenzel: *Zum Problem der Philosophiegeschichte,* Berlin, 1921. — É. Gilson: *Le rôle de la philosophie dans l'histoire de la civilisation* (Revue de Métaphysique et de Morale, 1926). — K. Sternberg: *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Philosophiegeschichte?* 1926. — Továbbá tanulsággal olvasható e tárgyra nézve minden nagyobb filozófiatörténet (Hegel, Zeller, Windelband, Bréhier, stb.) bevezetése.

4. A filozófiatörténet fejlődése.

1. Nagy emberek jeles tettei és kiválóságuk emlékezete mindig érdeklődést keltettek. Ez alól a varázs alól a nagy gondolkodók sem vonhatták ki magukat, s személyük és tanításuk korán felkeltette kortársaiknak és az utókornak kíváncsiságát. Minthogy azonban a filozófusok, akárcsak a művészek, nem azzal a szándékkal fognak hozzá tudásunk rendszerezéséhez, hogy ezzel elődeik művét folytassák, hanem mindegyik tudatosan eredeti akar lenni és elölről kívánja felvenni problémái megoldásának fonalát, — ezért úgy tűnik fel, mintha minden új rendszer a régiek halálát jelentené, s a filozófiatörténet az eszmék vígasztalan temetője volna. Pedig könnyű igazolást adni, hogy a valóság nem ez. A filozófiai rendszer igazsága időtlen érvényességre törekszik és nem is hal meg mindaddig, míg van gondolkodó elme, amelyik számára tud valamit mondani. De haladás is van a filozófiában, mert valamennyi filozófus az igazság megismerésére törekszik és futásukban egyik a másiknak adja át azt a fáklyát, amellyel bevilágított az Ismeretlen homályába. A nagy gondolkodók körül iskolák támadnak, s ezek szelleme örökletesen száll nemzedékről-nemzedékre. Egy tudományban sincs a történeti multnak olyan eleven tudata, mint a filozófiában. Sokratest minden filozófus a maga ősének vallja, s az ő törekvéseiből valóban le lehetne származtatni valamennyi filozófiai rendszert.

A történetiség tudata tehát elválaszthatatlan a filozófiától és jobban hozzája tartozik, mint bármely más tudományhoz. A rendszerek ilyetén összefüggését mégis csak a mult században, a történeti megértés teljes kifejlődésének korában tudtuk megpillantani. Addig egészen más szempontok tartották ébren a filozófia multja iránt való érdeklődést.

2. A filozófia első történetírójának Aristotelest mondhatjuk, aki — mint a fejlődés theoretikusa, — mindig számon veszi azokat az elméleteket, melyek egy-egy problémakörben az ő tanítását megelőzték. Sok régi gondolatról egyenesen az ő feljegyzéseiből van csupán tudomásunk, s így műveinek történeti részei megbecsülhetetlen forrásértéket jelentenek számunkra. A Stagirita azonban teljesen dogmatikus történetíró, azaz a mult elméletei csak annyiban érdeklik, amennyiben sejtései, szerény kezdetei azoknak az igazságoknak, melyek az ő rendszerét alkotják. Ő tehát a saját filozófiájának retortáján szűri át a régi eszméket és azt keresi bennük, mennyiben lehetnek ezek bölcseletének építő köveivé. A történet nála nem önérték, mely önmagáért megérdemelné a vele való foglalkozást, hanem hasznosan értékesíthető bizonyítékok tárháza a saját elméleteinek bizonyításában.

Ókori utódaiból ez a kritikai építő szándék kiveszett és a filozófusok életét és tanítását csupán úgy tartották számon, mint ahogy a furcsaságokat szokás megőrizni. Igy irtak a filozófusokról a Plutarchos neve alatt ismeretes *Placita Philosophorum*[8] c. gyűjtemény, továbbá Sextus Empiricus[9], Athenaios[10] és főleg Diogenes Laertius.[11] Még náluk filozófikusabb módon tartották fenn a régi tanok emlékezetét Aristoteles kommentátorai:[12] Alexander Aphrodisiensis, Themistios és Simplikios, akik a Stagirita tanításának megértésében használták fel ezeket. Rendről, összefüggések meglátásáról e római korbeli feljegyzésekben szó sem lehet, ugy hogy nem szabad csodálkoznunk, mikor Cicero azt mondja, hogy „nincs olyan értelmetlenség, amit ne lehetne megtalálni a filozófusok könyveiben."

---

[8] Plut. *Moralia*, ed. Dübner, Paris, 1841.

[9] Ed. Bekker, Berlin, 1847.

[10] *Deipnosophistae* ed. G. Kaibel, Leipzig, 1888/90.

[11] Περὶ βίων, δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφία εὐδοκιμησάντων ed. Cobet, Paris, 1850. Németül Apelt adta ki a *Philos. Bibliothek* kötetei közt 1921.

[12] *Commentaria in Aristot. Graeca.* Kiadja a berlini Tudom. Akadémia.

3. A középkor nem érdeklődött a filozófia multja iránt, s csak a történeti érzék felébredésével a renaissance emberei vették észre, hogy a gondolatok sorsában is van történet: iskolák egymásutánja. Az antik írók felé fordult érdeklődés olvastatja velük Pseudo-Plutarchost, Sextus Empiricust, Stobaeust, Alexandriai Kelement és a Laertei Diogenes művét. Ezeknek az utánzásából keletkezett Burleus könyve, a *Vitae Philosophorum* (1477), az antik doxographusok kései utóda.

A renaissance mozgalmaiból ujraélednek a platonikusok, stoikusok, epikureusok és akadémikus szkeptikusok tanításai, s mindegyik „felekezet" tagjai között akad antik elődeiknek történetírója.[13] Természetes, hogy ezek a történetírók nem valami objektiv históriai érdeklődéssel fordulnak a mult felé, hanem mintegy a maguk orcájának tükrözését keresik a régi filozófusokban. Ahol meg valami érdektelen tudományos szándékot tudunk bennük fölfedezni, ott a filozófia szinte teljesen belevész a filológiába. A filozófia történetének ez a renaissance-módja annyira általános, hogy még a világos látású Verulami Bacon szerint is (*De dign. et augm.* II. c. 4.) a filozófia története a szekták története, s mint ilyen az irodalom történetének keretébe tartozik. Az ő eszméjét karolja föl az angol George Horn, aki 1645-ben (Lugduni Batavorum apud J. Elzevirium) adja ki *„Historiae philosophicae libri septem, quibus de origine, successione, sectis et vita philosophorum ab orbe condito ad nostram aetatem agitur"* című munkáját, amelyben — mint a címből is kitűnik — a filozófia sorsát a világ teremtésétől kezdve egészen a 17. századig nyomozza. Persze nem annyira a történeti összefüggés és az egyes rendszerek igazságtartalma érdekli szerzőnket, hanem inkább arra törekszik, hogy a filozófiai iskolákat és azok tételeit, s időbeli egymásutánjukat felsorolja.

A rendszerek sokaságának látványa magától értetődően lehangoló lehetett némely elme számára. Csak természetes

[13] Ficinus: *Theologia Platonica*, 1482. Justus Lipsius: *Manuductio ad philosophiam stoicam. Physiologia stoicorum*, 1604. Gassendi: *Commentarius de vita ... Epicuri* etc. 1649. *Syntagma philosophiae Epicuri*, 1659. stb. stb.

tehát. ha a vele foglalkozókban felébredt a vágy, hogy keressék e sokféleségben az egységet. S erre az ébredő racionalizmus adott ösztönzést. Neki köszönhető hogy Hornban épp úgy, mint őt megelőzően már Goclenius-ban (*Conciliator philosophicus*, 1609) fölmerül a synkretizmus eszméje. E szerint a filozófiai felekezetek ellenmondásai végeredményükben csupán látszatosak, mert a gondolatok ellenmondásaiból mégis ki tudjuk látni az állandóan azonos emberi ész igazságait. Ez a feltevés vezeti el az eklektizmushoz a 17. században a filozófia multjával foglalkozó elméket. A függetlenebb elmék végül nem is csatlakoznak a multnak egyetlen iskolájához sem, hanem a régi gondolatokat úgy tekintik, mint valami nagy tárházat, ahol saját kritikai érzésük alapján tetszésükre válogathatnak. Az eklektikus büszke rá, hogy van bátorsága a saját lábára állni, s miközben közömbösen elemzi az ismert régi gondolatokat, kiválogatja belőlük mindazt, amit fölhasználhat a maga egyéni meggyőződése kiépítésére.

E kor hívő keresztyén filozófiatörténésze úgy tesz, mint az angol Thomas Stanley (*The History of Philosophy*, 1655. Latinul Leipzig, 1711), ez a modernizált Diogenes Laertius. Az ő szemében a filozófia valami érdekes kuriózum: a magára hagyott emberi ész próbálkozása a világ rejtélyeinek megfejtésében. Ezért főképen csak a keresztyénséget megelőző filozófiáról szól, mert hiszen a keresztyén theológia a teljes igazságot tárja föl előttünk, s amint ez megszületett, fölöslegessé vált a filozófia további munkája.

A hitetlen történetírónak viszont Pierre Bayle (*Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, 1695—1697. 2 kötet) a példája. Ő a mult minden gondolatához kételkedő kritikával közeledik, azaz hogy inkább nem bízik bennük. Kritikája azonban nem történelmi, hanem szubjektiv racionalista jellegű. A rendszerek mélyére nem hatol, összefüggéseik és kialakulásuk, hatásuk útja nem érdekli, hanem az a célja, hogy anyagot adjon velük az észnek a további eszmélkedésre. Szótárának gígásszá nőtt leszármazója a francia *Grande Encyclopédie*, a racionálista eklektizmusnak szellemi arzenálja.

A 18. sz. legkomolyabb eklektikus filozófiatörténésze a

német Jakob Brucker, aki ma is elismerést érdemlő tudással és szorgalommal latin nyelven írta meg a filozófia történetét (*Historia critica philosophiae, a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta.* Lipsiae, 1742—1744. 5 köt. A második kiadásban 6 kötet, megjelent 1766—1767. Tankönyv gyanánt ennek a kivonata: *Institutiones historiae philosophiae,* Lipsiae, 1747). Brucker a protestáns orthodoxia álláspontját vallja a magáénak és Leibniz filozófiai rendszerében látja az igazságot. Ennek alapján bírálja a többi rendszereket, sőt — ami még rosszabb! — ennek a tételeire gyúrja át azokat. Mivel az igazság csak egy, az igaz filozófia sem lehet több. Az ész eltévelyedéséből fakadó tévedés azonban sok, s így az *egy* igaz filozófián túl minden más rendszer nem egyéb, mint egy-egy példája a téves filozofálásnak, — *infinita falsae philosophiae exempla.* Szerzőnk a filozófia eredetében nem valami nagy ügyességgel tudományunknak a vallással, a mythologiával és a költészettel közös gyökereit keresi. Ebben a keleti filozófiát épp úgy figyelembe veszi, mint az európait. Általában igen nagy a tényismerete, s érdeméül szolgál előadásának a világossága, de nincs történeti érzéke. Célja elbeszélni *„humani intellectus fata et vicissitudines"*, hogy megmutassa, milyen kanyargós ösvényen és mennyi tévedésen jutott el az emberi értelem a világosságnak és életünk a boldogságnak arra a fokára, ahol a felismert igazság szerint immár boldogan élhetünk. Könyve igen sokat olvasott mű volt és a 18. század második felében a filozófiai ismeretek főforrása.[14]

4. Az eklektikus racionálizmus uralmának a 18. század végén Kant kriticizmusa vetett gátat. Eszméi választóvíz gyanánt hatottak, s utána a filozófia történetén is a kantizmus és antikantizmus váltak uralkodóvá.

Kant ellen és a régi filozófia alapján ír a szorgalmas, de kevéssé spekulativ D. Tiedemann (*Geist der spekulativen Philosophie,* Marburg, 1791—1797. 7 kötet), aki a filozófia történetét Thalestől Berkeley-ig tárgyalja. Művének címében hiába van ott a „spekulativ" szó, szerzőnk meg-

[14] V. ö. Freyer: *Geschichte der Geschichte der Philosophie im 18-ten Jahrhundert. 1912.*

lehetősen idegen a mélyebb elméletek szellemétől. Felszínes okoskodó, akinek nem tetszenek a „szubtilitások". Álláspontját nagyjában Locke, Leibniz és Wolff szintéziseként jelölhetjük meg, de nem türelmetlen, sőt általában elfogulatlanságra törekszik. Az egyes rendszereket főleg abból a szempontból vizsgálja, hogy mi újat jelentenek a régiekkel szemben, s hogy felépítésük mennyiben logikus. Felsorolja továbbá a velük szemben felhozható ellenvetéseket, amelyekkel elégtelenségüket igyekszik megértetni, egyben pedig más új rendszerek keletkezését indokolni.

Még az eklektizmus öröksége, de már Kant és Jacobi hatása színezi Joh. Gottl. Buhle műveit (*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Litteratur derselben.* Göttingen, 1796—1804. 8 kötet, s *Geschichte der neueren Philosophie.* Göttingen, 1800—1805. 6 kötet). E könyveket különösen bibliográfiájuk teszi értékessé és sok érdekes kivonatuk ma már nehezen hozzáférhető munkákból.

A kantizmus azonban már egész határozottsággal uralkodik W. G. Tennemann filozófiatörténetén. Ő volt az első, aki Platont is kantizálta „System d. platon. Philosophie" (1797) c. művében, s így a marburgiak (Cohen, Natorp, Hartmann, Kinkel) előfutára. (*Geschichte der Philosophie.* Leipzig, 1794 s kk. 11 kötet, de befejezetlen, mert szerzője eredetileg 13-ra tervezte, — s *Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht.* Leipzig, 1812. 5. kiad. Wendt gondozásában 1829). Szerzőnk komoly figyelmére méltatta a kantianus Reinhold szavait,[15] aki szerint a 18. század kézikönyveiben a filozófia története sokkal inkább az emberi bolondság, semmint a bölcseség történetének látszik. S különösen az antik gondolkodók járnak rosszúl — úgymond —, mert megítélésükben a kézikönyvek írói a későbbi metafizikai irányok elveire helyezkednek vagy a populáris filozófia szemszögéből nézik őket, s így gondolataikat igazában meg sem érthetik. Ezért Tennemann főleg arra törekszik, hogy a filozófiának valami eleve megállapí-

[15] *Über den Begriff der Geschichte der Philosophie* a Fulleborn kiadásában megjelent *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, I. 1791, p. 33.

tott eszméjét mellőzve azt mutassa meg, hogyan jutott el az ész fokozatosan a természet és az erkölcsi világ tudományának kiépítéséhez. A filozófiatörténet ilyetén elgondolására már Kantnál is vannak előzmények (v. ö. *Lose Blätter*, ed. Reicke, II. pp. 277 skk. 285 sk.), de az idea maga csak tanítványainál öltött testet. Ennyiben Tennemannt a filozófiatörténet felfogásában már Hegel előfutárának lehet tekintenünk, mert szerinte is a filozófiatörténet egy emelkedő sorozat: az észnek a tudomány kialakítása felé irányuló haladása. Munkáit világos előadás, bő ismeret és jó forráskritika tüntetik ki, de az antik filozófusok tanítását ő is eltorzítja. A rendszerek egymásutánját nem a véletlen művének, hanem történelmi szükségességnek látja, s megítélésükben mindent Kant rendszeréhez mér.

5. A német ideálizmus volt az a nagy szellemi mozgalom, amelyben a filozófiatörténet is elérte nagykorúságát Hegel rendszerében. Ő az, aki tudományunkat kisebb-nagyobb érdekességű kuriózumok gyüjteményéből a rendszeres filozófia részévé tette s benne a történet értelmét meglátta. A régebbi korok hiányos történeti érzéke nem tudta a multnak adatait egységes egészbe összefűzni, mert az események időbeli rendjében nem látott érdemes rendet, amely minden egyes mozzanatot a maga helyén szükségessé tett. Hegel abban multa fölül elődeit, hogy világosan élt benne a történet benső egységének intuiciója. A szellemi élet bármelyik területére nézett, mindenütt látta ezt az egységet, melyet a szellem logikus, tehát szükségszerű fejlődése hozott létre. A szellem egységes fejlődésének látványából nőtt ki bölcselőnk első geniális műve is, a *Phänomenologie des Geistes*, s későbbi munkái úgy tekinthetők, mint ennek a nehezen érthető műnek magyarázatai, s megvilágításai. Szerinte művészet, politikai történet és filozófia mind ugyanazt a szellemi fejlődést tárják elénk konkrét[16] formában, amelynek elvont törvényeit nagy *Logiká*-jában igyekezett kifejteni. A történet megértésére az tette képessé bölcselőnket, hogy az ember tudatos szellemi világát nem elszigetelt individuális formáiban látta, hanem a maga egészében, individuumokon átnyúló totalitásában fogta fel. Igy közeledett a filozófiai

[16] E szó hegeli jelentését l. *WW.* XIII. pp. 36—40.

eszmélkedések felé is azokon a jelentős előadásokon, melyeket a filozófia történetéről 1805-ben a jenai egyetemen kezdett, majd a heidelbergi és a berlini egyetemeken nyolc ízben megismételt. Ezek foglalata a művei között olvasható filozófiatörténet (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.* Hgb. v. K. L. Michelet. 3 köt.), mely tudományunk klasszikus alkotása lesz akkor is, ha adataiban már régen elavul.

Hegel a történet individuális alakulataiban a szellem fejlődésének, öneszméletre ébredésének egy-egy konkretizálódott mozzanatát pillantja meg. Tudja, hogy minden filozófiai rendszer önmagában befejezett egész, akárcsak a műalkotás, de ezek a rendszerek az időben egységes értelmet hordozó fejlődési sorrá rendeződnek, s éppen ennek a fejlődési sornak benső értelmét tárja föl az egyedi rendszereken túl a történet.[17] A filozófusok a gondolkodó ész hősei, s minden filozófia a maga kora gondolatokban felfogva, fogalmakban elgondolva. Az egyes rendszereknek tehát megvan a korszerűségük, de ezen túl hordozói a fejlődésben megnyilvánuló időtlen érvényű jelentésnek is. A történetíró azzal, hogy rendszert rendszerre halmoz, szürkét szürkére fest, nem lesz még a filozófia egészének megértőjévé, ezt csak a rendszerek összefüggő egységének, fejlődő eszméjüknek meglátásával éri el. S Hegel nem lett volna systematikus filozófus, ha azt hitte volna, hogy ez az egységes eszme az egyes rendszerek tanulmányozásából induktive bontakozik ki előtte. Ő az európai kultúra öneszméletének filozófusa és a történettel mintegy igazolni kívánta ennek az öneszméletnek a saját rendszerében megvilágosodott igazságát. A rendszer, még pedig a hegeli rendszer igazsága szerves tartozéka ennek a hegeli történetírásnak. Bölcselőnknél tehát a filozófiatörténet nem az egyes rendszerek tanulmányozásából nőtt ki, hanem a történetet Hegel rendszerének igazsága követelte, s így Logikájának alkalmazása és igazolása lőn a filozófia története.[18] Az egyes fogalmakat

[17] „A filozófia fejlődésben levő rendszer", s éppen ezért konkrét valósága szerint történet. *WW.* XIII. 42.

[18] *WW.* XIII. p. 43. sk. (E fontos részt érdemes az eredetiben elolvasni.)

történeti élettel megtölteni, — ime ez az a vágy, ami Hegelt történetíróvá tette. Nem a történet jelenségeinek szemlélete hozta létre tehát az ő filozófiai rendszerét, hanem rendszere szülte meg a neki megfelelő történetet. Ezért válik aztán nála systémája a teljes igazsággá, az európai szellem öneszméletének kiteljesedésévé, s egyben a filozófia egész történetének befejezőjévé. Hegel szerint ugyanis a filozófia egész fejlődése az ő saját rendszerében teljesedik be, ez mintegy a fejlődés célja, mert az utolsó filozófiának mindig valamennyi megelőző filozófia eredményének kell lennie, s egyben tartalmaznia kell a filozófia régebbi rendszereinek minden elvét. A mult valóban feloldódik és a régi rendszerek ellentétei kibékülnek benne. Hegel ezzel a gondolattal megmenti a filozófia egységét: minden merev rendszer belesímul így a filozófia élő egészébe, melynek fejlődő, terebélyesülő fáján gyümölcsként függenek. *Egy* eszme él a történeti Egészben és minden tagjában, mint ahogy *egy* élet lüktet az élő individuum valamennyi tagjában.

Ezzel a jellemzéssel egyúttal elmondtuk azt is, ami jó és ami rossz a filozófiatörténet hegeliánus koncepciójában. Érdeme, hogy valóban eggyé tette azt, ami addig sok volt: a filozófiai rendszerek sokaságában felragyogott az egy filozófia. De hátránya, amiért később sokan visszariadtak példája követésétől, hogy ezt az egységet egy apriori fogalommal teremtette meg,[19] és hogy ennek a kedvéért nem egyszer a logika kemény igájába kellett beletörniök a történet logikához nem szokott egyedi életformáinak. Egyéni akaratok helyett az Ész kategóriái váltak a történeti jelenségek mozgatóivá, s a történet élő és mozgó logika lőn. Az egyedek néma és akaratlan hordozói lettek az igazság elemeinek. A későbbi kornak feladata, hogy a történet egységének hitét Hegel koncepciójából megtartva, felszabadítsa a történeti egyéneket ebből a hegeli rabságból. Mi azt tartjuk, hogy a történet folyamán nem egyszerűen „az emberiség" és „a világszellem" filozofál, hanem élő és érző emberek, akik vágyai és gondolatai szoros kapcsolatban vannak egyéniségükkel. De ahogy az egyén csak a társadalom talaján élhet, úgy gondo-

[19] V. ö. *WW.* XIII. p. 44.

latai is a történet nyújtotta kultúrából szívják táplálékukat, s így az egyéni lét és a történeti lét nem ellenségei, hanem támogatói és továbbfejlesztői egymásnak.

Hegel érdemei e változtatás ellenére is elévülhetetlenek. Nélküle aligha lehetett volna a 19. század a történeti gondolkodás századává, s ugyancsak neki tulajdonítható, hogy a mult század tudományában a filozófia története szinte fontosabbá vált, mint maga a filozófia: Zellert, Kuno Fischert és Windelbandot jobban ismerték, mint Lotzét és Hartmannt. Nyomában a filozófiának kiváló történetírói nőttek, akik az ő gyermekei maradtak még akkor is, amikor talán megtagadták atyjukat. Közülük legközelebb maradt Hegel felfogásához Joh. Ed. Erdmann, *(Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Gesch. d. neueren Philosophie.* 7 kötet) a modern filozófia első igazi tudományos feldolgozója. Érdemes kisebb műve *(Grundriss der Geschichte der Philosophie.* 2 köt. 4. Aufl. bearbeitet v. Benno Erdmann, Berlin, 1896.) bevezető részében azt mondja: „Minden filozófiai rendszer a megelőzőnek vagy a megelőzőknek eredménye és az utána következő csiráját magában hordozza." Továbbá: „A filozófia története csak a filozófia segítségével ítélhető meg helyesen, vagyis úgy, ahogyan van, mert csak ez képes megmutatni, hogy a rendszerek egymásutánjában nem összevisszaság, hanem haladás, azaz szükségszerűség van." S ennek következtében „a filozófia története minden ábrázolásának magán kell hordoznia annak a rendszernek színét, amelyben az ábrázoló az eddigi fejlődés zárókövét látja".

De Ed. Zeller, a görög filozófia tiszteletreméltó történetírója, már nem akarja művét „von oben herab" konstruálni, hanem „von unten herauf aus dem gegebenen Material" szeret építeni, arról azonban ő sem mond le, hogy azért „den inneren Zusammenhang der Erscheinungen" és a „geschichtliche Notwendigkeit"-et ne keresse és hisz a „regelmässiger Gang und die organische Gliederung der Geschichte"-ben.

Kuno Fischer pedig *(Gesch. d. neueren Philosophie,* 10 köt.), az esztétikus, művészi szempontok felé vonzódik és az individuális egységek rajza jobban sikerül neki, mint az összefüggés feltárása. De tanítványa, Wilh. Windelband *(Lehrbuch d. Gesch. d. Philos.* 11. Aufl. besorgt v. E. Rothak-

ker, Tübingen, 1924.) az egyének elhanyagolásával már ismét a filozófiai *problémák* történetét írta meg. Itt legalább még a problémákban. amelyek egységekként merednek a történet egyéni megoldásai fölé, még elevenen él a mult század pozitivizmusa közepette is a filozófiai rendszereken túl valami egységnek a tudata. Egy szkeptikus és minden megoldással szemben bizalmatlan kor hozta létre ezt a koncepciót, mert maga ez a kor csak a kutatást, a problémabogozást vallotta életcéljának, s — mint a gyermek a szétszedett játékban — nem találta meg örömét és kielégülését a megoldott problémákban, mert azok már nem problémák, hanem — igazságok. De az a kor, amelyik a problémáktól ismét az igazsághoz fog visszatérni, újra fel fogja fedezni Hegel nagyságát. Mert a problématörténet eltévedés a filozófiában, — letérés a filozófia szellemének irányából a szaktudományi kutatás felé. „A filozófia ugyanis nem ismer egymástól teljesen elkülöníthető problémákat, s ennélfogva problématörténet sincsen benne". (Rickert.) Itt a haladás útja nem kérdésről kérdésre, hanem rendszerről rendszerre vezet. A filozófiában minden értelem az Egész, a rendszer felé mutat, s az egyes tételben is ez tükröződik. Lényegét nem ez vagy az az igaz tétel, s nem ez vagy az a probléma, hanem az *egy igaz rendszer* és az egész világ *egy értelme,* vagyis *maga a filozófia* alkotja, s ezért van, hogy a filozófiának önmaga a filozófia a legfőbb problémája. Csak így érthető, hogy minden filozófus rendszerint a filozófia meghatározásával szokta fejtegetéseit kezdeni. Ebbe az egy igaz rendszerbe, s vele a filozófiába torkollik bele végül a szaktudományoknak is minden problémája. Windelband *Lehrbuchja* tehát bármily kiváló könyv, van egy menthetetlen hibája, amely keletkezése idejének pozitivista tendenciáiból származott, s ez abban áll, hogy szétrobbantja a filozófiai rendszereket. Ugy tesz, mint az az anatómus, aki részletesen mutogatja hallgatóinak a kezet, lábat, stb., de soha eszébe se jut, hogy az egész embert is megmutassa nekik. Hullák között jár-kel, holott az igazi történetíró hivatása, hogy még a holt tetemeket is megelevenítse.

6. Franciaországban a 19. sz. elején D e G é r a n d o ír egy sokat olvasott filozófiatörténetet *(Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connais-*

sances humaines, Paris, an XII, 1804. 3 köt. Második kiadása 4 kötetben 1822—1823. Az elsőt Tennemann németre fordította, 1806—1807). Ebben szakít előzőinek azzal a felfogásával, hogy szekták története gyanánt szóltak a filozófia történetéről. Az ilyen „elbeszélő" történet helyett ő a „rendszerek induktiv és összehasonlító történetét" kívánja megírni. E végből a rendszerek motivumait keresi. Kihámozza azt a kevés alapvető kérdést, mely minden rendszer kezdetén megtalálható, s a reájuk adott válaszok szerint osztályozza a filozófiai systemákat. Végeredményben tehát a botanikai, osztályozó módszert alkalmazza a filozófia történetére, s ebből egy leendő rendszert szeretne kiemelni. Műve kísérlet a filozófálás experimentális formájára.

A franciák — azt lehet mondani — hívek is maradtak ehhez az osztályozó módszerhez. A pozitivisták sem tettek egyebet, mint hogy mesterük, A. Comte szellemében osztályozták a rendszereket a bennük megnyilvánuló theológiai, metafizikai és pozitiv szellem szerint.

Sőt a spiritualista Victor C o u s i n sem igen vitte előre De Gérando módszerét, pedig ő sokat tanult a németektől. Filozófiatörténetében (*Cours d'histoire de la philosophie,* Paris, 1829. *Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu' à XIXe siècle* Paris, 1863) a francia ideológiát Hegellel kombinálja,, de végeredményben az osztályozásnál marad. Szerinte a rendszerek sokasága négy alaptipusban sűrűsödik össze: a senzuálizmusban, az ideálizmusban, szkepticizmusban és a miszticizmusban. Ezeknek az alapja magában az emberi észben van, s ezért a belőlük fakadó rendszerek állandó ismétlése az emberi gondolkodás története. A történet tanulmányozásának eredménye ennélfogva az ész ismerete: a filozófiák tanulmányozása a psychologiába torkollik.

Ugyanígy jár el Ch. R e n o u v i e r (*Esquisse d'une classification systématiques des doctrines philosophiques,* Paris, 1885—1886. 2 köt. Továbbá *Manuel de philosophie ancienne,* Paris, 1844. 2 kötet, s *Manuel de philosophie moderne,* Paris, 1842), aki azt tartja, hogy a filozófiai rendszerek kétkét ellentétes tézis folyton megismétlődő dialógusai gyanánt érthetők meg. A szabadságban és a szükségszerűségben a

metafizikának megoldhatatlan dilemmái állnak előttünk, amelyek soha össze nem békíthetők. Sőt egyéb dilemmák csoportosulnak köréjük, amilyenek a feltétlen és a feltételes, a szubstancia és a törvény, a véges és a végtelen, a személy és a dolog ellentétei. A filozófiai rendszerekben ezek szólalnak meg, s velük szemben az emberi észnek nem jut más szerep, mint hogy az egyik vagy a másik mellé áll, amikor aztán az ellentétes tézist tagadja.

Renouviernak a filozófiáról alkotott felfogása persze semmit sem tud az igazi történetről, mert e dilemmák és az észnek velük szemben való állásfoglalásai éppen nem történeti jellegűek. A francia racionalisztikus észnek — mint látjuk — alapjában idegen valami maradt a filozófiában is a történet. Összehasonlítás, klasszifikálás és psychologia, — ebben végződik nála állandóan a történeti érdeklődés. Így van ez ma is, amikor Masson-Oursel az „összehasonlító filozófia" *(La philosophie comparée,* Paris, 1923) gondolatának keres hívőket a filozófia története helyett.

A filozófiatörténet terén Franciaországban az utóbbi évek legeredetibb szellemű kísérlete Léon Brunschvicg könyve: *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (1927, 2 köt.). A kiváló szerző célja annak bemutatása, hogyan mélyült el az európai bölcselet mind bensőbbé a kritikai ideálizmus irányában. A *homo sapiens* történetét írja, amint ez mind magasabbra emelkedik a szellemiség lépcsőin. Sokrates és Bergson jelzik Brunschvicg szemében e fejlődés két végpontját, melynek célja, hogy az igazságot megtaláljuk a tudományban és az erkölcsi életben egyaránt.

7. S mi magyarok tettünk-e valamit a bölcselet történetének művelése körül? — Mindig voltak közöttünk, akik nagy megértéssel és szeretettel merültek el a filozófia eszméinek tanulmányozásában, de sajátosan új irányt nem kezdeményeztünk a filozófiatörténet terén. Hegel szelleme ihlette nálunk is munkára azokat az elméket, akik először vállalkoztak rá, hogy tisztán történeti szemszögből vizsgálják a filozófiai gondolatok sorsát. A kiváló kritikus és esztétikus, Erdélyi János (1814—1868) még csak arra vállalkozott, hogy a magyar szellem részét keresse a filozófia multjá-

ban,[20] azonban műve sokat igérő kezdet és fájdalmas töredék maradt. Folytatója még ma sem akadt, de Bartók György,[21] Kornis Gyula[22] sok értékes adalékkal és jól jellemzett arcképpel járultak hozzá a magyar filozófusok megismertetéséhez. Nyomukban dícséretes munkát végeztek Turóczi-Trostler József, Pukánszky Béla és Trocsányi Dezső is.

Az egyetemes filozófiatörténetnek még több művelője volt és van köztünk, mint a sajátosan magyar gondolat nyomozásának. Tudományunk egészének megírására vállalkozott Domanovszky Endre (1817—1895), aki Hallében Joh. Ed. Erdmann lábainál szívta magába a bölcselettörténet szerelmét, s mestere, továbbá Hegel, Zeller és K. Fischer példáján felbuzdulva nagyszabású műben akarta megírni a filozófia történetét. Bő forrástanulmányok alapján fejtegette a spekulativ ideák tárgyi fejlődését, de négy kötetes művében[23] csak a renaissance idejéig jutott el. A M. T. Akadémia szinte minden kötetét külön koszorúval tüntette ki, de a hegelianizmus háttérbe szorulásával együtt Domanovszky érdemes, bár terjengős és nehézkes művének is feledés lett a sorsa.

A pozitivizmus idejének emlékét Pekár Károly (1869—1911) *Filozófiatörténete* őrzi: ez a minden lendület nélkül megírt, szellemtelen filozófiai nomenclatura, — a filozófiának színétől és illatától megfosztott herbariuma.

Az újkantiánus irány hívei közül díszhely illeti meg Alexander Bernát-ot (1850—1927), aki nagyhatású tanításával és számos munkájával mindenkinél többet tett nálunk a filozófiai érdeklődés felébresztésére. Nagy érdeme a Filozófiai Irók Tárának megindítása, melynek harminc kötetében a filozófia klasszikusainak jó fordítása mellett történeti monográfiákat (Sebestyén Károly: *A görög gondolkodás kezdetei*, s ugyancsak tőle: *A cinikusok*) is adott közre. Lefordíttatta Schweglernek a maga korában sokat ol-

[20] *A hazai bölcsészet jelene.* Pest, 1857. — *A bölcsészet Magyarországon.* (Filozófiai Irók Tára, VI.)

[21] *Athenaeum*, passim. *Böhm Károly* (Kultúra és Tudomány c. sorozatban).

[22] *Magyar filozófusok.* Budapest, 1930.

[23] *A bölcsészet története. Budapest* 1870—1890. 4 kötet.

vasott Filozófiatörténetét, s pompás tanulmányokat írt Diderot-ról. Kantról szóló nagy műve azonban abbanmaradt. Kora érdeklődési irányának megfelelően őt is főleg az ismeretkritikus Kant vonzotta, s az ethikus és vallásfilozófus jellemzésével adós maradt. Műve azonban így is a Kant előtti bölcseletnek és a Tiszta Ész Kritikája irójának jól sikerült jellemzése, melyet még ma — fél évszázad után — is tanulsággal olvashatunk. Alexandert sokoldalú érdeklődése, megértő képessége, világos előadása és komoly tudása a legjobb filozófiai tanítók közé emelték.

Vele összehasonlítva tudományos életünk vaskorába vezet vissza Horváth József pápai tanár szorgalmas műve az ókori filozófia történetéről.[24] A források és a tudományos irodalom kellő ismerete jellemzi munkáját, csak éppen az hiányzik belőle, ami nélkül mégis bajos filozófiatörténetet írni, — a filozófia. Ezt sem a filologia, sem a mű lapjai közt bujkáló pozitivizmus nem pótolhatják.

A dogmatikus történetírásnak érdekes példáját nyujtotta Pauler Ákos (1876—1933), aki nem volt történetíró, de *Bevezetés*-ében tanulságos módon szól az egyes bölcseleti problémák sorsáról is. Szemmel láthatóan a maga filozófiájának csiráit keresi a régi filozófusoknál, mint mestere, Aristoteles, s ennek a világánál bírálja a régi felfogásokat, de mindig van róluk komoly és találó mondani valója.

A skolasztikus szerzők közül meg kell említenünk Horváth Sándor világos összefoglalását Aquinoi Szent Tamás világnézetéről (1924) és Kecskés Pál bölcselettörténetét (1933), mely tudományunknak kissé száraz, de alapos, megbízható és eléggé objektiv tankönyve.[25]

5. *A filozófiatörténet korszakai.*

Mivel az emberi szellem, a kultura bármely területén tevékenykedjék is, bizonyos közös törekvéseket és jellemvonásokat mutat, legjobb, ha a filozófia történetében szintén

[24] *Bölcsészettörténet*, I. kötet: *Az ókori filozófia története.* Pápa, 1914. (Református Egyházi Könyvtár, X.) A művet — úgy tudom — Bartók György folytatja.

[25] Olv. róla a *Budapesti Szemle* 1934 januári számában írt ismertetésemet.

megtartjuk az európai kultúra folyamának azt a hármas tagolását, amit a politikai történetben megszoktunk, s így ókori, középkori és újkori filozófiáról beszélünk. Ennek a felosztásnak annyival nagyobb a jogosultsága, mert mindegyik korszak gondolkodása valóban olyan alapvető különbségeket mutat, hogy az elválasztás bennük könnyűvé válik.

I. Az *első korszak* tehát az ókori gondolkodás, az ú. n. *antik filozófia* kora, mely a Kr. előtti hatodik század elejétől a Kr. utáni ötödik század végéig tart.

Ezt a korszakot benső jellemvonások alapján ismét két szakaszra oszthatjuk, még pedig:

1. a hellén filozófia idejére, Thalestől Aristotelesig, azaz kb. Kr. e. 600-tól Kr. e. 322-ig, s

2. a hellenisztikus-római filozófia, továbbá a ker. patrisztika idejére, Aristoteles halálától a neoplatonizmus utolsó hullámáig, Kr. e. 322-től mintegy Kr. u. 500-ig.

II. A *második korszak a skolasztika és misztika* kora, mely pár százévi némaság után Nyugaton újra kezdi a filozofálást, s különösen a középkorban virágzik, de ma is eleven életet él. Főleg az jellemzi, hogy e korban a filozófia elveszti önállóságát és a hit igazságaihoz igazodik. Ez irány egyeduralma már a Kr. u. V. században kezdődik, de a X. században indul virágzásnak és a XV. századig tart. Ezután azonban lassanként háttérbe szorítja egy világi jellegű gondolkodás, amely szívesen tartja magát az autonom hellén filozófia utódának. De vele párhuzamosan, symbiosisban, sőt néhol szintézisben tovább él, s a XX. században szinte újjászületését éri meg a heteronom és theocentrikus keresztény filozófia, a skolasztika modernizált alakja.

III. A *harmadik korszak* az újkori gondolkodás, az ú. n. *modern filozófia* kora, amely a XV. században kezdődik és ma is tart. A másik két korszakhoz képest aránylag még rövid és irányait egyáltalában nem élte ki. Sejtelmünk sincs róla, hogy hova fog eljutni, mire termékenysége kiszárad és meddővé lesz. Éppen azért egyes eddigi jellemző irányai alapján célszerű róla szólnunk, s ennek megfelelően kisebb periodusokra osztanunk. Ezek így tagolhatók:

1. a renaissance, a XV—XVI. századok;

2. a barok filozófia ideje, a XVII. század;

3. a felvilágosultság ideje, a XVIII. század;
4. a történeti világnézet ideje, a XIX. század; s végül
5. a mai, huszadik századi filozófia, melynek eddig legjellemzőbb vonása egyfelől visszatérés a történettől az időtlen igazsághoz, azaz a historizmus leküzdése, másfelől pedig az ú. n. existenciális filozófia eszméjének felbukkanása.

Munkánk további részeinek az a feladata, hogy az így kijelölt kereteket most már tartalommal próbáljuk megtölteni.

ÁLTALÁNOS IRODALMI TÁJÉKOZTATÁS.

1. Az egész filozófiatörténetben tájékoztatnak:[26]

Fr. Ueberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* 5 kötet (I. *Die Philosophie des Altertums.* 12. Aufl. hgb. v. K. Praechter, Berlin, 1926. II. *Die patristische und scholastische Philosophie.* 11. Aufl. hgb. v. B. Geyer, Berlin, 1928. III. *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts.* 12. Aufl. v. M. Frischeisen—Köhler u. W. Moog, Berlin, 1924. IV. *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart.* 12. Aufl. v. T. K. Österreich, Berlin, 1923. V. *Die Philosophie des Auslandes vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart.* 12. Aufl. v. T. K. Österreich, Berlin, 1928.)

J. Bergmann: *Geschichte der Philosophie.* 2 Bde. Berlin, 1892—1893.

P. Deussen: *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besond. Berücks. d. Religionen.* 2 kötet 6 részben. 1894—1911. Az I. kötet 3 részben az ind, s II. kötet ugyancsak 3 részben az európai filozófiát tárgyalja.

K. Vorländer: *Gesch. d. Philos.* 6. Aufl in 3 Bden, Leipzig (Philos. Bibl.).

Allgemeine Gesch. d. Philos. (A Hinneberg-féle *Kultur der Gegenwart,* Teil I. Abt. V.). Az egyes részek írói: W. Wundt, H. Oldenberg, I. Goldzieher, W. Grube, Tsetsujiro Inouye, H. v. Arnim, Cl. Baeumker, W. Windelband. 2. Aufl. Berlin-Leipzig, 1913.

Grosse Denker. Hgb. v. E. v. Aster. 2 Bde, Leipzig, 1912.

A. Weber: *Histoire de la philosophie européenne.* 9. éd. Paris, 1925.

P. Janet et G. Séailles: *Histoire de la philosophie. Les problèmes et les écoles.* Paris, 1887.

C. Renouvier: *Philosophie analytique de l'histoire.* 4. vol. 1896—1897.

É. Bréhier: *Histoire de la philosophie.* 3 vol. Paris, 1926—1932.

W. Turner: *History of Philosophy,* London, 1903.

---

[26] Főleg olyan munkákat említünk, amelyekről nem volt szó a 4. §. folyamán.

W. Durant: *Story of Philosophy, The Lives and Opinions of the Greater Philosophers.* New-York, 1926. Német fordítása *Die Grossen Denker* címmel, Zürich u. Leipzig, 1930. Magyarul: *A gondolat hősei* címmel.[27]

Nagy József: *A filozófia története.* 2. kiadás, 1927.

Kecskés Pál: *A bölcselet története.* 1933.

Guido de Ruggiero: *Storia della Filosofia.* Nagyszabású mű, de még nem teljes.

Folyóiratok: Athenaeum (magy.) Archiv für die Gesch- d. Philos. (ném. 1886 óta), Revue de l'histoire de la philosophie (fr.), Revue Philosophique (1876 óta), Revue de la Métaphysique et de Morale (fr. 1893 óta), Mind (ang. 1876 óta), Kantstudien (ném.) Logos (ném. 1910. óta), stb.

Filozófiai szótárak: J. M. Baldwin: *Dictionary of Philosophy and Psychology,* 1901 skk. 3 köt. R. Eisler: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe.* 3. Aufl. U. az: *Handwörterbuch d. Philosophie.* 2. Aufl. Berlin 1922. U. az: *Philosophen-Lexikon.* Leben, Werke u. Lehren d. Denker, Berlin, 1925. *Die Religion in der Geschichte u. Gegenwart.* 5 Bde (igen jó szellemtudományi lexikon). Enyvvári J.: *Filozófiai Szótár.* Bpest, é. n.

2. Az ókori filozófiatörténet feldolgozásai.

Ritter et Preller: *Historia philosophiae graecae* (jó szöveggyüjtemény), IX. ed. cur. Wellmann. Gothae, 1913.

Nestle: *Die Vorsokratiker, Die Sokratiker, Die Nachsokratiker.* 4 köt.

Ed. Zeller: *Die Philosophie der Griechen.* 3 rész 6 kötetben. (Standard mű).

Th. Gomperz: *Griechische Denker.* Leipzig, 1893—1909. 3 kötet.

K. Joel: *Geschichte d. antiken Philosophie,* I. (Sokratesig bezárólag), Tübingen, 1921.

L. Robin: *La pensée grecque et l'origine de l'esprit scientifique.* Paris, 1923.

H. Meyer: *Geschichte der alten Philosophie.* München, 1923.

J. Burnet: *Greek Philosophy, I. Thales to Plato.* London, 1924.

W. T. Stace: *A critical history of Greek Philosophy.* London, 1920.

Horváth József: *Bölcsészettörténet,* I. Ókor. Pápa, 1914.

Lexikon: Pauly-Wissowa: *Real-Enzyklopädie d. klass. Altertumswissenschaft.*

3. A középkori filozófia feldolgozásai.

M. de Wulff: *Histoire de la philosophie médiévale.* 3. éd. 1924—1925. 2 vol.

---

[27] Olv. róla a *Magyar Szemle* 1931. februári számában található kritikánkat.

F. Picavet: *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, 2. éd. 1907.
Gilson: *La philosophie au moyen âge*, Paris, 1922. 2 vol.
— *Esprit de la philosophie médiévale*. Paris, 1931—32. 2 vol.
M. Grabmann: *Gesch. d. scholastischen Methode*. 1909—1911. 2 köt.
Kühár Flóris: *A keresztény filozófia története*. Bpest, 1927.
Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalters hgb. v. Bäumker u. Hertling. (Szövegek és tanulmányok gyüjteménye, megj. 1891 óta időhöz nem kötött kötetekben).
H. O. Taylor: *The mediaeval mind*. 3. ed. London-New-York, 1919. 2 kötet.

4. Az újkori filozófia történetéhez.

W. Windelband: *Die Gesch. d. neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur u. d. besonderen Wissenschaften*. 4. Aufl. Leipzig, 1907. 2 köt.
R. Falckenberg: *Gesch. d. neueren Philos. v. Nikolaus v. Kues bis zur Gegenwart*. 8. Aufl. Berlin, 1921.
H. Höffding: *Gesch. d. neueren Philos.* Leipzig, 1894—1896. 2 kötet.
J. Royce: *Spirit of modern Philosophy*, Boston, 1892.
Nagy József: *A modern gondolkodás*. Bpest, é. n. [1927].
J. H. Randall: *The making of the modern mind*. London, é n.

Az itt felsorolt munkák a további, részletes tanulmányozáshoz bőséges utalást tartalmaznak.

AZ ANTIK FILOZÓFIA.

PROLEGOMENA.

1. Hol kezdődik a filozófia története?

A filozófia a valóság elmélete, tiszta teoria a létről, — magától érthető tehát, hogy ott kezdődik, ahol ennek az első kísérletével találkozunk. De hiszen nincs nép, amelynek a valóság magyarázatára, a világ keletkezésére és mibenlétére nézve ne volna valami általánosan vallott nézete, s ezen az alapon Brucker példájára mi is akár a világ teremtése óta felmerült minden mitoszban és minden vallásban kereshetnénk filozófiát. Azonban sem a vallás, sem a mithosz nem filozófia, noha mindegyiknek van olyan tartalma, amely bizonyos mértékben közös a filozófiával. Csakhogy mindegyikből hiányzik az az elvi általánosság, mely egyedül a filozófia sajátja: a valóságról individuális képzeteik és konkrét tárgyak körében maradó hiedelmek vannak, de ezeknek forrása nem a gondolkodó ész, s azok, akik e képzeteket vallják, meg se kísérlik velük szemben a bizonyítást. Az a tiszta teória, mely a létről a filozófiai rendszerekben áll előttünk, a gondolat átfogó általánosságát és önmaga előtt való igazolását követeli, tehát csak ott születhetett meg, ahol az ember elérte azt a szellemi szabadságot, hogy minden lenyűgöző hagyománynyal szakítva, egyedül a maga eszére merte bízni magát. A primitiv ember, akit rabságban tartanak a lét konkrét szükségletei, nem tud erre a színvonalra felemelkedni. Neki szükségletei vannak, de nem teorétikus problémái. A természet teljesen hatalmában tartja őt és nem tud belőle a szellem általános fogalmi világába emelkedni. Lenyügözi a gyakorlati érdek, a saját öröme és bánata, a testi jó vagy rossz léte, s nincsenek kérdései, melyeket a tiszta tudás kedvéért intézne a természethez. A filozófia az ilyen élet mértékével mérve igazán fényűzés; luxus, melyet csak az az ember engedhetett meg magának, akit nem bántanak az élet anyagias

és gyakorlati szükségletei. Ezért a filozófia csak olyan társadalmakban él, ahol az anyagi jólétnek bizonyos magas fokával találkozunk: a testi-lelki nyomorúság és a szolgaság megöli a kultúrának ezt a csodás virágát.

Az emberi kultúra fejlődése során a Kelet ókori népei jutottak el először a műveltségnek és a rendezett társadalmi létnek arra a fokára, hogy alkalmuk nyílt a tudás szellemének is áldozniok. A régi egyptomiaknál, Káldeában, de különösen Indiában és Kínában a tudásnak olyan mozzanataira bukkanunk, melyek úgy látszanak, mintha a mi európai tudományunkkal és filozófiánkkal közös gyökérről fakadtak volna. Azonban közelebbi vizsgálat alapján könnyen meggyőződhetünk róla, hogy *ez* a tudomány és *ez* a filozófia egészen más, mint a mienk. A keleti népek a mathematikában és az asztronomiában sok igazságra rájöttek, de ezeket az igazságokat az ő szemükben gyakorlati használhatóságuk igazolta, aminthogy ilyen szükségletek sarkalták őket a felfedezésükre is. De az egyes tételek e népek tudásában elszigetelten maradtak egymástól: nem látták meg az igazságok összefüggését, mert az általános nem érdekelte őket. A valóság minőségi szemléletétől nem tudtak a tiszta mennyiségi okoskodásig eljutni. Még a hindu atomizmus is megmaradt a qualitativ spiritualizmus fokán és nem fejlődött belőle a nyugati tudomány quantitativ mechanikai világmagyarázata.[28] S a Kelet legmathematikusabb népénél, az egyptominál se találjuk meg az igazolásnak, a racionális bizonyításnak azt a szükségletét, mely a mi tudományunktól elválaszthatatlan.[29] A tudással szemben a fogalmi igazolás szükségességének felvetése a görög szellem invenciója, mely egy egészen új és eleddig ismeretlen követelményt vetett fel a keleti tudás tételei nyomán.

S ha a Kelet mathematikai és asztronómiai tudása nem volt mentes a gyakorlati szempontoktól, nem csoda, hogy a világra vonatkozó egyéb tanításuk is ezek szolgálatában állott. A keleti ember a világot azért akarta ismerni, hogy életbölcseséget szerezzen, s hogy a lét szenvedéseitől megváltást

---

[28] V. ö. Masson-Oursel: *L'Atomisme indien*, a *Revue Philosophique*-ban, 1926.

[29] Abel Rey: *La Science orientale avant les Grecs*, 1930.

nyerjen. Ennek következtében erkölcs, vallás és filozófia csodálatos módon összeolvadtak nála: bölcsei vallásalapítók és vallásalapítói bölcsek. Kina a világban eligazító józanság erkölcsi maximáit foglalta össze tudásában.[30] India pedig a tiszta fogalmiságtól idegen zűrzavaros világmagyarázat bámulatos példáit tárja elénk.[31] Ezt a zűrzavart mi nem vagyunk képesek a fogalmak tisztább világának a nyelvére átfordítani. S ehhez járul még, hogy ez a hindu filozofálás nem is akar világos lenni, hanem szinte kéjeleg abban, hogy benne a határok összefolynak és így a gondolkodó szinte elmerülhet vele egy titokzatos lét hullámaiba. Igazságai nem nyugszanak egymáson, hanem a hagyományos hitből táplálkoznak, úgy, hogy nem lehet megjelölni, hol végződik benne a vallás és hol kezdődik a filozófia.

A hindu filozófia iránt néha nagy vágyakozás él az európai ember lelkében. A romantikusok rajongtak érte, Schopenhauer tőle nyert ihletet, s ma Keyserling ajánlja a beteg Európának orvosságul. Ez azonban nem jelent többet, mint vágyat az ismeretlen után. A Kelet és Nyugat ellentétét ezzel a vággyal nem lehet áthidalni. A mi elménk világosságot, széttagolást követel és logikus gondolatokat kíván, — a hindu lélek sejtéseket, homályt és misztikus elmerüléseket keres. Nekünk a valóság lényege szerint ellentétekből épül fel: anyagból és szellemből, matériából és formából, ideából és valami az ideától idegen mozzanatból van összetéve, mint ezt Platon és Aristoteles, Goethe és Hegel (a „konkrét" fogalma!) egyaránt tanították. Éppen ezért a valóság lényegéhez tartozik a harc, az ellentétes tényezők küzdelme. Világunk természetes állapota a disharmonia; s az embernek — aki maga is ilyen disharmonikus lény — e küzdelemben a jobb rész, a szellem diadalát kell tevékenyen előmozdítania. E nyugati világnézettel szemben a Kelet embere a valóság lényegét az egységben, a minden azonosságában és a minden mindegyben látja. Neki tehát a valóság igazi lényege a béke, a harmónia, s a harc az ő szemében eltévelye-

[30] W. Grube a *Kultur der Gegenwart*-ban (Teil I. Abt. V.) és a *Handbuch der Philosophie* (München, Oldenburg' V. kötetében.

[31] Deussen: *Gesch. d. Philos.* I. 1—3.; Surendranath Dasgupta: *A History of Indian Philosophy.* Cambridge, 1922.

dés, a törvény megszegése. Nem tenni semmit, — ez az ideál, mert minden cselekvés a világ egyensúlyának megbillentése.

Kelet és Nyugat, ez a két világ tehát keresheti egymást, de meg nem értheti. A hindu bölcseség sokat emlegetett elbensőülése „tulajdonképen menekvés a valóság elől, s bámulatosan kiépített dialektikája és logikája a valóság tagadásának és illuzióvá lefokozásának a művészete. Nem lehet csodálni, hogy olyan nagyszerű művészi ábrázoló erő, aminő a Tagore-é, vágyat kelthetett e különös világ után, melyben úgy látszik, megszünt a harc és csupa béke van, de még ennyi művészet se fedheti el szemünk elől, hogy a békés felszín alatt a valóság illuzióvá foszlása folyik, hogy India a szertelenség, azaz a formátlanság világa".[32] India szelleme nem szabadult föl, nem jutott el a magabízásnak arra a fokára, hogy az egész világot a tudás révén az ész ítélőszéke elé merte volna állítani. Erre csak a görög szellem volt képes, amely a racionális igazolás (λόγον δίδοναι) követelésével megteremtette az európai tudományt és az autonom filozófiát. Benne eszmélt önmagára Európa szelleme, amely ettől fogva a szabad szellem kérdéseit intézte a természethez, s ezzel kimentette az európai embert a Kelet formátlan világából és megalkotta az igazi filozófiát. A görög szellem művével kell tehát kezdenünk a filozófia történetét. Akik másképen tesznek, tulajdonképen Európát vetítik vissza Ázsiába, s megtagadják a görög lélek újat alkotó genialitását. Ázsia nekünk csak színjáték lehet, amely gyönyörködtet, de nem kenyér, mely táplál. Ázsia a szolgai tömeg földje, s a görögökkel kezdődik Európa szabad egyénekből álló világa. A tudásban pedig minden nagy felfedezés az egyéni szabadság terméke. A filozófia is ezekből a merész és szabad, egyéni intuiciókból született meg és nőtt naggyá.

2. *A Kelet és a görög filozófia.*

Mikor azt állítjuk, hogy a filozófia a görögöknél született meg, korántsem akarjuk azt mondani, hogy a hellén tudomány és vele a filozófia valami *creatio ex nihilo*, amely

[32] Tankó Béla: *A világnézet kérdése*, 24. sk.

úgy pattant ki előzmények nélkül Thales fejéből, mint Pallas Athéné a Zeuséból. Mint mindennek, ennek is vannak előzményei, de a lényeges, hogy ezek az előzmények nem filozófiai elmélkedések.

Vallásos mithoszok és theogoniák mindenfelé vannak, s az emberi lélek rokon vonásainak tulajdonítható, hogy sokszor hasonlóság is van közöttük, noha az érintkezésük nem igen valószínű. Igy a víznek mint a valóság ősének nemcsak az Okeanos-mithoszban van fontos szerepe, hanem egy egyptomi mithosz is belőle származtatja a világot,[33] sőt egy kaliforniai törzsnél, a maiduknál is megtaláljuk azt a törekvést, hogy mindent a vízből keletkezettnek mutassanak be.[34] A víz ősanyagként való szerepeltetéséért tehát még nem kell Thalest okvetlenül Egyptomba utaztatnunk!

Kétségtelen azonban, hogy a görögök tényismereteket bőven tanultak a keleti népektől. S nem egészen véletlen, hogy a görögségnek éppen a Kelettel érintkező pontján, Milétoszban pattant ki a filozófia szikrája. Közismert jelenség, hogy idegen kultúrák érintkező pontján, s fajok keveredési helyén több az újító elme, mint másfelé. S úgy látszik, hogy a görögség felé Lydia volt a kisázsiai civilizáció közvetítője.[35] Milétosz valóban Keletnek a Földközi-tengerre nyíló kapuja, mely megsokszorozva adta tovább Nyugatnak a keleti örökséget. Ez az örökség azonban csak olyasféle lehetett, mint a Toldi-monda Ilosvay megírta anyaga Arany János kezében. Görög genialitás kellett hozzá, hogy filozófia és tudomány legyen belőle, mintahogy Arany költői géniusza alkotta meg Ilosvay gyér tákolmánya birtokában a *Toldit.*

S nem szabad elfelejtenünk azt sem, hogy a görög filozófia Milétoszban kezdődött ugyan, de nem ott nőtt nagyra, hanem Dél-Itáliában és Athénben. A milétosziak még félig ázsiaiak voltak, s csak félig görögök. Thales valószínűleg káriai eredetű félvér. De megvolt benne és társaiban a görög józanság a keleti rajongás helyett. Az a sajátos racionális

---

[33] G. Milhaud: *Leçons sur les origines de la Science grecque* p. 167.

[34] R. B. Dixon: *Maidu Myths* (Bulletin of the American Museum of Natural History vol XVII. t. II, p. 39.).

[35] Radet: *La Lydie et le monde grec,* 1892.

hajlandóság ez, amely pl. Hésiodos theogoniáját is olyan különösen józanná teszi a keleti kosmogoniák képtelenségeivel szemben. A mithosz az ilyen szellemű emberekben könnyen alakul át tudássá, mert él bennük a határozott tárgyiasságnak, az érthetőségnek a követelménye. Azonban a milétoszi filozófusok még túlságosan praktikus érdeklődésű elmék, akiket csak az érthetőségre irányuló vágyuk választ el a Kelettől. Problémáikban a praxis uralkodik, s a teoria náluk még mintegy a lélek ünnepi pillanata. A filozófia sohse lett volna nagykorúvá, ha az ő kezükben marad. Át kellett vándorolnia Hellasba és Nagy-Görögországba, hogy az lehessen belőle, aminek ma ismerjük. Itt látszott meg, hogy mit tud termelni a görög szellem a tudásnak azokból a csiráiból, amiket Keleten talált.

Dél-Itáliában nőtt az asztronomia tudományává a babyloniaiak gyér csillagászati ténytudása. Itt fejlődött mathematikává az egyptomiak számolása, amiről még Platon is azt mondja,[36] hogy tisztán gyakorlati célok kedvéért művelik. Athénben lőn tudománnyá az organikus élet ismerete, s az orvostudomány itt tárta fel az emberi test titkait, amelyekből az egyptomiak semmit sem vettek észre, noha ezer meg ezer testet boncoltak fel a balzsamozás kedvéért. S végül Eleában szabadult meg a filozófia a milétosziak materiális világnézetétől: meglátja a szellem valóságát, mikor fennen hirdeti, hogy a valóság nem az, aminek a szem *látja*, hanem aminek az ész *gondolja*.

Ez a görög tudomány és filozófia visszahatott aztán a Keletre is. A hellén szellem bőven fizetett azért, amit a Kelettől kapott. Ma a Kelet, — a közeli Kelet — műveltségéből úgyszólva csak annak a kornak az emlékeit ismerjük, amikor már Görögország adott is a Keletnek, s nemcsak vett tőle. A hindu „filozófia" régebbinek látszik, de ismerve azt a zűrzavart, amely a hindu kronológiában uralkodik, ki tudná megmondani, mi volt ott meg Nagy Sándor előtt és mi keletkezett utána, a görög hatás nyomán!?

Elég az hozzá: a Kelet hatását a görög filozófia és racionális tudomány kezdeteire úgy kell tekintenünk, mint azo-

[36] *Nomoi*, 747 b 6 sqq.

kat az ingereket, amelyeket aztán a szellem értelmes tárgyak képeivé formál. A görög formáló szellem műve a filozófia, amely annak köszönheti létrejöttét, hogy a görög született érdektelen megfigyelő volt, aki felül tudott emelkedni az anyagi világ korlátain. Míg a keleti ember elmerült a valóságban és azt kérdezte; *milyen* a valóság? — a görög, mintegy felülről és érdektelenül szemlélve a valóságot azt kérdezte: *micsoda* a valóság? Amaz örökké részeket látott, emez filozófiájával feltárta e valóságnak a szellem nyújtotta legbensőbb alkatát, az egységét. S csak a valóság lényegének ez a kutatása hozza magával a filozófia másik főkérdését, hogy t. i. hogyan kell *ezzel* a valósággal szemben viselkednem? Csak az, aki ezen a valóságon kívül van, keresi a vele való kapcsolatot a tudásban és a cselekvésben: a Kelet embere ezt a kérdést fel sem vethette, mert rabja volt a valóságnak, egynek érezte magát vele, el sem szakadt tőle, mint a kérdezősködő görög.

A görög filozófia létrejöttének a Kelettel szemben nem utolsó tényezője az sem, hogy a görögöknél sohasem volt olyan papirend, amelyik azt a tekintélyt élvezhette volna, amit Keleten a vallások papjai. Ezért az egyén gondolkodása is sokkal kevésbbé volt kötött, s ezért nem lett a görög filozófia skolasztika, hanem inkább szabad egyéni műalkotás. A homérosi és más törzsi istenekben való hit hamarosan regévé lett a görögök szemében, s általában a szkeptikus és racionális hajlamok elnyomták bennük a vallási hitet. Ebből érthető aztán, hogy a görög úgyszólva maga próbálkozott azoknak a nagy világnézeti problémáknak a megoldásával, melyekre a keleti ember papjaitól készen kapta az egyedül helyesnek tartott feleletet. A papi rendet Görögországban némileg a filozófus-rend helyettesítette. Ezek ugyanis iskolákba, baráti szervezetekbe tömörültek, s különösen a rendi társadalom szétbomlása után, a chaironeai csata (338) után következő időkben, mikor a görög élet kereteibe az addig lenézett idegenek is bevonulnak, igen fontos tényezőkké lesznek. A filozófusok — épp úgy mint a homérosi rhapsodosok — sajátos öltözetben jelennek meg a nyilvánosság előtt, s valóban világnézettanítók gyanánt lépnek fel és a nélkülözött papi rend szerepét veszik magukra. Ez azonban együt-

tal a dogmatizmust hozza be a görög filozófiába, s szinte természetesnek érezzük, mikor a filozófusok helyét a keresztyén egyház papjai veszik át a lelkek irányításában és a világ rejtélyeinek a magyarázatában. A hellén laikus és racionális filozófia elnémul a Kelet vallásos szellemével való találkozásban, amelytől egykor merészen elszakadt, s csak a renaissance napjaiban kezdi újra hallatni szavát.

Irodalom: Th. Hopfner: *Orient u. griechische Philosophie*, 1925. Ellene írta füzetét Rácz Lajos: *Keleti hatások a görög filozófia kezdeteire*, 1929.

W. Jaeger: *Über Ursprung u. Kreislauf des philosophischen Lebensideals*. Berlin, 1928.. — *Paideia*, 1934.

Th. Lessing: *Europa und Asien*. 3. Aufl. 1930.

3. *A görög filozófia történetének forrásai.*

A filozófia történetírója látszólag könnyű helyzetben van: olyan forrásokból merít, melyek értelmesen szólnak, t. i. a filozófusok műveiből. Azonban a görög filozófiánál nem ily egyszerű a helyzet, mert aránylag igen kevés az, amit közvetlenül magukból a filozófusokból kaphat. Hiszen a klasszikus korból mindössze Platon és Aristoteles műveit ismerjük csaknem egész terjedelmükben, a hellenisztikus kor gondolkodói közül pedig Philonnak és Plotinosnak a munkái maradtak ránk meglehetős teljességben. A többiek műveiből csupán igen-igen hiányos töredékek ismeretesek, vagy pedig teljesen másodkézből kell merítenünk reájuk vonatkozó tudásunkat.

Az eredeti forrásoknak ez a hiányossága volt oka jórészben, hogy az antik filozófia ismerete az utóbbi évtizedek alatt szinte kizárólagosan a filologusok kezébe került, s a szövegkritikák közben sokszor feledésbe merült a filozófiai tartalom. E filologiai korszaknak azonban nagy érdemei is vannak. Egyrészt rendet teremtett a filozófusok szövegeiben, másrészt megvizsgálta a másodrendű, közvetett források értékét. S ennek következtében ma oly kiváló kiadásokkal és forrásgyüjteményekkel rendelkezünk, amelyek birtokában itt az ideje, hogy az ókori filozófia története a filologusok helyett ismét a filozófusok kezébe kerüljön vissza.

A közvetett források között a klasszikus filozófusok megmaradt művei is szerepelnek. Platon és Aristoteles sok említést tesznek kortársaikról és előzőikről, s miközben velük vitatkoznak, megismerjük ezek állításait is. De meg Aristoteles egyenesen a filozófia első történetírója, aki sohasem mulasztja el, hogy a kutatott problémára nézve ne tekintse át a már felmerült megoldási kísérleteket. A Sokrates előtt élt filozófusokról alig tudnánk valamit Aristoteles nélkül, — Sokrates tanítására nézve pedig Platon a legfőbb forrásunk. Ugyancsak e két filozófusóriás művei adtak alkalmat, hogy sokat megtudtunk az utánuk élt gondolkodók tanításáról is, még pedig úgy, hogy különösen a Kr. e. első

század óta Platon és Aristoteles műveit sokszor igen kiváló tudósok magyarázták s e magyarázatokban rendkívül bő ismeretanyagot halmoztak fel az egész antik filozófia területéről. Az Aphrodisiasból való Alexander, Simplikios, Proklos, Olympiodoros és Boëthius nevét említhetjük a kiváló kommentárok közül, s nem túlzás, ha azt állítjuk róluk, hogy ők mentették át az antik filozófia ismeretét a középkor számára.

Rajtuk kívül a különben eléggé megbízhatatlan és felszínes Cicero, Seneca, a komoly és nagytudású Plutarchos Chaironensis *(Moralia)*, Galenus, Sextus Empiricus, — továbbá az egyházatyák művei kimeríthetetlen forrásai a régi filozófiai tanítások ismeretének.

A platoni Akadémia és a peripatetikus iskola köréből szintén több filozófiatörténeti mű került ki. Legnevezetesebb köztük Theophrastos munkája (φυσικαὶ δόξαι), mely aztán egész sereg hasonló jellegű műnek lett a forrásává.

Mindezeket a filológusok az utóbbi száz év alatt részletes tanulmányozásnak vetették alá, s így a filozófiai érdeklődőnek ma már megbízható kiadások állnak rendelkezésére. Első sorban tehát az eredeti szerzőket kell forgatnia, ott pedig, ahol ezek csak töredékekben férhetők hozzá, a következő gyüjteményekre bízhatja magát:

A Sokrates előtt élt filozófusok töredékeit mintaszerűen adta ki Hermann Diels *Poetarum philosophorum fragmenta* (Berlin, 1901.) és *„Fragmente der Vorsokratiker.* Griechisch u. deutsch" (3. kiad. 2 köt. Berlin, 1912) c. munkájában.[37]

A stoikusok töredékeit kiadta Hans von Arnim *Stoicorum veterum fragmenta* (3 köt. Leipzig, 1903—1905) címen. S az epikureusokra nézve Hermann Usener *Epicurea* (Leipzig, 1887) c. gyüjteménye, C. Bailey *Epicurus*-a (Oxford, 1926) és T. Lucretius Carus *De rerum natura* c. tankölteménye a főforrás.

A késői doxographusok töredékei pedig Hermann Diels *„Doxographi Graeci"* (Berlin, 1879) c. nagy munkájában vannak öszegyüjtve.

A forrásokra nézve egyebekben részletes filologiai tájékozódást talál az olvasó Überweg—Praechter *i. m.* 10—26. lapjain.

---

[37] Magyarra fordította Sebestyén Károly: *A görög gondolkodás kezdetei.* Bpest, (Filozófiai Irók Tára) [De ő még nem a Diels gyüjteményét használta.] — Németül kiadta W. Nestle: *Die Vorsokratiker,* 1908. II. kiad. 1922.

1. §. A MILETOSI TERMÉSZETFILOZÓFUSOK.

1. Thales.

Aristoteles a miletosi Thalest mondja a filozófiai kutatás kezdeményezőjének,[37a] mert ő volt az, aki a valóságot nem csupán változó jelenségeiben szemlélte, hanem benne azt az állandó elvet kereste, amelynek változásaként fogható fel minden. Ezzel felfedezte a megmaradó valóságnak, a szemléleten túlemelkedő elvi lényegnek a problémáját. E gondolat végeláthatatlan kutató munka megindítója lett, amely a Kr. e. VI. század fordulója körül kezdődött és ma is folyik szakadatlanul.

A kisázsiai Miletos, ahol Thales élt, virágzó ión gyarmatváros volt, s valószínűleg krétai települők alapították. Benne mintegy tovább élt az a régi krétai kultúra, amely közvetítő szerepet játszott az egyptomi és a hellén kultúra között. Hellas földje még a mithosz ölében álmodott, mikor az eleven eszű iónok Kisázsia partjain, régi nagy kultúrák találkozási pontján, olyan gondolatokat vetettek föl, melyek jelentőségét még bizonyosan ők sem érezték világosan, de a képzelet világából kérlelhetetlenül az ész birodalma felé sodorták őket. Úgy látszik Thales maga is fajok kereszteződéséből született. Atyja neve: Examyes, káriai eredetre vall, — anyja, Kleobuliné, görög nő volt. Alakja különben egészen a legenda ködébe vész. Életét a legbizonyosabb adatok alapján a Kr. e. VII. század utolsó harmadába és a VI. első felébe helyezhetjük el; tehát 635 és 550 között élhetett. Úgy emlegetik őt, mint a „hét görög bölcs" egyikét, akik mind azért jutottak ehhez a megtisztelő „bölcs" névhez, mert az élet változatos

[37a] *Met.* A 3. 983 b 20.

viszonyaiban a helyzetek okos ismeretével tüntek ki. Nem elméleti tudás, hanem gyakorlati életbölcseség volt az erényük, s így látta Thalest is a hagyomány. A csillagok járásának ismeretéért és geometriai számításokban való ügyességéért emlegetik. Sőt politikai okosságot is tulajdonítanak neki, mikor azt mondják, hogy ő tanácsolta a növekedő perzsa nyomás ellen a 12 kisázsiai ión város szövetségét. Forrásaink azt beszélik, hogy geometriai tudását egyptomi útján az egyptomi papoktól szerezte, — s hogy polgártásainak előre megjövendölte az 585. május 28-i napfogyatkozás bekövetkeztét.

Mindezekért még mindig nem érdekelne bennünket Thales. Az ő nagysága abban rejlik, hogy egy új életstílust és egy új életproblémát vezetett be a világba. A történetírók sokat foglalkoznak azzal, hogyan lehetne Thales gondolatait, s tudását előzőiből leszármaztatni, mintha ő csupán folytatója lett volna az egyptomi papoknak és a babyloniai asztronomusoknak. Azonban, ha Thales csak utód lenne, nem volna „a filozófia atyja". Amiért ezt a nevet kiérdemelte, abban egészen új, egészen kezdeményező ős. Nekünk tehát nem az elődeivel való megegyezése, hanem a tőlük való különbözése fontos.

Benne jelenik meg a történet színpadán a filozófus-élet formája, az elmélet keresésének élő ember, aki a *bios theorétikost* többre becsüli a *bios praktikos* dicsőségénél. Platon azt beszéli róla,[38] hogy az ég csillagait figyelve nem nézett a lába elé, s egy trák szolgáló nagy mulatságára beleesett egy gödörbe. Ez az anekdóta a theorétikus Thalest akarja jellemezni, akitől távol voltak a gyakorlati szempontok. Noha történeti adataink nem ilyen, a világtól elforduló, theorétikusnak mutatják, úgy látszik, hogy azok közé tartozott, akik a gyakorlatot az elméletre szeretnék építeni. Erre mutatnak mathematikai felfedezései, melyek a feljegyzések szerint mind olyan természetűek, hogy az egyptomiak konkrét számításait absztrakt geometriai formulákba igyekeznek tömöríteni. Ez már az elvi tudomány szellemének jelenlétére vall Thalesben, s általa megérthetjük filozófiai elmélete mivoltát is.

[38] *Theait.* 174. a.

E kor figyelmét főleg a világ materiális valósága kötötte le. Ennek szentelte mindazt a csodálkozást, amit Platon és Aristoteles a filozófia ébresztőjének mondanak. A „kozmosz", a „világrend" kérdése foglalkoztatta, s ennek létrejöttét igyekeztek megvilágítani a világeredet legendái és a költők kozmogoniái egyaránt. Ily körülmények között természetes, hogy Thalesnél is ezzel a „kozmologiai problémával" találkozunk. Azonban a nagy fordulat ott rejlik, hogy ő nem a kozmosz *eredetét,* hanem annak a φύσις-ét, a természetét, a mibenlétét, azaz a *lényegét* nyomozza. Nem regét, nem történetet mond tehát a káosznak kozmosszá rendeződéséről, hanem egy maradandó okot, egy lényeget jelöl meg, amelyből a kozmosz minden mozzanata szerinte megérthető. Aristoteles ezt a keresett okot *archénak,* elvnek, principiumnak nevezi, de Thales és követői *physis* néven említik. Ezért szól a hagyomány szerint minden művük, s filozófiai elméletük a *physisről.*[39] Ez a *physis* pedig nem egyéb, mint a lényeg, a dolgok ősvalója: az a valóság, amelyen túl nem mehet a kutatás és amely viszont megértet mindent, ami „belőle lett".

Aristoteles Thales kozmologiájára nézve azt közli velünk, hogy bölcselőnk tanítása szerint:

1. a Föld a vízen úszik,[40]

2. s alkotó elve a víz.[41] Továbbá, hogy

3. minden tele van istenekkel. S a mágnes élő valami, mert mozgásba tudja hozni a vasat.[42]

Ennyi mindössze az a néhány szegényes adat, amit Thales filozófiájáról tudunk. Próbáljuk meg belőlük elméleteit kissé részletesebben rekonstruálni!

1. Az első tétel azt mutatja, hogy a világ alakjáról és térbeli helyzetéről Thales az akkor általánosan elfogadott felfogást vallotta. Földünk úgy úszik a vízen, mint pl. egy deszkadarab. Ez a nézet egy egyptomi kozmologiai mithoszban is megvan, de a görög Okeanos-mondától sem idegen.

2. Sokkal fontosabb és merészebb újítás az az állítás,

---

[39] Περὶ φύσεως.
[40] *Met.* A 3, 983 b 21. *De caelo* B 13, 294 a 28.
[41] *Met.* A 3, 983 b 20.
[42] *De an.* A 5, 411 a 7. *ib.* 2, 405 a 19.

hogy földünk alkotó elve, lényege a víz. Aristoteles ezt olyformán sorakoztatja az első állítás mellé, mintha a kettő között okozati összefüggés volna, (azért úszik vízen, mert vízből van), holott ez nem valószínű. Minden esetre azt állítja ez a tétel, hogy a víz az az ősvaló, amely minden kozmikus valóság eleme, létforrása. A Stagirita találgatja, hogy miért éppen a víz szerepelhet ilyen elvként Thalesnél és a víznek a görög mythologiában elfoglalt tiszteletreméltó szerepére: Okeanos és Thetys ősi istenségeire is gondol. Talán helyesebb nyomon járunk, hogy ha azt mondjuk, hogy az érzéki tapasztalat köréből még egészen ki nem szabadult ember a víz esetében látja legvilágosabban az átalakulás tényét: cseppfolyós, szilárd és légnemű halmazállapotban ez az elem jelenik meg előtte, s a nedves és száraz mindenütt szemébe ötlik. — nem csoda tehát, mikor ezt tartja annak az ősanyagnak, amiből és amivé minden lehet. Igy elégítheti ki a megmaradás felé irányuló gondolkodást és a változást mutató tapasztalatot egyaránt. De e tételben mellékes a változás: a vízből keletkezés; Thalesnek nem ez a fontos, hanem az, hogy a dolgok lényege víz, vagyis a dolgok vízből állanak, — víz a szubstanciájuk, a *természetük*. Ezzel a tétellel a hellén filozófia atyja voltaképen a törvény, a rend benső értelmét fedezte fel, azonban ennek hellén formájában. A görög filozófia és tudomány ugyanis a törvényt nem olyatén viszonynak, két dolog oksági kapcsolatának értelmezte, mint a modern európai gondolkodás, hanem mintának, teleologikus kutatással megpillantható ősképnek tartotta. S ennek megfelelően szimbolikusan fejezte ki. Thales vize is ilyen szimbolum. Szimboluma az állandó változásnak, mely „természete" szerint mégis mindig ugyanaz marad. A gondolat sorsa aztán abban az emelkedésben van, míg ez a durva érzéki szimbolum eljutott Platon ideájáig és Aristoteles forma-elvéig, sőt Plotinos Ős-Egyéig, mely mindenek ősforrása, miként a Nap a világosságé. A szellem tisztulásának hosszú útja ez, mely az erkölcsi élet terén is ilyen regulativ idea, teleologikus minta gyanánt használta a bölcsnek stoikus és epikureus ősképét, hogy hozzámérhesse és feléje irányíthassa a maga életét. E szubstanciális ősképe története lényegében a hellén filozófia

története. Ezért kezdjük jogosan Thalessel az európai bölcselet sorsáról szóló beszámolót.

3. Gondolata értelméhez még közelebb visz bennünket a harmadik helyen összefoglalt tanítás. Ez egyrészt bizonyos pantheisztikus világfelfogást, másrészt pedig az anyagnak élő voltát hirdeti. Bizonyos, hogy Thales, mint általában a primitiv ember, de meg a keleti gondolkodás, nem idegenkedhetett a pantheizmustól, sőt ebben a köznépi mithosznál magasabb fokú felfogást érezhetett. Azonban ez a pantheizmus nála még alighanem öntudatlan volt, s aligha nyerhetett ily szabatos kifejezést. Itt egy későbbi kor fia a maga nyelvén szól a filozófia egy kezdetleges tanításáról. Ugyancsak azt kell mondanunk arról az állításról is, hogy Thales szerint a mágnesnek lelke van, mert él, hiszen mozgatni tud. A Stagirita filozófiája köti össze a mozgatást az élettel, az életet a lélekkel; — tehát: ami mozgat, az él, s ami él, annak lelke van, — ez aristotelesi tanítás. Ezen az alapon pantheistának mondani Thalest, s azt állítani, hogy tanította a világlélek létezését, könnyelmű anakronizmus. De az mindenesetre kitűnik Aristoteles előadásából is, hogy Thales még nem tudott fogalmi különbséget tenni az anyag és a szellem, az élő és az élettelen között. Neki ezek csak később differenciálódott valóságok „együtt" voltak. Ezért nevezhető tanítása *hylozoizmusnak,* azaz az anyagélet filozófiájának.

Most már aztán megérthetjük azt is, miért csak a „materiális okot" — mint a Stagirita nevezi — fedezte fel Thales. Mert egyszerűen okot keresett, s hogy az ok lehet spirituális is, meg materiális is, azt nem is sejtette. Nagy dolog volt, hogy egyáltalában egy végső és állandó lényeget keresett ok gyanánt. De a praxistól a theoria, a Kelettől a Nyugat nála még nem vált el annyira, hogy a konkrét dolgok köréből teljesen az absztrakt elviség szellemi világába tudott volna emelkedni. A legváltozékonyabb vizet tartotta tehát a valóság lényegének, csakhogy a víz ebben az állításában többé már nem a konkrét dolognak, hanem az absztrakt elvnek szerepét tölti be. Ennélfogva Thales még „dadog", de nem a gondolata, hanem csak a szava dadogó. Amit gondol az már *ok* és *elv,* de ez még a materiális valóság konkrét, tapasztalati

mezébe van burkolva éppen azért, mert nincsen nála differenciálódva az anyag és szellem valósága. Nem materializmus tehát, amit hirdet: mert materialista csak az lehet, aki tudja, hogy lehetne ideálista is. Thales ettől a differenciált filozofálástól még igen messze van. Tanítása primitiv és dadogó hylozoizmus, de csak néhány évtized kell még és ebből a zavaros hylozoizmusból Eleában kiröppen a szelleműség magasan szárnyaló idealizmusa. Ehhez azonban szükséges volt, hogy Thales, ha mindjárt a vízben is, de meglássa, hogy a valóság nem *ez* vagy *az*, hanem maga a *lényeg*.

Ezzel a kozmologia többé nem mithoszokban élt tovább, hanem tudományban: a mithosz Thalesznél *logosszá:* a tény fogalommá lett. S ezzel a filozófia megszületett.

Irodalom. P. Tannery: *Thalès de Milète, (Revue philos.* 1880).

2. Anaximander.

A Thales elvetette mag termékeny talajba hullott: a fiatalabb nemzedék tovább folytatta az ő művét. Ifjabb kortársa, s talán tanítványa, az ugyancsak miletosi Anaximander, jó lépéssel tovább ment a hellén tudomány és filozófia kiépítése felé.

Anaximander a legmegbízhatóbb adatok szerint Kr. e. 610—546-ig élt. Alakja meglehetősen homályba merült, de tanításáról aránylag elég sok adatunk maradt. Úgy látszik, hogy Thales a tanításban még az élőszónál maradt, Anaximander azonban a görög irodalom első prózai művét írta „a természetről". Valószínüleg még Aristoteles és Theophrastos is ismerték ezt a munkát, vagy legalább sok töredékét, s ennek köszönhető, hogy úgy a Stagirita, mint a doxographusok bővebben ismertetik tanítását, mint a többi miletosi természetfilozófusét. Anaximander bölcsesége egyúttal jó példája annak, hogy ebben a korban mennyire egy volt még a filozófia és a pozitiv tudomány, s hogy a filozófia és a görög tudományos szellem egy anyaméhből származtak. Bölcselőnket úgy emlegetik forrásaink, mint aki elsőnek hozta át görög földre a babyloniai napórát (gnomon), s elsőül készítette el a világglóbust és a föld térképét. A világ ki-

alakulására és alkatára nézve pedig olyan elméletet épített ki, amely méltán kelthetett figyelmet a maga korában, s ösztönzőül szolgálhatott E u d o x o s-nak is asztronomiai kutatásaiban.

A filozófiában mesterével szemben főleg abban jelent haladást, hogy nála az absztrakciónak nagyobb fokával, a nyers empiriától a fogalmiság felé fordulással találkozunk. Szerinte a valóság lényege az u. n. *apeiron*-ban keresendő. Ez a görög szó végtelent, határtalant s egyben határozatlant jelent. Bölcselőnk azt akarja vele mondani, hogy a dolgok maradandó lényegét olyan ősanyagban jelölhetjük meg, amely egyetlen a tapasztalatban ismert anyaggal sem jellemezhető, de melyben már mindeme tapasztalati valóság lehetősége bennerejlik. Nem lehet tehát víz, föld vagy levegő, hanem olyasmi, ami mindezekké válhatik, s ami mindezekből ismét lehet. Az alkotó elemnek tehát végtelennek kell lennie, vagyis kimeríthetetlennek, hogy a keletkezés és elmúlás rendjén a lehető legnagyobb változást tegye lehetségessé. S egyúttal minőségileg meghatározatlannak is, mert — mint Aristoteles magyarázza *(Phys.* III. 5.) — az érzéki tapasztalat minden minősége ellentétekből épül fel. A hideg mellett ott van a meleg, a világos mellett a sötét. Az őslényeg tehát nem lehet minőségileg meghatározott, mert akkor e minőség ellentéte állana mellette, s az ilyen dualisztikus felfogás ellenkezik azzal a monisztikus törekvéssel, mely a miletosi természetfilozófusokra annyira jellemző. Az őselemben tehát a minőségi különbségek csak szunnyadó állapotban lehetnek s nem kifejezetten. Ebből persze az is következik, hogy az *apeiron* nem lehet keverék, mert az alkotó elemek a keverékben is megtartják eredeti tulajdonságaikat s belőle jellegzetes minőségükben kielemezhetők. Ezzel egyben eldől az az állítás is, amit későbbi természetfilozófusok és a Stagirita egyes magyarázói szeretnek Anaximander *apeiron*járól állítani, hogy t. i. ez valami átmenet bizonyos meghatározott valóságok között (víz és levegő, illetve levegő és tűz között.) Ellenkeznék ez bölcselőnk elgondolásával, aki kénytelen volt egy ősvalóságot feltételezni, mert hiszen semmiből nem lesz semmi, de ez az ősvalóság nem érzékkel tapasztalható, hanem ésszel kikövetkeztethető: az a valami, amiből minden

tapasztalati dolog lesz és amivé lesz újra, amikor majd eltűnik a tapasztalat világából.

Egy szükségszerüség rejlik tehát az *apeiron*ban: mondhatnók azt is, hogy *végzet* ez a tapasztalati dolgok számára. Nem csoda, ha bölcselőnk a maga primitivizmusában istennek nevezi. A végső ok ez, mely átölel mindent, oka a keletkezésnek és az elmúlásnak, s minden mozgásnak, átalakulásnak forrása. Nem is időzik bölcselőnk e titokzatos lényeg kutatásánál, hanem mint a dolgok körében maradó ázsiai görög, inkább e dolgok létfolyamatának: az *apeiron*ból való kiválásuknak és benne való elmerülésüknek kérdései izgatják. Így épít ki aztán Anaximander egy tudományos kozmogoniát, amely merész kezdeményezéseivel és mély meglátásaival ma is tiszteletet ébreszt e férfiú elméjének ereje iránt.

Elámulva állott meg a dolgok örökös keletkezése és pusztulása közepette, s vallásos lelke úgy érezte, hogy szinte valami bűnnek kell lenni a dolgokban, melyek az ősanyagtól való elkülönülésüket, határozott lényekké válásukat a pusztulásukkal, az ősanyagba való visszamerülésükkel fizetik meg (Diels, 9. fr.). Az idő a bünhődés színtere, mely helyreállítja az ősanyag egységét a bűnös elkülönülés után. Anaximander egy nagy folyamatot lát tehát: a minőségek kiválását és megsemmisülését. Ezzel mintegy megsejtője a mechanisztikus világfelfogásnak, amely szerint az anyag törvényszerüsége szerint történik a világalakulás. Ezt bölcselőnk úgy fejezi ki, hogy a dolgok az örök elkülönülésnek köszönhetik az *apeiron*ból létrejövetelüket. Ellentétes minőségek válnak ki az ősi Egységből, melyet Simplikios szerint Anaximander nevezett először *arché*nak, azaz *kezdet*nek. Először a Hideg és a Meleg váltak ki. A hideg mag és a levegőég körül tüzes kéreg keletkezett. Majd ebből egyes tűzrétegek leválva betörtek a középpont felé, s ezek a csillagok, melyek a hideg Föld körül lebegnek. Nem látjuk tisztán az anaximanderi kozmogonia részleteit, de úgy tünik föl, mintha egy ókori Laplace merész látomásával találkoznánk benne.

Mivel bölcselőnk a keletkezést és elmúlást örök dinamikus folyamatnak látta, nem csoda, hogy a transformizmus sejtése is feldereng tanításában. A szárazföld a nedvesnek

és a száraznak teljes elkülönülése útján jött létre, tehát előbb valami sárszerű perióduson kellett átmennie. E kiszáradás maradványai a tengerek. A földi lények ennek megfelelően eleinte valamennyien a vizi lényekhez hasonlóak lehettek, s az elkülönülés folyamán ölthették fel mai létformájukat.

A kozmoszt pedig gömbszerűnek képzelte el Anaximander, s ennek a közepére helyezte a hengeralakú Földet. S e henger magassága úgy viszonylik a szélességéhez, mint 1:3-hoz, ami a levegőben lebegő egyensúlyi helyzetét megmagyarázza bölcselőnk szemében. Azonban valószínű, hogy Anaximander más, a mi világunkkal egyszerre létező világok lehetőségét is tanította. Ezek mitsem tudnak persze egymásról, de az *apeiron* végtelenségénél fogva sok világ lehetősége egyáltalán nincsen kizárva.

A keletkezésnek és elmúlásnak, a világmechanizmus szükségszerű működésének grandiózus viziója Anaximander tanítása, mely egyszersmind tanubizonysága a hellén tudomány gyors fejlődésének. Ez a tudomány úgy forrong e miletosi természetfilozófus rendszerében, mint a dolgok az ő *apeiron*jának méhében.

Irodalom: P. Tannery: *Anaximandre; l'infini, l'évolution et l'entropie.* (*Revue philos.* 1882.). H. Diels: *Anaximander von Milet.* (*Neue Jahrbücher*, 51. [1923]).

3. Anaximenes.

Anaximander nagy lépéssel megelőzte korát. Tanítványa és ifjabb kortársa, a miletosi Anaximenes, inkább visszaesést, mintsem haladást jelent a filozófia történetében. Valószínűleg Kr. e. 585 és 528 közt élt, s Anaximander nyomán kezdett bölcselkedni. Nagyjában mestere világképét fogadja el, de a valóság alkotó elemét ismét egy minőségileg meghatározott anyagban keresi, s Anaximander apeironját a *levegő*ben találja meg. Különösen erős hatással lehetett rá az a tapasztalat, hogy az ember, s az élő lények általában, addig élnek és mozognak, míg lélekzenek. A levegő tehát az, ami éltet. S mivel földünk is levegőben van, bölcselőnk azt tartja, hogy „ebből származik minden és ebbe tér vissza fölbomlása után". Egyébként aztán a levegőt épp oly végtelennek, isteni-

nek, öröknek és elpusztíthatatlannak, s állandó mozgásban lévőnek mondja, akárcsak mestere az *apeiront*. Világos ebből, hogy nem volt absztrakt elme, hanem újra a konkréthoz hajlította vissza a gondolkodás irányát.

Szerinte a levegőből sűrűsödés és ritkulás útján származnak a világ valóságai, — még pedig először a Föld alakult ki sűrűsödés folytán, s belőle vették eredetöket a Nap, a Hold és a csillagok.

A makrokozmoszról nem igen tudott Anaximenes valami újat mondani. Azonban érdekes mozzanat nála, hogy filozófiai felfogása minden valószínűség szerint az ember ismeretéből született meg. Mikor azt állítja, hogy a levegő „épp úgy övezi körül és tartja fenn a világot, ahogy a mi lelkünk, amely levegő, összetart bennünket", — alighanem az ember és a világ, a mikrokozmosz és a makrokozmosz analogiájára épít, s ezzel a világmagyarázatnak egy sokszor alkalmazott, de az ő idejében még ismeretlen módját vezette be a filozófiába.

*

Anaximenesszel véget is ér a miletosi filozófusok sora. Akkor született ez a gondolkodás, mikor a kisázsiai görög városok kereskedő lakossága menten az ázsiai feudálizmus szellemétől elfordult a régi tradicióktól és a maga fürge eszével bogozgatni kezdte a mindenség szerkezetének nagy kérdését. Az ión városok jóléte és függetlensége alkotják e filozófia termő talaját. Pusztulásuk nyomán az intellektuális élet is más központokat keresett. Már 546-ban Iónia perzsa fennhatóság alá kerül, s 494-ben Miletos romhalmazzá vált. A filozófia is elhagyja tehát születése helyét. Világnézete, a monisztikus hylozoizmus azonban még egyszer felütötte fejét magában Athénben, a hellén szellemi élet központjában, ahol a Kr. e. V. században Anaxagoras egy kortársa, Apolloniai Diogenes eleveníti fel Anaximenes tanítását. Anaxagoras dualizmusa ellen kíván harcolni ezzel a tannal, mikor minden valóság alkotó elvének ismét a levegőt tartotta. Azonban bizonyára Anaxagoras Nus-tana hatását kell nála abban látnunk, hogy a levegőnek egyúttal értelmet is tulajdonít. A szellem azonban már ekkor sem volt az anyaggal

teljesen egy nevezőre hozható s így Diogenes nem tudta az ión hylozoizmust életben tartani.

Irodalom. P. Tannery *Anaximenès et l'unité de substance.* (*Revue philos.* 1883.). — E. Wellmann „Diogenes 42" cikk a Pauly-Wissowa-féle Encyclopädiában.

2. §. A VILÁGTÖRVÉNY KERESŐI.

1. Pythagoras.

1. A miletosiak több-kevesebb világossággal eljutottak a valóság ama tényezőjének felismerésére, amit mi összefoglaló névvel „anyag'-nak szoktunk nevezni, de homályban maradt előttük a szellemi tényező: a „forma". Ennek a megsejtése más kutatókra várt. Közöttük előkelő helyet foglal el Pythagoras, a filozófiának olyatén talányos alakja, mint Sokrates, ki maga szintén nem írt egyetlen munkát se, de szellemével megtermékenyítette követői elméjét és egy hatalmas filozófiai hagyománynak lőn a forrásává. A pythagoreusok kutatásai legnagyobb részt a mathematika és asztronomia körébe tartoznak, de mesterük igen sokat tett a filozófusélet eszményének kialakításában, s részint ezért, részint meg mert Platon mintegy a pythagoreizmus és a sokratizmus szintézise, a filozófiatörténet is nagy érdeklődéssel fordul Pythagorasnak a hagyományok ködében elvesző alakja felé.

Forrásaink azt beszélik, hogy Pythagoras, Mnesarchos fia Samosban született s Pherekydes-nek, valamint a miletosi Anaximander-nek tanítványa. Életének virágkorát Kr. e. 532-re teszik, s úgy látszik, hogy működésének javarésze a hatodik század utolsó negyedére esik. Állítólag már fiatalabb kortársa, Hérakleitos (Diels: *Fragm. d. Vorsokr.* B 129.) úgy emlékezik meg róla, mint kitartó kutatóról. S valóban úgy tünik fel, hogy kozmogoniai kutatásaiban sokat tanult a miletosiaktól, főleg Anaximandertől, a mathematikában pedig az egyiptomiaktól, kikhez utazásai során eljutott. Bizonyosan már szülővárosában kezdett tanítani, s itt ébredhetett föl benne a helyesen felfogott élet vágya is. De történeti szerepe csak akkor kezdődik, mikor Polykrates zsarnoksága elől a délitáliai Kroton dór gyar-

matvárosba költözik és ott egy vallási szövetséget alapít az egyének s rajtuk keresztül az egész társadalom erkölcsi megreformálására.

Pythagoras szövetsége régi hellén vallási hagyományokból táplálkozott. Átvette Orpheus és Apollo kultuszának bizonyos ritusait és azokra a hiedelmekre épült, mik e hellén misztikus vallásokban otthonosak voltak. Hitte, hogy az ember elesett lény, sárba zuhant isten, aki megtisztulás (katharsis) és megváltás (clysis) útján a megtisztult lélekben újra istenné lehet (ekstasis). E megtisztulás feltétele pedig a lélek halhatatlansága, melynek bizonyosságához épp ezért e misztérium hívei ragaszkodtak, s testi életüket e lélek megtisztulásának szolgálatába kívánták állítani. Ez a hit tette alkalmassá Pythagorast és követőit, hogy a filozófiát tovább vigyék a szellem felfedezésének útján és felemeljék a primitiv anyagiságnak arról a fokáról, melyre a miletosiak állították.

Pythagoras tudós elméjére vall, hogy e hitre egy életrendszert épített. Bizonyos, hogy tanította a lélek halhatatlanságát, sőt a lélekvándorlást is a palingenezis, a lélek újraszületésének formájában. A tisztulás útja tehát új és új létformákon viszi a lelket keresztül. Mind eme formákban azonban mindig a lélek a fontos és nem a test, amely úgy szerepel a pythagoreusok szemében, mint a lélek sírboltja. Pythagoras tehát szigorú aszketikus életformát állapít meg, amely alkalmas arra, hogy a testi lét is a lélek megtisztulásának eszköze lehessen. E „pythagorasi életmód" (Platon: *Resp.* 600 b) önvizsgálatot és fegyelmet (αὐτὸς ἔφα!) követel, s olyan dolgokkal kíván foglalkozni, melyek a megtisztult létnek javára vannak. A hagyomány szerint ennek az életnek megjelölésére alkotta Pythagoras a *filozófia* szót, s a megtisztító tudás szeretetét értette rajta. E tudás pedig nem lehet sem a nyerészkedő, sem a cselekvő vágynak kielégítése, hanem a test érdekeitől megtisztult szemlélődés: tiszta theoria. A platoni *tiszta* látásnak, *tiszta* tudásnak καθαρῶς γνῶναι, — εἰδέναι *Phaidon* 65 e, 66 d, e; ma pedig korunkat jellemző módon szívesebben mondunk: *világos* látást és *világos* fogalmat, — v. ö. Descartes: *clara et distincta ratio* és a *tiszta* mathematikának itt van a forrása Pythagorasnál. A tudományok közül bölcse-

lőnk különösen két tudomány művelését látta fontosnak: az orvostudományét, amely tisztulás a testnek és a *musiké*-ét, mely a zene elméleti megértése, s tisztulás a léleknek, ami persze mathematika nélkül lehetetlen. A zenei harmonia megértése ragadja ugyanis tovább a lelket a világharmónia megértéséhez, mely már filozófia, hiszen a filozófia Platon *Phaidon*-ja szerint is „a legmagasabb rendű zene", az igazi *musiké:* a lelket megtisztító tudomány.

Igy válik Pythagoras misztikusból filozófussá, ami különben elég gyakori a metafizika történetében.

Pythagoras szövetségének élete nem volt zavartalan. Mint minden erkölcsi reformátor, Pythagoras is aligha tudta magát tökéletesen távoltartani a társadalmi mozgalmaktól, s valószínűleg politikai ellentétekbe bonyolódott. A hagyomány szerint élete végén Krotonból kénytelen volt az ugyancsak délitáliai Metapontionba menekülni, s itt halt meg a 70. olympiász 4. évében, Kr. e. 497/6-ban. Hívei azonban még egyelőre otthont találtak Krotonban, de az V. század közepén valamennyiüket megölték vagy száműzték. Ekkor keres új hazát a pythagoreus L y s i s Thebaeben. Talán neki köszönhető, hogy a Krotoni P h i l o l a o s is, Sokrates kortársa, itt írja meg a pythagoreizmus első írásba foglalt rendszerét. Az ő tanítványai voltak a Platon említette Simmias és Kebés, Sokratesnek azok a barátai, kikkel a lélek halhatatlanságáról beszélget élete utolsó órájában. Philolaos aztán visszament még Dél-Itáliába és Tarasban (Tarentum) telepedett le. Ez a város lett ettől kezdve a pythagoreizmus főfészke. Itt élt A r c h y t a s, Platon mathematikus barátja, aki őt bevezette e filozófus szekta tanaiba. Ez az ú. n. „régi" pythagoreus-iskola a Kr. e. IV. század közepén szűnt meg végleg.

A hellenisztikus eklekticizmus idején azonban újra felélédt a pythagoreus számmisztika az ú. n. „új"-pythagoreizmusban. Ennek hívei költötték a Pythagoras-legendákat, melyekkel szemben óvatosnak kell lennünk, mert nem lehet ez iskola tanításával Pythagoras eredeti tanítását azonosítanunk. A régi pythagoreizmusra nézve úgy szólván azokra az adatokra kell szorítkoznunk, melyeket Platonnál és Aristotelesnél találunk. De természetes, hogy Platon a maga kora-

beli pythagoreusok tanairól tudósít, Aristoteles pedig óvatosan sohasem Pythagorasról, hanem „pythagoreusokról" vagy „az ú. n. pythagoreusok" filozófiájáról beszél. Pythagoras személyes felfogásáról tehát épp úgy nincs közvetlen bizonyságunk mint Sokrateséról. Legjobb ennélfogva, ha Pythagorasról és az ú. n. régi pythagoreus iskola filozófiájáról összefoglalóan szólunk.

2. Aristoteles azt írja *(Met.* A 5), hogy „az ú. n. pythagoreusok a mathematikára vetették magukat, s az elsők voltak, akik előbbre vitték ezt a tudományt; sőt annyira beleélték magukat, hogy ennek elveit tartották a valóság elveinek is. Mivel pedig a mathematikában természet szerint a számok az őselemek, azt hitték, hogy a számokban sok rokonságot találnak a létező és keletkező dolgokkal, többet mint a tűzben, földben és vízben. Ők ugyanis az egyik szám tulajdonságaként az igazságosságot, a másiké gyanánt a lelket és az értelmet, ismét másikban a kellő időt pillantották meg és így tovább. S mivel az összhang természetét és okát is a számokban találták meg, s mivel a többi dolgok is egész természetükre nézve a számokhoz látszottak hasonlítani, a számok pedig az egész természetben az elsők: ennélfogva arra a gondolatra jöttek, hogy a számok elemei egyúttal minden létező valóságnak is elemei és az egész mindenség harmónia és szám".

Aristotelesnek ez a tudósítása arról tesz tanubizonyságot, hogy a pythagoreusok a számokban találták fel azokat az alkotó elveket és szubstanciális lényegeket, melyeket a miletosiak valami anyagi mozzanatban véltek megtalálni. E meglepő állításnál legelőször is az a gondolat merül föl bennünk: van-e valami összefüggés e filozófusok morális hite és mathematikájuk között? S azt hisszük, hogy erre a kérdésre csak igennel lehet válaszolnunk.

Abból kell kiindulnunk, hogy a pythagoreusok a lelki megtisztulás kedvéért művelték a tudományt: a filozófus élet eszménye követelte ezt tőlük. S mikor a zene megértésébe merültek el — mert őket nem fizikai érdeklődés vitte a természet felé! —, meglepetéssel vehették észre, hogy a dal-

lam felépítésében, a zenei összhangban számviszonyok uralkodnak: az oktávot a 2:1, a quintet a 3:2 és a quartot a 4:3 arányok fejezik ki. Ezen a nyomon elindulva kezdték nyomozni az egész mindenség törvényszerűségét, s minden kapcsolatban ilyen számszerűséget fedeztek fel. Minthogy pedig a gondolkodásnak e meglehetősen primitiv fokán a számokat még nem relációknak, hanem abszolut lényegeknek, tevékeny valóságoknak fogták fel, bennük az egész mindenség lényegét vélték megpillantani.

A számoknak ezt a szerepét látva hajlandók lennénk a pythagoreusok érdemét abban keresni, hogy ők a metafizikai ismeretnek magasabb fokára jutottak el, mint a miletosiak, mert hiszen a tiszta minőség konkrét tapasztalati világából már a mennyiségi felfogás absztraktabb körébe tudtak felemelkedni. Azonban, ha tovább nyomozunk és azt látjuk, hogy mily különös fogalmaik voltak a számok mivoltáról, akkor ezt az ítéletünket alighanem fel kell függesztenünk. A pythagoreus számok ugyanis lényegileg szintén qualitativ természetű dolgok. Minden szám ellentétekből épül fel: a párosnak és páratlannak, a határoltnak, és határtalannak keveréke. Ez a *keverék* (krasis)[43] fogalom rendkívül fontos a pythagoreus-filozófia megértésében, s valószínűleg a testi létre vonatkozó orvosi kutatásaikkal áll összefüggésben. Alkmaion pl. azt mondja, hogy „az egészséget az erők nedvességének, szárazságának, hidegének, melegének, keserűségének, édességének s hasonlóknak az egyenletessége tartja fenn: de ezek közül egynek az uralma betegséget okoz". Tehát ellentétek harmóniája a rend, s az egyoldalú elem uralma a rendetlenség. Ezen az alapon most már a pythagoreusok a számokban is az egységnek (amit ők nem tartottak számnak, hanem szám-elemnek) bizonyos qualitativ alakulatait látták. Igy a szám nekik nem egyszerűen mennyiség, hanem térbeli lényeg, geometriai figura. Az 1 a térelem, a pont, — a 2 a vonal, 3 a sík, 4 a test stb. Mivel a számok térbeli formák (vannak pl. háromszöges, négyzetes, oblongumos, stb. szá-

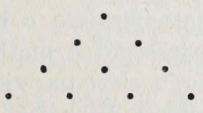
[43] Pythagoras harmóniája mindig ellentétek szintézise. (Arist. *de an* I. 4.)

mok)[44] a valóság pedig e térben van és formákkal határolt, — mondhatjuk tehát, hogy a valóság formája, alkotó elve a szám, s hogy e nélkül a valóság nem volna az, ami. Igy érthető tehát, ha a pythagoreusok a számban látták a világ rendjét. Maga a világrend, a *kozmosz* szó is náluk fordul elő, s jogosan mondották, hogy ez a kozmosz szám, mert hiszen nélküle valami meg nem érthető, meg nem ismerhető káosz lehetne csupán. Egész természetes ennélfogva az az állításuk (Stob. *Ecl.* I, 2.), hogy „a szám természete minden kétes és ismeretlen dolognak törvénye, vezetője és mestere. Senki előtt se volna bármely dolog akár önmagában, akár másokkal összevetve világos, ha nem léteznék a szám és ennek természete". Philolaos pedig azt állítja, hogy „a szám a világ örök fennmaradásának legkiválóbb, önmagától született kapcsa".

A pythagoreusok e meggyőződés alapján a világegyetemet mathematikai elemekből, geometriai téralakokból építették fel, s ezekben minden valóság lényegét, létrehozó törvényszerűségét ismerték fel. Végeredményében mathematikai atomizmus ez a filozófia, ahol azonban a világ építőkövei nem anyagi részecskék, hanem geometriai formák. S e filozófia érdeme éppen ebben keresendő: meglátta a valóságban a formának, mint alkotó elvnek a fontosságát. A miletosiak csak a formált lényeget vették észre, az anyagot, de hogy en-

---

[44] A természetes számsor összege ugyanis a háromszög formáját mutatja:



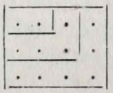
azaz $1+2+3+\ldots\ldots\ldots+n=\frac{n(n+1)}{2}$; ez pedig a háromszög területe. A páratlan számok összege viszont a négyzeté, mert

$1+3+5+\ldots\ldots+(2n+1)=n^2$;



míg a páros számok összege a megnyújtott négyzet, azaz az oblongum területe, mert

$2+4+6+\ldots\ldots+2n=n(n+1)$.



nek egy más elv ad törvényt, s hogy ez a törvény az egész valóságon végigvonul, — azt a pythagoreusok fedezték fel, s igyekeztek e törvényt a maguk módján felfogott számfogalommal kifejezni.

Viszont meg voltak győződve arról is, hogy az alapformák száma nem lehet végtelen. Ugy látszik ennek akartak kifejezést adni azzal, hogy az első tíz számot mint a többi szám alapelemeit fogták fel, továbbá, hogy az Aristoteles említette (*Met.* A 5) tíz pár végső ellentétet igyekeztek meghatározni, amelyek keveredéséből próbálták minden valóság keletkezését megérteni. E keveredések törvénye ugyanis mindig valami számokkal megjelölhető harmónia, mert ahogyan minden szám, éppen úgy egyúttal harmónia is.

3. A vallási misztika így fordult át a pythagoreizmusban világmathematicizmussá. S hogy mathematikájuk is mennyire át van itatva a misztikával, arra számos tanubizonyságunk van. Ebből érthetjük meg szokatlan szimbolikájukat, mely minden számban valami reális lényeget keresett. Az 1 szám az észt, a meg nem változó igazságot is jelentette nekik. A 7 a szűzességet vagy Athénét, az 5 a házasságot fejezte ki, mert benne a 3-nak és a 2-nek az egyesülését látták, — 3 pedig az első him, a 2 meg az első nő-szám. Gyerekes analógiák persze ezek, de a misztikus léleknek sokat mondó szimbolumok.

Minket sokkal jobban érdekel az a tény, hogy a pythagoreusok e számok felé fordult érdeklődésük révén megszabadították a görög mathematikát a hasznosság szempontjaitól, s a számolás mesterségét a mathematika tudományává tették. E tudomány terén elért nagyjelentőségű eredményeik felsorolása azonban nem a filozófia, hanem a mathematika történetének feladata. De nem térhetünk ki az elől, hogy néhány szóval meg ne említsük, ezen az alapon milyen világképet alkottak maguknak e filozófiai iskola hívei.

A világ szerintük a számformák *utánzataiból* (Ar. *Met.* A 6, 987 b 11) áll. Földünk gömbalakú, de nem a világegyetem középpontjában van, hanem másik kilenc égitesttel együtt az ú. n. központi tűz körül kering. Az égi testek 10 szférában mozognak, melyek átlátszó gömbök. Ezek a gyors mozgás következtében hangot adnak, s mivel egymástól való távolsá-

guk harmonikus, hangjuk is zene: a szférák harmóniája. Cicero szerint (*Acad. pr.* 2, 39, 123) a pythagoreus Hiketas már a Földnek tengelye körül való forgását is tanította: caelum solem lunam stellas, supera denique omnia stara censet neque praeter terram rem ullam in mundo moveri: quae cum *circum axem* se summa celeritate convertat et torqueat, *eadem effici omnia quae si stante terra caelum moveretur.* Ugyanezt a tételt Platon tanítványa, a pontosi Hérakleides és a pythagoreus Ekphantos is tanította, majd a Samosi Aristarchos a Földnek tengelye körül és az ekliptikán való együttes forgását hirdette. A seleukeiai Seleukos pedig Kr. e. 150 körül e tétel tudományos bizonyítását is megadta már, azonban a geocentrikus világfelfogás főleg Aristoteles tekintélye miatt háttérbe szorította a pythagoreus asztronomiának ezt a nagy felfedezését.

4. Természetes, hogy a pythagoreusok a lélek mivoltával is foglalkoztak. Benne a test harmóniáját: törvényszerűségét s egyben az organizmus éltető okát látták. S minthogy a lélek élete állt érdeklődésük központjában, ők beszéltek először az erényről is. Persze ennek a lényegét is bizonyos számokban keresték, főleg a négyzetes számban, mely minden oldalról azonos.

Általában a rendet és harmóniát keresték mindenben, s bizonyosan ezért vetődött föl köztük a dolgok visszatérésének gondolata is: Ahogyan az égi testek forgása ismétli önmagát, úgy ismétlődik a „nagy év" után az egész világfolyamat, — nemcsak törvény szerint, de egyedi mozzanataiban is visszatér minden, s ez az ismétlődés az örökkévalóság.

Irodalom: E. Franck: *Plato u. die sogenannten Pythagoreer,* 1923.

2. Xenophanes.

A kisázsiai Kolophonból származott a Kr. e. VI. század költőfilozófusa Xenophanes, aki megbízható adatok szerint 580 körül született és Anaximander körében ébredt fel benne a filozófiai érdeklődés. 25 éves korában elűzték hazájából, s ő Siciliába ment, majd 540 táján az akkor alapított délitáliai Elea gyarmatvárosba költözött át. De nem tudott egy helyen

maradni, hanem vándor rhapsodosként bejárta a görög városokat és 90 éves korán túl bekövetkezett haláláig lendületes versekben hirdette istenről és a világról szóló tanításait. Amit a világról tudott mondani, abban semmi új sincsen Anaximander után, sőt inkább visszaesésnek mondhatnánk. Szerinte az a világ, amelyben élünk, a föld és a víz ellentétes elemeiből épült és ellentétek uralkodnak benne. Keletkezés és elmulás uralkodnak fölötte és minden vissza fog térni benne abba az őssárba, amelyből a földi dolgok létrejöttek. Végtelen korongként terül el a föld s a végtelenbe nyúlnak le a gyökerei. Laposan úsznak felette a felhők, meg a naprólnapra újraszületö napok, holdak és csillagok, melyek mind párából képződnek, akárcsak a felhők.

Azonban a költő Xenophanes nem elégszik meg ennek a keletkező és elmuló valóságnak szemléletével: lelke többre vágyik és egy spekulativ theológus fantáziájával keresi a láthatatlan valóság mibenlétét. E mulandó valósággal szembeállítja tehát azt a valóságot, amelyet elgondolhatunk, de nem láthatunk. Ez a valóság örök, változatlan, keletkezést és elmulást nem ismerő lényeg, mely a mulandó világ sokféleségével egyetlen nagy egység: ἕν καὶ πᾶν. Egyetlen Minden! énekli róla az elragadtatott költő a primitiv pantheizmus himnuszát. Ezt az örök egy valóságot nevezi istennek és gúnyosan említi Homérost, Hésiodost és a többi költőket, akik emberformájú lényeket tartottak isteneknek. Költőnk tehát küzd kortársainak naiv anthropomorfizmusa ellen és helyébe valami tisztultabb istenismeretre kívánja őket nevelni. Isten az ő szemében az egyetlen és örök igaz valóság. Méltó tárgya a gondolatnak, s vele szemben mindaz, ami az érzékeknek hozzáférhető, csupán csak látszat. E látszatvalóság helyett Xenophanes az „igazi" valóságra fordítja lelki tekintetét és megittasul e csodás egyvalóság látásától. A pythagoreus misztikának méltó költői társával találkozunk nála. S ha meggondoljuk, hogy milyen fontos szerepet játszik a pythagoreus kozmologiában is az egység fogalma, nem csodálkozunk az Egynek ilyen istenítésében.. Hiszen ez az egész VI. századi görög filozófia mind az egységnek és egyetlen rendteremtő lényegnek a szomjazásából született meg; innen van valamennyiükben a monisztikus törekvés.

Xenophanes szerint az istenségnek nincsenek különkülön érzékszervei, hanem egész lénye lát, gondolkodik és hall. A látszatvilághoz való viszonyát nem látjuk egészen tisztán a reánk maradt töredékek nyomán, de úgy tűnik fel, mintha az istenségben bölcselőnk a mi valóságunk létrehozóját és mozgatóját keresné, mert azt írja róla, hogy „munka nélkül elméjivel ő mozgatja a mindent" (Diels, 25. fr.). Valami immanens ok ez, mely testi erő nélkül, puszta szellemi akcióval irányítja a világfolyamatot. Micsoda tévedés tehát, ha ezt az istent emberformájúnak képzelik! Méltán mondja vele kapcsolatban Xenophanes, hogy ha az állatoknak kezük volna és festeni tudnának vagy szobrokat faragnának, bizonyosan állati alakban ábrázolnák az isteneiket (Diels, 15. fr.).

Xenophanes filozófiatörténeti jelentősége ebben az antropomorfizmus ellen vívott harcában rejlik, mert egyébként nem sok filozófiai tartalmat találunk töredékeiben. Hogy annál, amit látunk, fontosabb az, amit gondolunk, továbbá, hogy az érzéki sokaság fölött egyetlen lényeg az uralkodó, — ezek olyan eszmék, amelyeket Pythagoras köre talán még világosabban és filozófikusabban hirdetett, mint ő. De mindenesetre a tudós misztikusok mellett ez a költő-misztikus is sokat tett annak az érdekében, hogy az ember jobban bízzék abban, amit gondol, mint abban, amit lát. Éppen ezért szokták őt az eleai iskola előfutárának tartani.

Irodalom: Orvieto: *Filosofia di Senofane*, Firenze, 1899. — M. Levi: *Senofane e la sua filosofia.* Torino, 1904.

3. Hérakleitos.

1. A filozófiának titokzatos és sokat emlegetett alakja Hérakleitos, aki szintén a kisázsiai iónok közül való és kb. 540—475. Kr. e. élt. Az ión városokat leigázó Dáriusnak kortársa és a nem éppen hősies, gazdag kereskedő-városnak, Ephesosnak polgára. A hatodik és ötödik század fordulóján zavaros idők nyugtalan lelkű gyermeke, aki sehogyse találja helyét abban a korban és azok közt az emberek között, akiknek körében élnie kell. Előkelő család sarja; lelkében hősi hevületek lobognak, s egy megalkuvó polgári világ közepette

az arisztokrata gőgjével tekint le az uralkodó népre, mely nem tűri a kiválóságot, hanem száműzi köréből azt, aki kiemelkedik a tömeg közül, mert „ ha már derék, — legyen az másutt, de ne miközöttünk!" (121. fr.). Tízezer emberrel ér fel Hérakleitos szemében az egy, ha kiváló (49. fr.). Küzdő ez a filozófus, akinek azonban nem kardja, hanem gúnyos megvetése van ellenfeleivel szemben. Világmegvető és emberlenéző gesztusából valami sötét keserűség fakad, mely érdekes egyéni színnel vonja be tételeit. Szinte azt mondhatnók, hogy ő az első egyéniség a filozófiában, akinek emberi vonásai is elevenen kirajzolódnak a szavai mögül, s ez megmagyarázza, miért fordul feléje az új kornak, az erős egyéniségek kedvelőjének érdeklődése.

Töredékeiből úgy látjuk, hogy nagy műveltsége volt, de lenézi a tudós kutatókat épp úgy, mint a költőket: Thalest és Pythagorast, valamint Homérost és Hésiodost. Prófétai egyéniség, kinek a nagy tudomány még nem jelent nagy észt (40. fr.). Nem óvatosan haladó logikus elme, hanem intuitiv látnok, kinek lelki tekintete a világ és az ember létének értelmére, nagy törvényére szegeződik és látását különös, néha döbbenetes mondatokba foglaltan dobja oda elénk. Stílusa kedveli a szimbólumokat, a rövidre fogott metaforákat. „Közös a kezdet és a vég", — „ugyanaz az élő és a halott, az ébrenjáró és az alvó, az ifjú és az öreg, mert ezekből lesznek amazok, amazokból lesznek emezek". Ilyen és hasonló mondatai vannak. Méltán kapta értük már az ókorban a „sötét", a „homályos" melléknevet, s csakugyan jól illik ez a kifejezési forma keserűséggel teli „síró" temperamentumához. Ennek a homályosságnak azonban veszedelmei is vannak: alig van filozófus, kinek szavaiba oly sok mindent bele lehetne magyarázni, mint Hérakleitos mondataiba. Ezért filozófiája mindig izgató problémája, sőt sokszor szabad zsákmánya volt az interpretátoroknak, kik a maguk bölcseségét árulták a Hérakleitosé gyanánt.

Mi szeretnők ezt a tévedést elkerülni, s bölcselőnket nem akarjuk harmadfélezer év filozófiai tudásának sűrű fátyolán át látni, valamint bizalmatlanok vagyunk minden csodával szemben, s olyan mély meglátásokat se keresünk nála, me-

lyek értelme csak sok száz év után világosodott meg a többi emberek előtt.

2. Hérakleitos hatodik századvégi kisázsiai ión volt, s ez a tény azt jelenti, hogy gondolkodása bizonyos megszabott lehetőségek közt mozgott, s bármily genialitás élt benne — aminek különben a töredékekben nincsenek biztos kritériumai —, nem előzhette meg kortársait nagyobb mértékben, mint amennyire emberi elme erre tapasztalat szerint képes.

Elméje és tudása a világ alkotó elvének olyan kutatói körében alakult ki, akik ezt az elvet valami ős anyagban keresték. Csupa immanens monizmus vette őt körül, s minden jel arra mutat, hogy ettől Hérakleitos sem tért el. A valóság lényegét ő is valami immanens őselemben kereste, s ezért a hellén filozófia kezdeteit nálunk bizonyosan jobban ismerő Aristoteles helyesen sorolja bölcselőnket is az anyagelvűek, a hylozoisták sorába (*Met.* A 3.).

Hérakleitos szerint a valóságnak lényeges mozzanata a folytonos változás: πάντα ῥεῖ. Ha egyazon folyóba lépünk, mégsem ugyanabba lépünk, mert folyton más és más víz folyik felénk. Tehát egy örökös mozgást, folytonos átalakulást lát valóságnak, mely nem ez vagy az a meghatározott dolog, hanem az örökös változásnak az a ténye, melyről tapasztalatunk tanuskodik. A régebbi természetbölcselőkkel szemben annyi ebben az új, hogy Hérakleitos kiemeltebben hangsúlyozza a mozgást, a változást, mint bármelyik megelőző filozófus. Talán úgy mondhatnánk ezt: jobban szenved miatta, mint a többiek. De mikor e változást magyarázni, megérteni kívánja, ő is valami olyan a n y a g o t keres, melynek a mozgékonysága, a változékonysága megfejti előtte ez örökös változást. S ezt az anyagot a tűzben találja fel. Felvetődött az a gondolat, hogy a tüzet talán csak szimbólumként használja, hiszen ennek a lobogása, folytonosan más és más alakja valóban szinte kínálkozik ilyen szimbólum gyanánt. Ez a felfogás azonban ellenkezik a naiv kornak ama hitével, mely a szimbólum és a szimbolizált valóság közt nem tett különbséget: az istennek nemcsak a szobra, de önmaga személyesen is ott lakott a templom szentélyében. Hérakleitosnak sem szimbolum a tűz, hanem lényeg, ősi valóság, amelyből eredt és amelybe tér vissza minden létező. E lényeg je-

lölésére nemcsak a *tűz*, hanem a *lélek* szót is használja, s ez közelebb visz bennünket e fogalom hérakleitosi értelméhez. Nem a szemmel látott tüzet, hanem a hőt, a melegséget érti rajta, hiszen éppen ez a tűz „igazi" valója, s ez a mi leheletünk, a „lelkünk" is: éppen ezért lehet a tűz és a lélek kifejezést felváltva használni róla. S ekkor megvilágosodik előttünk, mily közel maradt Hérakleitos Anaximeneshez, aki a levegőt tartotta a dolgok állandó lényegének. Ahogy Anaximenes levegője átalakul vizzé, földdé, stb., épp úgy alakul át a Hérakleitos tüze levegővé, a levegő vízzé, s a víz földdé, hogy aztán ez a folyamat visszafelé forduljon, hiszen „az út fölfelé és lefelé ugyanaz", s „a tűzzel mindent ki lehet cserélni, s a tüzet mindennel" (60. és 90. fr.). Az elemek körforgásának (126. fr.) a bennük rejlő, s azokat alkotó tűz állandósága a magyarázata. Ahogyan a mai chemia a hydrogénatomokból építi föl a világot, épp úgy építi föl ebből a mindenütt jelenlévő melegből, a tűzből a változó valóságokat Hérakleitos. A tűz tehát az, ami állandó, ami *tart*, a változó valóságok közepette.

Bizonyosan a dolgok azonos, tartós lényegének ezen a tanán nyugszik egy másik nevezetes gondolata: az ellentétek azonossága. Ellentétek ugyanis csak nekünk vannak, akik a változó világ látói vagyunk, de a bölcsnek szemében, aki a dolgok egyugyanazon lényegét szemléli, az ellentétek egységbe olvadnak, harmóniában símulnak össze. „Nem én rám, hanem az ész szavára hallgatva bölcs dolog abban megegyezni, hogy minden — egy", mondja Hérakleitos. A látott világ tehát ellentétekből jön létre: „a harc mindenek atyja", de az ellentétekből létrejött valóság harmónikus egység, mint ahogy egységbe tartozik az ijj, amelyben más-más irányba feszül a húr és a tegez (8. 53. 80. fr.). A dolgok örök változása mögött tehát valami rejtett harmónia van, mert „a természet szeret elrejtőzni", de a bölcs meglátja a rejtett harmóniát és napfényre hozza (54. fr.). Bölcselőnk ennélfogva megmarad egy igazi görög gondolatnak, a harmóniának, a mértéknek talaján s ezt a fogalmat hirdeti a filozófiában, ami a görög léleknek úgyszólván a lényege volt. Hérakleitos a valóság törvényét épp úgy a mértéktartó ellenkezésben látja, akárcsak a pythagoreusok, s szerinte is e harmónia miben-

léte az, ami Philolaosnál: Πολυμιγέων ἕνωσις καὶ δίχα φρονεόντων σύμφρασις és Aristotelesnél: Τὴν ἁρμονίαν κρᾶσιν και σύνθεσιν ἑναν τίων εἶναι (*de an.* I. 4.) — egység a sokféleségben. Mathematikától idegen elméje azonban nem a számban találta fel e mértéket, mint a dolgok benső törvényét, hanem a szóban, amelynek görög neve *logos*. Ahogyan a szó, ez a hangzó lélek magában hordozza a jelentést, s ahogyan ez a jelentés formálja a szót, épp úgy hordozza magában minden dolog a mértékét: ellentéteinek egységbe olvasztó elvét. Bölcselőnknek tehát a *logos* nem a keresztyén „Lélek", hanem annyi mint harmóniát teremtő mérték, törvény. Viszony ez, akárcsak a pythagoreus szám, de egyben immanens forma, amely rendet, törvényt, formáló szabályt jelent a valóság számára. A szó maga is lehelet, tűz és addig és ott hangzik el, ahol élet, lehelet van. A hérakleitosi logos ezért az őstűz, mint éltető, mozgató, s a változásban egyúttal rendet tartó tényezője a valóságnak (v. ö. 6. 32. 41. 94. fr.). Nem csoda tehát, ha bölcselőnk őt mondja Zeusnak, Sorsnak, Végzetnek, büntető Igazságnak, isteni Törvénynek és Észnek.

3. Minden dolognak meg van a maga *logos*-a, de valamennyi része a nagy őstűznek, a *világlogos*-nak. Az emberi lélek, ez az egyedi tűz is része a világléleknek. A mikrokozmosz és a makrokozmosz tehát egylényegű. Hérakleitos, hogy a világot megismerje, jogosan mélyedt el önmagában (101. fr.). Világos ezekből, hogy a lélek láthatatlan: él a világlélekben, s végigmegy annak változásain.

A világfolyamat tehát nem véletlen, hanem szükségszerű, rendet követő változás, amelynek ritmusa van. Tartama Hérakleitos szerint a *világév*, mely 10800 napévvel egyenlő. Kezdetén az őstűzben rejlő ellentétek révén kibontakozott a látható kozmosz, s a végén újra ebben a tűzben semmisül meg a világ. E nagy világégést bölcselőnk épp úgy bűnhődésnek fogja fel (66. fr.), akárcsak Anaximander a dolgok elmúlását. Elgondolása lett csirája a stoikusok *világégés*-ének és rajta keresztül a keresztyén gondolatkör amaz *utolsó nap*-jának, mely „eljő nagy haraggal és megemészt mindent lánggal" (Dies irae, dies illa, Solvet saeclum in favilla). Bölcselőnk szerint azonban a világégés után a világalakulás folyamata kezdődik újra, s nem az öröklét változatlan egyformasága.

4. E grandiózus és apokalyptikus látomáshoz méltó bölcselőnk erkölcsi tanítása. Eszes emberhez méltatlannak tartja a testi örömök élvezését. „Ha a boldogság érzéki gyönyörökből állana, — úgymond — irigyelnünk kellene az ökröket, mikor babot ropogtatnak". Legnagyobb értéknek tartja a gondolkodást és a bölcseséget, amely abban áll, hogy az igazságot mondjuk és a természet törvényét kifürkészve annak megfelelően éljünk (112. fr.). Általában valami *eroico furore*, — hősi hevület élt benne, s ennek adott kifejezést ethikai nézeteiben. Gyűlölte azt, ami közönséges. Aischylos tragédiáinak és Pindaros epinikonjainak levegője árad erkölcsi töredékeiből. Papi családból származott, s a vallásos hit mélységes komolysága lengi át az emberi élet feladatairól alkotott felfogását is.

Irodalom: O. Spengler: *Die metaphysische Grundgedanke der heraklitischen Philosophie.* (Inaugural-Dissertation) Halle, 1904.

3. §. A SPEKULATIV ONTOLOGIA KEZDETEI.

1. Parmenides.

1. Parmenides a filozófia történetében halhatatlanná tette Eleának, ennek a kicsiny délitáliai görög gyarmatvárosnak a nevét, ahol élt és tanítványokat talált. Születése évére bizonytalanságban vagyunk. Apollodoros a század fordulójára (501—0) teszi életének virágzását, s eszerint körülbelül 540 táján születhetett volna. Ámde Platon úgy tünteti fel, mintha egy athéni látogatása idején még találkozott volna a *fiatal* Sokratesszel (*Parm.* 127 b, *Theait.* 183 e, *Soph.* 217 c.), ami aligha eshetett meg 450 előtt, s így csaknem száz évet kellett volna élnie. Lehet, hogy a költőfilozófus ebben a művészt megillető anachronismus jogával élt, bár nehezen hihető, hogy Platon ezt a találkozást állítaná, ha teljességgel lehetetlen lett volna. Az is Platon mellett bizonyít, hogy Parmenides filozófiája szemmel láthatóan Hérakleitos mobilizmusa ellen irányul, s bizonyosan akkor keletkezett, amikor ez a tanítás már nagyobb elterjedésnek örvendett. Könnyen hihető tehát, hogy Parmenides jóval fiatalabb volt, mint Hérakleitos, s benne egy következő nemzedék fordult az örökös változás bölcselete ellen. Mindent összevéve azt kell mondanunk, hogy

Parmenides élete a Kr. e. VI. század végére és az V. század első felére esett. Gondolkodásánál fogva azonban még teljesen a VI. század abszolutista monizmusához tartozik, s hiányzik belőle az V. század pluralista és relativista hajlandósága.

Parmenides egyénisége a pythagoreizmus erkölcsi légkörében alakult ki, s úgy áll előttünk, mint az ethikai fenségnek és miszticizmusnak képviselője. Polgártársai törvényhozójukat tisztelték benne, s Platon mindig a legnagyobb hódolattal emlékezik meg róla. Aristoteles, a fejlődés filozófusa, természetszerűen nem vonzódik a merev lét eme szélsőséges theoretikusához, de gondolkodása erejét legtöbbre becsüli az eleai filozófusok közül.

2. Nem lehetetlen, hogy ez az erkölcsi komolyság lázadt föl bölcselőnkben ama hérakleitosi tanítással szemben, hogy „minden változik és semmi sem állandó". Mert bizonyosnak látszik, hogy ennek a tételnek ösztönös tagadásából fakadt Parmenides filozófiája, s ebben örömmel támaszkodott Xenophanes racionalis egységtanára, melyet talán magának e vándorfilozófusnak ajkáról hallott bölcselőnk, mikor e rhapsodos Eleában is megfordult. S alighanem tőle nyert ösztönzést is, hogy szintén misztikus hangú versekben tárja fel saját elméletét a világ előtt. De ami Xenophanes lendületes verseiben főképen megragadhatta őt, az e filozófusnak az érzékek adatai ellen vívott küzdelme ,hiszen Parmenides maga is első sorban ezeknek a megbízhatóságában kételkedett.

Az a tanköltemény, mely elméletét tartalmazta, úgy látszik, két részre tagozódott. Az egyik az *igazságról*, a másik pedig a *látszatról* szóló tanítást adta elő.

A látszat az érzéki tapasztalatból ismert természet. Ez a rész tehát bölcselőnk természetmagyarázatát foglalja magában, s alapjában véve mindenben elődei nyomdokain halad. Nagyjában Anaximander és Pythagoras hagyományai uralkodnak itt, s a kozmosz problémáira nézve nem igen tud többet mondani náluk. Az érzékek nyújtotta látszatvalóság két alkateleménének a formáló tüzet (meleg) és a formált földet (hideg) tartja, melyeket valami sajátos vonzódás hajt egymás felé. Az istenséget a központi tűzben keresi, akárcsak Hérakleitos.

Valószínű, hogy a kozmoszról szóló tant Parmenides,

mint közös hiedelmet, mindenki által elfogadott „látszatot" adta elő, s munkájának ebben a részében nem is akart eredeti lenni. Csak így van ugyanis értelme műve másik részének „az igazságról". Közönséges látszat ugyanis, hogy van változás, keletkezés és elmulás. Mert mit jelent ez? Azt hogy létezik valami, ami eddig nem létezett, s nem létezik, ami eddig létezett. Lehetséges ez? Lehet a nem-létezőből létező? Parmenides esze azt mondja, hogy ez képtelenség. Az érzékek tehát a sötétségben képzelődnek, látszatvalóságot mutatnak, mikor olyan valóságot tárnak elénk, ami változik. A valóság nem lehet az, ami nem volt, most azonban van, aztán meg ismét nincs. Ebből a sötétségből ki kell jutnia az embernek. S bölcselőnk költői páthosszal beszéli el, hogyan jutott ő ki ebből a sötétségből a világosságra. Lovai vitték arra, amerre lelke vágyott, s feltárult előtte az ész világossága, a létnek, a valóságnak igazsága.

E szerint az ismeret igazi forrása csak az ész, a gondolkodás lehet, mert a létezésnek és a gondolatnak egy a tárgya (5. fr.), közöttük teljes egység áll fenn: az a valóság, amit a gondolat ismer meg ilyen gyanánt. Nem az érzékekre kell tehát bíznunk magunkat, hanem a dialektikus észre (2. fr.). Ennek a világosságánál látja Parmenides, hogy létező csak az lehet, ami állandóan létezik (4. fr. 4—13 vv. 6. fr. 1—2. vv.). A létező soha el nem enyészhet, örök, változatlan, egy és oszthatatlan. Önmagának elégséges. Nincsenek részei, mert egy az egész, s hiányt nem ismer (8. fr.). Gömbnek látja bölcselőnk, mert ez az a teljes test, aminek nincs híjja. Persze üres tér se lehet, mert ez maga volna a nem-lét. Tagadja tehát az űr létét Parmenides. A létező ennélfogva telt; ma azt mondanánk: folytonos. De nem végtelen, mert a végtelenség tagadás, hiány, s ennélfogva a létező csak határolt lehet. S örök mozdulatlanságban, a gondolat változatlan igazságában áll fenn. Érzéki tapasztalat nem férhet hozzá, mert a csalóka érzékek sok és változó valóságról beszélnek, holott az csak látszat, az igazi a változatlan Egy.

3. Amint látjuk, Parmenides a valóságról szólva minden előzőjénél határozottabban szakít az érzéki ismerettel és a létező igazi mivoltát egy tisztán gondolati, spekulativ lényegben találja föl. Neki, s vele az eleai iskolának filozófiai

jelentősége nem a lét egységének meglátásában van, mint sokan állítják, hiszen ez sokkal régibb gondolat: oly régi, mint maga a filozófia. Az ión hylozoisták is át voltak hatva ennek tudatától, csakhogy ez egység bizonyságát valami materiális, tehát egyúttal érzéki tényezőben keresték. Az eleai iskola azonban határozottan elfordult ettől az anyagi elvtől és a valóság lényegét egy tisztán spekulativ lényegben kereste. S ebben Parmenides tovább ment mint Xenophanes, mert logikai módon bizonyítgatta, amit állított. Vele tehát ténnyé vált, hogy a filozófia teljesen az észre bízta magát, s ennek kedvéért megtagadta az érzékek még oly világosnak látszó bizonyságait is. Ezért mondhatja Hegel (WW. XIII. 296. sk): „A tulajdonképeni bölcselkedés Parmenidesszel kezdődött: az ideális birodalmába való felemelkedés itt látható. *Egy* ember felszabadítja magát minden képzettől és vélekedéstől, megtagad tőlük minden igazságot és azt mondja, csak a szükségképi, a Lét az igaz". Tovább még nem tudott menni ez a filozófia. Hogy milyen viszony van az „igazság" és a „látszat" között, arról nem igen tudunk az alapján valamit mondani. Parmenides utódai egyelőre azzal vannak elfoglalva, miképen lehetne elfogadtatni kortársaikkal, hogy az érzékeknek nem lehet hinni, ha az igazságot keressük. De lényeges, hogy a filozófia földjébe immár el van vetve az „eleata gondolat".[45] s ez a mag csodás kalászokat fog majd teremni. Nálunk előbb Böhm Károly, majd Pauler Ákos jól fogalmazza meg e gondolat lényegét, mikor abban látja, hogy „valaminek létezni kell, és *ha* létezik valami, kell valami örökkévaló és változatlan dolognak is léteznie". Ha van látszat, akkor ez *valaminek a látszata,* s ez a „valami" a létező abszolutum. S ahogy az érzéki tapasztalat azonos a látszattal, úgy azonos a gondolat a léttel. Az érzék látja a látszatot, az ész gondolja az „igaz" valóságot. Örökkévaló nélkül nincsen mulandó, igazság nélkül nincsen látszat, — ez az a nagy igazság, mely körül immár két és félezer éve forog minden filozófiai kutatás, s erre az útra tudományunkat Parmenides-

[45] Pauler Ákos: *Az eleata gondolat.* Athenaeum, XIV (1928. Uj folyam) 105 skk.

nek a maga idejéhez illően még sokban naiv, de geniális lételmélete indította el.

Irodalom. K. Reinhardt: *Parmenides u. die Geschichte der griechischen Philosophie,* 1916. — W. Kranz: *Über Aufbau u. Bedeutung des Parmen. Gedichtes.* Sitz.-Ber. d. Berl. Akad. 1916. 1158–1176.

2. Eleai Zénon.

1. A VI. századnak azok a hellén bölcselői, kiknek bölcsője a kisázsiai gyarmatokon ringott, kutatásaik főproblémájává azt tették, hogy micsoda a valóság? Az eleai Parmenides egy lépéssel tovább ment e probléma mélysége felé és a kérdés fénysugarát magára a valóság létformájára vetítette. Ő azt kérdezte, hogy egyáltalában van-e, létezik-e a szóban forgó tárgy, avagy puszta látszattal állunk szemben, mikor azt hisszük, hogy a valóságot tartjuk kezünkben? S a felelet bizonyosan meglepő volt még a kortársak számára is: megrendítette az érzéki tapasztalat adottságaiban való bizalmat, amin az egész hylozoista filozófia felépült.

Parmenides az ész önellenmondásai elől akart elméletével menekülni, mikor rámutatott, hogy előzői a nem-létezőt is létezőnek állították, ami szerinte nyilvánvaló képtelenség. Az okoskodás következetességének és az ellenmondások kikerülésének szükségességét állította oda követelmény gyanánt az V. század filozófiája elé, s ezzel valóság szerint föl-fedezte a logika érvényességét, amire a régebbiek öntudatosan még nem eszméltek rá. De Parmenides és iskolája még nem jött rá, hogy az igazság ugyan logikus, de a logikus még nem maga az igazság, csak a formája, és hogy az igazság még nem a valóság, csak ennek gondolati előfeltétele, s azért a logikus gondolatból az „igazság" várát építette maga köré, s mindazt, ami kívül esett e vár falain, mint értéktelen „látszat"-ot, megvetette. Tanítványaira várt a feladat, hogy az ostromolt vár pozicióját megerősítsék, s ebben legfőképen Zénon járt elől jó példával.

2. Zénon Eleában született, s egy rövid athéni útját leszámítva, egész életét e délitáliai városkában töltötte a Kr. e. V. században, 500 és 425 között. Az ókori feljegyzések szerint Parmenides tanítványa és rokon szellemű barátja volt, aki

mesterének nemcsak elméleteiben, hanem komoly erkölcsi életfelfogásában is osztozott. A hagyomány azt beszéli, hogy egy tyrannus embertelen kínzópadján martirhalált szenvedett, de a fájdalmak közepette is megőrízte lelki nagyságát és állhatatosságát.

Nem újat látó géniusz, de mesterének hűséges katonája, aki rendkívüli elmeéllel igyekszik elpusztítani az ellenség hadállásait. Prózában írt munkája, melynek csupán egyes „hipotézisei" maradtak ránk, indirekt módon óhajtja erősíteni Parmenides lételméletét, amennyiben a változás és a mozgás feltevésének képtelenségeit törekszik megvilágítani. Bizonyításaiért Aristoteles a dialektika felfedezőjének nevezi, Platon pedig eleai Palamedesnek mondja: ama mestervívónak, kinek fegyverei elől minden támadónak vissza kell hőkölnie.

Bölcselőnk támadásai szemmelláthatóan a pythagoreizmus fundamentumait vannak hivatva megdönteni Hérakleitos mobilizmusa mellett, már csak azért is, mert Dél-Itáliában ez volt akkor a legismeretesebb filozófia, s ennélfogva az eleai gondolatnak legnagyobb erejű versenytársa. Ennek megfelelően Zénon okoskodása a mozgás s vele együtt a változás, továbbá a valóság sok volta és a részekből felépülő Egész problémái körül forog. Híres *aporiái* alapjukban véve valamennyien egyetlen logikai elv érvényén nyugosznak, azon t. i., amelyet Pauler Ákos a korrelativitás elvének nevez, s így hangzik: „Nem lehet relativum abszolutum nélkül". Zénon ezt főleg az Egésznek és Résznek problémájában látja meg, s azt bizonyítgatja, hogy Részekből, mégha a végtelenig folytatjuk is ezek halmozását, nem jöhet létre Egész.

Tételének hátterében az a pythagoreus motivum rejlik, amelyik egységekből kívánta a valóságot származtatni és a létező dolgokat különvaló, sőt ellentétes elemek harmóniája gyanánt fogta fel. Zénon szerint az Egyből sohasem lehet Sok, mert ha sok volna a valóság, akkor egyszerre végtelen kicsinynek is, meg végtelen nagynak is kellene lennie. A végtelen oszthatóság miatt ugyanis végtelen kicsiny részekből kellene állnia, s a végtelenig számlálhatóság miatt mégis végtelen nagyságúnak kellene lennie.

De a sokaság egyúttal azt is jelentené, hogy van űr, amely a részeket egymástól elválasztja. Ez pedig Zénon szerint is-

mét képtelenség, mert ha volna üres tér, akkor kellene lenni valami nagyobbnak, ami ezt magába zárja. Ezt a tartalmazót aztán ismét egy más nagyobb edénynek kellene tartalmaznia, s így menne ez a végtelenig.

A gondolkodás tehát zsákutcába jut, ha a valóságot soknak és részekből állónak tételezzük fel. Csak akkor menekülhetünk meg az önellenmondásoktól, ha az eleata ontologiát valljuk igaznak, s az Egy, összefüggő, kontinuus Egészben látjuk az igazságot.

Ugyanezt bizonyítja bölcselőnk a mozgás fogalmának ellenmondásaival is. Szerinte ugyanis a mozgás lehetetlen, mert ha mozgás volna, akkor ez azt jelentené, hogy a mozgó tárgy egyszerre mozog is, meg áll is. A tér ugyanis, melyben a mozgás történik, végtelen részekre bontható. S két térrész közti távolság szintén végtelen részecskékre osztható. S így a végtelen sok térrészen a mozgó tárgy csak végtelen idő alatt mehetne végig: a legkisebb köz sem volna soha áthidalható, s ennek folytán a futó Achilles nem érhetné utól az előtte haladó teknősbékát. — De meg, ha a mozgás valóság, akkor a mozgó test a tér bizonyos pontjaiban nyugszik, mikor bennük van, s ha bennük van, akkor nem mozog, — állítja Zénon s így a mozgás lehetetlen, mert egyszerre jelent végest is, meg végtelent is, nyugvást is, meg mozgást is. Ami pedig képtelenség.

Zénon rájön, hogy a részekkel és diskontinuus számokkal okoskodó elmélet nem képes megérteni a kontinuumot és nem illeszthető be a részek közé az átmenetet, ami a mozgás lehetősége. Azok az aporiák, melyekkel az érzékek megbízhatósága ellen küzd, szintén az átmenet lehetőségének tagadásából merítik érveiket.

Egy különös jelenségnek vagyunk szemtanui ezekben a Zéno-féle aporiákban. A pythagoreizmus absztrakt számfilozófiája volt az út, mely az eleai ontologia megszületéséhez vezetett. S most ez a filozófia a saját szülője ellen fordul: az eleatizmus megöli a világ mathematikai elméletét. Ellenmondásokat fedez föl benne, lerombolja a diskontinuus és harmónikus valóság hitét, hogy a logikai abszolutizmus legmerevebb formáját ültesse trónra. Zénon filozófiai jelentősége tehát abban keresendő, hogy ráterelte a figyelmet az

M.T. AKADÉMIA KÖNYVTÁRA

absztrakt principiumok önellenmondásaira és korlátaira. A gondolkodás még messze volt attól, hogy az egyoldalúságoktól tudott volna szabadulni. A kezdő filozofálás türelmetlensége miatt hallani sem akart arról, hogy Résznek és Egésznek, Egynek és Soknak, Állandóságnak és Változásnak igazságot szolgáltasson, s belássa, hogy ezek a fogalmak csak együtt és egymásra vonatkoztatva állhatnak fenn. De ezek a paralogizmusok nagy elmeindító erőt képviselnek és még ma is foglalkoztatják mindazokat a gondolkodókat, akik a mozgásnak, a változásnak és a számoknak a problémáin törik a fejüket.[46] Zénon e paralogizmusokat nem tudta másképp feloldani, mint hogy a parmenidesi Lét viziójához menekült előlük, de dialektikája megtermékenyítette a későbbi filozófiát. Kant a mathematikai természetfilozófia korlátainak felismerésében, s a modern mathematika a számnak és halmaznak elméletében sokat köszönhetnek az eleai bölcselőnek. A szenzuális benyomások kritikájából pedig Leibniz sok ösztönzést merített a tudattalan fogalmának felismeréséhez és aporiái általában hozzájárultak ahhoz, hogy a harmónia eme nagy filozófusa ráeszmélt az átmenetek fontosságára.

3. Melissos.

Az eleata gondolat filozófusai közül meg kell emlékeznünk még Melissosról, aki nem Itáliában, hanem a kisázsiai Samos szigetén, Pythagoras szülőföldjén hirdette az eleai tanokat. Igen keveset tudunk róla. Adataink tanusága szerint honfitársai közt nagy megbecsülésnek örvendett és hadvezére volt a hajóhadnak, mely Kr. e. 441/0-ben győzelmet aratott az athéniek fölött. Körülbelül erre az időtájra esik élte virágkora is. Filozófiai nézeteit egy prózában írt munkában fejtegette, melynek némelyek szerint „a természetről", mások szerint pedig „a létről" címet adott. Töredékeit nagyobb terjedelemben Simplikios őrizte meg számunkra.

---

[46] L. Bergson: *Évolution Créatrice.* — B. Russel: *The Philosophy of Mathematics.* Cambridge, 1903. — A. Koyré: *Bemerkungen zu den Zenonischen Paradoxen.* Husserl's *Jahrbuch,* 3. köt.

E töredékekből úgy látszik, hogy Melissos Parmenides gondolatait és érveléseit bővítgette az egységes, örök, mozdulatlan, fájdalom nélkül való és végtelen létezőről. Kiindulva abból a tételből, hogy a létező van, mert ha nem volna, nem is beszélhetnénk róla, teljesen a-priorisztikus, okoskodással fejti ki a határozmányait. Parmenidesszel szemben új mozzanatnak kell azonban tekintenünk, hogy Melissos a létezőnek nemcsak időbeli, hanem térbeli végtelenségét is hirdeti. Tagadja az ür létezését és így a létezőt sem gömbalakúnak és végesnek, hanem a végtelen térben minden irányban kiterjedőnek állítja.

Aristoteles szerint ezzel a feltevéssel visszahajlik az eleaták absztrakt principiumától az ázsiai természetfilozófusok materiális principiuma felé. Ebből azonban annyi az igazság, hogy az absztrakt eleai ontologiát valóban szeretné közelebb hozni a konkrétebb régi kozmologiához. Bizonysága ennek, hogy nem épít fel az a-priori igazság világa mellett egy másik világot a látszat számára, hanem azt mondja, hogy ha komolyan a tapasztalat álláspontjára helyezkedünk, akkor is végeredményben a soknak és változónak ugyanazokat a határozmányokat kell feltárni, mint az Egynek (8. fr.). Az igazolás Melissosnak — úgy látszik — nem sikerült, de kétségtelenül elevenen élt benne a tudat, hogy az igazság nem lehet oly távol a tapasztalati valóságtól, mint az eleai tan hirdette, hanem a kettőnek: elvont gondolatnak és konkrét tapasztalatnak találkozniok kell az igazság talaján. Megérezhette, hogy az eleai elvek következetes végiggondolása nem a létezőhöz, hanem éppen ahhoz a nemlétezőhöz visz el, amely tértől, időtől s általában a létezésnek minden alapvető határozmányától megfosztott absztrakció. Élt benne tehát a vágy, hogy az eleai tan segítségével ne a tapasztalati világ tagadását, hanem inkább olyatén strukturáját tárja föl, ahol a tapasztalat igazolja az a-priori konstrukció igazságát. A „tüneményeknek ez a megmentése", a hellén tudománynak alapvető törekvése élteti tehát Melissos gondolkodását, s ebben filozófiája valóban átvezet bennünket a következő kor törekvéseihez, melyeket úgy jelölhetünk meg, hogy össze akarják

békíteni azokat a mozzanatokat, melyeket az előző korszak szétszakított: az észt és az érzéki tapasztalatot, az egységet és a sokaságot, a telit és az ürest, a végest és a végtelent, a változót és a változatlant, a monizmust és a pluralizmust, az abszolutizmust és a szabadságot, a hérakleitizmust és az eleatizmust. Ez lesz az újabb természetfilozófiának, s főleg az atomisztikának szándéka, mely lezárja a hellén természetfilozófusoknak a valóságról alkotott elméletei sorát.

A görög filozófia ezen az úton nem veszített egyetlen megszerzett poziciót sem, hanem mindegyiket a valóság mélyebb megismerésében érvényesítette. Az eleaták világtól idegennek látszó tanítása sem volt meddő. Ráterelte a figyelmet az érzékek kritikájára, s arra, hogy az anyagi valóság ismerete nem elegendő a világ megértéséhez. Ráébresztett, hogy a változó sem érthető meg a változatlan nélkül, s hogy a mulandó valami örökkévalón nyugszik, ami nem lehet tapasztalati természetű. Az eleaták felfedezték a tudományos világfelfogásnak azt az elvét, hogy a valóság alapja, az, ami „van", se nem keletkezhet, se el nem mulhat, s ezzel megindították a filozófiai kutatásnak azt az irányát, mely azóta is fáradhatatlanul nyomozza tudásunk tapasztalati adottságaiban a valóság előfeltételeit. Tanításuk sok tekintetben homályos még és meddő szőrszálhasogatásnak látszik, de nagy igazságok rejlenek a mélyén s ezért lőn az eleata gondolat eszmék ébresztője és nagy elméletek melegágya.

4. §. AZ „ELEMEK" TANÁNAK KIALAKULÁSA.

A Kr. e. VI. század az egység, az arché keresésének százada a hellén gondolkodás történetében. Különböző gondolatok merültek fel, de valamennyi megegyezett abban, hogy valami abszolutumra vágyó és monisztikus törekvés hozta létre. Az V. században, az „újabb" természetfilozófia és a szofisztika megszületésének korában az analizáló szellemnek, az individuális vonások megbecsülésének, a valóság sokrétűsége elismerésének és egymáshoz való viszonyuk keresésének vagyunk szemtanui.

E megváltozott gondolkodás jellemzéséül említjük meg, hogy az őselv ideájának uralmát átveszi az „elem" eszméje, mely bátortalan és félszeg kísérletezések után az antik „atom" fogalmában éri el teljes kiforrását s vele a valóság mechanisztikus magyarázatát, mely az antik materializmus csúcspontja Empedokles és az atomista Leukippos és Démokritos nevei jelzik a fejlődésnek ezt az útját: tanításukat kell e korszak megismerése kedvéért áttekintenünk.

1. Empedokles.

1. A természetfilozófia újabb iránya egy különös és disharmonikus egyéniség ajkán szólal meg. Empedokles, a költő, mágus és filozófus a sziciliai Akragasban (ma: Girgenti) született kb. 483 körül, s a hagyomány szerint forradalmi lelkülettel állott a demokratikus mozgalom élére, hogy hazáját a kényuralomtól megszabadítsa. A nép kegye azonban hozzá sem volt állandó, s úgy látszik, hogy számüzetésben érte utol a halál 60 éves korában. Titokzatos alakja körül legendák szövete fonódott, s ezek kialakulását bizonyosan maga Empedokles is előmozdította, hiszen saját szavai szerint (112. fr.) isten gyanánt járt-kelt az emberek között s elvárta azt a tiszteletnyilvánítást és imádatot, mellyel a néptömeg illette.

Filozófiai nézeteit lendületes költeményekben fejtette ki. Közülük kettőből vannak nagyobb töredékeink, s ezek alapján meglehetős részletességgel tudunk beszámolni tanításáról.

2. Nem olyan elme, akinek van egy gondolata, s e köré tudja aztán csoportosítani minden mondanivalóját. A filozófiában határozottan a közeli Elea mestereinek hatása alatt áll, de Parmenides tanítását Hérakleitos tételével szeretné kibékíteni; az élet értékének, a lélek szerepének felfogásában pedig az orphikus és pythagoreus misztika forrásaiból merít. Igy valami egészen sajátos filozófia alakul ki nála, amely naiv közhelyeket geniális megsejtésekkel elegyesen hirdet.

Kiindulásában teljesen az eleai talajon áll. Tagadja a nem-létezőnek, az üres térnek valóságát és azt állítja, hogy ami csakugyan van, az örök és állandó: se nem keletkezhet, se

el nem mulhat. Azonban, míg az eleaták egyetlen ilyen valóság létezését hajlandók elismerni, addig Empedokles többnek a felvételére hajlik, s ezzel hátat fordít elődei monizmusának s a pluralizmus gondolatát viszi bele valóságtanába. Négy alapelemet tart állandónak (6. fr.): a földet, vizet, levegőt és tüzet. Sőt ezeket többször két osztályban csoportosítja s a „nedves" elemeket tartja azoknak a passziv anyagoknak, melyből a „száraz" elem, a tűz a maga aktivitásával létrehozza a dolgokat.[47] Általában azonban mindezeket az elemeket passziv tényezőknek véli és mozgatásuk végett két más erőnek (vagy anyagnak? — nem látjuk tisztán) állandó meglétét tanítja: a szeretetét és a gyülöletét. Amaz az elemeket egyesítő, emez pedig a szétbontó erő. Mert ahogyan a festő a négy alapszín keveréséből hozza ki az összes színeket, úgy magyarázza Empedokles e két erő hatásával az elemek keveredéséből a dolgok létrejöttét. Igazában véve tehát nincsen keletkezés, nincsen növekedés, hanem csak keveredés és bomlás, melyeknek szereplői örök és állandó lényegek, erők és elemek. (8. fr.) Igy gondolja összebékíthetőnek bölcselőnk az állandóság és változás tanát, mely oly élesen szembeállította egymással Parmenidest és Hérakleitost. S bizonyosan pythagoreus reminiscentiákat kell keresnünk abban, hogy keresi a keveredés (ma azt mondanók: a vegyi összetétel) arányát is és ezzel a súlyrészek fontosságának gondolata merül föl nála. (96. fr.)

3. Hogyan képzeli most már ez elvek működése nyomán a világfolyamatot? A Szeretet műve a dolgok őselemeinek — Empedokles „a mindenség gyökerei" néven emlegeti őket — egyesülése, s a Gyülöleté a szétbomlása. Az ősállapotban ugyanis minden együtt volt egyetlen gömbben. Ekkor még nem volt sok dolog, csak egyetlen egy egész. De amint a Gyülölet megkezdte munkáját, részekre kezdett bomlani a mindenegy Gömb és sok egyedi valóság jött belőle létre. Egyedek változatos során halad így tova a világalakulás folyamata, mert hiszen minden egyed elemeinek egysége még a Szeretet műve. Ámde eljön az idő, amikor a Gyülölet be-

[47] Arist. *Met.* A 985 a 31, s *De gen. et corr.* 330 b 19.

fejezi bontó művét s akkor külön lesz minden: nem lesznek többé összetett egyedek sem, csak maguk az őselemek különkülön. S erre a sor visszafordul: újra munkába lép a Szeretet és új egyedek alakításán át halad a világ az új teljes Egység felé. A világfolyamat tehát ide-oda hullámzó periodikus történés, az elemek teljes egysége és teljes elkülönültsége között.

4. Mellőzve bölcselőnk nagyon naiv és érdektelen kosmologiáját, meg kell emlékeznünk az organikus lényekről szóló tanításáról, mert ez rávilágít, hogy Empedokles tulajdonképen az organikus élet jelenségei iránt érdeklődött és a korabeli orvostudomány felől került a filozófiához.

A szerves lények keletkezésében a Szeretet művét látja. Úgy véli, hogy minden szerves lény a földből nőtt ki a külső tűz hatására, még pedig először a növények, majd az állati organizmus egyes részei: szemek fej nélkül, karok és lábak törzs nélkül. S e részorganizmusok a legszeszélyesebb módon egyesültek, de az életképtelen alakulatok elpusztultak, míg az életképesek természetes úton tovább szaporodtak. Igy bukkan rá Empedokles az ókorban a természetes kiválogatódás darwini gondolatára!

5. A filozófia problémakörének kibővülésére mutat, hogy e kor bölcselői már az érzéki megismerésnek, s általában az ismeretnek kérdéseit is kutatásuk körébe vonták. Az érzéki ismerést Empedokles általában az egymástól távolabb eső testek hatásának problémája keretében kísérli megoldani. Azt állítja, hogy a testek lyukacsain anyagi részecskék ömlenek ki, melyek más testekbe hatolnak. Ez az érzéki észrevétel alapja is. Ám nem minden ilyen kiömlő anyag hatolhat be a másik testbe, csak az, amelyik megfelel a felvevő testnek s annak méreteivel valahogyan arányos. Ezért van, hogy nem minden érzék érez egyformán. Egyébként nagyjelentőségű tétele, hogy a tárgyakat mi a bennünk lévő hozzájuk hasonló elemek révén ismerjük meg, tehát a földet a földdel, levegőt a levegővel, stb. való egyesítés által. E gondolatnak a pantheizmus eszmevilágában nagy története van.[48] Goethe is átvette híres xeniájában:

---

[48] V. ö. Überweg-Praechter, 12. Aufl. S. 96.

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken,
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

6. Hogy Empedokles mennyire eklektikus gondolkodó, azt vallási felfogása és a lélekről vallott nézetei tanusítják. Hagyományos eszmék filozófiai gondolatokkal elegyednek nála. Ellene van az istenek emberszerű elképzelésének, de a monotheizmus és polytheizmus között nem tud dönteni. Hisz a lélek halhatatlanságában, a démonokban, kikkel tele van a mindenség, s vallja a lélekvándorlást minden rituális következményével egyetemben, hiszen a húsevő ember az állatokban esetleg legközelebbi rokonát gyilkolja le. A világban mindenütt életet és lelket vél látni, úgy, hogy az előző század hylozoizmusa nála hylopsychizmussá alakul át.

7. Ha filozófiai jelentőségét akarjuk megjelölni, lehetetlen észre nem vennünk, hogy elméletei a régebbi gondolkodásban úgyszólván elő voltak készítve. A négy elem tana ott hevert a földön, csak fel kellett emelnie. Gondolkodása nélkülözi a teljes és logikus rendszert, mintha a Gyülölet hozta volna létre a régi bölcselkedések romjaiból. Ennek tulajdonítható, hogy a véletlennek és az individuálisnak nyit kaput, mondván: „valamennyi lény a véletlen folytán nyeri értelmi képességét" (103. fr.). Egy új század új gondolkodása ez, ahol a szabadság az egyedinek és véletlennek formájában lép a filozófia színpadára, hogy majd a szofisztika mozgalmaiban megerősödötten megöljön minden abszolut törvényt és rendet.

2. Az atomisták.

(Leukippos és Démokritos).

1. Azoknak a filozófusoknak világmagyarázata, kik valami anyagi elvben vélték a valóság lényegét megpillanthatni, a Kr. e. V. század vége felé az atomizmus rendszerében érte el tetőpontját. Ez a hipotézis több-kevesebb változással ma is fennáll, mint az anyag szerkezetének ma-

gyarázata, s ezért mondja róla Cournot:[49] „Az ókor eszméi között nem volt egyiknek sem nagyobb, vagy csak ehhez közeljáró szerencséje sem". Az atom gondolata már a Keleten is fölmerült, s ezért szokásban van, hogy a hellén atomizmus rendszerét a hindu Kanada atomtanával hozzák összefüggésbe. Azonban míg a hindu atomizmus tisztára a qualitativ spirituálizmus alapján maradt meg, addig a hellén atomista filozófusok a quantitativ materiálizmus rendszerét fejlesztették ki az atom eszméjéből, úgy, hogy ezt a filozófiai tanítást mint az idealizmus ellenlábasát foghatjuk fel és Démokritost Platonnal állíthatjuk szembe.

E materiálista rendszer a görög gondolkodás történetében két ízben jut nagyobb szerephez: az V. századi ú. n. ó-atomizmusban, mely Leukippos és Démokritos nevével van egybeforrva, továbbá a IV. és III. század fordulóján, az újatomizmussban, amikor Epikuros lesz e tanítás hirdetője, s iskolájában tovább él aztán e világmagyarázat nemcsak az antik, hanem a modern kor számos filozófusánál. A materiálizmus mindig visszanyúl ehhez a gondolathoz, s így az egyik állandóan élő típusa a filozófiai világmagyarázatnak.

2. Az ó-atomizmusban a pluralizmus objektiv módon igyekezett a valóságról logikus magyarázatot nyújtani. Megalapítója Leukippos, akiről alig tudunk valami megbízható adatot. Általában így vagyunk e rendszer képviselőivel. Az atomizmus, ez a materiálista világmagyarázat a Kr. e. IV. században elvesztette a csatát a platoni idealizmussal szemben. S bizonyosan ez volt oka, hogy első hirdetőinek emléke is nagyon elhomályosodott, írásaik pedig — noha Cicero még ismerte ezeket — Platon és Aristoteles művei mögött szintén háttérbe szorultak s lassankint elvesztek. Mi csak igen hiányos töredékeket ismerünk belőlük. Így érthető, ha azt olvassuk, hogy Epikuros még azt is kétségbe vonta, hogy Leukippos valóban élt. Az újabban feltárt adatok azonban bizonyítják, hogy e filozófus nemcsak legendás ős, hanem élő alak, aki csakugyan megállapította az atomizmus alaptanait. Ugy látszik, hogy bölcselőnk miletosi származású, de Eleában

[49] *Traité de l'enchainement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, 1861. I. 245.

Zéno tanítványa lett. Ezért van, hogy tanításának némely fogalma (pl. az atomnak „létező" és az ürnek „nemlétező" elnevezése) határozottan az eleai megjelölésekre emlékeztet. Iratai a „Nagy Rend" és „Az értelemről" címen tárgyalták rendszerét. Ezek azonban hamarosan beleolvadtak az atomista filozófusok munkáinak ama gyüjteményébe, melyet e gondolat legnagyobb hatású bölcselőjének nevével jelöltek: a *Corpus Democriteum*-ba. Ez bizonyosan nemcsak Leukipposnak és Démokritosnak, hanem e tan más hirdetőinek munkáit is magában foglalta.

Ezért Aristoteles is rendesen együtt említi Leukippost Démokritosszal, aki nála jóval fiatalabb volt, s úgy látszik, a thrákiai Abdérából származott. Démokritos 460 táján született, s így egy nemzedékkel idősebb kortársa volt Platonnak, aki nevének említése nélkül többször állást foglal tanításával szemben. Nagy tudását valamennyi antik forrásunk megemlíti és mint a természet kutatója különösen jó hírnévnek örvendett. Minden jel arra mutat, hogy az atomizmus teljes rendszerének ő volt a kiépítője, ki a Leukippos által lerakott alapokon tovább dolgozott s különösen a rendszer ethikai része kizárólag az ő művének látszik.

3. Az atomizmus Leukipposnak abból a törekvéséből született meg, melyet már Melissosról szólva is említettünk, hogy t. i. az eleai filozófia alaptanait az érzéki tapasztalat adataival egyeztesse össze. Nem lehet ugyanis megoldás az érzékek megtagadása és az érzéki világnak egyszerűen látszattá nyilvánítása, hanem ezt a „látszat"-ot meg kell magyarázni a gondolkodás elveinek segítségül hívásával. Ezért Leukippos abból indul ki, hogy nemcsak az eleai létezőnek, a „teli"-nek van valóságos léte, hanem a nemlétezőnek, az „üres"-nek is, mint annak a valaminek, amiben benne van a teli. Igaznak kell lenni nemcsak a gondolat felfedezte változatlannak, hanem az érzékek által észrevett változónak is, tehát nemcsak állandóság és egység, hanem változás, sokaság és mozgás is van a létben. Az állandóságnak és változásnak ez a korrelációja érteti meg velünk, hogy az atomisták nem keresik a mozgás okát, megindítóját, mert a változást, a mozgást, tehát az állandó létű atomoknak ezt az állandó változását a lét állandó és változatlan jellegének tartják.

A valóság lényege tehát, s a világ állandó építő kövei 1. a mozgó atomok és 2. az űr, amely mozgásuk helye, lehetősége. Ez utóbbi létezését az eleai iskola tagadta, de az atomisták nem helyezkedhettek erre az álláspontra, mert 1. a mozgásnak szüksége van az üres térre, hiszen a teli test nem fogadhat magába más testet; 2. a sűrűsödés és a ritkulás csak az üres térközök esetében lehetséges; 3. a testek növekedése úgy történik, hogy tápláló részek jutnak be a test üres részeibe; 4. egy hamuval telt edénybe is tölthetünk vizet, ámde kevesebbet, mintha a hamu nem volna benne: világos tehát, hogy a víz ilyenkor csak abba a részbe hatol bele, amit a hamu üresen hagy.

Az atomokat e rendszer hívei lényegükben azonosaknak tartották, de különbözőnek látták funkciójukat 1. alak, 2. elrendezés, 3. helyzet szerint. Aristoteles ezt a különbséget betűkkel teszi szemléletessé, s azt mondja, hogy A és N alakjukra nézve különböznek, az AN és a NA elrendezésükre nézve, s a H és Π pedig helyzetükre nézve mások. Az egylényegű, de különböző alakú, elrendezésű és helyzetű atomok tömörüléséből származtattak az atomisták minden tapasztalható valóságot. Ahogyan azonos betűkkel írhatunk tragédiát és komédiát, azonos atomokból jöhetnek létre emberek és dolgok. Az említetteken kívül még csupán egy tulajdonságot voltak hajlandók az atomokkal kapcsolatban elismerni: különböző nagyságukat, s ebből magyarázták különböző súlyukat, minek a világ kialakulásában jut fontos szerep. Egyébként minden atom örökkévaló, mert a létezőnek nem lehet kezdete, mert ilyenformán egykor nemlétezőnek kellett volna lennie, — változatlan, mert hiszen a változás csak ott van, ahol ür van, ez pedig az atomokban nincsen, hanem csupán közöttük létezik, — s az atomok száma végtelen sok, azaz meg nem számolható. Szemléletessé tételük kedvéért Démokritos szívesen hivatkozik a napsugárban táncoló porszemekre: hozzájuk hasonló mozgás és örvénylés az atomok világának állapota.

Az atomok mozgása Démokritos szerint nem súlyuk következtében jön létre, hanem örök és eredeti tulajdonságuk. Nem is egy irányban mozognak, hanem össze-vissza.

Éppen ebből az iránytalanságból egy örvénylő mozgás jön létre és ez a világ kialakulásának kezdete.

A tér valamely helyén ugyanis a különböző irányú atomok összeütköznek, s így tömörülnek, kiszakadnak mintegy, mert jobban összetartozóvá válnak, az atomok végtelen tömegéből. Szükségképen egy örvénybe kerülnek, s ekkor ugyancsak szükségképen a hasonló hasonlóhoz sodródik: a nagyobb és súlyosabb atomok a feneken tömörülnek, míg a kisebb és fínomabb, könnyebb atomok a szélek felé sodródnak. Így keletkezik a súlyosabb atomok tömörüléséből a föld, s a fínomabbakból a levegő és az égi tüzek, a csillagok. A mozgó Föld lassankint megszilárdult és relative megállott. Nedves talajából organizmusok támadtak, melyek természetesen szintén durvább és fínomabb atomok kombinációi.

Az örvénylő mozgásból magyarázza Démokritos, hogy Földünk középen mélyebb, mint a széleken, s ebből próbálja a horizont jelenségeit megérteni. Nagy jelentőségű mozzanat ebben a kozmogoniában, hogy világok sokaságát tartja lehetőnek. Mert a világűrnek bármely helyén támadhat egy-egy atomörvény, ha megvan a szükségessége és így keletkező és pusztuló világok népesítik be az atomisták fantáziájában a világürt. Ezek persze nem egyformák, de többé-kevésbbé hasonlítanak egymáshoz, hiszen valamennyi egylényegű, ámde különböző nagyságú, alakú, elhelyezkedésű és számú atomból jön létre.

4. Az atomisták ezt a makroszkópikus világképet a mikrokozmoszra, az emberre is kiterjesztették. Nem lettek volna a szofistáknak, Sokratesnek és Platonnak kortársai, ha többet nem törődtek volna az ember megértésével minden régebbi természetfilozófusnál. Démokritos egész filozófiai anthropologiát épített ki, mely sok érdekes elméletet rejt magában.

Az ember testének anatómiai ismeretében magától értetődően nem volt jártas, akárcsak kortársai. De elvi álláspontjához következetesen úgy a testet, mint a lelket atomokból állónak tartja. A lélek nála is, mint később Aristotelesnél, az élet elve és a test mozgatója. E funkciójának megfelelően a legfínomabb és legmozgékonyabb atomokból: tűzatomokból kell állania. Ugy hiszi, hogy két-két testatom közé

van ékelődve egy-egy lélekatom, s ez a magyarázata, amiért a lélek az egész test minden részét képes mozgásba hozni és minden benyomást felfog, akárhonnan éri valamely hatás. E szerint az egész test székhelye a léleknek. De lélekatomok nemcsak a testben vannak, hanem a külső világban is: a lélekzés éppen arra való, hogy vele pótoljuk a testből könnyen kigördülő lélek-, illetve tűzatomokat.

Az érzéki észrevétel folyamatát pedig úgy magyarázza bölcselőnk, hogy a külső világból nemcsak lélekatomok jutnak testünkbe, hanem a tárgyakról leváló ú. n. képecskék is, melyek az érzékszervekbe jutva tudomásul vétetnek, pl. a szemben látási képek lesznek belőlük. Általában, mint minden materialista, Démokritos is minden észrevételt érintkezésnek, a tárggyal vagy annak bizonyos részeivel való közvetlen kapcsolatnak tekinti. Még az álmokat, az istenek megismerését is ilyen képecskék felfogásának véli, ahol egyéni énünk nem játszik semmi szerepet. Ezzel kapcsolatosan állapíthatjuk meg, hogy bölcselőnk az énről, az egyéni lélekről és a halhatatlanságról semmit sem tud: énünk atomhalmaz, addig tart ennélfogva, ameddig e halmaz fel nem bomlik. Halhatatlanságuk nem az ideig-óráig tartó atomkombinációknak, hanem csak maguknak a bennük szereplő atomoknak van. A tudat muló valami, mely az érintkező atomok szerint alakul. A lelki élet realitása csak egy neme a mozgásnak, t. i. a legfinomabb atomok legtökéletesebb mozgása.

Érzék és gondolkodás közt nincs lényeges különbség, csak az egyik durvább formában, tehát elferdítve mutatja azt, amit a másik tisztábban lát: az atomok mechanikáját. Hiedelem csupán, amit a dolgok tulajdonságaként az érzékek közölnek velünk. Hiedelem az édes, a keserű, a hideg és a meleg. — az igazság az atomok és az űr létele. Ezért az érzéki megismerés homályos tudás, s az igaz megismerés a gondolkodásban keresendő. Mindaz, ami az atomoknak és az ürnek maradandó, elsődleges vonása: a tömörség, oszthatatlanság, súly és térbeli határoltság a gondolkodás útján jut tudomásunkra, míg a másodlagos alanyi minőségeket (íz, szín, szag, stb.) az érzékek útján ismerjük meg. Nagy és nehéz dolog megismerni az általános igazság és az apró tények összefüggését, — ezért mondja Démokritos, hogy „valóban semmit se tudunk, mert

az igazság mélyen el van rejtve előttünk" (117. fr.). Ez azonban nem szkepszis nála, hanem a tudásra szomjazó ember őszinte sóhajtása, mikor látja, mily nehézségekkel kell megküzdenie. Éppen azért nagy érték a tudás, mert oly nehéz, s ezért ideális ember a bölcs, aki tud. De hogy miképen tudhat a lélek, mely maga is anyag? — olyan kérdés, mely bölcselőnket is bizonyosan nem egyszer nyugtalanította anélkül, hogy materialista álláspontja miatt kielégítően tudott volna rá felelni. Ha őszinte volt, itt ellentétbe kellett jutnia önmagával.

5. Démokritos az emberi élet értékéről és céljáról is behatóan elmélkedett, de a neve alatt fennmaradt töredékekkel szemben óvatosságra int, hogy míg Aristoteles sokszor említi bölcselőnk természetfilozófiai tanítását, addig ethikai nézeteiről nem találunk nála feljegyzést. Annyi mégis bizonyosnak látszik, hogy e materiálista rendszer alkotója is az eudémonista ethika útját járta filozófiájában. De atomizmusához híven az emberi társadalom is csupán atomjaiban: individuumaiban érdekelte s az emberi élet célját ennek megfelelően gondolta el. Nem állítja tehát az embert nagy közcélok szolgálatába, hanem az egyéni boldogságot tartja az élet legfőbb értékének és cselekvésünk céljának. Boldog, kinek az életben minél több öröm és minél kevesebb szenvedés jut osztályrészül. A testi-lelki jólétre kell tehát törekednünk, s szinte meglepő, de ennek eszközeit Démokritos főleg a lélek javainak megszerzésében látja. (40, 170, 171. fr.) Az igénytelenség, a megelégedettség boldogítanak, míg a mértéktelen vágyak szerencsétlenné tesznek. Azt a lelki békességet, melyet mindennél többre becsült, Stobaeus (II. 33, 210.) szerint így írja le: „Az embereknek a mértékletes gyönyörből és a kellően rendezett életből fakad lelki békességük, mert minden inség és fölösleg rosszra szokott változni, hiszen a lélekben nagy indulatokat idéz elő. A nagy végletek közt ide-oda hányódó lelkek se nem állhatatosak, se nem nyugodtak. Tehát csak a lehető dolgokra kell fordítanunk figyelmünket, s beérnünk a meglévővel. Ne azok jussanak eszünkbe, akiket boldognak tartanak és csodálnak az emberek, hanem a nyomorúsággal küzdők életét szemléljük, meggondolván, mennyi

szerencsétlenség nehezedik rájuk, hogy így a saját állapotod és a saját szerencséd előtted nagynak és csodálatosnak lássék, s többet kívánva meg ne essék veled, hogy lelked megkínozzon... Ha ezt a tanítást megértetted, nyugodtan fogsz élni, s nem kevés bajt, irigységet, versengést és gyülöletet távol fogsz magadtól tarthatni".

A józan bölcs szavai ezek, aki meg van győződve, hogy alapjában véve minden jó, ha okosan élünk vele. Az eszes belátás tehát nélkülözhetetlen feltétele a boldogságnak: az okosság növeli a gyönyöröket és elhárítja a fájdalmas élményeket. *Felix qui potuit rerum cognoscere causas!* — énekelhetné Démokritos is Vergilius szavaival. Az okosság, a helyes belátás minden erény foglalata, mert ez láttatja meg velünk a jót és kerülteti el a rosszat. A tudás örömei a legmagasabb rendűek, melyekkel maradandó értékben semmi más nem vetekedhetik. Végeredményben boldog tehát igazán csak a bölcs lehet, — ez a démokritosi ethikának zárótétele, melyhez egyaránt hív marad a görög filozófus, akár a materiálizmus, akár az ideálizmus talajáról szemléli az emberi életet.

A bölcs olyan ember, aki a világ bármely részén értékes. Nincs az atomoknak olyan kombinációja, s az egyéneknek olyan társadalma, ahol igazi értékétől: bölcseségétől megfosztva kellene élnie. Ezért mondja róla Démokritos, hogy „a bölcs bárhova elmehet, mert a nemes lelkűek hazája az egész világ" (fr. 247. E fr. hitelessége azonban kétes: nagyon stoikus íze van).

Ez a magabízó nyugalom valami derűvel vonja be bölcselőnk önző lelkét, s talán ezért nevezik őt a „nevető" filozófusnak a „síró" Hérakleitosszal ellentétben. Ez a derű azonban egy önző lélek nyugalmából, az a sírás pedig egy heroikusan küzdő lélek erőfeszítéséből fakad. A nagy lelkek többet sírnak, mnt nevetnek, s ezért mi jobban szeretjük Hérakleitost, mint Démokritost, kinek lapos atomizmusa kiirtott a világból minden nagyot, fenségest és titokzatost. E mechanikus valóság és magának élő lélek nem az, amelyet a filozófia állandóan keres.

5. §. A SZELLEM FÖLFEDEZÉSE.

1. Anaxagoras.

1. A filozófia fáját a kisázsiai iónok közül a klazomenaibeli Anaxagoras ültette át Athénbe, s ez a fa mindjárt első alkalommal olyan gyümölcsöt termett Attikában, mely meglehetősen más volt, mint az ión hylozoista monizmus. Ugy látszik, hogy bölcselőnk Kr. e. 499/8 és 428/7 között élt. Athénben Perikles barátai közé tartozott, de a nagy férfiú tekintélye nem védhette meg őt az istenkáromlás vádja ellen, melyet azért emeltek ellene, amiért a Napot ízzó kőnek mondotta. Anaxagoras jobbnak látta kitérni pörének tárgyalása elől, Lampsakosba menekült, ahol pár év mulva meghalt.

2. Tanításáról szólva Aristoteles (*Met.* A 3, 984 a 11) Empedoklesszel kapcsolatban említi őt, s valóban Anaxagoras is az őselvek pluralizmusát vallotta. De nem négy őselemben látta a dolgok kezdetét, nem is egynemű atomokban, hanem végtelen sok minőséget tartalmazó végtelen sok „mag"-ban, spermában, mint ő nevezte. E spermák keveredéséből: tömörüléséből és bomlásából keletkeznek a világ valóságai, melyeket a bennük lévő magok keveredése szerint nevezünk el húsnak, vérnek, csontnak, aranynak és ezüstnek. Egyébként minden magban minden minőség lehetősége benne rejlik, éppen ezért nevezi Aristoteles Anaxagoras magvait minden részükben azonos elemeknek, s a későbbiek pedig homoiomeriáknak. E magok keveredésének aránya dönti el, hogy minek látszanak. Igy gondolja bölcselőnk megmagyarázhatni azt a tényt, hogy a dolgok mássá válhatnak, vagy hogy az egyikből valami olyan keletkezhetik, ami addig látszólag nem volt benne: észrevétlenül megváltozott e dolgok alkatrészeinek összetétele. Az érzékek ugyanis a legnagyobb mennyiségű magvakat veszik csak észre, míg a csekélyebb rejtve marad előttünk.

Anaxagoras szerint minden együtt volt. Egy őskáosz állapotában gomolygott a végtelen kis magvak végtelen sokasága. De ekkor még semmi sem volt kifejezetten, hiszen pl. nem voltak színek, mert nem vált el a világosság a sötétségtől. Az őskáoszban minden benne volt, ami belőle lett, de persze

ez a zürzavar ésszel meg sem ismerhető, el sem képzelhető. Ezen a ponton vezet be bölcselőnk világmagyarázatába egy olyan mozzanatot, mely nagyjelentőségű új elvként jelenik meg a filozófiai elmélkedések színpadán. Azt mondja ugyanis, hogy ezt az őskáoszt egy tőle elkülönült lényeg, a Világész (Nus) hozta mozgásba. Ez hozott létre örvénylő, forgó mozgást az őstömegben, s e mozgás folyamán váltak ki, alakultak meg mindazok a dolgok, melyeket a világ elénk tár. S a Világészről azt is tanítja Anaxagoras, hogy a legfínomabb, a legtisztább, azaz legkevésbbé keveredett létező; végtelen, önerejű és önálló lény, mely ismer minden dolgot és legerősebb mindenek között. Uralkodik a kozmikus örvénylésen, mert ő hozta mozgásba és elrendezi, mert ő tudja, miképpen volt a multban, van a jelenben és lesz a jövőben. (12. fr.)

A világésznek e mozgató szerepéért mondja Aristoteles Anaxagorasról, hogy úgy beszél a természetfilozófusok között, mint az egyetlen józan ember a sok részeg között. S valóban ezzel az új elvvel megalapította a filozófiai dualizmus első rendszerét, ahol egy abszolut és örökkévaló, értelmes valóság tevékenységétől függ a változó valóságok világa. Az empedoklesi Szeretet és Gyülölet mythikus kettősségét messze fölülmulja világosságban ez a filozófikus meglátás, mellyel bölcselőnk mintegy csirában a Stagirita világképét pillantotta meg. Óriási ez elgondolás jelentősége, mert vele egy a változó anyagtól eltérő, gondolkodó és rendező elv felfedezése történik meg a világalkotó principiumok között. Az isteneszme első primitiv koncepciója ez a filozófiában. Egyelőre persze még inkább sejtés, mint világos látás. Anaxagoras ugyanis túlságosan a mozgató, a mechanikai szerepét hangsúlyozza ennek az elvnek, s úgy látszik épp úgy valami anyagszerű, bár vegyületlen, tiszta és gondolkodó valóságnak tartja a Világészt, mintahogy anyagnak tartotta a lelket pl. az atomista filozófia. De az a fontos, hogy ezt az elvet különválasztja a változó világ anyagától, gondolkodónak mondja, s a világ relativ valóságaival szemben, mint abszolutumot állítja oda. Ezzel Anaxagoras valóban a szellem principiumának a felfedezője lett és a filozófiai theizmus első, félénk képviselőjeként lép elénk.

Bölcselőnk többi gondolata mind elhalványul ennek az egynek fontossága mellett. Rendszere többi részében kevés az eredeti és figyelemre méltó tantétel. Éppen ezért ezek ismertetését nyugodtan mellőzhetjük. Lényeges, hogy utána az általa kezdeményezett dualizmus uralkodó elvvé lőn az attikai filozófiában, mely a szellem fogalmának mind világosabb látását mutatja Anaxagorastól Aristotelesig. Az abszolutumnak mint mintának és irányító, mozgató elvnek valóságát nem lehetett többé elejteni a filozófiában, s ebben van Anaxagoras érdeme. Ez a dicsősége.

Irodalom: Pauler Ákos: *Anaxagoras istenbizonyítéka.* (Értekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből, II. köt. 10. szám. Bpest, M. T. Akadémia, 1926.)

2. A szofisták bölcsesége.

a) *Mik voltak a szofisták?*

1. A szofistának és a szofizmának rossz híre van köztünk: álbölcset és olyan álokoskodást értünk e fogalmakon, amelynek nincs belső igazsága, hanem csupán játék a szavakkal. Platon és Aristoteles előtt azonban még nem volt a szofista elnevezésnek meggyalázó értelme, hanem általában olyan embert jelöltek ezzel a névvel, aki akár a gyakorlati, akár az elméleti téren kiváló képességeket mutatott fel vagy pedig ilyesmire törekedett. Szofista volt, aki „tudott" valamit és azt meg is mutatta. Hérodotos dicsérni akarja Solont és Pythagorast, mikor szofistának mondja őket (I, 29; IV, 95); Androtion (fr. 39.) pedig így nevezi a hét bölcset, sőt Lysias (fr. 281) magát Platont. Meg van tehát minden okunk rá, hogy mi is elfogulatlanul közeledjünk a bölcseségnek eme vándortanítóihoz és tárgyilagosan próbáljuk meghatározni, mit tanítottak és mit érnek.

Egész röviden azt mondanám róluk, hogy ők voltak görög földön a szubjektiv szellem felfedezői. A szellemnek ugyanis az a tulajdonsága, hogy először szubjektiv formájában, egyénhez kötött alakjában válik tudatossá és csak később láthatunk bele a lényegét alkotó objektiv strukturába.

Ez utóbbi felfedezése Sokrates, Platon és Aristoteles dicsősége, de őket meg kellett előzniök a szofistáknak: az *én* nagyszerűsége mámoros meglátóinak. Anaxagoras a természetben érezte meg a szellem jelenlétét. Ráeszmélt, hogy az anyag változása forrását egy ettől az anyagtól tisztább és nála különb principiumban kell keresnie. De úgy látszik, hogy felfedezésével nem nagyon tudott mit csinálni: következményeit pedig egész bizonyosan nem látta még csak körvonalaiban sem. De jöttek a szofisták, akik azt a hatalmas világmozgató és világformáló Észt, amit Perikles bölcs barátja a természet valóságában tapogatott, felfedezték önmagukban; megtalálták az emberben és ezzel a ténnyel az Embert állították a világ középpontjába, — vele és általa értették meg mindazt, ami van.

Nagy dolog volt ez. Hatása még ma is él. Hiszen azt jelentette, hogy a természet helyett az Ember alkotta valóság lett a gondolkodók érdeklődésének a tárgya. A régi fiziologikus bölcselkedés anthropologikus irányt vett. A VI. század filozófusainál az Ember még a természet függvénye volt, most az V. század derekán a természetet is az Ember határozta meg. Hatalmas fordulat ez, de logikus következménye annak a bomlasztó munkának, melyet ez a század az előző szellemén végzett. Ahogyan a világot atomokra bontotta, úgy az emberi társadalmat, sőt az emberi hiedelmeket is egyénekre tagolta és a kötelékeiből felszabadult egyén féktelenül rohant a maga egyéni létének érvényesítése felé. A szofisták ennek az individualizált társadalomnak bölcsei olyanokat mondanak az athéni *démos* fiainak, amit ezek örömmel hallanak, mert a szofistákban az ő vágyaik beszélnek hangosan. Olyan ez az ötödik századi athéni nép, mint az iskola fegyelméből kiszabadult gyereksereg: szeszélyes, új és új terveken kap, a szabadsága érzetében nem akar ismerni lehetetlent. S a szofista oda áll és azt mondja neki: nincsenek örök és változatlan törvények, mert amik törvények, azokat mind az Ember hozta létre. A valóság sem valami változatlan lényeg, magától nőtt „természet" (physis), hanem — mint Anaxagoras tanította — egy Világész műve. Ez az Ész azonban ott

van bennem és benned: ő mondja meg, mi van és minek kell lennie. Ő szab törvényt és jelöl ki célt a változásnak. A valóság tehát nem abszolut valami, amivel szemben az ember a szemlélődés álláspontjára helyezkedhetik, hanem mű, amit formálni, alakítani lehet. A szofista ezért a régi *theoriá*-val szemben a *praxis* felsőbbségét hirdeti, — a *physis* világával szemben a *thesis* műveire tereli a figyelmet, s ráeszmélteti a polgárt, hogy az igazság ember és tárgy viszonya, ahol az ember a döntő tényező, mert az ő állásfoglalása határozza meg a tárgy jelentését. Igy láttatja meg a szofista a természet fölött a kultúra világát, s ettől kezdve ez a mű talán még több gondot okoz a filozófiának, mint a természet, amelyet magát is a mű formájában fog fel.

2. A szofista az élet bölcse akar lenni az élettől elfordult aszkéta filozófus helyett, s azt igéri, hogy az élet számára értékes tudás birtokába juttatja embertársait. Egy kiválóságot, görögül *areté*-t igér, melynek birtokában kiki hatalmas lehet, a maga terveinek nyerheti meg polgártársait, jobban nevelheti gyermekeit, rendben tarthatja háza táját, stb. Tehát praktikus értékű bölcseséget árul. Árul, mert tanítja ezt és a tanításért pénzt fogad el. A szofista bölcsesége nem önmagáért való, hanem azért van, hogy tanítsák. Platon Protagorasa büszkén mondja, hogy ő igenis szofista és tanítja az embereket (317 b).

S ennél a mozzanatnál tapinthatunk rá egyrészt a szofisták újszerűségére, másrészt az ellenük kifejlődött ellenszenv gyökerére. A szabad görög a tudást önértéknek, lényünk legnemesebb megnyilvánulásának tekintette, amit éppen ezért eszközzé sohasem tett. Foglalkozást sem űzött, s mindent, ami mesterség, kereset, szabad emberhez méltatlannak tartotta. A szofistát tehát talán megcsodálta, mint a jó citerást, — tanult is tőle néhány ügyes fogást a politikai élet, az *agora* számára, de megfizette és lenézte. Nem is a szabad Athén földjéből nőtt ki a szofisztika úgy, amint fentebb jellemeztük, hanem idegen vándortanítók hozták el az Akropolis alá, akik úgy vonzódtak az athéni élet fénye és nagy lehetőségei felé, mint esti lepkék a lámpa felé. Az athéni demokrácia jó talaj volt a szofisztika számára, mert ahol mindenki a hatalomra tört, ott jó hasznát vették a szofisták ügyes rhetoriká-

jának és szemfényvesztő okoskodásainak. Ügyvédek voltak ők, akik jó és rossz ügy védelmére egyaránt találtak érveket. S bölcseségük mesterségüknek az apologiája, az elvi fundámentoma. A mai ujságírókkal is össze szokták őket hasonlítani,[50] amiben talán az a találó, hogy a szofisták is szívesen voltak a közvélemény szócsövei. De főleg és első sorban tanítók, s céljuk, hogy megtanítsák az egyént, hogyan teheti a maga igazát mintegy piaci szavazással egyetemes igazsággá. Mintha bizony az igazság szavazással lenne megállapítható! De a szubjektivizmusnak és relativizmusnak e mesterei olyan természetesnek tartották ezt a mozdulatot! Szavaik üres kongását azok a filozófusok vették észre, akik felfedezték, hogy a szubjektiv szellemnél van valami nagyobb és hatalmasabb: az objektiv szellem, — a szabadságnál a Rend, s az Egyénnél az Egyetemes, a véleménynél az igazság. Erre Sokrates, Platon és Aristoteles, az objektiv szellem eme héroszai eszméltek rá, s ők győzték le, semmisítették meg a szofisztikát. Az igazi hellén idegent érzett a szofistákban, s üresnek látta tanításukat. Ezért fordul ellenük Platon gúnyja és Aristoteles megvetése. Amaz a szofistával szembe állítja az *igazi* filozófust, az örök ideák szerelmesét, — emez pedig olyan embernek tartja őt, aki pénzt csinál a bölcseség látszatával. S hozzánk a szofistának ez az értékelése jutott el: e nagy szellemeken át ítéli el ma is a tudományos közvélemény a szofistákat.

A nevezetesebb szofisták a következők voltak:

1. Protagoras, a legtiszteltebb szofista, aki büszkén vallotta magát szofistának és az emberek nevelőjének (Plat. *Prot.* 317 b). Valószínűleg 481-ben született Abdérában s honfitársa Démokritos sokat vitázik vele. Negyven évet töltött az emberek tanításával. Sok sikere volt és Athénben is ünnepelték, ahol többször megfordult. Perikles és Euripides figyeltek a szavára, de Pythodoros, a négyszázas tanács egyik tagja, istentelenség miatt a bíróság elé állította. Protagoras elítéltetése elől Siciliába menekült, de hajótörést szenvedett és 70 éves korában a tengerbe veszett. Számos művéből alig néhány

[50] „*Halb Professor und halb Journalist*"-nak mondja a szofistát Gomperz (*Gr. Denker*, I, 343.)

MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA

mondatnyi töredéket ismerünk (olv. Diels: *Fragm. d. Vorsokratiker*).

2. Gorgias (483 és 375 között élt) öreg korában jött egy követség élén a siciliai Leontinoiból 427-ben Athénbe. Pompázó megjelenésű jó szónok volt. Főleg természettudományi kérdések érdekelték s egész lényében volt valami Empedoklesből, az agrigentumi sarlatánból és mágusból. Tanításával sok pénzt keresett és élete végét a thessaliai Larisában töltötte.

b) *Ismeretelméletük.*

α) Protagoras szubjektivizmusa.

1. Protagoras nem volt nagy szellem, de bátor elme, aki ezzel a bátorságával felrázta tunyaságukból a nála filozófikusabb főket és kiemelte tudományunkat a materializmusba süllyedt természetfilozófia kátyújából, mert kiszélesítette a filozófiai kutatás körét, mikor az emberre és az ember alkotta világra terelte a figyelmet. Ő fedezte fel, hogy az ember, még pedig minden egyes tudatosan élő ember, tényező a világban. Ennek a meggyőződésének adott kifejezést tételével, mely szerint „minden dolognak mértéke az ember: a létezőknek abban, hogy vannak, a nem létezőknek pedig abban, hogy nincsenek" (*homo-mensura*-tétel). Mivel a görög gondolkodás alapvető tanítása szerint az igazság abban rejlik, hogy a létezőt létezőnek és a nem-létezőt nem-létezőnek állítjuk, s Protagoras most erre nézve nem azt kívánja, hogy az ember alkalmazkodjék a tárgyakhoz, hanem az alany benyomásaitól, egyéni felfogásától teszi függővé a dolgok ú. n. lételét vagy nem-létét, kétségtelen, hogy ez a tétel forradalmi tett volt az V. századi Athénben. Benne van ugyanis az a hit, hogy az ember nagyobb valaki mint a természet, s hogy az egyén ura a dolgoknak, ennélfogva nem is a természet dolgainak, hanem az ember véleményeinek kutatása a filozófia méltó feladata. De benne van aztán a szubjektivitás elve: minden igazság tudatosan szubjektiv voltának az állítása. Nincs többé állandó igazság, mely előtt mindenkinek meg kellene hajolnia: az igazság relativ valami, a megismerő alanynak és a megismert tárgynak a viszonya, s így mindig változik, ha e két

tényező valamelyikében változás áll be. Sőt még ugyanannak az embernek is más lehet az igazság ma, mint holnap, mert hiszen maga az egyén is változik. Ember és ember tehát ugyanarról a tárgyról más és más igazságot vallhat: a dolgok nekem olyanok, amilyeneknek én látom őket, s neked, amilyeneknek te látod, pedig emberek vagyunk én is, meg te is (Plat. *Theait.* 152. a). Nem az Ember általában, valami a minden emberben közös szellemiség tehát az igazság mértéke, hanem én és te, egyszóval: az egyén. A szellemnek ez az egyéni formája dönt az igazság és tévedés kérdésében.

A szubjektivitás istenítése a Protagoras tanítása és a magára eszmélt egyén hatalmi mámorának kifejezése, mikor az én ravasz fogásokkal, vagy nyilt hatalmi szóval valóra akarja váltani, hogy az ő igazsága legyen a mindenki igazsága. Protagoras nem tagadja a reális világ lételét, hanem azt mondja, hogy úgy kell azt felfognom és olyannak kell tartanom, amilyennek én látom, s ezzel be is fejeződik számomra a dolog vizsgálata: fontosabb lesz ennél, hogy mit kezdjek ezzel az ilyennek látott világgal. Valóban a praxis diadala ez a theórián: a tettvágyban égő európai ember első életjele az ázsiai szemlélődés örökölt ösztöne fölött.

2. Nincsenek biztos adataink arról, hogyan magyarázta Protagoras az ismeret létrejöttét, de Platon a *Theaitetos*-ban (152 skk) úgy tünteti fel, mintha e szofista azt tanította volna, hogy minden tudás az érzékszervnek és a tárgynak egymás felé irányuló ellentétes mozgásából jönne létre. A tudás e szerint két tényező összetalálkozása: az aktiv érzékszervé, és a passziv tárgyé. Ha talán ez az elmélet így nem is egészen Protagorasé, mindenesetre jól van benne kidomborítva, hogy a tudás relativ szintézis és hogy e szintézisben az ember a hatékonyabb és döntőbb tényező. Több mint kétezer év mulva majd Kant ad ennek a hipotézisnek igazi filozófiai értelmet, mikor fölfejti az emberi tudás szubjektiv és objektiv szálait. Mert az bizonyos, hogy Protagoras még nem látta gondolatának filozófiai értelmét, hanem ez nála csupán a régi igazságok lerombolására szolgált eszközül. Nem is tulajdonított az egyetemesnek semmi fontosságot. Egyének filozófiája a szofisztika, mely a megismerésben sem emelkedik túl az egyedi eseteken. Nekik csak az a valóság, amit az egyén ér-

zékei észrevesznek, s Protagoras a geometriai tételek érvényét is azért tagadja, mert olyasmikről szóló állítások, amik nincsenek, mert van-e realitásuk a geometriai pontoknak, vonalaknak és görbéknek? Van ő szerinte ennek vagy annak a bizonyos pontnak, de a „pontnak általában" nincsen (v. ö. Arist. *Met.* B 2, 997 b 32 skk.). Ebből is látszik, hogy Protagoras bölcsesége lent vergődött az individuális szenzuálizmus porában és a tiszta érvény magasságába fel sem tudott emelkedni. Ha nemcsak állítani, de bizonyítani is próbálta volna tételét, rögtön ráeszmélt volna, milyen képtelenséget tanít. Csakhogy a szofista gyakorolta a filozófiát és a logikánál jobban bízott e gyakorlatban. Neki ez is a cselekvésnek, a tettnek egy módja, s ezért igazság, hatalom és siker azonos fogalmakká váltak. Aki valaha olvasta Platon halhatatlan *Gorgias*-át, sohasem fogja elfeledni Kallikles pompás alakját, kinek bukdácsoló gondolkodása oly szánalmasan fest az általa magasztalt hatalom hősi gesztusai mellett. A szofisták valóban nem filozófusok, mert nem is tudnak, de nem is akarnak számot adni fogalmi igazolás formájában arról, amit tanítanak. Filozófiai fogyatkozásukat azzal leplezik, hogy a legkülönbözőbb iskolákból kölcsönveszik mindazt, ami céljaiknak megfelel. Tanításukkal nem rendet teremtettek a szellem világában, hanem zürzavart csináltak, de termékeny zürzavart, mert rákényszerítették vele az igazi filozófusokat: egy Sokratest, Platont és a hozzájuk hasonlókat, hogy tisztázzák álláspontjukat a szofistákkal szemben. A szubjektivizmus rendetlensége keltette föl ezekben a valóság objektiv rendjének szomjazását. Igy jöttek rá, hogy van ugyan szubjektiv szellem, s ez ura is az érzéki valóságnak, de rajta túl és fölötte ott van az objektiv szellem rendje, mely nélkül még a szubjektiv tudat sem jöhetne létre, azaz hogy nem állhatna fenn.

β) Gorgias nihilizmusa.

Protagoras a filozófiában a hellén agora jószándékú, de absztrakt módon gondolkodni nem tudó polgárának álláspontját képviselte. Gorgias azonban, a pompázó sziciliai rhétor, Elea félelmetes dialektikáját alkalmazta. Nála látható világosan, hogy a szofisztika még mindig Parmenides gondol-

kodásából élt, noha benne már kiapadtak az eklektizmus forrásai. Ő tanultabb, mélyebb és mindenek fölött fogalmibb gondolkodó, mint Protagoras, s ennek megfelelően ismeretelméletének üressége is félelmetesebb. Általában Zénonnak a sokról és nemlétről szóló érveit a lét ellen fordítja, s így mintegy az eleai logikával destruálja Parmenides konstruktiv ontológiáját. Főműve a „nemlétezőről vagy a természetről" szól, s benne három tételt igyekezett bizonyítani: 1. hogy semmi sem létezik; 2. ha léteznék valami, akkor sem ismerhetnők azt meg; s 3. ha megismerhetnénk is a létezőnek tartott valamit, ismeretünket másokkal nem közölhetnénk.

Abból indul ki, hogy a létező és a nemlétező vagy egymással azonosak, vagy különbözők. Ha azonosak, akkor a nemlétező fogalmánál fogva nem létezik, a létező pedig a nemlétezővel való azonossága folytán. Ha pedig különböznek egymástól, akkor igaz ez a két tétel: 1. a létező létezik, 2. a nemlétező nem létezik. Mivel pedig az az igaz, ami a valóságnak megfelel, tehát létnek és igazságnak egynek kell lenni. Pozitiv valóság tehát, mert igaz, a létezés is, meg a nemlétezés is. Fel lehet ennélfogva cserélni az állítmányokat, s így igaz lesz, hogy 1. a létező nem létezik és 2. a nemlétező létezik. Világos, hogy ha létező és nemlétező ily sajátosan *van* is, *nincs* is, létezik is, meg nem is, akkor állandó, örök létezőről szó sem lehet. Ami van, az van is, meg nincs is: egyszóval semmi sem létezik önmagában és örökkévaló módon, mert minden egyszer van (s ez is igaz), máskor meg nincs (és ez is igaz).

A létező megismerhetetlenségét pedig azzal bizonyítja, hogy minden megismerés gondolat és a megismert dolog csak akkor valóság, ha lét és gondolat azonosak. Ámde van olyan gondolat is, amelyik szemmel láthatóan valótlan, tehát a gondolat nem tükre, nem ismerete a valóságnak.

S viszont, ha mégis volna valamiről ismeretünk, azt nem közölhetnénk másokkal, mert a közlés jelekkel történik, s a jelek tudvalévően nem maguk a dolgok.

Könnyű belátni, hogy Gorgias csupa álkövetkeztetéssel bizonyít, szavakkal játszik, s argumentumai reá nézve jellemzők, de pro és kontra egyformán használhatók. Ide kellett vezetni a szofista szenzuálizmusnak: meg kellett ingania az

igazságban és a valóság lételében nyugvó bizonyosságnak. Ez a tudományos *nihil*, melybe belezuhan az elme, ha az egyeditől nem tud az általánoshoz eljutni. Nem csoda, ha a tudomány helyett a szemfényvesztéshez: a valóság igazságától a szavak festett színfalaihoz fordult Gorgias, s a rhetorika pótolta nála a filozófiát.

A gondolkodást felváltotta a vitatkozás és a tárgyi igazság kutatását a logikai játék: az *erisztika*, — az a művészet, amely hatalommá tette az álokoskodást.

c) *A szofista ethika.*

Az erkölcsi élet terén a legtöbb szofista nem volt annyira híve a szubjektiv individuálizmusnak, mint a tudás kérdéseiben. A hagyományos ethika sokkal jobban beléjük volt gyökerezve, semhogy egykönnyen el tudtak volna szakadni tőle. Sőt azt látjuk, hogy a szofisták úgy viselkedtek, mint az erkölcs tanítói, akik polgártársaikat a helyes cselekvésre és a hasznos társadalmi együttélésre akarták szoktatni. Protagoras elismeri az igazságosságot és a tisztességet, ami az emberi élet lényeges vonása, s általában hisz a jóban és elítéli a rosszat. Keosi Prodikos, a „Héraklés a választúton" néven ismeretes parabola szerzője, egyenesen dicsőíti az erényt és kiemeli értékét a bűn csábításaival szemben. Mégis hiányzik a szofistákból az erény mélyebb elméleti belátása. Azt mondhatnánk róluk, hogy itt is a gyakorlat álláspontján állnak: gyakorolják és példákkal, igaz és költött esetekkel (casuistika) tanítják az erényt, de nem látják elméleti alapjait. Szinte ösztönösen érzik, két viselkedés közül melyik a jobb és melyik a rosszabb, de nem tudják ezt elméletileg igazolni, mert nem tudják mi az önmagában való jó és rossz. Gondolkodásuk konkrétumokhoz: jobb és rosszabb tényekhez tapad, de nem tudnak innen az abszolut jóhoz és rosszhoz eljutni. Praktikus természetüknek megfelelően ezért találják a jobb és rosszabb igazolásául elegendőnek, ha a theoretikus igazolás helyett a pragmatikusra mutatnak rá: ha t. i. megmutatják azt a hasznot, amiért szerintük jobb, és azt a kárt, amiért rosszabb valami. Ethikájuk tehát nélkülözi az elméleti alap-

vetést, ezért bizonytalan és elvtelen. A haszon ugyanis nem lehet mértéke a jónak, mert egészen más síkban fekszik.

A szofisták sokat és szeretettel foglalkoztak az egyéni erkölcsi élet mellett a közösség életjelenségeivel. De az embereknek közösségben, államban élését is ennek az életformának hasznosságával igazolták. Mivel pedig ez a szempont igen nagy változatosságot enged meg, hiszen kinek-kinek igen különböző dolog és viselkedés lehet hasznos, a közösség minden életnyilvánulását és erkölcsi felfogását a megszokásból, a konvencióból származtatták. Úgy fejezték ezt ki, hogy mindezek nem a természettől vannak (physei), hanem emberi mű gyanánt (thesei, nomó) jöttek létre. Hippias szerint ember és ember természet szerint rokon egymással, de az állami törvények és szokások különbséget tesznek közöttük: zsarnokként leigázzák a természetet. Ez a felfogás igen fontos mozzanat a filozófia történetében, mert vele az ember világának egy óriási területe vált kutatás tárgyává. Eddig valamennyi filozófus szinte kizárólagosan a természet iránt érdeklődött; a szofisták voltak az elsők, akik figyelmüket az ember alkotta világ: a kultúra jelenségei felé fordították. Sőt az új felfedezés örömével csaknem teljesen az ember lett vizsgálódásaiknak középpontja, s nem is érdekelték őket olyan problémák, melyek az embertől távol estek. Ebből érthető meg rövidlátó empirizmusuk, sőt szenzuálizmusuk is: valahogyan közel akartak maradni mindig ahhoz a világhoz, amit az ember érzékeivel elér, mert így sohasem szakadtak el az embertől. Ezért gondolkodásuknak határozottan anthropocentrikus jellege van a régebbi filozofálás kozmocentrikus jellegével szemben. Ebből könnyen megérthetjük Protagoras theologiai felfogását is, aki theológiai művét ezzel a mondattal kezdte: „Az istenekről semmit sem tudok, sem azt, hogy vannak, sem azt, hogy nincsenek, sem hogy milyen alakuak. Sok akadálya van ugyanis ennek a tudásnak: egyrészt a dolog homályossága, másrészt pedig az emberi élet rövidsége". Nem látja tehát célját a szofista annak, hogy transcendens tárgyakkal foglalkozzék. Mintha csak azt mondaná, amit több mint kétezer év mulva Candide fog mondani: „Menjünk a kertbe és műveljük a magunk földjét!" — többet az embertől nem kell várni.

d) *A szofisztika jelentősége.*

A szofisztika körül nagy harcok viharzottak le, de nagyon rosszul tennénk, ha mi e harcok pártos szemszögéből ítélnénk meg e mozgalom jelentőségét. A történetírónak el kell ismernie, hogy nemcsak hibái, hanem érdemei is vannak és döntő jelentőségű nemcsak a filozófiának, hanem az európai kultúrának kialakulásában is.

A filozófiában pozitiv eredménynek tekinthető a kultúra problémáinak fölvetése. E nélkül sem a történetből, sem a politikából nem igen lett volna tudomány. Általában a szellemi tudományok: nyelvészet, stilisztika, rhetorika, stb. körében élénk tevékenység támadt a szofisztika nyomában. Sajátszerű filozófiai elméletei azonban nem mondhatók értékeseknek, mert relativizmusa önkényt és bizonytalanságot tett urrá a szellemi értékek, az igazság és jóság kérdéseiben, holott itt csak az abszolut bizonyosságnak van értéke. Az erisztika hatalommá tette a szót a gondolat és a véleményt a tárgy fölött, s ezzel fejtetőre állította a józan észt. Védelmet nyújtott az önkénynek és erőszaknak az igazságossággal és joggal szemben, s ezzel bizonytalanná tette a társadalmi rendet. De van idő, mikor szükség van az ilyen felforgató kritikára és a forradalmi szellemre. S a szofisztika ideje ilyen volt. A görög gondolkodás zsákutcába jutott: a természetfilozófia lehetőségei kimerültek. Valami friss levegőnek, új szellemnek kellett jönnie, amely új távlatokat nyisson meg a kutató ész előtt. Ezt tette a szofisztika. Nem megoldásokat adott, hanem kérdéseket vetett fel, nyugtalanságot keltett és kritikájával olyan káoszt idézett fel, amely egy új Rendnek, egy nagy természetet és kultúrát egyaránt felölelő Rendnek a kívánását plántálta el az elmékben. Olyan kezdeményezők voltak ők, akik maguk sem sejtették, hogy az általuk megindított elmélkedések hova fognak vezetni. Volt bennük valami fiatalos optimizmus: merészen nyultak olyan kérdéshez is, melyekkel tehetségük nem tudott megbirkózni. De tanításukkal közüggyé tették a tudományt: a filozófiát lehozták az égről a földre, otthonossá tették a városokban, bevezették a polgár házába és kényszerítették, hogy elmélkedései tárgyává tegye

az életet és az erkölcsöt, a jót és a rosszat.[51] De a világot csak az emberrel kapcsolatban látták, a magábanvaló számukra nem volt probléma, s fáradhatatlanok voltak az ember nevelésében. A tanítást társadalmi szükségletté tették és a filozófiát, mely addig magányos elmélkedők és szűk baráti társaságok ügye volt, kivitték az agorára. Ők voltak a hellén encyklopédisták, akik épp úgy megmozgatták a maguk korának emberét szokásában, gondolkodásában, s egész tudatos életében, akárcsak XVIII. századbeli francia utódaik. A görög felvilágosodás velük eszmélt önmagára, s a szofisztika erényei és bűnei minden felvilágosodási mozgalom tipikus jelenségei. Annyi bizonyos, hogy a vele való harcban edződött filozófussá Sokrates és Platon, s ha a tanítás ügye nem lett volna oly fontossá a szofisták tevékenysége révén, aligha jött volna létre Platon Akadémiája és Aristoteles peripatetikus iskolája.

Irodalom: H. Gomperz: *Sophistik u. Rhetorik*, 1912. W. Nestle: *Die Schrift des Gorgias über die Natur*. Hermes, LVII, 1922. Bodrero: *Protagoras*. Rivista di filologia, XXXI. R. Richter: *Sokrates u. die Sophisten* az Aster szerkesztette *Grosse Denker* I. kötetében. 1911.

---

[51] Némi változata ez annak, amit Cicero (*Tusc.* V 4, 10; v. ö. *Ac. post.* I. 4, 15.) Sokratesről mond.

MÁSODIK KÖNYV

AZ OBJEKTIV SZELLEM KUTATÓI.

1. §. Sokrates.

1. *Az „igazi" Sokrates.*

1. Sokrates a filozófia szellemének eleven megtestesüléseként él a köztudatban, s nála élőbb alakja alig van e tudománynak. Mégis, ha történeti valóságában akarjuk idézni, zavarban vagyunk és fel kell vetnünk a kérdést: melyik az igazi Sokrates? Bölcselőnk ugyanis számtalan emberben ébresztette fel a filozófiai kutatás vágyát, de önmaga semmit sem írt, ami közvetlen emléke lehetne gondolkodásának. Annál többen írtak azonban róla, de a reája vonatkozó antik források is oly eltérőek, hogy nyomukon nem tudunk valami egységes és zavartalan Sokrates-képhez jutni.

Alakja már életében, de még inkább halála után igen ellentétes megítélésben részesült: védelmezők és ócsárlók egyaránt igyekeztek őt eleven emlékezetben tartani. De a történeti Sokrates visszaidézésében talán egész jogosan figyelmen kívül hagyhatjuk azt az ellenséges tradiciót, mely a szofista Polykrates 390-ben írt pamfletjére támaszkodva nyomon követhető az epikureusokon át a Kr. u. III. században élt Porphyriosig, sőt a IV. századi Libaniusig. E torzító tükör szándékosan kivetkőzteti igazi mivoltából, s mivel szemmel látható ellenséges indulat csiszolta e tükör felületét, az általa mutatott képet nem fogadhatjuk el igaz tanubizonyságnak.

Nagyjában ugyanezt kell mondanunk Aristophanes *Felhők* c. komédiájáról is, mely 423-ban, tehát még életében

tette az athéni színpadon nevetségessé az akkor 47 éves Sokratest. Ebben az időben még alig néhány éve szerepelt a nyilvánosság előtt, s arcvonásai összekeveredtek az elméletek iránt ellenséges vagy közömbös tömeg szemében a szofisták és a természetfilozófusok megkésett utódainak arcával, s így nem csoda, ha a vígjátékíró is a maga tipizáló módján úgy állítja elénk, mint valami természetfilozófust, aki „gondolkozdá"-jában a szavak csűrésére-csavarására tanítja tanítványait és az „égi tüneményeken" és „a föld alatti dolgokon" töri a fejét. Platon *Symposion*-ja később baráti együttesben mutatja nekünk a bölcselőt és a vígjátékírót s bizonyos, hogy a kifigurázásért Sokrates nem haragudott meg és Aristophanes jobban megismerve bölcselőnket, alighanem megváltoztatta a *Felhők*-ben róla vázolt rosszmájú kritikáját.

2. Ezek után főleg Xenophon, Platon és Aristoteles jöhetnek számításba mint Sokrates igazi lényének forrásai.

Xenophon fiatal korában tartozott Sokrates körébe és műveiből kiérezhetően mély benyomást keltettek benne bölcselőnk erkölcstani kutatásai. De lénye alapjában véve idegen a filozófiai elmélkedéstől, s gyakorlati eszével egészben véve mindig kívülről tudta csak Sokratest nézni. Katonai pályája éppen Sokrates pörének idején távol tartotta Athéntől, s bizonyosan csak Platon és más sokratikusok iratainak hatása alatt eszmélt rá életének egy késői korszakában, hogy az a Sokrates, akit ő fiatal korában szemtől-szembe látott, igazán nagy gondolkodó és nagy ember volt. Ezért Xenophon Sokratesről szóló *Emlékiratai*, *Symposion*-ja és a neve alatt ismeretes *Apologia* című művei mind késői konstrukciók, amelyeken meglátszik egyrészt az apologetikus szándék, másrészt egy már akkor virágzó sokratikus irodalom hatása. Szerzőnk célja, hogy mesterét mint derék, vallásos és a tradiciókat tiszteletben tartó polgárt, s éles elméjű ethikust állítsa olvasói elé. Az egyszerű Xenophon azonban nagyon távol van attól, hogy Sokrates démonikus valóját csak meg is tudná sejteni. Műveiből egyáltalán nem érthetjük meg, mi volt

Sokratesben oly rendkívüli, ami forduló ponttá tette alakját nemcsak a filozófiának, de az egész európai kultúrának történetében. A géniusz meglátásához rokon géniuszra van szükség és éppen ez nem volt meg Xenophonban.

3. Ezért leghelyesebb, ha az igazi Sokratest Platon írásaiban keressük. A geniális ifjúra sorsdöntő és lélekformáló hatalommá vált e démoni Silenos, kinek varázsa alól egész életében nem tudott szabadulni. Platon az a lélek, akiben Sokrates kiteljesedett. Ezért érezte Sokratesnek ez a legnagyobb tanítványa, hogy belőle szinte állandóan mestere bölcsesége szól. Igy lett Sokrates Platon dialógusainak szóvivőjévé és eszméi Platon filozófiájának csiráivá. Bizonyos, hogy Platon életének első korszaka teljesen a sokratesi élet és halál legmélyebb benyomásai alatt formálódott, s a fiatal bölcselő dicsőségének érezte, hogy mestere lényének minél hívebb tükrözője. Ezért tehát nyugodtan rábizhatjuk magunkat, ha Sokrates igazi alakját nyomozzuk. Kétségtelen, hogy Platon művészi lelkében a modell szellemi megformálása ment végbe, de éppen ezzel lett Sokrates örök életű szellemi valósággá, a filozófia igazi tényezőjévé. Ez a Sokrates az igazi, mert ez él és hat ma is. Ha Platon nem volna; édeskeveset törődne a filozófia Sokratesszel, s nevét csupán ama számtalan iskola-alapítók között jegyezné föl, akik soha sem lépnek ki többé elevenen a könyvek lapjairól. Ahogy meddő és haszontalan fáradozás volna a Jézus Krisztus „igazi" alakját máshol keresni, mint az Új Szövetségben: az Evangéliumokban és az apostoli levelekben, mert ezeknek a hőse és nem pl. a Renan szelid galileai vándorprédikátora volt a kereszténység alapítója. Ez az evangéliumi Jézus él ma is minden keresztyén ember szívében. Fölösleges tehát Sokratest is máshol keresni, mint Platonnál. Ő az ugyanis, akinek révén Sokrates lett a „filozófus" megtestesülése, s élete és halála a „filozófus-élet" örök apológiája. S bizonyos az is, hogy rajta át és ő miatta lett Sokrates Aristoteles érdeklődésének is tárgya. A Stagirita ugyanis nem láthatta már bölcselőnket élő mivoltában, de nagyságát megcsodálhatta Platonra tett hatásában. Sokrates filozófiájáról szólva Aristoteles hüvös

egyéniségéhez és rendszeres elméjéhez illően kivetkőztette a halhatatlan héroszt Platon művészi formájából, s logikus gondolkodása miatt a fogalmi reálizmus első nagy képviselőjét látta benne. De bármennyire megbecsüljük a Stagirita komoly történetírói érdemeit és filozófiatörténeti ítéleteinek alaposságát, bizonyos, hogy ő Sokratesről szólva mégis csak másodkézből meríthetett és tanúbizonysága össze sem hasonlítható érték dolgában Platonnal, aki az élő Sokratest látta és hallotta, még pedig úgy, hogy senki sem volt nála méltóbban felvértezve arra, hogy e rejtélyes lélek igazi valójába benatoljon.

2. *Élete és egyénisége.*

1. A potidaiai ütközet (430) után az eleven életet élő Athén utcáin mindjobban feltünt az addig alig ismert Sokrates, ki a fiatal Alkibiadest saját életének kockáztatásával mentette ki a csata forgatagából. A pisze, kiülő szemű, rút arcú és alacsony termetű negyven éves férfi már megjelenésével magára vonta a figyelmet. Sarútlanul, télen-nyáron ugyanabban a köpenyben járt-kelt a piacon és a testgyakorló helyeken, s különösen fiatal emberek társaságában lehetett látni. Szóba elegyedett mindenkivel, ha az a hír járta róla, hogy ért valamihez, de főleg a szofistákat és a hangos népvezéreket szerette kérdezgetni. Tudatlan érdeklődőként szólt hozzájuk, kinek a megszólított rendesen félvállról és a maga tudásának magas lováról felelgetett, míg egyszerre csak fordult a kocka, s az elbizakodott „szakértő" igen tudatlanná és kicsinnyé lett, míg az elhanyagolt, rongyos ruhájú aszkéta-alak szinte megnőtt és a szellem legmagasabb szférájába emelkedett. Nem volt kellemes ember, de volt az egyéniségében valami izgatóan érdekes, mellyel megfogta és rabjává tette azokat a fiatal lelkeket, kik a formálódás khaotikus napjaiban jutottak a közelébe. Sokan kérdezték róla: honnan jött, kicsoda ez az ember?

Athén egyik külvárosából, Alopeké démoszából származott. Kr. e. 470/69-ben született, esetleg valamivel előbb s az atyja Sophroniskos kőfaragó, anyja pedig Phainareté bába-

asszony volt. Nem tartoztak a tehetős polgárok közé, bár atyja a hagyomány szerint barátja volt az igazságos Aristeides családjának. Szüleinek valami kis házuk lehetett Athénben, s ezen az alapon teljesített katonai szolgálatot bölcselőnk a hopliták között, s derekasan megállotta helyét a samosi hadjáratban épp úgy, mint Potidaiánál, Delionnál és Amphipolisnál. Katonai szolgálatát kivéve nem is igen hagyta el a várost, mert semmi sem érdekelte annyira, mint az emberek, kiknek szeretett a közelükben maradni. Valószínűleg atyja mesterségét folytatta, de nem igen vihette benne sokra, mert jobban érdekelték azok az új eszmék, melyektől akkor hangos volt Athén: alighanem figyelemmel kísérte a természetfilozófusok elméleteit, valamint a szofisták tanításait, már amennyire a maga szegénységében hozzájuk férhetett. (*Phaed.* 96 a). Úgy látszik, hogy legjobban az eleai Zénon fogalmi dialektikája ragadta meg elméjét (*Phaed.* 96 e). Az „eleai Palamedes" mintául szolgálhatott neki a kérdezés művészetében, mellyel Sokrates napról-napra nagyobb zavarba hozta polgártársait. Igy kerülhetett róla forgalomba az a hír, hogy Delphiben a Pythia őt mondotta a legbölcsebb embernek; ami aztán Sokratesnek végzetévé lőn. Bölcselőnk ugyanis ekstasisra hajló, vallásos lelkű ember volt, aki benső hangokat hallott és olyan elmélyedéseket élt át, melyek teljesen elfeledtették vele a külső világot. Szerette emlegetni a maga daimonionját, mely közölte vele, mit kell tennie, de különösen hangosan szólott, ha olyasmit akart cselekedni, ami helytelen lett volna. Akik ismerték őt, hozzá voltak szokva magamegfeledkezéseihez, s nem háborgatták akkor sem, mikor Potidaiánál egyik reggeltől a másik reggelig állott egy helyben, mozdulatlanul, gondolataiba elmélyedve. Most is hajtotta a Pythia szava, kinek ajkán keresztül maga Apollo szólott a hellénekhez. Elindult, hogy megbizonyosodjék e szózatban közölt isteni akaratról, hiszen kételkednie kellett benne, mert ő a legtudatlanabb embernek érezte magamagát, aki azonban égett a tudás szomjától. Ettől kezdve elhanyagolta foglalkozását és családját: ment az emberek közé, kiktől egyedül tanulhatott valamit és fárad-

hatatlanul kérdezgette őket olyan dolgok felől, amikben ezek tudósnak érezték magukat. Ezt a szerepét isteni küldetésnek tekintette, s a nála megszokott kitartással feküdt neki. Azzal a bátorsággal nézett szembe vele, amit megmutatott már a harctereken, de bebizonyított akkor is, mikor szembe szállott a szeszélyes nép haragjával és a negyven zsarnok akaratával, — legjobban azonban akkor, mikor nyugodt mozdulattal nyúlt az eléje tett méregpohár felé.

Sokrates önmagát kereste, s a maga erkölcsi valójára próbált ráeszmélni. Semmi más nem érdekelte, csak az ember erkölcsi lénye és ennek bizonyossága. A lényéből kisugárzó és szavaiban megvilágosodó magasabb rendű világ ellenállhatatlanul hatott fiatal barátaira, kik közül Alkibiades Platon *Symposion*jában (215. a) így festi ezt a hatást:

„Sokrates tökéletesen olyan, mint azok a silenosok, miket szobrászműhelyekben találni: kezükben síp vagy fuvola, belül, ha a kettős ajtó kinyilik, istenek szobrait látni... Ha más beszédét hallgatjuk, akármilyen jeles szónokét, az úgyszólván senkire se hat: ha a te szavadat hallja az ember, akár más — még oly gyenge elbeszélő — szájából, hallgathat asszony, férfi, gyerek, valamenynyiünket megragadsz és elbűvölsz.

Hiszen, ha nem félnék, hogy tökéletesen részegnek gondoltok, elmondhatnám, meg is esküdném rá, mi mindent nem kellett és kell szenvednem az ő beszédje miatt. Amikor őt hallom, jobban dobog a szívem és szakad a könnyem, mint valami korybasé. És látom, mások sincsenek különben, nagyon sokan. Perikles és más nagy szónokok gyönyörűen beszéltek, de ilyesmit nem éreztem, nem háborgott a lelkem, nem féktelenkedett, mint egy lenyügözött rabszolgáé. De... ennek a hatása alatt sokszor voltam úgy, hogy azt kellett éreznem, így nem érdemes élni, ahogyan élek.

...Rákényszerít, hogy bevalljam, hogy szörnyű sok a fogyatékosságom és mégis vezetni akarom Athént... Ő az egyedüli, aki előtt olyasmi ébred bennem, amit el nem hinne rólam senki, a restelkedés. Csak Sokrates előtt

restelkedem. Nem tudok neki ellent mondani: hogy nem úgy kell cselekedni, ahogy ő kívánja; és csak amikor elmegyek tőle, dagad újra önérzetem a sokaság előtt... Magam sem tudom, hogy vagyok vele".[52]

De nemcsak itt, hanem másutt is (pl. *Menon* 80 b) úgy mutatja be Platon, mint valami varázslót, aki elnémítja az embernek vele beszélő régi énjét, hogy egy új énre ébressze rá: egy jobb és derekabb énre. Igazi erkölcsi reformátor tehát, aki azért járt-kelt az athéni nép között, hogy jobb és lelkiismeretesebb vezetők, s a maguk dolgában öntudatosan cselekvő polgárok támadjanak köztük.

Nyissuk ki tehát mi is ezt a silenos-szobrot, hogy tanításának tartalmába tekintve, megkereshessük hatása titkát!

3. *Tanítása.*

a) Módszere.

1. Hogy van-e Sokratesnek rendszere, amit tanított, arról lehet vitatkozni. S az eredmény alighanem az volna, hogy ilyesmiről nem igen beszélhetünk nála, mert ő nem befejező, lezáró, hanem ébresztő géniusz, kiknél azok a gondolatcsirák a fontosak, melyeket elültetett a lelkekben és az a mód, ahogyan plántálta ezeket. Bölcselőnk úgy él az emberek emlékezetében, mint a nagy nevelő, ki az ember öneszméltetésének örökké élő példáját mutatta kortársainak és az utódoknak. Ezért még tanításánál is fontosabb a módszere, mert ez művében a maradandó, mely kétezer év támadásait diadalmasan kiállotta.

2. Ezt a módszert nem lehet megérteni, ha nem idézzük emlékezetünkbe a szofistákat, kiknek mozgalmában gyökerezik Sokrates is, de úgy, hogy legyőzte a szofisztika benső ellenmondását, mikor a tudás megbecsülésében a látszattudástól az igazi tudáshoz fellebbezett. Tanításra alkalmatlannak érezte magát, mert nem tudósnak, hanem tudatlannak tartotta magát. De nem akart megmaradni ebben a tudatlanságban, égett lelkében a tudás vágya, s ezért, míg a szofista tanított, Sokrates kérdezővé lett. A bölcs álorcája

[52] Dercsényi Móric fordítása (*Filozófiai Irók Tára*, XXII. 51 sk.)

helyett a bölcseség szerelmesének arcát viselte, aki azért akart tanulni, mert el volt telve a tudás értékének elismerésével. A szofista úgy tanított, hogy minden tárgyról bemutatta, milyen ellentétes állásfoglalások (két út, dissoi logoi) lehetségesek vele szemben, s az igazság mértékét nem magában a tárgyban kereste, hanem az embert tette meg ennek. Sokrates ellenben ösztönösen érezte, hogy az igazságnak tárgyi kritériumai vannak, hogy nincsen két út, csak egy s ennek a megkeresésére vállalkozott olyan emberek társaságában, akik a tárgyhoz értőknek vallották magukat. Ezért a sok lehetséges egyéni vélemény felől az egy általános igazság felé törekedett.[53] Módszerével meg akarta mutatni, hogy a sok egyéni vélemény nem maga az igazság, hanem csak torzított változata annak az *egy* igazságnak, melyet minden egyéni vélemény sejt, de nem lát tisztán. Aristoteles ezért a fogalom felfedezőjének tartja, mert a sokaságban az egységet kereste és ezt a meghatározásban látta elérhetőnek. De a Stagirita itt alighanem a maga filozófiai felfogását vetíti rá Sokratesre, mert amit Sokrates keres, nem igen tekinthető a lényegnek, mely Aristoteles szerint a fogalom tárgya. Sokratesnél a definició nem irányul valami substanciára vagy ideára, mely külön valami volna a meghatározáson túl. (V. ö. *Met.* M. 4, 1078, b 27—31. M. 9, 1086 b 2—4.) Nála a definicó inkább objektiv mérték: egy vélemény helyes vagy helytelen voltának kritériuma. Tehát mint ilyen legyőzése a szofisztika homo-mensura-tételének. Kifejezése a hitnek, hogy nem az ember, hanem valami tárgyi mozzanat döntő az igazság dolgában. Más szóval: hogy a szubjektiv szellemnek előfeltétele valami objektiv szellemi mozzanatban rejlik. Tehát a definicióval a relativtól akar szabadulni. Vágyó mozdulat volt ez nála a józan ész dogmatizmusa után, amit megkívánt a szubjektivitás önkénye és „minden-mindegy"-elve után..

Kérdezni is azért kérdezett, hogy kérdésével vágyat ébresszen a tárgyi igazság után. Minden kérdése abból a vágyból (erósz) fakadt, mely nála tanítót és tanítványt egyaránt megragad és visz a tárgy igazsága felé, hova az egyéni vélekedés köréből: az érzéki tapasztalat világából elindulva

[53] V. ö. *Mem.* 4, 6, 13, *u. o.* 4, 6, 15.

és a szellem közös mértékéig emelkedve jutnak el a tudnivágyó lelkek.

Mivel Sokrates nem természeti valóságok iránt kutat, hanem a moralis élet mozzanatai felől érdeklődik, egész methodusának mélyről fakadó morális hite áll a hátterében. Megvan győződve róla, hogy lelke mélyén mindenki tudja mi a jó és mi a rossz, mi az erény és mi a bűn, csak rá kell az embereket erre eszméltetni. S a maga feladatát éppen abban látja, hogy ezt az öneszméltetést segítse. Ezért nem tanít, hanem azt követeli kitől-kitől, hogy „ismerje meg önmagát!" mert ez a bölcseség alfája és ómegája. A saját szerepét tréfásan édes anyja bába-mesterségéhez hasonlítja (maieutiké): segít a vajudó, a problémával küzdő léleknek abban, hogy önmaga találjon rá az igazságra. Iróniával kicsinynek, jelentéktelennek mutatja magát, mintha semmit se tett volna, holott a nyugtalanság után a megtalált igazság belső nyugalmát és értelmi erejét adta meg a kereső léleknek. A közös vizsgálódásnak nem negativum tehát az eredménye még akkor sem, ha látszólag nincs meg a keresett meghatározás, hanem mindig valami pozitivum: intellektuális önismeret, mert ha azt hittem, hogy tudós vagyok és belátom, hogy tudatlan vagyok, ez nagyon is jelentős pozitiv eredmény s az igazi tudás kapuja.

Sokrates módszerével tehát mindig ad a léleknek valamit. Igazi nevelő, mert a vele való találkozás nem múlik el nyomtalanul: önnevelésre késztet, mi a legnagyobb ajándék, melyet nevelő adhat a tanítványnak.

b) Tételei.

Filozófiai tételeinek száma nem nagy. Ellenállhatlan erővel hajtotta a vágy, hogy az élet öntudatlan, hagyományos formáit a tudatosság irányítása alá rendelje és semmi más nem érdekelte, mint az ember cselekvő élete. Küzdött a fogalomért, az egységért, de a bölcselet nagy kérdéseit föl se vetette. Sohase kérdezte pl. hogy milyen viszony van a fogalom és a tárgy, a sok és az egy között? Tudása nem volt olyan átfogó, mint a tudásvágya, ezért rendszeralkotásra nem is törekedett. Eszméi voltak, nem rendszere. Megértésében igen lényeges mozzanat, hogy élete és filozófiája nem külön

valamik, hanem filozófiája életének öneszmélete. Korszerűsége tagadhatatlan, mert a korabeli Athén nélkül el sem képzelhető. Tudatára jött annak, ami e korra nézve jellemző, de amit mások nem vettek észre, hogy t. i. kortársainak erkölcsi fogalmai ingataggá váltak és életük elvtelen lett. Sokrates tehát az ebből következő veszedelemnek kívánt gátat vetni. Elméletileg megtette ezt az egy és kötelező törvény jellegű fogalom felfedezésével, gyakorlatilag pedig feláldozta érte az életét. Hős volt, az erkölcsi élet hőse.

A szofisztika kháoszt teremtett, az individuális véleményeket nem tudta egyetlen szimfóniában összefogni. Sokrates pedig azt tartotta, hogy legjobb az egyetértés és a törvényeknek engedelmeskedés. Ezért minden beszélgetésének célja a véleményekben való egységteremtés és a kötelező törvény megláttatása. Tanításával rá akarta eszméltetni az embereket arra, mi a cselekvő embernek a jó. Az abszolutumot kereste minden életmozzanatban, mely az ember életének zsinórmértéke lehet. Praktikus irányú elme, akárcsak a szofisták, de ő látta már azt is, hogy nincsen helyes praxis igaz theoria nélkül, s mielőtt cselekedett volna, a theoretikus igazságot kívánta megismerni. Azt a jót kereste, ami a praxisban jó, — ezért azonosítja ezt a célszerűvel, a hasznossal (Xen. *Mem.* 4, 4, 14 skk.), s az emberben való meggyökerezését sürgeti. Hozzá rögzíti a jót az alanyhoz. Azt akarja, hogy ennek habitusa, erénye legyen. Ezért tanítja, hogy a jó az erény. A jóságnak a jó ember birtokának kell lennie, — elvehetetlenül kell hozzája tapadnia. Ilyen birtok pedig csak a tudás. A jó tudása a jó erénye. Erkölcsiség és tudás tehát egylényegűek. Aki tudja, mi a jó, az jóvá lesz e tudás következtében. A bűnös és gonosz ember a tudatlan ember, mert senki sem tesz tudva gonoszat és rosszat. (V. ö. Xen. *Mem.* 3, 9, 4 sk.) S minthogy az erény a tudáson nyugszik, az erény tanítható.

A görög felvilágosodás századának határtalan észtiszteletе nyilvánul meg Sokratesnek ebben a tételében, mely az ethikát teljesen intellektuális alapra helyezi. Fel sem tudja tételezni, hogy valaki rosszat cselekedjék, ha tudja, mi a jó. Ennek az ethikai intellektuálizmusnak igen jó kritikáját találjuk már Aristotelesnél (*Magna Mor.* I, 1. *Eth. Nic.* VI, 13.),

aki hibáztatja, hogy Sokrates az erényt egyoldaluan csak a tudásból származtatja, holott eme logikus mozzanat mellett minden erénynek vannak alogikus — kedélyi, akarati — mozzanatai is. Az erkölcsi belátás a jónak csak általánosságát, törvényszerűségét ismeri fel; a tevékeny lényben azonban ennek az általánosságnak individuálissá kell válnia és erre nem a tudás, hanem az egyéni gyakorlás és akarati alkalmazkodás képes.

Az emberi élet végső céljának szintén a boldogságot (eudaimonia) vallja, mely a fentiek következményeképen a jó tudásában és e tudás cselekvő gyakorlásában, alkalmazásában áll. Annyira erkölcsi monista, hogy minden érték a felismert erkölcsi jóban fut össze nála: jó és szép, jó és hasznos mind azonosokká válnak a szemében. De hirdeti, hogy az egyéni boldogság nem ellenkezik a köz javával, mert az állam (polis) a polgár-egyén létének természetes talaja, melyet ez akkor sem hagyhat el, ha az állam talán kegyetlenül és igazságtalanul bánik vele (V. ö. Platon *Kriton*-jában Sokrates beszélgetését a Törvényekkel.).

Alapmeggyőződése, hogy *egy* szükséges dolog van a világon: a jónak ismerete s az erre épített élet.[54] A filozófus elme alapfeltétele: a logikai számonkérés ösztöne oly erős volt benne, hogy e számonkérésből fakadó tudatosság nélkül semmit sem akart cselekedni. Ezért emeli a tudást és az önismeretet az élet csúcsára, s nélküle a boldogságot is elképzelhetetlennek tartja. Akik tisztában vannak vele, mi az embernek az igazi jó, azokat tartja a kormányzásra méltóknak, s politikája a tudás, a hozzáértés követelményét fejezi ki az athéni demokrácia közepette, ahol a demokrácia egyenlőségi elvénél fogva mindenki minden szerepre képesnek érezte magát.

S egész bölcselkedésének mélyén valami rendületlen vallási hit él: az a meggyőződés, hogy a világnak van valami benső célja, s a jó embert baj nem érheti, sem életében, sem halálában. Theodiceája ennek a kozmikus értelemnek fennállásán nyugszik (Plat. *Phaed.* 46. fej.). „Ha az ész intézett mindent, — mondja Platon szerint börtönében kevéssel ha-

[54] εὐπραξία névvel jelöli ezt a követelményt az ösztönös sikerülésből fakadó εὐτυχία-val szemben. (*Mem.* 3, 9, 14.)

lála előtt, — hát mindent úgy intézett és oda helyezett el, hol legjobban helyén van, s ha már most valaki ki akarja kutatni valaminek az okát, miképen származik, enyész vagy létezik, éppen csak azt kell kikutatnia, miképen legjobb az illető dologra nézve. Ezen tétel szerint tehát az embernek sem magára, sem másra nézve semmi egyebet nem kell vizsgálnia, csak azt, mi a legderekabb és a legjobb".

A valóság Sokrates szerint alapjában véve jó, a mindenség tele van jósággal és szépséggel, s az embernek csak fel kell ezt fedezni benne. Az isteni jóság benső hangok és értelmi elmélyedés, befelé forduló reflexió útján segít is e felfedezésben. Igy beszél Sokrates a maga *daimonion*-járól, e benső szózatról, melyet felszínes és ellenséges kortársai valami új istenségnek néztek. Ez volt bölcselőnknek mintegy a jó szelleme, mely mindig viszatartotta őt a helytelen cselekedetektől.

Bizonyos pantheizmus, a világnak organikus-misztikus látása elválaszthatatlan attól a filozófus-élettől, melyet Sokrates élt. Ily körülmények között hinnie kellett a lélek halhatatlanságában is. A földi életet ugyan elegendőnek látta arra, hogy erkölcsös és boldog lehessen benne az ember, de ha van még élet a halál után, a jó embernek nincs ott mitől félnie, — ezzel a meggyőződéssel indul a halál kapuja felé. Az észnek minden oka megvan szerinte arra, hogy bizonyosnak tartsa a lélek halhatatlanságát, bár semmit sem tudunk arról, hogy milyen ez a halhatatlanság. De „mindenesetre illő, hogy e hitünkért kockáztassunk is valamit, mert szép ez a kockáztatás és az ilyesmibe szinte bele kell igéznie magát az embernek."

4. Sokrates pöre.

Sok vonása volt egyéniségének és működésének, amely kihívta ellenségei gyűlöletét. Hiszen már megjelenése egészen más volt, mint azoké a filozófusoké, akiket ilyenekül látott az athéni nép. A régi bölcsek tekintélyes emberek voltak: a köznapi világ dolgaitól elvonult tudósok, nagytekintélyű törvényalkotók, s a szofisták is fényes öltönyökben, a tanítványok hódoló seregétől körülvéve jelentek meg előtte. Sokrates ellenben szóba állt mindenkivel, igénytelenül, szegé-

nyes módon jelent meg és furcsa kérdéseivel zavarba hozta az önmaguk dicsőítésével eltelt embereket. De az ifjakra tagadhatatlan hatást tett és az öntudatos életnek egy új típusát képviselte. A kívül álló konzervativ polgár a legveszedelmesebb szofistának tarthatta, aki lerombolja a régi életfelfogást és a kritikai szellem fölébresztése miatt veszedelmes újító. Kérdései nyomán sok ember benső üressége derült ki és napról-napra többek gyűlölete vette őt körül. Amikor tehát szomorú politikai sorsfordulatok után az athéni népben felébredt a vágy, hogy leszámoljon az újítókkal, akkor bölcselőnk ellenségei elérkezettnek látták az időt elnémítására.

399-ben Meletos, egy dühös fűzfapoéta, vádat emelt ellene, 1. hogy nem hisz azokban az istenekben, akiket a város tisztel, hanem új démonikus lényeket hoz be és 2. hogy megrontja az ifjakat. Halálbüntetést kért a fejére. A vádat a magáévá tette egy demagóg politikus, Anytos és egy üresfejű rhétor, Lykon.

A pör az ötszázas esküdtszék elé került, ahol Sokrates hatalmas hitvallást tett egész lényéről, de magát a vádat meglehetős kicsinyléssel tárgyalta. Mivel az athéni restaurációs demokrácia polgárai amúgy sem jó szemmel nézték a vádlottat, hiszen korábban olyan egyénekkel érintkezett, mint Kritias, kit ők a demokrácia ellenségének tekintettek, csekély szótöbbséggel bűnösnek mondották ki. Azonban, mikor ezután a büntetés kiszabása került szóba és Sokrates itt sem könyörgött bíráinak, hanem férfias önérzettel inkább kitüntető elbánást követelt az athéni néptől, mint büntetést, ez annyira ellene fordította az esküdtek hangulatát, hogy nagy többséggel kimondták fejére a halált.

Az ítélet végrehajtásáig Sokratesnek még 30 napja volt. Könnyen megszökhetett volna börtönéből és idegen városban élhetett volna barátai körében, azonban ezt a lépést egész élete és tanítása meggyalázásának fogta fel és ezért inkább megvárta a halált. Platon, aki az *Apologiát, Kritont* és *Phaidont* szenteli halhatatlan mestere pörének megvilágítására, elmondja, micsoda fenséges nyugalommal beszélgetett Sokrates még halála órájában is néhány tanítványával a lélek halhatatlanságáról, s milyen lelki erővel ürítette ki a méregpoharat. El kell olvasnunk Platonnak ezeket a műveit, me-

lyek igazsága a művészi megformáltságon keresztül még jobban kitűnik, s azzal a meggyőződéssel tesszük le a könyvet, hogy Sokratesben a lelki erőnek és a szellemi nagyságnak oly ritka megtestesülése élt, amilyent igen ritkán tud felmutatni a történelem.

Ez a halál azonban kétségtelenül hozzátartozik Sokrates igazi valójához. Mert mi volna ő e nélkül az erőszakos és mégis fenséges halál nélkül? Kellemetlen, rossz emlékű kérdezősködő és mániákus cáfoló, aki mindig terhére lett annak, akihez szólt. Igy ellenben halálában élő lelkiismeretté lőn, aki annál hangosabban hirdette az önismeret és a jobb élet szükségességét az athénieknek, minél jobban bedugták fülüket az eleven Sokrates szavai előtt.

5. *Jelentősége.*

Sokrates a szofisztika mozgalmából nőtt ki, de több lett, mint egyszerű szofista. Örökölte tőlük az emberi élet iránt való érdeklődést és az ész megbecsülését. De legyőzte a szofisztika veszedelmeit azáltal, hogy meg tudta pillantani azt az egyetemes és minden egyénre kötelező Rendet, melynek kifejezését a fogalomban kereste. Ezért van, hogy míg a szofisták a *tanítás* fontosságát hangoztatták, Sokrates a *tudást* tette centrális problémává.

A görög filozófia a ráció és misztika, a *logos* és mágia konfliktusából született meg, s a természettudományos szellem ennek az első krizisnek gyermeke. Most Sokratesben a hellén történet és kultúra egy második válsága érte el tetőpontját, ahonnan azonban már kilátás nyílik a megoldás felé. Ez a tradiciónak és a forradalmi újításnak, a *polis*-nak és az egyénnek, az egyetemesnek és az individuálisnak konfliktusa. A szofisztikában úgy látszott, hogy a forradalom és az egyén fog győzni, de Sokrates megmutatta, hogy e konfliktus feloldása nem az ilyen egyoldalúságban van, hanem egy magasabb egységben, s ez a fogalomban megragadott igazságnak, az iratlan törvénynek, s a kötelességeit felismerő és cselekvő polgárnak világa. Ezt kutatják utána tanítványai: leghívebben Platon, kinek vállain rendszerré építi ki e megoldást Aristoteles.

Bölcselőnk hatása azért világraszóló jelentőségű, mert senki se értette meg jobban, hogy korának mire van szüksége, s ezzel a korszerűséggel egy új jövő fejlődését indította meg. Egész nyugodtan állíthatjuk, hogy ma is minden filozófus azt a vitát folytatja, melyet Sokrates kezdett meg az athéni polgárokkal. Neki köszönhető, hogy a filozófia még ma is első sorban eszméltetés, logikai számonkérés, s hogy azt az életet, melynek elvi alapjait nem találtuk szilárdnak, nem tartjuk emberhez méltónak. (*Apol.* 38 a.)

Irodalom. H. Maier: *Sokrates.* 1913. — A. E. Taylor: *Varia Socratica.* 1911 .— A Busse: *Sokrates.* 1914. — H. v. Arnim: *Xenophons Memorabilia u. Apologie des Sokrates.* 1923.

2. §. Platon.

1. Élete.

1. Platon Athénben született Kr. e. 428/7-ben. Ugy atyai mint anyai ágon Athén legelőkelőbb családjaival állt rokonságban. Atyja Ariston, az athéniek regés királyán, Kodroson át Poseidon istenre vitte vissza családfáját, anyja, Periktioné, Dropidestől származott, a Kr. e. 644. év archonjától, aki Solonnal tartott közeli rokonságot. A fiatal Platont tehát családja nagy multjának tiszteletreméltó hagyománya vette körül a szülői házban, s noha atyja — úgy látszik — korán elhalálozott, rokonai előkelő szerepet játszottak Athén politikai életében. Bölcselőnknek két bátyja volt: Adeimantos és Glaukon, s egy nővére, Potoné, aki Speusipposnak, az akadémikus filozófusnak lett a felesége. Anyja másodszor Pyrilampeshez ment nőül, aki Periklesnek volt jó embere. Anyjának unokabátyja, Kritias és bátyja, Charmides vezető szerepet játszottak a 404. évi reakcionárius terrorban. S mindketten érdeklődtek Sokrates és a filozófia iránt, tehát Platont szinte családja tagjai már kora ifjúságában megismertethették a nagy Mester különös alakjával és tanításaival.

2. Ebben a környezetben a politikai érdeklődés és a kormányzatban való részvétel vágya szinte hagyományképen szállott reá. De hagyományos volt itt a demokrácia megvetése is, melyhez öntudatos arisztokratikus gondolkodás járult. A VII. levél, bölcselőnk életének egyik főforrása,

nyiltan beszél róla (324 b skk.), hogy családi tradiciói a politika felé vonták, s volt hozzá magának is kedve, de Sokrates elítéltetése, valamint az új erőre kapott demagógia és idegen államok életébe való bepillantás meggyőzték Platont arról, hogy neki nem lehet kenyere ez a politika, mely ellen egész lénye tiltakozott. Elfordult tehát a gyakorlati politikától, mert meg volt róla győződve, hogy minden államot rosszul kormányoznak, s Sokrates példájára és a tőle nyert indítások nyomán elmerült a jónak és az ideális államnak elméleti kutatásában. A harminc zsarnok uralma idején módja lett volna aktiv szerepet játszani a politikában, noha még nem érte el a törvényes életkort, de a zsarnokok erőszakos intézkedései bántották igazságérzetét, s inkább megmaradt a szemlélődő álláspontján. Élénk érdeklődéssel merült el Sokrates beszélgetéseiben, s valószínűleg még a Mester életében megpróbálkozott olyan beszélgetések írásával, melyekben Sokrates gondolotait és módszerét öltöztette művészi formába *(Euthyphron)*. A bölcs mártir-halála pedig oly döbbenetes erővel hatott rá, hogy ennek a hatásától egész életén át nem tudott többé szabadulni. Ez a halál mindennél jobban meggyőzte Platont arról, hogy az élet egyedül helyes útja az, melyen Sokrates járt, s melyet tanításával megvilágítani igyekezett. A 28 éves ifjú erre maga is elindult a Jó és Igaz keresésének ezen az útján, s rajta járt élete végezetéig.

3. Közvetlenül Sokrates halála után Hermodoros tanusága szerint Platon és a bölcs mester néhány más tanítványa Megarába mentek, egyrészt, mert nem érezték magukat biztonságban a bosszúálló athéni demokrácia uralma alatt, másrészt, mert amúgyis üressé vált számukra a város mesterük nélkül. Bölcselőnk több ókori életrajza a 399 után következő éveket úgy tünteti föl mintha ezekben az években nagy utazást tett volna Görögországban, Egyptomban és Dél-Itáliában. A *Törvények* egyik-másik helyéből (656 e, 747 c, 819 b) valóban arra lehet következtetni, hogy járt Egyptomban, de bizonyosnak mégis csak délitáliai útját mondhatjuk. Itt behatóan megismerkedett a pythagoreusok eszméivel és életmódjával, s a syrakusai Dionban olyan barátot talált, aki ettől kezdve nagyon mélyen belenyult életének alakulásába.

Dion kissé nyers, de becsületes és a filozófiai eszmék

iránt komolyan érdeklődő nagyúr volt, aki Platont bevezette sógorának, I. Dionysios syrakusai kényúrnak az udvarába azzal a szándékkal, hogy a filozófus hatása jótékonyan fog megnyilvánulni a zsarnokon át a syrakusai állam életében. Platon bizonyosan már ekkor is abban a véleményben volt, amit a *Törvények*-ben (IV. 709 e) ki is fejezett, hogy a tyrannos kormányozta államból könnyebben lehet ideális államot formálni, mint ahol a sokfejű népuralom terpeszkedik. Azonban a syrakusai udvar fényűző és erkölcstelen élete ellenkezésbe hozta őt Dionysiosszal, aki a hagyomány szerint — Platonnál ugyanis ennek nyoma sincs — rabszolgaként eladatta az udvarát és kormányzati rendszerét bírálgató filozófust, s bölcselőnk csak a kyrenei Annikeris nemeslelkűsége folytán kerülhetett haza szabad emberként Athénbe 388-ban.

Ekkor 40 esztendős volt. Ugy látszik, szép írói múlt állott mögötte, de a politikától, élete igazi vágyától messzebb volt, mint valaha. A korabeli Athén leromlása, s általában az egész hellén közélet zűrzavara megérlelték benne azt a gondolatot, hogy még erőteljesebben törekedjék megvalósítani Sokrates alapeszméjét, hogy t. i. olyan vezetőkre van szüksége az államnak, akik a Jónak teljes tudásával felvértezetten intézik az állam sorsát. Bizonyára ilyenek képzésére szánta filozófiai iskoláját is, az Akadémiát, melyet 387-ben alapított Athénben, Akadémos hérósz berkében.

4. A platoni Akadémia a sokratesi kalos kagathos eszméjétől, az eszme és a valóság, az elmélet és gyakorlat egységétől áthatott filozófus műve, ahol kielégülést találhatott az alkotásra és emberformálásra vágyakozó lélek. Szervezete szerint első sorban baráti társaság, melyet a gondolkodás és a célok közössége forrasztott egybe. Szigorúan tudományos kutatás alapján igyekezett itt mester és tanítvány, ifjú és vén eljutni ahhoz a megismeréshez, melyet a helyes élet alapjának vallott. Az Akadémia mivoltába akkor láthatunk bele, ha olvassuk a hetedik levelet, ahol Platon arról beszél (341 c), hogy a filozófiában nem az írás a fontos, mert ennek a tárgya nem olyan, mint más tudományoké, amiket el lehet mondani, meg lehet tanítani. Ezt — úgymond — nem lehet szavakba önteni. De a filozófia tárgya a vele való állandó foglalkozástól és hasonló törekvésű emberekkel való együtt-

élésből hirtelen jelenik meg a lélekben. Egyszer csak mintha szikra hullana bele, tüzet fog a lélek és ez a tűz aztán önmagát táplálja.

A *Politeia* tanulmányi programmja pedig betekintést nyujt nekünk abba a közös kutatásba, amit Platon iskolálájának a tagjai folytathattak. Nem valami meglévő ismeretanyag közlésére és mai értelemben vett tanításra kell itt gondolnunk. Lényeges volt az együttélés és a közös problémák és nehézségek együttes megoldása. A sokratesi beszélgetésnek egy magasabb fokú és öntudatosabb cél felé irányuló formája ez. Az Akadémia kapuján a hagyomány szerint az volt a felírás: *Ne lépjen be ide, aki nem ért a geometriához!* — s ez akár igaz, akár nem, annyi bizonyos, hogy az iskola minden egyes tagjának alapos mathematikai képzésen kellett bevezető tanulmányként átesnie. Arithmetika, geometria, asztronómia és a pythagoreusokra emlékeztető harmóniatan voltak azok a studiumok, melyeken át végre eljutott az ember maguknak a sajátosan filozófiai kérdéseknek tanulmányozásához. A problémák tanulmányozásában pedig az analizis és a fogalmi osztályozás volt szokásban. Erről az osztályozásról, a diairesisről, sok komikus példát tudnak mondani a korabeli vígjátékírók. Mi a *Sophistá*-ban és a *Politikus*-ban, ebben a két platoni dialógusban láthatjuk e módszer alkalmazását.

Valószínű, hogy úgy Platon, mint az Akadémia régibb tagjai folyamatos előadásokat is tartottak. De a súlyt mégis a közös vitákra és az egységes elvi világnézet megszerzésére fektették, mert Platon nem egyszerűen tudósokat akart nevelni, hanem vezetőket Athén és a többi állam számára. Ez a gyakorlati, politikai cél támaszthatott versengést Isokrates rhétori iskolája és az Akadémia között. Amaz ugyanis a szofisták humanista hagyományait követte és eleinte sokkal népszerűbb volt, mint az elvszerűbb és a szigorúan tudományos Akadémia. De később, úgy látszik, jó viszony alakult ki a két iskola közt, mert nem egy tanítványuk mind a két helyen otthon érezte magát. Platon iskolája azért mindvégig hű maradt a tudományos kutatás elvéhez, s így az európai tudomány történetében is fontos mozzanatot jelent, mert

ez volt igazán az első „Forschungsinstitut", mint a németek mondanák.

5. De bölcselőnkben sokkal elevenebben élt az államformáló akarat, semhogy a tiszta elmélet kielégíthette volna őt. Vágyott elméleteinek a megvalósítására is és csak ezzel a feltevéssel érthetjük meg újabb két szerencsétlen sziciliai útját. Húsz éve tanított már az Akadémiában, mikor Syrakusában a fiatal II. Dionysios követte atyját a trónon, s Dionnak, Platon barátjának az a gondolata támadt, hogy a fiatal uralkodó nevelésére bölcselőnket hívja meg, aki e fiatal, nagyravágyó ifjún keresztül íme most megvalósíthatja a társadalom igazi javát szolgáló hatalmas terveit. S Platon egyik tanítványára, a pontusi Hérakleides vezetésére bízva iskoláját, csakugyan Sziciliába utazott (367), de reményeiben csalódnia kellett. A fiatal kényúr eleinte nagy megbecsülésben részeltette, de Dionnal történt meghasonlása és a bekövetkezett hadi események elterelték figyelmét Platonról, aki látva, hogy nem törődnek vele, 365-ben visszatért Athénbe. Közben Dion maga is számkivetésbe jutott és szintén Athénbe jött, ahol szorgalmas látogatója lett az Akadémiának.

Platon nagyon megszerette őt, s hogy közte és Dionysios közt békét teremtsen, még egy harmadik sziciliai útra is vállalkozott (361/0), de különösebb eredményt ekkor sem tudott elérni. Ettől kezdve aztán kizárólag az Akadémiának élt, s fájdalommal szemlélte a távolból a syrakusai állapotok folytonos romlását és őszintén megsiratta Diont, mikor ez a barátja 353-ban egy orgyilkos tőrének esett áldozatul. Platon többé a gyakorlati politikával nem keresett érintkezést. A hagyomány szerint 80 éves korában csendesen és fájdalom nélkül hunyt el (348/7). „Scribens est mortuus", írja róla Cicero. Az Akadémia kertjében temették el, ahol Pausanias még látta a sírját.

6. Benne az első *európai* filozófus jelent meg e földön. Sokrates és a többi hellén filozófusok ugyanis még tökéletesen görögök voltak, akik csak a hellén talajon mutatják meg igazi nagyságukat. De Platon már megtalálta és ki tudta fejezni azt a világnézetet, a dualisztikus ideálizmust, melyben az eljövendő Európa lényege nyert formát és így művének

jelentősége túlnőtt a hellén partikulárizmus korlátain. Ő már mindenütt hat, mert az egyetemes emberiség hősei közé tartozik, mint megteremtője annak a *mythologia philosophica*-nak, mely nélkül Európában nem tudunk gondolkodni, akár Platonnal tartunk, akár ellene fordulunk.

Szelleme mindenütt ott van, ahol kulturemberek egy a földinél magasabbrendű világról beszélnek, de emberi vonásairól nem maradt kétségtelen adatunk. A hagyomány szerint erőteljes testalkatú s mogorva tekintetű férfiú volt. Kissé hajlott testtartással járt, amit tisztelői utánoztak. Hangja gyenge és érctelen volt; kedélye pedig a melancholiára hajlott. Műveiből lépten-nyomon kiütközik, hogy irtózott a piac zajától, s lelkülete a született arisztokrata benső tartózkodását és erkölcsi komolyságát tükrözte.

Irodalom. E. Meyer: *Geschichte des Altertums.* B. V. — U. von Wilamowitz—Moellendorf: *Platon.* 2 köt. — C. Ritter: *Platon.* 2 köt.

2. *Szellemének formálói.*

Platon filozófiájának megértéséhez szükségünk van azoknak a tényezőknek ismeretére, melyeknek hatása alatt formálódott ez a csodálatosan gazdag szellem.

1. Mindenek előtt Sokratest kell említenünk, kinek hatása egész életén át végigkísérte. A fiatal Platont, aki költői kísérletekkel próbálkozott, ő tette filozófussá. Az ifjú azonban eleinte alig látott többet benne, mint öregebb barátját (VII. levél), kinek élete és igazságkeresése tiszteletet ébresztett benne. Valószínű, hogy még Sokrates életében kezdett olyan művészi dialogusokat irogatni, melyekben az ő beszélgető módszerét alkalmazta egy-egy erkölcsi fogalom nyomozására. Mester azonban akkor lett számára Sokrates, mikor mártirhalált kellett halnia. Ez a halál eszméltette rá Platont öreg barátjának igazi nagyságára és benső valójára. Ettől kezdve életének az első fele szinte kizárólagosan azoknak az ethikai eszméknek kutatásában telik el, melyekre Sokrates hívta fel a figyelmét. Az Ember áll Platon érdeklődésének is a középpontjában és társadalmi reformátornak érzi magát, kinek az emberek életének megjavítása és boldogságuk útjának megmutatása a feladata.

2. Ez a sokratikus hatás teljesen háttérbe szorít minden olyan tényezőt, amely különben érvényesülhetett volna bölcselőnk fejlődésében. Aristoteles említi pl. hogy ifjú korában szorgalmasan tanulmányozta Kratylos tanítását, aki Hérakleitos világnézetével ismertette meg. De Sokrates elfeledtette vele mind a hérakleitizmust, mint pedig a nyelvi kérdések iránt való érdeklődést, ami természetes lett volna egy olyan ifjúnál, aki maga is költőnek indul.

Szellemének alakításában igen fontos szerep jut Eleának és a pythagoreus tanoknak, melyekkel délitáliai útján ismerkedett meg behatóan. Sokratizmus és eleatizmus könnyen elegyedtek gondolkodásában, mert a változóval szemben mindkettő az állandót kereste. S ezeken túl döntő hatású volt a pythagoreizmus képviselőivel való megismerkedése, mert ezek a mathematika és a kosmologiai problémák felé fordították figyelmét. Ez a hatás csak növekedett, amikor Platon maga is iskolát alapított. Az Akadémia aligha jött volna létre, ha nem látja maga előtt példaként egyrészt Eukleides megarai mathematikai iskoláját és azt a tudós életközösséget, melyet a pythagoreusok Dél-Itáliában éltek. S mikor szellemének formáló tényezőit keressük, nem szabad megfeledkeznünk arról a tényről sem, hogy Akadémiája közös kutatók társasága volt, akik nemcsak tanítottak, de tanultak is egymástól. S ennek a kutatásnak a mathematika adta meg a jellegét. A Kr. e. 4 .század minden nagy mathematikusának volt valami köze ehhez az iskolához. Oda tartozott Theaitetos, a testmértan megalapítója, Knidosi Eudoxos, a nagy asztronomus, egyenesen azért hozta át iskoláját Kyzikosból Athénbe, hogy kapcsolatot keressen az Akadémiával. Archytas, a tarentumiak büszkesége és a mechanika tudományának megalapítója, a görög szellemnek egyik legvonzóbb egyénisége, Platon barátja volt és állandó levelezésben állt az Akadémiával. Aristoteles kritikus józansága és rendszeres elméje szintén sok probléma megoldásában irányt mutathatott. Mindezeknek a férfiaknak szinte naponként való találkozása nem maradhatott hatás nélkül Platon szellemi formálódásában sem és elegendő magyarázatát adják, miért hajlott az öreg Platon mindig jobban és jobban az ideák művészi látásától azok mathematikai felfogása felé. Nem filozófiai képzeleté-

nek kiszáradása volt ennek oka, hanem a folyton fokozódó tudományos elmélyedés, mely végül Sokrates anthropologikus érdeklődésétől oly messzire sodorta.

3. De szellemének kialakulása mindeme hatások mellett is érthetetlen maradna, ha nem vennők figyelembe művészi látó géniuszát, mely a nyert benyomásokat egységbe foglalta és megformálta. A világirodalomnak alig van még egy elméje, mely a művészi látásnak olyan példáját tárná elénk, mint éppen Platon. Nála tartalom és forma oly csodálatos egységben jelennek meg, hogy a kettő elválhatatlan kapcsolatot mutat. Nem hiába a synopsist, a külön való, de együvé tartozó tényezők együtt és egyszerre látását tartja a filozófus lélek uralkodó jellemvonásának,[56] annyi bizonyos, hogy ebben egyetlen gondolkodó sem multa őt felül. A formának lángelméje, s művészi látásában már benne van az örök formák, az ideák tanának csirája. Ennek a tannak gyökerei tehát mélyen Platon lelkének az ösztönös rétegéig nyulnak le, ezért is ragaszkodik hozzá minden kritikával szemben. Átalakítja, újra meg újra megfogalmazza, de lényegéből nem enged, mert úgy érzi, akkor önvalóját kellene megtagadnia. Igaza van a mi Péterfynknek: Platon művész, kit a kor irányzata tett filozófussá. Dialógusa a nagy görög tragédiák örököse, s művészetében még benne él az egész korabeli Athén. S amint az öregedő Platon eltávolodik a művészettől a tudomány felé, úgy távolodik a filozófia is a görög élettől. Aristotelesnél, Platon tanítványánál e kettősség már teljes: míg az élet kint zajlik a fórumon, a filozófia az iskolák falain belül üvegházi életet él. Sokrates meghalt, s utódai az agora hullámaiból elmenekülve már csak a partról nézték a görög közélet mozgalmait. Platon volt az utolsó, aki még megkísérelte e hullámverésben az úszást, de az ár erősebb volt, s bölcselőnk a fenyegető örvények elől az ideák honába menekült.

3. *Művei.*

1. Eddig csupa töredékekből és másodkézből vett tanubizonyságokból meríthettük a görög filozófiára vonatkozó ismereteinket. Platon az első filozófus, kinek a művei — úgy látszik — teljes egészükben ránk

[56] *Politeia* 537 c.

maradtak, sőt itt már bizonyos bőségről is beszélhetünk, mert olyan munkák is szerepelnek a neve alatt, melyeket a jelek szerint mások írtak. Már az ókorban művei közé sorolták némely platonikus filozófus iratát, s így a legrégibb kritikusok közt is voltak, akik apokrifnak ítélték egyik vagy másik platoni művet. Az *Epinomis*t például, mely a *Törvények*hez irott függelék, már az ókoriak Opusi Philipposénak tartották. Az ókori filológiának mintegy az utolsó szavát mondotta ki a Tiberius császár idejében élt platonikus Thrasyllos, ki a szerinte valóban Platon tollából származó műveket tetralogiákban rendezte és ebből a gyűjteményből a gyanus vagy kétségtelenül idegen műveket kihagyta. De ma a Thrasyllos-féle gyűjtemény sem tekinthető a maga egészében authentikusnak: vannak ott olyan művek, amelyek igen nagy valószínűséggel gyanúsak, mint pl. az *első Alkibiades, Hipparchos, Kleitophon, Minos*, — s vannak, amelyek feltétlenül idegen művek, mint a *második Alkibiades* az *Erastai, Theages*. Általában azonban alig van néhány olyan mű, melyet mindenki feltétlenül Platonénak tartott, mert a hyperkritika az idők folyamán csaknem mindegyiket kikezdte és gyanúba fogta. Tetőpontját érte el ez az irány Schaarschmidtben (1866), aki a Platon neve alatt ismeretes 36 munkából huszonhetet akart idegenként kirekeszteni Thrasyllos *corpus Platonicum*jából. A legtöbb kritikus ugyanis úgy járt el, hogy elképzelt magának egy „igazi" Platont, s amelyik dialogus nem egyezett meg valamiben ezzel az eleve megkonstruált Platonképpel, azt egyszerűen nem tartotta Platon munkájának.

Ilyen körülmények között a mult század filologusai számára valódi crux philologorummá vált a homérosi kérdés mellett a platoni, mely a Platon művei hitelességének és írásuk idejének megállapítása körül dult. Ennek a problémának módszeres megoldását először E. D. F. Schleiermacher, a nagy romantikus filozófus és Platon-fordító kísérelte meg. Ő sem mentes azonban az apriori konstrukciótól. Valami nagyszerű intuicióval látja a platoni életnek és a belőle folyó műnek egységét, s ezt szeretné másokkal is igazság gyanánt elfogadtatni. Hogy tehát a művek szisztematikus egységét és összefüggését bizonyítsa, valami didaktikus, a tanítás célját szolgáló szándékot tételez föl megírásukban és a műveket a bennük tárgyalt emelkedő problémák szerint keletkezetteknek látja. Ő tehát a szisztematikus rendet teszi meg a kronologikus rend alapjának és ezt amazzal igyekszik magyarázni. De Platon szisztémája valóban az volt-e, amit Schleiermacher annak tartott? S vajjon már az Akadémia alapítása előtt is a tanítás szándéka vezette-e Platont művei megírásában? S egyáltalában leköthet-e ilyen geniális művészt a szabad alkotásban ilyesféle külsőséges szempont? Platon szelleme oly gazdag, hogy egyetlen konstrukcióval sem meríthető ki és ennek következtében igen sok egymástól nagyon is eltérő Platon-kép alkotható meg, melyek részben mind igazak, de egészükben mégis mind hamisak. Sok okunk van arra, hogy Schleiermacher Platonját is ilyen romantikussá tett Platonnak tekintsük s éppen ezért óvatosan viselkedjünk vele szemben.

Schleiermacher felfogásának lényege az, hogy Platon filozófiája

egységes rendszer, melyben fejlődés szempontjából sincsenek törések. Ujabban az amerikai P. Shorey és a bécsi H. von Arnim képviselik ismét ezt az álláspontot, de természetesen nagyobb óvatossággal a részletekben, mint ezt Schleiermacher tette.

A historikus filologia részéről a történeti tények nagyobb tiszteletével K. F. Hermann (1838) szállott szembe a szisztematikus koncepcióval. Hermann azt vitatja, hogy Platon dialógusaiban nincsen rendszer és nem is valami egységes terv kedvéért irattak, hanem bennük bölcselőnk egyéni fejlődésének dokumentumait bírjuk. Álláspontját nagy psychologiai érzékkel és tényismerettel védi, de alapjában véve circulus vitiosusban szenved: csak akkor tudnánk megmondani, hogy Platon művei valóban ilyen fejlődési dokumentumok-e, ha ismernénk írásuk idejét. Hermann pedig éppen ezt akarja a fejlődési elmélettel megállapítani, vagyis a fejlődési sor egészen hipotétikussá válik nála.

E két próbálkozásnál biztosabb eredményeket látszik igérni az ú. n. nyelvstatisztikai (stilisztikai) módszer, amelyet a skót Lewis Campbell (1867) és a német F. Blass (1874), továbbá W. Dittenberger (1881) kezdeményeztek. Ők abból a feltevésből indultak ki, hogy egy szerző irodalmi stilusa, kifejezési módja, — egy szóval a nyelve nem marad egész pályáján ugyanaz, hanem változásoknak van alávetve. Ez alól Platon sem lehet kivétel. S nála a stilus változása annál könnyebben figyelemmel kísérhető, mert irodalmi pályája mintegy félszázadra tehető és ennyi idő feltétlenül nagy változásokat hoz létre az író szókincsében és írói modorában. Bizonyos kötőszók és fordulatok hasonló jelentésűekkel cserélődnek ki. S Platon is alkalmazkodott kora nyelvi divatjához: egyszer többet, máskor kevesebbet törődött mondatai ritmusával, rhetorikai formájával, stb. stb. Ezeknek a sajátosságoknak figyelembe vételével csoportokat lehet megkülönböztetni műveiben, s egy-egy csoport tagjai keletkezésük idejében is közel esnek egymáshoz. Már most van egy mű, amelynek a keletkezési idejét biztosan ismerjük: ez a *Törvények*, bölcselőnk torzóban maradt posthumus munkája. Nem kell egyéb, mint megvizsgálni ezt stilisztikai szempontból, s ezen az alapon a többivel összevetve a hozzá való hasonlóság és a tőle nyelvben való különbözés szerint Platon műveinek egy a *Törvények*-től távolodó sorát kapjuk, s ez a sor visszafelé véve azonos lesz e művek keletkezési sorrendjével.

Vitára persze itt is marad elég tér, mert a művek keletkezési rendje még semmit se mond azok megírásának időpontjáról. Egyáltalában nem lehet ezen az alapon pl. eldönteni, hogy írt-e Platon már Sokrates életében, vagy pedig csak az ő halála után fogott tollat? A kísérlet mindenesetre érdekes és exaktnak látszó. Az egyéni önkénynek nem nyit akkora teret, mint egyéb konstrukciók, de ingadozások itt is lehetségesek. H. Schanz, C. Ritter és V. Lutoslawski igen érdekes megállapításokat tettek e módszer segítségével, s rajtuk a Platon-filologia még ma sem tudott túljutni.

De végeredményben ez a valódiság és keletkezési sorrend kérdése nem is olyan fontos, mint amilyennek látszik. Miatta azonban Platon

a filologusok zsákmánya lett és homályba szorult a filozófus. Bölcselőnk pedig noha egyik legnagyobb művész, aki csak élt, mégis első sorban és főképen filozófus, akiről filológus sohasem lesz képes adaequat igazságokat megállapítani. Bizonyság erre U. von Wilamowitz-Moellendorf nagy reményekkel várt Platon-könyve, amely semmit se oldott meg a Platon-problémákból, ellenben Platont jámbor konzervativvé és az ókori Athénben élt porosz junkerré torzította. Korunk feladata tehát, hogy megszabadítsuk Platont a filologusoktól és adjuk vissza a filozófusoknak és a művészeknek, kik a platoni műveket magának Platon élő alakjának az intuiciójából próbálják megérteni, mint ahogy erre már Friedemann Platon-könyve (1914) megtette a kezdeményező lépést. Filozófiának és filologiának szép szintézisére pedig Friedländer adott példát (1928—1930).

A művek keletkezésére vonatkozó filologiai megállapítások értékes segítséget nyujthatnak egyben-másban a filozófusnak, de nem terelhetik el a figyelmet a platoni iratok benső tartalmáról, az igazságértékükről, amelyek alapján e művek két nagy csoportra oszthatók: 1. a sokratikus és 2. az akadémikus művek csoportjára. Amazok Platon életének az első, sokratesi periódusát jelzik, emezek pedig a második, tanító korszaknak az emlékei. Mindegyik csoporton belül ismét két kisebb periodust különböztethetünk meg.

A sokratikus korszak első szakaszában Platon erkölcsi fogalmak jelentését nyomozza teljesen mesterének a modorában. A dialogus leggyakrabban negativ eredménnyel végződik. Ide tartoznak továbbá azok a művei, melyekben Sokratesnek emberfeletti nagyságát akarja a kortársai szeme elé állítani, hogy lássák mit vesztett Athén abban a bölcsben, akit nem átalt megölni. Ide tartoznak az *Apologia, Kriton, Ion, Protagoras, Laches, Thrasymachos* (a mai *Politeia* I. könyve), *Lysis, Charmides* és *Euthyphron.* Valamennyiük jellemző vonása a buzdító, protreptikus szándék. Filozófiai tartalmuk nem megy Sokrates tanításán túl, s Platon nyugodtan adhatta minden tételét mestere szájába, mert bizonyosan a magáévá tette volna e gondolatokat, ha él. A Platonra jellemző idea-tannal ezekben az iratokban még nem találkozunk, de csirázása már megfigyelhető.

A sokratikus korszak második szakasza azokat a dialogusokat foglalja magában, melyek a sokratesi elvek alapján a kor törekvéseivel való leszámolást, mozgalmainak kritikáját tartalmazzák. Ilyenek az *Euthydemos, Gorgias, kis* és *nagy Hippias, Kratylos* és a *Menexenos.* Bennük bölcselőnk élesen szembefordul a szofistákkal és az athéni demokráciával, mely az ő szellemükből táplálkozik. De itt már kibővül a sokratesi gondolatkör és pythagoreus hatások és eleai tanok kezdenek érezhetően szerepelni.

Ezt az eszmekört folytatja az akadémikus korszak első szakasza, mikor Sokrates szerepe mindinkább eltávolodik a történeti alaptól, s előtérbe nyomulnak a tudomány alapvető kérdései, a lélek preexistenciájának és halhatatlanságának tana, s a fogalomtan az ontologiai jelen-

tésű ideatanba megy át. A filozófiai kozmosz rendkívül kibővül és feltünnek a platoni rendszer körvonalai. Bölcselőnk gondolkodásának ezt a fázisát jellemzik a *Symposion, Phaidon, Menon, Politeia (II—XII)* és *Phaidros*. Platon társadalomreformáló eszméi itt elérik az abszolut csúcspontot, de egyben a fichtei „umso schlimmer für die Tatsachen"-felfogás kérlelhetetlenségét is. Ennek a szakasznak művei véződnek bele legmaradandóbb vonásokkal a modern világ Platon-képébe.

De az akadémikus korszaknak van egy második szakasza is, melyben az öreg Platonban lelohad az akció vágya és elmélyül a tudományos kutatás. Az emberekről a kozmoszra fordul tekintete és az ember világát is ennek kereteiben és törvényszerűségének az uralma alatt szemléli. Nem a kérlelhetetlen eszmények, hanem a tüneményeket, a valóság megértése lesz a célja. Ide tartoznak a *Theaitetos, Parmenides, Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios, Kritias, Nomoi (Törvények)* és az *Epinomis*. Valamennyiükre jellemző az ideatan logikai értelmének előtérbe nyomulása, ami már út az Aristoteles közölte fázis felé, mikor az ideák mathematikai értelmet nyernek. A *Philebos* Eudoxos hédonizmusának a kritikája. A *Timaios* természettudományi és orvosi ismeretekre épül, s általában, mint a *Nomoi* is mutatja, Platon számol az adottságokkal és a régebbi időben szokatlan reális érzék mutatkozik nála. A pythagoreus-csirák teljesen kifejlődnek gondolkodásában és elegyednek a sokratikus örökséggel. A dialogusokban a sokratesi módszert a kifejtő váltja fel és ezzel kapcsolatosan Sokrates sem lesz többé Platon közlendőinek a szócsöve. Ennek az eszmevilágnak már Aristotelesben van a természetes és logikus folytatása.

I r o d a l o m: Schleiermacher Platon-fordításai *(Platons Werke)*, Berlin, 1804—1828. — K. F. Hermann: *Gesch. u. System d. platonischen Philosophie*, I. (több nem jelent meg) Heidelberg, 1838. — Dittenberger: *Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialoge*, a *Hermes* c. folyóirat 1881. évf. — V. Lutoslawski: *The Origin and Growth of Platos Logic*, 1897. 2. ed. London, 1905. — P. Shorey: *Unity of Platos Thought*, New-York, 1904. — C. Ritter: *Untersuchungen über Plato*. Stuttgart, 1888. U. az: *Neue Untersuch. üb. P.* München, 1910. — H. Raeder: *Platons philosophische Entwicklung*. Leipzig, 1905.

2. Platon művei a *Levelek*-et és a *Görög Anthologiá*-ban neve alatt szereplő néhány epigrammát kivéve mind dialogusok. Irói művészete azonban az első sokratikus dialógusoktól a Törvényekig igen nagy változáson ment keresztül. A művészi hatáskeltés és meggyőzés eszközeiről sohasem mond le, de eleinte drámákat írt, míg később tanítani akart.

Tévedne azonban, aki azt hinné, hogy a platoni dialógusok filozófiai értekezések. „Legtöbbször csak megindítják a filozófiai gondolkodást, felfejtik a problémákat, s megláttatják a feladatokat a nélkül, hogy meg is oldanák. Mindig csak valami előzetest adnak, s véglegeset ritkán. A legkevésbbé mutatkozik Platon tanítása lezártnak éppen abban, ami

legjobban a szívén fekszik, mert mindig a száján hordja, s amire minden érzéki jelenséget vonatkoztat: — az ideatanban".[57]

Mert Sokrates példájához híven a filozófia Platonnak is mindvégig megvitatás, s éppen ezért ír dialogusokat, mert a vita formája a beszélgetés (διαλέγεσθαι). A fiatal Platonnál két ember, az öregnél már inkább két tétel áll egymással szemben, s köztük drámai feszültség áll fenn, mely végül az egyik erejének megtörésével megszűnik. A dráma győztese rendesen Sokrates, s később — mikor már nem emberek a szereplők, akkor is — szívesen adja Platon Sokrates szájába a diadalmas tételt.

A sokratikus dialógusokban még szinte nem fontosak a problémák. Sokszor nem is jutunk semmi pozitiv megoldáshoz, de lényeges, hogy Sokrates a vitatkozásban felül marad: kiderül beszélgető társának tudatlansága, üressége. Sokrates mindig csak kérdez, pl. hogy mi az igazságosság? S lehet-e az erényt tanítani? stb. S a másik, aki azt hiszi, hogy ezt a dolgot tudja, felel valami meghatározásfélével. Sokrates aztán kipuhatolja e felelet előfeltételeit, megkeresi a következményeit, melyekről kiderül, hogy olyanok vannak köztük, melyeket a felelő éppen nem tesz a magáévá, sőt talán szöges ellentétben vannak azzal, amit a dologról gondolnunk kell. Erre egy másik, majd újra másik formulát ajánl, melyek mind hasonló sorsra jutnak. Charmidestől pl. azt kérdezi: mi a *sophrosyné* (józanság)? s ez azt állítja, hogy „rendszeres és lassú cselekvés" (159 b). Ámde később meg a szép dolgok közé sorolja, s azt mondja, hogy a gyors cselekvés szebb, mint a lassú és így ellentétbe jut önmagával. A kérdező Sokrates tehát, aki csak azt tudja, hogy semmit se tud, kérdéseivel napvilágra hozza Charmides benső zűrzavarát. Más eredménye nincs is a dialogusnak, mint ez az önismeret, melynek jótékony hatása már nem a vitatkozásban, hanem Charmides életében kell, hogy mutatkozzék meg.

Később Platon inkább bizonyos tételek és nem emberek vizsgálatára alkalmazza ezt a módszert, de a lényeg akkor is a dramatikus beállítás marad. A *Theaitétos* pl. sorra vizsgálja Theaitétosnak a tudásról való véleményét, — a *nagyobb Hippias* pedig Hippiasnak a szépre vonatkozó nézeteit. A személyekről a problémákra irányuló vizsgálódás eltolódását szépen illusztrálja a *Protagoras* és a *Menon* egybevetése. Mindkét dialógus témája a tudás megszerzésének, a tanításnak lehetősége. De a *Protagoras*-ban megelégszik Platon azzal, hogy a tanítással foglalkozó Protagoras Sokrates kérdéseire zavarba jön és ellenmondó feleleteket ad a foglalkozására nézve, míg a *Menon*-ban konkrét példán bemutatja, miben áll a tanítás és mi ennek a módja. (V. ö. *Prot.* 361 a—d és *Menon* 86 c—87 b). Később pedig (pl. *Philebos* 11 b) már teljesen elmarad a lélekvizsgálat, s két tétel áll egymással szemben, melyek közül az egyiket Sokrates képviseli. A személyes drámából kathedrai tanítás válik.

3. Egy-egy tétel megvilágítására a vitatkozáson túl Platonnak két módszere van: 1. az *elbeszélés* és 2. a *míthosz*. Amazt rendesen Sokra-

[57] H. Leisegang: *Die Platondeutung der Gegenwart*, 1929. p. 54.

tes ellenfelei szájába adja, hiszen ők azok, akik valamit állítanak, a míthoszhoz azonban maga Sokrates is több ízben folyamodik.

Az *elbeszélés* sokszor utánzat. Utánozza vele Platon Sokrates ellenfeleit. Igy Lysias rhétor modorában beszél Phaidros. Prodikosében Pausanias, Hippiasében Eryximachos és Gorgiasében Agathon, kik az említett rhétorok és szofisták tanítványai. Sokrates, aki nem tud hosszú beszédet mondani (*Prot.* 336 b) rendesen azt mutatja ki velük szemben, hogy a hosszú szónoklat csak arra jó, hogy hízelegjen a hallgatónak, de nem alkalmas az igazság kutatására és az önismerethez eljutásra.

Az akadémikus Platon azonban már nem viseltetik ily ellenszenvvel a hosszú meggyőzés és fejtegetés iránt, hanem ezt maga is szívesen alkalmazza. A *Politeia* és a *Nomoi* már tanítanak, s nem kérdeznek. Az utóbbiból egyáltalában hiányzik a vitatkozás, de lépten-nyomon vannak benne buzdító fejtegetések (pl. a X. könyv prologusa a vallásról), melyekről a későbbi filozófia protreptikus morálprédikációi vették a mintát.

A *míthoszt* Platon eleinte művészi ékességnek vagy paródiának használja (v. ö. a *Symposion*-ban Eros születése; a *Protagoras*-ban Prométheus míthosza), de később, mikor a lélek sorsa kerül érdeklődése központjába, akkor a míthosz érv, bizonyíték lesz nála, mellyel a lélek életét szeretné megvilágítani. Lassanként a kozmikus problémák is szinte csak a lélek kedvéért érdeklik bölcselőnket és akkor a kozmosz míthoszai keretei lesznek a lélek történetének (v. ö. *Politeia* 616 c—617b; *Phaidros* 247 c; *Nomoi* X, 904 b). Platon ezzel a művészi látásával megteremtője lett egy vallásos asztronómiának, mely később roppant irodalommá fejlődött, s egyben indokolja, miért volt a középkorban a *Timaios* bölcselőnk legolvasottabb műve. A keresztyén ember ugyanis Szent Ágoston szerint csak Istent és a saját lelkét akarja megismerni, egyebet semmit, s szívesen indult Platonnal a lélek ismeretének kozmikus perspektivái felé.

A művész Platon tudományos tételeket míthikus látomások alakjában tár olvasói elé, s éppen ezért igen nehéz róla ítéletet mondani. Műveiben egy folyton alakuló filozófiai kozmosz van előttünk, melyre legfeljebb a *nyilt rendszer* megjelölést lehetne alkalmazni. Bölcselőnk tanításának megismerésében tehát leghelyesebb, ha mi is olyan utat választunk, melyen rendszerének ez a bővülése, folytonos alakulása figyelemmel kísérhető.

Irodalom: V. Brochard: *Les Mythes de Platon* (Études de Philosophie ancienne et moderne, 1912. p. 46 sqq.). — A Diès: *La Transposition platonicienne* (Annales de l'Institut de Louvain, II. 1913. p. 267 sqq.). — K. Reinhardt: *Platons Mythen.* Bonn. 1927. — Friedländer *Platon* I. *Logos. Eidos. Paideia.* 1928.

4. Platon egész filozófiája dialogusok formájában bontakozik ki. Azokról az előadásokról, melyekben elveit az Akadémiában fejtegette, nincsenek művei vagy feljegyzései, s

itt főleg Aristoteles tanuságára bízhatjuk magunkat. A dialogusok és Aristoteles között igen nagy az eltérés, úgy, hogy fölvetődött a kérdés: vajjon a dialogusok valóban Platon filozófiáját tartalmazzák-e, s nem inkább olyan művészi alkotásokat kell bennük látnunk, melyek nem a filozófia, hanem a művészet szemszögéből bírálandók el? Hiszen tételek tekintetében maguk a dialógusok is nem egyszer ellenmondanak egymásnak, Platon tehát szemmelláthatóan nem törődött azzal, hogy műveiben meglegyen a filozófiai tartalom egysége!? De meg nem döntő jelentőségű mozzanat-e, hogy e dialogusokban Platon sohasem lép a színre, s akik bennük beszélnek, mind mások, mint a szerző: legtöbbször Sokrates, de a későbbi dialogusokban már egyszerűen egy eleai, vagy egy athéni ember a szóvivő és Sokrates csak éppen jelen van, hogy igent vagy nemet mondhasson? Kérdés most már: lehet-e ezt a Sokrates vagy mások képviselte tanítást Platonénak tekinteni?

Ezek és hasonló kérdések tolulnak elénkbe, ha Platont tanulmányozni akarjuk. Kétségtelen, hogy a dialogusokban van szabad művészi alakítás és nem is gondolhatunk arra, mintha ezek megtörtént beszélgetéseknek olyan amilyen hű emlékei volnának. De az sem lehetséges, hogy csupán a művészi jellemzés iratta volna e műveket Platonnal, hiszen szinte minden dialogusból egyenesen kilátszik a szándék, hogy pl. Sokrates elveit, életét és alakját akarja vele bölcselőnk védelmezni, vagy pedig — mint a késői dialogusokban — háttérbe szorul a művészet és mindenen a tanító, az igazságkutató szándék válik uralkodóvá. Bölcselőnk tehát feltétlenül tanítani akart műveivel, s ezen nem sokat változtat az a tény, hogy gondolatait mások szájába adja, ami különben szokásos művészi fogás. Az ellenmondások szintén nem lényegesek oly hosszú élet folyamán, mint Platoné, s főleg olyan egyéniségnél, mint ő, aki a változatlan igazság megismeréséért küzd ugyan teljes életében, de önmaga e küzdelem közben állandóan változott. Platon, akárcsak Sokrates, örök nagy kereső, aki folyton újra meg újra revideálja a maga felfogását, s nem ragaszkodik valamihez csupán csak azért, mert egyszer már állást foglalt mellette. Egészen bizonyos, hogy platonizmusa mindig más és más volt, mint ahogy a pre-

kritikus Kant kantizmusa is más, mint a *Tiszta Ész Kritikájának* írójáé. Nem lehet pl. a *Szofista* alapján megítélni az *Állam*-ot vagy a *Timaios* alapján a *Parmenides*-t. Minden dialogusban keresnünk kell ugyan az *egy* Platon arcának vonásait, de el kell ismernünk, hogy ezek a vonások sokszor igen nagy változáson mentek keresztül. Mint fentebb láttuk, különbséget teszünk Platon sokratikus és akadémikus korszaka között, de az utóbbit az előbbi folytatásának, eszmei kiérlelésének látjuk. Ebből a szempontból keressük első sorban magukban a dialogusokban Platon filozófiáját.

4. A sokratikus fogalomkutató.

1. A dialogusoknak van egy csoportja, mely aránylag rövidebb lélekzetű fejtegetéseket tartalmaz egy-egy erkölcsi fogalomról. A jelek szerint ezek Platon legrégibb művei, melyekben mintegy azt a célt tűzi maga elé, hogy drámai formában elevenné tegye Sokrates beszélgetéseinek módszerét. A fiatal óriás próbálgatja bennük erejét: vajjon tudna-e ő embereket úgy vizsgálni és egy fogalmat úgy nyomozni, mint ahogyan ezt mesterétől nem egyszer látta. Igy keresi a *Laches*-ben a bátorság, a *Charmides*-ben a sophrosyné (a morális józanság), a *Hippias maior*-ban a szépség és az *Euthyphron*-ban a kegyeletesség meghatározását.

E művek jellemére nézve elég jól tájékoztat már egynek is az ismerete. Vegyük elő pl. az *Euthyphron*-t, mely némelyek szerint Platon egyik legrégibb műve, mert alighanem akkor készült, amikor Sokrates ellen már benyujtotta ugyan főbenjáró vádját Meletos, de még tárgyalásra nem került a sor.

A dialogus Platon szokása szerint rövid helyzetrajzzal és a személyek bemutatásával kezdődik. A beszélgetésnek keretet ad: beállítja az athéni életbe. Sokrates a bírósághoz vezető úton találkozik Euthyphronnal, aki azért siet a bíró elé, hogy gyilkosság miatt feljelentse saját édesatyját. Közli vele, hogy neki is a bíróság elé kell állnia, mert Meletos vádat emelt ellene, s megkéri Euthyphront, tanítsa meg őt, mi a kegyeletesség, mert bizonyára nagy hasznát fogja venni a törvényszéken. Ez ugyanis azt állítja, hogy éppen azért

akarja feljelenteni atyját, mert az istenek iránt érzett kegyelete követeli ezt tőle még akkor is. ha saját atyja az a bűnös, akivel szemben el kell járnia.

Első meghatározás gyanánt Euthyphron odaveti Sokratesnek, hogy „kegyeletes az, amit ő éppen most tenni akar", vagyis egy konkrét esetet említ, s ezt az istenek hasonló viselkedésével indokolja. Sokrates fínoman csodálkozik, hogy Euthyphron hiszi a költők regéit az istenekről, s kimutatja neki, hogy meghatározás helyett csak példát mondott. Erre egy második, majd harmadik próbálkozás következik a meghatározásra. De Sokrates mindegyik alkalommal kimutatja, hogy Euthyphron téved, s végül felajánlja segítségét a keresett meghatározás felkutatására. Megjelöli az igazságosságban azt a fogalmat, melynek a kegyeletesség alája van rendelve fajta gyanánt. S kérdezi: melyik fajtája az igazságosságnak a kegyeletesség? De a különbségi jegyet sehogyse tudja Euthyphron felállítani, s végül azzal az ürüggyel, hogy nincs ideje a beszélgetésre, eredmény nélkül ott hagyja Sokratest.

Ez a dialogus mindenben, még látszólagos eredménytelenségében is híven tükrözi Sokrates módszerét. A többi is ehhez hasonló. Mindegyiknek célja egy-egy meghatározás induktiv felkutatása és ezen az úton a felmerülő és kritikailag még nem igazolt meghatározások cáfolatából áll: kimutatja róluk, hogy a tényeknek nem felelnek meg. A célt nagyon világosan jelöli meg Sokrates, mikor azt mondja Euthyphronnak: „nem arra kértelek, hogy egy-két kegyeletes tettel ismertess meg a sok közül, hanem magával azzal a *jelleg*-gel, mely szerint minden, ami kegyeletes, kegyeletes". Majd így folytatja: „Erre az egy jellegre taníts meg tehát, miben áll, hogy mindig szem előtt tarthassam, *mintául* használhassam". (V. ö. *Euthyphron*, 5 d, 6d e, 11 a). Sokrates tehát a keresett tárgy lényegét (οὐσία) keresi és ezt valami közös jellegben (εἶδος, ἰδέα) vagy mintában (παράδειγμα) találná fel kielégítő módon. A szofistákkal szemben egy nagy lépés van ebben az objektiv szellem tiszta látása felé: Sokrates mintegy azt mondja ki, hogy az igazság nem a sok különböző egyéni véleményben van, mert ezek nem a tárgyra irányulnak, hanem melléje ütnek. Az igazság azt a tárgyat ragadja meg, amelyben minden egyes eset összefut, s amelynél fogva mond-

ható az egyes eset annak, ami. S ez a tárgy valami állandó jelleg, valami minta.

Most ez a minta csak követelmény, de később megtalált realitás lesz belőle, s ez lesz az idea: a tudás keresett objektiv tárgya, amellyel mérve lehet egy eset, egy egyedi tárgy az, ami.

S még egy szempontból érdekes ez a dialógus: két vallásos lelkület képe tűnik ki belőle. Az egyik Euthyphroné, aki kérkedik a maga kegyeletes lelkületével, s ez abban áll, hogy bíró elé cipeli tulajdon édes atyját, s az embernek az istenhez való viszonyát az adok-veszek-viszonyban látja, s ennek megfelelően az isteneket civakodó emberekhez hasonlóknak tartja. Vele szemben Sokrates, az istentelenséggel vádolt bölcs egy magasabb rendű vallásosság képviselője. Neki az istenség maga az állandó igazságosság. Költők meséi nem fejezik ki a lényegét. De ezt persze a „kegyeletes" Euthyphron nem is sejti: ezért végződik a két lélek találkozása benső megtermékenyülés nélkül.

2. E magasabb rendű embernek, Sokratesnek az igazi lényegét akarja megmutatni a fiatal Platon néhány másik dialogusa, melyek még érdekesebbek talán, mint ezek a fogalomnyomozó kis művek. Az *Apologiá*-ra, a *Kriton*-ra, a *Protagoras*-ra és a *Gorgias*-ra gondolok.

Az *Apologia* és a *Kriton* nem valami fogalom meghatározásában fáradoznak, de lényegükben mégis ez a céljuk: az életében és halálában igaz embernek, — Sokratesnek benső jellegét, igazi mivoltát akarják feltárni. Az *Apologia* ebből a célból Sokratest bírái előtt mutatja be, ahová az *Euthyphron* szerint olyan nyugodt és derűs lélekkel indult. A mű védekező beszéd alakjában van írva, s valószínűleg a Mester valóságos védekezésének művészi alakítása rejlik benne. Filozófiai tartalma csekély, de rendkívül érdekes, mint egy nagy lélek tükre. Sokrates nem szerepet játszik benne, mint valami rossz színész, aki bizonyosan a tragikus hős hamis pathoszában állna bírái elé; hanem egyszerűen, köznapi modorban keresi, mik lehettek az ellene emelt vád indítékai? Nem vizsgálgatta az égi jelenségeket, mint ellenségei állítják, — nem kotort fel földalatti titkokat, s ahhoz sem ért, hogyan kell a gonosz ügyet jónak feltüntetni. Éppen ezért sohasem

tanított, különösen pénzért nem, mintahogy ezt a szofisták teszik. Ő a delphii isten szava után, aki őt bölcs embernek mondotta, a saját megbizonyosodása kedvéért kezdett beszélgetni olyan polgártársaival, akik valamiben szakértőknek mondották magukat. Útjaiban az ifjak hozzászegődtek és utánozták. De ezzel rosszat nem cselekedett, mert akarva senkit meg nem rontott és olyasmiket nem tanított, mint amikkel vádolják. Küldetését isten parancsának érzi, s az athéniek között járva arra buzdítgat öreget és fiatalt, hogy „se a testével, se a vagyonával ne foglalkozzék előbb és olyan buzgósággal, mint a lelkével, hogy ez a lehető legjobb legyen", mert „nem a gazdagság adja az embernek az erényt, hanem az erény a gazdagságot, s minden egyéb jót, nemcsak a magánéletben, hanem a közéletben is". Isten rendelte tehát Sokratest az athéniek számára, hogy ébresztgesse és biztatgassa őket a jóra, melyre különben maguktól lusták volnának. Az ilyen ember nem büntetésre, hanem a köz által való eltartásra érdemes, hiszen a közjó érdekében kénytelen elhanyagolni saját házát, s így szegénységben él. Nem is fél Sokrates a haláltól, mert az isteni küldetést nem lehet a küldött halálával megsemmisíteni: az ő halálával nem szakad vége a vizsgálatoknak, hanem még többen és fiatalabb energiával fogják az athénieket figyelmeztetni, hogy ne igazságtalanságot kövessenek el, hanem magukról gondoskodjanak, s a lehető legderekabbak legyenek.

A védőbeszéd végén Platon alapmeggyőződése csendül ki, melyre még halhatatlan mestere eszméltette rá, hogy t. i. mint minden a világon, úgy a jó ember boldogsága és sorsa is valami magasabb rendű igazságon nyugszik. Hiszi, hogy a jó emberrel baj nem történhetik sem életében, sem halálában, s nem hagyja el az isten semmiféle ügyében.

Ennek a magasabb erkölcsi világrendnek a hitét ébresztgette Sokrates az ethikai fogalmak kutatásával, s ez árad ki a *Kriton*-ból is, ahol Platon mesterét elítéltetése után a börtönben mutatja be. Filozófiai szempontból annak igazolása fontos itt, hogy nem maga az élet becses, hanem az igazságos élet, — vagyis az, amelyik egy magasabb, objektiv zsinórmértékhez igazodik. S hogy egy élet igazságos-é, vagy nem, az nem azon fordul meg, hogy mit tesznek vele más

emberek, hanem hogy milyen módon alkalmazkodik ahhoz a magasabb és felismert Rendhez, aki azt az életet éli. Egy szóval: „nem annyira azzal kell törődnünk, hogy a tömeg mit mond rólunk, hanem azzal, hogy mit mond az, aki az igazságosság és igazságtalanság dolgában szakértő, az az egyetlen egy ember, és maga az igazság".

Látható tehát, hogy bölcselőnk már ezekben az ifjúkori műveiben is a szofisták relativ igazságával szemben hitet tesz az egy, változatlan és egyetemesen kötelező igazság fennállásáról, melyet kötelessége minden erkölcsi életet élő lénynek keresni, s ha megtalálta, szerinte élni. Sokrates alakjától is azért nem tud megválni, mert ő az egyetlen ember, aki ezt az erkölcsi eszményt életében megvalósította és másokat is ösztönzött a megvalósítására.

3. Ezzel az ethikai ideállal szemben milyen kicsinyek, milyen gyönge emberek a szofisták, még az is, aki legtudósabbnak vallja magát közöttük, a „nagy" Protagoras. Hogy mennyire elvtelen és ingatag alapra épült még az ő tanítása is, ezt akarja megláttatni Platon abban a dialogusban, mely éppen Protagoras nevét viseli a homlokán. Ez a mű a művész Platonnak egyik legsikerültebb alkotása: az emberábrázolásnak igazi remeke. A jellemek tele vannak drámai feszültséggel, s a párbeszéd mindvégig a legváltozatosabb. Kallias házában együtt találja Sokrates a szofisták egész vezérkarát. Ott vannak Protagoras körül az elisi Hippias és a keosi Prodikos, s az athéni politikusok közül a fiatal Alkibiades és Kritias. Mindegyik hallatja a szavát, s Platon nagy művész abban, hogy mindegyiküket valóban a saját hangján és gondolatkörében szólaltassa meg. De milyen fölényben van e hírneves társaság fölött az ismeretlen, a dialogusban még fiatalnak rajzolt Sokrates! A dialogus onnan indul el, hogy Protagoras azt állítja (319 a), hogy akit ő tanít, az szóval és tettel napról-napra jobban tudja kormányozni úgy a saját házát, mint az állam ügyeit. Ebből Sokrates az erény azaz a kiválóság (areté), taníthatóságára és egységére tereli a szót. Protagoras természetesen a taníthatóság és az egység pártjára áll, míg Sokrates a tapasztalat ellenkező példáira hivatkozik, s az érvek minden oldalú vizsgálatát látja szükségesnek. Különböző, de mindíg jellemző incidenseken át azonban

egészen megfordul a helyzet: Sokrates, aki azzal kezdte, hogy kételkedett az erény taníthatóságában, végül ennek a tételnek védelmezője lett, mert azt állítja, hogy az erény tudás s ennélfogva tanítható, — míg Protagoras az ellenkező oldalra sodródott, mert az erényben nem tudást lát, s így taníthatónak sem tarthatja. Kívánatos lenne tehát az erény mibenlétét közös vizsgálatnak alávetni, azonban Protagoras nem óhajt részt venni ebben a munkában. Ezzel végződik a dialógus.

A felvetett probléma itt sem oldódik meg, mint a fogalmi ethikus Platonnál általában, noha megvannak a megoldás irányvonalai, melyeken elindulva, önmagunknak megszerezhetjük a megoldást. E dialogus értéke azonban nem egy fogalom fejtegetésében keresendő, hanem abban a tudásban, melyet belőle egyrészt a szofisztikának, másrészt Sokratesnek mivoltára nézve szerezhetünk. Itt vannak előttünk a leghíresebb szofisták és egész bölcseségük módszere. Igazolatlan állítások, mithoszok, nagyhangú szavak és meglepő módon előrántott költői szövegek egyéni magyarázatai, — ezekből áll a szofisták tudománya. Szeretik a hosszú beszédeket, melyek eltérelik a hallgató figyelmét a szóban forgó tárgytól, míg Sokrates mit sem gyűlöl annyira, mint a szószaporítást. Szerinte egészen más dolog tudományos vitatkozást folytatni és más hosszú beszédeket tartani (336 b). Ő a gondolkodásában felmerült igazság minden egyes mozzanatáról számot akar adni (logon didonai) és számonkéri ezt másoktól is. A szofista ellenben beszél és beszél, mert nem az igazolás a célja, hanem, hogy a hallgató végül azt se tudja, miről volt eredetileg szó. A *Protagoras* tehát a szofisztika ürességének feltárása és Sokrates fölényének bemutatása. Ott felületes és elvakító szavak, itt szigorúan igazolt fogalmak keresése. Választhattak közöttük az athéniek. Sokrates csökönyösen vissza-visszatereli az elkalandozó szofistát a témához, mely itt sem más, mint az ő egész életének igazi témája. Darabosan és döcögve bár, de azt akarja beláttatni, hogy az erény, a kiválóság tudás, — még pedig a jónak és a szépnek tudása, s éppen ebben különbözik a szaktudástól, mely a hasznosnak, a gyakorlati szempontból a célszerűnek tudása.

4. Hogy célszerűség és erény, siker és jóság nem azono-

sak, ezt még élesebben hangsúlyozza Platon a *Gorgias*ban, mely egyúttal az egész athéni politika bírálatává bővül Sokratesnek és Gorgiasnak, továbbá a szofisták szellemét képviselő fiatal athéni politikusok felfogásának szembeállítása révén.

A *Gorgias* Platonnak az a remekműve, amelyik a legnagyobb mozgalmasságot tartalmazza. Elejétől végig tele van szellemmel, drámai feszültséggel és Sokrates alakja diadalmasan emelkedik végül mindenek fölé. Aristoteles hagyta ránk (*Fragm.* 1484. b 15 sqq.) azt a történetet, hogy egy korinthusi gazdálkodó a *Gorgias* olvasásának hatására ott hagyta földjét és szőlőjét, Athénbe ment s Platon tanítványai közé állva, lelkét a filozófia szántóföldjévé kívánta tenni. Valóban nincs Platonnak egyetlen dialogusa sem, mely ilyen mélyen fölkavarná az ember lelkét, s még az elfásult kedélyben is ennyire fölébresztené a jobb élet, az erkölcsi megjavulás vágyát. Bölcselőnk leszámol itt a szofistákkal s mindazzal, amit ők értékesnek tartottak, hogy szembe állítsa velük a filozófus-élet ideálját, mint amely egyedül hozhat üdvöt az emberre. Nem a rhetorika, nem is ez vagy az az erény a beszélgetés igazi célja, mert sokkal nagyobb dologról van szó: magának az életnek céljáról. Lehet-e emberhez méltó életet élni abban az államban, melyet a szofisták szelleme irányít? — ez Platon kérdése. E végből Sokrates egymásután teszi vizsgálat tárgyává a szofista államkormányzás minden eszközét: a pompázó rhetorikát, az élvezet erkölcstanát és a politikai hatalom imádatát.

A rhétor a legfőbb jónak látja a maga művészetét, mert ennek a segítségével mindenre megfelel, amit csak kérdeznek tőle. Ez a képessége biztosítja uralmát a városban, mert — mint Gorgias mondja — „a legfőbb jó az a képesség, hogy beszédeinkkel meggyőzzük a bírákat a törvényszéken, a tanácsosokat a tanácsban, a polgárokat a népgyűlésen vagy egyéb politikai célú sokadalomban. Beszéded e hatalmával szolgáddá teszed az orvost, szolgáddá a tornamestert. Arról a pénzkufárról pedig ki fog tűnni, hogy nem magának gyüjti a vagyont, hanem neked, aki értesz hozzá, hogyan kell szónokolni és a tömeget okoskodva meggyőzni" (452 e). Sokrates azonban kimutatja, hogy a szofista rhétor közön-

séges hízelgő, aki „maga ugyan nem tudja, mi tulajdonképen a jó és rossz, szép és rút, jogos és jogtalan, de azért oly fortélyos rábeszélést eszel ki, hogy a tudatlanok előtt, bár nem érti a dolgot, olybá tűnik fel, mint aki többet tud a hozzáértőknél" (459 d). Nem valami szép dolog tehát, s a művészethez semmi köze: „inkább csak agyafurt, merész és az emberekkel ügyesen bánó elmének üzérkedése; a legfőbb benne a hízelgés." Az igazi politikai művészetnek rút árnyképe, mely nem az üdvössel, hanem csak a kellemessel törődik.

Sokrates a hányaveti Polosszal szemben kimondja a sokratizmus nagy gondolatát, hogy csak az lehet boldog, aki minden irányban erényes, az igazságtalan és rossz ember pedig boldogtalan. S legnagyobb rossz a jogtalan cselekvés. Ezért Sokrates választás esetében sokkal inkább elszenvedné a jogtalanságot, semmint megtenné. Ez a tétel nagyhangú frázis volna, ha nem tudnók, hogy a dialógus keletkezésekor Sokrates a halálával igazolta.

A dialógus fénypontja azonban az a rész, ahol a halhatatlan mester a filozófiátlan élet és az erő moráljának hirdetőjével, Kalliklesszel, ezzel az ókori Nietzschével kerül szembe. Kallikles szerint csak az él jól, ki vágyait lehető nagyra növeszti s nem fékezi és ki tudja elégíteni még akkor is, ha már tetőpontjukat elérték. Kéjes életmód, féktelenség, szabadosság, — ez az erény, ez a boldogság. Sokrates megdícséri őt a nyiltságáért, hogy világosan ki merte mondani azt, amit mások is gondolnak, de nyilvánítani nem mernek. S aztán odaállítja az életet, melyet a filozófia vezetésével élhet az ember. Itt a jóért kell cselekednünk mindent. A jó miatt kell tehát minden másra és így a gyönyörökre is törekednünk, nem pedig a gyönyörök miatt a jóra. A gyönyör és más egyebek nem tehetnek jóvá valakit, csak egyedül a jó birtoka által válik az ember jóvá. S a jó nem az az önzés, féktelenség és rendetlenség, mit a szofisták ajánlanak, mert ez tagadása volna minden állami rendnek. Ez a *bellum omnium contra omnes.* Az ilyen elmélettel a filozófia nem vállalhat közösséget. Hiszen inkább azt tanítja, hogy aki a boldogságot akarja, annak mértéktartásra kell törekednie, mert összhangzó rend, józan mérték és igazságosság fűzik egybe

az eget és a földet, az isteneket és az embereket. A világrend szerint „rossz embernek nem előny az élet, mert szükségképen rossz életet kell élnie." A bölcs nem is irígyli sem a gyönyörök szerzőit, sem az élvezőit. Sokrates egy mithoszban fejti ki azt a meggyőződését, hogy hisz az igazságosságban. Ezért csak az igazságot keresi és arra törekszik, hogy erényesen éljen. Másokat is erre az életre hív el s erre a küzdelemre buzdít, mert „akkor élünk legjobban, ha az erény gyakorlásában élünk és halunk."

Platon ezzel a dialogussal elfordul a korabeli athéni államtól, mert szerinte itt nincs keresni valója annak, aki erkölcsi elvek alapján él. Pedig az állam és a filozófia egymásra szorulnak: a filozófus, a lélek ismerője lehet csak az igazi politikus, a lélek irányítója. Az athéni állam ezt a szintézist: állam és filozófia egységét, s vele a politikus és filozófus szintézisét nem tűrte meg. Visszavonul tehát tőle bölcselőnk s mi a valóságban nem történhetett meg, megkísérli fölépíteni gondolatban. Így nyit a *Gorgias* kilátást nekünk az *Állam*, Platon egyik legfontosabb műve felé. Azok a tényezők, melyek a *Gorgias*ban úgy állnak egymással szemben, mint kibékíthetetlen ellenségek, az ideális államban békés együttélésben szemlélhetők.

A *Gorgias* így hagyja el a gyakorlati életnek azt a talaját, melyen Sokrates még otthon volt s Platon a theorétikus élet nyugodtabb világába vonul visszza. Ez a hangulatváltozás nem jöhetett volna létre, ha nem érték volna őt más hatások is, mint azok, melyeket a mártír-mestertől kapott. S valóban: e dialógus már pythagoreus motivumokkal van átszőve; „a test a lélek börtöne" s Platon minden érdeklődése e lélek sorsa felé fordul. Világrendről és vele kapcsolatban geometriáról beszél, mint amelyet ismernie kell annak, aki boldog szeretne lenni. Ezek a gondolatok már nem a sokratikus gondolatai, hanem új motívumokból fakadnak és később mindíg erősebben hangzanak fel abban a drámában, melyet Platon filozófiájának nevezünk.

5. Helyén valónak látjuk ennélfogva, hogy ennél a fordulópontnál megálljunk és pár szóval áttekintsük még azt a terepet, ahol ez a fordulat lejátszódott.

A dialogusoknak az a csoportja, amelyikről eddig szó

volt; a jelek szerint Platon írói és filozófusi pályája legelső korszakából való. Írási idejük a filozófus harmincas éveire tehető. Jellemző sajátságuk, hogy írójuk megmarad a sokratesi hagyomány légkörében s a platonizmus későbbi szakára oly jellegzetes ideaelméletnek legfeljebb a csirázásáról beszélhetünk e művekkel kapcsolatban. Róluk több-kevesebb igazsággal valóban elmondhatók az egyébként apokrif II. levél ama szavai: „Nincsenek és nem is akarnak lenni platoni művek: az írások, melyekről szó van, a megszépült és megifjult Sokrates írásai" (314 c). Közös vonásuk, hogy valamennyien a boldog élet, az eudaimonia kérdésével küzködnek: Az emberi élet áll érdeklődésük középpontjában, mint az igazi Sokratesnek. A művész és ethikus szintézise megérzik a megoldáson: jó és szép nem válnak még külön Platon gondolkodásában. A boldogsághoz az az élet vezet, amelyik a jó tudására épült. Ezért nem a világban elfoglalt helyzetünkön, hanem a bármely helyzetben mutatott viselkedésünkön fordul meg a boldogságunk. S Platon főtörekvése arra irányul, hogy megmutassa, mennyire fölötte áll a tudáson nyugvó „filozófus-élet" az elvszerűtlen köznapi ember életének. S ennek magyarázatát abban találja, hogy a helyes életnek van valami egyetemes normája: a jónak, az erénynek fogalma. Az erény ugyanis tudás és a rossz ember tudatlansága következtében rossz. De jó és rossz a fiatal Platonnak történeti alakokban élnek. Tudja ugyan és ennek kifejezést is ad, hogy tények fogalmi érvényességet nem teremthetnek, de a jó s a rossz ember az ő szemében a jó tudásának és nem-tudásának konkrét megtestesülései. Jó Sokrates, a filozófus és rossz a tömeg: a rhétorok, a költők, a demagóg politikusok, kik ellenségei a filozófusnak. Fiatalos hévvel éles határvonalat von tehát a kétféle ember közé: nincs köztük átmenet, s ezért ebben a világban, az akkori athéni társadalomban ezek egymást nem érthetik meg.

S az eredmény: Sokrates hatására Platon ráeszmélt, hogy norma nélkül nem lehet boldogan élni. Ez a mozzanat mindennél fontosabbá teszi szemében a tudás keresését. Elfordul a költészettől, hogy a tudománynak szentelje magát. Ennek emlékét őrzi az *Ion* c. dialógus. A szofisták felfedezték a filozófia tárgyaként az emberi életet, — Sokrates meg-

látta, hogy ennek az életnek van objektív mértéke, — Platon most teljes tudatossággal elindul e mérték mibenlétének felismerése felé, s az ideák világában fogja azt feltalálni.

5. *A tudás — visszaemlékezés.*

1. A fiatal Platon gondolkodásában épp oly nagy hely jutott a tudásnak, s az önvizsgálatnak, akárcsak Sokratesében. Azonban pályája elején nem egyes részproblémák foglalkoztatták őt, hanem a filozófus-élet a maga egészében kötötte le érdeklődését, úgy, ahogy az csodált mesterében megvalósult. Látta ennek az életnek a tömeg életénél magasabb rendű voltát, s ez egyben mind messzebb sodorta az athéni közélettől. A magány növekedésével azonban távolodott tőle Sokrates alakja is. Az élő valóság lassankint tisztult emlékké alakult át és más hatásokat is közel engedett a lelkéhez. Már a *Gorgias*ban a sokratesi eszmekör a pythagoreus eszmekörrel szövődik át, s ez a módszeres tudás és a lélek sorsa iránt kelti föl érdeklődését. Sokrates az öneszmélet szükségességét hirdette, s a tudás útját abban kereste, hogy számot adunk gondolatainkról, s ezek elemzése, cáfolása segítségével végül is fel kell bukkanni tudatunk mélyéről annak a biztos és egyetemes érvényű tudásnak, mely szilárd alapja lehet életünknek. Platon most a pythagoreusok szigorúbb problémafeltevéseinek hatása alatt a *Menon* c. dialogusban mintegy theoretikus igazolását adja a sokratesi módszernek.

2. Ez a műve szorosan kapcsolódik régebbi munkáihoz, azonban sokkal hűvösebb, tartózkodóbb a hangja, mint amazoké, amelyekben még tulságosan izzott az érzelmes látás melege. A *Menon* mintegy a *Gorgias*-hoz kapcsolódik, mert Menon, akiről a dialogus nevét nyerte, Gorgias tanítványa. De most e szofistával szemben a *Protagoras* témáját (361 c) szeretné lezárni Platon, t. i., hogy tanítható-e az erény vagy sem? Miután megállapítást nyer, hogy az erény taníthatósága vagy természeti adottsága az erénynek tulajdonsága, de nem maga az erény, a dialógus protagonistája, Sokrates, szükségesnek látja, hogy magát az erény mibenlétét tegyék vizsgálat tárgyává, mert valami tárgy tulajdonsága csak magának a tárgynak ismerete alapján lehet bizo-

nyossá. Bármily sokféle erénnyel találkozunk, mind azért erény, mert „valamennyiüknek egy bizonyos jellegük van, melynek a következtében erények" (72 c), s minden ember egyféle módon erényes, azaz jó: hogy megvan benne ez a jelleg (73 c). Menon lehetetlennek tartja, hogy sikerrel kutathassunk olyas valamit, amit egyáltalában nem tudunk (80 d). Sokrates ennek cáfolatául arra a régi vallási hagyományra hivatkozik, hogy a lélek halhatatlan és mindentudó: nincs benne semmi csodálatos, ha újra meg újra születve olyan dolgokra is visszaemlékszik, pl. az erényre és más dolgokra, amiket valamikor régen ismert meg. Ha ugyanis az egész valóság összefügg és a lélek látta az Egészet, akkor nincs benne meglepő, hogy a lélek egy dologra visszaemlékezve — ezt nevezik az emberek tanulásnak — a többi dolog emlékezetét is visszaszerzi, ha nem veszti el kedvét a kutatásban. „Mert a kutatás és a tanulás teljességgel emlékezés" (81 d). S hogy ezt a tételét konkrét módon is igazolja, odaszólít egy rabszolgafiút, aki életében soha sem tanult geometriát és rávezetéssel „fölfedezteti" vele Pythagoras tételét, amennyiben a fiú megoldja azt a feladatot, hogyan lehet egy adott négyzetnél kétszer nagyobb négyzetet szerkeszteni.

De ha a tudás benne van a lélekben, s a tanulás csak mintegy ráébreszt bennünket, akkor nem lehetetlen, hogy már tanulás nélkül is ráébredjünk az erényre. S Platon valóban kénytelen elismerni, hogy voltak athéni politikusok, akik tanulás nélkül csakugyan gyakorolták az erényt, pl. Themistokles és Perikles. Ennek a jelenségnek megértésére különbséget tesz a „helyes vélekedés" (orthé doxa) és a „tudás" (epistémé) között. Amaz az erénynek isteni sugallatra való fölfedezése, sejtése, ami azonban nem lehet állandó birtokunk, s e miatt bizonytalanságot, ingadozást enged meg a cselekvésben. Ezt a helyes vélekedést tehát módszeres nyomozással, kellő irányba forduló kérdezéssel és reflexióval vissza kell vezetni okára, magára a dologra, s ha ezt a lényeget ismerjük, akkor vagyunk olyan tudásnak a birtokában, amely állandó kincsünk marad. A probléma nyomozásában tehát oda jutott Platon, hogy az erényes emberek erényét „isteni ajándéknak" kell látnia, ami más, mint az erény tudása: az erény lényegének ismerete.

3. A dialogus kétségtelenül nem elégíti ki az olvasót. Megoldatlanul hagy problémákat. De fontos eredményre is jut; nevezetesen megjelöli a tudás lehetőségét a visszaemlékezés (anamnézis) alakjában. Ez a gondolat még mélyebben sodorja bölcselőnket a lélek halhatatlanságáról és újra — meg újraszületéséről szóló orphikus és pythagoreus hit felé, mely végül metafizikájának lendítőjévé lesz és az ideák tanához vezeti el. A *Menon*-nak tehát kettős arca van: az egyik visszafelé, Sokrates fogalomkutatására tekint, a másik pedig már a metafizika felé figyel és a „magábanvaló lényeg" kutatásában (auto kath auto zétein, 100 b) a jövő feladatait jelöli meg.

Az erénynek isteni ajándék révén való birtoka szakítás Sokrates szélsőséges intellektuálizmusával, mely szerint, aki nem ismeri az erény lényegét, nem is lehet annak birtokában. De Platon szemmel láthatóan nem tesz különbséget ethikai és egyéb, pl. mathematikai tudás között. Ez pedig fogyatkozás. Sokrates ugyanis valóban hivatkozhatott arra, hogy a tudás öneszmélés útján jön létre, mert amit ő keresett, az mindig erkölcsi tudás volt, melynek csirái a lélek mélyén felfedezhetők. De Platon már egy mathematikai tétel tudását katechetizálja elő egy tanulatlan rabszolgából, ami újszerű és mindenesetre merész megoldása a tudás problémájának. Azonban eljárásában hű maradt mestere szelleméhez: Sokrates az észt visszahelyezte jogaiba s Platon sem akarta ezt az észt korlátok közé szorítani. Szerinte minden helyes gondolkodás egyetemes igazsághoz vezet, melynek érvényessége többé nem tagadható. Ez a bizalom vezeti további útján, ahol immáron mindig jobban és jobban a maga lábán fog járni. Ráeszmélt, hogy tudásunknak vannak olyan a *priori* mozzanatai, melyekre támaszkodva folyton előbbre juthatunk az ismeretben, fel egészen a legmagasabb csúcsig: a Jó megismeréséig. Sokrates fogalmi vitatkozását azonban már a *Menon*ban felváltja a mathematikai analizis, s ezzel a módszerrel akarja Platon meghódítani a tudás birodalmát. A „visszaemlékezés" eszméje nem teszi őt restté az igazság kutatásában, sőt inkább megacélozza az erejét, mert kezesség arra, hogy amit egyszer tudtunk, azt — ha nagyon akarjuk — újra tudhatjuk (v. ö. *Menon* 81 d — 86 b). Ez a ma-

gyarázat azonban csak akkor állhat meg, ha a lélek halhatatlan: ennek a problémának megvizsgálására kell tehát vállalkoznia.

6. *A lélek halhatatlansága.*

1. A lélek halhatatlansága Platon művei közül főleg a *Phaidon*ban kerül megvitatásra. Ezt a dialógust régebben még teljesen a sokratikus eszmekör keretébe tartozónak gondolták, sőt bizonyos történeti hűséget kerestek benne (J. Burnet), mintha a feledhetetlen Mester valóban a lélek halhatatlanságába vetett hitéről tett volna bizonyságot élete utolsó napján, s ennek emlékezetét óhajtotta volna Platon a *Phaidon*-nal felújítani. Mi azonban inkább L. Robinnal[58] tartunk, aki azt állítja, hogy a *Phaidon* már témájában is fikció. A beszélgetés csupán azért van egy történeti tényhez és annak színhelyéhez kapcsolva, mert a művész Platon mindíg szereti az ilyen valószerű keretet. De a tanítás, mely itt olvasható, már teljesen Platoné és nem Sokratesé. A *Phaidon* egyike Platon amaz értekezéseinek, melyek a lélekről szólnak. Több ízben vissza-visszatért ehhez a tárgyhoz, így pl. az *Állam*-ban, a *Phaidros*-ban, a *Timaios*-ban és a *Törvények* X. könyvében. Mint csaknem valamennyi műve, ez is a sokratesi beszélgetések műfajában készült, de vele a saját útján járt és nem mestere tanítását reprodukálta.

Eddigelé ugyanis több-kevesebb hűséggel megmaradt Sokrates eszméinek körében, s mintha nem is vágyott volna messzebb. Most azonban elért arra a pontra, ahol döntenie kellett: megmarad-e Sokrates hűséges jegyzőjének, vagy a saját szavát is hallatni akarja a filozófia kardalában. A *Phaidon* egyrészt leszámolás a természetfilozófiával, a Sokrates előtti bölcselők tanításaival, másrészt pedig tiszta és világos megjelölése annak a gondolatnak, mely körül Platon világfelfogása kikristályosodik. A halhatatlan lélek valóságának hite válik ettől kezdve filozófiájának tengelyévé, melyért illőnek látja a kockáztatást és a *Phaidon* olyan eszmélkedés,

---

[58] Sur le *Phédon*. (Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy. 1927. pp. 572—576.)

mellyel bele akarja magát és olvasóit igézni ebbe a hitbe. Egyben pedig megmutatása annak, hogy a régi természetfilozófusok, az anyagi valóságokhoz tapadt gondolkodásukkal semmit se tudnak nekünk mondani arról, ami egész valónknak: földi és földöntúli életünknek létalapja, — t. i. a lélekről, s mindarról, ami vele összefügg.

A *Phaidon* jelöli tehát elsőül filozófiai fejlődésének azt a stádiumát, melyet valóban jól jellemez a filozófia történetének egyik kutatója,[59] mikor azt írja: „Platon világnézete sokkal jobban érdeklődik a lélek iránt, mint bármelyik másik filozófus. Platon filozófiájáról beszélni főleg azt jelenti, hogy a lélekről beszélni. Bölcselőnk világnézetén végighúzódik a lélek értékéért folytatott harc és a lélek üdvösségén töprengő gond. A lelket megérteni Platonnak annyi, mint megérteni a szellemi életet, s általában az egész emberi életet."

2. Bölcselőnknek el kellett jutni oda, hogy a lélek ilyen mindent felülmúló szerephez jusson gondolkodásában. Lelki alkatánál fogva a hősies-erkölcsi álláspontról szemlélte a világot, s ennek követelményei szerint alakította ki a valóságról szóló felfogását. Szemében az egész világ két nagy csoportba rendeződött: a jó és a rossz, a tökéletes és a tökéletlen csoportjaira. Mivel pedig jók és rosszak csak személyes lények lehetnek, felfogásában személyes lények hordozták a valóságot. A személytelen dolgok személyes lények alkotásai és eszközei gyanánt léteztek, s alig jöhettek számba az alkotók és a felhasználók mellett. S jók voltak Sokrates és a hozzá hasonlók, rosszak a szofisták, a demagógok és a bölcs ellenségei. Jók voltak azok az eszmék, gondolatok, melyeket Sokrates vallott és rosszak azok a valóságok, melyeket a rossz államférfiak, s az álbölcsek és követőik hoztak létre.

A világnak ez az alapintuiciója sodorta őt Sokrates közvetlen közelébe és erkölcsi világlátásuk tette őket olyan barátokká, hogy Platon nyugodtan adhatta még a saját gondolatait is mestere ajkára. Ebből a világlátásból fakadt Platon filozófiájának gerince: a két világ gondolata, az a dualizmus, mely a valóságnak és a feladatnak, a ténynek és az

---

[59] H. Meyer: *Gesch. d. alten Philosophie.* 1925. p. 172.

erkölcsi eszménynek kettőségét tükrözi az egész világ minden mozzanatán. S e két világ között nem a testi ember, hanem a lélek verhet csupán hidat. Ha Platon nem fordult volna a lélek valósága felé, mely egyaránt otthon van mind a két világban, akkor le kellett volna mondania arról, hogy a jóság valaha megvalósulhasson ebben a világban, s kétségbe kellett volna esnie a felől, hogy mi valaha egyáltalában tudhassunk arról, mi a jó. Erről pedig a heroikus-ethikai géniusz nem tud lemondani, mert lénye éppen abban áll, hogy a rossztól a jóhoz, a tökéletlentől a tökéleteshez fellebbez és az egyiktől a másikhoz a lélek szárnyain emelkedik.

Ezért látjuk, hogy minden ethikai géniusz át van hatva a lélek valóságának hitétől. A görög filozófiában ezt hirdették az erkölcsi élet fenségét tanító pythagoreusok, ebből táplálkoztak a javulás vágyát tápláló misztériumok és reája támaszkodott Sokrates bölcsesége. A lélek halhatatlanságának hite mindig vigasztalójuk volt mindazoknak, akik különben kétségbeestek volna az emberi lét tökéletlenségei és bűnei miatt. Bizonyos, hogy Platonnál főképen a pythagoreus tanokkal való foglalkozás öntudatosította a lélek sorsával való foglalkozást. Az *Apologiá*-ban még nem egyéb ez a hit, mint bízó reménység, a *Gorgias*-ban a valósággal való mély elégedetlenség igazolója, a *Menon*-ban azonban már filozófiai problémának: a tudás lehetőségének, az öneszméletnek ténye van vele alátámasztva. Ezzel a lélek magyarázó elvként bevonult a filozófiába a hit világából, s Platon vállalkozott rá először, hogy a lélek halhatatlan voltát és a keresett jobb világgal való kapcsolatát bizonyítsa is.

Az ő tanítása is e tárgyról több változaton ment át, akárcsak egész filozófiája, de ez a téma mindig megtartotta nála központi helyzetét. A *Phaidon*-ban a lélek szubstanciális voltán van a hangsúly. Ez az a valóság, mely más, mint a test, s mely érintkezni tud azzal a láthatatlan világgal, ahonnan a test és az érzékek ki vannak zárva. E lélek számára a testtel való kapcsolat súlyos teher, bűnhődés, melyből a szabadulás megváltás. A *Phaidros* viszont a lélek funkciójára: éltető és mozgató voltára, dinamikus lényegére mutat rá, s ezzel kapcsolatban az előbb még egységesnek látott szubstancia részekre tagolódik, melyek a *Timaios*-ban szinte tel-

jes elkülönüléshez jutnak. A *Theaitetos*-ban pedig úgy találkozunk a lélekkel, mint a személyességnek, az öntudatnak kifejezőjével. Láthatjuk tehát, hogy Platon felfogása a lélek szubstanciális hitétől a funkcionális felfogás felé fejlődik. A *Theaitetos*-ban már teljesen lehull róla mindaz, amit a lélek mithikus képzete jelent s az énnek, a tudat egységének és egészvoltának kérdésévé alakul át.

3. A *Phaidon* azonban még a szubstanciális lélekhit talajából nőtt ki. E szerint van bennünk valami lényeg, melynek az a szerepe, hogy a láthatatlan valóságokat szemlélje. Figyelme azokra a magukban való létezőkre irányul, melyek mindig egyformáknak mutatkoznak, s amelyeket máskép nem foghat fel az ember, mint gondolkodásával. Mert a lélek, amikor „önállóan, magában vizsgálódik, akkor eljut a tisztához, az örökkévalóhoz, a halhatatlanhoz, s a mindig egyformához, s állandóan mellette is marad." A filozófus-élet éppen abban különbözik a közönséges ember életétől, hogy a filozófus törekszik állandóan tisztán tartani lelkét, s ezért olyan tárgyakkal foglalkoztatja, melyek hozzá méltóak. Mint Sokratesszel mondatja bölcselőnk, akik a lelkükkel törődnek és nem a testükkel foglalkoznak egész életükön át, azok elválnak a pénzimádó sokaságtól, s nem haladnak velük egy úton. S míg a sokaság azt se tudja, merre megy, a filozófus a lelket követi és semmi olyast nem cselekszik, ami a bölcselkedéssel, a lélek megváltásával és megtisztulásával ellenkezik.

A lélek ugyanis halhatatlan, s megvannak a maga külön útjai. Ha a test miatt megfeledkezik igazi mivoltáról és az érzéki élet rabja lesz, akkor az emberi testből való szabadulása után ismét élő testbe, de most már még méltatlanabb, s a jellemvonásának megfelelő állati testbe kerül, míg a tiszta, megváltott lélek visszatér a boldog mezőkre, az üdvösség honába.

4. Látjuk tehát, hogy Platon a lélek szubstanciájára nézve az orphikus és pythagoreus hagyományt vallja, s a filozofálást is mint a lélek megtisztulásának útját fogja fel. De van itt egy új mozzanat: az idea-elmélet kicsirázása a sokratesi fogalomkutatásból, annak a másik világnak képzete, mely a változó világgal szemben a változatlant, az érzé-

kivel szemben a magábanvalót jelenti. De szemmel látható, hogy ez a világ mint az érzéki világ korrelációja születik meg a test és a lélek kettőségének analógiájára. Általában a *Phaidon* írójának szemében az analógia igen fontos tényező: a leghatalmasabb bizonyító eszköz. S ez a körülmény Platon logikájának a primitívségét bizonyítja. A lélek halhatatlanságáról szólva, valamennyi érve szintén felteszi ez analógiás korreláció fennállását. Bizonyítása csak akkor állhat meg, ha van ez a kettőség, t. i. érzéki — gondolati, testi — lelki, reális — ideális, változó —változatlan, stb., ahol a változatlan, a gondolati, a magábanvaló, stb. mindig az a tökéletes lét, melynek megfogyatkozott, lecsökkentett formája az a valóság, mely az érzéki tapasztalatban van adva.

Ezen a hipotézisen elindulva bölcselőnknek a lélek halhatatlanságát bizonyító érvei három csoportba foglalhatók:

a) A világfolyamat ellentétekből van összetéve. Életből halál és halálból ismét élet támad. A lélek földi életét megelőzte egy másnemű lét, mikor a tudás láthatatlan tárgyainak képét magába fogadta (v. ö. *Menon).* Ilyennek kell tehát az érzéki tárgyak világában időzése után is következnie.

b) Minden elmúlás valami összetétel felbomlása. Ámde e szerint csak az mulhat el, ami összetett. A lélek azonban egyszerű lényeg: a magábanvalóval, a változatlannal van legtöbb hasonlósága, tehát nem múlhatik el. Ezt annyival inkább állíthatjuk, mert Empedokles és tanítása szerint is a megismerés lehetőségének alapja a gondolat és a tárgy, a megismerő és a megismert egylényegüsége. Mivel pedig azt látjuk, hogy a lélek a gondolkodásban olyan tárgyakat ismer meg, melyek maguk is állandók és változatlanok, ennélfogva neki szintén ilyen valóságnak kell lennie.

c) Az ellentétek kizárják egymást. Ha egy valóság annak a lényegnek ellentétét fogadná magába, aminek a valósága, akkor megszűnnék tovább a szóbanforgó valóság lenni. Ha pl. a fekete a fehérséget magába fogadná, nem lenne többé fekete. A magábanvaló fekete, mely nem változik, éppen ezért ezt nem teheti meg. Így a lélek is, mely szintén magábanvaló lényeg, nem fogadhatja be a halált. A lélek ugyanis élet, s a halál az élet ellentéte. Ennélfogva ha a halál közeledik feléje, kisiklik karjai közül, mint ahogy a hó pl.

kisiklik a tűz elől. A halál tehát a lélek számára nem pusztulás, de elmenekülés a testből, elköltözés.

Platon az első két érvet úgy fogalmazza meg, hogy mintegy a praesokratikus természetfilozófiából fejleszti ki. Az elsőt Hérakleitos kosmikus-organikus körforgásos világnézetéből veszi, a másodikat Empedokles ismerettanára építi. De ezeket maga sem látja eléggé meggyőzőknek, s azért fordul a tisztán saját felfogásából támadt harmadik érvhez. Közben még megcáfolja a léleknek epiphaenomenisztikus elméletét, mely a lelket csupán testi tények kísérő jelenségének tartja.

A *Phaidon* általában igen fontos állomása Platon filozófiájának, mert ebben szakít tudatosan az őt eddig csalogató praesokratikus tanokkal. A dialogus világosan megindokolja, miért kellett ettől a régi természetfilozófiától Sokrates—Platonnak elfordulnia és egy „másik utat" követnie. Ennek az útnak eredményéül fogható fel a *Phaidon* vége felé olvasható mithosz. Látszólag eschatologikus jellege van e mithosznak, de ha jól megnézzük, látnunk kell, hogy több mint egyszerűen a lélek halál utáni útjának rajza. Új természetmagyarázat, új világkép ez, mely tudatosan szembe van állítva a régi természetfilozófusok ismert világképével, S az új benne főképpen az, hogy természet és lélek a legszorosabb egységben szerepelnek ebben az új fizikában. Olyan fizika ez, melyben a materiális lét mintegy kísérője és odaadó szolgája a léleknek. Nem csoda tehát, ha Platon vele együtt az okságnak is a methexis, a lényegben való részesülés alakjában egy új elméletét építi ki (98 b — 100 b). S általában azt mondhatjuk, hogy a *Phaidon* egy új tudományfogalom körvonalait engedi megpillantanunk, melynek alapja a léleken átragyogó, s a gondolkodásban tudatosult idea. Innen indul el Platon férfikora nagy összefoglaló műve a *Politeia (Állam, Respublica)* felé.

7. Az ideák világa.

1. Platon filozófiájának leglelke az ideákról szóló tanítása. S mégis erről a részről találkozunk a legkülönfélébb véleményekkel. Ennek oka alighanem abban rejlik, hogy

Platon az ideának nevezett dologgal szemben egészen más viszonyban volt, mint utána bármelyik más filozófus. Nagyon lényeges, hogy szerinte az idea mindig felelet egy kérdésre, tehát megoldás és nem probléma, míg Aristoteles óta minden bölcselő problémát lát benne, melynek a léte vagy nem-léte, a helye, a milyensége és egyebek forognak kérdésben. Ha elolvassuk az ideákról szóló platoni szövegeket, azt látjuk, hogy bölcselőnk néhány tisztán mithikus helyet kivéve, meg se kísérli nekünk leírni az ideákat, mint ahogy Kant sem írja le a Ding an sich-et vagy Spencer a „Megismerhetetlen"-t, hanem egyszerűen azt állítja róluk, hogy *vannak*, hogy ez meg ez *az idea létezik*.[60] A lényeg keresése közben egyszer csak feltűnik a lélek szeme (hé tés dianoias opsis) előtt, mint valami látomás; mint mikor a művész ránéz egy élő testre és egyszerre „kilátja" a modellből a „mű"-vet, azt, amit neki a test nyomán képben vagy szoborban meg kell örökítenie. Ahogy a *Symposion*-ban mondja, a szép ideájáról szólva (210 e—211 c), hogy aki figyelmesen szemlélte a szépet, „egyszerre valami rendkivül csudálatos szépet fog megpillantani, ép azt, amiért az összes előző fáradozások végbementek: ami először is örökkévaló, sohse keletkező és sohse enyésző, sohase növekszik és sohase csökken. Nem is olyan, hogy egy tekintetben szép, másban rút volna, sem olyan, hol szép, hol nem szép, vagy ehhez képest szép, ahhoz képest rút, emitt szép, amott rút.... Nem tanítás, nem tudomány. Nincsen semmi másban, se valami élőlényben, se földön, se égben, sehol máshol, csak örökkön egyesegyedül önönmagában áll sajátszerűen. De minden egyéb szépségnek része van benne oly módon, hogy míg a többi kél és pusztul, ő nem nagyobbodik, nem kisebbedik, változás nem éri." Az ilyen önmagában megálló abszolutumot nevezi Platon egyszer eidosnak, máskor ideának. S legfőbb jellemző vonásának azt látja, hogy nála megnyugszik a kereső „szem", mert megtalálta, amit keres. Ez a látás a tudás, a lélek *megállása* (epi-stémé) egy szilárd talajon.

Maguk a szavak, melyek a tudásnak ezt a tárgyát jelölik, a látásra utalnak. Még pedig az *eidos* inkább a látott formát,

[60] Shorey: *The Unity of Plato's Thought*. p. 28.

a látható tárgyat jelenti, míg az *idea* szó mintegy egybefoglaltan fejezi ki a látás tevékenységét és a látás célját: aktív és passzív mibenlétét. Platon fel is cseréli a kettőt: egy és ugyanezt a lényeget hol eidosnak, hol meg ideának mondja. Ebben a tekintetben nem változtat az általános görög szóhasználaton, tehát neki ez a kifejezés nem valami műkifejezés, mint nekünk, hanem élő és élményből, nem pedig problémából fakadt szójelölés.

2. Mi a platoni idea helyes megértéséhez legjobban a sokratesi „keresés", a kérdezés nyomán juthatunk el, mint ahogyan Platont is ez fordította az idea látásának irányába. Sokrates mindig egy kérdést tett fel: micsoda az önuralom, az erény, a jó, stb. stb.? A róla szóló bizonyságokban azt olvassuk, hogy kérdésére feleletet ő sem igen adott, de bebizonyította, hogy nem az a kérdéses dolog, aminek mások vélik. Kérdésfeltevésében azonban már benne rejlik az a meggyőződés, hogy a kérdéses tárgy valóban megvan, hogy ez — a görög kifejezés szerint — „létezik", s cáfolatai azt mutatták, hogy nem ez vagy az az egyéni látszat, aminek egyik vagy másik ember e létezőt gondolja. S mikor Sokrates kérdésére a feleletet várta, akkor ezt nem azzal akarta elérni, hogy rámutatott a tárgyra, hanem minden külső, testi szemmel látható „esetet" csak alkalomnak tartott arra, hogy róla a lélek befelé forduljon („Ismerd meg tenmagadat!") és ott a lélek benső szemével próbálja megpillantani a keresett létezőt. S Sokrates után, aki kérdezett, jött most Platon, aki felelt, mert kettőjük lelkét egyugyanaz a démon tartotta megszállva. A tanítvány a mesternek azt felelte, hogy a kérdezett dolog „micsoda"-volta (a később kifejlődött filozófiai műkifejezéssel élve: a szubstanciája, a lényege), a dolog — ideája. Azaz az a benső látással, a „lélek szemével" meglátott formája, ami nélkül a kérdéses dolog nem lenne az, ami. Éppen ezért ez a „lelki" forma olyan, amilyen valóságokat csak a lélek szeme (és nem a testé) láthat, vagyis: örök, változatlan, magábanvaló abszolutum. Mai nyelven azt mondanám: az idea a fogalom. Az, amihez csak a gondolat férhet hozzá és nem az érzék. S Platon iratait forgatva ott is azt látjuk, hogy az idea szerepe szerint *mindig* a fogalom és *csak* a fogalom. De mert ő művész, aki lát, ezért az ideát is „látja";

mintegy megtestesíti, noha az érzéki dolgok világától el kell ezt a látományt távolítania, s e miatt egy gondolati országot (topos noétos), illetve egy földöntúli világot (topos hyperuranios) jelöl ki a számukra.

3. Az ideák látására gyakorolnia kell magát a léleknek. A testben rendszerint testi szemekkel, testi tárgyakat látunk, de ezek nem a keresett ideák, mert azok csak a testi szem lehunyása, a befelé fordult tekintet: e gondolati látás előtt tárulnak fel. Testnek és léleknek ez a szerepe nem Platon találmánya, ezek világnézetének olyan örökölt elemei, melyek maguktól értetődő igazságok gyanánt álltak előtte. A dualizmus, test és lélek párhuzamossága olyasvalami, ami nélkül Platon nem tudna gondolkodni. Ebből a korrelációból indul ki, s azt mondhatjuk, ezt építi aztán nagy filozófiai rendszerré, mely végül az érzéki világ és az ideavilág kettősségében éri el tetőpontját. A testi látás sötétben látás, a lelki látás a világos, tiszta igazság. Amaz homályos árnyakat lát, emez igazi realitásokat. Annak a tárgyai változnak, emezéi változatlanok. Ismeretes mindenki előtt az *Állam* híres hasonlata, mely szerint a testben élő lélek sötét barlangba van zárva és nem tud a napfény, a világosság igazi világa felé fordulni. Az embernek egész lelkével meg kell fordulnia (518 c), hogy a lélek szeme (519 b) az igazság felé fordulhasson és azt láthassa. E megfordulást előkészítik — akárcsak a pythagoreusoknál — Platon szerint is bizonyos tanulmányok: a mathematika, az astronomia, mert a velük való foglalkozás által „kinél-kinél megtisztul és tevékenységre buzdúl a léleknek valamelyik szerve, amelyet elpusztítanak és megvakítanak a többi foglalkozások, pedig többet ér az ő épségben maradása, mint ezer más szemé, mert egyes-egyedül csakis ő vele lehet látni az igazságot" (527 d e). Hogy bölcselőnk itt a lélek szemére gondol, azt hiszem, teljesen világos.

Két út van az idealátó lelki szem kinyitására: az isteni elragadtatás (theia mania), mely közönséges embernek nem adatott meg, és a dialektika, a filozofálás: a fokról-fokra emelkedés az ideák felé. Mert a dialektika „a léleknek valósággal barbár iszapba beásott szemét lassan-lassan kihúzza és felfelé irányítja" (533 d) „a gondolhatónak végcéljához" (532 b).

4. Mikor a filozófia tárgya gyanánt Platon íly módon az érzéki világtól való elfordulást és a gondolat lelki látásával megpillantható létezőt jelölte meg, akkor nem volt forradalmár, sőt nagyon is konzervativ bölcs szólalt meg benne. Hozzákapcsolódott a görög filozófia legnemesebb hagyományához: az eleatizmushoz, mert ideavilága és Parmenides örök, változatlan Egy-e azonosak és az ismereti funkciójuk is ugyanaz. Elea filozofusainak a szofistáknál való szerepére már Gorgiasról szólva rámutattunk, s mikor azt mondottuk, hogy Sokrates is a szofisták mozgalmából nőtt ki, akkor egyúttal azt is állítottuk, hogy ő sem idegen ettől a szellemtől: a sokratesi reakció Elea szellemének felújítása az Eleát megtagadó szofista szubjektivizmussal és relativizmussal szemben. S Platonnál, Sokrates kezdeményezésének befejezőjénél, nemcsak az mutat Elea felé, hogy Parmenides nevével jelöli egyik legalapvetőbb művét, hanem az is, hogy az idea megjelölése szinte csaknem szószerint az eleai filozófia köréből vett kifejezésekkel történik.[61] Innen van az ideának az érzéki létező mellett mint „valóban" (ontós, tó onti) létezőnek a megjelölése, s általában az ideának, mint olyannak felmutatása, „ami van" (tuto ho esti), melyet Platon azzal szokott az egyedi dolgoktól, a „hol létező, hol nem létező" (ez is eleai megjelölés: v. ö. *Resp.* 477 a ~ Parmenides 8, 40 Diels) tárgyaktól elkülöníteni, hogy a tárgy neve elé odateszi az *auto* szócskát, pl. auto to kalon, a „magábanvaló" szép.

Ez az eleai tradició is azt bizonyítja, hogy a platoni idea a fogalmi lét, melyet azonban a görögség realisztikusan fogott fel. Az eleai „létező" és a platoni idea a legteljesebb örök realitás, velük szemben minden érzéki dolog csak látszat, árnyék, utánzat: létnek és nemlétnek, valaminek és semminek a keveréke. Ezért tanítja Platon, hogy az érzéki valóság „utánzata" az ideának, hogy „részesül az ideában, „közösségben" van vele, mert éppen ezzel a kapcsolattal mintegy kölcsön ad a változatlan a maga létéből a változónak a nélkül, hogy azért önmaga megfogyatkoznék, hiszen a növekedés és fogyatkozás mozzanatai idegenek a gondolati valóságtól. Azonban míg Parmenides a létezőt egynek, lezártnak,

---

[61] V. ö. Friedländer: *Platon.* I. pp. 25—32.

s minden részében azonosnak tartotta, addig Platon művészi géniusza az ideák világában is a gazdagságot, a sokaságot látta meg. Az ő ideavilága nem tagolatlan egység, hanem tagolt sokszerűség: rendszer (systema), melyben az érzéki világ minden formája megtalálja a maga forrását. A művészi látástól duzzadó fiatal filozófus elámulva szemléli az ideák gazdag világát. Az öregedő filozófus természetesen szegényebbnek, sématikusabbnak gondolja, s innen van, hogy lassankint szinte csak kevés számú ősfogalom rendszerét találja benne. De lényeges, hogy Platon mindig hű maradt ahhoz a tanításához, hogy az ideavilág rendszer, s éppen ez egyúttal bizonyítéka annak is, hogy fogalmak rejtőznek e név mögött. Az öreg filozófus az ifjúkor merész intuiciójának kiapadtával megpróbálta methodikusan föltárni az ideák világát, illetve annak szerkezetét, s akkor a diairesisnek, a fogalomtaglalásnak módszeréhez folyamodott. Tanításának erről a stádiumáról a késői dialógusok, majd a legvégső változatról Aristoteles tudósítanak bennünket, de mindebből az tűnik ki, hogy az idea Platon szemében mindig valami tartalmilag felfogott fogalom volt.

5. Az ideák világának mibenléte és szerkezete mindaddig nem sok homályt rejtett magában, míg Platon érdeklődésének köre az ethikai-politikai eszményekre szorítkozott. Az erkölcsi ideál ugyanis mindig úgy áll előttünk, mint valami magasabb szférából felénk sugárzó feladat, s az eszményi világ messze van ugyan e földi világtól, de van valami közössége vele, hiszen *ennek* a világnak eszményeit, vágyának a céljait tartalmazza. Az *Állam* mintegy teljes kifejlettségének, egész gazdagságának formájában mutatja ezt az ideatant. Ez a mű legteljesebb kifejezése annak a Platonnak, aki a görög közélet hagyományaiból szítta lelki táplálékát és a polis életét szerette volna visszavezetni az istenek ama közelébe, honnan a felvilágosultság és a demokrácia uralma elszakította. Az *Állam* maga is idea, — hatalmas látomás, melyben a lélek visszaállította azt az egységet egyén és közösség között, amelyet a hellén racionálizmus elszakított, s így megvalósítása újra annak, ami Jó: a boldog emberek világának.

Mert az ideavilág épp úgy korrelációban van a földi világgal, mint a lélek a testtel: az idea az örökkévalóságba

emelt földi eszmény. A párhuzamosság a két világ között szemmel látható. Minden tevékenységnek van tökéletes célja, s minden műnek ideális mintája, — az idea. S ahogy a mi földi világunkat megvilágítja a Nap, épp úgy világítja meg a lelki szem számára az ideákat az ideavilág Napja: a Jó, mely épp oly magasan áll az ideák fölött, mint a Nap a földi dolgok fölött. Egy magasabb és egy alsóbb világról van itt szó, s szinte lényegtelen, hogy az egyiket az érzéki, a másikat gondolati, — az egyiket változó, a másikat örökkévaló tárgyak világának mondja a filozófus. Az ethikus-politikus Platon az ideákat alulról, feladatok gyanánt látja, vágyik feléjük, s ezért a hozzájuk vezető útat mint valami fokról-fokra haladó emelkedést írja le. Az immateriális ideák számára pythagoreus szóval a mi földi világunkon túl lévő helyet jelöli ki otthonul, s rajta csügg szeme; ennek a formáit keresi állandóan. A filozófusnak a közönséges halandótól való különbözőségét is abban látja, hogy a filozófus az ideák fényében szemléli a földi dolgokat is, míg a közember nem néz soha a lába előtt lévő dolgoknál messzebb és magasabbra. A Jó ideája is azért a legmagasabb idea, az ideavilág Napja, mert benne egységbe olvad minden ethikai eszmény: valamennyi erény azért kívánatos, mert a Jó sugaraiban fürdik, tőle kapja azt a fényt, amiért meglátja és keresi feléje az útat a lélek.

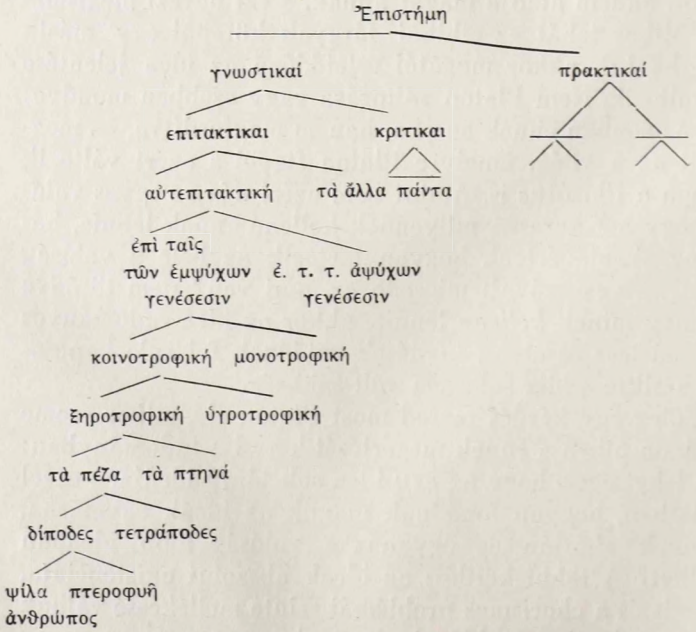
S ahogy Sokrates szemében azonos volt erény és tudás, úgy az *Állam* Platonja szerint az igazi tudás a Jó tudása. Ez annyit jelent, hogy tudomány és ethika azonos dolgot jelentenek, mert ez a tudás csak ethikai tárgyak iránt érdeklődik. Platonnak azonban rá kellett eszmélnie, hogy a tudomány nem merül ki az erkölcsi világ kérdéseivel, s hogy van olyan érdeklődés is, amelyik pl. a mathematika és astronomia problémái iránt nem azért érdeklődik, mert ezzel tökéletesebb lesz a lélek és a testinél magasabb szférába jut, hanem a tudás ethikai eszközből öncéllá válhatik. Az *Állam* után Platon sem zárkózhatott el az ilyen tiszta tudományos kérdésektől, s akkor legott kiderült ennek az ethikai ideatannak egyoldalúsága, mert a fogalmi eszmények a valóság tudományos megértésére elégteleneknek bizonyultak, mivel más érdeklődés síkjában feküdtek, Ezért most az ideának át kel-

lett alakulnia: tudományos fogalommá kellett változnia. A *Sophistes, Politikos, Parmenides, Philebos* Platonja előtt már nem csak ethikai, hanem általános tudományos problémák meredeznek, s ez a más tárgy némileg a *filozófust* is mássá tette, mint ahogy mindnyájan valahogyan azzá leszünk, amivel foglalkozunk. Sok fejtörést okozott a Platon-magyarázóknak filozófiája fejlődése. Különösen a múlt század minden zárat ezzel a varázskulccsal szeretett volna kinyitni. De teljesen igaza van J. Stenzelnek, Platon egyik legkitűnőbb mai interpretatorának, mikor bölcselőnk filozófiáját úgy fogja fel, mint sajátos jelleget, goethei „geprägte Form"-ot, mely azonos marad ugyan önmagával, de mert él, változik is. Így maradt Platon mindvégig az idea filozófusa. Az a lényeges, hogy a dolgok lényegét mindig az ideákban látja és tudománya ebből a látásból fakad. E látás tárgya pedig az idea. Azonban éppen azért, mert gondolkodása tárgyi gondolkodás és nem alanyi, mint a szofistáké, mindig a tárgytól függ, s hozzája idomul. Nem formálni akarja az igazságot, hanem átadja magát annak, s ezt nevezi megismerésnek. Mikor tehát az ethikai tárgyak köréből egy másik tárgykörbe jut, akkor magától értetődően az idea jelentése is megváltozik. Nem Platon változása vagy szebben mondva: fejlődése azonban ennek az oka, hanem megfordítva, — megváltozott az a világ, amelyre Platon figyel s azért változik meg maga a filozófus is. Amint nem azért néz az egyes valóságra, hogy azt keresse, milyennek kellene annak lennie, hanem meg akarja érteni, hogyan tartozik az bele a valóság egészébe, — egy szóval: micsoda az, ami van? nem törődve azzal, hogy minek *kellene* lennie, akkor az idea tudományos fogalommá lesz és olyan kérdések vetődnek fel vele kapcsolatban, amikre addig sohasem volt szükség.

6. Főleg egy kérdés mered most Platon elé, mikor szeme a valóságon pihen s ennek megértését keresi a tudományban: hogyan lehetséges, hogy az *egy* idea sok tárgy ideája, s ezzel kapcsolatban, hogyan fonódnak maguk az ideák egymásba, hogy ennek alapján egyugyanaz a valóság több ideában részesülhet? A többi kérdés: az ideák abszolut existenciája, a methexis és a chorismos problémái szinte mellékessé válnak ezzel a nagy logikai problémával szemben.

A megoldás abban áll, hogy az ideákat hatalmas fogalmi hálózatnak, rendszernek látja, s ennek összefüggését a *Sophistes*-ben „új"-nak nevezett fogalmi taglalással, a diairesissel (kat eidé diaireisthai) tárja föl. Ennek a célja, hogy logikai dedukció útján az idea kettős taglalásából elindulva, eljusson végre ahhoz a tovább már nem taglalható eidoshoz (atomon eidos), mely után már csak a megérteni kívánt egyedi tárgy következhet a fogalomhálózatban. Így pl. mikor a *Politikos*-ban (267 d) a „politika" mivoltát akarja megérteni, kiindul a „tudomány" (epistémé) taglalásából. Megállapítja, hogy a tudomány lehet „elméleti" (gnóstiké) és „alkalmazott" (praktiké), s ezek közül a politika az első fajta alá tartozik. Ezt taglalja most újra tovább, míg csak el nem jut az „ember" fogalmához, mely a politika közvetlen valóságtárgya, s így a politikát végül, mint „az emberi közösség nevelésének elvi ismeretét", tudományát határozza meg.[62]

[62] Az egész diairesis menete H. Leisegang (*Denkformen* (1928), p. 211.) összeállítása nyomán így szemléltethető:



Tehát az eredmény: *ἡ πολιτική = ἀνθρώπων κοινοτροφική ἐπιστήμη.*

Mi más ez, mint meglátása az ideákból álló nagy rendszernek, s a tudomány pedig ennek tudatos felfejtése? Platon tehát feltétlenül látja már a maga módján a tudás egységes szerkezetét és mindig csak az igazság ama szálait tárja fel a diairesissel, melyek a szóbanforgó dolog logikai előzményei. Nagyon lényeges és az *Állam* után új mozzanat itt, hogy a megértés az empirikus valóságra irányul, s míg régebben az ethikus Platon fokról-fokra emelkedve kívánt e valóságtól az ideájához felemelkedni, most a logikus Platon éppen megfordítva: egy hipotetikus ideából kiindulva a diairetikus tagokon keresztül száll lefelé az empirikus tárgyhoz. Bölcselőnk rendszere tehát dedukciós systema, amely valami egészen általános fogalomból kiindulva halad az egyednek tovább nem osztható fogalmához. A késői dialogusokat és Aristotelesnek Platon ideatanáról szóló tudósítását csak úgy érthetjük, ha feltételezzük, hogy bölcselőnk minden iratának és szóbeli előadásának hátterében ott rejlik ez a hatalmas fogalmi rendszer: az ideák piramisa. Egyúttal ez megérteti velünk a platonikus Aristoteles metafizikai rendszerének szerkezetét is: a lények emelkedő sorát, az egyetlen abszolut valóságig. A Stagirita ugyanis mindenütt valóságokat tett a platoni ideák helyébe, s ezért a legegyetemesebb fogalom helyén a leggazdagabb és legteljesebb valóság: az istenség áll. Erről a platoni rendszerről Theophrastos (*Metaphys.* 6 b 11 Usener, III 13 Ross és Fobes) azt mondja, hogy Platon „a dolgokat az ideákhoz fűzte, ezeket a számokhoz, ezektől pedig az ősokokhoz" haladt előre. Aristoteles pedig arról beszél (*Metaphys.* A 8), hogy Platon szerint az ideák számok, melyek végső fokon az Egyből, s a Nagy és Kicsiből, illetve a Határozatlan Kettőségből „jönnek létre". Igen sok fejtörést okozott már a magyarázóknak az ideatan e homályos és néhány szóval jellemzett formája. De ha belehelyezkedünk Platon filozófiájának szellemébe, a megértés talán mégsem bizonyul lehetetlennek.

Abból indulunk ki, hogy Platon egész szellemi alkatánál fogva ethikai géniusz volt, aki azonban később az empirikus világ megértésének talajára sodródott. Ezért egész világfelfogásában mindig ösztönösen megőrízte a dualisztikus világnézetet, mely az ethikusnál a Jó és Rossz kettőségének át-

éléséből fakadt. Az erkölcsi világ mivoltát teljes világossággal feltárták előtte az ideák. A természet kutatásában azonban a pythagoreusok nyomán járt, itt Platon idegen talajon mozgott, de megsejtette ő is a világegyetem törvényszerűségét és ezt neki is, mint tanítóinak, ezen a téren a számok fejezték ki. Ami az ethikai világban az idea, az lett számára a kozmológiában a szám. De nem az a szám, mely a valóság geometriai formájának lényege, hanem az az ideális szám, mely épp úgy fölötte áll, épp úgy előfeltétele a valóságos kozmosznak, mint az idea a ténynek. Mert Platon dualizmusa abban rejlik, hogy jó és rossz, idea és érzéki tény, absztrakt gondolat és empirikus tapasztalat, egy platoni, illetve eleai kifejezéssel: létező *(on)* és nem-létező *(mé on)* összetartoznak, s egymásra szorulnak. A *Parmenides* szerint az *on* nem állhat fenn a *mé on*, a „másik" (heteron) nélkül. Így szorul végül az erkölcs is a természetre, mint a maga életének szinterére, s ezen a réven az ethika a kozmológiára. Ideában és számban van tehát valami összetartozás, s ezt Platon azzal óhajtja indokolni, hogy közös ősforrásuk van. Ezek lennének a Theophrastos és Aristoteles említette ősokok, melyekből számok és ideák egyaránt levezethetők, azaz belőlük származtathatók. Érthető tehát, ha ezek az őstényezők a rendszer legegyetemesebb fogalmai, — valahogyan azok, amelyekben minden elhelyezhető, ami csak alájuk foglalható: szám és idea, ethika és kozmológia világa egyaránt.

Mik lehetnek ezek az őstényezők? Erre nézve Aristoteles azt mondja, hogy az Egy, mely azonban nem azonos a mathematikai egységgel, hanem ennek előfeltétele, s a határozatlan Kettőség, a Nagy és Kicsi. Mit jelent ez? Semmi mást, mint hogy bölcselőnk még itt, az őstényezők tanában is hű maradt a maga dualizmusához. Minden lét előfeltétele gyanánt megjelöl egy határozott elvet: az ŐS EGY-et és egy határozatlant: azt a valamit, mely egyformán növekedhet és fogyhat, ezért mondja egyszerre nagynak is, kicsinek is, illetve lényegét a meg nem határozott kettősségben látja, ami igyekszik kisiklani az egység, a meghatározottság alól. Aristoteles maga mondja *(Met.* A 6) ezekről az őstényezőkről, hogy Platon egyiküket a Jó, másikukat meg a Rossz elvének tartotta. Hermodoros pedig arról beszél (Simplicius in phys.

248, 8 Diels), hogy az Ős Egy azt jelenti, ami állandó, harmonikus és mindig azonos a világban, a másik elv pedig az állhatatlan, formátlan, meghatározatlan és nem-valóságos lét forrása. Az egyik mintegy maga a világosság, a másik meg a sötétség. Ezek azonban egymással kapcsolatban vannak, s viszonyuk kiinduló pontja annak a rendszernek, mely az egyedi valóságokban végződik. Az idea nélkül a tudatos élet, a szám nélkül a természeti valóság nem gondolható. Ezzel egyúttal Platon legalább is a maga számára kielégítően megoldotta a methexis problémáját, s az a chorismos, melyet csak Aristoteles élezett ki és tett filozófiai kérdéssé, Platonnak aligha volt komoly probléma, hiszen az idea észrevétlenül folytatódik e rendszerben a valóság tapasztalatában: a deduktiv lánc nem szakad meg az ősténye zőktől egészen az egyedi tárgyakig.

Platon tehát a diaresis logikai módszerével tulajdonképen áthídalta a lét és látszat, a tudomány és vélemény közt tátongó hatalmas szakadékot, mely Elea óta állott fenn e két terület között. Kibékítő, szintetikus tendenciája abból is meglátszik, hogy Sokrates ethikai filozófiáját beleolvasztotta az eleai tanba, mikor mestere Jóját és az eleaiak Egyét, akárcsak a megarai Eukleides, mintegy közös nevezőre hozta az imént vázolt ideatanban.

Filozófiai rendszere azonban mégis két ellentétes, de egymást kiegészítő elv küzdelmét mutatja mindenben. A Jó a Rosszal, a Rend a Rendetlenséggel, a Lélek a Testtel, az Ész az Érzékekkel, stb. küzd állandóan, s a filozófus az az ember, aki e küzdelemben állandóan a jobb elv segítségére siet, mert a sokratesi ethika alapelvénél fogva az idea látója egyúttal feltétlenül az idea megvalósítója is (*Resp.* VI. 500 c).

Irodalom: O. Apelt: *Platonische Aufsätze.* 1912. S. 238—290. — Jul. Stenzel: *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik.* 1917. — U. az: *Zahl u. Gestalt bei Platon u. Aristoteles.* 1924. — P. Natorp: *Platons Ideenlehre.* 2. kiad. 1921. — Nic. Hartmann: *Platons Philosophie des Seins.* 1909. — J. A. Stewart: *Plato's Doctrine of Ideas.* 1909. — Robin: *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres.* 1908. — A. E. Taylor: *Forms and Numbers.* A Study of Platonic Metaphysics. *Mind,* XXXV—XXXVI (1926—1927). — E. Frank: *Plato u. die sogenannten Pythagoreer.* 1923. — Friedländer: *Platon* I. 1928.

8. *A „közbülső" szerepe.*

1. Platon szintetikus törekvéseiről beszéltünk az imént. Látszólag ellentétben áll ez azzal a filozófussal, aki oly határozottan különítette el az ideákat az érzéki dolgoktól, s kinek tanításáról szólva, legméltóbb tanítványa, Aristoteles, legfőkép a *chorismos:* az idea és az egyedi tárgy különvalóságát kifogásolja. A helyzet azonban az, hogy éppen ezeknél az éles ellentéteknél fogva Platon mindenkinél jobban érezte, hogy rendszerében szükség van az ellentéteket áthidaló, összekötő tagokra is, s ezeket jelöli a „közbülső (metaxy) elnevezéssel. A *Timaios*-ban (31 c) azt mondja: „Két dolog önmagában nem kapcsolódhat tartósan egymáshoz: szükségképen hozzájuk tartozik még egy harmadik, közvetítő kötelék, mely a kettő egyesülését létrehozhatja." S valóban bölcselőnk világképének minden részében kimutatható ez a közbülső tag, mely két éles ellentétben lévő mozzanat között hidat ver. E nélkül az idea sohasem jelenhetnék meg az érzéki világban, s az egyik világból való lény sohasem tudhatna a másikról.

2. Platon világképe megalkotásában hű maradt a hellén szellem hagyományaihoz, amelyiknek éppen az a jellemző vonása, hogy a világegyetem szerkezetét kutatja. Bizonyosan ebből származott a görögökben a végtelentől és a határozatlantól való idegenkedés: nem tudták ezt szerkezetében áttekinteni és ezért a végeshez és határozotthoz vonzódtak. Platon is struktura-kutató, aki filozófiája segítségével a világ felépítésének formáiba óhajt bepillantani. S mindenütt két ellentétes mozzanatot lát, mint általában minden ethikai géniusz, de látja egyúttal a kettő összetalálkozását is valami harmadik közbülső mozzanat révén. Igy jelenik meg előtte Lét és Nem-Lét közt az alakuló és változó világ (genesis). Tudás és tudatlanság közt ott van a „valószínűség", a *doxa.* Isten és ember között a démonok, idea és érzéki valóság között pedig a lélek, amely — mint látni fogjuk — maga is ezt a hármas tagoltságot mutatja.

3. A démon (daimón) a hellén vallási képzetek köréből kerülhetett Platon filozófiájába. S ahogy érdeklődése az ideákat is mintegy a hatásukban (látás, visszaemlékezés) fedezi

föl, úgy a démon létére is bizonyos emberek démoni vonásaiban eszmél rá. Ilyen démoni volt már Sokrates egyéniségében, aki maga is beszélt az ő „daimonion"-járól, mely valami isteni rendelés alá helyezkedést jelentett számára. Nem tette azt, amit ez a daimonion tiltott neki. A démon tehát valami felsőbb sugallatot, szellemet képviselt a görögök hitében, mely szinte istenek küldötte az ember mellett: őrzi és figyeli, hogy minden lépése a felsőbb világ rendelése szerint történjék. Nem sors, mert hiszen a szavát nem kell feltétlenül követnünk, sőt eltompulhatunk iránta és nem figyelünk rá. De ez a szellem velünk marad az élet útjain és a *Phaidon* mithosza szerint ő vezet el bennünket halálunk után az ítélet szinhelyére. Vezető tehát, útmutató a démon, akiben csakugyan a túlvilág ér el hozzánk, földi emberekhez.

Platon egy démonról, Erószról, beszél különösen. Arról a csodálatos istenségről, aki a tárgy felé feszülő vágyat oltja az emberekbe, még pedig az érzéki vágy legalsó zürzavaros formájától kezdve egészen a gondolatok szerelméig, az ideákért való rajongó odaadásig. Sokrates volt az élő bizonyság Platon előtt, hogy a filozófus démonikus, megszállott ember, s mint a *Symposion*-ban kifejti, éppen Erósz az, aki hatalmában tartja. Ezért a filozófus az igazi *anér erótikos*, aki ennek a hatalmas istennek ösztökélésére válik az ideák szerelmesévé.

E rendkívül fontos témának három dialógust szentelt: a *Lysist*, a *Symposiont* és a *Phaidrost*. Aki figyelmesen olvassa e műveket, le fog mondani arról, hogy az Erósz szót a színtelen és elvont „szerelem", „vágy", „rajongás" vagy „sóvárgás" szóval megkísérelje lefordítani. Mindez Erósznak csak egy-egy csekélyke műve a lélekben, Platonnak azonban az Erósz valóban élő és hatalmas szellem, az emberi lélek isteni lenyűgözője. „Nagy démon", mondja róla Diotima (*Symp.* 202 d—203 a). Halhatatlan és halandó között lévő, mert minden démoni isten és ember között áll. A kettő között betölti a hézagot. Tolmácsolja és átadja az isteneknek, mi az emberektől jő, s az embereknek, mi az istenektől származik. Mert az istenség nem érintkezik közvetlenül az emberrel, csak a démon útján érintkezik és beszél velük, akár alvásuk, akár ébrenlétük idején. S aki az ilyenekben jártas, az démoni férfiú. Egész jogosan mondja ennélfogva Proklos (*Comm. in*

Alcib. p. 370 sq. Cousin). Sokratest „erótikus és démoni embernek", s hogy „minden vonzalmának a démon az oka". A filozófia is, ez a démoni művészet, utazás két véglet között." A dolog ugyanis így áll: az istenek közül senki se bölcselkedik, egy se akar bölccsé lenni, mert már az; más se bölcselkedik, aki bölcs. Ám a tudatlanok se bölcselkednek és nem is akarnak bölcsek lenni; hiszen épp az az átka az oktalanságnak, hogy az ember megelégszik önmagával, holott sem szép, sem jó, sem eszes; aki tehát azt képzeli, hogy nincsen fogyatékossága, nem vágyakozik arra, aminek nem is sejti szükségét" *(Symp.* 204 a). Viszont a bölcselkedők azok, akik „sem nem bölcsek, sem nem tudatlanok. Világos tehát, a gyerek is látja, ők a két fél között lévők, kik közé Erósz is tartozik." Művét, a szerelmet, úgy határozza meg Platon, hogy ez „a Jó örök birásának vágya" (206 a). Belőle fakad a szép testben és szép lélekben való alkotás, mely „valami halhatatlan a halandóban" (206 c). Ez a démon működik közre minden élő teremtésében, mert a lelket ejti fogságba és a lélek segítségével mozgatja, megeleveníti és élteti az anyagot.

A platoni Erósz tehát lényegében valóban szintetikus lény. Igazi démon, mert kettős természetű. A *Symposion* mythológiája szerint Porosnak, a gazdagságnak és Peniának, a szegénységnek gyermeke. Az istenek és emberek között forgólódik, hogy az egész mindenséget egybekovácsolja. Olyan kapcsolatokat teremt, melyeket nem lehet többé szétszakítani. A lélek segítője, aki a test mély börtönében is szüntelen emlékezetébe idézi az ideák napfényes honát. Tehát még a tudásnak is ő a felébresztője (*Phaidros* 249 b—250 b). Maga a dialektika, a filozófiai megismerés is erótikus aktus. Aki szeret, az odaadja magát. S az igazi szerelem az, amelyik a legnagyobb értéknek adja át magát. Ezért Erósz gazdag ajándék a lélek számára, mert azt adja, aminél nagyobbat halandó ember nem kaphat: a halhatatlan világgal köt össze bennünket.

4. De démoni valami maga a lélek is, amely éppen ezért tud jóban-rosszban Erósszal együtt működni, s járni azon az úton, melyen ez vezeti. Platon a lélekről szóló tanításában is a régi hellén hit nyomain jár. Az *Apologia* és a *Kriton* Sokratese szintén elfogadja az ősi hiedelmeket, s bizonyosan

bölcselőnk is osztozott a hagyománynak eme tiszteletében. E szerint a lélek általában az éltető, egységet adó, individualizáló elv. Ami összhangzó mozgást, magából fakadó tevékenységet fejt ki, az mind él. Tehát nemcsak az ember, hanem az állat, a növény, sőt maga a világegyetem is él, s mindegyiknek van valamiféle lelke. Ezt hiszi Platon is. A lélek mozgatja és formálja a keletkező és elmúló valóságot. Közbülső lény, démon, amelyik „rokona" az ideáknak, „hasonlít" hozzájuk, s az istenek kísérője a földöntúli téreken. Halhatatlan, mert több benne az ideaszerű, mint a khaotikus elem, de kezdete van, hiszen ideális és érzéki tényezőkből alakul: ezért képes az ideák és az érzéki tárgyak megismerésére egyaránt. Az érzéki elem lehúzza sokszor a földre és — mint a pythagoreusok is tanították — meg kell tisztulnia, hogy újra az ideák felé emelkedhessék. Mert a test börtönébe zárt lélek visszavágyik abba az értékesebb régióba, ahol szinről-színre láthatta emelkedése idején az ideákat. Van benne valami, ami fölfelé vonzza és a megváltásért sóvárog. Egész valója tehát csupa vágy, hogy a testi élet előtt való tisztaságát visszanyerhesse.

Világképének hármas tagoltságát a filozófus még a lélekben is megtartja, s e három forma harmóniájából jön létre a lélek ideális egysége. Az *Állam* megkülönbözteti az észt, a gondolkodó lelket (logistikon) az ösztönös szükségletek lelkétől (epithümétikon). Amaz az ideákra tekint, emez az érzéki valóságban érzi magát otthonosan. De köztük helyezkedik el mintegy kapcsolatul az organizmus egységét fenntartó lélek (thümoeides), melyet védő funkciójáról a bátorság lelkének is nevez Platon. A *Phaidros* szép hasonlata szerint olyan a lélek egysége, mint a fogaté: a test kocsiját két tüzes paripa húzza: az epithümétikon és a thümoeides. A gyeplő a logistikon kezében van, aki az égi szférák felé akarja kormányozni a kocsit. Ám az epithümétikon lefelé akar menni: a föld felé igyekszik, de a thümoeides segit a logistikonnak, hajlik szavára és ketten mégis fékezni tudják amannak ellentétes vágyát. A logistikon tehát arra van hivatva, hogy uralkodjék a lélek egyéb törekvésein és okosan úgy irányítsa azok tevékenységét, hogy szét ne törjék az élet

egységét és hogy az értékes világ felé forduljon az élő lény cselekvése.

A *Timaios*-ban már lokalizálja is Platon az emberi lélek három formáját. Elhelyezésük mintegy a szerepüket és az értéküket is kifejezi: a logistikon a fejben székel, a thümoeides a törzsben a nyak és rekeszizom között, az epithümétikon pedig a rekeszizom és a köldök közti részben. Itt már a két alsóbb rendű lélekmozzanattól a halhatatlanságot is megtagadja bölcselőnk s csak a logistikont tartja méltónak rá, hogy megmeneküljön az enyészettől. Az embernél alsóbb rendű lények nem is részesülnek ebben a lélekben: az állatok és növények csak a másik két lélekrészt mondhatják magukénak.

5. A lélek legmagasabb rendű funkciója a megismerés. S Platon még itt is ragaszkodik a hármas strukturális tagoláshoz. A tudás és a tudatlanság közé odahelyezi a vélekedést, mely nem egyéb, mint valami sajátszerű lebegés az alany és a tárgy között. Az érzéki megismerésben az alany nem adja magát oda a tárgynak, nem is keresi azt, megelégszik a tárgy árnyékával. A tudás, a szoros értelemben vett „tudomány" a tárgyi ismeret, melyben a tárgy uralkodik az alany fölött és irányítja a megismerést. Ez a teljes odaadás az igazi tárgynak, az ideának. A tudatlanság pedig az alanynak az a konoksága, mellyel mit sem akar tudomásul venni a tárgyi szférából. A vélekedés viszont a „közbülső", amiben alany és tárgy sajátosan vegyülnek: tehát igaz is, meg nem is. Ilyen az érzéki megismerés.

Irodalom: H. Barth: *Die Seele in der Philosophie Platons.* 1921.

9. Az ethikai probléma.

1. Platon ízig-vérig ethikus természet. Nála az ethikai probléma nem függeléke a kozmoszról szóló tanításnak, hanem ez a cél, mely felé állandóan törekszik. Még a kozmosz kérdéseivel is csak azért törődik, hogy rajtuk keresztül jobban belelásson az erkölcsi értéknek, a Jónak mivoltába. Sokrates tette őt filozófussá és mesteréhez mindvégig hív maradt abban is, hogy szeme mindig azon az egyetemesen kötelező Jón függött, mely egyedül képes boldoggá tenni a *polis*-ban együtt-

élő embereket. Ezért minden theoria az ideális praxis theoriája. A filozófus látása életirányító látás. Platonnál a gondolkodás dynamikus természetű, mert tettbe, cselekvésbe kívánkozik. Nem az ideák a világ formálói, hiszen ezek örök és önmagukban elégséges lényegek, — ellenben világformáló az ideák *látása*, mely nem hagyja nyugodni azt a lelket, aki benyomásukat magába fogadta, sőt ellenállhatatlan erővel űzi mindaddig, míg hozzájuk hasonlóvá nem alakítja a formátlan anyagot.

Ezzel a felfogással is megmarad Platon a görög gondolkodás hagyományos talaján. E szerint jó csak az lehet igazán, aki tud. Bele kell látni a világ szerkezetébe annak, aki jó akar lenni, mert a tudatlanság és a jóság összeférhetetlenek. A hellén filozófiának óriási tévedése ez, melyre csak a keresztyénség eszméltette rá a világot, mert ez mutatta meg, hogy valaki tökéletesen jó lehet a maga nemében a nélkül, hogy még csak sejtelme is volna a világ tudományos megismeréséről. Mikor Pál apostol a maga „bolondságát" élesen szembe állítja a görög filozófusok „bölcseségével", akkor éppen ennek az egészen ellentétes erkölcsi felfogásnak ad kifejezést. Platon azonban még nem keresztyén, hanem hellén filozófus és annak a Sokratesnek a tanítványa, aki szerint csak a tudatlan ember bűnös, mert aki tudja, mi a jó, az egyúttal cselekszi is azt. Bölcselőnk ethikája ennek megfelelően tökéletesen intellektuálista: a tudás nélkülözhetetlen előfeltétele a jóságnak. Erényes élet csak ott lehetséges, ahol megvan az ideák ismerete. S ez az ismeret egyben magadja azt az eudaimoniát, mely az erkölcsi élet jutalma és az erény látható jele az ember életén.

Magyarul boldogságnak szoktuk fordítani ezt az *eudaimonia* szót, azonban ezzel meghamisítjuk a hellén filozófus gondolatát. Mi ugyanis a boldogságot érzelmi mozzanatnak nézzük, valami kívánatos kellemes állapotnak s ezzel éppen az ellenkező szférába toljuk át, mint ahogyan e fogalmat Platon és általában a görög filozófusok értették. Nekik ugyanis az eudaimonia intellektuális természetű. Egy tény ismerete, megállapítása rejlik benne, s nem valami érzelmi élmény. Kívánatos, mert igazság: a létezőnek legteljesebb foka, tökéletessége. Éppen ezért megismerés, látás és az eb-

ből fakadó boldogító elégedettség az eudaimonia. Az ideának önmagában való teljessége, tökéletessége is eudémonikus (to eudaimonestaton tou ontós *Resp.* 526 e), s ennek nyomán ilyenné lesz az a lélek is, amely az ideát látja (516 c). Akinek gondolkodása az ideák körül lebeg, úgy érzi magát, mintha állandóan a boldogok szigetén lakoznék (519 c). Diotima azt mondja, hogy annak az élete értékes, aki a Szépet meg tudja pillantani (211 d), s aki ezen az alapon a Szép mintájára formálja magát, az az istenek kedveltje (212 a). S a *Phaidros* szerint boldogok az istenek, akik égi útjukon az ideákat szemlélik (247 a), s velük a lelkeknek őket kísérő kórusa (250 b). A filozófus pedig az által lesz istenivé (theios), hogy gondolatban lehetőleg mindig ott időzik, ahol az istenek is megállnak szemlélődni (249 c).

Az eudaimonia tehát az antik világban a lélek formálásából, benső plasztikájából fakadó „jólformáltság": a nyugodt lelki szépség, derű és harmónia. Ezért látjuk azt a nekünk szokatlan dolgot, hogy Platonnál a szép is a jó által válik széppé, s az erény, a kiválóság (areté) és a szépség (kalon) nem válnak el nála egymástól, hanem egyugyanazt a mozzanatot jelölik a lélekben. A görög bölcs minden értékben csak az igazságmozzanatot látja meg, s így összeolvad szemében az igaz, a szép és a jó: nem tudja észrevenni azt, amiben ezek egymástól különböznek.

Igy kell értenünk Platon intellektuálista eudémonizmusát is. A mozgalmas életű, a cselekvést önmagáért és nem a benne megnyilvánuló ideáért szerető modern embernek valami érthetetlen és nehezen átélhető dolog ez az antik eudaimonia. Belőlünk hiányzik az a lelki koncentráció, ami nélkül az eudaimonia lezártsága, befejezettsége el sem képzelhető, mert mi nem koncentrálni, hanem a világban szétszórni szeretjük magunkat. Ez az, amiért az antik filozófia életeszményei nem lehetnek többé a mieink. Az antik „bölcs" nem az, aki a világban él, hanem aki attól elvonul és önmaga épít magának egy világot, melyet aztán éppen azért, mert a maga alkotása, minden részletében ismer és értelemmel teljesnek talál. Ez az eszmény mindig a nagy objektiv társadalmi egységek romjain kél életre, amikor „nem érdemes" a közösség életét élni. Ezért vonult Platon is bölcsen vissza az Akadé-

miából, de ő még hitte, hogy ez az iskola vezetőket nevel egy jövendő állam számára s akkor a bölcsek a négy fal közül ismét kilépnek az agorára. Utána azonban már kihalt a filozófusokból ez a reménység is. S mikor érezték, hogy nem tudnak uraivá válni a hellén polisnak, mert maga a polis is tönkrement, legalább önmaguknak szerettek volna urai maradni és akkor vert gyökeret a Stoa és az epikureizmus a hellén lélekben.

2. Ha most már ezeknek a gondolatoknak fényében nézzük Platon ethikáját, akkor szinte magától értetődőnek látjuk bölcselőnk válaszát az emberi élet minden nagy kérdésére. Életünk a test és a lélek küzdelmének színtere, s ebben a küzdelemben az a hivatásunk, hogy a lélek mellé álljunk. Egy kötelességünk van: a Jó ismeretének, a legnagyobb tudásnak (megiston mathéma) megszerzése. Szabad akaratról Platon nem tud, legfeljebb vak akaratról. Az az akarat ugyanis, amelyik nem alkalmazkodik az észhez és nem követi a tudást, vak és természetesen romlásba, rossz útra ragadhatja az embert. De az észben kényszerítő erő rejlik: a jó tudása a jó cselekvésére hajt bennünket. Vagyis Platon a determinizmust, de nem az akarati (voluntarisztikus), hanem az intellektuális determinizmust tanítja.

A *Politeia, Philebos* és a *Nomoi* elénk tárja az erkölcsi értékek rangsorát, s láthatjuk belőle, hogy erkölcsileg minden annál többet ér, minél nagyobb benne az igazi tudás, az ideák ismerete. A hédonizmust, mint az ész ellenségét elveti Platon. A gyönyör tény és ezért nem lehet cél. Minden valóság általában csak eszköz, s a szerint lehet jó vagy rossz, hogy okosan vagy esztelenül használjuk-e fel.

Részletesen szól a lélek alaperényeiről: a bölcseségről, a bátorságról, az önmérsékletről és az igazságosságról. Amazokat úgy fogja fel, mint az alapvető lélekfunkciók: a megismerés, az akarat, az ösztönös kívánás ethizált formáit, s köztük a harmónia, a békés együttélés feltételét az igazságosság meglétében keresi. Abszolut értelemben tehát az igazságosság áll az erények élén, mert ez a kezese annak, hogy egy organizált egység, akár az ember, akár a társadalom, összhangzatos életet élhet és egyik rész sem jut hatalomhoz a másik rovására.

Ha az erény ennyire azonosul a tudással, akkor csak természetes, hogy a legnagyobb bűn az *amathia:* a lelki megátalkodottság, mely egyáltalában nem akar semmit tanulni és csökönyösen megmarad a maga indokolatlan és tudatlan akarásai mellett. Akadálya ez az emberek békés együttélésének, s az ilyen nevelhetetlen ember ellensége a társadalomnak, akivel szemben éppen ezért a halálbüntetés sem indokolatlan szigorúság. Az ilyen ember kicsinyes, egoista, míg az igazságosság embere kinek-kinek megadja a magáét, nagylelkű, irígységet nem ismerő. Isten, kinek lénye zsinórmértéke minden igazi erkölcsnek, sohasem akar rosszat és jóságát minden lényre egyformán kiterjeszti.

A *Nomoi* II. könyvének 7. fejezetében részletes kifejtése olvasható annak, hogy az eudaimonia nem azonos a kellemes élettel, ellenben az igazságos élet egyúttal boldog is. Ez a tétel abszolut bizonyosnak látszik Platon előtt, még bizonyosabbnak —úgy mond —, mint az hogy Kréta sziget. Éppen azért, aki eltér ettől az igazságos élettől, az természetesen vonja fejére a büntetést. De bölcselőnk azt is tanítja, hogy nem a büntetés a szégyen, hanem a bűnös, az igazságtalan élet. Ezt kell az embernek szégyenleni. S a bűnös mellé Platon tettestársként odaállítja a társadalmat is (*Tim.* 86 d skk.), mely nem nevelte, nem tanította jóra a bűnöst. Mert Platon, mint minden intellektuálista, valami olyan csodálatos erőt tulajdonít a tanításnak, hogy vele a társadalom minden ethikai kérdése egyszerre megoldható. A büntetésnél is fontosabb a bűnös tanítása. Aki tud, annak joga van kényszert alkalmazni azzal szemben, aki tudatlan, hogy kénytelen legyen a jó útján járni. A bölcs uralkodó kényszere az igazi szabadságra nevel, mert csak az a szabad ember, aki a Jót akarja. Az ilyen akarat ugyanis nem vak, s nem az ösztönök rabja, mert látja a Jót és önként ennek rendeli alá magát.

De ezzel az önnevelés problémája már a társadalom nevelésének kérdésébe, az ethika a politikába megy át.

10. A politikai probléma.

1. A politika Platon lelkétől nem idegen mozzanat, hiszen — mint a VII. levélben olvasható — ebben rejlik minden

egyéb kutatásának mozgató rugója. Az athéni állam reformációja volt az az eszme, mely Sokratesről örökségképen szállott reá és bölcselőnk ezt a kérdést nem is tévesztette soha szem elől. Műveinek csaknem fele a politikai problémának van szentelve, s ennél nagyobb bizonyíték nem szükséges ahhoz, hogy lássuk, milyen fontos helyet foglalt el ez a kérdés Platon gondolkodásában. Azonban nála ethika és politika szorosan egymásba fonódtak: igazi erkölcsi életet csak az állam keretein belül, a közösségben élhet az egyén. Erről szóló tanítását leginkább a *Politeia,* a *Politikos* és a *Nomoi* c. művekben fejti ki bölcselőnk.

2. A polist úgy fogja fel, hogy ez az a közösség, melyben az erkölcsi erények megvalósulhatnak. Ez mintegy a talaj, melyből az ethikailag értékes egyének kinőhetnek. Az ember, a polis és a kozmosz a lét három folyton nagyobbodó hullámgyűrűje, melyek valamennyien ugyanazt a hármas tagoltságot mutatják, s ugyanannak az ideavilágnak utánzatai. Mindegyik boldog (eudaimón), ha a maga nemében tökéletes, azaz ha célját eléri, mely nem más, mint hogy ideájának megfelelően funkcionáljon. Ahogy tehát az embert kicsinyített világnak mondhatjuk, épp úgy állíthatjuk a polisról is, hogy nagyított ember. Viszont az is igaz, hogy a kozmosz lényegében egy nagy polis, mint ahogyan az ember viszont igazi polis — kicsiben. Mindegyik egységes rendbe összefutó egész, tehát organizmus, mely az organizmus egységes törvényszerűségét tárja elénk. A polis is mystikus organizmus, melynek célja szintén a Jó megvalósítása ebben az érzéki világban és tagjait szintén a közös Erósz köti össze úgy, hogy valamennyien ennek az egy célnak szolgálnak (*Resp.* 485 c. 490 b). A platoni állam tehát mindenek fölött szolgálatot: a Jó ideájának szolgálatát követeli. Az állam polgárai felett úr a Jó, melynek a követelményeit azok képviselik, akik ezt látják, ismerik. Mert Platon tisztában van vele, hogy a Jót nem minden ember ismeri, s így a feléje vezető úton a legtöbbnek vezetőre van szüksége. A test börtönében a világosságtól elszokott lelket „kényszeríteni" kell, hogy forduljon a Jó felé és megtegye azt a felmenetelt, mely nélkül sohasem érheti el a boldogságot. „Műveletlenek és az igazságban járatlanok államot sohasem fognak megfelelően igazgatni". Amazok azért

nem, mert nincs meghatározott céljuk, emezek pedig, mert a maguk jószántából semmit sem cselekszenek, mivel azt hiszik, hogy már eljutottak a boldogok szigetére. (*Resp.* 515 e, 519 c). Az embereket tehát kényszeríteni kell egyrészt a cél meglátására, másrészt a hozzáigazodó cselekvésre. S ez a kényszerítés a nevelés, mely a kiválasztottak számára csak 50 éves korukban ér véget: akkor lesznek ezek tisztában a céllal és foglalhatnak helyet az állam kormányzói között (540 a). Platon állama tehát nevelő állam, mely ezzel a neveléssel a boldogságra teszi képessé polgárait. De szabadság nincs benne, mert mindenki a közös nagy cél munkása. Azonban szabadság és boldogság két különböző dolog, mert a boldogság szabadság nélkül is mindenkinek osztályrészéül juthat, ha a maga lelkének megfelelően, azaz igazságosan él abban a helyzetben, melyre a lelke mintegy rendeli. Ezért Platon állama az igazságos állam, mely kit-kit oda állít, ahova lényénél fogva való. Alapja az igazságosság, s így a boldog emberek hona, mert benne mindenki azt a munkakört végzi, mely az ő lelkének legjobban megfelel.

3. Az *Állam* alapgondolatát úgy értjük meg, ha fontolóra vesszük, hogy Platon nem a világtól elfordult buddhista remete, hanem hellén szabad ember, aki nem magányos elvonultságban keresi lelke javát, hanem másokkal együtt, társaságban. S ahol társaság van, ott vezetőnek is kell lennie. S ahogy a *Phaidros* míthoszában maga Zeus vezeti az égen az isteneket, démonokat és a nyomukba szegődő lelkeket, úgy itt a földön a látó filozófus van hívatva az emberek vezetésére és lelki szemük kinyitására. Platon számára ilyen vezető volt Sokrates, akit a barlangjukban leláncolt emberek — amint kezüket szabadnak érezték — meggyilkoltak, mert a világosság felé akarta őket fordítani. Pedig bölcs vezető nélkül csak zűrzavar van az állam életében és boldogtalanság a polgárok lelkében. A jól berendezett államban tehát egy embernek kell az élen állania, s ő rája van bízva az állam hajójának kormányzása. Ezt a vezetőt azonban tudásának és jellembeli képességeinek kell erre a polcra emelnie. Tudásával át kell fognia mindazt, amit érdemes tudni, s azonkívül minden gondolatával a közjó szolgálatában kell állania. Az ilyen kormányzó — mai kifejezéssel élve — igazi

diktátor, aki teljesen belátása szerint rendelkezik mindenben és egyedül a saját lelkiismeretének felelős. A kormányzás nagy művében persze segítőtársakra szorul, de ezek csak olyan emberek lehetnek, akik vele jellemben és tudásban egy szinten állanak vagy hozzá hasonlóak. Ez az utóbbi körülmény azért rendkívül fontos, mert ezáltal az állam sorsa nincs egyetlen egyén életéhez kötve: az ő halála után, vagy vele váltakozva mások is hasonló szellemben képesek a szerepét folytatni. A kormányzóknak tehát az államban egész kis rendjük van. Csekélyszámú emberekből áll ez, akiket igen gondos megválogatás útján tervszerű, hosszú neveléssel tesz az állam alkalmassá a kormányzók közé sorolásra.

A tanítók és nevelők az állam összes gyermekei közül kiválasztják azokat, akiket éles felfogás, tudományszomj és egyéb kiválóságok megkülönböztetnek az átlagos nagy tömegtől, s ezeket sajátos képzésnek vetik alá. Fokról-fokra, mindig nehezebb és nehezebb ismereteken vezetik őket végig. Mikor az empirikus ismereteket elhagyva a filozófikus ismeretekhez jutnak, akkor már csak egy egészen kicsiny csapat marad belőlük. Akik aztán itt is megállják a helyüket és tisztán megismerik, milyen a világ, micsoda benne az ember és kiki hogyan lehet boldog a maga helyén, azokból alakul a kormányzók rendje. Feladatuk annak a jónak kutatása, mely nemcsak ennek vagy annak az embernek, hanem az egész közösségnek egyformán jó. Ez természetesen olyan óriási feladat, ami az embernek sohasem sikerülhet teljesen. De módszeres igyekezettel mindig jobban és jobban megközelíthető. Azért ha az állam intézményesen gondoskodik róla, hogy a legtehetségesebb polgárok állandóan ennek a feladatnak szentelhessék magukat, akkor az egész állam látja ennek hasznát, mert mindjobban közeledik a tökéletességhez, a boldogsághoz.

Platon államának egész sorsát ehhez a kutatáshoz kapcsolja és azt mondja, hogy a bölcs kormányzásnak a világos gondolkodás az előfeltétele. Kimondja tehát a nagy szót, hogy míg a filozófusok királyok nem lesznek, vagy e világ királyaiból és fejedelmeiből hiányozni fog a filozófia szelleme és ereje, s bölcseség és politikai vezetés össze nem találkoznak ugyanabban az emberben addig sem az államok,

sem az emberi faj ki nem gyógyul betegségéből (473 d). Ez a filozófus király vagy diktátor persze nem valami elméleti ember, hanem igazi bölcs a régi értelemben, akiben tudás és gyakorlat, gondolkodó és cselekvő élet szerencsés harmóniában egészítik ki egymást.

Ez a kormányzórend, az állam vezető osztálya, kiválogatás útján, rátermettség alapján alakul meg. Azok foglalnak benne helyet, kikben az ész, az ideák ismerete a legteljesebben van meg. Ez a szempont: a lelki vonzódás, hajlam, rátermettség vezeti Platont akkor is, mikor az állam többi rendjeinek kialakulásáról beszél. Azok, akik legközelebb állanak a kormányzókhoz, s akik jó darabig velük együtt nevelődtek, az őrök vagy katonák rendjét alkotják. Ők az észhez igazodó akarat szerepét játsszák az államban, s feladatuk a rend és béke megőrzése. Ők alkotják a platoni államnak mintegy a zsoldos hadseregét, melynek tagjai szolgálataik fejében a köz által tartatnak el. Napjaikat fegyvergyakorlatok között töltik, de egyúttal magasabb szellemi képzésben is részesülnek és hosszú, sikeres tanulmányok után közülök választatnak ki a „tökéletes őrök", akik már a kormányzó rend soraiban foglalnak helyet.

E két kiváltságos rend alatt van a termelő rend: az iparosok és földművesek rendje. Ezt az a nagy tömeg alkotja, melyben nincsenek különösebb szellemi képességek vagy jellembeli kiválóság, hanem a javak bírására irányuló ösztönös lélek vágyai töltenek el. Ez a rend a földi javakhoz tapad, s azok termelésében és bírásában elégül ki. Az állam népességének túlnyomó többsége belőlük áll. Ez a nagy tömeg, mely leginkább vezetésre szorul és melynek javait az őrök vannak hívatva az egyéni túlkapásoktól megvédelmezni. Az ő életükkel és nevelésükkel bölcselőnk részletesebben nem foglalkozik. Élnek az emberi természet ösztönei szerint, de persze az állam kormányzója által kijelölt ethizált formában. A családi élet és a javak bírása kielégíti vágyaikat.

Annál behatóbban fejtegeti Platon azokat az intézményeket, melyekkel biztosítani kívánja, hogy a két felsőbb rend tagjai egyéni érdektől lehetőleg mentesen tisztán a közjó szolgálatának szentelhessék életüket. Emelkedésük csak áldozatok árán lehetséges: az emberi életnek sok ösztönös

vágyáról kell lemondaniok, hogy az egyéni létnél magasabb, átfogóbb lét szolgái lehessenek. Bölcselőnk számukra olyan intézményt tervez, melyek mintegy gyökerében elvágnak minden olyan szálat, amelyen az egyéni érdek osonhatna be az életükbe: se családjuk, se vagyonuk nem lehet, mert hiszen ez az a két forrás, melyekből a közre sokszor kártékony vizek buzognak elő. A kormányzók és az őrök nagy dísztelen kaszárnyákban együtt laknak, s eltartásukról a harmadik rend gondoskodik, hiszen az ő érdekében van minden tevékenységük. Családjuk nem lehet, de Platon nem látja helyesnek, hogy éppen az állam legértékesebb rétege, mely a faj nemesítésére a legtöbb ígéretet rejti magában, teljesen utódok nélkül haljon ki. Azonban még az utódok nemzését is a köz érdekében való feladatnak fogja fel: a sexuális életet az őröknek csak abban a korban engedi meg, amely az egészséges ivadék születésére nézve a legkedvezőbb. A férfiak 30 és 50, a nők pedig 20 és 40 év között érintkezhetnek egymással, s akkor is csak azok, akiket erre a kormányzók kiszemeltek. Platon ugyanis a magasabb rendekbe való kiválasztás szempontjából nem tesz különbséget férfi és nő között. Fiúkat és lányokat együtt neveltet, s a lányok teljesítménye azonos a kiváló fiúkéval, éppen úgy haladnak előre, mint az ifjak. Valószínű, hogy a nő-emancipációnak ezzel az elvével Platon csak egy olyan kérdés ésszerű megoldásának lehetőségét vetette fel, melyről az ő idejében a görög közéletben sok vita folyt. Aristophanes vígjátékai bizonyságai, hogy a nőkben megvolt ekkor már a törekvés, hogy a közéletben szerepeljenek, csakhogy a komédiaíró ezt a kérdést humorosan és a nevetségessé tétel által intézi el, míg a filozófus a radikális megoldást ajánlja az egyenlő teljesítmény követelménye segítségével.

Az őrök gyermekeit szintén közösen nevelnék a platoni államban, hogy ezeket is teljesen érdemük szerint osszák el a megfelelő rendekben.

4. E most jellemzett intézményeknél fogva sokszor úgy emlegetik Platon államát, mint a kommunizmusnak és a szabad szerelemnek ideális honát. Akik azonban ezt teszik, egészen modern fogalmakat lopnak be ebbe a tökéletesen görög és antik gondolatvilágba. Platon idejében kommunizmusról

nem beszélhetünk már csak azért se, mert ismeretlenek voltak azok a fogalmak: kapitálizmus, szociálizmus, proletariátus, osztályharc, stb. melyek ma ennek a szónak jelentését megszabják. A mai kommunizmus az alsó néposztály kívánságainak gyermeke, azé, melyet Marx a jogaiból és emberi mivoltából kiforgatott osztálynak nevez. Lényege a termelő eszközök kisajátítása és köztulajdonba vétele. Mindebből a platoni államban semmi sincs. Ott nem az alsó néposztály él vagyontalan életközösségben, hanem a felsők. S ezek sem sajátítanak ki semmit, sőt a maguk részét is átengedik a termelők birtokába és tőlük kapják eltartásukat. A mai államban még legjobban a termelő és birtokos osztályok adójából fizetett vagyontalan tisztviselők és a katonák rendjével lehetne összehasonlítani a platoni kormányzók és őrök rendjét. Az ő együttélésük tehát egyáltalában nem kommunizmus. S igen fontos mozzanat az is, hogy Platon ezt az együttélést csak a népesség csekély része, mintegy 10—15 %-a részére követeli, míg a mai kommunista ideál szerint mindenkinek egyforma életkörülmények közt, proletárként kellene élnie.

S ami a szabad szerelmet illeti, — lehet-e beszélni szabad szerelemről ott, ahol a férfi csak ahhoz a nőhöz közeledhet, kit a bölcs belátás választott ki számára, mert valószínűleg a lehető legértékesebb utód „kitermelésére" lehet náluk számítani? Az egyéni szabadságnak nem a legteljesebb megöldöklése ez? Aminthogy Platon kormányzó filozófusai és tökéletes őrei valóban nem tesznek magukkal egyebet, mint hogy megöldöklik magukban az egyéniséget, hogy annál nagyobb erővel élhessen bennük a közjó szeretete. Ez a szerelem még csak nem is szabad, hanem a legterhesebb kötelesség. Szabad szerelemről ezzel kapcsolatban csak az beszélhet, aki Platon *Politeiá*-ját egyáltalában soha ki sem nyitotta.

5. Platon államával szemben a kritika sok kifogást vetett fel Aristotelestől a mai napig. Azt mondhatjuk, hogy az egyes korok politikai gondolkodása mindig más és más formában tükrözte a *Politeia* eszméit. Philon az „Isten városát" kereste benne, s egyenes szálak vezetnek innen Szent Ambrosiuson keresztül Szent Ágoston *Civitas Dei*-jéhez, s vele a nyugoti

katholikus Egyház szervezetének kialakulásához. A jezsuiták paraguay-i állama éppen úgy magán viseli a *Politeia* nyomait, mint ahogyan szeretnek rá hivatkozni ma szociálisták, kommunisták és romantikus államteorétikusok egyaránt. Mindez azt mutatja, hogy Platon elgondolásának van eleven magja, noha általában utópiának szeretik tekinteni, mely soha meg nem valósulhat. A legfőbb kifogás ellene az, hogy nem számol az emberi természet alapvető ösztöneivel és olyan követelmények elé állítja az embert, melynek teljesítésére képtelen. Erre az a válaszunk, hogy a platoni követelmények nem mindenkitől kívánnak áldozatot: az állam népességének legnagyobb része teljesen az ember ősi vágyainak megfelelően élhet. Lemondást ezekről a javakról csak azoktól vár, kik a köz magasabb funkcióinak végzésére vannak hivatva. Itt pedig a veszteségért kárpótolja őket teljesítményük magasabbrendűségének tudata, s hajlamaik is erre rendelik őket.

Kifogásolják, hogy Platon nem törődik a harmadik rend sorsával s ennek nevelését teljesen figyelmen kívül hagyja. Nem beszél továbbá az állami élet adminisztrációjáról, a bűnösök büntetéséről és hasonlókról. Nem, mert mindezeket a kérdéseket teljesen a kormányzók szuverén bölcseségére bízza. Az ő bölcseségüktől várja, hogy az állam ügyeit és a termelő rend sorsát a lehető legjobb úton vezetik: tudásukban és a közjóért élő áldozatos lelkükben látja a kezességet arra, hogy ebben az államban mindenek ékesen és szép rendben történnek. Az ideális munkamegosztás szerint kiki teszi a kötelességét, s ez által mindenki boldoggá válik. Ennek az államnak sorsa igazán a vezetők helyes kiválasztásán fordul meg, éppen ezért Platon csak ennek a kérdésével foglalkozik. Ezért van, hogy a nevelés problémája oly nagy helyet foglal el nála: itt a nevelés nem pedagógiai, hanem politikai és ethikai kérdés. Egyébként Platon tisztában van azzal, hogy még ez az állam is változásnak volna alávetve s a kormányzók bölcsesége mindenkor megtalálná azokat a változatos intézkedéseket, melyekre a közjó érdekében az államnak szüksége van. A *Politeia* állama ennélfogva nem dogma, hanem minta, melynek a valóságban igen sokféle formája lehetséges.

Szép példája ez az államteoria a hellén intellektuálizmusnak, mely valóban tiszta észszerűségekből épült fel és a vezetőket épp annyira távol tartja minden érzelemtől, mint ahogy elgondolásából is hiányzik az érzelmi mozzanat.

Platon az igazságosságnak ezt az államát nem tartotta tehát utópiának, hanem komoly tudományos igazságnak, melynek az érvényessége független attól, hogy a valóságban rátalálhat-e valahol az ember vagy sem. A lényeges az, hogy „az égről", azaz az ideák látásából ennek az államnak képe olvasható le, s ahogy a jó embernek kötelessége a maga lelke tökéletességével törődni, épp úgy a jó polgárnak is kötelessége a közjót úgy szolgálni, amint itt a filozófus elénk tárja. Mint igazi görögnek, persze inkább a mult, mint a jövő felé fordul a tekintete, s ha azt kérdeztük volna tőle, mikor lehet valóság egy ilyen állam, bizonyosan arra a régmúlt időkre mutatott volna rá, mikor hite szerint az ember még közelebb volt az istenekhez és a földi valóság az ideákhoz. Ebben a korban még magától értetődő volt az ethikának és politikának az az egysége, mely a platoni felfogást jellemzi s nem igen lehet túlzás a munkafelosztásnak, a kiválóak érvényesülésének, s a közjóért való olyan áldozatos életnek követelménye, melyet Platon kíván meg állama polgáraitól.

A világ azonban inkább hajlik a romlásra, mint a javulásra. A szofista szellemű demokrácia, mely egy Sokratest és Platont kizárt a görög politika irányító tényezői közül, úgy tünhetett föl a filozófus előtt, mint a züllésnek, a süllyedésnek mélypontja. S ennek az okaira is megtaláljuk az *Állam*-ban a magyarázatot. Ahogy ugyanis az igazságos állam az igazságos lélek tükre, épp úgy minden igazságtalan államforma is valami megromlott lélekből fakadt. A lelki zürzavar, a lelki szem vaksága az oka az államok romlásának. A tisztánlátás hiánya miatt megzavarodnak az állami rendek szerepei, s mihelyt a filozófusrend helyett más veszi át a kormányzás tisztét, létrejönnek a romlott államformák, melyek gyanánt Platon a timokráciát, a plutokrata oligarchiát, a démokráciát és a tyrannist jelöli meg.

A *timokrácia* akkor jő létre, mikor az őrök rendje lép a filozófuskormányzók helyébe. Olyan ez, mint mikor a lélek

harmóniája megzavarodik az által, hogy az érzelmek uralkodni akarnak a gondolatok felett, a helyett, hogy engedelmeskednének neki. Az ilyen államban még sok minden megmarad az igazságosság államának erényeiből, de a bölcs rend és béke helyett a harc szeretete vesz erőt az államon. S e békétlenség forrását bölcselőnk az oktalan szaporodásban és a múzsai nevelés elhanyagolásában látja.

Az *oligarchia* (plutokrácia) a gazdag emberek, a vagyon urainak kezébe adja a főhatalmat. Olyan ez, mint mikor a lélekben az ösztönös vágy válik urrá. Az ész a vagyon szolgája lesz és az ideálok kihalnak az ilyen állam polgárainak szívéből.

A *démokrácia* a közélet teljes bomlását jelenti. Ez a zürzavar, az organizáció megszünése, mikor kiki azt teszi, amit akar. A démokrácia embere nem mérlegel semmit józanon, hanem átengedi magát a pillanatnyi vágyaknak. Olyan ez, mint a vegyeskereskedés: minden lehetséges államformából van benne valami, de egy sincs meg teljesen s ami van, az sem fut össze egységbe valami cél követése által.

A *tyrannis* pedig az igazságosság államának tökéletes megfordítása. Egy embernek az uralma ez is, de nem a bölcsé, aki a közjó szolgája, hanem a tudatlan és nyers önzésben elmerült erős egyéné. A tyrannos nem ismer más érdeket, csak az önérdeket, s elvakult akarattal irányítja az állam hajóját. Intézkedéseinek egyetlen indoka: „így lesz, mert így akarom".

6. A *Politeia* (Állam) írója még hitte, hogy mindezeknek az igazságoknak feltárásával olyan fényt támaszt az athéniek lelkében, hogy ezek visszafordulnak a lejtőről a napfényes csúcsok felé. De látnia kellett azt is, hogy a filozófustermészet maga is irtózik a politikai élet piacától és szívesebben jártatja szemét a csillagokon, mint az emberi érdekek tusakodásain. A *Theaitetos* elején meg is rajzolja ennek a világtól elfordult filozófusnak arcképét. De az Akadémiával éppen azt akarta elérni, hogy a filozófus ne essék gödörbe, míg a magasba tekint és a valóságtól való idegenségéért ne legyen nevetség tárgya. Fáradhatatlanul kereste tehát a filozófus útját a valóság formálása felé. Ha nem lehet belőle kormányzó, ám le-

gyen bölcs törvényhozó. Ezeknek a gondolatoknak kihangzását halljuk a *Politikos* (Az államférfi) és a *Nomoi* (Törvények) mélyéről. Bennük némileg szigorúbb valóságérzékkel tér vissza bölcselőnk az *Állam* témájára, de szintén a valóság megjavításának vágyát akarja olvasóiban felébreszteni, mert a meglevő államok nem igen érdemesek a tanulmányozásra, hiszen sokkal inkább a rendetlenségnek és a belviszálynak, semmint a rendnek és egyetértésnek intézményei. (*Nomoi* 15 b).

A *Politikos* a *Politeiá*-nak mintegy hűvösebb ismétlése. Platon itt szigorú logikai elemzéssel keresi az államférfinak, az uralkodás művészete királyi férfiának meghatározását. Azt mondja, hogy az igazi államférfi olyan, mint a takács, aki a különböző irányú szálakat egyetlen szövetté fogja össze. Lényege tehát az egység létrehozása. S aki ezt a művészetet tudással gyakorolja, az az igazi államférfi, aki hivatva van a kormányzásra. A tudáson, a hozzáértésen nyugszik tehát a kormányzásra való rátermettség, akár kormányzó aztán az ilyen férfi, akár nem. S ahol egy vagy több ilyen kormányzó áll az állam élén, annak helyes a kormányformája, míg a többieké helytelen.

Ahol a kormányzó igazán érti a dolgát, ott Platon szerint nincs szükség törvényekre se. Minthogy azonban ilyen kormányzó emberi gyarlóságok miatt szinte lehetetlen, a valóságos államok nem nélkülözhetik a törvényeket, melyek többé-kevésbbé gátat vetnek a tudatlanság uralmának. E szerint a földi államok mind helytelen kormányformával rendelkeznek, csak arról lehet bennük szó, hogy ezt a helytelenséget a legkisebb mértékre csökkentsék. Még legideálisabb állam e szemszögből nézve az alkotmányos királyság, ahol *egy* uralkodó kormányoz a törvények figyelembe vételével. Nyomban utána következik az az arisztokrácia, ahol az állam gazdag emberei gyakorolják a főhatalmat a törvények keretei között. Ennél már rosszabb a törvényes démokrácia, ahol az állam szegény rétege a sokaság jogánál fogva, de alkotmányosan tartja kezében a hatalmat. A törvénytelen régime-ek következnek utána, ahol a törvénynek nincs többé semmi ereje. Közülük még legtürhetőbb a törvénytelen démokrácia, a rhétoroktól felizgatott, személyes

sokaság uralma. Nála súlyosabb és még igazságtalanabb az önérdektől fütött oligarchiák kormányzása; s végül a lehető legrosszabb kormányforma a tyrannis, mikor egy ember önkényével szemben sehol sem találhat a polgár menedéket.

7. Új mozzanat a *Politikos*-ban, hogy Platon a filozófus-kormányzó állama mellett elismeri annak az államnak helyességét, amelyiket a személytelen, mindenkire egyformán kötelező törvények segítségével kormányoznak. Az alkotmányos állam a legjobb kisegítő, a legrövidebb kerülő (deuteros plous, mondja Platon, 300 bc) az igazságosság állama felé. Ezzel ez a dialogus mintegy előkészít és átvezet Platon legrészletesebb politikai művéhez, a *Törvények*-hez *(Nomoi)*. A törvény gondolatával szemmel láthatólag a valóság talajára áll a filozófus, s bizonyosan ezért nem beszél többé sem az állam rendjeinek ideális hármas tagozódásáról, sem a szigorú munkafelosztásról, vagy a vezető osztályok sajátos életéről, valamint a férfi és nő egyértékűségéről se. Azt hiszem, minderről nem azért hallgat most, mintha nem tartaná többé a *Politeia* ide vonatkozó fejtegetéseit igazaknak, hanem mert a valóság síkjában mozogva nem találkozik többé velük. Most azt kutatja, mi van helyesen és mi nincs, de kikapcsolja az eszmény problémáját: azt, aminek lennie kellene. Platon megöregedett, józanabb lett, a rajongó filozófus háttérbe vonult az óvatos logikus mellett, de nem lett eszméihez hűtelen és nem tagadta meg önmagát (v. ö. *Nomoi* 965 c).

A VII. levélben arról panaszkodik bölcselőnk, hogy neki végzete miatt mindig csak a szónál kell maradnia és sohasem juthat el a tettig (328 c). A tett vágyával indokolja balvégzetű sziciliai útjait. Ezek meghiusultán bizonyára feltámadt lelkében ősének, Solonnak az emléke, aki törvényeket adott az athéni népnek. S eszébe juthatott, hogy a régi filozófusok közül nem egy törvényhozója volt polgártársainak. Akkor még ezeket a bölcseket szinte próféták gyanánt tisztelte a nép és törvényeiket vallásos kegyelettel őrízte meg. Most azonban a szofista rhétorok arra törekesznek, hogy kiforgassák a törvényeket tiszteletreméltó jellegükből, s ezzel az állami élet zürzavarát és süllyedését idézték elő. A konzervativ Platon keresi tehát a módját, hogyan lehetne visszaidézni Athén jobb korszakát. S előtte, aki tudja, mi az igaz-

ságosság állama, felmerül azoknak a törvényeknek képe, melyek segítségével Athén újra nagy és boldog állam lehetne.

A *Nomoi*-ban egy krétai, egy spártai és egy athéni ember beszélgetnek arról, hogy milyen törvényekre van szüksége az államnak. Platon bizonyosan azért választotta munkája szereplői gyanánt ezt a három embert, mert Kréta és a krétai alkotmány volt Hellas romantikus őskora, s az érte való rajongás ott élt a görög lélek mélyén, — Sparta viszont a diadalmas és irigyelt jelen volt, melynek törvényei követésében nem egy athéni látta Platon idejében az üdvösség útját. Mellettük athéninek kellett lenni a harmadik szereplőnek, hiszen Athén sorsáról van szó. Ezért tér ki bölcselőnk a másik két alkotmány kritikájára. A probléma általában így fogalmazható meg: hogyan nőhet ki a meglévő államokból egy jobb? E kérdéssel tehát Platon közel marad az élethez, minek jele a *Nomoi*-ban található sok történeti fejtegetés is az államok kialakulásáról. A felelet mintegy így foglalható össze: minden meglévő állam ennek vagy annak az erénynek szolgálatában áll, s ezért egyoldalú. A helyes törvényekre épült államnak minden erényt egyformán érvényre kell juttatnia. Nem az tehát a törvények célja, hogy segítségükkel az állam diadalmaskodjék külső ellenségein, sem hogy valamelyik osztálya legyűrje otthon a többieket, hanem hogy belső békét és egyetértést hozzanak létre a polgárok között.

Az athéni aztán kifejti részletesen, milyennek kell lenni azoknak a szentséges jellegű törvényeknek, melyek a polgárt elkísérik a bölcsőtől a sírig és szabályozzák az állam keretében tevékenységét. Mi itt nem térhetünk ki a részleteknek arra a gazdagságára és bölcseségére, melyben a *Nomoi* bővelkedik. A polgári létnek valóban minden mozzanata szóba kerül és nincs az a filozófus, jogász és szociologus, aki ma is ne tanulsággal forgatná e könyv lapjait. Csak egyetlen dologra akarok kitérni: a mű szellemére. Platon e művével a törvényeket és az állami életet ismét arra a piedesztálra akarja emelni, ahonnan a hellén felvilágosultság letaszította. Küzd az atheizmus ellen s természetet és emberi életet egyaránt az isteni szellem védelme alá helyez vissza abból a „véletlen"-ből, melybe a felvilágosultság sodorta. A régi ter-

mészetfilozófusok művét úgy fogja fel, mint a természetnek az istenitől és a lelkitől való megfosztását. S a szofisztika az emberi élet: az erkölcs és a politika területén folytatta tovább ezt a rombolást. Platon célja, hogy a lelket és az isteni szellemet visszaiktassa jogaiba. Szakít azzal a felfogással, amelyik élettelen és lélektelen anyagi részekből szeretné összerakni a világot s meg akarja mutatni, hogy a lélek ősibb mindeneknél, mert ő a teremtő és a legfenségesebb minden valóság között. A *Timaios*-ban is azt mutatja meg, hogy a kozmoszban is a lélek az úr és a mindenség mozgása a lélek mozgásával azonos. Thales még azt hirdette: „minden tele van istenekkel!", utódai azonban arra törekedtek, hogy mindent kővé és egyéb anyaggá tegyenek, s kiüzzék a valóságból az isteneket. Platon be akarja zárni e kört és ismét az istenek szellemét látja mindenben. Ez az a gondolat, melyet aki eltéveszt szeme elől, sohasem lesz képes belehatolni a platoni filozófia mélységeibe. Egy mozgás van az egész mindenségben: a lélek mozgása és egy Rend, az, melyet az ideák tárnak a lélek elé és melyet a lélek mozgása követ. Ez a platonizmus magva. Ettől bölcselőnk nem tért el soha.

8. Platon tehát izig-vérig vallásos és konzervativ gondolkodó. Sőt ha beleképzeljük magunkat korának szellemébe, egész bátran azt is mondhatjuk róla, hogy reakciós. A Rendnek és az erkölcsi világnak reakciója az övé, a rendetlenség és az erkölcsi szabadosság ellen. Ebből a szellemből fakad az az intézmény is, melyről a *Nomoi* végén beszél: a törvény őreinek gyülekezetét értem. A törvények megtartása felett való őrködést ugyanis Platon egy tiszteletreméltó gyülekezetre: a törvény őreire bízza. Ők a *Nomoi* államnak legfőbb hivatalnokai, az igazságosság állama filozófusainak közvetlen utódai. Kezükben futnak össze a polgárok nevelésének szálai. Az öregeknek ebben a gyülekezetében, mely minden nap kora reggel tartja üléseit, azok foglalnak helyet, kiknek sajátos tehetségük van arra, hogy az állami élet minden részletében igazán tisztán lássanak. Utódaikat is a legtehetségesebb fiatal emberekből válogatják ki és szigorú tanulmányi terv szerint nevelik feladatuk teljesítésére. Bennük az államraison mintegy megtestesülten szemlélhető. A *Nomoi* államá-

ban tehát ilyen ellenőrző és felügyelő szerv lett a *Politeia* kormányzó filozófusaiból.

Irodalom. K. F. Hermann: *Die Historischen Elemente des plat. Staatsideals.* Göttingen. 1849 *(Ges. Abhdlgen* 132—159). E. Barker: *The political thought of Plato and Aristotle,* 1906. U. az: *Greek Political Theory: P. and his Predecessors,* 1918. C. Ritter: *Platon* II. 554 skk. K. Singer: *Platon, der Gründer,* 1927. Werner Jaeger: *Paideia,* 1934. J. Stenzel: *Platon als Erzieher,* 1930.

11. A kozmologia.

1. Platon gondolkodása nem tér ki a régi görög filozófia egyetlen problémája elől sem. Tanításában mindez sorra kerül, s természetesen egészen más színt kap a Jónak abban a fényében, melyhez bölcselőnk állandóan igazodik. Hű marad Sokrates célszerűségi (teleologiai) világmagyarázatához akkor is, mikor természetfilozófiai kérdésekre keresi a feleletet, mert az ethikai géniusznak maga a világ is nagy erkölcsi tett: a lélek akaratából fakadó alkotás.

Igaz, hogy e filozófiában az ideák fontosabbak, mint utánzataik: az érzéki valóságok. S ennek megfelelően bölcselőnk is sokkal többet kutatja ezek világát, mint a földi dolgokat. De ez még nem jelenti azt, hogy a földi világgal éppen nem törődik, hiszen az ideákat is azzal a vággyal szemléli, hogyan lehetne e szemlélet nyomán jobbá a földi világ. Eredeti érdeklődése az ember felé fordította, s így természetesen az emberi erények és a társadalmi lét állanak filozófiája előterében. De világnézete lassankint a természetre is kiterjedt: a lelki szem látásai élesebbé tették nála a testi szem látását is és észre tudta venni az ideák körvonalait az érzéki világ többé-kevésbbé torzított formái mögött is. Mikor tekintete átölelte az égboltozatot és az égi testek mozgását, úgy érezte, hogy mindezek látása igazi isteni ajándék az ember részére, hiszen bennük is az ideák világának rendje tárul föl, noha zavaró mozzanatoknak vannak alávetve, amiktől az ideák mentesek. Mi sem alkalmasabb tehát a lélek rendjének helyreállítására, mint ha elmerül a szem e világ rendjének a látásában, mert ahogyan a fül által hallott zenéből a lélek kihallja a harmóniát, ezt az örök törvényszerűséget,

épp úgy a természet egészének megismerése az örök rend világához visz bennünket közelebb. (Olv. *Tim.* 47 a skk. s 90 c).

Platont tehát az ideák megismerésének vágya tette természetfilozófussá is. Nem hanyagolhatta el ezt a problémakört, mellyel az egész presokratikus filozófia küzködött, azonban az ő szintézisében a régi gondolatok csupán kövek, melyeknek el kell tünniök az épület egységes terve: a platoni felfogás mögött. A tudományt persze nem a természet megismerésében keresi, mint természetfilozófus elődei, hanem annak kutatásában, ami a természetnek mintája, előfeltétele: az ideákban. Az idea állandósága teszi lehetővé, hogy róla változatlan érvényű tudományt alkothatunk. A természet, a változásnak (genezis), a keletkezésnek és elmúlásnak világa nem lehet a tudomány tárgya, hanem róla csak mintegy hasonlattal (eikasia 29 c) szólhatunk: az utánzatról utánzattal számolhatunk be. S ilyen hasonlatnak, valószínű igazságnak látja bölcselőnk a mithoszt, a régi kozmogoniai gondolkodás hagyományos megnyilatkozási formáját. Ezért folyamodik állandóan a mithoszhoz, valahányszor a világfolyamatról akar valamit mondani. Így közli velünk történetfilozófiáját a *Politikos* mithoszában, s a világteremtésről szóló felfogását a *Timaios* sokat olvasott lapjain, mely maga egy nagy kozmogonikus mithosz. Azt mondhatjuk, hogy míg a *Politeia* annak kifejtése, hogyan van köze a Jónak az emberi társadalomhoz, addig a *Timaios*-nak az a témája, micsoda része van a Jónak a világhoz, a természet egészéhez.

A kettő között mintegy hidat ver a *Politikos* mithosza (XIII. fej. 269 c—270 b), ahol azt mondja Platon, hogy a világfolyamatban az istenség közvetlen kormányzásának korszakai az istentől való elhagyottság korszakaival váltakoznak. A világ sorsa tehát e szerint állandó körforgás, melynek egyik felében az isten maga tartja a világ kormányrúdját, míg a másik felében útjára engedi azt. Amaz jelenti a Rend uralmát, emez pedig a Rendetlenség növekedését, mígnem az istenség ismét kinyújtja kezét a felbomlott világ felé.

Láthatjuk, hogy ebben a nézetben Platon sok tekintetben találkozik a régi természetfilozófia felfogásával, s álta-

lában azt kell mondanunk, hogy az ő tanítása a világfolyamatról nem akar mindenáron újszerű lenni. Ez nem is volna összeegyeztethető a tradiciónak azzal a szellemével, mely egész filozófiáját át meg átjárta. Azonban, mint fentebb is mondottuk, Platon elégedetlen a régi természetfilozófia materialisztikus törekvéseivel, mely a lélek nélkül szerette volna a világot megmagyarázni. Bölcselőnk a lelket visszahelyezi régi jogaiba és egy olyan természetfilozófiát konstruál meg, melyben minden a lélek által és az ideákért történik. Erről szól a *Timaios.* Platon ethikai géniusza itt sem tagadja meg magát. A világnak nem valami empirikus fizikáját adja dialógusa protagonistájának, a pythagoreus Timaiosnak a szájába, hanem a priori konstrukciót kapunk itt arról, hogy valószínűség szerint (eikós mythos, v. ö. 29 c d, 59 c, 72 d e.) a világnak miért kellett lennie, s ha már lett, miért kellett olyannak lennie, amilyen. Tehát bölcselőnk gondolatai itt is valóban a „kell" szférájában mozognak, mint általában minden más művében.

2. Az ethikai dualizmus olyan magától értetődő feltevés Platon természetfilozófiájában is, hogy nem szabad meglepődnünk, mikor bölcselőnk abból indul ki, hogy két ellentétes mozzanat egyesítéséből kell a világot létrehozni. Az örök, változatlan és a lét teljességét jelentő ideák mellett ott van az üres tér (chóra), melyben a világ chaotikus, formátlan principiuma talál helyet. A világalkotó Démiurgos, ki maga a személyes Jóság, az istenség, lényének jóságánál fogva abban a gondolatban van, hogy mindannak ami van, hozzája hasonlónak, tehát a lehető legtökéletesebbnek kell lennie. Az istenség ugyanis nem irígy lény, hanem túláradó Jóság, aki minden művében a Szépségre törekszik. Ezt pedig úgy éri el, hogy az alkotása, e változó világ mintájául a változatlan idea-világot veszi, s ezzel Rendet, harmóniát visz bele a chaotikus rendetlenségbe. Ezért lesz gondolatainak (logismos 30a, 33 a, 34 a) eredménye a kozmosz (a. m. „rend"), mely az ő gondolatát a lehető legteljesebben tükrözi vissza. Ez tehát az a cél, amiért a világot megalkotja.

Az ideák világa, a teremtés mintája, láttuk fentebb, összefüggő egység, rendszer, systema. Ebből az következik, hogy a teremtett világnak is ilyen egységnek kell lennie. Ilyen

pedig az organizmus, az élő lény, melyben minden rész valóban az egységes egész célja kedvéért van s annak irányában tevékeny. Az organizmusban van rend, azaz ész és van mozgás: van tehát lélek is, mert a mozgás oka a lélek. A világ ennélfogva csak egy lehet és pedig élő, eszes organizmus, mely az ideák világához annyira hasonló, amennyire csak lehetséges.

Organikus egysége annyit jelent, hogy minden keletkező és elmúló valóságot magába zár. Nincs benne tehát hiány és alakja csak gömb lehet, mert a térformák közül ez az, mely egyrészt hiánytalan, másrészt pedig minden más geometriai figurát valóban magába zár. Rajta túl nincs semmi, amiről azt lehetne mondani, hogy van, mint keletkező és elmúló valóság. Üres tér sincsen, mert a tér Platon szerint nem létező valóság, hanem az ideák utánzatainak helye. Valósággal a befogadott formák által lesz valamivé és csak addig van, ameddig a teremtett valóság terjed. A világ éppen ezért önmaga befejezett egész (holon), amely semmire nem szorul. Az ilyen lelkes és eszes lény pedig maga is isten, — ennélfogva csak természetes, ha Platon a világot is boldog, azaz a maga létében tökéletes istenségnek nevezi (29 e—34 e).

A világ mint istenség csak árnyképe mintegy a világalkotó Jóságnak, s tartama: az időbeliség sem egyéb, mint utánzata az örökkévalóságnak. Ezt az attributumot ugyanis nem viheti át Platon a teremtett és változó valóságra, hanem a világot az időbe meríti, változásait a számok rendjén haladó egységbe sorakoztatja, s ez lesz az idő, mely nem más, mint az örökkévalóság mozgó utánzata. Az idő tehát a világgal együtt keletkezett, s vele egyidős: míg a világ nem volt, nem voltak nappalok és éjszakák, hónapok és esztendők sem.

A világ mozgása nem történik cél nélkül, s ez azt jelenti, hogy a határozatlan végtelenbe se nyúlhat, hanem ebben is rendnek kell mutatkoznia. Egyetlen olyan mozgás van, mely a tökéletes rend tükörképe, időbeli változó formája: az ismétlődő körmozgás. Ilyen tehát a világ mozgása is: visszavisszatérő periódusokból áll. A mozgásban megmutatkozó rendnek és mértéknek (taxis kai symetria) köszönhető, hogy a világ tökéletes képmása immateriális ősképének: a *noéton zóon*-nak (39 d).

Ennek a világnak gerince, tengelye a *világlélek,* mely mintegy a világ öntudata és mozgásának oka. Ott székel a világorganizmus középpontjában, s a világalkotó ezt hozta létre művéből legelőször. Vette azt, ami önmagával mindig azonos marad, s ezt összekeverte a tőle különbözővel, az osztható anyaggal egy közbülső szubstanciává. Ezt aztán mégegyszer vegyítette az eredeti alkotóelemeivel, s így jött létre az a világlélek, mely most már részekre oszoltan bár, de a világ közepéből annak minden részébe kiterjed. Lényegénél fogva tudatos és összetétele alapján értelmi ismeretre és érzéki tapasztalatra egyaránt képes; felfogja ennélfogva a teremtőnek a világra vonatkozó gondolatait s végrehajtja azokat.

3. Ez a platoni világ szöges ellentéte az atomisták puszta anyagi világának, mert változásaiban egy szellemi erő: a lélek irányítja és pedig nem céltalanúl, hanem az ideák rendje szerint. Azt mondhatjuk, hogy a szellem igazsága hatja át minden részletét: a térben megvalósult és geometriai formákat öltött s az idő rendjében lefolyó világ nem idegen az ideáktól. Az a távolság, mely Aristoteles szerint az idea és valóság közt fennáll a platoni filozófiában, szinte elenyésző csekéllyé zsugorodik az alkotásnak abban a művében, mikor a világalkotó ezt a világot létre szólítja. Létre szólítja a chaos zürzavarából, mert a platoni logos a *Timaios* szerint is előbb van, mint a dolgok érzékelhető kozmosza: a logikus kozmosz szolgál az alkotónál mintául az érzéki kozmosz megformálásához. Így marad bölcselőnk a fizikában is ethikus, akinek szemében a feladat alakítja az adatot, s az öntudatos gondolat a világot. E gondolat fényénél egyúttal beláthatjuk azt is, amit sokáig tagadtak a modernek, hogy a *Timaios* természetfilozófiája nem idegen test a platonizmusban és e mű nem parergonja bölcselőnknek, hanem az emberrel kezdődő filozofálásának logikus betetőzése: témájának a mikrokozmosztól a makrokozmoszig való kitágítása, melyben ugyanazokat a principiumokat találta meg, amiket amott, t. i. az ideákat.

Irodalom. L. Robin: *Études sur la signification et la place de la Physique dans la Philosophie de Platon.* 1919. A. E. Taylor nagy kommentárja a *Timaioshoz* (Oxford, 1928).

12. Nézetei a művészetről.

1. Platon istenáldotta művész. Ha nem tudnánk, hogy ifjúkorában maga is költőnek készült és csak Sokrates térítette őt a filozófia felé, dialogusai feltétlenül elárulnák előttünk művészi képességeit. Mégis azt látjuk, hogy a művészeknek a filozófusok között kevés olyan ellenségük van, mint bölcselőnk. Ideális államában az életnek éppen művészi megnyilvánulásai azok, miknek a legkevesebb hely jut. Őrei és filozófuskormányzói rideg, dísztelen kaszárnyákban laknak, s a művészet a legszigorúbb ellenőrzés alatt áll: mindaz, ami az érzékek gyönyörködtetését szolgálná, kérlelhetetlenül tilos. A szívhez szóló lágy dallamokat, az arany és ezüst edények és ékszerek szemvidító szépségét a platoni állam legjobb polgárai nem ismerhetik. Homérost és a tragédiát nagyrabecsüli, de a homéridákat és a tragikus színészeket nem engedi be a maga államába. Minek tartsuk ezt a puritán szigort? A neophyta túlbuzgóságának, aki jobban üldözi régi énjét, s mindazt, ami erre emlékezteti, mint bárki más? Talán ennek is van része Platon művészetellenes puritánizmusában, de mindenek fölött elvi alapokon nyugszik ez az állásfoglalás.

Platon az objektivizmus képviselője, s ezért mindent elítél, ami a szubjektivizmusnak nyit ajtót az emberi lélekben. S van-e szubjektivebb valami, mint az érzelem? S mozgásba tudja-e hozni valami jobban az érzelmet, mint a művészet? De az élet célja nem az érzelmekben és a saját énünkben való elmerülés, hanem az ideák szolgálata. S erről feledkezik meg az, aki túlságosan hallgat a művészet megejtő dallamaira. Ezért Platon csak azt a művészetet ismeri el hasznosnak és csak azt engedi állama polgáraihoz közel, amelyik nem az egyéni érzelmeknek hizeleg, hanem nagy közös tettekre ösztönöz, s az összetartást, az egységet idézi emlékezetbe a helyett, hogy tétlen gyönyörökbe merítene. Bölcselőnk ellensége az élet minden olyan mozzanatának, ami az észt megfosztaná attól a kiváltságos helyzetétől, melynek elfoglalására hívatott. Hogyne üldözné tehát a művészetet, mely a valóság helyett a látszat világában időzik és az igazság helyett költött mesékkel ringatja mámorba a lelket. A költő, aki az idea ku-

tatása helyett gyarló földi lények dicsőségével törődik, hiú utánzatok között él, s bűnös, mert nem a Jót keresi tekintete.

2. Platon tehát csak annak a művésznek kegyelmez meg, aki épp úgy az igazságot keresi, akárcsak a filozófus. Azonban míg a filozófus fogalmakban hirdeti a maga látásait, addig a művésznek érzéki, szemléletes formában kell ezt tennie. Mert bölcselőnk szerint egyetlen érték van: a Jó, s az Igaz és a Szép, nem önálló lényegek, hanem a Jónak más és más megnyilatkozásai. A logika és az esztétika ennélfogva nem külön tudományok, hanem mintegy másformájú ethika rejlik bennük, hiszen mindegyik ugyanannak az egy örök és változatlan lényegnek valamilyen ismerete. Minden művészet értéke attól függ tehát, hogy megtalálható-e benne az egy szükséges dolognak, a legfőbb ethikai célnak szolgálata, mert célját tévesztett s így hibás, értéktelen művészet az, mely az idea helyett silány utánzatok ismételt utánzására szorítkozik.

Ebből következik, hogy a művészet formális törvényei szintén nem lehetnek mások, mint amelyek az ideákon felfedezhetők. Rend, symmetria, a látható formának a belső igazsággal való arányossága, a részek összhangja, egy szóval: egység a sokféleségben — az a követelmény, amely alól az igazi műalkotás nem vonhatja ki magát (*Phil.* 25 e, 26 a). Az igazi művész az, aki alkotásában a világ isteni alkotóját utánozza. A szépség csak annak a műnek lehet tulajdonsága, ahol az idea ragyog át az érzéki anyagon, melyet a művész amannak a mintájára alakított. A művész tehát épp úgy erótikus ember, mint a filozófus, mert művében az ideáknak ugyanaz a szerető látása tükröződik vissza, mint a filozófus gondolataiban. Ezért van aztán, hogy a platoni állam filozófuskormányzója az ilyen művészben a maga segítőtársát látja, míg az érzéki valósághoz tapadt művészekre úgy néz, mint akik a sárban megrekedtek és akadályai az ideák világa felé való lendülésnek.

13. Theologiája.

1. Az eddigiekből is világos már előttünk, hogy Platon alapjában véve vallásos lélek, aki meg van győződve róla,

hogy az ember élete és az egész világfolyamat magasabb rendű lények: istenek uralma alatt áll. Nem akart elszakadni a hagyományos istenhittől, noha sok tekintetben más véleménye volt az istenek lényéről, mint azt akár a mithologia, akár Athén törvényei tanították. A legfontosabb mozzanat azonban ebben a tekintetben az, hogy míg a mithologia az ősi hit képzeletvilágából merített, a polis pedig a társadalmi rend fenntartása körül végzett hasznos szolgálatokért állt az istenhit mellé, addig Platonnál az istenek létének tudományos meggyőződés az alapja. Bölcselőnk volt az első, aki logikus érvekkel szállt síkra az istenekben való hit igazsága mellett, s ezzel megalapítója lett az u. n. természetes vagy filozófiai theologiának.

Mint minden tanításának, ennek is az erkölcsi oldalon kell keresnünk a motivumait. Állandó törekvése arra irányult, hogyan lehetne az embert a magasságok, az ideák felé irányítani, hogy jobb és boldogabb lehessen, mint volt. A hit értékét is ebből a szempontból mérlegelte, s a theizmus mellé állott, mert ebben több igazságot és felemelő erőt talált, mint az atheizmusban. Mikor a *Nomoi* X. könyvében kifejti theologiai felfogását, hangsúlyozza, hogy az atheizmus 3 lélekromboló formában közelíti meg elménket: 1. abban a hitben, hogy egyáltalában nincsenek istenek (891 b — 899 d), 2. hogy lehetnek ugyan, de bizonyos, hogy nem törődnek az emberekkel (899 d — 905 d), s 3. hogy a világ ugyan az istenek kormányzata alatt áll, de a bűnös ember áldozatokkal és imákkal könnyen maga felé hajlíthatja az istenek jóindulatát (905 d — 907 b).

Platon meg van róla győződve, hogy e hit mindegyike aláássa a társadalom alapjait, s ezért arra vállalkozik, hogy tudományos érvekkel vessen gátat az atheizmus terpeszkedésének. S hogy mennyire távol volt bölcselőnktől a néphit anthropomorfizmusa, kitűnik abból, hogy az atheizmus valamennyi formája közül legveszedelmesebbnek éppen a harmadik formát tartotta, mert ez erkölcsi romlottságot tulajdonít még maguknak az isteneknek is.

Az atheisták, akik tagadják az istenek létezését, azt állítják, hogy minden valóság vagy a természet, vagy a véletlen, vagy a művészet alkotása. Ezek szerint lényegében minden

az anyagtól származik, s a lélek maga sem egyéb, mint ennek származéka. E materiálistáknak Platon azt feleli, hogy tévedésben vannak, mert megfordítják az okok valódi sorrendjét és a mozgó valóságot tartják elsőnek a mozgatóval szemben. Ez az oka az istenekről szóló téves felfogásuknak is. Az anyag ugyanis nem lehet mozgató, csak mozgó és mozgatott, mert máskülönben sohasem lehetett volna nyugalomban. E nyugalmi helyzetben lévő valóság csak olyasmitől kaphatta mozgását, mely más, mint az anyag, s így az anyag mozgása csak mástól előidézett mozgás lehet. Ez a más pedig a lélek, melynek az anyaggal szemben önmozgása van. A lélek magamagától mozog. Ez tehát az anyaggal szemben az eredeti, a formáló és mozgató tényező a természetben is. Nem a lélek van ennélfogva az anyag mozgásaiból, hanem megfordítva: az anyagi világ jelenségei sem érthetők meg a lélek létezése nélkül. Hozzája tartoznak a jellem, a kedély, az értelem, a helyes vélemény, az igazi gondolat és az emlékezet, amelyek tehát mind ősibbek, mint a hosszúság, szélesség, — egyszóval: a kiterjedés, azaz a test tulajdonságai. A lélek az oka a szépnek és a rútnak, a jónak és a rossznak, s a lélek székel mindabban az anyagi valóságban, ami mozog és változik. Még pedig: a szép és rendezett mozgású valóságokban valami jó lélek és a rendetlen, zürzavaros mozgású valóságokban a rossz lélek. Az emberben a kettő egyesül: az észt a jó, s az indulatokat és ösztönöket a tökéletlen és alsóbb rendű lelkek mozgatják.

2. A világnak e mozgató lelkei Platon szerint az istenek. Bölcselőnk e szerint a hellén politeizmus híve. Azonban, ha meggondoljuk, hogy szerinte az ideák is a Jó felé emelkedő rendet alkotnak, s ha eszünkbe vesszük, hogy a Jó mennyire kiemelkedik az összes többi ideák fölé, akkor megértjük azt is, hogy sokszor egyszerűen az „isten"-ről beszél. Bizonyosan abban a hitben volt, hogy a lelkek közt is van egy legfőbb lélek, az istenek közt egy istenek istene, aki maga a Jóság. S róla azt tanítja Platon, hogy a világ alkotója, az alsóbb rendű lelkek és lények teremtője. Egyedül neki van abszolut önmozgása, gondolkodása és alkotó tevékenysége. Érthető tehát, ha azt mondja erről az Abszolutumról, mely az ideákra épp úgy ráveti fényét, mintahogy a földi valóságokra rásu-

gározza a maga jóságát, hogy „túl van a léten" (epekeina tés ousias), ami azt jelenti, hogy a Jó se nem érzéki valóság, se nem idea, hanem valami egészen új kategória, melyről a létezés nem mond semmit, mert több mint a lét, minden ideális és reális létnek előfeltétele. A Jóról szóló tanítással Platon a monotheizmus magasságába emelkedett,[63] s tanítása szerintem sokkal mélyebb, mint az ünnepelt tanítványé: Aristotelesé. A Stagirita istene ugyanis abszolut forma, a Formák Formája, de hideg logikai konkluzió, Platoné azonban lélek. Élő és mozgató lélek, s az egész mindenségen eláradó Jóság, Szeretet. Nem csoda, ha a keresztyénség addig, míg inkább élet volt, mint tan, sokkal jobban vonzódott a platonizmushoz, mint az aristotelizmushoz.

3. Az istenek lételében való hitből következik az isteni gondviselésben való hit is. Ami a világon történik, mind az istenek irányítása szerint történik. Aki az egész mindenségre gondot visel, mondja bölcselőnk, — úgy rendezett el mindent, hogy a világegész tökéletes legyen s hogy annak minden, még oly parányi része is a saját erejéhez és rendeltetéséhez mérten hasson és szenvedjen. E külön részek fölé kormányzók vannak rendelve, hogy azok működését a legkisebbig szabályozzák, s ekként az egésznek tökéletességét a legparányibb részekig biztosítsák. Az emberi lélekre, mint minden lélekre szintén van bízva egy bizonyos feladat. Van tehát egy isteni világrend és nem szeszély intézi a világ folyását. Az istenek éppen ezért meg nem vesztegethetők hiszen akkor nem teljesíthetnék feladatukat, mely a jók segítésében és a gonoszak leküzdésében keresendő.

E fenséges hit alapján kívánja most már Platon, hogy az állam az istenteleneket szigorúan büntesse, szükség esetén életfogytig tartó börtönnel sújtsa (908 a skk), s az istentisztelet formáját és rendjét az istenek világkormányzó szerepéhez méltóan állapítsa meg.

14. Jelentősége.

Nehéz megválni ennek a nagy és gazdag szellemnek bűvköréből, kinek jelentőségével egyetlen másik filozófus

[63] E felfogás ellen van Gilson: *Esprit de la philos. méd.* I. 51 skk.

sem mérkőzhet. Ez a hosszúra nyult fejezet korántsem meríti ki az ő gondolatainak mélységét, legfeljebb rámutatott néhány irányvonalra, melyek belőle indulnak, vagy hozzá vezetnek. Platon jelentősége főleg abban rejlik, hogy az objektiv szellem, mely elődeinél már felderengett, nála teljes ragyogásában szórja sugarait. De a filozófia itt még éppenséggel nem tan, hanem eleven élet. Bölcselőnk igazi mély elme, aki mindig ugyanaz és mégis mindig új, mert amint új problémához ér, ebből nála a gondolatoknak egész reflektorja gyullad ki, mely rendszerének más és más részeit világítja meg, de úgy, hogy a homályban maradtakat is könnyen megsejtheti a kutató értelem.

Platon nagysága az ideálizmus: az a világnézet, hogy egész érzéki világunk valami nem-érzéki lényegeken nyugszik. Ez minden lehetséges világnézet közt logikailag a legindokoltabb és ethikailag a legfenségesebb. Filozófiája ennek kifejezése, ezért hozzája járnak iskolába mindazok, kik ezt a világnézetet vallják, de nem kerülhetik el azok sem, kik ellene fordulnak, ha egyszer meg akarják cáfolni. Platon óta az ideálizmus sorsa a filozófia sorsa és neki mindenki számára van mondanivalója. Hatása éppen ezért megmérhetetlen. Utána arról folyik már a vita, hogy mik az ideák, de hogy az ideák ilyen vagy olyan formában *vannak*, az többé nem kétséges.

Nincs olyan gondolata, melynek ne volna igen nagy történeti visszhangja. Még annak is, amit legutópisztikusabb művének tartanak, a *Politeia*-nak, ma is megvan az értéke és hatása állandóan tart. Ha Platon kétezer év mulva új életre támadt volna, azt hiszem, igen nagy megelégedéssel szemlélte volna a katholikus Egyházat, melynek szervezetében a platoni ideák sokban diadalt arattak, jeléül annak, hogy a szolgálat közösségének elgondolásában a pogány bölcs igaz nyomokon járt. A pápa szuverénitásán, s a kormányzásban való segítő társain, valamint a Jézus Társaságának barok hadseregén bizonyosan örömmel pihent volna meg a filozófus tekintete, mert a közösségnek sokkal inkább platonikus formája ez, mint amit bölcselőnk az antik világban bárhol láthatott.

A platonizmus valósággal beleömlött a keresztyénségbe

MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA

és hellén világosságot, értelmi formát adott a christianizmus antiintellektuálista mozgalmának. Aki a filozófia történetét írja, lépten-nyomon a platonizmus történetét kell írnia. De a platonizmus története szinte több, mint a filozófia története, mert a kultúrának minden területén találkozunk vele. Platon volt az a görög, aki legtöbbet tett az európai szellem kialakulásáért.

Azt mondhatjuk, hogy minden kornak megvan a maga Platonja és a platonizmusa. Mi már nem tudjuk átélni azt az alapélményt, amit Platon az ideák meglátásának nevez. Ehhez hiányzik belőlünk a filozófiának mint *megváltó tudás*-nak a funkciója, s mindenek felett hiányzik az antik értékrendszer tudata, a görög nyelv szelleme, a szavaihoz tapadó eleven jelentés és — *las not least* — az eleusisi misztériumok hite, melynek szimbolumaiból nőtt ki ez a filozófia. S nagy érdeme, hogy különbséget tett a reális és az ideális lét között, s hogy az előbbit az utóbbira függesztette. De ahistorikus világfelfogása miatt nem tudta megérteni a két lét összefüggését. Hogy úgy az alanyi, mint az objektiv, tárgyi világban egyugyanaz az absolut lényeg (szellem, igazság, értékrendszer) valósul meg, s így a valóság folyamat, ezt nem Platon, hanem Hegel tudta nekünk elmondani. Mi csak a reális létezőt nevezzük *valóság*-nak, s az abszolutum neve: *jelentés, érték, szellem.* Platon még mind a kettőt létezőnek nevezi, akárcsak tanítványa, Aristoteles is.

Mégis az ideálizmusnak legkülönbözőbb formái Platonnál keresik a maguk igazolását, mint ahogy ennek a jelenségnek korunkban is tanui vagyunk. G. Th. Fechner belőle merített ösztönzést ahhoz a tanításhoz, hogy a világ lélekkel van átitatva, s Lotze örökérvényű értékeiben a platoni ideák újulnak fel. Az újkantiánusok Kant a priori törvényszerűségét keresik Platon ideáiban és Natorp ókori Kanttá gyúrja át az antik filozófust. A phänomenologusokat a lényegszemlélet és az ideális lényegek tana viszik Platon felé, míg a Stefan George körül csoportosult újromantikusok benne látják azt az első igazi urat (Herrscher), akinek lénye a parancsolás ellenére is csupa szolgálat. Mily különböző elmék, s különböző szellemi irányok és Platon mégis tud valamennyiüknek igazságot jelenteni! Ennél nagyobb bizonysá-

ga aligha lehetne filozófiája termékenységének és eleven életének.

Irodalom. O. Willmann: *Geschichte des Idealismus.* 3. köt. 1894—1897. H. v. Stein: *Sieben Bücher zur Gesch. d. Platonismus.* 3 részben. 1862—1872. K. Gronau: *Platos Ideenlehre im Wandel der Zeit.* 1929. C. Baeumker: *D. Platonismus im Mittelalter.* 1916. E. Hoffmann: *Platonismus u. Mittelalter.* (Vorträge d. Bibliothek Warburg 1923—24) 1926. W. Jaeger: *Platons Stellung im Aufbau d. griechischen Bildung.* (Die Antike, 4. évf. 1926). F. J. Brecht: *Platon u. der George-Kreis.* 1930. H. Leisegang: *Die Platondeutung d. Gegenwart.* 1929.

15. Az Akadémia a IV. században.

1. Platon, úgy látszik, teljesen tisztában volt azzal, hogy filozófiájának vannak olyan egyéni jellemvonásai, melyek kizárólagosan az ő személyében gyökereznek, s ezért az Akadémiában a kutatásnak olyan objektiv logikai módszerét igyekezett alkalmazni, melyben az írott művek *anér erótikos*-ának egyéni látásait a tanító dogmatizmusa váltotta fel. Az ideák tanát mintegy dogmának tekintve azon igyekezett, hogy a diairetikus fejtegetés fonalán haladva föltárja a valóságnak az ideák rendszerével való összefüggését. Igen érdekes, hogy ennek következtében a valóság a tanítványok szemében a mester halála után sokkal fontosabb lett, mint az idea. Iskolájában közvetlen utódai megfeledkeztek a filozófiai erőszról és a dogmatikus tudomány irányában haladtak. Barátai elhajoltak az ideálizmus világnézetétől a naturálizmus felé, s ennek következtében az ideák transcendenciáját tehernek kezdték érezni, s ezeket a számokkal azonosítva, szívesebben foglalkoztak a természet megismerésével, mint az ideák rendszerének kutatásával.

2. Platon halála után iskolájának vezetése unokaöccsére, Speusippos-ra szállt (348—339), akit e tisztségben (scholarchos) Xenokrates (339—315), majd Polemon (315—269) követtek. Körülöttük ebben az időben egyelőre még Platon személyes barátai és tanítványai foglaltak helyet: Opusi Philippos, Pontusi Herakleides és Knidosi Eudoxos. Valamennyiüket az jellemzi, hogy azt a pythagoreizáló hajlamot, mely Platon öregkorának sajátja, még inkább kifejlesztették. Különösen Eudoxosnak volt e tekintetben nagy szerepe, aki

az ókornak egyik legnagyobb mathematikusa és asztronomusa, s már Platon gondolkodására is igen jelentős befolyást gyakorolt. Platon az ő naturalisztikus hédonizmusát teszi bírálat tárgyává a *Philebos*-ban, s a *Timaios* keletkezésében szintén van része Eudoxos indításának. Neki köszönhető az ókori mathematika és asztronómia kialakulása, mely a pythagoreus sejtelmektől és misztikától megtisztulva nála lett igazán exakt tudománnyá, melyen az európai mathematika és asztronómia felépülhetett.

Egyébként az említett férfiak filozófiai tanításáról édeskeveset tudunk, mert munkáikból csupán csekély töredékek maradtak ránk, ha csak a platoni *Epinomis*-t nem tartjuk Opusi Philippos művének, minthogy erre sokakban megvan a hajlandóság.

Naturálizmusukra jellemző, hogy már Speusippos igyekszik lerombolni Platon tanításának azt az igen lényeges vonását, mellyel elválasztja egymástól a tudományt és a vélekedést. Speusippos az érzéki megismerésnek (epistémoniké aisthesis) is elismeri tudományos igényeit, habár nem oly mértékben, mint az észismeretnek (epistémonikos logos). Az ideákat a számokkal azonosította, s a filozófia dialektikus megismerését a mathematikaival helyettesítette. De mindezeknél fontosabb, hogy szerinte a dolgok jósága, tökéletessége létük végén, a kifejlődött valóságban keresendő, s nem a fejlődés kezdetén felderengő ideában. Ez ugyanis teljes megfordítása Platon ideálizmusának és a naturalizmus tényimádásának bevonulása az Akadémiába. Utána igazán logikusnak tűnik fel, ha azt olvassuk, hogy az eudaimoniát sem a lélek tökéletességében, hanem a természet szerint való javak birtokában látta. Nem csoda, ha 10 könyvre terjedő Ὅμοια c. könyvében a növények és állatok érdekelték őt, s nem az emberi lélek és ennek értékei.

3. A naturalisztikus tendenciák még jobban elhatalmasodtak Xenokrates idejében, mikor az Akadémia leginkább a „keverékek" (mikta) arányát és mibenlétét kutatta. Platon szerint ugyanis minden természeti dolog keverék. Most e keverékek tudományos elemzése lőn a főfeladat. Ebből végeredményében a valóságok hierarchiájának tana alakult ki, s

vele a létezők összefüggő egységének elmélete. Xenokrates a platoni Egyet azonosította a Jóval, s a vele ellentétes principiumot: a Kicsi és Nagyot a Rosszal. E szerint minden összetett valóság egyúttal bizonyos fokban rossz és bizonyos fokban jó. Ezeknek a mértéke alapján építhető ki a valóságok hierarchikus rendje.

Naturálizmusuk végül a platoni világteremtés míthoszát is költői képnek fogta fel. Szerintük a világ örök, s Platon a *Timaios*-ban tulajdonképen csak költői képben fejezte ki a világalkotó elemek összetételének módját. Betetőzte ezt a tanítást aztán Eudoxos tana, hogy t. i. a platoni „koinónia", az ideákban való részesülés tulajdonképen nem más, mint annak kifejezése, hogy az ideák a dolgokkal „ vegyülnek", elegyednek. Ezzel a platoni idea tulajdonképen teljesen kiforgatódott lényegéből, mert megszünt az érzéki valóságtól való tökéletes elkülönültsége és más volta.

De ez a naturalisztikus hajlam igen fontos ránk nézve, mert ebben a környezetben alakult ki Aristoteles filozófiája. A Stagiritának az a tanítása, hogy minden dolog anyag és forma egyesülése, s a platoni ideának transcendentiája, „chorismos"-a ellen való hadakozása, valamint a lények hierarchiája és a valóság szeretete ebben az akadémikus körben jutott öneszméletre. Aristotelest azonban egyrészt erejének tudata, másrészt az Akadémia mathematicizmusa[64] arra sarkalták, hogy maga alapítson iskolát, s így jött létre a Lyceum (Lykeion), a peripatetikus bölcselet otthona.

Egész jogosan állíthatjuk tehát, hogy ez a dogmatikus Akadémia nem tudta megőrízni a platonizmus eredeti szellemét. A halhatatlan Mester mozdulatait és különösségeit tudta csak ellesni, de világnézetét nem értette át. Platon ethikai érdeklődését csekély értékű moralizálással cserélte föl, s erkölcsprédikációt csinált az öreg Platonnak a *Nomoi*-ban látható paraenetikus fejtegetéseiből. Ennek azonban dogmatikus tanításához nem volt semmi köze. Nem csoda ennélfogva, ha ebből a furcsa és torz skolasztikából a skepszis lejtőjére jutott, s igazuk volt ez iskolával szemben

[64] *Met.* A 9, 992 a 32.

a neoplatonikusoknak, mikor azzal vádolták, hogy méltatlannak bizonyult a platoni örökségre.[65]

Irodalom: P. Lang: *De Speusippi Academici scriptis.* Bonn, 1911. R. Heinze: *Xenokrates.* Leipzig. 1892.

3. §. Aristoteles.

1. Az ember.

1. A platoni művek úgy hatnak ránk, mintha csupa töredékből állanának, összehasonlítva az ideáknak ama nagy rendszerével, mely egyik vagy másik részletével e filozófus látó szemei előtt megjelent. Tanítványára, Aristotelesre várt a történeti feladat, hogy szigorúan logikus rendszerben, dogmatikus tan formájában tárja elénk azt az objektív szellemi szférát, amelyen Platon szerint egész tapasztalati világunk függ. A hűvös és logikus Aristoteles erre a feladatra valóban rátermett, mert kiváltképen rendszerező és kritikus elme. Ezért még töredékes jegyzetei is úgy hatnak, mintha szélesen kifejtő szisztematikus művek volnának.

A két filozófus elmealkatát és egyéni jellemét sokszor összehasonlították már egymással, de talán senki sem látta különbözésüket olyan eredetien, mint Schopenhauer,[66] aki Platont a mély elme, s Aristotelest az éles elme megtestesüléseként fogja fel. Amaz önmagában találja meg anyagát, emennek kívülről kell azt nyernie, adatokat kell hozzá kapnia. Ennek tulajdonítja, hogy Platon mind gondolkodásában, mind előadásában gyökeres ellentéte Aristotelesnek. Mintha vasmarokkal fogná főgondolatát: követi fonalát, s ha még úgy elvékonyulna is, minden kitérés és epizód után újra rátalál. Platon mindig tudja, mit akar és mi a szándéka, még akkor is, ha a problémákat látszólag nem viszi határozott megoldásra, hanem beéri alapos taglalásukkal. Aristoteles ellenben Schopenhauer szerint körülcsatangolja a kérdéseket, lidérceskedik körülöttük és nagy tanultsága valamelyik fonalán el-elszökdel mellőlük. Elméjének eredendő hi-

[65] Numenius apud Eusebium: *Praeparatio Evangelica,* XIV, 5, 2.
[66] *Parerga u. Paralipomena,* I. Töredékek a filoz. történetéhez. 5. §.

bájából következik, hogy tudásának hihetetlen szélessége nem kárpótol a mélység hiányáért. Ide-odabeszél elődei bölcselmeiről, s egyes elszigetelt kijelentéseik alapján a maga álláspontjáról birálja őket, de nem hatol be az eszükjárásába. Olyan, mint az az ember, aki nem az ajtón megy be egy idegen házba, hanem inkább beveri az ablakot, hogy azon át bedughassa a fejét, s megnézhesse, mi van odabenn.

Az ilyen ember — tehetnők hozzá ehhez a jellemzéshez — mindenkinél többet tud és mindent összefüggően lát, de türelmetlen dogmatikus, aki nem képes a más gondolataiba elmélyedni, noha szereti azokat számonvenni. Igaz, csak azért, hogy a maga igazát bizonyítsa azok kritikájával is. Eredetisége sokszor vitatható, de elméje olyan, mint a szivacs: megtelik más források vizeivel és sajátosan egy izűvé és szinezetűvé teszi azokat, amik előbb különbözők voltak. Aristoteles egész rendszere az ő sajátosan egyéni szinével bevont platonizmus, de Platon metafizikájának, a szellem e legmélyebb művének alig van nagyobb ellensége, mint ő. Az ideák mindig újra meg újra ajkára kerülnek, de ő, aki nem ethikai, hanem tudós, gyüjtő és rendszerező géniusz, nem képes e szépségben ragyogó feladatokat a Platon rajongó szemével nézni, s ezért nem ismeri el őket. Mert a tanítvány nem a feladatokért, a cselekvésért hevülő politikus, hanem a görög élet fájó kérdései iránt közömbös előkelő idegen, kinek szines játék Athénben mindaz, ami Platonnak még véres és szomorú élet.

2. Ez a nagy szemlélődő és fáradhatatlan kutató idegenből került Athénbe, hogy ott magába szívja és rendszerbe foglalja mindazt a szellemi kincset, amit Hellas bölcsei és tudósai eladdig létrehoztak. Chalkidiké félsziget egy kicsiny városában, Stageirában született Kr. e. 384-ben. Szülővárosa ión gyarmatváros és így nem igen tartható fenn az a hiedelem, mintha nem volna görög származású. Annyi azonban bizonyos, hogy Athén és az athéni politika nem nőtt a szívéhez, mint Platonnak, mert Stageira a hódító makedon udvar és politika hatásszférájába esett. Befolyása alól Aristoteles sem vonhatta ki magát, hiszen atyja, Nikomachos, II. Amyntas makedon király fizikusa (orvosa) és barátja volt. Családjában hagyományos volt az orvosi és természettudo-

mányok, főleg a biológia iránt való érdeklődés, s az apa maga vezette be fiát a boncolásba és a sebkezelésbe.

Aristoteles 17 éves korában árvaságra jutott és rokonai vették védelmükbe. Nagykorúsága idején gazdag és független emberként tetszése szerint élhetett. Athén ragyogása magához vonzotta tudományszomjas elméjét, s valószínűleg már 18 éves korában (366) e város falai közé költözött. Más előkelő ifjak példájára belépett a platoni Akadémiába, s kitartott itt egészen Platon haláláig (347). Szelleme tehát legfogékonyabb éveiben Platon hatása alatt formálódott. Ez meg is látszik munkáinak úgyszólván minden során. A nagy mester példájára irodalmi pályafutását is dialógusok írásával kezdte. De Platonétól eltérő lelkisége és nagy tehetsége, mely természetszerüen követelte érvényesülését, lassankint napfényre hozták az ellentéteket, melyek kettőjük gondolkodása között fennállottak. Platon életében ugyan ezek még nem élesedtek ki, de később az Akadémiával való szakításra vezettek. Aristoteles azonban megmaradt platonikusnak még akkor is, mikor talán legtávolabb érezte magát Platontól. Erre filozófiájának tárgyalása közben módunk lesz rámutatni.

Az Akadémiában mindig *tanítvány* volt, bármily szellemi függetlenségnek is adta tanújelét. Itt tartott előadásai, melyek főképpen rhetorikai problémákat öleltek fel, a platonikus keretek között mozoghattak. Platon halála azonban új korszakot nyit életében. Lehet, hogy már ebben az időben nem volt Athénben a hangulat barátságos iránta, kinek a makedon udvarral voltak kapcsolatai, s ezért nem érezte jól magát többé e városban. Az pedig egészen bizonyos, hogy az Akadémia új fejének, Speusipposnak bölcseleti irányával, a filozófia elmathematizálásával nem rokonszenvezett, s ezért akadémiai barátjának, Xenokratesnek társaságában elfogadta Hermiasnak, a mysiai (Kis-Ázsia) Atarneus és Assos tyrannosának baráti meghívását és elhagyta Athént. Hermias maga is az Akadémia köréből való volt, s Assosban egész kis platonikus kört gyűjtött maga köré. Aristoteles három évet töltött itt, s ez az idő döntő befolyással volt filozófiai eszmélete fejlődésére. Meg is házasodott, feleségül vette Hermias unokahugát és fogadott leányát: Pythiast. E házasságból

egy hasonló nevű leány született, s az anya — úgy látszik — Aristoteles későbbi athéni működése idején halt meg. Utána a filozófus nem ugyan jogszerű házasságban, de benső barátságban élt egy stageirai nővel: Herpyllisszel. Tőle született Nikomachos nevű fia, kinek nevét a *Nikomachosi Ethika* őrzi.

Hermias bukása és halála (345) után Aristoteles Mytilénébe ment. Úgy látszik, innen tért vissza Athénbe, s rhetorikai iskolát nyitott, melyben Isokrates ellenfelének mutatkozott. Közben azonban 342-ben Philippos makedon király elhívta fia, Alexandros — a későbbi Nagy Sándor — nevelőjének. A királyi tanítvány ekkor 14 éves volt, s Aristoteles mellette maradt egészen Alexandros ázsiai hadjárata (334) megkezdéséig. A kiváló ifjú nemes jellemvonásainak kialakításában bizonyosan nagy része volt. Azt is tudjuk, hogy Nagy Sándor egész életén át megbecsülte nevelőjét, noha személyes barátságuk elhidegült, mikor Sándor az összeesküvés vádja miatt megölette barátját, Kallisthenest (325), aki Aristotelesnek unokaöccse volt.

335/4-ben Philippos halála után a bölcs tanító visszatért Athénbe és a Lykeionban (latinul: Lyceum) filozófiai iskolát alapított, mely peripatetikus iskola néven lőn ismeretessé. Ebben az árnyas berekben, melyet már Sokrates is kedvelt, játszódott le élete legtermékenyebb, s legjelentősebb korszaka. Itt sétálgatott reggelenkint néhány, a filozófiában elmélyedő tanítványával, s a bölcselet legnehezebb kérdéseit fejtegette előttük. Délután vagy estefelé pedig nagyobb közönség számára tartott előadásokat általánosabb érdekű problémákról. Ilyenkor rendszerint a rhetorika, topika és politika kérdései kerültek szóba.

A peripatetikus iskola, épp úgy, mint a platoni Akadémia, mielőtt jogi formában szerveződött volna, eleinte baráti társaság volt, melynek tagjai meghatározott napokon közös étkezésre is össze szoktak gyűlni. Aristoteles öröklött vagyona birtokában és a királyi támogatás élvezetében iskolája falai között olyan könyvtárt és múzeumot gyüjtött össze, amilyennek az ókorban csak Alexandriában találjuk párját. Térképek, könyvek, s természettudományi gyüjtemények állottak itt a kutatás szolgálatára. A hagyományok szerint

Nagy Sándor biologiai kutatások céljaira 800 talentumot — akkor óriási összeg! — küldött nevelőjének. S azt is olvassuk, hogy sok ezer emberrel gyüjtetett állatokat a peripatetikus iskola múzeuma számára. Halakat fogtak és egész állatkerteket gondoztak, ahol az állatok életmódja tudományos megfigyelés tárgya volt. Lehet, hogy ezek csupán való tények nagyításai, de akkor is jellemzőek Aristotelesnek Platonétól annyira eltérő érdeklődésére és kutatási módszerére.

Aristoteles 325-ben elhidegült Nagy Sándor iránt, a hódító halála 323-ban mégis veszedelembe sodorta őt. Az athéniek a makedón királyok kegyeltjét látták benne, s az istentelenség (asebeia) vádjával pörbe fogták. Lehet, hogy része volt ebben annak a versengésnek is, melyben a platoni és isokratesi iskolákkal állott, s ezek a politikai hangulatot kihasználták versenytársuk elnémítására. Aristoteles, iskoláját a hű barátra: Theophrastosra bízva, elhagyta Athént, mert — mint mondta — nem akarta, hogy az athéniek másodszor is durván vétkezzenek a filozófia ellen. Ő az idegen (metoikos), fölöslegesnek tartotta, hogy Sokrates gesztusával menjen Athén kedvéért a halálba. Visszavonult tehát chalkisi birtokára, ahol azonban már a következő év (322) nyarán meghalt, néhány hónappal előbb, mint a makedón-ellenes párt lelke, Démosthenés, akivel egy évben született. Mindössze 62 évet élt.

3. Emberi vonásairól keveset tudunk. Nagy számú ellenségei igyekeztek alakját befeketíteni, azonban nekünk a szubjektív megitélésekre nem szabad adnunk. Művei lojálisnak, emberiesnek és nemesen érzőnek mutatják. Végrendelete a gondos apa, szerető élettárs, jó testvér és hű barát arcát tükrözi. Élete nem szól ellene. S nincs okunk, hogy másnak tartsuk, mint ahogyan műveiből megismerhető. Egyetemes szellem, nagy rendszerező és vasszorgalmú kutató. Nincs meg benne Platon költői lendülete és politikai tettvágya, de nagy a valóságérzéke. Ezért hajlik az empiria felé, s szemében agyrém mindaz, ami nincs a valósággal valami kapcsolatban. Mégse durva empirikus, mert az érzékiben is az intelligibilis vonásokat keresi. Mérséklet, a szélsőségek kerülése és bizalmat keltő józanság jellemzik gondolkodását. Ő a józan ész filozófiai megtestesülése és több mint két év-

ezred óta — Dante szavai szerint — „vezére mindazoknak, akik tudnak."

2. *A tudós.*

1. Irói pályáját három szakaszra oszthatjuk: a *tanuló-évek*, a *vándor-évek*, és a *mester-korszak* idejére. Az egészet pedig úgy foghatjuk fel, mint önmagára eszmélése folyamatát: Platontól Aristoteleshez való eljutását. Az Akadémiában eleinte teljesen mestere modorában és szellemében próbálja elmondani gondolatait, s még a dialógus-formát is megtartja. Majd a mester halála után vitatkozni kezd vele, mert a benne élő ión szellem nem érzi jól magát az attikai köntösben. Aristoteles ugyanis származása szerint — hiszen Stageirát chalkisi iónok népesítették be — és lelkében is igazi ión: a régi ión természetfilozófusok szellemének örököse. A természet, a tények és az empiria vonzzák őt, de ezt a hajlamát egy időre elfödték az Akadémia elméletei, azonban nem temethették be teljesen. Világnézeti különbségek választották el benne az ethikus és politikus Platontól a naturálizmusra hajló természettudóst. Azonban Platon tanítványa mégsem bölcselkedhetett többé úgy, mint a régi iónok, s Aristotelesben az ión és attikai filozófia csodálatra méltó keresztezését szemlélhetjük: az idealizmussal átitatott naturálizmust.[67] Ez a rendszer a maga tisztaságában csak a Peripatos fejében, a mesterré lett platonikus tanítványban, érte el kifejlődését, s Aristoteles érett korának előadásaiban és jegyzeteiben áll előttünk.

2. Tanuló-éveit az a korszak alkotja, melyet az Akadémiában töltött el Platon vezetése és közvetlen hatása alatt. E korból csupán töredékek maradtak ránk, de W. Jaeger kutatásai némi képet nyújtanak már ennek az Aristotelesnek írói munkásságáról is. Úgy látszik, hogy ekkor még legfeljebb a bizonyítás szeretete és a logikus kapcsolatokban való éles látás árulta el tehetségét, mert máskülönben sem a tartalom, sem a művészi forma nem mutat eltérést Platon műveitől. A tanítványnak a mesterrel való szembenállását, ami

[67] E két fogalom jellemzésére olv. *A filozófia kis tükre* című könyvemet (Budapest, 1933.)

ekkor még bizonyosan öntudatlan, mégis sejteti már az a körülmény, hogy Aristoteles elevenebbé teszi a dialogust, mint az öreg Platon, mert valóban ellentétes álláspontokat állít benne egymással szembe, míg Platon késői dialogusai szinte teljesen folyamatos előadások, melyet csak zavar a beszélők váltakozása, hiszen ezek nem képviselnek egymással szembenálló elméleteket. Legérdekesebbek ebből a korból az *Eudémos* c. dialogus töredékei, s a valószínűleg ugyancsak ekkor keletkezett *Protreptikos (Buzdítás)* ránk maradt részei.

3. A vándorévek az assosi tartózkodás idejére esnek. Az írót felváltja benne a tanító, aki egy platonikus körben barátai előtt filozófiai problémákat fejteget és vitat meg. Az a célja, hogy ebbe a tudományba minél jobban elmélyedjen, s másokat is a még megoldatlan problémák kutatására buzdítson. A nagyobb közönségnek szánt régebbi dialogusok nem szigorúan tudományos fejtegetések, hanem mintegy az isteni ihlet felhőfátyolába burkolják el, s inkább csak sejtetik, mintsem megláttatják és kifejtik a problémákat. Most ellenben a filozófiai *l o g o s* előadássá, egy-egy probléma fogalmi elemzésévé vált. A filozófus felolvasta ezt s hozzája fűződött aztán a szóbeli megvitatás. Az ilyen felolvasott előadások azonban nem voltak a mai értelemben vett könyvek, hanem inkább jegyzetek. A tanító célú előadás már eleve kizárta, hogy bennük valami ékes lendület vagy színes stílus juthasson érvényre. S Aristoteles művei, melyek ránk maradtak, ettől az assosi korszaktól kezdve csaknem mind ilyen természetűek. Érthető tehát, ha nem találjuk bennük a Cicero említette *flumen orationis aureum*-ot vagy a Quintilianus által dicsért *eloquendi suavitas*-t. Bizony darabosak ezek a tanító iratok! Az ismétlés sem ritka bennük s az egyes értekezések sokszor egész véletlenül kerültek egymás mellé. Úgy hat ránk a gyüjteményük, mintha valaki szinte válogatás nélkül kiadná egy professzor hagyatékából a fiókjában talált félig kész kéziratokat, s előadásai vezérfonalait s személyes használatára szánt jegyzeteit. Valami tárgyilagos szárazság uralkodik bennük: a szerző szinte elrejtőzik a szakszerűség mögé.

Az assosi korszak különben benső tartalomban a platonizmussal való elégedetlenség ideje. Különösen az ideák transzcendenciája, „chorismos"-a ellen mind erősebb kétségei támadnak. De még teljesen a metafizikai spekuláció levegőjében időzik, az empiria nem juthat szóhoz. E korszak iratai közül a legnevezetesebbek a meglehetős bő töredékekből isismeretes *De Philosophia*, továbbá a *Metafizika*, *Ethika* és *Politika* legrégibb részei, melyeket Jaeger *Ősmetafizika*, *Ősethika* és *Őspolitika* összefoglaló címeken említ.[68] S valószinüen ebből az időből való a *De Coelo* és a *De Generatione et Corruptione* is.

4. A *Corpus Aristotelicum*-ban összegyüjtött művek közül a legtöbb a mesterévekből való, mikor Aristoteles a Peripatosban tanított. E korszak érett gondolatairól fogunk filozófiája ismertetésében szólani. Jellemző, hogy aránylag csekély itt az olyan mű, amelyik kiadásra, nagyobb közönség számára lett volna szánva. Kevés köztük a — mai kifejezést használva — „nyomdakész" munka; legnagyobb részben előadásra szánt értekezések, sőt minden jel szerint tanítványok tökéletlen jegyzetei feküsznek előttünk Aristoteles nevével ékesen.

E korszakban Aristoteles már idegennek érzett minden olyan célt, mely nem a tiszta theóriát volt hívatva szolgálni. Erőfeszítésének végső célja, hogy megértse, az értelemhez közel hozza a dolgokat, s ezt az immanens idea (enylon eidos) nyomozásával véli elérhetőnek. Mint a *Metaphysika* elején hangsúlyozza, minden emberben természetes a tudás vágya. Szeretjük a tudást érdektől és haszontól függetlenül. Sőt minél kevésbé hasznos valamely tudás, annál jobban illik az emberhez, mert nincs a tiszta theóriánál nagyobb és nemesebb. Csakhogy Aristoteles a tudás tárgyait nem keresi Platonhoz hasonlóan a tapasztalat adottságain túlfekvő világban, mert ő nem ethikus próféta, kinek szeme mindig egy az adottnál jobb világon pihen, hanem természetesnek találja, hogy a dolgok olyanok, amilyenek, s az lepné meg, ha mások

[68] *Arist.* 171. skk. 237. skk. 271 skk.

lennének.[69] Előadásaiban az a célja, hogy a valóságot okaira vezesse vissza.[70] E végből lelkiismeretesen nyomozza a tényeket, mert meg van róla győződve, hogy csak így juthat el azokhoz a racionális igazságokhoz, melyek a tények előfeltételei. Ezek alkotják filozófiai kutatásának tárgyát, mert hiszen nélkülök a tények nem lehetnének azok, amiknek a tapasztalat mutatja. Aristoteles azonban nem volna igazi filozófus, ha megállna a tények leírásánál, vagy akár az elemzésénél. Vágya a nagy végső tények, a végső igazságok felé vonzza és a dedukcióban látja a tudás betetőzését. Ezért bármennyire megbecsüli a tényeket, módszere nem mondható indukciónak, annyival kevésbé, mert kivált a metafizikai és erkölcsi problémák tárgyalásában jobban szeret kiindulni ellenfelei nézeteinek kritikájából, mint a tárgy phaenomenológiai leírásából. Szeret a szavakból, ezek jelentése fejtegetéséből is kiindulni, mert a szavak szemében közvetítők a dolgok és az ész között. Hogy tapasztalati anyag nélkül nem szívesen következtet, s elméletet csak biztos fundamentumokra óhajt építeni, ennek legszebb bizonysága, hogy a politika elveinek megismerése kedvéért 148 görög polis és barbár állam alkotmányát írta le. Ezekből maradt ránk az athéni alkotmány leírása *(Politeia Athénaión)*.

5. Általában tanító irataiban eljárása a következő: 1. meghatározza bennük a tárgyat, amelyről szólni akar. Ezzel sok félreértést elkerül, s nem jut olyan helyzetbe, mint Platon, kinek egyik-másik művéről még ma is vitatkoznak, hogy mi is ott a filozófus által fejtegetni kívánt probléma. Utána 2. felsorolja és értékeli a tárgyról eddig felmerült magyarázatokat; 3. felkutatja és minden oldalról megvizsgálja a kérdés nehézségeit (aporiák); s végül 4. a tárgyat önmagában vizsgálja, s felhasználja a megelőző kritika eredményeit, megjelöli a probléma megoldását, mely rendesen a szóbanforgó tárgy örök és változatlan lényegének meghatározása.

Ezzel a módszeres eljárással szinte minden időkre példát mutatott a komoly tudományos tárgyalásra. Egy probléma mintaszerű megoldásának menete ma is ugyanígy ala-

[69] *An post.* I 2, 71 b 17.
[70] *An. post.* I 2, p. 71 b 9 skk.

kul. Így lőn Aristotelesnél a filozófia első sorban szigorú rendszer, s műve a Sokrates és Platon által felfedezett objektív szellem világának: az igazságnak deduktív szisztematikus feltárása.

6. Könyvtárát és kéziratait Strabon szerint Theophrastos örökölte. De bizonyos, hogy tanítványai kezében is voltak előadásairól készült jegyzetek. Mindezek sorsát ma már hitelesen nem nyomozhatjuk ki, viszont antik szóbeszédekre nem bízhatjuk magunkat. Tény az, hogy a Kr. e. I. században Rhodusi Andronikos, Aristotelesnek a Peripatos vezetésében tizedik vagy tizenegyedik utóda, összegyüjtötte és kiadta az alapító iratait. Azt hitte, hogy a halhatatlan filozófus műveinek ilyen gyüjteménye hathatós eszköz lesz e tudománynak a dilettantizmusba süllyedése ellen. Mindent nagy gonddal szedett össze, ami Aristoteles neve alatt még összeszedhető volt és az anyagot tárgykörök szerint rendezte.

Aristoteles ezzel a kiadással lépett be a késő utókor életébe, s általa vált lehetővé a Kr. u. időkben az Aristoteles-magyarázók (kommentátorok) munkássága, kiknek igen sokat köszönhetünk műveinek megvilágítása és megértetése körül.

Andronikos — mint mondtuk — tárgykörök szerint csoportosította a műveket, s ebben a szerző példáját követte, aki szintén így szokott fejtegetéseire hívatkozni. Mi is így számolunk be ennélfogva a most is olvasható tanító-iratokról,

a) A *logikai tárgykör* iratait a bizánci korban *Organum* néven foglalták egybe, s a következő művek tartoznak bele:

Categoriae. Világos, szép, rövid formában tárgyalja a létező legáltalánosabb formai határozmányait.

De Interpretatione. A tételről, s az ítéletről szól.

Analytica Priora. A szillogizmus elmélete.

Analytica Posteriora. A meghatározás, felosztás és bizonyítás tana.

Topica. A rhetorikai bizonyításokról,

De Sophisticis elenchis. A szofista álkövetkeztetésekről.

b) *A „létező" általános elméletére* vonatkozó iratok *Metaphysika* címen vannak egybefoglalva. E mű azonban nem egységes, hanem igazi konglomerátum, mely ré-

szint Aristotelesnek az ontologiai kérdéseket tárgyaló irataiból, részint tanítványainak ide tartozó jegyzeteiből van összeállítva.

c) *A természetfilozófia* körébe tartoznak:

Physika. A változó elmélete.

De Generatione et Corruptione. A keletkezés és elmúlás magyarázata.

De Coelo. Az égi testekről.

Meteorologica. Asztronómia és fizikai földrajz.

Historia animalium. Inkább összehasonlító fiziologia, mint természetrajz.

De Anima. A lélek működésének tana.

d) *A gyakorlati filozófia* tárgykörébe esnek:

Ethica Nicomachea. E jelentős ethikai mű Aristoteles fiának nevét viseli, mert vagy neki készült, vagy ő adta ki. Bölcselőnk egyik leggondosabban írt munkája. Kivonata a *Magna Moralia* és az *Ethica Eudemea,* melyek talán nem is Aristoteles alkotásai.

Politica. A politika elmélete. Befejezetlen mű.

e) *Az emberi alkotás* (poiésis) a tárgya a következő munkáknak:

De Rhetorica. A rhetorika mivoltáról.

De Poetica. A költészetről szóló töredékes mű, mely főleg a tragédia elméletét tartalmazza.

Mindezek a művek Aristoteles tanítói tevékenységének emlékei, s igazán csodálatra méltó szorgalomról és termékenységről tesznek tanúságot, hiszen alig valamivel több, mint egy évtized termése valamennyi.

Irodalom. W. Jaeger: *Aristoteles.* Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. 1923.

3. *A filozófia köre.*

1. Aristoteles egyik legegyetemesebb elme, aki valaha élt. Tudása sokkal átfogóbb, mint bármelyik elődjéé, Platont és a szintén nagy tudású Démokritost is felülmúlja. A mathematikát kivéve, nem volt korában egyetlen tudomány se, melyet eredeti gondolatokkal ne gazdagított volna, sőt új tudományoknak lett kezdeményezője. Történeti érdeklődésé-

nek köszönhető a filozófiatörténet megszületése (*Met.* A), de általában minden tudományban otthonosan forgolódott és valamennyinek jól látta sajátos elveit. A mathematika azonban távol állott tőle, akárcsak Goethétől, de az *Analytica Posteriora* mutatja, hogy axiómatikus szerkezetét tökéletesen megértette és logikája igazságos kíván lenni ehhez a tudományhoz is. Világosan látta a szaktudományoknak tárgyuk és elveik szerint való elkülönítését, de mint filozófust, főképen az elvek tudományának, a filozófiának rendszere érdekelte.

2. Alapvető felosztása szerint (*Met.* E. 1, 1025 b 25) szellemi tevékenységünk hármas irányú: 1. *praktikus*, mely az ember viselkedésében nyilvánul meg, — 2. *poiétikus*, mely a művészi és technikai alkotásban jelentkezik, s végül — 3. *theorétikus*, mely a létező világ megértésében mutatkozik. Közöttük legmagasabb rendű a theorétikus életmegnyilvánulás, mert ennek segítségével értjük meg mindazt, ami van. A theória a valóság elvi ismerete, s ezért a helyes gyakorlatnak és az alkotó életnek is fundamentuma.

A valóság theorétikus megismerése a fizika, a mathematika és a metafizika. Tárgyát tekintve a fizika a változó és egyedi (kinéton, chóriston) lényegről, — a mathematika a változatlan, de nem egyedi (akinéton, achóriston) lényegről, — a metafizika pedig, vagy ahogy bölcselőnk nevezi: az első filozófia, s a theológia a változatlan és egyedi (akinéton, chóriston) lényegről vizsgálódik.

A gyakorlati viselkedés (praxis) elmélete pedig az ethika, az ökonomika és a politika. Tárgyuk az ember viselkedése egyéni, családi és társadalmi életében.

A poiétikának pedig a művészet, főleg a zene és költészet, továbbá a technikai alkotások elmélete, általában valamely adott anyag formálásának magyarázata jut osztályrészül.

3. E felosztás azoknak a tárgyaknak figyelembevételével készült, melyekre az emberi tevékenység irányul. Nem foglalhat tehát benne helyet a logika, noha ennek a tudománynak éppen Aristoteles a megalkotója. A logika ugyanis a theória öneszmélete: a megismerő ész formáinak tana, melyben az ész a jelzett tárgyakat tudományként felfogja. Ilyen értelemben azt mondhatjuk, hogy a megismerő észnek, a

tudás eszközének elveit tartalmazza. Ezért a peripatetikusok már korán „eszköz" vagy „szerv" (organon) néven foglalták egybe mesterük logikai iratait.

4. *A tudomány szerkezete.*

(Logika).

1. Aristoteles logikája Sokrates és Platon vitatkozó módszerének tudatosításából fejlődött ki. Közvetlenül a platoni filozofálásnak ahhoz a formájához kapcsolódik, melynek emlékét a *Sophistes, Parmenides* és a *Philebos* őrízték meg számunkra. A dialektikus vizsgálódás itt akörül forog, hogy föltáruljon a fogalmak összefüggése: az egyesnek az általánossal, a fajjal és az osztállyal való kapcsolata. A dialogus menete az állítás és cáfolás formáját mutatja: az egyik fél állítja pl. A-nak a B-hez tartozását, amit a másik igennel elismer, vagy nemmel tagad. Igy haladnak tovább, míg egy ellenmondás be nem rekeszti az utat, s akkor másfelé kanyarodik a beszélgetés.

2. Aristoteles logikai kutatásai abból a vágyból születtek meg, miképpen lehetne ezt a dialektikus fejtegetést a meddőségtől megóvni és termékeny methodussá kifejleszteni, mely valóban összefüggések feltárásában végződjék. Problémái szemmelláthatóan ebből a szándékból születtek meg. Érdekli az ítéletek megfordíthatósága, mert ha igaz, hogy A minden B-hez hozzá tartozik, kérdés: minden A-hoz hozzátartozik-e B? Ha igaz, hogy minden gyönyör jó, vajjon igaz-e, hogy minden jó gyönyör? Felvetődik aztán a kategóriák problémája, vagyis hogy egyáltalán mit lehet valamiről állítani? Továbbá az állítás és tagadás, általában az ellentétek mibenléte, melyeknek felderítése sokszor foglalkoztatta a platonikusokat.

Az első probléma az ítéletek limitálásának (egyetemes, részleges, egyes) gondolatát hozza magával. A második a kategóriák, vagyis a legegyetemesebb és egymásból már le nem vezethető állítások felkeresését eredményezi. E fogal-

mak, melyeknek keretébe egy tárgyra vonatkozó valamennyi állítás belefoglalható, a következők:

1. szubsztancia, pl. ember, ló.
2. mennyiség, pl. két rőf, három lábnyi.
3. minőség, pl. fehér, tudós.
4. viszony, pl. nagyobb, fele, kétszerese.
5. hely, pl. a Lyceumban, a piacon.
6. idő, pl. tegnap, tavaly.
7. helyzet, pl. fekszik, ül.
8. bírás, pl. fegyveres, cipős.
9. cselekvés, pl. vág, éget.
10. szenvedés, pl. vágott, égetett (dolog).

Hogy e kategóriák az állítás egészében hogyan szövődnek egységbe, azt egy példán — a szóban forgó kategóriák megjelölésével — így szemléltetjük: A nagy(2) fekete (3) ló (1) megnyergelten (10) állt (7) délelőtt lovasa mellett (4) az udvaron (5).

A harmadik probléma pedig végeredményben az ellenmondás elvének felfedezésére vezet.

Aristoteles, mikor ezeken a kérdéseken elmélkedett, olyan tárgyat tett vizsgálódásainak tárgyává, mely elődjei figyelmét kikerülte. Ezek ugyanis mindig az igazságok materiális tartalmára figyeltek, de azok formája és e formák törvényszerűsége nem vált bennük kérdésessé. Használtak egy módszert szinte öntudatlanul, ha azt látták, hogy az igazság megismerésében eredményesnek bizonyult. A Stagirita most öntudatosan problémává tette a megismerés és bizonyítás formáit, s ezzel megalapítója lett a mai értelemben vett logikának. Természetesen nem várhatjuk tőle, hogy e tudományban más alapra helyezkedjék, mint saját korának tudománya. E logika hátterében ott van Platon filozófiája: az ismeret és a tárgy viszonyának platonikus felfogása. Vagyis e logikának metafizikai és ismeretelméleti előfeltevései vannak, s az ideálizmus világnézete nélkül nehezen volna megérthető. Előfeltétele az a tétel, hogy az igazi létező az általános és hogy ennek ismerete, a róla szóló tudomány a fogalom. S a logika olyan eszköz, mely kétségtelen bizonyossággal feltárja előttünk a fogalom és a valóság viszonyát. Az ideálizmus világnézete szerint az egyes mindig az egyetemesen, az

általánoson függ: belőle érthető meg. Ezért Aristoteles logikája első sorban a levezetés tana, a dedukció elmélete. Minden tudomány abban áll, hogy a fogalmilag megismert általánosból levezetjük a tapasztalatilag adott egyes szükségszerűségét. Az általános ugyanis az ok, amelyből az egyes következik. Ezért minden tudományos fejtegetés levezetés (apodeixis), mely az általánosból halad az egyes felé. S Aristoteles fölfedezi, hogy ezt az összefüggést a szillogizmus fejezi ki, s így lett a logikája lényegében szillogisztika.

3. Így érthetjük meg filozófiájának egy igen jelentős megkülönböztetését: a logikai és a tapasztalati rendnek különbségét. A logikai rend a dolgok belső összefüggése, ahol az egyetemes megelőzi az egyest, míg a tapasztalat rendje megfordított: előbb vesszük tudomásul az adott egyedi dolgokat s csak a filozófiai eszmélkedés során jutunk el ezek előfeltételei, az általános lényegek felismeréséig. Ezért a logikai rend az általánosnak benne elfoglalt helyénél fogva „természet szerint első és megismerés szerint utolsó", míg a megismerésben követett psychologiai rend „nekünk későbbi, de természet szerint előbbi".

4. A tudomány, a dolgok logikai rendjének megismerése, Aristoteles eszménye, s ezért nem lep meg, hogy ennek mibenlétéről sokkal tisztább fogalmai voltak, mint bármelyik antik elődjének. Megállapításai ma is teljes egészükben megállják a helyüket, s nagymértékben hozzájárultak az európai tudomány fejlődéséhez és eszméje tisztulásához.

A tudományról való elméletét megkönnyítette, hogy a görög mathematika különösen Platon barátjának, Eudoxosnak munkássága következtében oly exakt példaként állott már előtte, melynek alapján könnyebb volt a tudományról elmélkednie, mint elődeinek. Szerinte a tudomány egy és ugyanazon tárgykör (genos) elemeiből alkotott tételek rendje. E tételek vagy alaptételek (axiómata, archai, próta), vagy tantételek (theórémata). A kettő között a viszony abban áll, hogy a tantételek az alaptételeken függnek. A tételek elemei pedig a fogalmak, melyek ismét vagy alapfogalmak (archai, próta), vagy származék-fogalmak (ta ek toutón. *An. post.* I. 10, 76 a 35).

5. A tudomány alaptételei és alapfogalmai bizonyításra

nem szorulnak, mert önmagukban világosak, s aki érti őket, egyszersmind az igazságukkal is tisztában van. A tantételek és a származék-fogalmak ellenben az alaptételeken és fogalmakon függenek: bizonyításra szorulnak, hogy igazságukat belássuk. Éppen e bizonyítás módja képezi Aristoteles kutatásának tárgyát, s így jön rá a szillogizmus szerepére és elméletére. Minden tudomány e szerint részben nembizonyított, részben bizonyított tételek rendszere. A bizonyításnak van tehát határa, s ez mindig egy ilyen nembizonyított, de önmagában evidens tétel vagy fogalom. A tudományos bizonyítás nem nyúlhat a végtelenbe, hanem egy ponton meg kell állania (ananké sténai): az alapelveken, az axiómákon nem lehet túlhaladnunk. Ezeknek az igazság és bizonyosság elválaszthatatlan tulajdonságuk (*Top.* I. 1, 100 b 1 skk.), s ezért a kutató elme számára a megnyugvást rejtik magukban. Bölcselőnknek ez a finitizmusa (*An. post.* I 24, 86 a 5 sk) éles ellentétben van a modern szellemnek a végtelenbe sodródó hajlamával, s éppen nem osztozik Pascallal, aki szeretné *definir tous les termes et prouver toutes les propositions* (*Pensées et Opuscules*, ed. Brunschvicg. p. 165). De azt tartjuk, hogy kettőjük közül Aristoteles lát bele jobban a tudomány mivoltába, s az aristotelesi „megállás kényszere" valóban minden exakt, azaz „végigvitt" tudomány lényegéhez hozzátartozik.

6. A nem-bizonyított, vagy mondjuk így: bizonyíthatatlan tételek és fogalmak adják meg a lehetőséget a tudományok egészen új irányának megszületésére. A lángész ugyanis, az értelemben kiváló ember, mindig új és új ilyen igazságokat láthat meg, s látásából új meg új tudományok születnek. Aristoteles σπουδαῖοι, χαρίεντες, σοφοί néven emliti az ilyeneket és valami noétikus intuiciót (νοῦς) tulajdonít nekik, mely minden tudomány létrehozója (*An. post.* II 19, 100 b 5 skk).

Azzal is teljesen tisztában van, hogy minden tudománynak sajátos axiómái, s alapfogalmai vannak, melyek benne a tételek kapcsolatának létesítői (aitia tou symperasmatos *An. post.* I 2, 71 b sk.). Ebből származik egy tudomány elveinek homogeneitása, egyöntetűsége, s hogy az igazsággal el-

lenkezik, ha egy tételt a saját alapelvei köréből más alapelvű tudomány körébe viszünk át (metabasis eis allo genos). A geometriai tétel pl. nem bizonyítható biologiai elvekkel. (*An. post.* I 23, 84 b 14 skk.)

A végső, önmagukban evidens alapok között különbség van az elvi (archai ex hón) és a tárgyi (archai peri ho) alapok között (*An. post.* I 32, 88 b 27 sk.). Amazok a bizonyítás kiinduló tételei, emezek pedig az állandóan azonos tárgyi alapfogalmak, amikről szól a bizonyítás.

Nagyon lényeges, hogy a bizonyítás alapjául szolgáló tételek szükségszerűek legyenek (*An. post.* I 6, 74 b 5): ne férjen hozzájuk semmi kétség. Aristoteles csak azt tekinti tudománynak, ahol ilyenekre épül egy tételsor. Ahol azonban csupán feltételes alapok képezik a tudomány fundamentumát, ott legfeljebb valószínűséggel, *doxá*-val és nem tudománnyal állunk szemben. Kantnak, s a mathematikus Hilbertnek „ha így van" — tudománya elgondolhatatlan bölcselőnk számára, s az ilyenekben, melyek valami önkényes hipotézisre építenek, legfeljebb dialektikai játékot, de nem tudományt látna. (*An. post.* I 33.)

Aristoteles ezek alapján egy tudományos tételtől nem csak azt követeli meg, hogy bizonyítható legyen, hanem azt is, hogy az alapigazságok valamelyik osztályához tartozzék. Az alapigazságok alkotják ugyanis minden tudomány előfeltevéseit, s e szerint előfeltevésmentes tudomány, amiről kantianusok szeretnek beszélni, egyáltalában nincs és nem is lehet. (*An. post.* I 1, 71 a 1 sk.)

7. Hogyan függnek össze ezekkel az előfeltevésekkel a tudomány tételei? Ebbe a szillogizmus nyújt bepillantást. Ez a körülmény egyben azt is megérteti velünk, hogy Aristoteles logikája miért éppen a deduktív következtetés elmélete: az általánosabb jellegű előfeltevés és a konkrétebb következmény összetartozásának kimutatása.

Minden gondolkodás igaz itéletek felismerésére törekszik. S az itélet lényege, hogy benne két fogalom az alany és állítmány viszonyában kapcsolódik egymáshoz, ami azt jelenti, hogy az állítmányi fogalmat az alanyi fogalomhoz tartozónak találjuk. A nagy probléma éppen abban rejlik: milyen alapon kapcsolható így össze ez a két fogalom. S Aristoteles

rájött, hogy az ideálista dedukciós rendszerben ez azon az alapon történhetik, hogy a kettő közé egy olyan harmadik közvetítő (meson, medius terminus) ékelhető be, amelyik már igaznak elismert előbbi két ítéletben egyszer az alanyi, máskor meg az állítmányi fogalommal volt hasonló kapcsolatban. Ez a két ítélet tehát az új, következtetett ítélet logikai előzménye (protáseis, praemissa), s a bennük szereplő közös fogalom ad módot az ugyancsak bennük, de külön-külön talált két fogalomnak egy ítéletben való kapcsolatára. A következtetés ennélfogva az a gondolkodási művelet, melyben két ítélet közös fogalma segítségével ráeszmélünk a másik két fogalom összetartozására is. (*Top.* I 1, 100 a 25.) A probléma, amit bölcselőnk ezzel igazolni akar, mindig abban rejlik, hogy rámutasson a fogalmi alárendeltségre: az egyesnek, a különösnek az egyetemes, az általános alá tartozására. Ennek kimutatására ma sem tudunk a szillogizmusnál jobb módot, s ez mutatja Aristoteles logikájának maradandó értékét.

8. A tudomány tantételei mind ilyen levezetett tételek. Az alaptételek azonban, a tudományos bizonyítás kiinduló igazságai olyan ítéletek, melyek már más, még általánosabb ítéletekre nem vezethetők vissza. E végső, fundamentális tételek bizonyítás nélkül igazak. Ez azt jelenti, hogy bennük az alany és állítmány összetartozását nem kell, s nem is lehet ilyen közvetítő harmadik fogalommal indokolni, — ezért ezek az ítéletek: közvetlenek, azaz igazságuk bizonyítás nélkül evidens. Ezek alkotják a tudományos bizonyítás határát. Náluk a kutatásnak meg kell állnia: rajtuk túlhaladni lehetetlen. Felkutatásukat bölcselőnk a dialektika feladatának tartotta. Ma az egyes tudományok sajátos végső elveit az illető tudomány filozófiája, illetve ismeretelmélete keresi.

9. Ebben a keresésben magától értetődően nem követhetnek a kutatók levezető, szillogisztikus bizonyítást. Hiszen éppen a bizonyítások előzményeit vágynak megismerni: az igaz tételek előfeltételeit nyomozzák. Útjuk ennélfogva visszafelé vezet a legegyetemesebb elvek felé. Aristoteles epagogikusnak nevezi ezt a kutatást. De nagy tévedés volna ezt az utat a modern induktív methodussal és az indukcióval azonosítani. Aristoteles igen távol volt a mai induktív tu-

domány eszméjétől, tehát a módszerétől is. Az ő szemében csak a levezetés, az apodiktikus módszer méltó a tudományhoz, melyet a filozófiai öneszmélet van hívatva megalapozni. Ezeknek az alapoknak feltárása pedig csak egy ilyen visszafelé haladó következtetés útján lehetséges. Emlékeztet ez a Sigwart és Pauler Ákos által redukciónak nevezett methodusra, melyet bölcselőnk epagogénak (*An. pr.* II 23, 68 b 15. *Top.* I 12, 105 a 13) mond. A filozófiai eszméletnek sajátos következtetési formája ez, mert a filozófus éppen az a kutató, aki nem a következmények, hanem az igazságok logikai előfeltevései iránt érdeklődik.

10. Ha e világos gondolatok fényénél próbáljuk megkeresni az alapelveket, melyek minden tudomány és minden bizonyítás élén állanak, akkor elég szegényes eredményekre bukkanunk. Az egyes tudományok végső tételeiből még nem sokat lát Aristoteles. A logika alapelvei közül azonban már elegendő világossággal ráeszmél az azonosság (*An. pr.* I. 32, 47 a 8), az ellenmondás (*Met.* Γ 3, 1005 b 19) és a középkizárás elvére (*Met.* Γ 7, 1011 b 23.) Mindezeket azonban nemcsak a gondolkodás, hanem egyúttal a valóság alapelveinek is tekinti, mert az ő elméjében még valóság és érvényesség köre nem differenciálódott. Az elvek foglalatát nevezi „ész"-nek (νοῦς), melyről azt mondja, hogy ez „igazabb, mint a tudomány". A tudomány ugyanis az észelveken nyugszik s így az észelvek logikailag megelőznek minden tudományos tételt. Ezt úgy is mondhatjuk, hogy az ész a tudomány előfeltétele.

Az ész azonban bölcselőnknél nem tételekből, hanem főleg fogalmakból áll, melyek felkutatása a filozófia feladata. Ebben a Stagirita a platonikus hagyományok talaján áll: az Akadémiában látták ugyanis a tudomány feladatát az ideák, azaz a fogalmak rendszerének felkutatásában.

Ezzel azonban a formális logika területéről már észrevétlenül a tartalmak: a fogalmak és a tételek közé jutunk át, s ezeket a maguk sajátos körei szerint kell vizsgálat tárgyává tennünk.

Irodalom. *Arist. Organon*, ed. Pacius. Francofurti, 1597. — U. az. Szöveg és magyarázat. Ed. T. Waitz. 2. köt. Lipsiae, 1844—46. — F.

A. Trendelenburg: *Elementa Logices Aristoteleae*, ed. IX. Berlin, 1892. — H. Maier: *Syllogistik des Aristoteles*. 3. köt. Tübingen, 1896—1900.

5. *A metafizika tárgya.*

A tárgyak egyes csoportjaival a szaktudományok foglalkoznak, míg egyetemes formájukban, ahogy Aristoteles kifejezi: *a létezővel mint létezővel* az első filozófia, azaz ahogy mi mondjuk: a metafizika foglalkozik.[71] A metafizika tehát a szaktudományoktól nem tárgyban, hanem az egyetemesség, általánosság fokában különbözik. Minden tárgy vizsgálat tárgyává tehető szaktudományi és metafizikai szempontból egyaránt, mert ez utóbbi az adott realitásoknak csupán legáltalánosabb elemeit, lételüknek a mozzanatait tanulmányozza.

Ebből már világos, hogy a metafizika mint az *első filozófia* a dolgok legelső elveinek és okainak vizsgálata. Tárgyai tehát az elvek, a principiumok és megismerésmódja sem lehet az érzéki tapasztalat, hanem belőle kiinduló közvetlen ráeszmélés, a reduktiv nyomozás, amit spekulációnak nevezhetünk. Ezért lesz a metafizika mint a tapasztalati dolgok legvégső elveinek ismerete spekulativ és nem tapasztalati tudomány. Ez igen fontos, mert annyit tesz, hogy itt a bizonyításnak is egészen más a módja, mint a szaktudományokban. Ami természetes is, mert a metafizika tételei közvetlenül nem érintik az egyes dolgokat, amelyek közvetlenségükben a szaktudományi kutatás tárgyai.

A metafizikai elvek önmagukban igazak; ez azt jelenti, hogy nem bizonyíthatók. Bizonyításuk ugyanis más náluk magasabb elvek hiányában nem lehetséges: nem lehet őket más magasabb elvekre visszavezetni. De közvetve mégis rájuk eszméltethetünk másokat is[72] oly módon, hogy kimutathatjuk, milyen képtelenségbe és lehetetlen feltevésekbe bonyolódunk, ha nem ismerjük el a szóban forgó elvek igazságát. Ezt a bizonyításmódot használja Aristoteles metafizikai kutatásai közben. Megmutatja pl., hogy az elvek hol *nem* kereshetők, pl. Platon ideáiban, a számokban, stb.

---

[72] *Met.* Γ 1. V. ö. *ib.* E. 1.

[71] *Met.* Γ 4, 1006 a 11: ἀποδ ῖξαι ἐλεγκτικῶς

Módszerének alapja az a gondolkodásforma, melyet korrelativ gondolkodásnak nevezhetünk, s mely abban áll, hogy minden fogalom mellé a tudatban odakerül annak ellentéte is. Sajátos qualitativ gondolkodás ez, mely nem tud az állandóra a változó, a létre a nemlét, a nyugvóra a mozgó, a világosságra a sötétség, a tudásra a tudatlanság, a relativra az abszolut, stb. nélkül gondolni. Vele tehát együtt jár a gondolkodásnak ellentétekben való mozgása és a belőlük fakadó problémák megoldása az ellentét feloldása segítségével történik. A filozófiában jól ismert ez a gondolkodás, hiszen azt lehet mondanunk, hogy Hérakleitos óta szinte a legtöbb filozófus ezzel küzdött. Nem hiába sokan vannak, akik a filozófálás kezdetét éppen az ilyen ellentétek felfedezésében keresik (pl. Karl Groos: *Aufbau der Systeme)* és a filozófus feladata szerintük az ellentétek feloldása.

Aristoteles is mindenütt ilyen ellentétekben gondolkodik. A „lehetőség" mint létforma ontologice zárja magába az ellentétet, t. i. egy dolog megvalósulásának, vagy meg-nemvalósulásának az ellentétét, s a „valóság" az ellentét egyik tagjának megsemmisülése. A fejlődés egy bár lehetőség gyanánt, de mégis realiter — mert a lehetőség szerint létező is „létezik"! — létező ellentét feloldása azáltal, hogy az ellentét egyik tagja valósággá lesz, a másik meg megsemmisül. Érthető tehát, ha Aristotelesnél az igazság bizonyításának alapja is az ellenmondás elvében *(principium contradictionis)* rejlik, melynek alapján bizonyos, hogy két ellenmondó állítás közül csak az egyik lehet igaz. Nem is lehet ennek a létezésre támaszkodó igazságtannak más logikája, csak az, mely az ellenmondás elvére épül.

Azt mondhatjuk, hogy ily ellentétekben általában a misztikusok és a velük lényegileg oly rokon[73] racionalisták látják a világot. Az ellentét feloldásának a vágya viszi őket az immanentizmusra, az anyag és a szellem *egységé*-nek hitére és az olyan megoldásokra, amilyen pl. Cusanusnál a „coincidentia oppositorum", s Aristotelesnél a νόησις νοήσεως. Ugyancsak ilyen feloldás e filozófusoknál a sokszor szereplő *kör* fogalma (lásd pl. Aristotelesnél a körmozgás szerepét),

[73] Olv. Janentzky: *Mystik u. Rationalismus.* Berlin. B. Russel: *Logic and Mysticism.* London.

mit az egyenes és görbe, a véges és végtelen ellentét szimbolikus feloldásának tekinthetünk. Könnyű volna kimutatni, hogy hasonló feloldások Aristotelesnél az οὐσία, az isten mint a mozdulatlan mozgató, s a νοῦς is. Velük kapcsolatos filozófiájának egyetlen misztikus megnyilatkozása, a *Met.* XII. 7, 1072 b 20 skk.

Mindezek figyelembevétele szükséges ahhoz, hogy segítségükkel közelebb tudjunk férkőzni Aristoteles metafizikai elveihez.

Egy kiváló angol filozófus, F. H. Bradley mondotta, hogy „a metafizika gyönge okok kitalálása annak igazolására, amit ösztönösen hiszünk". Ebben a mondásban nagyon mély igazság rejlik. Minden filozófia a világnak egy sajátos magyarázata, amely végső fokon a világban való lételünk eszméletével kezdődik. Sok körülmény akadályként áll az újkori gondolkodáson nevelkedett ember és Aristoteles közé, s megnehezíti ennek a filozófusnak megértését. Mindenek előtt valami nagy objektivizmus az, ami idegen a Stagiritában a szubjektivista modern ember számára. Ez ugyanis tudása és vele együtt egész világa szerkezetét és törvényeit a megismerő szellem természetével szereti magyarázni, míg az antik filozófus egy tőle független dologi világnak, egy nagy kozmosz tagjának tudja magát, s tudásában is, ha az igazság, ennek a kozmosznak tükröződését látja. Ennek tulajdonítható, hogy noha mind az antik, mind a modern filozófia a világ megismeréséért vívott hatalmas küzdelem, mégis a világ megismerésében az antik filozófia a *világ*-ra, a modern pedig a *megismerés*-re teszi a hangsúlyt. Ezért az újkor gondolkodásában az ismeretelméleti problémák háttérbe szorítják az ontologiai kérdéseket, s a *mi* filozófiánk majd magára a módszerre, majd a vele elért tudományra, sőt ennek a tudománynak lehetőségére van beállítva. Ezért első sorban módszertan, tudománytan, ismerettan, s ettől a tendenciától csak a huszadik században kezdünk megszabadulni, mikor újra a metafizikának és az existenciának kérdését toljuk a filozófiai kutatás előterébe. S éppen ez a mai érdeklődés támasztja föl megint a kíváncsiságot Aristoteles bölcsesége iránt, mert ebben ez a most renaissanceba hajló objektivizmus lüktet teljes erővel. Alig olvas az ember pár

lapot Aristotelesből, már megérzi ennek a tárgyak körében maradó gondolkodásnak tiszta levegőjét.

Aristoteles a *Metaphysika* elején szemlét tart elődei törekvései fölött, s kritikája mindig ott válik különösen élessé, ahol a tényektől, a valóságtól való elkalandozást vesz észre. Mintha azt mondaná: elődeimnek eddig meg eddig igazuk volt, mert nem fordítottak hátat a tényeknek, s megmaradtak az adottságok körében; azonban itt meg itt tévedésbe estek, mert elhagyták fantasztikus szavakért, költői képekért a valóság talaját. S a saját történelmi feladatát abban látja, hogy a szavaktól visszatérítse a filozófiát a dolgokhoz. Összefogja tehát a régi filozófusoknak felhasználható gondolattöredékeit, s ezeket egészíti ki a maga kutatásaival azzá a rendszerré, mely műveiből elénk rajzolódik.

6. *A kategoriák.*

Egy szó, mely sok filozófiai elmélkedés kisiklásának lett okozójává, a „lét", a „lenni", (ὄν, εἶναι) kifejezés. Elkövették a régiek azt a hibát, hogy a létet azonosnak vették azzal a *dologgal,* ami létezik, holott a lét üres terminus, melynek nincs se megfelelő valóság, se fogalom.[74] A „létezés" és az „egység" a legáltalánosabb szavak, állítások (praedicabilia), melyeket a tapasztalatban tudatosult dologról állíthatunk. Éppen állítmány voltuk (κατηγορεῖν) miatt a „létező" és az „egy" kifejezések a legáltalánosabb állítmányok, mert hiszen, *hogy van* és *hogy egy,* az minden valóságról egyaránt állítható.

Aristoteles nagy érdeme, hogy rájött arra, hogy a létezés nem dolog, hanem állítás, melynek a legkülönbözőbb dolgokkal kapcsolatban van jogosultsága. Az a kérdés merül fel tehát előtte: honnan van ennek az állításnak ez az egyetemessége? Minek az alapján mondhatjuk oly sokféle tárgyról, hogy „van", hogy „létezik"? Ennek a kérdésnek megoldásában a tapasztalatból indul ki, hogy nyomról-nyomra haladó reduktiv elemzéssel rábukkanjon az igazságra. Sokratesről pl. állíthatjuk, hogy „létezik", hogy „művelt", hogy „járkál",

[74] V. ö. *De interpret* 3, 16 b 22. *An. post.* II 7, 92 b 13.

stb. — s ugyancsak a műveltségről is, meg a járkálásról is, hogy „léteznek". Ámde, hogy az utóbbi állítások igazak legyenek, annak az előfeltétele, hogy maga Sokrates létezzék, akinek aztán a műveltség, a járkálás, stb. már tulajdonsága, helyzete, stb. A létezés elméletében így egy áthatlan magra, mint létező valamire bukkanunk, s ennek lételétől függ a többi határozmány „létezése". Ez az eredeti mag tehát csak a szó igazi jelentésében vett „létező", mert a többi állítás már reája rakódik, hozzája tapad. S ez a mag, mely ily módon feltétele, oka valamennyi határozmánya létezésének, mindig valami meghatározott egyedi dolog (τόδε τι). Ezt a dolgot nevezi Aristoteles fogalmilag lényegnek (τὸ τὶ ἦν εἶναι[75]), ontologiailag szubstanciának, görög nyelven: οὐσία-nak. Amit mi egy ilyen dologról tudunk, az mind úgy tűnik fel előttünk, mint ami rátapad, rárakódik erre az állításban szereplő létet adó magra, s így a dologról való tudásunk a szubstanciális lényegnek és határozmányainak, szükségszerű „járulékai"-nak (τὰ συμβεβηκότα, azaz a dologhoz tartozó vonások) ismerete.

Minden más létnek előfeltétele tehát a szubstancia, mert tőle függ a többi határozmány. Ezért ama fogalmak sorában, melyek tudásunk tárgyainak legáltalánosabb osztályai, s melyeket kategóriáknak nevezünk, a szubstancia a legelső.[18] A tárgyak legegyetemesebb határozmánya tehát, hogy „vannak", hogy „léteznek". Csak ennek a határozmánynak alapján lehetséges, hogy minden létező dolognak van valami tulajdonsága, mennyisége, más dolgokhoz való viszonya, stb. A tulajdonság, mennyiség, viszony tehát mintegy másodlagos kategóriák a tárgyként való létezés egyetemes alapja mellett.

E másodlagos kategóriák számára nézve Aristoteles felfogása ingadozó. Hol 10-ben, hol meg 17-ben jelöli meg az összes kategóriák számát. De nézete abban nem változott, hogy mindig a tárgyi létezőt mondta annak az alapvető kategóriának, melyen a többiek fölépülhetnek.

E kategóriák nem a gondolkodás formái, mint Kant kategóriái, hanem első sorban a létezéséi, s a gondolkodáséi

[75] *Met.* Z 4, 1030 a 3.
[76] *Met.* Z. 2, 1028 b 8, 35.

csak annyiban, hogy a gondolkodás maga is létezés. Tehát: ahogy a létezés a kategóriákban való létezést jelenti, úgy a reális gondolkodás is kategóriákban való gondolkodás. Ez a különbség egyben rámutat Kant és Aristoteles filozófiájának különbségére: nevezetesen, Kantnál a gondolkodás ad törvényt, kategoriákat, a létezés számára, míg Aristotelesnél éppen megfordítva áll a dolog.

Ezek után megérthetjük a metafizikának, illetve az „első filozófiának" azt a feladatát, amit Aristoteles úgy jelöl meg, hogy „a létezőt mint létezőt" tartozik vizsgálni. Az alapvető filozófia az alapvető kategória jelentését van hivatva feltárni, s e végből vizsgálnia kell, mit jelent a tárgyként létezés. E vizsgálatban figyelmen kívül kell hagynia minden oly mozzanatot, mely már e tárgyiság következménye, s tisztán és kizárólag a tárgyi *lét* mozzanataira kell szorítkoznia. Ami pedig tárgyként létezik, az a szubstancia (οὐσία), — tehát a metafizika a szubstancia tudománya.[77] Mivel pedig „létezni" és „egynek lenni" egyet jelent, azt is mondhatjuk, hogy: *a metafizika a realitásnak mint egységnek és létezőnek a tanulmánya.*

7. A szubstancia.

A szubstancia fogalma Aristoteles filozófiájának gerince. E körül helyezkedik el egész rendszere, mint ahogy általában ez az antik és a középkori gondolkodás tengelye, míg az újkor filozófiája feloldja, megsemmisíti ezt a fogalmat.[78] Azonban aristotelesi jelentésének feltárása előtt önkéntelenül is Bonitz nagyon igaz szavaira kell gondolnunk: *usum Aristotelicum nominis* οὐσία *plene persequi esset ipsam Aristotelis philosophiam exponere.*[79] Nem könnyü tehát röviden megjelölni, hogy mit ért Aristoteles szubstancián, mert sokszor mintha túlságosan kiterjesztené e fogalom körét. Általában azonban megmarad ama fölfogás mellett, hogy szubstancia az, ami minden lehetséges állításban csak alanyként

[77] *Met.* IV. 2, 1003 b 5.

[78] Olv. Cassirer: *Substanzbegriff u. Funktionsbegriff.* Berlin, 1910.

[79] *Ind. Ar.* p. 544 a 49.

szerepelhet. Róla lehet valamit állítanunk, de őt magát nem állíthatjuk egy más dologról.

A szubstancia tehát az önálló dolog, az egyed, mely önmagában véve teljes egész, s mely éppen ennél az önállóságánál fogva lehet más határozmányok hordozója.[80] Aristoteles szemében *teljes léte* csak annak van, ami reális és konkrét tárgy. Azért az ilyen az „első szubstancia", pl. Sokrates, vagy „ez az asztal itt előttem" (tode ti).[81] Minden más, amit a kategóriák szerint „létező"-nek mondunk, egy-egy ilyen önálló valóságnak csak „része", „eleme", melyet az elemzés segítségével elkülöníthetünk tőle, de nincsen önálló létele. Ilyen pl. az osztályfogalom, az *általános,* mely csak az egyedi valósággal kapcsolatban jut teljes léthez. Azért ez a „másodlagos" szubstancia.[82] Az igazi, az elsődleges létező tehát mindig valami részekből álló egész, egy szervezett egység: összetétel. Ennek ezért prioritása van minden más kategória fölött[83] és pedig:

1. létbeli prioritása, mert csak a szubstancia létezhetik önállóan, ami a többi kategóriának lehetetlen;

2. meghatározásbeli prioritása, mert a többi kategoria csak egy szubstanciával kapcsolatban, mint ennek kategóriája határozható meg;

3. tudományos prioritása, mert csak akkor ismerünk egy dolgot, ha tudjuk róla, hogy micsoda, nem pedig, ha a minőségét, mennyiségét, stb. ismerjük.

Ha a szubstancia ennyire első, s ennyire forrása minden más kategoriális létezésnek, akkor természetes, hogy a maga körében *a szubstancia ok és alapelv,* tehát reája irányul a tudományos kutatás. Minden szubstancia zárt egész, mely önmagából megérthető, mert minden mozzanatát magában hordja. Ezért ellensége Aristoteles Platon ideatanának, mely szétszakítja a szubstancia egységét s a konkrét valóságot olyasmiből akarja megérteni, ami túl van a tapasztalati adottságon. Pedig éppen ennek a zárt egységnek köszönhető, hogy *a szubstanciának nincs ellentéte,* mert egy-egy szubstan-

[80] *Cat.* 3 b 10—21. V. ö. 2 b 7, 3 a 1—4. 2 a 12.
[81] *Met.* Z 4, 1030 a 3.
[82] V. ö. *Ind. Ar.* 544 b 56 skk.
[83] *Met.* Z 1028 a 32—b 2.

ciával szemben a többi szubstanciák mások, tőle különbözők, de vele nem ellentétesek. Kallias más, mint Sokrates, de Sokratesnek, mint Sokratesnek nincs a valóságban olyasféle ellentéte, mint ahogyan pl. ellentéte a minőségi határozmányok között a fehérnek a fekete.

Ugyancsak a szubstancia teljessége és befejezettsége adja magyarázatát annak, hogy *a szubstancia lényege szerint nem fokozható.* Sokrates nem lehet önmagánál Sokratesebb, noha ellentétes tulajdonságok hordozójává válhat: tudatlanból tudóssá, egészségesből beteggé lehet.

Szubstancia nem egy van a világon, hanem sok. S ha önmagukban nem fokozhatók, azért egymással való viszonyukban nagyon is nagy fokozati különbséget állapíthatunk meg. Már az elsődleges és másodlagos szubstanciák megkülönböztetése is ilyen hierarchikus fokozatra mutat: az elsődleges szubstancia „jobban szubstancia", mint a másodlagos; sőt itt is pl. az „ember" jobban az, mint az „élő lény", azaz az *infima species* inkább szubstancia, mint a *summum genus.* Ami tehát egy önálló valóságnak, egy szubstanciának határozmánya, az bizonyos körülmények között maga is szerepelhet szubstanciaként a saját határozmányával szemben. A szubstancia tehát alapjában véve beletartozik egy sorozatba, mely az okság fonalán füződik egymáshoz. S a *regressus in infinitum* lehetetlenségénél fogva a sok egymáshoz organizálódó szubstancia egy végső, azaz hogy valóban „első" szubstancia felé mutat, melyet a tapasztalat adottságainak elemzéséből felismer a spekulativ ész. Ez „az első mozgató", Aristoteles istensége. Ő a valóság záróköve, a szubstanciák sorának teljessé tevője. Az egyedüli abszolut szubstancia, mely lezárja, befejezi a sok relativ szubstancia sorát, mert ő az örök alany, mely sohasem lehet másnak határozmánya, de minden határozmány benne és reá vonatkoztatva éri el a teljességet. Ő tehát az *ens realissimum.* A dolgok két véglet között hierarchikus rendben helyezkednek el: az egyik véglet a kategóriák rendje, melyek a legüresebb létezést fejezik ki, s a másik az „első mozgató", mint a lét teljessége.

S ha a metafizika a szubstanciának a maga létmozzanataiban való kutatása, akkor igaz az is, hogy legfőbb tárgya mégis az első mozgató, az istenség; az első filozófiának az

első szubstancia, s a metafizika valójában theologia vagy istentan.

8. *Lehetőség és valóság.*

Aristoteles metafizikai tanítását főleg azért tartotta haladásnak a régebbi filozófusok elméleteivel szemben, mert meg tudta vele magyarázni a dolgok keletkezését és változását, amire a többiek nem voltak képesek. Ennek okát abban kereste, hogy elődei vagy az örök és egyetlen lét álláspontjára helyezkedtek, s akkor tagadniok kellett a keletkező és változó dolgok valóságát, — vagy az állandó változást tanították, s akkor értetlenül állottak a dolgok megmaradó, szubstanciális mozzanataival szemben, — vagy pedig szembe állították egymással az abszolut létet és az abszolut nemlétet, s így sohasem lehetett megérteniök, egyszer csak hogyan létezhetik az, ami az imént még egyáltalában nem létezett.

Ő is ellentétekben szeret gondolkodni, de az ellentéteknek nem kiélezésére, hanem kibékítésére törekszik. Jól látja, hogy az abszolut nemlétezőből nem lehet a létezőt létrehozni, azért a létnek keretén belül fokozatokat különböztet meg, keres egy olyan fogalmat, amely egyformán fejez ki létet, meg nemlétet is. Ez lesz a lehetőség szerint való létező. A márvány ugyanis még nem szobor, de máris úgy fogható fel, hogy bizonyos szempontból benne van az a Hermes-szobor, melyet a szobrász vésője kifejt belőle. Ez a szobor tehát még valósággal nem létezik, de létezik a szobor lehetősége, melynek alapján a szobrász kezemunkája nyomán valósággá válik. Ha a márványtömb nem adná meg erre a lehetőséget, akkor a szobor sem lenne valósággá, hanem legfeljebb a szobrász gondolatában élhetne. Nem lehet tehát azt mondani, hogy Hermesznek ez a szobra valósággá létele előtt egyáltalában nem létezett, mert lehetőség szerint már előbb is ott rejlett a márványban, csak a kibontakozásra várt, hogy valósággal is megjelenhessék előttünk. Ily módon Aristoteles többé nem a nemlétet és létet állítja egymással szembe, hanem a lehetőség szerint való létet és a valóságos létet különbözteti meg. A lehetőség a szubsztratum léte, mely a szubstancia valóságá-

nak alapja. A szubsztratum mintegy rejtve hordozza azt a szubstanciát, mely a valóságban kibontakozik belőle.

A szubstanciának tehát két létformája van: 1. a lehetőség szerint való és 2. a valóság szerint való. A szubsztrátum bizonyos szempontból még nem a szóban forgó dolog, de bizonyos szempontból máris az. Lehetőség és valóság között tehát ellentét van ugyan, csakhogy nem teljes, hanem csupán viszonylagos ellentét.

Egy dolog keletkezése, fejlődése, kialakulása nem egyéb ezek után, mint a lehetőség állapotából a valóság állapotába való átmenete. Ez a folyamat az időben megy végbe, s a dolog fejlődésének formájában áll előttünk. De a szubstancia az, ami fejlődik. S ahhoz, hogy a fejlődés folyamata megindúljon egy másik, már valóságos szubstancia behatására van szükség, — vagyis: a lehetőség csak egy másik valóság indítására lesz maga is valósággá. Egy lehető lény sohasem lenne valóságossá, ha egy már valóságos lény kialakulásra nem késztetné. Ezért tanítja Aristoteles, hogy a lehetőséget mindig megelőzi a valóság: a teljes lény előbb van, mint a csira, mert a csira lehetőség, s ez maga is egy teljes lénytől származik.

Azok a lények, melyek az érzéki tapasztalat világában ismeretünk körébe esnek, mind a fejlődés és változás folyamatát tárják elénk. Már a fejlődés ténye annak jele, hogy ezek a lények nem érték el a lét teljességét, tehát a valóságos lét lehető léttel elegyedik bennük. A konkrét tapasztalati valóságok ennélfogva összetett lények:[84] együtt van bennük az, amiből fejlődnek, de egyúttal az is, amivé fejlődnek. Az a rész, amiből egy lény fejlődik, a formafelvevő principium, a szubsztrátum, melyet Aristoteles anyagnak nevez, s az a másik, amivé fejlődik, a cél, a formaadó principium, melyet egyszerűen formának mond.

Az anyag a lehetőség, a forma a kialakult valóság elve, s e két tényező egybefonódásának lát Aristoteles minden érzéki, változó dolgot. Ellentétekben mozgó gondolkodása ebből a két mozzanatból építi fel az érzéki világot, sőt analógiásan még az immateriális világra is átviszi ennek strukturáját,

[84] V. ö. *Ind. Ar.* 729 b 39—44; 732 a 4 skk.

mikor minden, mint forma és anyag, lehetőség és valóság, lélek és test, férfi és nő, alkotó ész és szenvedő ész, felső és alsó, ég és föld, stb., stb. úgy szerepelnek egymás mellett, mint formaadó és formabefogadó principiumok. Ezek az alapelvek egymással a korreláció viszonyában vannak, azaz: egymás nélkül nem állhatnak fenn. A valóságos létezőnek csak a lehetőség szerint létezőre, a formának csak az anyagra vonatkoztatva van értelme és megfordítva. Az érzéki dolgok körében nem beszélhetünk tehát formáról, hogy ne gondoljunk legott az anyagra. De csak a fogalmi elemzésben lehet e két mozzanatot egymástól elválasztani: az érzéki szubstanciában együtt és egyszerre van meg mind a kettő. Ezért tiltakozik oly élesen Aristoteles, mikor azt látja, hogy Platon az idea néven elszakítja a valóságban is a formát az anyagtól és egy sajátos hiposztázissal két világ messzeségébe sodorja egymástól a dolognak csupán a gondolkodó ész által szétválasztható elemeit.

9. A forma.

Aristoteles az érzékelhető dolgok lételét úgy magyarázza, mint a valóságnak a lehetőségből való kibontakozását. E miatt szokás róla úgy emlékezni, mint a fejlődés filozófusáról. Csakhogy nagy tévedésbe esünk, ha e kifejezést modern értelemben vesszük, mert így egyáltalában nem evolucionista. Tanítja ugyan az idő végtelenségét, valamint a világnak benne való változását, de az a gondolat, hogy a fejlődés határtalan haladás, ahol a világ nem ismétli önmagát, teljesen idegen gondolatvilágától. Figyelme a változóban is a változatlanra irányul, s azt kutatja, amit a változás célul állít maga elé. Hirdeti, hogy a lehető csak a való *után* állhat fenn, s így ez annak előfeltétele. A változónak csak a változatlanra vonatkoztatva van értelme, s ez utóbbi alapján értjük meg a változót. Sokrates „fejlődését" el sem gondolhatom, ha testi és lelki tulajdonságainak megváltozása ellenére nem veszek észre benne valami változatlan mozzanatot, mely megadja a lehetőséget arra, hogy Sokrates fejlődjék és mégis mindig Sokrates maradjon. A filozófust pedig, akit a szaktudóssal szemben éppen az előfeltételek érdekelnek, Sokratesben nem

a változó, hanem a változatlan mozzanatok kötik le: az ő Sokrates-sége, változásainak ez a változatlan tengelye, reá vonatkozó vizsgálódásainak tárgya. A tapasztalatban ugyanis előbb veszem észre Sokrates pisze orrát, gondozatlan ábrázatát és sarutlan lábát, mint maradandó jellegét, azért mégis a dolog ‚természete' szerint ez az utóbb megismert „lényeg" az első, mert ez hordozza az ő egyéniségének járulékos és szükségszerű változásait egyaránt. Ha tehát egy változó létező *megismeréséről* van szó, akkor azt veszem észre, hogy minden változóban ott rejlik egy ilyen változatlan mozzanat, s éppen ez az, amit a megismerés kiemel a megismert valóságból. A keletkező és elmúló létben ez az elem nem keletkezik és nem múlik el, s a fejlődés nem más, mint ennek a határozott valónak kibontakozása a határozatlanból. Az egész fejlődési folyamatnak ez ad irányt, s noha nem érzékelhetjük, mégis ez teszi az érzékelhető valóságot azzá, a mi. Ez a mozzanat a *forma*. A létező ily módon a lehetőségtől a gondolkodás által megszabadítva tulajdonképen maga a forma, a fogalom.[85]

Egy lény fejlődésében csak olyan mozzanatok érvényesülhetnek, melyek a fogalmával nincsenek ellentétben, s ezért az egész fejlődés úgy tűnik fel, mint amely a forma irányítása alatt áll. A forma tehát végső fokon állandó tevékenység forrása, mely a változó szubstancia létmozzanataiban nyilvánul meg.

Könnyű belátni, hogy a forma a szubstancia lételében a szükségszerű mozzanatokat képviseli, ezért is irányul reája a tudományos megismerés. A fogalom, melyet a tudományos meghatározás fejez ki, a dolgok formáját adja: a szubstanciának az anyagban immanens ideáját, a *forma individualis*-t (atomon eidos).

Ez az *atomon eidos*, az egyedi szubstancia fogalmi lényege, a dolog formáló oka *(causa formalis)*, de maga is fogalmi mozzanatok szövedéke. Azonban az őt alkotó mozzanatok már túl vannak az individuum körén: általánosak. Általánosságuk pedig szükségszerűséget jelöl, s így az általános jegyekből alakult egész fogalom szükségszerű. Azért

[85] *Met.* IX 10, 1051 a 34—1052 a 11.

kell, hogy egy szubstancia tudományos megismerésének tárgya a fogalom legyen, mert benne a dolog szükségszerű mozzanatainak egysége ragadható meg. Aristoteles ugyanis azt mondja, hogy tudománya csak az általánosnak van. Ezt azonban úgy kell érteni, hogy az általánost itt a szükségessége miatt emeli ki és különbözteti meg az egyeditől. A tudomány t. i. a szükséges, a dolgok fogalmában felfogható vonásokat kutatja, mert ezekben látja a dolgok formai okait. S az általános ezt a szükséges okot jelöli meg, azért értékes a tudományos megismerés szempontjából.[86] De azt állítani, hogy az egyedinek nincs tudománya, ellenkezik Aristoteles filozófiája szellemével. Az egyedit ugyanis csak annyiban zárja ki Aristoteles a tudományból, amennyiben nem szükségszerű. Ott, ahol az egyedeknek nincsenek esetleges vonásaik, a maguk egyediségében lesznek a tudományos kutatás tárgyaivá. Ilyenek pl. a csillagok, sőt ilyen az első mozgató is. Az istenség is egyed és mégis róla szól a legfőbb tudomány. Tehát az egyedi a maga konkrét teljességében éppen a hozzája tapadó esetleges, járulékos tulajdonságok miatt, csak a szublunáris világban van kizárva a tudományból. Itt az *atomon eidos* az utolsó és teljes szükségszerű forma, mely a dolgokban található, s azért csak addig nyomozhatja e változó világ dolgait a tudomány. De mindaz, ami a változástól és esetlegestől megtisztult örök forma, legyen bár egyedi vagy egyetemes, egyformán tárgya a tudománynak éppen a szükségessége miatt. Ezért a forma lényeg (essentia), örök és változatlan mibenlét — a görög kifejezés szerint τὸ τὶ ἦν εἶναι, azaz: a szubstanciának az az eleme, ami „volt" a megvalósulás előtt is és ami „van" a dolog járulékos tulajdonságainak változása ellenére is. A forma tehát, ami ilyen örök mibenlét, egyúttal a formált dolog változatlanul létező elemét jelenti: önmaga is létező, azaz szubstancia és egyben ok, illetve elv (mert hiszen minden elv okot jelent és megfordítva).

Az ily módon értett forma a tevékenységben (actus ἐνέργεια) mutatkozik meg, s egy fejlődési folyamat céljául szolgál (entelecheia). Tökéletes egy lény, ha benne az alakító

[86] *An. post.* I. 31, 88 a 5.

forma teljesen megnyilvánul: „valósággá válik", s tökéletlen, ha ez csak hiányosan történik meg. Tehát nemcsak „fejlődés" van, hanem „visszafejlődés" is, amikor — mint Pauler Ákos mondja egészen Aristoteles szellemében[87] — „a változás által a forma mintegy visszavonul a megnyilvánulástól". A világfolyamat lényege a formáknak ebben a maguk megmutatásában és visszavonulásukban áll. A „fejlődés" valami az ár-apályhoz hasonló tünemény: a világosságot a sötétség, a nappalt az éjszaka, a rendet a rendetlenség, a tudást a tudatlanság váltja fel a történetben, s a forma emez ár-apályának soha sincsen vége.

10. Az anyag.

A forma mellett az érzéki valóság másik tényezője az anyag, mely a dolog változásainak alapelve. Benne tulajdonképen a szubstanciát a maga lehetőségében szemlélhetjük. Ez a körülmény egyúttal megérteti velünk, hogy minden adott anyag csak a formára vonatkoztatva „anyag", s a formálás lehetősége teszi anyaggá. Fősajátsága ennélfogva a formálhatóság, melynek természetesen van határa: nem lehet mindenből minden. Leghelyesebben talán úgy jelölhetjük meg a formálhatóság korlátait, ha az anyagot nemi fogalomnak (genus) tekintjük, s azt mondjuk, hogy belőle csakis a hozzátartozó fajfogalmak bontakozhatnak ki.[88] Ez más szóval azt jelenti, hogy a tapasztalatban csak a forma által érintett anyagok vannak adva: az egyedi dolgokhoz egyedi anyagok tartoznak. De a másodlagos *materia signata* mellett elméletileg beszélhetünk egy általános, „első" anyagról *(materia prima),* melyet azonban semmi esetre sem szabad a térrel azonosítanunk, mint Platon tette. Aristoteles „első anyaga" alig jelent többet, mint az általános lehetőséget, a formálhatóságot; azt az anyagot nevezi így, amelyik nem lehet közvetlenül ez és ez a meghatározott dolog, hanem számtalan közvetítő fázison keresztül jut el egy határozott formához. Ezzel szemben a „végső anyag" az, melyből egy határozott valóság közvetlenül kialakul.

---

[87] *Aristoteles.* Bp. 1922. p. 55.
[88] *Met.* XII. 4, 1070 b 17—21.

Az „első anyag" épp úgy örök, mint maga a forma, s vele a lehetőségnek és változásnak örökkévalóságát akarja Aristoteles hangsúlyozni.[89]

Az anyagnak eddig felsorolt mozzanatai világosan láttatják velünk, hogy igen nagy tévedésbe esnénk, ha Aristoteles anyagát úgy fognánk fel, mint valami valóságos, a teret betöltő formátlan masszát. Mi sincs távolabb a Stagiritától, mint a materializmusnak az a tanítása, hogy minden valóság végeredményben egy ilyen fizikai anyagra vezethető vissza. Ennek legélesebb tagadása, hogy beszél ő szellemi anyagról, immateriális matériáról is, amiben a szellemi valóságok, pl. a mathematikai tárgyak, anyagát jelöli meg. Sőt a csillagokról is azt mondja, hogy ezeknek az örökkévaló szubstanciáknak ú. n. teret elfoglaló, topikus anyaguk van csupán, aminek tehát a térbetöltésen kívül semmi más határozmánya nincs. Nyilvánvaló tehát, hogy anyagfogalmának semmi köze sincs a kézzelfogható fizikai matériához, melynek a térbetöltésen kívül súlya is van. Ez nála csupán a gondolkodásnak egyik dialektikus fogalma: a világnak mint alkotásnak, a formálásnak a gondolata hozta létre. Filozófiájának alapvető fogalma ugyanis a forma fogalma, ez a platoni örökség, s az anyag-fogalomnak is ebben kell keresni a kulcsát. Az örökkévaló forma, mint formáló ok, követeli magával szemben a formált lehetőség mozzanatát, s ezért az anyag nem egyéb, mint a lehetőség állapotában létező forma, az eidos mint potentia, ami egyúttal megadja magyarázatát annak is, hogy miért van már az anyag egy bizonyos meghatározott formára — mondjuk — predestinálva.[90] Így lesz az anyagnak egyben viszonylagos értelme is, mert ami az egyik formával szemben anyag, az a maga valóságában újra megformált egész, egy más anyagnak és formának szintézise. A régebbi filozófiával összehasonlítva nem hiába az anyag fogalmában keresendő Aristoteles világmagyarázatának legeredetibb mozzanata, — valóban e fogalom mögött egy egész világnézet: a világnak mint *alkotásnak, formálásnak* elgondolása húzódik meg.

---

[89] V. ö. *Met.* VII. 7., 1032. b 30—32.

[90] V. ö. *Met.* H 1. 1042 a 27, H 6, 1045 b 18.

Ily módon az aristotelesi anyag a valóságmagyarázatnak az elemzés módszerével nyert egyik végső fogalma. Nem valami konkrét és szétszedhető valóság, hanem a valóság megértésének egyik elve. Nem is a tapasztalat, hanem a tapasztalatban adott valóság filozófiai analizise vezette rá bölcselőnket. Elődei tehetetlenül állottak a valóság magyarázata előtt, mert nem tudták áthídalni a lét és nem-lét abszolut ellentétét, — Aristoteles a nála megszokott kibékítő törekvéssel feloldotta ezt az ellentétet egy középpel, mert bevezette a filozófiába az anyagnak, mint lehetőségnek fogalmát, ami létező is, meg nem létező is, t. i. bizonyos szempontból létező, mert hiszen valóság lehet belőle, de nem létező is, mert hiszen *még nem* valóság. Az anyag a lehető szubstancia, mely még nem szubstancia. Ez a tétel világosságot derít Aristotelesnek az anyagról adott minden tanítására.

Megértjük belőle, hogy az anyag, mint szubsztrátum ellentétes állapotok hordozója, melyből bizonyos hatásra az ellentétek közül az egyik lesz valósággá.

Az anyagban tehát egy *hiány* van jelen, de ez a hiány pozitiv jellegű, mert valami alacsonyabb fokú, tökéletlenebb valóságot jelent, s éppen ezért nem a nemlét, hanem a lét kategóriájába tartozik. E formahiány a keletkezés folyamatában a „bírás" állapotába jut bizonyos határozmányra nézve. *Az anyag tehát az a hiányt felmutató bizonyos valami, mely lehetőséget ad a forma felvételére és a forma szerint való alakíthatóságra.* Változásának kétirányúsága (fejlődés, visszafejlődés) éppen az által lehetséges, hogy a formát felveheti, de el is veszítheti.

S mivel az anyag fogalma a legszorosabb kapcsolatban van a változás fogalmával, csak természetes, hogy Aristoteles annyiféle anyagról beszél, ahányféle változást ismer. Van tehát anyaga a keletkezésnek és elmúlásnak, a mennyiségi és minőségi változásnak, sőt még a helyváltoztatásnak is. Minthogy azonban legfőbb kategória a szubstancia, magától értetődik, hogy mind e változásokat megelőzi és valamennyiüknél fontosabb a szubstanciális változás anyaga, mely a keletkezésben és az elmúlásban mutatkozik meg, mert egy szubstancia keletkezése mindig egy másiknak elmúlását jelenti.

S ha anyag és forma ennyire egymásra utaltan „léteznek", akkor csak természetes, hogy sem az anyag, sem a forma nem létezhetik külön-külön, önállóan. Nincs tehát *chorismos*-uk, mint ahogyan Platon tanította az idea és a dolog viszonyát.

Ugyancsak a szubstanciáknak egymásból való keletkezése vezet el arra a gondolatra, hogy végső fokon minden érzéki, változó szubstancia anyaga egy, s ez az „első anyag", mely lehetőség szerint végtelen változásra, átalakulásra képes. De ez a végtelenség csak a változásra nézve áll fenn, mert különben az elemek körforgása, a formálhatóságnak határok között való mozgása áll fenn.

Az anyaggal szemben nincs értelme annak a kérdésnek, hogy miből keletkezett. S annak se, hogy elpusztul-e, mert mivé pusztulna el? Tehát épp úgy örök és nem keletkezett valami, akárcsak a forma. S ha nem így volna, nem is lehetne alapelv, mely se nem keletkezhet, se el nem múlhat. Hiszen éppen ezért alapelv az alapelv. Aristoteles elveivel tehát ellenkezik az olyan felfogás, amilyet Bullinger szeretne neki tulajdonítani, hogy t. i. az anyag Isten teremtménye. Ha teremtmény volna, akár testi, akár szellemi formája kellene, hogy legyen, — már pedig az aristotelesi anyag határozatlan, formátlan valami. Igy aztán testtelen is, mert a természeti test már formált valóság, ami anyag-*ból* van. Ha pedig testtelen, akkor nem is érzékelhető, tehát csak analógia útján következtethetünk rá. Az, amit érzékelünk, már mind *synolon*, — Platon kifejezésével élve: *mikton*, — anyag és forma egysége. Az első anyag tehát Aristotelesnél épp olyan spekulativ elv, mint a forma. A filozófiai elmélkedés vezeti rá az elmét.

A platoni tanítvány kiírthatatlan dualizmusa rejlik a valóságnak abban a magyarázatában, hogy minden érzéki és „kevert" szubstancia az anyag és forma elválhatatlan egységét mutatja. De ha e két elv között Aristotelesnek választania kell, világnézete ideálista jellegének megfelelően feltétlenül a forma felé fordul érdeklődése és szeretete. A forma ugyanis a határozottság, a világosság, az értelmi principium, s vele szemben az anyag a határozatlanság, a sötétség, az irracionális mozzanat. Ezért amaz a jó, a cél, mert

„mindennek legjava a lényegében van". Az anyag ellenben az esetlegesnek, a formátlannak, a rossznak oka. Miatta nem tud teljesen kibontakozni bilincseiből a forma,[91] s miatta nem állhat meg a változások folyamata. Ezért, noha minden valóság már lényege szerint egy, az egyformájú valóságok különböző voltának mégis anyagukban kell keresnünk az okát *(principium individuationis)*. Az anyag akadálya a forma tisztaságának. Ezért csak az a „tiszta" forma, melyben nincs anyag, s ilyen egyetlen egy van: az immateriális *ens realissimum*, az istenség. Minden más valóság szenved az anyagisága miatt és szenvedése hiány, mely a változás egyik előfeltétele. S ez a szenvedés éppen hiány-voltánál fogva vággyal tölti el a világ minden valóságát és a tökéletesség emez isteni tiszta formája felé készteti.

Minden valóság legmélyén tehát éppen e vágy a bizonysága, hogy a valóság él. Aristoteles tovább folytatja ily módon a régi ión filozófia hylozoizmusát, s ebből érthetjük meg azt is, hogy világfelfogását az *élő organizmus* eszméjére építette. Szemében minden valóság szervezett egész: a testnek a lélek az első entelechiája, mely vágyat ébreszt benne, hogy az anyagiakban is a szellemi felé törekedjék. E törekvés, mely áthatja az egész mindenséget, a folytonos változásban, a keletkezésben nyer végül is megnyilvánulást.[92] Ennek okait és folyamatát kell tehát szemügyre vennünk.

11. A keletkezés.

A dolgok keletkezésében Aristoteles mozgást lát, s a tudományos kutatás feladatának itt is a mozgás okainak feltárását tartja. Általában abból indul ki,[93] hogy megkülönbözteti a dolgok 1. természetes, 2. mesterséges és 3. maguktól való, spontán keletkezését, de mindegyiket a művészi alkotás analógiájára fogja fel. Látja pl., hogy a márvány a művész munkája nélkül sohasem lesz Hermes szobrává, tehát a keletkezés valami ok hatására indul meg. S e folya-

[91] *Met.* IV 5, 1010 a 3.
[92] *Mot. An.* 6, 701 a 1; 10, 703 a 5.
[93] *Met.* VII 7—9. V. ö. XII. 4, 5.

mat elemzése rávezeti, hogy tulajdonképen négy ok összeműködéséről van szó, mert mikor valami keletkezik, akkor mindig ott találjuk 1. az anyagot, melyből a dolog létre jön, — 2. a formát, melyet az anyag keletkezés közben felvesz, — 3. a mozgatót, mely e két elem egyesülését munkálja, — s végül 4. a célt, mely felé az egész folyamat törekszik. E szerint a keletkezésben ott rejlik az *anyagi ok* (causa materialis), a *formai ok* (c. formalis), a *mozgató ok* (c. movens vel efficiens) és a *cél-ok* (c. finalis). A szobor keletkezésében pl. anyagi ok a márványtömb, formai ok Hermesnek a művész tudatában élő eszméje, mozgató ok a művész karja, általában a művész, s cél a megvalósuló eszme: a szobor mint kész mű. Egy természetes lény, pl. egy élő lény keletkezésénél viszont anyag a pete, ill. a nőstény, forma a lény biologiai típusa, „természete", mozgató ok a nemzés aktusa, ill. a hím, s cél a létrejött új élőlény.

E négy ok szerepének vizsgálata rávezet bennünket, hogy tulajdonképen itt is csak két okkal, az anyag és a forma elvével állunk szemben, mert pl. a művész eszméje, az eszme indítására létre-jövő mozgásai és alkotásának célja azonosak: valamennyi Hermes alakjában, mint formában foglalható össze. Ugyanígy vagyunk a másik példánál is, ahol a keletkező új élőlény formája tekinthető az anyagon túl az egész folyamat mozgatójának és így okának. Ezért mondja Aristoteles,[94] hogy a forma a mozgató ok és cél sokszor egybe esik, s így valójában a forma és az anyag a keletkezés okai.

Melyiknek milyen szerep jut e folyamatban? — Az anyag önmagában, mint tiszta lehetőség nem képes mozgásra, azaz változásra. A forma tehát a mozgató elv, mely az anyagban rejlő lehetőséget megvalósításra indítja. S lényeges, hogy ez a változás valóban nem is érint egyebet, mint az anyagi lehetőséget. A márvány Hermes szobraként is márvány marad, de az a mű, melynek előbb csak lehetősége rejlett a mélyén, most megvalósultan áll előttünk. A kövek a házban is kövek lesznek, de elrendezésükkel valóságra váltatják az épülő ház formáját. A keletkezés tehát lényegében nem az anyag szubstanciális változása, hanem egy lehetőségnek a valóságba való átmenete.

[94] *Phys. akr.* 198. a 24.

S mi az, ami ebben a folyamatban mozgásban van? — Nem a márvány és nem a kő, mint kő, hiszen ez magával azonos marad, hanem a forma az, ami benne mozog, alakul, s ami a változás folyamán megmutatja magát. A változás határát is a forma szabja meg: a keletkezés addig tart, míg a forma teljesen ki nem alakul, meg nem valósul.

A szubstancia keletkezésének elemzése tehát ugyanazt a két tényezőt tárja elénk, mint magának a szubstanciának elemzése, s egyben e két tényező egymással való viszonya okát adja a keletkezés folyamatának is. Azonban e folyamatban a formát különböző, — mondjuk így — *attitude*-ökben látjuk. Egyszer ott áll, mint örök típus, eszme, — másszor mint mozgató erő, mint megvalósuló, kibontakozó forma, — s végül mint hatékonyan élő cél, mely felé az egész folyamat törekszik. E három viselkedésnek megfelelően három különböző névvel jelöli Aristoteles az ugyanegy formát. Az első esetben, amikor mintegy sztatikusan örök mibenlétként szerepel, *eidos*-nak, alaknak mondja; a második esetben az alakuló, fejlődő formát *energia* néven emlegeti, s végül a harmadik esetben mint a folyamat végcélja az *entelechia* nevet viseli.

Állíthatjuk tehát, hogy nem az anyag mozog, hanem az energia, s ami mozgásra indítja, az végeredményben a forma, mint tevékenységre indító cél: az entelechia. A tiszta lehetőség, a potencialitás nem mozog energia hijján; de nem mozog a tiszta forma, az actualitas sem, mert léte teljességében van, tehát nincs miért mozognia, hiszen céljánál van.

A változó szubstancia tehát két örökkévalóság: az anyag potenciális és a forma aktuális léte közt állandóan úton van. Ezért változása épp oly örök, mint a két említettem határ. A világ a maga egészében ennélfogva örökkévaló, miként az anyag és a forma, s maga a változás.

Aristoteles filozófiájának értelmét abban keresi, hogy sikerült neki megmagyaráznia a változó lét elvi alapját, mellyel elődei hiába küzködtek. Ebben a szándékában rejlik a nyitja, hogy filozófiájának legfontosabb, mindenek fölé emelkedő fogalma éppen az *entelecheia*. Ebben a fogalomban, mely az aristotelizmus leglelke (mert hiszen az eidos

platoni eredete vitán felül áll!), együtt és egyszerre van meg a szubstancia, a hatékony forma (energia) és a cél gondolata, mert az entelechia az a formai cél, amely egy anyagi valóság (szubstancia) változásában megvalósulóban tárul a megismerés felé. Ez a fogalom tartja össze az analizis adta különböző „elemeket", s benne látszik meg Aristoteles filozófiájának optimizmusa és finalizmusa. Törekvése a világ entelechiáinak feltárása, mert bennük a világ lényegét ragadja meg.

12. A theologia.

Aristoteles pluralisztikus világfelfogása a változó lényeket entelechiájuk teljessége szerint emelkedő, hierarchikus rendben mutatja, hogy mindig egy a keletkezőnél teljesebb s így tökéletesebb lény érintése indítja változásra, keletkezésre az alsóbb rendű lehetőséget. Mozgás ugyanis csak érintésre történik még a gondolkodásban is. Az embryo egy kifejlett lény érintésére indul fejlődésnek; a test a lélek indítására mozdul meg, mert a mozgatója mindig más, mint a mozgató. Általában a keletkezés oka az ilyen érintő ébresztés, melyet az ébresztettnél teljesebb lény gyakorol az alatta állóra. A keletkezést megindító lény a mozgató ok, s ha az okok során végig megyünk, — mivel a végtelenbe nem mehetünk, — el kell jutnunk az első mozgatóhoz, ahhoz a formához, mely minden más formánál teljesebb, s az egész világnak, mintegy szellemi formája. Ez Aristoteles istensége.

Már fentebb rámutattunk, hogy bölcselőnk a metafizikát jogosan fogja föl theologia gyanánt is, mert hiszen legfőbb és legméltóbb tárgya valóban istennek, mint a világ első mozgatójának ismerete. Azonban Aristotelest nem az érző ember vágyódása röpíti az istenség felé, hanem a filozófiai spekuláció vezeti el hozzá, s ez a spekulatív theologia az értelem kristályos tisztaságában, de hideg fenségében csillogtatja fel előttünk az isteni lényt.

1. E spekuláció a mozgás mibenlétének elemzéséből indul el a theologia útján.

A mozgást örökkévalónak kell feltételeznie, mert ellenkező esetben lehetetlen következményekre jutna. Pusztulása

ugyanis maga is mozgás volna. De meg az idő örökkévaló. Már pedig az idő a mozgásnak egy neme, s ha a mozgásnak volna kezdete és vége, akkor az időnek is kezdetet és véget kellene tulajdonítanunk. Ez pedig képtelenség és a józan ésszel ellenkező feltevés. A mozgás örök voltából következik, hogy létrehozójának is örökkévalónak kell lennie.[95] S ez nem lehet anyag, hiszen az anyag mozgásában mozgatásra szorul, tehát nem mozgat, — s nem lehet a természet sem, mely mozog is, meg mozgat is, tehát passzív és aktív elv együttesen, — hanem egy náluk magasabb elvnek kell lennie, mely úgy mozgat, hogy maga mozdulatlan.[96] Ennélfogva az első mozgató csak formai lényegű lehet, mert csak a formának van az a jellemvonása, hogy mozgásra indít, s önmaga mozdulatlan marad. Már pedig az első mozgatónak csakugyan mozdulatlannak kell lennie, mert különben rajta túl kellene haladnunk a mozgató ok keresése közben, s *a regressus in infinitum* lehetetlen. Kell tehát lenni egy *első* mozgatónak, mert az okok sora nem nyúlhat a végtelenbe.

Azt lehetne mondani, hogy talán nem is egy, hanem több ilyen „első mozgató" van. Ez azonban lehetetlen, mert a világ mozgása folytonos. A folytonos mozgás pedig *egy* mozgás, s így forrása, indítója is csak egy lehet. Ha egyszer *más* venné át szerepét, a mozgásban is szakadásnak kellene beállania.

Az első mozgató egysége azonban nem lehet térbeli természetű. A térbeli valóságok ugyanis vagy végesek, vagy végtelenek. Véges nem lehet, mert véges való nem hozhat létre végtelen ideig tartó mozgást, hiszen véges okból nem fakadhat végtelen okozat. Viszont a létele nem lehet meghatározatlan sem, mert a meghatározatlan csupán lehetőség szerint létezik, s így nem lévén realitás, maga is mozgatóra szorul, nemhogy mozgathatna.[97] Ebből láthatjuk, hogy az első mozgatónak olyan lénynek kell lennie, mely teljesen határozott, jellegzetes lény, — tiszta aktualitás, forma, energia. Ha ugyanis határozatlanság, passzivitás volna benne, akkor anyag és lehetőség férkőznék hozzája. Magának is mozognia

[95] *Met.* XII. 6. 1071 b 4.
[96] *Met.* XII. 7. 1072 a 24.
[97] *Met.* XII. 7. 1073 a 5—11.

kellene tehát, hogy a bennerejlő határozatlanság határozottá, a lehetőség valósággá váljék, s ebben mozgatóra szorulna. Tiszta immateriális lénynek, szellemi valóságnak *(actus purus)* kell tehát lennie, — ilyen pedig csak az istenség, tehát helyesen nevezi istenségnek Aristoteles az első mozgatót.

Platon az istenségről azt tanította, hogy önmozgása van. Aristoteles egyáltalában megtagadja tőle a mozgást azon az alapon, hogy az önmozgatás maga is mozgás. Már pedig minden mozgás lehetőséget, s így anyagiságot tételez föl, ami ki van zárva a tiszta szellemi lénynél. De meg ha lehetőség volna benne, akkor ki volna téve a véletlennek, — holott az első mozgató maga a tiszta szükségszerűség, tehát mozdulatlan: ő a változatlan örök egy való.

Éppen annál a tulajdonságánál fogva, hogy mentes minden anyagiságtól és véletlentől, mint örök szükségszerű tiszta forma, egyedül ő létezik igazán és teljesen. *Ens realissimum* tehát, kinek lénye semmiben hiányt, szükségletet nem ismer, s kiben lénye teljessége egész megvalósultságában ismerhető meg. Helyesen mondható tehát róla, hogy ez a lényeg az első.[98] S éppen ezért nem csak abszolut valóság, hanem abszolut jó is, mert minden lénynek legfőbb, abszolut java lényegének teljes megvalósultsága.

Az istenségnek tehát egész valója idegen az anyagtól, vagyis isten nem test. Lénye a tiszta szellemiség, melynek valósága, megnyilvánulása a tiszta theoria, az abszolut szemlélődés, az elmélkedő élet. Az istenség ennélfogva gondolkodó lény, élete a gondolkodó élet legteljesebb valósága. Más aktivitás, mint a gondolkodás nem is illenék hozzája, mert hiszen ez a legmagasabb rendű szellemi tevékenység! Isten gondolatainak tárgya azonban csak határozott valóság lehet. Lehetségest nem gondolhat, mert ezzel valóságában fogyatkozás, hiány állana be, ami képtelenség. Ennélfogva csak magamagáról gondolkozhat, ő lévén az egyedüli tiszta valóság. Ezért minbenléte a „gondolat gondolata", örök és teljes tudatosság, ahol megvalósul az alanynak és a tárgynak egysége.[99] Egy szóval: ő a tudatok tudata, minden tudatosság elő-

[98] *Met.* XII. 6, 1071 a 31 skk.
[99] *Met.* XII. 7, 1074 b 25 skk.

feltétele s a gondolkodó lét teljessége: maga az abszolut bölcseség.

Ez a lét egyúttal örök és utolérhetetlen boldogsággal tölti el az istenséget. Hiszen a boldogság a lényeg valóságának szemlélete, s ezt önmagán ez az isteni lény annyival tisztábban szemléli, amennyivel magasabb rendű az ő tudása a miénknél. Isten tehát állandóan élvezi azt a boldogságot, mely az embernek csak nagy ritkán, pillanatokra, az igazság legvilágosabb látásaiban szokott osztályrészül jutni.[100]

2. Az a kérdés most már, hogy ez a „boldog szellem", milyen viszonyban van azzal a világgal, melynek első mozgatója, s így változásainak abszolut kútfeje?

Aristoteles a változó szubstanciákról szólva a forma immanenciáját tanítja, de ez az *ens realissimum*, ez a formák formája, transcendens lény, „túl" van a világon, ha ugyan van értelme ennek a megjelölésnek egy olyan lénynél, aki nem téries természetű, hanem tiszta szellemi való. A világ ugyanis tele van lehetőséggel, tele van hiánnyal, s mind ettől tökéletesen idegen az istenség. A róla szóló spekulációkkal Aristoteles a transcendens theizmus első theologiáját alapozta meg, s benne az istenséget messze a világ fölé emelte.

Hogyan mozgatja ez a transcendens lény a világot? Nem mozgathatja lökéssel, ami az anyagi valóságok mozgatási módja, hanem az „érintés"-nek egy egészen más fajtájával: a vonzással. Aristoteles azt mondja róla, hogy úgy mozgatja a világot, mint a szeretett lény a szeretőt.[101] Ez annyit tesz, hogy vágyat kelt a világban és mozgásának irányt ad, mikor e vágy a maga céljául választja őt. Isten tehát a világ célja, aki a maga abszolut tökéletességével e világot folyton nagyobb és nagyobb formakifejtésre, tökéletességének fokozására ösztönzi. De jelenti még azt is, hogy:

1. isten a világot birtokában tartja, vele azt teheti, amit akar; változtathatja, bár létre nem hozta és meg nem semmisítheti; —

2. a világ viszont birni akarja istent és hozzája igazodik, mint a szerelmes a szeretett lényhez.

---

[100] V. ö. *Met.* XII. 7. 1072 b 14—30.

[101] *Met.* XII. 7. 1072 a 26 — b 3.

Bölcselőnk hierarchikus világrendjével azonban ellenkeznék annak elgondolása, hogy e világ minden lénye talán közvetlenül istentől kapja a formakibontásra indító lökést. Isten közvetlenül csak a világnak arra a szférájára hat, mely legközelebb esik az ő tökéletességéhez, s amelyiknek „lelke" legteljesebben tudja átélni a feléje röpítő vágyat. Ez az állócsillagok köre, hol a csillagszellemek mozdulnak meg az ő hatására.[102] Így keletkezik e szférában a legtökéletesebb lény hatására a legtökéletesebb mozgás: a körmozgás, s ezt adják aztán tovább az egyes szférák, természetesen mindig tökéletlenebb formában, hogy aztán itt lenn a földön, a mi szublunáris világunkban már ennek inkább csak a tudata éljen bennünk, mint a valósága. Az állócsillagok megmozgatott köre mozdítja tehát tovább az alsóbb szférákat.[103] A földi világból így száll a vágy isten felé, s nekünk a lények rengeteg lépcsőjén át van csak vele kapcsolatunk.

Aristoteles istene nem teremtője a világnak, noha nélküle ez a világ nem állhatna *így* fenn, mert élet, mozgás, változás nem volna benne. De ez a tiszta intellektuális lény nem alkot, mert az akarat is idegen tőle. Az akarat ugyanis nem valóságra, hanem lehetőségre irányúl, s a teremtés akarati aktust tételezne fel. Ez az istenség pedig tiszta gondolkodó lény, de a világot nem is ismeri. A világ ugyanis a lehetőségek végtelensége, s ő a maga zárt tökéletességének boldog szemléletében van elmerülve.[104]

---

[102] Az égi testek ugyanis élő, lelkes lények *(de caelo* 285 a 29, 292 a 20, b 1), s így vágy támadhat bennük az első mozgató tökéletessége iránt.

[103] V. ö. *Met.* XII. 7, 1072 b 3.

[104] Bergson az *Évolution Créatrice*-ban (magyar ford. 292. lap) igen érdekesen világítja meg Aristoteles istenfogalmát, mikor ezt írja róla: „Minthogy a mozgás a mozdíthatatlannak lefokozásából származik, nem volna mozgás, következőleg nem volna érzéki világ sem, ha a mozdíthatatlanság nem volna valahol megvalósítva. Igy miután Aristoteles az eszméktől az önálló létet már előbb megtagadta, és mégsem tudta őket attól egészen megfosztani, egymásba nyomta, gömbbé fogta őket, s odatett a fizikai világ fölé egy Formát, mely így aztán a Formák Formája, az Eszmék Eszméje, vagy végül, hogy az ő kifejezését használjuk, a Gondolatok Gondolata lett. Ilyen Aristoteles Istene, — szükségképen változhatatlan és idegen attól, ami a világban végbemegy, mert nem más, mint minden fogalomnak egyetlenegy fogalomban való összefoglalása".

Pauler Ákos egyik értekezésében[105] christianizálja ezt az antik filozófusistent, mikor azt állítja róla, hogy „vágyat és szeretetet sugall a dolgokba önmaga iránt" (204. lap.), sőt hogy ilyet „kelt bennük" (erweckt) magával szemben. Ebből következtetni aztán, hogy a lények hálára vannak kötelezve isten iránt, mert ez jótékonyságot gyakorol velük szemben, s hogy éppen abból, hogy ez az isten fejlődésre indítja az anyagban rejlő formákat, szeretete mutatkozik meg a világ iránt.

Igaz, hogy Aristoteles világmagyarázata mélyén épp úgy ott szerepel az erósz, akárcsak Platon világképében, hiszen rámutattunk hylozoismusára és az élet alapvető fogalmára bölcseletében. Azonban a vágy nagyon egyoldalú s nála csakis a lehetőségek világában van meg. A tökéletlenben fakad föl a tökéletesség mozdítására. Az istenség részéről semmi nyoma sincs a világgal való törődésnek, mert az ő tökéletessége akaratlanul lesz a tökéletlenben a vágy céljává, mint ahogyan a szeretett Beatrice nem akaratosan igézte meg Dante szivét. Ami tökéletes, az Aristoteles szerint azzal hat, hogy *van*, mert ezzel megmutatja a lehetőségnek, hogy érdemes *valóságosan lenni*. Ő sugallja lényével a változó lényekbe a Stagirita világfelfogására oly jellemző optimizmust. Ezért szubjektíve talán hálásak lehetnek a fejlődő lények fejlődésük előfeltételének, de sehogyse illik Aristoteles koncepciójába, hogy az első mozgató örülne e hálának, hogy törődnék a világgal, sőt hogy még szeretné is azt. A szeretetnek, a gondviselésnek aktusa idegen ettől az önmaga szemléletében elmerülő lénytől, aki él, de élete a világra nézve olyasféle, mint pl. a miliói Vénusé rám: gyönyörködésre indít, látásra késztet és én hálás vagyok, hogy van és hogy láthatom, mert többnek érzem magamat a látása miatt, de mit tud mindebből a hideg márvány, mely túl időn és embereken éli a maga művoltának közömbös életét!?

Aristoteles istene is egy ilyen, az érzelemtől idegen lény, aki tehát szeretetet sem érezhet. Mivel tudatos és gondolkodó, de csak maga-magáról tud, nem egészen ok nélkül önzőnek

[105] *Über den Theismus des Aristoteles.* Archiv f. Gesch. d. Phil. Bd. 37.

is mondották. Talán helytelenül, mert hiszen önző is csak mással kapcsolatban, önmagán kívül mást is ismerve lehet egy lény, s Aristoteles istene nem tud másról, nem tud a változó világról. A keresztyén felfogásnak ezzel szemben az ad fensőbbséget és melegséget, hogy Isten tud rólunk, szeret bennünket, atyánk nékünk, s egyszülött fiát adta érettünk, tehát áldozatot hozott e világért, szenvedett érte. Micsoda élet és micsoda magasság ez Aristoteles spekulatív istenéhez képest, mely különben megfelel a kihülő görög világ életeszményének! Mert a görög eszmény valóban önző és a világtól elforduló (v. ö. Epikuros kertje) volt, s a tudás fogalmi örömei közt elfeledkezett az élet valóságairól és szenvedéseiről. Ezért kellett elpusztulnia, hogy egy érzőbb és egészebb, emberhez mértebb világ emelkedjék fel a romjain. A spekulatív theologiát ugyan a süllyedő hajóról áthozta magával a keresztyén ember, de a mi theologiánk és Aristoteles theologiája közt alig van egyéb közösség, mint istennek a neve. Semmi okunk sincs rá, hogy a görög filozófus spekulatív lényében erőnek-erejével a magunk istenének vonásaira akarjunk ráismerni.

Aristotelesben sajátos módon keveredik a régi asztrális theológia a filozófiai spekulációval, s ezért törekvése egy új vallásfilozófia megszületését jelzi, de lényegében nem tudott még kibontakozni a pogány mithológia karjaiból. Ezt lenézte és tudománytalannak tartotta, s rendre és egységre szomjazó lelke egy új monotheistikus vallás felé vágyakozott. Ezért fejezi be theologiai vizsgálódását azzal a homerosi bölcseséggel: „Nem jó a sokfejű uralom: egy legyen az uralkodó!" De igaz dekadens göröghöz méltóan ez az egy isteni uralkodó nála önkéntelenül is a „bölcs" orcáját öltötte magára, s benne istenné lett a filozófus, a szemlélődő tudás örömei közt élő ember. A vallásos lélek szomjúsága ott van e theologia mozgató rugói között, de Aristotelesben a spekuláció megölte a fantáziát és logikája a tapasztalat adottságai mellé sorakoztatott korrelációkból rakta össze az isteni lény vonásait. Theológiája tehát a tökéletesség vágyával átitatott elmélkedő ember *logikai* víziója. Isten azért lesz neki a tökéletes

élet, a teljes ész és a szuverén jó, s minden vágy abszolut célja.[106]

Ő, aki minden adottságban ellentéteket lát, s görög emberhez illően a harmóniára vágyakozik, e tiszta formában minden ellentét feloldásához ért el, s ezért itt tetőződik be számára a létezés. S mivel a tudást is úgy fogta föl, mint a tárgynak az alany által való asszimilációját, alany és tárgy harmonikus egységét, ezért az abszolut lény tudásában az alany és a tárgy abszolut azonosságát látja szükségesnek. S mindehhez járul, hogy a görög embert oly jellemző eudémonisztikus felfogással közeledik az istenséghez is: a jót benne is a gyönyörrel méri és így azt tanítja, hogy az abszolut lény, aki egyben abszolut jó, abszolut gyönyört is élvez.[107]

Aquinoi Szent Tamás menteni igyekszik e spekulativ fantasztikumot, mikor azt mondja róla, hogy miközben Isten maga-magát megismeri, tulajdonképpen minden más dolgot is megismer,[108] mert hiszen ezeknek oka és ősforrása éppen ő. Ez a magyarázat azonban kétségtelenül nem egyezik meg Aristoteles tanításával, mert bölcselőnk szerint isten csak abban oka és ősforrása a világnak, hogy első mozgatója. Amit pedig mozgat, az épp oly örök és kimeríthetetlen, akárcsak ő maga, t. i. az anyagot mozgatja, s ezzel megindítja az ebben immanensen bennrejlő lehetőségek (ἔνυλα εἴδη) kifejlését. De nem ad semmit a világnak a maga tökéletességéből és nem úgy áll vele szemben, mint teremtő a teremtménnyel, aki ebben a maga gondolatai megvalósult alakjára ismer. Az anyagban kifejlő forma nem kívülről jön az anyagba, hanem eredetileg már benne szunnyad. Hiszen éppen ezen a ponton válik el egymástól Platon és Aristoteles tanítása.

---

[106] *De an.* II. 4, 415 b 1.

[107] Egy más világból és más vallási élmény köréből nem érdektelen itt Angelus Silesiust idézni:

Was Gott ist, weiss man nicht; er ist nicht Luft, nicht Geist,
Nicht Wonnigkeit, nicht Eins; nicht, was man Gottheit heisst,
Nicht Weisheit, nicht Verstand, nicht Liebe, Wille, Güte,
Kein Ding, kein Unding auch, kein Wesen, kein Gemüte.
Er ist, was ich und du und keine Kreatur,
Eh' wir geworden sind, was er ist, — nie erfuhr.

[108] Nec tamen sequitur, quod omnia alia a se ei sunt ignota; nam intelligendo se intelligit omnia alia. (*In Met.* XII, lectio XI. 2614.)

A Stagirita szerint még a testben sincs semmi, ami nem a testből van, kivéve a tevékeny észt (νοῦς ποιητικός) amely, — mint mondja — „az ajtón át" azaz kívülről lép be a testbe. De tevékenységét ez is belülről fejti ki aztán. Az istenségről még ez sem mondható el, mert nem lép be a világba, nem lesz a világ lelkévé, hanem örök magányosságban él rajta kívül, túl a téren.[109] A lehetőségből kifejlő változó világban tehát az anyag rejti magában mindazt, ami volt, ami van és ami lesz. Ez az óceán, melynek vizéből lesz és ahova tér vissza minden folyam.[110] S csak e vizek körforgása és szükségszerű rendje függ bölcselőnk szerint az istenségtől. Ő az örök és ható valóság, szünetlen, soha nem lankadó erő, kinek léte nélkül tétlen tunyaságba süllyedne a világ. Ő a mozgás oka, de semmi adatunk sincs arra, hogy a világ mozgásaiban az ő ‚gondolatai' valósuljanak meg. Sőt ennek az aristotelesi spekuláció egyenesen útját vágja, mikor az istenség gondolatának egységét és oszthatatlanságát hangsúlyozza. Hogyan jöhetne létre ebből az *egy* gondolatból a dolgok sokrétű világa?

De a régi görög polytheizmussal összehasonlítva mégis csodálatos szellemi tisztulást jelent ez a theologia. A Stagirita istenfogalmában már csak halvány árnyéka él azoknak az emberformájú lényeknek, akik istenek gyanánt az Olympos csúcsán, messze a halandóktól élik irigyelt életüket. Mennél jobban eltávolodott a filozófus a közhittől, annál inkább idegen lett neki minden ilyen anthropomorf lény. De annál jobban kidomborodott előtte annak az istenségnek alakja, akire a filozófus és az erkölcsi akarat embere vágyakozott. Az istenség nála lezárása a valóság sokféleségének, megszűnése a véletlennek: örök szuverén Rend és Gondolat, biztosítéka annak az egységnek és szükségességnek, amely nélkül a filozófus értelmetlennek látná a világot. Ez az isten ugyanis, — aki a dolgok változásainak végső principiuma, egyetemes valóság, végső axióma, szuverén aktivitás és minden határozott lét előfeltétele, — valahogyan benne van már a legprimitívebb hiedelmekben is, melyek a világot egységes

[109] *De caelo* 279 a 18.

[110] Clodius Piat: *Aristote*. Paris, 1912. 39. lap.

egésznek látják. De ezen túl bölcselőnk szemében az istenfogalomnak még egy morális funkciója is van: isten minden nagy emberi értéknek, s főleg a hellén embert megváltó tudásnak valósága. Ideál tehát, kinek lénye felé szárnyal minden gondolat, mert hiszen ő nélküle nem is lehetne gondolkodni, éppen azért az alanyok alanya és minden alany legfőbb tárgya rejlik benne, s léte értelmet ad minden vágynak, melyből változás fakad. Nem csoda ennélfogva, ha a filozófus a maga vágyainak megtestesülését: a tudás boldogító teljességében élő bölcset látja benne. Sokrates óta volt értéke a filozófus-életnek, mert akadt valaki, aki meghalt ezért az életért. Most Aristoteles színről-színre látta ennek az életnek ideálját. Platon azonban még csak az állam élén szerette volna látni a filozófust, Aristoteles már a világ fölé emelte.

De lehet-e gondolkodás az, melyben nincs külön alany és külön tárgy, s ahol nem az alany ítélő aktusa éri el a tárgyi igazságot? S lehet-e jóság ott, ahol nem az akarat erőfeszítése kell hozzá? A Stagirita istensége mindenesetre egészen más lény, mint azok, akiket mi emberek „személyes lények" gyanánt ismerünk. Ámde éppen ez a távolság mutatja azt a hihetetlen távolságot, mely a görög polytheizmus és a filozófiai monotheizmus között van: Aristotelesnél a filozófia ilyen transcendens messzeségbe távolodott el a görög élettől. Tudomány lett a bölcseségből és szemlélődés az életből. A filozófia, melyet még Sokrates ott keresett Athén nyüzsgő piacán és tornázóhelyein, bevonult az iskolák falai közé és nemsokára a misztika légüres terében érezte magát otthonosan.

Irodalom: W. Jaeger: *Studien zur Entstehungsgesch. d. Metaphysik d. Aristoteles.* Berlin, 1912. — W. Luthe: *Begriff u. Aufgabe d. Metaphysik d. Arist.* Leipzig. 1884. — F. Ravaisson: *La Métaphysique d'Aristote.* 2. kiad. Paris, 1913. — L. Robin: *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Arist.* Paris, 1908. — C. Baeumker: *Das Problem der Materie in d. griech. Philosophie.* Münster, 1890. — B. Bauch: *Das Substanzproblem in d. griech. Philos. bis zur Blühtezeit.* Heidelberg, 1910. — J. Chevalier: *Notion du Nécessaire chez Aristote et ses Prédecesseurs.* Lyon, 1914. — Aristoteles *Metafiziká*-ját már évekkel előbb magyarra fordítottam a M. Tudományos Akadémia Filozófiai Bizottságának megbízásából. (Sajtó alatt.)

13. Természettudományi kutatások.

1. Aristoteles metafizikai elvei szolgálnak keretéül azoknak a kutatásoknak, melyeket a legkülönbözőbb szaktudományok területén végzett. Az elveket ugyanis az egyes konkrét valóságokra nézve a szaktudományok vannak hivatva tartalommal megtölteni. Bölcselőnk ezek munkájára is olyan példákat nyújtott, hogy miattuk méltán tartjuk őt csaknem valamennyi szaktudomány atyjának. Valahányszor egy-egy konkrét valóságot vizsgált, érdeklődése mindig arra irányult, hogyan találkozik benne az anyag és a forma: hogyan alakul, változik egy meghatározott valóság, mint anyag, egy másik meghatározott lényegnek, mint formának indítására.

A változó valóságnak ez a vizsgálata új volt a görög filozófiában, s a Stagirita büszke volt rája, hiszen éppen a változás ténye volt az, amin elődei fáradozása hajótörést szenvedett. A változást lényegében olyan folyamatnak látták, mely irracionális, fogalmakkal megfoghatatlan. Még Platon szerint is, aki a változóra figyel, nem érhet el az örök és változatlan igazságig, a filozófus tehát legjobban teszi, ha menekül a változó elől *(Theait.* 176 a) egy transcendens és változatlan világ fénye felé. Ezért a változást az egyik filozófus „különbözés"-nek, a másik „egyenlőtlenség"-nek, a harmadik „nem-lét"-nek mondotta, de mindegyik az értelemtől idegen mozzanatnak látta. S Aristoteles metafizikájával elvégezte azt a hihetetlen munkát, hogy racionalizálta az irracionálist, mert korlátok közé szorította a korlátlant és fogalmi formába kényszerítette, ami eddig ennek mindig ellenállott. Hogyan történt mindez? — Úgy, hogy kimutatta, miszerint téves az a felfogás, mintha a változás végtelen volna. Minden változásnak vannak határai és pedig egyfelől az anyag, amiből a dolog lesz és másfelől a kész dolog, a cél, amivé változásai során válik. S kimutatta azt is, hogy e két tényező közül a tevékenységre ingerlő a forma, a cél, melyet ennélfogva a változás forrásának kell tekinteni.

2. Ezzel bölcselőnk a célszerűségnek, a teleologiának gondolatát tette világmagyarázata tengelyévé, s ez óriási különbséget jelent az aristotelesi organikus és a modern, mechanikus elvekkel operáló természettudomány között. Ma a vál-

tozó valóságok folyamatait mechanikai módon ható okokra szeretik visszavezetni, s ezek érvényességét még ott is erőszakolják, ahol szemmel láthatóan elégtelennek bizonyulnak: az élet magyarázatában, — Aristoteles pedig mindenütt azt az egyéni célt, azt a formát keresi, melynek kedvéért a dolog változik. A változás szerinte nem vak, mint a mechanikus mozgás, hanem célt látó, értelmes folyamat, melynek jelentését a kezdetnek és végnek egyetlen konkrét szintézisbe való összefoglalása adja meg. Ezért irtózik a végtelen fogalmától, hiszen ez romlást jelentene koncepciója számára és értelmetlenné tenné ismét a változást.

Mikor tehát Aristoteles a változó dolgoknak azt a világát vizsgálja, melyet mi összefoglaló néven *természetnek* nevezünk, akkor is a mértéknek, a végességnek és határozottságnak metafizikai elveit alkalmazza rá.

3. A „természet" (physis) szemében formát, létrehívó mozzanatot jelent. Művei az állatok és részeik, a növények és az elemek, melyekből földi világunk természetes része alakult (föld, víz, levegő, tűz). Mindezekben benne van a mozgásnak és nyugvásnak, nevezetesen a helyváltoztatásnak, a keletkezésnek és elmúlásnak, valamint az átalakulásnak elve.

A természet tehát ok és elv mindazon valóságokra nézve, melyekhez eredetileg és lényege szerint hozzátartozik. A róla szóló tudománynak két főrésze van: 1. *a fizika* és 2. *a biologia*. Amaz az élettelen, emez pedig az élő természetes valóságok változásainak kutatása.

a) Fizika.

1. A természeti valóságok közös jelllemvonása, hogy mesterséges beavatkozás nélkül, önvalójukból kifolyólag változásnak vannak alávetve. Ez annyit jelent, hogy egy dolog valamely meghatározható kezdő állapotból egy másik meghatározható végállapot felé halad. Haladásának összefüggő, folytonos jellege van, mely sehol se mutat ugrást. S mi történik vele e folyamatban? Vagy felvesz olyan tulajdonságokat, amik még nem voltak meg rajta, vagy elveszít olyanokat, amelyeket birt. Sötétté lesz, ami világos volt, — leesik, ami eddig fent volt, — megnő, ami kicsiny volt, stb., stb. Ez

más szóval azt jelenti, hogy ez az összefüggő változás: a fejlődés, mindig tulajdonságok felvétele vagy elvesztése, s mivel e folyamat folytonos, csak az egy kategoriába tartozó ellentétek között folyhat le. Naggyá csak a kicsi lehet, de a fehér vagy a tudatlan nem. Azt állítani, hogy a fehérből nagy lett, értelmetlenség volna és nem fejlődés. A fehérnek ugyanis a nagy nem ellentéte és nem is közbülső tulajdonság a fehér ellentéte felé eső sorban. A változó tulajdonságok tehát egy osztályba (genus) kell, hogy tartozzanak. Ebből következik, hogy annyiféle változás lehetséges, ahány olyan végső osztálya, kategóriája van a létezésnek, melyekben ilyen ellentétek fennállhatnak.

2. Azt a mozzanatot, mikor maga a valóság léte változik meg: nemlétből létbe fordul vagy megfordítva, keletkezésnek (genesis) és elmúlásnak (phthora) nevezzük. Ez az „átfordulás" (metabolé) azonban megkülönböztetendő és nem is állítható egy síkba a fejlődést jelentő változással (kinézis), mikor a valóság egyik létformából egy másikba megy át. Amabban nincs meg a folytonosság, hirtelen szakadást, fordulatot jelent, ami fejlődésnek nem tartható, már csak azért se, mert „a szubstanciának nincsen ellentéte". Egészen más a szubstancia tulajdonságainak ellentétek közt mozgó változása, melynek három fajtája különböztethető meg: 1. a mennyiségi (növekedés és fogyás), 2. a minőségi (átalakulás), s 3. a helyi (helyváltoztatás) változás.

3. E három közül legfontosabb a helyváltoztatás, mert tulajdonképen ez képezi a másik két változásnak is alapját, hiszen az átalakulás sem jöhet létre, ha a térben nem találkozik egymással az átalakuló és az átalakult tulajdonság, a növekedésnek és fogyásnak pedig éppenséggel a térben kell lejátszódnia már a fogalmánál, a kiterjedésben való nagyságánál fogva.

Természeti tárgynak lenni tehát annyi, mint olyan térbeli tárgynak lenni, mely a saját benső mivoltánál fogva változásra képes. A szobor, az asztal pl. nem természeti tárgyak, noha térbeliek, mert nem saját mivoltuknál fogva, hanem külső, mesterséges beavatkozás következtében lettek azzá, amik.

S micsoda a tér, mely ennyire hozzátartozik a természetes tárgyakhoz és azok mozgásaihoz, változásaihoz?

A tér a filozófia egyik legnehezebb problémája, s az Aristoteles előtt élt filozófusok tanításai éppen nem voltak róla megnyugtatóak. Bölcselőnk nem sok hasznukat láthatta. Mindenek előtt megállapítja velük szemben, hogy a tér nem lehet intellektuális, fogalmi dolog. Mi ugyan szoktunk beszélni gondolatainkkal kapcsolatban ezek helyéről, stb., de jól tudjuk, hogy a gondolatoknak csak logikai és nem reális helyük van. Test sem lehet a tér, mert akkor egy másik térben kellene lennie, ennek meg egy harmadikban és így tovább, mint Eleai Zénon tanította. A test formáját, alakját sem lehet térnek tartani, mert ez változik, a tér pedig változatlan, örökkévaló valami. Platon nézetét sem tehetjük a magunkévá, mely szerint a tér a testek anyaga, mert hiszen a test anyaga a tér egyik helyéből a másikba átvihető a nélkül, hogy ezzel magában a térben változás történnék.

Ezért Aristoteles azt látja leghelyesebbnek, ha azt mondja, hogy a *tér a test határa (Phys.* IV 4, 212 a 5). Vele szemben a test a határolt valami. A tér a tartalmazó és a test a tartalom. Az anyagnak önmagának nincsen határa, s a testnek se, ezt a tér adja neki, s amíg határt nem kap, addig nincs is a térben. Térbeliség és határoltság tehát egyet jelentenek.

Ha most már ezen az alapon tovább vizsgálódunk, rájövünk, hogy minden test egyetlen határon belül van, s ez az Ég. Az Ég a világegyetem széle, burka és így tulajdonképen ez maga a Tér. Mivel az Ég a teret, a határt jelenti, ez már nincs a térben. Róla a téri megjelölés értelmetlen, mert inkább ez az, ami értelmet ad annak az állításnak, hogy a testek a térben vannak, azaz az Égen belül. Ezért aztán az Ég mozgása sem lehet más, mint körmozgás: tágulása vagy szűkülése a tér fogalmánál fogva képtelenség.

De mindebből az is következik, hogy nincs igaza az atomizmusnak, mert nincsen üres tér. Ami a térben van, teli van, s ami rajta kívül lehetne, az nem tér s így az „üres tér" önmagának ellenmondó fogalom.

4. Bölcselőnk tehát egyaránt tagadja a tér ürességét is,

meg a végtelenségét is. Tanításából az következik, hogy a világegyetem csak egy és pedig véges valóság lehet.

A testek térbeli eltolódásából, helycseréjéből áll a mozgás, mely ilyenformán nem egyéb, mint minőségi változás. Vele kapcsolatos az idő. Ennélfogva az idő meghatározása leghelyesebben a mozgással való viszonyából érthető meg.

Nem azonos a mozgással, mert pl. feltehető, hogy több mozgó test egyenlő idő alatt fut be valamely teret. Ekkor a mozgás annyi lesz, ahány a mozgó test, de mozgásuk ideje mégis egy. Az idő folyamat, mely összefügg. Nem a mult, mely már nincs, s nem is a jövő, mely még nincs, a folyton változó jelen mégis úgy tűnik fel, hogy e két határ közé van szorítva. Ezt a folytonos változást csak a számsor tudja kifejezni. Az idő tehát szám: a változások száma az egymásután szerint (*Phys.* IV 11, 220 a 24). S így tulajdonképen kétféle idő van: a szubjektív idő az a számfolytonosság, amellyel számolunk, s az objektív idő, az a szám, amelyet számolunk. Amaz csak a lélekkel kapcsolatban lehetséges, emez ellenben a dolgokhoz, illetve azok változásához tartozik. Ez a folytonos mozgás, előrehaladás egyúttal azt is jelenti, hogy az idő valóban nem létezik, tehát nem szubstancia, hanem eltelik. Lényegében csak lehetőség szerint végtelen, ahogy t. i. elgondolásunkban szerepel, de a valóságban határa van: a változással kezdődik és végződik. Ennélfogva ahogyan nem lehet végtelen nagy test, mert hiszen minden test a véges térben van, éppen úgy nem lehet végtelen fejlődés, változás sem, mert egyszer minden lehetőség kimerül.

5. A térben és időben van tehát a változó világ: a természeti valóságok. Hogyan látja Aristoteles a világegyetemet? — Metafizikai elveinek megfelelően ezt is két ellentétes, de egymással korrelációban lévő tényezőből felépítettnek tartja. Az egyik az aetherből (quinta essentia) álló csillagvilág, a másik a négy elemből (föld, víz, levegő, tűz) létrejött holdalatti (sublunaris) elemvilág. Amaz örök és változatlan, s mozgása a tökéletes és szakadatlan körmozgás. Emez a maga egészében mozdulatlan s csak részei mutatnak mulandó, egyenesvonalú mozgásokat. E világok egymásra boltozódott szférákból állanak, s közös ennélfogva bennük a gömbalak. Középen áll a szintén gömbalakú Föld, s a

szublunáris szféra maga is 4 szférából van: a szilárd földszféra körül foglal helyet a víz, majd e körül a levegő, s végül a tűz szférája. Az elemeknek ez a természetes helyük (topos oikeios). Ez tehát az a cél, amelyet állandóan elfoglalni igyekeznek. Ezért „természet szerint" való mozgásuk iránya a „felfelé" és „lefelé", ami annyit jelent, hogy a Föld középpontjától el vagy feléje. A földelem mindig a középpont felé „esik", a víz a földön van a maga helyén, míg a levegő és a tűz ellenkező irányba: felfelé törekszik. Ebben „természetük" vagyis a bennük rejlő benső erő a mozgatójuk, mellyel állandóan helyreigazítani képes a kívülről ható erőszakos elmozdításokat. Ilyen erőszakos mozgatás azonban állandóan éri a szublunáris szférát az étheri szféra felől, melynek tökéletes mozgása magától az isteni első mozgatótól ered. Ez a szféra maga is több különböző szférából áll (álló csillagok köre, a különböző bolygók köre). S minthogy a bolygók maguk is több szférában mozognak (a Saturnus és a Jupiter 7—7, a Mars, Vénus, Merkur és Nap 9—9, s a Hold 5 szférában), ebből igen bonyolult mozgásrendszert épít ki bölcselőnk a knidosi Eudoxos és tanítványa, Kallippos, nyomán.

Ez a szféra-rendszer és az első mozgatóról tanítás felmenti bölcselőnket attól, hogy Platon nyomán ő is feltételezze a mozgató világlélek létezését, noha egyébként — mint láttuk — ő is vonzódik a hylozoismushoz, a görög természetfilozófusoknak ehhez a kedvenc eszméjéhez.

6. Ennek a világképnek természetesen inkább deduktív, metafizikai, mintsem tapasztalati alapjai vannak. A Stagirita vágyik a „tünemények megmentésére" (sódzein ta phainomena), de ezt sokszor csak igen bonyolult módon tudja elérni: elvei és a tények nehezen találkoznak és símulnak egymásba. Természetmagyarázatának alaptétele a teleologia, amely azt mondatja vele, hogy az istenség és a természet semmit se tesznek cél nélkül (*De Coelo* I 4, 271a 33), s ezt a gondolatot az anorganikus és az organikus világon végig viszi. Belőle folyik a lények rangsorának eszméje és a folytonosság gondolata. Ez teszi képessé annak meglátására, hogy a lények élete egymásba folyik és hogy a természet iránya

az élettelentől észrevétlenül vezet át az élőbe, s a növénytől az állaton át az emberhez (*de part. an.* IV 5, 681 a12).

I r o d a l o m. P. Duhem: *Le système du monde.* Vol. I. Paris, 1913. — . Mansion: *Introduction à la Physique Aristotelicienne.* Louvain et Paris, 1913.

14. Az élet és a lélek.

1. Az élőt az élettelentől a lelkesség különbözteti meg. Ennek köszönheti az élő organizmus azokat a funkciókat, melyek az élettelen tárgyaktól elválasztják.

Aristoteles elődei azonban a lelket nem az élet, hanem általában a mozgás elvének tartották. Filozófiájukból hiányzott a mozdulatlan mozgató fogalma és funkciója, s részben ennek tulajdonítható, hogy a lélekről is téves felfogásuk volt. Szerintük a mozgató maga is mozgó, s ezért vagy azt tanították, mint az atomisták, hogy t. i. a lélek is, mint minden valóság, mozgásban van, s a lélek éppen az a valóság, ami a legmozgékonyabb, mert a legfinomabb, — vagy úgy vélekedtek, mint Platon és hívei, hogy t. i. a lelket az különbözteti meg a többi mozgó valóságtól, hogy önmozgása, s nem kölcsönzött mozgás-energiája van. De akár az egyik, akár a másik nézetet fogadja el az ember, a lelket térbelivé és így anyagivá teszi, hiszen a mozgó valóság a térben mozog.

Ezzel a mechanikus felfogással tehát a materializmusnak és a monizmusnak nyitunk útat. Ezt nem kerüljük ki, ha úgy teszünk, mint Platon, aki a lelket állandóan ott lebegtette az anyag és az idea között. Aristoteles ezt a szubstanciális lelket, mely önálló valóság a testek között vagy fölöttük, sehol sem találja. Ilyen lélek a térben nincsen. A tapasztalat mindig azt mutatja, hogy a lélek bizonyos képességeket, funkciókat jelent, melyek egy-egy organizmussal, élő lénnyel kapcsolatban, mint hozzája tartozó tulajdonságok jelennek meg. S ha a lélek éppen úgy atom, mint a többi test, akkor hogyan lehet megérteni, hogy az egyed, amelyhez a lelki mozgások tartoznak, egy és nem több? S hol kezdődik a határ a lelkes és a lelketlen között? Hiszen ha a mechanikus magyarázatnak volna igaza, akkor mindennek éreznie, gondolkodnia és élnie kellene egészen egyforma módon!? S ha

a lélek az elemekből áll, akkor nincsen szabadság se, nincsen önelhatározás és erkölcsiség se, ami pedig mind tapasztalati valóság. Lehetetlen tehát, hogy Aristoteles a léleknek valami olyan elméletét tehesse magáévá, mely ezt mozgó valóságnak tekinti.

2. Nem fogadhatja el ezt még abban a platoni formában sem, hogy a lélek maga-magát mozgatja. Mert akár más mozgatja őt, akár pedig önmaga, a mozgó valóságnak mindenképen testnek kell lennie, s akkor Platon tanítása sem ér többet, mint a Démokritosé. Platon szerint az önmagát mozgató lélek ezt a mozgást átadja azoknak a testeknek, melyekkel egybe van fonódva. Ezzel szemben Aristoteles azt hangsúlyozza, hogy a maga-magát mozgatás is lényegében mozgás, — és csak matéria, azaz lehetőség állapotában lévő test lehet az, ami mozog. Ebből is látjuk már, hogy bölcselőnk a platoni tanítást teljesen a saját metafizikai álláspontjáról bírálja, s meg sem kisérli, hogy mélyebben belehatoljon mestere felfogásába. Neki a mozgás mindig mechanikai jelenséget jelent, holott Platonnál nem ez az eset. Ő az önmozgatással egyszerüen azt akarja mondani, hogy a lélek önmaga determinálja magát, tehát szabad, kényszerhez nem kötött. Térbeli mozgásra nem gondol vele kapcsolatban, annyival kevésbbé, mert szerinte a tér a semmi, a létezőnek abszolut ellentéte, tehát a lélektől egészen idegen mozzanat. Még kevésbbé tartja mozgását változásnak: a lehetőség állapotából a valóság állapotába való átmenetnek, mint Aristoteles. Ebből az esetből is láthatjuk, hogy a dogmatikus Aristoteles nem objektív kritikusa elődeinek, s nem főképen Platonnak, mert a bírálatban nem használ velük azonos fogalmakat, aminek következtében ezek tanításai eltorzulnak a Stagirita tükrében. Még szembetűnőbbé válik ez akkor, mikor a gondolkodásról, s különösen az isteni intellectus tevékenységéről szóló tanítását állítja oda, amely értelmetlenné válnék akkor, ha Platonnak volna igaza.

3. Végeredményben arra a következtetésre jut, hogy a régiek nem oldották meg kielégítően a lélek problémáját, s ezért új alapon kell ezt megkísérelnünk. Abból indul ki, hogy a valóságokat két csoportra osztja: vannak köztük olyanok, amelyek mástól kapják mozgásukat, s vannak, amelyek ön-

magukat mozgatják. Az utóbbiak közé tartoznak mindazok, melyek értelmesek, melyeknek érzékeik vannak, sőt azok is, melyeknek tevékenysége kimerül a táplálkozás művében. A táplálkozás ugyanis olyan tevékenység, amely magában a lényben veszi kezdetét és egyúttal ott is fejeződik be. Az utóbbi csoportba tartozó lényeket összefoglaló megjelöléssel élőlényeknek nevezzük. Vannak tehát: 1. élettelen, fizikai testek és 2. élőlények.

4. Az élőlények jellemző vonása az öntevékenység, s ennélfogva a fizikai testek mozgására vonatkozó elvek itt a megértésre nem bizonyulnak elegendőknek. Valami többlet, valami hyperfizikai mozzanat van bennük, mely mindezeknek a benső tevékenységeknek oka, forrása. Ez pedig nem lehet más , mint valami formai principium. Mert az élőlények tevékenységei valami eleve meghatározott tervszerűséget mutatnak: a fa nem nő bizonyos terv nélkül, — a növény növekedése és pl. egy kőrakás gyarapodása két egészen különböző tendenciát mutat. Az élőlény minden tevékenységének van valami benső logikája, tehát az oka is csak valami logikus elv lehet. Ezt a benső okot, melynek tevékenysége egyrészt alakítja az élőlény testét, másrészt létrehozza az érzéki észrevételt, sőt bizonyos mértékig magát a gondolkodást is, — ezt nevezi bölcselőnk léleknek, s azt állítja róla, hogy ez az élet elve és benső oka (*De an.* A 1, 402 a 6—7. B 4, 415 b 8).

Mit jelent ez? — Azt, hogy az élő test és a lélek a legszorosabb egységet alkotják. Viszonyuk nem lehet külsőséges. A lélek nem úgy van a testben, mint pl. a kormányos a hajójában vagy a víz a szivacs lyukacsaiban, mert akkor ki és bejárhatna benne, „amiből az következnék, hogy a halottak feltámadhatnának" (*De an.* A 3, 406 b 5). Igy a kettő viszonya nem lenne más, mint egy test viszonya egy másik testhez. A tények azt bizonyítják, hogy ez a kapcsolat sokkal bensőségesebb. Hiszen a lélek szenved a test változásai miatt (*De an.* A 1, 403 a 16 skk). Ez pedig csak úgy lehetséges, ha a kettő egyugyanazon valóságnak két mozzanata. Vagyis test és lélek egyetlen valóságot (szubstancia) alkotnak, s ennélfogva a szubstancia metafizikai mozzanatai találhatók fel benne. Más szóval: egységük csak az elvi gondolkodás által

bontható szét és pedig úgy, hogy egyikük az anyag, másikuk a forma. A test az a lehetőség, melyet a lélek alakít. Igaz tehát, hogy „a lélek az, mely által eredetileg élünk, érzünk és gondolkodunk" (*De an.* B 2, 414 a 12 skk.). Ez az igazság más szóval azt jelenti, hogy a lélek a test célja, melynek megvalósításáért van minden mozdulata és változása. Ezért mondja róla bölcselőnk, hogy „a lélek ennélfogva az eredeti entelechiája annak a fizikai testnek, melyben megvan az élet lehetősége" (*De an.* B 1, 412 a 27 skk.).

5. Ennek a meghatározásnak mélyreható következményei vannak, s úgyszólván a szerves élet egész filozófiája belőle fejthető ki. Ezek szerint a lélek nem választható el valóságosan a testtől, mert éppen úgy hozzája tartozik az élő testhez, mint ahogyan a kerekség hozzátartozik a körhöz vagy a látás az ép szemhez. Nem létezhetik tehát sem a testi élet előtt, sem pedig utána: egyidős a testtel és addig tart, ameddig a test él. Viszont ebből az is következik, hogy ha van még az élő testben ennél az éltető léleknél valami magasabb elv, akkor az csak kívülről jöhet beléje, s annak ettől a lélektől lényegileg különbözőnek kell lennie. Ezért a legmagasabb rendű, emberben és istenben azonos módon, az igazságokat megismerő észt Aristoteles nem tartja ezzel az éltető és az organikus lélekkel azonosnak, hanem ezt az ember lényében olyan többletnek véli, melyről nem tudunk mást mondani, mint hogy „kívülről és egyetlen isteni mozzanatként" (*De gen. an.* B 3, 736 b 27 sk.) került az emberi lénybe. Ezt a mozzanatot nevezték az aristotelikusok később *nus poiétikos*-nak (intellectus agens), s mint halhatatlan, isteni lényeget megkülönböztették a halandó értelemtől, az emberi *nus pathétikos*-tól (intellectus passivus).

Egyúttal az is következik ebből, hogy Aristoteles szerint tulajdonképen nincsen külön psychologia, mint tudomány. A lélekről szóló tudomány ugyanis, amennyiben arról a lélekről szól, amelyiknek jelenségei testi, anyaghoz kötött folyamatok, a fizikának egy része: „a természettudós feladata lesz a lélek lényegét megismerni" (*De an.* A 1, 403 a 27). Ha pedig arról az örök, fogalmi észről vizsgálódik a tudomány, akkor metafizika lesz belőle. Ez a körülmény az élet fogalmára is döntő. Metafizikailag ugyanis minden él,

mert mindenben ott van a vágy az Észben rejlő tökéletesség, az örökkévalóság irányában való fejlődésre. A világ maga egyetlen óriási élő lény, s részei egy organizmus részei. De empirikusan, természettudományi szempontból a lények sorában egy elválasztó vonalat húzhatunk: az élet ott kezdődik, ahol olyan egyedekre bukkanunk, melyek önmozgatásra képesek.

6. A lélek formája szerint egy, de lehetősége szerint sok. Éppen ezért a test igen különböző indításokat nyerhet a részéről, s ezeknek alapján lélekrészekről, helyesebben lelki képességekről beszélhetünk. Ezek a képességek, mint minden a világon, hierarchikus módon tagolódnak egymás fölé: a felsőbb rendű képesség jelenléte az alsóbb rendűek jelenlétét is magában foglalja. Az élő lények éppen ezen az alapon tagozódnak növényekre, állatokra és emberekre, ahol az állat egy magasabb egységbe foglalja a növény, s az ember pedig a növény és az állat képességeit. De természetesen az állat nem növény, hanem egészen újszerű lény, s az ember se állat, hanem valami egészen új, mint ahogyan a növény is tökéletesen más, mint az az élettelen anyag, amivel táplálkozik, s amit a saját testévé áthasonít.

7. Aristoteles a lélek képességei gyanánt (*De an.* 413 b 12) a tenyészést (vegetatio, nutritio), az érzést (sensatio), helyváltoztatást (motus) és a gondolkodást jelöli meg. A lélekről írott művének 3. fejezete elején (414 b 1) azonban már a gerjedés (orexis, appetitus) képességét is említi, s azt mondja róla, hogy ez mindig az érzés (észrevevés) képességével van egybekötve. A gerjedésnek pedig három módját különbözteti meg: a vágyat (epithümia), az indulatot (thymos) és az akarást (bulésis).

Ezek a képességek oly módon funkcionálnak az élő lényekben, hogy az alsóbb rendű képességek meglehetnek a felsőbbek nélkül, míg emezek az alsóbbakat is magukban foglalják, kivéve a spekulativ ész (nus theórétikos), mely önmagában is teljes és nem szorul más lelki funkció jelenlétére (*De an.* 3, 415 a 11 sk.). A test tulajdonképen a lélek szolgálatában áll: arra való, hogy ennek funkciói minél teljesebben napfényre jussanak általa.

8. Nem minden élő lény juttatja megnyilvánuláshoz a

lélek minden képességét. A növényekben csak a tenyésző lélek (threptikon) tevékenykedik, s ennek művei a táplálkozás, növekedés és szaporodás. Az állatokban ezen kívül már megvan egyrészt a helyváltoztatás képessége (kinétikon), másrészt pedig az érzés (aisthétikon), melynek segítségével a környezet hatásait felfogják és ennek az alapján a dolgokat annyira-amennyire megismerik, s velük kapcsolatban kéjt és fájdalmat éreznek, sőt bizonyos célszerű (akarati) törekvéseket is átélnek.

Bölcselőnk az érzéki képességek közt is rangsort állapít meg, hiszen nem minden állat rendelkezik valamennyi érzékszervvel. Legprimitívebb szerv a tapintásé, s reája épülnek a többiek.

9. Minden növényi és állati képességnek birtokában van az ember, akit egy új képesség: a logikus gondolkodás (nus) emel ki az alsóbb rendű lények köréből. Aristoteles még ebben is két felet, mintegy anyagot és formát, különböztet meg: az egyikre a szemléletes, másikra az elvont, fogalmi megismerés funkciója támaszkodik. A szemléletes ismeret nem jöhet létre a fogalmi tudás segítsége nélkül, ellenben a legmagasabb, az isteni fokon emez önmagában tevékenykedik. Az emberi értelem olyan, mint a viasztábla: síma lap, melyen nincsen addig semmi, míg a legmagasabb gondolkodó képesség rá nem rajzolja a dolgok képét, s értelmet nem ad ezeknek a képeknek. Ez az a halhatatlan elv, melynek az ember a maga igazi értékét köszönheti. Aristoteles szerint „kívülről" kerül ez a férfi magvába (*de gen. an.* B 3, 736b19), s onnan az anyaméhbe, illetve az újszülött testébe, hogy aztán ebben a gondolkodásnak, a világ megértésének ébresztője legyen.

Különböző munkáiban részletesen foglalkozik úgy az érzéki észrevételnek, mint a fogalmi gondolkodásnak mibenlétével. Sok éles elmére valló megfigyelést és sok — mai szemmel nézve — naívságot is találunk az ide vágó fejtegetésekben. Anatomiai tudása annyira hiányos, hogy test és lélek együttes funkcionálásáról szükségszerüen nem lehetett tájékozott. Az idegrendszerről semmit se tud, s azt tartja, hogy a vérben lévő levegő (pneuma, anima, spiritus) a lélek

hordozója. Ez legközvetlenebb módon a lélek anyagi fele. A lelki funkció központi szervének pedig a szivet tartotta.

Általában az embert vélte a természetes élet csúcspontjának, kiben a természet minden törekvése célhoz ért. Az emberben, még pedig a férfiban, pillantotta meg a természet teljes élettervét, akinek tökéletességét a többi lények mind csupán több-kevesebb sikerrel valósítják meg. Éppen ez a körülmény késztette az élő lények összehasonlító tanulmányozására, minek a biologia, s a természetrajz tudományának kialakulására rendkivül nagy hatása volt.

Az igazi tapasztalati tudománytól azonban Aristoteles még igen messze volt. Az isteni eredetű theorétikus ész tanával,mely mintegy állandóan arra teszi képessé az emberi elmét, hogy örök lényegeket, intelligibilis fogalmakat fogadjon magába, tulajdonképen visszatért a platonizmushoz, melyet annyi hévvel igyekezett megsemmisíteni. Talán innen, e kényes kettősségtől van, hogy a lélekről írt művében éppen a legfontosabb kérdések homályosak, s a legélesebb elméjű magyarázók sem tudták mind a mai napig e mű körül a homályt eloszlatni. Ez a műve ad a legtöbb vitára alkalmat, mert ellentétes állítások egyformán bizonyíthatók belőle.

Irodalom. A. Mansion: *Introduction à la physique aristotélicienne.* Louvain 1913. F. Brentano: *Die Psychologie des Aristoteles.* Mainz, 1867. Arist. *Traité de l'âme,* trad. et annoté par G. Rodier. 2 köt. Páris, 1900. Ugyancsak a „de anima" angol kiadása és magyarázata R. D. Hicks-től, Cambridge, 1907. Magyar fordítás Förster Auréltól (Filozófiai Irók Tára, 24.); a görög szöveget is kiadta az ő gondozásában a M. T. Akadémia. Chaignet: *Essai sur la psychologie d'Aristote.* Paris, 1883.

15. Ethika.

1. A görög filozófusok abban a felfogásban éltek, hogy az igazság megismerése hiányos volna, ha nem járna nyomában az emberi életnek a megismert igazság szerint való formálása. Ezért az emberi életcélok filozófiája[111] szükséges következménye a valóság filozófiájának. Aristoteles ezt a problémakört 3 részre osztotta: 1. az *ethika* tárgyául az egyén cselekvő életének (éthos) kutatását tűzte ki, 2. az *oekonomia*

[111] Arist. *Eth. Nic.* X. 10, 1181 b 15.

a családi közösség (oikos), s 3. a *politika* az állami közösség (polis) kérdéseivel van hívatva foglalkozni. E három tudományág azonban egyetlen törzsnek, a gyakorlati filozófiának hajtása, mert egyén és közösség egymástól a valóságban nem szakíthatók el, hiszen „az ember társas lény", aki egyéni életet is csak a társas élet keretében tud élni. Az ethika tehát végeredményben politika, vagy ha úgy tetszik: a politika is ethika.

2. Ethikájának ismertetésében főleg a *Nikomachosi Ethiká*-ra támaszkodhatunk, mert a benne foglalt értekezések Aristoteles legnagyobb gonddal kidolgozott műveit tartalmazzák, s a lényegben érettebbek és teljesebbek, mint akár az Eudémos nevével jelölt *Ethika*, akár a peripatetikus iskolában valószínűleg tankönyv gyanánt használt *Magna Moralia*. Talán túlzás nélkül állíthatjuk, hogy a *Nikomachosi Ethika* a Stagirita legmaradandóbb alkotása. Az erkölcsi problémát itt oly mélyen sikerült megragadnia és oly világosan tudta tételeit kifejteni, hogy ezzel a művel a filozófiai irodalomnak egyetlen ethikai terméke sem versenyezhet.

Művét folytatja, s így a *Nikomachosi Ethikát* természetszerűen kiegészíti a *Politika*, mely lazán összefüggő értekezések formájában az erkölcsi alapon felépült emberi közösségek (család, állam) elvi vizsgálata.

3. Tanításának lényege természetesen a legszorosabb összefüggésben van a valóságról vallott felfogásával: a célok és a valóságok birodalma egy és ugyanazt a hierarchikus szerkezetet mutatja. Egy lény boldogsága tehát attól függ, mennyiben képes a maga helyének és rendeltetésének a világban való felismerésére és betöltésére. A tudatosság ugyanis és a rajta nyugvó akarat a boldogságnak elengedhetetlen kelléke. A boldog életnek az az ideálja, melyet Aristoteles az istenség élete formájában állított szemünk elé (*Met.* XII. 6—8.), nem változik akkor sem, mikor az emberi élet ideáljáról beszél (*Eth. Nic.* IX 4, 8. X 6—7).

4. Abból a meggondolásból indul ki, hogy minden cselekvésnek van valami célja, amely azt az értéket jelenti, amiért az a cselekvés létrejött. Az emberi életnek, mely cselekvések sorából áll, szintén van ilyen végső célja, s ezt boldogságnak szoktuk nevezni. Bármily különböző konkrét

célokat hajszolunk, abban mindnyájan megegyezünk, hogy boldogok akarunk lenni, ami azt jelenti, hogy örülni akarunk az életnek, s ha ezt elértük, akkor egyebet nem kívánunk: meg vagyunk elégedve. Ámde a nagy egyetértés csak eddig tart. A boldog élet tartalmára nézve már igen nagy a vélemények különbsége, mert kiki a maga sajátos módján kíván boldog lenni: olyan tartalmat, amely egyformán mindenkit képes volna boldogítani, nem tudnak a filozófusok megjelölni. Bele kell tehát nyugodnunk, hogy kinek-kinek más a jó, ami őt boldoggá teszi. Ez azonban nem akadálya annak, hogy meg ne vizsgáljuk: micsoda általában a jó, ami boldogít?

5. Erre azt mondhatjuk: *jó az, ami önmagáért kívánatos,* ennélfogva nem mutat önmagán túlra, tehát az a tulajdonsága van, hogy teljes kielégülést ad. Az az élet, mely ennek a birtokában van, kívánatos élet, mert nem hiányzik semmije, ennélfogva boldog. A boldogság tehát az életnek egy ilyen teljessége, — bírása mindannak, amiért az élet van.

S miért van az élet? — Hogy általa egy lény megvalósítsa azt a benső formát, mely fejlődésének célja. Egy szóval, hogy eleget tegyen rendeltetésének. S mi az ember rendeltetése, lényének a benső formája? — Semmi esetre sem a vegetativ élet, mert ez közös az emberben a növényekkel. Nem is az érzéki lét, mert ez még nem emeli ki az állatok közül. Ezek pedig boldogoknak egyáltalában nem mondhatók, s ilyesmiről nincs is tudatuk. Ha az ember tud a boldogságról, akkor ezt csak olyan tulajdonsága révén szerezheti meg, melyben a valóban boldog lénnyel, az istenséggel osztozik. Ez pedig csakis az ész, az értelmi tevékenység, mely őt igazán emberré teszi. Itt van azoknak az örömöknek forrása, melyekért az életet értékesnek tartja, s amelyek képesek őt boldoggá tenni.

6. *Az emberi élet rendeltetése* tehát *az eszes tevékenység, s ennek zavartalan gyakorlása a boldogság alapja.* Az elméleti tudás és a neki engedelmeskedő akarat nélkülözhetetlen kellékei a boldogságnak. Ámde *egy* fecske és *egy* verőfényes nap nem csinál tavaszt: boldogok is csak úgy lehetünk, ha egy egész normális életen át zavartalanul élvezhetjük eszünknek ezt a tökéletes tevékenységét.

Ez a követelmény egész sereg más követelményt zár magába. Nem élhet a gondolat örömeinek az az ember, akit ebben különböző mozzanatok zavarnak. Bizonyos javak megléte, bírása tehát szükséges előfeltétele a boldogságnak. Ezek egyrészt külső javak, másrészt a léleknek, illetve a testnek javai. Az életnek vannak ékességei, melyek, ha meg nem is adhatják, de mindenesetre fokozzák a boldog élet örömeit. Ilyenek az egészség, a testi szépség, a gazdagság, a jó barátok, a polgártársaink részéről jövő megbecsülés és kitüntetések. Mindezek hiánya fájdalmas, mert nem engedi érvényre jutni azt a benső öntudatot, mely önértékünk felől él bennünk. A bölcs ugyan lelki nyugalommal viseli a csapásokat és a nélkülözéseket, de mégsem mondható boldognak, aki, mint Priamos, élete végén rettenetes csapások áldozata. Az életnek bizonyos állandósága és nyugodt menete kell ahhoz, hogy az ember boldog lehessen, mert csak így tudja cselekedeteivel a dolgokból előhozni mindazt, aminek véghezvitelére lénye hivatott. Nagyon bonyolódott valami tehát az, amit boldog életnek mondhatunk. Számtalan külső és belső körülmény szerencsés összetalálkozásából fakad, s csak az élet célját már megvalósított lény lehet boldog, akinek nem hiányzik semmije. Ezért nem boldog a gyermek, akinek lénye még csupa hiány és csupa igéret. Az ő képességei még rejtve vannak, holott a boldogság nem a lehetőségben, hanem a kész valóságban rejlik. Egy lény képességeinek teljes működésben létele szükséges hozzá. A boldogság az állandó tevékenység eredménye. Egy lény, mely csak alszik, mint Endymion, nem lehet boldog. Az ilyen élet a növényé, s nem az öntudatos, gondolkodó lényé. Az istenség is azért teljesen boldog, mert élete örök, szünetlen aktivitás és ébrenlét.

7. A gondolkodó életnek ez az átsugárzása a zavaró mozzanatokon a lelki nagyság (megalopsychia). Ez tehát elengedhetetlen kelléke a boldogságnak, mert ez tesz bennünket képessé arra is, hogy balsorsunkat méltósággal viseljük, s a csapások közt is emberek maradhassunk.

Ennél a nagyságnál és hiánytalanságnál fogva mondhatjuk a boldogságot valóban önértéknek és feltétlen célnak. Ez tehát az emberi cselekvő élet mozgatója: a cselekvés elve,

s ezért vallja kiki célnak, noha más és más tartalomban véli elérhetőnek. Az élet minden egyéb javát miatta mondjuk értékesnek, jónak, kívánatosnak, azért a boldogság feltétlen érték és valami isteni rejlik benne.

8. Az erkölcsi élet tulajdonképen az a mód, ahogyan egy lény a boldogságot keresi. Igazában véve csak azok a lények lehetnek erkölcsösek, akiknek szabadságukban áll így is, meg úgy is cselekedni, vagyis épp úgy lehetnek erkölcsösek, mint erkölcstelenek.[112] Választhatom a boldogságot, de választhatom a boldogtalanságot is. Ebben nyilvánul meg az embernek az a kettőssége, mely az istenségben egyáltalában hiányzik. Az isten tevékenysége abszolut szükségesség: másképen nem történhetik, mint ahogyan történik, s isten maga sem lehet más , mint amilyen, de az ember előtt a lehetőségek egész skálája áll, s hogy ebben azt választja-e, ami valóban a legjobb, azon fordul meg lényének erkölcsi értéke.

Az ember tehát nem természeténél fogva jó, hiszen nem mindig azt cselekszi, ami jó, s amit tennie kellene. Lényében csupán passziv anyaga van adva az erkölcsi létnek, s ezt öntudatosan, az értelem vezetőül hívásával tudja magának kiverekedni. Cselekvésre indító motivumai a gyönyör és a fájdalom, csakhogy nem mindig az okoz neki gyönyört, ami jó és fájdalmat, ami rossz. Ha tehát ezekre az érzéki élményekre bízza magát, nem tud kivergődni az értelmetlen tények köréből. Az érzelmek ugyanis Aristoteles psychologiája szerint a lélek passziv, szenvedő részéhez tartoznak, melyeket csak az értelem világossága emelhet ki a lehetőségek közül a valóságokba. A szeretet, a gyülölet, az öröm és a szomorúság, a vágy, a részvét, a félelem és hasonló élmények mind a lélek „szenvedései" (pathémata). Valamennyi a kívánság (epithymia) mibenlétével jellemezhető, mely jele a hiánynak és egyúttal annak, hogy a lehetőség és nem a valóság világába tartozik. A vágyó, a kívánó, a gyönyör után futó és a fájdalmat kerülő ember az ember lehetősége, — mi azt mondanánk: a természetes ember, — akiből csak az ész alkothat igazi embert, azaz eszes embert, erkölcsi lényt. Bölcselőnk mindazt, amit ilyen lehetőség, nyers adottság gyanánt találunk az emberben, hogy belőle az erkölcsi embert formálhassa az

[112] *Eth. Nic.* III, 7. 1113 b 6.

ész, egyszóval ethosnak vagy pathosnak nevezi. A pathos és ethos ugyanaz, s lényegében a léleknek az ésszel ellentétes elemei rejlenek benne. Az ethos vagy a pathos szerint való élet ennélfogva ellentétes azzal, amit az ész szerint való, az az erkölcsi életnek nevezhetünk. Mondjuk így: ez az a talaj, amelyen a maga erkölcsi életét fel kell építenie az eszes embernek.

9. Ha arra a szerepre gondolunk, melyet az anyag hivatva van betölteni a világban, akkor egyszerre tisztán áll előttünk, hogy kinek-kinek az ethosa nem lényegtelen mozzanata az ő erkölcsi lényének, hiszen nem minden anyagból lehet minden: a lehetőség mintegy eleve determinálja azt a valóságot, melynek formáját hordozhatja. Az ethos tehát a léleknek bizonyos dispositiója egy bizonyos erkölcsi életre. Talán legjobban akkor jelölnénk meg ennek a mibenlétét, ha azt mondjuk, hogy az embernek az a sajátsága rejlik benne, amit a fiziologusok temperamentumnak, s a psychologusok kedélynek vagy jellemnek szeretnek nevezni. Ez az az alap, melynek mélyéből kihajtanak erényeink és bűneink, szokásaink és hajlamaink.

Az erkölcsi élet ennek a talajnak megmívelése, szokásainknak és hajlamainknak a jó irányba való hajlítása, nevelése. Ez a feladat az észre várakozik. Neki kell kiválasztania a helyes irányt (proairesis) és olyanná nevelnie ezt a lehetőségekben tévelygő lelket, hogy a valóságban az okozzon neki gyönyörűséget, ami jó és az fájdalmat, ami rossz. Egyedül az ész tudja beláttatni a lélekkel, hogy mindaz jó, ami közelebb visz bennünket az istenhez és mindaz rossz, ami eltávolít tőle. Ezért az erkölcsi élet nem érzelgés, nem is a vak érzelmekben való elmerülés, hanem az a szilárd akarat és készség, mely az ész nyomában járni készteti az embert. Nem az a jó ember, aki néha-néha célszerűen cselekszik, hanem akinek lelkülete állandó készséget rejt magában a jóra: egyszóval nem a teljesítmény, hanem a szándék, az akarat döntő az erkölcsiség kérdésében. Csak így lesz az erkölcsi élet teljesen bensőségessé és a külső világtól függetlenné. S az által válik a jó ember birtokává a boldogság. A jóakaró lelkülethez hozzája tartozik ez elválhatatlanul. Az erkölcsi értelemben élő ember nem lehet boldogtalan, mint ahogyan az

istennek is lényéhez tartozik a boldogság: a jó lelki elrendezettség virága a boldogság. Boldogtalan csak az olyan lény lehet, akiben ellentétek dúlnak, akiben nincs béke az ész és a vágyak között, s aki harcban áll önmagával és a világgal.

10. Az erkölcsi élet a cselekvésnek a jó felé fordult állandó irányát jelenti. A jó ember az istenség tökéletes lényének irányában tájékozódik, hiszen ő egyrészt teljesen észszerű lény, másrészt pedig az egyetlen valóban kívánatos valóság Az ember esze mintegy arra való, hogy állandóan ezt a szilárd és változatlan célt világítsa meg a tökéletlen világban bukdácsoló ember előtt. Istenhez hasonlítani, az ő tevékenységét utánozni, — ennél fenségesebb célt nem kereshetünk. Ebben éri el csúcspontját Aristotelesnek úgy a valóságról, mint a feladatokról szóló tanítása.

11. Az erkölcsi élethez hozzátartozik bizonyos állandóság: a cselekvésnek olyan vonásai, melyek méltóak ehhez a nagy és értékes célhoz. S minthogy a cselekvés az ember benső lelkületéből fakad, ennek a lelkületnek kell, hogy legyenek olyan állandó jellemvonásai, melyek mintegy kezesei az állandóan egy cél felé törekvő életnek. Az erkölcsös életnek ezeket az egyénben rejlő biztosítékait nevezzük erényeknek. Az erény a jóra való állandó készség (habitus, hexis), a léleknek az a tulajdonsága, melynek segítségével mindig az ész által felismert cél szolgálatába adja magát. Lelkünk állandó tulajdonságának kell lennie, mert különben nem lehetnénk erkölcsösek. Aki csak néha-néha becsületes, vagy olykor-olykor igazmondó, annak ezek a tulajdonságok nem erényei, hanem átfutó epizódok a lelkén, s így az élete sem mondható erkölcsi értékűnek.

Erények nélkül nincs boldog élet, mert nincs meg életünkben a kívánatos egység, a benső lelki béke, melynek birtokában még az élet csapásait is nyugodtan tudnánk elviselni. Bennük természetadta lényünknek már az ész által megformált vonásaira ismerünk. Mert az erény valóban az akaratnak az ész rendelése szerint való viselkedése (*Eth. Nic.* II 6, 1106 b 36), mikor azt a cselekvést választjuk, mely az eszes mérlegelés nyomán számunkra a legjobbnak mutatkozik.

S mivel természetes valónkkal e léleknek két lehető irá-

nya van adva, az akarás és a megismerés, azért ennek a két lehetőségnek a jó irányába való hajlításán fordul meg az ember erkölcsisége.

12. Az akarás összefoglaló név mindazoknak a homályos törekvéseknek, hajlamoknak, érzületeknek a számára, melyek leghatalmasabb mozgatói cselekvő életünknek. Az ismerés pedig azokat a mozzanatokat foglalja egybe, melyek a theoretikus ismeret megszerzése felé hajtanak bennünket. Ezek így nyersen csak anyagot adnak az erkölcsi lét számára. Hogy erények legyenek belőlük, ahhoz ezeket a szellem elveivel, az ész mértékével kell megformálni: ethizálni kell a formátlan vágyakat, hajlamokat, stb. Mert az *ethizált lélek* az *erényes lélek.*

Aristoteles az ethizálás anyagának különbözősége szerint kétféle erényekről beszél: 1. ethikus és 2. dianoétikus erényekről. Amazok alapja a már fentebb jellemzett ethos, — lelkünknek ez a pathetikus, emocionális része; emezeknek pedig az értelemnek tapogatódzó, az igazságot fáradságos kutatással kereső része. Ezt megkülönbözteti az isteni és halhatatlan Észtől (νοῦς), s a tevékenységben is elválasztja a νοεῖν-t a διανοεῖσθαι-tól. Amaz a tiszta igazságoknak, az elveknek és axiómáknak közvetlen belátása, ahol a tévedés ki van zárva, emez pedig a logikus-diskurziv gondolkodás: az igazságnak fáradságos és bizony sokszor ferde irányba tévedő keresése. Itt tehát nagyon is szükség van a gondolkodó tevékenység helyes irányba terelésére, s erre szolgálnak a dianoëtikus erények. Talán nem távozunk el a Stagirita szellemétől, ha magyarul az első fajta erényeket *akarati,* s a másodikat *értelmi* erényeknek nevezzük.

13. Az akarati erények a lélekben a vágyak és hajlamok eszes megfékezése útján jönnek létre. Nem adottságok tehát, hanem a cselekvő ember legsajátosabb szerzeményei, melyek szoktatás, gyakorlás által érhetők el. Ez abban áll, hogy a lélek eredeti hajlamait az ész mértékére vesszük: hiányosságait kipótoljuk és túlzásait lenyesegetjük. Ezért mondja Aristoteles, hogy az akarati erény lényegében mindig mértéktartás és középen (meson, mesotés) foglal helyet két szélsőség között, melyek közül az egyik kevés (elleipsis), a másik meg sok (hyperbolé). A bátorság pl. a helyes és az ész által

tanácsolt mértéktartás a gyávaság és a vakmerőség között. A *Nikomachosi Ethika* az erények egész sorát fejtegeti ebből a szemszögből.

A mértéktartásnak eme hangsúlyozása miatt sokszor találkozunk benne Aristoteles ethikájának olyan értékelésével, mintha benne valami száraz és óvatos józanság volna a lényeg. Ez a felfogás azonban igaztalan vele szemben, mert nem hatol e tanítás legbenső valójába. Megértése végett arra kell gondolnunk, hogy a görög szellem a mérték szelleme: tudományban, filozófiában és művészetben mindig azt az ideális mértéket kereste, amely a valóságnak szerinte igazi lényegét alkotja. A pythagoreus szám, a platoni idea, az aristotelesi forma és Polykleitos kanonja alapjában véve mind csupa mérték, amelyhez méri hozzá a görög a valóságot. Ezt a mértéket keresi a filozófus az erények mivoltában is. E mérték szellemi forma, mely erkölcsi értéket ad a valóság anyagának. A hajlam sem erkölcsi önmagában, csupán nyers anyag, az erkölcsi érték, az erény lehetősége. Hogy valóságos erény legyen, mely cselekvésben mutatkozhat meg, ahhoz az észnek a szellem formájával, mértékével kell ezt áthatnia. Ez által a lehetőségből a valóság világába emelkedik: az erkölcsileg közömbös sok vagy kevés egy új formában erkölcsivé válik. A mértéktartás ugyanis mindig erőfeszítés, tevékenység, tehát erkölcsi mozzanat, míg a nyers hajlam tunya és tétlen adottság, melyet az ember, ez az eszes lény, erkölcsivé van hivatva formálni. Ezért az akarati erények valóban nem a lélek „szenvedései", nem is „lehetőségei", hanem „szerzeményei", kifejlesztett „készségei", melyek éppen az ész formálása következtében lehetnek tárgyai az erkölcsi ítéletnek: jónak és rossznak.

14. Magától értetődik, hogy az a mérték, melyet kiki az erények formálásában alkalmazni tartozik, nem abszolut, hanem az emberhez szabott. A jó gyakorlásában sem mehet senki túl azon a fokon, mely az ő képességei, s életkörülményei szerint lehetséges. Itt a lehető legtökéletesebbet kell elérnie, de az ember, bármennyire szeretne, sohasem lehet istenné, azaz tökéletes lénnyé. Ezért mondja Aristoteles, hogy az erény „a hozzánk illő mértéktartásban" keresendő, mert a „tárgyi mérték" nincsen hatalmunkban. Az erkölcs tehát szubjektiv

követelményeket jelent: kinek-kinek egyéni mértékkel mér. Ezzel bölcselőnk elkerüli az ethikai rigorizmus szirtjét, melyen sok ethikai tanítás szenvedett már hajótörést. Senkitől sem szabad többet követelnünk, mint amennyire helyzetében képes: az erkölcsi szabályok csupán formák, miket kinek-kinek a maga életviszonyai szerint kell tartalommal, konkrét feladatokkal megtöltenie.

15. Éppen ez a magyarázata, miért foglalkoztatja oly mélyrehatóan Aristotelest az igazságosság erénye, melyet már halhatatlan mestere is az erények koronájának vallott. A *Nikomachosi Ethika* egész ötödik könyvét ennek a kérdésnek szenteli. Nyomozza azokat a szélsőségeket, melyeket az igazságosság helyes mértékkel értékessé tesz, s úgy találja, hogy ez az erény általában egyrészt a törvény tiszteletét jelenti, másrészt pedig azt a magatartást, mely elismeri az egyenlő igényeket az egyenlő teljesítménnyel szemben. Lényegében nem más ez, mint az egyén beleilleszkedése a lét objektiv mértékébe és a minden élet számára megszabott keretek tisztelete.

Különbséget tesz az osztó és a társadalmi vagy szabályozó igazságosság között. Osztó igazságnak (justitia distributiva) ott van helye, ahol a hatalom birtokosa áll szemben az alájarendeltekkel. A javak és megtiszteltetések elosztásában ilyenkor a személyes érdemre kell tekintettel lennie, s a személyes ranghoz méltó jutalmazás a geometriai arány alkalmazását teszi indokolttá. A társadalmi vagy szabályozó igazságosság (j. commutativa) ellenben a személyes érdemet nem veszi figyelembe, hanem arra törekszik, hogy minden teljesítmény megkapja a maga jogos ellenértékét. Védi tehát az egyén jogos érdekeit az ártó túlkapások és támadások ellen.

16. Ahol az igazságosság az emberek között törvény által nyer szabályozást, a joggal találjuk magunkat szemben. Ennek is két fajtája van: 1. a polgári, pozitiv jog (politikon dikaion), melyet egy közösségben együttélő emberek megegyezése hoz létre, s így állandó változásnak van alávetve, — s 2. a természetjog (physikon dikaion), mely az emberre nézve örök és állandó igazság, s ezért mindenütt egyforma, ahol emberek élnek. Mintegy az írott és íratlan törvények érvé-

nyességét látja meg ebben a megkülönböztetésben Aristoteles. Sokszor megtörténhetik, hogy a kettő között konfliktus támad, ilyenkor a méltányosság (justum et aequum) van hívatva békességet teremteni a két különböző jog között. Mert pl. egészen más elbírálást érdemel az, aki nyereségvágyból vetemedik lopásra, mint aki kenyeret lop éhező gyermekei számára. Lényegében tehát a méltányosság nem rontja le a törvényt, de annak formalizmusát kiigazítja az igazságosság irányában.

17. Az akarati tevékenység értékes készségei mellett az erkölcsi életnek kimagasló mozzanatai azok az erények, melyek az értelmi tevékenység körében találhatók. Ezek akkor jönnek létre, ha természetes megismerő képességeinket a nevelés által annyira fejlesztjük, hogy céljuknak megfelelő működést tudnak a lélekben kifejteni. Az értelmi erények gyanánt Aristoteles az alkotást (techné), az okosságot (phronésis) és a tudást (epistémé, nus) említi.

Az *alkotás* az a lelki készség, mely a művészi formálásban találja kielégülését. Értékét tehát az a mű fejezi ki, melyet sikerült létrehoznia.

Az *okosság* az erkölcsi cselekvésben mutatkozik meg. Célja nem a műre irányul, hanem önmagában, az okos cselekvésben rejlik. Cselekvő, praktikus énünk lénye benne a döntő, s akkor éri el tetőfokát, ha az élet minden helyzetében a leghelyesebb viselkedést, az eupraxiát megtalálja.

A *tudást* Aristoteles a legmagasabb rendű erénynek tartja, mert nélküle szinte vakon tapogatódzik minden más erény. Theoretikus, a valóság megismerésére törekvő énünk igazi erkölcsi értéke nyilvánul meg benne. Nem akarja a dolgokat átalakítani, megváltoztatni, mint az alkotás és az okosság, hanem szerető odaadásban szemléli a tárgyakat, hogy megismerje azokat úgy, ahogyan vannak. Azt a formáját, mely a diszkurziv-logikus gondolkodás eredménye, bölcselőnk ἐπιστήμη-nek nevezi és megkülönbözteti az elvek ismeretétől, a νους-tól. Kettejük összefonódása által jön létre a bölcseség (σοφία), mely az emberi tevékenység legértékesebb eredménye. (*Eth. Nic.* VI, 7. 1141 a 18.)

18. Mély összefüggés van Aristoteles metafizikája és ethikája között: erkölcsi elvei mind levonhatók metafiziká-

jából. Ennek magyarázata abban keresendő, hogy világképe tökéletesen ethikai jellegű. A platoni idealizmus lelke élteti mind a valóságról, mind az élet eszményéről alkotott felfogását. A valóság a szellem elveinek, tehát immateriális értékeknek van alávetve, s ezért ethika és metafizika sajátos módon egységbe fonódnak világképében.

S ahogyan a theorétikus szemével közeledett a valósághoz, éppen úgy nézte az erkölcsi világot is. Ethikája nem normatív szabályok gyüjteménye, nem parancsok kódexe, hanem leíró jellegű. Azt keresi, mikor, milyen esetben, kivel szemben, mi célból és hogyan kell kinek-kinek cselekednie. (II, 7.) Elvi magyarázata ethikai tényeknek, s feltárása azoknak az ideális tényezőknek, melyek a valóság anyagát az erkölcs magasságába emelik. Középpontjában az egyén áll, mert ennek a theorétikusa, akár metafizikáról, akár ethikáról van szó. Azonban éppen az által, hogy a leírt valóságban az őket létesítő ideális mozzanatokat tárja fel, a leíró tudományból a normák egész sora következik nála s így az ethikában is tovább ment, mint azok az elődei, akik imperatív szabályokat véltek ethikának.

19. Aristoteles az erkölcsi élet elveit keresve, egyrészt a hellén multra, másrészt arra a jelenre épít, melynek hűséges fia. A negyedik század öntudatos athéni polgárának lelke, a görögség legteljesebb megvalósulása él benne, aki azonban éppen azért, mert nevelés útján lett Athén szellemének részesévé, ment maradt ennek az elfogultságaitól és meg tudta érteni a görögség többi részének lelkiségét is. Így lett belőle a metafizikában és az ethikában egyaránt az a nagy szintétikus, akiben úgyszólva egységbe olvadt mindaz, amit a görögség eddig alkotott.

20. A nagy tömeg, s a tömeg ösztöneinek hizelgő filozofusok a gyönyörben látták azt az értéket, amiért érdemes élni. Aristoteles nem a világtól elfordult aszkéta, aki minden körülmények között elitéli a gyönyör élvezését. Hiszen van olyan gyönyör, mely testi vagy lelki organizmusunk helyes működéséből fakad: vannak érzéki gyönyörök, melyek természetes kísérői az emberi életnek, s vannak szellemi élvezetek, melyeket a bölcs sem vet meg. Ámde tagadhatatlan, hogy az az élet, amely a gyönyöröket hajszolja, szolgaságban

való élet és állati szinvonalú, ha hiányzik belőle az ész irányítása. Az érzéki gyönyör és az ész között ugyanis ellentét van: egyik a másik érvényesülését gátolja, s ezért főleg azok a lények élnek a gyönyörnek, melyeknél az ész még nem valóság: a gyermekek és az állatok. Az ész pedig azért ellensége a gyönyörnek, mert a gyönyör átmenet, változás, az ész ellenben azt keresi, ami állandó és változatlan. S a gyönyör nyugtalanít, nincs meg benne az állandóság nyugalma, tehát nem lehet cél, legfeljebb csak eszköz. Átmenet, amelyiken túl kell haladnia annak, aki az igazi célhoz akar érni. Ha önérték volna, nem lennének káros és szégyenletes gyönyörök, ami kétségtelen jele annak, hogy a gyönyör nem az igazi jó, mert valami rajta kívül eső mérték alapján ítélünk a jósága vagy rosszasága felől.

21. A szofisták és más hédonikusok azt is tanították, hogy a hatalom, s bizonyos külső javak: vagyon stb. boldogítják az embert. Platon oly fényes cáfolatát adta már ennek a felfogásnak, hogy Aristotelesnek nem kell túlsok fáradságot vesztegetnie e téves tanítás bírálatára. Nem tagadja e javak értékét, de csupán eszközi értéket lát bennük, melyek bírásán nem fordulhat meg az erkölcsi élet értéke. Még az arisztokratikus emberek nemes gondolkodása, fensége és magasröptű szelleme sem lehet az az önérték, mely a tevékenység célja volna. A nemes gondolkodás ugyanis, mely tiszteletre készteti a szemlélőt, nem tevékenység és megléte senkit sem óvhat meg attól, hogy boldogtalan legyen. A legfőbb erkölcsi érték pedig csak az olyan élet lehet, melytől a boldogság elválaszthatatlan.

22. Ennek az eszménynek nyomozása közben feltárja az erkölcsi személyiség benső értékeit, mert meg van róla győződve, hogy csak az az élet lehet boldog, amelynek előfeltételei a saját bensőnkben vannak meg. A *Nikomachosi Ethika* leírja és mesteri módon elemzi azokat az erényeket, amelyek a IV. század görögjének igazi lelki ékességei voltak. Bátorság, igazságosság, önmérséklet, nagylelkűség, becsvágy, lelki nyugalom és fenség, tisztesség, stb. mind szóba kerülnek, s e racionális társadalomból szinte természetszerűen hiányzik a kegyesség vallási erénye. A vallás helyét Aristoteles gondolkodásában a tudomány és a filozófia foglalja el,

s bennük keresi a léleknek legnagyobb magasságok felé lendítőjét. Ennek köszönhető, hogy a tiszta theorétikus, a megismerésnek szentelt életben találja fel az erkölcsi élet eszményét. Valahányszor alkalma van erről szólni, szavai mindig valami különös melegséget és szokatlan lendületet kapnak, mint ahogy illik beszélni arról, ami a legnagyobb, legtökéletesebb és legboldogítóbb élet.

Az ész ugyanis a legtökéletesebb valóság, s ebben a tiszta szemlélődésnek áldozott létben ez jut a legtökéletesebb tevékenységhez. Tárgya csupa állandóság, mert hiszen a változóban is a változatlant keresi, s így a gondolkodó lény a legnagyobb állandósággal találkozik. A tudás adja a legnagyobb benső megelégedést, mert nincsen kötve külső dolgok bírásához. Ez az a mozzanat, melynél a kereső lélek megpihen. Már pedig ez a pihenés jele a célhoz jutásnak. A boldogság éppen ebben a megpihenésben, a célhoz jutásban rejlik. Ilyen abszolut kielégülést semmi más életforma nem adhat, s éppen ezért magasabb rendű a theoretikus élet a folytonos keresésben töltött praktikusnál. Csend, békesség és teljes kielégülés csak itt jut az embernek osztályrészül, s itt lehet ennélfogva igazán boldog. Méltán mondja tehát Aristoteles (*Eth. Nic.* X, 7.), hogy ez az élet nagyszerűbb, semhogy tisztán emberi lénynek lehessen benne része. S valóban nem is azért juthatunk hozzá, mert emberek vagyunk, hanem mert van bennünk valami isteni. Az isteni észnek isteni élete által lehet boldoggá az ember, ennnélfogva azért, mert emberek és halandók vagyunk, nem szükséges a szemünket örökké az emberin és a halandón jártatni, hanem amennyire csak lehetséges, a halhatatlant kell szivünkbe fogadni és egész tevékenységünket úgy rendezni be, hogy annak megfelelően éljünk, ami bennünk a legnemesebb.

Ebben a fenséges akkordban végződik Aristoteles ethikai kutatása. Benne már feltűnik az önmagának elégséges bölcs stoikus eszménye. Emberi és isteni csodálatos módon olvadnak egybe ebben az eszményben, akárcsak az egész aristotelesi filozófiában. Ethikájának a fundamentuma az a tanítás, hogy ne keressük a boldog élet forrását a külső világban, hanem térjünk vissza önmagunkba. Fejtsük ki, hozzuk napfényre azt, ami bennünk van: az önvalónkat valósítsuk

meg, mert akkor nem a halálnak, nem a mulandóságnak és az emberinek szolgálunk, hanem az örökkévalónak és az isteninek, mert tevékenységünk ilyenkor lényünk isteni részét szabadítja fel és csak így lehetünk részesei a tökéletes boldogság zavartalan örömeinek.

16. Politika.

1. Aristoteles az erkölcsi élet kutatásában az egyént látta az erkölcsi érték hordozójának. Az ő boldogsága az erkölcsiség célja; bűneiért épp úgy önmaga felelős, mint ahogyan erényeinek jutalmát: a boldogságot is önmaga élvezi. Ez a mélyreható individuálizmus a mi szemünkben jóleső ellentéte Platon szocializmusának, mellyel az egyént teljesen föláldozza a közösségnek. Platonnál az egyén elvész, megsemmisül az állam tengerében, s éppen a legjobbak nem élhetik a maguk egyéni életét. Aristoteles ebben a tekintetben hű fia maradt saját korának, a negyedik század Athénjének, mely nem volt hajlandó többé az öntudatra ébredt és a közösség bilincseiből felszabadult egyént újra feloldhatatlan kötelékkel a társadalom rabjává tenni. Platon ezért reakciós gondolkodó, míg Aristoteles nyitott szemmel nézi a valóságot és figyeli a benne rejlő törekvéseket. S habár gondolkodásának sarkpontja az egyén értékessége, azért nem válik igazságtalanná a társadalom, a közösség értékének felismerése irányában sem. Tisztában van vele, hogy a cselekvő ember éppen cselekvése révén nem lezárt világ, hanem kilép a világba: érintkezésbe kerül a dolgokkal és más lényekkel.

Ennélfogva a cselekvő ember lényéhez a közösség, a más emberekkel való kapcsolat hozzája tartozik. Aki nem szorul rá a közösségre, az vagy kevesebb, mint az ember, tehát állat, vagy több és így isten. *Az ember lényege szerint társas lény* (zoon politikon), aki a maga egyéni valóját is csak a társas közösségekben fejtheti ki. Ez a tény azonban nem jelenti azt, hogy a közösségnek valami különös, az emberen túlfekvő célja van. A közösség van az emberért és nem megfordítva: a társadalom arra való, hogy az egyént segítse a maga élete céljának, a boldogságnak elérésében. Annyi értéke van tehát, amennyit az egyén számára jelent. Ezért

ahogyan az egyén része a közösségnek, az ethika is része a politikának, de az utóbbi tudománynak nem lehetnek az ethikától különböző elvei: a politika az egyén ethikájának fundamentumára épül. A jó akkor legjobb, ha nem egyetlen ember birtoka, hanem egész népek és államok mondhatják birtokuknak. Ily módon az ethika szükségképen folytatódik a politikában.

2. A közösség legáltalánosabb formája az á l l a m (polis), de már a *Nikomachosi Ethika* vizsgálja azokat a közbeeső jelenségeket, melyek az egyén és az állam közé esnek s mintegy az átmenetet alkotják köztük. Ezért foglalkozik Aristoteles oly behatóan az igazságossággal és vele kapcsolatban a joggal, továbbá a barátság erényével, mint amely a társulásnak, a közösségalkotásnak valóban a kovásza. (*Nic. Eth.* VIII. és IX. könyvek.)

3. Barátságon jóval többet ért, mint mi, a huszadik század gyermekei, mert nála ennek a szónak (philia) megvan még az antik misztikus verete. Úgyszólván minden olyan mozzanatot ez alá a jelentés alá foglal, melyben emberek közösségre lépnek egymással. Behatóan fejtegeti a barátság mivoltát a legkülsőségesebb formától egészen a legbelsőbbig, s könyvének ezek a fejezetek maradandó ékességei. Fejtegetéseinek lényege az, hogy a barátság teljessége nincsen meg ott, ahol a barátokat valami külső közös haszon keresése vagy a közös gyönyörűség, vagy általában valami testi mozzanat kapcsolja egymáshoz. A tökéletes barátságnak, s ennélfogva a teljes társulásnak egyetlen célja lehet: a jó keresése. Az erények kedvéért jön létre és mindkét fél erényei egyformán fontosak benne. Szinte úgy fejezhetnénk ki magunkat helyesen, hogy *a jó embernek szüksége van a barátokra*, hogy rajtuk és velük szemben a maga jóságát gyakorolhassa. Mert a barátságban nem az a fontos, amit kap az ember, hanem amit ad. Szeretni fontosabb, mint szeretettnek lenni. Ezért a barátság a magunk lelkének másokra való kiáradása. Ez az oka, hogy a legkülönbözőbb rendű és rangú emberek közt létrejöhet, bár a fiatalok inkább a gyönyörűséget, az öregek pedig a hasznot hajszolják a barátságban is. A barátság tehát az emberi lélek legszebb virága, mely valóban közösségteremtő mozzanat az emberek között. De éppen rajta

mutatkozik meg, hogy Aristoteles még a társadalmat is az egyének művének fogja fel, mert önálló és aktusaikban önmagukat adó egyének kölcsönhatása minden közösség.

a) *A család.*

4. A barátság — a keresztyén gondolatkörben inkább szeretetet mondanánk — jele annak, hogy az emberben megvan a társas lét vágya: természetes szükségletei és hajlamai e felé hajtják. A társas közösség ideális, mert teljesen megvalósult formája az á l l a m, melyben bölcselőnk az önmagának teljesen elégséges társadalmi organizációt látja. Éppen azért, mert az állam a végső és befejezett közösség, felfogása szerint ez minden társadalmi egység ideálja, végső célja, melynek eszméjét valósítja meg többé-kevésbbé minden más közösség. Ezért mondja, hogy lényegileg, „természet szerint" az állam előbbrevaló, mint a kisebb emberi közösségek, de megvalósulása rendjén ez a legkésőbbi, mert az elv mindig végül jelenik meg a valóságban. Azonban már a kisebb emberi közösségek is az állam felé mutatnak, s bennük ennek fejlődő formái ütköznek ki. Így ezeknek ismerete egyúttal az állam ismeretére is tanulságos.

Mivel az állam a szükséges életkeret az ember számára, mert csak ennek talaján élhetünk kívánatos módon egyéni életet, a barátság teremtette közösség még nem lehet ennek kezdete. A barátságban ugyanis a szabadság és a véletlen uralkodnak: az ember tetszésétől függ barátainak megválogatása. Ellenben már a család (oikos) olyan közösség, melyet a kénytelenség és a testi-lelki szükségesség hoz létre. Ezért benne látja Aristoteles az állam csiráját. Az első család szinte maga volt az első állam, s a fejlődés folyamán ez a csira teljesedett ki a polisban, az ismert görög városállamban.

5. A c s a l á d magva két szükséglet: a fajfenntartás és a létfenntartás. Az első céljából jön létre a férj és feleség, s a másik céljából az úr és szolga közössége. (*Pol.* I. könyv.) Mindkét egyesülés több, mint a barátság, mert természetes és szükségszerű. A halandó egyén a lét folytonossága miatt kénytelen halála előtt hozzá hasonló utódokról gondoskodni, s erre való lehetőség a házasság. Viszont az életfenntartás

szükségletei kapcsolatot teremtenek a ház ura és a szolgák között, akik kölcsönösen egymásra szorulnak, s így ez a két közösség valóban alapvető jellegű. Hozzájuk járul még a szülők és gyermekek közössége, mint a házasságnak természetes következménye. Tárgyilag kiegészíti ezt a közösség eltartására szükséges gazdaság, mely a birtokosnak a birtokhoz való viszonyában rejlik. A társadalmi kapcsolatnak ezt a négy alapviszonyát Aristoteles részletes tanulmány tárgyává teszi, s mindegyikben keresi azokat az ethikai célokat, melyek megvalósítása feladatuk.

A hitvesi viszony (gamiké) férfinak és nőnek erkölcsi kapcsolata, mert nemcsak a természetes ösztön, hanem a barátság és a kölcsönös segítség is az alapja. Természet szerint más irányú ugyan a férfi lelkisége, mint a nőé, — bölcselőnk ebben tisztábban lát, mint a férfi és nő lelkisége között minden különbséget figyelmen kívül hagyó Platon, — mégis szerencsésen kiegészítik egymást, úgy, hogy a családban mindegyik betöltheti a maga rendeltetését. A házasság szabad emberek szabad akaratból fakadó egyesülése, tehát nem ideális az a házasság, ahol a feleség a férj rabszolgája. Az ilyen viszony jele annak, hogy a férfi is rabszolgalélek, mert szabad ember csak szabad emberrel léphet igazi házasságra. (*Pol.* I. 2.) Az ellenkező barbár és nem görög életforma.

Szabadságról azonban már nem lehet beszélni a szülő és a gyermek viszonyában, melyből Aristoteles csak az atyának a fiúhoz való viszonyát (patriké) fejtegeti. A kiskorú fiú nem egyéb, mint az atya önvalójának tartozéka; vele egy személy, éppen azért jogi viszonyról, igazságosságról nem is lehet köztük szó, hiszen ez csak ott lehetséges, ahol *két különböző személy* áll egymással szemben. A jog helyett a szeretet elve irányítja az atya cselekedeteit fiával szemben, s ez mindenre elegendő. Viszonzásul a fiú olyasféle tisztelettel tartozik az atyának, amilyennel az istenekhez szoktunk közeledni, mint az életnek és javaknak adóihoz.

6. A család szabad emberekből áll, s ezek tevékenysége nem irányulhat másra, csak arra, ami az életet széppé és jóvá teszi. Nem minden foglalkozás méltó hozzájuk, s ezért a család életének alacsony rendű szükségletei elvégzésére kellenek a rabszolgák, akik tulajdonképen bizonyos munkák elvég-

zésére szükséges „élő eszközök". Aristoteles a rabszolgaságot természetes intézménynek tartja és az ember lelki alkatával indokolja. Testünk engedelmeskedni tartozik lelkünknek, s a lélek alacsonyabb rendű része viszont az észnek. Ennek a mintájára láthatjuk, hogy vannak emberek, sőt egész emberfajok, melyek alig emelkednek túl az állat szinvonalán. Értelmük gyenge és a kezdeményezés, az aktivitás vágya hiányzik belőlük. Inkább érzik, mint értik, ami velük történik és sem másokat, sem önmagukat nem tudják kormányozni. Ezek a született rabszolgák, kiknek szerepe az engedelmeskedés. Aristoteles még a külsejükben is megfigyel olyan vonásokat, melyek alapján könnyen felismerhetők. Erre a megfigyelésre építi azt a felfogását, hogy a görög a szellemnek népe, s hivatva van a barbárok fölött való uralomra. S mikor isteneit hódító háborúkban beviszi ezek földjére, hadi foglyait egész jogosan adja el rabszolgák gyanánt. S mivel a rabszolga nem személy, hanem a ház felszereléséhez tartozó tárgy, természetes, hogy ura sem jogi, sem baráti viszonyban nem élhet vele. De mert ő is érző lény, úgy kell vele bánni, mint emberrel: szelídséggel és jóakarattal. Okosság nélkül bajos vezetni, mert a túlságos kegyetlenség lázadásra ingerli, s a gyöngeség viszont helyzete félreismerésére készteti a rabszolgát.

Szülők, gyermekek és rabszolgák együtt olyan közösséget alkotnak, mely a benne részt vevők javáért jött létre és mérsékelt igények mellett önmagáról kielégítően tud gondoskodni. Aristoteles a földmívelésben és a termelt javak kicserélésében látja az ideális közösség gazdasági munkaterületét. Ahol a javak helyébe a pénz és a földmívelés helyébe a kereskedelem lép, ott zavarok támadnak. A véges és elégséges eltűnik, hogy a végtelen, a sohasem elég vegye át a szerepét. A kereskedelem kifelé irányul, közösségek között surlódásokat hoz létre, s a nagy vagyonok mellett nagy bajok okozójává válik. A bírvágy és a hódítás vágya lesznek urrá a lelkeken és felbillen az emberek és társadalmi osztályok nyugodt egyensúlya. Tehát a kereskedelem rossz a belőle folyó káros következmények miatt, s a pénzvagyon növelése természetellenes. A pénz természete szerint meddő.

Ezért a kamat elitélendő, mert a pénz nem szülhet. Senki sem köteles többet visszaadni, mint amennyit kölcsön kapott.

7. Láthatjuk, hogy Aristoteles tulajdonképen a családról szóló tanításában is a tények talaján áll. Elfogadja az életnek azokat a formáit, melyek az ő korában és környezetében uralkodtak, s arra törekszik, hogy ezek helyes erkölcsi tartalmát feltárja. A szabad görög életnézetét hirdeti ez a politika, mely jogosnak látja, hogy pl. Ázsia barbárjai a görögök szolgái legyenek, s ezzel mintegy apologiáját adja Nagy Sándor világhódító hadjáratainak. S ugyanez a vonás egyúttal megérteti velünk és szinte eleve láttatja azt a kritikát is, melyet bölcselőnk Platon politikai tanításán, s különösen annak a családról szóló részén gyakorol.

Platon Aristoteles szerint akkor tévedett legnagyobbat, mikor *Állam*-ában a család szerepét nélkülözhetőnek vélte. A család ugyanis természetes és szükségszerű emberi közösség. Ha ezt megszüntetjük, vele együtt az egész társadalom romlását készítjük elő. Ha nincs a család birtokában lévő tulajdon, nincs ami az embereket a munkára ösztökélje, mert az ember alapjában természeténél fogva önző és a közt is a saját érdekében szolgálja. Ha nincs család, nincs olyan nevelő intézmény, amely az emberek lelkébe elültesse a szeretetnek és a barátságnak, s vele a polgári egyetértésnek csiráit. S ha a szülők, gyermekek és testvérek nem ismerik egymást, ki tartja vissza őket azoktól az incestusoktól melyeket az isteni és emberi törvények egyformán tiltanak!? Platon mindezek helyébe az egységet, az egyenlőséget és ennek az üdvös hatásait igéri. Ezzel azonban a fantasztikum területére téved, mert a tények szerint a társadalom nem egy, hanem sok tagból álló rendszer, amely nem azonos, de különböző részekből alakul meg. Ezt a különnemű sokaságot nem akkor fogjuk megérteni és helyes életkörülmények közé helyezni, ha mindenkinek azonos feltételeket szabunk, hanem ha a kormányzót, a katonát, a bírót, a gazdát, az iparost és a kereskedőt a maga sajátos életformájában igyekszünk megérteni és megadjuk neki a módot, hogy a saját lénye szerint élhessen. Ehhez pedig nélkülözhetetlen a családi közösség, mert ez az első olyan természetes környezet, melyben az

emberi élet létrejöhet és kifejlődését elérheti úgy, hogy erkölcsi feladatait megvalósíthatja.

Ez a kritika abból származik, hogy Aristotelesnél mindig az egyénen, Platonnál ellenben a közösségen van a hangsúly. Innen van Aristoteles nagyobb életközelsége, a reálitás iránti érzéke, mely ethikájának és politikájának sajátos szint és értéket ad.

b) *A község és a város-állam (polis).*

8. A család hiába törekszik arra, hogy elégséges legyen önmagának, sokkal gyengébb egység, semhogy minden tekintetben egyedül meg tudna állni. Éppen ezért több család községgé (kómé) tömörül, s a községek egyesüléséből jön létre a görög *polis,* az állam. Ezt tekinti bölcselőnk a teljes, lezárt társadalmi közösségnek, mely tökéletesen végezheti a reá várakozó funkciót.

Az állam, mint már láttuk is, nem önmagáért van, hanem azért az erkölcsi célért, hogy polgárai általa a boldog élethez hozzájuthassanak. Már ez a körülmény nyilvánvalóvá teszi, hogy nem hatalmi, hódító célok kedvéért jött létre, s tévednek azok az államok, melyek erre az útra sodródtak. Egyrészt ugyanis van egy általános emberi jog, amely nem tűri, hogy eszes lényekre úgy vadásszanak, mint a vadállatokra, másrészt, mert kormányozni is jobb szabad embereket, mint legyőzött rabszolgákat. Ennélfogva a háború nem lehet más, mint csupán a béke megszerzésének eszköze. Hiszen csak a békében érhetik el a polgárok a keresett boldogságot! Az ideális állami berendezkedés tehát az, amelyik minél kevesebb surlódást okoz idegen államokkal, s elégséges önmagának. Ezért Aristoteles inkább barátja a földmívelő államnak, mint a kereskedőnek és iparosnak, mely idegen piacokra szorul és így könnyen bonyolódik háborúba.

9. Az állam természetesen nem állhat fenn, ha polgárai nem gyakorolják az igazságosság és a barátság erényeit egymással szemben. Ennek a köteléknek kell őket az állam keretein belül összekapcsolnia, mert az az ember, aki a társas kötelékből teljesen kivonja magát, torz lény, hiszen természetellenesen él. Ezért az állam egyúttal a társadalom nevelő

iskolája, az együttélésre szoktatja polgárait és valósággá teszi, hogy az ember csakugyan társas lény. A róla szóló tudomány is azért a legmagasabb rendű az emberi cselekvés tudományai közül, mert állam nélkül az ember nem élhetne teljes életet és az egyéni erények gyakorlására sem volna alkalma.

S mivel kiki a saját benső képességei szerint juthat a boldogsághoz, Aristoteles nem csupán az ideális állammal törődik, mint Platon, hogy aztán valamennyi államot erre a mintára kívánja átalakítani. A forradalomtól és az átalakulástól idegenkedik, s inkább azokat a lehetőségeket keresi, melyek segítségével mindenki a maga akarata szerint lehet boldog.

10. Politikájának egyik legfontosabb kérdése az állam alkotmánya, organizációja, s szokott módján ezt a kérdést is széles tapasztalati anyag alapján óhajtotta megoldani. E végből 158 görög és barbár állam alkotmányát írta le, de ebből a gyüjteményből csak az *Athéni Alkotmány* leírását ismerjük 1891 óta, mikor Kenyon a British Museum egyik papyrusán felfedezte ezt a művet. A probléma bölcselőnk számára főleg abban rejlik, hogyan lehet az állam számára a fejlődés állandóságát és nyugodt egyensúlyát biztosítani. Ennek alapját leginkább a javak arányos elosztásában látja, mely aránylagosan egyenlőkké és megelégedettekké teszi az állam polgárait. Az ideális állam a demokrácia volna, ha az emberek valóban egyenlők és tökéletesek volnának. Akkor az uralkodásra is egyformán jogot formálhatnának, s reája képesek is lennének. Mikor az ilyen államot rajzolja Aristoteles (*Pol.* VII. könyv), az általa vázolt képben könnyen felismerhetők egy idealizált Attika vonásai, ami bizonysága annak, hogy szívvel-lélekkel athénivé lett. A valóság azonban nem azonos az ideállal. A valóságos államban nem egyenlő, de egymástól nagyon is különböző emberek élnek egy államban, tehát az államok sem a célt nem teljesen egyformán tűzik maguk elé, sem nem tudják céljukat egyenlő tökéletességgel megközelíteni. Ez az oka, hogy vannak jobb és rosszabb államok. Ilyenné teszi egyrészt alkotmányuk jellege, másrészt a maguk elé tűzött államcél. Az abszolut ideális

államnak tehát csak relative értékes megvalósulásai vannak a valóságos, történeti államok között.

11. E relative tökéletes államok közül jónak tarthatók, amelyek céljuk gyanánt a közjó (koinon sympheron) megvalósítását követik, s rosszak, melyekben a cél a magánérdek (idion sympheron) szolgálata. Ennek alapján helyes (orthé), mert a közjóra törekvő alkotmányforma elsősorban a *királyság* (basileia), hol azonban a monarchának erényekben valamennyi polgárt felül kell múlnia, hogy úgy álljon az emberek szeme előtt, mint valami isten (*Pol.* III, 13. 1284 a 10). Az ilyen uralkodónak nincs szüksége törvényekre, hiszen mindenkinél jobban tudja, hogy a polgároknak mi a legjobb és e szerint rendelkezik. Aristoteles azonban önmaga is tisztában van vele, hogy ilyen uralkodóval legfeljebb a regés hőskor dicsekedhetik, azért már a maga korában is túlhaladottnak tartja ezt az államformát. A helytelen oldalon szemben áll vele a *tyrannis*, a zsarnokuralom, mely a monarchia elfajulása. Ez a rosszak rossza, amikor egy hatalomvágyó gonosz ember a maga szolgáivá teszi az állam polgárait.

A királyságnál hiányosabb, de mégis a második helyes államforma az *arisztokrácia*, mikor a „legjobbak", az erkölcsileg legkiválóbbak kormányozzák az állam hajóját. Ennek visszája az *olygarchia*, ahol néhány önző ember szövetsége tartja kezében a főhatalmat.

Harmadik a sorban egyfelől az *alkotmányos köztársaság* (politeia), másfelől ennek romlott formája: a *demagóg népuralom* (démokratia), — a közérdek okos szolgálata, illetve önző népvezérek terrorja vagy népámítása.

12. Ezekben az alkotmányformákban nem nehéz a platoni *Politikos* típusaira ráismerni azzal a különbséggel, hogy Aristotelesnél még a kívánatos államformák is torzításai az ideálnak, s az eszmények világából e típusok az emberi lehetőségek és vágyak talajára vannak lefokozva. A lényegben azonban mégis több bennük a tipizáló konstrukció, mint a tények történeti vizsgálata. Az empirikus módszerrel kacérkodó Aristotelesből kiütközik a deduktiv racionalista. S különös, hogy noha ott folyt le szeme láttára Nagy Sándornak hatalmas kísérlete, hogy a régi *polis* helyébe egy nagy *hyperpolist* építsen ki, ennek a jelentőségét, a jövő útját Aristoteles

nem ismerte föl. A kis államok önmagukhoz való visszatérését, az államközi kapcsolatok kiküszöbölését vallja az állami élet egészséges formájának, s ebben individualizmusa ellenére éppen olyan konzervativ és reakciós volt, akárcsak Platon. Csak éppen hogy nem volt annyira türelmetlen, s ezért nagyobb benne a valóság megértése.

Ennek a vonásának köszönhető, hogy a *Politiká*-ban sikerült olyan művet alkotnia, melyben minden kor minden polgára talál a maga számára értékes gondolatokat. Általában mentes az egyoldalúságtól. Legfőbb érdeme, hogy világosan hangsúlyozza az állami élet erkölcsi célját, s ez mindenkor a machiavellisztikus tanok fölé fogja emelni politikai tanítását. Az idealisztikus filozófiának nincs ennél gazdagabb, s az élet minden vonatkozására egyformán termékeny eszméket nyujtó politikája. Azért lesz mindig korszerű ennek a remek műnek a tanulmányozása.

Irodalom. A *Nikomachosi Ethikát* és a *Politikát* külön-külön magyarra fordította Szabó Miklós. — M. Wittmann: *Die Ethik des A.* Regensburg, 1920. — A. Goedeckemeyer: *A. praktische Philosophie* (Ethik u. Politik). Leipzig, 1922. — H. Meyer: *Platon u. d. arist. Ethik.* München, 1919. — Newmann bevezetése a *Politika* kiadásához (4 köt. Oxford, 1887—1892. Angolul). — V. ö. Dékány István: *A társadalom filozófia alapfogalmai.* Bpest, 1933.

17. A műalkotás elmélete.

1. A gondolkodás és a cselekvés mellett az emberi életnek harmadik tevékenysége az alkotás (poiésis), valami műnek létrehozása. Ez éppen olyan lelki szükségletünk, mint a másik kettő, mert hiszen a lélek forma, s a forma az anyaggal szemben, mint láttuk, felszabadító: gondolatot, cselekvést és művet létesítő mozzanat. Attikában a művészet és a filozófia mindig közel maradtak egymáshoz, s mikor Aristoteles a valóságot teljesen a mű analógiájára igyekezett felfogni és megértetni, akkor tulajdonképen az athéni gondolkodásnak azt a hagyományát folytatta, melyet Anaxagoras, Platon, sőt az ember alkotó hatalmától elkápráztatott szofisták is követtek. Legtöbbet a valóság theoretikus megismerése, a gondolkodás problémái foglalkoztatták, de behatóan vizsgálta a cselekvőélet elveit is. Valószínű, hogy az alkotás, s főképen a művé-

szi alkotás kérdéseit is kellő alapossággal kutatta, erre azonban csak hiányos adatokból következtethetünk, mert ránk maradt *Poétiká*-ja töredék, s bár nagyértékű mű, mégis csak torzó. Éppen ezért művészetfilozófiája sok homályos foltot mutat: egész elmélete ismeretének hiányában nem tudjuk a meglévő szövegnek minden tételét a kellő világosságban látni.

Mivel bennünket itt pusztán az elvi jelentőségű tételek érdekelnek, fölöslegesnek tartjuk, hogy a *Poétika* ama részeit beszéljük meg, melyek a szaktudományi kutatás (pl. a dráma elmélete, stb.) körébe tartoznak.

2. Elvi szempontból nagyjelentőségűnek látjuk azt a tételét, amely a művészetet utánzásnak mondja *(Poét.* I.). Az egyes művészetek azonban differenciálódnak az által, hogy tárgy, eszköz és mód tekintetében különféleképen utánozzák a valóságot.

Ez a tétel így nyersen odavetve könnyen azt a hitet kelthetné, mintha Aristoteles egyszerűen a valóság minél hívebb másolását tartaná az alkotás feladatának. Holott a dolog nem így áll. A művész a valóságot egyéni módon, vagyis az alkotó lélek tevékenységének megfelelően utánozza: jobbnak vagy rosszabbnak ábrázolja. Ez a körülmény hozzátartozik a mű lényegéhez. Ezért írja: „A költőnek nem az a feladata, hogy úgy mondja el a dolgokat, ahogyan azok történtek, hanem ahogyan azok történhettek volna vagy valószínűség, vagy szükségképiség szerint". Ez azt jelenti, hogy az alkotó művész a műben a mintául vett dolog benső lényegét: formáját akarja kifejezni, úgy ahogyan ő ezt felfogja, mert hiszen a forma az, ami a dologban „valószínű", illetve „szükségképi". A valóságban az esetleges vonások tömege sokszor elnyomja a dolog igazi formáját, benső valóját, s a művész ezektől megszabadítva benső valójában teszi érzékileg szemléletessé számunkra a dolgot. Tehát a jellemzőt, a lényegest és maradandót „utánozza", s nem az esetlegest. Ezért a művészi arckép az ábrázolt egyén szemléletes jellemrajza. S ezért mondja a Stagirita, hogy minden művészet cselekvést utánoz: a benső forma ugyanis a cselekvésnek, a fejlődésnek, a dologgal való történésnek principiuma. Így érthető, hogy a költészet, azaz valamely esemény művészi megformálása „filozófikusabb", mint a tények külsőségeihez tapadó tör-

ténetírás. Azt tárja a szemlélő elé, ami az illető dologban megnyilvánulni törekszik. Aristoteles tehát itt is hű marad önmagához és metafizikai elveihez: *a megismerés a valóság formájának fogalmi megragadása, a cselekvés a forma megvalósítása, és az alkotás a forma szemléletes kifejezése.*

3. Érthető tehát, ha a szép határozmányai gyanánt olyan mozzanatokat jelöl meg, melyek más-más síkban az igazra és a jóra is alkalmazhatók. Hiszen végeredményben a forma, ez az immateriális tényező az, mely valóságról a gondolkodás számára igaz, s a cselekvőnek kívánatos cél, tehát jó, s az alkotás által létrejött mű tetszetősségének is oka, azaz szép. Ezért kell, hogy a műben legyen rend, arányosság, helyes mérték. A mértéktartás ethikai követelménye itt ismétlődik.

4. A forma szemléletes szépségének tana közelebb visz bennünket a sokat emlegetett aristotelesi katharzis-tan megértéséhez is.

Platon azt tanította, hogy a művészet csekély kivétellel káros, mert megzavarja, felkorbácsolja az emberi indulatokat és testi vágyakat tesz úrrá ott, ahol az ideák szellemi világának kellene uralkodni. Aristoteles ezt a felfogást nem teszi a magáévá. Mikor azt mondja, hogy a művész vagy a jó vagy a rossz irányában eltoltan ábrázolja a valóságot, akkor tulajdonképpen azt állítja, hogy kétféle értékű művészet van: fenséges és alantas. Amaz a nagy, ez a kicsinyes művészet. Az embert amaz az isteninek, emez az állatinak fényében mutatja fel. A nagy művészet drámai formája a tragédia, a kicsinyesé a komédia. Ezekről szól a *Poétika* ismeretes töredéke.

A görög felvilágosultság materializmusa és orvostudománya a művészet hatását is a testi folyamatokra gyakorolt oldásában vagy gátlásában kereste. Ez adhatta a lökést Aristotelesnek arra, hogy megtisztulásról, katharzisról beszéljen. Nála azonban ez a folyamat már teljesen lelkivé, sőt ethikaivá vált. A nagy művészet ugyanis felszabadítja bennünk jobb énünket, a formát. Aki együtt akart a tragédia fenséges jellemű hősével és részvétet érzett sorsa iránt, annak lelkében a nagy és nemes indulatok emelkednek túlsúlyra a formátlan vágyak fölött. Valóban jobbak leszünk egy ilyen történet szemlélése nyomán, mert az a fenség és nagyszerű-

ség, ami a színpadon élt, tovább él és rezeg a mi lelkünkben, a nézők lelkében.

Aki részvétet érez nagyot akaró embertársa iránt, s akinek félelem támad lelkében e hős szenvedéseinek embertelensége miatt, s félti őt a jövendő csapásoktól, már ezzel a ténynyel jobb emberré lett, hiszen megnyilt a szíve *más* iránt és levetkőzte az önzés szenvedélyét. Aristoteles metafizikája és ethikája fényében vizsgálva a katharzisról szóló tanítását, nyugodtan állíthatjuk, hogy bizonyosan így értette ezt a sokat vitatott tételt. Észrevette a nagy művészet döbbenetes és felemelő lelki hatását, mely a köznapiból egy magasabb világba emel bennünket. Nem lehetünk egyszerre a fenségesnek odaadó szemlélői és a köznapinak, a banálisnak cselekvői. A kölni dóm égbe nyúló csodájának, s a Medici-sírok fenséges szomorúságának hatása alatt nem lehet félrecsapott kalappal fütyörészni. Ez a lehetetlenség a katharzis, — a nagy művészet ethikai megtisztító hatása.

A komikus ezzel szemben mulattat, mert kicsinyít, lefokoz. Az emberit állati és gépies színvonalra süllyeszti le. A néző ezzel nem érez közösséget. Távolból nézi, s ezért tud nevetni rajta. De itt is megvan a nevelő hatás, mert önkéntelenül feltámad a lélekben a vágy: nekem nem szabad ilyennek, ilyen kicsinynek és nevetségesnek lennem.

A művészet tehát így is, úgy is az embernevelésnek, jobb énünk felszabadulásának és tudatosulásának szolgálatában áll. Ezért éppen úgy a szellemi lényeg érvényesülésének útja, akárcsak a tudomány és az erkölcsiség.

Irodalom. Aristoteles *Poiétikáját* Geréb József fordította magyarra. (Olcsó Könyvtár). — J. Bernays: *Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Dramas.* 1880.

18. Aristoteles és elődei.

1. Aristoteles, akárcsak Hegel, meg van róla győződve, hogy rendszerében a filozófia az igazság lemagasabb fokú eszméletéhez jutott el, s ennélfogva feloldódnak benne a megelőző összes világmagyarázatok. Ez az öntudatosság nyilvánul meg nála abban is, hogy minden problémával kapcsolatban meg szokott emlékezni elődei megoldási kísérleteiről

és megbírálja ezeket. Igy lett a nagy szisztematikus filozófus egyúttal a filozófia első igazi történetírója, akinek különösen a Sokrates előtti gondolkodók művének ismeretéért hálára vagyunk kötelezve. Mint történetíró azonban teljesen dogmatikus. Nem azt keresi, hogy milyen egyéni vagy kulturális feltételei voltak egyik vagy másik elmélet keletkezésének, hanem a saját rendszere fel-felbukkanó elemeit nyomozza elődei műveiben. A történet tehát szintén szisztematikus törekvéseinek szolgálatában áll. Ennek kiegészítő része, s mintegy igazolás arra, hogy egyetlen igaz rendszer van, Aristotelesé, s a többi csupán ennek az előkészítője. A filozófusok ugyanis egyszer többet, máskor kevesebbet láttak az igazságból, s világosság és homály váltakoznak a tudás történetében. Aristoteles ideje — úgy véli bölcselőnk — ilyen nagy megvilágosodás korszaka, mikor neki sokkal tisztábban lehet látnia, mint az előtte élt és homályban tapogatózó görög filozófusoknak. Ezért első sorban kritikai és nem történeti érdeklődéssel közeledik a régebbi bölcselmekhez: az igazságmozzanatokat, s nem a korszerűséget keresi bennük. Nem lehet érdektelen tehát ránk nézve sem annak a megvizsgálása, milyennek látta Aristoteles a saját helyzetét a filozófia fejlődése során, s miben találja elődeinek érdemeit és hibáit.

2. Történeti felfogása metafizikai tanításának megfelelően a filozófia egységén, s ebből fakadó fejlődésén nyugszik. Szerinte minden filozófus egyet akart: a dolgok legvégső elveit és okait megismerni, de ezeket nem mindegyiküknek sikerült egyformán megragadni. Valami állandót és igazat úgyszólva mindnél találhatunk, de ezek csupa töredékek, s ezt is legtöbbször homályosan, dadogó nyelven mondják el. Aristotelesre vár tehát a feladat, hogy abból az alaktalan „anyag"-ból mely elődei elmélkedései gyanánt előtte gomolyog, kiválassza az igazolható tételeket, s beillessze a maga rendszerébe, a tévedéseket pedig logikája éles késével könyörtelenül levágja a filozófia testéről. Ezért a régi elméleteket több-kevesebb hasonlóságuk alapján tipizálja, csoportokba foglalja és úgy mond fölöttük ítéletet. Rámutat, hogy alapjában véve nincs egyetlen olyan elv se, melyet a megelőző korok filozófusai már meg ne sejtettek volna, de nem

láttak tisztán és összefüggően, s így fölfedezéseikkel se tudtak mit kezdeni. Az ión természetfilozófusok pl. ráeszméltek arra a tényezőre, amit Aristoteles anyagi oknak nevez, a pythagoreusok pedig a formait vették észre, sőt már a mozgató ok is felderengett egyik-másik elméjében, Anaxagoras meg, aki bölcselőnk szerint úgy tűnik fel, mint az egyetlen józan ember egy mámoros társaságban, a célról is tud egyetmást mondani. Mégis Aristotelesnek kellett jönnie, hogy ezek az elvek, melyek az említett filozófusoknál szinte mindig csak mellékes vagy legalább is másodrendű szerepet játszottak, most kellő világosságba jussanak és elnyerjék a világ magyarázatában az igazságnak megfelelő szerepüket.

3. Az ión természetfilozófusok felé különösen vonzódik bölcselőnk, s művét az ő kezdeményezésük betetőzésének tekinti. Méltányolja bennük, hogy nem hagyták el a tapasztalat talaját, s elismerték a változó valóságok lételét. Azonban kifogásolja egyoldalú materializmusukat, mely az elveket is a tapasztalható anyagok körében kerestette velük, s talán ez az oka, hogy a mozgató okról egészen megfeledkeztek. Tanításuk túlságba vitele Hérakleitos bölcseletében szemlélhető, aki a valóság változását a legélesebben hangsúlyozta. Ebben annyira ment, hogy semmi állandót sem volt hajlandó elismerni, holott nincsen állandó változó nélkül, amelyhez viszonyítva mondhatjuk a változót változónak. De azért is szűk látókörű ez a tanítás, mert a földi dolgok változása alapján nem lehet az egész világegyetem változását hirdetni, hiszen a földi dolgok nem merítik ki a világ minden valóságát. A logika a változó mellett szintén követeli az állandó felvételét, s így Hérakleitos még logikai ellenmondásba is keveredett.

Ellenfeleinek, az eleaiaknak tanítását pedig azért nem fogadhatja el Aristoteles, mert ők általában tagadják a változó valóság létezését, s ezzel a tapasztalattal jutnak összeütközésbe. Σώζειν τὰ φαινόμενα, — megmenteni a jelenségvilágot a tudomány számára! — ez Aristoteles törekvése, mint minden óvatos természetkutatóé. Gondolkodása éppen az ellentétek realitásán nyugszik, s ezért idegenkedéssel fordul el az agyas okoskodásokon felépült eleai bölcselettől.

Mégsem tehette magáévá az atomista tanítást se, mely a

létezők végtelen sok voltát hirdette. Ő, a világos elhatárolások és a józan mérték filozófusa, nem tudott megbarátkozni a végtelenség fogalmával, mely folyton kisiklik a meghatározás alól, s így lehetetlenné teszi, hogy róla tudományt alkothassunk. Az atomizmusban elmosódnak a dolgok határai, s világosság helyett zűrzavar e világmagyarázat eredménye.

Aristoteles szerint általában megoldhatatlan problémákba és ellenmondásokba keveredtek mindazok a bölcselők, akik a létezésnek csak egyik formáját: vagy a változást, vagy az állandóságot, s az okok közül csak az anyagi vagy csak a formai tényezőt, esetleg a négy ok közül csak néhányat vesznek igénybe a valóság magyarázatához.

4. De nem csupán azok filozófiája hiányos, akik túlságosan a materiális világra függesztik tekintetüket, hanem azok is sokban tévednek, akik látják, hogy az immateriális, formai elveknek fontos szerepük jut a dolgok létesítésében. E felfogás első képviselői a pythagoreusok, kik az anyagi világ dolgait a számokra, tehát immateriális principiumokra vezetik vissza. Azonban nem tudják megmagyarázni, hogyan lesz a számok hatására a térben kiterjedt valóság, s általában nem tudnak mit kezdeni a dolgok mozgásával és változásával. A pythagoreusok számfogalma felszínes, s nem tudtak vele egy minden ízében logikus elméletet megalkotni.

Lényegében hozzájuk kapcsolódik Platon filozófiája is, mely az érzéki és változó dolgok elveit az érzékfeletti ideákban keresi. Aristoteles maga is ennek a világnézetnek körében nőtt filozófussá, s mesteréhez való hűségét megmutatta azzal, hogy míg Platon élt, nem fordított hátat az Akadémiának, noha kétségei voltak a platoni ideatan igazsága felől. Hogy később mégis sokszor ingerült hangon fordul a platonizmus ellen, ebben bizonyosan részesek azok a támadások, melyek az Akadémiából való kiválása után az orthodox platonikusok részéről érték. Igy mindjobban tágult az űr, mely a két filozófus felfogását egymástól elválasztotta, de hogy ez az űr inkább Aristoteles szubjektiv érzelmében, mint filozófiai elméletében volt igazán nagy, arra elég bizonyság objektiv szemmel értékelt tanítása. Hiszen fejlődése minden sorsfordulatában platonikus maradt, noha a platonizmushoz való tudatos viszonya igen különböző fázi-

sokon ment keresztül, egész addig, mikor úgy gondolkozott, hogy megszakított a platonikusokkal minden közösséget. Ugy látszik, mesterének halála után eleinte maga is abban a hitben élt, hogy a platoni chorismos megszüntetésével megmaradhat a platonikus körben, mert csupán a platonizmusnak egy logikai tévedését igazítja helyre. Később azonban a platonikusokról, mint tőle idegen felfogású bölcselőkről beszél, noha gondolkodása állandóan azokon a nyomokon haladt, melyeket Platon lépései hagytak a filozófiai problémák talaján. Sok tipikus aristotelesi kifejezésnek egyenesen csak a platoni gondolatkörben van értelme, pl. a *proteron physei*-nek és a *proteron pros hémás*-nak, továbbá az elvek *próta* elnevezésének, melyek legott kétértelműekké válnak, ha az immanentizmus fényében nézzük és nem helyezzük őket vissza a platoni transcendentizmus világába. A „forma" megjelölésére is többször használja a „minta" (paradeigma, *Met.* 1013 a 26, 1034 a 2, *Phys.* 194 b 26) kifejezést, mely Platonnál az idea megjelölésére szolgál. Ezeken túl még az αὐτά kifejezés is azok közé az aristotelesi terminusok közé tartozik, melyekben a platoni ideának elaristotelizálásai rejlenek.

S noha bölcselőnk úgyszólván mozdulni sem tud a platonizmus nélkül, az ideatannal szemben mégis súlyos kifogásai vannak. Ezek ugyan részben tévesek és egyoldalúak, arra mégis alkalmasak, hogy feltárják előttünk a két gondolkodó különböző lelki alkatát. A Stagiritában ösztönös tiltakozás él a platoni „két világ"-gal szemben, mert az orvosivadék, az Asklepiada, sokkal jobban ragaszkodik a tapasztalati valósághoz, semhogy el tudná ezt hanyagolni az absztrakt ideavilág kedvéért. Ezért kritikája elsősorban az ideáknak ú. n. chorismosa ellen irányul. Lehetetlennek mondja, hogy egy „lényeg" és az, aminek ez lényege, egymástól külön (chórista) létezhessenek. Az ő szemében a kettő összetartozik, még pedig a lehető legszorosabban. Minden dolog organizmus, azaz olyan részekből álló egység, melyben a részek nem szakíthatók el az egésztől magának a dolognak megsemmisítése nélkül, ami a részek pusztulását is jelentené. A dologi valóságban anyag és forma, a fogalomban a species és a differentia egyesülnek egyetlen zárt egységgé, melyet csupán gondolatban, de nem valóságban, szedhetünk széjjel. Az egység tehát előfeltétele

annak, hogy egyáltalában beszélhessünk részekről: külön anyagról és formáról, s a fogalom alkotó elemeiről. A dolog létele tehát nem abban rejlik, hogy az immateriális forma, a platoni idea, „részt vesz" a dolog matériájában, mint ahogyan az ideatan költői módon szereti e két tényező egymáshoz való viszonyát megjelölni, hanem a formának a maga teljességében bent kell rejlenie abban a lehetőségben, melyből immanens módon kibontakozik. Anyag és forma tehát nem külön realitások, hanem egyugyanazon realitás két aspektusa: az anyag a forma a lehetőség állapotában, s a forma az a fogalom, mely valósággá lesz. A valóságos gömbben a gömb ideája hiánytalanul megvalósultan és nem részként, nem fogyatékos utánzatként áll előttünk. Ezért az idea transcendenciájával szemben Aristoteles a forma immanenciáját tanítja, mert szerinte a dologtól különálló ideák létezésének felvétele nemcsak fölösleges, hanem értelmetlen és új nehézségeket kelt.

Az ideák ugyanis, ahogyan Platon felfogja, fölöslegesek, mert nem valóságok, hanem a dolgok haszontalan megkettőzései. Már pedig Aristoteles is azt tartja, amit később Occami Vilmos, hogy t. i. „entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem". Platon pedig, mikor azt mondja, hogy a dolgok ideái, az ú. n. „magukbanvaló dolgok" túl vannak a dolgokon, amiket tapasztalunk, ezeket a tapasztalatfeletti dolgokat a tapasztalati dolgok határozmányaival felruházottaknak tartja, ami nyilvánvalóan nem egyéb, mint a tapasztalat világának megkettőzése. A különbség a két világ között csupán abban áll, hogy az egyik dolgai mulandók, a másikéi meg örökkévalók. Az ideális és a tapasztalati gömb egyformán gömbök, hiába mondom, hogy amaz „magábanvaló" gömb, emez meg csak egyszerűen (mondhatnám metafizikamentesen) gömb. A platonikusok szerint erre a megkülönböztetésre azért van szükség, mert a dolgok fogalma megmarad akkor is, ha a dolgok elmúlnak, s az idea éppen a fogalom tárgya. Csakhogy, — mondja bölcselőnk, — akkor sok olyan dolognak is lenne ideája, amiről még maguk a platonikusok sem merik állítani, hogy van ideájuk. Kellene pl. ideájának lenni a nemlétezőnek is, mert hiszen van róla fogalmunk. Ámde az ideák éppen a létezők, hogyan léteznék tehát a nemlétező?

Ez az ellenvetés föltárja előttünk az antik filozófiának azt a fogyatkozását, hogy differenciálatlanul élt benne a valóság létének és az igazság fennállásának (subsistentia) tudata. Hogy a fogalmi gondolkozás érvényes lehet akkor is, ha tárgya nem valami létező valóság, hanem egy fennálló igazság, ezt Platon érezte, de nem tudta világosan kifejezni. Aristoteles azonban, mikor a legszorosabb korrelációba hozta ismét egymással a létezést és az igazságot, akkor tulajdonképen nem tovább fejlesztette a platonizmus mély értelmű sejtését, melyet az ideatannal akart kifejezni, hanem berekesztette a fogalmak differenciálódásának útját és hosszú időre megállította e probléma tisztulását. Belehajtotta a belőle élő filozófiát egy olyan spekulációba, melytől még a költői Platon is, aki mindig tudta, mi költészet és mi realitás, visszariadt volna.

De Aristoteles e differenciálatlan fogalmak körében tovább haladva azt is szemére veti az ideatan hirdetőjének, hogy a dolgokat ok nélkül a végtelenig sokasítja. Az idea és az utánzat között ugyanis hasonlóságnak kell lennie, ami azt jelenti, hogy létezik egy hasonlóság, amely mind a kettőjükben közösen megvan. Ennek is van tehát ideája? E szerint az egyes ember és az ember ideája közt még egy ú. n. „harmadik ember" (tritos anthrópos) létezését is fel kell tételeznünk. Kettőből ennélfogva immár három létező lett, s ha ezt az útat követjük valóban nem tudunk seholse megállni és a végtelenbe tévedünk, melynek pedig nincsen tudománya.

De mind eme képtelenségek ellenére próbáljuk elfogadni azt a feltevést, hogy az ideák csakugyan vannak és pedig úgy, ahogyan Platon tanítja! Aristoteles szerint ezzel sem leszünk okosabbak, hiszen nem tudjuk vele a dolgok lételét megérteni, mert az ideák 1. nem mozgató okok és így nem adják magyarázatát a dolgok keletkezésének, 2. nem célok a valóság számára, s 3. általában nem látható tisztán, milyen viszony áll fenn az idea és a valóság között, mert — mondja Aristoteles — a „részesülés" költői kép, de nem filozófiai magyarázat.

Platon ugyanis az ideákat nem tevékeny lényegeknek, hanem mintáknak, ősképeknek tartja, melyekben nincs meg a mozgatás képessége. Honnan jön akkor létre a keletkező

dolog? Ennek megmagyarázására kénytelen volt egy világalkotó lélek létezését feltételezni, aki az ideák mintájára alkotja meg a tapasztalati világot. Ámde ennek az alkotónak mibenlétéről teljes homályban hagy bennünket. De meg, ha az idea általános, kérdés: hogyan származhat részesedése nyomán egyedi dolog? Hiszen egyed mindig csak egyedtől származik! Az ideák tehát éppen nem lehetnek egyebek, mint a tapasztalatból való absztrakciók, miket Platon egy külön világban valóságokká és örökkévalókká hypostazál. Ebből viszont az következik, hogy nem az ideák az elsők, hanem maguk a dolgok, melyekből vannak az ideák absztrahálva. S ha az ideák absztrakciók, akkor nem is realitások, mint Platon állítja.

Az Akadémia nagy alapítója maga is érezte azt a nagy távolságot, mely ideák és dolgok között tátong, s igyekezett ezt valahogyan áthídalni. Erre szolgálnak az ú. n. közbülsők: a mathematikai tárgyak. Ezek problémáit a *Metafizika* két utolsó könyvében fejtegeti Aristoteles és rámutat arra a sok lehetetlenségre, melyek ebből a feltevésből keletkeznek. Ugyancsak itt foglalkozik a platonikus Speusippos tanításával, aki az ideákat a mathematikai számokkal azonosította, s Xenokratesnek az ideális számokról szóló elméletével. Végső következtetése az, hogy velük sem lehet áthídalni az ideák és az érzéki világ közt tátongó űrt, s létezésük feltétele szintén a világok végtelen sokasítására (soreusis) vezetne.

5. Mindezzel a kritikával azonban Aristoteles lényegében nem annyira az idea, mint inkább ennek a fogalomnak helytelen használata ellen hadakozott. Az *eidos* tana ellen már csak azért sem lehettek kifogásai, mert elvileg ő maga is ennek alapján áll. Kifogásainak végeredményben az a lényegük, hogy a platoni idea nem lehet az az „első" és nem lehet az a szubstancia (usia), melyről az alaptudomány (az „első filozófia", mint a valóság elvi ismerete) van hivatva tárgyalni. A platoni ideatan helyébe ezért teszi a maga első filozófiáját, a theológiát, illetve — a mai megjelöléssel — a metafizikát. Aristoteles abban a meggyőződésben van, hogy az ő metafizikája túl van a platoni ideatanon, mert sikerült vele olyan kérdéseket is megoldania, melyeket ez teljesen homályban hagyott, hiszen velük szemben tehetetlennek bizo-

nyult. Ez pedig úgy lehetséges, hogy a transcendens idea platoni, ontologikus realitása helyébe az immanens eidos logikai fogalmát, a forma-fogalmat kell állítani, s ezzel lerakhatók az egyedi valóság tudományos megértésének biztos alapjai. A Jónak és az ideavilágnak, mint örök tökéletességnek és mintának szerepét Aristotelesnél a mozdulatlan első mozgató, az istenség vette át, aki azonban azzal, hogy cél és hogy gondolat, egyúttal örök valóság és örök igazság, s így meg tud oldani olyan problémákat is, melyekre Platon hiába kereste a feleletet. Istenben a Stagirita elméje elérte a legnagyobb tényt és a legnagyobb igazságot: a világ zárókövét és fundamentumát. Mert míg az ethikus és a tett, a valóság formálásának vágyában élő Platon szemei állandóan a feladatokat látták, addig Aristoteles, ez a józan, antimisztikus elme mindenütt tényeket, nem feladatokat, de műveket, keletkező és befejezett valóságokat látott. Ezért neki a filozófia nem eszmények keresése, hanem a tények fogalmi elemzése, a valóság megértése. Reális szelleme a természetkutató ióné, aki a Kr. e. VI. században a racionális tudomány alapjait rakta le a vallási misztika romjain. Most pedig a spekulativ racionalizmus aristotelesi formájában tiltakozik a Platonban újra föltámadt hellén misztika és vallási irracionalizmus ellen. Ehhez a művéhez azonban az egész hellén filozófiai műveltséget felhasználja. Igy válik az aristotelizmus a hellén szellem legegyetemesebb bölcseleti kifejezésévé, s a Sokrates és Platon által felfedezett objektiv szellemnek rendszeres kifejtésévé. E mű korlátai is a görög szellem korlátai, mely — mint láttuk — nem tudta egymástól elkülöníteni a valóságot és az igazságot. Az *usia* Aristotelesnél a dolog valósága (szubstancia) és igazsága (essentia) egyaránt. Ebből később merész tévedések fakadtak, s itt vannak az aristotelesi filozófiának gyöngeségei elrejtve, melyek egy más kultúra fogalmi körében e rendszer kikezdésére vezettek.

Tagadhatatlan ugyanis, hogy bölcselőnk rendszere világos mindaddig, amíg a tapasztalati tények értelmezésén fáradozik, de homályos és ellenmondásokkal telt, mikor a legvégső problémákat érinti. Isten transcendenciája, s a lélek örök élete nem nyer a Stagiritánál megnyugtató megoldást.

MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA

Istennek és a világnak, valamint a *nus poietikos*-nak és a *nus pathétikos*-nak viszonya sehogy sincs nála tisztázva. Ha ugyanis Isten az, akinek a világ tapasztalati valósága köszönhető és ha a gondolkodás tárgya irányítja a gondolatot, akkor Isten és a halhatatlan Ész, amely „kívülről" lép be az emberi tudatba nem egyebek, mint a platoni ideák. Minek akkor az a nagy harc, melyet bölcselőnk mesterével folytat? Hiszen ez esetben az aristotelizmusnak az a magyarázata igaz, amit a neoplatonikusok adtak neki! Ha pedig a világban Isten gondolatai öltenek testet, s ha az Ész önmagából hozza létre az igazságokat, akkor a világ és a gondolatok mind az Abszolutum emanációi!? S hol van akkor a világnak és Istennek, valamint a tudatnak és a tudat tárgyának különbözősége? Egyáltalában nem látjuk tisztán, hogyan cselekszik az istenség is, meg az aktiv Ész is, melyeket különben bölcselőnk tevékenységük szerint szemmel láthatólag azonosít egymással. Mert az a költői kép, hogy a szeretett lény módjára célként hatnak, aligha mondható tudományos magyarázatnak. De meg hogyan lehetséges, hogy érzéki egyének részesüljenek rajtuk kívül eső immateriális mozzanatban? Hiszen Aristoteles mindig tiltakozik a platoni methexis ellen, s nem methexis az, ha a transcendens Ész „kívülről "belép az ember „szenvedőleges" lelkébe? S aztán hogy lehetséges, hogy az istenség, aki tiszta aktus, intellectio, mégis egyén (*Met.* XII. 7, 1177 b 26), holott individuális valóság nem lehetséges anyag nélkül? (*U. o.* 8, 1074 a 33.)

Platon szuverén biztossággal oldotta meg ezeket a problémákat, mikor a lelket odaállította közvetítőül a két világ közé, a csúcson pedig ott látta az egyetlen Jót, aki elárad az egész ideavilágon és rajta keresztül az érzéki dolgokon is. Aristoteles ezeken a magasságokon ingadozik, homályossá válik, s jó részben ő az oka annak, hogy a későbbi filozófia többet törődik a fizikai világgal, mint a transcendens magasságokkal.

19. Jelentősége.

Aristoteles rendszere a filozófia fejlődésében olyan korszak tanuja, mikor legfőbb ideje volt a felmerült nagy ellentétek szintézisének. A szofisták, Sokrates és Platon gondol-

kodásuk tengelyévé tették a *gnóthi seauton*-t és vele a szellemnek az élet tényein való felsőbbségét. A filozófia érdeklődése ennek következtében túlságosan a belsőre: a szellemire, a gondolatira fordult és szinte feledésbe merültek azok a tudományos kezdeményezések, melyeket az ión természetkutatóknak köszönhetünk. Ebben az anthropocentrikus gondolkodásban jóleső ellenhatást képvisel Aristoteles, aki világmagyarázatában egyformán szóhoz szeretné juttatni a belsőt és a külsőt, a szellemet és az életet. Ezért harcol a szellem transzcendenciája ellen, hogy szóhoz juttassa az élet immanenciáját. Ez a törekvése valami új színt ad a platonizmusnak, mely attól Platonnál sem volt éppen idegen, de most a Stagiritánál nagyobb valóságközelt kap ez a világnézet. A célszerűség, a teleologia eszméje ugyanis ott rejlik a platoni tanítás mélyén is, de Aristoteles alkalmazza ezt a világ minden részletére. Megmutatja, hogy nincsen olyan valóság, mely ne valami szellemi mozzanatnak köszönhetné létezését, tehát e világban minden fontos a maga helyén, s mindennek van értelme, mert egyetlen nagy célt, az Egész célját szolgálja. Ebből fakad az a nagy odaadás, mellyel bölcselőnk elmerül a természet valóságának vizsgálatában. Ez által a tudásban nemcsak a spekuláció, hanem az empiria is érvényesül. Sokszor szinte akaratlanul történik, hogy szelleme eredeti hajlamának megfelelően mégis csak a spekuláció nyomul előtérbe és a platonikus diadalmaskodik az ión empirista, s az ideálista a naturálista fölött.

Aristoteles az ideálizmussal szemben a naturálizmus jogait is elismeri és bölcselete — közvetlen utódai a tanuk — a naturálista áramlatok számára nyitott kaput. Ő maga mégis legjobban érezte magát, ha az ideálizmus elvi magaslatain, s eszményei körében időzhetett. Fáradhatatlanul nyomozta azokat a mozzanatokat, melyek a szellemnek az anyag fölött való túlsúlyát bizonyítják. E törekvéséből született meg a legmaradandóbb alkotása: logikája, melynek használatában félelmetes dialektikusnak bizonyult. De annyira bízott a fogalmaiban és kapcsolataikban, hogy miattuk sokszor megfeledkezett az óvatos tapasztalatról és tények helyett szavakkal érte be. Metafizikai elmélete sokszor üres verbalizmusba csalogat, mert az *anyag* és a *forma* üres kere-

tek, mikbe azt tölt bele, amit akar az ember. Túlságosan nyújthatók, s ezért sokszor kihullik belőlük a valóság. Ellenmondásoktól sem ment Aristoteles filozófiája, de ezeket sokszor elleplezik azok a szerencsés formulák, melyeket bölcselőnk talált fel. Ez a filozófiai formálizmus könnyen ejt abba a hitbe, hogy az igazság van az ember birtokában, noha talán csak szavak azok, miket görcsösen szorít.

Mindezekkel szemben igaz, hogy az antik világban senki sincs, akinek tudása egyetemességben még csak nyomába is léphetne Aristotelesnek. Logikai világossága, szisztematikus ereje, s minden iránt való érdeklődése új tudományok kezdeteivé lettek. A szélsőségektől óvakodó szintétikus elméje pedig egyenesen arra rendelte, hogy későbbi korok a józan ész sajátos filozófusát keressék benne, a Filozófust, mint ahogyan Szent Tamás említeni szokta. Rendszerének egyetemessége és gazdagsága bőséges okulást nyújt mindenkinek, aki tudnivágyó lélekkel közeledik feléje. Theizmusa, optimista evolucionizmusa, hisztorizmusa és individuálizmusa olyan jellemvonások, melyek miatt rendszere visszhangot ver a modern ember lelkében is, ha kérdéseivel hozzája fordul.

Irodalom. Aristoteles *művei*-nek alapvető és általánosan idézni szokott kiadása a Berlini Tudományos Akadémia gondozásában jelent meg 5 kötetben 1831—1870-ig. Az 1. és 2. kötetek a görög szöveget tartalmazzák Imm. Becker recenziójában, továbbá a töredékeket V. Rose kiadásában. A 3. kötet a művek renaissance-kori latin fordítását tartalmazza. A 4. kötetben a scholionokat közlik C. A. Brandis és H. Usener. Az 5. kötetben pedig H. Bonitz *Index Aristotelicus*-a van.

Minden újabb szövegkiadásnak ez az akadémiai kiadás szolgál alapul.

Az Aristotelesről szóló gazdag *bibliográfia* jegyzéke: M. Schwab: *Bibliographie d'Aristote*. Paris, 1896. (Több mint 3700 címmel). Ezt kiegészíti: S. Jankelevitch a Proceed. of the Arist. Society, New series vol.. 1900 bis 1901. V. ö. British Museum Catalogue of Printed Books: *Aristotle*. London, 1884.

A bölcselőnkre vonatkozó *általános irodalom*-ból fontosabbak: Gomperz: *Griechische Denker*, 3. kötet. T. Case tanulmánya *„Aristotle"* az Encyclopedia Britannica 11. kiadásában. Cambridge, 1910. F. Brentano: *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig, 1911. C. Piat: *Aristote*, 2. ed. Paris, 1912. O. Hamelin: *Le Système d'Aristote*. Paris. 1920. Zeller nagy művének II, 2. kötete. W. Jaeger: *Aristoteles*. Berlin, 1923. Pauler Ákos: *Aristoteles*. Bpest, 1921. W. D. Ross: *Aristotle*. London, 1923.

20. A peripatetikus iskola.

Aristoteles barátai és munkatársai Athénből való távozása, illetve halála után sem engedték elpusztulni a tudós kutatásnak azt a hajlékát, melyet ő alapított. Egyik leghívebb barátja és követője, Theophrastos, ingatlant szerzett és házat épített a munka folytatásának biztosítására, s ezzel a Peripatos éppen olyan szervezetet nyert, mint a platoni Akadémia. Az iskola első feje éppen Theophrastos lett, aki 322-től 288-ig, vagy 287-ig töltötte be ezt a tisztet.

Érdekes, hogy ez az iskola éppen úgy nem az alapító metafizikai géniuszának lett örököse akárcsak a platoni Akadémia. A filozófus lángelméktől a tanítványok csupán külsőségeket: módszert és bizonyos problémakörök iránt való érdeklődést szoktak örökölni, de a rendszer éltető lelkéről: metafizikai elveikről hamarosan megfeledkeztek. Pedig Aristoteles metafizikája (példa rá a skolasztika) éppen tételeinek jól megformulázott voltánál fogva könnyen elsajátítható tudománynak látszik. Igaz, hogy befejezettsége, lezártsága viszont éppen a továbbfejlesztésnek áll útjában, s csak a filozófia igazi teremtő géniuszai, mint pl. Aquinoi Szent Tamás és Leibniz tudták a benne rejlő kezdeményezéseket termékeny módon tovább folytatni. Az eredetiségnek többé-kevésbbé hijjával lévő peripatetikusok azonban bizonyára végleg megoldottnak látva a metafizika kérdéseit, inkább a nagyobb sikerrel kecsegtető szaktudományi kutatásra vetették magukat. Ezért a peripatetikus iskola úgy áll előttünk, mint a természettudományi, történeti, s irodalomtörténeti kutatások melegágya, melyben nem igen talált otthont a metafizika, s az ethikát is csupán népszerű modorban és felszínesen művelték az iskola tagjai.

A peripatetikusok tehát nem voltak Aristoteles művének igazi folytatói. Nemcsak egyes tételeit alakították át, hanem még ahhoz az ideálizmushoz sem ragaszkodtak, mely mégis csak az aristotelizmus lelkét alkotja. Helyette inkább a mesterük rendszerében található naturalista törekvéseket és hajlamokat növelték nagyra. A Stagirita világképét nem Platon, hanem inkább Démokritos irányában formálták át.

Közülük még leghívebb aristotelikus a Lesbos szigetén Eresosban született Theophrastos (372—287), aki Ari-

stoteles nyomán a növénybiologiának megalapítója. Legnagyobb érdeme, hogy megírta a természetfilozófia történetét (Physikón doxai), s ezzel kezdeményezője lett az ú. n. doxografikus történetírásnak. A psychologiában az érzéki észrevétel kutatása volt az a terület, ahol folytatni igyekezett mestere és barátja kutatásait, de itt is inkább a történeti részben mutatkozik kiválónak. Az ethikában szintén a szemlélődő életet (bios theorétikos) tartotta értékesnek. S figyelmet érdemel az a tanítása, hogy az ethikai kapcsolatok alapja minden élőlénynek egy bizonyos életközössége (oikeiotés), melynek következményeként elítélte az állataldozatot. Legismertebbek azonban *Jellemrajzai* (Éthikai charaktéres), melyben 30 hibáztatható és nevetséges jellemet ír le. Ezt a művét azonban egy korai bizánci szerző átírásában ismerjük csak, aki bizonyosan változtatott az eredeti szövegen. A munka különben alighanem a „nevetségesről" és a „vígjátékról" írt műveivel van összefüggésben, s mint a peripatetikus iskolából kiinduló charakterologiai érdeklődésnek emléke ma is élvezetes olvasmány.

A többi peripatetikus közül említésre méltó: Eudémos, aki a Stagirita ethikai kutatásait próbálta kiegészíteni. — A kultúrhisztorikus és geográfus Dikaiarchos, — s a zene elméletében jeleskedő Aristoxenos. De legfontosabb köztük a lampsakosi Straton, aki Theophrastos után 18 évig állott az iskola élén. Különösen fizikai munkásságával szerzett érdemeket, s Aristoteles és Démokritos tanításának szintézisén dolgozott. A világot a természeti szükségszerűség és nem az istenség művének tartotta, sőt hajlott arra, hogy istent és a természetet egymással azonosítsa. Tovább építette Aristoteles empirizmusát, s tanította, hogy érzéki észrevétel és gondolkodás összetartoznak, mert az emennek alapja. Tanítványa volt a samosi Aristarchos, az ókor legnagyobb asztronómusa.

Általában a peripatetikus iskola nem annyira a filozófiában, mint inkább a tudományos részletkutatásban jeleskedett. Törekvéseiben lassanként közeledett a Speusippos szellemében tevékeny Akadémiához. Világnézetüket a Stoa tanítása hatotta át, s így a stoikusok mellett egészen jelentéktelen szerepet kezdtek játszani. Azonban a tudományos ku-

tatás szellemét átplántálták Alexandriába, s ez által az itt kifejlődött szaktudományos vizsgálódást összekapcsolták az aristotelesi hagyományokkal.

A későbbi peripatetikus iskolafők között nem hagyhatjuk említetlenül Rhodosi Andronikos-t, aki összegyüjtötte Aristoteles iratait. Ezzel megnyitotta az útat a Stagirita magyarázói (kommentátorai) előtt, kiknek díszes sorában a legfőbb helyet az aphrodisiasi Alexander (A. Aphrodisiensis) foglalja el. Ő már teljesen a naturálizmus szellemében interpretálja Aristoteles tételeit. A más szellemű magyarázók sorát a neoplatonikus Simplikios nyitja meg, s ezeknek művét folytatja a bizánci és az arab kommentátorok után Aquinoi Szent Tamás is.

Irodalom. Theophrastos műveit kiadták Schneider (1818—1821) és Wimmer (1842, 1854, 1866). Eudémost Spengel (1866), Aristoxenost legjobban H. S. Macran (Oxf. 1903), Dikaiarchost Fuhr (1841), s a doxografusokat Diels *(Doxographi Graeci,* 1879. Uj lenyomat 1929). — Róluk olv. Zeller és Susemihl *(Gesch. d. griech. Litt. in d. Alexandrin. Zeitalter)* ide vágó fejezeteit. Stratonról: G. Rodier: *La Physique de Str. de L.* 1891. Aristarchosról: Th. Heath: *A. of Samos, the ancient Copernicus* (Oxf. 1913).

4. §. A kisebb sokratikus iskolák.

Platon és Aristoteles gigászi alakjai mögött homályba kerültek szemünk elől azok a filozófusok, akik szintén Sokratestől nyertek indítást a bölcselkedésre, de egészen más úton keresték az igazságot,[113] mint Platon és iskolája. Ezeket a kisebb sokratikusokat azért is sokkal kevésbbé ismerjük, mint az Akadémia és a peripatetikus iskola alapítóit, mert műveik nem maradtak ránk, s csupán közvetett forrásokból tudunk személyükről és tanításukról egyet-mást. Kétes értékű anekdoták és hézagos doxografikus följegyzések beszélnek róluk, s ezek alapján alig alkothatunk magunknak megbízható képet történeti szerepükről és tételeik értékéről. Valamennyien ellenfelei voltak mind az akadémikusoknak, mind a peripatetikusoknak. De maguk között sem volt egyetértés.

[113] Cicero írja (*de orat.* 3, 16, 61): ex illius (sc. Socratis) variis et diversis et in omnem partem diffusis disputationibus alius aliud apprehenderat.

Abban megegyeznek, hogy a filozofálásnak személyes és ethikai oldalát látták fontosnak. Sokrates személyisége és lelki szabadsága ragadta meg őket, s ennek példájára a maguk személyes életében is ezt a szabadságot kívánták biztosítani a filozófia által. Tehát míg Platon és utána Aristoteles a tárgyi igazságok kutatását vallották a filozófia feladatának, addig ezek a kisebb sokratikusok mintegy a Sokratesben is élő szofisztikus hagyományt tartották életben: nekik a bölcselet első sorban személyes ügy, élet, önismeret. A tárgyi tudást lenézték és fölöslegesnek tartották, akárcsak Sokrates a természettudományi ismereteket. Kinevették azokat, akik tudományos kutatásokkal, mathematikával, asztronomiával és hasonlókkal készültek a filozófiára. Mit ér a mathematika, kérdezte Aristippos, ha egyszer nincs benne szó arról, hogy mi a jó és a rossz!?[114] De éppen így lenézték a dialektikát is. Minek az a sok logikai szőrszálhasogatás? Közelebb visz-e bennünket az igazi, a lélekben felszabadult élethez? Diogenes fölkelt és föl-alá járt a dialektikus előtt, mikor az Eleai Zénon tételeivel bizonyítgatta a mozgás lehetetlenségét. Közös vonás tehát ezekben a kisebb sokratikusokban az ethikai probléma intenziv átélése és a racionális tudomány lenézése. Ők nem hitték, mint Platon, hogy a legnagyobb baj, ha valaki ellensége a tudományos észnek (misologos), mert inkább inspirálni akartak, mint érvekkel meggyőzni. Bölcselkedésüknek éppen ezért valami szokatlanul élénk személyes jellege van. Egy egyéniség szól itt mindig egy másik egyéniséghez. Innen van, hogy nem is törődnek mással, mint ezzel a minden lelki nyűgtől felszabadult egyénnel. Tehát nem érdekli őket a társadalom, a politika, mely Platonnak sohasem tünt el a szeme elől. Ezek ellenben az embert önmagában, túl a polison és túl a közösség erkölcsi nézetein, szeretik beszélgető társként magukkal szembe állítani.

Ezek a jellemvonások az ú. n. *megarai*, valamint a *cinikus* és a *cyrenei iskolá*-ról egyaránt elmondhatók. Alapítóik mind Sokrates környezetében eszméltek önmagukra, s a saját egyéniségük szerint interpretálták a mester tanítását, s főképen az életét.

[114] Arist. *Met.* B 2, 996 a 32, M 2, 1078 a 33.

A későbbi korok filozofálására is ezzel a személyes jellegű eszmélkedéssel hatottak. A hellenisztikus korban a stoikusok a cinikusoknak és az epikureusok a cyrenei hédonikusoknak nyomába léptek, míg a szkeptikusokban sok a közösség a megarai iskola kezdeményezésével. E nagy áramlatok szinte elfeledtették az ősöket, de még időszámításunk kezdetén, sőt később is vannak, akik a cyrenei, illetve a cinikus iskola követőinek vallják magukat.

1. A megarai iskola.

A megarai iskola alapítójának a megarai Eukleidest tartják, aki Sokrates régebbi barátai közé tartozhatott. Állítólag Platon is nála talált menedéket, mikor mesterének halála után Athént jónak látta egyidőre elhagyni. Nevét a *Theaitétos* c. dialogusban örökítette meg Platon. Eukleides azonban nem volt mathematikus, s e tekintetben nem szabad őt összetévesztenünk a száz évvel később Alexandriában élt kiváló mathematikussal.

Eukleidest rendesen úgy szokás feltüntetni, mint aki a sokratikus tanítást az eleaták tételeivel kapcsolta volna egybe, s e szerint azt hirdette volna, hogy az Egy és a Jó azonosak. Hogy mi igaz ebből, igen nehéz megmondani. Diogenes Laertius egyrészt igen zavaros, másrészt nem elég mély elméjű tanu, s nem igen tudunk az ő tudósítása nyomán biztos képet nyerni a megarai tanról. Általában minden azt mutatja, hogy Eukleides és követői a filozófusoknak ahhoz a fajtájához tartoznak, akik a tagadásban, a más elméleteinek agyas kritikájában élik ki magukat. Kétségtelen, hogy Sokratesben is volt ilyen negativum. Az ő kritikája azonban termékeny volt, ezt a megaraiaknál aligha tudnánk bizonyítani. Eukleides a Jó létezésében való feltétlen hitet és a fogalmi zürzavar éles kritikáját csodálta mesterében, s ezt igyekezett tőle elsajátítani. Szerinte egyedüli létező a Jó, s a filozófusok mindig erről beszélnek, akár Egynek, akár tudásnak, istennek vagy észnek mondják. Ebben a Jóban nem lehet különbségeket tenni, s elhatárolni egyes részeit a másikaktól, mint Platon teszi az ideákkal. Általában már Eukleides annak akart bölcselkedésével kifejezést adni, mennyire nincs

megelégedve a sokratizmusnak olyatén átformálásával, amilyet Platon tanított az Akadémiában. Túlságosan tudományosnak, nagyon fogalminak látta ezt a filozofálást és nem hitte, hogy fogalmakkal meg lehet ismerni azt, ami igazán van.

Tanítványai nagyra növelték ezt a tendenciáját, s éles harcot folytattak mind az Akadémia, mind a peripatetikus filozófia ellen. Főcéljuk abban rejlett, hogy megmutassák, mennyire alkalmatlanok a fogalmak a valóság megismerésére. Ebből nőtt ki a megarai eristika, — az agyas okoskodásoknak az a művészete, mely nem riadt vissza a kézzelfogható szofizmáktól se, ha arról volt szó, hogy a szillogisztikus és fogalmi filozofálást kell képtelenné és nevetségessé tenni.

Az álkövetkeztetéseknek ebben a műfajában különösen a miletosi Eubulides jeleskedett. Ő újabb és újabb példákat agyalt ki, hogy megmutassa, milyen zavarba jutunk, ha a fogalmakra bízzuk magunkat. Lehetetlen velük döntenünk, mert az igen és a nem egyaránt érvényesek. Tétele az, hogy „ha azt állítod, hogy most hazudol, s ekkor valóban igazat mondasz, úgy feltétlenül hazudol". Tehát igazat is mondasz és hazudol is, — imé a fogalmi állítás zürzavara! Lehet itt igent vagy nemet mondani? Mi a tévedést könnyen belátjuk, mert egészen más maga a hazugság mint tény és az az igazság, mely ezt a tényt megállapítja. Egy szóval: a hazugság is lehet igaz ítélet tárgya. Azaz: a hazugságról is fennáll az igazság. Tény és érvény, valóság és igazság különbözőségét azonban a görög filozófus nem látja. Ezért sokszor naiv szofisztikával játszik a szavakkal, mikor azt hiszi, hogy — gondolkodik. Ez a forrása Eubulides többi okoskodásának is (Elektra vagy a letakart ember; a kopasz; a homokrakás; a szarvas, stb.), melyek minden logikának az álkövetkeztetésekről szóló fejezetében olvashatók, s mivel új elvi alap egyáltalában nincs bennük, felsorolásuk itt igazán fölösleges.

A megaraiak közé tartozott még Diodoros Kronos (megh. 307 körül), aki Aristotelesnek a lehetőség szerint való létezőről szóló fogalmát kritizálta, s ennek a határozatlanságát kifogásolta. Mert ha nem határozatlan, hogy a lehetőből mi jöhet létre, akkor határozott; így meg nem lehető, hanem bizonyos más határozmány irányában lehetetlenség rejlik

benne. Szóval itt is a fogalom kétértelműségét akarja megmutatni a megarai bölcselkedő.

Nagyhatású tagja még ez iskolának Stilpon, aki 320 körül Athénben is tanított. Ő azonban már a Stoa irányába hajlítja el a megarai felfogást, s a cinizmus gondolataival rokonszenvezik. Az erkölcsi élet céljának az *apatheia*-t, a szenvedések iránt való közömbösséget vallja és a bölcsben azt dicsőíti, hogy senkire, még a jó barátra sem szorul rá. Tanítványa volt a kitioni Zénon, a stoikus iskola megalapítója. De tanítványai voltak még az elisi Pyrrhon és Timon is, a szkeptikus iskola kezdeményezői. A megarai szellem igazán bennük öröklődött tovább, mert ők hirdették a fogalmi tudás iránt való bizalmatlanságot.

Ezt az öröklési sort annyival inkább elfogadhatjuk, mert a megarai iskola tanítása szintén a negativumban merült ki. Ők voltak a negativ Sokrates életben tartói, mikor Platon és Aristoteles régen a pozitiv Sokrates kezdeményezéseit növelték nagyra. A megarai bölcselkedés lényege mintegy abban foglalható össze: „Ne bizzuk magunkat a fogalmakra, mert a fogalmak csalnak. Velük nem tudjuk indokoltan látni, mi van és mi nincs". Szakítás ez a tanítás a korabeli athéni ideálizmussal és a racionális tudománnyal. Nem csoda, ha a meddő és nem a termékeny szkepticizmusba torkollott.

2. *A cinikusok.*

1. A szofista Gorgias tanítványa volt az athéni apától és thrák anyától született Antisthenes, akit Sokratesnek az erényről szóló tanítása és aszkétikus élete a sokratikusok körébe vonzott. A csodált mester halála után Antisthenes is tanítani kezdett a Kynosargesban, ahol a nem teljes jogú athéniek testgyakorló helye volt. Ez volt kezdete a cinikus iskolának, mely nevét valószínűleg az iskola helyétől nyerte, mint az Akadémia és a Lykeion, bár van egy más magyarázat is, mely szerint a görög *kyón* (kutya) szóban keresendő az elnevezés eredete. A cinikus bölcs ugyanis büszkén viselte a „kutya" jelzőt, mellyel ellenfelei próbálták életmódját és viselkedését jellemezni.

A cinizmus t. i. lassanként inkább valami sajátos életmód lett, semmint elvi tanítás. Követői az Antisthenes kora-

beli köznép ruháját hordták még akkor is, mikor ez már régen nem volt divatos. Úgy tettek, mint a szerzetesek, akiknek ruhája mindig arra a korra emlékeztet, melyben rendjük megalakult. A cinikusok télen-nyáron mezitláb, vállukra vetett rongyos köpenyben, kezükben koldusbottal, s hátukon tarisznyával jártak-keltek az emberek között. Torzonborz hajuk és szakálluk ápolatlan külsőt kölcsönzött nekik, s feltűnést keltettek ott, ahol megfordultak. Szemmel láthatóan Sokrates igénytelenségét utánozták és ebben keresték e filozófus varázsát. Királyokkal és koldusokkal egyforma nyersen és modortalanul beszéltek, mert ebben látták függetlenségük kifejezését. Nem csoda tehát, ha Platon és Aristoteles ellenszenvvel nézték az ilyen filozófust, akinek se hazája, se családja és koldulva járja az országutat. A cinikus azonban meg van róla győződve, hogy ő magasabb rendű életet él, mint a többi ember és saját magát, mint a lelki szabadság és függetlenség példaképét állítja embertársai elé, hogy ezen fellelkesülve ők is szakítsanak a kultúrának és a civilizációnak mesterséges formáival, s éljék az emberhez egyedül méltó „természetes" életet.

A cinikus tehát elsősorban példa, nevelő akar lenni. A szofisztikának és Sokratesnek a nevelés mindenhatóságáról szóló meggyőződését örökölte, de a *paideia* nála nem tudományos képzés, hanem a lélek aszkézise, mely abban éri el tetőpontját, hogy legyőzi a test vágyait és nem ismer hiányt, szükségletet. Az értékes életet annyira az egyén lelki erejétől függőnek látja, hogy Platonnal és Aristotelessel szemben teljesen figyelmen kívül hagyja a társadalmi kapcsolatokat. A cinikusok szerint a polgári kötelék, sőt a barátság is olyan nyűg, melytől a bölcsnek szabadulnia kell.

2. Az iskola alapítója, Antisthenes, még sokat írt és nagy gondot fordított arra, hogy elméletileg is igazolja ethikai felfogását. Hirdette, hogy az erényt meg lehet tanulni, azonban nem dialektikából és fogalmakból, hanem példákból és egyéni elmélkedésből. Ezért arra törekedett, hogy Homérosból és a görög mithologiából vett példák allegorikus magyarázatával rámutasson, mily kitartóan küzdöttek már ezek a hősök is az erényért, s a belőle fakadó boldog életért. Odysseus az ő szemében mintája volt az erényes embernek,

aki lelki erejével diadalt aratott a testi kísértéseken. Homérost különös kedvvel magyarázta ebben a szellemben, s nem tudom, Platon nem azért van-e annyira ellene Homérosnak az ideális államban, mert látta a sok ferde és megtévesztő magyarázatot, melyre Antisthenesnek és a hozzája hasonló interpretátoroknak alkalmat adott. De kiváltképen kedvelt hősük Hérakles, akiben az erény megtestesülését látták. A durva, darabos, mesterkéletlen jó ember, akit a hellén hősmondában Hérakles képvisel, nem téveszthette el hatását a cinikus képzeletre. Az ő példája bizonyság volt Antisthenes szemében arra, hogy az erénynek nem hosszú bizonyításokra és szavakra, hanem erőre, még pedig a testi erőnél is fontosabb lelki erőre van szüksége. Nem az a bölcs, aki sokat tud, hanem aki erényes.

A tudásnak ugyanis számos akadálya van. Antisthenes azt állítja, hogy minden dologról csak az igaz, hogy azonos önmagával. Az ember ember; a kék kék. Ez és a hasonló állítások igazak. Ha egy dologról valami fogalmat állítok, pl. hogy az ember eszes lény, akkor olyat állítottam, ami nem maga a dolog, s ezért nem is tudok dönteni a felől, hogy igaz-e ez vagy sem. Tehát kimondja a nagy szót: nem is lehet hazugságot állítani. Hiszen valamiről csak azt lehet állítani, ami az a dolog (a lóról pl. hogy ló), s a tévedés az lenne, ha olyat állítanánk róla, ami az nem. Ez pedig csupán szó lenne, ami mögül hiányzik a tény, tehát nem állítás. Minek ilyformán a vita? A vitatkozók vagy ugyanazt gondolják, s akkor egyet értenek, vagy nem ugyanazt gondolják, s akkor nem értik egymást. A vitának tehát nincs értelme.

Végeredményben nem egyéb ez, mint durva materiálimus és nominálizmus. Antisthenes tehát szükségképen ellene van az ideatannak és a fogalom elismerésének. A lovat látom, mondja Platonnak, de nem látom a ló lényegét (szószerint: a lóságot, hippotéta). Mire az ideák filozófusa méltán válaszolta neki: mert nincsen hozzá lelki szemed, Antisthenes! A cinizmus ugyanis csak a testi szemével lát. De nagyra tartja az értelmi belátást (phronésis), mert a bölcseséget tudásnak nevezi. Azonban, ha megkérdezzük tőle: minek a tudása a bölcseség? — nem tud mást válaszolni, mint: a bölcseségé, ami pedig nyilván tautologia, szofizma és nem definició.

A cinikusok éppen azért nem is barátai a hosszú okoskodásnak. Az aforizma a műfajuk. Meglepő és megkapó mondások, továbbá példák azok, melyekkel tanítani akarnak. Mert a tanítási vágy ott van valamennyiükben. Szerepet játszanak a világ nagy színházában. Mindig tudják, hogy nézik őket és ők szeretnék a nézőket a maguk életstílusának követésére bírni éppen a példájukkal. Tehát bármennyire az ellenkezője látszik, nem maguknak, hanem az embereknek, a kirakatnak élnek. Nagy uralomvágy él bennük. Diogenes nem ok nélkül mondotta, mikor kérdezték tőle, hogy mit tud, — „az embereknek parancsolni". Antisthenes is az emberek lelkét akarta irányítani a Kynosargesen. Isokrates azonban a *Panégyrikos* végén szemére veti, hogy a nagy igéretekkel nem áll arányban az a silány eredmény, mellyel tanítványai iskolájából eltávoznak. A sok pénz túl nagy ár a néhány híg tételért.

Antisthenes Sokrates néhány tételét hangoztatta, s erre épült fel a cinikus életmód. A mester dícsérte az igénytelenséget (Xen. *Mem.* I 6, 10), s azt állította, hogy az áll az isteni élethez közelebb, aki legkevesebbre szorul. A cinikus tehát igyekezett valósággá tenni az igénytelen életet. S mivel ez nagy akarattal (ponos) elérhető, az erényt megtanulhatónak látta. S ez az élet az ő szemében: 1. elég a boldogságra, 2. másoknak is tanítható, s 3. el nem veszíthető, mert nincsenek külső javai, miket az igénytelen bölcstől el lehetne venni. Az erényes élet ennélfogva állandó jó. Birtokában a cinikus különbnek érezte magát a többi embernél, s lenézte azokat a javakat, melyekhez az emberek általában ragaszkodni szoktak.

3. Ez eszmény első megtestesítője Antisthenes tanítványa, a sinopei D i o g e n e s, ki a cinikusokról szóló tudósításokban mindig mint ennek az életfelfogásnak prototípusa szerepel. Ő a tények embere, aki beszélni se szeret. Mikor a megarai azt állítja, hogy Diogenesnek szarvai vannak, ő szó nélkül a homlokára mutat. A mozgás lehetetlenségére vonatkozó eleata bizonyítást pedig azzal cáfolja meg, hogy végig sétál a vitára kész ellenfél előtt. Az anekdoták légiója szól róla, melyek mind a világi javak megvetéséről beszélnek.

Általában a cinikusokról nem annyira elvi fejtegetésekből, mint ilyen jellemző történetekből van tudomásunk. Bizonyságai ezek, hogy a morális erőnek és a világ javai ama szuverén megvetésének, ami a cinikusokat mindenek felett jellemezte, élénk visszhangja támadt a lelkekben. Ezért iskolájuk, bár sohasem volt népes, mindig nagy hatású tényezője volt az antik életnek a Kr. e. IV. századtól kezdve egészen Hadrianus császár idejéig. Diogenes után kiemelkedőbb nevek gyanánt a thébai Kratest, továbbá Zénont említhetjük. A római korszakban pedig Demetrius, Seneca barátja és Demonax nevei a legismertebbek.

A cinikus iskola a stoikusokkal állott barátságban. Sokrates és a Stoa ideje között ők képviselték a filozófia balszárnyát: a szélsőséges naturálizmust a platoni és aristotelesi ideálizmussal szemben. Elméletben nem mentek tovább Antisthenesnél, de erős jellemeket képeztek, s ezzel egyengették a stoicizmus útját. sőt még a keresztyénség befogadására is fogékonnyá tették a lelkeket. Ethikai individuálizmusuk, logikai nominálizmusuk, metafizikai materiálizmusuk és apolitikus internacionálizmusuk nekünk nem rokonszenves. Irracionalizmusuk és kultúra-ellenességük sem vonzó, de mindezeknek fontos szerepük jutott a hanyatló antik világban, mikor a régi társadalom atomjaira esett szét.

Irodalom. F. W. Mullach: *Fragmenta philosophorum Graecorum.* Paris, 1867. II. pp. 261—438. — Helm *Kynismus* c. cikke a Pauly-Wissowa-Kroll-féle Encyklopädieben. — Joel, Zeller és Gomperz róluk szóló fejezetei.

3. *A cyrenei iskola.*

1. Sokrates bölcseségének híre messze földre eljutott, s így jött miatta Athénbe az északafrikai Cyrenéből Aristippos, Platon kortársa, hogy Sokratestől megtanulja, mi a jó és a rossz. Tudományos érdeklődés nem volt benne, s a görög közélet kérdései, bajai se háborgatták. Ha igazak róla Xenophon szavai (*Mem.* II 1, 8), „nem akart azok közé tartozni, akik a tömegnek parancsolni szeretnének", mert a tömeg ura tulajdonképen a tömeg szolgája. Arra vágyott, hogy a lehető legnagyobb nyugalomban és kellemesen éljen, s a filozófiával a bajokat, az élet kellemetlenségeit óhajtotta le-

győzni. Nem volt meg benne se az a szándék, hogy példa legyen az emberek előtt, mint a cinikus, alapos fogalmi fejtegetéseket se óhajtott azért, hogy ezeken át tudhassa meg, mi az igazi jó. A hédonista nevet bizonyosan azért kapta, mert az élet kellemességeinek megszerzésére törekedett. De hogy ezzel kapcsolatban valóban mit tanított, azt nagyon nehéz rekonstruálni.

2. A hédonizmus ugyanis a naturálista világnézetnek általánosan ismert ethikai életfelfogása. Akik a testi élet szükségleteinek és hajlamainak megfigyeléséből kívánják az élet célját megismerni, azok mindig azt szokták állítani, hogy a gyönyör a jó és a fájdalom a rossz, mert hiszen minden élő lény keresi a gyönyört és kerüli a fájdalmat.. Világos ebből, hogy a boldog élet a fájdalmaktól lehetőleg mentes és a gyönyörben gazdag élet. Ezt az álláspontot képviselte a platoni Akadémiának egyik nagyhírű és megbecsült vendége, a knidosi Eudoxos is, aki a maga korának egyik legnagyobb mathematikusa és asztronomusa volt. Platon és minden ideálista filozófus szükségszerűen állást foglalt e nézettel szemben, hiszen ők a test vágyainak legyőzését tartották az ember életcéljának más, magasabb értékek szolgálatában. Ezért Platon a *Philebos*-ban és az *Állam*-ban, Aristoteles pedig a *Nikomachosi Ethiká*-ban behatóan bírálja a hédonizmus alapfelfogását: a gyönyör értékének problémáját. Ezt a kritikát sokan Aristippos ellen irányulónak tartják. Nagyobb azonban a valószínűsége, hogy Eudoxosnak szólt. Nem indulhatunk el tehát abból a felfogásból, hogy amit e két filozófus bírál, az a cyrenei iskola alapítójának a tanítása. S a doxografikus feljegyzésekből is nehéz Aristippos tételeit kihámozni, mert egyrészt az epikureusok, másrészt a stoikusok terminusai és tételei keverednek tanaival (pl. Sextus Emp. *adv. math.* VII 190—200.).

Talán helyesebben járunk el, ha forrásaink nyomán úgy próbáljuk rekonstruálni tanítását, hogy igyekszünk azt egyéniségével és az életkörülményeivel összhangba hozni. Tudjuk, hogy Cyrene, ahonnan Sokrates megismerése kedvéért Athénbe jött, gazdag és könnyen élő város volt. Úgy látszik, hogy maga Aristippos jómódú ember volt, aki mint Platon, Siciliában Dionysiosnak is vendége volt. A hagyomány szerint,

mikor egyszer azt kérdezte tőle a zsarnok: miért a filozófusok jönnek a királyhoz és nem a királyok a filozófusokhoz? — ügyesen azt felelte: mert a filozófusok tudják, mire van szükségük, a királyok ellenben nem. Ez a talpraesett, forróvérű afrikai a nyers őszinteséget, s impresszionizmust képviselhette a filozófusok között. Nyersen és őszintén kimondta, amit átélt és amire vágyott. Szerette az életet és szerette annak örömeit, de úgy, hogy közben az örömök ura maradjon, s ne legyen szolgájukká. Ennek adhatott kifejezést könyveiben is, ha ugyan írt ilyeneket.

Az élet célját és boldogságot a gyönyörben kereste. Testi és szellemi gyönyörök között nem tett lényegben különbséget, hiszen mindegyik boldogíthat, amíg tart. Mert a gyönyörnek szerinte három jellemző vonása van: 1. addig tart, amíg jelen van, — az elmult gyönyör kiesett hatalmunkból, s az eljövendőre vágyakozunk, tehát mind a kettőben vannak fájdalmas mozzanatok. 2. A gyönyör főképen testi eredetű, bár a phronésis, az értelem is lehet forrása. 3. A gyönyör pozitivum. Nem hiány, nem fogyatkozás, hanem pozitiv élmény, amit birtokunkba vettünk. Lefolyásában van valami „könnyű mozgás", kellemes emoció.

A boldogságról vallott felfogásnak megfelelt impresszionista ismeretelmélete is. A tudás sem egyéb, mint a jelenlevő benyomás, az elgondolt tudattartalom. Az az igaz, amit kiki észrevesz a dolgokkal kapcsolatban, s nincs is módunk rá, hogy ezeket egymással összehasonlítgassuk. Ha fehéret látunk, vagy édeset érzünk, akkor igazsággal mondjuk, hogy ez fehér vagy hogy ez édes. De hogy az az ok, amit így felfogunk, valóban fehér-e vagy édes, arról nem tudunk semmi bizonyosat. Benyomásainkból tehát nincsen jogunk semmit se következtetni, még kevésbbé nagy elméleti rendszereket építeni rájuk.

3. Az tehát, amit Aristippos hirdet: impresszionista szubjektivizmus. Hédonizmusa és szubjektivista ismeretelmélete híjján vannak az elméleti bizonyításnak. Hogy mennyire nincsen igaza, se az egyik, se a másik téren, azt Platon óta anyinyiszor bizonyították már, hogy szinte fölösleges a kritikákat ismételni. Inkább a bátorsága érdekes, mellyel e nézeteket kimondta és hirdette, mert tételei igazaknak nem igazak. Ér-

dekesen bizonyítja ezt iskolájának további sorsa. Az utódok, kik a tartós örömöket látták a boldogság alapjának, kénytelenek voltak a testi gyönyörökkel szemben a szellemi örömöket nyilvánítani értékeseknek, s ezzel Epikuros felfogásával találkoztak. Aki pedig a pillanatnyi testi gyönyörök hajszájában kereste a boldogságot, annak szájában meg kellett a gyönyör mézének keserednie. Igy Hégésias már azt tanította, hogy a pozitiv gyönyör a gyönyör megtartása, s ezért a boldogság az ember számára elérhetetlen. Legfeljebb odáig tudunk jutni, hogy nem érzünk fájdalmat. Tehát a halált mondotta jónak. Innen kapta a *peisithanatos*, — „a halálra rábeszélő" melléknevet. Cicero azt beszéli róla (*Tusc.* I, 83.), hogy az egyptomi király, I. Ptolemaios (306—283) kénytelen volt őt a tanítástól eltíltani, *quod multi iis auditis mortem sibi consciscerent*. Ez a tény egyúttal a hédonizmusnak is jó kritikája, mert valóban az élet elpusztítása a pillanat gyönyöreinek szentelt élet, melyből hiányzik az egység és a mélyebb tartalom. Jól tudta ezt Epikuros, a hédonizmus későbbi filozófusa, aki teljesen átalakította Aristipposnak a gyönyörről alkotott felfogását.

4. Megarizmus, cinizmus és hédonizmus a sokratizmusnak eltorzításai. Átvették a halhatatlan mesternek azt a törekvését, hogy az embert a maga lábára állítsa az események chaosában, de nem látták meg azokat a szálakat, melyekkel ő az embert egy magasabb rendű objektiv világhoz igyekezett kötni. Ennek felmutatása volt Platon és Aristoteles műve. S az objektiv értékvilág iránti vakság a magyarázata, miért ellenségei ezek a kisebb sokratikusok a nagy sokratikusok filozófiájának: a platonizmusnak és az aristotelizmusnak.

Irodalom. L. Colosio: *Aristippo di Cirene*. Torino, 1925. — H. v. Stein: *De philosophia Cyrenaica*. 1885. — J. Watson: *Hedonistic Theories*. 1895. — H. Sidgwick: *Methods of Ethics* (sok kiadás, németül is).

5. §. Visszatekintés.

Arisztotelesszel fordulóponthoz érkezett az európai filozófiának három évszázados fejlődése. Eredménye a szellemnek és az életnek, a tudásnak és a gyakorlatnak egymástól való elszakadása. A filozófia ugyanis a szellem műveként

vonul be az európai kultúrába, s a míthosszal és a vallási hagyományokkal ellentétben az észt akarja az ember vezetőjévé tenni. Mithosz és vallás egyaránt életet jelentenek. Az az ember, aki ezeknek adja át magát, nem szakad el a valóságtól: a vallás maga az irracionális élet. A tudás azonban distanciát, távlatot követel. A tudós távolról nézi és nem éli az életet.

Alig van a kultúra történetében érdekesebb jelenség, mint az a látvány, melyet a görög filozófia első korszaka, a Sokrates előtti idők tárnak elénk. Nem egyéb ez, mint a gondolkodó ember küzdelme, hogy közel maradhasson az érzéki valósághoz. A filozófusok eleinte közel akarnak maradni az érzéki tárgyhoz, irtóznak az absztrakcióktól. Ennek kifejezése a hylozoista felfogás. Hérakleitos és Parmenides szintén e küzdelemnek megtestesülései, csakhogy míg Hérakleitos a változás tényével az életközelséget hangsúlyozza, addig Parmenides merészen kimondja a nagy igazságot, hogy a szellem, a gondolat valósága messze van az élet tényeitől. S mikor választania kell a szellem és az érzéki világ között, habozás nélkül az előbbi mellé áll.

Ettől kezdve válik problémává a görög földön maga a filozófus-élet. A szofisták abban a naiv felfogásban vannak, hogy mi sem könnyebb, mint a kettőt egymáshoz közel hozni. Az ember ura életnek és valóságnak, nincs tehát akadálya, hogy a világot a maga szellemének tükörképévé tegye. Sokrates felismeri e nézet tarthatatlanságát, s az ellentéteket úgy akarja kikerülni, hogy a filozófiai érdeklődést magára az emberre fordítja, hiszen ebben együtt és egyszerre van meg a szellem is, meg az élet is, a gondolat is, meg a valóság is. Az önismeretet tűzi ki tehát a filozofálás céljául, s nem veszi észre, hogy ezzel tulajdonképen teljesen elfordult az élet szférájától, s helyette magát a szellemi szférát tette meg annak a tárgynak, mely fogva tartja a filozófust. A sokratesi élet látszólag a világban folyik le, de tökéletesen idegen ettől a világtól, melynek helyébe egy másikat, egy jobbat szeretne állítani. Nincs tanulságosabb, mint látni az élettől idegen Sokratesnek és az életben elmerült Kalliklesnek szembeszállását Platon *Gorgias*-ában. Nem elméletek állnak itt egymással szemben, s ezért ez az ellentét elméleti síkban meg sem old-

ható. Kallikles kisiklik minden cáfolat fogalmi fogói közül, mert amit ő hirdet az nem elmélet, hanem az élet aktivitása, az élet sikere, mellyel szemben a filozófia az élettől való elfordulás, a sikertelenség. Az életközelség, a valóság üstökének megragadása áll itt szemben az élettől való elvonulással: az élet élése az élet messziről való nézésével, az empiria az ideával, a valóság a gondolattal.

Sokrates nem tudta ezt az ellentétet feloldani, de az életét adta oda azért a hitéért, hogy az idea több mint az empiria, s a gondolat igazabb, mint az érzéki valóság. A halál szebb és boldogítóbb igéret, mint az élet. Ez a megoldás azonban nem megoldás, hanem a szellem elmenekülése a valóság elől. Nem csoda, hogy oly hihetetlen, egy egész életen át tartó nyugtalanságot keltett a legnagyobb tanítványban, Platonban.

Platon meg van róla győződve, hogy Kalliklesszel szemben Sokratesnek van igaza, mert a sokratesi élet jobb és értékesebb, mint a kalliklesi. Az ideának szentelt élet többet ér, mint az empiriában vakoskodó. De viszont látja a két élet hihetetlen távolságát, mely végeredményben nem más, mint a szellemnek és az érzéki létnek egymástól való távolsága. Gondolkodása ezeket a kategóriákat mintegy készen kapta, éppen azért nem is nagyon törődik ezeknek a tárgyi szféráknak magyarázatával. Nem természettudós, akit az érzéki világ érdekel, de talán meglepő, hogy az ideák világáról is alig tud többet mondani, mint a természetről. Pedig ennek így kellett lennie, mert filozófiája nem a természetről, s nem is az ideákról szól igazában: ezekről szinte elég neki azt tudnia, hogy vannak, — van az érzéki világ és van az idea is, — őt a filozófus érdekli, aki az érzéki létben úgy él, hogy szeme az ideákon pihen. A platoni filozófia tehát filozófia a filozófusról, mert ő az az ember, akiben Platon szerint feloldódnak a szellem és az élet ellentétei, még pedig úgy, hogy a filozófus embetársainak nevelője és kormányzója lesz. A boldog élet, az ellentétek eltűnése akkor következik el, ha a filozófusok lesznek a kormányzók, s az emberek azt az életet élik, amit a filozófusok kényszerítenek rájuk. A filozófia ennélfogva nem ismeretek közlése, hanem a lélek vezetése, s a lelki életben megvan a szellemnek és az életnek szintézise.

A görög filozófia tehát, mely a vallástól, az élettől való elszakadással kezdődött, Platonban elért ahhoz a stádiumhoz, hogy ismét az élethez való visszatérést tűzte ki centrális problémájául. A tudós és szemlélődő hajlamú Aristotelesnek kevés érzéke volt e probléma meglátására. Ő el volt telve annak az életnek nagyszerűségével, amelyikben az ember csupán néző, de nem küzdő a világban, s bölcselete ennek az életnek fogalmi himnusza. S ennek a felfogásnak megfelelően a szaktudományi kutatásban élte ki magát, s ennek útját nyitotta meg követői előtt is. Az ő nevéhez fűződik tehát annak a tudós életnek elvi kifejlődése, melyet a szaktudományi kutatás jelent. S ő egyúttal a filozófia történetében az a forduló, ahol elválik egymástól a filozófia és a szaktudomány útja. Amaz Platonhoz híven még mindig azt keresi, milyennek kellene az egyes valóságoknak lenniök egy ideális rend keretében, emez pedig Aristoteles nyomán azt vizsgálja, micsodák az egyes lények a maguk sajátos valójában. Minden, ami van, valami meghatározott dolog, s a szaktudományt éppen ez a meghatározottság érdekli. A Stagirita még mind a kettő területén othonosan mozog, de éppen a legfőbb problémát: a szellemnek és az életnek ellentétét nem látja, még pedig azért nem, mert a valóságnak individuális és fejlődő, formát és anyagot, szellemit és érzékit egyaránt magában foglaló magyarázatával olyan szintézist sikerült alkotnia, ahol ez a kérdés jóformán fel sem vetődhetett.

Annál inkább nyugtalanította ez a probléma azokat a gondolkodókat, akik nem fordultak a szaktudományi kutatás felé, hanem a sokratesi filozófus-élet alakjában igyekeztek a lét ellentéteinek legyőzésére. Ez az élet ugyanis központi kérdése lett Sokrates óta a görög filozófiának. Platon és Aristoteles a lángelme lendületével találtak rá maguknak megoldást, de voltak, akik ezt más utakon keresték. Sokrates köréből egyéb megoldások is indultak el, melyek mind abban egyeztek meg, hogy a bölcs alakját tették elmélkedéseik tárgyává. Milyen a bölcs élet, melyben szellem és élet találkoznak? — ez volt a kérdés. Erre Platon azt felelte: bölcsen élni annyi, mint filozofálva élni. Aristoteles rámutatott a cselekvéstől visszavonult, szemlélődő élet isteni boldogságára. De voltak olyanok is, akik a világmegvetésben vagy az okos

gyönyörkeresésben találták meg a bölcs élet tartalmát. Ezek az ú. n. kisebb sokratikusok: a cinikusok és a hédonikusok szintén egy-egy nagy áramlat kezdetei, melyek Platon és Aristoteles lángelméjének elhalványulása után érték el teljes kifejlődésüket a stoikusokban és az epikureusokban. Az ő gondolataik uralkodnak a következő idők bölcselkedésén, s az ethikai problémák formájában így determinálja a korábbi filozófia, s különösen Sokrates alakja a görög gondolkodásnak Aristoteles után következő ethikai periódusát is, míg csak újra bele nem torkollik a filozófia a vallásba, s ezzel — mint a tékozló fiú — hazatér abba a hajlékba, honnan nagy reményekkel telten eltávozott a Kr. e. VI. században. Az idegenben termékeny életet élt, mert átélte a szellem öneszméletét, ráébredt a lelki szabadságra, megalkotta a szaktudományokat, de a szellem és az élet kettőségét önmaga nem tudta áthidalni. Ezért tért vissza az édes anya ölébe, ahol a szellem élet és az élet szellem.

HARMADIK KÖNYV.

AZ ETHIKAI DOGMATIZMUS TANITÓI.

1. §. Általános vonások.

1. Aristoteles után a filozofálásnak új korszaka és új formája kezdődik. A régi problémák elhalványodnak, hogy újaknak adjanak helyet, s az ideálok is megváltoznak, amiért az ember bölcselkedik. Ennek oka elsősorban az, hogy más lett maga az ember, aki a filozófiához fordult önismeretért és a világ rejtélyeinek megoldásáért.

A chaironeai ütközet (338) végét vetette Görögország függetlenségének. Az autonom polis lassanként eltünt, s nagyobb egységek alakultak ki, melyekben a polgári élet korántsem lehetett olyan intenziv, mint a kis városállamokban volt, s nem érezték többé az emberek a régi összekötő szálakat. Az egyén önmagára maradt, s az életnek régi formája és eszményei üressé váltak számára. A régi filozófus a szaktudós és a törvényhozó élet formája között foglalt helyet. Most amaz a maga útjait járta, emennek lába alatt pedig ingott a föld, mert az új rendben fölöslegessé vált. Az új filozófusra az a feladat várakozott, hogy megoldja a kérdést, mit jelent embernek lenni a minden oldalról ellenséges világ közepette? Innen származik e kornak az a jellemző vonása, hogy filozófiájában az ember szerepe nyomul előtérbe, s a világ is csak az ember kedvéért lesz érdekes. Filozófia és emberi élet szoros közelségbe jutnak egymással, úgy, hogy sokszor alig tudjuk elválasztani egymástól az elméletet és a gyakorlatot, a filozófiát és az életet.

Az új ember azonban nem úgy áll szemben a világgal, mint a régi, t. i. nem egy nagy közösség keretében. Platonnál az ember általában az emberi lelket, ezt a minden emberben közös valóságot jelentette. Aristotelesnél pedig a ta-

pasztalatban megismert psychofizikai lényt, aki ugyan egyed, de ennek az egyednek minden emberrel közös törvényszerűségei vannak. Most az ember mint Én, sajátszerű és egyetlen személy áll ott a világban és keresi a maga életének értelmét. Az *én* életemre fontos a filozófia. Nem az észnek általában, vagy a léleknek általában, hanem *nekem magamnak* van szükségem a filozófiára, mert nélküle nem élhetek boldogan, s nem élhetem azt az életet, mely az én feladatom.

Ebből a helyzetből új eszmélet fakad mind a világra, mind önmagamra. *A régi tárgyi filozófiát felváltja az életfilozófia,* s a tárgy abszolutizmusát az élet relativizmusa, mely az élet szemszögéből nézi a világot, mert így látja abszolut helyesnek és értékesnek. A filozófia olyan tudás, mely az életre tanít és az iránt érdeklődik, amit személyes énünk az élet aktivitásában felhasználhat. Mint Seneca mondja róla (*Ep.* XVI, 3): *animum format et fabricat, vitam disponit, actiones regit, agenda et omittenda demonstrat, sedet ad gubernaculum et per ancipitia fluctuantium derigit cursum.*

Más lesz tehát a filozófus is, mint volt a hellén aranykorban. A „bölcs", aki most a filozófus ideálja, mindenek fölött erős ember, kinek a tudás igazi vár, melyen megtörnek az ellenséges világ támadásai. Az a személyiség, aki nem fél. A lelki nyugalmat keresi az ember a filozófiában. Az epikureus mosolyogva néz szembe a világgal, s nem ereszti azt közel magához. A stoikus bölcs pedig az a személy, aki tudatosan és akartan önmaga van egy egész világgal szemben. A lét két pólusa ettől kezdve lesz az Én és a Nem-Én (v. ö. Epikt. *Diss.* II 16, 28.), s a filozófiában mindig az a kérdés, mi tartozik hozzám és mi nem. A dolgok túl vannak rajtam, nem lehetnek tehát az enyémek, csak a dolgok képzeteit mondhatom a magaméinak. Ezeket viszont senki sem veheti el tőlem. A világ iránt tehát a bölcs közömbössé lesz, s önmagában épít egy másik világot, melyen sziklaszilárdan megáll. Ez nem jelenti még azt, hogy idegen a világtól. Csupán annyit, hogy nem fáj neki a világ. Nincsenek szenvedélyei, melyek falat emelnek én-je és a dolgok közé. S mikor eszével belátja, hogy az egész világot és a maga énjét is racionális törvényszerűségek kormányozzák, tulajdonképen megtalálja a világban önmagát, s ettől kezdve úgy él, mint a nagy világ-

állam szabad, autonom polgára. Látható tehát, hogy az ember, aki az események mostohasága következtében elvesztette magát, mint a polis polgára, a filozófia által újra megtalálta önmagát, mikor ráeszmélt erre az új polgárságára. Ezzel tulajdonképen meg is oldódott e kor problémája.

Azonban fájdalmas tény, hogy a bölcs csupán eszmény, kihez igen kevesen jutnak közel. Az egészséges élet jele a bölcseség, azaz a harmónia az Én és a Nem-Én, a személy és a természet között. Ezt jelenti a *naturae convenienter vivere*. Az emberek azonban általában nem bölcsek, mert beteg a lelkük és tele van szenvedélyekkel, disharmóniával. A bölcsre tehát az a szerep vár, hogy ő legyen embertársai beteg lelkének orvosa. A lélekben ugyanis megvan a gyógyulás vágya, de példa és tanítás nélkül nem tudja ennek az útját.

A filozófusnak, s a bölcsnek ez a funkciója mássá teszi e korban magát a filozófiai közlést is, mint amilyen volt a régebbi időkben. Életsorsok, élethelyzetek rajza, elmélkedések, önvallomások, hatásos maximák lépnek a fogalmi fejtegetések helyébe, mert a személyes jellegen és a személyes hatáson fordul meg a filozófus sikere.

Az életproblémának ez a mindeneket legyűrő fontossága az ethikai kérdéseket állítja a bölcselet előterébe. S míg megvan az emberekben a hit, hogy a beteg lelket a filozófiával meg lehet gyógyítani, addig ebben keresik az orvosságot. De elkövetkezik az idő, mikor lesznek, akik csak az Én elveszítésével, az Istenben való elmerüléssel látják gyógyíthatónak a lélek betegségét, s akkor a Stoa és Epikuros ethikai periodusát felváltja a neoplatonikus misztika, a vallás uralma a filozófián. Ez a törekvés aztán szinte észrevétlenül vezet át a keresztyén eszmevilágba: Augustinus a Stoának ebből az egészséges és beteg lélek között tett megkülönböztetéséből indul el a keresztyén megoldás felé. Ő már azt hirdeti, hogy az emberi lélek a bűnbeesés következtében gyógyíthatatlan beteg, s ebből a betegségéből csak a csoda: az isteni kegyelem ereje mentheti meg.

Igy készíti elő a hellénisztikus-római filozófia ethikai korszaka a vallásos periódust, illetve a keresztyénség bölcseletét, mely új szintézisben használja föl az antik szellem filozófiai műveltségét.

2. E műve közben a filozófia még mindig megőrzi görög eredetének jellemző vonásait. Természetesen veszít partikulárizmusából, hiszen a hellénizmus éppen abban áll, hogy a hellén szellem új területeken válik uralkodóvá, s így eladdig idegen fajok és népek is a görög filozófia fogalmaival és szellemében kezdenek gondolkozni. Döntő jelentőségű a hódító Róma hellénizálása. Ez a világhatalom túlszárnyalja Nagy Sándornak rövid ideig fennálló világbirodalmát, de kultúrában teljesen meghódol a leigázott Görögország szellemének. A népek e nagy kohójában a Keletnek és Nyugatnak egészen eredeti szintézise jön létre. Mindegyik veszít régi zamatából és e synkretismus tudatosan a kultúrák ősi elemeinek, s törekvéseinek összeolvasztására vágyik.

Érdekes azonban, hogy noha új fajok emberei vesznek részt a filozófia munkájában, a fogalmi szerkezet mindvégig görög marad benne, s az a nagy kincsesház is, ahova ez az új filozófia tartalékért fordul, mindig a hellén filozófia aranykorának gondolkodása. Ahogy a művelt köröknek *egy* közös érintkezési nyelvük volt: a görög, a κοινή, épp úgy gondolatokban is görögök maradtak a vezetők. A filozófia hazája Athén volt még akkor is, mikor Hellas önállósága régen elveszett, s csak a Kr. utáni időkben kezd Róma ebben a tekintetben is versenyezni a bölcselet klasszikus városával. Csakhogy a vezető új filozófusok már nem voltak athéni születésűek, sőt még csak európai görögök sem. Ázsia tört be velük az Akropolis tövébe. E félbarbárokat, sémita kereskedők és hasonló atyák sarjadékait, nem érdekelte többé a sajátosan görög élet és a görög politika. A stoikusok éppen úgy csodálták a makedon hódítókat, mint a cinikusok Nagy Sándort és Cyrust.

A szaktudományok azonban a Ptolemeusok tudománypártoló uralma alatt Alexandriában virágzásnak indultak. A kutatás ugyanis bőséges anyagi segédforrásokat követel, mert e nélkül nem juthat el se könyvekhez, se kísérleti anyaghoz és gyüjteményekhez. Aristoteles könyvtára és gyüjteményei Athénben magukra hagyatva nem fejlődhettek. Ellenben Alexandriában az egyptomi fejedelmek bőkezűsége folytán gazdag könyvtár és múzeum tárult fel a tudomány emberei előtt.

Igy a szaktudományi kutatás az ú. n. alexandriai korban a hellénisztikus talajon nagyon megerősödött. A mathematikusok, asztronomusok, sőt a philologusok között nem egy halhatatlan névvel (Eukleides, Aristarchos, Eratosthenes, stb.) találkozunk itten. A filozófiában azonban egyetlen igazi nagy elme se támadt. Platon és Aristoteles gondolatainak egyenlő értékű újabb gondolatok nem léptek nyomukba. E kor filozofálásának nem is a nagy egyéniségek, hanem az iskolák adják meg a jellegét. A filozófia dogmatikussá vált, s az erkölcsi kérdések kivételével a többi probléma iránt elvesztette érdeklődését. E filozófusoknak inkább csak az emberről van mondanivalójuk, míg a világról úgy szólván semmi újat se tudnak, hanem a régi filozófusok világmagyarázatait újítják fel. A gondolkodás az eklekticizmus, a különböző rendszerekből való válogatás felé hajlik. A kételkedés még Platon Akadémiáját is hatalmába ejti a méltatlan epigonok idejében, s utoljára már alig látunk egyebet, mint a régi rendszerek (neopythagoreizmus, stb.) föleleventéseit, ami bizonysága, hogy az antik kultúra ereiben elszáradtak az élet nedvei. Régen elhangzott már a hellén filozófia utolsó szava, melyet új igazságként tudott mondani az emberiségnek. Justinianus császár nem az eleven élet hajlékára, hanem egy sírboltra zárata rá az ajtót, mikor Kr. u. 529-ben megszüntette az athéni pogány filozófiai iskolákat.

2. §. Az iskolák.

1. A kételkedők.

1. Platonban és Aristotelesben hallatlan erőfeszítést fejtett ki és csodás kilátásokat nyujtó magasságokat ért el a filozófia. Utánuk, úgy tűnik fel, mintha elernyedt volna a hellén filozófiai géniusz: az elméletekben való fáradság és a gyakorlati létbe menekülés, sőt a misztikus szemlélet zürzavaraiban való elmerülés lesznek úrrá a bölcselet országában. S jellemző, hogy mindezek az irányok éppen úgy hivatkoznak Sokrates szellemére, mint a maguk ősére, akárcsak Platon és Aristoteles ideálizmusa. Mert a fogalomnyomozó Sokratesben ott él a szofisták könnyű és felszínes empiriájával szemben a kételkedő Sokrates is; a misztikusok pedig hi-

vatkozhattak a daimonionjára, melynek szava biztosabb iránytűje volt életének, mint racionális következtetései; az pedig mindenki előtt nyilvánvaló volt, hogy Sokrates szemében a filozófia és az élet nem idegenként állottak egymás mellett, hanem e nagy tanító azért filozofált, hogy helyesen élhessen. Alakjában mintegy összesűrítve élt a filozófia szelleme, s kezdeményezései a legkülönbözőbb lelkeket tudták megtermékenyíteni, s virulásra serkenteni.

A kételkedés (szkepszis) apostola, Elisi Pyrrhon is vele tart némi kapcsolatot a megarai Stilponon keresztül. Pyrrhon a peripatetikus Theophrastosnak és Xenokratesnek, Aristoteles barátainak volt kortársa, s a hagyomány szerint 270-ben halt meg Kr. e., tehát a stoikus Zénonnal és az iskolaalapító Epikurosszal egy esztendőben. Tanítóin át egyaránt érték őt a sokratikus és praesokratikus hatások, de gondolkodását legnagyobb mértékben az abderai Anaxarchosszal való barátsága formálta. Mert a filozófia és kétség ikertestvérek ugyan, de Anaxarchos révén Pyrrhon Nagy Sándor indiai hadjárata nyomán megismerkedett a hindu fakirok példájával, s ezek nyugalma és érzéketlensége értékesebbnek tünt fel előtte az igazságkereső bölcs életénél. Egy ilyen mágus vagy gymnosophista — a hogyan a görögök nevezték a fakirt — a világhódító sereg szeme láttára jajszó nélkül halt tűzhalált a máglya tetején. Ez a példa nagy hatással lehetett Pyrrhonra, aki azt hirdette, hogy semmit sem érnek a filozófusok vetélkedései. Az igazságot úgy sem találják meg, mert nincs olyan állítás, minek egy másik filozófus az ellenkezőjét ne állítaná. Nem is ebben a haszontalan és meddő kutatásban van a filozófia értéke, hanem abban a rendíthetetlen lelki nyugalomban (ataraxia), mely a minden mindegy tudatát adja meg a bölcsnek. Egyik tétel sem igazabb, mint a másik, s egyik cselekedet sem ér többet, mint a másik. A bölcs tehát nem is töri magát egyikért sem: közömbös minden iránt, s éppen ez a közömbössége nyugalmának s boldogságának a forrása. (V. ö. Diog. *Laert.* IX, 61.)

Pyrrhon, akárcsak Sokrates, nem írt semmit sem: személyes példájával tanított. Alapjában véve nagy negativum szól belőle hozzánk, s élete az elméletnek, általában a gondolkodásnak megöldöklése: a filozófia öngyilkossága. Las-

sanként azonban ennek is kialakult a dogmatikája: Pyrrhon tanítványa, phliosi Timon (kb. 320—230 Kr. e.) foglalta tételekbe a skepticizmus tanítását.

2. Timon, a syllographus, gúnyverseket (sylloi) írt, melyekben a hellén bölcseket szószátyár fecsegőknek tüntette fel, s csak Xenophanesnek kegyelmezett, amiért a dogmatikus istenhittől megszabadította az embereket, de nála is nagyobb, s igazibb felszabadítóként ünnepli Pyrrhont. Tanításának lényege három fogalomba sűríthető össze: 1. az akatalépsia, 2. az epoché és 3. az ataraxia.

Az akatalépsia az igazság megismerésének lehetetlensége. Sem az érzéki tapasztalat, sem a gondolkodás nem adnak a dolgokról egyöntetű és megnyugtató képet. Éppen ezért keletkezhet a filozófusok szóharca (logomachia), melyben nem lehetséges a döntés.

Az epoché (assensionis retentio) már ennek következménye: az ítélettől való tartózkodás. A bölcs nem mond semmit (aphasia), hiszen minden mondat már valami állítás, mellyel éppúgy egy másik állítás szögezhető szembe.

S ha az állítás eredménye harc, akkor viszont a bölcs tartózkodásából nyugalom (ataraxia) fakad, mely rendületlen lelki egyensúly.

Tehát még a pyrrhonista szemében is van valami, amire érdemes vágyakozni: a lelki egyensúly, s hiába tagadja, hogy van igaz ismeret: egy ilyet önmaga is hirdet, t. i. azt, hogy nem lehet az igazságot megismerni. Ezt a tételt bizonyos igazságnak tartja, s nem veszi észre, hogy ezzel maga alatt vágja a fát. Pyrrhon logikusabb szkeptikus volt, mert legalább nem írt és nem beszélt, de Timon írt is, beszélt is, — és az írás meg a beszéd már állítás, azaz utalás egy feltételezett igazságra. Gondolatok zürzavara tehát a szkepszis, míg a filozófia a gondolatok tisztulása. A kétség megelőzheti a filozófiát, de nem lehet soha azonos vele.

3. A szkepszisnek azonban van jogosultsága is, ha t. i. arra igyekszik, hogy a bölcselkedő észt óvatosságra intse és eléje tárja a veszélyeket, melyek fenyegetik, ha elhagyja a józan tapasztalat talaját. Erre a feladatra vállalkoztak azok a szkeptikusok, kik időszámításunk kezdete körül, továbbá a Kr. u. első és második században éltek. A korukbeli dogma-

tikus filozófiának eme kritikusai között különösen kettőt kell megemlítenünk: Aenesidemus-t és Sextus Empiricus-t.

Aenesidemus tíz érvvel, ú. n. tropussal bizonyította az objektiv megismerés lehetetlenségét. 1. Minden élő lény érzékelése, gyönyöre, fájdalma, stb. különböző. A sólyomnak a látása éles, a kutyának a szaglása. A kecske megeszi a falevelet, az ember nem, s í. t. 2. Az emberek se egyformák. Ami az egyiknek hideg, az a másiknak meleg lehet, stb. Az egyiknek az orvostudomány tetszik, a másiknak a földművelés, a harmadiknak a kereskedő élet. 3. A különböző érzékek ugyanarról a tárgyról más és más képet adnak. Az alma a szemnek halványsárga, az ízlésnek édes, a szaglásnak illatos, stb. 4. Az ember mindenkori állapota is befolyásolja az érzékelést. 5. Nem egyformák erkölcsi értékítéleteink. 6. A A tárgyak alakja, színe, stb. környezetüktől függ. Napfénynél más színűek, mint holdfénynél. S felülről mások, mint alulról. 7. A térbeli vonatkozások sem állandók. 8. A mennyiségi és minőségi viszonyok szerint is igen különböző benyomásokat kapunk ugyanarról a tárgyról. A bor pl. keveset fogyasztva hasznos, sokat fogyasztva káros. 9. Ítéleteinket az is nagy mértékben befolyásolja, hogy sokáig hat-e a tárgy, vagy rövid ideig, megszokott-e a benyomás vagy ritka. 10. A dolgokat összehasonlítjuk egymással, s ebből igen különböző vélemények jönnek létre.

Mindezek alapján jogosultnak látja a szkeptikus, ha tartózkodunk a határozott ítéletnyilvánítástól. Általában azonban arra törekszik, hogy a filozófusok dogmáit lehetőleg kikezdje, s a bennük való bizalmat megingassa. Negativ, romboló kritikát űz. Hiszen a szkepszisben megrekedt elme mindig destruktiv, mely azonban a lerombolt helyébe semmit sem tud építeni. Eljárásának szemléltetésére elegendő pl. látnunk, hogyan kritizálja Sextus Empiricus az isteni gondviselés hitét. ..Aki — úgy mond[115] — azt állítja, hogy van isten, az vagy azt mondja, hogy teremtményeiről gondot visel, vagy hogy nem visel gondot. S ha gondot visel, akkor vagy mindenekre gondot visel, vagy csak némelyekre. Ha azonban

[115] *Hyp. Pyrrh.* 3, 9 skk.

mindenekre gondja van, akkor semmi rossz nem lehet a világon. De hiszen azt állítják, hogy a világ tele van rossz mozzanatokkal! Tehát nem állíthatjuk, hogy isten mindenekre gondot visel. Ha azonban csak némelyekre van gondja: miért csak ezekre és másokra nem? Mert vagy nem akar, vagy nem tud mindenekre gondot viselni, vagy akarna, de nem tud, vagy nem is akar, meg nem is tud. Mert ha akarna és tudna, bizonyosan mindenekre gondot is viselne. Azonban mindenekkel nem gondol, éppen a fentebb említett oknál fogva. Tehát nem tud és nem is akar mindenekkel gondolni. Ha pedig nem akar és nem tud, akkor erőtlenebb, mint az az ok, amely őt ebben megakadályozza, hogy t. i. azokkal a lényekkel is törődjék, melyekkel nem törődik.. Az isten fogalmával azonban ellenkezik, hogy bármely más lénynél erőtlenebb legyen. Ha pedig isten mindenekről gondoskodhat, de ezt nem teszi, akkor gonosznak kell őt tartanunk. Ha meg se nem akar, se nem tud mindenekről gondoskodni, akkor gonosz is volna, meg gyönge is. Istenről ezt állítani azonban istentelenség. Ha pedig az istentelenség lehetséges, akkor isten nem törődik a világgal".

Ilyen és hasonló agyas okoskodásokkal vannak tele Sextus Empiricus művei *(Hypotyposeis Pyrrhonicae, Adversus Dogmaticos et Mathematicos)*, melyek azonban történeti szempontból mégis értékesek, mert a dogmatikus filozófusok sok tételéről csak innen van tudomásunk. Érvelései tele vannak verbális, üres fogalmakkal, s ezek monoton rendje kifárasztja az elmét. Van azonban ebben a szkeptikus kritikában is valami pozitivum: a hellén filozófiában itt jelentkezik halkan és erőtlenül az induktiv empirizmus követelése a racionális dedukciókkal szemben. Közel maradni a tüneményekhez, levagdosni a merészröptű ész szárnyait, s ez a Sextushoz hasonló gondolkodók programmja, mely teljes világossággal majd csak az újkorban: David Hume elméleteiben lép elénk. A szkepszis mintegy az antik pozitivizmus szava, melyet azonban most még elnyom a dogmatikus rendszerek szimfóniája.

Az idők folyamán a szkepszis nagy változáson ment át, hogy ez lehessen belőle. Eleivel ethikai módszer volt, melynek segítségével a lelki nyugalmat akarta megszerezni a filo-

zófus. Később a tudós, a fáradhatatlan dialektikus lépett a moralista helyébe, s a tudományos alaposság és becsületesség követelése lett a könnyelmű rendszerezéssel szemben. A dogmatikus türelmetlenség ellenében a tényekhez simulást, a kutatás türelmességét állította előtérbe, s ezzel érdemessé tette magát rá, hogy a tudományos gondolkodás története ne feledkezzék meg róla.

Irodalom. V. Brochard: *Les Sceptiques grecs.* 1887. — A. Gödeckemeyer: *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus.* 1905.

2. *A stoikusok.*

1. A hellénisztikus-római korban keletkezett dogmatikus filozófiai iskolák közül legnagyobb hatása volt a stoikus-iskolának. Csaknem ötszáz éven át volt a pogány világban az erkölcsi élet hőseinek nevelője, s hatása ma is elevenen él az európai műveltségben.

Ez iskola fejlődésében három korszakot szokás megkülönböztetni. Legtöbben 1. a *régi,* 2. a *középső* és 3. az *új stoikus iskolá*-ról beszélnek. Mi azonban ezzel a közkeletű felosztással szemben 1. *hellén* és 2. *római stoá*-ról fogunk szólani. Az első csoportba soroljuk a stoicizmus ama képviselőit, akik kb. Kr. e. 300-tól 50-ig éltek, s a másodikba a Kr. e. 50-től a Kr. u. 250-ig filozofáló stoikusokat. Az első korszakban még a görög világban és a hellén kultúrában van talaja e tanításnak, a másodikban azonban Róma a stoicizmus hazája, s ez a körülmény sok tekintetben rányomta bélyegét e filozófusok elméleti álláspontjára is.

2. A felosztásnál sokkal nagyobb nehézségek rejlenek abban a sajnálatos tényben, hogy a stoikusok filozófiájára vontkozó források dolgában igen szegényesen állunk. A hellén Stoából csupa töredékekre vagyunk utalva. Egyetlen munka sem maradt ránk a maga egészében, noha kétségtelen, hogy igen gazdag irodalma volt. Maga Zénon, az iskola alapítója sokat írt. Chrysippos pedig, akiről azt mondják, hogy ha ő nem lett volna, a Stoa sem lenne (Diog. Laert. 7, 183), a hagyomány szerint 705 mű szerzőségével dicsekedhetett. Mindebből néhány töredék és puszta címek maradtak ránk. Zénon és közvetlen tanítványai, továbbá Chrysippos töredékeit, s a róluk szóló adatokat most egybegyüjtve olvashatjuk Joh. v. Arnim érdemes munkájában: *Stoicorum veterum fragmenta* (4 kötet, Lipsiae, 1903—1924.). De honnan merítsük a többi hellén stoikusról ismeretünket, mikor a nagy jelentőségű

Panaitiosnak és Poseidoniosnak sok-sok könyvéből sincs a kezünkben semmi? Kénytelenek vagyunk közvetett ókori forrásokhoz fordulni, melyek azonban nem a legmegbízhatóbbak. Diogenes Laertius művének 7. fejezete szól a stoikusokról, s úgy látszik, hogy ő a Kr. e. első században élt Diokles művét kivonatolja, mikor róluk beszél. Egyet-mást megtudhatunk még a római stoikusok műveiből, kik szerencsésebben jártak, mint hellén mintáik, mert Senecának, Epiktetosnak és M. Aureliusnak legalább összefüggő egészben maradtak ránk írásaik. Sokat tanulhatunk az eklektikus Cicero és az alexandriai Philon műveiből is, de rajtuk kívül már csak a Stoa ellenfeleinek vannak még doxographikus értékű adataik. Közöttük főleg Plutarchos *(Contra Stoicos, Contradictio Stoicorum)*, Galenos *(De placitis Hippocratis et Platonis)*, továbbá Sextus Empiricus jöhetnek számba. Mindezek a tanúk egyrészt későiek, másrészt pártos tanúk, kiknél a torzító tükör alkalmazása nem meglepő. Nagyon óvatosnak kell tehát lennünk, mikor a Stoa tanításáról szólva reájuk támaszkodunk. Az egyéni vonások általában elmosódnak tanubizonyságuk során, s könnyen az a veszedelem fenyegeti a filozófia történetíróját, hogy rekonstrukciójában olyan képet fog adni, mely a maga egészében a Stoa félezeréves fejlődésében talán egyetlen stoikusra sem illik rá teljesen. A kép tehát inkább általános vonásokból, semmint egyéni különbözések feltüntetéséből fog állani. Ugy vagyunk vele, mint mikor messziről nézünk egy kéklő hegyláncot: az égre rajzolódó silhouette tisztán áll előttünk, de a részletek gazdagságából semmit se látunk. A Stoa is úgy áll előttünk, mint kultúránk fejlődésének messzi gránit hegysége: érezzük a grandiozitását, de a részleteket sok homály takarja előlünk. Típusában jobban ismerjük, mint egyes változataiban.

a) *A hellén stoikusok.*

Kr. e. 300 táján, azokban az években, mikor Epikuros is tanítani kezdett, egy magas, sovány, komoly arcú, melancholikus idegen tünt fel Athénben a filozófustanítók között. Csendesen, visszavonultan élt, s kerülte a tömeget. Halk beszélgetésbe merülve szokott sétálgatni két-három barátjával az agora északi oldalán lévő oszlopcsarnokban, melyet Polygnotosnak a trójai háborút ábrázoló festményei ékesítettek, amiért a nép „festett csarnok"-nak (stoa poikilé) szokta nevezni. Ez a filozófus Zénon volt, s tanítványait eleinte zenonikusoknak, majd később megszokott társalgó helyükről stoikusoknak nevezték. Ezeken a bizalmas sétákon egy új filozófiai iskola született meg, melynek tanítása nagy jelentőségű Európa filozófiai műveltségének kialakulásában.

Zénon (336/5—264/3 közt élt) a ciprusi Kitionból került Athénbe. E félig hellén, félig phoeniciai város lakói élénk

kereskedelmet folytattak. Zénonnak valószínűleg sémita vér folyt az ereiben, s a kereskedelemtől fordult a filozófia felé. Egyik hagyomány szerint atyja, Mnaseas, valamelyik üzleti útjáról sokratikus iratokat, alighanem Xenophon *Memorabilia*-ját vitte haza a fiának, s az ifjú ezeknek az olvasásán fellelkesedve ment Athénbe, hogy szemtől-szembe lássa és hallhassa azokat a férfiakat, kik a filozófiának élnek. Egy másik hagyomány némileg drámaibb formában beszéli el, hogyan lett belőle filozófus. E szerint maga Zénon egyik kereskedelmi útján Piraeus közelében hajótörést szenvedett, de életét sikerült megmentenie és Athénbe ment. Itt egy könyvkereskedésben Xenophon könyve került a kezébe, s benne olvasgatva azt kérdezte a kereskedőtől: hol vannak ilyen emberek? Történetesen éppen akkor ment a bolt előtt a cinikus Krates, s a könyvkereskedő rámutatva így szólt: „Kövesd ezt és meg fogod találni, akiket keresel". Így lett a filozófiában első tanítója az akkori cinizmus egyik legjellegzetesebb képviselője. Azonban úgy látszik, hogy a cinizmus sovány elméleti kosztja és viselkedésbeli durvasága nem elégítették ki tudásvágyát, s finom lelke ösztönösen elfordult a lazzaroni-gőgtől és kultúrátlanságtól. A sok beszédet, a hangos vitákat nem szerette, de szorgalmasan olvasta a régiek könyveit, s figyelemmel kísérte a megarai Stilpon és az akadémikus Xenokrates, továbbá Polemon előadásait. Mielőtt maga is szóra nyitotta volna ajkát, alapos tájékozódást szerzett a filozófiában. Hiszen tőle származik az a mondás, hogy „az embernek két füle van és csak egy szája, amiből nyilvánvaló, hogy sokkal többet kell hallanunk, mint mondanunk". Hatott rá Hérakleitos, s így tanításának széles elméleti alapot vetett. Szívvel-lélekkel ethikus volt és iskolája is ebben alkotott igazán maradandót. A stoikusok tanították meg az európai embert az *én* értelmére, s bármennyire eltértek egymástól a logikai és a fizikai tételekben, ennek az énnek értékéről és a világban való szerepéről valamennyien egy véleményen voltak. Amit Zénon csinált, voltaképen a cinizmus megnemesítése. E feladat elvégzésére szelid és kultúrált lénye tette őt képessé. Csendes és rokonszenves egyénisége sok barátot szerzett néki, s őszintén meggyászolták az athéniek,

mikor 72 éves korában egy könnyű balesetet isteni figyelmeztetésnek tekintve, önkezével vetett véget életének.

Nem volt attikai elme. A görög nyelvnek sem mestere. Stílusa barbár fordulatokkal van tele. Cicero „silány szógyártó"-nak *(ignobilis verborum opifex)* nevezi. Darabos könyvei azonban igen olvasottak voltak, s elméletileg szinte az egész stoicizmust magukban foglalták. Közvetlen tanítványai nem voltak elméjének méltó örökösei, s keveset lendítettek a stoikus theorián.

Utódjául valószínűleg ő maga jelölte ki Kleanthes-t, aki 5—6 évvel volt nála fiatalabb. A troasi Assosból került Athénbe, s eleivel athléta volt. E jólelkű óriás az iskola Heraklese. Éjjelenként vizet hordott a kertészeknek, hogy nappalait Zénon társaságában tölthesse, s szenvedélyes mohósággal szítta magába tanítását. Nem voltak eredeti gondolatai, de annál szigorúbban őrízte mesterének és barátjának tételeit. Bizonyosan azért látta őt alkalmasnak Zénon is az iskola vezetésére. 264-től 232-ig állott az iskola élén, s csaknem százéves volt már, mikor önkéntesen éhen halt. Filozófusi pályája idején elég sokat írt, s úgy látszik, hogy a logikai kérdések jobban érdekelték őt, mint Zénont. Irni talán legjobban tudott a régi stoikusok között. Egy Zeust dicsőítő pantheisztikus himnuszából mintegy 40 sornyi töredék maradt ránk, mely a stoikus irodalomnak valódi gyöngyszeme.

Utána a vezetés Chrysippos kezébe került (232—204), aki némelyek szerint Tarsosból, de valószínűbb, hogy a ciliciai Soliból való volt. Kleanthes tanítványa, de talán még Zénont is hallgathatta. A kicsiny vézna emberke szűkös életet élt Athénben, de rengeteget írt. Stílusa azonban barbárság dolgában még Zénonét is felülmulta. Ami a termetéből hiányzott, azt hiúsággal pótolta. Roppant büszke volt a tudományára, s azt szokta mondani: ha tudná, hogy valaki tudományban felülmulja őt, menten ahhoz menne filozófiát tanulni. Ő volt az iskola dialektikusa. Éles elméjével úgyszólván egyedül foglalta rendszerbe a stoikus tanítást és igyekezett azt ellenfeleivel szemben megvédelmezni. Neki köszönhető tehát a tan egysége, mert Zenon után ezt a szektákra szakadás veszedelme fenyegette. Polémiái véget vetettek a stoikusok közti vitáknak: *post enim Chrysippum non est sane dispu-*

tatum, mondja Cicerő. De az epikureusokkal és az akadémiai szkeptikusokkal szemben is sikerrel védelmezte a stoikus tételeket. E munka közben szinte észrevétlenül gazdagította is a zénoni örökséget. Szétszórt tagokból összefüggő rendszert formált, s méltán mondották róla: „ha Chrysippos nem lett volna, a Stoa sem volna". Vele lezárult a Stoa fejlődésének első termékeny korszaka. A rendszer hosszú időn át megmaradt abban az állapotban, melyben Chrysippos hagyta, mikor 204 táján, kilencven éves korában meghalt. Ő volt az antik világ legtermékenyebb írója. Kár, hogy munkáit épp úgy nem kímélte az idő, mint társaiét. Apollodoros ugyan azt mondja róla, hogy annyit idézett, s annyit vett át mások műveiből, hogyha mindent vissza kellett volna adnia, akkor neki csak a puszta papíros maradt volna meg. Akár igaz ez, akár nem, bizonyos, hogy az ókorban szerették a könyveit olvasni, s a stoicizmus elterjedése sokat köszönhetett munkáinak.

Chrysippos után a Stoa történetében egy ideig szélcsend állott be, mígnem Panaitios-szal (kb. 180—110) egy új irány következett el. Ebben az időben a stoicizmus már az egész Keletet behálózta; Alexandriában és Babylonben épp úgy voltak hívei, mint Athénben. A rhodusi Panaitios Rómában szerzett számára tanítványokat. Mint Scipio Africanus Minor vendége és barátja a birodalom szívében a legelőkelőbb köröket nyerte meg a Stoa eszméinek. Ennek következtében a római jellemnek megfelelő problémák nyomultak nála előtérbe. Az indifferentizmussal szemben az aktivitás kötelessége domborodott ki és a Stoa jogtudományi vonatkozásai lettek fontosakká. Panaitiosnak ugyanis Rómában sok tekintélyes jogász hallgatója volt, pl. Qu. Tubero, Scipio unokaöccse, aki könyvet is írt „a bíró kötelességeiről", Rutilius Rufus kisázsiai proconsul, Aelius Stilo grammatikus, Varro tanítója, Qu. Mucius Scaevola, Tiberius Gracchus, stb.

Panaitiosszal a Stoának általában synkretistikus korszaka kezdődik. Világfelfogása Platon felé hajlik. A theologus és metafizikus szerepét a humanista veszi át nála, aki az ész civilizáló művének csodálója, s el van telve a római birodalom világmissziójának tudatával. Ebben a szellemben tanít akkor is, mikor egy Scipioval tett nagy keleti utazás

után 140 táján feje lesz az athéni stoikus iskolának. Harminc éven át nagy hatással tanított. Cicero őt tartja a stoikusok fejedelmének, s csodálattal szól nagy tudományáról és emberi erényeiről.

A rómaiak hasonló megbecsülésben részesítették Panaitios tanítványát, Poseidonios-t, aki 135 körül a syriai Apameában született és 104 táján a rhodusi iskolát alapította. Nagy utazó és nagy tudós, kinek tekintélye az ókorban Aristotelesével vetekedett. Róma őszinte híve és Pompejus személyes barátja. A rhodusiak követe gyanánt kétszer is megfordult az Urbsban. 77-ben pedig otthonában Cicero volt a vendége, aki sokat tanult tőle. Fájdalom, egyetlen művét sem ismerjük, s tanításáról csak Ciceroból (*De nat. deorum*, II,. *Tusc. disp.* I., *De divinatione*), Senecából és néhány más másodrangú forrásból értesülhetünk. A filozófiatörténet csak mostanában (Heinze: 1892. Norden: 1903. K. Reinhardt: 1921.) kezdi látni nagy szerepét a Stoa történetében. Úgy látszik, hogy főleg vallási kérdések érdekelték, s a Stoa és Platon szintézisére törekedett. Szellemének ezzel az irányával mintegy átvezet a stoicizmusból a neoplatonikus filozófiába. Mikor 51-ben meghalt, s stoikus filozófia súlypontja már Rómában volt és nem a görög földön.

b) *A filozófia stoikus eszméje.*

A stoikusok nem azzal a gondolattal közeledtek a filozófiához, hogy benne a valóság magyarázatát keressék. Nekik az ethikai kérdések voltak fontosak: hogyan lehet erényesen élnem? — ez a probléma izgatta őket. A valóság megismerése csupán annyiban volt számukra érdekes, hogy az embernek a valóságok közepette kell élnie, s ennélfogva az élet elveinek a valósággal harmónikusaknak kell lenniök. A filozófia tehát szemükben az erényes élet kalauza. Jellemző, hogy Chrysippos egyenesen lenézi a tiszta tudományos megismerésnek szentelt életet. Az Aristoteles által legértékesebbnek vallott *bios theórétikos*-ról azt tartja, hogy gyönyörben elmerült élet. Igaz ugyan, hogy intellektuális gyönyör ez, de mégis gyönyör. A filozófiai spekulációt ugyanis a stoikus értéktelennek tartotta, ha kimerült önmagában és nem vezetett

el az aktiv élet valamilyen formájához. Érthető tehát, ha szemében erkölcstan lett az egész filozófia, mert minden tételnek erkölcsi következményei iránt érdeklődött.

A stoikus bölcs ezzel a felfogással a filozófiának új koncepcióját vezette be Hellasba. Van benne valami a Kelet prófétizmusából, s ethocentrikus világnézetéből, mely a vallást, még pedig annak is ethikai vonatkozásait teszi az élet gerincévé. A sémita Zénon is próféta, aki az aszkézist, a lemondást és a világ isteni rendjét hirdeti. A tudás alapja nála egy sajátos látomás, melynek a dolgok testi látásával szoros kapcsolata van. A filozófia annak a művészetnek gyakorlása, melynek tárgya az ember életében legszükségesebb dolog: az erény. A szép és derék élet törvénye, mint Seneca mondja. Az isteni és emberi dolgok tudománya. Az embert rásegíti, hogy világosságánál eltünjék a valóságból minden, ami irracionális, ami bántó, s bölcs az, aki mindenben meg tudja látni az észszerűséget: a *logos*-t, a világ isteni rendjét.

A régebbi filozófia célja is ennek a rendnek fölfedezése volt. Ehhez azonban szigorú kutatással, módszeresen kívánt eljutni. A stoikus azonban nem módszeresen halad az érzékitől a racionális felé, mert nem kutató, hanem látnok, aki a természet és az ész azonosságát vallja. Neki a dolog és a fogalom nem különböző valamik, mert az ész a dolgokban, a természetben ölt testet. A dolog maga a fogalom, csakhogy kézzelfogható, konkrét alakban. Innen van a Stoa pantheista monizmusa, ez a sajátos világnézet, mely mindig prófétai látomásokból, s nem logikus következtetésekből születik meg. Még Spinoza geometriai módon bizonyított *Ethiká*-ja sem rontja le e tétel igazságát.

A stoikusok hirdették először, hogy a szellemi-történeti világ egységet alkot, s ezzel kiszélesítették a hellén partikularizmust. Lerombolták a hellénség és barbárság közt fennálló és eladdig lényegesnek tartott különbséget, s így megvetették szellemtörténeti lehetőségét a keresztyénség elterjedésének: az Egyház katholicitása gondolatának. A Stoa nélkül sokkal nagyobb ellenállásra találtak volna a hellén-római szellemben a keresztyénség eszméi. A szellemi világ ilyen egyetemességének gondolatát nem is vetkőzte le ettől kezdve az európai kultúra. Jó ideig csupán történeti tradicióként élt

ez Európa gondolkodóiban, s csak a német ideálizmus tette szisztematikus filozófiai principiummá. Belőle fakadt a rendszereknek az a buja kivirágzása, melynek Kanttól Hegelig vagyunk a szemtanui.

Ez a világnézet magyarázza meg, hogy a stoikusoknál szinte lényegtelenné válik, hogy milyen részekből áll a filozófia. Általában magukévá teszik a régi felosztást: logika, fizika és ethika volnának e szerint a filozófiai tudományok. Azonban e három az ő szemükben lényegileg egy, mert valamennyi — erény. A logikai, fizikai és ethikai erény megtestesülései. Nem is lehet köztük különbség, hiszen az egy és mindenütt azonos ész (logos koinos) köti össze a logika tételeit, az okság kapcsán a természet dolgait, s a cél fogalmával a helyes, azaz erényes cselekvési aktusokat. A stoikus szeme elől tehát eltűnik az aristotelesi világkép hierarchiája; minden egy síkra vetítődik, s a fausti szóval szólva „wo man packt, da ist's interessant".

Nem csoda tehát, ha a logika és a fizika lassanként elsorvadnak a stoikus iskolában, míg az ethikai elmélkedések hihetetlenül megdagadnak. A logika puszta kriteriologiává válik, s a fizikából psychologia és theodicea lesz. Az ethika ezzel kapcsolatosan szintén veszít szigorúan logikus elvi rendszerességéből és morálprédikációvá alakul át: a fenséges eszmény viziója háttérbe szorítja a való élet ethikai fogalmakkal való áthatását.

c) *A Stoa „kosmos"-a.*

Minden prófétikus filozófia alapját a világegyetemnek, a mindenségnek valami sajátos viziója alkotja, mely nem részletkutatások alapján jön létre, hanem a részletek is már ennek fényében vétetnek észre. Éppen ezért célszerűnek látszik, ha a Stoánál is először ezt az alapviziót vesszük szemügyre, mert ez képessé tesz bennünket a stoikus filozófia egyéb tételeinek megértésére.

A stoikusoknál találkozunk az ókorban a Mindenség dicsőítésével. Kleanthes, Marcus Aurelius, sőt még a Stoa eszméitől érintett Plinius is (*Nat. hist.* II, 1.) valóságos himnuszban zengik a Mindenség nagyszerűségét és csodálatos fenségét. A világ szubstanciáját, a lényegét azonban nem va-

lami szellemi mozzanatban, vagy tökéletesedésben, a szellemnek az anyagból való kibontakozásában találják meg, hanem a világtestben, mely úgy, ahogy van, a maga egészében kelti föl csodálatukat. A testet ennélfogva nem különítik el a szellemtől. Tanításuk szerint minden létezés egyúttal anyagi, testi létezést jelent. A világtestet azonban éppen roppant arányainál fogva az emberi elme sohasem tudja megfelelő módon felfogni. Ezt a totalitást csupán funkcióiban, tevékenységében ragadhatja meg. Ha mozgató, alkotó erejében szemlélem, akkor isteni szellemnek: *numen*-nek látom. S ha a művet, az alkotás eredményét nézem benne, akkor mint az Ég: *caelum* tűnik föl előttem. Numen és caelum, alkotó és mű azonban lényegükben azonosak, egymástól elválaszthatatlanok, mint az erő és az anyag, s ez az egység a világmindenség: a *Mundus*, a *Kosmos*. Az időben örök, s határaiban, tér szerint végtelen valóság ez. Minden, ami van, benne él és mozog. Rajta kívül nincs és nem is lehet más létező. S ez a totalitás maga az istenség. Isten tehát nem a világtól különböző lényeg, nem is valami természetfölötti lény, hiszen ilyesmi nincsen, hanem egylényegű a világgal, s ennek minden mozzanatában benne van. Az egész mindenségben el van elegyedve, miként az éltető pneuma, ez a leheletszerű életadó anyag. De tévednénk, ha e miatt akár a pneumát, akár az istenséget az anyagtól különböző valaminek tartanánk. A Stoa tiltakoznék ez ellen a dualizmus ellen. S mint minden misztikus prófétizmus inkább csak hasonlatokban tudja elmondani, amit lát, semmint világos fogalmakban. A pneuma úgy hatja át a világot, mint a tűz az izzó vasat, vagy a lélek a testet. Nincs egyetlen porcikája, melyben benne ne lenne. Ami van, az tehát mind tele van vele és egy ezzel a pneumával.

Neki köszönhető, hogy az egész mindenség él. A makrokosmos tulajdonképen makroorganizmus, melyben legfeljebb a pneuma létfokai szerint különböztethetünk meg részeket. A szervetlen természetben szunnyad a pneuma: ez a puszta lét állapota: a test „bírja" itt a pneumát (hexis). A növényben már növekszik a pneuma (physis); az állatban érez (lélek psyché); s az emberben gondolkodik (ész, nus). Lét növekedés, érzés és gondolkodás egy valóságnak a fokozatai. A Stoa

ebben látja tulajdonképen a fejlődést, s mind eme lépcsőkön át igazában maga az istenség fejlődik. Isten azonban nem szedhető részekre: mindenütt és mindenben egészen benne van. *Quisquis est deus et quacunque in parte, totus est sensus, totus visus, totus auditus, totus animae, totus animi, totus sui* — mondja róla Plinius (i. h.). Vele és általa a világon valami csodálatos kapcsolat (syndesmos), együvétartozás vonul végig. Igy lesz a makrokozmosz valóban organizmus. Nem logikus szisztéma, de élő szervezet.

Ennek az összetartozásnak kifejezése a Stoa „feszültség" (tonos) fogalma. Világképük dinamizmusa nyilvánul meg ebben. Az élet ugyanis feszültség, a test dinamikus tendenciája. Élő és holt abban különböznek egymástól, hogy az élő test duzzad ettől az erőtől, a holtban ellenben nincs már feszültség, s ezért petyhüdten összeesik. A világban van tehát egy erő, mely a széleket mindig a középpont felé taszítja. Ez az összetartó erő. S van egy ezzel ellentétesen ható erő, mely a középpont felől a szélek felé törekszik, — ennek köszönhetik a lények alakjukat. E két erő együttes műve a *tonos*. Igy lesz a világtotalitás két legfontosabb fogalma, melyek lényegéhez legközelebb visznek bennünket: a *pneuma* és a *tonos*.

Láthatjuk ebből, hogy a stoikus világfelfogásnak lényeges elemei: 1. a *materializmus*. Minden, ami van, anyagból van, s 2. a *pantheizmus*. A valóság pneumatikus, azaz alakító, formáló erővel, — isteni teremtő principiummal — van áthatva, egybeforrva. Anyag és erő, valóság és istenség elválaszthatatlanul egyek. S végül 3. a *dinamizmus*. A valóságon egyetemes alakító feszültség vonul keresztül.

Ezekből a principiumokból szükségképen olyan anthropologiának kell következnie, mely az emberben a makrokozmosz mását látja, s ahol az erény az akarat műveiben nyilvánul meg, hiszen az emberi akarat lényegében egy a mindenség dinamikus feszültségével.

d) *A filozófia tanulmányozásának rendje.*

A Mindenségnek fentebb vázolt víziója uralkodik a stoikus filozófián. Pantheizmusában rejlik a magyarázata annak, hogy a stoikusok nem látták szükségét a módszeres kutatás-

nak oly értelemben, hogy lépésről lépésre haladjanak előre a filozófia templomában. Hiszen minden részben az Egészet pillantották meg, s ezért a tanulmányokban inkább a hagyományos, semmint valami általuk megállapított logikus rendet követtek.

Logika, fizika és ethika a filozófiának nélkülözhetetlen részei, bár nem mindegyiket értékelték egyformán. Érdeklődésük az erkölcsi problémák felé vonzotta őket, mégis kevés olyan gondolkodó akadt közöttük, mint Ariston, aki azt hirdette, hogy az ethika elégséges önmagának, s ezért megvetette a logikát és a fizikát, mint haszontalan tanulmányokat. A bölcsnek szerinte elég a józan esze és a lelki egészsége. Akik logikával és fizikával gyötrik magukat, olyanok, mint akik osztrigát esznek: nagy fáradsággal jutnak hozzá valami olyan eledelhez, mely egyáltalában nem táplál. Ha Aristonnak ezt a véleményét nem is osztotta minden stoikus, abban nagyjában megegyeztek, hogy a logikát puszta eszköznek nézték, melyben nincsenek termékeny szempontok, s értéke abban áll, hogy a bölcset képessé teszi az igazság megvédésére a szofistákkal szemben. A logika szerepe tehát lényegében negatív. Olyan, mint a várfal a város körül. Vagy mint a tojás héja. A fizikát pedig szívesen hasonlították a tojás fehérjéhez, míg az ethika a sárgája, a magja. Azt is szokták mondani, hogy a filozófia élő lény: a logika a csontjai és izmai, a fizika a húsa és vére, az ethika pedig a lelke. Éppen ezért voltak köztük olyan nézetek, hogy a filozófia mindhárom részét együtt és egyszerre kell tanulmányozni. Ebben a tekintetben tehát nem voltak egy felfogáson. Zénon és Chrysippos a logikával kezdték, a fizikával folytatták, hogy aztán az ethikában merüljenek el. Panaitios és Poseidonios a fizikát tették az élre, s a filozófiának ebből a misztikus szentélyéből, ahol az istenségről és a lélekről szóló tanítás is helyet talált, próbálták, mintegy igazolni tanításuk többi részét. Általában szinte majdnem minden stoikus helyeselt Chrysipposnak (Arnim, III. köt. No. 68.), aki azt állította, hogy az igazságosság számára nem lehet más principiumot találni, mint Zeust és a nagy mindenséget. Innen kell tehát elindulnunk, ha értelmesen akarunk a jóról és a rosszról beszélni.

Nekünk is legjobb tehát, ha nem a logika, hanem a fizika tanulmányozásával kezdjük a stoicizmus tanainak ismertetését. Annyival inkább, mert a stoikus logika nem önálló. Át meg át van itatva fizikával: a stoikus ismeretelmélet és kriteriologia érthetetlen a stoikus materializmus és a stoikus psychologia nélkül. A filozófiatörténetek hagyományos sorrendjét tehát fel kell forgatnunk, de csak azért, hogy hívebbek legyünk a Stoa szelleméhez, s — Panaitioshoz és Poseidonioshoz.

e) *A stoikus fizika.*

A fizika a stoikusoknál a természetről való tanítás, de lényegében már a logikai és ethikai tanokat is magában foglalja. Ennek magyarázata e bölcselők sajátszerű materializmusában rejlik.

A stoikusok ugyanis — mint láttuk — materialisták. De nagyon tévednénk, ha a mi mai „materializmus"-fogalmunkat keresnénk mindenestől e megjelölés alatt. A Stoa materializmusa egészen különös valami. Eredetét abban a törekvésben kereshetjük, mely arra irányult, hogy a valóságból minden irracionális mozzanatot kiirtson. Platon és Aristoteles ugyanis még az észtől idegen, s ezért bántó mozzanatokat is találtak a természetben. A Stagirita szerint a természettől nem lehet várni a racionális, mathematikai szükségszerűség pontos megnyilvánulását, mert minden természeti valóságban van anyag, s ez szemben áll, ellene szegül a racionális formának. A stoikus monizmus e zavaró kettőséget egy síkra vetítette, mikor az anyagot és formát a „test" fogalmában egy nevezőre hozta. Innen van, hogy ez a fogalom oly idegen nekünk, mert anyag is, forma is.

Ez a fizika tulajdonképen visszatérés a peripatetikusoktól az ión természetfilozófiához, bár a peripatos ihletését teljesen magán viseli.[116] A stoikusnak a valóság olyan dolog, mely hatások létrehozására és befogadására, elviselésére képes. Eddig ez a meghatározás teljesen összhangban van a platoni *Sophistes* (247 d) tanításával, azonban a Stoa, mely

[116] V. ö. H. Siebeck: *Die Umbildung der peripatetischen Naturphilosophie in die der Stoiker* (Untersuchungen zur Philos. d. Griechen).

e téren visszahatás az ideálizmus rendszerével szemben, hozzáteszi, hogy ilyen csak a háromkiterjedéses test. Tagadja tehát a platoni „testetlen ideák" lételét, sőt az aristotelesi „forma" valóságát is.

Ez a monizmus bármennyire meglepő Platon és Aristoteles után, mélyen benn gyökerezik a hellén szellemben, mely a tudományokat létrehozta. Az egész ión fiziológia monisztikus hajlamú, s Aristoteles sem ment ettől, mikor annyira hangsúlyozza a valóság individuálitását: anyag és forma elválhatatlan egységét. Az anyag és forma tanának azonban nagy nehézségei vannak, főleg az immateriális forma hatásának kérdésében, s ezek Aristoteles halála után hamarosan élénk viták tárgyát képezték. A görög ideálizmus végső fokon a vallásos hagyományokból: az orphikából és hasonló mozgalmakból táplálkozott, s nem a tudományos, racionális hajlamok tartották életben. A Stoa tehát most, az ideálizmus aranykora után mintegy arra vállalkozott, hogy a monisztikus és dualisztikus törekvéseket egyesítse, de ezt nem fogalmi, hanem prófétikus alapon kísérelte meg.

Abból indulva ki, hogy hatást csak test fejthet ki és foghat fel, testnek mondja az istenséget és az emberi lelket épp úgy, mint a körülöttünk lévő dolgokat. Sőt még a testek tulajdonságai: a színük, alakjuk, stb. is testek, mert mindez terméke annak a levegőszerű szubstanciának, melyek a stoikusok pneumának neveztek. A pneuma mozgása, dinamikus feszültsége és cirkulációja hoz létre mindent: dolgokat, tulajdonságokat, s gondolatokat egyaránt. S ami még meglepőbb: Seneca szerint pl. még a jó is test, mert hiszen hatásra képes. Ily módon még a lélekre oly nagy vonzó erőt kifejtő bölcseséget is testi természetűnek kell tartanunk. Kleanthés pedig az erényt és a bűnt, a gondolkodást és az akarást is a pneumatikus feszültség hatásának, tehát végeredményben testi, materiális eredetűnek vallja. A stoikus általában mindenütt a létrehozó materiális tényezőket látta a valóságban. A nyár a levegő fölmelegedése, a tél a lehülése, a morál az akaró és gondolkodó pneuma feszültségének eredménye, stb. stb. Zeller ezért mondja, hogy a Stoa materializmusa valami sajátosan átalakított platoni ideálizmus. Platon ugyanis azt tanította, hogy az ember azért jó, mert ré-

sze van a jó ideájában, — a stoikusok ellenben azt mondották: az ember erényes, mert meg van benne az az anyag, amelynek mozgása kitermeli benne az erényt.

Hogyan történik mindez? Erre akar felelni a stoikusok fizikája.

Ha ezt meg akarjuk érteni, gondolatban vissza kell nyúlnunk a hérakleitosi logos-fogalomra, melynek a stoikus „anyag" édes gyermeke. A logos ott a mindenséget átható tűz; mondjuk modernizáltan: világszellem, mely azonban materiális és nem immateriális természetű. Ebből lesz a stoikusoknál a pneuma, a meleg, tüzes pára, melynek mozgásából jön létre a világ. Ez a pneuma a valóság szubstanciája, s belőle származtat a Stoa mindent, ami van. Legjellemzőbb sajátsága az ú. n. κρᾶσις δι' ὅλων vagy μῖξις δι' ὅλων, vagyis az a tulajdonsága, hogy áthat mindent. Fokozatos tömörüléséből jön létre a levegő, majd a víz és a föld. Igy tehát a régiek „négy eleme": a tűz, levegő, víz és föld mind pneuma. Ennek a tanításnak alapján állítják a stoikusok, hogy minden tulajdonság és minden dolog tulajdonképen jelen van mindenütt. Hiszen a Stoa anyaga a mi gondolkodásunktól eltérően nem impenetrabilis, nem áthatolhatatlan, hanem inkább a legteljesebb penetráció, az egymásba hatolhatás jellemzi. Ezért a krasis sem „keveredés", mert a keverékben az alkotó elemek szétválaszthatók még akkor is, ha a keverék új tulajdonságokat mutat, a stoikus krasisban a keveredő „testek" megtartják eredeti vonásaikat. A mi osmosisunkkal lehetne ezt a tényt legjobban szemléltetni. E szerint pl. egy csepp bor nem vész el nyomtalanul egy tengerben, sőt az egész világegyetemben, mert eltűnése után is mint bor szerepel benne tovább. Azokkal szemben, akik kétségeket támasztanak e felfogással szemben, a Stoa követői a tömjénnek, a léleknek, vagy a levegőben szétszóródó világosságnak példáját emlegetik, melyek mind úgy „keverednek" más testekkel, hogy képtelenek vagyunk hordozóiktól elhatárolni őket, jelenlétüket mégis érzékeinkkel tapasztalhatjuk.

A dolgoknak és tulajdonságaiknak ebből a mindenségben való elvegyülésükből messzemenő következtetések fakadnak. Mindenek előtt megoldódik a távolbahatás kérdése. Hiszen így a dolgok igazi határa nem ott van, ahol mi látjuk,

mindennek a határa egybeesik a világegyetem határaival, vagyis minden mindenütt jelen van és hathat. Semmi sem biztosítja jobban a világ egységét, mint ez a hipotézis, mely a végtelenbe vetíti ki azt az immanenciát, melyet Aristoteles még az egyed szűk határai közé szorított. A dolgok kölcsönhatása, szubstanciális egysége és egyben egységes tevékenysége igazolva van ezzel a tanítással. Érthető tehát, hogy a világegyetem alaptulajdonságai a harmónia és a szolidaritás: az Egésznek és a részeknek összhangzó működése.

Mert ez az Egész dinamikus valóság, s így nem passzív, hanem aktiv természetű. A feszültségnél fogva valami nagy koncentráció, egységbe tömörülés jellemzi a világot, s a zárt egységekre törekvés a valóság lényegében rejlik. S mivel a világban mindenütt jelen van ez a törekvés, a világegyetem nem gép, melyet külső erő mozgat, hanem élő lény, mely önmagát mozgatja. Részei ennek a nagy élőlénynek a tagjai; s maguk is élők. Nem csoda tehát, ha a világegyetemben nincs megállás és nincsen igazi halál.

A stoikusok ilyenformán Platon *Timaios*-ával együtt hirdetik a világ élő voltát, ami azt jelenti, hogy minden változása valami cél érdekében történik, s ennélfogva nem a mechanikus, de a teleologikus világmagyarázat helyes. E változások nem mathematikailag kiszámítható mennyiségi mozgások, hanem minőségi átalakulások (alloiósis), melyek valami észszerű világrend szerint mennek végbe. A világ életével szorosan összefügg tehát annak rendje. Egy norma (nomos) uralkodik benne, s ennek szemszögéből nézve egy isteni Értelem úr a világ fölött. De ez az istenség nincsen a világtól külön, hanem egy vele, mert hiszen a világ maga az, ami értelmes tevékenységben él. Ha ennek következtében a világot mint éltető erőt nézem, akkor az isteni pneuma mint alkotó értelem (logos spermatikos) áll előttem, s képességei a dolgok létesítő elvei (logoi spermatikoi), organikus funkciója pedig a jövőbe látó gondviselés (pronoia). Mindabban, amit ez a végtelen erő létrehoz, nincsen véletlen, mert minden alakulásnak megvan a megelőző oka. A világban tehát szükségszerűség (ananké), végzet (heimarmené, fatum) rejlik, mely alól a nagy Egésznek egyetlen mozzanata sem vonhatja ki magát. De éppen azért, mert ez a szükségszerűség célszerű,

tehát észszerű is, a világtörvény a bölcs által felismerhető, s csak a balga előtt marad rejtve. Végzetét ennélfogva senki és semmi ki nem kerülheti, csakhogy míg a dolgok és a balga kénytelen kelletlen követik az eléjük szabott útat, addig a bölcs tudatosan és akarata szerint jár rajta. *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt,* mondja röviden Seneca (*Ep.* 107, 11). Az ember ezzel a felismeréssel belelát a sorsba, s szinte isteni magaslatra emelkedik. Ezen a fokon az egész Mindenség úgy tűnik fel előtte, mintha minden az ő kedve szerint történnék, s a világ érette jött volna létre.

A stoikus fizika csak a materiális dolgok realitását ismerte el, de nem térhetett ki annak elismerése elől, hogy az emberi tudatnak vannak olyan mozzanatai is, melyeket a világhoz tartozóknak vélünk, noha nincsenek megjelölhető matériáik. Ezek fennállását a Stoa is elismerte, reális létezésüket azonban tagadta. Ilyen immateriális mozzanatok: 1. a hatások, 2. a tér és az idő, 3. a jelentések.

1. A hatások, melyek valamely materiális ok következtében tudatosulnak bennünk, nem realitások. Ez az állítás bármily meglepő, mégis logikusan következik a stoikus materializmusból. A dolog ugyanis úgy áll, hogy maga az ok mindig materiális „test". Ennek az a tevékenysége, melyet mi hatásnak nevezünk, nem egyéb, mint a ható testnek a hatást szenvedő testtel való „keveredése". Ha a vas felmelegszik, akkor a vassal keveredik a melegség, mely természetesen „test". A „felmelegedés", a hatás tehát valójában nincs sehol, csak a vas van és a melegség. A hatásban tehát semmi új nem jött létre: ami van, az volt előtte is, csupán együvé kerültek, amik előbb külön voltak. Ezen az alapon tagadja a Stoa a hatás realitását. Lényegében tehát mindaz, amit az ige, mint cselekvést fejez ki, nem realitás, hanem ilyen immateriális tudatmozzanat. A bölcseség, mondja Seneca, test, de bölccsé lenni nem az. Mert a bölcseség a léleknek matériája, de mikor ez a matéria egy bizonyos ember lelkével egyesül, alapjában semmi új nem keletkezik.

Van ebben a különös tanításban valami Anaxagorasra emlékeztető. Az ő homoeomeriái voltak olyan aktív realitások, melyek kölcsönösen áthatották egymást, s most a stoikusok

ezt a theoriát elevenítették föl a „testek" penetrációjának tanával.

2. Ez a tan már szinte magában foglalja a tér lételének tagadását. A tér ugyanis az űr, azaz a testek távolléte, hiánya. Ámde ahol realitás van, ott test van és így a tér nem lehet realitás. A világ a pneuma feszültségének eredménye, s ameddig terjed, mindenütt „teli" van, nincs tehát benne „helye" a térnek. Csakhogy a tér fogalma nélkül a stoikusok sem lehettek el, e gondolatot tehát az immateriális tudatmozzanatok közé száműzték. Ellenmondás nélkül persze ezt nem tehették meg. Világuknak ugyanis van „széle", sőt ez változik éppen a pneuma összehúzódása és tágulása szerint. Kénytelenek voltak tehát feltenni, hogy a világ szélén túl kezdődik a tér. Csakhogy ez nem lehet realitás, mert ami reális, az test: a tér pedig a test hiánya lévén, csak irreális és immateriális lehet.

Némileg hasonlóan vagyunk az idővel is. Az idő sem lehet reális, mert akkor hatásokat okozhatna és szenvedhetne el. Viszont valami módon szükségük volt e fogalmakra a stoikusoknak is, mert a változást és a mozgást, mely világképük alapvető jellemvonása, nélküle nem érthették meg. Azt mondották tehát, hogy az idő az a távolság, mely a világ egy periódusának kezdetét a végétől elválaszthatja. Más szóval az időt a térre redukálták, s ily módon a tér irrealitásával ruházták fel.

3. Irreálisnak tartották még a fogalmi jelentést, mely a dolgok általánosságát kifejező szavakban húzódik meg. Sextus Empiricus szerint ugyanis megkülönböztették: 1. a reális tárgyat, 2. a szót, mely erre rámutat, s 3. a tárgynak a szóban felfogott jelentését. Ezt az utóbbit nevezte a Stoa *lekton*-nak. Közülük a tárgy és a szó (v. ö. Hérakleitos) realitások, testek, a lekton ellenben immateriális természetű. Reája vonatkozik az igazság és a tévedés. A tárgy, a dolog tehát nem igaz vagy téves, az egyszerűen így és úgy „van", létezik, — a kimondott szó ugyanígy „van", de igaz vagy téves az a jelentés, amit a szó „mond" (*legei*, innen a *lekton* elnevezés). Ez az a mozzanat, melyet pl. nem ért meg a barbár, ha görögül szólunk hozzá, noha talán ott van előtte a

materiális tárgy és hallja a kimondott szót, vagy olvassa annak leírt formáját.

A jelentés rendszerint általános (pl. ember, növény, s nem ez az ember vagy ez a növény). Ezért azt mondja a stoikus, hogy a fogalom, azaz a jelentés, tudati kép, de sem nem realitás, se nem reális tulajdonság.

A stoikusoknak ezekről az irrealitásokról szóló tételeik érdekesen mutatják filozófiájuk fogyatkozásait. Különös, hogy nem veszik észre, mennyire ezeken az irrealitásokon épül föl a valóságról szóló egész tudásunk. Az igazságnak is köztük jelölik ki a helyét. Csak egy lépés kellett volna még, s a Stoa felfedezi az igazság szubszisztenciáját: az érvényességet és vele az ideálizmusnak a platoni létmegkettőzésnél logikusabb formáját, ezt a lépést azonban nem tette meg. Ennek meglátása túlhaladta a görög gondolkodás erejét. A stoikusok beletemetkeztek a maguk hylozoista, dinamikus világképébe, mert ez elég egyszerűen volt elképzelhető, s miatta inkább hiú irrealitásként hárították el rendszerük kereteiből az immateriális tényezőket, a helyett, hogy a materiális világot is reájuk függesztették volna.

Dinamizmusukban sokat tanultak Aristotelestől, de jobban ragaszkodtak az immanens okság gondolatához, mint a Stagirita, s ezért theologiájuk is nagyon eltér az övétől. A Stoa kiirtja világképéből a transcendentizmust, s tudni sem akar olyan istenségről, mely „túl" van a világon, se olyan lélekről, amely külön valami lehetne a testtől.

Az egész stoikus világképet a határok elmosódása jellemzi. Elmosódnak benne a spirituálizmus és a materiálizmus, továbbá a mozgás és az állandóság határozott jelentései is. A mozgás itt nem lehet átmenet valamely lehetőségből egy bizonyos meghatározott valóságba, mint Aristotelesnél, hiszen a valóság minden pillanata valóság, s így teljes, hiánytalan egész, mely nem „fejlődhet". De elmosódnak az immanencia és a transcendencia fogalmai is, mert a valóság észszerűsége nem abban áll, hogy valami örök rendhez igazodik, mely „túl van rajta", viszont vannak meghatározható rendben következő változásai, melyek azonban a dolog benső lényegén nem változtatnak.

Az egész Mindenség fölött ott áll a Végzet. Ez a hatalom, mely a régi görög gondolkodás irracionális Sorsát jelentette, most a stoikusoknál racionális erővé válik, mely természetesen fizikailag hat. De ha a stoikus Zeus lelkéről, istenről, észről, isteni törvényről, szükségességről és végzetről beszél, mindig az egyetlen nagy Valóságot érti rajta, melynek e megjelölésekkel csupán sok nevet adott. Minden egyed része ennek a nagy Egésznek, s az egyed sorsa tulajdonképpen ez az Egész, melynek keretében el kell helyezkednie. Az élet egészséges, ha az egyed hozzája tud símulni, s beteg, ha elszakad tőle, vagy ha nehéz az egyedi végzethez való alkalmazkodás. A bölcseség célja éppen ennek az alkalmazkodásnak megkönnyítése, biztosítása.

Végzet és Gondviselés tehát a stoában nem zárják ki egymást, mint ahogy az anyag minden változása is észszerű. A világ a pneumának, az isteni tűznek kitágulása (teremtés): elemekre bomlása, majd összezsugorodása, azaz az elemek pusztulása, mely az őstűzbe való elmerülésüket: a világ „elégését" (ekpyrósis) jelenti, hogy utána újra a teremtés és vele a világ életének egy új periódusa kezdődjék el. E szerint a világfolyamat, mint Hérakleitos is tanította, teljesen azonos periódusok (Nagy Év) vissza-visszatéréséből áll. Ez a világ „végzete": racionális rendje, mely uralkodik benne. Ami történik benne, mind ebből következik. A világ célja maga a világ, úgy, ahogyan van. A stoikusok gúnyolódva emlegettek minden olyan magyarázatot, mely valamely valóság célját valami rajta kívül eső mozzanatban kereste. E szerint, mondták, a bolhák lételének az a célja, hogy a túlhosszú álomból felébresszék az embert. Az egereké pedig, hogy kényszerítsenek bennünket a rendre. Az, amit mi ilyen célnak látunk, lényegtelen mozzanat a valóságon. Az eső nem azért esik, mondja a stoikus, hogy nőjjön tőle a takarmány, hanem mert a Végzet, a saját benső szükségszerűsége szerint esnie kell; ami ugyanis fölszállt, annak le kell hülnie, s ami lehült, annak vizzé kell lennie és le kell esnie. Hogy ettől aztán a takarmány is nő, az mellékes mozzanat, minek az eső keletkezéséhez semmi köze.

Ebből szinte azt hihetné az ember, hogy a stoa felfedezte a természettörvény fogalmát. Ez a nézet azonban téves

volna. A természettörvénynek lényege ugyanis az általánosság, az esetek minden egyes alkalmára kiterjedő érvényesség. A Stoa azonban mindig csak egyedeknek, egyes eseteknek a „végzetét" látta meg. Még az egyetemes szükségességet is, mint az egyetlen világnak törvényszerűségét fogta fel. Ebből az egyetemes törvényszerűségből kiveszi azonban a balgák cselekedeteit. Ezek nincsenek benne a világ végzetében. Kleanthes azt mondja Zeusnak: „Semmi sem történik Nélküled, kivéve azokat, amiket a gonoszok a maguk bolondságában cselekesznek". A világban van tehát szabadság, melyet a balgák ostobaságokra pazarolnak, míg a bölcsek okosan beleilleszkednek vele a világ végzetébe, s bölcsen hordozzák sorsukat. Kiki csak a maga végzetének útját járhatja, de a balga le-lesiklik róla, ám a Végzet visszakényszeríti rá, míg a bölcs tudatosan megy végzete útján egyenesen előre.

f) *A stoikus psychologia.*

A stoikusok psychologiája általában az Aristoteles által kijelölt nyomokon halad. Különbséget tettek a test, a lélek és az ész között, s mindegyiknek más-más tudatjelenséget tulajdonítottak. A testhez tartoznak az érzéki észrevételek, a lélekhez az indulatok és hajlamok, s az észhez a logikus gondolkodás elvei.

Az emberi lélek lényegében az a pneuma, mely egész testünket betölti. Valami gondolkodni tudó melegség (noeron thermon) ez, mely csupa mozgékonyság. Nem csoda tehát, ha a lélek és az önmozgás egymással kapcsolt fogalmak. A stoikusokat éppen ez a mozgás érdekli főképpen, s ennek a szabályozását keresik. Az erényes élet maga sem egyéb, mint a lélek eme határtalan mozgásainak, „lobogásának" bölcs határok közé szorítása: a vágyak megfékezése. Innen van, hogy psychologiájuk különösen a vágyak (affektusok), az érzelmek és hajlamok kutatásában jelent Aristotelesszel szemben gazdagodást.

Az ösztönös vágyban (hormé) szerintük a lelki életnek minden eleme megtalálható. Benne van ugyanis valami tárgy érzéki képe, majd az ennek nyomában járó kívánság, melyet az ész a maga részéről megerősít, elfogad vagy elvet.

A vágy tehát a lelki élet centruma, s az élet egészsége vagy betegsége ennek az állapotától függ. A vágy hevessége, túlzásai a lélek betegségét jelentik, s egyensúlya (tranquillitas animi) a lelki egészség jele.

Már ez a megkülönböztetés is mutatja, hogy a stoa a lelki életet is az ethikai értékek szemszögéből nézte. Ezen alapszik a helyes és helytelen vágyak megkülönböztetése. Helytelen a kedvetlenség, az érzéki gyönyör, a félelem, s helyes az ész által megnemesített vágy: a helyes akarat, az előrelátás és a lelki öröm. A helyes akarat elemei egyrészt az embertársaink irányában megnyilvánuló jóakarat, másrészt a sorsunkkal való elégedettség. Az előrelátásnak elemei pedig a becsületérzés és a tisztaság. A belőlük fakadó életnek lehet csak meg az az öröme, mely a boldogság néven ismeretes.

Spinoza és követői a 17. század folyamán felújították ezt a stoikus lélektant az emberi vágyakról, de nem mondható, hogy elmélyítették volna.

Meg kell emlékeznünk arról is, hogy a stoikusok voltak az elsők, akik a tudat egységét kifejezetten hangsúlyozták, sőt erre a tényre, amelyet még a Stagirita is figyelmen kívül hagyott, szavat is alkottak: *synaisthesis*-nek, azaz valamennyi lelki funkció egyszerre való érzésének nevezték.

A lelki élet egységének ez a tudata azonban nem vitte őket közelebb a lélek halhatatlanságának gondolatához. Ebben a kérdésben közöttük a legkülönbözőbb felfogásokkal találkozhatunk. Van, aki a gondolkodó észt tartja halhatatlannak, mint Aristoteles. Ezt hirdette pl. Zénon. Chrysippos szerint csak a bölcs elméje halhatatlan. Panaitios pedig azt mondja, hogy mindaz, ami fájdalom érzésére képes, beteg is lehet; ha pedig beteg lehet. akkor meg is hal. A lélek tehát mulandó természetű.

Általában az egyéni halhatatlanságot az ókori ember nem értékelte sokra. Többre becsülte ennél a hírnevet, s így a stoikusok is inkább ennek a megszerzésére, s a holtuk után való megbecsültetésre törekedtek. A lélek halhatatlanságának kérdésében kiki a saját hajlamai szerint nyilatkozott: a stoa filozófiája a materiálista felfogásnak éppen úgy támaszt adott, mint Seneca meggyőződéses halhatatlansági hitének.

g) *Az ember és a gondolkodás.*

Minden pantheisztikus filozófia lényegében az azonosság elvén épül fel, s ezért a világ minden lényének azonosságát és egylényegűségét kénytelen tanítani. Egészen természetes tehát, hogy a stoikusok szemében az ember a világegyetem kicsinyített formája: mikrokozmosz, akiben ugyanazok a lényegek és törvényszerűségek találhatók meg, mint a makrokozmoszban. Éltető és mozgató lelke a pneuma, mely minden valóság lényege. Ez van jelen az emberi testben és a maga értelmes rendjével hatja azt át. E mikrokozmosz Zeusa a szívben székelő kormányzó rész: a *hégémonikon.* S ahogyan Zeus a hét bolygó isteneinek segítségével tart rendet a makrokozmoszban, éppen úgy a hégémonikon szolgálatára vannak rendelve a mikrokozmosz funkciói: az öt érzék, továbbá a nyelv és a nemző képesség. A nemző képességben a világlélek egyéni csirái (logoi spermatikoi) szállnak át organizmusról organizmusra. A nyelvben az a világlélek nyer kifejezést, mely megszólalása előtt, mint benső szó (logos endiathetos) rejlik az emberi kebelben, hogy kifejezetten mint kimondott szó (logos prophorikos) hirdetője legyen annak az értelmes rendnek, mely a mindenséget összetartja. A hégémonikon, az emberi értelem pedig az uralma alá rendelt organizmusban a különböző érzékek által tudatosítja a megfelelő benyomásokat, mint a világ képeit.

Az emberi lélek ugyanis ezeken az érzékeken keresztül érintkezik a világgal. A tudat eredetileg üres lap, amelyre az érzéki benyomásokkal kezdi ráírni a hégémonikon a világ képét. Kép (phantasia) nincsen a képet előidéző tárgy (phantaston) hatása nélkül. A tapasztalat tehát érzéki képek szerzésével kezdődik. Belőlük lesznek az emlékképek, s ezekből táplálkozik a tapasztalat. A hégémonikon azonban nem csak passzive fogadja magába a dolgok benyomásait, hanem azokat fel is dolgozza. Összehasonlítás, stb. útján a közképeket (koinai ennoiai) tudatosítja. Mivel ezek természetesen jönnek létre, rendesen olyan tartalmakat jelentenek, melyek minden tudatban megtalálhatók (pl. fehér, ember, isten, jó), de teljes értelmük csak a logikus ész (orthos logos) előtt világos. Ha ezekhez a fogalmakhoz az elfogadás vagy elvetés aktusa

csatlakozik („ez fehér", „ez nem ember"), akkor ítéletek keletkeznek belőlük, melyek az igazságra tartanak igényt.

Az értelmi tapasztalathoz hasonlóan megy végbe az érzelmi (vágyó) és akarati (mozgató) funkciók tevékenysége is. A lélek megkíván egy neki megfelelő tárgyat vagy célt, s ez mozgást vált ki az emberben. Ha ehhez hozzájárul az értelem helyeslése, akkor vezető gondolat (logiké hormé) lesz belőle, mely irányítani fogja a célirányos cselekvést (praxis).

Az emberi lélek tevékenységének ez a rajza érthetővé teszi előttünk, hogy a stoikusok a gondolkodást és a cselekvést, a gondolatot és a szót nem határolták el egymástól. Ezért logikájukban sok olyan mozzanat van, amit mi a grammatikába és a rhetorikába tartozóknak vallunk. A helyzet azonban az, hogy a Stoa a gondolkodás feladatának első sorban azt tartotta, hogy a valóságot szavakkal kifejezhetővé tegye. Szerinte helyesen gondolkodni és helyesen beszélni egy és ugyanaz. A lényegben tehát mélységes kapcsolat fűzi egybe a dialektikát, mely a gondolatok igazságát kutatja, s a rhetorikát, mely az igaz gondolatot értelmesen fejezi ki. A nyelvi kifejezés formáit pedig a grammatika vizsgálja, s így ez a tudomány természetes rokonságban van a logikával. Ez a felfogás magyarázza, hogy a stoikusok logikai kutatásai a grammatikai formákra is kiterjedtek, s ezen a téren olyan alapvető vizsgálatokat végeztek, mint elődeik közül senki. Különösen a grammatikai terminologia megállapításában ma is az ő nyomaikon járunk.

A szoros értelemben vett logika terén kevésbbé voltak újítók. Szenzuálista és nominálista alapfelfogásuk meggátolta őket abban, hogy mélyebben beleláthattak volna az igazi logikai problémákba. E téren nem haladtak túl a logikai formálizmuson és alig tettek egyebet, mint hogy új terminológiába öltöztették a peripatetikus logikát (Zeller). Főképpen a kriteriologia kérdései izgatták őket. Azt keresték, hogy micsoda ismérvei vannak az igaz ítéletnek. Szenzuálista naturálizmusuk természetéből következik, hogy az igazság kritériumát a képzetek erejében keresték. Igaz szerintük az a gondolat, amely olyan intenzív erővel kényszeríti rá magát a tudatra, hogy éppen ennél az intenzitásnál fogva kiváltja a tudatból a helyeslést, a hozzájárulást (synkatathesis). Az

ilyen tudattartalmat *phantasia kataléptiké*-nek nevezték, s erről mondja Sextus Empiricus (VII, 257.), hogy „evidens és oly meggyőzően ható, hogy úgyszólva hajunknál fogva megragad bennünket és odavonszol a helyesléshez". A megértés és elfogadás alapja tehát az evidencia: az igazság nyilvánvalósága, melynek elismerése elől lehetetlen a tudatnak kitérnie. Ilyen evidens tudattartalmakból épül fel a tudomány, mely éppen ezért bizonyos és meg nem cáfolható. Aki ennélfogva helyesen tudja alkalmazni a dialektikát és a rhetorikát, feltétlen bizonyossággal különböztetheti meg a testit a testtelentől, azaz a reálist az irreálistól, s az igazat a hamistól.

A logikának ez a szerepe más, mint ahogyan ezt Aristotelesnél láttuk. A Stagirita szemében ugyanis a logika a tudományos kutatás eszköze, míg a Stoa a bölcs egyik erényét látja benne. Hiszen nemcsak a formáknak, de maguknak a formált dolgoknak ismeretét is adja és segítségével a bölcs olyan tudás birtokába jut, amely biztonsággal adja tudtára, hogy a cselekvő életben milyen hatások létrehozására képes. Ez a hatás-szövedék az ítéletek kapcsolataiban: a következtetésekben jut kifejezésre. A syllogizmus formai helyessége a stoikus előtt egyúttal azonossá vált annak materiális igazságával, s itt a stoa formalizmusa és nominálizmusa észrevétlenül siklott át a naturálista reálizmusba. A logika a valóság szerkezetének tudományává lőn, s az ész rajta keresztül a valóságba látott bele. Ez volt az oka, hogy a Stoa nem elégedett meg a peripatetikus kategóriákkal sem, hanem helyükbe egy új kategóriatant állított, melynek az a lényege, hogy az aristotelesi verbális kategóriákat reálisakkal cserélte föl. Alapul a realitást (hypokeimenon) vette, s ezt minőségében (poion) — ide sorolta a mennyiséget is, — állapotában (pós echon) és relációiban (pros ti) látta meghatározandónak (to pros ti pós echon poion hypokeimenon), A következtetés fajai közül is azokat értékelte, melyek egy tárgy reális lételét bizonyították. Ezért a syllogizmus tételeinek is új nevet adott, így:

lémma:	Ha A létezik, akkor B is létezik	Ha A van, akkor van B is
proslépsis:	A pedig létezik	De B nincs
epiphora:	Tehát létezik a B is.	Tehát nincs az A sem.

Erre a bizonyításra azért volt szüksége, hogy eldönthesse, mi van és mi nincs. Mert hiszen, ha valami van, akkor éppen a pantheisztikus identitásnál fogva könnyű volt kifejtenie, hogy milyen az illető tárgy, melynek természetesen minden mozzanatában ésszerűnek kellett lennie.

h) *A stoikus életeszmény.*

A Stoának a világegyetemről szóló tanítása úgyszólván eleve meghatározta az életeszményt, melyet hirdethetett. Felvetődik ugyan a kérdés: lehet-e egyáltalában erkölcsiségről, jóról és rosszról szó ott, ahol nincsen szabadság, mert hiszen minden szükségszerűen történik, s nincsen transcendens cél, mely felé az akarat törekedjék? Ezt a problémát azonban a stoikusok szinte geniálisan oldották meg, noha megoldásuk, mely a bölcs akarata és a világ szükségessége identitásán épül, úgy tűnik fel, mintha szavakkal való játék volna. Tény, hogy a Stoa ethikája meglehetősen eltávolodott Aristotelesétől, s azt kell mondanunk, hogy hívebben vonja le az immanentizmus erkölcsi következményeit, mint a Stagirita, aki igen sokat engedett a platoni transcendentista dualizmusnak.

Aristoteles ugyanis az emberi cselekedetekben, s általában a szublunáris világban elismeri a véletlennek és az észellenesnek, tehát a szükségtelennek fennállását. Az anyagiság az észszerűnek és a szükségesnek ellensége. S az ember, mikor teszi azt, amit esze szükségesnek és jónak ismer föl, tulajdonképpen az erkölcsi cselekvés által kijavítja a világ tökéletlenségét: az erkölccsel az ész mintegy védekezik az esztelennel és a véletlennel szemben. Az ember tehát sokszor cselekszik az őt környező természet ellenére, de észszerűen, mert egy magasabb világ rendjét valósítja meg ott, ahol ez önmagától nem tud érvényesülni.

A stoikusok ezt a felfogást nem tehették a magukévá, hiszen szerintük az egész világegyetem minden mozzanatában a világész rendje nyilvánul meg, s így nincsen egyetlen észellenes és véletlen tett vagy valóság sem. A boldogságot kereső embernek tehát a szükségszerűség eme tengerében kell a boldogságát feltalálnia, s a való világból nem függesztheti tekintetét egy szebb és jobb világ áhított rendjére. Azt

a stoikus is elismeri, hogy az élet legfőbb java valóban a boldogság, s ha egyszer ez valóság lehet, az észszerűségét sem lehet tagadnia. Ezt azonban a bölcsnek abban a világban kell feltalálnia, melyben egész lényével gyökerezik. Erre mutat az is, hogy minden lény a saját lényének megtartására törekszik, s ennek sikere örömmel és boldogsággal tölti el. *A boldogság tehát maga a létezés, lényünk megmaradása, de nem minden alakban,* — s itt emelkedik a stoikus ethikai magaslatra — *hanem csak abban, melyet a világész számára kiszabott.* Éppen azért, mert eszünk egylényegű a világésszel, ezt a rendeltetést, mely maga is természetesen észszerű, hiszen az ész nem szabhat ki észellenest, a bölcs felismeri s szabadsága abban áll, hogy önként aláveti magát ennek és hozzá mérten cselekszik. Ezt jelenti a homologumenós, vagyis az „egyéni természetünknek megfelelő" élet, melyet Zénon a boldog élet előfeltételének nevez. Úgy is mondhatjuk ezt, hogy boldog, aki a természet szerint él. Magától értetődően kinek-kinek az egyéni természetét kell itt érteni, mely azonban nem lehet ellentétben az egyetemes természettel. Az egyéni lét belesímul az egyetemes létbe, s akkor éri el célját, ha teljes közöttük a harmónia. A mi eszünknek értelmesen nem lehet más célja, mint amit a világegyetem önmagában hordoz valóságként. *Boldog* tehát az, *aki látja a maga helyét a világegyetemben, s annak megfelelően él.* Jóról és rosszról, erényről és boldogságról nem is beszélhetünk, ha szempontjaink nem fogják át a világegyetem benső valóját és mibenlétét.

Az embernek mint résznek szerepét a világegész mivolta szabja meg, s boldogtalan, aki ellentétbe jut a rászabott szereppel. De ilyen csak az esztelen lehet, aki nem ismeri föl a maga helyzetét: a bölcs éppen azért, mert szükségesnek látja, ami rá van mérve, nem lázadozik, s megnyugvásának és bölcseségének jutalma a boldogság. Érthető tehát, ha pl. Seneca a boldog életet mint „vita sibi concors"-ot, illetve előfeltételéül a „concordia animi"-t emlegeti. (*Ep.* 89, 15. 120, 22.) A bölcs vágyai mindig összhangban vannak a sorsával, míg az esztelen vágyai és sorsa éles különbözést mutatnak, mely a boldogtalanság forrása. Ezért a bölcs élete könnyen gördül (euroia biu), míg az esztelené tele van zökkenővel, mert

vágyai irányából folyton a szükségszerűségnek kell a helyes irányba terelnie.

A stoikus felfogásnak találó rajzát adja Plotinos (3. *Enn.* 2, 16.), mikor azt mondja, hogy az egyetemes Ész kinek-kinek adott egy szerepet a világban, s e szerep az egyén testére van szabva. Tőle függ, hogy mit tud belőle kihozni. A gonosz és esztelen ember olyan, mint a rossz színész: nem törődik a szerepével, s játékával rossz hírbe keveri a rendezőt is, meg önmagát is, miközben tönkreteszi a darabot. A jó és bölcs ember ellenben lelkiismeretesen tanulmányozza a szerző szándékát, s úgy játssza szerepét, mintha a saját lelkéből fakadna a nézők szemeláttára: a más darabjában is önmagát tudja adni, s ezzel kitünteti magát is, meg a darabot is.

Ha ezt a gondolatot a magunkévá tesszük, világossá válnak előttünk azok a tételek is, melyeket a stoikus ethika paradoxonjai gyanánt szokás emlegetni.

Azt állítja ugyanis a Stoa, hogy csak a bölcs boldogsága teljes és ő éri el az emberi tökéletességet. Szabad és a maga körében mindenható, mert amit akar, mind megvalósul, minthogy eszébe se jut olyant akarni, amit erőltetnie kellene. S ha az akarat nem egyéb, mint észszerű vágy, akkor tulajdonképpen más nem is tud akarni, csak a bölcs. Ő lát bele a dolgok okaiba, s ezen épül fel az akarata, míg a balga aki az okokat nem ismeri, sohasem tudja, mit kíván, s így még racionális tettei is összefüggéstelennek és irracionálisnak látszanak előtte. Ezért van, hogy ugyanannak a tettnek nem egy az értéke, ha bölcs teszi, s ha a balga. A bölcs tette ugyanis mindig a kötelesség helyes teljesítése (katorthóma), míg a balgáénak nincsen ethikai értéke. Lehet, hogy mi valamit bűnnek látunk, pedig erény az, ha bölcs teszi, mert nem a szépben vagy rútban, a heroizmusban vagy a gyávaságban rejlik egy cselekedet erkölcsi értéke, hanem abban, hogy bölcs belátással vagy anélkül történik-e.

Érthető az is, ha a bölcset tartja a Stoa az igazi törvényhozónak, mert hiszen csak ő tud az emberek számára olyan törvényeket előírni, melyeket maga az egyetemes Ész követel tőlük. S a bölcs azért tudja, mire van az embereknek szükségük, mert szeme tovább lát, mint egy-egy kicsiny polis határai. Hazája a világegyetem, a kozmosz. Ezért kozmo-

polita, melyen nem hazátlan és gyökértelen internacionálizmust értett a régi Stoa, mint Epikuros követői, hanem a világegyetemben való otthonosságot. A stoikus lerójja kötelességét szűkebb hazájával szemben, de nem feledkezik meg az istenekről sem, akik a kozmosznak, e nagy hazának előljárói. Ez a mindenséghez tartozás a stoikus vallásosságnak és kozmopolitizmusnak forrása, nem pedig valami érzelgős humanizmus. A *caritas generis humani*-t csak az epikureizmussal keveredő későbbi stoikusok emlegették.

A Stoa logikus ridegségét mutatja az a tétele, hogy nem lehet az ember kicsit erényes és kicsit bűnös, részben bölcs és részben balga. Minden erkölcsi tettben az egész erény benne van, s nincsen középső fok a bölcseség és a bolondság között. Ahogy az igazságnak nincsenek fokozatai, hanem egy tétel vagy igaz, vagy téves, éppen úgy a cselekedet is vagy jó, vagy rossz. Jó, ha ész vezeti, s rossz, ha okát nem látja helyesen a cselekvő. Az erény és a bölcseség egy és oszthatatlan, mely vagy teljesen birtokunkban van, vagy teljesen híjjával vagyunk. Isten és a bölcs között tehát nincsen különbség: egy fényben ragyog mind a kettő erénye és tudása. Mind a kettő maga az egyetemes szükségesség.

Ez az utolsó paradoxon teljes világításba állítja előttünk, mennyire magas az az életeszmény, melyet a Stoa a bölcs alakjában híveitől megkövetel. Ezzel maguk a stoikusok is tisztában voltak, s éppen ezért különbséget tettek az eszmény és a valóság, a követelmény és az ember által elérhető teljesítés között. Mivel az erény tanítható (Diog. Laert. VII. 91.), lehetséges, hogy valaki haladást tesz benne anélkül, hogy még bölcsnek volna nevezhető. S az embernek tulajdonképpen ez a bölcseségre törekvés az osztályrésze.

Hogyan él az ilyen ember? — Minden törekvése arra irányul, hogy megtalálja azt az útat, mely a világegyetem rendje szerint az övé. Ebben eredetileg az ösztönök jó vezetők voltak, csakhogy a gyermek egészséges ösztönei a fejlődés folyamán pervertálódtak. Megbízhatatlanná válnak, mert az ember a szenvedélyek hatalmába esik, s ezek elhomályosítják szeme előtt a helyes ösvényt. Ezért foglalkoztak a stoikusok behatóan a szenvedélyek psychologiájával, s négy alapszenvedélyt különböztettek meg: a gyönyört és a fáj-

dalmat, a vágyat és a félelmet. Ezek adják meg színét annak a 64 másodrendű szenvedélynek is, melyektől való szabadulás az erényre törekvők (prokoptontes) legelső kötelessége. A szenvedélyek hatalmában vergődő beteg lélekben támad fel ugyanis az erény vágya, melynek első feltétele, hogy közömbösek legyünk a javakkal szemben, melyeket szenvedélyeink áhítanak. Tévednek tehát, akik azt mondják, hogy a Stoa közömbösségre és így quietizmusra nevelt. Az indifferentizmus csupán az erény útjának kezdete, — vagyis csak az indulhat el az erény felé, aki eljutott a szenvedélyekből ebbe a stádiumba. A közömbösségben tehát nem szabad megmaradni, hanem a szenvedélyektől megtisztult lélekre vár a feladat, hogy felismerje, mi valóban jó, s teljesíthesse ésszel felfogott kötelességeit. mert a szenvedélyek megbolondítanak, a közömbösség ellenben visszaadja eszünket. S a Stoa cselekvésre s nem szemlélődésre tanít. Hiszen maga a természet is cselekvésre szólít bennünket. Az ember arra van hivatva, hogy polgár, hivatalnok, férj, apa, stb. legyen, nem pedig, hogy álmodozva töltse életét valami filozófiai iskola falai között. Csakhogy helyesen cselekedni nem lehet a világ törvényszerűségének ismerete nélkül. A theoria tehát szükséges előkészítője a helyes cselekvő életnek.

Az okos élet parancsolatai a kötelességek (kathékonta, officia). Testünk ápolása, a barátság, a jótékonyság, a családi és a közéleti kötelességek egész serege várakozik ránk. Melyiket kell ezek közül választanunk? Azokat, melyek helyzetünkhöz és természetünkhöz illenek. A kötelesség parancsolta javak között vannak tehát olyanok, melyek kit-kit jobban érdekelnek, míg mások reá nézve távolibb értéket jelentenek. Azokat inkább választandóknak nevezték a stoikusok (proégmena), emezeket pedig elhanyagolhatóknak (apoproégmena). Kiki az első csoportba sorozta, melyek reá nézve feltétlenül szükségesek, míg a másodikba az élet amaz ajándékait, melyek nélkül erényes és szép lehetett volna még az élete. De az olyan lénynek, aki teljes birtokában van a valóság ismeretének, s így képes eszmélkedni a saját életén, nem elég, ha csupán ezeket a relatív javakat szerzi meg. Az igazi bölcs többre vágyik, az ő szeme előtt a tökéletes kötelességteljesítés és a teljes erény birtoka lebeg, s ha ezeket nem tudja elérni,

inkább önkéntes halállal távozik az életből (eulogos exagógé), semmint hogy tökéletlenül éljen. (V. ö. Armin, III. No. 493.)

Az emberben önkéntelenül is felvetődik a kérdés, honnan van a világon az a sok irracionális szenvedély, ha egyszer, ami van, mind racionális? A stoikusok a megnyugtató válasszal adósak maradnak. Filozófiájuk még a halál árán is éppen e szenvedélyek tagadása akar lenni. A bölcs meghal, de nem hódol meg az irracionális szenvedélyek előtt. Ezért a Stoa, noha az életre akart nevelni, sokszor a halálra készítette elő híveit. Megtanított rá, hogy nyugodtan haljunk meg, hiszen nem fáj a halál. Nem, mert az erényes lélek a szenvedélyek helyett tele van jóindulattal (eupathiai): a gyönyört legyőzte benne a lelki öröm, a vak vágyat az eszes akarat, a félelmet az előrelátás és így a fájdalom helyébe is lelki béke költözött szívébe. Míg él, összhangban él önmagával, s rendeltetését betöltve, megszerzi azt a tisztességet (honestum), mely halálát fénnyel árasztja el.

A későbbi stoikusok engedtek ebből a magas eszményből, s megelégedtek vele, hogy buzdító szózatokban (parainesis) tárják a bölcseség híjján élő emberek elé az erény szépségeit, vagy körmönfont casuistikákat szerkesztettek a tökéletlen erényű lelkek megnyugtatására.

De a régi Stoa nagy nevelője volt a legjobb lelkeknek, hogy bátran és férfiasan álljanak meg egy összeomlani készülő társadalom közepette. Ebben az esztelen világban, ami a hanyatló antik civilizáció volt, megpróbálta, hogyan lehetne a világból az irracionálist kiküszöbölni s visszaadni neki az értelmét. Látta Nagy Sándor világbirodalmát, s megértette, hogy a számtalan hellén polis partikulárizmusának és individualizmusának össze kell omlania. A jövő a világállamé s a bölcs az, aki otthon lesz a jövő államában is. Ezért a Stoa tanítása oly természetesen ömlött át a római birodalomba: a Pax Romana szellemi előfutára volt ez a filozófia, amelyben a hellenisztikus szellem az összeomlás előtt még egy nagy erőfeszítést tett arra, hogy megmentse a világ számára azt a Logost, a Rációt, az Észt, melyből a filozófia megszületett. De a lelkek fölött elhatalmasodó mithosszal és misztikával a Stoa sem tudott megküzdeni, s miután sikerült még Rómában a legnemesebb lelkeket a maga részére megnyernie,

meg kellett hódolnia a keresztyénség előtt. Abban a tradicióban azonban, melyet a keresztyén civilizáció az antik világból átmentett, igen előkelő hely illeti meg a Stoát, s nyomait a filozófia mai életében is könnyen megtaláljuk.

i) *A római stoikusok.*

Róma, az erős jellemek hazája, különösen fogékony talaja volt a Stoa eszméinek. Azonban a római jellemnek megfelelően itt nem annyira a theoretikus, inkább a praktikus vonatkozásait találjuk kihangsúlyozva. Különösen időszámításunk első és második századában támadtak a stoikus filozófiának olyan művelői Rómában, akik ha nem is elméleteik újdonságával, de a Stoa emlőin nevelődött emberi nagyságukkal és mélységes humanizmusukkal nagy hatással voltak az utókor szellemére. A hellén Stoa eszméi átjárták Róma katonás zordonságát s eredményeképpen jött létre az a római jog, mely Justinianus idejében kodifikálva s a barbárság hosszú századai alatt feledésbe merülten újra éledt a középkor vége felé s több-kevesebb módosítással alapja ma is az újkori népek jogéletének. A hellén és a latin szellemnek ebben a nagyszerű szintézisében a ius strictum magába fogadta a méltányosságot, a szigorúság meghallgatta a szelídség szavát, s így érvényesülhetett az a jótékony igazságosság, melyet Róma rendje jelentett a világnak.

A római stoikusok voltak tehát kifejlesztői annak a nemes hagyománynak, melyet ez a szellemi mozgalom jelent a civilizált nyugati világ életében. Ez részben annak is köszönhető, hogy műveik meglehetős teljességben fennmaradtak s így állandó forrásai lehettek a stoikus tradiciónak. Azok a gondolkodók, kiknek ebben legtöbb érdemük van: Seneca, Epiktetos és Marcus Aurelius.

L. Annaeus Seneca (szül. időszámításunk kezdete táján, s megh. 65-ben) a hispaniai Cordubából származott. Nerot nevelte, s Nero küldte őt a halálba. Munkái jól mutatják azt a változást, melyen a Stoa keresztül ment, míg Athénből Rómába eljutott. Keveset törődik tiszta theoretikus kérdésekkel, mert a filozófia a lélek orvossága, mely „facere docet, non dicere". A világegyetemnek és az embernek benső szerkezete izgatja őt, s ennek megfelelően művei természetfilozófiai és ethikai problémákat fejtegetnek. Előadásában sok a rhetorika, de ettől eltekintve

még ma is vonzó olvasmány, s őszinte ethikai-vallásos lendülete magával ragadja az olvasót. Senecánál éppen az a tanulságos, mennyire előtérbe jutottak már ekkor a filozófiában is a vallás kérdései. A kettő összeolvadása szinte szemünk láttára megy végbe. A makrokozmosz rajzában Poseidoniost követi, s főleg azokat a mozzanatokat hangsúlyozza, melyekben a vallásos vígaszt kereső lélek megnyugvást találhat. Istensége már szinte az a személyes lény, aki atyai gondoskodással fordul a világ és az ember felé. A stoikus dogma a keresztyén eszmevilág közelébe jut. Bizonyosan ennek a vonásának köszönheti, hogy a hagyomány összeköttetésbe hozta őt Pál apostollal, s ezen az alapon egy apokryph levelezés is forgott közkézen a két férfiú között. Általában azt mondhatjuk, hogy a stoa pantheizmusát a platonikus hagyomány és a transcendentizmus irányában tolja el. A test az ő szemében is a lélek börtöne, s a halál a szebb és jobb örökélet kezdete: *dies iste, quem tamquam extremum reformidas, aeterni natalis est.* Ezzel a hittel bizonyára kapcsolatos az a szelídség és emberszeretet, mely tanaiból kiárad. A szeretetet és odaadást sokkal jobban követeli, mint az antik világban szokásos: *alteri vivas oportet, si vis tibi vivere.* Az emberi nem egységének, testvériségének is meglepően meleg kifejezést tud adni.

Ha filozófiai tanok tekintetében nem is eredeti elme, mert hiszen mindig forrásainak hatása alatt áll, mégis értékes egyéniség, aki meleg szívvel, s a jóban, nemesben való hittel válogatja ki olvasói számára a bölcselőknek azokat az eszméit, melyek nem téveszthetik el hatásukat a szellem javait kereső lélekre. (Leveleit Zsoldos Benő fordította magyarra. Bpest, Akadémia kiadása.)

Korszakok vajudása közepette Seneca a vígasztaló stoicizmus képviselője, míg a hierapolisi *Epiktetos* (kb. 50—138) a nevelő stoának adott kifejezést. Nero testőrének, Epaphroditosnak volt rabszolgája, de felszabadítva már Rómában ismert filozófussá kellett lennie, hogy Domitianus császárnak a filozófusokat elűző rendelete következtében ő is kénytelen volt elhagyni a fővárost. Az epirusi Nikopolisban keresett filozófiai iskolát alapított. Tanítását főleg beszélgetések alakjában közölte. Tartalmilag Chrysipposra bízta magát, s két témája van különösen: a lelki szabadság és az istennel való közösség gondolata. Ezeket hangsúlyozzák az Arrianos által feljegyzett *Beszélgetései* (Diatribai, Dissertationes), valamint a neve alatt fennmaradt erkölcsi katechizmus *(Encheiridion, Manuale)* is. A filozófia szemében arra való, hogy felemelje azok fejét is, akiké le van hajtva, s melynek birtokában szembenézhetünk a gazdagokkal és a zsarnokokkal. Megtanít rá bennünket, hogy csak a gondolkodás áll igazán hatalmunkban, s itt kell lelki függetlenségünket feltalálnunk. Benső életet kell élnünk, s akkor nem fáj a világ. Jelszavunk legyen: anechu kai apechu, — *sustine et abstine!* Ami nem a miénk, attól tartsuk távol magunkat, s a gazdag lélek könnyen viseli a külső világ nyomásait. Az embert valami nagynak és fenségesnek tartja. Isten az ember atyja, s az ember istennek részese és rokona. Éppen azért azt követeli, hogy egész életünk szakadatlan istentisztelet legyen, s folyton az ő akaratát figyeljük életünkben.

A megnyugvó stoicizmus szólal meg azokban az *Elmélkedésekben* (Ta eis heauton), melyek *Marcus Aurelius* (121—180) császár naponkint való lelkiismereti vizsgálatait őrzik számunkra. A gyakorlati életfilozófiának gyönyörű emléke ez a kis könyv (magyarul Huszti Józseftől a Filozófiai Könyvtárban). Nincsenek itt mélyreható metafizikai elmélkedések, de minden sorából a kötelességeinek élő nemes lélek vonásai tünnek elénk. Egy szelíd és jó élet őszinte tükre ez a könyv, s éppen azért ragad meg, mert benne önmagáról beszél az író s nem akar előttünk színészkedni. Nem öltözik elvek királyi bíborába, hogy önmagát elleplezze, inkább leteszi a bibort, hogy magát megmutassa. Könyvén át a császári trónról a keresztyén kolostorok levegője: csendje és békessége leng felénk. Alaptémája: hogyan símulhat bele az egyén a világegyetembe, mert egyedül ebben van a lét értelme. „Ha az istenek nem törődnek is velem, tudom, hogy két hazám van: Róma, amennyiben Marcus Aurelius vagyok, és a világegyetem, amennyiben ember vagyok. S az egyedüli jó az, amely hasznos mind a két hazámnak". Igy elmélkedik a császár és keresi, hogyan lehetne jó császár és jó ember egyaránt. Ennek keresése közben a lélek befelé fordul és elmenekül a világból. A Garam csöndes partján még jobban megtalálja önmagát, mint Róma zajában.. Innen már csak egy lépés és szinte észrevétlenül jutunk át a keresztyén vallás körébe a pogány filozófiából.

Irodalom. M. Heinze. *Die Lehre vom Logos,* 1872. R. Hirzel: *Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften,* II. 1882. H. Barth: *Die Stoa.* 1908. E. Bréhier: *Chrysippe.* 1910. A. Bonhöffer: *Epiktet u. die Stoa.* 1890. A. Schmekel: *Die Philosophie der mittleren Stoa.* 1892. K. Reinhardt: *Poseidonios. Metaphysische Schriften,* I. 1921. G. Boissier: *La fin du paganisme.* Renan: *Marc-Auréle.*

3. *Az epikureizmus.*

a) *Epikuros élete és művei.*

1. A stoicizmus mellett a hanyatló antik világ másik legnagyobb hatású bölcseleti iskoláját Epikuros alapította meg Athénben.

Családja attikai eredetű, de atyja 352/1-ben Samosba ment gyarmatosnak, s itt született Epikuros 341. elején. Gyermekségét Samosban töltötte, 14 éves kora táján Teosba ment, s ott Nausiphanesnek lett tanítványa. Tőle hallott először filozófiáról, még pedig Démokritos atomizmusa szellemében. Később lenézően beszél mesteréről, de a démokriteus világfelfogással nem szakított, hanem maga is ezt tette világnézete alapjává. 18 éves lehetett, hogy katonai kiképzése végett

Athénbe ment. Itt érte a hír, hogy szüleit otthonukból elűzték, s ezért már nem is Samosba, hanem Kolophonba tért hozzájuk vissza. Ez években kezdett filozófiával behatóbban foglalkozni, de tanítóiról nincsen közelebbi tudomásunk. Az elszegényedett család bizonyosan nem képeztethette drága mestereknél; valószínűen a maga elmélkedésére volt utalva. Erre mutat az is, hogy bölcselkedésének motivumai túlságosan össze vannak forrva életével és egyéniségével. Csak a sorstól megpróbált ember becsülheti oly sokra a nyugalmat és a világ elől való elrejtőzést, mint Epikuros. S a fájdalomtól való irtózása is érthetővé válik előttünk, ha meggondoljuk, hogy egész életében gyönge egészségű, sokat szenvedő ember volt. Ezekből a motivumokból nőtt ki az epikureizmus abban a lélekben, melyet Nausiphanes a demokriteizmus magvaival szórt tele. 32 éves volt Epikuros, mikor úgy érezte, hogy már másokat is képes tanítani, s először Mytilénében, majd Lampsakosban iskolát alapított. Különösen az utóbbi helyen nagy sikerei voltak, s olyan meggyőződéses, gazdag hívekre tett szert, hogy ezek anyagi és erkölcsi támogatásukkal akkor is mellette állottak, mikor 306-ban Athénbe helyezte át iskoláját, hogy szélesebb körökben tegye tanítását ismeretessé.

Athénben 80 mináért egy kertet vásárolt, mely neki és barátainak közös lakóhelyül szolgált. Iskolájába nemcsak férfiakat, hanem nőket is felvett, akik részint tanítványai feleségeiből, részint azonban az athéni heterák közül kerültek ki. Igazi „felekezetet" alkottak, mert a mesterben való hit tartotta őket össze. Epikurost szinte emberfeletti lénynek,[117] prófétának látták és már életében csaknem szertartásos istentiszteletben részeltették. Halála után pedig havonként ünnepet szenteltek emlékének, s évenként megülték a születésnapját gamelion hava 10-én. Hitték, hogy személyének és tanainak fájdalomtól és szenvedésektől megváltó erejük van, s ennek birtokában gőgösen elzárkóztak mindazoktól, kik nem tartoztak felekezetük körébe. Minden más régi és új filozófust lenéztek, s ebben maga Epikuros járt elől jó példával, aki tanítóiról megvetőleg szokott megemlékezni. Bizonyosan

[117] V. ö. Lucr. *de rer. nat.* V, 7 skk.

ebben kell okát keresnünk, hogy az epikureusok semmiféle tudománnyal nem foglalkoztak, a kutatástól teljesen elfordultak és megelégedtek azzal, hogy Epikuros iratait szajkózták, s tételeit ismételték.

Ez csak úgy lehetséges, hogy egyáltalában nem theoretikus ismeretnek, hanem bizonyos életformának nézte a filozófiát és a mester követésében a tanítványok is ezt a gyakorlati életbölcseséget igyekeztek megszerezni. Hitték, hogy az ő követésével (*„sic fac omnia, tamquam spectet Epicurus!"*) birtokába jutnak annak a hőn áhított lelki nyugalomnak, amit az élet legfőbb javának tartottak. Nem érdekelte őket semmi más: elfordultak a közélettől (*Lathe biósas!*), elrejtőztek a világ elől, hogy nyugtalanságait és fájdalmas érintését távol tarthassák maguktól. A világ dolgaival, a közügyekkel való foglalkozás úgy tűnt fel előttük, mint hiúságos *polypragmosyné*, — magunknak haszontalan szétszórása, melyből csak keserűség és fájdalom fakadhat.

Ezt a hitet támasztotta alá elméletileg Epikuros, aki 72 éves volt, mikor rajongó tanítványai körében 270-ben Kr. e. két heti szenvedés után meghalt. Végrendeletében gondoskodott iskolájának a régi formában való fennmaradásáról és az epikureus felekezet szellemi egységének ápolásáról.

2. Ezt a célt szolgálták művei is, melyeket oly nagy számban írt, hogy az ókornak talán legtermékenyebb írója gyanánt élt a köztudatban. Irodalmi hagyatéka 300 tekercset tett ki. Ebben méltó versenytársa volt stoikus ellenlábasának: Chrysipposnak. Csakhogy míg Chrysippos rengeteget idézett, az önmagával eltelt Epikuros nem idézett senkit. De bizonyos, hogy önmagát számtalanszor ismételte. Iratai közt általában kevés volt olyan, amit szélesebb körnek szánt és gondosan kidolgozott volna. A legtöbb bizalmas körnek vagy házi használatra szánt feljegyzésekből állott, s kifejezéseiben sok volt a jargonszerű. Hiányzott belőle az előkelő urbanitás és a jó stilizálás gondja. Humor helyett durva gúnynyal szólt ellenfeleiről. Éppen azért, mert iratainak se szép formájuk, se nagy tudású theoretikus tartalmuk nem volt, tanulmányozásuk csak felekezete körében volt szokásos. Rajtuk kívül legfeljebb azok forgatták, akik meg akarták cáfolni: nem úgy, mint Platon és Aristoteles műveit, melye-

ket még azok is haszonnal tanulmányoztak, akik ellenfeleik voltak, sőt talán egészen távol állottak a filozófiától.

3. Epikuros műveiből nagyon kevés maradt ránk. Usener, az epikureus iratok és töredékek kitűnő ismerője szerint csupán a Diogenes Laertius Epikuros-biografiájában megőrzött első és harmadik levél mondható a maga egészében hitelesnek. Közülük az első levél (Herodotoshoz) a fizikai tanoknak jó és világos összefoglalása, — a harmadik pedig (Menoikeushoz) a szép élet elemeit akarja feltárni.

Az ugyancsak Diogenes Laertiusnál olvasható *Kyriai Doxai (Főtételek)*, főképen az ataraxiára vonatkozó legfőbb tételek rendszertelen gyüjteménye. Usener szerint ezt a katechizmust maga Epikuros állította össze. Éppen ezért nagy tekintélynek örvendett, s ellenfelei ezt szerették kritikájuk céltáblájának választani.

Ezeken kívül a herculánumi papyrusokon előkerült főművének *(A Természetről)* igen sok töredéke. S híveihez — férfiakhoz, asszonyokhoz, sőt rabszolgákhoz — írt leveleiből is sokat ismerünk töredékesen, melyek ha kevés adalékot szolgáltatnak is filozófiai tanaihoz, jellemére kedvező világot vetnek (pl. az anyjához írt levél, továbbá egy gyermekhez írott sorai).

Közvetlen irodalmi hagyatékán kívül rendszere tanulmányozására fontosak Philodémos és más epikureusok munkái, melyek szintén a herculanumi ásatások alkalmával kerültek napfényre. S — last not least — kell megemlítenünk T. Lucretius Carus tanköltemenyét *A természetről (De rerum natura)*, a latin költészetnek talán legragyogóbb termékét. Lucretius hiv tolmácsa mesterének, noha nem terjeszkedhet ki apró részletekre, mert a filozófiában járatlan elmék számára írta költeményét.

Irodalom. *Epicurea* ed. H. Usener, 1887. C. Bailey: *Epicurus*. Oxf. 1926. Ett. Bignone: *Epicuro*. 1920. (Ezekben a könyvekben Epikuros műveinek maradványai mind megtalálhatók).

b) *Világképe.*

Epikuros nem azzal a céllal bölcselkedett, hogy a valóságnak valami új magyarázatát adja, mert a régit nem találta kielégítőnek. Mint kortársai általában, ő is a boldog élet alapjait kereste a filozófiában, s úgy látta, hogy erre a Sokrates előtti természetfilozófia, különösen pedig Démokritos atomtana elegendő alapot nyujt. Ezért elfordul Platon és Aristoteles ideálizmusától, s visszatér a természetfilozófusok naturálizmusához, mellyel egész valója jobban rokonszenvezik. Neki ugyanis a természet megismerése arra való, hogy feltárva a dolgok rejtett mivoltát, megszabadulhasson az ember mindazoktól a zavaró és ijesztő képzetektől, melyek pl. a lélekre, halál utáni sorsunkra és hasonló kérdésekre nézve

elénk merednek. A tudás tehát a benne rejlő felvilágosultságért kívánatos: általa szabadul meg az ember a vallás és egyéb kritikátlan babona bilincseitől.[118] Erre a célra Epikuros igazán nem használhatta azt az ideálista filozófiát, melynek lényéhez tartozik a folytonos kutatás és a megismert kérdések helyébe újabbak állítása. Az ideálizmus ugyanis elmélyíti az ismeretlen és a vallás iránt érzett tiszteletünket, holott Epikurosnak éppen az kell, hogy lerombolja ezeket. Ezért tér vissza a praesokratikus naturálizmushoz. Az embert beleállítja a természetbe, s ezzel elvágja a természetfölöttivel való kapcsolatait. Vágyik megismerni a természetet, mert azt hiszi, hogy vele együtt az embert is megismeri, hiszen ez is része a természetnek, s ha a természetnek nem lesznek előtte nyugtalanító titkai, akkor az embernek sem lesz miért a valláshoz és a természetfölöttiről szóló tanokhoz fordulnia.

Felújítja tehát Démokritos materiálista világképét, s alig tesz rajta egy-két lényegtelen módosítást. Alapvető tétele, hogy a semmiből nem lesz semmi. Minden létező valami meghatározott létezőből jön létre, mely az új valóság csirája (sperma). Hasonlóképen: ami van, nem tűnik el nyomtalanul; a létező nem válhat nemlétezővé. Kell tehát, hogy a mindenségnek valami állandóan létező valóság szolgáljon alapjául, melyre nézve azt mondhatjuk, hogy ha részletekben változik is, egészében ugyanaz marad. *Ez állandó alap a testek és az üres tér valósága, létezése.* Hogy testek vannak, annak bizonysága az érzéki tapasztalat. Hogy a tér is létezik, azt könnyű következtetnünk azokból a jelenségekből, melyeket a testeken tapasztalunk. Ezek ugyanis változnak, mozognak, s a mozgás lehetetlen volna, ha nem lenne a tér: a test mozgásának helye. Egyéb nincs is, mint ez a két valóság, hiszen segítségükkel a világ minden jelensége megmagyarázható.

A testek viszont vagy összetettek, s ebben az esetben alkotó részeikre bonthatók, vagy egyszerűek, melyek nem bonthatók más elemekre. Mivel az összetett testek egyszerűekből állanak, az utóbbiak az állandó és változatlan elemek az üresség mellett. E testeket nevezzük atomoknak, s ezeknek térbeli kapcsolataiból áll a világfolyamat.

---

[118] *Kyriai Doxai*, XI.

E folyamat, s maga a világ csak végtelen lehet, mert ha véges volna, határának, s egy határtszabó valóságnak kellene lennie. Ez azt jelentené, hogy van még valami egyéb is, mint a világmindenség. Ez pedig képtelenség. Az atomok száma sem lehet véges, mert véges számú atomok csak véges világot alkothatnának.

Az atomok azonban nem egyformák, hanem különféle alakúak. Mindegyik alakból megszámlálhatatlan sok létezik. S öröktől fogva mozgásban vannak: súlyuk miatt esnek a végtelen ürben lefelé. Különböző nagyságúak és súlyúak, mozgásuk sem egyforma, s ahol egymáshoz vagy más atomkomplexumokhoz ütődnek, ott tömörülnek vagy esési irányukból az ütődés következtében kitérnek (clinamen), s ebből forgó mozgás keletkezik. Ahol ilyen forgó atomtömeg van, ott egy-egy világ jön létre: egy naprendszer (mondhatnók) a mindenség ölén.

Az anyagi valóságokról unos-untalan apró „képecskék" válnak le, s minden észrevétel ezek bírását jelenti. Epikuros tehát a legdurvább szenzuálizmus alapján áll: a dolgok ismerete a dolgok képecskéinek érzékeléséből jön létre. Abból, hogy e képecskék milyen helyzetben érnek bennünket, különböző érzéklések támadnak. Ezzel magyarázza, hogy pl. ugyanazt a tárgyat nem mindig látjuk egyformának. Mikor a tudat egész tartalmát az érzéklésekre építi, tulajdonképen az abszurdumig viszi a hellén gondolkodásban egyébként általánosan elfogadott gondolatot, hogy t. i. az ismeret a tárgy képének tudomásul vétele. De ha minden tudattartalom ilyen képek befogadásából áll, akkor létezőknek, valóságoknak kell tartania az álomképeket és a képzelet alkotásait is, hiszen ezek sem jelenhetnének meg, ha nem volna tárgy, melyről leválva benyomásokként élnek bennünk. Másfelől viszont logikusan minden tudattartalmat, mely képeket közöl dolgokról, egyformán igaznak kell gondolnia, hiszen valóságokként jelentkeznek. A szenzuálizmus ellenmondásai és képtelenségei jól kiütköznek ezen az elméleten, mely azonban nem volt akadálya annak, hogy ez a theoria fényes pályát ne fusson be: még a 18. század felvilágosultjai is lelkesedtek érte.

A tárgyak a képecskék leválása következtében állandó veszteséget szenvednek szubstanciájukban, ezt azonban pótolják a folyton özönlő és rájuk tapadó atomok (antanaplérósis).

Ebben a világban, ahol minden az atomok találkozásából alakul, lehet-e szó szükségszerűségről és értelmes rendről? Az okság törvényét Epikuros elismeri, s ezen az alapon azt kell mondanunk, hogy világában semmi sem történik ok nélkül, tehát szükségszerű. Ámde ez csupán azt jelenti, hogy minden történésnek előző történésében rejlik a mozgatója, de értelem, eleve megállapított értelmes rend nincs a világban. Az értelem mai kifejezéssel szólva mindezt véletlennek kénytelen mondani, hiszen olyan ez a világfolyamat, mint a hegytetőn meginduló szikla gördülése, mely esés közben völgyeket betemető katasztrófává növekedett. Van-e ennek értelme? Van-e ebben célszerűség? Az ember értelmetlenül áll vele szemben. Epikuros is tagadja, hogy van a világban olyan értelmes „végzet", amiről ellenfelei: a stoikusok tanítanak. Ha ezek szemében minden egy ősrend szolgálatában áll, Epikuros világfelfogása annál élesebben hangsúlyozza a világfolyamat mechanikus és irracionális voltát. (V. ö. Diog. Laert. X, 134.) A világ olyan, amilyen, — de lehetne másmilyen is, mert csupán egyik formája annak a számtalan lehetőségnek, mely az atomok mozgásából létrejöhet. Egyetlen mód van értelmet vinni ebbe az értelmetlenül kavargó tömkelegbe, ha az ember kivonja magát belőle amennyire csak lehet, ha t. i. igyekszik részt nem venni benne. Megállítani a mozgást — ez lehet értelmes az értelmetlenben; innen van az ataraxia eszméje, mint az értelmes lény boldogságának alapelve.

Azt hihetnők, hogy ebben a világképben a modern mechanikai természetfelfogás elődjét kell keresnünk. Azonban nem így áll a dolog. Démokritos és általában a természetfilozófusok valóban tudományos megértésre törekedtek, de Epikurostól már idegen volt ez a szándék. Ha Diogenes Laertius művének bölcselőnkről szóló X. fejezetét és Lucretius tankölteményét olvassuk, lehetetlen magunkat kivonni ama gondolat hatalmából, hogy mindehhez a természetmagyarázathoz a tudományos észnek semmi köze. Az epikureizmus nem riad vissza az ellenmondásoktól sem és a leg-

különbözőbb régi tanításokat képes a magáévá tenni, ha segítségével bebizonyíthatja, hogy a világfolyamat nem értelmes és ezen az alapon tagadhatja az isteni gondviselést. Mikor a valóság felé fordul a tekintete, valami tetszetős, erkölcsi céljainak megfelelő képet akar nyerni az egészről, de a részletek nem érdeklik, s ellenmondások nem zavarják őt. (Diog. Laert. X, 35.) Sőt megveti azokat a tiszta tudományos szándéktól vezérelt embereket, akik részletesen tanulmányozzák az asztronomiát, s tisztában vannak az égi és földi tüneményekkel, de éppen úgy félnek az égi tüneményektől, mint aki mit se tud az okaikról. (U. o. X, 79.) Világos jele ez annak, hogy a fizika, s általában a valóság megismerése csupán eszköz bölcselőnk kezében egy gyakorlati cél érdekében, s nem a tudományos kutató kedv kielégítése.

Ilyen előzmények után nem lepődhetünk meg, hogy Epikuros a lelket is testi valóságnak tartja, mely a legfinomabb részecskékből áll és az egész testben szét van osztva. Lénye legjobban a meleg párához hasonlítható. Finomsága az oka nagy mozgékonyságának, s ez mutatkozik meg a gondolkodásnak és érzéki észrevételnek nevezett funkcióiban is. A képecskék befogadása révén érez és gondolkodik, ezt a funkcióját azonban csak a testbe zártan végezheti. Ha egyszer a test fogságából a lélekrészecskék kiszabadulnak, mint a pára eloszlanak. Viszont az ilyen test meg elveszti melegét és életfunkcióit.

Hogy a lélek (psyché, anima) test, abból is kitűnik, hogy hatások létrehozására és felvételére képes. Van ugyan olyan valóság is, mely nem test, t. i. az üres tér, de ez sem aktivitásra, sem passzivitásra nem képes. A lélek azonban nem ilyen, tehát csak test lehet.

Az ész (dianoia, animus) sem egyéb, mint a természet alkotása, az atomok találkozásából létrejött valóság. A szükségletek nyomása indította fejlődésre és lassankint szerezte meg tudatos tartalmát. A gondolkodás a tények nyomában jár és az ösztönök finomabb kidolgozása rejlik benne. Szép példája ennek a beszéd, a nyelv, mely eredetileg a benyomásokra adott reflexek hangjából állott, mint pl. a kutya ugatása, de később a megszokás a dolgok értelmes megjelölését hozta létre belőle. Ezzel a magyarázattal próbálja Epikuros

a nyelv ama problémáit elnémítani, melyek szellemi mozzanatokra való vonatkoztatással az ő materialisztikus felfogását esetleg megingathatnák.

Az istenek lételét nem tagadja Epikuros. Ez a fordulat nem lehet ránk nézve meglepő, ha meggondoljuk, hogy ő nem az istenek léte, hanem csak az isteni gondviselés fennállása ellen tiltakozik. Hogy istenek vannak, annak szerinte bizonysága a bennük való általánosan elterjedt hit. E hit boldogoknak és halhatatlanoknak tartja őket, tehát az istenek különbek, mint az emberek. Mint magasabb rendű lények, megérdemlik a tiszteletet, de teljesen téves, ha azt hisszük, hogy ők ezért hálával és jutalommal fordulnak az emberek felé, vagy hogy haragjuk sújtja azt, aki nem tiszteli őket. A harag idegen az istenek lelkétől, tehát nem kell félnünk tőlük. Ők az erény megtestesülései. Emberi alakjuk van, mert csak ebben lakozhatik ész és erény, mely nélkül az istenek sem lehetnének boldogok. A nagyszámú férfi és női isten a világok közt elterülő üres tereken (metakosmia, intermundia) lakik, s életüket munka nélkül, lényük zavartalan élvezésében töltik. A világok dolgaival, s az emberek sorsával nem törődnek, mert ezzel olyan gondot vennének magukra, melyen nem lehetnének úrrá és csupán boldogságuk megzavarására volna alkalmas.

c) *Ismeretelmélete.*

Hogyan van minderről tudomásunk? — Epikuros fizikájában már erre is megtaláljuk a feleletet a „képecskék" (eidóla) tanában. De bár haszontalannak tartotta Aristoteles értelmében a logikát, mégis szükségesnek látta, hogy *Kanón,* azaz „Szabály" című munkájában részletesen fejtegesse, milyen benyomásainkat kell igazaknak elfogadnunk. Ismeretelmélete a legszélsőségesebb szenzuálizmus. Vakon bízik az érzékekben, s azt hirdeti, hogy rajtuk túl nem is mehetünk. Olyan kritérium, amilyet a stoikusok követelnek, hogy vele a képzetek igaz vagy téves voltáról döntsenek, nincsen. Mert ha volna, akkor másnak kellene lennie, mint érzéki tudattartalomnak, hogy hozzá mérhessük az érzékelt benyomásokat. Ámde tudatunkban csak érzéki úton nyert tartalmak vannak, ezek pedig maguk is mind arra az áhított kritériumra szo-

rulnak, hogy igazságuk felől ítélhessünk. Nincs tehát más hátra, mint hogy az érzékleteket egymással ellenőrízhessük, s így állandó kritérium helyett a tudat mindig változó tartalmait hasonlítgassuk össze egymással.

Alapul el kell fogadnunk, hogy minden érzéklet egyenlően igényt támaszthat az igazságra, mert hiszen jele, képe egy valóban meglévő tárgynak. Minden valóság 1. képet (phantasia), vagy 2. érzelmet (pathos) kelt bennünk. Mind a kettő érzékelés, noha külön-külön szerepük van és más-más szférát alkotnak. Érthetetlenek volnának, ha nem volna mögöttük valami ránk ható valóság (hyparchon): ez az első szabály, melyhez ragaszkodnunk kell. Itt van az alapvető bizonyosságunk (fides prima), mely nélkül meg se moccanhatunk az ismeret területén.

Minden érzéklés tehát igaz, mert egy tárgyat jelent. De tévedésbe esünk, ha úgy gondoljuk, hogy valamennyi érzéklet szilárd és legalább relatíve állandó tárgytól (steremnion) származik, s annak igaz képe. Lehetséges ugyan, hogy a tudatba jutott kép nem ilyen steremniontól származó, hanem más módon jött létre, vagy pedig míg hozzám jutott, annyira megváltozott, hogy többé nem tekinthető a tárgy *igaz* képének. Ennek megállapítása ismét csak a tudat képeinek segítségével történhetik. Egyik képet a tárgyról származó másik képpel ellenőrzöm, igazolom (epimartyrésis), vagy ennek a segítségével jövök rá a tévességére (ouk epimartyrésis). Pl. közelebb megyek a tárgyhoz, s rájövök, hogy a távoli tárgyak nagyságáról az érzékek nem adnak megbízható ismeretet. Beszél még Epikuros egy antimartyrésisnek nevezett bizonyításról is. Ezt olyankor használjuk, mikor ítéletünk tárgya homályos (adélon), s nincs módunkban, hogy közvetlenül világossá tegyük. Ilyenkor közvetett bizonyításhoz folyamodunk: összefüggő tárgyak ismeretéből következtetünk az igazságára. Általában minden homályos ismeret is igazság addig, míg nincsen vele ellentétes világos (enargés) ismeretünk.

Az érzelmek: a gyönyör és fájdalom praktikus téren éppen olyan csalhatatlan igazságok, mint az érzéki képek, s a belőlük alakult ítéletek. Ennek a tételnek következményeit az ethikában vonja le Epikuros.

E közvetlen tárgyi ismereteken túl beszél még egy más igazságról is, s ezt prolépsis-nek nevezi (anticipatio, Lucr.: notities). Ez tulajdonképen a fogalom, melyet azonban azonosít a kívülről több ízben reánk ható tárgy tudati emlékezetével (Diog. Laert. X. 33.) Ez igaz, mert érzékletek szolgálnak alapjául, s ezért általánosan elfogadott, — a nyelv szavai is ilyen fogalmakat jelentenek. Ezért nem szorulnak külön igazolásra. Kétségtelen azonban, hogy Epikuros rendszerében ennek az igazságnak az érzékletek mellett csak másodlagos, leszármaztatott értéke van. Viszont láthatjuk belőle, hogy Epikuros nem nominálista, mert szerinte a szavak nem puszta konvencionális nevek, hanem valami sűrített realitás rejlik bennük, mely az egyedi érzékletek találkozásából, hasonlóságából vagy egyesüléséből jön létre.

d) *Ethikája.*

Epikuros ethikai tanításának fizikája, főként pedig az érzelmekről vallott elmélete szolgált alapul. Az érzelmek két típusa: a gyönyör és a fájdalom egyaránt a tárgyi világ bizonyos mozzanataival vannak összefüggésben, s objektív értékük van. Jellemző sajátságuk, hogy nem nőhetnek a végtelenbe, hanem csak bizonyos határok között mozoghatnak. Általában vegyesen, kevert formában vannak jelen a tudatban. A gyönyör felső határát az a pont jelöli, ahol megtisztul a fájdalommal való kevertségtől. Míg ezt el nem éri, mindig mozgás, tendencia van benne a tiszta gyönyör irányában. A tiszta gyönyör tehát az a határ, melyen túl nem mehetünk. Ebben az állapotban a gyönyör vagy nyugalmat, állandó élvezetet jelent (katastématiké hédoné), vagy változás van ugyan benne, de ez nem lehet egyéb, mint variáció, hiszen fokozni már a tiszta gyönyört lehetetlen. Az állandó, nyugodt gyönyör élvezésére sarkaló vágyak természetesek és szükségszerűek, míg a fájdalom nélküli állapot variálására, természetes, de nem szükséges vágyak késztetnek. Az élő lénynek ezek a természetes vágyai azonban az emberben megromolhatnak: föltámad benne az a hamis vélemény, hogy a tiszta gyönyör, vagyis az az állapot, melyben semmi se hiányzik és semmi se fáj, még fokozható, s akkor jönnek létre

a természetellenes és szükségtelen vágyak, melyek rendesen olyan tárgyakra irányulnak, mik semmi vonatkozásban sincsenek az ember boldogságával

A gyönyörnek és fájdalomnak ez a fiziológiája képessé tesz bennünket az epikureizmus és a cyrenei hédonikus iskola viszonyának megvilágítására. Epikuros azt tanítja, hogy a nyugalom, a fájdalomtól való mentesség már maga gyönyör. Aristippos és követői ellenben azt hirdették, hogy csak a mozgó, fejlődő, emelkedő gyönyör az igazi gyönyör. Egy további ütköző pont a két iskola közt a szellemi gyönyörök kérdése. A cyreneiek azt mondották, hogy szellemi gyönyörök azok, melyeknek nem érzéki tárgyuk van. Ilyen pl. a becsület, a haza jóléte vagy a barátainkkal való érintkezés öröme. Velük szemben az érzéki gyönyörök érzéki tárgyakból fakadnak. Ez utóbbiak intenzivebbek, mint a szellemi gyönyörök, s ezért az értékük is nagyobb. Epikuros ellenben azt mondja, hogy minden gyönyörnek, tehát a szellemieknek is érzéki tárgyak az okai. A szellemi gyönyör az által születik meg, hogy az ember emlékezik: a multban átélt vagy a jövőben remélt gyönyör a szellemi, míg az érzéki gyönyör mindig a jelenhez és a most átélt benyomáshoz tapad. A lélek akkor őrzi meg nyugalmát, vagyis gyönyörteljes állapotát, ha tudja, hogy a jövőtől nincs mit félnie. A tiszta, fájdalomtól mentes gyönyörűség íly tartósan sohasem jöhet létre érzéki gyönyörökből, s ezért vallja Epikuros a szellemi gyönyört értékesebbnek, mint a testi, érzéki gyönyört. Viszont ennek megfelelően a lelki fájdalom is mélyebb és fájóbb lehet, mint a testi.

A fájdalomnak természetesen éppen úgy van mély pontja, mint a gyönyörnek tetőpontja. Azonban a fájdalom erőssége fordított viszonyban áll a tartósságával. Igen nagy fájdalmak vagy rövid ideig tartanak, vagy az eszmélet elvesztését idézik elő, s akkor nem érezzük őket, tehát nem fájnak. A nagy fájdalom tehát megölhet, de ezzel önmagát is megsemmisíti.

Gyönyörnek és fájdalomnak ez a nagy szerepe magyarázza, miért játszanak ezek az ember cselekvő életében irányító szerepet. Fölösleges volna okát keresni, hogy minden élő lény miért keresi a gyönyört és kerüli a fájdalmat. Tény,

hogy a gyönyör az élet útja és a fájdalom a halálé. Amelyik lény a fájdalom után futna, a halálba futna. Nem csoda tehát, hogy a gyönyör és a fájdalom az a két nagy kritérium, melyek döntenek abban a kérdésben: mi jó és mi rossz? Jó és kívánatos a gyönyörűséges, rossz és kerülendő pedig a fájdalmas.

Ha a gondolkodás és az emlékezés segítségével az ember élete nem lenne összefüggő folyamat, s csak a jelen pillanat állna a tudat előtt, akkor mi sem lenne egyszerűbb, mint követni ösztönünk parancsait: keresni a pillanatban kínálkozó gyönyört és kerülni a fájdalmat. Ez volna a természetes (oikeion) viselkedés. A valóság azonban nem ilyen egyszerű, mert hogy mit válasszunk (aireton) és kerüljünk (pheukton), abba az ész is beleszól, s néha azt tanácsolja, hogy a kínálkozó gyönyör helyett inkább válasszunk valami kisebb fájdalmat, ha utána nagyobb gyönyört remélhetünk, — esetleg hogy kerüljünk ki valami mérsékelt gyönyört, ami mögött nagy fájdalom leselkedik ránk. A bölcseség éppen abban áll, hogy az ember meg tudja csinálni a reá várakozó gyönyör-fájdalom mérlegét és ezen az alapon okosan választ. Az erény tehát okosság, mely segít bennünket a választásban, hogy elérhessünk a tiszta gyönyörhöz: a fájdalom nélküli nyugalomhoz, melyet még a jövendőtől való félelem sem zavarhat meg. Nem önmagáért értékes, hanem a nyugalomért (ataraxia), melyet el lehet vele érnünk. Okosság nélkül nem szerezhetnők meg ezt a kívánatos állapotot, mert a jövőtől való állandó rettegés, el egészen a halál utáni életig, megkeserítené szánkban a gyönyör ízét. Ezért megnyugtató Epikurosnak az a gondolat, hogy a halállal ránk nézve mindennek vége. Érthető tehát, hogy az okosság minden egyéb erénynek is forrása, s köztük legtöbbet ér az állhatatosság (enkrateia, temperantia), mely az elért nyugalom boldogságában késztet megmaradni, s nem adja ezt oda valami csábító, de bizonytalan nagyobb boldogságért.

A bölcs boldog, mert tudja, hogyan kell elkerülnie a fájdalmakat, s bizonyos felőle, hogy nem kell az istenektől és más magasabb hatalmaktól rettegnie. A halálfélelem se bántja, mert ameddig él, nincs köze a halálhoz, — ha pedig eléri a halál: ő eltávozik, s a hideg kéz öntudatlan hullát ta-

lál. Lelki nyugalmából tehát semmi ki nem lendítheti, s ennek birtokában boldog, miként egy isten. Gyönyöre nem a kicsapongóké és nem is az érzéki élvezetekben elmerülteké, hanem az okosan élő és előrelátó eszes lényé. De okossága nem arra való, hogy vele ellene szegüljön a természetnek. Epikuros a természetet legyőzhetetlennek tartja. Az ész is arra való, hogy a természetes és szükségszerű vágyakat szolgálja, s megmutassa nekik, hogyan érik el céljukat.

Bizonyos, hogy ez a tanítás önző hédonizmus, mert az egyéni gyönyöröket tartja az élet egyedül helyes céljának. A szociális életet is ebből a szemszögből ítéli meg. Az igazságosságot és a jogot azért látja erénynek, s értékesnek, mert segítségükkel senki se avatkozhat a másik életébe, s így mindenki élheti a saját önző életét. A jogtalankodás azért bűnös, mert erőszakot alkalmaz és erőszakot szül, míg az igazságosság, a hűség, a barátság hasonló viselkedés forrása lesz másoknál is és ilyenformán könnyűvé s kellemessé teszi az életet. Önzésből vagyunk tehát jók is és a rossz ember az, aki nem ismeri fel a maga javát sem. A társadalom törvényei az okosság szabályai, melyek segítségével elkerülhetjük embertársainkkal az összeütközést. Ha az állam és a társadalom csupa okos önzőből állna, nem lennének háborúk és nem lennének rossz emberek. De fájdalom, csak a bölcsek ilyenek, s ezért van szükség a fékentartó törvényekre.

Igazi hellén vonása e bölcseségnek, hogy az emberek viszonylataiban legértékesebbnek a barátságot tartja. Barátok nélkül nem kellemes az élet. Ezt is az okos önzés követeli. A barátok azonban nem arra valók, hogy őket a magunk érdekében kizsákmányoljuk, áldozatokat is kell értük hoznunk. Sőt az igazi barátság inkább az áldozatokban mutatkozik meg, mert „adni nemcsak szebb, mint kapni, hanem kellemesebb is" (544. frg. Usener).

Ezeket a szavakat olvasva, látjuk, hogy Epikuros, bár különböző úton, de életeszményének nyomozásában szinte odajutott, ahová a stoikusok. Mindketten az áldozat értékét magasztalják, s annak a bölcsnek himnuszát zengik, aki eszének okos használata révén fölébe emelkedett a lét kellemetlenségeinek, s lelki nyugalmának birtokában a kínpadon is, meg kenyéren és vízen is boldog tud lenni. Nyilvánvaló eb-

ből, hogy egy kor életeszményeit nem a filozófusok szabják meg, hanem a filozófusok csupán elméletekkel igazolják és ragyogó világosságba öltöztetik azt az ideált, mely homályosan bár, de ott él a kor tömegei lelkének mélyén. A hanyatló antik világ filozófusa, akár a szenzuálizmus, akár a racionálizmus útját járta, akár hédonista volt, akár a heroikus kötelességteljesítés embere, eszményét mindig abban a bölcsben találta fel, aki úgy él az emberek között, miként az isten: nyugalomban és lelki függetlenségben, s ha mások felé fordul, ezt lelke kiáradó érzelmében, a barátságban éli át.

Epikuros önmagának akart élni, s a világtól és embertársaitól azt kívánta, hogy békében hagyják őt. Ez a gondolkodás az emberi természet egyik mélyen belegyökerezett ösztönének tesz eleget, s ezért mindenütt vannak hívei. Az önzők sokkal többen vannak a világon, mint képzeljük, s ezek szívesen csoportosulnak Epikuros körül. Amit ő alkotott, az nem egyszerűen egy filozófiai iskola, hanem egy felekezet: az egoisták és a hédonisták felekezete. Itt nincs sok értelme a társadalom, az állam és más hasonló fogalomnak: egyén és egyén közti barátság, rokonszenv és gondolatközösség hozza egymáshoz közel az embereket. Ezért írt bölcselőnk leveleket a barátainak: személyes szálakkal fűzte őket tanításához. Ezek aztán közkézen forogtak: úgy olvasták az epikureusok, mint a keresztények az apostolok leveleit. A hanyatló antik világban ez volt a leghatásosabb iskola, — az önzők és a közömbösök iskolája. A stoikusok voltak az örök elégedetlenek, az emberi ostobaság ellen lázadó hősök, akik egy kátyúba jutott világ tengelyének helyrezökkentésére érezték magukat hivatva. S az epikureusok voltak a hatalom fényében sütkérezők, a konzervatívek, a megelégedettek. A római császárok ellenzéke a stoikusokból került ki, s az udvaroncok hada az epikureusok felekezetéhez számította magát. Amazok a doktriner heroizmus képviselői, emezek a védelmet nyujtó állami hatalom élvezői voltak. S ha szemünket végig jártatjuk a történeten, epikureusokkal és stoikusokkal mindig találkozunk. Szinte azt mondhatnók, hogy az emberiség két sorban vonul végig előttünk: a stoikusok és az epikureusok, a heroikus komorak és a mosolygó élvezők sora halad és vitatkozik egymás mellett. E két filozófia olyan motivumok-

ból fakad, melyek minden korban és minden társadalomban visszatérnek. Más nevek alatt és korszerű köntösbe öltözötten sokszor találkozunk még velük.

Irodalom. Lange: *Geschichte des Materialismus*, I. köt. Guyau: *La morale d'Épicure*, 2. kiad. 1881. E. Joyau: *Épicure*, 1910.

4. A synkretizmus.

1. Az időszámításunk kezdete körüli századok a hellén filozófia életerének kiszáradását mutatják. A görög szellem nem tudott új problémákat felvetni, s a régi gondolatok visszaidézésében tetszelgett. De ez a visszaidézés is változtatott a régi rendszereken, mert a maga képére és hasonlatosságára formálta át azokat. Mind Nagy Sándornak rövid életű birodalma, mind a nyomába lépett római birodalom a népek nagy kohója volt, ahol a legkülönbözőbb szellemű és világnézetű fajok tömörültek egybe. Nem a gondolkodás rokonsága, hanem a kard ereje terelte őket együvé, s a Pax Romana a római joggal adott e sokféle népnek egységes arculatot. Ilyen helyzetben egészen természetes, hogy nemcsak a népek, hanem a gondolatok összeolvadásával, synkrésisével is találkozunk. Ahogy a római birodalomban együtt élt a latin és a hellén, a szir és a numida, a gall és hispán, éppen úgy e kor filozófus-elméinél a legkülönbözőbb rendszerek töredékei tömörültek a világ magyarázatává. Ez annál inkább lehetséges volt, mert a római szellem kedvezett a különböző elemek egymás mellé helyezéséből keletkező egésznek, hiszen a római birodalom maga is ilyetén módon jött létre. Róma az egész világot át akarta fogni, s ebben a törekvésében nem törődött azzal, hogy a meghódított részek lelkileg rokonok-e vagy sem. Világnézete a legnagyobbfokú individuálizmus volt, s a társadalmat egyének tömörülésének fogta fel. Míg a hellén filozófia mindig az egészet vélte az eredetinek, mely metafizikai jelentésében megelőzi a Részeket, s ezek előfeltételét alkotja, addig Róma szelleme a résznek, az egyénnek értékét fölébe helyezte a társadalom egészének. A hellén abszolutista, a római synkrétista. Amaz egy elv uralma alá rendeli a mindenséget, emez pedig a sok egyéni tendencia összebéküléséből reméli a konglomerát-egésznek mozgásirá-

nyát megszabhatni. A görögség türelmetlen: az egyik polis ellensége a másiknak, s a barbárt közös erővel lenézi és megveti. Róma ellenben türelmes: ölében minden nép helyet talál és templomot épít a világ valamennyi istenének (Pantheon).

Kelet és Nyugat, Athén és Róma szellemének sajátos egyesülését látjuk ezekben a századokban. E synkretizmusban elmosódnak az egyéni színek. Nincsenek a filozófiában igazi nagy teremtő elmék, akik új utakat törtek maguknak. A hellén tudományos szellem Alexandriában még nagy tudósokban lobog fel, de náluk is személytelenekké lesznek a gondolatok: a filozófia személyes megoldásai helyett a szaktudományok személytelen megoldásait keresik. Euklides nagy mathematikus, akinek könyve az *Elemek* ma is fundamentuma ennek a tudománynak. A samosi Aristarchos, a niceai Hipparchos és mások oly fényes nevek az exakt tudományok területén, hogy ragyogásuk még ma sem halványult el, de egyik sem filozófus, aki a lét problémáira egészen sajátos egyéni válaszokat tudott volna adni. Ilyen körülmények között ez a tudomány el is vesztette önállóságát. Kelet felől a misztika tört reá és a vallásos gondolat uralma alá vetette a logikus ész vizsgálódásait. Ezzel a filozofálásnak egy új alakja született meg: a theocentrikus filozófia, mely lemondott arról az autonomiáról, melyet az ész éppen a vallási képzetkörrel, míthosszal és misztikával szemben vívott ki magának, mikor a Kr. e. VI. században a filozófia megszületett. Alexandriában elhomályosodott az athéni szellem ragyogása, mikor a filozófia meghódolt a keleti misztikus áramlatok előtt.

Róma fiaira azonban még nem vesztette el a varázsát, s e praktikus eszű katonanép mohón leste a görög filozófusok ajkáról a szót, hogy tanuljon belőle. Azonban a rómaiak csak azt vették át a görögöktől, ami az ő elméjükhöz volt mérve: a theoretikus kérdések iránt kevesebb fogékonyságot mutattak, mint a gyakorlati természetű ethikai problémák iránt. S éppen a tiszta theoriától való idegenkedésük miatt nem voltak birtokában azoknak az elveknek, melyek segítségével dönteni tudtak volna a legfőbb kérdésekben. Ezért sokszor a legkülönfélébb rendszerekből veszik elméleteik alkatrészeit, s azt látjuk, hogy a római filozófia szinte ki-

vétel nélkül az egyéni rokonszenv alapján összeválogatott (eklektikus) tételek gyüjteménye, nem pedig valami benső logikával kialakult rendszer. Még azok a gondolkodók is, mint pl. Seneca, akit a stoikusok, vagy Lucretius, akit az epikureusok közé számíthatunk, hirdetnek olyan tételeket, melyek ez iskolák ellenfeleinek fegyvertárából vannak véve. Az ellenmondások kiküszöbölésére a római filozófusnak sokszor hiányoztak az eszközei: a kritikai érzék és a gondolatok benső logikájának megérzése.

2. Mindazok között, akik e synkretizmus alapján filozofáltak Rómában, a legjellemzőbb és legrokonszenvesebb M. Tullius Cicero (106—43), a nagy szónok és államférfi alakja. Ha őt vizsgáljuk a filozófiához való viszonyában, akkor szinte tipikusan ismétlődő jelenségeket ismerünk meg.

Képzését Hellasnak köszönhette, ahol ifjúkorában éveket töltött, s melynek fiai közül kerültek ki Rómában is tanítói. Filozófiát először epikureus mestereknél tanult, de sokkal nagyobb hatással voltak rá az akadémikusok, majd a stoikusok, különösen Poseidonios környezetében végzett tanulmányai. Azonkívül állandóan sokat olvasott, s ha a nyilvános élettől szabadulhatott, mindig kedves filozófiai könyvei közé vonult vissza. Tele van tehát a filozófia iránt érzett lelkesedéssel és őszinte rajongással (v. ö. *Tusc.* V, 2. 5). Ezt tartja a lélek biztos kikötőjének, az élet vezércsillagának, s a bűnök elűzőjének. Benne látja az emberi nem nevelőjét, az erkölcsök és törvények szülőjét. Lelkesedésével azonban nincsen arányban eredetisége. Ő maga mondja filozófiai írásairól egy Atticushoz írt (XII, 52) levelében, hogy csak másolatok, *minore labore fiunt, verba tantum adfero, quibus abundo.* Valóban sokszor szószerint fordít görög forrásaiból, s eleve lemond az eredetiségről. Elegendőnek véli, ha a filozófiai gondolatokat barátai között szélesebb körben terjesztheti, s bennük a filozófia szerelmét lángra lobbanthatja. Tulajdonképen ez a legnagyobb érdeme. Latin nyelvű munkáit akkor is olvasták, mikor a nyugati világban már a legképzettebb elmék se tudtak görögül, és rajta keresztül, ékes előadásban a hellén gondolatok még akkor is hódíthattak, mikor különben némaságra lettek volna kárhoztatva. Szent

Ágostonban is Cicero *Hortensius*-a ébresztette fel a filozófia iránt való érdeklődést, s hozzá hasonlóan bizonyosan igen sokan voltak még, akik ezeken a könyveken át pillanthattak be a hellén szellem legcsodálatosabb alkotásába.

Művei közül, — néhány kisebb értekezését nem számítva, — a filozófia szempontjából különösen érdekesek:

1. *Academica* (45-ben írta). Egy nagyobb műnek két könyvből álló töredéke, melyben főleg ismeretelméleti fejtegetéseket találunk. Anyagának azok az előadások szolgáltak alapul, melyeket Cicero az akadémikus Philonál és Antiochusnál személyesen hallgatott.

2. *De natura deorum* (45—44-ben írta) 3 könyve és a *De divinatione* (44-ből) 2 könyve a theoretikus filozófia szempontjából érdekesek. Amannak első könyve az epikureusok theologiáját tartalmazza, a másodikban a stoikusok, s a harmadikban az akadémikusok istentanát tárgyalja görög források alapján.

3. *De finibus bonorum et malorum* (45-ből) 5 könyve, továbbá a *Tusculanae disputationes* (45—44-ből) 5 könyve, valamint a *De officiis* (44-ből) 3 könyve ethikai problémákat tárgyalnak. Ezeket kiegészítik a *De republica* és a *De legibus* ránk maradt töredékei, melyek a politika kérdéseinek vannak szentelve.

Az ismeretelméleti kérdésekben Cicero az akadémikus szkepsis hívének vallja magát. Ide vonzza őt egész lelki alkata. Se kedve, se tehetsége mélyen szántó ismeretelméleti kutatásokhoz, s a világfi kétségével nézi a filozófusok erőfeszítéseit. Látja, milyen különbségek vannak köztük, — s ennek nem igen tudja magyarázatát adni, tehát igyekszik tanításaikból kiválogatni azokat az elemeket, melyek mindegyiküknél megtalálhatók, — mintha ebben rejlenék igazságuk kritériuma, — vagy ami legvalószínűbbnek tűnik fel előtte. E szkeptikus álláspontnál fogva idegenkedik a rendszertől és az egészre való vonatkozás nélkül legszívesebben egyes, őt érdeklő filozófiai kérdések körül elmélkedik. Persze léptennyomon kiütközik belőle a szónok: szereti felvonultatni a különböző iskolák érveit és mérlegelni azokat. Rokonszenve szemmel láthatóan az Akadémia és a Stoa felé vonja, mert bennük találja meg azt a komolyságot, ami a római léleknek kedves, míg az epikureusokat könnyűvérűeknek találja, akik csak halkan mernek beszélni Rómában, a *gravitas* hazájában. Szempontjai az élet emberéé. Elvont fejtegetések nem kedvesek előtte. Szereti a gyakorlati példákat, s az elméletet

csak úgy becsüli, ha a cselekvő életben tud segítségével eligazodni.

Ez magyarázza, hogy mélyebb logikai fejtegetései nincsenek. Az epikureusokat hibáztatja ugyan, hogy elhanyagolják a meghatározásokat, a felosztásokat és a következtetéseket, de látható, hogy ezeket ő is főleg szónoki szempontból becsüli meg. Nem hiszi, hogy van az igazságnak biztos kritériuma, de bízik a józan észben, mely a valószínű igazságok közül rendesen amellé áll, amelyik biztosan eligazit a cselekvés területén.

Theoretikus világképe meglehetősen hiányos. Szívesen emlegeti, hogy a fizikai problémák körül milyen sok a homály a különböző iskolákban. Jó iskola ez a tanulmány arra, hogy az ész el ne bízza magát. Viszont a fizikai problémák tanulmányozását szükségesnek és hasznosnak látja, mert az epikureusokkal azt vallja, hogy semmi sem alkalmasabb a lélekből a félelmek és a babona kiirtására, mint a dolgok okainak megismerése. A felvilágosult gentleman álláspontján van, hogy t. i. a vallás szükséges a népnek, s ezért az államnak is ápolnia kell, de a tanult fők már túl vannak rajta. A stoikusokat, akik a vallási érzést nem ölték ki magukból, hibáztatja, s bennük az obskurantizmus terjesztőit látja. Teleologikus elmélkedései elvezetik őt az isten létének elismeréséhez, de vallása nem a népi politheizmus, mint a Stoáé. Az istenséget egynek tartja, s azt véli, hogy oly módon lakozik benne a világban, mint lelkünk a mi testünkben. Egyébként sok homály van theológiájában. A világot a maga egészében nem tartja isten művének, mert sok minden magától vagy a természet szükségessége következtében történik. Sokat foglalkoztatja őt az emberi lélek, melynek az anyagtól való különbözőségét és szabadságát vallja. Sőt a halhatatlanságot is nagyon valószínűnek véli, bár filozófiai bizonyításaiban nem nagyon bízik. De hiszi, hogy a lélek, ha egyáltalában él a halál után, csak boldog lehet, mert a kinzatásairól és a szenvedéseiről szóló hiedelmeket babonának tartja.

Legjobban elemében érzi azonban magát Cicero, ha ethikai kérdéseket fejtegethet. A praktikus római itt van igazán otthon, s bár alapjában véve mégis csak rhétor, s nem egészen mentes a póztól, ethikai művei komolyságukkal és

életbölcseségükkel legvonzóbb munkái közé tartoznak. Elítéli az epikureus hédonizmust és úgy tűnik fel, mintha teljesen a Stoa komor és fenséges erkölcstanának adná át magát. Csakhamar kitűnik azonban, hogy ez az ethika, mely szinte tudni se akar a testről és az élet józan örömeiről, mégis túlságosan rideg ennek a politikus rhétornak, aki szelidítőül a peripatetikusok tanítása felé hajlítja el a stoikus tételeket. S az ethikában, ezen a sajátosan római talajon érdekes látni, hogy mennyire ért hozzá, hogyan kell a hellén filozófia fogalmait átültetni, azaz nem csupán szóval lefordítani, hanem szellemben is rómaivá tenni. Ahol a görög „szép"-et mond a jó, és „rút"-at a rossz jelölésére, mert így érzi azt helyesnek az ő inkább esztétikai, mint ethikai géniusza, ott Cicero mindig „tisztességes"-ről és ‚becsületes"-ről (honestum, decorum), s ennek ellentéteiről beszél. Meg van róla győződve, hogy az erény nem tisztán szerzemény, hanem az ember lelkének eredeti hajlama: *sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum* (*Tusc.* III, 1. 2.), mely ráeszméltet bennünket, hogy: *nihil bonum nisi quod honestum, nihil malum nisi quod turpe,* — nincs más jó, csak a becsületes és nincs más rossz, csak a gyalázatos.

Irodalom. R. Hirzel: *Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften.* 3 köt. 1877—1883.

3. A synkretizmus hosszú évszázadokon keresztül élt, s ez idő alatt látta a hellén filozófia úgyszólván valamennyi eszméjének és rendszerének felújulását, valamint összeszövődésüket idegen kultúrák eszméivel. Csak egyet nem tudott felmutatni: teremtő, új gondolatot és igazi nagy filozófust. Vele tehát a hellén filozófia tulajdonképen befejezte életének teremtő korszakát. Akik ebben a korban még kiemelkedő egyéniségek, mint az alexandriai Philon és Plotinos, azok tulajdonképen a filozofálás egy új formájának: a theocentrikus filozófiának kezdeményezői, s így igazában a következő korszakhoz tartoznak. Egy új, a klasszikus hellén filozófiától idegen lélek szólal meg bennük, s éppen ezért gondolkodásukat a hellén filozófia és a következő új gondolkodás vízválasztójának fogjuk fel.

A hellén filozófiára jellemző, hogy állandó érdeklődésé-

nek tárgya a világ volt, s kereste, hogyan lehet ezzel az emberi életet összhangba hozni. Ember és világ szembenállása olyan ősi mozzanat, melyen nem is akart túlmenni. S meg volt róla győződve, hogy e kettő viszonyát racionális-fogalmi úton feltárhatja. Az ember nem kényszerítette rá magát a valóságra, hanem alázatosan elfogadta, tudomásul vette ezt a' nagy realitást. Ezért haladhatott a filozófiai és a szaktudományi kutatás egymással karöltve, a filozófia szinte természetes mozdulattal ömlött bele az alexandriai kor szaktudományi munkásságába. Ezzel szemben már e hellenisztikus korban kezd mutatkozni az a tendencia, hogy az ember fontosabb, mint a világ. De az ember rejtélyeit még mindig a világgal való harmónia révén vélték megoldhatónak. Philonnal és Plotinossal azonban a vallási világszemlélet hatalmasodik el a filozófián. Az ember lesz a legfőbb probléma, s mellette a világ realitása szinte árnyékká süllyed. A világ ismerete tehát nem visz egy lépéssel sem közelebb az ember megértéséhez, hanem ember és világ megértését a transcendensben keresi ez az új filozófia, még pedig nem a fogalmak, hanem a misztikus látás segítségével. Ez a transcendensre irányulás, továbbá a fogalmi tudásnál különbnek vélt „látás" e gondolkodást a platonizmussal hozza rokonságba, s ezért újplatonizmus révén vonul be a filozófia történetébe. Holott az az igazság, hogy itt nem a platonizmus felújításával állunk szemben, hanem egy egészen újfajta gondolkodással: a misztikus és vallási képzetek által irányított filozófiával, melynek főproblémája az ember, kinek egyetlen megoldása Isten. E theocentrikus rendszerekben másodrangúvá válik a világ, a kozmosz, melynek kutatásában a hellén szellem eddigelé oly fáradhatatlan volt.

A bölcseletnek tehát egy más, az autonomtól különböző heteronom formája kezdődik itt, mely fejlődésének tetőpontját a keresztény középkorban éri majd el. De az antik, szoros értelemben: a hellén filozófia alkotja azt az alapot és azt a tradiciót, amelyen mindez lehetséges. Ahogy a növény gyökere, mely a földben van, nem látszik, de él, sőt nélküle maga a növény se élhetne, úgy tűnik el az új problémák és megoldások mögött az antik tradició, de a történeti vizsgálatnak mi sem könnyebb, mint ezt megtalálni.

NEGYEDIK KÖNYV.

A THEOCENTRIKUS HELLÉNIZMUS.

1. §. A theocentrikus gondolkodás.

A hellén filozófia nagy és dicsőséges utat futott be, míg a vallási képzetek köréből kiemelkedve, s velük mintegy szembehelyezkedve Thalestől eljutott Epikurosig, aki ennek a törekvésnek végét jelentette. Epikuros ugyanis az istenekkel való teljes szakítást képviseli: ő az istenek beavatkozását kizárta a világfolyamatból, s az ember sorsából. Ennél tovább a racionális világmagyarázat nem mehetett, tehát utána valóban valami másnak, valami újnak kellett következnie. S ezt a hanyatló antik világ újra a vallásban és annak természetes metafizikájában találta meg. Csakhogy most nem a szoros értelemben vett görög föld az a talaj, melyen az új kultúra eszméi kicsíráznak, hanem a közeli Kelet belseje: Syria, Palesztina és Egyptom, valamint Afrikának a római birodalom keretébe tartozó északi partszegélye. Ezen a földön új vallásos életérzés és világlátás lesz úrrá az emberi lelkeken, amely átveszi a gondolkodás irányítását, mikor a meddővé vált hellén kultúra nem tudta tovább táplálni a boldogságért szomjazó, s a saját sorsáért aggódó lelkeket. A hanyatló antik világon végigfut a megváltás vágya: e földi szenvedések közül való szabadulás kívánása, s a filozófia vezetése helyett rábízza magát azokra a Keletről beáramló vallásokra, melyek ezt igérik neki.

Mint minden vallás, ezek a keleti vallások is kész metafizikát adtak eléje, s ez más volt, mint a valóságnak hellén és racionalisztikus törekvésekből született magyarázata. Az ideálista rendszernek azokkal a tételeivel tartott rokonságot, melyeken rajta volt még a régi vallási tradició lehellete, a platoni dualizmussal s az aristotelesi theologiával. Érintésére

meghaltak a materiálista rendszerek, mert materializmus és racionális természetmagyarázat értelmetlenné válik ott, ahol az ember megváltása és a lélek sorsa képezi a problémák problémáját.

Az új módon érző ember elrémült attól a magányosságtól, melybe a dolgok egyediségét, s az ember egyéniségét hangsúlyozó hellén filozófia juttatta. A görög, ha a valóságra fordult tekintete, mindig egyedek, testek között látta magát, melyekkel lehetett ugyan valami kapcsolata, de mindig kívül volt rajtuk, külön állt tőlük és nem válhatott eggyé velük. Ezt a világot most úgy érezte, mint valami barlangot[119], a sötétség helyét, melybe felülről árad a fény, a világosság, s a lélek útja a fény vonala. Egyetlen vágya: ki innen ebből a sötétségből! Fel a fény forrása, az isteni ősvaló felé! E világ problémáinak megoldása tehát nem itt van e világban, hanem e világon túl, a transcendens magasságokban, s a világfolyamat nem egyéb, mint a léleknek onnan a sötétségbe való lezuhanása, s az üdvösség útja az oda való visszatérés. E valóság szimboluma az út és a lélek sorsa a vándorlás. Ami fent van, s ami fény, az jó, ami lent van és ami sötét, az rossz.

Minden vallás, mely az antik világ hanyatlásának napjaiban megragadta a lelkeket, ebből a világképből táplálkozik. Ez az alap, mely a legbiztosabb tény, melyhez tehát nem fér kritika, s az ész műve nem ennek megdöntése, hanem magyarázata, megértetése lehet csupán. Erre a valóságra, s az ezt magyarázó metafizikára épül az új filozófia, melynek főproblémája a lélek sorsa és egyetlen megoldása Isten, — a fény, a világosság és a lét ősforrása. Ezért ez a filozófia theocentrikus, — Isten a középpontja, s feléje mutat benne minden gondolat. Misztikus világérzésből táplálkozik; közönyösen nézi a racionális filozófiák erőfeszítéseit és igazságának teljes megbizonyosodását is egy misztikus aktustól: az abszolutummal való egyesüléstől *(unio mystica)* s nem valami logikai tételsortól várja. Nem ideálja többé a bölcs, aki eszének erejére támaszkodva sziklaszilárdan és

[119] Spengler: *Untergang des Abendlandes*, II. A mágikus lélekről szóló részek. V. ö. Platon barlang-hasonlatával.

szinte isteni fenségben áll a valóságok kavargó örvényében, s a bölcseség helyett a szentségben látja az élet csúcspontját, mert a szent az az ember, kire legteljesebben árad az isteni abszolutum fénye, kegyelme, s aki az odaadás mozdulatában legtökéletesebben tud megsemmisülni Istennel szemben.

S ahogy a bölcs átadja a vezetést, az emberi lelkek irányítását a szentnek, úgy lép a vallásos hit a filozófia elébe, hogy legyen ebből *ancilla fidei*, majd később, mikor kialakul a hit dogmatikája és theologiája; *ancilla theologiae*. Így válik szolgáló abból, mely eddigelé úr és autonom vezető volt, míg elevenen élt a hellén kultúra szelleme.

Azok az emberek, kik a szentségben látták a maguk életideálját, a tudással és a dolgok megismerésének módjával is más viszonyban álltak, mint a klasszikus kor filozófusai. A misztikus eleve lehetetlennek tartja, hogy önerejéből eljuthasson az igazság ismeretére. Ehhez neki emberfeletti segítségre: isteni kinyilatkoztatásra van szüksége. A szentség az isteni titkok hirdetésére, prófétálására képesít, s ebben az istenség magamagát nyilatkoztatja ki az ember számára. A misztikus filozófus tehát nem kutat, hanem rábízza magát a kinyilatkoztatásra. Várja az ekstasist, azt az állapotot, mikor az abszolutummal egyesülve megvilágosodnak előtte ennek igazságai.

S a kinyilatkoztatásnak van közvetlen és közvetett fajtája. Az első a prófétának, Isten kiválasztott eszközének jut osztályrészül, míg a másodikban azok részesednek, akik a prófétát hittel hallgatják. Innen van, hogy e korban az igazság kritériumául a kinyilatkoztatáson túl a tekintély szerepel: igaz egy tétel, mert az Isten embere állítja és hirdeti. E tekintély lassankint oda szövődik minden régi hagyomány, hiedelem és régi, prófétának vélt filozófus feje köré, s a tőlük származó tételeket kritikával illetni is szentségtörés számba menne. Igaz, mert „ő mondta" *(autos epha)*, a Mester, az Ős, aki közelebb volt még az isteni tudás ősforrásához, mint a mostani emberek. Ennek a hitnek köszönhető, hogy a misztikusok tudása nem logikai rendszert jelent, hanem olyan tételek halmazát, melyet a tiszteletreméltó régiség és a tekintély tesz elfogadottá. S amit ehhez a misztikus hozzátesz, tulajdonképen e tételek magyarázata. A kommentár az

a műfaj, melyet ez a kor megteremt. Szent kánonok alakulnak ki. S e könyvek szavait nem bírálhatja a hívő, csak értelmezheti, magyarázhatja. A görögök közt Homérosra, orphikus iratokra hivatkoznak tekintélyek gyanánt, sőt tételeiket úgy akarják elfogadhatókká tenni, hogy a csodás Kelet vallásaira vezetik vissza, s Numenios már azt hirdeti, hogy Pythagoras, Platon és más görög filozófusok nem tettek egyebet, mint görög nyelven terjesztették a brahmanok, mágusok, egyptomiak és zsidók bölcseségét. Leomlik tehát a görög tudomány és a barbár hiedelmek válaszfala. A logikus világmagyarázat helyét valami meseszerű világfelfogás foglalja el, ahol lehetetlen többé megkülönböztetni, hol végződik a valóság, s hol kezdődik a képzelet birodalma. Költők lesznek filozófusokká és filozófusok költőkké: a világ csupa csodából áll. Ez lett a görög filozófiából és tudományból a misztika betörése következtében..

De más fontos jellemvonások is együtt járnak ezzel a mélyreható változással. A hellén filozófia alapjában véve nemzeti jellegű: a görögség kultúrájának öneszmélete, melyhez hasonló nem támadt a barbárok között. Egyének szóltak általa egy nemzeti, illetve helyesebben faji közösséghez, mely a barbár világgal szemben maga is szigorúan elhatárolt egyénnek érezte magát. A vallásos ember azonban meg akar szabadulni az egyéniségétől: nem ennek a kiemelésére, hanem az eltüntetésére törekszik. S faji és népi kapcsolatokon túl közösséget érez mindazokkal, akik vele egy hitet, egy vallás-metafizikát vallanak. Ez az új filozófia tehát nem hellén, nem is barbár, hanem mindenütt otthon van, ahol hívő közösségekre talál, akik egy módon látják a világot. Népek és nyelvek különbségén túl ezért van a theocentrikus filozófiának valami nagy egyetemessége. Az antik filozófiai iskolák is hívők gyülekezeteivé váltak, s a filozófusok egyéni különbségei elmosódtak ott, ahol vallási közösségek szólaltak meg.

S a theocentrikus filozófia, addig, míg igazán nagy benne a vitalitás, elfordul az érzéki világtól. Hiszen a vallás mindig hit, — azaz azoknak a dolgoknak reménysége, amiket nem látunk: az érzékfölöttiben és az érzékfölöttiből való élet. "Az én országom nem e világból való", — Jézusnak ezek

a szavai minden vallásalapító gondolkodásának legbenső valóját tükrözik vissza. Ebből fakad a theocentrizmus kiirthatatlan dualizmusa: az érzékinek és érzékfölöttinek elválasztása, s hogy a lélek minden rezzenése az érzékfölötti felé mutat. A hanyatló antik világ filozófusaiban is ott él a világtól való elfordulás vágya: az újpythagoreusok és újplatonikusok közt épp úgy vannak remeték és kialakul a kolostori élet, akárcsak a keresztyének között.

Ebben a világban együtt éltek egymással való érintkezésben Jahvé, Mithras, Isis és Osiris, s más keleti istenségek hivei, hogy aztán ebből a zürzavarból a Jézus személye körül kialakuló keresztyénség emelkedjék ki diadalmasan. De jellemző, hogy mindezek a vallások lényegében oly sok közösséget mutatnak, s annyira egy vágy és egy gondolat uralkodott bennük, hogy az egyházatyák nem haboztak már e pogány vallásokban is felfedezni a keresztyén igazságokat. Szent Ágoston azt mondja (*Retr.* I, 13.): *Res ipsa, quae nunc religio Christiana nuncupatur, erat apud antiquos nec defecit ab initio generis humani quousque Christus veniret in carnem. Unde vera religio, quae iam erat, coepit appellari Christiana.* S valóban megvan a benső szükségessége, miért éppen Krisztus vallása győzedelmeskedett e vallási forradalomban, mely elsöpörte az antik világot. Mert egyetlen más vallás sem tudta azt adni a megváltásért sóvárgó világnak, amit ez. A keresztyénség ugyanis azért egyetlen a maga nemében, mert az emberi és isteni nem alkot más vallásokban ilyen szoros egységet. Középpontja az emberré lett Üdvözítő, kinek emberi sorsa a teremtés centruma: előtte minden feléje mutat, ő reá vár, s utána minden rajta keresztül érhet el a célhoz, — Istenhez. Jézus születése és halála, illetve feltámadása csupa isteni csoda, élete a tiszta és nemes emberség utolérhetetlen példája, — maga az Isten lőn benne emberré. Hogy az ember nem mellékes esemény a világban, s hogy számára van megváltás, arra a vallásos lélek soha és sehol ilyen teljes bizonyosságot és megnyugvást nem találhatott. Ezért győzte le a Jézus Krisztus személye körül támadt egyház mindazokat a hívő gyülekezeteket és vallásokat, melyek ott forrtak abban a nagy kohóban, ahonnan a keresztyénség eláradt a világon.

Róma urai aránylag elég korán észrevették, hogy a biro-

dalom keleti szöglete az a hely, ahonnan a jövő új világfelfogása indul az antik világ meghódítására és szerettek volna vele már Nagy Konstantin előtt is közösséget találni. Caesar érezte, hogy a római birodalom súlypontja Keleten van, s hogy az elkövetkező idők számára ennek a lelke fog diktálni. Gondolkodott is rajta, hogy a birodalom fővárosát Alexandriába vagy Ilionba teszi át. S mikor — noha kissé későn, de mégis — Bizánc fővárossá vált, ennek a ténynek szimbolikus jelentősége volt.

Mert az új világnézet nem Athénben és nem Rómában szólalt meg, hanem Alexandriában, az ókori népek nagy olvasztó kohójában. Ennek megfelelően először görögül beszélt, majd a keleti fajok között zsidóul és arabul, nyugaton pedig latinul szólt Róma védőszárnyai alatt. De hiába ír Philon görögül, ha zsidó lélekkel gondolkodik, s a latin nyelvű Szent Ágostonból nem az antik Róma szelleme szól. Plotinos is görög nyelven beszél, de belőle is az a vallási misztika hangzik, mely elömlött már akkor ezen a világon, s amiért a pogány Plotinos és a keresztyén Szent Ágoston jobban megértik egymást, mint pl. Platon és Démokritos. Nem a nyelv, hanem a lélek tesz filozófussá s a theocentrikus filozófiáknak a vallásos lélekben van az a közös alapjuk, mely egy közösségben egyesíti ezeket a gondolkodókat akár görögül, zsidóul avagy latinul, akár arabusul, franciául avagy magyarul írnak és beszélnek. Ahogy a vallás nincsen egy zárt területhez és néphez kötve, úgy a theocentrikus filozófia is otthon van a világ minden táján, s képviselőivel mindenütt találkozhatunk, ahol a vallás nyujtotta valóságot és metafizikát látja egy filozófus annak a szilárd talajnak, melyen fölépítheti rendszerét.

S a vallás embere a lélek embere, kinek ha a római birodalom vezető köreit akarta meghódítani, először a filozófiát kellett a maga képére átformálnia, mert ez volt e társadalom lelki irányítója. Ez a folyamat indult meg Alexandriában, a hanyatló antik világ szellemi központjában. S mint minden új mozgalom, először is őseit kereste, vagyis olyan régebbi filozófiai rendszereket ásott ki a multból, melyekkel rokonnak érezte magát, s melyekről remélhette, hogy fogalmaikon át a saját lelkének, a saját világlátásának adhat kifejezést.

Ilyen volt a pythagoreizmus és a platonizmus. Ezek uralkodkodnak az alexandriai filozófián, s mellettük az aristotelizmusnak és a Stoának csupán azok a fogalmai érvényesülhetnek, melyek beleillenek az új világlátás kereteibe.

Pythagorashoz egyrészt misztikus tanításáért vonzódtak ezek az új misztikusok, másrészt pedig megragadta őket e filozófus alakja, hiszen benne inkább vallásalapítót, egy hitbeli közösség kezdeményezőjét láthatták, semmint a valóság racionális kutatóját.

Platonhoz pedig ellenállhatatlanul vonzotta őket ideálizmusa, — s az a tény, hogy a lelket tette filozófiája tengelyévé és metafizikájában hű maradt a dualista transcendentizmushoz. E filozófus, kinek idegen volt a polis, a görög élet valósága, s aki nagy mithikus életnek, nem pedig racionális mechanizmusnak látta a természetet, szinte predestinálva volt arra, hogy fogódzója legyen minden olyan megnyilvánulásnak, mely éppen ily idegenül állott az érzéki és jelenvaló valósággal szemben.

Aristotelest viszont a theizmusáért becsülték meg, míg a Stoát logostanáért és ethikai komolyságáért kedvelték, de pantheizmusát szinte észrevétlenül theisztikus irányban értelmezték.

Ezekhez a filozófiai elemekhez járult mozgató erőként a vallás világlátása, s vallásnak és filozófiának ebből a szövetségéből támadt az alexandriai görög bölcselet.

Irodalom. E. Hatch: *Griechentum u. Christentum* (angolból), 1892. — P. Wendland: *Die hellenistisch-römische Kultur*, 1912. — E. Meyer: *Anfänge des Christentums.* 3 köt. E. Vacherot: *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 1846. Reitzenstein: *Hellenistische Mysterienreligionen*, 1910. J. Geffcken: *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, 1920.

2. §. Az újpythagoreizmus.

Az alexandriai kor filozófiai gondolkodására nagyon jellemző jelenség az ú. n. újpythagoreizmus, melyben szinte már az egész kor szelleme szemlélhető. Misztikusok, tudósok, erkölcsi aszkéták, szemfényvesztők és bizonyosan csalók is szívesen öltöztek Pythagoras köpenyébe, hogy nagyobb tekintélyt szerezzenek maguknak. A régi pythagoreizmus, melyből

komoly tudományos törekvések fakadtak, Archytasszal Platon kortársával eltűnik a történet színpadáról, hogy a Kr. e. első században nagy elevenséggel egy új iskola nőjjön ki a földből, mely azt hirdette, hogy a nagy Pythagoras tanait akarja az emberek között terjeszteni. Úgy látszik, hogy e felekezet sokfelé talált híveket. Nigidius Figulus Ciceró barátja, Itáliában élhetett, a mester régi működése színterén, de a nevezetesebb újpythagoreusok Ázsia misztikus talajáról származtak és Alexandria fényében váltak híresekké. Ilyenek voltak a tyanai Apollonios, a gadesi Moderatos, a gerasai (Arábia) Nikomachos és az apameai Numenios. Valamennyien arról nevezetesek, hogy a pythagoreizmus neve alatt bőven merítettek a platoni, aristotelesi és stoikus filozófiából. Pythagorasra főleg az emlékeztet náluk, hogy szeretnek a test tisztátalanságáról és a lélek tisztaságáról elmélkedni, s a filozófiát a lélek tisztulása útjának tartják és a számokkal misztikus hókuszpókuszt űznek. Egyébként inkább platonikusoknak volnának mondhatók. De nagyon érdekes arra a fantasztikus mesevilágra nézve, amelyben élnek, hogy milyennek lát egy filozófust ebben a korban a tisztelők serege. Tyanai Apollonios Kappadokiában élt a Kr. u. első században, s Nerva idejében (96—98) halt meg. A hagyomány szerint nagy vándorkedv élt benne, mert bejárta Egyptomot, Babyloniát, Arábiát és Indiát, s megfordult az akkori nagy városokban, a többek közt Rómában is. E filozófus életét megírta Philostratos. Septimius Severus feleségének, Julia Domnának kívánságára. S ez az életrajz kész középkori legenda. Bizonysága annak, hogy nem a bölcs és nem a tudós, hanem a csodatevő, a próféta és a szent kellett ennek a kornak. Apollonios jövendőt mond, Ephesosban ekstasisban látja Domitianus Rómában történő meggyilkolását, ördögöket űz, dögvészt szüntet meg, egyszerre egy távoli helyen jelenik meg, halottat támaszt fel, stb., stb. Tanítása egyébként azok között a keretek között mozog, melyek a többi újpythagoreusnál is megszokottak.

Rendesen négy principiummal operálnak: 1. az Istennel. 2. az ideákkal vagy számokkal, de ezeket a régiektől eltérően Isten gondolataivá teszik, 3. a világlélekkel és 4. az anyaggal.

Ezekből származtatják a világot, még pedig vagy a platoni dualizmus vagy a stoikus monizmus formájában. Gerasai Nikomachos egy „theologiai számtant" ír, melyben számokból és geometriai alakokból eredezteti a dolgokat.

Általában a dualizmus álláspontján vannak és a végletekig kiélezik isten és világ között az ellentétet, hogy ezzel is indokolják, milyen mélyről fakad az emberben a megváltás vágya, s mennyire nagy dolog a filozófia, mely az embert innen, az érzéki világból átkalauzolja amaz érzékfölötti szubstanciához. Az érzékfölötti szellem maga a tisztaság, s az érzéki test a tisztátalanság. Tisztátalan, tehát testi való nem érheti el soha a tiszta szellemi lényt: sem áldozatokkal, sem imádsággal nem lehet ezen változtatni. Még a kimondott szó is, mely a tisztátalan ajkon keresztül száll el, sérti az istenséget. Egyedül a szellem, a néma gondolat egyesülhet vele. A szellemnek ugyanis nincsen szüksége eszközre, testre. (Tyanai Apollonios Eusebiusnál, *Praep. ev.* 4. 13.)

Isten és világ dualizmusa megismétlődik az emberben, aki testből és isteni eredetű szellemből (nus) áll.

Különösen a platonizáló újpythagoreusok: Chaironeai Plutarchos (kb. 50—125.) és az apameai Numenios (III. sz.) építenek ki egy aszketikus-misztikus ethikát, amelynek nagy hatása volt a későbbi gondolkodásra. Mivel az ember önmagától nem hidalhatja át azt a nagy távolságot, mely közte és Isten között van, nincs más feladata, mint néma csendben vágyva várni, hogy az isteni szellem a kinyilatkoztatásban leszálljon hozzá. Azt mondja Numenios, hogy a szellem a létező világ fölött lebeg. Kimondhatatlan és elbeszélhetetlen csend és magányosság az, ahol az emberi lélek találkozhatik vele. Az érzéki világtól el kell fordulnia annak, aki meg akarja őt látni. Isten és ember közt az ajándékozás viszonya jöhet csak létre, ahol Isten az, aki ad és az ember a megajándékozott. Azonban Isten nem úgy ajándékoz, mint az emberek, hogy neki az ajándékozással kevesebbje lesz, hanem úgy részesít saját kincseiben, hogy neki sem lesz azért kevesebb. Tudást ad ajándékul, melyből az embernek haszna van, s az isteni vagyon sem fogyatkozik meg általa. Az ajándékozó és a megajándékozott egyformán lesznek a tudás birtokában. Olyan ez, mint mikor mécsesünket egy másik fele-

barátunk mécsesénél meggyujtjuk: az övé épp úgy fog utána is égni, mint a mienk, mely rajta gyúlt lángra.

Istennek és a világnak ez a nagy távolsága követeli közvetítő lények felvételét. Numenios épp oly önmagában és a világtól függetlenül gondolja el az isteni szellemet, akárcsak Aristoteles. A tiszta szellem nem elegyedhetik a tisztátalan anyaggal, tehát isten nem alakíthatja, nem hozhatja létre az anyagból formált világot. Viszont az anyag önmagától nem formálódhat azzá a kozmosszá, melyet az érzéki világ jelent. A *Timaios* is azt tanítja, hogy a világ teremtés; a világalkotó démiurgosz műve. Ez a démiurgosz tehát nem lehet maga az isten, de mindenesetre olyan lény, aki ismeri isten gondolatait és szándékait, s azok szerint alkot. Ő tehát isten képemása; a fia; a második istenség, s egyben isteni az is, amit létrehoz, t. i. a világ. Három isten van tehát: az atya (pater), a démiurgosz (poiétés) és a világ (poiéma). Ezt tanítja Numenios, aki meg volt róla győződve, hogy Platonról akkor mondja a legnagyobb dícséretet, ha őt „attikai nyelven szóló Mózes"-nek nevezi.

*

Valószínű, hogy az újpythagoreizmus sok indítást kapott a zsidó és a keresztyén vallás részéről is, különösen már a harmadik században. De bizonyos, hogy e vallások gondolatkörére is formálóan hatott. Philon sok gondolata érintkezést mutat vele, s az általa leírt therapeuták nem egyebek, mint egy zsidó újpythagoreus rend tagjai. Az essenus zsidók, sőt a farizeusok túlvilágról szóló képzetei is újpythagoreus hatásra vallanak, ha igaz róluk az, amit Josephus Flaviusnál olvashatunk. Sőt nagy a valószínűsége, hogy a Pythagoras és az Apollonios-legendák az evangéliumok formálódására is hatottak: az isteni csoda folytán történő születés, elhívatás, titkos tanok, a hős említésének formája („az az ember"), a vihar lecsendesítése, az otthonnak és a családnak elhagyása, csodatételek, a gyermekek kedvelése, aszketikus passzív éthosz, a túlvilág hite, az üres sír és Aristeasnak, egy pythagoreus hérosznak feltámadása, stb., stb., — mind az evangéliumokat juttatják eszünkbe.[120]

[120] V. ö. *Die Religion in der Geschichte u. Gegenwart.* 2. Aufl. IV. 517 sk.

Irodalom. Max Wundt: *Apollonios von Tyana* (Zeitschrift für wiss. Theol. 1909. S. 309 ff.). E. Norden: *Agnostos Theos*, 1912. F. Thedinga: *De Numenio philosopho Platonico*, 1875.

3. §. Alexandriai Philon.

1. Élete és művei.

1. Vallás és filozófia összeszövődésének egyik igen érdekes formáját az alexandriai zsidóság körében találjuk. Ebben az ókori New-Yorkban tekintélyes szerepet játszott a zsidóságnak egy sajátszerű faja, az ú. n. septuaginta-zsidó, aki külsőleg teljesen elhellénizálódott, zsidóul nem is beszélt, de lélekben és hagyományokban híven őrízte a Törvény rendeléseit. Alexandriai Kelemen és Eusebius egyházatyák beszélnek bizonyos Aristobulos nevű peripatetikus filozófusról, aki már Ptolemaios Philometor idejében (181—145) a Pentateuchost a görög filozófia fogalmaival igyekezett magyarázni. Időszámításunk előtt mintegy száz esztendővel ebben a kultúrkörben született meg a *Salamon Bölcsesége* címen ismert ótestamentomi apokrif-könyv, melyben a Bölcseség (Sophia) úgy szerepel, mint közvetítő lény Isten és a Világ között. Ő az isteni erő tiszta tüköre, szándékainak tudója, s általában valami olyan démonikus szerepe van, mint a platoni léleknek a világ szerkezetében.

A zsidó vallásos gondolkodók ugyanis a hellén filozófiából éppen úgy a platoni dualizmus felé fordultak, akárcsak a többi keleti misztériumoktól megittasult elmék. Ebben az időben valami sajátszerű platonizmus fejlődött ki, mely igazolható volt ugyan Platon műveiből, de mégsem mondható filozófiája igazi formájának. E platonizmus nem Platon filozófiája. Iskolájának örökösei, a régi akadémikusok is elhagyták Platon nyomdokait, s mikor az akadémiai tradiciók peripatetikus és stoikus motivumokkal is elegyedtek, ebből valami egész sajátszerűen színezett világmagyarázat jött létre. Nem volt ez többé racionális filozófia, hanem hitből élő vallás, melyet a hellenisztikus korban főleg a tanult rétegek tettek magukévá. Az orphikus-platonikus hagyomány szerint a lélek a test börtönében is megőrzi isteni eredete vonásait, mert a kozmikus pneumával egylényegű Ész, mint a

stoikusok tanították, a világegyetem és az égi rend szemléletében felül tud emelkedni ezen a földi világon egészen az ideákig, sőt magáig az istenség szemléletéig. Isten ugyanis túl van a világon, de logos-a áthatja a világot, Isten templomát és dicsőségének szinterét, ahol az anyag az isteni ideák képét viseli. Ez a látás ritkán jut embernek osztályrészül, de az álomban, a hirtelen megvilágosodásban, a filozófiai ekstasisban, sőt a halálban mégis eléri ezt a bölcs, aki tiszta erkölcsi életet élt s egész életében az ideák látására vágyakozott. Ilyenkor a lélek, akárcsak Platon *Phaidros*-ában, megszabadul a test börtönéből, s felhág a csillagokig, ahonnan átfogó pillantást vethet a tiszta szellemi világba, vagy esetleg állandóan ott időzhet. Cicero *Somnium Scipionis* c. műve ennek a platonizmusnak legrégibb emléke, de bizonyos, hogy benne már egy még régebbi filozofálás folytatódik. Vannak, akik Poseidoniost tartják ez ethikai pathostól áthatott eschatologia atyjának, de bizonyosat nem igen tudunk felőle mondani.[121]

2. Ebbe a platonizmusba neveli bele tudományos képzése a zsidó Philon-t, aki Alexandriában Kr. e. 25 táján született előkelő és gazdag, valószínűleg a mózesi törvényeket híven ápoló családból. A zsidó diaspora, melynek tagja volt, az idegen földön csupán a vallás megtartásában talált hazát. Philon zsidóságának tehát csupán szellemi szálai voltak, de a valóság talaja, amelyen élnie kellett, hellén talaj és hellenisztikus műveltség volt. E septuagintazsidó a görögöt vallja anyanyelvének. Zsidóul nem is beszélt, s a görög nevelés annyira átjárta szellemét, hogy ő maga is görögnek vallja magát. De mindez nem fojthatta el benne az ősi zsidó tradiciók tiszteletét, melyekhez annál inkább ragaszkodott, minél inkább egy illuzórius térben uralkodtak ezek a hagyományok. Ha a filozófia lelki konfliktusok megoldása, akkor bizonyos, hogy Philon lelkében eleinte külön testként élt a zsidóság és a hellénség: vallás és filozófikus eschatológia. Életét e két idegen test összebékítésének, szintézisének szentelte, s ebből a törekvéséből jött létre filozófiája, melyben a

---

[121] V. ö. K. Reinhardt: *Poseidonios*, 1921. *Kosmos u. Sympathie*, 1926. — J. Heinemann: *Poseidonios metaphysische Schriften*, 2 köt. 1921—1928.

zsidó és hellén tradiciók mintegy összetartozóknak, egymásból következőknek vannak feltüntetve. Így oldotta meg a maga számára azt a kérdést, hogyan lehet egyszerre jó zsidó és jó görög.

Úgy látszik, hogy az alexandriai zsidóság körében vezető szerepet játszott. Különben aligha bízták volna rá annak a zsidó küldöttségnek vezetését, mely Kr. u. 40-ben ment Rómába Caligula császárhoz. A római helytartó ugyanis szabad kezet adott az alexandriai csőcseléknek az ottani zsidók üldözésére, s e küldöttség ezeknek a megszüntetését kérelmezte a császártól, azonban — mint Philon maga beszéli el *(De legatione ad Gaium)* — nem nagy sikerrel járt. Philon ekkor már öreg ember lehetett, s követsége után nemsokára meg is halt.

3. Művei a tudásnak, a misztikus elragadtatásnak és a mesterkélt magyarázatoknak tárházai. Nagyon érdekesek, mert a diasporazsidóságnak ő a legnagyobb elméje, akinek tanítása egyrészt roppant jellemző az alexandriai kor szellemi életére, másrészt pedig hatása még a keresztyén theologia kialakulására is alig mérhető fel. Érdekes már maga az a kettősség, mely egyéniségére rányomja bélyegét. Nyelve a legszebb görög példákon, különösen Platon művein formálódott, de lelke tökéletesen zsidó. Szívesen idézi a görög költőket és kitünően ismeri a hellén filozófusokat. Mélységes rokonságot tart Platonnal, a pythagoreusokkal és a stoikusokkal, de irásainak szinte egyetlen célja, hogy a zsidóságot elfogadtassa, sőt befogadtassa a görögökkel.

Főművei mind a Pentateuchos értelmezései, s Mózesnek és a görög filozófiának összeegyeztetésén fáradoznak. Legjelentősebbek erre nézve — latin címeket említve — a *Legum allegoriarum libri tres* a *Genesis* 2. és 3. könyvének versről versre haladó allegorikus kommentárja. Hozzája csatlakozik sok apróbb értekezés, melyek mind ebbe a tárgykörbe tartoznak, s valószínűleg az egész *Genesis* kommentárjának részei. Van aztán egy rövid, kérdés és felelet formájában feldolgozott kommentárja a *Genesis*-hez és az *Exodus*-hoz *(Quaestiones et solutiones in Genesim et Exodum)*.

Műveinek egy másik csoportját a *Pentateuchosnak*, de főleg a mózesi *Törvény*-nek történelmi-exegetikai fejtegetése alkotja. Céljuk, hogy a zsidó törvényt a pogányok számára is elfogadhatónak mutassa be. Ezekben népszerűbb hangon szól, s ha értekezéseit egy nagy, összefüggő munka részeinek tekintjük, három fő részt különböztethetünk meg:

benne: 1. a mózesi teremtéstörténet tárgyalása, 2. az ó-testamentomi erényes férfiak története, s 3. a mózesi törvény értelmezése.

Fontosak még szándékának megértésére azok az apologetikus természetű könyvek, melyekben a zsidóság lelkét akarja megismertetni a hellénséggel *(Vita Mosis, De vita contemplativa, Contra Flacccum* és *Legatio ad Caium).*

E jellemző főművek mellett kevésbbé jönnek számba a *Corpus Philonicum*-nak azok az apróbb értekezései, melyek valószínűen ifjúkori filozófiai tanulmányainak emlékei. Az ilyenekben is szemmel láthatóan az a célja, hogy az ótestamentomi könyvek igazságát a görög filozófiai elméletekkel is igazolja. A világ örökkévalóságáról *(De aeternitate mundi)* szólva tagadja a stoikusok világperiodusait és a peripatetikusoknak ad igazat, mert így megállhat Mózesnek a világ egyszeri teremtéséről szóló tanítása. Viszont, mikor a gondviselésről *(De providentia)* ír, a stoikusokat veszi védelmébe az epikureusok ellen. S a bölcs benső szabadságát is stoikus módon értelmezi, de igazolásul az essenus zsidók életét hozza fel *(Quod omnis probus liber sit).*

Philon műveit mintaszerűen adták ki L. Cohn és P. Wendland (Berlin, 1896—1930, 8 kötet. Index Leisegangtól), s ezzel Th. Mangey (London, 1742.) és C. E. Richter (Lipsiae 1828—1830.) régebbi kiadásai elavultak.

2. *Módszere.*

1. Philon meg van róla győződve, hogy az istenség és a világ titkairól az igazságot Mózes könyvei tartalmazzák, s más népekhez innen jutottak el a tudás csirái. Hiszi, hogy a görög filozófusok is ebből merítették bölcseségüket, talán egy a Septuagintánál régebbi és már feledésbe ment fordítás segítségével. Az isteni kinyilatkoztatás ugyanis a föld minden népéhez eljutott: barbárok és hellének, európaiak és ázsiaiak, mind abból a tudásból táplálkoztak, ami az Ó-testamentom könyveiben van lefektetve. Annak a bizonyítására, hogy Pythagoras és Platon pusztán a Pentateuchosnak görög nyelvű hirdetői voltak, kénytelen volt egészen különös módszerhez folyamodni. Ezt a célt az ú. n. allegorizáló módszerrel éri el. Lényege abban áll, hogy a Szentírás szavainak a betűszerinti (rhéta) jelentésén túl van rejtett, szellemi (noéta) jelentése is. S az első csupán jele. szimboluma a másodiknak. Ahogyan a test magába zárja a lelket, s mozgásai ennek a jelei, éppen úgy a szavak is a látható és felszínes jelentés mögött még egy mélyebbet tartalmaznak, mely csupán a beavatottak előtt tárul föl. E benső értelmet csak a látó emberek

(horatikoi andres), az ekstatikusok fogják fel, s az ő szavaik is igazán csak a beavatottaknak szólnak. Philon maga is hivatkozik rá, hogy fogják be fülüket, mert most aporréton-t, azaz ilyen rejtett jelentést akar közölni.

2. E felfogás alapján Philon a Szentírás szavait elallegorizálja: minden szó mögött titkos jelentést keres. Igy könnyű neki a zsidó történet mögött egy olyan vallást és metafizikát megtalálnia, mely lényegében a dionysosi-orphikus hagyományokból táplálkozik, s át meg át van szőve platonikus, stoikus és pythagoreus motivumokkal.

Az allegorizálás segítségével visszavezeti pl. Hérakleitosnak az ellentétek fennállásáról szóló tanát a *Gen.* 15, 10-re, — a bölcs benső szabadságáról vallott stoikus dogmát a *Gen.* 27, 40-re. S állítja, hogy a körülmetélkedést szellemi jelentésben: a gyönyörök és szenvedélyek kiirtásának kell tartani, melyet minden nép elfogad ethikai követelmény gyanánt. Ádám az ő szemében az ész, s a paradicsom a lélek gondolkodó része, melybe Isten az észt beléhelyezte, hogy a fákat, t. i. az erényeket művelje. Éva teremtése az érzékiség megszületését jelenti, mely bűnbe viszi az észt, s Kaint, azaz a bírvágyat szűli az emberi lélekben. Igy megy ez tovább. S az eredmény, hogy Mózes és a filozófia lényegben egyugyanazt az igazságot tanították.

Philon ebben a módszerben bizonyosan kitaposott nyomokon járt. A lelki építést szolgáló prédikációk magyarázhatták így az Irás szavait. De találhatott eljárására mintákat a görögöknél is: a stoikusok szokták a míthoszokat és a költők műveit hasonló módon értelmezni. Philonnál persze minden egy vallási-misztikus hátteret kap, s erre vetíti a zsidó nép történeti alakjait és sorsfordulatait.

Bölcsesége igazában véve theosophia: istenről szóló misztikus tanítás. Filozofikus vallás, de inkább theologia, mint filozófia.

3. *Világképe.*

a) Isten.

1. Világképének lényege a dualizmus: Isten az egyik oldalon és a világ a másikon. A kettőben nincsen semmi azonos, semmi közös vonás, — mindegyik tökéletesen más.

Isten éppen ezért nem fejezhető ki a világ valóságai számára készült fogalmakkal, sem azokban a kategóriákban, melyekkel tapasztalati ismereteinket szoktuk elrendezni. Könnyebb nekünk elmondani, hogy Isten micsoda nem, mint leírni őt. Hiszen minden meghatározás elhatárolás, s határt nem lehet szabni annak a lénynek, aki minden határon túl van. Ezért állítja Philon, hogy Isten lényegében megismerhetetlen. Annyit tudhatunk róla, hogy van, de azt nem, hogy micsoda. „Vagyok, aki vagyok", — mondja az Úr, s orcáját elrejti az emberek elől. Egy negativ theologia tehát az, ami Istenről alkotható, s a hozzája vezető út is a teljes negáció: a világ megtagadása és világtól való teljes elfordulás.

2. Ez a tagadás azonban nem akadályozhatja meg azt a belátást, hogy Isten az abszolut létező, — a teljes existencia, melynek tulajdonságait, essenciáját nem ismerjük. De nem is ismerhetjük, mert egyszerű lény, részek nincsenek benne, hanem mindenben teljes és hiánytalan egész. A filozófus Philon arra törekszik, hogy kivetkőztesse a biblia anthropomorfizmusából. Ez az emberies isten ugyanis csak mintegy test, emberi észnek érthető szimbolum, de mögötte ott áll az igazi, a szellemi istenség. Ennek nem lehetnek emberi testrészei és emberi funkciói. Philon az eleata „to on" néven nevezi őt, vagy Aristoteles kifejezését az abszolut létezőről („to on hé on") használja megjelölésére. Ő a világ okfeje (to genikótaton), aki azonban se tulajdonságok, se relációk korlátai közé nem szorítható.

Igy véli kifejezhetőnek Philon, hogy Isten teljességgel (holó genei) más, mint a világ. Túl van minden világi valóságon, s ha mégis neki köszönhető a világ teremtése, ez semmi esetre sem azért történt, mintha Istennek bármi vonatkozásban szüksége volna a világra. Valami abszolut magányosságban, egységben és teljességben éli a maga sajátos életét, melynek hirnökei azok a közvetítő erők, akik a világ számára hirt adnak Isten nagyságáról és végtelen fenségéről.

b) A közvetítő erők.

1. A világ valami csodálatos messzeségben van Isten trónusa alatt. Az embernek nincsen semmiféle szerve, melynek segítségével felemelkedjék hozzá, ezért rá van szorulva az isteni

MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA

kinyilatkoztatásra. Istennek vannak tehát olyan erői, melyekkel mintegy kilép önmagából és ráárad a világra. Ezek többféle, pl. gondviselő, törvényhozó, stb. formában mutatkoznak meg, de legfőképen két alakban ismeretesek: 1. a teremtő jóság és 2. a fenntartó hatalom alakjában. Az elsőt kell mindannyiszor értenünk, ha a Septuaginta egyszerűen theos-t említ névelő nélkül,[122] s a másodikat, ha az Úrról, a Kyriosról van szó. Isten, a teremtő Jóság s a fenntartó Hatalom mintegy isteni szentháromságot alkotnak, s reájuk vezethető vissza a látható világnak, a kozmosznak kialakulása. Az abszolut tiszta szellem közvetlenül nem érintkezhetik ugyan a tisztátalan anyaggal, de közvetítők útján alakítja, formálja azt a maga tervei szerint.

Az isteni erők ugyanis együttvéve egy kosmos noétos-t alkotnak, egy intelligibilis világot, mely a látható világ mintája: ideája. Az ideák világa Isten gondolatait foglalja magában, s úgy viszonylik a materiális világhoz, mint az épület terve az építész fejében a kész épülethez. Isten gondolatai az ideák, s mint ilyenek, bennük rejlik a stoikusok által említett logos endiathetos, s ezeket a gondolatokat vitte bele a materiába a kimondott isteni teremtő szó, a Legyen!, mint logos prophorikos-t. Az isteni Logos tehát a közvetítő a teremtő és a teremtmény között. A Logosnak ugyanis két orcája van: az egyik a forrás, a másik a folyam, — az egyik a világ ideái, a másik azok a benső minták, melyek a világ dolgainak mélyén találhatók.

Ez az isteni Logos képezi Philon elmélkedéseinek úgyszólván a középpontját. Az ismeretlen Isten, aki elrejtőzik az ember elől, az első isten és a Logos a második isten. A Logos Istenből árad ki, de megvolt már a világ teremtése előtt. Egész lénye megőrzi ezt a kettősséget: nem kezdettől fogva való, miként az Isten, de nem is született lény, miként mi, emberek, hanem mintegy e kettő között áll és összeköti a kezdet nélkül valót a született lényekkel. Máskor meg azt mondja róla Philon, hogy Istennek és az isteni Bölcseségnek

122 V. ö. *Joh. ev.* 1, 1. ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τόν θεὸν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.

(sophia)[123] gyermeke, még pedig elsőszülött fiuk, míg a Logos mintájára keletkezett világ az isteni atya második gyermeke. Így tehát Philon az isteni családot négy tagból állónak látja: Istenből (atya), a Bölcseségből (anya), a Logosból (elsőszülött fiú) és a Világból (második gyermek). A Logos az isteni gondolatok foglalata, míg a Világ magát a Logost öltözi magára.

2. Bárhova tekintünk a világban, mindenütt a Logos nyomait pillantjuk meg. Ez a bélyeg, melyet a teremtő rányom a teremtményre. A filozófia feladata abban áll, hogy Istent, illetve az ő képmását: a Logost és a látható világot szemlélje. Hiszen a Logos a teremtmény sorsa. Ez a stoikus pneuma, mely betölti a világot. Ő az isteni árnyék, mely szüntelen kíséri Istent. Ő az Isten képemása, mely szerint teremtette Mózes szerint (*Gen.* 1, 27.) a teremtő az embert. Az ideák ideájának, legfőbb ideának, főangyalnak, az ideák helyének, anyavárosának s hasonlóknak nevezi őt Philon, s e sokféle elnevezéssel lényegileg mindig ugyanazt akarja mondani. A Logos Isten helytartója a földön, követe az emberek között, s hírnöke az ő akaratának, s egyúttal főpap, aki közbenjár Istennél az emberért, részint mint könyörgő (hiketés), részint mint illetékes védőügyvéd (paraklétos, advocatus), ha bűnei már az egeket érik. Isten ugyanis annak a kedvéért bocsátja meg az ember bűneit, aki által megszentelte ezt a világot (*Vita Mosis*, III.). A Logosnak köszönhető, hogy az ember megélheti az ekstasist, az unio mystica-t és szemlélheti az égi lényeket és az isteni erőket. Az ilyen unio igazában a tiszta, szűzies léleknek az isteni bölcseség logosaival való megtermékenyülése.[124]

A Logosban, mint kosmos noétosban, benne vannak a platoni ideák, ezeket azonban Philon megszemélyesíti és mint logosokat, Isten angyalait és erőit lépteti föl. A közvetítő lényeknek egész serege áll így előttünk, melyek mind Isten és a világ, illetve az ember között foglalnak helyet.

---

[123] Istennek és a Bölcseségnek egymástól való elválasztására már az Ó-testamentomban vannak példák. V. ö. *Jób* 28, 12 skk. *Példabeszédek* 8. és 9. részek.

[124] Philonnak a logosról szóló nyilatkozatai egybe vannak állítva Pauly-Wissowa: *Realenzyklopädie*, XIII. 1072 skk. lapjain a „Logos" cikkben.

Démoni lények ezek, akik ha földi testtel sohasem egyesülnek, angyalokként élnek az Isten közelében. De ilyen logosok a lelkek általában. Közöttük vannak, akik emberi testbe öltöznek, hogy egykor Istenhez visszatérjenek, de vannak olyanok is, akik örökre belesülyednek az anyagba és a bűnbe, valamint a halálba. Ez lesz Philonnál abból a logosból, mely a stoikusok szerint tevékeny tényező a világban. Csakhogy míg a Stoa pantheisztikusan fogta fel a logost, addig a theista Philon személyes lényeket formált belőle.

c) Az anyag és a teremtés.

Láttuk, milyen abszolut metafizikai ellentétet lát Philon Isten és az anyagi világ között. A tisztátalan, nyers és khaotikus anyag nem is lehet Isten teremtménye: ez az ő abszolut ellentéte. Lénye tulajdonképen az isteni létnek, tehát a Létnek általában merev tagadása. Élettelen, mozdulatlan, alaktalan tömeg, melyből a Logos és az isteni erők formálnak anyagi világot. Ebben a felfogásban tehát Isten tulajdonképen nem teremti, hanem alakítja velük a világot: a Logos az isteni Démiurgosz.

d) Az ember és céljai.

A fent elmondottak után nem nehéz megkonstruálni Philonnak az emberről és életünk céljáról alkotott felfogását. Ahogy a világteremtésről, úgy az emberről is általában a platoni tanítás alapján áll, melyet a Szentírással legjobban megegyezőnek vél. Az ember is kettős lény: teste az anyaghoz vonja, de lelke lényének isteni oldala. A testbe jutott lélek azonban bűnössé válik, mert az érzékiség hatalmába esik, s megfeledkezik igazi hazájáról. Ezért Isten bánja, hogy teremtette őt (*Gen.* 6, 6.), mert a lélek a testben bemocskolja önmagát. Isteni segítség nélkül nem is tud ebből a fertőből a fény és a világosság honába újra visszatalálni. A jó, az erkölcsi élet tehát csak az ő segítségével érhető el, s lényege a test gyönyöreitől és a bűntől való elfordulás, — Isten keresése és a vele való egyesülés. Philon az ethikában sok stoikus elemet tesz a magáévá. A négy alapszenvedéllyel: a gyönyörrel, a testi vággyal, a félelemmel és a szomorúsággal szembe állítja a négy kardinális erényt: az okosságot, mértékletessé-

get, bátorságot és igazságosságot. Az erényes élet ezek győzelmét jelenti a szenvedélyeken. A bölcs az ő szemében is az erények letéteményese és a lélek orvosa, aki egyedül érdemli meg, hogy királynak és szabadnak mondassék.

De ha Philon a Stoa nyomán a természet szerint való életet hangsúlyozza, ez nála azt jelenti, hogy legyünk hasonlók Istenhez. A boldog élet az ő közelében való élet. Az igaz ember azonban ebben is csak a második lehető legjobb és legboldogabb életet látja, mert a teljes boldogság az Istennel való egyesülés, — a benne elmerült élet. A boldogság az érzéki léttől való tökéletes elfordulás, mikor a test börtönéből szabadult lélek szemlélheti Isten dicsőségét: a világegyetemet, a csillagokat és legalább az isteni erőket. De még ennél is nagyobb boldogság, ha magával Istennel találkozik és benne feloldódhat. Ebben az ekstasisban éri el a lélek a maga igazi célját: megtér teremtőjéhez és nála marad örökre. De ehhez a boldogsághoz csak azok a lelkek juthatnak el, kik e földi létben sem lettek a testi gyönyörök rabszolgái. Ők vagy az Isten választottai, vagy akik tanulással és a tudáson át keresték az Istenhez vezető királyi útat, vagy pedig akik lemondással, aszkézissel törekedtek feléje. Minden más élet a földhöz láncolja a lelket, s ezeknek a halál után más emberi testbe kell visszaköltözniök a földre. Philon tehát a bűn természetes következményének látja a lelkek transmigrációját.

4. Jelentősége.

Philon a filozófiából teljesen theologiát csinált, s ez a fordulat beláthatatlan fontosságú. Ami utána következik, az nála nélkül aligha történhetett volna. Nagy jelentősége abban rejlik, hogy példát mutatott rá, miként lehet a filozófiát a vallás hittételeinek igazolásában hasznosítani. E lépésével tulajdonképen a keresztyén theologiának is atyjává lett, mert nélküle az alexandriai egyházatyák: Kelemen és Origenes műve elképzelhetetlen, de nagy volt a hatása Ambrosiusra, a Philo latinus-ra, s rajta keresztül szent Ágostonra is. A keresztyén egyház dogmáinak tételezésében Philon tanításának nagy szerep jutott. Nem csoda tehát, ha azt látjuk, hogy az egyházatyák és a skolasztikusok keresztyénnek tartják őt.

Alakja ott áll két különböző szellemű kor vízválasztóján, s innen is, meg onnan is versengenek érte. Történelmi jelentőségben csak egy másik septuagintazsidó, Pál apostol, multa őt fölül: kettőjük nélkül más lett volna az eljövendő idők szelleme. A zsidóság ugyan szakított a judaizmusnak és a hellénizmusnak ezzel a szintézisével, mert Philon után újra a rabbinizmus lett urrá a diaszpórában, s így Philonnak a zsidóságban nincsen folytatása, de művei annál hatásosabban segítették elő a hellénizmus és a christianizmus szövetségét.

Irodalom: E. Bréhier: *Les idées philosophiques et religieuses de Ph.*, 1908. H. Leisegang: *Der heilige Geist*, 1919. J. Heinemann: *Philos jüdische und griechische Bildung*, 1929.

4. §. A plotinizmus.

1. Plotinos.

1. Philon bizarr, de nagyjelentőségű theologiája kétségtelenné tette, hogy a filozófia szelleme kihalóban van. Már régen megszünt a valóság *tudományos* kutatása lenni, s a filozófusok a valóság elől a misztika délibábos világába és a kötelességek által felismert eszmények közé menekültek. Lassankint elvesztették a valóságot lábuk alól és fantasztikumok híg felhői között lebegtek. A hellén tudomány kezdeteinek, Platon és Aristoteles logikus valóságértelmezésének nem akadt méltó folytatója, sőt tanításaikat is a ködös és bizonytalan, s mindenekfölött igazolatlan misztika irányába tolták el. A logikai számonkérés követelménye a mult emléke lőn, s a tudás ekstatikus és természetfölötti utakon keresett kincsé vált. Philon után a folyton erősbödő, de még dogmáiban túlságosan hajlékony keresztyénség is megtalálta a maga filozófia-theologiáját a *gnózis*-ban, mely nagy hatással folytatta a keleti vallásos ideák beoltását az újraformálódó nyugati világba. A gnosztikusok „felekezete" olyan intellektüelekből alakult, akik arra törekedtek, hogyan lehetne a keresztyénséget minél jobban összeegyeztetni az akkor uralkodó egyéb keleti vallásokkal. Lényegében egy vallás se nőtt a szivükhöz, s azért elmeditálták és elérzelegték valamenynyit. Egy bomladozó társadalom raffinált szép lelkei voltak ők, akik a lét valamennyi skáláját szerették volna végigélni

a homályos ösztönöktől kezdve a fogalmak teljes világosságáig. Szertartásaik a vad erotikától a legszublimáltabb vallásos érzelmekig mindent felöleltek. S keresztyénségüket eladták a kor divatos szellemi áramlatainak, mert szubtilis fejtegetéseikkel és allegorizáló romantikájukkal el tudták tüntetni az igazság és a tévedés határvonalait.

A filozófia azonban századokon át legfeljebb nevekre, de nem gondolatokra tud ebből az időből rámutatni. Kihalt az egyéni függetlenség, önbizalom és benső szabadság szelleme, melyben a filozófia csirája erőteljes fává terebélyesedhet. A haldokló hellén pogányság csak az időszámításunk szerint való második században tudott egy olyan bölcseletet létrehozni, mely a régi nagy ősök méltó folytatásának látszott és hatásában is hozzájuk mérhető, de ez is inkább theologia lett, s nem filozófia. Ujplatonizmusnak szokás nevezni, mert a tekintélytisztelet eme korában hívei a nagy Platon szellemének megújhodását keresték benne, de lényegében egészen más célok hevítették az újplatonikusokat, mint Platont, a valóság elvi magyarázóját és a társadalom reformátorát. Sokkal helyesebb, ha ezt a világmagyarázatot alkotójáról és legnagyobb alakjáról plotinizmusnak nevezzük, s a platonizmusban legfeljebb a rendszer bizonyos mértékű ihletőjét látjuk.

2. Plotinos (Kr. u. 204 vagy 205—270.) egyptomi ember volt, de hogy milyen fajhoz tartozott, azt nem tudjuk. Görögsége nem bizonyos. Se születése helyéről, se szüleiről nem beszélt, mert ezeket a mozzanatokat a testi élethez tartozásuk miatt lényegteleneknek tartotta. Állítólag a felsőegyptomi Lykopolisból származott. Életét egyik tanítványa, Porphyrios, — maga is szir-sémita eredetű filozófus, — írta meg, azonban ez inkább legenda, mint hiteles tényekre támaszkodó történelem. Méltó ahhoz a Plotinoshoz, aki sokkal inkább kelti bennünk egy hindu mahatma vagy egy középkori aszkéta-szent benyomását, mint a valóság kutatásában elmerült tudós filozófusét. Olyan ez az életrajz, mintha Jacobus a Voragine valamelyik bűbájos legendáját olvasná az ember: még a csodák és a jövendölések sem hiányoznak belőle. Egy tiszta lélek története, melyről lehetetlen, hogy eszünkbe ne jusson Tertullianus mondása, hogy t. i. a lélek

természete szerint keresztyén még akkor is, ha a pogányok közé tartozónak vallja magát. Plotinos 28 éves kora óta Alexandriában tanult filozófiát, s műveinek tanúsága szerint behatóan megismerkedett a régi filozófusok tanításával. Döntő hatással volt rája Ammonios Sakkas-szal való találkozása, aki keresztyénből lett pogánnyá és zsákhordóból (innen a neve is: Sakkas, zsákos) filozófussá. Ő terelte a platonizmus felé fiatal barátja és tanítványa figyelmét. 38 éves koráig élt Ammonios társaságában, amikor csatlakozott Gordianus császár expedíciójához azzal a szándékkal, hogy Perzsiába megy s ott a keleti vallások tanait fogja tanulmányozni. Az expedíciós vállalkozás azonban balul ütött ki, mert Gordianust Mesopotamiában meggyilkolták és Plotinos is csak üggyel-bajjal menekülhetett el Antiochiába. Alexandriába nem akart többé visszatérni, hiszen Ammonios is meghalt, elhatározta tehát, hogy Rómába megy, a birodalom fővárosába. Itt kezdett el tanítani 244-ben, s ezt a tevékenységét egészen 269-ig folytatta. Egész kör gyült köréje, melyben nem is annyira a tudós, mint a lelki atya szerepét játszotta. Írásai nem is rendszeres filozófiai fejtegetések, hanem prédikációk és baráti beszélgetések, melyeknek a szellemi élet megtisztítása, s nem valami kész dogma magyarázata a céljuk. Pogány talajon a lelkiismeret nevelője, igazi antik „directeur de conscience", s ebben a szerepben rejlik nagysága és fogyatkozása egyaránt. Rajongó hívek vették őt körül, s hosszú éveken át eszébe se jutott, hogy tanítását írásba foglalja. Kielégítette az a hatás, amelyet az élő szó fejtett ki hallgatói lelkében. Gallienus császárnak (259—268), de különösen feleségének, az okos és energikus Saloninának kegye az aszkéta misztikus felé fordult, s már-már úgy volt, hogy a fejedelmi pártfogás segítségével megvalósíthatja régi álmát: felépítheti Campania mezőin barátai társaságában Platonopolist, a filozófusok városát. De milyen más lett volna ez a polis, mint az, amelyről a nagy Platon szőtte elméletei finom és logikus szövetét! A platoni állam a cselekvő élet színterének volt szánva, ahol bölcs férfiak irányítása alatt lázas alkotó munka folyt volna, de Platonopolist Plotinos kolostornak szánta, ahol a lelkük javáért aggódó aszkéták az ekstasis keresésének kontemplatív örömei közt zárkóztak

volna el a munkás és reális világ elől, hogy egy másiknak, egy álomnak élhessenek. Ennél jobban aligha mutatja valami a platonizmus és a plotinizmus szellemének különbségét.

Nyugaton még a kolostorok is mások lettek, mint ahogyan Plotinos a bölcsek ideális lakóhelyét képzelte. Ő maga nem láthatta álmai városát, mert az udvari intrika megakadályozta terve kivitelében. Bizonyosan ez volt életének utolsó és talán legnagyobb csalódása, mert 270. elején, 66 éves korában „a bennünk élő istenséget visszaadta a világegyetemben élő istenségnek".

Porphyrios kegyeletes kézzel gyüjtötte össze nemcsak a munkáit, hanem a róla szóló többé-kevésbbé csodálatos történeteket is. Életrajzából kidomborodnak előttünk annak a férfiúnak vonásai, aki mindent semmisnek tekintett a lélek javaival szemben, s „szégyelte, hogy van teste", s a világért sem engedte volna arcvonásait megörökíteni. Négyszer egyesülhetett az ekstasis örömében istenével, s már életében többnek tartották őt, mint egyszerűen embernek. Egyénisége vallásnak és filozófiának valami elválaszthatatlan egységét mutatja, ahol a tudás teljessége a misztikus elragadtatás boldogságával esik egybe. Akik ismerték, szerették őt, s később is inkább rajongók, mint tanítványok merültek el művei tanulmányozásába.

2. *Művei.*

Nagysikerű tanítói munkásságának első éveiben Plotinos egyáltalában nem gondolt arra, hogy világfelfogását írásba foglalja. Rendszeres előadásokat sem tartott, hanem szinte véletlenül felvetett problémákról fejtette ki barátai és tanítványai előtt felfogását. Valaki fölhozott egy témát: Platonnak vagy Aristotelesnek, esetleg egyik magyarázójuknak egy-egy szövegét, egy stoikus tételt, divatos problémát, amit pl. a gnosztikusok hirdettek, s ez volt elindítója fejtegetéseinek. Tíz évig folytatta már ezt a munkát, mikor hívei sürgetésére megírt 21 értekezést, de nem azzal a szándékkal, hogy nagyobb közönség elé bocsássa, hanem mintegy emlékeztetőül hívei számára. Élete utolsó 6—7 évében, mikor már a tirusi Porphyrios is tanítványa volt, s vele Amelios (eredeti néven Gentilianus Etruriából), még 33 értekezést írt, s valamennyi művének átnézésével ezeket a kedvelt tanítványait bízta meg. Igy kerültek kiadásra a plotinosi iratok Porphyrios szerkesztésében szerzőjük halála után. A kiadó azonban nem időrendben, hanem szisztematikusan rendezte el az

irodalmi hagyatékot és a pythagoreus arithmetika szent ritusa szerint hat csoportba osztotta és mindegyik csoportba 9—9 értekezést heyezett el. Azóta olvashatjuk hat kilences csoportban (*enneas*, a gör. *ennea* „kilenc" szóból képezve) „Enneades" címen Plotinos műveit.

Porphyrios az elrendezésben az ember problémáitól emelkedő rendben halad az istenség felé. Az első az egyén erkölcsi kérdéseivel foglalkozik, a második és harmadik ennek környezetét: az érzéki világot tárgyalja, a negyedik a lélekről szól, az ötödiknek a *Nus* (Értelem) és az ideák a tárgyai, míg a hatodik a lét legelső elveivel: a kategóriákkal, az Egésszel, a számokkal, a sok ideával és az egyetlen jóval, az akarat szabadságával s az abszolut Jóval és Eggyel ismerteti meg az olvasókat.

De minden egyes kérdés az egész rendszer szemszögéből van tárgyalva, s Plotinos rendszerint mesteri módon távolítja el útjából a megoldásai elé tornyosuló nehézségeket. Főleg arra törekszik, hogy az olvasót a magasabb világ szemlélete felé fordítsa és benső elmélkedésre késztesse, mert csak ennek segítségével remélheti az igazság feltárulását. Irásainak tulajdonképen ebben a magával ragadó áramlásban van igazi ereje: célja nem is a logikai meggyőzés, hanem, hogy előre vigye a lelket az Abszolutum boldogító szemléletéhez.

Jó modern kiadása van G. H. Moser és F. Creuzer gondozásában (3 kötet, Oxford, 1835.). Latinra Marsilio Ficino fordította (Firenze, 1492.) Ezt is közli az előbb említett kiadás. A legújabb kiadás francia fordítás kiséretében É. Brehiertől való 4 kötetben (Collection Guillaume Budé). Német fordítása Hardertől a Meiner-féle *Philosophische Bibliothek* kötetei közt található. Magyarul szemelvényeket fordított az *Enneasokból* Techert Margit (Filozófiai Könyvtár 9.)

3. *Tanítása.*

1. Mikor az a feladat vár ránk, hogy bemutassuk tanítását, meglehetősen zavarban vagyunk. Plotinos ugyanis szinte iskolai példája a misztikusnak s éppen ezért nagyon nehéz róla pontos fogalmakban beszélni. Mint minden misztikus, közömbös, sőt ellenséges a pozitív tudomány iránt s nem szereti a tagolt, világos, egyjelentésű fogalmakat. A szavak, melyeket használ, régi ismerőseink, de ha jól megforgatjuk, azt vesszük észre, hogy jelentésük nála nem a régi többé. A plotinizmusban az orientálizmus özönli el a görög filozófia maszkjában a nyugati kultúrát, s ezzel tulajdonképen meg is öli a hellén világosságot és racionális tudományt. A szellem ismét elmerül a sokrétű képek és az amit csak keresek, mindent jelentő szavak árjában, melyből a görög tudomány és a valóság fogalmi megismerésére törekvő filozófia kiemelkedett.

E bölcselet a romantikus szellem tipikus megnyilvánulása, s inkább zenei symphoniával, mint fogalmakkal volna visszaadható. Mert a vágynak az az áramlása, mely minden mozzanatában megfigyelhető, csak zenével fejezhető ki igazán. E filozófiai symphonia a görög filozófia motivumaiból van felépítve, de a keleti vallásos lélek formál belőlük zenét. Mi sem könnyebb, mint rámutatni, hogy ez a motivum Platoné, ez itt Aristotelesé, emezek viszont a Stoa kincseiből vannak, de nagyon tévedne, aki a motivumokat ismerve azt hinné, hogy most már magát a plotinizmust is ismeri. Ujplatonizmusnak szokás ezt a filozófiát nevezni, mert a platonizmus mozgatója is a vágy, az erósz, — s mert nem a beteljesülés boldog nyugalma, hanem a fájó epekedés egy jobb helyzet után, teszi bölcselőnket filozófussá. Novalis szava szerint „mágikus ideálizmus" a lényege. Egy ideális principium mágikus módon áramlik itt végig az egész mindenségen: behatol mindenbe, s felragyog mindenen, miként a fény átjárja és megvilágítja a sötétséget, bár sehol sem tudjuk megfogni és nem tudjuk róla megmondani, hogy a sötétség mely részében van, mert hiszen ahol fény van, ott már világos van, nincsen sötétség, de a sötétség sem volna „látható", érezhető e világosság megélése nélkül. A fény tehát megfoghatatlan csoda a sötétségben. Ilyen csoda az az abszolutum, az Ős-Egy is, melyet Plotinos mindig és mindenütt megtalál a nélkül, hogy azért ez az abszolutum kilépne önmagából vagy elegyedne a tisztátalan sötétséggel.

Bölcselőnk különben szerényen Platon magyarázójának mondja magát (5. *Enn.* I, 8.), s ez annyiban igaznak is mondható, mert az ő filozófiájának is a lélek sorsa a tengelye. Más aztán nincs is benne Platonnak sokkal gazdagabb szellemé-ből. A plotinizmus a lélek filozófikus története.

2. A lélek sorsa izgatja, mert vallásos géniusz, kinek életcélja lelkének minden tisztátalantól, — bűntől és szennytől való távoltartása s az örök boldogság biztosításának vágya hevíti. Ezt a sorsot egy folyamat szimbolizálja a szemében: a tisztaság állapotából való kiszakadás és az ugyanoda való visszatérés. Ezért metafizikája is történet: filozófiai teremtéstörténet. Az elvesztett paradicsom visszaáhítása a mozgatója. A misztikus Kezdet az abszolutum, s mindaz bűnös el-

szakadás, mássá létel, ami rajta kívül esik. Ezt a Kezdetet nevezi Ős-Egynek (Hen), s jellemzője, hogy ez a létnek olyatén egysége, melyben még nincsen semmi megoszlás, semmi különbség: együtt és egyszerre van benne az egy és a sok, ő maga és a más, az alany és a tárgy, s általában minden, amit a gondolkodás így elválasztva tud csak megjelölni. S mivel mi csak dualisztikus formában vagyunk képesek gondolkodni, egészen természetes, hogy akárcsak Philon istene, Plotinos ős-egye is racionálisan meg nem ismerhető. Mi ennélfogva ezt az abszolutumot is csak a belőle differenciálódott másban: a világban, ebben a hozzá viszonyítva relatív valóságban (ousia), tehát mintegy tükörben ismerhetjük meg. Mert az Ős-Egynek az a sajátsága, hogy nem maradhat önmagában: lénye teremtő lét, feltétlenül Mássá kell valahogyan válnia. De ez nem történhet az ő megváltozásával, hiszen akkor nem volna abszolutum, hanem csak úgy lehet mássá, hogy ő azért mégis önmagában marad.

Azt mondja Plotinos (5 *Enn.* IV, 1.), hogy ha az Első a tökéletes és pedig a legtökéletesebb, s ha ez az első lehetőség valamire, akkor ennek fölötte kell állnia minden másnak, s a többi teremtő erő csupán utánzata lehet a benne rejlő erőnek. S látjuk, hogy mihelyt egy lény eléri a teljesség fokát, legott nemz, szaporodik, nem marad egymagában, hanem egy másik lényt hoz létre. Minden ami van, valami tevékenységet fejt ki: a tűz melegít, a jég hűsít, a méreg öl, — mind a maga sajátos ereje szerint. Mert minden lény a maga tehetsége szerint *utánozza* a legfőbb Elvet. Hogyan lehetne tehát a legtökéletesebb lény, a Jóság, önmagában mozdulatlan? — kérdezi bölcselőnk. Talán irigységből? Vagy tehetetlenségből, mikor ő mindenek között a leghatalmasabb? S ha nem lenne tevékeny, hogyan lehetne abszolut Elv? Kell tehát, hogy valami származzék az ő tevékenysége nyomán.

Mi ez? — kérdezhetnők. Nem a platoni Démiurgosz, aki „irígység nélkül való" és jósága teljességéből lesz világalkotóvá? S valóban Plotinos abszolutumának ez a mintája, az ihletője. Neoplatonizmusa ugyan ezzel eléggé hűtlen lesz a platonizmushoz, mert Platon szerint az ideák az abszolutumok, s ezek nem hatnak, nem tevékeny világalkotók: ehhez egy őket ismerő tudatos lényre van szükség.

Plotinosnak a lélek történetéhez ez a tevékeny principium kedvesebb. S aztán fáradhatatlanul erőlködik, hogy megéreztesse velünk (mert nem megértetésről van szó), hogy ez az Ős-Egy úgy teremti a világot, hogy azért ő maga megmarad eredeti állapotában (5 *Enn.* IV, 2.), s amit teremt, az nem válik el tőle, noha nem lesz vele azonos (5 *Enn.* III, 12.). A teremtés az Ős-Egy emanálása, kisúgárzása: mindenfelől világosság szökken ki belőle, míg ő maga teljes egész marad, mint ahogyan a fény, mely a Napot körülveszi, állandóan a Napból ered, noha a Nap mindig az marad, mi volt. (5 *Enn.* I, 6.)

Ez a kisugárzás tulajdonképen a teremtő tevékenység, s ez köti össze az időtlen abszolutumot az időbeli valósággal. Az Ős-Egynek és a Világnak erre a viszonyára nem talál semmiféle racionális megjelölés: se a transcendencia, se az immanencia, — de a pantheizmus és a theizmus se. Az utóbbi különösen fontos, mert Plotinos abszolutuma nem személyes lény: személynek és tárgynak differenciáján túl van, — mind a kettőnek ősforrása.

Az ellentét az Egy és a Sok közt áll fenn, s az Egy is a Sokban ismerhető meg, tehát mondhatnánk, hogy Plotinos tanítása pantheizmus, csakhogy az Egy nem lesz sohasem Sokká és nem áll részekből, azaz Sokból (6 *Enn.* IV.). S lényeges, hogy a Világ nem azonos Istennel. A teremtés nem osztódás! A világ az Ős-Egy egyetlen arca sok tükörben visszaverődve, — egy hang, amit sokan hallanak, — egy tudomány, mely sok tételből áll.

Mi tehát a plotinizmus? — Talán legtalálóbban azzal jelöljük meg igazi valóját, ha spirituális monizmusnak mondjuk. Egyetlen létezőt ismer ugyanis: egy szellemi és dinamikus principiumot, s az anyagot semminek, nem létezőnek tekinti. Ami van, mind ennek a spirituális Elvnek kicsordulása, kisugárzása a semmi sötétségébe.

3. A hellén filozófia klasszikus korszakában felhangzott a *Gnóthi seauton!* — az *Ismerd meg tenmagadat!* követelménye, s a görög bölcs valóban az önmagát megtalált és magában bízó ember képét kelti bennünk. De ebből az önbizalomból nem lehet Plotinos filozófiáját megérteni. Ez éppen ellenkezően abból a hitből indul ki, hogy az ember elvesztette

önmagát, s a filozófiától várja, hogy igazi valójára és igazi hazájára rá fogja eszméltetni. Mintha a régebbi filozófusok mind tévúton jártak volna, az ember újra problémává lett, s a saját létének megoldását nem várta többé a racionális tudománytól és a racionális filozófiától, mert éppen a velük való elégedetlenségből fakadt a probléma újra fölvetődése.

Plotinos szerint az ember boldogtalanságának okát lénye kettősségében kell keresnünk. Mert boldogtalan minden olyan állapot, mely különbségeket rejt magában: ahol ellentét áll fenn az egy és a sok között. Azt kell tehát megmutatnia, hogyan jött létre az ősi Egynek az a differenciációja, mely a boldogtalanság szülőanyja.

Az Ős-Egynek teremtő mivoltánál és örök jóságánál fogva létre kellett hoznia a valóságot (usia) mert — mint láttuk — nem maradhatott önmagában. S ennek a valóságteremtésnek három alakja és foka, hypostasis-a van: a Szellem (Nus), a Lélek (psyché) és az érzéki valóság „anyagi" foka (hylé).

Elsőnek a szellemi világot sugározta ki magából, mely lényének képmása. Itt már megvan a tudatnak és a tudat tárgyának, az alanynak és a tárgynak kettőssége. De az önmagának elégségesség még nyilvánvaló, mert a szellem, amit gondol, önmagától gondolja, s amije van, magának köszönheti. De a tudat tárgyi világa immár nem egy, hanem sok. Ez a sokaság azonban szellemi dolgok sokasága: ideáké, melyeket pythagoreus módon számoknak is nevezhetünk. Az ideák persze szintén tevékeny lényegek, melyek együttesen az intelligibilis világot (kosmos noétos) alkotják. Ezek egyúttal azok az értékek is, melyek az ember cselekvéseinek céljaiként szerepelnek.

A szellemi szféra egyben a világlélek is (hé tou pantos psyché), melyből az egyedi lelkek szakadnak ki. Virtuálisan tehát mindazon lelkek helye, melyek realizálódva egyedi valóságokként lépnek föl, s a világegyed analógiájára élnek.

Az egyedi lélek, vagy talán helyesebben: a konkrét élő valóság — mert Plotinos terminusait se lehet egy szóval visszaadni, oly sokrétű jelentésük van — mondom: a konkrét élő valóság a szellemi világ tükörképe, mely egyfelől tele van ősi forrásának emlékeivel, másfelől viszont teremtő valójánál

fogva ismét egy új valóságot: az érzékelhető anyagi világot hozza létre, s ezzel foglalatoskodik. A lelkes lény tehát mintegy középen áll a szellemi és az anyagi világ között, s bármennyire elmerül az anyagi világban, sohasem veszíti el teljesen szellemi eredete bélyegét. Ennek megfelelően tulajdonképen kétféle lélek van: az egyik állandóan a szellemi szféra felé van fordulva, s ide vágyik vissza, — a másik ellenben az anyagi világban tevékenykedik, mint teremtő természeti erő (physis). Az anyag azonban maga nem valóság, hanem az ideális formák felvételének helye: üres semmi, melyből csak a spirituális elv, a lélek formálhat valamit. A lélek teremtő kedve hozza létre az anyagban az érzéki világot. A „természet" úgy alkot, miként a művész, s alkotásai szépek, ha az érzéki valóságon átragyog a szellemi minta: az idea. A természet azonban tudattalanul, álomszerű igézetben alkot, nem öntudatosan, miként a művész. Szellemi erők (logoi) által alkot, s ezek a tényezők Plotinos filozófiájában az aristotelesi entelechiák szerepét vannak hívatva betölteni. Nekik köszönhető, hogy az érzéki világ a szelleminek másává lesz, s hogy a dolgok sokaságában egység és harmónia uralkodik. Az egész mindenségen ugyanis a szellem világától az érzéki valóságokig valami mélységes együttérzés: sympathia vonul végig, melynek segítségével az Egész részt vesz az Egyed sorsában és az Egyed az Egész életében.

A plotinosi theodicea tehát éppen úgy hirdeti a Mindenség ésszerű rendjét, egységét és nagyszerűségét, akárcsak a stoikusoké. A világegyetem csak egy és a *lehető* legjobb. Nem oly tökéletes ugyan, mint létrehozója az Ős-Egy, de amennyire a nekünk hozzáférhető valóság tökéletes lehet, azt a fokot eléri. Ha egy-egy mozzanat néha ennek a tételnek ellentmondani látszik, nem jelent semmit, mert az egyesnek csak a nagy egészben van értelme, s ha ennek a fényénél látnók, bizonyosan elsimulnának a látszólagos tökéletlenségek. Az ember általában nem a rut Thersites, s a világ nem a nyomorult féreg. S mert a valóság világa nem a legtökéletesebb, mert ilyen csak az Ős-Egy, kell, hogy legyenek benne hiányok is. A hiány pedig a rossz. S így a jó mellett, a rossznak is van helye a világban. De a lélek ennek is hasznát veszi, mert a rossz megszüntetésére és a jó munkálására ser-

ken a láttára. Betegségek, csapások, sőt maga a halál is az igaz embernek csupa alkalom, hogy minél nagyobb erényekre tehessen szert.

4. A lelkek betöltik a világegyetemet, de bölcselőnk főképen az emberi lélek, s vele az ember sorsa iránt érdeklődik. Az ember lélek és test harmónikus egysége. De a test és lélek kapcsolatát Plotinos szintén spirituálisnak látja. Tiltakozik minden materialisztikus felfogás ellen, amely a testben látja azt az eredeti valóságot, mely mellett a lélek szerepe csupán másodlagos. Nem a lélek költözik a testbe, mert a test a lélek érintése előtt semmi, — passzív várakozás, mely várja, hogy a lélek életre keltse és a maga céljai szerint formálja. Az igazság tehát inkább az, hogy a test sodródik mintegy bele a lélek, az élet szférájába. A test a tartalom az edényben, a mozgatott a mozgatóban (4. *Enn.* III, 20.). Hasonlattal szólva: a lélek úgy van jelen a testben, mint a fény a levegőben: „mindenütt jelenvaló és mégis magában van, mindenen áthatol, de semmivel sem keveredik". (4. *Enn.* III, 22.).

Egyébként az emberi lélekre nézve vallja Plotinos mindazon tételeket, melyek a misztériumvallások dogmái közé tartoznak: a preexistenciáját, a testbe való bebörtönzését, a lélekvándorlást és a halhatatlanságot, melynél fogva a lélek végül is visszatérhet bolyongásából teremtőjéhez: a minden lét ősforrásához.

5. Ezek a dogmák teljesen determinálják azt az életcélt is, melyet az ember a legjobbnak tarthat. Mivel létünk a lélek elfordulása teremtőjétől, s éppen ebben rejlik szenvedéseink forrása, legjobb ránk nézve, ha visszatér az ősforráshoz és megpihen az ő boldogító szemléletében. Plotinos tehát még Platonnál is nagyobb megvetéssel néz a testben átélhető földi örömökre s az itteni élet javaira. Az erény az ő szemében egyedül a spirituális javak szolgálata, mert ez által válhat az ember mindjobban hasonlóvá az istenséghez. Az erényes élet az, amelyikben visszafordul a lélek s az érzéki világ helyett a szellem világát keresi. Ez által megtisztul a földi lét salakjától, s a boldogságra csak az ilyen megtisztult lelkek juthatnak el.

A boldogság ugyanis a benső ember, a szellemi ember örömeinek élvezésében áll, s a külső világ javai: vagyon, ba-

rátok, egészség és hasonlók ehhez nem érhetnek fel úgy, hogy hathatnának rá. Általában nincs olyan földi jó, amelynek kedvéért ez a benső ember elfeledkezhetnék a szellem javairól s a lélek útjának végcéljáról: a teremtőhöz való hazatérésről. Még a halál is több az életnél, mert általa a lélek kiszabadul a test börtönéből.

A szellemi élet azonban a léleknek még mindig csak közbeeső állomás a tökéletes boldogság felé, mert a végső cél az Ős-Eggyel való egyesülés. Ehhez pedig csak úgy lehetséges eljutni, ha minden tárgyi mozzanatról megfeledkezve, teljesen elmerül a lélek a saját bensejébe (emautou eisó). Aki idáig eljut, az nem „lát" többé, mert a látás (theama) még mindig az alany és a tárgy kettőségét jelentené, hanem mintegy kilépett (ekstasis) a tárgyak közül és eggyé vált (haplósis, haphé. V. ö. 4. *Enn.* VIII, 1, 6. *Enn.* IX. 11,) teremtőjével. Hiszen benne élünk és mozgunk minden pillanatban, de csak az ekstasis állapotában éljük át ennek boldogító tudatát. Nála megpihen a vágy és elcsitul a fájdalom. Az ekstatikus pillanatok boldogító emlékeztetőül és bizonyságul szolgálnak arra nézve, hogy az, ami életünkben bár rövid időre osztályrészül jutott lelkünknek, az istenhez való eljutás és a benne való megpihenés, a halál után állandó birtokunk lészen.

Bölcselőnknek ezek az ethikai fejtegetései már egészen úgy hatnak ránk, mintha nem is görög filozófust, hanem Szent Ágostont hallanók. Nála hangzanak majd föl teljes hangszereléssel a plotinizmus motivumai, s innen vonulnak be a nyugati kultúra közkincsei közé. A misztikusok egész napjainkig unos-untalan ismételik az antik alkonyulat filozófusának formuláit és képeit. Az augustinusi „homo interior" eszméje, továbbá a *Confessiones* felsóhajtása: *Grande profundum est ipse homo...* (IV, 14, 22.) és hasonlók mind Plotinos filozófiájának hajtásai.

5. De nemcsak a misztikusok ethikája, hanem az ideálizmus esztétikája is sokat köszönhet Plotinosnak. A lélek visszatérése ugyanis szerinte a szépségen keresztül vezet, s így ennek szemlélete az erkölcsi élet egyik állomása. Ezért Plotinos ír először értekezést a szépről (1 *Enn.* III, 6, és V, 9.), s 500

évvel Platon után beilleszti a sajátos esztétikai vizsgálódást a filozófia rendszerébe.

Kettejük közt azonban óriási a különbség. Platon a rend (taxis) filozófusa, melyen Plotinos túl akar haladni. Az ő szemében a szépség nem a symmetriában rejlik, hanem abban keresendő, ami a symmetrián „átragyog", s ez a — szeretetreméltó. E misztikus léleknek, az élet szeretet és a szép nem lehet más, mint a szeretet egyetlen és igazi tárgya: a szeretetreméltó (6. *Enn.* VII. 22.). A meghatározható, szemléletes alakok világából a meghatározhatatlanba, a szemlélhetőből a vágy szétfolyó birodalmába vezet. Úgy tesz, mint Odysseus, aki Kalypso öléből is tengerre szállt, noha élvezte a nympha szépségét, de „ott van a hazánk, ahonnan jöttünk, s ott van az atyánk", mondja bölcselőnk (1. *Enn.* VI, 8.). A filozófia a lélek megtisztulásának és megszépítésének útja, amelyen a földi porból és salakból hazatalál. S csak a szép lélek láthatja meg a szépséget, mert „egy szem se láthatná a napot, ha nem volna benne napszerű, s az a lélek sem pillanthatja meg a szépet, amelyik maga nem lett széppé" (1. *Enn.* VI, 9.).

Platon esztétikai tanításának hibája Plotinos szerint a formálizmus, mert a szépség nem forma, nem symmetria, hanem benső tartalom. Ahogy nem lehet aranyos, ahol nincs arany, épp úgy szép se lehet valami, ahol hiányzik ez a szépség, a tartalmi szép, melyet a lélek közvetlenül felismer. Örömmel és megrendüléssel fedezi fel annak a nyomát, ami vele lényegben rokon. A szépség ott jelenik meg, ahol az eredetileg formátlan valóság a formával találkozik. A formák világa pedig a szellemé, s így mindenen, ami formás, a szellem ragyog át. Érthető tehát, ha szépség és szellem a legszorosabb kapcsolatban vannak egymással, míg a rút nem egyéb, mint a léleknek az anyaghoz és a testhez fordulása. Az igazi lét, mely csupa forma, mindig szép, s az anyag, e formátlan „nem-létező" — mint Platon is nevezi — mindig rút. „S ahol a szép megfogyatkozik, ott a lét is hiányt szenved. Azért kívánatos a lét is, mert ez maga a szép, s a szép szeretetreméltó, mert maga a lét" (5. *Enn.* VIII, 9.).

Ennek az esztétikának alapmeggyőződése, hogy minden

külső szépség egy benső teremtő formán (to endon eidos) nyugszik, s a filozófus kutatásának ez a méltó tárgya. Az Egy ősforma mint összépség sugárzik át a sokszerű tapasztalaton.

Ennek az esztétikai tanításnak is rendkívüli a történeti hatása. A renaissance újplatonizmusa, Shaftesbury lángoló enthuziazmusa, Goethe világszemlélete, s a német ideálista filozófusok: Schelling és Hegel mind Plotinos szellemének az örökösei. A romantika az ő lábainál ült és tőle tanult. Mert a későbbi idők Plotinos esztétikájában a műalkotás esztétikáját keresték. Pedig mi sem volt távolabb tőle. Ő közömbösen nézte a természeti valóság formáit, s még közömbösebben azt, amit ember alkotott. Az érzékiből az érzékfölöttihez sietett. Ez által rajongó lelkek vezetője lett, de ne feledjük, hogy a rajongás még nem megismerés. A szép lélek érzelme nem tudomány. Plotinos útja bármily felemelő és léleknemesítő hatású, nem lehet azé az esztétikáé, amely világos fogalmakban akar beszélni a szépről. A művészi szép „itt" és „most" van, Plotinos pedig ebben is azt keresi, ami „ott" és „örökké" van.

6. Általában alig van hellén filozófus, akinek gondolatai mélyebben átjárták volna a nyugati világ kultúráját, mint a misztikus Plotinosé. A plotinizmus ugyanis behatolt a keresztyén gondolatkörbe, noha egyik-másik tanítvány kimondottan a christianismus ellen harcolt. De ha olvassuk Szent Ágostont, s forgatjuk a skolasztikusok közül Scotus Eriugena, Eckehart és mások munkáit, lehetetlen elutasítanunk magunktól azt a meggyőződést, hogy a plotinizmus beleivódott a christianismusba. Troeltsch egyenesen úgy állítja föl a tételt, hogy a christianismus csak az antik kultúra erejével tudott a középkorig eljutni, s éppen a plotinizmus a bizonysága, hogy a haldokló antik világnak még volt annyi ereje, hogy létet adhatott törvényes örökösének és gyermekének: a katholikus egyháznak. Mert Troeltsch még ma is a plotinizmus és a christianismus szintézisében látja vallási problémáink lehetséges megoldását, hiszen ez a szintézis dominálja egész gondolkodásunkat.

A plotinizmus a görög gondolkodás utolsó fellángolása

volt. Utána a sajátosan hellén gondolatról már kevés mondani valója van a filozófia történetírójának. Az idegen fajú gondolkodók görög nyelven is a maguk lelkének dallamát szőtték theoretikus rendszereikbe, s így a vallási misztika mindjobban elhatalmasodott a filozófián. A diadalmas kereszty énséggel szemben a filozófia egyelőre az ellenzéket alkotja, s a plotinizmus hívei vívják meg az utolsó harcot. De szükségképen el kellett bukniok, mert e harcban a plotinizmus zászlói alatt a Kelet babonái és theurgizmusa, szertartásokba merevedett hite sorakozott a mindjobban nyugativá váló christianismussal szemben.

E küzdelemben több névvel találkozunk, de az eszmék történetében mind ezek keveset jelentenek. A filozófia filologiába fulladt és a régi szövegek magyarázatában élte ki magát. Ezen a téren megbecsülni való munkát végzett, de műve a filozófiában nem hozott létre új rendszerezést. A plotinikusok között még legtöbb tehetséget mutatott Proklos (410—485), aki az athéni iskola feje volt. Nagy logikai-dialektikai elmeéllel rendezte iskolás tanná a plotinizmus világmagyarázatát. A theológia azonban nála is elnyomta a bölcseleti problémákat. Dialektikája mégis korszerűen átalakult köntösben ismét felbukkan a hegeli logikában és metafizikában, s ezzel nagy jelentőségre tett szert.

Lassankint azonban a plotinizmus minden maradandó eleme beleszivárgott a christianizmusba. Ma már reménytelen vállalkozás ennek a folyamatnak minden részletét megvilágítani: csak azt látjuk, hogy a II. sz. végén a kereszty énség kialakultan áll előttünk és az V. században Szent Ágoston átmenti az új világhatalom számára mindazt, ami a plotinizmusból hasznosítható volt abban az időben. Innen kezdve sorsa elválaszthatatlanul összeforrott a kereszty énségével.

Irodalom. I. Whittaker: *The Neoplatonists*, 1901. A. Drews: *Plotin u. der Untergang der antiken Weltanschauung*, 1907. W. R. Inge: *The Philosophy of Plotinus*. 2. köt. 3. kiad. 1928. F. Heinemann: *Plotin*, 1921. M. Wundt: *P.* 1919. G. Mehlis: *P.* 1924. G. Wunderle: *Über die seelischen Vorbedingungen der plotinischen Ekstase*, 1923. (Bäumkers Beiträge, Bd. II.) O. Söhngen: *Das mystische Erlebnis in Plotins Weltanschauung*, 1923. F. Koch: *Goethe u. Plotin*, 1925. Jánosi Béla: *Az esztétika története*, I. M. Techert Margit: *A hellén újplatonizmus története*, 1934.

5. §. Hellén tudomány és keresztyén hit.

1. Mikor a keresztyénség feltűnt a hanyatló antik világban, a figyelmes elmék legott látták, hogy vele a világnak egy egészen új, a régivel sok tekintetben homlokegyenest ellentétes felfogása követeli az érvényesülést. A hellén filozófia és tudomány közel évezredes erőfeszítéssel kiűzött a világból minden titokzatost, minden értelemellenest és a régi hit regéit csupán szép mesék vagy allegóriák alakjában tűrte meg. A tudomány világképe nem tartott meg semmi emberit, — valami nagy objektivitás uralkodott rajta, ahol a szubjektiv hitnek, de még a szubjektiv kezdeményezésnek se jutott többé hely. Az egész hellén *kosmos*-on racionalis törvények uralkodtak, melyek az embert is kérlelhetetlen kapcsokkal fogták körül. Az igaz ismeret a tárgyi világ hív tükrözését, identikus visszaadását jelentette, s a helyes élet a „természet szerint való", azaz a világ objektiv törvényeihez hozzásimuló, a szükségszerűség bilincseit zúgolódás nélkül viselő élet volt. A filozófia az emberből magából is egyszerű tárgyat csinált, akinek semmi lehetősége sem volt arra, hogy bárhol is áttörje a kozmosz kérlelhetetlen törvényeit. S a világfolyamat örök körforgás, reménytelenül elkövetkező új meg új visszatérés képét mutatta. Az időnek nem volt semmi értelme, mert hiszen a történet az antik felfogás szerint vigasztalan örök ismétlődés. *Eadem sunt omnia semper,* — zokogja Lucretius. S van-e célja, hogy ebben a vigasztalan világban él az ember? S van-e értelme az egyéni kezdeményezésnek, ha egyszer csak az történhetik, aminek szükségképen történnie kell!? A Stoa és az epikureizmus még arra is megtanították az embert, hogy a halálnak semmi jelentősége sincs az élet szempontjából, s ezzel a teljes egykedvűség, az elfásult apáthia lett úrrá a lelkeken.

Ezzel szemben az a tanítás, mely Jézus személyéhez fűződve indult el Galilea mezőiről, hogy meghódítsa a világot, egészen más képet rajzolt a világfolyamatról az elmékbe. Nem volt itt szó fogalmi bizonyításokról, s az ész törvényeiről. A világ újra tele lett isteni titkokkal, melyek azonban feltárultak az egyszerű szív hívő odaadása előtt. Az ember lőn a világ középpontja, akit a hellén tudomány eltemetett a dolgok piramisa alá. A keresztyénség azt tanította, hogy

ezen a világon minden az ember kedvéért történik, s a világfolyamat nem állandó ismétlődés, hanem fenséges dráma, melynek hőse az ember, Istennek ez a saját képére és hasonlatosságára teremtett kiválasztott teremtménye. A világ a semmiből lett, hogy a teremtő isteni akarat irányítása szerint fennálljon az utolsó ítéletig, mikor is az ember sorsa beleömlik az örökkévalóság tengerébe. Egészen más ez a világkép, mint az, amit a hellén tudomány tanított. Itt jelentéktelen eszköz színvonalára süllyed a tárgyi világ, mely a görögség kutató kedvét annyira izgatta, s óriási magasságokba nő az alany, az ember, ki a világfolyamat protagonistája. Itt már van értelme az időnek, — van az egyéni kezdeményezésnek, mert az egész világegyetem megérzi azt a döntést, melyet egy ember szabad akaratból a magáévá tesz. A fatalista antik világgal szemben a keresztyén ember képviseli az aktivitást, aki ezzel a cselekvő élettel már e földön, a mulandó létben az örök élet jogát akarja magának megszerezni.

A keresztyénség az embert visszavezette önmagához, holott a hellén filozófia elterelte róla a figyelmet, mikor megnyitotta előtte a kozmikus perspektivát. Transcendens messzeségeken jártatta szemét, de ott nem volt helye az embernek, a keresztyénség ellenben fölemelte az embert ezekbe a transcendens magasságokba és megmutatta, hogy az embernek még az Istennel szemben is megvan a maga szerepe: énünk nem egyszerűen a kozmosz kisugárzása, hanem a világnak önálló, mert akarni tudó tényezője. Ember és Istent a szeretet köteléke fűz egybe, de én, aki szeretem Istent, nem leszek ez által vele azonossá, eggyé, hanem személyes valóm még Istennel szemben is az egész örökkévalóságon át megőrzi a maga lényegét. Az ember eszméjének tehát valami olyan csodás nagyságot adott a keresztyénség, amit a hellén tudomány meg se tudott közelíteni.

Érthető ennélfogva, hogy eleinte úgy látszott, hogy hellénizmus és christianizmus tüzet és vizet jelentenek, — semmi remény nem volt az összebékíthetésükre. Az antik világ felfogását e világ vezetői, a magasabb társadalmi rétegek hirdették, s a keresztyén tanok főleg a kis emberek: kézművesek és rabszolgák körében terjedtek, akiknek meggyőződését nem bölcselmek irányították. Valami társadalmi forrada-

lomnak, a kis emberek lázadásának érezték az uralkodó osztályok, a politikai hatalom birtokosai a keresztyénséget és így is bántak vele. Nemcsak az államhatalom erejét fordították ellene, hanem veszedelmes világfelfogását a tudomány eszközeivel is igyekeztek megcáfolni. A hellén tudomány képviselői megpróbálták kimutatni az új világfelfogás képtelenségeit. Kelsos (Celsus) a II. század vége felé egy pamfletet ír ellenük *(Igaz Beszéd)*, melyben azt mondja: nem képtelenség-e hinni egy olyan istenben, aki esetről-esetre az ember érdekében belenyúl a világfolyamatba és hajlandó meghallgatni az emberek könyörgéseit? Mennyivel igazabb ennél — úgymond — a hellén felfogás, mely az örök és változatlan, emberi kívánságok iránt érzéketlen istenségről beszél!? Általában semmi sem volt nagyobb képtelenség a hellén filozófus számára, mint egy olyan világfelfogás, melyre sehogyse tudta alkalmazni a' maga értelmének kategóriáit. Az ésszel ellenkező, tehát nem igaz, — ez volt a vélemény a filozófusok között a Krisztus történetéről és tanításáról.

2. Hellénség és keresztyénség között azonban a nagy ellentétek dacára is számos érintkező pont állott fenn, amelyek mind közreműködtek, hogy ez a két világfelfogás ne maradjon állandóan egymástól idegen.

A szoros értelemben vett vallási téren rá kell mutatnunk, milyen nagy szerepet játszottak az időszámításunk első századait alkotó korban a különböző hellenisztikus misztériumok és a megváltást hirdető vallások. Hiszen vannak, akik magát a keresztyénséget is ezekből szeretnék leszármaztatni. A Megváltó alakja, továbbá halálának és feltámadásának misztériuma nem voltak egészen idegenek a hellenisztikus kor kultúrájától.

S kell-e említenünk, hogy magában a filozófiában menynyi mozzanat akadt, melyek mind szinte előkészítették a lelkeket a keresztyénség hitének befogadására, s amelyek alapján éppen keresztyén apologéták állíthatták, hogy a hellén filozófia mintegy az evangéliumi kinyilatkoztatás előfutára a történetben a pogányok között!? Tudjuk, hogy a filozófia mily határozottan hangsúlyozta a monotheizmus igazságát, s a platonizmus és aristotelizmus isteneszméje milyen közel jár a keresztyén felfogáshoz. A stoikusok isten-

bizonyítékai, — a pythagoreizmusnak és a platonizmusnak, főleg pedig a plotinikus tanításnak világtól elforduló, aszkétikus morálja és a valóság transcendens tényezőinek hangsúlyozása, — mind olyan mozzanatok, amelyek miatt hellénizmus és keresztyénség nem egymás ellenségeinek, hanem rokonainak érezhették egymást. S éppen ezen az alapon vált lehetségessé az a hatalmas folyamat, amit a christiánizmus racionális formába öltözésének, — a hit hellenizálásának mondhatunk.

Ennek a folyamatnak megindulását már az Ujtestamentum kialakulásában megfigyelhetjük. Nem akarjuk azt állítani, hogy az evangéliumi hit a hellenizmusból és a judaizmusból nőtt ki. Ezzel szinte fölöslegessé tennénk a Jézus Krisztus alakját, pedig bizonyos, hogy a keresztyénségnek ő a tartalma. Jézus személye és tanítása valami egészen új, amit nem lehet semmiféle előzményekből levezetni, s a belőle táplálkozó hit valóban olyan forrásokból fakadt, amelyeknek semmi közük a hellénizmushoz. Az Ujtestamentum ott, ahol a Jézus Krisztus történetéről és az ő tanításáról van szó, nem is mutat a hellenizmussal semmiféle érintkezést. Analógiákat talán lehet itt-ott felmutatni, de hogy ezek kapcsolatban volnának a hellén szellemmel, arra nincsen semmiféle történeti bizonyíték.

Nem így vagyunk azonban már a Jézus Krisztus-*ról* szóló tanítással, azaz Pál apostol leveleivel és a János-evangéliumnak a Logosról szóló bevezető részével. Itt olyan vonatkozásokat találunk, melyek aligha lettek volna ebben a formában kifejezhetők a hellenisztikus műveltség nélkül.

Pál apostol leveleiben vannak olyan fogalmak és stilisztikai fordulatok, melyek kétségtelenül stoikus eredetűek. Ennek magyarázása végett szokás rámutatni arra, hogy Tarsos, ahol az apostol született és nevelkedett, s ahol később is megfordult, hellenisztikus és a stoicizmus sorsával összenőtt város volt. Bizonyos azonban, hogy Pál itt is csak a zsidóság szent könyveit tanulmányozta és nem olvasott görög filozófusokat vagy költőket. De sem itt, sem térítő útjain nem vonhatta ki magát a hellénizmus levegőjéből: abból az általános műveltségből, amit akkor bizonyos cinikus-stoikus eredetű népszerű filozófia jelentett. Mint Pál areopagosi be-

szédjéből (*Ap. csel.* 17:22—31.) látjuk, az apostol személyesen is találkozott stoikus és epikureus bölcselőkkel, s bármennyire elítélte az általuk képviselt „e világi bölcseséget" (*1 Kor.* 1:20, 3:19.), bizonyos fogalmaikkal mégis meg kellett ismerkednie, s ezeket felhasználta alkalom adtán a maga eszméinek kifejezésére. Mert tény az, hogy Pál bölcseséget nem tanult a hellénektől. Amit tanít, az tökéletesen keresztyén, de már ő bizonysága annak, hogy a hellén fogalmak keresztyén eszméket is hordozhatnak. (Példák erre: *Róm.* 1:19—21. 2:14—15., s az Aratos-idézet: Tou gar kai genos esmen, *Ap. csel.* 17:28.).

Sőt Pálnál már a logos-fogalom nyomai is feltűnnek, melyet teljesen a negyedik evangélium írója használ ki a keresztyénség számára. A *Kol.* 1:15, úgy beszél a Jézus Krisztusról, mint „aki képe a láthatatlan Istennek, s minden teremtménynek előtte született", továbbá, hogy (*Kol.* 1:16.) „minden ő általa és ő reá nézve teremtettek". (V. ö. *Zsid.* 1:3.). Az apostol a Logos szót még nem ejti ki, de a János-evangélium írója a Krisztust egyenesen annak a Logos-nak nevezi, aki Istennél vala és Isten vala (*Ján. ev.* 1:1.). Minden ő általa lett (*Ján. ev.* 1:3.). Az evangélista ugyan tökéletesen christianizálja ezt a fogalmat, mikor azt mondja róla, hogy „az Ige, — a Logos — testté lett és lakozék mi közöttünk" (1:14.), de ez egy cseppet sem változtat azon a tényen, hogy már itt, az Ujszövetségben találkozott egymással a hérakleitosi-stoikus logos-tan, a helléno-judaikus philoni theologia-filozófia és a keresztyén hit. S ebből a találkozásból nagy eredmények jöttek létre: a keresztyén dogmák kialakulása és a hit theologizálása, melyen keresztül lehetővé vált az antik műveltség formáinak a keresztyén világban továbbélése.

Ennek a történeti ténynek első építő munkásai az apologéták voltak, akik arra vállalkoztak, hogy fogalmi bizonyítással is igazolják a hellén és a keresztyén világfelfogás összeférhetőségét, sőt együvétartozását.

A két különböző felfogás nem is élhetett úgy állandóan egyetlen társadalom kebelében, a római birodalomban, hogy bizonyos módon ne közeledett volna egymáshoz. Magában az antik filozófiában voltak olyan áramlatok, mint pl. a stoicizmus és a neoplatonizmus, amelyek a lélek sorsán

érzett gondjuk révén valami mélységes vallási vágyat rejtettek ölükben, s ennélfogva természetes módon érdeklődni kezdtek a keresztyének bizonyos tanításai iránt. A hellén theocentrikus filozófia mintegy előkészítette a műveltek lelkét a keresztyénség befogadására.

3. Az első keresztyének azonban nem annyira a hittételek fejtegetésével törődtek, hanem Isten országának a várásában, a gyülekezet szerető közösségében éltek: nem annyira egy új világfelfogást hirdettek, mint inkább a szeretet erkölcsiségét gyakorolták, s ezzel sokat megnyertek maguknak azok közül is, akik értelmi téren az antik filozófia hívei voltak.

Voltak tehát már az antik gondolkodásban is olyan mozzanatok, melyek megkönnyítették a keresztyén eszmék elterjedését a műveltebb körökben is, főleg mikor szinte közönyösnek mutatkozott az új vallás a világ tudománya és a világi műveltség iránt. A christianizmus nem spekulációt szögezett a régi spekulációval szembe, hanem a megtérés szükségességét, a régi ember levetkőzését és az új ember megszületését követelte híveitől. Egy szóval: sokkal inkább élet kivánt lenni, mint fogalmilag igazolt tanrendszer. Hirdetői keresték azokat a pontokat, ahol belekapcsolódhattak az antik világ életébe. Jellemző erre már Pál apostol athéni beszéde az Areopagoson. Abból indul ki, hogy a városban jártában-keltében talált egy oltárt, melyen ezt a felírást olvasta: „Az ismeretlen istennek". Nos, én ezt az ismeretlen Istent hirdetem nektek, athéniek, — úgymond. S ezzel már a nagy apostol mintegy kapcsolatot teremt a két egymástól idegen világfelfogás között. (*Ap. csel.* 17:23.)

S lassankint mind többen lettek a keresztyének között azok a művelt emberek, akik nem szívesen mondtak volna le arról a műveltségről, tudásról, az új egyház kebelében sem, amelyben lelkük eddig örömét és gazdagodását találta. Egy Nazianzi Gergely vagy Szent Ágoston koruk pogány műveltségének is az élén állottak, lehetetlen volt ennélfogva, hogy ezek keresztyén korukban meg ne próbálták volna, hogy a pogány műveltséget és a keresztyén hitet valahogyan összebékítsék. Ezekből a törekvésekből pár évszázad alatt a két kultúra szintézise jön létre. Az antik vi-

lágnak nem a megsemmisülése következett el, hanem az történt, hogy a keresztyénség hellénizálódott: felvette az antik formakincset és ez az új világfelfogás racionális kikristályosodásához vezetett.

Ezt a folyamatot a keresztyénség első félezer éve, az ú. n. egyházatyák kora, a patrisztika ideje végezte el. Ennek tehát nem csupán theologiai, hanem filozófiai jelentősége is van.

A patrisztika korát éppen az jellemzi, hogy itt a filozófia sorsa igen erős szálakkal össze van szőve a theologiáéval, sőt azt látjuk, hogy az egyházatyák még akkor is theologiát csinálnak, amikor filozófiáról beszélnek. Az első időben (kb. 200-ig) azzal kezdik, hogy a görög filozófiai rendszereket és fogalmakat veszik elő annak bizonyítására, hogy ezek maguk is a keresztyén hit felé mutatnak és kiteljesedésüket csak ebben érik el. Ez az apologéták periódusa, amikor egyrészt a pogányság, másrészt a gnózis ellen kellett megvédeniök a keresztyénség igazságait. E feladat elvégzése után a második periódusban (kb. 200—450-ig) hozzáfoghattak a hit tételeinek rendszerezéséhez, a keresztyén dogmatika megalkotásához. A harmadik, záró időszak pedig (kb. 450—800-ig) a dogmák részletes kidolgozásával és aprólékos megvilágításával telik el.

6. §. A keresztyén hit védői a II. században.

Az apostolok buzgalma belegyökereztette a keresztyén hitet a világba: utánuk most már a zsenge palántát ápolni és növelni kellett. A II. század feladata főleg ebben a munkában merült ki. A keresztyéneknek állást kellett foglalniok koruk szellemi és vallási áramlatai közepette, s meg kellett védeniök az első térítő lendület sikereit. A pogányok szemében az új hit új filozófiának látszott, mert hiszen ebben az időben a filozófia hordozta a vallás társadalmi funkcióját. A keresztyénség ennélfogva nem kerülhette ki, hogy tanítását filozófiai formába próbálja önteni, de ezzel viszont az a veszedelem is fenyegette, hogy a tan fogalmai kiszárítják belőle azt a közvetlen, meleg életet, melynek erejét és eddigi hódítását köszönhette. Pozíciójáért két fronton volt kénytelen

hadakozni: az egyiken a pogányok ellen, akikkel szemben az igazságát vitatta, s a másikon az ú. n. *gnózis* ellen, mely a hit benső tartalmát meddő vallásfilozófiai spekulációkban oldotta fel.

Ez a harc jellemzi azok munkásságát, akiket „hitvédők", apologéták néven szoktunk említeni. Rendszerint a kereszty énséghez megtért művelt pogányok, főleg filozófusok közül kerültek ki, akik megtérésük után is hivek maradtak a filozófiai gondolkodáshoz, de most már azt igyekeztek bizonyítani, hogy a kereszty énség az egyedül igaz filozófia. Gondolkodásuknak tipikus jelenségei szemlélhetők Justinus mártir (100—166) munkásságában, azért a többiről nem is óhajtunk itt szólani.

Flavius Justinus pogány gyarmatosok családjából született Flavia Neapolisban (a régi Sichem, ma Nablus), Palesztinában. Ifjú korában a platonizmus hivei közé szegődött, de kétségei voltak, melyeket csak a keresztyének között tudott eloszlatni. Ettől kezdve azt a meggyőződését hirdette, hogy „a keresztyénség a legbiztosabb és legüdvösebb filozófia" (*Dial.* c. 8.), mely az igazság megismerésében a kinyilatkoztatás által sokkal tovább jutott, mint a régebbi filozófiák. Bizonyos igazságokat ugyanis már a pogány filozófusok is felismertek, mert az ész, mint *logos spermatikos* az egész emberiség között el van osztva, de a maga teljességében csak a Jézus Krisztusban testesült meg. Ő a teljes Logos, akinek eljövetele megszüntette a mózesi rituális törvény értelmét és az erkölcsi törvény uralmát tette helyébe. A Logos Isten akarata, ezért fiúnak, bölcseségnek, úrnak, istennek, angyalnak is nevezhető a szerint, hogy milyen szerepet tölt be. Benne mindig maga Isten mutatkozik meg.

Justinus szerint tehát a pogányok bölcsesége, pl. a platonizmus és a stoicizmus nem egyéb, mint a kereszty énség előfutára. Hiszen a világot alkotó Logos előttük is sok igazságot megvilágított, csakhogy ők még nem ismerték Krisztust, az Ige teljességét, s így nem ismerhették az egész igazságot sem. A hellén filozófia töredékes tanítása tehát a Krisztus evangéliumában teljesedett ki: az Evangélium betetőzi, lezárja a görög filozófiát. Úgy az egyik, mint a másik alakban

ugyanaz az isteni Ige szól hozzánk, nem lehet tehát ellentét az észigazságok és a kinyilatkoztatás között.

Ime Justinus eljutott addig a pontig, ahonnan már csak egy rövid lépés és tételes igazsággá válik, hogy az ész és a hit nem ellenségei egymásnak, hanem a hit kiegészítője, támogatója az észnek, s ezért az ész feladata, hogy a hit vezetése alá rendelje magát: a filozófia *ancilla fidei* legyen.

Justinus annyira filozófiának tartotta a keresztyén vallást, hogy igazságait is filozófus módjára hirdette. Felöltötte a filozófus köpenyét és vándor-prédikátorként járt-kelt az emberek között, hogy zsidókat és pogányokat a maga felfogásának megnyerjen. Életét is valószínűleg e tevékenysége miatt veszítette el. Rómában nyilvános vitába szállt a cinikus Crescentiusszal, s ez legyőzetése miatt halálos ellensége lett. Bizonyosan tevékeny része volt benne, hogy Justinust Marcus Aurelius idejében lefejezték.

Az általa képviselt apologetika azonban azzal a veszedelemmel fenyegette a keresztyénséget, hogy valami általános humanizmussá olvad fel. Ettől mély hite megmentette Justinust, mert a fogalmi oldalnál mindig jobban hangsúlyozta a keresztyénség irracionális hittartalmát, s ezt ésszel való bizonyíthatósága ellenére is úgy szerepelteti, mint olyan mély igazságot, amelynek meglátásához még a legbölcsebb pogányok sem tudtak eljutni. Egy szóval: ami a filozófiában legértékesebb, az nem az észből, hanem a kinyilatkoztatásból való. *Omne verum, quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est,* — mondja később Justinus szellemében Szent Ambrosius.

Irodalom. J. Geffcken: *Zwei griechische Apologeten*, 1907.

7. §. A gnosztikusok és ellenfeleik.

1. Az apologetákban is megvolt a hajlandóság, hogy a hitet és tudást, a *pistist* és a *sophiát* egy szintre hozzák, s a keresztyénséget filozófiaként állítsák a világ elé. Ez a törekvés azonban még nagyobb mértékben élt a gnosztikusokban, akik a hellénség filozófikus hajlamainak megfelelően azon igyekeztek, hogy a kései hellenizmus korában felébredt vallásos irányokat spekulatív eszmélkedésekké tegyék. A hitből tudást akartak formálni, s a vallásból vallásfilozófiát

csináltak. Kérdéseik theologiai természetűek, de megoldásaikban kénytelenek engedményeket tenni, s a filozófia szigorú fogalmi rendszere helyett fantasztikus mithológiát eszeltek ki, s ezzel rendesen egy történetfilozófiát építettek fel. Így próbálták megmagyarázni a világ keletkezését, ember és isten viszonyát, a bűnt és a világban lévő rosszat. Általában nagyobb vonzódást éreztek a kozmologiai spekulációk, mint az üdvösség kérdései iránt. De jellemző rájuk a dualisztikus világmagyarázat kedvelése, mellyel éles különbséget tesznek Isten és az anyagi világ közt, s a kettő távolságát közvetítő lényekkel hidalják át. Az isteni szellem e közvetítőkön keresztül lépcsőzetes rendben árad bele a világba, hogy ismét az ősforráshoz: Istenhez térjen vissza.

A gnózisnak igen sok ága van, s a keresztyén gnózis előtt már egy zsidó gnózis is volt. Általában a szerint tehetünk benne különbséget, hogy milyen vallási iratokra, szent könyvekre és képzetekre szokott támaszkodni világképének igazolásában. Beszélhetünk ótestamentomi, keleti, hellén, (stoikus, philoni és platoni-pythagoreus elemekből összeszőtt), továbbá sajátosan keresztyén gnózisról. Mindezek valami tiszteletben tartott tradicióra és vallásos irataiknak allegorikus értelmezésére támaszkodtak.

A keresztyén gnózis eleinte sok közösséget tartott fenn a zsidóval, különösen addig, míg nem voltak a keresztyéneknek külön szent könyveik, hanem az ótestamentumra hivatkoztak éppen úgy, miként a zsidók. Ahogy azonban a keresztyénség mindjobban elkülönült a zsidóságtól, felmerült a külön szent könyvek szükségessége. S a gnosztikusoknak, különösen M a r k i o n-nak, nagy részük van az újtestamentumi kanon kialakulásában. Bizonyosan a gnosztikus dualizmusnak tulajdonítható, hogy Markion oly élesen szembeállította egymással a zsidóságot és a keresztyénséget, akárcsak a jót és a rosszat egy másik gnosztikus vallás: a manicheizmus, a parsizmusnak és a christianizmusnak ez a vegyüléke.

2. A gnózis minden faja idegen azonban az igazi keresztyénségtől, mely a Krisztus személye és a megváltás ténye körül alakult ki. Ezt a centrális tényt nem lehet filozófiai theóriákba feloldani, s a benne való hitet hűvös tudássá átformálni. Ezért a keresztyének között mindig nagyobb lett a

gnosztikusoktól való eltávolodás vágya. Különösen a nyugati keresztyénség foglalt állást a hitnek ilyen elfilozofálása ellen, s hirdette a Krisztusban való hitnek a filozófia fölé emelkedő jelentőségét.

A gnózis ellen való harcnak jellegzetes szint adott Irenaeus (szül. 130 és 142 közt Kis-Ázsiában, s meghalt 202-ben mint lyoni püspök), aki azt hirdette, hogy téves minden tudomány, mely pusztán a természetes megismerésből táplálkozik. Az igazság csak a kinyilatkoztatásban érhető el. Ezért a hellén bölcselkedés helyett a christianus tradicióra és az evangéliumban kinyilatkoztatott törvényre kell építenünk. A filozófia fogalmai csak zavarhatják a hívő lelki életét, mert homályt támasztanak ott, ahol az evangélium napja is világíthat.

A nyugati katholicizmusnak a filozófia és a gnózis ellen való állásfoglalását mégis legteljesebben Tertullianus (kb. 160—240.) fejezte ki, ez a római jogász, türelmetlen, szélsőséges és heves lélek, aki szellemét akkor sem tagadhatta meg, amikor megkeresztelkedett és Karthagoban hitoktató lett, bár pappá nem szentelték. Ellensége minden pogányságnak, s legszívesebben ennek még a nyomait is eltüntette volna a földről. Puritán aszkéta, aki e világ bölcseségét merő bolondságnak tartja, mert a filozófia minden eretnekség szülője. Jeruzsálemnek semmi köze Athénhez, az Egyháznak az Akadémiához.[125] Szeme a Krisztus alakjára tapadt, s hitte, hogy nemsokára ismét meg fog jelenni a földön, hogy ezeréves országát megalapítsa. E hithez mit sem adhatott neki a filozófia, tehát elutasítja ezt magától, akárcsak Pál apostol (I. *Kor.* 1 : 18. skk.). Mivel a latin stílusnak ez a nagy mestere álláspontját szereti ellentétekben kifejezni, azt mondja: „Isten fia keresztre feszíttetett. Ez nem szégyen, mert szégyen. Isten fia meghalt. Ez teljességgel hihető, mert ostoba-

[125] Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid Academiae et Ecclesiae? Quid haereticis et Christianis? Nostra institutio de Porticu Salomonis est (v. ö. Act. V. 12. Sap., I. 1.) qui et ipse tradiderat Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. Viderint qui stoicum et platonicum et dialecticum Christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Jesum Christum, nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus". *De praescript. haereticorum,* VII.

ság (prorsus credibile, quia ineptum est). Eltemették és feltámadott. Ez bizonyos, mert lehetetlen." (*De carne Christi* 5.) Ezt a gondolatot foglalja össze az a híres, Tertullianusnak tulajdonított tétel: *credo quia absurdum,* — hiszem, mert képtelenség, — mely azonban ebben a formában csak a XVII. század óta forog közszájon.

Mindez a filozófiával való teljes szakítást jelentené, ha a valóság is olyan volna, mint a theoria. Tertullianus azonban régebbi pogány műveltségét és a stoikus fogalmakban való jártasságát nem vetkőzhette le, s mikor a hellén filozófusokkal vitatkozik, önkéntelenül is az ő fogalmaikba öltöztette saját gondolatait és ezzel hozzájárult a keresztyén theologia-filozófia rendszerének kialakulásához.

Irodalom. Buonajuti: *Frammenti gnostici,* 1923. — E. de Faye: *Gnostiques et gnosticisme,* 1913. — W. Bousset: *Die Hauptprobleme der Gnosis,* 1907. — Ch. Guignebert: *Tertullien,* 1901.

8. §. A keresztyén theologia kialakulása.

Éppen Tertullianus példája mutatja, hogy a keresztyénség még akkor is összeköttetésben maradt a hellénizmussal, mikor a legélesebben szembehelyezkedett vele. Tagadását is abba a formába volt kénytelen öltöztetni, melyet a hellén filozófia készített el az emberi elme számára. E mellett voltak olyan mozzanatok, melyek szintén azt ajánlották, hogy a keresztyén hit ne forduljon el mereven a görög tudománytól. Hiszen meg kellett hódítania a maga számára a művelt elméket, s ezekhez a saját nyelvükön, a saját műveltségük fogalmaival kellett szólnia, — továbbá tanítania kellett a keresztség előtt állókat, s e végből tételekbe kellett foglalnia a kinyilatkoztatott igazságokat. Apologetikus és didaktikai okok egyaránt követelték a hit rendszerezésének munkáját, s a keresztyén tudomány szükségessége napról-napra világosabban bontakozott ki. Hit és tudás nem maradhattak egymás ellenségei, sőt még csak egymás iránt közömbösek sem, hanem szoros kapcsolatba léptek egymással. Egyesek az *intelligo ut credam* elvét választották irányítóul: a filozófián át remélték hitük elmélyülését, — mások viszont a *credo ut intelligam* elvét hangoztatták: hitüket tették kalauzuknak a tudás terüle-

tén. Ebből a viszonyból született meg a keresztyén theologia, mely mellett a filozófia története sem mehet el közönyösen.

Az új tudomány problémái ugyan legnagyobb részben idegenek a filozófiától, mely mindig a természetes ész segítségével próbál magának számot adni az ember és a világ kérdéseiről, de a theológiai rendszerezés egészen az újkor kezdetéig mélyen belényúlt a filozófia területébe: elveit itt is uralomra kívánta juttatni, tehát hosszú időn át szinte elválaszthatatlan e két tudomány története. Theológiai és filozófiai problémák amugyis állandóan termékeny kölcsönhatásban állanak egymással. A görög theologia a görög filozófusok munkáiban található, nem csoda ennélfogva, ha a filozófia ott állott a keresztyén theologiai tudomány bölcsőjénél is. S egészen természetesnek kell mondanunk azt is, hogy a keresztyén theologiát főképen az alexandriai keresztyén tudósok alkották meg. Bennük élt legteljesebben e kor synkretistikus hajlama, mely képessé tette őket arra, hogy az antik hagyományt átmentsék a feltörő új keresztyén kultúrába. Halhatatlan az az érdem, mely ezen a réven az alexandriai katechetaiskolára háramlik, s a legnagyobbak: Alexandriai Kelemen és Origenes működése sorsdöntő jelentőségű a nyugati kultúra kialakulására. Ebben a városban, ahol elevenen éltek az antik szellem hagyományai, szinte természetesen eszméltek rá a keresztyén tudósok, hogy a régi filozófia igazságai előkészítőül hasznosíthatók a kinyilatkoztatott igazságok ismeretéhez. Fogalmaik pedig alkalmasok arra, hogy a hit tartalmát szerintük megformálva, a keresztyén hittudományt alkossuk meg velük.

Ugy Kelemen (Clemens, kb. 150—216.), mint Origenes (185—254) abban a meggyőződésben voltak, hogy az antik filozófia a pogányságnak a keresztyénségre való előkészítője. A bölcseletet mindketten igen magasra értékelték, de az igazság kritériumául a kinyilatkoztatást fogadták el. Erre a meggyőződésre építette Origenes, — nagy tudományú filozófus fő, — a spekulativ dogmatika első rendszerét *Az alapelvekről (Peri archón)* c. művében, melyben az antik filozófia a keresztyén theologiai spekulációval ölelkezik. A szerző még nagyon sokat át akart menteni a filozófiából a theológiába, ezért több helyen téves felfogásba került a hit igazságait

illetően, de ez mit sem von le a kezdeményező dicsőségéből. Rendszerének stílusa az átmenet bélyegét viseli magán: hajlandó még a platonizmust és christiánizmust összekeverni. Logostanában hirdeti a három isteni személy egylényegűségét, de a Fiút és a Szent Lelket alárendeli az Atyának. Tanítja, hogy a teremtés öröktől fogva való, s hogy a lélek is a teremtéssel egyidős. A lélek ennélfogva lételében az embert megelőzi és a test csak börtöne néki. Hirdeti továbbá a világegyetem örökös körforgását: megújulását és elpusztulását, s a szellemi lényeknek istennel való újra egyesülését (apokatastasis). A görög filozófiának a keresztyén világfelfogásba való ez a beáramlása sem volt terméketlen, mert az ilyen téves tételek a hit tanítóit mindig szigorúbb és pontosabb meghatározásokra késztették azokban a fogalmakban, pl. hypostasis, natura, essentia, persona, — melyek a keresztyén theologiában alapvető jelentőségűek.

Origenes művét a kappadóciai atyák folytatták és tetőzték be: Nagy Vazul (Basilius, 330—379), s a testvére: Gergely (Gregorius, 335—394)' nyssai püspök. Különösen Nyssai Gergely már csaknem klasszikus tisztasággal határozza meg a hit és tudás egymáshoz való viszonyát. Azt mondja róluk, hogy mind a kettőnek más a forrása, más a tartalma és más a bizonyossága. De azért a tudás előkészíti a hithez jutást, mikor igazolja a hitre előkészítő igazságokat. A logika teszi lehetővé a theologia rendszerbe foglalását, s a természetfilozófia elvezet Isten lételének és természetének megismeréséhez és észokokkal támasztja alá a hittitkokat. Mert a hitben vannak olyan tartalmak, melyek sohasem lesznek teljesen megérthetők. Ilyen pl. a Szentháromság és az Ige testtéválásának tana. Ezek előtt megáll az ész. De a hit itt kezdődik csak igazán.

Theologia és filozófia aztán szinte tökéletes harmóniában, teljes összebékültségben csak Szent Ágoston (Aurelius Augustinus) hatalmas egyéniségében és művében szemlélhető legelőször. Benne éri el a patrisztika tetőpontját.

Irodalom. C. Bigg: *The Christian Platonists of Alexandria*, 1913. E. de Faye: *Origène*, 1923.

9. §. Szent Ágoston.

1. Élete.

A patrisztika korának legnagyobb alakja kétségtelenül Szent Ágoston, aki Harnack találó szavai szerint „tizenkét évszázadon keresztül — az ötödiktől a tizenhetedikig — uralkodott az egész nyugati világ vallási, theologiai, filozófiai, sőt politikai eszméin is". Alakja és hatása egyike a legnagyobbaknak, amelyet a történelem fel tud mutatni, s szelleme még ma is oly elevenen és megcáfolatlan frisseségben él közöttünk, mintha nem másfélezer év távolából intene felénk, hanem kortársunk volna. A Krisztusról reáhulló fénynek olyan fókusza Augustinus, amelynek fénye nem halványult el, mert örökkévaló forrásból táplálkozik.

Szent Ágoston, eredeti nevén Aurelius Augustinus, a Proconsularis Africa-nak nevezett római tartomány Thagaste városkájában született 354. november 13-án. Már bölcsőjében olyan ellentétek vették őt körül, amelyek megoldása fele életét igényelte és sok kínos órát okoztak neki. Atyja Patricius, pogány római kispolgár volt, — anyja, Monica pedig buzgó keresztyén nő. Patricius azonban aligha idegenkedett a krisztusi tanoktól, hiszen felesége ösztönzésére kevéssel halála előtt megkeresztelkedett. De Augustinus maga is katechumenosként nevelkedett, vagyis oktatást nyert a katholikus hit tételeiben, noha egyelőre semmi kedvet se mutatott a keresztség felvételére. Jövőjét a római birodalom régi tradicióinak követésében kereste, bár nem vagyunk benne bizonyosak, hogy tiszta latin vér csörgedezett-e ereiben. Ebben az időben igen nehéz már megállapítani, milyen fajú volt egy római polgár, kivált ha valamelyik provinciában élt. Lehet, hogy Augustinus ősei is numida vagy pún származásúak voltak. A forró afrikai vér túlságosan szembeötlő a jellemében. Carthago mindig közel állott a szívéhez és a római hódítóról mint „ille Scipio vester"-ről beszél (*Civ. Dei*, I. 30. III. 18.), amivel ugyan lehet, hogy csupán annak a pogányok közé tartozását akarja megjelölni az ő keresztyén közösségével szemben.

Augustinus pályája külsőleg elég biztatóan és a megszokott uton indult el, belső, lelki fejlődése azonban annál

nagyobb és meglepőbb fordulatokkal teljes. 12 éves korában Madaurában kezdte el a grammatikus iskolát, s ezt öt évvel később Karthagóban folytatta, ahol részben egy gazdag földije, Romanianus költségén rhetorikát tanult. A szokásos rhetori formálizmus nem elégítette ki a lelkét, s heves természete ez időben fiatalos lendülettel kereste az élet örömeit. De aligha élt oly bűnös életet, mint a *Vallomások*-ban önmaga állítja. A konkubinátus, melyből 372-ben fia, Adeodatus, született, akkor törvényesnek elismert viszonyként volt szokásos, és erkölcsileg is magasabb fokon állt, mint a szeretők cserélgetése.

19 éves korában a kezébe kerül Ciceró „Hortensius"-a, s e könyv igen mély hatást tesz igazságra szomjazó lelkére. Valami hallatlan intenzitású vágy gyúlad ki benne az igazság megismerése iránt. De jellemző rája, hogy a filozófiai érdeklődés már ekkor a vallási élmény, a boldogságkeresés Isten felé áhítozó mozdulatával egybekötve jelentkezik nála. Az ifjú azért emelkedett fel a sárból, s a test rabságából azért vágyott a szellem magaslatai felé, hogy Istenhez térjen vissza. Felzaklatott lelke nyugalmát egyelőre manicheus tanítók körében találta föl, s egy ideig azzal a gondolattal foglalkozott, hogy a manicheus ú. n. „elektus"-ok aszkéta életét fogja élni. Augustinus erkölcsi géniuszát ugyanis megragadta Mani (216—276) vallása, a gnózisnak ez a késői hajtása, amely főleg a rossznak a magyarázatát adta eléje egy sajátos mithikus theozófiában. Bölcselet és vallási misztika, intellektuálizmus és mithosz valami különösen fonódtak itt egybe. A manicheizmus nem isteni kinyilatkoztatásra, nem próféták és apostolok szavaira támaszkodott, de a megváltás hitében egy nevezőre igyekezett hozni a régi keleti vallások mithológiáját a keresztyénség tanításával. Augustinus előtt úgy tűnt ez föl, mint a filozófiailag megalapozott keresztyénség. Azonban csakhamar kétségei támadtak. Főleg a manicheus kozmologia mutatkozott szemében zavarosnak és ki nem elégítőnek. Impulzív természetének heves gesztusával szakít tehát a manicheizmussal és az akadémikus filozófia szkepsisének rabjává lesz.

Idáig ért el Augustinus lelki fejlődésének útján, amikor hajóra szállt, hogy kicsiny családjával Rómába menjen. Re-

mélte, hogy ott alkalma nyílik majd valamelyik rhetoriskolában tanítani. Csalódások vártak azonban rá, s 394-ben Milanóba költözött át, ahol módja volt a tanításra. Itt csatlakozott hozzá édes anyja is, aki közben özveggyé lett. E felsőitáliai városban a nagy Ambrosius püspök hatása alá került. Az ő allegorikus bibliamagyarázatai visszavezetik Augustinust a Szentíráshoz és lassankint meghajol ennek a tekintélye előtt. Másfelől viszont Ciceró tanulmányozása is segíti őt abban, hogy kiszabaduljon a pyrrhonizmus karjaiból és valami praktikus morális bizonyossághoz jusson el, Ebben az időben állandó nyugtalanságban élt, s ebből nő ki az a krizis, amely végül is a megtéréshez és a megnyugváshoz vezeti őt.

Filozófiai fejlődését azonban a neoplatonizmus, közelebbről Plotinos iratai határozták meg. Ezeket Augustinus, aki nem tudott görögül, Marius Victorinus latin fordításában olvasta, s egyszerre rendkívüli hatást gyakoroltak rá: az akadémiai szkepszisből a neoplatonikus filozófia hívévé tették. Különösen a léleknek befelé irányulása, a benső ember és az istenség keresése ragadták meg őt, s ettől kezdve vallja: *Noli foras ire! In interiore homine habitat Veritas.* S egyben érdeklődéssel hallja, hogyan tért át Victorinus a plotinizmustól a christianizmushoz és a neoplatonizmus neki is híd lesz, mely a keresztyénség benső igazságainak meglátásához vezeti őt el. A filozófiában is találkozott immár Istennel, s látta, hogy az egyetlen igazi út Istentől, Istenen át az Istenhez visz. Ez a filozófiai istenség azonban még túlságosan általános, túlságosan pantheisztikus és személytelen jellegű volt ahhoz, hogy ez a kereső lélek személyes találkozásban olvadhasson össze vele. Hiányzott belőle az erkölcsi erőt és megváltást sugárzó személyes ideál, aki a kegyelem áldott ajándékával közeledik a reá várakozó lélekhez. De ezt is megtalálja Augustinus, amikor tépelődései közben Remete Szent Antal példájára a Szentíráshoz nyúl, s Pál apostol rómabeliekhez írt levelét kinyitva, ott ezeket olvassa: „Sicut in die honeste ambulemus: non in comisationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et inpudicitiis, non in contentione et aemulatione: sed induimini Dominum Jesum Christum, et carnis curam ne feceritis in desideriis". P. 13, 13—14. vv.) Krisztus felé fordul a figyelme. S ebben a hangulatban vonul

vissza Cassiciacumba, valószínűleg 386 augusztusában, s itt, egy barátja házában, az áldott falusi csöndben próbálja rendezni gondolatait. Cicero tusculumi beszélgetései lebegnek szeme előtt, mikor megírja azokat a műveket, amelyek ez idő emlékeit alkotják Augustinus művében: a *Contra Academicos, De vita beata, De ordine* és a *Soliloquia* lapjai Cassiciacum termékeny csendjének az emlékei. Ráeszmél itt Augustinus világosan, hogy nem a neoplatonizmus, hanem a Krisztus tekintélye és az ő evangéliuma az a szilárd alap, melyen a boldog élet felépülhet. S ebbe a hitbe olvad bele nála a filozófia, mert „ha nem hiszitek, nem értitek", — *nisi credideritis, non intellegetis!* Levonja tehát hitének logikus következményét, s 387-ben Milanoba visszatérve husvét szombatján a keresztség által belép a Krisztus egyházába.

Nagy dátum, s nevezetes forduló ez nemcsak Augustinus, hanem az egész nyugati keresztyénség életében. Tulajdonképen e megkereszteléssel született meg a világ számára a katholicizmus legnagyobb vallási géniusza, akinek élete nélkül a katholikus egyház talán egészen más, de mindenesetre hiányos volna. Augustinus ugyanis mindenki másnál világosabban látta az Egyház egyetemes misszióját, s életét e naptól fogva e misszió szolgálatába állította. A keresztség felvétele után egy darabig még Milanoban maradt, de hamarosan elhatározta, hogy Afrikába tér vissza és szülővárosában a kegyes elmélkedésnek fog élni. Elindult tehát édes anyjával, fiával, és barátjával, Alypiusszal a hosszú útra. Monica azonban Ostiában meghalt. A *Vallomások*-ban megragadóan írja le Augustinus utolsó beszélgetésüket. Tele van ez még plotinisztikus reminiscentiákkal (v. ö. 5. *Enn.* II.), de a pantheizmus helyett már a keresztyén theizmus benne az uralkodó.

Monica halála után egy évig még Rómában maradt Augustinus, s csak akkor tért aztán vissza Thagastéba, ahol teljesen visszavonult, szinte kolostori életét élt barátai társaságában. Adeodatus, a ragyogó tehetségű ifjú 17 éves korában meghalt, s úgy látszott, mintha vele minden szál elszakadt volna, ami atyját a világhoz fűzte. Mégis a visszavonultság három éve után egész véletlenül ellátogatott Hippo Regiusba, ahol híre megelőzte jövetelét. Itt Valerius

püspök rábeszélésére szinte vonakodva pappá lesz, s ezzel elindul a harc és a dicsőség útján a halhatatlan hír felé. 395-ben az agg Valerius koadjutora, majd már a következő évben Hippó püspöke lett, s ezt a tisztet 35 éven át viselte. Ebben a korszakban mélyült el elméje a Szentírás tanulmányozásába, s ekkor alakult ki teljesen theologiai felfogása. A különféle eretnekségekkel vívott harcok eszméltették rá őt a hit helyes értelmére. Manichaeusok, donatisták és pelagiánus szektáriusok hátrálni voltak kénytelenek hatalmas szelleme előtt. Érdekes jelenség, hogy a nagy görög egyházatyák halála után Augustinus és Hieronymus, a jelentéktelen Hippo püspöke és a jeruzsálemi barát, voltak azok, akik az írott szó hatalmával a latin nyelvet és a nyugati szellemet tették úrrá a keresztyén világban. Augustinus maga sohasem hagyta el püspöksége idején Africa provincia és Numidia határait. Állandóan Hippóban élt, s csak ritkán, egy-egy tartományi zsinat alkalmával hallatta Carthagoban a szavát. De leveleit mindenfelé olvasták, akárcsak Pál apostoléit, s iratai a római birodalom egész területén közkézen forogtak és hatottak. Munkáinak száma légió, s bár igen különböző értékűek, mind magán viseli írójuk izzó lelkének és őszinte istenkeresésének, s hitben való bizonyosságának a nyomait. Szeme világosan látta az antik világ elsüllyedését, s egy új világ fölemelkedését. Ezt fejtette ki a *Civitas Dei*-ről szóló hatalmas művében, amelyet 3 évvel azután kezdett el írni, hogy a vandálok Rómát 410-ben kirabolták. 426-ban lett készen e halhatatlan mű, de Augustinusnak még meg kellett érnie, hogy a vandálok Afrikába is átkeltek, Hippot is ostrom alá fogták. Az ostromolt városban, a megpróbáltatások közben húnyt el a nagy püspök 430. augusztus 28-án.

Irodalom: P. Alfaric: *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*, 1918. E. Przywara: *Augustinus*, 1934.

2. *Művei és a filozófiához való viszonya.*

Szent Ágoston műveit összegyüjtve a Maurinus atyák adták ki 11 folio-kötetben (Páris, 1679—1700). Ezt nyomatta le újra Migne a *Patrologia Latina* 32—47. köteteiben (Páris, 1845—1849). Több műve megjelent újabban kritikai kiadásban a *Corpus Scriptorum Ecclesiae Latinorum* kötetei között. A filozófust azonban főleg a következő iratok érdeklik:

Confessiones (magyarul „Szent Ágoston vallomásai" címen Vass József fordításában), *Contra Academicos, De beata vita, De ordine, Soliloquia* (magyarul „Istennel való magányos beszélgetések könyve" Némethy Ernő fordításában), *De quantitate animae, De libero arbitrio, De Trinitate. De immortalitate animae, De Civitate Dei.* — Igen használható florilegiumok: *Augustin.* Reflexionen und Maximen aus seinen Werken gesammelt und übersetzt von Adolf von Harnack. Tübingen, 1922. és *Flores* quos in horto Divi Augustini decerpsit et in fasciculos redegit Eugenius Zeller. Stuttgart, 1912. — Életének vége felé maga Szent Ágoston tartott szemlét és gyakorolt kritikát munkái fölött *Retractationes* c. munkájában.

Augustinus nem akart sohasem kimondottan filozófus lenni: eleinte római rhétor volt, azután pedig katholikus theologus. A filozófia problémáit azonban odasodorta hozzá korának szellemi élete, amelyben a filozófia már a theológiával küzdött a megmaradhatásért: mégsem lehetett közömbös e studium iránt, mert valami nagy lelki éhség élt benne az igazságra, s a filozófia igérte az antik világnak az igazságot. De Augustinus mindig olyasvalamit keresett, ami kinő a filozófia keretéből: hitet és boldog életet. Nem szabad tehát az írásait sem úgy forgatnunk, mint kimondottan filozófus emlékét. Munkái sem rendszeres filozófiai fejtegetések. Hiányzik belőlük az az objektivitás, amit a nagy görög bölcselők irataiban megszoktunk. Augustinus mindig nagyon szubjektiv: azt állítja az előtérbe, ami írás közben legjobban érdekli őt. Személyes élményeit és eszméleteit teszi meg általános tényekké és igazságokká. Sok nála a polémia, s még nagyobb művei sem egységes ihletűek. Annyira nem törődik a rendszerességgel, hogy az ellenmondásoktól sem idegenkedik. Az pedig egészen megszokott jelenség nála, hogy ugyanarról a tárgyról különböző időkben különbözően nyilatkozik. Neki a filozófia sohasem cél, hanem eszköz, s ha egy régebbi elméletet célja érdekében jól tud felhasználni, habozás nélkül felveszi és a magáévá teszi.

Stilusa is hű tükre szubjektív lelkének. Meglátszik rajta a rhétoriskolai képzés: szines, szellemes, fordulatos, s noha nyoma sincs benne a klasszikus hűvösségnek, romantikus klasszicitásában egyik legnagyobb élmény az olvasása.

Szubjektivitásából érthető az is, hogy a filozófiához való viszonya élete folyamán mélyrehatóan változott. Mikor 32 éves korában megismerkedik a görög filozófiával, abban a

véleményben van, hogy az igazi filozófia és az igazi vallás lényegben nem különböznek egymástól. Negyven év mulva egészen más véleményt hirdet a filozófiáról a *Retractationes* lapjain (v. ö. *Conf.* VII, 9,). Ekkor már úgy látja, hogy a katholikus vallást meg kell védeni a filozófusok elméletei ellenében. Ekkor már arra az eredményre jut, hogy az autonom filozófia haszontalan, sőt veszedelmes az üdvösségre, s a vallásos ember egészen jól megvan a filozófia nélkül, mert az értelmi tudás nem szükséges az üdvösséghez és a boldog élethez. A filozófusoknak az örök visszatérésről szóló történetfilozófiai hipotézisére célozva kérdezi: „hogyan lehetne igazi boldogság az, ahol az örökkévalóság rendjén újra meg újra ismétlődnek ugyanazok a nyomorúságok? Különben is a keresztyén ember csak egyszer hal meg", — vigasztalja magát e vigasztalan elmélettel szemben. Platon és Plotinos bölcsesége tehát — mert Szent Ágostonnak ezek jelentik a filozófiát — nem az, amelyen a keresztyén ember megállhat az élet viharaiban.

Mégis mit adott a filozófiának ez a nagy szellem? Nem lephet meg, ha azt látjuk, hogy Augustinus a régihez képest bizonyos mértékig leegyszerűsíti a filozófia problématikáját. Azt mondja: *Deum et animam scire cupio. — Nihilne plus? —Nihil omnino.* (*Soliloq.* I, 2. 7.) S ebben a vágyban a saját ismeretéből vél eljuthatni a bizonyossághoz: *Noverim me, noverim Te* (ib. II, 1. 1.). Érthető tehát, hogy nála a filozófiának csak két nagy témája van: Isten és a lélek. (*De ordine* II, 18. 47.). E két valóság találkozása a tudás is, meg a boldogság is. Augustinusnál ezért a bölcseség mindig azonosul a boldogsággal: nem eszköze egyik a másiknak, hanem lényegükben azonosak, egyek. Csupa praktikus témája van és nem theoretikus. Az igazságot is azért keresi, mert boldogít, s nem egyszerűen, mert — igaz. Neki nem elég az igazság látása, szemlélete, mint Aristotelesnek, ő akkor ér el a célhoz, ha bírja, élvezi az igazságot, az Abszolutumot, az Istent. Ezért más Augustinus, mint a theoriában magát kiélő görög filozófus. Ezt a jellemvonást nem hagyhatja figyelmen kívül, aki meg akarja őt érteni.

Nem juthat tehát közel Augustinus gondolkodásának a megértéséhez, aki tisztán theorétikus és hellén szempontok-

kal közeledik feléje. Őt nem elégíti ki az önmagáért való tudás és nem érdekli a külső világ. A természet és az ember csak alkalom neki arra, hogy azt a náluk magasabb, transcendens tényezőt keresse, ahonnan mindezeknek a léte függ és megérthető. Egyetlen problémája tulajdonképen a saját lelkének sorsa. Örök nyugtalanságának ez a forrása, s nem pihen meg mindaddig, amíg bele nem horgonyozza reménységét az örök isteni valóságba. A keresztyén igazságot is azért teszi a magáévá, mert ennél jobban semmi sem világítja meg a lélek és az istenség viszonyát. Kell, hogy az Istentől elszakadt, a bűnnek, a testiségnek fertőjébe süllyedt lélek nyugtalan legyen, mert Isten az embert azért teremtette, hogy hozzája térjen: *nos fecisti ad Te, Domine!* Tévelygők vagyunk mindaddig, míg haza nem találunk hozzá: *inquietum est cor nobis donec requiescat in Te, Deus!* S a tévelygő emberiséget az Egyház van hivatva visszavezetni Istenhez, a létnek és kegyelemnek örök kútfejéhez: ezért látja az Egyház szerepét az üdvösségre nélkülözhetetlennek. Íme, ezek Augustinus központi gondolatai, alapmeggyőződései, amelyekből szinte kisugároznak a többiek. Dilthey „fragmentarischer Philosoph"-nak mondja őt, s valóban rendszere nem a filozófiából való, de ennek a számára is vannak olyan gondolatszövedékei, amelyek a filozófusok között is a legnagyobbak társává teszik őt.

3. *Ismerettana.*

Augustinus szerint a tudásnak a lét eszméletéből kell kiindulnia és a lét forrását és mértékét kell keresnie. Tudásunk tehát a magunk létére való ráeszméléssel kezdődik: *intima scientia est qua nos vivere scimus,* — és Isten elérésével tetőződik be.

Ha minden bizonytalan is, az hogy én, aki kételkedem, vagyok, az első bizonyos igazságnak tűnik fel. Aki tehát az igazságot keresi, annak nem kell tekintetét a külső világ dolgain járatnia: forduljon befelé, önmagába, s ott találja az igazságot, — *noli foras ire,* — inti őt Augustinus, — *in te ipsum redi: in interiore homine habitat veritas.*

Van ebben a kiinduló pontban sok, ami Descartes *Cogi-*

to-ját juttatja eszünkbe, s valószínű, hogy a cartesianus filozófia Augustinustól függ ebben a tekintetben, bár Descartes tagadja ezt. De nagyon csalódnánk, ha azt hinnők, hogy Descartesnál ennek a gondolatnak igazi augustinusi felhasználását találhatjuk meg. A hippoi püspök bizonyosan azért kezdi a kutatást saját léte ismeretével, mert meg van róla győződve, hogy ha ismerné önmagát, megismerhetné általa magát az Istent, akinek képére és hasonlatosságára teremtettünk, — *noverim me, noverim Te, Deus!* Mert a magunk léte és a magunk ismerete egyformán az isteni lét és az isteni igazság fundamentumán nyugszik. Descartes egocentrikus és Augustinus theocentrikus gondolkodásának szöges ellentéte legott kiderül, ha látjuk, hogy a cartesianus rendszerben a *Cogito*, az Én öneszmélete az a kőszikla amelyre ez az egész igazságrendszer rá van építve, holott Augustinusnál az én csak csak egy hajtás, amely a mélyebben fekvő gyökér felé mutat. Itt az én nem lesz abszoluttá, — nem lesz önálló szubstanciává, hanem mindenestül belesímul és beletartozik az egyetlen isteni abszolut létbe. A cartesianus *Cogito*-ból a modern idealizmus bontakozott ki, amelynek az az alaptétele, hogy a gondolkodó valóság önálló szubstancia, örök igazság, amely nem alkalmazkodik semmi máshoz, hanem hozzája kell alkalmazkodnia minden valóságnak. Augustinusnál ellenben, akárcsak Pál apostolnál, ez a véges és tökéletlen öneszmélet, éppen a végességénél és tökéletlenségénél fogva egy végtelen s tökéletes lét és igazság felé mutat. Mert minden eszmélet mértéket keres, s ez a mérték nem lehet változó, nem lehet mulandó, csak örök és változatlan. Így eszmélünk rá önmagunkon egy nálunk sokkal nagyobb valóságra és a mienkénél sokkal magasabb rendű igazságra. Az emberek között ugyanis vannak vitás kérdések, vitatható megoldások, de vannak olyan gondolataink is, amiben mindnyájan megegyezünk. S a „keresztény Platon" szintén azt vallja, amit a pogány, hogy t. i. minden gondolat csak az által igaz, hogy része van az igazságban. Az igazság nem a mi önkényünk teremtménye, hanem egy fölöttünk álló rendhez való igazodás. A 7 meg 3 nem azért 10, mert én és te így gondoljuk, hanem, mert e gondolatban mind a ketten elismerünk egy fölöttünk álló igazságot, amelyben a mi gondolatunk részesedik. S ez az igazság

nem változik, — nem fogy az által, hogy sokan így gondolják, hiszen „olyan eledel, amelyből bármennyit eszünk, azért meg nem fogyatkozik".

Az igazságnak tehát léte van. Az igaz gondolatnak ontologiai előfeltétele van, amelyhez mint valami mértékhez igazodik, s ez a metafizikai létező nem más, mint maga Isten: az abszolut Létező, Ő a magában-való, a feltétlen igazság, — *ipsa veritas*, amelynek minden igaz gondolat csupán halvány utánzata.

Augustinus ismerettana szemmelláthatóan a platonizmus körében mozog, de teljesen átalakítja ezt a maga keresztyén hitének megfelelően. A filozófia nem öncél többé, hanem a hit függvénye: a léleknek Isten felé röpítője. A platoni Jó ideájának a szerepét átveszi itt az Isten. Ő a Nap, az örök fényforrás, ahonnan a tudás világossága árad az emberi elmére. A teremtett fénynek ez a *lumen intelligibile* a forrása: neki köszönhető, hogy az embernek egyáltalában van fogalma az igazságról.

Valami misztikus illuminizmus ez a tanítás, amelynek segítségével Augustinus kiemeli az igazság látását a diszkurziv gondolkodás szubjektivizmusából és ingadozásából. De meg tudja kerülni azt a két örvényt is, amely a platonizmust fenyegeti, t. i. az ideák ontologizmusát (Platon) és a pantheizmust (Plotinos).

Amaz elől úgy menekül, hogy a bibliai Logos-tan alapján Istent azonosítja a Logosszal, s benne az igazságnak, az eszméknek személyes összetartóját látja. A platoni ideák függetlenségét pedig lebontja Augustinus az által, hogy szerinte ezek a dolgok örök eszméi *(rationes aeternae)*, amelyek megvannak Isten gondolkodásában. Nem is egyebek, mint az ő örök teremtő gondolatai, a teremtett dolgok ősmintái *(exemplarizmus)*, amelyek a világban úgy valósulnak meg, hogy a teremtő mint eszmecsirákat *(rationes seminales)* belehelyezte az ősanyagba, s ez által a világalakulás hajtó erőivé tette. Az eszmecsirák az örök eszmékhez igazodnak, s így egyrészt a világ Isten gondolatainak megfelelően alakul, másrészt pedig az ember gondolkodásában tevékeny eszmecsirák segítségével mi is az örök isteni eszmék fényében szemlélhetjük a valóságot.

Ebből egyúttal azt is láthatjuk, hogy Augustinus nem veti el az ész megismerő képességébe vetett hitet. Nem olyan misztikus ő, aki ellensége az értelemnek. Csak éppen nem tartja elégségesnek ezt arra, hogy általa Istent és az ő eszméit teljesen megismerjük, mert ebben akadályoz bennünket a teremtőtől való elfordulás: a bűnbeesés. Általában a bűn olyan központi szerepet foglal el gondolkodásában, hogy miatta még ismerettana is morális színezetet nyer. Az igazságban való megvilágosodás igazi morális dialektika. Az igazság útja egyúttal a kegyelem útja is. A kettő egymástól nem választható el, aki az egyiket keresi, az a másikat is akarja. *Non intratur in veritatem nisi per caritatem,* — mondja, S önmagáról méltán állíthatja: *ubi inveni veritatem, inveni Deum.* A filozófusok gőgje abban rejlik, hogy azt hiszik, az ő gondolatuk, az ő igazságuk maga az abszolutum, holott az ember igazsága csak úgy lehetséges, ha fennáll az Isten igazsága, mint minden dolognak és emberi igazságnak az előfeltétele. Ez pedig nem lehet személytelen való, hanem a Logosban élő és általa megmutatkozó személyes gondolkodó és akaró lény. Ő az, akivel mi keressük a filozófiában is az eredeti közösséget. Vele és általa látunk és gondolkodunk, de látásunk és gondolatunk mégis a mienk és nem az övé. Innen vannak benne a tévedések is. Az emberi bűnös akarat, az elhirtelenkedett ítélet a tévedés forrása. Önmagukban még az érzékek sem csalnak. Azonban ezek szerepe csupán a lélek figyelmeztetése a valóságra. S ezt híven végzik el. De hogy micsoda és milyen az a valóság, az már az ítélet eredménye, s itt sokszor tévedünk. Aki tehát az igazságot keresi, annak óvatosan kell járnia,, míg eljut ahhoz, amit *contemplatio unitiva per gradus debitos*-nak, a dolgok módszeres megismerésének mond Augustinus. Monicával Ostiában folytatott beszélgetése ennek a neoplatonikus fokonkint való előrehaladásnak egyik példájául szolgálhat.

Theocentrikus alapmeggyőződéséhez híven Augustinus úgy véli, hogy az a lélek, amelyik még nem találta meg az Istent, csupán képeken, phantasmákon csügg: *de Te cum cogitabam, Deus, non Tu eras, sed vanum phantasma et error meus erat Deus meus.* Ezért az igazi ismeret több, mint diszkurziv gondolkodás: Isten „bírása", „élvezése", a nála

való megpihenés az előfeltétele. Vagyis egy misztikus aktus: a hit a tudás előfeltétele. Amikor *absum a me; ego foris; tu autem intus,* mert *invenitur Deus non ambulando, sed amando.* Itt tehát szintén megmutatkozik a hitnek a tudáson való felsőbbsége. Augustinus filozófiája a hit fundamentumára épül rá, s az ő szemében a filozófus valóban *amator Dei,* aki személyes viszonyban van a megtalált Istennel és beszélgetést folytathat vele. Tudása egyetlen nagy confessio, — alázatos gyónás a Teremtőnek, akinél eddigi ingatag léte és tudása megszilárdul: *extentus in omnibus,... solidabor in Te, forma mea, Deus!*

Hit és tudás viszonyára nézve tehát egy igen érdekes megoldást tár elénk Hippó nagy püspöke. Nem akar az észről lemondani, mint a keresztyénség apostoli korszakának hívő emberei. *Intellectum valde ama,* — mondogatja. De látja az ész korlátait, s nem tartja azt alkalmasnak egymagában a teljes igazság megismerésére. Az ész önmaga még valami misztikus aktussal sem érheti el az abszolutumot. Erre csak a kegyelem által adott hit segítségével válik alkalmassá. A hit ennélfogva segíti, kiegészíti az ész megkezdett munkáját: a kegyelem folytatja az önmagában elégtelen akarat művét. Ezért a filozófia is egyrészt kutatás, keresés, másrészt azonban a lélek erősítője a boldogság rögös útján. A kereső filozófus boldog is lesz, ha az isteni kegyelem lehajlik hozzája és magához emeli.

Az ész kereső munkája, a tudás akarata ennélfogva nem fölösleges, hiszen benne az Istent még nem ismerő, de feléje vágyakozó lélek szólal meg. De a tudás hit nélkül még nem teljes egész: szükségünk van mind a kettőre, még pedig a kettő harmóniájára: *intellige ut credas, crede ut intelligas!* A vezető szerep azonban mindig a hitet illeti meg: *credimus ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus.* Ha a filozófia és a hit összevitáznak, a filozófiának kell engednie, mert a keresztyénség igaza vitán felül áll. Ez a legősibb igazság: Mózes régebbi, mint az egyiptomiak és a görögök. A keresztyén hit rendszerének csodás összhangjával nem versenyezhet a filozófusok egyenetlensége, számtalan különbözése. A filozófia általában nélkülözi azt a tekintélyt, ami Augustinus lelkének a legnagyobb megnyugvást adja. Ennek a fontos-

ságát oly nagynak látja, hogy azt mondja: „még az Evangéliumnak se hinnék, ha nem kényszerítene engem erre a katholikus Egyháznak a tekintélye". Ez a morális meghódolás, az erkölcsi erő korlátlan fensőbbsége teszi a hitet a tudás urává és irányítójává, amelyet semmi más bizonyosság nem pótolhat. Az Egyház hidat ver Isten és az ember közé, s áthidalja azt a szakadékot, amely a bűnbeesés folytán az ember és teremtője között támadt. S Augustinus éppen azért nem lehetett gnosztikus, s azért hagyta ott a manichaeusokat, mert ezek az ész erejétől várták a megváltás művét. Augustinus ezt a misztikus racionálizmust nem tehette a magáévá, mert az embert önerejéből a megváltásra képtelennek hiszi. Az észből megoldhatatlan problémák, s az akaratból elérhetetlen vágyak fakadnak, amelyek csak a feléjük nyúló isteni kegyelem által teljesedhetnek be. Csonka tehát a tudás hit nélkül, s hiányos a természet a természetfölötti világ nélkül. Érthető ennélfogva, ha a hippoi püspök azt írja: *sunt... quidem qui se putarint ad contemplandum Deum et inhaerendum Deo virtute propria posse purgari: quos ipsa superbia maxime maculat (De Trin.* IV. 15.). Az akarás megvan bennem, de a jó véghezvitelét nem találom, — sóhajtja ő is Pál apostollal (*Róm.* 7:18.). Tudásunk szabadakaratunk jele, de mi a magunk erejéből képtelenek vagyunk javunkat munkálni. Rendeltetésünk magasabban van, mint ameddig akaratunk ér, s ezért a tudás mit sem ér, ha nem ömlik bele a hitbe, vagy ha nem belőle fakad. A kinyilatkoztatás több és bizonyosabb, mint a filozófia. Ez Szent Ágoston tanítása.

Irodalom. Ch. Boyer: *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin,* 1920. — L. Grandgeorge: *Saint Augustin et le néoplatonisme,* 1896.

4. Isten fogalma.

Mint látható, Augustinus gondolkodásában Istennek valóban centrális szerepe van, ő az alfa és az ómega, minden magyarázatnak a kezdete és a vége. S mégis azt kell mondanunk, hogy az ember Istent nem ismeri és róla csak igen gyarló és homályos fogalma lehet. Nincs szó, amely

nagyságát méltóképpen kifejezhetné, azért akkor tiszteljük őt legjobban, ha elnémulunk vele szemben. Ismeretében már magas fokra jutunk el akkor, ha belátjuk, hogy nem ismerjük igazán. Zavarban vagyunk, ha meghatározást keresünk róla, hiszen a Szentírásban is úgy jelenti ki magát: *Vagyok aki vagyok, — ego sum qui sum,* tehát a léttel jellemezhetjük őt legtalálóbban: *Deum nihil aliud dicam esse, nisi ipsum esse.*

Mi ennek a tudatlanságunknak az oka? Az, hogy mi a bűn következtében elfordultunk az igazi léttől: a töredékes és inkább látszatos, semmint igazi létre figyelünk. S egy tárgyat csak úgy tudunk jellemezni, ha a tárgyi szubstanciát attributumokkal ruházzák fel. Ezért a szubstancia és attributumai nem egyek az emberi gondolkodásban. Az ember pl. lehet jó, szép, és igaz, mert része van szubstanciájának abban a lényegben, essentiában, amit jóságnak, stb. nevezünk. Isten azonban nem azért jó, szép és igaz, mert része van ezekben a lényegekben, hanem ő maga e lényegek teljessége. Ő tehát maga a szépség, a jóság és az igazság. Benne nem választható el a szubstanciális és essenciális lét: a szubstanciája és az attributumai egybeesnek, azonosak. Isten nem bölcs, hanem maga a Bölcseség, nem nagy, hanem maga a Nagyság, nem örökkévaló, hanem maga az Örökkévalóság, stb. Egyszóval ő minden lét és lényeg, existencia és essentia teljessége. A középkori filozófiának ez a fontos tétele tehát már Augustinusnál megtalálható. Istenről igaz, hogy egy a tulajdonságaival: *quae habet haec et est, et ea omnia unus est.* Ilyen körülmények között hogyan tudnánk mi őt pontosan és világosan, minden vonásával egyetemben meghatározni?

Mégis van rá némi módunk, hogy közelebb férkőzhessünk a megismeréséhez: ezek a lét analógiái. Isten ugyanis a teremtett világot a maga képmására és hasonlatosságára teremtette: képet alkothatunk tehát magunknak róla, ha az ő nyomait keressük a teremtményben, s mintegy visszakövetkeztetünk az okozatról az okra. Az ember spirituális lényét a bűn eltorzíthatta, de Isten képét, ezt az elidegeníthetetlen jellegzetes birtokunkat nem téphette ki lelkünkből. S a magunk gondolkodó lényében az érzelem, a tudás és a szeretet, illetve az emlékezet, értelem és az akarat hármas-

ságában rábukkanhatunk az isteni lényeg hármas jellegére. S ahogy emberi énünk e hármas tevékenység ellenére egyetlen szubstancia, épp úgy ráeszmélünk, hogy bennük a teremtő Szentháromság képe tükröződik. Isten egyetlen szubstancia, usia, mint a görög filozófia nevezi, s egyetlen essentia, azaz ő a létezés (esse) önmagában. Egész léte annyira egységes, hogy nincs benne semmi esetleges (accidens): minden, amit neki tulajdoníthatunk, szubstanciálisan tartozik hozzája. Isten az Atya, Isten a Fiú, s Isten a Szent Lélek is, de úgy, hogy mindez nem három külön istenség, hanem egy és ugyanaz. Görög kifejezéssel: *mia ousia treis hypostaseis.* Latinul leghelyesebben úgy jelölhető meg, hogy *una essentia vel substantia, tres autem personae.* Ezzel megmondottuk, hogy egység és különbözés az ő lényében nem lehetnek ellentétek: az Atya más, mint a Fiú, s az Atya és a Fiú mások; mint a Szent Lélek, s a három személy mégis egyugyanaz. Hogyan lehetséges ez, — erre nem tud felelni az emberi ész. Ez túl van az Értelem határain: a jel, az isteni „nyom" nem adhat felvilágosítást magáról az isteni okfőről. Ehhez már a kegyelem segítése és a hit világossága szükséges. Azt mondja róluk Augustinus: *cum quaeritur quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen: tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur.* (*De Trin.*, V, 9, 10.)

Csak ez a hatalmas abszolut lény lehetett képes arra, hogy akaratával a világot a semmiből létre hívja (*ex nihilo creavit, De Civ.* XII, 2.). Nem szorult e művében segítőtársakra és semmi más nem indította őt a teremtésre, mint jóságának kicsorduló teljessége. A teremtett világ azonban más, mint a teremtő Isten. A plotinosi emanáció-tant elveti Augustinus: a világ nem Istenből, hanem Isten által lett. S nem az időben történt a teremtés, hanem az időt is a teremtés hozta létre. De hogy a világ mégis miért nem örökkévaló, mint teremtője, arra a véges elme nem tud felelni. Az örökkévaló dolgokról nem az ész, hanem az isteni kinyilatkoztatás van hivatva tanítani.

Ebből tudjuk, hogy Isten ad létet a dolognak, s a lét az ő gondolataihoz igazodik, míg az embernél éppen fordítva van a dolog. S minthogy Isten az idő fölött áll, ő örök jelenben

látja a világfolyamatot. Látása *intuitus originarius* és értelme *intellectus archetypus.* A dolgok elgondolása és megteremtése nála azonos aktus, de a teremtés az örökkévalóságból az időbe vetítve folyamattá *creatio continua*-vá válik. Ennek a változásai azonban nem jelentik azt, hogy Isten teremtő akarata is változik. Ez változatlan, miként az ő lénye, s egyetlen pillantással fogja át a multat, jelent és jövendőt, mert nem az időben, hanem az örökkévalóságban gondolkozik. Akaratát imádságokkal sem lehet megváltoztatni, hiszen ő az örökkévalóságban már eleve eldöntötte, hogy mely imákat fog meghallgatni: *preces valent ad ea impetranda quae se precantibus concessuram esse Deus praescivit.* Éppen így magyarázhatók a csodák is. Isten, akinek semmi sem lehetetlen, gondoskodott előre bizonyos szokatlan (részben *secundum*, részben *contra naturam*) eseményekről, hogy velük az emberek elaludt lelkiismeretét felrázza és őket a maga tiszteletére serkentse. Így érthető az isteni praedestinatio is, amely szükségszerűen hozzátartozik az isteni tudáshoz: ő látja már előre az időben kibontakozó műveit, tud tehát arról is, hogy kegyelme már eleve kiket választott ki hatásos segítségével az üdvösségre és az örök boldogságra. *(De dono perseverentiae,* XIV, 35, XVII, 41.). Mindebben az Úrnak valami titkos és kiismerhetetlen igazságossága nyilvánul meg, amely nem szeszélyesen lök némelyeket a kárhozatba és emel másokat az üdvösségbe. Csakhogy mi ennek az igazságosságnak csupán a létezését ismerjük meg, de az indokaiba bele nem hatolhatunk. A bűnbeesés óta az egész emberi nem *massa damnata,* amely megérdemli a kárhozatot: senkivel se történik igazságtalanság, ha elkárhozik. Hogy mégis vannak, akik üdvözülnek, ez Isten kibeszélhetetlen jóságának és bűnbocsátó kegyelmének jele. Semmiféle igazságosság sem követeli, hogy ezt kivétel nélkül minden emberre ki kellene terjesztenie. A mi feladatunk itt csak egy lehet: alázatosan meghajolni ez isteni misztérium előtt, amely irányítja sorsunkat az örökkévalóságban. Bizonyos, hogy nem szeszély és vak akarat dönt sorsunkról: *neminem damnat nisi aequissima veritate; aequitate occultissima et ab humanis sensibus remotissima iudicat.*

5. *Az ember sorsa.*

Augustinust az ember, s közelebbről a saját sorsán érzett aggodalom vezette el Istenhez. Gondolkodásának az antik világétól való eltérése ezen a ponton tapintható legkézzelfoghatóbban. A régi filozófusok ugyanis sohasem emelték ki az embert a kozmoszból, s ha az emberre fordult tekintetük, ennek a feladatait is valami természetes, azaz a kozmoszba beleilleszkedő életben látták. Szent Ágoston azonban abban a meggyőződésben van, hogy az ember fölébe emelkedik a természetnek: kinő belőle, s az ő kérdéseit a természeten belül nem lehet megoldani. Ezért nem is érdeklődik az antik filozófusok módjára a természet, a kozmosz problémái iránt: őt egyedül az ember nyűgözi le, s ennek a megoldását csak Istennél találja meg. A természet a mulandóság hona, s az ember az örökkévalóság számára teremtetett. Miért jártatná tekintetét a mulandóságon az, aki az örökkévalót keresi? Ebből az attitudeből óriási fordulat keletkezett a filozófia és a tudományos kutatás történetében. Egészen más kérdések léptek a régiek helyébe, s új világ jött létre a régi romjain: az ókort a keresztyén középkor váltotta fel Európa történetében.

Az antik kozmogoniák és kozmologiák eltűntek, — helyüket a bibliai teremtéstörténet foglalta el. A keresztyén szent felfogása szerint Isten a világot úgy rendezte el, hogy mindennek megvolt benne a maga sajátos helye és értelme. Egy isteni értékrangsor uralkodott benne, amelyet azonban az ember, aki szabadakarattal rendelkező lény, a teremtés koronája és benső értelme volt, a maga akaratával áttört. A bűnbeeséssel megváltozott a világ rendje: az ember a csúcsról a mélybe zuhant. Kilendült a teremtés isteni rendjéből. Elvesztette „természetes" lényét, vagyis azt, amelyet a teremtő akarat kijelölt az ő számára. A bűn tehát az embert valami felemás lénnyé változtatta. Az isteni teremtő szándék lényege nem volt belőle kiírtható, de ezt belepte orcáján a bűn szennye. Beteg lény lett belőle. Ellentétek zsákmánya lett, aki az élet és a halál között hányódik, s nem találja többé helyét a világban. Lét és nemlét közt ingadozik. Augustinus a *concupiscentia* fogalmában foglalja össze minden

nyomorúságának forrását: a bűnös vágyak alkotják azt a súlyt, amelyik lehúzza őt a halálba és a pusztulásba, a kárhozatba. S mivel az emberi nem egységet alkot, Ádám bűne valamennyi utódára egyformán ránehezedik. S az embernek önmagának nincs többé ereje, hogy ebből a nyomorúságból kiemelkedjék: magára hagyatva mindenkinek el kellene pusztulnia. Az ember azonban vágyik a gyógyulásra, s az isteni kegyelem a Megváltó által feléje is fordul, hogy fölemelje.

S az ember gyógyulása egész lényében: testben és lélekben következik el. Az egész ember esett a bűnbe, s az egésznek jár a kegyelem által az örökélet. *Totum sanum sit volo, quia totus sum ego,* — mondja Augustinus. *Nolo ut a me caro mea, tamquam extranea, in aeternum separetur, sed ut mecum tota sanetur.* A meggyógyult ember újra tud igazán akarni, — akarni a jót, s remélni az örökkévalót, mely nem e földön lesz valósággá. A kegyelem az akarat megigazulása. Ha a bűn állapotában az ember akarata szemben állott az Istenével, a megigazult ember aláveti magát az isteni akaratnak, s önként vállalja ennek terheit. A földi létben azonban nem érhetjük el a teljes gyógyulást, mert az igazi gyógyulás számunkra az örökkévalóság: *sola est enim vera sanitas, quae est immortalitas.* A megváltás az időből való eltávozást követeli.

Az ember sorsa tehát a bűn és a megigazulás, a halál és az örökkévalóság közé ívelődik. Nincs a teremtésnek egyetlen másik olyan lénye, amely ilyen változatos pályát futhatna be. Nincs, mert minden más lény állandóan azt a szerepet tölti be, amelyet részére a teremtő akarat kijelölt. Nincsenek élményei, mert nem távolodik el a kijelölt útról: helyzetük a világban nem változik. Egyedül az ember az, aki elhagyta a teremtésben számára kijelölt ösvényt, s ezzel hihetetlen gazdag élményekben dús életet élhetett. Ilyen élményskála nem jutott másnak osztályrészül. Ezért nyugodtan mondhatjuk, hogy a természetes lényeknek nincsen történetük, ezzel csak az ember dicsekedhetik. Keserű történet ez, mert a bűnbeesés az élet megfogyatkozását, a nemlétbe zuhanást jelenti, de a kegyelem által reményünk lehet a fölemelkedésre, az élet tetőpontjának az elérésére.

Az ember e történet által válik többé, mint egyszerű biológiai lénynyé. A bűntől a megigazulásig végigjárja a létnek úgyszólván minden fokozatát. S ezzel az ő sorsa válik a teremtés középpontjává. Az Istentől való elfordulás és a hozzája való visszatérés lesz a teremtett világ legnagyobb eseménye, s ebben is állandóan jelen van a Teremtő. Érte és körülötte játszódik le az ember drámája, s mint mindennek a világon, ennek a megoldása is az ő kezében van. Isten minden emberrel személyes viszonyban van. Hívja magához, küzd az emberi akarattal, segíti őt a jó felé. Érte és nem a világért küldötte el a Megváltót. Hogyne mondhatná hát mindegyikünk ennek az Istennek egészen jogosan: én Uram és én Istenem!?

Milyen messze vagyunk ebben a keresztyén koncepcióban embernek és istennek attól a személytelen, hűvös és rejtélyes viszonyától, amelyről a görög-római filozófusok beszéltek! Ezeknek a szemében az ember elenyészett, semmivé vált a kozmosz óriási méretei mellett. Augustinusnál ellenben mennyivel nagyobb jelentésűvé nőtt az ember, mint az egész kozmosz! Nem a természet, hanem az ember története az egyedül jelentős mozzanat a világban. A teremtésben egy izgató dráma játszódik le, amelyet csillagok miriádjairól angyalok néznek végig: vajjon visszatér-e Istenéhez a bűnben tőle elfordult ember?

Ennek a drámának fordulatait tárja elénk Augustinus legnagyobb lélekzetű művében: az *Isten Államá*-ban, *(De Civitate Dei).*

6. A történet.

1. Azzal a meggyőződéssel, hogy az ember megértésének alapja a története, s nem valami kozmikus lényegspekuláció, Augustinus egészen új társadalomelméletnek lett az atyja. Politikai theóriáik voltak a görögöknek is, de ezek általában értetlenül állottak szemben az idő-tényezővel, s ennek megfelelően a történetiség mozzanatával. Az egy Aristoteles mondható e tekintetben némileg kivételnek, de a társadalom történetének a mivoltáról ő is alig tudott valamit mondani. A hellének idegenkedtek az időtől, s jobban szerették ennek

megfelelően a kozmologiai, mint a történetfilozófiai problémákat. Augustinus történetfilozófiáját is az időről szóló új elmélete teszi lehetségessé. E szerint az idő *distentio animae:* a szellemi lét organikus növekedése, amelyben a mult tovább élhet a jelenben és beleömölhet az örökkévalóságba. Az ember nem szolgája és teremtménye azonban az időnek, hiszen ez vele együtt teremtetett, s a Teremtő eredetileg az embert minden teremtmény, tehát az idő urává is tette. Az ember csak a bűnbeesés folytán zuhant bele az időbe, de itt is megmaradt számára a belőle való kiemelkedés lehetősége. Tehát bizonyos értelemben az ember még elesett állapotában is ura és formálója marad az időnek. S a keresztyénnek szent az idő, mert benne játszódik le az ember története. Isteni terv bontakozik ki belőle. Az ember sorsával terhes. Krisztus eljövetele, „az idők teljessége" a történet fordulópontja: előtte minden feléje mutat, s utána minden belőle ered. A bűn útja mind közelebb vitte az embert a testhez, a természethez, de a megváltott ember mindinkább eltávolodik tőle. Számára a régiek elmúlnak és mindenek megújulnak. Lénye megtalálja ismét túlvilági súlypontját, — a természet pedig „megitéltetik" ama napon, az idők végezetén és sorsa pusztulás lészen.

Ime, ez az a grandiózus vizió, az az eschatologikus hit, amelyen Szent Ágoston történetelmélete és társadalomfilozófiája felépül.

Róla szóló főműve, a *De Civitate Dei,* eredetileg vitázó pamfletnek volt tervezve, de munkaközben hatalmas szintézissé nőtt, amely az emberiség történetét átfogja az időben és az örökkévalóságban egyaránt. Ez az első keresztyén társadalomfilozófia, s hatása megmérhetetlen az utókorra. A maga nemében ma sincs túlhaladva. Célja a történetben a transcendens elvek szerepét megvilágítani, s mint ilyen, a metafizikai történetmagyarázat klasszikus alkotása. Persze nem tények elbeszélése, hanem a történet benső értelmének a magyarázata. Hatalmas deduktív konstrukció, amelynek hátterében a bibliai szellem áll.

Alapgondolata szerint mindenki a békét és a boldogságot akarja. De kétféle az ember aszerint, hogy miben találja meg ezeket. Az egyik úgy hiszi célját elérhetőnek, ha alárendeli

magát az isteni rendnek, a másik ellenben önmagában látja a világ központját, s mindent a saját önző vágyai eszközének tart.[127] Az utóbbi az ú. n. természetes ember, s az előbbi a lelki ember. Az egyik az anyagi világ örömeinek, s a mulandó javak élvezetének él, míg a másik Istennek adja át magát és az Istennel való örökkévalóságra készül elő. E két embertípusnak megfelelően kétféle társadalom él együtt e földön: a földi és az égi állam polgárai. A földi állam törvénye az önszeretet és az Isten megvetése, míg az égié az Isten szeretete és az önzetlenség.

A *Civitas Dei* XV—XVIII. kk.-ben végigtekinti Augustinus ebből a szempontból a világtörténetet. A földi állam, a misztikus Babylon, megnyilvánulásai a két világrészben Assyria és Róma, s velük valamennyi királyság, amelyek mind e két hatalom függvényei voltak. Az égi állam a patriarchákkal kezd megmutatkozni, az első, a földi Jeruzsálemmel folytatódik, s e földön a katholikus Egyházzal végződik, hogy aztán az idők végeztével az égi Jeruzsálembe, a boldogok honába ömöljön bele. A látható Egyház nem azonos Isten államával, azonban ez oda a híd. Az Egyház az Isten államának eszköze és képviselője e földön. Az egyetlen út, amelyen létünk e világból a transcendens spirituális rendbe juthat át. Mivel az emberi nem a maga egészében *massa damnata*, a megváltás műve az Egyházon át választ ki egy új emberiséget a régi törzsből.

2. A két társadalom, a két egymással küzködő „ördögi" és „isteni" állam megkülönböztetése nem Augustinus gondolata, hanem a római birodalom keresztyéneinek hagyományos felfogása. A keresztyének és pogányok alapvető különbözőségének szükségképen ki kellett magából termelnie ezt a gondolatot. Zsidók és krisztushivők, — akik egy törzs hajtásainak vallották magukat, — sohasem vegyültek szívesen a pogányokkal. Választott fajnak, királyi papságnak, szent népnek tartották magukat, akik a magasságok felé fordított orcával közömbösen éltek a római birodalom keretei között. A keresztyénségnek tehát előbb-utóbb feltétlenül össze kellett ütköznie a pogány állammal és társadalommal. A római

[127] V. ö. *De civ. Dei* XIV. 28.

szemében a keresztyén antiszociális atheista, az „emberi nem ellensége", mert hiszen értékrendszere merőben ellentéte az övének. A keresztyén szemében pedig a császár istenítése szentségtörés, s az az uralkodó, aki a hit vértanuit a halálba küldte, maga az Antikrisztus. Ezért a római hatóságok szerint a keresztyének illoyalis alattvalók, akik passzív ellenállással tiltakoznak az állami rend ellen. A keresztyének viszont elérkezettnek látták az időt a birodalom felbomlására, mert *in cordibus aruerat,* mint Szent Gergely pápa mondotta róla (*Hom.* XXVIII.). A *populus Romanus*-szal mindinkább szemben álltak a keresztyén szervezetek, főleg az Egyház, amely szegényt és gazdagot, rabszolgát és szabadot nagylelkűen befogadott a hit alapján a *plebs Christi* közé. Így emelkedett föl az „állam" romjain az „egyház".

Augustinus ezt a helyzetet már készen találta, de értelmét megtoldotta, mikor azt hirdette, hogy a Birodalom *(civitas terrena)* a mult és az Egyház a jövő állama.

Egyébként Augustinus koncepciójának a korban gyökeredzését mutatja az a tény, hogy az eszményi államnak és a reális államnak a megkülönböztetése már a hellén filozófiában is hagyományos volt. Talán nem is kell Platonra hivatkozni, aki az igazságosság államát már az „isten állama" (polis theou) névvel is ékesítette. Utána Plotinos is megkülönböztette a földi hazát a lelkek igazi hazájától. A stoikusok pedig arra törekedtek, hogy a kozmoszt láttassák meg az emberrel, amely igazibb hazánk, mint bármelyik nemzeti állam. Philon meg élesen megkülönböztette már a két augustinusi embertípust: az érzéki és a spirituális embert. Természetes tehát, hogy mikor a görög egyházatyák a hellénizmus és a christianizmus tradicióinak az összebékítésére törekedtek, ez a társadalomfilozófiai felfogás a keresztyénség talaján is kivirult. Origenes már a katholikus Egyházban látta a platoni „isten államát", de az alexandriai kor még nem élezte ki ennek a meglévő állami renddel való ellentétét olyan mértékben, mint ez Augustinusnál látható. Hogy pogányság és keresztyénség, római birodalom és Krisztus egyháza össze nem olvaszthatók, ez a gondolat az afrikai egyházatyáknál nyomult előtérbe. Főleg Tertullianus tanítja ezt, aki minden pogány hagyománynak kérlelhetetlen ellensége. Ő hirdeti, hogy

a keresztyéneknek semmi közösségük se lehet Athénnel és az Akadémiával, mert a mi őseink Jeruzsálemben, Salamon templomának oszlopai alatt keresendők. Jézus Krisztus birtokában semmi szükségünk sincs stoikus, platonikus és más filozófiával átszőtt christianizmusra. Ennek a gondolkodásnak révén lőn Carthago a keresztyén filozófia és dogmatika történetében Alexandria ellenlábasa. Augustinus tulajdonképen az afrikai egyháznak ezt a szellemét szívta magába. Radikális vágy él benne, hogy tanítását a tiszta bibliai tradicióra építse, ne pedig filozófiai, illetve metafizikai argumentumokra, mint ahogyan a görög egyházatyák szerettek eljárni műveikben. Közvetlen elődje is a két államról szóló tanításában egy afrokatholikus exegeta, Tyconius, aki a pogányságnak és a görögségnek legélesebb ellenfelei közé tartozik. Ennek az Apokalypsishez írott magyarázataiban már csaknem készen találjuk Augustinus történeti koncepcióját.

De Szent Ágoston mégis szinte akarata ellenére Tertullianusszal szemben a görög tradiciót is folytatja. Hisz egy *lex aeterna*, egy kozmikus világrend fennállásában, ezt azonban a személyes istenség benső lényegével, — gondolatával és akaratával azonosítja. (Olv. *De civ. Dei*, V, XI.) Cicerón és Plotinoson át önkéntelenül magába szívta ezt a hellén ideát, amely ott él a görög filozófiában Hérakleitos és a pythagoreusok óta egészen a stoikusokig és a neoplatonikusokig.[128] Még pogánysága éveiből él tehát benne a vágyódás ama királyság felé, ahol „az Igazság a király, a szeretet a törvény és amelynek tartama az örökkévalóság" (*Ep.* CXXXVIII, 3, 17.). Ez a régebbi és tiszteletreméltóbb, mint a földi birodalmak, mert első polgárai az angyalok (V. ö. *Ep.* CII, 2, 11. és 12.). S bizonyos, hogy Augustinusnak az Isten államáról alkotott fogalmában sok van a plotinosi intelligibilis világból, a kosmos noétosból is. Nem csodálkozhatunk rajta, hogy így aztán a későbbi keresztyén platonikusoknál össze is olvadt ez a két idea.

Mindezek egyben annak a bizonyságául is szolgálnak, hogy a keresztyénség nem szakított abszolut módon az antik gondolkodással még ott se, ahol talán kifejezetten így nyilat-

[128] V. ö. P. A. Schubert: *Augustins Lex Aeterna Lehre nach Inhalt u. Quellen*, 1924.

kozott. Az egyház híveiben tovább élt az antik kultúrális tradició, s gondolkodásuk a krisztusi tanokkal, a bibliai tradicióval megtermékenyítve egyenes folytatása az antik filozófiának.

Ez a folytatás azonban csak formában antik, tartalomban tökéletesen keresztyén. Antik benne az öntudatos számot adás az embernek a világban való helyzetéről, de nyoma sincs benne a dolgok örök körforgásáról, az ember kozmikus keretekben eltüntetéséről vallott antik felfogásnak. Augustinus szemében a világfolyamat egyszeri és soha vissza nem térő folyamat, s az időnek igen nagy jelentősége van a teremtés és az utolsó itélet határa között. E történet értelme az ember, akivel a Teremtőnek sajátos isteni szándéka van, s az üdvösség kegyelmi ténye, — ez a transcendens mozzanat adja meg az időbeli világfolyamatnak a jelentőségét, amellyel az ember föléje nő az időnek.

Augustinus fejezte ki filozófiai formában mindnyájunk számára először világosan ezt a keresztyén gondolatot: ezért halhatatlan még ma is a *De Civitate Dei.* Azóta minden tartalmi történetfilozófia reája támaszkodik, akkor is, ha mellette, meg akkor is, ha ellene foglal állást.[129]

Irodalom: H. Scholz: *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, Ein Kommentar zu Augustins de civitate Dei.* 1911. — E. Salin: *Civitas Dei,* 1926.

7. *A lélekről.*

Hogy antik és keresztyén eszmék mennyire átjárták egymást Augustinus gondolkodásában, arra igen szép példa a lélekről szóló tanítása. Amaz a tudománynak, emez pedig a hitnek tényét adta Szent Ágostonnak, s akinek élete a tudás (ratio) és hit (fides) polaritásában játszódik le, annak a gondolkodása már a lelket sem foghatja föl az egyetlen intellektuális dimenzióban, mint ahogyan ezt az antik filozófia

[129] A keresztyén történetfilozófia szekulárizációjának érdekes példája Fichte műve: *Grundzüge der gegenwärtigen Zeitalter.* Ez is absztrakt konstrukció, mely az időt a történet kezdetétől a végéig átfogja, s a jelent — érdekes! — a teljes bűnösség állapotának látja. Fichte azonban, e kontra — Augustinus, nem a transzcendencia, hanem az immanencia álláspontján filozofál.

tette. A hellén ember felfogásában az ész jelentette a lelket a legmagasabb fokon, s minden más megnyilvánulása csak ennek az előkészítője volt. Ez a felfogás egyúttal valami hüvös objektivitást adott a léleknek. Az a lélek, amelyik első sorban és főleg ész, nem lehet annyira személyes természetű, mint amilyennek a lelket a hitből élő ember átéli. Ezért pl. Platon semmi nehézséget se látott abban, hogy a lélek kozmikus sorsfordulatai közben ugyanaz a lélek több egyén tudatát hordozza (lélekvándorlás), ami a vallásos embernek a legképtelenebb gondolat. Augustinus hite szerint az emberi lélek maga a személy és sorsa az időben és az örökkévalóságban egyugyanannak a személynek sorsa. A személy egysége és azonossága a kezese a lélek egységének és azonosságának. Istennel ez a személyben kifejezett egységes lény áll szemben, s reája árad ki az isteni kegyelem vagy őt sújtja a büntetés az örökkévalóságon át. Tehát Augustinus nem teheti magáévá az antik psychologiának azt a tanítását sem, amellyel ez elkülönítette egymástól, s mintegy különkülön szubstanciális valóságokhoz kötötte a lélek szellemi és empirikus-individuális funkcióit. Aristoteles szerint a halhatatlan és az egyéni lét korlátait túlhaladó *nus poiétikos* „kívülről" kerül az ember psychofizikai énjébe és igen vékony közössége van vele. Augustinustól mi sem idegenebb, mint az emberi személynek ez a szétszakítása. E tekintetben egy nyomon jár Tertullianusszal, aki már szintén a Stagirita ellen foglalt állást: a lélek (anima) és az ész (animus, mens) nem lehetnek külön szubstanciák. Szerinte a lélek lényege szerint szellem, pneuma és funkciója kapcsolatot teremteni a külső és a belső, a látható és a láthatatlan világ között. S ebben a tanításában is a bibliai nyomon jár, mert Pál apostolnál is a pneumatikon nemcsak a testinek, hanem az antik értelemben vett lelkinek (psychikon) is fölötte áll. Pneumatikus valóság az, ami az örökkévalósághoz tartozik, s ezért a szellem maga az élet, a halál ellentéte. Erről a szellemi, görögül pneumatikus, latinul spirituális valónkról szól Augustinus tanítása, s a lélekről szóló felfogása is ennek a szemszögéből érthető meg.

Mikor Augustinus a lélekről beszél, akkor gondolkodásában a *Gen.* 1 : 26. és 2 : 7. versei jelennek meg, ahol el van mondva, hogy az Úr az embert a maga képére és hasonlatosságára teremtette és életnek lehelletét lehelte belé. Így lőn az ember élő lélekké. A lélek tehát nem valami racionális valóság, hanem nagy misztérium, a teremtés örök titka. Ez minden róla szóló keresztyén theóriának központi gondolata, amelyből az egész ker. misztika él. *Ich, Ebenbild der Gottheit,* — mondhatja magáról a Faust szavaival minden ember, — örök csoda, mélységes titok vagyok, akiben a teremtés misztériuma rejlik. A lélek valami egészen más, mint a természeti tárgyak. A személytelen dolgok megértésére szabott értelem tehetetlen ezzel a titokkal szemben. A személyben, az énben olyan törvényszerűségek élnek, amik a dolgokban elő sem fordulhatnak. Ezért fordul Augustinus minden érdeklődésével a benső ember, a *homo interior* személyes élete felé és rajta mintegy szimbolumokban kifejezetten véli megtalálhatni a legnagyobb titkot: a Szent Háromságot.

Gondolkodásának persze ez már a végső, a hívő korszakában történik így. Ezért nagy különbségeket vehetünk észre, ha a lélekre nézve a megtérése előtt vagy az élete vége felé írt munkáiban kutatunk. Első irataiban még a lélek plotinosi felfogását újítja föl. Szigorúan megtartja az érzéki és a szellemi valóság dualisztikus elméletét, s a lélek funkcióját az örök igazságok látásában keresi, amelyek az isteni értelemben foglaltatnak, — *quae in divina intelligentia continentur.* A test és a lélek problémájára nézve pedig azt tanítja, hogy *anima tota est in toto corpore et singulis partibus.* Sőt a lélek egyszerűségéről és egységéről is egészen plotinikus felfogást vall: egyszerűnek és egynek mondja, de csak viszonylagosan, mert abszolut egyszerű és egy lény csupán az Isten, aki *ideo simplex dicitur, quoniam quod habet, hoc est.*

Az érzékelést tisztára a test „szenvedésének" (passio) tartja, amelyben csak annyi a lelki, hogy a lélek előtt nem marad rejtve az, amit a test szenved. Ennek oka a benső érzéknek nevezett lelki funkcióban rejlik, amely tudja, hogy a test szenved. Ez a sensus interior tehát mintegy a tudat legalsó foka. Az állatok létében megfelel neki az ösztön, amely az állati reakciók forrása és a vágyak és félelmek irá-

nyítója: *iste enim sensus inest et bestiis, quibus intellectus non inest.*

Az újplatonizmus nyomán Augustinus általában egész sorát állapítja meg a léleklét fokainak, amelyen áthalad a lélek, amely *ex deo* és *ad deum* van. Az animatio fokán van az a lény, amelyik csak él, de lelki tevékenységet nem mutat. A sensus fokán az állatéleti funkciók találhatók meg (vágy, ösztön, emlékezet, elképzelés). Az ars fokát a racionális gondolkodás képessége jellemzi, mely a tudomány és művészet forrása. Az erény fokán a lélek megtisztul és sikeresen harcol az érzéki kívánságok ellen. Utána következik a kegyelemben való bizonyosság és a kiválasztottság tudata; majd az Istenhez való közeledés (ingressio) s végül az Istenhez való megtérés és az ő lényének örök szemlélete. Mert minden léleknek ez a végső célja: Isten magának teremtett bennünket és nyugtalan a mi szivünk mindaddig, amíg meg nem pihen ő nála.

A psychologus Augustinusnak legsajátosabb tette azonban, hogy a lélek fogalmát kivetkőzteti annak antik, szubstanciális jellegéből. Nála a lélek nem valami merev és színtelen megmaradás, hanem első sorban és főképen élet. Valami csodás erő, dinamikus feszültség, amelynek a lényegéhez a változás, a bűnbeesés és a megigazulás jobban hozzátartozik, mint ahogyan ezt az antik szubstanciafogalom ki tudja fejezni. Nem a cogitatio tehát rá nézve a jellemző, hanem az élmények változatossága. Élet a lélek, mint ahogyan az Isten is élet: *deus autem tuus etiam tibi vitae vita est. (Conf.* X, 6, n. 10.) Mikor azonban Augustinus a lelket így az élettel jellemzi, akkor távolról sem valami olyan kapcsolatra gondol, mint Aristoteles, akinek a lélek egy fizikai test éltető első entelechiája, hanem inkább azt akarja mondani, hogy a lélek olyan elv, amely lényénél fogva hozzátartozik az örök principiumhoz, valami nagy egyetemes élethez, amelyből minden eredt, ami van: *et omnia vita sunt, et omnia unum sunt, et magis unum est et una vita est. (De trin.* IV, 3.; *De spir. et an.* 36.)

Ne csodálkozzunk tehát rajta, ha a lélek igazi valóját az akarat funkciójában tudja legjobban megragadni: itt tapint rá arra a titokzatos valamire, amit léleknek nevez. A nála

megszokott lendülettel mondja: *voluntas est quippe in omnibus; imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt (De civ. Dei.* XIV, 6.). Ebből a mondatból ugyan nem szabad messzemenő metafizikai elméletet csinálni és Augustinust mintegy Schopenhauer előfutárának megtenni, de megérthetjük belőle, miért bírálja Szent Ágoston a *Retractationes*-ban olyan szigorúan a neoplatonikus psychologiát, amely a lelket a maga egészében alája rendeli az értelemnek és a *cor humanum* lüktető, eleven életét az eszmék hűvös és közömbös objektivitásának. Augustinus szemében az igazság maga is benső élet, amely éppen ezért minden rendszer kereteit szétfeszíti. Inkább megélhető, mint megérthető, mert minden megértés kevesebbet ad a léleknek, mint a megélés. Az értelem csak homályos hasonlatokkal, szimbolumokkal fejezi ki a valóságot, s így lesz Augustinusnak is lehetséges, hogy szimbolikus psychologiája kapcsolatot találjon a Szent Háromság misztikus élménye és a lélek szerkezete között.[130] A lélek funkcióiban a szentháromság szimbolumait pillantja meg: az *esse, vivere et intelligere* egy lényegnek három külön formájaként áll előtte. Minden lelki lényben meglátja a létet — esse, essentia, — a tudatos eszméletet — nosse, intellectus, notitia, scientia — és az akarást — velle, voluntas, amor, dilectio —. Sőt ezt a lelki tagoltságot egy egyetemes ontologiává szélesíti, mikor a dolgok szerkezetét is az unitas, azaz a sajátos lét (Dasein), a species, azaz az egyediség (Sosein) és az ordo, azaz a közösségbe tartozás (Relation) kategóriái által látja meghatároltnak. Általában pedig az emberben, e lelkes lényben, mint képmásban föltalálja azt, amit a hit az Ősképrőll, az isteni Teremtőről közöl vele, mert a teremtmény visszamutat legbenső vonásaiban arra, aki őt létrehozta.

S természetes az is, hogy az a gondolkodó, aki ilyen nagy helyet juttat a lélek tevékenységei között az akaratnak, csak a szabad akaratot vallhatta. Az akarat mindig szabad, de nem mindig jó. Ebből fakadnak aztán az ember tragikus problémái, amelyeket csak a megigazulás oldhat meg: az embernek az isteni okfőhöz való olyatén alkalmazkodása,

[130] Olv. H. Schmaus: *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus.* Münster, 1927.

hogy többé nem is tud mást akarni, csak a jót. *Quid erit liberius libero arbitrio quando non poterit servire peccato!?*

A szabadság mellett a halhatatlanság még a léleknek lényeg szerint való tartozéka. Annál a személyes jellegnél fogva, amely a léleknek annyira jellemző sajátsága, Augustinusnak el kell vetnie a lélek praeexistenciájának platoni elméletét. A lélek sem lehet idősebb, mint az, akinek a lelke. De hogy a fogamzás pillanatában a szülők léte ad-e neki életet (traducianizmus) vagy hogy Isten teremti (creatianizmus), aközött Augustinus nem tud választani. Úgy látszik, hogy az eredendő bűn tana e tekintetben akadályozta őt a tisztán látásban: a creatianizmus álláspontján ugyanis nehézségeket okoz neki az a gondolat, hogyan terhelheti bűn azt a lelket, akit Isten már a bűnbeesés után közvetlen teremtő aktussal hívott a létbe!?

8. Ethika.

Augustinus ethikája tulajdonképen már bennefoglaltatik az Isten és az ember viszonyáról alkotott felfogásában. A helyes élet tana nála egy ethikus jellegű metafizikán nyugszik, amelynek a sarktétele az, hogy Isten, az abszolut igazság, egyben az abszolut jóság is. Ő tehát az a legfőbb jó, amelynek a valósága felé kell fordulnia minden emberi akaratnak. Vele együtt lenni (frui) jó, s tőle elfordulni rossz. Az emberi akarat szabad: ez elidegeníthetetlen sajátsága. Ámde a bűnbeesett embernek nincs elég ereje a jóra: ehhez az isteni kegyelem segíti hozzá. Ezt pedig a Teremtő nem vonja meg az embertől, mert az Isten lénye szeretet, — *ecce deus dilectio est (De trin.* VIII, 10.), — s a jóság a szeretetből fakadt élet.

Szent Ágoston oly magasra értékeli a szeretet mozzanatát az ember életében, hogy még a tudást is ezzel hozza kapcsolatba: *verbum amore concipitur,* — s ezzel legyőzi az antik intellektuálizmust és annak a tisztán értelmi erényekre fogékony erkölcstanát. A szeretettől vezérelt élet csupa önmegtagadás; átadjuk magunkat általa Annak, aki nagyobb és igazabb, mint mindaz, ami körülöttünk van. Az igazi caritas éppen ezért nem vak, hanem látó tudás, sapientia, s általa válik lehetségessé, hogy az igazságon csüggve, helyesen élhessünk.

Erkölcsileg helyesnek, értékesnek pedig csak az az élet mondható, amelyik *conversio ad deum*, mert Isten az egyetlen abszolut cél, amelynek önértéke van és a bírása éppen ezért tökéletes boldogságot ad. Már pedig mindnyájan vágyunk a boldogságra, de nem tudunk megnyugodni és megelégülni mindaddig, míg újra nem ragyog teljes fényben rajtunk az Isten képe: *renovetur et reformetur imago, donec perfecta sit in ea similitudo dei in beatitudine.* Így formálja át Augustinus a hellén filozófiának azt az erkölcsi követelményét, hogy törekedjünk hasonlóvá lenni (homoiósis) az istenséghez.

Mindazok a javak, amelyek Istenen kívül vannak, csupán eszközül szolgálhatnak (uti) a feléje vezető úton, s nem méltóak arra, hogy az ember bennük keresse a boldogságát. Ezeket felhasználjuk, de nem élvezhetjük. A boldog élvezet csupán az Istennél való megpihenés: ő tehát az a végső cél, amely felé a tudás és a vágy egyaránt mutat. A tőle távol töltött élet nagy küzdelem, amelyben az embernek az a kötelessége, hogy a caritas irányítsa és ne a cupiditas: a szeretet és ne a bűnös testi vágyak.[131]

Isten a maga erkölcsi parancsát mint örök törvényt (lex aeterna) belevéste az emberi lélekbe, s a lelkiismeretben ez nyilvánul meg mint norma, amelyhez kell tartani magunkat. E törvény nem változik, s önmagunkkal jövünk összeütközésbe, ha eltérünk tőle. S mivel a világegyetemben is ez az isteni törvény az uralkodó, lényegben nincs különbség az erkölcsi rend és a természeti rend között: az igazi természet sohasem juthat az igazi erkölcsiséggel konfliktusba.

Látható, hogy Augustinus ezzel az erkölcsi tanítással a világtól elfordult életnek az ethikáját alkotta meg. Természetes következménye volt ez annak a szellemi helyzetnek, amelyben ő élt. A fennálló társadalom, a római, nem az volt, amelyben a keresztyén ember megtalálta volna a maga helyét. Inkább elszakadni kívánt tehát ettől a világtól, semmint feléje fordult volna. Nem voltak olyan nagy közösségek, az egyház szeretetközösségén kívül, amelybe a keresztyén akkor beletartozónak érezte volna magát, s ennélfogva Augustinus

[131] *Non faciunt bonos vel malos mores nisi boni vel mali amores,* — mondja. Majd másutt: *pondus meum amor meus eo feror quocumque feror.*

ethikája nem is törődik mással, mint az egyéni élet boldogságával. Hite szerint a kegyelem nem is az egyénre, hanem a Krisztus közösségére árad ki, s éppen ebből ered gondolkodásában az Egyház fontossága. Az egyénnek nincs más szerepe, mint hogy élő téglaként beleépíttessék az Isten templomába. Az ideális ember az ő szemében a világtól elszakadó szerzetes, aki az isteni lét kontemplációjában s ennek az örömeiben találja fel a boldogságot. Isten nem a világnak, hanem önmagának teremtett bennünket, — olyan gondolat ez, amely uralkodni fog az egész nyugati keresztyénségen, míg nem változnak majd az idők és a keresztyén a világban is meglátja az Istennek tetsző élet lehetőségeit. Augustinus jól látja, hogy ez a világtól elfordult ethika is kénytelen elismerni a földi élet jogait, de szerinte jaj annak, aki megáll a földi életnél és gyönyörűségét találja ebben. Minden ami földi, csupán eszköze lehet a transcendens cél elérésének: tehát nem lehet erényes, akinek a szeme nem az égi szférát keresi. Isten nélkül üres, kietlen és szomorú az ember élete, — vele pedig gazdag, boldog és elégedett. Ezért az igazi filozófia se egyéb, mint Isten szeretete: *verus philosophus est amator Dei.*

Mikor Istenben az abszolut jóságot pillantja meg Augustinus, akkor felmerül előtte a rossznak kérdése is. Volt idő, mikor a manicheus tanításnak hódolva, azt hirdette, hogy az abszolut Jóval szemben van még egy másik világprincipium is: az abszolut Rossz, s e kettő küzdelmének eredménye a világ. Az az Augustinus azonban, aki ráeszmélt a manicheusok tévedésére, világosan látta, hogy ha Isten a Lét teljessége, akkor a Rossz nem lehet többé valóságos elv. Nem lehet a Rossz Istennek, a tökéletes Jónak a teremtménye sem, mert a Jó nem alkothat a saját lényegével ellentétes lényeget. Mi tehát a rossz? S milyen szerepe van a világban? — Negativum. Hiány, fogyatkozás. Nem szubstanciális való, hanem a Jó hiánya, távolléte, sterésis, apousia, elleipsis tou agathou, mint Plotinos mondotta. A valóság, amennyiben valóság, csupa jó: *in quantum est quidquid est, bonum est.* Isten minden teremtménye jó. Még az ördög is, de az akarata rontotta őt meg: *nec ipsius diaboli natura, in quantum natura est, malum est, — sua perversitas eam malam facit.* Nem létesítő, a

jóval együtt teremtő ok (causa efficiens) tehát a rossz, hiszen nem pozitivum, hanem botló ok (causa deficiens): *bona voluntas est opus dei, mala voluntas ... defectus ... ab opere dei ad sua opera.* A rosszá vált akarat zúdította a világra a bajt, a szenvedést, a hiányt, s maga a halál sem egyéb, mint morális következménye a bűnnek: *a liberi arbitrii malo usu series calamitatum exorta est.*

Augustinus azonban úgy véli, hogy azért a rossz, a bűn sem fölösleges a világon: nem rontja az isteni világterv érvényesülését, sőt szolgálja azt. Egyenkint nézve minden bűn megzavarása a világrendnek. De egészben véve hozzátartozik ennek a harmóniájához. E nagy lélek ugyanis tudott gyönyörködni a világ sokféleségében: a fény és árny játékában, a jó és rossz összefonódásában. Látta, hogy egyhangú volna a világ, ha csupa fény és csupa jó volna benne: a világfolyamat olyan dallam, amely az ellentétes motivumokból szövődik egybe, — *contrariorum oppositione saeculi pulchritudó componitur.* Ami önmagában disharmonikus, az a világegészben harmóniában olvad föl. A bűn alkalom arra, hogy annál élesebben ragyoghasson a jó, s a büntetésben az isteni igazságosság nyilvánul meg. Isten tehát nemcsak a világban lévő jóknak teremtője és a valóság korlátlan ura, hanem a rossznak is igazságos fékentartója: *sicut naturarum bonarum optimus creator, ita malarum voluntatum iustissimus ordinator; ut cum illae male utuntur naturis bonis, ipse bene utatur voluntatibus malis.* Az ő műve, hogy a Gonosz, aki mindig a rosszat akarja, maga is állandóan kénytelen a jót szolgálni.

E fenséges gondolat híven tárja elénk Augustinus istenittas elméjének a nagyszerűségét és metafizikai mélységét.

Irodalom. J. Mausbach: *Die Ethik des hl. Augustinus, 1909.*

9. Jelentősége.

Augustinus hatása egyike a legnagyobbaknak, melyet a szellem története felmutathat. Míg a keresztyén igazságok az emberi szivekben meghallgatásra találnak, addig a hatása

mindig eleven lesz, mert a nyugoti katholikus, sőt jó részben a protestáns egyházakat is ő tanította meg a filozófia nyelvén szólani. Ez a nyelv sok platonikus, stoikus és plotinosi fogalmat őriz meg, de amit velük mond, az tökéletesen keresztyén. Az antik filozófia az ő kezében csupán a kifejezés eszköze lett, — pompás forma, amely azonban a krisztusi tanok hordozója Augustinus óta. Ezzel e nagy szellem példát adott a világnak arra, hogy miképen használható az antik örökség egy teljesen megváltozott világfelfogás szolgálatában.

Sokszor vetik föl a kérdést: vajjon az utolsó antik, avagy az első középkori embernek kell-e Augustinust tartanunk? Meddő kérdés ez, mert Szent Ágoston izig-vérig a maga korának gyermeke és szelleme is e kor legteljesebb kifejezője. Az ő idejében azonban az antik és a középkori világ éppen a vízválasztóra érkezett, s ezen a magaslaton Augustinus egyforma világossággal látta és kifejezte azt is, ami előtte volt, s azt is, ahová utána ért el a világ. Bizonyos, hogy ember és Isten viszonyának a kérdéseit senki a filozófiában íly maradandó módon meg nem oldotta: ma is Augustinus megoldása kelt a lelkünkben legerősebb viszhangot. Korát kifejezte és egyben túl is haladta azzal, hogy minden szellemi áramlatával benső érintkezésben, hatalmas küzdelemben állott, s valamennyivel szemben sikeresen tudta a helyes keresztyén felfogást megvédelmezni. Ő a patrisztika korának legnagyobb és legmélyebb apologétája, s felfogását hihetetlen elevenséggel tudta az utána következő időkkel is elfogadtatni. Augustinus egyik legsikeresebb építője a nyugati keresztyénség égbe nyúló dómjának, aki a saját példájával megmutatta azt is, hogy miképen símulhat bele a filozófia a kinyilatkoztatás észfölötti rendszerébe. Ezzel hosszú időre eldöntötte a filozófia sorsát: alázatosan hódoló hívővé tette a régi büszke ellenséget.

Irodalom. J. Martin: *Saint Augustin.* 2. éd 1923. E. Tröltsch: *Augustin, die christliche Antike u. d. Mittelalter,* 1915. H. Eibl: *Augustin u. die Patristik,* 1923. *A Monument to Saint Augustine,* 1930. (Tíz tanulmány angol nyelven). É. Gilson: *Introduction à l'étude de Saint Augustin,* 1931. (Igen értékes bibliográfiával.)

10. §. Hellénizmus a patrisztika alkonyán.

1. Augustinus után hosszú időn keresztül nem mutathat fel a keresztyénség hozzá mérhető elmét, ezért úgy szólván az augustinizmus lesz évszázadokon át a nyugati egyház felfogásában az uralkodó. Az elmult időnek a filozófia szempontjából megvolt az a nagy eredménye, hogy a keresztyénség nem szakított mereven a hellén filozófiával, hanem a platonizmusban, neoplatonizmusban és az aristotelizmusban olyan irányokat ismert föl, amelyeket érdemesnek látott tovább is a keblén melengetni. Keleten főleg a platonikus és a neoplatonikus filozófia tanulmányozása folytatódott, míg a nyugati egyházban az augustinizmus az aristotelizmusnak is helyet adott az érvényesülésre.

Több érdemes nevet lehetne itt megemlítenünk, amelyek viselői azonban nem érnek föl a filozófia nagy alakjaival. De történeti hatásuk miatt mégis két gondolkodóról kell említést tennünk: Dionysios Areopagitá-ról és Boethius-ról.

Dionysios Areopagita a hagyomány szerint athéni ember, s még az apostolok tanítványa volt. Egy későbbi ismeretlen szerző művei az ő neve alatt maradtak ránk, s ezekben a neoplatonikus misztikus iratokban *(De divinis nominibus, Theologia mystica, Caelestis hierarchia, Ecclesiastica hierarchia)* a középkori misztikának a forrásai rejlenek. Keletkezésüket alig lehet 500-nál előbbre tenni, s valószínűség szerint Syria a hazájuk. Szellemükön főleg Proklosnak a hatása érezhető. Szerintük kétféle theologia van: egy pozitív (igenlő, kataphatiké), s egy negativ (tagadó, apophatiké). Az első úgy tanít Istenről, hogy a világi dolgok minden tulajdonságát reáruházza, de mindent a tökéletességig felfokozottan, — a másodikban azonban Isten úgy szerepel, mint akinek neve nincs, mert minden név csak halvány utánzatát fejezheti ki annak, ami ő. Isten túl van mindezeken a fogyatékos dolgokon és elnevezéseken. Róla akkor tudunk legtöbbet, ha tudjuk, hogy semmi sincs, amit róla elmondhatnánk, vagyis róla szólva tagadó értelmet ölt minden állítás. Ő több mint a lét, több, mint a lényeg, nagyobb, mint a jóság és se nem egy, se nem három, hanem több mindezeknél. Mit kell

tennünk tehát, ha őt akarjuk megismerni? Szótlanul, képek és fogalmak nélkül el kell merülnünk az ő lényében; ekstatikus szeretetben eggyé válni ő vele, akihez eljuthat a lélek a misztikus tökéletesülés fokain át. A misztikus tudatlanság végül az ember istenülésében végződik.

E misztikusnál reálisabb szellem Boethius (480—525), „az utolsó római", akinek hatása a középkorban csak Augustinuséval hasonlítható össze. Ő is a neoplatonikusok tanítványa, de eklektikus szelleme nyilatkozik meg a pogány filozófusok fordításaiban, magyarázataiban és a filozófia vigasztaló erejéről *(De consolatione philosophiae)* írott nagyhatású művében. Érdeméül kell számítanunk, hogy latinra fordította Porphyrius *Bevezetés*-ét (Isagogé) Aristoteles kategóriáihoz, s ezzel és a hozzá írt magyarázattal a korai skolasztikában is ébren tartotta a Stagirita logikájának az ismeretét és ontologiai alapfogalmait. Ezzel nagy mértékben hozzájárult, hogy az antik tudomány fogalmai tovább élhettek a keresztyén világban. Azok közül való volt, akik az antik eledelt el tudták készíteni a középkori ember szája íze szerint. Theológiai műveiben példát adott arra, hogyan lehet a filozófiát a theologiában alkalmazni, s ezzel nagy érdemei vannak a középkori theologia tudományos színvonala megmaradásában. Mert ekkor már Aristoteles, a görög tudomány megtestesülése, eltűnt a keresztyén világ elől, hogy nagy kerülővel, a középkori arabokon és zsidókon át érjen el oda. Az ötödik századtól kezdve csak a syriai Edessa, majd Nisibis filozófiai iskoláiban foglalkoztak behatóan a Stagirita tanulmányozásával. 489-ben egy császári parancs ezt az edessai iskolát is szétszóratta, s akkor filozófusai Perzsiába mentek, ahol érdeklődést keltettek Platon és Aristoteles iránt. Innen jutott el aztán Aristoteles iratainak ismerete az arab tudósok közé, ahol megtermékenyítették a filozófiai gondolkodást.

Irodalom: Cl. Baeumker: *Witelo,* 1908. — M. Grabmann: *Geschichte der scholastischen* Methode, I. 148—177.

2. Önkéntelenül vetődik fel a kérdés: mi volt a patrisztikus kor tudományos eszméletének az eredménye? — Nagyon jelentős. Ez a kor christianizálta a tudományt, megalkotta a

keresztyén theologiát és utat mutatott arra, hogyan élhetnek a régi hellén és római kultúra fogalmai az új lelkiségből fakadt kultúrában is. S ezzel megvetette az alapját a nyugateurópai szellem kifejlődésének, amelyben békésen élt együtt az antik és a biblikus tradició.

E nagy esemény mellett a görög filozófiai iskolák Athénben éppen úgy, mint másfelé, már csupán látszatéletet éltek. Senkinek sem fájt tehát, mikor külsőleg is erőszakos véget ért az antik filozófia: 529-ben Justinianus császári ediktummal bezáratta az athéni iskolát, s ezzel a görögség és a hellén szellem a multé lett, — nem önállóan, hanem egy új kultúra hagyományaiban élt csupán tovább.

NÉVMUTATÓ.

Készítette: *Dr. Berky Imre.*

Adeimantos: 123.
Aelius Stilo: *335.*
Aenesidemus: *329.*
Agathon: 136.
Alexander Aphrodisiensis: 21, 49, *306.*
Alexander Bernát: 33.
Alexandriai Kelemen, l. Kelemen.
Alfaric, P.: 438.
Alkibiades: 112, 114, 142.
Alkmaion: 64.
Ambrosius: 182, 404, 428, 436.
Amelios: 408:
Ammonios Sakkas: 407.
Anaxagoras: 59, *95—97,* 98, 289, 294, 346.
Anaxarchos: 327.
Anaximander: *55—58,* 60, 67, 68, 73, 75.
Anaximenes: *58—59,* 72.
Andronikos: 214, 306.
Androtion: 97.
Angelus Silesius: 251.
Annikeris: 125.
Antiochus: 381.
Antisthenes: 310—313.
Anytos: 121.
Apelt, O.: 21, 167.
Apollodoros: 74, 335.
Apollonios (tyanai): 392, 393.
Apologéták: 426—428.
Aquinoi Szent Tamás: 15, 34, 251, 303, 304, 306.
Archytas: 62, 129, 392.
Aristarchos: 67, *305,* 306, 326, 379.
Aristeas: 394.
Aristeides: 113.
Aristippos: 307, *314—316,* 374.
Aristobulos: 395.
Ariston: 123.
Arision (stoikus): 341.
Aristophanes: 109, 181.
Aristoteles: 4, 8, 11, 15, 17, 21, 34, 35, 43, 48, 50, 52—56, 62—64, 66, 67, 71, 73, 75, 79, 82, 85, 88, 90, 91, 93, 95—98, 100, 103, 108, 110, 111, 116, 118, 122, 129, 130, 134, 137, 144, 157, 161, 165—168, 182, 194, 199, 201, 204, *205—303,* 304—307, 309—311, 314—315, 317, 320—322, 325—327, 336, 342, 343, 345, 348, 350, 351, 354, 355, 365, 366, 371, 385, 391, 394, 400, 405, 408, 410, 422, 440, 452, 458, 460, 467, 468.
Aristoxenos: *305,* 306.
Arnim, H. v.: 36, 49, 123, 132, 331.
Arrianos: 362.
Aster, E. v.: 36, 108.
Athenaios: 21.
Atomisták: 87—94.
Atticus: 380.
Augustinus: 15, 136, 182, 324, 380, 389, 390, 404, 416, 418, 419, 425, 433, *434—466,* 467, 468.

Bacon, Verulami: 22.
Baeumker, C.: 36, 38, 202, 253, 419, 468.
Bailey, C.: 49, 366.
Baldwin, J. M.: 37.
Barker, E.: 190.

Barth, H.: 172, 363.
Bartók György: 9, 33, 34.
Basilius, L.: Vazul.
Bauch, B.: 253.
Bayle, P.: 23.
Bekker, I.: 21, 303.
Bergmann, J.: 36.
Bergson, H.: 11, 12, 15, 17, 32, 81, 248.
Berkeley, G.: 24.
Bernays, J.: 292.
Bigg, C.: 433.
Bignone, Ett.: 366.
Blass, F.: 132.
Bodrero: 108.
Boethius: 49, 467, *468.*
Bonhöffer, A.: 363.
Bonitz, H.: 229, 303.
Boissier, G.: 363.
Bousset, W.: 431.
Boyer, Ch.: 446.
Böhm Károly: 33, 77.
Bradley, F. H.: 226.
Brandis, C. A.: 303.
Brecht, F. J.: 202.
Bréhier, É.: 20, 36, 363, 405, 409.
Brentano, F.: 266, 303.
Brochard, V.: 136, 331.
Brucker, J.: 24, 41.
Brunschvicg, L.: 32, 220.
Buhle, J. G.: 25.
Bullinger: 240.
Buonajuti: 431.
Burleus: 22.
Burnet, J.: 37, 151.
Busse, A.: 123.

Campbell, L.: 132.
Case, T.: 303
Cassirer, E.: 13, 229.
Celsus, L. Kelsos.
Chaignet,: 266.
Charmides: 123, 135.
Chevalier, J.: 253.
Chrysippos: 331, *334—335,* 336, 341, 351, 362, 364.
Cicero, M. T.: 21, 49, 67, 88, 108, 127, 211, 306, 317, 332, 334—336, *380—383,* 392, 396, 435—437, 456.
Cinikusok: 310—314.
Cobet: 21.
Cohen, H.: 25.
Cohn, L.: 398.
Colosio, L.: 317.
Comte, A.: 12, 16, 31.
Condorcet: 16.
Cournot: 88.
Cousin. V.: 31, 170.
Crescentius: 428.
Creuzer, F.: 409.
Croce, B.: 6.
Cusanus, N.: 225.
Cyreneiek: 314—317.

Dante, A.: 210, 249.
De Bonald: 16.
De Gérando: 30, 31.
De Maistre: 16.
Demetrius: 314.
Demonax: 314.
Dercsényi Móric: 115.
Descartes, R.: 7, 8, 11, 16, 18, 61, 441, 442.
Deussen, P.: 36, 43.
Dékány István: 289.
Démokritos: 84, 87, *89—94,* 100, 215, 261, 304, 305, 363, 366, 367, 369, 390.
Diderot, D.: 34.
Diels, H.: 49, 57, 58, 60, 69, 101, 160, 167, 306.
Dienes Valéria: 15.
Dies, A.: 136.
Dikaiarchos: *305,* 306.
Dilthey, W.: 13, 441.
Diogenes, (apolloniai): 59—60.
Diogenes Laertius: 21, 22, 23, 308, 327, 331, 332, 358, 366, 369, 370, 373.
Diogenes (sinopei): 307, *313.*
Diodoros Kronos: 309—310.
Diokles: 332.

Dion: 124, 127.
Dionysios: 125, 127, 315.
Dionysios Areopagita: 467—468.
Diotima: 169, 174.
Dittenberger, W.: 132, 134.
Dixon, R. B.: 45.
Domanovszky Endre: 33.
Drews, A.: 419.
Dropides: 123.
Duhem, P.: 260.
Durant, W.: 37.
Durkheim, E.: 15.
Dübner: 21.

Eckehart: 418.
Eibl, H.: 466.
Einhorn, D.: 20.
Eisler, R.: 37.
Ekphantos: 67.
Eleaták: 74—83.
Empedokles: *84—87*, 95, 96, 101, 155, 156.
Enyvvári Jenő: 37.
Epikuros: 22, 49, 88, 250, 317, 324, 327, 332, 358, *363—378*, 384.
Epiktetos: 323, 332, 361, *362*.
Eratosthenes: 326.
Erdélyi János: 32.
Erdmann, B.: 29.
Erdmann, J. Ed.: 29, 33.
Ersch und Gruber: 9.
Eryximachos: 136.
Eubulides: 309.
Eudémos: 267, *305*, 306.
Eudoxos: 56, 129, 134, 202, 203, 204, 219, 259, 315.
Eukleides (mathematikus): 326, 379.
Eukleides (megarai): 129, 167, *308—309*.
Euripides: 100.
Eusebius: 393, 395.
Examyes: 50.

Falckenberg, R.: 38.
Faye, E. de: 431, 433.
Fechner, G. Th.: 201.
Fichte, J. G.: 18, 19, 134, 457.
Ficinus: 22, 409.
Fischer, K.: 13, 29, 33.
Flint, R.: 10.
Förster Aurél, 266.
Franck, E.: 67, 167.
Freyer: 24.
Friedemann: 133.
Friedländer: 133, 136, 160, 167.
Frischeisen—Köhler: 36.
Fulleborn: 25.

Galenus: 49, 332.
Galilei, G.: 16.
Gassendi: 22.
Geffcken, J.: 391, 428.
Gentilianus, l. Amelios.
George, St.: 13, 201.
Geréb József: 292.
Gergely pápa: 455.
Gergely (nyssai): 433.
Geyer, B.: 36.
Gilson, É.: 11, 16, 20, 38, 199, 466.
Glaukon: 123.
Gnosztikusok: 428—430.
Goclenius: 23.
Goedeckemeyer, A.: 289, 331.
Goethe, J. W.: 43, 86, 163, 216, 418.
Goldzieher, I.: 36.
Gomperz, Th.: 37, 100, 108, 303, 314.
Gorgias: 101, *103—105*, 136, 144, 160, 310.
Grabmann, M.: 38, 468.
Grandgeorge, L.: 446.
Gronau, K.: 202.
Groos, K.: 225.
Grube, W.: 36, 43.
Guignebert, Ch.: 431.
Guyau: 378.

Halasy-Nagy József: 10, 37, 38, 210, 253.
Hamelin, O.: 303.
Harder: 409.

Harnack, A.: 434, 439.
Hartmann, E. v.: 29.
Hartmann, N.: 25, 167.
Hatch, E.: 391.
Haym, R.: 9.
Häberlin, P.: 9.
Heath, Th.: 306.
Hegel, G. W. Fr.: 8, 12, 14, 15, 19, 20, 26—29, 33, 43, 77, 201, 292, 338, 418, 419.
Heidegger, M.: 5, 17.
Heinemann, J.: 396, 405, 419.
Heinze, M.: 363.
Heinze, R.: 205, 336.
Helm: 314.
Herder, J. G.: 14.
Hermann, K. F.: 132, 134, 190.
Hermias: 207, 208.
Hermodoros: 124, 166.
Herodotos: 366.
Herpyllis: 208.
Hertling: 38.
Hégésias: 317.
Hérakleides: 67, 127, 202.
Hérakleitos: 60, *69—74*, 75, 79, 84, 85, 94, 129, 156, 225, 294, 318, 333, 344, 347, 349, 399, 424, 456.
Hésiodos: 46, 68, 70.
Hicks, R. D.: 266.
Hieronymus: 438.
Hiketas: 67.
Hilbert, D.: 221.
Hipparchos: 379.
Hippias: 106, 135, 136.
Hirzel, R.: 363, 383.
Hoffmann, E.: 202.
Hopfner, Th.: 48.
Horn, G.: 22, 23.
Horváth József: 34, 37.
Horváth Sándor: 34.
Höffding, H.: 38.
Hume, D.: 330.
Husserl, E.: 9, 17.
Huszti József: 363.

Inge, W. R.: 419.
Irenaeus: 430.
Isokrates: 126, 208, 209, 313.

Jacobi, Fr. H.: 25.
Jaeger, W.: 48, 190, 202, 210, 212, 215, 253, 303.
Janentzky: 225.
Janet, P.: 36.
Jankelevitch, S.: 303.
János evangélista: 424.
Jánosi Béla: 419.
Joel, K.: 37, 314.
Joyau, E.: 378.
Justinianus: 326, 361, 469.
Justinus: Fl.: 427—428.
Justus Lipsius: 22.

Kaibel, G.: 21.
Kallias: 142, 231.
Kallikles: 103, 145, 318, 319.
Kallippos: 259.
Kallisthenes: 208.
Kanada: 88.
Kant, I.: 8, 11, 12, 14—16, 19, 24—26, 34, 81, 102, 138, 157, 201, 221, 228, 229, 338.
Kebés: 62.
Kecskés Pál: 34, 37.
Kelemen (alexandriai): 22, 395, 404, *432*.
Kelsos: 422.
Kenyon: 287.
Keyserling, H.: 43.
Kételkedők: 326—331.
Kinkel, W.: 25.
Kleanthes: *334*, 338, 343, 350.
Kleobuliné: 50.
Koch, F.: 419.
Kodros: 123.
Kornis Gyula: 3, 10, 33.
Koyré, A.: 81.
Kranz, W.: 78.
Krates: *314*, 333.
Kratylos: 129.
Kritias: 121, 123, 142.

Kroner, R.: 14.
Kühár Flóris: 38.
Külpe, O.: 10,

Lang, P.: 205.
Lange: 378.
Leibniz, G. W.: 18, 24, 25, 81, 304.
Leisegang, H.: 135, 164, 202, 398, 405.
Lessing, Th.: 48.
Leukippos: 84, 87, 88—89.
Levi, M.: 69.
Libanius: 109.
Locke, J.: 11, 25.
Lotze, H.: 29, 201.
Lucretius Carus, T.: 49, 364, 366, 369, 373, 380, 420.
Luthe, W.: 253.
Lutoslawski, V.: 132, 134.
Lykon: 121.
Lysias: 97, 136.
Lysis: 62.

Macran, H. S.: 306.
Maier, H.: 123, 224.
Malebranche, N.: 7.
Mangey, Th.: 398.
Mani: 435.
Mansion, A.: 260, 266.
Marcus Aurelius: 332, 338, 361, 363, 428.
Marius Victorinus: 436.
Markion: 429.
Marsilio Ficino, l. Ficinus.
Martin, A. v.: 16.
Martin, J.: 466.
Marx, K.: 15, 182.
Masson-Oursel: 32, 42.
Mausbach, J.: 465.
Megaraiak: 308—310.
Mehlis, G.: 419.
Meletos: 121, 138.
Melissos: 81—83, 89.
Menoikeus: 366.
Menon: 148, 149.
Meyer, E.: 128, 391.
Meyer, H.: 37, 152, 289.
Michelet, K. L.: 27.
Migne: 438.
Milhaud, G.: 45.
Mnaseas: 333.
Moderatos: 392.
Monica: 434, 437, 444.
Moog, W.: 36.
Moser, G. H.: 409.
Mucius Scaevola, Qu.: 335.
Mullach, F. W.: 314.

Natorp, P.: 25, 167, 201.
Nausiphanes: 363, 364.
Nazianzi Gergely: 425.
Nestle, W.: 37, 49, 108.
Newmann: 289.
Némethy Ernő: 439.
Nietzsche, Fr.: 8, 145.
Nigidius Figulus: 392.
Nikomachos: 206, 208.
Nikomachos (gerasai): 392, 393.
Norden, E.: 395.
Numenios: 388, 392, 393—394, 395.

Occami Vilmos: 297.
Oldenberg, H.: 36.
Olympiodoros: 49.
Origenes: 404, 432—433, 455.
Orvieto: 69.

Österreich, T. K.: 36.

Pacius: 223.
Panaitios: 332, 335—336, 341, 342, 351.
Parmenides: 74—78, 79, 82, 84, 85, 103, 104, 160, 318.
Pascal, B.: 220.
Patricius: 434.
Pauler Ákos: 10, 34, 77, 79, 97, 223, 237, 249, 303.
Pauly—Wissowa: 37, 60, 314, 402.
Pausanias: 127, 136.
Pál apostol: 173, 362, 405, 423—424, 425, 430, 436, 438, 442, 446, 458.

Pekár Károly: 33.
Perikles: 95, 98, 100, 114, 123, 149.
Periktioné: 123.
Peripatetikusok: 304—306.
Péterfy Jenő: 130.
Phainareté: 112.
Pherekydes: 60.
Philippos: 131, 202, 203.
Philodémos: 366.
Philolaos: 62, 65, 73.
Philon: 48, 182, 332, 383, 384, 390, 394, *395—405*, 411, 424, 429, 455.
Philon (akadémikus): 381.
Philostratos: 392.
Piat, C.: 252, 303.
Picavet, F.: 38.
Platon: 8, 12, 17, 25, 43, 46, 48, 51—53, 60—62, 67, 74, 75, 79, 88, 89, 91, 97—100, 102, 103, 108, 110, 111, 114, 115, 119, 121, 122, *123—202*, 203—207, 209—215, 217—219, 224, 230, 234, 237, 238, 240, 249, 251, 253, 254, 257, 259—261, 274, 278, 280, 283, 285—289, 291, 295—302, 304, 306—312, 314—322, 326, 335, 336, 342, 343, 345, 365, 366, 384, 385, 388, 390—392, 395—399, 402—403, 405—408, 410, 411, 415, 417, 422, 423, 427, 429, 433, 440, 442, 443, 455, 456, 458, 462, 466—468.
Plinius: 338, 340.
Plotinos: 48, 53, 357, 383, 384, 390, *405—419*, 423, 436, 440, 443, 455, 456, 459, 464, 466.
Plutarchos: 21, 332.
Plutarchos Chaironensis: 49, *393—394*.
Polemon: 202, 333.
Polos: 145.
Polykrates: 109.
Porphyrios: 109, 406, 408, 409, 468.
Poseidonios: 332, *336*, 341, 342, 362, 380, 396.
Potoné: 123.
Praesokratikusok: 50—108.
Prodikos: 105, 136, 142.
Proklos: 49, 169, *419*, 467.
Protagoras: 99, 100, *101—103*, 104—106, 135, 142, 143.
Przywara, E.: 438.
Pseudo-Plutarchos: 22.
Ptolemaios Philometor: 395.
Pukánszky Béla: 33.
Pyrilampes: 123.
Pyrrhon: 310, *327*, 328, 436.
Pythagoras (pythagoreusok): 60—67.
Pythias: 207.
Pythodoros: 100.

Quintilianus: 211.

Radet: 45.
Raeder, H.: 134.
Randall, J. H.: 38.
Ravaisson, F.: 253.
Rácz Lajos: 48.
Reicke: 26.
Reinhardt, K.: 78, 136, 336, 363, 396.
Reinhold, K. L.: 25.
Reitzenstein: 391.
Renan, E.: 111, 363.
Renouvier, Ch.: 10, 31—32, 36.
Rey, A.: 42.
Rhodosi Andronikos (l. Andronikos).
Richter, C. E.: 398.
Richter, R.: 108.
Rickert, H.: 9, 30.
Ritter, C.: 128, 132, 134, 190.
Ritter et Preller: 37.
Robin, L.: 37, 151, 167, 194, 253.
Rodier, G.: 266, 306.
Rose, V.: 303.
Ross és Fobes. 165.
Ross, W. D.: 303.
Rothacker, E.: 29.
Rousseau, J. J.: 16.
Royce, J.: 38.
Ruggiero, G. de: 37.
Russel, B.: 81, 225.
Rutilius Rufus: 335.

Salin, E.: 457.
Schaarschmidt: 131.
Schanz, H.: 132.
Scheler, M.: 9, 17.
Schelling, Fr. W. J.: 15, 418.
Schleiermacher, E. D. F.: 131, 132, 134.
Schmaus, H.: 461.
Schmekel, A.: 363.
Schneider: 306.
Scholz, H.: 457.
Schopenhauer, A.: 43, 205, 461.
Schubert, P. A.: 456.
Schwab, M.: 303.
Schwegler, F. K. A.: 33.
Scotus Eriugena: 418.
Seailles, G.: 36.
Sebestyén Károly: 33, 49.
Seleukos: 67.
Seneca, L. A.: 314, 323, 332, 336, 337, 343, 346, 351, 356, *361—362*, 380.
Sextus Empiricus: 21, 22, 49, 315, *329—330*, 332, 346, 354.
Shaftesbury: 418.
Shorey, P.: 132, 134, 157.
Sidgwick, H.: 317.
Siebeck, H.: 342.
Sigwart, Ch.: 223.
Simmias: 62.
Simplikios: 21, 49, 57, 81, 166, *306*.
Singer, K.: 190.
Sokrates: 20, 32, 48, 60, 62, 63, 74, 91, 98, 100, 103, 108, *109—123*, 124, 127—130, 133—148, 150—152, 154, 156, 158, 160, 162, 167, 169, 170, 172, 173, 177, 178, 184, 190, 195, 208, 209, 214, 217, 227, 228, 230, 231, 234, 235, 253, 293, 300, 301, 306—308, 310, 311, 313—315, 317—321, 326, 327, 366.
Sokratikusok: *306—317*.
Solon: 97, 123, 187.
Sophroniskos: 112.
Söhngen, O.: 419.
Spencer, H.: 157.
Spengel: 306.
Spengler, O.: 74, 386.
Speusippos: 123, *202—203*, 205, 207, 299, 305.
Spinoza, B.: 8, 18, 337, 351.
Stace, W. T.: 37.
Stagirita, l. Aristoteles.
Stanley, Th.: 23.
Stein, H. v.: 202, 317.
Stenzel, J.: 20, 163, 167, 190.
Sternberg, K.: 20.
Stewart, J. A.: 167.
Stilpon: *310*, 327, 333.
Stobaeus: 22, 65, 93.
Stoikusok: 331—363.
Strabon: 214.
Straton: *305*, 306.
Surendranath Dasgupta: 43.
Susemihl: 306.

Szabó Miklós: 289.
Szent Ágoston, l. Augustinus.
Szkeptikusok, l. kételkedők.
Szofisták: 97—108.

Taine, H.: 15.
Tankó Béla: 5, 44.
Tannery, P.: 55, 58, 60.
Tavaszy Sándor: 9.
Taylor, A. E.: 123, 167, 194.
Taylor, H. O.: 38.
Techert Margit: 409, 419.
Tennemann, W. G.: 25, 26, 31.
Tertullianus: 406, *430—431*, 455, 456, 458.
Thales: 24, 35, 45, *50—55*, 70, 189, 385.
Theaitetos: 129, 135.
Thedinga, F.: 395.
Themistios: 21.
Theophrastos: 49, 55, 165, 166, 209, 214, *304—305*, 306, 327.
Thrasyllos: 131.
Tiberius Gracchus: 335.
Tiedemann, D.: 24.
Timaios: 192.

Timon: 310: 328.
Trendelenburg, F. A.: 224.
Troeltsch, E.: 418: 466.
Trocsányi Dezső: 33.
Tsetsujiro Inouye: 36.
Tubero, Q.: 335.
Turner, W.: 36.
Turóczi-Trostler József: 33.
Tyconius: 456.

Ueberweg-Praechter: 36, 49, 86.
Ujpythagoreizmus: 391—393.
Usener, H.: 49, 165, 303, 366, 376.

Vacherot, E.: 391.
Valerius: 437, 438.
Vass József: 439.
Vazul (Nagy): 433.
Verulami Bacon (l. Bacon V.)
Vorländer, K.: 36.

Waitz, T.: 223.
Watson, J.: 317.
Weber, A.: 36.
Wellmann, E.: 60.
Wendland, P.: 391, 398.
Whittaker, J.: 419.
Wilamowitz-Moellendorff, U. v.: 128, 133.
Willmann, O.: 202.
Windelband, W.: 9, 13, 20, 29—30, 36, 38.
Wimmer: 306.
Wittmann, M.: 289.
Wolff, Ch.: 25.
Wulff, M. de: 37.
Wunderle, G.: 419.
Wundt, M.: 393. 419.
Wundt, W.: 36.

Xenokrates: *202—203*, 204, 205, 207, 299, 327, 333.
Xenophanes: *67—69*, 75, 77, 328.
Xenophon: 110, 111, 118, 123, 314, 333.

Zeller, E.: 20, 29, 33, 37, 303, 306, 314, 343, 353, 439.
Zénon (cinikus): 314.
Zénon (eleai): *78—81*, 89, 104, 113, 257, 307.
Zénon (stoikus): 310, 327, 331, 332 *—334*, 337, 341, 351, 356.

Zsoldos Benő: 362.

M. TUDOMÁNYOS AKADÉMIA KÖNYVTÁRA

Magyar Tudományos Akadémia
Könyvtára J540/195 2.

M. T. AKADÉMIA KÖNYVTÁRA