

fejlődött művelt embernél, a létért való rokonszenves szövetséget, a szeretet, az altruismus lesz a jelszó.

Ha pedig azt akarjuk, hogy legyen szeretet, legyen önfeláldozás a társadalomban; hinni kell a szeretetben és önfeláldozásban. Az az ember a legműveltebb e földön, a ki leginkább képes az önfeláldozásra!

Erre csak rezgő, a szép cultusának élő művészi lélek képes.

És ily lelkeket nem kiszáradt lelkű állami *szolgák* képesek teremteni, kik egy darab kenyérért és rangsorért végzik a robotot, hanem lelkes, önfeláldozó, művészi érzékkel bíró, a tanítást és nevelést a tanításért és nevelésért szerető humanus apostolok!

Ilyeneket neveljünk a hazának!

DE GERANDO ANTONIA.

## XENOPHON MEMORABILIAINAK PÆDAGOGIAI JELENTŐSÉGE.

Mi tehát a bűn? A bűn nem tudás, tudatlanság. Erény és bűn logikus phænomenok. *Az ethika nem más, mint logika.* De nem lehetséges, hogy az ember tudja az erényt s nem gyakorolja? Nem lehetséges az akrasia? Nem, — mondja vakmerő következetességgel Sokrates. Az ember lényege az ész, mely ép úgy kormányozza az embert a fogalmak világában, mint a reálvilágban. Ha valaki — mint Sokrates — a fogalmak világát nem határolja el a reális világtól, hanem e kettőnek azonosságát hirdeti, akkor csak következetesség tőle azt állítani, hogy az akrasia lehetetlen. Ez esetben ugyanis az akrasia nem egyéb, mint logikai ellenmondás. Nem arról van szó, hogy van-e ellenmondás a gondolkodás és cselekvés közt, hanem hogy van-e ellenmondás az észnek két azonos működése közt. Az ész természetesen magamagának ellent nem mondhat. Ellenmondás cselekvés és gondolkodás közt csak úgy volna képzelhető, ha az ész mellett egy más factora is volna a *ψυχή*-nek, t. i., ha egy logikus principium mellett egy alogikus motor is működne a *ψυχή*-ben. Mivel pedig Sokrates ilyen alogikus mozgatót nem akar elismerni, az akrasia lehetőségét kénytelen egyszerűen tagadni. De hogyan tagadhatta Sokrates az alogikus motort, pl. az akaratot? E kérdésre — sajnó — csak föltevésekkel válaszolhatunk. Sokratet higgadt, nyugodt szemlélőnek ismerjük. Lehet, hogy mindenkor nyugodt temperamentuma a szenvedélyeket, felindulásokat nem is ismerte, vagy ha ismerte is, hamar leküzdötte. Másrészt ismeretes tény a philosophia történetében, hogy minden új felfedezés egyoldalúságra viszi a szerzőt. A tisztá rationalismus pedig Sokratesel lépett föl a görög philosophiában. A rationalismus

kelő napja annyira elvakította őt, hogy nem bírta meglátni az alogikus functiókat. Ez azonban még sem tűnt el rendszeréből nyomtalanul. Mint a száműzött Kronos kénytelen a győztes Zeus elől menekülni, úgy menekül el az alogikus functio a ratio elől. De Zeus nem bírja Kronost megsemmisíteni, a ratio sem az alogikus functiót. Kronos a boldogok szigetére menekül s létezése hallgatag tiltakozás a bitor uralom ellen: az alogikus functio a tudat mélyébe süllyed s onnan hallatja szavát. A sokratesi ratio hallja a szót, de genesisét nem bírja vagy nem akarja magyarázni. S nemcsak az akarat tényeit, de a genialitást sem tudja értelmezni a sokratesi rationalismus. Annál inkább tudja a lépésről-lépésre fokozatosan haladó szaktudást, a technét, a mint ezt az attikai genius megteremtette. Ezért szeret Sokrates annyira foglalkozni a technitákkal, a kik az ő theoretikus principiumát mintegy realizálták, s a kiket ezért ő ép annyira tisztel, *mint a mennyire megveti őket az aristokrata Xenophon*. Mindkét tényre nyujtanak bizonyítékot a Memorabiliák. Kritias keserű gúnynyal említi, hogy Sokrates annyiszor emlegeti a cipészeket, ácsokat és kovácsokat, hogy ezek már egészen el vannak koptatva (I. 2, 37.); IV. 4, 5. ismét emlegeti Sokrates a cipészeket, ácsokat és kovácsokat, III. 7, 5. ellenben azt állítja róluk, hogy a «legegyügyűbb» és «leggyengébb» emberek.

Ismételjük: Sokrates kénytelen tagadni az alogikus functiók létezését. Ezek azonban tudata mélyén protestálnak a ratiónak jogosulatlan zsarnokság ellen. S e protestálás a daimonion eredete. *A daimonion a psychének alogikus functiója*. A daimonion azon szirt, melyen a sokratesi rationalis ethika hajótörést szenved. A daimonion behozatala bizonyossága annak, hogy csak kénytelen-kelletlen, a rendszer erőszakának engedve nyilvánítja tudásnak az erényt. A hol az ész elnémul, mindenütt megszólal a daimonion. Ha létrejöttéről, genesiséről maga Sokrates sem tud számot adni, csoda-e, ha követői és hívei még kevésbbé tudtak? Hogy mivé lett a daimonion Xenophon kezében, már láttuk: belső oraculummá, sőt istenséggé, a ki hasznos tanácsokat osztogat az embernek s ennek révén másoknak is (I. 1, 4.). De nemcsak Xenophont vitte jégre a daimonion, hanem a kitűnő újabb tudósok egész seregét, a kik közül Schwegler p. o. magnetikus állapotokra (!) gondol. A daimonion szerepeltetéséből azonban világosan meglátszik, hogy Sokrates csak a léleknek reflexió nélküli állapotát akarta e terminussal megjelölni. De csak a legvégső esetben folyamodott ama kétségbeesett segédeszközökhöz, hogy vezérelvét, a rationalismust ne kelljen elégtelennek nyilvánítania. Consequentiaja e téren egyébként grandiosus, s vannak példáink, melyeket első olvasásra alig akarunk elhinni. Ilyen pl., hogy az őrzöngés nem egyéb tudatlanságnál. Xenophon, a ki ezen állításnak rationalis voltát nyilván meg sem álmodta, azt mondja ugyan, hogy Sokrates így nyilat-

kozott: «μανίαν γε μὴν ἐναντίον μὲν ἔφη εἶναι σοφία, οὐ μέντοι γε τὴν ἀνεπιστημοσύνην μανίαν ἐνόμιζε<sup>1</sup>» (III. 9, 6.). E zagyalékra aztán kétségbeesett védelmezése következik a józan ész által dictált közfelfogásnak. De az egész védelem oly rosszul sikerül, hogy az olvasó csakis azt a benyomást nyeri, hogy a mania Sokrates szerint csakugyan a tudatlanság egy neme. A tömeg így érvel Xenophonnál: Sokrates csak azokat mondja őrülteknek, a kik oly dolgokban tévednek, melyeket a legtöbb ember tud (III. 9, 6.); és alább csak a nagy tudatlanságot mondja a tömeg őrültségnek (III. 9, 7.). Ebből az következik, hogy a tömeg köteles volna a tudatlanság kisebb fokait, sőt egyszerű jelenlétét is őrültségnek declarálni. De miért nem teszi ezt? Mert maga is osztozik a tudatlanságban az őrültséggel. Erre emlékeztet a platonai *πλήθος φιλόσοφον ἄδυνατόν εἶναι*. — Ha e bizonyítéktól eltekintünk is, kitűnik, hogy a mania tudatlanság. Mert a mania ismertetői közt mindenesetre van valami, a mi a logoszal diametralis ellentétben van. Ha az ember egyedüli alkotó eleme a logos, akkor mindenféle pszichikai állapotot, tehát az őrültséget is a logos (a tudás) szempontjából kell nézni. Ez esetben a mania csak alogikus valami, tehát csak tudatlanság lehet.

Czélunk: Xenophon erkölcs-pædagogiai elveinek kifejtése, megköveteli, hogy még tovább is foglalkozzunk azon adatok halmozásával, melyek az abszolút sokratesi rationalismus mellett felhozhatók. Hogy minden erény, következésképp az igazságosság is tudás, arra nézve csattanós bizonyítékul szolgál Sokratesnek Euthydemossal folytatott dialogjának (IV. 2.) egyik részlete. Sokrates azt a kérdést veti föl: «*Τῶν δὲ δὴ τοῦς φίλους ἐξαπατάντων ἐπὶ βλάβῃ, . . . πότερος ἀδικιώτερός ἐστιν, ἢ ἐκὼν ἢ ὁ ἄκων*»<sup>2</sup> (IV. 2, 19.). Euthydemos — s vele minden nem abszolút rationalista — nyilván ezt válaszolná: «*ὁμῶς δὲ εἰρήσθω μοι ἀδικιώτερον εἶναι τὸν ἐκὼντα ψευδόμενον τοῦ ἄκωντος*»<sup>3</sup> (IV. 2, 19.). Sokrates persze nem érheti be ezzel: fogalmi tudást követel s hirtelen ezt kérdi: ki ért jobban a grammatikához, az-e, a ki szándékosan nem ír, olvas helyesen, vagy a ki akaratlanul teszi ezt? (IV. 2, 20.) A grammatikának, és a morálnak ezen összezavarása első tekintetre sophismának látszik, melylyel Sokrates csak zavarba akarja hozni Euthydemost. De tényleg nem egyéb az, mint szükséges folyománya a consequens rationalismusnak. — Miután Euthydemos a fönnebbi kérdésre igenlőleg felelt,

<sup>1</sup> Az őrültségről ugyan azt mondta, hogy az ellentéte ugyan a bölcseségnek, de azért a tudatlanságot nem mondotta őrültségnek.

<sup>2</sup> Hát a kik jóbarátjukat megkárosítva kijátszszák . . . melyik igazságtalanabb, a ki készakarva teszi, vagy a ki akaratlanul.

<sup>3</sup> Mondjuk azt, hogy igazságtalanabb, a ki készakarva teszi, mint a ki akaratlanul.

ama kérdésre: «*Τὰ δίκαια δὲ πότερον ὁ ἐκὼν ψευδόμενος καὶ ἐξαπατῶν οἴδεν ἢ ὁ ἄζων*»; — kénytelen azt felelni: «*ἄλλοι ὄτι ὁ ἐκὼν*»<sup>1</sup> Nyilvánvaló, hogy mind ennek nagyon sophistikus színe van; de míg egyrészt az erény-tudás fogalma magával hozza e corollariumot, másrészt vannak — mint mindjárt meglátjuk — a sokratesi rationalizmusban olyan mozzanatok, melyek e veszedelmes következményeket paralyzálják. — Koronája végre a sokratesi paradoxonoknak a Memorabiliákban ama meghatározás, hogy a *bátorság* sem egyéb *tudásnál* (IV. 6, 10.). Ennél következetesebben nem lehet már eljárni. Ismételten kiemeljük s nem győzzük eléggé hangsúlyozni a sokratesi ethika racionális voltát: ezen főelv elhanyagolása mellett sohasem juthatni tisztába azzal, hogy mily állítások képezik a Memorabiliákban Sokrates és Xenophon tulajdonát.

Bizonyos tehát, hogy a sokratesi erény a rationalizmuson alapszik s hogy Sokrates szerint nem egyéb tudásnál. De hogyan szolgálta ez a definitio a cselekvésnek regulatív mértéket? Világos, hogy ez csak úgy lehetséges, ha a cselekvés egyszerűen követi a tudást. Sokrates szerint a cselekvés úgy folyik a tudásból, mint egy syllogismus conclusiója a praemissákból: az ethika logika. Ha tudom, mit kell tennem, fogom is tenni. «*Οἱ ἄρα εἰδότες, ὡς δεῖ χρῆσθαι, οὗτοι καὶ δύνανται*»;<sup>2</sup> kérdi Sokrates Euthydemostól, mire az igennel felel (IV. 6, 11.). Az *erény-tudás tartalma tehát föltétlenül kötelező*. De mi ez a tartalom? Hogy mit kell tennem, megmondja az ész; de mi az, a mit tennem kell? Ezt Sokrates nem mondja meg határozottan, nem is mondhatja meg, mert az ő rationalizmusa formális principium, ama kérdésre, hogy mi az erény-tudás tartalma, többnyire ezt a feleletet kapjuk: a jó, a szép, a hasznos. Sokrates tehát, hogy formális principiumának tartalmat adhasson, kénytelen ezt a reális világból kölcsönözni. Az erény a jónak, szépnek, hasznosnak tudása. Ebből megfogható, mért kötelező az erény-tudás. A hasznos fogalma legkevésbé szorul apologiára. A hasznosság szeretete annyira velünk születik, hogy annak ellenére csakugyan nem igen szoktunk cselekedni. Nagyon is igaza van tehát Sokratesnek a Memorabiliákban, midőn így nyilatkozik: «*πάντας γὰρ οἶμαι προαιρουμένους ἐκ τῶν ἐνδεχομένων, ἃ οἴοντα: συμφορώτατα αὐτοῖς εἶναι ταῦτα πράττειν*»<sup>3</sup> (III. 9, 4.). A sokratesi ethika tehát *kényszerűségből utilitaristikus színezetű*. A mi azután a jónak és szépnek fogalmát, mint ethikai motoro-

<sup>1</sup> A jogosat pedig vajjon a készakarva hazudó és csaló tudja-e, vagy az akaratlanul?

<sup>2</sup> A kik tehát tudják, hogy kell bánni, azok képesek is?

<sup>3</sup> Mindenkiről azt tartom ugyanis, hogy az előtte levőből azt választja legszívesebben a kivitelre, a mit magára nézve leghasznosabbnak tart.

kat illeti, Sokrates ügyes fogással mind a kettőt kapcsolatba hozza a haszonnal. Az az eszköz, melylyel ezt végrehajtja, a relativismus. Aristippos azt kérdi Sokratesétől, vajjon ismer-e valami jót? Sokrates viszont azt kérdi: «*Ἄρα γε ἐρωτᾷς με, εἴ τι οἶδα πυρετοῦ ἀγαθόν*; A tagadó válaszra aztán így folytatja: «*ἀλλὰ μὴν, εἴ γ' ἐρωτᾷς με ε τι ἀγαθον οἶδα, ὁ μηδενὸς ἀγαθόν ἐστιν, οὔτ' οἶδα, οὔτε δέομαι*»<sup>1</sup> (III. 8, 3.). A jó tehát relativ. Hasonlóan áll a dolog a széppel. Aristippos kérdéseire Sokrates kijelenti, hogy sok szépet ismer, s hogy e sok szép lehetőleg különbözik egymástól. Aristippos azt hiszi, hogy ez ellentmondás, mert — kérdi: — «*πῶς οὖν τὸ τῷ καλῷ ἀνόμοιον καλὸν ἂν εἶη*»<sup>2</sup> (III. 8, 4.). Sokrates erre példákbl mutatja ki, hogy a szép nem más, mint a jó, hogy tehát a szép is osztozik a «jó» relativitásában. Ugyanazon dolog lehet szép is, rút is, jó is, rossz is (III. 8, 7.). Miért? Mert mondja az érdekes megokolás: «*πάντα γὰρ ἀγαθὰ μὲν καὶ καλὰ ἐστὶ πρὸς ἃ ἂν εἴῃ, κακὰ δὲ καὶ αἰσχρὰ πρὸς ἃ ἂν κακῶς*»<sup>3</sup> (III. 8, 7.). A szép tehát szintén relativ. Együttal azt is láthatjuk, hogy a hasznosság fogalma tartja össze a szép és jó fogalmát. Ezt Sokrates verbis expressis is kimondja: minden, a mi az embereknek hasznos, e tekintetből szépnak és jónak tartandó, t. i. a mennyiben hasznos. IV. 6, 8. ezt olvassuk: «*τὸ ἄρα ὠφέλιμον ἀγαθόν ἐστιν ὅταν ἂν ὠφέλιμον ἦ*»;<sup>4</sup> és IV. 6, 9.: «*τὸ χρήσιμον ἄρα καλόν ἐστι πρὸς ὃ ἂν ἦ χρήσιμον*».<sup>5</sup> A sokratikus erkölestan relativismusa és utilismusa szükséges következménye a sokratesi rationalismusnak, de egyáltalán nem központja, a mit főleg amaz elvek miatt kell hangsúlyoznunk, melyeket Xenophon Sokrates szájába szeretne adni, miről alább szöölünk. Sokrates csak azért teszi utilistikussá az etikát, mert a rationalismus üres formáját meg kell valamivel tölteni.

Ezek után érthető, mért kötelező az erény-tudás: mert tartalma kapcsolatban van a haszonnal s ennek révén az önzéssel. Teljesen sokratesi tehát a következő nyilatkozat: «*Σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν, ἀλλὰ τὸν τὰ μὲν καλὰ τε καὶ ἀγαθὰ γιγνώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς καὶ τὸν τὰ αἰσχρὰ εἰδῶτα εὐλαβεῖσθαι σοφόν τε καὶ σώφρονα ἔχρινεν*». Gyakorlati következménye ennek, hogy csak a bölcsek teszik a

<sup>1</sup> Vajjon tehát azt kérdezed tőlem, tudok-e valami jót a láz ellen?... No hát, ha a felől kérdesz tudok-e olyasmi jót, a mi semmire se jó, sem nem tudok, sem nem akarok tudni.

<sup>2</sup> Tehát hogyan lehetne a széphez nem hasonló szép?

<sup>3</sup> Mert mindaz jó és szép, a mi céljának megfelelő; rossz és rút pedig, a mi meg nem felel.

<sup>4</sup> Tehát a hasznos azon tekintetben jó, a melyben hasznos.

<sup>5</sup> E szerint a hasznavehető arra nézve szép, a mire hasznavehető.

szépet és jót. Azok ellenben, a kik nem tudják az erényt, természetesen nem is gyakorolhatják (III. 9, 5.), mert *ὁ ἄρα ἐπίσταται ἐκαστος, τοῦτο καὶ σοφός ἐστιν*<sup>1</sup> (IV. 6, 7.). Az erkölcstelenség e szerint nem bűn, hanem csak tudatlanság. Midőn Mem. III. 9, 8. az *irigység* kerül szóba, Xenophon tudósítása szerint Sokrates így nyilatkozott: *«τοῦτο μέντοι φρονίμω μὲν ἀνδρὶ οὐκ ἂν συμβῆναι, τοὺς ἡλιθίους δὲ ἀεὶ πάσχειν αὐτό»*<sup>2</sup> (III. 9, 8.). De ha nem képzelhető, hogy a ki tudja a jót és szépet (= hasznosat), az ne kövesse is, s fordítva tehát, ha csak az követheti a szépet és jót, a ki tudja, akkor hol marad a morális imputatio? Az értelem az indítékok mediuma, az a közeg, a melyen át a cselekvésre bíró erők az akaratra hathatnak. Ha ez a közeg rossz, vagyis, ha a motorok nem hathatnak a psychére, akkor minden imputatióknak meg kell szünnie. Ha nincs beszámíthatóság, akkor morális vagy immoralis cselekedetről sem lehet szó. Azaz: *a sokratismus voltakép minden ethicismus iránt közömbös*. A rationalismus bábeli tornyáról nézve az emberek csak okosak vagy oktalanok lehetnek, jók vagy rosszak nem. A sokratesi ethika szempontjából részvét, érzékenység, szeretet s. í. t. mint alogikus tünemények, egyszerűen megfoghatatlanok. Ez magából a dologból következnek, de a Memorabiliák is igen érdekes adatokat szolgáltatnak ez állítás igazsága mellett. I. 2, 49—55. olyan követelményekről van szó, melyeket ha Sokrates maga nem vont is le, okvetetlenül le kellett volna vonnia. Hogy mennyire előtérbe tolta Sokrates a fogalmi tudást morális téren is, bizonyítja a kategoros amaz állítása, hogy Sokrates szerint *«ὡς τὸν ἀμαθέστερον ὕπὸ τοῦ σοφωτέρου νόμιμον εἶη δεδῆσθαι»*<sup>3</sup> (I. 2, 49.). Természetes, ha az ész korlátlan tyrannus, a minővé Sokrates tette. Xenophon hasztalan polemizál a kategoros ellen; elhiszszük neki, hogy Sokrates nem tanította az atyáknak bilincsbe verését, de végelemzésben oda vezet az ő rationalismusa. Jusion itt eszünkbe, hogy Aristophanes «Felhőiben» az apaverő Pheidippides Sokrates tanítványa. Ide való ama rationalistikus színű következtetés is, hogy csak azok érdemlik a tiszteletet, a kik tudnak s tudásukat előadni képesek (I. 2, 52.), hogy a baráti jóakarát tényleges segélynyújtás nélkül mit sem használ (u. o.). Az meg egészen egyezik a sokratesi rationalizmus mivoltával, hogy a betegeknek és vádlottaknak nem a rokonok használnak, hanem az orvosok, illetőleg az ügyvédek (I. 2, 51.). A ratio korlátlan venerálásából magyarázható ama kegyetlen utasítás, melynek való voltát Xenophon is elismeri, hogy ha a lélek elköltözött, *«ἐν ᾧ*

<sup>1</sup> Tehát ki-ki csak abban böles, a mit tud.

<sup>2</sup> Ez okos emberrel ugyan meg nem történik, de az együgyűek mindig sinylődnek e bajban.

<sup>3</sup> Hogy törvényes dolog, ha az okosabb az esztelent megkötözteti.

μόνη γίνεται φρόνησις», a közvetlen vérrokon testét is lehető gyorsan kell kivinni és eltemetni (I. 2, 53.). Végkép felháborító ezen parancs megokolása : hiszen az emberek is eltávolítják saját testükről mindazt, a mi használhatatlan és haszontalan, ú. m. haját, körmöt, daganatot, nyálat (I. 2, 54.). Xenophon megkísérti itt védelmezni a mestert, de védelme származmas vergődés és direct megerősítése a sokratesi rationalismusnak. Bevallja, hogy Sokrates mondotta a fönnebbieket, de csak «ἐπιδείκνυων ὅτι τὸ ἄφρον ἄτιμόν ἐστι»\* (I. 2, 55.).

Miféle paedagogiai elvek folyhatnak az ilyen etikából? A felelet egy pillanatig sem lehet kétséges. *A sokratikának ethikai tartalma egyáltalán nincs.* Sokrates csak fogalmakat analizált és definiált. Így definiálta az erény fogalmát is s ez minden. Kutatta az erény lényegét, s miután rationalis definitióját megadta, tovább semmiféle etikával nem törődött. Mind a mellett ethikai rationalismusának jelentősége félreismerhetetlen. Sokrates függetleníti a vallástól a morált s az ész az ethika terén is autonomnak nyilvánítja, ép úgy, mint Kant, ki a theoretikus ész nem különíti el a praktikus észtól, sőt e kettőt azonosnak mondja. Míg azonban Kant a theoretikus ész által okozott bajokat a praktikus ész postulatumaival akarja paralizálni, Sokrates a rationalistikus ethikának aggályos következményeit nem csak nem bírja, de nem is akarja megszüntetni. Nem bírja : mert elve egyoldalú, nem akarja : mert egyáltalán nem akar semmit, csak fogalmi műveletet. Sokratesnek nem volt a mi értelmünkben vett etikája, tehát nem is taníthatott semmit, sem erényt, sem egyebet. Sokratesnek nem voltak materiális közölnivalói, Sokrates nem tudott semmit, csak azt, hogy semmit sem tud. Ez nem szójáték nála! Sokrates sohasem tudhatta, hová vezet ki a dialogus, a melyet ellenfelével folytatott. Benne megvolt a hajlandóság és ügyesség a fogalmak construálására, de a construálás végeredménye a priori nem volt előtte világos. Sokrates kutatott az inductio segítségével, de azt nem tudta előre, mit fog találni; keresett, de ha nem talált is, meg volt elégedve, mert maga a keresés (a dialectica) volt az, a mit voltaképp akart. Sokrates teljesen meg van elégedve az alapos és kimerítő discussióval, az exetasiszal, a végeredmény meglehetősen közömbös neki. Ethikája is voltaképp csak az erény fogalmának definiálása, de csak formális definiálása. Ethikájának relativismusa és utilismusa teljesen alárendelt fontosságú rationalismusával szemben. E két phänomenon csak a rendszer peripheriájában van, nem centrumában; csak függelék, csak folyomány, nem principium. Sokrates nem volt tehát ethikus, sem paedagogus; nem volt, mert nem lehetett. Sokrates nem lehetett tanító; mert mit taníthat az, a kinek tényleg közölnivalói nincsenek? Miért tanított volna? Hogy

\* Bebizonyítva, hogy a tudatlannak nincs becsülete.

az akaratot javítsa, melyet nem ismert el? Hogy a belátást segítse elő? Talán, ha pædagogiai hajlamai lettek volna. De még így is nehezen. Rationalismusa szerint a fogalmak benne vannak az alanyban, csak nincsenek fölismerve. Sokrates nem hiába hasonlítja magát anyjához, Phainaretéhez; ő sem tud szülni (gondolatokat), de képes a gondolatok születését elősegíteni. Képes tehát — hogy e mondást az etikára alkalmazzuk — elősegíteni ama gondolat megszületését, hogy az erény tudás. De ez a definitio csak eszköz, melylyel az erényt létesíteni, megteremteni lehet — illetve lehetne, ha volna miből, mert az erény-tudásnak Sokrates nem tud tartalmat adni, rationalis tartalmat t. i. A szükségtől kényszerítve folyamodik ugyan a reális élethez, de nem követ el elvé ellen olyan hæresist, hogy a relativismusnak és utilismusnak a rationalismus szükséges következményeinek központi fontosságot tulajdonítson. Az erény = tudás csak forma, csak heuristicus elv lévén, világos, hogy Sokrates nem tanított vele semmit. Van sokratesi elv (a rationalismus), van sokratesi módszer (az inductio, maieutika), de sokratesi tanok nincsenek. Sokrates nem volt pædagogus, mert minden pædagogia tételez fel bizonyos mennyiségű morális és intellectuális közölni valót, melylyel Sokrates nem rendelkezik. Sokrates nem tanított semmit, mert nem tudott semmit.

Az üres semmi előtt állunk: a sokratesi rationalismusnak tartalma végkép nincs. Honnan veszi tehát a xenophoni Sokrates a positiv közölni valókat? Xenophon adja a szájába. A legszebb a dologban az, hogy maga. Xenophon jelenti ki verbis expressis, hogy Sokrates nem volt tanító, pædagogus! 'Εθαύμαζε δὲ — mondja Sokratesről Xenophon — εἶ τις ἀρετὴν ἐπαγγελλόμενος ἀργύριον πράττειτο . . . . Σωκράτης δὲ ἐπηγγείλατο μὲν οὐδενὶ πώποτε τοιοῦτον οὐδέν.<sup>1</sup> (I. 2, 7—8.). Ugyanezen (I. 2.) fejezetben olvassuk: «καίτοι γε οὐδέπωποτε ὑπέσχετο διδάσκαλος εἶναι τούτου»<sup>2</sup> (I. 2, 3.). De hogyan tehetette akkor Xenophon őt aretálogossá? Megtudjuk a folytatásból: «ἀλλὰ τῷ φανερός εἶναι τοιοῦτος ὢν ἐπέλειξε ἐποίει τοὺς συνδιατρίβοντας αὐτῷ μιμουμένους ἐκεῖνον τοιοῦτους γενήσεσθαι»<sup>3</sup> (I. 2, 3.). Sokrates néma ethikai egyniségét tehát Xenophon megszólaltatja. Sokrates élete ethikai szempontból a legszebb mintaképek egyikét szolgáltatja. A nyilvános életben példás hűséggel ragaszkodott a legmagasabb ideálokhoz. Az Arginusæ melletti diadal után, midőn a feldühödött népgyűlés halálra ítélte a had-

<sup>1</sup> Csodálkozott, ha valaki az erény tanítását pénzért ígérte . . . Sokrates ellenben soha senkinek nem ígért ilyesmit . . .

<sup>2</sup> Mindazáltal soha sem tolta föl magát ennek tanítójául.

<sup>3</sup> Hanem az által, hogy mint ilyen volt ismeretes, reményt öntött a vele társalgóba, hogy őt utánozva, olyanokká lesznek, mint ő maga.



vezéreket, mert az elesettek testeit a nagy vihar miatt nem szedték össze — Sokrates, mint epistates, nem engedte, hogy a nép a törvény ellenére hozzon határozatot (IV. 4, 2.). A 30 zsarnok uralkodása idején nem hajtotta végre a törvényellenes parancsokat (IV. 4, 3.), s midőn a salamisai Leont fogva kellett volna parancsukra haza hoznia, nem engedte a kényuraknak (Xen. Hell. II. 3, 29.). Jóllehet könnyen menekülhetett volna a haláltól, még elítélése után is visszautasított minden menekülési kísérletet. (Platon, Kritón.) A délioni ütközet alkalmával oly derekasan viselte magát, hogy a vezérek neki akarták adni a vitézség díját (Platon, Symposion). A magán életben az egyszerűség mintaképe volt: evésben, ivásban nem válogatott (I. 3, 5.); beérte kopott köpenyvel, mezitláb s alsóruhában járt (I. 6, 2.); tartózkodását a nemi ösztön undorító elfajulásától Alkibiades a platoni Symposionban hallatlan hőstettként dicsőíti. Mindezen és hasonló más vonások fascinálo erővel hatottak a derék Xenophonra. Hogyan engedhette volna, hogy ilyen követésre méltó mintakép néma maradjon? Az ember nem azért tud valamit, hogy másokkal ne közölje! « Πάντας δὲ τοὺς διδάσκοντας — mondja maga Xenophon — ὁρῶ αὐτοὺς δεικνύοντας τε τοῖς μανθάνουσιν ἢ περ αὐτοὶ ποιοῦσιν ἢ διδάσκουσι καὶ τῷ λόγῳ προσβιβάζοντας »\* (I. 2, 17.). Így tehát Xenophon tette Sokrateset ethikai mintaképpé és paedagogussá. Ezzel az a haszon is járt, hogy a saját ethiko-paedagogiai elveit a legjobb ajánlólevéllel látta el. S a xenophoni Sokrates eljárása valóban mintaszerű paedagogiai érzékre mutat. A xenophoni Sokrates dicséretet, korholást, gúncot, gúnyt minden lehető formában s a legerősebb szavakkal husznál föl, hogy elveit s positiv tudását terjeszsze. Innen van a Memorabiliák parainetikus hangja. A xenophoni Sokrates nem éri be a dialektikával: a legtöbb párbeszédből monolog lesz, melyben Sokrates de omni re scibili tud alapos felvilágosítással szolgálni. Ha Sokrates nem tudott semmit, annál többet tud Xenophon s a rationalismus szónívőjét a legellentétebb helyzetekben lépteti föl s beszél nemcsak ethikai kérdésekről, hanem oly speciális praktikus dolgokról, melyekkel Sokrates életében nem törődött. Így a III. 4-ben theoretikus hadásatról van szó. Ehhez Sokrates ugyan nem értett, de annál alaposabban a 10,000 vezetője. A III. könyv 4. fejezetében a gazdálkodást dicséri Sokrates, ugyanaz, a ki életét az agorán csatangelva tétlenül töltötte s úgyszólván ingyen élt. Inti Eutherost, hogy oly dolgokkal foglalkozzék, melyek öreg korában is elégséges jövedelmet adhatnak (II. 8.), ő, kinek szelleme apologiájában e szavakra fakasztja Platot: « Ἐν πενία μωρία εἰμὶ διὰ τὴν τοῦ

\* De én azt tapasztalom, hogy minden tanító magát állítja föl tanítványainak például, hogy ezek mint tegyék, a mit ők tanítanak és szóval is arra buzdítják.

θεοῦ λατρείαν». Tanítja Kritont, hogy mint biztosíthatja magát a hamis vádlók üldözései ellen (II. 9.), — ő, a ki Xenophon nézete szerint a leghamisabb vádaknak esett áldozatul. Lebeszéli a fiatal és tapasztalatlan Glaukont, hogy ne foglalkozzék kellő előleges képzettség nélkül politikával (III. 6.), ő, a ki politikához soha sem értett, s azzal soha sem foglalkozott. Rábeszéli Charmidest, hogy csak lépjen fel az ekklesia előtt, s ne féljen a tömeg előtt beszélni (III. 7.), — ő, a ki az apológiában a dikasterion előtt ezt mondja: «ἀτεχνῶς ἐμπειρὸς εἶμι τῆς ἐνθάδε λεξέως», — s hozzá azzal a megokolással, hogy félénkségre nincs ok, mert az ekklesia ványolókból, czipészek-, ácsok-, kovácsokból áll, a kik a legsztelenebbek és leghitványabbak, daczára annak, hogy csak bennök láthatta rationalis utópiájának gyenge megvalósítóit. Hosszadalmasan és kimerítően ajánlja a barátságot (II. 4.; II. 5.; II. 6; II. 10.), s odáig megy, hogy Theodoté hetairának jó tanácsokat osztogat arra nézve, hogy mint ejtsen hálójába barátkozás révén minél több áldozatot (III. 11.). Vaskos atyai tanácsban részelteti Epigenest a testgyakorlás hasznáról (III. 12.). A leghosszabb dialogusokban és monologokban ajánlja az önuralmat (I. 5.; II. 1.; IV. 5.). Óva inti barátait a külszíntől: azokká legyünk, a miknek látszani akarunk (I. 7.). Lamproklest, fiát, hálára s anyja tiszteletére buzdítja (II. 2.). A testvérével egyenetlenkedő Chairekratest testvéri egyetértésre inti (II. 3.). — Nem szabad megfeledkeznünk ama buzgalmáról sem, melylyel barátainak az istenek tiszteletét és a pozitív vallásosságot ajánlja (szétszórtan: lásd főleg IV. 3., I. 4.). Jóformán az egész könyvet ki kellene írunk, ha mindent fel akarnánk sorolni, a mi a xenophoni Sokrates pædagogiai buzgósága és parainetikus modora mellett szól. De ennyi is elég annak bizonyítására, hogy mennyire meg volt győződve Xenophon a nevelés és tanítás szükségességéről. Nevelés-tanítás kellő auctoritás nélkül syderoxylon. Azért a sokratesi ethika Xenoponnál nem kutató és vizsgáló, hanem lényegében *imperativ*. A történeti Sokrates szerénységének s finom urbanitásának nyoma sincs a xenophoni Sokratesben, a ki nagy iskolának nézi a világot, melyben ő a pædagogus s az emberek a növendékek. A xenophoni Sokrates dehogy vallaná be, hogy nem tud semmit; hogyan léphetne föl akkor pædagogusként?! Tudatos, mondhatni pöffeszkedő felsőbbiséggel lép föl s előre tisztában van mindennel: minden kérdésre tud feleletet, az élet minden viszonyában a legnagyobb jártasságot tanúsítja. Másfelől meg is kívánja magának a tiszteletet, s a mily jóakaró proselytái iránt, oly sarkastikus azokkal szemben, a kiktől azt hiszi, hogy nem adják meg neki a kellő tiszteletet. Ezen állítás kissé bizonyításra szorul, de azért igazsága kétségtelen. A IV. könyv 2-ik fejezetében a xenophoni Sokrates, mint *διδοσχαλος*, kegyetlen akribiával mutatja ki Euthydemos tudatlanságát s maró gúny-

nyal s kicsinykedő felsőbbiséggel semmisíti meg a fiatal ember önbizalmát — nem talán egyszer és esetleg, hanem több ízben és határozottan föltett szándékkal. Miért? Mert Euthydemos «óvakodott attól, *μη δόξῃ τὸν Σωκράτη θαυμάζειν ἐπὶ σοφίᾳ.*»<sup>1</sup> (IV. 2, 3.). Miután pedig ez bekövetkezett s Euthydemos nemcsak Sokrates proselytájává lett, hanem szokásaiban is kezdte a mestert utánozni, akkor — mondja Xenophon: «ὁ δ' ἄς ἔγνω αὐτὸν οὕτως ἔχοντα ἤκιστα μὲν διεισάραττεν ἀπλοῦς-τατα δὲ καὶ σαφέστατα ἐξηγεῖτο»<sup>2</sup> (IV. 2, 40.). Ide való ugyanezen IV. k. 2. fejezet azon megjegyzése is, hogy a kiket nem sikerült megpuhítania, «καὶ βλακότερους ἐνόμιζεν»<sup>3</sup> (IV. 2, 40.) A xenophoni Sokrates tehát kétségtelenül tudatában van annak, hogy tud és közölni képes ethico-pædagogiai elveket. «Πᾶς οὖν ἔσχος ἂν εἴῃ τῆ γράφῃ; — kiált fel Xenophon, — ὁ φανερός τῶν συνόντων τοὺς πονηροὺς ἐπιθυμίας ἔχοντας τούτων μὲν παύων, τῆς δὲ καλλίατης καὶ μεγαλοπρεπείας ἀρετῆς, . . . προτρέπων ἐπιθυμεῖν.»<sup>4</sup> (I. 2, 64.). Ha Xenophon így vélekedett, várhatjuk, hogy az üres sokratesi rationalis etikát kitöltötte. Ez meg is történt. — Hogyan?

Mielőtt e kérdésre felelünk, vizsgálnunk kell azon forrásokat, melyekből Xenophon az ő ethikai elveit merítette. Xenophon ugyanis a philosophiában csak dilettansnak nevezhető, a ki a valamely okból neki tetsző principiumokat minden lelkiismeretfurdalás és vizsgálat nélkül társítja, a nélkül, hogy tekintetbe venné, vajjon associalhatók-e? Egy másik szokása — a mint már tudjuk — ideáljaiért lelkesedni s elveiket dicsérgetni és magáéivá tenni. Eredetiség hiányában továbbá túlozza a kedvelt eszméket. Végre nem bírja megállani, hogy saját világnézetének is ne adjon kifejezést. S voltaképp csakis ezt veszi komolyan, a mint ez lépten-nyomon kitűnik. Míg a kölcsönzött eszmék csak alkalmilag jelentkeznek s csak járulékos elemekként szerepelnek, addig saját felfogását annyira érvényre juttatja, hogy a Memorabiliák Sokratese egészen saturálva van elveivel.

Hogy voltaképi ethikai alpnézetével kezdjük, természetes, hogy az egészen immanens. Vallás és morál különálló tengő életet folytatnak felfogásában, pedig tekintve ama tisztultabb fogalmakat, melyeket az

<sup>1</sup> Nagyon vigyázott, hogy ne lássék Sokrateset bölcsesége miatt csodálni.

<sup>2</sup> Ez pedig a mint megismerte, hogy ilyené lett . . . legkevésbé sem zavarta őt és a legvilágosabban és legérthetőbben oktatta.

<sup>3</sup> Együgyűbbeknek tartá.

<sup>4</sup> Hogyan volna tehát abban bűnös, a mi a vádiratban van? . . . a ki mindenki tudomása szerint tanítványai közül azokat, kikén bűnös vágyak uralkodtak, ezekről leszoktatta, a legszebb és legnagyobb erényre pedig . . . serkentette s az iránt a vágyat bennök felgerjesztette.

istenségről alkotott, létesíthetett volna kapcsolatot a kettő között, mely nem nélkülözötte volna a szilárdságot. Elenyészően csekély nyomokat mindazonáltal találhatni, melyek arra mutatnak, hogy fölfogásában a vallási momentum is befolyással volt a moralításra. Így az anya iránti hálának ethikai phænomenona azzal van megokolva, hogy az istenek is hálátlanok fogják az embert tartani, s ez esetben elvesztik kedvüket a további pártfogástól (II. 2., 14.). Ilyenféle nyilatkozat az is, hogy barátok megválasztása esetében ügyeljünk az istenek jeleire (II. 6., 8.). E nyilatkozatok azonban sokkal szórványosabbak, semhogy bélyegző ismeretetőjét képezhetnék ethikájának. Ellenben az *eudaemonismus* elvéből a xenophoni Sokrates minden nyilatkozata levonható. Ez nagyon természetes is. A görögségnek különösen Sokrates korában kedves eszméje volt a boldogságot és az erényt oksági kapcsolatba hozni s a boldogságot az erény folyamányává tenni. Ez Xenophon nézete is. Antiphon sophista nyilatkozatát: «*ἐγὼ μὲν ᾤμιμ' τοὺς φιλοσοφοῦντας εὐδαιμονεστέρους χρῆναι γίνεσθαι*» (I. 6., 2.)\* teljesen magáéná tette. A sokratikusok ethikája egyáltalán eudemonistikus, kivéve magának Sokratesnek ethikáját, a melynek elve rationalistikus és Platonét, a mely mystikus. De ha a morál végcéljára nézve nagy az egyetértés a görög philosophusok között, annál nagyobb a különbözés ama kérdésben, hogy *miképp érhető el ez a végcél s hogy miben áll voltaképen ez a boldogság*. E kérdésben Xenophon lehetőleg alacsony álláspontot foglal el, t. i. az *utilismus* álláspontját. Az utilismus, mint láttuk, megvan Sokrates ethikájában is, de csak mint következmény, mint corollarium; a xenophoni utilismus ellenben centralis fontosságú. A sokratesi utilismusnak a rationalismus a forrása, a xenophoni utilismusnak az önzés, az egoismus, melynek jelszava jóformán: edite, bibite, post mortem nulla voluptas. E szempontból az embernek legfőbb kötelessége magáról gondoskodni és pedig — jól megjegyzendő — anyagi szempontból. Az Euthydemossal folytatott dialogusból (IV. 3.) megtudjuk, hogy mért kaptuk az istenektől az észet: «*μνημονεύοντες καταμανθάνομεν, ὅπη ἕκαστα συμφέρει καὶ πολλὰ μηχανώμεθα, δι' ὧν τῶν τε ἀγαθῶν ἀπολαύομεν καὶ τὰ κακὰ ἀλεξόμεθα*.» (IV. 3., 11.)\*\* Valószínű, hogy Xenophont a sokratesi rationalismus, melyet nem értett meg, bírta ezen nyilatkozatra. Lehet, hogy a sokratesi formalis ethikát egyszerűen kitöltötte az egoistikus motívumokkal, melyeket aztán erősen kiszínezett s az előtérbe tolt. De ép oly

\* Én azon hitben voltam, hogy a bölcselkedőknek boldogabbakká is kell lenniök.

\*\* Visszaemlékezve rájövünk, hogy mi célra hasznos minden, és sokat kiokoskodunk, a mi által mind a jó dolgokat élvezzük, mind pedig a bajokat elhárítjuk.

valószínű, hogy a xenophoni egoistikus motor magának Xenophonnak világnézetéből fakadt függetlenül a sokratismustól. Bármint van is annyi bizonyos, hogy a xenophoni sokratizmus értelmében az erény nem más, mint okos önzés. Az erény creditívája az a haszon, a melyet követése hajt az embernek. A bűn nem önmagáért kerülendő, hanem mert nem hasznos. Ama dialogban, melyet az Erény és a Bűn folytatnak, az előbbi többek közt azzal ajánlja magát, hogy az ő követői jóízűen esznek, isznak, jóízűen alusznak; az ifjabbak örvendenek az öregek dicsérő szavának, az öregebbek az ifjak tiszteletnyilvánításának (II. 1., 33.). Az Erény aztán azt veti szemére a Bűnnek: mielőtt ehetnék-ihatnék, eszik, iszik (II. 1., 30.), hogy «*τοῦ δὲ πάντων ἡδίστου ἀκούσματος, ἑπαίνου σεαυτῆς, ἀνήκοος εἶ*» (II. 1., 31.).<sup>1</sup> A Bűn hívei ifjú korukban testileg gyöngék, «*προσβύτεροι δὲ γενόμενοι ταῖς ψυχαῖς ἀνόητοι*» s búsulnak, «*τὰ μὲν ἡδέα ἐν τῇ νεότητι διαδραυμόνες, τὰ δὲ χάλειπα εἰς τὸ γῆρας ἀποθέμενοι.*» (II. 1., 31.).<sup>2</sup> A xenophoni Sokrates — olvassuk I. 2., 4. — kifogásolta a mértéktelen evést és dolgozást, «*τὸ δὲ ὅσα ἡδὲως ἢ φυγὴ δέχεται, ταῦτα ἰκανῶς ἐκπονεῖν ἐδοκίμαζε· ταύτην γὰρ τὴν ἔξιν ὑγιεινὴν τε ἰκανῶς εἶναι καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν οὐκ ἐμποδίζεῖν ἔφη.*»<sup>3</sup> A mértéktelenség azért elvetendő, mert visszatartja az embert attól, «*προσέχειν τε τοῖς ὠφελοῦσι*» (IV. 5., 6.).<sup>4</sup>

Az okosan számító ember nem él a pillanatnyi élvezetnek, hanem azon van, hogy ezt a pillanatot az egész életre kiterjessze. Ezért ajánlja Sokrates a Memorabiliákban Aristipposnak, hogy gondoskodjék már egyszer a jövőjéről is. (II. 1., 34.) Eutheros azt a tanácsot kapja tőle, hogy oly dolgokkal foglalkozzék, melyek az öregkorban is elegendő jövedelmet hozhatnak (II. 8., 3.). (Ugyan hogyan gondoskodott Sokrates a maga jövőjéről?) «*Τοῦ δὲ ἀντὶ τῶν ὠφελοῦντων τὰ βλάπτοντα προαιρεῖσθαι ποιοῦντος καὶ τούτων μὲν ἐπιμελεῖσθαι, ἐκείνων δὲ ἀμελεῖν πειθόντος καὶ τοῖς σωφρονοῦσι τὰ ἐναντία ποιεῖν ἀναγκάζοντος οἷε τὸ ἀνθρώπων χάριον εἶναι;*» (IV. 5., 7.).<sup>5</sup> — kiált föl buzgalmában a xeno-

<sup>1</sup> A mit mindenek fölött kellemes hallani, a magad dicséretét, sohasem hallottad.

<sup>2</sup> Öreg korba jutva pedig lelkileg eltompultak, . . . a kellemes dolgokon ifjukorukban átrohanva, a nehezeket pedig öregségükre hagyva.

<sup>3</sup> De a mennyit a lélek szívesen elfogad, ajánlotta, hogy azt illendően meg lehet tenni, ezen életmódot ugyanis egészségesnek és elegendőnek mondá, és hogy az a lélek gondozását sem akadályozza.

<sup>4</sup> Hogy figyelmét a hasznos dolgokra fordítsa.

<sup>5</sup> És gondolod-e, hogy az emberre nézve van valami rosszabb, mint a mi azt eredményezi, hogy a hasznos helyett inkább az értelmet választja

phoni Sokrates. E nyilatkozatokból kitűnik, hogy minőnek képzelte Xenophon az eudaimoniát. A boldogság ezek szerint nem egyéb, mint a vágyaknak okos kielégítése. E vágyaknak persze a lehetőség talajára kell építve lenniök. A legnagyobb boldogság Xenophon ezen elve szerint körülbelül ennyi: *ἐπιθυμῆν τῶν μαθημάτων πάντων δι' ὧν ἔστιν οἰκίαν τε καλῶς οἰκεῖν καὶ πόλιν καὶ τὸ ὅλον ἀνθρώποις τε καὶ τοῖς ἀνθρωπίνοις πράγμασιν εὖ χρῆσθαι.* (IV.1., 2.)<sup>1</sup> Ez tehát praktikus életbölcse-ség, melynek hirdetésében Xenophon szerint Sokrates igen tökéletes volt. A Memorabiliák IV. könyv 5. fejezetét Xenophon így vezeti be: *Ὁς δὲ καὶ πρακτικωτέρους ἐποίει τοῦσυνόντους ἑαυτῷ, νῦν αὖ τοῦτο λέξω.*<sup>2</sup> Az erényesség subjectiv föltétele ez adatok szerint a *savoir vivre* egy neme. Az erényesség végeredménye: az eudaimonia, mely materiális természetű. Nincs erény boldogság nélkül s nincs boldogság a „hasznos”-nak ismerete, illetőleg követése nélkül, mert: *ἡλίθιος, εἴ τις μὴ δυνάμενος τὰ συμφέροντα πράττειν εὖ τε πράττειν οἴεται.* (IV. 1. 5.)<sup>3</sup>

Az utilistikus eudæmonismus tehát bélyegző vonása a xenophoni ethikának, helylyel-közzel hédonistikus színezettel. A xenophoni *savoir-vivre* azonban folyton szem előtt tartja azt az elvet, melyet legcélszerűbben így formulázhatni: *jusson is, maradjon is.* Élvezzünk, de úgy, hogy ennek kárát ne valljuk. A xenophoni Sokrates ezért buzgó védelmezője a mértékletességnek; a leghosszabb dialogusok egyikében (II. 1.) fejtegeti, hogy jó uralkodót önmegtartóztatás nélkül nem is képzelhetni. A ki az érzékiség szavára hallgat, nem jobb a legoktalanabb állatoknál (II. 1., 5.). Az önuralom elősegíti azt, hogy a praktikus életre használható emberek legyünk (IV. 5., 1.). *Ennélfogva az önuralom a képzelhető legjobb az emberre nézve* (IV. 5. 8.). Az I. könyv 5. fejezetében Xenophon nem átallja a rationalista Sokrates szájába adni azon nyilatkozatot, hogy az önuralom az erény alapföltétele. Hogy miért, az megint világos. A mester maga híres volt szegénységéről és egyszerűségéről. Ezt azonban eszébe sem jutott hirdetni. Megtette helyette Xenophon. Kiolvashatni ezt a következő helyből is: *τοιαυτα δὲ λέγων εἶτι ἐγκρατέ-*

és mi arra biztatja, hogy ezzel törődjék, amazzal pedig ne gondoljon és a mi az embert arra kényszeríti, hogy a józanokkal ellenkezőleg cselekedjék?

<sup>1</sup> Mindazon tudomány után vágyódni, a minek segítségével mind a saját házukat jól kormányozzák, mind pedig a várost és egyáltalán mind az embereknek, mind az emberi dolgoknak hasznára tudnak válni.

<sup>2</sup> Hogy pedig a vele társalgókat gyakorlatiabbakká tette, most azt is elmondom.

<sup>3</sup> Együgyű, ki azt hiszi, hogy ámbár hasznos dolgokat művelni nem tud, mégis boldog lesz.

στερον τοῖς ἔργοις ἢ τοῖς λόγοις ἑαυτον ἐπεδείκνυεν.\* (I. 5., 6.) Xenophon tehát megint megszólaltatja a néma mintaképet. Ha az önuralom az erény alapja, akkor a mértékletlenség minden bűn anyja. E következtetést Xenophon csakugyan levonja Euthydemos képében: Δοξεῖς μοι, ὦ Σάκρατες, λέγειν ὡς ἀνδρὶ ἴπτονι τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν πάντων οὐδεμιᾶς ἀρετῆς προσίχει. (IV. 5., 11.) \*\* Xenophon a megokolással sem marad adós. A mértékletlenség megfosztja az embert a legnagyobb jótól, a bölcseségtől (IV. 5., 6.). Hisz ez sokratizmus? Nem. Alább rögtön meghalljuk a következőket: A mértékletlenség nem engedi, hogy az ember a hasznosra törekedjék, sőt arra bírja, hogy a jobb helyett a rosszabbat válassza. (IV. 5., 6.) Az utilizmus tehát az a bizonyos bölcsesség.

Az eddig vázolt xenophoni ethika — bár hæresis a sokratesi rationalizmus ellen — bizonyos következetességgel van keresztülvive: az erény okos önzés; az erény célja: a boldogság; a boldogság: a materiális javak okos élvezése; az élvezés szabályozója: az önuralom. E rendszer ama fölfogáson alapul, hogy az élet megfizet magáért, hogy javaira érdemes törekedni. Maga Xenophon erről szívében mélyen meg volt győződve, a mint ezt abból is láthatni, hogy az isteneket épen a materiális javak élvezhetése miatt kell tisztelnünk. (IV. 3.; I. 4.)

Ezen oly átlátszó rendszer azonban egyszerre elhomályosul Xenophonnak philosophiai laicismusa folytán. A hedonikus eudaimonia elvének hajója szétszakad a relativizmus kikerülhetetlen követelményeinek zátonyán. A relativizmus benn volt a sokratikában is, de — mint láttuk — csak corollariumként szerepelt. A ki a tudást tartja a legfőbb jónak, annak szemében az élet javai mindenesetre kisebb értékűek s ezek között azután érték tekintetében könnyű fokozatot találni. Lehet tehát, hogy Xenophon Sokratestől kölcsönözte relativizmusát. De sokkal valószínűbb, hogy a kynikus Antisthenestől. Valószínűbb, mert a xenophoni relativizmus oly nyers erővel lép fel, a minőt csak a semmiféle formalitással nem törődő kynikustól várhatni; de még inkább azért, mert a xenophoni relativizmus semmiesnek nyilvánítja nemcsak a sokratesi tudást, hanem a xenophoni hedonikus eudaimoniát is. A mi az elsőt illeti, a Mem. IV. 2.-ben következő a gondolatmenet: Euthydemos azt mondja, hogy az egészség jó, a betegség rossz. Sokrates ellenveti, hogy sokszor az egészség rossz, a betegség jó. (pl. az egészséges ember hajótörést szenvedhet, mert egészségében bizva hajóra ült, a mi a beteggel

\* Ilyeneket beszélvén, tetteleg még önmegtadóbbnak mutatkozott, mint szóval.

\*\* Ezzel úgy látszik, azt mondod, ó Sokrates, hogy a testi gyönyörök rabszolgaságában álló embernek egyáltalán semmi köze sincs az erényhez.

nem történik meg.) Erre azután Euthydemos elismeri, hogy a mi majd használ, majd árt, az se jó, se rossz (IV. 2., 31—32.). Ime a sokratesi relativismus. De a xenophoni Sokrates relativismusa tovább megy. Euthydem ugyanis fölhozza, hogy a bölcsesség (tehát a tudás) kétségtelen jó, mert az ember minden körülmények közt szivesebben bölcs, mint tudatlan. A xenophoni Sokrates azonban Daidalos, Palamedes és mások sorsára hivatkozik, annak megmutatására, hogy a bölcsesség is osztozik a javak relativitásában, mert az említetteket bölcsességük sodorta veszedelembé (IV. 2., 33.). E gondolatmenet homlokegyenest ellenkezik minden sokratesi rationalismussal. Ha Sokrates úgy lett volna meggyőződve, hogy a bölcsesség kétséges valami, akkor mint fanatikus rationalista bizonynyal magának a bölcsességnek fogalmából deducálja a relativitást, nem pedig ama viszonyból, melyben a bölcsesség a tyché ezerféle alakulatával áll. Ez a gondolatmenet kétségtelenül antisthenesi, esetleg xenophoni, de semmi esetre sem sokratesi. Ha e pontra nézve még habozunk, semmi esetre sem habozhatunk az összes javak relativitása kérdésében. Miután ugyanis ugyanezen Euthydemos a bölcseséget is kétségesnek engedte declarálni, végre ezt mondja: *Κινδυνεύει ἀναμφιλογώτατον ἀγαθὸν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν.* (IV. 2., 34.)<sup>1</sup> Euthydemos tehát itt magának Xenophonnak legőszintébb meggyőződését s folyton alkalmazott és szüntelen hangoztatott elvét juttatja kifejezésre. Euthydemos ellenvetésére Sokrates azzal felel, hogy kimutatja, hogy az élet javai — melyekért Xenophon annyira lelkesedik különben — u. m. szépség, erő, gazdagság, dicsőség stb. — mind kétesértékű javak. Ha ezt Xenophon elismeri, akkor egész parainetikája vizzé válik, egész világnézete csúffá van téve. Ha minden jó relativ, minek akkor a jóra törekedni? Ha a gazdaság relative jó, minek akkor a munkaszeretetet ajánlani, a gazdagság forrását, a mit pedig Xenophon megtesz? Ha a dicsőség chimæra, minek akkor a harzi borostyánra törekedni, mint Xenophon s minek a dialógusokban hadi dolgokkal foglalkozni, mint Xenophon? Ha a tekintély és politikai befolyás nagy veszély csiráját hordja méhében, minek akkor a nevelés szükségességét azzal okolni meg, hogy a jótettségű és jól nevelt ember képes *«οἰκίαν τε καλῶς οἰκεῖν καὶ πόλιν.»*? (IV. 1., 2.)<sup>2</sup> Minek a «hasznos» dolgokra törekedni, ha a «haszon» csak agyrém? Magának Xenophonnak kétségbeesését juttatja kifejezésre Euthydemos resignáló felkiáltása: *«Ἀλλὰ μὲν, εἴ γε μὴδὲ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐπαικῶν ὀρθῶς λέγω, ὁμολογῶ μὴδ' ὅτι πρὸς τοὺς θεοὺς εὐχεσθῆναι χρὴ εἰδέναι.»* (IV. 2., 36.)<sup>3</sup> Mire a xenophoni Sokrates hallgatag malitiával más

<sup>1</sup> Úgy látszik, hogy az elvitázhatlan jó csak a boldogság.

<sup>2</sup> Mind a saját házat jól kormányozni, mind pedig a várost...

<sup>3</sup> De ha még a boldogságot magasztalva sem beszélék helyesen, bevallom, hogy már azt sem tudom, mit kell az istenektől kérni.



tárgyra tér át. Miért nem felel? Mert a felelet kiáltó ellentétben volna a Memorabiliák egész többi tartalmával. Xenophon annyiszor hirdette, hogy az istenek gondoskodnak az emberekről, s így az ember hálával tartozik nekik, hogy most képtelen az egyedül még lehető nyilatkozatra: Nem is kell kérni az istenektől semmit, mert nincs szükségem semmiire. Ez valóban a befejezett kynismus elve, melyet Antisthenes annyi meggyőződéssel hirdetett. A kynismus ama tapasztalati tényből indul ki, hogy az ember vágyainak száma határtalan s hogy a boldogság azon fordul meg, teljesülnek-e vágyaink vagy nem. Ha minden vágyunk teljesülhetne, akkor esztelenség volna kielégítésükre nem törekedni. Tényleg azonban csak minimális részben teljesülnek s ez a boldogtalanság forrása. Mi tehát a teendő, hogy az eudaimoniát, az erényes állapot gyümölcsét, megszerezzük? El kell nyomnunk vágyainkat, le kell mondanunk szükségleteinkről. A dolgok, akarásom objectumai, nincsenek hatalmamban, de maga az akarás igen. Ha vágyaim nincsenek, nem kell attól tartanom, hogy teljesítésükre fordított erőlködésem kárba vész s én a kudarc érzetében boldogtalannak érzem magamat. Ama kérdésre: Mi könnyebb: a vágyak teljesülésében a maximumot elérni, vagy a vágyakat a minimumra reducálni? — a kynismus a reducálás észszerűségét hangoztatja. A xenophoni Sokrates — mint láttuk — a főnnebbi contextusban nem mer a kynismus álláspontjára helyezkedni. Másutt, midőn a kynismust az ő *okosan-hedonikus szempontjából* is elvetendő bujasággal helyezheti ellentétbe, megadja a főnnebb visszatartott feleletet: «*ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς ὀρέσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δ' ἄς ἐλαχίστων ἐγγυτάτω τοῦ θεοῦ, καὶ τὸ μὲν θεῖον κράτιστον, τὸ δ' ἐγγυτάτω τοῦ θεοῦ ἐγγυτάτω τοῦ κρατίστου*» (I. 6., 10.).\* De vajjon komolyan ez volt a meggyőződése? Élete bizonyítja, hogy nem. S ha fölteszszük, hogy ez az ő igazi nézete, akkor megsemmisítjük a Memorabiliák utilismusát, mely lépten-nyomon jelentkezik s melyre ezen *egyetlen* adattal szemben bátran hivatkozhatunk, mint olyanra, mint legbelső *szívbeli meggyőződésére*. Az enkratistikus motívum az ő világnézetétől teljesen idegen. Utilisticus és hedonistikus eudaimoniájára mi sem lehet jellemzőbb ama nyilatkozatnál, melylyel Sokrates halála fölött vigasztalja magát: Sokrates — mondja — oly korban volt már, hogy ha azonnal nem is, de nem sokára meg kellett volna halnia s halála által megszabadult az életnek legnehezebb részétől, melyben a szellemi erők megfogyatkoznak, t. i. az öregségtől (IV. 8., 1.). Így csak az beszél-

\* Én pedig azt tartom, hogy semmire sem szorulni, isteni dolog, a lehető legkevesebbre szorulni pedig legközelebb áll az istenséghez, az istenség pedig a legjobb, tehát az istenséghez legközelebb lenni annyi, mint a legjobbhoz lenni legközelebb.

het, a ki a boldogságot a materiális javakba helyezi. Xenophon csak a gyakorlati utilismust vette komolyan: etikai mozgatója valójában anti-morális mozgató: az egoismus.

(Folytatása köv.)

FRANKL ISTVÁN.

## IRODALOM.

*Két könyv a művészeti nevelés érlelésében.* 1. **Italia.** Úti rajzok és tanulmányok, írta: *Berzeviczy Albert.* Budapest, 1899. (Franklin-Társulat). 235 lap, harmincz képmelléklettel. Ára füzve 3 frt 50 kr. — 2. **Róma.** Írta: *Dr. Schoener Rajnold.* Fordította: *Yartin József.* 290 rajzzal. Budapest. Az Athenaeum irod. és nyomdai részvény társ. kiadása. Ára: 18 frt.

Tanügyi sajtónkban napirenden van a művészeti oktatás kérdése. Kivált mióta minden szép eszméért lelkesülő közoktatásügyi miniszterünk a középiskolai művészeti oktatás érdekében megtette azt a helyes érzékről és paedagogiai belátásról tanuskodó lépést, hogy két egyetemünk tanárképző-intézetében a művészettörténeti gyakorlatok szervezését inaugurálta nyilván abban a meggyőződésben, hogy a középiskolai tanárok csak akkor mutathatnak föl sikert ezen a téren, ha ott, a hol a középiskolák számára tanárokat nevelnek, a művészetek műzsája is hajlékot nyer. Valóban mindaddig, míg két egyetemünk az e tekintetben szükséges eszközökkel felszerelve kezébe nem veszi ezt a dolgot, addig elhamarkodott intézkedés volna annak megállapítása, mennyit tegyen a középiskola a tulajdonképeni cél elérése érdekében. Addig meddő dolog azon is vitatkozni, vajjon külön tárgy legyen-e a művészettörténelem a középiskolai tanításban vagy csak candirozva legyenek vele a humanus irányú tárgyak. A túlterhelés réme kísért évek hosszú sora óta: de miért? arra is megfelel egy legújabb miniszteri röndelet, a mely valahára véget akar vetni annak a módszernek, a mely eddig — *lucus a non lucendo* — *prægnans* nevét épen önmagának tagadásától, a módszertelenségtől kapta s a memoria fejlesztését (?) tekintette egyedüli feladatának. Ha a tanárok ezután minden igyekezetüket a tanulók érdeklődésének felkeltésére és ez érdeklődés kielégítésére fogják fordítani s a tankönyv betűje helyett a dolgokat és azok ratióját szerepeltetik, akkor a túlterhelés réme nem fogja többé ijesztgetni a gyöngé sziveket s akkor talán majd arról is beszélhetünk, külön tárgyként állítsuk-e föl a középiskolában a művészettörténetet vagy csak *Mädchen für Alles* gyanánt a többi