

TOLSZTOJ ÉS A KERESZTÉNY VALLÁS.

A nagy orosz írónak, a keresztény philosophia mélyelméjű gondolkozójának az a tulajdonsága, mely által nevének halhatatlanságot biztosított, az ő mystikus elmélyedése az igazság keresésébe, s az a gyermeteg egyszerűség, melylyel a legmagasabb vallási és erkölcsi igazságokat felszínre hozza. Minden művén átvonul az a fenkölt hang, mely Isten országának e földön való megvalósításából s a világnak a szeretet és az evangélium által való megváltásából meríti legszebb inspiratióit, s az őskeresztény asketismus szellemének legtisztább megnyilatkozásával példázza az erkölcsi megújulás művét.

Vallás-philosophiai és theologiai nézeteinek elvont tételével azonban csak most találkozunk egy irodalmi válaszában, melyet a német ethikai társaságnak egy hozzá intézett felhívására küldött. Két kérdés foglaltatott e felhívásban: egyik, hogy hogyan értelmezi Tolsztoj a *vallás* szót, és másodsor, hogy vajjon elfogadja-e a vallástól független erkölcsiség lehetőségét. Erre a két kérdésre felel meg Tolsztoj, s fejtegetései a mily erős kritikát alkalmasok kihívni nem egy tekintetben, ép oly szép tanuságtételei a keresztény meggyőződésnek.

Tolsztoj háromféle értelmet tulajdonít a *«vallás»* szónak. Először, mely szerint a vallás Isten által az embereknek tett igazi kijelentés, honnan az Istennek az emberek

által való tisztelete is ered, s ez az igazi hívők álláspontja; másodsor, hogy a vallás babonás tények láncolata, mihez képest az Isten tisztelete is merőben babonássá fajul, — így értelmezik a vallást általában a skeptikusok; és harmadszor az a jelentés, mely a vallásban csak a felvilágosult emberek által a nagy tömeg vigasztalására, leigázására és szenvedélyeik megfékezésére kigondolt rendszert mutatja élénk azok részéről, kik bár tanai iránt közönyösek, de azt az emberiség kormányzására hasznos eszköznek vélik.

Kissé burleszk hasonlattal élve, most a nagy orosz író az első meghatározást azzal az állásponttal azonosítja, mint mikor valaki úgy beszél a maga kedvencz nótájáról, mintha azt mindenki ismerné. A másik felfogás azéhoz hasonló, a ki sem nem érti, sem nem szereti a zenét s nem tartja azt egyébnek haszontalan foglalkozásnál; végre a harmadik megfelelő azok álláspontjának, kik ugyan nem sokat törődnek a zenével, de jónak látják azt a táncztanításra.

Mindezen eltérések — mondja Tolsztoj — abban találják magyarázatukat, hogy nem a zene lényegéből indulnak ki, hanem csak a meghatározó subjectív álláspontjából. Épen így áll a dolog a hit tekintetében is. Az első értelmezés a vallás eszméje helyett annak a hite szempontjából beszél, a ki a vallásban hiszen, a második annak a szempontjából tekinti a kérdést, a ki a valóságban nem hiszen, a harmadik pedig azok szempontjából, a kik minden vallásban hisznek.

«De mi hát a hit? — kérdi Tolsztoj — mért hisznek az emberek abban, a miben hisznek? Mi a hit? honnan eredt?»

A felvilágosult osztályok többsége szerint eldöntött kérdés, hogy minden vallás lényeges eredete a természet erőinek megszemélyesítésében, istenítésében lelhető fel, melynek forrása ismét a természet megfoghatlan jelenségeinek babonás félelme. Ha imitt-amott emelkedik is egy-egy hang, mint a Müller Miksáé, ki a vallásnak más értelmet és eredetet tulaj-

donit: e hang elvész abban a majdnem egyértelmű elismerésben, hogy a vallás a babona és tudatlanság szüleménye.

Még nem rég is, e század kezdetén, a legfelvilágosultabb gondolkozók, ha visszaautasították is a catholicismust, protestantismust és az orthodox hitet, mint a mult századbeli encyclopaedisták, de nem tagadták, hogy a vallás nélkülözhetlen volt és marad mindnyájunk életében. Nem említve a deistákat — mint Bernardin St. Pierre, Diderot és Róusseau — Voltaire emléket emelt az istenségnek, Robespierre ünnepet rendelt a legfőbb Lény tiszteletére. De ma már Comte Ágost frivol és felületes tanai után, a ki, a francziák legnagyobb része példájára komolyan hitte, hogy a kereszténység semmi más, mint a catholicismus, s ezért a catholicismusban látta a keresztény szellem teljes megvalósulását a művelt tömeg is elfogadta, hogy a vallás az emberiség fejlődésének csak egy avult stadiuma, mely akadályozza haladását. Elfogadta, hogy az emberiség két perioduson küzdötte át már magát: a vallásin és a metaphysikain, s most a harmadik és legmagasabb fejlődési fokot érte el, a tudományost.

Amde ha megegyeznénk is abban, hogy a vallás eredetét bizonyos titokzatos lényeknek a természet felfoghatlan erői félelme által előidézett és fölébresztett tiszteletére kell visszavezetnünk, habár Sokratest, Descartes-ot, Newtont bizonyynyal nem az vezette az istenhívésre, mindjárt utána föltolul a kérdés: honnan támad az emberben egy láthatatlan, természetfölötti lény eszméje? Hisz ha az ember fél a dörgéstől, villámlástól, félhet a nélkül is, hogy azért szükségkép egy láthatatlan és természetfölötti Jupiterre kellene gondolnia, a ki mennyköveivel az embereket agyonsujtja. Ha a halál megjelenülne az emberek előtt, halálra rémülnének. Miért találnának fel tehát kísérteteket, hogy képzeletben velük foglalkozzanak? Nyilvánvaló, hogy ha egy örökkévaló mindenható lény létezését teszik föl, erre nem csupán félelem, hanem

valami más ok is kell, hogy vezesse őket, s ebben kell keresni a vallásnak is lényegét.

Különben is mindenki tudja, hogy a vallásos érzést kora gyermekkorában sem valami külső, érzéki ijesztő jelenség, hanem ellenkezőleg inkább saját gyarlóságának, elhagyatottságának és bűnösségének belső tudata fejlesztette ki. Ezzel bebizonyítottnak vehető úgy a külső, mint a belső tapasztalat útján, hogy a vallás nem az ismeretlen természeti erők babonás félelme által gerjesztett istenhitben áll, a mi különben is csak az értelmi fejlettség kezdetleges állapotában fordulhat elő, hanem valami egyébben, a mi egészen független a félelemtől és a műveltségi foktól.

És valóban, a mint az ember csecsemőkora állati existenciájából észszerű lény tudatára ébred, nem kerülheti ki figyelmét, hogy a körülötte levő élet hogyan újul meg szünetlenül, állandóan alárendelve valami örök törvénynek, csak ő maga, a kit az egész világegyetemről különálló lénynek tart, van halálra s a határtalan tér- és időben való eltűnésre rendeltetve, tettei felelősségének kínzó tudatával, hogy ha nem cselekedett jól, jobban is cselekedhetett volna. E pillanatnyi, múltó, állhatatlan lét mit keres az örökkévaló, vég nélküli világegyetemben?

Ezt a kérdést nem lehet elkerülni. Elébünk kerül mindenütt, s a válasz, melyet rá adunk, magyarázza a vallás lényegét. Miért élek s hogyan viszonyulok a körültem levő mindenséghez? Nincs oly vallás — mondja Tolsztoj — akármily finomult vagy akármily kezdetleges, mely ne az embernek a környező mindenséghez, vagy annak végokához való viszonyából indulna ki.

Csakhogy e viszony kifejezése sokféle lehet, s a faj és idő föltételeiben gyökerezik, melyek közt valamely vallás alapítója élt és tanított. Azonkívül ezen viszony kifejezése sok félremagyarázásra és helytelen értelmezésre is okot szol-

gáltat a hívek és követők részéről. Mindamellett Tolsztoj a létező vallási viszonyulatok valamennyiét három főtypusra vezeti vissza: 1. a primitív személyes viszony; 2. a pogány társas családi vagy állami viszony s 3. a keresztény vagy isteni viszony. Hozzáteszi azonban, hogy szorosán értve az ember csak két módon viszonyulhat a mindenséghez: személyes módon, a mi nem egyéb, mint az életnek, mint egyéni boldogulásnak való felfogása, külön vagy másokkal együttesen, — s keresztény módon, a mely az életet úgy tekinti, mint annak szolgálatát, a ki az embert a világra küldte. A társas viszony csupán a személyesnek kibővülése.

Az első felfogásból eredteti az összes régi pogány, valamint az újabb, kevésbé tisztult vallásokat, mint a buddhizmust, taoizmust, mohamedanizmust és a kereszténységet is, elfajult fejlődési irányában. E felfogás alap gondolata abban áll, hogy az ember önmagát kielégítő lény s létezésének czélja egyedül az, hogy a személyes boldogság minél nagyobb mértékét szerezze meg önmagának a világból, bármennyi szenvedés háramlik is abból más teremtményekre. Ide számítja továbbá Tolsztoj a modern spiritizmust is, mely szintén az egyén fenmaradásán és boldogságán alapszik, ép úgy minden pogány babonát, jövő üdvösséget, szentek közbenjárását stb. Szerinte a buddhizmus is csak negatív pogányság, mert habár követőitől lemondást követel a világi gyönyörökről, sőt magáról az életről is, azért mégis az önmagát kielégítő s örök boldogságra, vagy inkább fájdalomnélküliségre rendelt személyiség elvén alapszik. Míg ugyanis a pogányság azt tanítja, hogy a világegyetem az egyén érdekeit szolgálja, addig a buddhizmus tana abban culminál, hogy a világegyetemenk el kell múltnia, mert az emberi nyomornak létrehozó factora.

Az ember és az universum viszonyának második vagyis társas pogány felfogása az emberi civilizatio második lépcső-

foka, mely már elismeri, hogy az élet célja nem az egyesek boldogulása, hanem bizonyos csoportozatok, p. o. a család, törzs, állam, nemzet, sőt az egész emberiség boldogsága. Ide tartozik, vagy legalább ide soroz az orosz philosophus minden patriarchalis és társadalmi vallást, a chinaiakét, japánokét, a zsidó választott népét, a rómaiak államvallását, a mai államegyházak vallását, melyeknek keresztény elnevezését Tolsztoj kifogásolja, végre a positivismus emberiségi vallását. Ezen vallásrendszerek jellegző tulajdonságait ismeri fel China és Japán ős-imádásában, Róma császár-imádásában, a zsidók számos szertartásaiban, a keresztény Te Deumokban stb.

Harmadik és Tolsztoj által egyedül kereszténynek tartott vallási viszonyulat, melyre az emberiség — mondja Tolsztoj — most tér át, az az eszmény, mely az emberi élet célját nem az egyéni, sem nem a társasági törekvések sikerében látja, hanem egyes-egyedül az embert teremtő Legfőbb Akarat, s az egész mindenség szolgálatában, ezen Legfőbb Akarat céljai megvalósítására. Ennek az eszmének csiráit fedezi ő fel a reánk maradt legmagasztosabb vallási tanokban, a pythagoreusok, essenusok, aegyptomiak, persák, braminok, buddhisták, taoisták egyes tanításaiban, melyek azonban betetőzésüket a kereszténység valódi és romlatlan magyarázatában nyerték. Szétszórt nyomait szolgáltatják ennek a vallásos világnézetnek a modern unitariusok, universalisták, queckerek, nazarenusok és orosz sectarianusok testületi élete, s valamennyi rationalista sectáé, egyházi beszédeikkel, zsoltáraikkal, szentkönyveikkel és belső vallásos életükkel.

Minden ember és minden nemzet vallási fejlettsége — folytatja Tolsztoj — a három typus valamelyikének felel meg, s épen ez alkotja igazi vallási világát, eltekintve minden névleges felekezeti hovatartozástól. Oly benső lélektani

postulátumnak tartja Tolsztoj a vallási eszmélkedés e hármas irányát, hogy azokon kívül nem is képzel értelmes lényt. Még azok is, kik a keresztény cultust magukra nézve azon a jogon vélik nélkülözhetőnek, mivel szellemi fejlettségüknek oly magaslatára jutottak, a hol állítólag nincs szükségök vallásra, eldobva maguktól a kereszténységet, csak a primitív pogányság, vagy a társas-családi államvallás valamelyik alakjához csatlakoznak tudtokon kívül is. Mert ember vallás nélkül, tehát a világegyetemhez való viszonya egy vagy más alakban való átértése nélkül ép oly lehetetlen, mint ember szív nélkül.

Észrevehettük eddig is, hogy Tolsztoj teljesen a bölcséleti megismerés különböző fokára fekteti a vallási eszme tökéletesedő jelentkezései sorát. Igaz, hogy ő ezt a viszonyt egészen ellenkező szempontból nézi, mert azt mondja, hogy az ember és az universum kölcsönviszonya tévesen magyaráztatik a tudományos vagy philosophiai speculatio tárgya gyanánt, mert a philosophia nem lenne képes ezt a viszonyt formulázni, ha arról bizonyos előzetes fogalmaink vagy sejtelmünk nem volna. De ezzel nem kerüli ki annak az ellenvetésnek súlyát, hogy az ember és világa közötti kapcsolat subjectiv és objectiv gondolata nem a historiai fejlődés tényei, hanem egymásmellett és egyidőben jelentkező oldalai kettős felfogásunknak és a vallás legmagasabb szemlélődései épen azon fenomenalis kettősség egy és változatlan alapja keresésére irányulnak. Azonkívül Tolsztoj feledi, hogy az egyén, az állam, az emberiség, az universum csak magasabb lét-egységek lánczolata, melyeken át az emberi gondolat az isteneszméhez fölemelkedik, de minden következő organismus magába veszi föl a másikat, és minden előbbi a magasabb létszervezet közös jegyeit hordja magában, úgy hogy a vallási eszme ezen különböző megnyilatkozásai tartalmilag nem különböznek egymástól. Az, a mit Tolsztoj a Legfőbb Akarat

céljai szolgálatáról és megvalósításáról mond, mint a vallási felfogás legnagyasabb nyilvánulásáról, voltaképp nem ellenkezik az ember mint erkölcsi lény öncéljaival, sem a család, állam, nemzet vagy emberiség közös aspirációival, különben kételkednünk kellene ezen Legfőbb Akarat észszerű és erkölcsi természetében.

Kész bizonyosságot szolgáltat különben erre maga Tolsztoj, mikor szépen kifejti, hogy valamint az ember nem szabhatja meg mozgási irányát, hanem minden mozdulatot parancsoló-kényszerűséggel tesz, úgy a tudomány és a bölcelem sem tüzi ki maga azt a célt, melynek irányában az igazságot kutatja, hanem követi azt az utat, melyet már a vallási meggyőződés tört az emberek elméjében. Így követte Plato philosophiája is azt a pogány életnézletet, mely az egyén és az egyének társasága, az állam jóléte maximumának biztosítását ismerte feladatául, míg a középkor keresztény egyházi bölcselme ugyanezen pogány gondolattól vezérelve, kereste az üdvözülés módjait s csak theokratikus kiépítésében ölelte föl magába a társadalom boldogítását. Ellenben Hegel, valamint Comte philosophiája már az élet állam-társadalom-vallási felfogásán alapul: Schopenhauer és Hartmann pessimusa pedig, szabadulni óhajtva a zsidó vallási hagyományoktól, önkéntelen is a buddhismusba tévedt bele. Így volt a philosophia mindig azon eszmék kutatási módszere, melyeket a vallási benyomás hagyott az emberiség gondolkodásában.

Ugyanazért e theoriát alkalmazza Tolsztoj a positiv tudományokra is. Annyi tudomány van, a hány vallás. Minden vallásnak van bizonyos gondolatköre, melyet tanulmányoz, és minden tudomány magán hordja bélyegét annak a vallásnak, melynek szempontjából kutatásai kiindulnak. Így a renaissance korában följújtott és jelenleg keresztény czim alatt virágzó pogány tudomány, mindig azon föltételek vizsgálata volt, me-

tyek mellett az ember legnagyobb jólétét érhetette el. A brahmán és buddhista tudomány mindenha azon viszonyokat vette tanulmánya tárgyául, melyek folytán az ember megszabadulhat földi siralmaitól. A zsidó tudomány, illetőleg a Talmud ismerete azokat a körülményeket fejt ki, melyek között a választott nép elhivatása legmagasabb színvonalára emelkedhetik. Végre a keresztény egyház tudománya mindig azt kutatta, hogyan üdvözülhet az ember, s ezt Tolsztoj igaz keresztény tudományánál a Legfőbb, az isteni akarat czéljainak megismerése fogja helyettesíteni.

Ezt a kissé különösnek tetsző elméletet Tolsztoj azzal próbálja indokolni, hogy a bölcelem és a tudomány elégtelenek az embernek a világegyetemben elfoglalt helyzete feltüntetésére, mert eszmefejtéseik alapja csupán az emberi értelem, már pedig az embernek az universonhoz való viszonyát nem csupán az értelem határozza meg, hanem szellemi erői által támogatott érzéki felfogása. Bármint sikerüljön is meggyőznünk valakit arról, hogy az eszme a való lét, hogy az anyag atomok csoportozata, hogy az élet testiség és akarat, hogy a hő, fény, mozgás, villamosság ugyanegy erő különböző nyilatkozatai: nem magyarázhatjuk meg azzal egy kútból, gyönyörből, reményből és aggodalomból összegyűrt lénynek a világhoz való helyzetét. Ezt csak a vallás magyarázhatja, mikor azt mondja: «a világ érted van, szedd életed gyümölcseit»; vagy pedig: «Isten választott népéből való vagy, szolgálj e népet, teljesítsd Istened parancsait s népeddel együtt részese leenedsz a legfőbb üdvösségnek»; avagy ismét: «semmi sem vagy egyéb, mint egy korlátlan akarat eszköze, mely téged a világba küldött, hogy küldetésedet elvégezd: ismerd meg ezt az akaratot és hajolj meg neki, mert ez az egyetlen tökély, melyet elérhetsz».

Innen az, hogy míg a bölcelet és tudomány megértéséhez tanulmány és készütség szükséges, addig a vallás

megértéséhez ezek egyike sem kívántatik. sőt a fölösleges tudás inkább akadály. Egy embernek, hogy a világban elfoglalt helyzetét megértse, nincs szüksége tudományra, csak le kell mondani a világi hiúságokról s öntudatára jutni gyarlóságának. a mi az evangélium szerint leginkább gyermekek és együgyűek sajátja. Ezért látjuk, hogy a legegyszerűbb, legtanulatlanabb emberek sajátítják el oly tisztán a legmagasabb keresztény életfelfogást, míg a legképzettebbek nyers pogányságban vannak elmerülve. Példának okáért magas látkörű és felvilágosult emberek teszik magukévá az élet azon schopenhaueri felfogását, mely a személyes jólézés és fájdalomtlanság biztosításában áll, vagy a tanult egyházfők azon meggyőződését, mely a lelki üdvösséget a kegyzserekhez látja kötve, holott ugyanakkor egy olvasni sem tudó orosz sectarianus paraszt a legkönnyebb eszközökkel jut el ugyanazon magas életfelfogásra, mely a világ legnagyobb hőleseit, egy Epictetust, Marcus Aureliust, Senecát jellemzi.

Ki kell jelentenünk, hogy ennek a mystikus, sejtelmes ösztönnek, mely tehát sem nem tudományos, sem nem philosophikus, hanem a szó legteljesebb értelmében közvetlen természetű, maga Tolsztoj sem bír más nevet adni, mint a mit theologiai értelemben *kijelentésnek* nevezünk. Tényleg úgy magyarázza azt, mint a végtelen szellem megnyilatkozását az emberben.

De arra sem bír Tolsztoj feleletet adni, hogy van az, hogy ezer évvel ezelőtt az emberek képtelenek voltak megérteni, hogy létezeljaikat nem meríti ki az egyéni boldogulás, s hogy sok időnek kellett eltelnie, míg eljött a kor, a midőn az élet magasabb család-állam-társadalmi eszmenye föltárult gondolkozásuk előtt. És mikor végre a keresztény világfelfogás győzelmesen tört utat magának az emberi civilisatióban, honnan van az, hogy épen egy bizonyos időben, egy bizonyos helyen, egy bizonyos embernek vagy embereknek jelentkezett először?

Hagyjuk e kérdéseket, melyekre úgy sem nyerünk Tolsztojtól feleletet, s vizsgáljuk inkább, hogy minek tulajdonítja ő a keresztény humanizmus terjedésének akadályait? Oka ennek Tolsztoj szerint, hogy korunk vezérszellemei a renaissancetól föltámasztott pogány életphilosophia által kalauzoltatva, nemcsak hogy nem értik az igazi kereszténység szellemét, mely az emberiség jövője irányát mutatja, de nem is igyekeznek azt megérteni. Tudományukban elszakadva a kereszténységtől, s látva, hogy tudományuk azzal össze nem egyeztethető, nem azt következtették ebből, hogy tudományosságuk 1800 évvel mögötte maradt a kereszténységnek, hanem hogy a kereszténység maradt hátra 1800 évvel. És innen az, hogy korunk tudományossága, daczára az anyagi világ tüneményei kutatásának terén elért sikereinek, az emberi életre nézve vagy értéktelen maradt, vagy éppen veszedelmes eredményekkel járt.

* * *

Munkája második részében Tolsztoj az erkölcsi érzés alapjait vizsgálja, szoros összeköttetésben az ember vallásos természetével. «Ha a vallás — úgymond — az embernek e világban elfoglalt helyzetéről alkotott fogalma, mely kihat élete belső alakulására, akkor az erkölcsiség az emberi cselekedetek azon kriteriuma, mely e felfogásból önként foly. Mivel pedig az ember vallási viszonyulatának három ily felfogását tanultuk ismerni, tehát erkölcsi rendszerről is háromról lehet szó, t. i. a primitív, vad, individualistikus, a pogány család-állami vagy társadalmi, s a keresztény-isteni morálról.

Az első a pogány vallások azon közös tantételéből foly, melynek ismervét az egyén öncélú meghatározásában láttuk, s melyhez képest a morál célja mindaz, a mi az egyes ember elégedettségét biztosítja. Ebből az elméletből támadt az epikureizmus, s a mohamedanizmus erkölcstana, mely itt

és a túlvilágon minden boldogságot ígér az egyénnek, valamint a keresztény-egyházi erkölces tan, a személyes üdvözülésről szóló tanával s az utilitarismus. De ide sorozza Tolsztoj a buddhista morált is, a maga szenvedőleges boldogság-élményével, s a pessimisták tanításait.

A második erkölcsi eszményből vezeti le Tolsztoj mindazokat az erkölcsi tanokat, melyek az emberiségtől odaadást követelnek bizonyos általánosabb életszervezethez, melynek jólétre juttatása az élet célja. Az egyes ember vágyai és szükségletei csak ezen az életkörön belül találhatnak kielégítést. Ilyen a görög-római világ morálja, mely az egyént a társadalomnak áldozza fel; China erkölcsi rendszere, a zsidó erkölces tan, mely a választott nép hivatásának s a mai keresztény-állammoral, mely az állam jólétének rendeli alá az egyes ember érdekeit. Ezt a felfogást tükrözi vissza a nők helyzete is, kiktől önfeláldozást követelünk a család s különösen a gyermekek érdekében.

A harmadik álláspont jelzi itt is a legmagasabb erkölcsi ideált, mely az ember magatartását a legfőbb akarat-hoz viszonyítja, s a mit Tolsztoj kifejezve lát a pythagorikus, stoikus, buddhista, bramán és taoista iskolák eszméiben, továbbá az igaz keresztény erkölcsi parancsban, mely nemcsak az egyéni akaratról való lemondást, nemcsak a személyes, de sőt a családi, társadalmi és állami érdekeknek is háttérbe szorítását követeli meg az isteni akarat beteljesedésére való tekintettel.

Ámde itt is vajjon minő értéket tulajdoníthatunk a Tolsztoj szép elmélete szerinti morálnak, ha tudjuk, hogy az teljesen önkénytelen, mert hiszen rögtön hozzáteszi Tolsztoj, hogy «minden ember, bármit valljon vagy prédikáljon is morál gyanánt névleg, bármelyik álláspontot higgye is igaznak, ettől egészen függetlenül csak a három jelzett vonatkozás valamelyikében találja meg igazi, *őszinte* moralitása

mértékét». E szerint például hiába akar valaki a társadalom, az emberiség, az istenakarat eszményeiért lelkesülni, ha a világhoz való viszonyát máskép, egyéni boldogulása céljában látja, cselekedeteit mindig az a rugó fogja intézni, mert nem is cselekedhetik máskép, míg a világhoz való viszonyának felfogása nem módosul. Viszont hármit beszéljen is keresztény erkölcsi meggyőződésről az, a kinek a világgal szemben elfoglalt álláspontját a család, törzs, haza vagy nemzet szolgálata szabja meg, azért erkölcsi természete mégis család- és állam-erkölcsi jellegű lesz, s ha választani kell maga és a társadalom java, vagy Isten akaratának végrehajtása közt, cselekvősege inkább embertársai java felé fog hajlani, mert abban ismeri föl létezése célját.

Az erkölcsiség ekkép nem függetleníthető a vallástól, mert nemcsak hogy annak kisugárzása, de egyenesen benne is foglaltatik. Látni ezt azoknál a nem-keresztény bölcselők-nél, kik meggyőződve arról, hogy a keresztény morál nélkülözhetlen, úgy akarják azt a maguk nem-keresztény philosophiájukból levezetni, mintha a keresztény erkölcstan az ő pogány vagy társadalmi rendszerük függeléke volna. Pedig a pogány philosophia határozottan ellenmond a keresztény eszménynek. A pogány alapon álló bölcselmi rendszerek ezen lehetetlen egyeztetési kísérletének a létező keresztény morállal — tulajdonítandó az új philosophia rettenetes abstractiója, érthetlensége, szeretethiánya s az élettől való elzárkózása. Tolsztoj e gáncs alól csak Spinozát veszi ki, kinek philosophiája — habár nem is volt keresztény — igazi keresztény vallásos alapból indult ki, valamint Kantot, ki etikáját merészen függetlenítette metaphysikájától. Ellenben Schopenhauernél látszik már az ethika és metaphysika mesterséges egyeztetésére való fáradságos törekvés.

Lehetetlen mindezek után tagadni, hogy a keresztény ethikának eredeti és szilárd talapzata van, mely független a

philosophiától. Belátta ezt a boldogtalan Nietzsche is, mikor elismerte, hogy minden erkölcsi szabvány a létező nem-keresztény philosophia álláspontjából csupa álság és hypokrizis és hogy jobb, előnyösebb, észszerűbb az emberre nézve, hogy az «Übermensch» társadalomnak legyen tagja, semmint hogy ahhoz a tömeghez tartozzék, melynek e társadalmi állapot lépcsőjéül kell szolgálni. A pogány vallásos életfelfogás semmi philosophiai combinatiója nem képes bebizonyítani, hogy jobb és észszerűbb egy emberre nézve nem saját óhajtott, elérhető és felfogható céljainak, vagy családja és társadalma céljainak élni, mint mások céljainak, melyek előtte érthetetlenek és elérhetetlenek a maga elégtelen eszközeivel. Az a philosophia, mely a lét eszményét az ember boldogulásában látja, sohasem bizonyíthatja be gondolkozó lényeknek a halál örökké jelenlevő tudatával szemben, hogy neki le kell mondania saját óhajtott, érthető és bizonyos boldogságáról, nem mások bizonyos boldogsága érdekében, mert hiszen önfeláldozásának sohasem ismerheti következményeit, hanem csak azért, mert így *kell* tennie, mert ez *categoricus imperativus*.

Mondjuk — vagyis mondja Tolsztoj — ezt lehetetlen megbizonyítani pogány-bölcselemi álláspontból. Ehhez szükséges, hogy az ember egész világi helyzetét akkép lássa, hogy nincs más út rendelkezésére, mert élete célja csupán a teremtő akaratanak való engedelmeskedés, mely azt kívánja, hogy életét adja az emberiség szolgálatának. Ily beismerésre pedig csak a vallás vezethet.

Előttünk azonban egészen világos, hogy ebben sincs feloldhatlan ellenmondás a Tolsztoj neo-christianizáló és a pogány philosophia eszménye között. Mert a világfejlés törvénye nem lehet más, mint ezen mindenek fölött álló akarat megvalósulásához fokozatosan közelgő tökély. Hiszen mi más végső alkalmazásában a keresztény világ nagy erkölcsi elve,

az önfeláldozás, a lemondás, az önmegtagadás Isten országának nem e földi életből vett örömeiért, mint a pogány közösmény teljes megtisztulása. végső kibővülése a nemzet és állam határain túl a valódi világszellem, a humanismus eszményéig. A görögök, rómaiak. igaz, nem sokat törődtek a földöntúli étellel, de vajjon nem voltak-e azért nagy és tiszteletreméltó, majdnem keresztényi erényekre képesek: odaadásra, önfeláldozásra, lemondásra a maguk szűkebb eszményük, a haza, az állam, a szabadság iránt? Tolsztojnak könnyű a feladata, mikor a stoikus, a pythagoreikus philosophiai iskolákat egyszerűen kiszakítja a classikus ó-kor cultur-életéből; de vajjon nem összefüggő szoros productumai voltak-e ezek a legteljesebb virágzásra jutott görög-római civilisatióknak, s nem épen belőlük nyerte-e legnemesebb gondolatait a keresztény erkölcsan?

Nehezebb ennél a keresztény ethika és a pogány tudományosság alaptételei kiegyeztetése azon a téren, mely Tolsztoj elmelkedéseinek utolsó phasisát képezi, t. i. a fejlődéstani elvek szempontjából. Semmi sophisma nem vitathatja el. hogy az evolutionismus hypothesis elválaszthatatlan a létért való küzdés és az alkalmasabb kiválása teoriáitól, a mi pedig azt jelenti, hogy minden embernek, ha fenn akar maradni, vagy ha társadalmát fenn akarja tartani, igyekezni kell, hogy erősebb legyen, vagy hogy társadalmát erősebbé tegye a kevésbé erős és alkalmas szervezetek hátrányára.

Ebben a pontban Tolsztoj mindenekelőtt Huxleynek egy felolvasásával száll szembe, melyben a hírneves angol tudós az ethikai fejlődés tételeit következőkben fejtegette. A kiválás törvénye nyilvánvalólag ellenkezik az erkölcsi törvénnyel. Tudta ezt a régi görög és hindu világ is, s azért mindkettőnek philosophiája és vallása az önmegtagadásban csucsosodott ki. Ez azonban Huxley szerint nem a helyes conclusio, hanem a helyes ez. Van egy kosmogonikus tör-

vény, mely szerint minden teremtmény küzdelmet folytat a létért egymással, s csak a győztes marad fenn. Az ember is alá van vetve e törvénynek, s általa lett az, a mi. De ez a törvény ellenkezik a moralitással. Hogyan egyeztetendő tehát ki azzal? Egyszerűen úgy, hogy létezik egy társadalmi fejlődési processus, mely a kozmikai processus feltartóztatására s ethikai elvvel való helyettesítésére törekszik, s melynek eredménye többé nem az «erősebb», hanem az ethikai értelemben vett «jobb» túlélése lesz.

Azt is megmondja Huxley, milyen bázison történik ez a processus. Az emberek ugyanis, csak úgy, mint az állatok, társaságban szeretnek élni, s azért mindinkább elnyomni, kiirtani hajlandók maguk közt az oly törekvéseket, melyek a köz fennállására veszélyesek. Tehát Huxley az indulatoknak a köztársadalom fennállása érdekében való megfékezésében, a büntetéstől való félelemben látja az ethikai processust. Tolsztoj ennek ellene mond. «Azt hiszi Huxley — kiált fel metsző ironiával — hogy Angliában, a maga ir elnyomásával, a gazdagok esztelen fényűzésével, opium- és szesz-üzérkedésével, véres háborúival, kereskedelmi és politikai érdekből indított népirtásaival, titkos bűneivel és hypokrizisével — mindenki, a ki nem lépi át a rendőri tilalmat, erkölcsös ember?»

Az erkölcsiség — folytatja — állandó fejlődés tárgya, ennél fogva a társadalom intézményes rendjének kötél és verpad segélyével való fentartása — a melyekre, mint a moralitás eszközeire, Huxley czéloz — nemcsak nem megóvása, de egyenes megsértése az erkölcsi rendnek. Ellenben a fennálló szabványok minden oly túllépése, mint a milyen Krisztusé és tanítványaié volt, a római provincia rendeleteivel szemben, vagy mint a milyen a létező intézményeknek való ellenszegülés olyanok részéről, kik vonakodnak résztvenni az esküdtszéki ítéletekben, katonai szolgálatban, katonai czé-

lokra szolgáló adó fizetésében, nemcsak nem ellenkezik a moralitással, de annak egyenes föltétele. Ily módon az a kannibal is áthágja társadalma törvényeit, ki vonakodik résztvenni az emberevésben. Tehát habár a társadalom szabványainak áthágásai lehetnek erkölcstelenek is, de viszont minden igazi morális mozgalom, mely az erkölcsiség ügyét előbbre vinni alkalmas, csak a társadalom egy vagy más intézkedésének átlépésével valósulhat meg. Követzőkép, ha léteznék a társadalomban oly törvény, mely a személyes jó feláldozását követelné az egész társadalmi gépezet egysége megőrzése érdekében, az nemcsak hogy ethikai elv nem volna. hanem egyenesen a létért való küzdelem törvénye lappangó. rejtett formában. Csak a létért való harc alanyai változnának át egyénekből az egyének agglomeratióivá, de a küzdelem nem szűnne meg, csak fegyvere az erősebbet találná. Ha a létért való küzdelmet az élet örök törvényeként elfogadjuk — pedig ezt Tolsztoj is elfogadja — akkor a társadalmi haladás theoriáját ebből lehetetlen levezetni, mert ez küzdelem állandósítása a családok, fajok és államok között. fokozott kegyetlenséggel és fokozott erkölcstelenséggel.

Sőt még ha megengednők is, hogy ezer év múlva az egész emberiség egy családdá válik, eltekintve az emberiség és az állatvilág közt folytatódó harctól, a küzdelem újult erővel törne ki az egységes szervezet alkotó részei közt, a családok, fajok, nemzetek kebelében, csak úgy, a mint most is tovább folyik a harc az állam szervezetén belül, ép úgy. mint azon kívül. És ha néha mégis a gyöngébb fél is megtartatik az életnek a családban vagy államok életében, ez nem a szervezett társadalomnak, hanem az egyesekben élő önmegtartóztatásnak és szeretetnek köszönhető. Ha két árva gyermek közül csak az erősebbik él meg, holott a kellő anyai gondozás mellett mindkettő megélhetne, ez nem a családi szervezetnek lenne a következménye, hanem annak, hogy

az anyai szív érző és odaadó. Már pedig ahhoz semmi köze a társadalmi haladásnak. Azt állítani, hogy a társadalmi haladás tényezője az erkölcsi életnek, annyi volna, mint azt mondani, hogy egy kályha beállítása meleget okoz. Valójában a kályhába be lehet gyújtani s akkor meleg lesz, vagy nem gyújtunk be s akkor hideg marad. Így a társadalmi formák is bírhatnak erkölcsi tartalommal, s akkor erkölcsileg befolyásolják a társadalmat, vagy pedig nem bírnak erkölcsi tartalommal s ekkor befolyásuk sincs. A keresztény morál azonban nem alapítható pogány életnézletre, sőt nem is egyeztethető össze azzal.

Lehet etikai tanulmányokat, világi kathekizmusokat írni, de ha az emberek azt hiszik, hogy ezzel irányozhatják az emberiséget, csalódnak, mert az emberiséget nem ezek az értekezések és kathekizmusok irányozzák, hanem az élő hit. Világi erkölcs- és életszabályok, ha vallási meggyőződésen nem alapulnak, hasonlítanak ahhoz, mint ha valaki, a ki a zenéhez nem ért, kezébe venné a karmesteri pálczát, s elkezdene hadonázni vele a zenészek előtt. A zene tovább hangozhatnék még egy ideig, mintegy önmagától, de világos, hogy a karmesteri bot minden ütemverése sem volna elégséges arra, hogy egyetlen hangot is kihozzon. Pedig így akarnak tenni korunk azon emberei is, kik erkölcsre akarják oktatni a népet, a nélkül, hogy azt a vallásos érzés felköltésére alapítanák. Erkölcsiséget a vallástól függetlenül akarni beleoltani az emberekbe — fejezi ki Tolsztoj — annyi, mint mikor a gyermekek a kitépett plántát gyökerei nélkül akarják más földbe ültetni. Vallás nélkül nincs igaz, őszinte erkölcsösség, ép úgy, a mint gyökér nélkül nincs plánta.

Természetes, hogy Tolsztoj fejtegetéseinek ez utolsó, fényesen argumentáló része, mely az egyszerű igazság oly mindent lefegyverző erejével hat, csak a legmélyebb meggyőződés visszhangját keltheti bennünk is. *n—n.*

AZ OROSZ AGRÁR-REFORMOK.

Oroszország törvényhozása ma a társadalompolitikai kérdések egész sorával vajudik, melyek bár az orosz birodalom speciális viszonyaiból kelve életre, mindazáltal élénken foglalkoztatják a külföldi szakköröket is, mert nagy lépéssel hozzák közelebb a megoldáshoz az agrár-állam legfontosabb feladatait, a földbirtok s ezek között első sorban a kisbirtok hitelszükségeinek czélszerű kielégítését, bár az erre vonatkozó lépések eredménye még elvárandó, mielőtt gyakorlati értékek felett végleges ítélet volna mondható.

Sehol annyira, mint Oroszországban, a föld nincs hozzá-nőve művelőjéhez; sehol annyira igaznak nem bizonyult az az elv, hogy egy bölc politikának egyforma feladata a földtulajdont, a tőkét és a munkát védeni. A nagy birodalom népességének négyötödét képező földművelő osztály első helyen áll azok között, melyek az államélet minden ágában megindult reformmunka figyelmét foglalkoztatják. A jobbágy-felszabadítás nagy műve sem a parasztokat, sem a földesurakat ki nem elégítette; a népnek nem volt ideje még alkalmazkodni a gyors változásokhoz, s másfelől azok a törvényhozási alkotások, melyek az új gazdasági aerát bevezették, sokkal kapkodóbb, töredékesebb jellegűek voltak, hogy sem biztos alapra állíthatták volna a birodalom gazdasági fejlődését. Hiányzott bennök az összefüggés, a cél egysége s nem képezték egy teljes, jól átgondolt egésznek részeit.