

hasznos polgárokká, nem pedig korhelyekké és gonosztevőkké neveltesenek; hogy őket tisztességesen ruházzák, nem pedig «zsiros, bűdös és undorodást okozó öltözetekben járassák, s ez által szelidségre, jámborságra szoktatván, a pimasz kevélységtől, szilajságtól elvonják».

Hogy továbbá a gonoszság magvát a pusztákon nevelt gyermekek s ifjak sziveiből is kiirtsák, utasította a megye a plébánosokat és tiszteleteseket, hogy a mikor csak idejök engedi, a pusztákra is kimenjenek s tanyáról-tanyára járván, az ifjakat előállítsák s őket a hit több ágazataira s imádságra oktassák, a bűnök és gonoszságok förtelmeit vázolják előttük, s az által a sokszor tudatlanságból elkövetett rossz és gonosz cselekedetektől elszoktassák őket. Az ily járatban levő papok számára ingyen fogatokat is rendelt.

Szép emlékei ezek helyhatósági életünkben a nemzeti ifjúság nevelése és oktatása iránti élénk buzgalomnak és érdeklődésnek, mely nélkül már rég nem létezett volna a nemzetben egészséges alap modern, tervszerű kulturpolitika kezdeményezésére. V. S.

## XENOPHON MEMORABILIAINAK PÆDAGOGIAI JELENTŐSÉGE.

### Vallás.

Xenophon mindent elkövet a Memorabiliákban, hogy ideálját az asebeia vádja ellen megvédelmezze. Ezt úgy véli legcélszerűbben elérhetni, hogy a sokratesi rationalismust és consequentiáit egyszerűen mellőzi s Sokratest egyrészt directe a jámborság mintaképének declarálja, másrészt a vallás szószólójává teszi s cselekedeteiben is a polytheismus buzgó hívének tünteti fel. Megkülönböztetni, hogy mi a vallás-pædagogiai elvekből Sokrates, illetve Xenophon sajátja, igen nehéz, mert e téren teljesen magunkra vagyunk hagyatva, egyetlen történetileg biztos adat sem állván rendelkezésünkre, az asebeia vádját kivéve, a mi Xenophon ellen szól ugyan, de a melyet vitás volta miatt a bizonyítás alapjául természetesen nem tehetünk. Sokrates vallás-pædagogiai elveit vizsgálva tehát tisztán conjecturára vagyunk utalva. Kellő akribiával vizsgálódva, mindazáltal találunk adatokat, melyek Sokrates jámborsága ellen, illetve rationalismusa mellett szólnak. Figyelemreméltó tény mindenekelőtt, hogy az I. könyv 1. fejezetében (1—6.) többet Xenophon egyáltalában nem bir bizonyítani, mint hogy Sokrates istenekben hitt s még ez.

az okoskodása is csak úgy volna megállapítható, ha a «*δαμόνιον*» jelentőségét megértette volna. Tegyük föl egyelőre, hogy Sokrates hitt istenekben, a mint Xenophon hiszi és akarja. Az asebeia azért megmarad. A vádlevél ezt mondja: «*ἀδικεῖ Σωκράτης οὐς μὲν ἢ πόλις νομιζει θεοὺς οὐ νομιζων*» (I. 1, 1.).<sup>1</sup> Ama szoros viszonynál fogva, melyben az antik állam a vallással állott, egy perczig sem lehet kétséges, hogy az atheniek jogos alapon állítottak, midőn Sokratest az asebeia-ban elmarasztalták. Ép oly kétségtelen tehát az is, hogy Sokrates nem volt a polytheismusnak őszinte híve. Vegyük e tényhez ama Xenophon által megállapított tényt, hogy Sokrates a többi isteneken kívül emleget egy olyan istenséget. «*ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων ἐν ᾧ πάντα καλὰ καὶ ἀγαθὰ ἐστί, καὶ αἰεὶ μὲν χρωμένοις ἀτριβῆῃ τε καὶ ὑγίᾳ καὶ ἀγήροτα παρέχων*» etc. (IV. 3, 13.).<sup>2</sup> A legesattanósabb érv a következő: «*χρηὴ καὶ τὴν ἐν τῷ παντὶ φρονησεν*» . . . (I. 4. 17.). Könnyű belátni, hogy ezen istenség számára a görög állami vallásban hely nincsen, de van a sokratesi rationalismusban. Ha valaki a tapasztalati világban autonommá teszi az észet, mint Sokrates, csak pusztá consequentia tőle, ha az ész principiumát a mindenségre is kiterjeszti. A ki elég bátor arra, hogy az ember lényegét az észben keresse, mért haboznék az istenséget is tiszta észnek képzelni. Ez a kosmikus intelligentia sehogy sem akar a xenophoni «*θεοί*»-val compromissumra lépni. Mellette a polytheisticus formatiók vagy végkép megsemmisülnek, vagy a legjobb esetben alárendeltségre vannak kárhoytatva. Sokrates tehát titkos ellensége volt a polytheismusnak. Hogy nyíltan föl nem lépett ellene, abban semmi meglepő nincs: philosophus volt, nyugodt szemlélő, nem forradalmár. Sokkal jobb állampolgár volt, hogysen állami támaszokat akart volna kiforgatni. *Τὰ μὲν τοίνυν πρὸς θεοῦς εὐδὸς φανερός ἦν* — mondja róla Xenophon — *ἢ περὶ ἢ Πυθία ἀποκρίνεται . . . ἢ τε γὰρ Πυθία νόμῳ πόλεως ἀναιρεῖ ποιῶντας εὐσεβῶς ἂν ποιεῖν.*<sup>3</sup> (I. 3, 1.) Ama kérdésre, hogyan kell tisztelni az isteneket, Sokrates a Memorabiliákban egyszerűen ezt feleli: «*Νόμῳ πόλεως*» (IV. 3, 16.) *Megtenni mindazt, a mit vallás szempontjából az állam parancsol: ez a sokratesi vallásosság.* Midőn az istenfélelem definitiójára kerül a sor, Sokrates a Memorabiliák-

<sup>1</sup> Sokrates jogtalanságot követ el abban, hogy az isteneket, kiket az állam hisz, nem hiszi.

<sup>2</sup> Ki az egész-világot, melyben minden szép és jó együtt van, rendezi és fentartja, és ámbár mindig használatban van, mégis folyton hibátlant, épet és megvénhedetlent nyújt.

<sup>3</sup> Az isteneket illetőleg ismeretes volt, hogy úgy beszélt, mint Pythia válaszolt, . . . Pythia ugyanis azt nyilvánította, hogy az állam törvényei szerint cselekvők, jámboran cselekszenek.

ban így definiál: 'Ο ἄρα τὰ περὶ τοὺς θεοὺς νόμιμα εἰδὼς ὀρθῶς ἂν ἤμῃν εὐσεβῆς ὠρισμένος εἴη.\*

E definitió mögött az állam mindenhatóságának eszméje lappang. Ha az állam fogalmát eltávolítjuk, az egész definitio összeroskad. S ha Sokrates az állam tekintélye előtt meg nem hajlik, egészen másféle dolgokat tudott volna mondani. S ez kötelessége is lett volna, ha rationalismusát következetesen akarta alkalmazni. Minden ok a mellett szól, hogy a rationalismusnak ez az alkalmazása tényleg meg is történt. A Memorabiliákban olvassuk, hogy Sokrates az istenektől egyszerűen a jót kérte, mert hisz az istenek úgyis tudják, mi a jó (I. 3, 2.). Ez a kijelentés máris nagyon hæretikus színezetű. Alább ezt olvassuk: «τοὺς δ' εὐχομένους χρυσίον ἢ ἀργύριον ἢ τυραννίδα ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων οὐδὲν διάφορον ἐνόμιζεν εὔχεσθαι ἢ εἰ κυβείαν ἢ μάγην ἢ ἄλλο τι εὐχοίτο τῶν φανερωῶς ἀδήλων ὅπως ἀποβήσοιτο.» (I. 3, 2.)\*\* Az orthodoxnak itt már kétségtelenül meg kellett hökkennie, s méltán: a tychére vonatkozó világnézet a sokratesi rationalismussal egyáltalán nem fér meg. Hisz a tyché nem logikus principium. A sokratesi világfelfogásnak tehát teljesen ki kellett zárnia a véletlen játékának fogalmát, mely a xenophoni világnézetben oly tekintélyes, mondhatni elsőrangú szerepet játszik. E felfogásnak gyakorlati corollariuma csak az lehet, hogy Sokrates mennél kevesebbet folyamodhatott az istenekhez, mert ő voltaképen csak olyasmit óhajthatott, a minek megnyerésében előre biztos lehetett. Mihelyt Sokrates olyat kér, a minek teljesülése a tychéből függ, cserben hagyja principiumát. Vagy talán képes lett volna ajándékot fogadni el az istenektől — ő, a rationalista, olyat, a minőt meg nem érdemelt? Hihetetlen. Sokrates tehát egyáltalán nem folyamodhatik az istenekhez, nemcsak azért, mert a θεοί nem léteznek, hanem főleg azért, mert nincs miért folyamodnia. E következtetést megerősíti az a kevés adat, melyet Sokratesnek positiv tettekben nyilvánuló jámborságáról Memorabiliák közölnek s a mely a többi e nemű adatokkal összeegyeztethetlen. Xenophon a Mem. I. könyve 3. fejezetében azt mondja, hogy ha Sokrates áldozott, úgy vélekedett, hogy az ő kis áldozata ép annyit ért, mint a gazdagoknak sok és nagy áldozata (I. 3, 3.), mert — mondja Xenophon igen következetesen Sokratéssal — ha az istenek nagyobb kedvüket lennék a nagyobb áldozatokban, akkor «πολλάκις γὰρ ἂν αὐτοῖς τὰ παρὰ τῶν

\* Helyes tehát az a meghatározás, hogy az az istenfélő, a ki tudja, a mi az istenekkel szemben törvény.

\*\* A kik pedig aranyért vagy ezüstért vagy kényuralomért vagy akármi más ilyenféléért könyörögnek, azt tartotta, hogy semmi különbség sincs közte, mintha koczkajátékért vagy ütökötért vagy bármi másért könyörögnének, a minek kimenetele nyilvánvalóan bizonytalan.

πονηρῶν μῦλλον ἢ τὰ παρὰ τῶν χρηστῶν εἶναι χειρισμένα (I. 3, 3).<sup>\*</sup>  
 De még az a kis áldozat is bizonyynyal csak az állami istenek kedveért volt bemutatva s nagyon is kicsiny lehetett. A xenophoni Sokrates nagyon is dicséri e jelmondatot: «Tégy tehetséged szerint»: De mit tehetett Sokrates, a kiről ismeretes, hogy szegényebb volt Apollon Smintheus egereinél.

Ha tehát Sokrates nem ismeri el a tyché-t s csak olyasmit kér, a mit maga is meg tud szerezni; ha a θεοὶ Sokrates szájában csak façon de parler lehetnek s tehát nincs kihez folyamodnia; ha végre nincs mit kérnie, akkor világos, hogy a xenophoni Sokrates jámborsága s vallás-pædagogia elveihez a történeti Sokratesnak semmi közük sincs.

Azokat az okokat, melyek Xenophont arra vihették, hogy Sokratest vallás-pædagógussá tegyék, könnyű eltalálni; ideáljává akarta tenni Sokratest; és fordítva ama körülmény, hogy vallási ideállá tette mesterét, mutatja, mily súlyt fektetett a vallásra és vallásosságra. Xenophon mint hadvezér, sokkal inkább volt görög, hogysesem az államvallás szükségességéről és szentségéről meg ne lett volna győződve. Azonkívül viszonyai is oly természetűek voltak, hogy sokszor kellett olyasmit kérnie, a minek kimenetele nagyon is előre nem látható. Midőn ezernyi veszély között vezeti haza a 10,000 görögöt, midőn az ünnevelt hadvezér a számtűzés kenyere-t kénytelen enni, midőn lépten-nyomon tapasztalja, hogy a földművelés kockájáték, akkor minden bizonyynyal föl kellett elméjében merülnie ama gondolatnak, hogy «forgó viszontagság járma alatt nyögünk», hogy az emberi erő és ész a véletlen hatalmával szemben semmi. Ha Xenophon philosophus lett volna, élményeinek egyoldalú hatása alatt bizonyosan fatalista lesz. Így azonban a tyché-t az istenekhez fűzi: *a tyché nála nem más, mint az isteneknek hatalma*. Xenophon naiv philosophálása egészen az isteneket tolja előtérbe, s ezért a xenophoni Sokrates sem tehet mást. Homlokogyenest ellentétben minden valószínűséggel kijelenti Xenophon, hogy Sokrates maga kevésre becsülte az emberit az istenek tanácsa ellenére. Ez az észnek csődjét is jelenti: ezt csak rationalista nem proclamáhatja? A kinek tele van a szive, annak eljár a szája. A mit tehát Xenophon Sokratesről mond: «πρῶτον μὲν δὴ περὶ θεοῦς ἐπερῆτο σάφρονας ποιεῖν τοὺς συνόντας.»<sup>\*\*</sup> (IV. 3, 2) — ez azt mutatja csak, mit tett volna ő Sokrates helyén. Xenophon mélyen vallásos lélek volt, a ki meggyőződését a legkülönbözőbb érvekkel igyekezett támogatni. Tekintélyi érve a következő: «οὐχ ἔρῃς, ὅτι τὰ

\* «Mert akkor gyakran a gonoszok áldozata kedvesebb volna nekik, mint a jóké.

\*\* Először is az istenek iránt próbálta helyesebb gondolkodásra bírni tanítványait.



πολυχρονώτατα καὶ σοφώτατα τῶν ἀνθρωπίνων, πόλεις καὶ ἔθνη θεοσεβέστατά ἐστι, καὶ αἱ φρονιμώταται θεῶν ἡλικία: ἐπιμελέσταται.»<sup>1</sup> (I. 4, 16.). De theoretikus érvekkel is igyekszik az istenek létét bizonyítani, melyek physiko-theologikus jellegűek. Az Aristodemussal folytatott dialogusból megtudjuk, hogy az ember az istenségnek köszöni létét (I. 4, 5.). Az a körülmény, hogy az ember lát, hall, szagol, ízlel, hogy organumai oly czélszerűen működnek s oly czélszerűen vannak elhelyezve — «πάνυ ἔοικε ταῦτα σοφοῦ τινος δημιουργοῦ καὶ φιλοζώου τρυφήματι.»<sup>2</sup> (I. 4, 7.) Hogy ezt a mestert nem látjuk, az mitsem tesz; a magunk lelkét sem látjuk, mely a test igazgatója (I. 4, 9.). Kétségtelen, hogy «τὰ ἐπὶ ὠφέλεια γιγνόμενα γνάμης εἶναι ἔργα.»<sup>3</sup> (I. 4, 4.) Ha az istenek megteremtették az embert, alaposan gondoskodnak is róla: működésük teljesen antropocentricus. Ők adják a világságókat, az éjt, a csillagok fényét, a holdvilágot, mely az idő meghatározásának is mértéke (IV. 3, 3—4.). Ők hozzák elő a táplálékot a föld mélyéből s ajándékoznak nekünk kedvező időszakokat, vizet, tüzet (IV. 3, 5—7.). A föld tengelyállása (Xenophonnál persze a nap mozgása) szintén az emberek kedvéért van létesítve (IV. 3. 8.). Az istenek adták továbbá az embernek az egyenes állást, a kezeket, a beszélő nyelvet, a nemi ösztönnek minden évszakban kielégíthetését (I. 4, 11—12.), az érzékszerveket s a mi a legfőbb, az észet (IV. 3, 11.) és a lelket (I. 4, 13.). Nem csoda, ha ennyi jótétemény hallatára így kiált fel Euthydemos: «Ἐγὼ μὲν ἤδη τοῦτο σκοπῶ εἰ ἄρα τί ἐστι τοῖς θεοῖς ἔργον ἢ ἀνθρώπους θεραπεύειν.»<sup>4</sup> Csak azon akad fel, hogy a jótétemények egy részét az állatok is élvezik; de Sokrates azzal nyugtatja meg, hogy az istenek az állatokat is az emberek kedvéért teremtették (IV. 3, 10.). De még más módon is nyilatkozik meg az istenek philantrophíája: és pedig a mantikában, oraculumban és a daimonionban. E phænomen Xenophonnál szoros összefüggésben van a vallással. Xenophon egészen a görög világfelfogás alapján áll: a tyche képzetének hatalma alól soha sem tudta magát emancipálni. A madarak röpte, az emberi hangokból való jóslás, az áldozati állatok beleinek vizsgálása s más alakjai a mantikának az istenektől nyerik hitelességüket (I. 1, 31.), «τοὺς θεοὺς γὰρ οἷς ἂν ὦσιν ἴλεω σημαίνειν.»<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Nem látod-e, hogy az emberi dolgok között a legtovábbtörtők és legokosabbak, városok és népek a legistenfélőbbek és hogy a legokosabbkorúak (az öregek) leginkább gondolnak az istenekre?

<sup>2</sup> . . . valamely böles és lényeket szerető alkotónak művéhez hasonlít.

<sup>3</sup> . . . a hasznos czélnak szolgáló dolgok az ész művei.

<sup>4</sup> Én már azon gondolkodom, hogy van-e az isteneknek más dolguk, mint az emberekről gondoskodni.

<sup>5</sup> Az istenek azoknak, a kik iránt jóindulattal vannak, kinyilatkoztatást adnak.

(I. 1, 9.), az istenek minden emberi ügyben adnak jeleket az embereknek (I. 1, 19.). Mindenféle emberi dologban van ugyanis valami, a mi nem áll az ember hatalmában: t. i. a siker, melyet az istenek nem jelentenek ki. A ki szánt, vet, házat épít, hadat visel, államot kormányoz, megnősül stb., oly dolgokba fog, a melyekre nagy az istenek befolyása, s azokat, a kik az ellenkezőt hiszik, bolondoknak kell tartahunk (I. 1, 8—9.) — mondja Xenophon szerint Sokrates, teljes ellenkezésben a maga rationalismusával. Hogy Sokrates képében Xenophon szól, az nem szorul bizonyításra. «*Α δὲ μὴ ὄγλα τοῖς ἀνθρώποις ἔστι, περιᾶσθαι ὁὐ μαντικῆς παρὰ τῶν θεῶν πυνθανέσθαι*»<sup>1</sup> Egészen rokon gondolat a következő: az istenek úgy is nyujtanak nekünk segílyt, hogy «*ὅτι μαντικῆς τοῖς πυνθανομένοις φράζοντας τὰ ἀποβησόμενα καὶ διδάσκοντας ἢ ἂν ἄριστα γίγνοιτο.*»<sup>2</sup> (IV. 3, 12.) «*Εἰ δὲ τις μᾶλλον ἢ κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν ὠφελεῖσθαι βούλοιο συνεβούλευε μαντικῆς ἐπιμελεῖσθαι*»<sup>3</sup> ... (IV. 7, 10.)

A jövődöléseket természetesen oraculumok szolgáltatják, és pedig az összes helléneknek és más embereknek (I. 4, 15.). Ilyen kinyilatkoztatás tehát mindenkinek egyszerre szól, de vannak olyan kitüntetett egyének, a kiknek az istenség külön is tesz revelációkat. Ilyen külön revelációkra éhezik Aristodemos, a ki épen ebben látná az isteni gondviselés csalhatatlan jelét: így azután tudná, mit kell tennie és nem tennie, ép úgy, mint Sokrates (I. 4, 14—15.). Euthydemos nézete szerint Sokrates iránt az istenek kegyesebbek, mint mások iránt, mert a nélkül, hogy kérdeznék őket, megmondják neki, mit tegyen, mit ne (IV. 3, 12.). Sokrates azt mondja magáról a Memorabiliákból, hogy azért nem védekezett, mert ellene volt az istenség (IV. 8, 5.). Ha ezt a xenophoni enunciatiót a sokratesi terminológiával akarjuk visszaadni, megjelenik a sokratesi daimonion. Xenophon természetesen, mint laicus philosophus, teljesen félreértette e jelenséget. Hogy mi voltaképen a daimonion Sokratesnél, azt alább fogjuk vizsgálni; itt csupán azt jegyezzük meg, hogy a daimonion Sokratesnél az ethikába tartozik, s nem egyéb, mint a *ψυχῆ*-nek alogikus-functioja. Xenophon, a kinek a sokratesi rationalismusról legfőljebb halvány sejtelve volt, nem tudott mit kezdeni e daimonionnal. Azt hallotta, hogy Sokrates mondotta, hogy a *δαιμόνιον* ad neki kinyilatkozta-

<sup>1</sup> A mi pedig az emberek előtt nem világos, meg kell kísérleni az istenektől jóslatok útján megtudni.

<sup>2</sup> ... a jóslás segítségével megmondván a kérdezőknek a jövődöt és kijelentvén, mi módon fog az legjobban kiütni.

<sup>3</sup> ... ha pedig valaki emberfölötti bölcseségre akart igényt támasztani, annak azt a tanácsot adta, hogy törődjék a jövődömondással.

tásokat. Ez épen elég volt neki, hogy hypostasist kövessen el: a daimoniont személyesíti s személyes jellegű istenségnek nyilvánítja. Azt is látta, hogy a daimonion jórészt a *jövő idővel* van kapcsolatban s a cselekedetek kedvező vagy kedvezőtlen eredményeire vonatkozik. Közel feküdt számára itt ama gondolat, hogy a daimonion itt olyan szerepet játszik, mint Apollon Loxias. Ezzel készen volt a zavar: a daimonion istenség lett. Ha a xenophoni Sokrates daimonionának természetszerű kialakulását nem találtuk volna is el, annyi bizonyos, hogy Xenophon épen a sokratesi daimonion fogalmában vélé megtalálni az asebeia vádjának forrását (I. 1, 2.). Az is tagadhatatlan, hogy míg a daimonion Platonnál megmaradt intő hangnak, jelnek (*φωνή, σημεῖον*), a mely csak visszatart, Xenophonnál mint személyes isten jelenik meg, a ki nemcsak visszatart, hanem sürget is. Xenophon, mint már említettük, a daimonionnak ezen fölfogásával sem bírta megvédelmezni az asebeiaival vádolt mestert, de közelebb hozta a daimoniont a valláshoz. A daimonion adja a jeleket, jóslatokat stb. A mantika tehát azért megbízható, mert maga az istenség a forrása. Xenophon jámborságát, vagy legalább azt, hogy mekkora súlyt fektetett a vallásra, ez adat ékesszólóan bizonyítja. A felvilágosultabb elemek (köztük Sokrates bizonyosan) ez időben már ügyet sem vetettek a jelekre és jóvendőlésekre, mióta a sophismus föllépett, mióta a költészet istene rossz versekben jelentette ki a jövőt s mióta a delphii jósa a peloponnesosi háborúban sparta-baráti hírokat kezdett pengetni, az athéniek szemében a transcendens kinyilatkoztatások hitelüket veszítették. Hogy Xenophon külön véleményen van, annak egynél több oka is lehet, de hogy az egyik ok a vallásosság is volt, az egy perczig sem kétséges. Az istenségről igen magas fogalmai vannak: sokszor úgy látszik, mintha szabadulni akarna a polytheismustól. A *θεοί* mellett egyszer-kétszer a «*τὸ θεῖον*» is jelenik meg. De mindez csak sejtelem marad. Ha az állami istenek az ő szemében noli me tangere, másfelől nyilatkozataiból látjuk, hogy sokkal tisztultabb fogalmai voltak az istenekről, mint az orthodox polytheismus megengedte volna. Az istenség, mondja a xenophoni Sokrates, oly nagy és hatalmas, hogy egyidejűleg mindent lát, hall, mindenütt jelen van, s mindenről gondoskodik (I. 4, 18.) Xenophon ajtót-kaput nyit az istenek befolyásának az emberi életre, a mint ezt kimutattuk, s annyira megy, hogy a természettudományoktól való idegenkedését azzal indokolja, hogy az azokkal való foglalkozás nem tetszhetik az isteneknek (IV. 7, 6.)

A ki annyira át meg át van hatva vallási nézetektől s szívbeli jámborságtól, mint Xenophon, az a gyakorlatban is csak az «*εὐσεβέστατος*» (I. 1, 20.) képét nyújthatja. És csakugyan úgy is van. Ama vallási magatartást, melyet Sokrates nyakába akar varrni, ő maga az élet minden körülményei közt követte. A szerencsétlen siciliai hadjárat egyik hőse,

Nikias, azért pusztul el a sereg egy részével, mivel az elvonulást vallási aggályokból halogtatja. Xenophon a katabasisban hasonló körülmények között van: az áldozatok nem akarnak beütni s Xenophon nem mer fölkerekedni, míg kedvezőbbekké nem lesznek. Midőn a kisázsiai hadjáratba indul, először a delphii jósdához folyamodik s általában nincs az életnek oly apró-cseprő momentuma, melyben Xenophon az istenekről meg nem emlékeznék. S ha ő úgy volt meggyőződve, hogy a vallásosság feltétlenül szükséges, és ha maga is egészen meggyőződéséhez híven cselekedett, hogy ne hirdette és ajánlotta volna az istenekben való hitet és a jámborságot? Theoretikus fejtegetéseit, melyeket Sokrates szájába ad, már láttuk. Ezeknek corollariumait nem győzi eléggé hangsúlyozni. Ha istenek vannak s olyanok, a minőknek Xenophon fölfogta őket, hogyne kellene őket tisztelni? Aristodemus azért nem akarja az istenséget tisztelni, mert az sokkal nagyobb, hogysem tiszteletére szorulna. «De sőt minél nagyobb . . . annál inkább kell tisztelned!» — hangzik a válasz. Az Euthydemossal folytatott nagy dialogus (IV. 3.) végeredménye: «*Ζῶν ὄν μὴδὲν ἐλλείποντα κατὰ δύναμιν τιμῶν τοῦς θεοῦς*»\* . . . . A ki ideálunk, azt követjük, s a kit ideállá akarunk tenni, olyan tulajdonságokkal ruházzuk fel, melyeket magunk is követünk vagy akarunk követni. Ezért lett a xenophoni Sokrates a jámborság mintaképe, a ki mindenekelőtt az istenekről való hosszú beszédben mutatja ki, hogy az istenek csakugyan minden jót megtesznek az emberekkel, hogy tehát hasznos dolog velök törődni (I. 4.). De minden habozás nélkül jelenti ki az Erény Heraklesnek: «*ἀλλ' εἴτε τοῦς θεοῦς ἴλεως εἶναι σοὶ βούλει, θεοραπειτέον τοῦς θεοῦς.*»\*\* (II. 1, 28.), azzal az indokolással, hogy barát jóakarátát akarjuk megnyerni, jót kell vele tennünk, ha állam által akarunk tiszteltetni, használnunk kell neki, ha termést akarunk, meg kell művelnünk a földet (II. 1, 28.) stb. — Tisztán erkölcsi jelenségekbe is belenyúluk az istenek révén való nevelés. Midőn Sokrates Lamproklest anyai tiszteletre akarja rábeszélni, többek közt így érvel: Tisztelni kell az anyát, nehogy az istenek hálátlanak tartsák az embert, s így elveszíték kedvüket támogatásától (II. 2, 14.). Azt a hitet, hogy az istenek képesek az embernek használni és ártani, maguk az istenek oltották az emberbe (I. 4, 16.). Az isteneknek ez az önzésen alapuló tisztelete nemcsak kötelesség, hanem kiváltság is: *τινος γὰρ* — mondja Sokrates Aristodemosnak — *ἄλλου ζῆσου ψυχῇ πρῶτα μὲν θεῶν τῶν τὰ μέγιστα κατ-*

\* Szükséges tehát, hogy az ember erejéhez képest tisztelje az isteneket . . .

\*\* De ha azt akarod, hogy az istenek hozzád kegyesek legyenek, tisztelned kell az isteneket.



*καλλιστα συνταξάντων ἡσθηται ὅτι εἰσι; τί δὲ φύλον ἄλλο ἢ ἀνθρωποι θεοὺς θεραπεύουσι»<sup>1</sup> (I. 4, 13).*

Majdnem fölösleges megjegyeznünk, hogy az életnek czélja Xenophonnál teljesen immanens. Túlvilági létről, jutalomról és büntetésről a Memorabiliák -- daczára annak, hogy majd minden lapon van szó istenekről — egyáltalán semmit sem tudnak. Xenophon többi művei sem foglalnak magukban semmi olyast, a miből azt lehetne következtetni, hogy a tömeg nézetei fölé emelkedett volna. A test és lélek többször igen határozottan egymással szembe vannak helyezve (I. 4, 9.; I. 4. 13.; III. 11, 10.; III. 13, 1.; IV. 3, 14.). Sőt világosan meg van mondva, hogy a lélek immaterialis substantia (I. 4, 9.), s hogy van benne valami az isteniből (IV. 3, 14.). Mindebből azonban Xenophon nem vonja le a consequentiát. Sokkal kevésbé volt philosophus, hogysen ezen tételék horderejét föl tudta volna ismerni. Mintegy öntudatlanul, álmában beszél. Soha sem tárgyalja a lélek eszméjét, ezzel csak mint adott jelenséggel foglalkozik s igen röviden végez. A lélek halhatatlanságának gondolata, mely ama előzményekben foglaltatik, nem bír megszületni. S ezen fordul meg a túlvilági lét. E kérdések terén egy sokkal nagyobb elme, igazán helyes fogalmát hirdette barátainak (IV. 3, 2.), a ki «φανερὸς ἦν θεραπεύων τοὺς θεοὺς κάλλιστα πάντων ἀνθρώπων»<sup>2</sup> (I. 2, 64.) s vele érintkezőket istenfélőbbekké tette (IV. 3, 18.). Midőn megtudja, hogy Aristodemus sem nem áldozik, sem a mantikát nem gyakorolja, hosszú beszédben inti őt a vallási kötelességek teljesítésére (I. 4.). Gyakorta áldozott otthon s a nyilvános oltárokon (I. 1, 2.), Egészen nyilvánosan élt a jövendölésekkel (I. 1, 2.), s a mantikát számtalanszor ajánlja barátainak (pl. I. 1, 6.; I. 1, 9.; IV. 7, 9.), nem csupán, ha emberi tudást felülmúló dolgokról van szó, hanem akkor is pl., ha barátunkká akarunk tenni valakit (II. 6, 8.). Gondol az istentiszteleti helyekre is; templomokul s oltárokul oly helyek alkalmasak, melyek mindenkitől láthatók s nehezen hozzáférhetők: «ἡδὲ μὲν γὰρ ἰδόντας προσεῖχασθαι ἡδὲ δὲ ἀγνώως ἔχοντας προσιέναι»<sup>3</sup> (III. 8, 10.)

Nagyon csaloódnánk azonban, ha azt hinnők, hogy Xenophon csak az istenség nagyságából vonta volna le indokait az istenfélelem ajánlására. Eltekintve attól, hogy a vallásnak állami jellege is játszik nála

<sup>1</sup> Micsoda más állatnak lelke bír sejtelemmel a legnagyobb és legszebb dolgokat rendező istenek létezéséről? Miféle más élő tisztel isteneket, mint az ember?

<sup>2</sup> Mindenki tudomása szerint valamennyi embernél jobban tisztelte az isteneket.

<sup>3</sup> Mert kellemes, hogy a kik látják, imádkozzanak, és kellemes, hogy a tiszták odamenjenek.

szerepet s hogy tehát az állami vallás gyakorlását állampolgári kötelességnek tekinti, jelentkezik nála egy momentum, mely egy kissé meg-hökkenti tisztultabb fogalmakhoz szokott vallásos érületünket. Ez a momentum az önzés. Hogy Xenophon ezen antimoralis motort a val-lásosság ajánlására használta föl, jellemző reá, mint korára. Az antik világ az ethika téren soha sem lett nagykorú s azért Xenophon is úgy bánik korával, mint kiskorúval. Önmagáért tisztelni istenséget: oly eszme, melynek magaslatára az antik világ zöme nem tudott emelkedni. S Xenophon hű gyermeke korának: az istenség és emberek között ugyan-azt a viszonyt statuálja, melyet ember és ember közt keres, mely, mint alább meglátjuk, egészen az önzésre van alapítva. Általánosan tudva van, mennyire hatékony paedagogiai eszköz az önzésre apellálás: a jutalom ígérete s a büntetéssel fenyegetőzés. Xenophon is ezen paedagogiai fogás-sal ajánlja az istenek tiszteletét. Már a sokratesi daimonion tárgyalásából is kitűnik, hogy tanácsos az istenség útmutatását követni: a ki ezt tette, jól járt, a ki nem, pórul (I. 1, 4.).

Tekintsünk végig röviden a görög vallás fejlődésén. A görög vallás, a mennyire a multak kódében kivehetjük, a legrégebb időben természet-imádás volt. Erről az összehasonlító nyelvészet biztosít bennünket, az istenek neveit meglehetősen biztossággal vezetvén vissza oly gyökökre, melyek physikai működésekkel vannak kapcsolatban. Így Zeus annyi, mint az égbolt (ind. *dyaus*), Héra neve összefügg a ragyogással (ind. *svar*) stb. Ez a természetimádás még a történeti időben anthropomor-phistikussá válik: a görög vallás-phantasia működni kezd s emberi min-tára alkotja meg isteneit: az istenek szép emberek lesznek, a kik azon-ban ugyanoly gyöngékben és hibákban leledzenek, mint prototyponjaik. A fejlődésnek eme stadiumában látjuk a görög vallást Homeros s Hesio-dos eposaiban. A görög genius megtette, a mit tehetett: páratlan és bá-mulatos szépérezkét kiterjeszti az egész Kosmosra, de erkölcsi tartalmat nem tud ebbe hozni. Innen az elszórt panaszok a költők ellen, a kik minden rosszat ráfognak az istenekre. A panasz indokolt, de nem a köl-tőket kell elmarasztalnunk, hanem magát a görög geniust. A vallás külső formáit az állam formáitól nem lehetett elkülöníteni. Azért minden tá-madás egyelőre hiábavaló volt. A reflexió korának bekövetkeztével az ellentétek mindjobban kiélesednek: az állam követeli olyan vallásnak főnmaradását, melyben sem az ész, sem a moralis érzék nem bír meg-nyugodni. A műveltebb elemek egy részo philosophálni kezd, a másik rész symbolikus jelentőséget kölcsönöz a polytheismus szebb és jobb for-matioinak s életbe lépteti a mysterionokat. A nagy tömeg azonban sem a philosophiával, sem a mysterionokkal nem törődik; veszi a dolgokat, a mint vannak: részt vesz a Panathenaiakon s nézi egyúttal, hogyan gúnyolja ki isteneit az ó-attikai komédia, oly sarkastikus modorban,

melyet nem lehetne elhinni, ha a bizonyító acták előttünk nem volnának. Dionysos a «Békák»-ban pl. Schoppenhauer kifejezése szerint, mint «erbärmlicher Geck und Hasenfuss» jelenik meg. Strepsiadés pór a «Felhők»-ben azt hiszi, hogy mikor esik «Ζεὺς οὐτὴν κοσμήνουν οὐρανῶν.» De hogyan is lehetett volna a tömegetől az istenek őszinte tiszteletét követelni, mikor a ki csak olvasni tudott, mind olvashatta, hogy Zeus milyen nőcsábító, házasságtörő, pæderasta? Ilyen vallás csak az állam tekintélyével volt fenttartható s az állam tekintélye magyarázza is meg, miért tartotta magát oly sokáig.

A philosophia már korán kezd a polytheismus monstruosus formatioi ellen dolgozni, de az állam tekintélye miatt csak nagyon csinyján léphet föl. Az első nagy sebet Athén szeme láttára és füle hallatára Sokrates ejti az államvalláson s — vérevel fizet érte. A peloponnesosi háború borzalmi és a 30 kényúr uralma után a demokratia féltékeny szemmel kíséri a felvilágosító elemek működését. Vette észre, hogy a vallástalanságukkal tüntető egyének, egy Alkibiades, egy Kritias egy darabig Sokrates körében éltek. S az Alkibiades- és Kritias-féle egyének által okozott szenvedésekért Sokratesen állott boszút — a legjobb hiszemben. De Sokrates azért mégis vértanú marad, abban az értelemben, hogy a rosszabb ellen a jobb mellett küzdve hajtja fel a bürökpoharat.

Sokrates szemében a vallás nem centrális fontosságú, ő csak a fogalmi analytikát és a definiálást vette komolyan. De a mint a mikrokosmos lényegét az észben látta, úgy következetesen a makrokosmos lényegét sem kereshette másban. Rationalismusa vesztette el őt: ez bűne és erénye. Sokrates nem vétett egyebet, mint hogy végig gondolta vezér-principiumát s a sok isten helyébe egységes kosmikus «nous»-t tett. De nem nagy hangon, nem fanatikus próféta módján, hanem mint nyugodt szemlélődő, a ki örvend, ha a jelenségek örvénylő forgatagában egy nyugvó pontra talál. Az ő kosmikus intelligentiája csak akroteriona az ő rendszerének: nem basis, a mely tart, hanem dísz, a mely tartatik. Nincs is semmi szerepe: sehonnan sem lehet kimutatni, hogy ez az intelligencia valamely módon a reális világba átnyúlnék; nem tesz semmit, hanem egyszerűen létezik. A légynek sem árt, de — tegyük hozzá — nem is használ. Morális jelentősége sem lehet, mert — mint alább meglátjuk — Sokrates rendszerében a moralitás és a tudás egy, vagy helyesebben: a moralitás a tudásnak egy része. Sokrates hitt ebben az intelligentiában, de eszébe sem jutott e hitét proclamálni vagy a kosmikus «nous» tiszteletét követelni. A ki tudja, hogy ez a «nus» létezik, — gondolhatta — az úgy is tiszteli: a tudás azonnal involválja a tiszteletet, a ki meg nem tud róla, az persze nem is tisztelheti. Szóval: a sokratesi rationalismus a vallás iránt teljesen közömbös.

Úgynevezett tanítványa, Xenophon, a kiről sokáig azt hitték, hogy

hűségesebben referál Platonnál, megtagadja mesterét. Megtagadja, mert, a mint kimutattuk, nem érti őt; de ha értette volna, akkor tagadta volna meg csak igazán. Xenophon kedélye nem tud megnyugodni azon, hogy az ember isteni támogatás nélkül boldogulhat. Voltaképi meggyőződése, hogy az ember a sors lapdája. De ugyanez a meggyőződés viszi rá arra, hogy a sors esélyei ellen védelmet keressen. Hogyan? Úgy, hogy azonosítja a tychét az istenekkel, s ezt így mondja ki: Az ember a sorstól függ, de a sors az istenektől. *Az ember ekként az istenek szolgája lesz, a ki érdeme szerint kap tőlük jutalmat vagy büntetést.* Az istenek még mindig a régiék, de már terv, nem szeszély szerint kormányozzák a világot. E szép gondolat corollariumát sehol sem mondja ki Xenophon. Ez pedig ez volna: esély, véletlen csak egyéni szempontból létezik, abszolút szempontból minden véletlen egy magasabb egységes tervben oldódik fel. De Xenophon, mint tudjuk, nem szerette a philosophálást, s ha azt meg teszi is, hogy az isteneket már nevükön nem szerepelteti, az istenekhez általában ragaszkodik. Fölfogása annyival megnyugtatóbb Sokratesénál, mert *a vallást szükséges intézménynek tartja, melynek némi morális tartalmat is ad: az ember köteles a vallásosságra.* De miért? Mert ez hasznára van! De hiszen a mi hasznos, azt úgysis követi az ember! Igaz, de Xenophonnál — mint alább látjuk — az ethika is hasznossági tekintetekkel van saturálva. A vallás is az utilitarismus feltjaival van beszenyezve. A vallás megmutatja, milyen eszközökkel mozdíthatjuk elő boldogulásunkat az életben. De csakis az életben. S mi lesz a halál után? Erről Xenophon mélységesen hallgat.

### Ethika.

Azon ethiko-pædagogiai elvek, melyeket Xenophon Sokrates szájába ad a Memorabiliákban, oly sokféle alapon nyugosznak, oly sokféle forrásból erednek, hogy ha másoldalú tudomásunk nem volna a sokratesi ethikáról, kétségbe kellene esnünk az ellenmondások chaosával szemben. De azon szerencsés helyzetben vagyunk, hogy egy perczig sem kell haboznunk azt illetőleg, hogy mely ethikai elveket tulajdonítsunk a történeti Sokratesnek és melyeket Xenophonnak. Eddig is láttuk, hogy a mit Sokratesről divínálni lehet, mind ama föltevésre utal bennünket, hogy benne rationalistát keressünk. Rationalismusa pedig legfőképen a most tárgyalandó ethikai kutatás alkalmából fog kitűnni.

A sokratesi rationalismus bélyegző ismertetője a fogalomkutatás és definitio. «*Τί ἐστιν*»; kezdi Sokrates, s ha a feleletet megtalálja, egyébbel végkép nem törődik. Mi az erény? — kérdi Sokrates. — Tudás, — mondja rá egyszerűen. Ez a felelet illik olyan ember-

hez, a ki az ember lényegét az észben keresi. Hogy Sokrates ezt a feleletet adta, az bizonyos, a legbizonyosabb, a mit a socratica terén mondhatunk. Az aristotelesi ethikák polemiája a socratica ellen épen e feleletből indul ki. E polemia tartalma : Sokrates mindig csak az erény fogalmát keresi, mintha ez volna a fődolog s nem a cselekvés. De az ész csak ítél ; a mi az embert cselekvésre készíti, az az ὀρεξις. — Xenophon hasonlóan mondja Sokratesről : «ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι.»\* (III. 9, 4.). — Ha a homályos sophia helyébe a világos és szabatos ἐπιστημῆ szót tesszük, megvan a socratesi erénydefinitio : az erénytudás.

(Folytatása köv.)

FRANKL ISTVÁN.

## IRODALOM.

**A gyermek értelmi fejlődése gyermekpsychologiai szempontból.** Irta Donner Lajos, polgári leányiskolai igazgató. B.-Csaba, 1898. 264 lap. Ára 1 forint.

E könyv-szerzőjének a megrendelési felhívásban írt vallomása szerint — az 1896-iki egyetemes pädagogiai congressus azon tárgyalásainak viszhangja akar lenni, melyeket a congressuson «a gyermeki lélek megfigyeléséről» tartott előadásom indított meg. Mint ilyen viszhangot örömmel üdvözlöm e munkát, melynek folytatását is igéri a szerző ily czímen : «Érzelem és akarat a gyermekvilágban».

A könyv magvát a szerzőnek 1892-től 3 éven át gyermekeken, különösen saját gyermekein tett tapasztalatai teszik, melyekről rendszeres feljegyzéseket készített. E jegyzetek feldolgozása közben buzgósággal hozzálátott a gyermekpsychologia külföldi irodalmának tanulmányozásához és a legfontosabb idevágó termékeket olvasta is, a miről nemcsak előszava, hanem könyvének sok idézete (különösen Preyer, Perez, Sully ismeretes munkáiból) tesz tanúságot. Tapasztalatainak és tanulmányainak eredményeit, melyekhez első sorban Wundt adta az alapvető elméleti szempontokat, akarja a szerző a munkában, illetőleg ígért folytatásában közzétenni.

A könyv az előszón kívül a következő fejezeteket tartalmazza : A gyermek lelki életének általános jellemzése. Az érzékek működése. A képzetársítás. A figyelem. A gondolkozás. Az érzés értelemfejlesztő hatásáról.