

ATHENAEUM

PHILOSOPHIAI ÉS ÁLLAMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

*

A MAGYAR TUD. AKADEMIA MEGBIZÁSÁBÓL

SZERKESZTI

Dr. PAUER IMRE,

OSZTÁLYTITKÁR.

F 1922/23-140.

NEGYEDIK ÉVFOLYAM.



ELSŐ SZÁM.

BUDAPEST

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADEMIA

1895.

TARTALOM.

I. A FELELŐSSÉG ELVE A MAGYAR ALKOTMÁNYBAN. (I.) — <i>Dr. Ferdinandy Gézáttól</i>	1
II. TOLSZTOJ ÉS A KERESZTÉNY VALLÁS. — <i>n-n</i>	29
III. AZ OROSZ AGRÁR-REFORMOK. — <i>Várnai Sándortól</i>	47
IV. SPENCER HERBERT ETHIKÁJA. (I.) — <i>Dr. Lechner Lászlótól</i>	62
V. AZ ÁLOM LÉLEKTANA. (I.) — <i>Beljak B. Páltól</i>	83
VI. ÚJ EREDMÉNY 'A PHYSIOLOGIAI AESTHETIKÁBAN. — <i>Dr. Pekár Károlytól</i>	99
VII. IRODALOM. Concha Győző: « <i>Politika.</i> » —y— — Pászthory János: « <i>Schopenhauer és a keresztény vallás.</i> » Dr. Szlávik Mátyás. — Kováts Gyula: « <i>Az utolsó két egyházpolitikai javaslat.</i> » r-r-s. — Szathmáry György: « <i>Hüppe: Lengyelország alkotmánytörté- nete.</i> » N. E. — « <i>Archives de l'anthropologie criminelle.</i> » — « <i>Nuova Antologia, rivista di scienze, lettere ed arti.</i> » — <i>Revue philosophique.</i> » — « <i>Revue d'économie politique.</i> » —n-r. — « <i>Mind.</i> » (10—12. sz.) —r-ó.	103

Az «ATHENAEUM» a philosophia és államtudományok szakszerű művelését és tudományos irodalmi fejlesztését tűzi feladatául.

Megjelen az Akadémia kiadásában évnegyedenként, évi 30—35 ívnyi tartalommal.

Előfizetési ára 5 frt. Előfizethetni az Akadémia könyvkiadó-hivatalában (Akadémia palotája).

A szerkesztőséget illető közlemények a szerkesztő neve alatt az Akadémia palotájába intézendők.

A szerkesztésért kizárólag a szerkesztő felelős.

A FELELŐSSÉG ELVE A MAGYAR ALKOTMÁNYBAN.

— Első közlemény. —

Bevezetés. Erkölcs, jog és felelősség.

A felelősség érzete mint erkölcsi érzület, és a felelősség mint jogi intézmény, teszi lehetségessé az emberek társas együttélését.

A felelősség erkölcsi érzülete volt első korlátja az emberi szabad cselekvés féktelenségének, és ez tette lehetővé először azt, hogy a physikailag erősebb is tekintetbe vegye és respectálja a physikailag gyöngébbnek érdekeit, mert csak így biztosíthat azok részéről külső kényszer nélkül is belső tiszteletet, ragaszkodást és odaadást önmaga iránt, mert csakis így leendő képes a nála egyenkint gyöngébb, de együtt mégis erősebb egyeseknek egyesített erejét saját erejének és hatalmának növelésére felhasználni.

Az erkölcsi felelősség érzete tehát a leghatalmasabb eszköz a társas rend és az egyéni és a közérdek biztosítására, de egyszersmind legkevésbé nyújt külső garantiát, mert mint bensőnkben honoló érzület, az embert csak saját lelkiismeretével szemben kötelezi, ennél fogva egészen subjectiv természetű, mely ha külső behatások által felidézhető és fokozható is, mindazonáltal kényszerrel meg nem valósítható, s azokkal szemben, kik a lelkiismeretnek nem ellenőrizhető szózatára nem sokat adnak, hatálytalan.

Minthogy tehát a társas együttélés erkölcsi rendje, mely az erkölcsi felelősség érzületén alapszik, soha sem volt és soha sem lesz elégséges a békés társas együttélés biztosítására, mert mindenütt és mindenkor fognak akadni egyesek, a kikben az erkölcsi felelősség érzülete többé-kevésbé hiányzik; egy külső állandó rendnek is kellett keletkeznie ahhoz, hogy az emberi társas együttélés biztosítható legyen, hogy annak oltalma alatt úgy az emberi társaság, mint annak egyes tagjai, zavartalanul fejlődhessenek tökéletesbülésük felé, mely állandó külső rend kényszerrel hathasson oda, hogy az, a kiből hiányzik vagy fejletlen az erkölcsi felelősség érzülete, a mások békéjének és szabadságának megsértésétől való tartózkodásra szoríttassék.

Ezen állandó külső rend a jogrend, mely az ember erkölcsi, azaz belső világának szabályaihoz fejlődött, és annak befolyása alatt fejlődik ma is a folytonos tökéletesbülés útjain.

Ha az erkölcsi felelősség érzülete minden emberben egyaránt és erőteljesen ki volna fejlődve, akkor az emberi társas élet biztosítására ez is elégséges volna, sőt sokkal inkább elégséges volna, mint a jogrend. Akkor feleslegessé válna a vallás, az állam, az alkotmány, a jogszabályok rendszere, és minden emberi intézmény, a melyben az emberiség úgy a múltban, mint a jövőben, boldogulásának eszközeit keresi.

Erkölcsi rend képzelhető jogrend nélkül, de jogrend nem képzelhető el erkölcsi rend nélkül, mert ha a jogrend külső szabályai nem az erkölcsi rend kisugárzását képezik, az oly jogrend az emberi szabad cselekvést korlátozni és fékezni alkalmas lehet ugyan, de az emberiség nemesbülése-, előhaladása- és az emberi életviszonyok kellemessé tételére közreműködni képes nem leend.

A jogrend feladata külső eszközök segítségével törekedni annak biztosítására, a mit belső hatalmával az erkölcsi rend

is képes volna biztosítani akkor, ha minden emberben egyaránt ki volna fejlődve az erkölcsi felelősség érzülete. A jog és az erkölcs tehát azon szoros és folytonos vonatkozásban vannak egymással, hogy a jogrendnek, ha feladatát be akarja tölteni, az erkölcsi renddel nem szabad ellenkeznie, hanem azt mindenben támogatnia kell, gyakran még oly eszközök segítségével is, a melyek az erkölcsi szabályoktól eltérnek. Így pl. az erkölcsi szabály azt mondja, hogy ölni nem szabad, a jogrend is elismeri e szabályt: és azt, a ki ez ellen vét, t. i. a gyilkost, mégis halállal bünteti.

A jogrend egészséges fejlődésének legtermészetesebb biztosítója az erkölcsi világrend felőli fogalmak tisztasága, nemessége, és az erkölcsi felelősség érzetének minél általánosabb elterjedtsége; míg másrésről fejlesztésének legerősebb rugója éppen az erkölcsi felelősség érzetének egyesekben észlelt kisebb-nagyobb, vagy éppen teljes hiánya.

Mert minél magasabbak és minél nemesebbek valamely népnél az erkölcsi fogalmak, annál igazságosabb és tökéletesebb lesz azon nép jogrendjének belső tartalma is. Továbbá minél általánosabb az erkölcsi felelősség érzülete, annál nagyobb lesz a külső hatalom is, mely a helyes jogrend megvalósítására törekedni fog. De minél nagyobb az az ellentét, melybe egyesek erkölcsi érzületük hiányosságánál fogva az általános felfogással és érzülettel szemben jutnak, annál erőteljesebb lesz a törekvés az ilyenekkel szemben külső kényszereszközök alkalmazására, s annál hathatósabb külső kényszereszközök fognak alkalmazásba vétetni az ellenszegülés megtorlására.

Az erkölcsi fogalmak nemesítésének, az erkölcsi felelősségérzet fokozásának és terjesztésének eszközéül a vallási tanok szolgálnak, melyek külsőleg is megérthető és alkalmazható szabályokba foglalják egybe az erkölcsi világ belső természetű fogalmait, s mintegy szemlélhetővé teszik az

ember belső értékét, hivatását, és az erkölcsi tökélyhez, az istenséghez való viszonyát.

A vallási rend mintegy átmenetet képez a belső és külső világrend között, mert a vallási szabályok külső formáságai és az ezek betartására irányuló külső kényszereszközök képezik csiráját a jogrendnek és a jogi kényszereszközöknek, viszont a vallás tanai keltik fel az emberben az erkölcsi érzelmeket és alkotják meg az erkölcsi fogalmakat. A jogrend pedig a vallástól csak a társas együttélés fejlettségének magasabb fokán válik önállóvá, és hol a valóság, hol az összesség, vagyis az állam, hol az egyesek érdekei biztosításának eszközévé.

Az erkölcsi felelősség érzülete mellett ekként a jogi felelősség tudata is megszületvén, egyik a másikat kiegészíti, pótolja, helyesbíti, és az erkölcsi fogalmak nemesbülését és a jogrend tökéletesbülését teszi lehetővé.

A mily kezdetlegesek voltak az erkölcsi fogalmak és a vallási szabályok az őskori népeknél, épen oly kezdetleges volt azoknak jogrendje is. A jog és a vallás ott össze volt zavarva, és az, a ki a hatalmat bírta, nemcsak a nyers erőre támaszkodott, hogy azt biztosítsa, hanem a vallást is erre használta fel, és nem elégedett meg azzal, hogy hatalmát az istenség megbízásából származtatta, hanem önmagát is felsőbb lényektől származtatta, hogy ez által hatalmának jogosságát erkölcsileg is igazolja.

Ez az oka annak, hogy igen sok régi népnél theokratikus államszervezetre találunk, a melyből később a despotia fejlődik ki, a mely despotia egyetlen korlátját csak abban leli, a miből hatalma származott, t. i. a vallás szabályaiban, melyek most már épen úgy uralkodnak a despotia erkölcsi világa felett, mint az alattvalóké felett.

A fejlettség magasabb fokán tehát az anyagi és az erkölcsi hatalom már nem egy kézben van összpontosítva

és a papi hatalom még ott is különválnak és fejlődik tovább az állami hatalomtól, a hol az uralkodó egyúttal vallási főnök is marad, de ha e két hatalom egymástól különválnak is, egymásra befolyást gyakorolni nem szűnnek meg ezután sem. De a despotikus hatalom épen túltengésében találja korlátját.

A despotikus hatalom ugyanis idővel főképen hódítás által oly széles kiterjedést nyer, hogy azt érvényesíteni egy ember képtelenné válik. Ekként a hatalomnak átruházása és megosztása válik szükségessé, a minek az lesz a természetes következménye, hogy egyik anyagi hatalom mellett másik is keletkezik, mely az előbbinek alá-, vagy mellérendelve, a hatalmi körök és fokozatok egymás alatti és egymás mellettségének egész rendszere keletkezik.

Az állam feje továbbra is a jog felett állónak tekintetik, a ki senki által felelősségre nem vonható, de azok, a kikre hatalmát átruházta, neki beszámolni tartoznak arról, hogy a rájuk ruházott hatalmi körben miképen jártak el és így az egyes hatalmi közegek jogilag felelősekké lesznek az államfővel szemben, az államfő azonban továbbra is csak az erkölcsi felelősség érzülete által korlátoltatik abban, hogy hatalmával vissza ne éljen.

Midőn azonban az államfő kezéből az elkerülhetlen átruházások következtében az anyagi hatalom egy része kisiklik, és mások kezébe megy át, oly hatalmi tényezők keletkeznek az államfő mellett, melyek az államfő akaratával dacolni is képesek lesznek: a minek természetes következménye azon törekvés, hogy az átruházott hatalom birtokosai hatalmukat azzal is elismertessék, a kitől az tulajdonképen származik. A teljhatalmú uralkodó ekképen eleinte tényleges, később már jogi korlátok közé is szorítatik, a melyeket ha megsért, azoknak elismerésére kényszerítetik, vagy megtorlasképen a hatalom tőle elvétetik. Ily módon új hatalmi rendszerek keletkeznek, melyekben a kormányzottak egy

része, később azok nagyobb és nagyobb része befolyást akar szerezni az állami ügyek intézésére, és jogszabályok keletkeznek, hogy ezek szerint intéztessenek az állami ügyek a hatalom birtokosai által s megsértésök esetében a jogsértő közegek felelősségre vonassanak.

Ilyképen még a korlátlan egyeduralmi államokban is a fejlődés iránya megváltozik, s az államfő cselekvési körének korlátai annyira szaporodhatnak, hogy a kormányzottak az állami hatalom részeseivé, a hatalom birtokában lévők pedig a kormányzottaknak csak megbízottaivá válnak, az államfő pedig csak korlátolt jogkörrel rendelkezhet, minél fogva most már az erkölcsi felelősség érzülete mellett nemcsak az államfővel, hanem a kormányzottakkal szemben is fontos szerepre tesz szert a jogi felelősség tudata az állami szervezet működésében: a jogi és erkölcsi tényezők pedig akként rendezkednek el az állami életben, hogy a jogi hatalom főképen az államkormány kezelőinél, az erkölcsi hatalom pedig a kormányzottaknál találja nehézkedési pontját. De úgy az egyik, mint a másik végképen egyiknél sem hiányozhatik; mert a hol a jogi hatalom mindig csak kényszereszközhöz kénytelen folyamodni akarátának érvényesítése végett, mivel nem támogatatik az általános erkölcsi érzület által, ott a kormányzat lehetetlenné válik és hova-tovább az állami szervezet felbomlását eredményezi; viszont a hol az erkölcsi hatalom teljesen nélkülözi a jogos akarat érvényesítésére az anyagi erőt, ott az erkölcsi hatalom elveszti súlyát és megsemmisül, mivel ott a hatalom birtokosai cselekvésének korlátját ismét csak az erkölcsi felelősség érzülete képezendő, a mi e felelősség érzületének gyöngülésével megint csak nyomasztó zsarnokságra vezet.

Az állami szervezet egészséges működése tehát csak ott van biztosítva, a hol az erkölcsi hatalom és felelősségérzet a jog anyagi hatalmával és a jogi felelősségérzet tuda-

tával párosulva hatja át a közintézményeket, és a hol a jogrend megfelel a nép erkölcsi fogalmainak és érzületének s mintegy ama nép erkölcsi felfogásának és tulajdonságainak kisugárzását képezi. A mint Szt. István mondja I. könyvének 8. fejezetében: «Quis Graecus regeter Latinos, Graecis moribus? Aut quis Latinus Graecos, Latinis regeter moribus?»

De az erkölcsi tényezők szerepe mindenkor túlsúlyban van a jogi tényezőké felett, mert az erkölcsi tényezők azok, a melyek az egyént az állammal bensőbb viszonyba hozzák, a hatalmi szervek működésének helyes irányt szabnak, az egyént a köz érdekében való működésre sarkalják és áldozatkészségre készítetik, a jogszabályok ellenben csak a működési köröket határozzák meg és a felelősségre vonás eseteit és módját praecizirozzák, tehát az állami szervezet működését szabályozzák, rendszeressé teszik, de az állami szervezetet nem azok éltetik és — legalább nem közvetlenül — azok fejlesztik tovább.

A jogrend mindenesetre befolyással van az erkölcsi tényezők fejlődésére is, de csakis az erkölcsi tényezők segítségével képes elérni üdvös eredményeket.

Hiszen csak gondoljunk arra, hogy ott, a hol az államot alkotó egyének mindenike csak azért tartózkodnék a tiltott cselekményektől, mert félne a büntetéstől, és nem egyúttal azért is, mert azoknak ellenmond saját lelkiismerete és önmaga előtti becsülete, lehetne-e ott arra gondolni, hogy a büntetéstől való félelem, vagyis a jogi felelősség tudata, képes leendő a jogrendet fentartani? Ily viszonyok között az állam polgárainak nagy része büntetettessé válnék, azon reményben, hogy az általa elkövetett büntetendő cselekmények nem fognak az igazságszolgáltatás tudomására jutni, és csak a felénkebb rész tartózkodnék azoknak elkövetésétől. Hiszen kell-e arra fényesebb bizonyíték, hogy a legszigorúbb fenyték sem képes valamely jogrendet állan-

dóvá tenni, ha az a nép közérzete által nem szentesítetik, mint az, hogy a Bach-korszak alatt hazánkban inaugurált rendszer csupán a magyar nemzet passiv ellenállása által megdöntetett, sőt azon intézmények, melyek azon rendszerből az alkotmányos kormányzat által is sértetlenül fentartattak, mint a dohány-monopolium, ma sem tartatnak tiszteletben az állam polgárainak legnagyobb része által, hanem a dohánycsempészet mindaddig általánosan dívott, a míg a saját használatra való termelés el nem tiltatott, és ezáltal szinte lehetlenné nem tétetett.

Másrésről épen így fajulna el az állami élet az egyes hatalmi tényezők mérközésévé, a melyek végeredménye az állami szervezet és jogrend felbomlása volna ; ha az állami szervek helyét betöltő egyénekből hiányzanék az erkölcsi felelősség érzete és azon erkölcsi érzelmek, melyek őket hivatásuk helyes betöltésére sarkalják, és ha ezek a kezökbe jutott hatalmat mindenkor saját önző céljaik elérésére fordítanák, azon reményben, hogy a kezökben lévő hatalom segítségével sikerülend nekik megakadályozni a jogi felelőségre vonást. Kell-e erre fényesebb példa azon zavaroknál, melyek hazánkat dúlták az Árpádház kihalása és Mátyás halála után, daczára annak, hogy soha annyi jogszabály nem korlátozta a hatalom kezelőit, és soha oly világosan kifejezve nem volt a jogi felelősség, mint épen azon időkben.

A jogrend igen is alkalmas arra, hogy ellene vétő, szabadsági körüket túllépő egyeseket külső kényszereszközök segítségével az általános erkölcsi érzületre támaszkodva megzabolázzon ; de tehetetlen ott, a hol hanyatlásnak indult az általános erkölcsi rend, a hol hiányzanak az erkölcsi tényezők. S ilyenkor elmondhatjuk, hogy hiába jók az intézmények, ha rosszak az emberek, ha nincsenek jó erkölcsök. A jogrend alkalmas arra, hogy meggátolja a gonosz példa általános utánzását, de gyöngé arra, hogy ott, a hol a gonosz

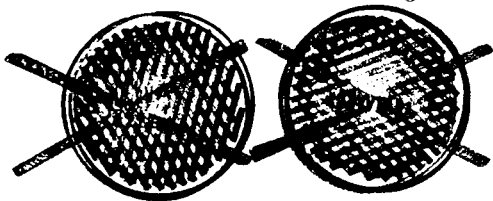
példa az általános, és a jó csak ritka kivétel, képes legyen önmagát fentartani.

Az állam nem gép, a melynek ha mechanismusa jó, jól is működik, az állam élő szervezet, mely hogy élhessen és hasznosan működhessen, nem nélkülözheti a jóra törekvő lelket, az egészszet és az egyeseket átható és igazgató erkölcsi erőt. A jól megszerkesztett gép kerekei nem támadnak egymás ellen, mert nem élnek, de az állami szervezet szervei emberek, kik egymás ellen is ronthatnak, — akár mily részletesen is van körülírva hatáskörük — ha hiányzik belőlük az egészszet és az egyeseket átható és összetartó erkölcsi erő. A mely népben hiányzik a hazafias áldozatkészség erkölcsi tulajdonsága, az a nép nem leend képes hosszabb életű államot alkotni.

A felelősségre vonás lehetősége mindenesetre hatékony eszköz azonban arra, hogy az egyes szerveket betöltő egyéneket hatáskörükön belől megmaradni és azt az állam érdekében felhasználni külsőleg is kényszerítse, de azért mindennütt kell, hogy az erkölcsi felelősségérzet dominálja a szerveket betöltő egyének túlnyomó részét. Ha ez megvan, a jogi felelősség az állami szervezet működésének igen hatalmas szabályozója leend, de ha hiányzik, tartalom nélküli marad.

De a jogi felelősséget az egyeduralmi alkotmányokban magára az államfőre is kiterjeszteni még ma sem sikerült, főképen azért, mert az a forradalom jogát iktatná törvénybe. Erre azonban nincs is szükség, mert hiszen a korlátolt monarchiák mai alkotmányában különben is megtalálták az expedienst arra, hogy a monarcha jogos eszközökkel jogtalan cselekményeket ne vihessen véghez. Erről azonban más helyütt beszélék.

Mint fentebb említém, némely államokban az alkotmány akként fejlődött, hogy a kormányzottak az állami hatalom gyakorlásának részeseivé váltak, ennél fogva természetes volt az



a törekvés is, hogy a kormányzat a kormányzottak akarátának megfelelően vitessék. Módot kerestek tehát arra, hogy a kormányhatalom kezelői a kormányzat irányára nézve a kormányzottak által befolyásolhatók legyenek, és ha a közvéleménnyel ellentétbe jutnak, helyüket elhagyni és a közvélemény irányzatát képviselő egyéneknek átadni kényszerüljenek.

Ezen cél elérése végett a kormányzat kezelői felelőssé tétettek nemcsak a részükre körülírt jogkör betartásáért, hanem azért is, hogy a kormányzat iránya megfelelően a közvélemény által követelt politika irányának.

Ekként a jogi felelősség intézménye mellett a politikai felelősség intézménye fejlődött ki, melynélfogva a kormányzat kezelői nemcsak a jogszabályokban meghatározott esetekben vonhatók felelősségre, hanem minden kormányzati cselekményeik miatt még akkor is, ha azok a jogi korlátokat át nem lépik, csupán azért, mert a kormányzottak megvonják tőlük a bizalmat, melyen hatalmuk erkölcsi alapja nyugszik.

A míg azonban a jogi felelősségrevonás esetei jogszabályokban, vagy legalább általános jogelvekben meg vannak határozva, és ezáltal annak érvényesítésében a kormányzottak, illetőleg azoknak képviselői korlátoztatik: addig a politikai felelősségrevonás esetei korlátlanok, és a felelősségrevonás módja, eszköze, vagy csupán erkölcsi értékkel bír, vagy azt oly intézmények képezik, melyek segítségével a kormányzat kezelőinek a továbbkormányzás lehetetlenítettik.

A politikai felelősség alkalmazásában korlátot csupán erkölcsi momentumok képezhetnek. Ez oka annak, hogy a modern állami életben, mely főképen a politikai felelősségrevonás alkalmazása vagy nem alkalmazása körül forog, az erkölcsi momentumok oly fontos szerepet játszanak, mint sohasem annakelőtte. Mert ha a kormány akkor sem akarná másnak átadni helyét, ha tekintélyét eljátszotta és nélküli a közbizalmon alapuló erkölcsi basist: akkor a forradalom

veszélyébe sodorhatná az államot; viszont, ha a kormányzottakat, illetőleg ezeknek képviselőit nem korlátozná a politikai felelősségrevonás tekintetében az ebből eredhető vészes következményekkel járó erkölcsi felelősség érzülete: akkor az egyes pártok közötti tusák a hatalom birtokáért a kormányzati rendszernek oly gyakori változását vonhatnák maguk után, hogy a helyes rendet anarchia váltaná fel, és az államkormány úgy járna, mint a forgószélbe keveredett hajó, mely zátony nélkül is megfeneklik és tova haladni képtelen.

Semmi sem mutatja ki fényesebben azon közjogi írók tévedését, a kik megfélelkezve az ethikai momentumokról, az állami életet tisztán jogszabályok által regulázottnak, az államot pedig pusztán jogszabályok alkotta gépezetnek tekintik, mint épen az a kormányzati forma, melyben a jogi és politikai felelősségrevonás lehetősége játszsza a főszerepet, a melyet közönségesen parlamentarismusként szoktunk nevezni; mert ebben az ethikai momentumok elmaradása esetén az állami élet nem állana egyébből, mint az egyes hatalmi tényezők örökös harcából, minthogy mindenik államhatalmi tényezőnek állanak rendelkezésére oly eszközök, a melyek segítségével egymás működését megakaszthatják, és ebben őket csakis erkölcsi momentumok korlátozhatják.

A modern államok legtöbbjében elfogadott parlamentarizmus kormányzati rendszer életképessége főképen az illető nép politikai erkölcsének fejlettségétől függ és a hol a politikai erkölcsök fejletlenek, ott nem az állami szervezet összhangzó működését, hanem ellenkezőleg az állami élet folytonos zavarait és az állami szervezet bomlását eredményezi. hol zsarnokságot, hol anarchiát hagyva maga után, vagy pedig a parlamentarizmus merő formasággá sülyed, melyben a parlamentarizmus elv. tulajdonképen nem is érvényesül.

◀Nemzetek életében a jog nem az egyedül, nem a legfőbb irányadó. s a hol a jog az erkölcsi igazsággal ellentétbe

jó, ott a természetes erők kezdetleges küzdelme, a forradalom tör elő, hogy új jogot állítson a belső igazoltságát elvesztett réginek helyére» — mondja Concha.¹

A jog változhatik, de az erkölcsi igazság mindig ugyanaz marad. És a természetes erők kezdetleges küzdelme mindaddig tart, a míg az állami jogrend az erkölcsi renddel kellő összhangba jut. A formai jog egy ideig képes ugyan lenyűgözni az anyagi igazságot, de az anyagi igazság elvégre is érvényre jut, és megtalálja idővel a helyes formát, a melyben azután legkönnyebben érvényesül. Példa erre az angol alkotmány, a melyben a fejlődés folyamán nem egyszer tört ki a harc a különböző hatalmi factorok között, majd egy véres forradalom után még hosszas küzdelmek következtek, míg végre az alkotmány mai formáját elérte és mintájául szolgál az egész művelt világnak. A magyar állami életben és alkotmányban azonban az államjog formái még mindig nem érték el azt a fokot, hogy abban az anyagi igazság nyerhessen megvalósulást, mert azon formák, a melyeknek továbbfejlesztése által ezen cél elérhető volt, nagyrészt idegenből recipiáltakkal cseréltettek ki, és így még nem simulhattak eléggé a nemzet erkölcsiéhez és jogi meggyőződéséhez. A magyar alkotmány mai formáiban még igen sok tekintetben hiányzik a belső tartalom, mint fiatal fának virágaiban a gyümölcsöt termő erő.

Történelmi fejlődés a magyar alkotmányban.

Mielőtt a felelősség elvének a mai magyar alkotmányban való érvényesülését és annak formáit vizsgálónk, szükségesnek látom ezen kérdést a történelmi fejlődés szempontjából is megvilágítani, mert a magyar alkotmány történelmileg

¹ Újkori alkotmányok I. 169. l.

fejlődött, ennél fogva a mai alkotmány megértéséhez is csak a történelem adhatja meg a kulcsot. Tudnunk kell ugyanis, hogy a magyar alkotmány a felelős királyság intézményéből indult ki, és csak sok százados fejlődés után jutott oda, hogy a királyság felelőtlensége és a király tanácsosainak felelőssége oly megdönthetetlen elvévé vált alkotmányunknak, hogy annak egyik sarkkövét képezi: de egyszersmind tudnunk kell azt is, hogy épen azon történelmi előzmények, melyek a jogilag felelősségre vonható királyság intézménye és a tényleges állapot közötti dissonantiákat okozták, okozzák egyúttal azt is, hogy a felelősség elve a magyar alkotmányban még mindig nem érvényesül oly módon, mint az alkotmány külső formáinak megfelelően annak érvényesülni kellene és lehetne. A magyar parlamentarismus mai hibáinak és kinövéseinek gyökerei visszanyúlnak az ezer éves múlt talajába, és oly erőteljesek még mindig, hogy mindaddig nem fognak abból kiveszni, a míg a múlt idők hibái és mulasztásai helyre nem üttetnek, és a nemzeti aspiratiókkal összhangba nem hozatnak azon tényleges állapotok, melyeket exponált geographiai fekvésünk, ethnographiai viszonyaink, és Ausztriával szemben fennálló helyzetünk szültek.

Mert míg Angliában a mai alkotmány a nemzet és a királyság közötti küzdelemnek az eredménye, mert a míg az észak-amerikai alkotmány az amerikai gyarmatoknak az anyaország elleni szövetekezésén épült fel, mert a míg a belga alkotmány egy függetlenségét kivívott nemzetnek alkotása: addig a mai magyar alkotmány hol a nemzetnek a királyság, hol a köznemességnek az oligarchia, hol ismét a nemzetnek idegen hatalom ellen folytatott küzdelmeiből fejlődött ki, és így mindig új és új formát kellett annak felvennie, hogy a változott viszonyokhoz, a küzdelem változó irányához alkalmazkodjék, minek következtében a végleges kifejlődésben más európai népek alkotmányához képest épen

a felelősség elvének érvényesülése tekintetében elmaradt; és így a nemzet arra kényszerült, hogy az alkotmány formáját bizonyos intézményekben idegenből recipiálja, a mely receptio azonban épen a magyar alkotmánynak történelmi természete folytán nem bizonyult oly szerencsésnek, mint azt a receptio idejében általában hitték. Ezen csalódnak azután az az eredménye, hogy igen sokan az intézmények helyességében elvesztik bizalmukat, minthogy pedig azon álláspontra, a hol a történelmi fejlődés megszakadt, a visszatérést lehetetlennek tartják, elhiszik, hogy a magyar nemzet akarátának érvényesítésére képtelen, és resignatióval visszavonulnak a közéletől. Mások felhasználva az alkotmány gyöngéit, önhaszonvadászatra használják a politikát, ismét mások látva a hézagot, mely ősi intézményeink és mai alkotmányunk között fennáll, a kérdést csak úgy vélik megoldhatónak, ha figyelemre nem méltatva ősi intézményeinket és nemzeti karakterünket, mindent a külföldön jónak látszó intézményekkel akarnak kicserélni, meg nem gondolva azt, hogy egy recipiált intézményt a nemzet még képes lehet idővel saját geniusának megfelelően viszonyaihoz képest átalakítani, de ha azok tömegesen recipiáltatnak, akkor egy sem fog beválni, és a nemzet válság elé sodortatik.

Csak kevesen vannak, a kik felismerik a helyzetet, és a történelemből vett tanulságokon okulva bíznak benne, hogy a magyar nemzet a parlamentarismust is képes lesz idővel úgy átalakítani, hogy az a nemzeti hagyományokkal, alkotmányunk avultnak hitt intézményeivel és hazánk speciális viszonyaival meg fogja találni az összekötő kapcsokat; mert hiszen a parlamentarismus alapelve, a kormányzat felelőssége nemcsak hogy nem ismeretlen régi alkotmányunkban, hanem a felelősség oly irányú intézményének nyomaira is akadunk abban, mely más újkori alkotmányokban ismeretlennek mondható.

De hogy az itt mondottak megérthetők, és a magyar parlamentarismus jövője kifejthető legyen, látnunk kell a felelősség intézményének történelmi fejlődését a legrégebb időktől kezdve.

I. Az Árpádok alatt.

A vérszerződés pontjaiból és más történelmi adatokból arra következtethetünk, hogy a magyar nemzet ősi alkotmánya a törzsszervezetet élő egyes törzseknek a vezér közössége által szorosabbra fűzött szövetségén alapult. A törzsszervezetben a souverain hatalom a törzs szabad és fegyverviselő tagjainak összességénél van, és a törzs főnöke és előjárói nem egyebek, mint a törzsgyűlés határozatainak végrehajtó közegei, kik minden cselekményeikért a törzsgyűlésnek számot adni tartoznak.

A szövetséges törzsszervezetben a szövetségi alkat még inkább érvényre emelte a népsuverainitás elvét, mert a szövetség csakis a vérségi rokonság és az érdekek közösségének köszönhető létét, a törzsek megegyező akaratán alapult, és így nem tételezhető fel, hogy a törzsek szövetségéből keletkezett nemzet élére állított szervek, mint a vezér, a nagygyula (Γόλας), a harkász (χαρκᾶς), nagyobb hatalmi önállóságot élvezzenek a nemzettel szemben, mint saját törzseikkel szemben, a mikor ott is csak törzsfőnökök voltak és így a törzsgyűlésnek számot adni tartoztak.

A vezérnek, fejedelemnek, és a nemzeti nagybiráknak felelőssége tehát már magában a szövetséges törzsszervezet természetében rejlik. De a vezér erkölcsi felelősségének növelésére, a vérszerződés megtartása iránti erkölcsi kötelezésére is súlyt fektettek őseink, a mennyiben a vérszerződést vallásos szertartások között esküvel erősítették meg, s ezenfelül maga a vérszerződés tartalma is a mellett szól, hogy a vezér jogilag is felelősnek tekintett.

Az első három pont ugyanis a nemzet és a vezér kölcsönös kötelezettségeit állapítja meg, a 4., 5. és 6. pontban pedig azon jogi kényszereszközök határozatnak meg, melyek ez első három pontnak épségben maradását biztosítani hivatvák.

Minthogy pedig a nemzetgyűlés oly szerve volt a törzsek szövetségének, mint a törzsgyűlés a törzseknek, elmondhatjuk, hogy a nemzetnek és a törzseknek összes előjárói felelősek voltak a nemzetgyűlésnek, illetőleg a törzsgyűléseknek.

De hogy ez így volt, világosan kitűnik a vérszerződés 5. pontjából, mely azt mondja: hogy ha valaki Árpád és maradékai vagy a nemzetségfők közül az eskü pontjait meg akarná szegni, átok alatt legyen mindörökké. Az átok pedig a középkori fogalmak szerint jogfosztást jelent.

A vezérnek katonai hatalma azonban lehetségessé tette, hogy az a folytonos háborúskodások közepette annyira megizmosodjék, miszerint Gejza vezér már nem vette figyelembe a nemzet jogait, hanem a nemzetgyűlések mellőzésével zsarnoki módon önkényűleg uralkodott, szóval a vezérnek tisztán katonai és végrehajtó hatalmát valóságos monarchiai hatalommá változtatta.¹

A monarchiai hatalmat szent István a királyság megalapításával már csak szervezte, jogi alapokra fektette, keresztény alakba öltöztette és bölcs mérséklettel állandósította, de nem maga létesítette.

Ámbár István intézményeiből látható, hogy mindent elkövetett arra nézve, miszerint a királyság tekintélyét emelje, hatalmát gyarapítsa, és a királyi hatalomnak Istentől származtatása, és az egyház általi királylányá kenetés és koroná-

¹ V. ö. szerzőnek «A koronázás közjogi jelentősége» című művével. 6. l.

zás intézménye által azt a nemzet előtt mint felelőtlen elismertesse, mindazonáltal éreznie kellett, hogy a még pogány és ősi intézményeihez ragaszkodó nemzet sem őt, sem utódait nem tartja felelőtlen uralkodónak, hanem megtörténhetik, hogy utódai alatt támad fel a királyság és a kereszténység ellen, mi a nemzetnek Európából való kiűzetését is vonhatja maga után.

Istvánnak ez iránti aggodalmai kitűnnek I. könyvének 4. fejezetéből, a hol Imre fiához így szól:

«Ha békességes leszesz, királynak fogsz mondatni, és király fiának, és szeretni fognak az összes katonák. Ha haragos, kevély, irigy, békételen leszesz, és a comesek és főemberek fölé emeled fejedet, minden bizonynyal katonaid ereje s királyi méltóságod hanyatlása lesz és idegeneknek adják országodat.

Ettől felve, az erények szabálya szerint bánj a comesek életével, hogy téged kedvelve, mindenkor sértetlenül ragaszkodjanak a királyi méltósághoz, ekkép a te országod békében legyen.»

És a következmények igazolták Istvánnak ez intelmeiben kifejezett aggodalmait. Pétertől kezdve Salamonig egy király sem a trón békés birtokában végezte be életét. A nemzet nem tekintette koronás királyait felelőtlen urának, s ha terhes volt uralma, elűzte és másnak adta a királyságot. I. Gejza, szent László és Kálmán uralkodása volt csak képes a királyságot megszilárdítani és a folytonos belvillongásoknak ezáltal határt szabni. Imre korában pedig a koronás király tekintélye már oly magasan állott a nemzet előtt, hogy Imrének elég volt felkent királyi voltára hivatkoznia, hogy egy kéz se merjen ellene emelkedni akkor, midőn lázongó öcsésének táborába ment és őt letartóztatta.

A nemzet, mely még István közvetlen utódai alatt oly gyakran nyúlt fegyverhez királyai ellen, most már, a királyi

tekintély emelkedésével, inkább erkölcsi biztosítékot keresett az ellen, hogy jogai és szabadságai nem fognak megsértetni, mintsem hogy fegyverhez nyúlt volna; részint azért, mert a koronás király ellen fegyverre kelni, tiltá kereszténnyé vált erkölcsi érzülete, részint azért, mert a fegyveres ellenállást nem tartotta célravezetőnek az egyes királyok hatalmát támogató és már jelentékeny hatalomra szert tett főurak ellenében.

A nemzet a király erkölcsi felelősségének növelésére a keresett biztosítékot a koronázás intézményének államjogi intézménynyé tételeiben vélte feltalálni, a mennyiben II. Andrástól kezdve megkívánta, hogy a király koronáztatása alkalmával esküt tegyen az ország jogainak és szabadságának fentartására, sőt III. Andrástól kezdve feltételeket is kötött ki, a melyeknek megtartására a királytól koronáztatása alkalmával esküt kívánt, ezáltal vélvén annak erkölcsi felelősségérzetét növelni.

De e mellett nem mulasztja el a nemzet a jogi biztosítékokra is kiterjeszteni figyelmét, különösen akkor, a mikor meggyőződhetik arról, hogy az erkölcsi biztosítékok már nem elégségesek, és arról, hogy a bajoknak oka nem is annyira a király, mint inkább kormánya, tanácsosai, kedvelt emberei.

Szent István óta a nemzet nem gyakorolt befolyást sem a királyi kormányzat közegeinek megválasztására, sem az ő működésükre, mert hiszen a királyi kormányzat főtisztviselői eredetileg a német minta szerinti királyi udvari tisztviselők voltak, a kiket a király tetszése szerint nevezett ki, vagy bocsátott el. A mikor azonban ezen udvari tisztviselők az ország főtisztviselőivé válnak, nem sokáig várat magára a nemzetnek az a törekvése sem, hogy ezek választására és működésükre is befolyást nyerjen.

Mindaddig, a míg a nemzetnek nem volt befolyása a királyi főkormányra, az elégedetlenek törekvései magának a királynak személye ellen irányultak, és noha a királyság fele-

lőssége szabályozást egyáltalában nem nyert, a nemzet mégis — a mint a történeti események bizonyítják — felelősnek tartotta a királyt, s ha csordultig telt a pohár, fegyverhez nyúlt. De épen azért, mert a királynak a trónról való elmozdítása csakis forradalom által, belháború útján volt lehetséges, a királynak azon felelőssége, mely a történelmi események tanúsága szerint kétségtelenül élt a nemzet jogi meggyőződésében, hatálytalan maradt mindenkor, a mikor a visszaélések nem voltak még oly nagyfokúak, hogy a nemzet nagy részét ily végzetes elhatározásra kényszerítsék, és a mikor nem volt a nemzetnek eme lépésében kire támaszkodnia.

II. András korában a zavarok ismét oly fokra hágtak, a főurak oly hatalmaskodásokra vetemedtek, és a király ezekkel szemben oly erőtlennek bizonyult, hogy a viszonyok minden irányban türhetetlenekké váltak. A király trónjának biztosítása érdekében a hatalmasabbak hűségét azzal akarta biztosítani, hogy a várjóságok eladományozásával kenyerezte le őket, mi által azoknak hatalmát saját hatalmának csökkentésével felette növelte, s azonfelül visszaéléseiket büntetlenül elnézte.

A mikor a helyzet már türhetetlen volt és a nép már fegyverre kelt, Béla, a király fia állott az elégtelenség élére, a minnek következménye az volt, hogy a bajok orvoslására az 1222-ik esztendőben közönséges országgyűlés hivatott össze, vagyis oly országgyűlés, a melyen az összes nemesség megjelent.

Ezen országgyűlésnek alkotása, az arany-bulla, mely úgy keletkezési történeténél, mint alakjánál és tartalmánál fogva elhatározó irányt adott a magyar alkotmány további fejlődésének, nem keveset tartalmaz a felelősség elvének érvényesítése tekintetében sem. és első írott törvény, mely a nemzetnek befolyást biztosít az országos kormányzatra is.

E tekintetben a bullának 1., 14. és 31. cikkei tartalmaznak figyelemreméltó kifejezéseket.

Az első cikk, mely szorosán összefügg a 14. cikkel, így szól: «Rendeljük (t. i. a király), hogy a szent király ünnepét, minden évben, Fehérvárott tartozunk megülni, kivéve azon esetet, ha valami legyőzhetetlen akadály vagy betegség által gátoltatnánk. És ha mi ott nem lehetnénk is, ott lesz helyettünk a nádor, meghallgatja helyettünk az ügyeket, és ott szabad legyen megjelenni minden nemesnek, a ki akar».

A szent király ünnepének ezen megünneplése alatt közönséges országgyűlést kell érteni, a melyen a király törvényt ül az országgyűlés részvétele mellett. Hogy ezen törvénykezési gyűlés nem egyéb, mint a régi nemzetgyűléseknek újabb kiadása, a hol elintéztetnek a panaszok és megszámoztatnak a főtisztviselők, azt leginkább bizonyítja a bulla 14. cikke, mely így szól:

«Ha valamely várispán nem viseli magát várispánságához illően, vagy vára népét megrontaná, ez rá bebizonyítottván, az *egész ország színe előtt* méltóságától csúfosan fosztassék meg, s kényszeríttessék az elragadottak visszaadására.»

Itt a «coram omni regno» nem jelenthet mást, mint az első pontban említett országgyűlést.

Itt van tehát először kimondva az országgyűlésnek azon — kétségkívül a nemzetgyűlések jogköréből átvett — joga, hogy a királyi tisztviselők ellen panaszt emelve, azoknak megbüntetését követelhesse.

Igaz, hogy itt csak a comesekről és nem egyszersmind a nádorról és országbiróról tétetik említés, de valószínű, hogy ezt a most említett főméltóságokra is értették, mert hiszen ők is viseltek várispáni hivatalt.

Az arany-bulla nem elégszik meg a királyi tisztviselők jogi felelősségének kimondásával, hanem biztosítékot keres a

királyljal szemben is, és e biztosítékot a nádorban keresi, neki tevén kötelességévé, hogy a királyt a bullától eltérni ne engedje, mondván a 31. cikkben: «A nádor az írást mindenkor szeme előtt tartván, sem ő maga el ne térjen a mondottak valamely pontjától, sem a királyt, sem a nemeseket, sem másokat eltérni ne engedjen, hogy ők is örvendhessenek szabadságuknak, hogy irántunk (t. i. a király iránt) és utódaink iránt mindig hívek legyenek és a királyi korona iránt tartozott tisztelet és engedelmesség meg ne tagadtassék». Azon esetre pedig, ha a király szegné meg a bulla pontjait, törvénybe foglalja a magyar nemzet azon jogát, mely szent István utó dai alatt (Péter, Samu, Endre és Salamon ellenében) a nemzet jogi meggyőződéséhez képest, nem egyszer érvényesített is, t. i. a király felelősségének elvét, mondván: «Hogyha pedig mi, vagy valaki utódaink közül bármikor vétkeznék ezen rendeletünk ellen: szabadságukban álljon a püspököknek, a főuraknak s az ország nemeseinek együtt és egyenkint, mind most, mind a jövőben e levél erejénél fogva ellenmondani, és ellenállani nekünk és utódainknak felségsértési bűn nélkül».

Az utat és módot, a melyen a nádor a királyt a törvényszegésben meggátolja, vagy a bulla végrehajtására bírja, ezen törvény nem határozza meg, sem a nádor felelősségéről nem intézkedik, de már ezáltal megtétetett az első lépés arra, hogy az ország első tisztviselője, a nádor is, világosan felelőssé tétessek az országgyűlés előtt.

Ez meg is történt nemsokára az 1231. évi közönséges országgyűlésen kiadott decretummal, melynek 3. pontjában kimondatik: «hogyha a nádor időközben rosszul intézné a király és az ország ügyeit, esedezni fognak nekünk (t. i. a királynak), hogy annak helyére alkalmasabbat helyezzünk, a kit akarunk, és mi engedni fogunk kérésüknek».¹

¹ Kovachich: Vest. Com. 102. l.

Nem tűnik-e ki a decretum ezen rendelkezéséből a mai parlamentarizmus rendszerhez való hasonlatosság, mely szerint a király nincsen az országgyűlés akaratához kötve az ország első tisztviselőjének megválasztásánál, de hogyha az az országgyűlésnek nem tetszik, elmozdítását kívánhatja a királytól?

E szerint tehát a nádor felelős volt a bulla betartásáért és a király által való betartatásáért is, miáltal részben a király cselekményeiért is a nádor tétetett felelőssé.

A mi az ellenállási jogot illeti — a mi nem egyéb, mint a király cselekményei törvényességének felülbíráására a nemzet összességének és egyesének megadott jogosítvány — ez nem sokáig volt érvényben. mert az 1231. évi decretum záradéka az ellenállási jogról említést sem tesz, hanem azt a következő intézkedéssel helyettesíti: «Önként beléegyezzünk, hogy, ha akár mi, akár a mi fiaink és utódaink, ezen általunk engedélyezett szabadságot megtörni akarnák, az esztergomi érseknek — előrebocsátva a törvényes megintést, hatalma legyen minket és őket megátkozni.¹

Az egyházi átokról tétetik még említés az 1267. évi decretum záradékában,² az 1298. évi 7.,³ 20., 21.⁴ és 41. törvénycikkben,⁵ azzal a különbséggel, hogy itt a kalocsai érsek a főpapok megegyezésével van hivatva az egyházi átkot kimondani. Utoljára tétetik erről említés I. Ulászló idejében ugyanezen törvényeknek újbóli kiadása alkalmával, mígnem az, mint soha alkalmazásba nem vett intézmény, alkotmányunkból végképen kivesz, és helyét ismét az ellenállási jog foglalja el, a mennyiben azt Nagy Lajos és Mátyás, valamint az utánok következő királyok újból megerősítik.

¹ Kovachich Vest. Com. 122. l.

² Ugyanott 142. l.

³ Kovachich : Suppl. I. 110. l.

⁴ Kovachich : Suppl. I. 117. l.

⁵ Ugyanott I. 136. l.

Méltán mondja tehát Kiss István,¹ hogy «hazánkban, míg az arany bullának ellentállási záradéka el nem töröltetett, a király felelős volt uralkodói cselekvényeiért: a nemzet szabad tagjainak jogukban állott neki fegyveresen ellentállani». Majd így folytatja alább: «vajjon nem volt-e meg az ellentállásra törvényesen feljogosított nemesekben, illetőleg az excommunicatióra egy ideig jogositott esztergomi érsekben s azután a kalocsaiban is, az a hatalom, mely a királyt kérdőre vonja, illetőleg megbünteti? Ezek igen is fel voltak jogositva a törvények által arra, hogy a királyt ellenőrizzék s törvénysértés esetében fölszólaljanak. A mi pedig a kérdőre vonást s illetőleg a büntetést illeti: lehetett-e azon régibb időkben egy fejedelemre nézve szigorúbb felelősség és nagyobb büntetés annál, ha alattvalói fegyveresen ellenállhattak neki büntetlenül, — vagy ha az alattvalói hűség alóli feloldással akkor egyértelmű excommunicatio mondathatott ki a királyra?! — a mint amazt az aranybulla ellentállási záradéka megengedte s emezt az 1231: 3. és az 1291: 41. t-cikknek rendelték. Ezek ugyan nem modern büntetések s ama felelősség sem modern; de azon kort nem is lehet helyesen a mai kor intézményei szerint megítélni».

De a nemzet nem elégedett meg azon jogi garanciákkal, melyek alkotmányértésért és rossz kormányzatért a királyt tették felelőssé, mert úgy az ellenállási jog, mint az excommunicatio is, csak mint ultima ratió volt alkalmazható, a mi azután ezen eszközöket egyúttal hatálytalanná tette. Mint-hogy pedig a nemzetnek be kellett látnia, hogy a rossz kormányzat oka nem is annyira a király, mint inkább tanácsadói, kormánya, ezek ellen kellett magát biztosítania.

A főtisztviselők creálására a nemzet befolyása először III. András 1291. évi decretumának 9. cikkében biztosítottik.

¹ Magyar közjog 471. l.

Ezen törvény kimondja : «a nádort, tárnokmestert, cancellárt és országbirót, országunk régi szokása szerint, országunk nemeseinek tanácsával fogjuk választani».¹

A régi szokásra való hivatkozás aligha egyébnek a következménye, mint a vezérek korabeli azon szokás eleven emlékének, hogy a nemzet maga választotta főtisztviselőit. Mert hogy Szt. István óta nem az országgyűlés választotta a főtisztviselőket, az több, mint bizonyos, már pedig «országunk nemeseinek tanácsa alatt nem a királyi tanács, hanem az országgyűlés értendő, mert különben a «tanácsosaink» kifejezés használtatnék.

A 31. cikk pedig még tovább megy, és a kormányzat felelősségét világosan érvényre emeli, mondván : «Minden esztendőben egyszer országunknak mind bárói, mind nemesei tartoznak megjelenni Fehérváron a közönséges országgyűlésen, megvizsgálandók az ország összes helyzetét, a bárók magukviseletét, hogy közülök mindegyik miképen járt el megyéjében, és hogy tartotta meg az ország törvényeit, hogy ott rögtön elvehessék érdemeik jutalmát, vagy bűneik büntetését, a mi tanácsosaink által hozandó ítélet szerint».²

Kétségtelen, hogy itt bárók alatt nemcsak az országos főméltóságok, hanem a főispánok is értendők, a kiknek creálására az országgyűlésnek nem volt közvetlen befolyása, különben ennek a kitételnek : «miképen jártak el megyéikben», nem volna értelme.

Annak, hogy a király és tanácsosai az országgyűlés által vádolt főemberek felett igazságosan fognak itélni, biztosítékát az képezte, hogy az országgyűlés színe előtt tartoztak itélni, és így az összes nemesség jelenlétének morális pressiója alatt.

¹ Ladányi Magyar Alkotmánytörténet. I. 122. l.

² Ladányi Magyar Alkotmánytörténet. I. 122. l.

«E két cikkben együtt — mondja Ladányi — ki ne látná, ha nem is a nemesség tömegének, legalább az indítványozóknak, vezetőknek olyan politikai fejlettségét, a milyen lehetséges volt már e korban. Ki nem látná, hogy itt törvényes jogot szerzett a nemzet a legfőbb tisztviselők választására s megszámloltatására. Azon államtan csirái ezek, a melyet a későbbi századok parlamentaris kormánynyá fejlesztettek.»¹

És valóban, nincsen-e kimondva a 9. cikkben az elv, hogy az ország kormányzatának élére csak oly férfiakat alkalmazzon a király, a kik bírják a nemzet bizalmát; nincsen-e kimondva a 31. cikkben a kormánynak és a királyi tisztviselőknek az országgyűlés előtti felelőssége; nincsen-e kimondva benne az országgyűlés bevádlási joga, és nem bíztatik-e meg az ítélet meghozatalával a király és tanácsosai?!

Az 1298. évi országgyűlésen alkotott 23. t.-cz. pedig ezeken felül még oly intézkedést is foglal magában, melyhez hasonlót azon korban sehol sem találunk, s a mely már akkor megoldja azon nehéz problémát, hogy miképen lehet az uralkodó felelőtlenségét megvalósítani a nélkül, hogy törvénytelen cselekvésre neki a jog megadassék.

E nevezetes cikk így szól:

«Hogy királyunk udvara minél méltóságosabban igazgattassék, és hogy Magyarországot minél helyesebben lehessen kormányozni; elhatároztuk, miszerint királyi urunk vegyen maga mellé minden három hónapra két-két püspököt, az ordó kivánalma szerint, egyet az esztergomi, egyet a kalocsai suffraganeusok közül és ugyanannyi nemest az ország összes nemeseinek képében (quasi omnes Nobiles Regni), a kiket most választottunk, ezeknek a királyi javakból gondoskodjék kellő fizetéséről, és ha a király úr ezt tenni elmulasztaná

¹ Ladányi: Magyar Alkotmánytört. I. 123. l.

bármit tenne ezen mellé alkalmazandók tanácsa nélkül, akár valami nagyobb adomány, akár méltóságok adásában, akár más fontos dolgokban, az érvénytelen legyen.»¹

Ezzel szemben a király felelőssége háttérbe kezd szorulni — a mint ez az alább következő törvényekből kiolvasható és csak bizonyos esetekre tartatik fenn az egyházi átok, az ellenállási jogról pedig említés egyáltalában nem tétetik.

Így az 1298. évi decretum 7. cikkének² ezen szavai: «denunciando omni Privilegio, si quod habet de eo, quod excommunicari non possit» (lemondván azon kiváltságáról, tudniillik a király, hogy őt megátkozni nem lehet), arra enged következtetni, hogy a királynak egyházi átokkal való sujtását a nemzet általában kizártnak tekintette, és csak bizonyos esetekben tartotta azt megengedhetőnek, de nem minden törvénysértés miatt. Ily különös esetek voltak, ugyancsak a 7. cikk szerint, ha a király a gonoszok megbüntetéséről nem gondoskodnék, vagy a kiszabott büntetést alkalmazni, hanyagságból elmulasztaná; továbbá a 21. cikk szerint, ha az országnak bárki által elfoglalt részét visszavenni elmulasztaná.³

Ezzel ellenmondásban áll a 41. cikk értelme,⁴ a mely szerint a király a törvények és a koronáztatása alkalmával írásban kifejezett szabadságok megsértéseért szintén egyházi átokkal sujtható, mindazonáltal nem lehet eltagadni azon, az előbb idézett szavakból kiolvasható irányzatot, hogy a király jogi felelőssége mindinkább elhomályosodik és háttérbe szorul a király tanácsosainak felelőssége mellett.

Magyarország tehát már a XIII. század végén, vagyis

¹ Kovachich: Supplement I. 119. l.

² Kovachich Supplement. I. 110. l.

³ Ugyanott I. 118. l.

⁴ Ugyanott I. 136. l.

a mikor a nemzet és a királyság közötti küzdelem befejeződött és a nemzet győzedelmével végződött, oly alkotmánnyal dicsekedhetik, a melyben — eltekintve a koronázás intézményében rejlő mélyreható erkölcsi momentumoktól, — a jogi felelősség elve az egész államkormányzatban keresztül volt vive és jogszabályok által biztosítva, s a melyben az akkori nemzetnek (a nemességnek), a közönséges (tömeges) országgyűléseken az egész államkormányzatra részint a főtisztviselők választása, részint azoknak felelősségre vonása útján közvetlen befolyása volt, és a törvényhozásban a királyiál egyenlő részt vett.

És ha ezen alkotmány nem termette meg azon gyümölcsöket, melyeket megteremni hivatva lett volna, ha ezen alkotmány nem biztosította a belrendet és békét, annak oka nem annak tökéletlensége, sem a nemzet politikai érettségének hiánya volt: hanem egyrészt az Árpádház kihálásával beálló trónviszályok és az ezzel járó külföldi beavatkozások, másfelől a nyugati állambomlasztó eszméknek, a feudalismus rendszerének el nem hárítható befolyása.

Sőt ellenkezőleg, bátran mondhatjuk, hogy csakis a köznemességnek az állami ügyekre való nagymérvű befolyásának köszönhető, hogy a külföldről behatoló állambomlasztó eszmékkel és hatalmi befolyásokkal szemben megmenthető volt az állami egység és megmaradt a közhatalmi királyság.

De most egy új ellenséggel kellett megküzdeni úgy a köznemességnek, mint a közhatalmi királyságnak, és ez azon oligarchiának — mely még a nemzet és királyság közötti küzdelem alatt, különösen II. András idejétől kezdve igen elhatalmasodott — egyéni függetlenségre és önálló uralomalapításra való törekvése vala.

Ezen küzdelemnek nem lehetett más eredménye, mint vagy az oligarchia győzelme esetén az állami egység föl-

bojlása, vagy a királyság győzelemre juttatása esetén az alkotmányos nemzeti vívmányoknak megsemmisülése; mert az, hogy a köznemesség is megóvjja egyéni szabadságát, e mellett megtartsa az állami kormányzatra is közvetlen befolyását, már csak azon okból is lehetetlen volt, mivel akkor az oligarchia uralma is erősödött volna a királylyal szemben, és a végeredmény megint csak a még szervezetlen köznemességnek teljes elnyomatása lett volna.

A köznemesség tehát feláldozta egyelőre politikai jogait, hogy a királyi hatalmat elég erőssé tegye az oligarchia államhontó hatalmával megküzdeni, és így az eredmény az oligarchia megfékezése, de ezzel együtt az alkotmányos vívmányoknak megsemmisülése is vala.

Dr. Ferdinandy Géza.

TOLSZTOJ ÉS A KERESZTÉNY VALLÁS.

A nagy orosz írónak, a keresztény philosophia mélyelméjü 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 tétéleivel 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 tanuságtétélei 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 elének 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 egyébként 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 vallásban 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 istenhivésre, 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 eredeti az összes régi pogány, valamint az újabb, kevésbé tisztult vallásokat, mint a buddhizmust, taoizmust, mohamedanizmust és a kereszténységet is, elfajult fejlődési irányaiban. E felfogás alap gondolata abban áll, hogy az ember önmagát kielégítő lény s létezésének célja 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 múlnia, mert az emberi nyomornak létrehozó factora.

Az ember és az universum viszonyának második vagyis társas pogány felfogása az emberi civilisatio 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 gondolköre, 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 érhetné 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 fejti 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 univcrsumhoz 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 kegyzerekhez 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 — úgy mond — 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 tükély. 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 elmékedéseinek 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 theoriáitól, 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 népiirtásaival, 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. Következésképp, 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 ethikai 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 társadalmpolitikai 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 végreles ítélet volna mondható.

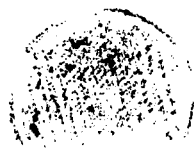
Sehol annyira, mint Oroszországban, a föld nincs hozzá-nőve művelőjéhez; sehol annyira igaznak nem bizonyúlt az az elv, hogy egy bölc politikának egyforma feladata a földtulajdont, a tőkét és a munkát védeni. A nagy birodalom népességének négyötödét képező földművelő osztály első helyen áll azok között, 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.

Ezekre az előzményekre szükséges visszavinnünk azokat a jelenségeket is, melyek Oroszországban a föld felszabadulása óta szakadatlanul foglalkoztatják a kormányt és a közvéleményt, hogy a gazdasági hitel szervezésével vessen gátot a földbirtok fenyegető eladósodásának, melynek számai egész a múlt század közepéig nyúlnak vissza Oroszország gazdasági fejlődésében.

A földbirtoknak nyújtott előlegek Erzsébet czárnó alatt. 1754-ben léptek először életbe és pedig mindjárt eleinte 6%-kal, 3 évi időtartamra. II. Katalin 20 évre hosszabbította meg a kölcsön idejét, de 8%-ra emelte a kamatot. 1824-ben a lejárat 24 évig terjesztetett ki, s 1830-ban a kamat ismét 6—7%-ra csökkent alá. Végre 1841-ben az előlegügy végleges rendezést nyert és a földbirtok minőségéhez mérten a bankok «lelkenként» (jobbágyonként) 50—70 rubelt előlegeztek, 10 rubel pótkölcsönhöz való joggal.

Kezdetben ezek a hosszú lejáratú kölcsönök meglehetősen rendetlenek voltak; a kölcsönbankok és segélypénztárak működésüket csakis rendkívüli esetekben terjesztették ki ezekre, például háborús időkben, a melyekre újabb stagnáció következett rendszeren. Mindazáltal 1859-ben, a jobbágy-felszabadítás küszöbén már 11 millió férfijobbágy közül több mint 7.107,185 lélek volt lekötve, körülbelül 425 millió rubelnyi összegig.

Jött azonban az állami hitelintézetek reformja, s az általános nivellálási láz a II. Katalin bölcs előrelátásának köszönhetően segélypénztárakat is áldozatul dobta, melyek pedig hosszú lejáratú törlesztéses kölcsöneikkel a földbirtokra nézve a vidéki bankokat pótolták. Minden fenekestől felfordult: az összes hitelműveleteket az újonnan alapított oroszországi bank monopolizálta, a nélkül, hogy sikerült volna azt ép oly függetlenné tenni, mint a francia vagy angol bankot. S mind ezt éppen akkor, mikor a jobbágyság föl-



szabadítása folytán a nemességnek legtöbb szüksége lett volna hitelre.

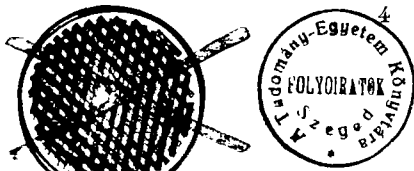
A földbirtoknak az állami hiteltől való megfosztása a földművelőt és a birtokos osztályt uzsorások kezeibe játszta. Ezer és ezer nemes családtól vonta el az a földjein való lakhatást, s ez az elszegényedés vetette meg ágyát Oroszországban első ízben a nihilizmusnak.

Magas kulturájú országokban a productiv hitel, elegendő mennyiségben és mindenki által könnyen hozzáférhetőn, hamar kiszorítja az uzsorát, holott a gazdaságilag kevésbé fejlett népeknél, s ezek közé kell számítani ma még az oroszot is, a fogyasztási hitel csaknem az egyetlen káros formája a kölcsönzésnek. Amaz rendesen a termelendő javak számlájára megy, holott emennek jellege az adósság állandósága, a már előbb szerzett javak számlájára nyújtott előleg.

Ehhez Oroszországban még egy más ok is járul. Az orosz állam erélyes és reformtervektől buzgó kormányzata vezetése alatt sokkal gyorsabban fejlődött ki, semhogy lépést tarthatott volna a nemzet productiv erőinek is fejlődésével s ezért emésztő budgetjének terhe nyomasztóbb és aránytalanabb mint bárhol másutt. úgy hogy sok esetben az egyes bármit tegyen is, képtelen személyes szükségletei fedezetén kívül az állam súlyos terhei hordozására is. Míg a földbirtokos, vele született renyhességében, azért kölcsönöz, hogy pótolja azt a hézagot, melyet zsebében a jobbágyfelszabadítás okozott, addig a paraszt, ki tudatlan és hijával van minden alkalmas földművelési eszköznek, azért vesz kölcsön, mert szükségét szenved.

Már pedig oly embereknek adni kölcsön, kik a tönk szélén vannak, alig mondható előnyös üzletnek. A hitel ily körülmények között nem lehet olcsó. A dolog még megjárja ott, a hol ingatlan köttetik le, daczára a jelzálog-rend-

Athenaeum.



szer hiányos szervezetének. A földbankok amortisatióval 6—8% évi kamatot vesznek, magánosok pedig 10-et, sőt 12-öt. Úgyde ma már nagyon kevesen vannak azok, a kik hypothekát adhatnak, a nagybirtok már jó részben le van kötve, a parasztbirtokok pedig nem szolgálhatnak zálogul, mert törvény szerint lefoglalhatlanok.

Marad tehát csak az ingó hitel és a személyi hitel, egyszerű kötelezvényre.

Legtöbbször ily körülmények között a jövő évi aratásra adott előleg szolgált alkaimúl a zsidó és keresztény üzéreknak a termés olcsó árakon való megszerzésére. És a «kulak» — így hívja az orosz az uzsorást — ritkán veszi el tőkéjét és kamatait. A hosszú lejáratot nem szereti, egy hónapra, legfeljebb kettőre kölcsönöz: hetenként 5% nem is sok; pedig ez 260%-ot tesz ki egy éven át. S még ezzel sem elégszik meg a «kulak», hanem adósait mindenféle természetbeli szolgáltatásokra, aratásra, fuvarozásra kötelezi, a mit a gabnában vagy készpénzben teljesített visszafizetéshez számítva, legalább 400—500 perczent kamatot kapunk.

Még egy más módja is létezik a szorult helyzet kikaknázásának, mely szintén mindig be szokott ütni. A kulak ugyanis nem szerezhethvén meg végleges czímen parasztadósai földtulajdonát, a törvény által biztosított lefoglalhatlansága és elidegeníthetlensége miatt, egyszerűen azt cselekszi, hogy bérbe veszi azt s ekkor a haszonbér összegébe tudja be kölcsönzéseit. Így aztán teljesen deposedálva, habár jogilag még mindig tulajdonosa a földnek, a paraszt kénytelen a közelben keresni munkát; de sokszor műveli saját földjét verejtékével a kulak javára, a ki kegyelemből csak, ha néhanéha egy-egy falat kenyérben, vagy pohárka pálinkában részesíti. Így játszható ki a legmesszebbre menő birtokvédelem is Oroszországban, holott ha a paraszt eladhatta volna föld-

jét, legalább kifizethette volna adósságait s megmaradt néhány rubeljével új életet kezdhetett volna.

A kormány — mondja Kokorev «Gazdaság forradalom» című művében, kinek alkalmá volt e tárgy felől Knyajevics, akkori pénzügyminiszterrel értekezni — belátta, hogy a földművelést nem lehet hitel nélkül hagyni ép akkor, mikor a jobbágyság felszabadítása a nemesi osztályt megfosztotta az ingyen munkától, mert a fizetett munkásokhoz, az új és tökéletesített gazdasági gépek beszerzéséhez a birtokos osztálynak pénzre volt szüksége. «De mit tegyek ezekkel az urakkal?» fakadt ki végre Knyajevics. «Ők ragaszkodnak ahhoz, hogy mindenki önmagát rántsa ki a bajból a maga hatáskörében.» «Ekkor hallottam első ízben — jegyzi meg Kokorev — hogy «ezek az urak» az új eszmék öt-hat fanatikus hívőjéből álló klikk voltak, kik folytonos ostrom alatt tartották a főhivatalnokokat és az előkelő hölgyek szalonjait, hogy propagandát szerezzenek s kezökbe ragadják a befolyást. Mind e nagy reformátorok Tagoborszkij tanítványai voltak s lassanként elveik nemcsak párthíveik gondolkodásába mentek át, de úgyszólván behatoltak a ministeri szobák falai közé is.»

E theoretikusoknak egész mániája abban állt, hogy fittyet hányva az ország reális érdekeinek, összes tudományait idegen könyvekből merítették. A magát szabadnak érző sajtó tömjénezése növelte önbizalmukat, mely magasztalásokkal halmozta el őket a pálinkára behozott fogyasztási adó miatt is, nem gondolva meg, hogy ebben is egyenesen Ausztriát majmolták s az nem gátolta, hogy az eredmény az iszákosságnak oly nagy mérvű elharapózása lett, miszerint több, mint két millió paraszt jutott teljesen tönkre, teheneiknek, lovaiknak, gazdasági felszereléseiknek eladogatása miatt

A földbirtokos-osztálynak a jobbágyfelszabadítás következtében szenvedett vesztesége, csupán a férfijobbágyokat

véve alapul, legkevesebb 750 millió rubelt tett ki. Azonkívül a nemesi osztály elvesztette földjeinek egyharmadát, azaz 105 millió deszjatinból 34 millió deszjatint. Igaz, hogy a parasztok dotációjába elvont földekért a tulajdonosok kárpótlást nyertek, de a kárpótlásból le lett vonva a régi hitelintézetek által nyújtott előlegek teljes összege s a többlet öt és ötödfél százalékos váltáspapirokban helyeztetett el, s ez értékek beváltásánál a tulajdonosok ismét elvesztették előbbi tőkéik egyharmadát, s aztán egynegyedét, úgy hogy a jobbágyok felszabadítását követő első tíz év alatt a birtokos osztály alig kapott 200 milliót kézhez.

Olcso hitelt teremteni: ez vált ily körülmények közt mihamar az orosz gazdasági mozgalmak jelszavává, segítve még az adóknak a Visnegradszkij és legutóbb a Witte-miniszterium által a végletekig feszített felcsigázásától s az 1891. és 92-diki inséges évek csapásaitól is.

A földhitel-szervezés részben a szövethetesi eszme kifejtésére nyitott tért, habár ennek eredményei nem mindenütt mutatkoztak kedvezőknek, de mindenesetre az orosz önkormányzati intézmények sajátosságos jellegére alapítják fennállhatóságukat. Mikor a föld népe szabad lett, egyúttal visszakapta részben azt a régi községi autonómiát, mely kétszázötven évi rabszolgaság daczára is mély nyomokat hagyott hátra a nép lelkében. De épen mivel tartottak a szabadság túlkapásaitól, óvatosságból jónak látták a parasztot föltétlenül kiszolgáltatni a községi igazgatásnak, ezt pedig viszont a nemességből választott hatóság éber ellenőrzése alá helyezni.

A föld ily körülmények közt nem személyes tulajdona a parasztságnak, hanem községi tulajdon. Igaz, hogy néhol föl van osztva végleg a lakosság arányában, de sokhelyt a felosztás csak egy, két, három évi művelés tartamára történik és mindkét esetben függő viszonyban marad a községtől és súlyos szolgalmi jogoknak alávetve, a milyen pél-

dául a közös legeltetés. Maga az ember is állandó függésben áll a községtől, ki nem költözhetik, elutaznia nem lehet, saját földjén sem vadászhat, saját házában sem kereskedhetik szomszédjai beleegyezése nélkül, a mely beleegyezés kinyerése pedig sokszor bizonytalan és költséges. Az egyén semmi, a község minden. Ekkép a föld népe ugyanakkor, mikor rabságából felszabadított, újból lánczra lőn verve, hogy meg legyen védelmezve önmaga és mások ellen. És ez a sajátságos viszony az, a mely a korlátlan felelősségre alakult szövetkezeteknek bizonyos fokozott létjogosultságot ad Oroszországban.

A mir-szervezet mellett könnyűnek látszott az adó-behajtásnál már is régóta életben levő egyetemleges felelőség elvét kiterjeszteni a földhitelintézetek működésére is. A fennálló adórendszer mellett az orosz fiskus kiveti az adót bizonyos csoportok szerint s e csoportokra bízza, hogy azt szétosztják magok közt, a befolyásért vállalt solidáris felelőség terhe mellett. És ez a fiscalitás szempontjából végtelenül megkönnyíti a kezelést, különösen vagyontalan és végrehajtható alapot nem nyújtó községi tagokkal szemben. kikkel szemben a községnek sokkal erélyesebb és hathatóssabb végrehajtási módozatai állnak rendelkezésére, mint az államnak, mert a rossz fizetőtől elveheti földjét és másnak adhatja haszonbérbe, sőt valóságos rabszolgai állapotba helyezheti a késlekedő adófizetőt, kényszermunkába fogva őt, melynek bérét maga veszi fel.

Állami földhitelbank felállításán senki sem gondolkozott, mindenekelőtt azért, mert a jobbágyság felszabadítása után a földbirtok ára nagyon is problematikussá vált, azután meg azért is, mert az orosz értékek árfolyama, még az 5⁰/₀-osoké is 65⁰/₀-ra hanyatlott. Oroszország minden gondját a vasútak kiépítése, a hadügyi újjászervezés és a költségvetés deficitje vette igénybe; a szerencsétlen krimi hadjárat

után pedig a gazdálkodó osztály jobban érezte a pénz hiányát, mint valaha. Az 1873. év vége felé a magánbirtokokra nehezedő jelzálog-adósság már meghaladta a 150 millió rubelt, később pedig még rohamosabban emelkedett, úgyannyira, hogy 1880 végén, tehát nem egészen húsz évvel a jobbágyság felszabadítása után ugyanazt a magasságot érte el, mint a napoleoni háborúktól a krími hadjáratig terjedő idők alatt. Hogy a földbirtoknak forgó tőkét bocsássanak rendelkezésére, földbankokat kezdtek alapítani, kezdetben kölcsönösségi alapon. A Cherson-vidéki bank, melynek sikerült maga iránt fölkelteni a közbizalmat, csakhamar egész Déloroszország földhitelbankja lett. A jelzálogkölcsön-társulat, mely a nyugati tartományokban működött s a célja inkább politikai, mint gazdasági volt, egészen eltűnt. Viszont a szentpétervári kölcsönös földhitel-társaság a kormánytól 5 millió rubel subventiót eszközölt ki, a mi némileg pótolta részvényeseinek a külföldi bankárok által követelt állami garantiáját. Ez az intézet lett aztán azoknak az orosz tartományoknak jelzálog-bankja, melyekre a chersoni és a balti hitelintézet nem terjesztették ki működésüket.

A vidéki vagy közönségesen úgynevezett városi bankok részben régi vagy német eredetűek. A moszkvai példánakokáért 1862-ben alakult, oly formán, hogy a moszkvai hatóság néhány kölcsönvevőnek 193,000 rubelt előlegezett. Ezek aztán, a polgármesterrel élükön összeállva, egyetemleges felelősséget vállaltak s kötvényeket bocsátottak ki. Idővel a hatóság részvétele egyszerű felügyeletre maradt szorítva s a bank megélhetett saját erejéből. Közgyűlését most a kölcsönvevők és kötvény-birtokosok alkotják, van igazgató-tanácsuk s szótöbbséggel választott zálogbecslő-bizottságuk. A vállalat szigorúan helyi érdekű s idegeneknek nem kölcsönöz pénzt.

Ritka vidéki földhitelintézetnek van alaptőkéje, mint

pl. a titliszinek, s ez is a nemesek önkéntes adományaiból s államsegélyből gyűlt össze. Legtöbbször az intézetek csupán tartaléktőkével rendelkeznek, melyek a nyereségből táplálkoznak. Néha a tartaléktőke is jelentékeny, mint pl. a lengyelországi földhitelintézetnél, máskor, mint a pétérvári városi banknál, $\frac{3}{4}\%$ -át sem teszi ki a kötvényeknek. Arra, hogy ezeknek tizedrészét elérje, példa nincs.

Mindössze most a vidéki földhitelintézetek körülbelül 646 milliónyi jelzáloghitellel rendelkeznek, melylyel szemben hasonló összeget bocsátottak ki kötvényekben, tartaléktőkéjük 25 millió rubelre tehető, alaptőkéjük egy millió. A kölcsönösség, a szövetkezet eszméjében rejlő ezen erő majdnem példátlan másutt, mert milliárdokat mozgat meg és hoz forgalomba. Csak az orosz patriarchalis erkölcsök teremnek ily intézményeket, azzal az ösztönszerű bizalommal, mely a még ifjú és szűz földhöz vonzza a romlatlan lelkeket.

Később még más magános részvény hitelbankok alakultak, melyek míg egyfelől elkerülték azt a hibát, hogy értékforgalmuk alapjául ez egységes valutát vegyék, a mi roppant sokat ártott a kölcsönös földhitelintézet virágzásának, addig másfelől működésüket minden áron széles alapokra akarván fektetni, s ebben csak saját anyagi érdekeiket tartván szem előtt, oly túlzott hiteleket nyújtottak a gazdálkodó közönségnek, a mi a föld és a bérlet árának felhajtását vonta maga után s a birtokos osztályra igen súlyos évi törlesztéseket rótt.

A jelzáloghitel-szervezet módosítása több ízben foglalkoztatta a magánbankok képviselőinek Pétérvárott összeült congressusát. Sajnos, a congressus munkálatait oly homály borította, mintha valamit rejtegetni lett volna oka. Így az egyetlen eredmény a kibocsátandó jelzálog-kötvények számának korlátolása lett s a jelzáloghitel egyéb nagyfontosságú

kérdései, így a földbecslés, s a földhittel-speculációk szükségnek mutatkozó megszorítása alig érintettet.

Az ez időben fennállt tizenkét jelzálogbank csak nehezen birt piacot találni kötvényeinek. Hogy zavarukból kiségitse őket, erre vállalkozott a Rosenthal izraelita bankár kezdeményezéséből alakult pétervári «Központi orosz földhittelbank». Célja volt a vidéki földbankokkal szemben ugyanazt a szerepet játszani, mint a kormány a vasúttársulatokkal szemben, azaz, egyetlen érczadóssággá convertálni a különböző papír jelzálog-értékeket. A központi bank életbelépte erős polemiaát hívott ki maga ellen, voltak, kik azt jósolták, hogy speculáns hajlamai gyászos befolyást fognak gyakorolni az orosz földhittelre, vagy pedig részvényeseit fogják tönkřejuttatni. Ez utóbbi következett be.

Ámde a közép- és nagybirtok hitelszükségleteinek kielégítésével még nem volt minden cél elérve. A kis gazdák nagy tömege, a nemzetgazdasági termelés e hatalmas factorai legalább is ép olyan hitelt igényeltek, mint a többi osztályok. E cél megkönnyítésére egy 1869-diki törvény intézkedett a Lugunin kezdeményezésére alakult külön «kölesön és takarékpénztárakról». Roppant zajt ütött a sajtó a Schultze-Delitsch-féle népbankokat utánzó ezen vállalatokból, pedig tulajdonképen csak meddő hajtásai voltak egy orosz földreplántált idegen intézménynek.

Az 1880-diki inséges év után, mely a kirgiz puszták általános takarmányhiánya mellett rendkívül lenyomta az igrás jószág árát s Oroszországnak is meghozta az amerikai, indiai és ausztráliai gabona versenyt, a mezei népesség nem talált jövedelmező munkát. Bunge, az akkori pénzügyminis-ter, hogy az államhitelt megnyissa a kisbirtokos osztály előtt s a parasztbirtokok vásárlását is elősegitse, egy új állam-bankot, a földművelői bankot létesítette 500,000 rubel alap-tökével. Az új intézményt a radikálisok örömmel, a komoly

politikusok ellenben aggálylyal fogadták. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a földművelői bank, nem is szólva a föld okszerűtlen kihasználására nyújtott fölbátorításról, abban is ártott, hogy állami pénzen paraszt uzsorások és paraziták czéhei alakulására nyújtott segédkezet, kik syndicatusba álltak össze a szegény emberek kiszípolozására s úgyszólván egész paraszt arisztokrátiát képeztek köztük. Aztán meg pénzt adni a parasztnak birtokvásárlásra, épen nem volt elegendő, hanem módot kellett volna nyújtani nekik a szükséges gazdasági eszközök és igazállomány beszerzésére is.

Különbén a földművelői bank eszméje Ignatiev volt titkárától, Vojejkovtól eredt. Balsikerét eléggé mutatja 1890. decz. elseji mérlege, melyből kitűnik, hogy azon földterületeknek, melyekre a parasztnak 379.000 rubelnyi $4\frac{1}{2}\%$ -os kölcsön nyújtatott, $12\frac{1}{2}\%$ -ra a bank számlájára maradt a birói árverés sikertelensége miatt. Ma is kétséges, hogy vajjon Oroszországra nézve előnnyel járna-e a birtok felosztásának az a rendszere, melynek a földművelői bank kívánt propagandát csinálni. Bar igazat adunk Stuart Millnek abban, hogy a kisbirtokrendszer koránt sem jár szükségkép együtt a termelés csökkenésével, de tény, hogy a parasztbirtokosok által mivel kisbirtokokból csak akkor várható kedvező eredmény, ha azok nem túlságosan kicsinyek, s mindenesetre elegendők arra, hogy a család egész idejét igénybe vegyék, s így fölmentsék attól, hogy vagy nélkülöznie kelljen saját gazdaságában, vagy napszámba járnia, mert csak így valósulhat a parasztbirtokrendszernek az a gondolata, mely a bérelt munka mellőzésével, a jövedelem és bér közötti különbségek elenyésztetésében, illetőleg azok egykézben való összpontosításában nyilvánul,

Elkerülte figyelmét az orosz gazdasági politikanak az is, hogy más helyeken, hol ma életerős parasztbirtokosság létezik, az mint rendszer lassan, és történetileg fejlett ki, s

hogy ahhoz okvetlenül megkívántatik egyebek közt p. o. Franciaország és Belgium napos ege és hosszú nyara is s az úgynevezett «petit culture»-nek, minő például a gyümölcsstermelés és a konyhakertészet, felkarolása. Végül megdolandó marad még mindig, hogy állandó-e vagy pedig gyarapodó a népesedési arány valamely országban, s nem kíván-e már maga a talaj és éghajlat is nagyobb üzemi gazdaságot s nagyobb tőkeberuházást. Mindezek a tényezők együttvéve okozták azt, hogy Franciaországban, dacára a súlyos adóknak s a föld magas árának, mégis a parasztosztály az ország legnagyobb birtokvásárlója az ingatlan könnyű forgalma következtében, holott Oroszországban a sokkal kedvezőbb feltételek sem hozták létre a kívánt eredményeket.

Sokkal realisabb kezdeménynek bizonyult 1885-ben a nemesi bank megalapítása. oly célból, hogy a nemesi birtokok számára kevésbé terhes feltételek alatt nyújtson hitelt, mint a speculáns magánbankok és a kölcsönös földhitelbank. 1888. jan. 1-jén a magánföldtulajdon 711.300,000 rubelig volt jelzálogilag lekötve, azonkívül 439 millió rubelt kapott a parasztföldek váltása fejében s $49\frac{1}{2}$ milliót a parasztok földbankja által eszközölt műveletekből. Vegyünk hozzá még mintegy 15 millió rubelnyi adósságot, melyet a magánföldbirtok a községi bankokban kötött, s a magánosoknál levő adósságokat. Az új adósságok egész összegéből körülbelül 80% illette a nemesi birtokokat.

*

A mint most áll a dolog, a nemesség nem igen hajlandó tovább $4\frac{1}{2}$ százalékot fizetni jelzálog-adósságára, csak $2\frac{1}{2}$ -et. Vagy a kamatlábat kell okvetlenül leszállítani a legközelebbi jövőben, vagy pedig a lejáratit időt meghosszabbítani. Hátra van még a melioratív hitellel való kísérlet, mely

eddig csak a lengyel királyságban vert még gyökeret, de a mely az orosz erkölcsöknek leginkább megfelelő volna. Daczára az orosz birtokosztály nagy könnyelműségének, a hitel élvezése terén, daczára a keserű csalódásoknak, melyek a személyi és jelzáloghitelügy terén való kísérletezéseket érték, nem sikerült eddig okszerűbb viszonyokat teremteni a hitel-élet körűl. Tanuja ennek a nemesi földbank, mely oly jelentékeny mértékben növelte, mint fentebb részleteztük, a birtokosztály jelzálogadósságait, a nélkül, hogy az agriculturát előmozdította volna s ily viszonyok közt a javító hitel észszerű módon létesítve, közvetlen célján kívül nevelő hatással is bírna, mert nem szaporítaná az elégtelenül fedezett földadósságok számát, sőt indirecte csökkentené azt, minthogy minden oly javítás, mely a föld járadékát növeli, ép ezáltal fokozza értékét is s kedvezően változtatja meg a földbirtokot terhelő adósságok arányát értékükhöz viszonyítva.

Egyelőre az orosz igazságügyi kormány csak a mult évben terjesztett be törvényt az uzsora tárgyában, mely három szakaszában a következő rendszabályokat kívánta érvényre juttatni.

«1707. §. A ki uzsoravétséget követ el, 1. azáltal, hogy oly föltételek alatt nyújt kölcsönt, a melyek közt az, a vétkes tudtával az adósra nézve rendkívül súlyos terhet képezne: 2. ha szokásszerű tőkekölcsönzés mellett a kamat túlmagasságát akár azzal leplezi, hogy ezt a főkövetelésbe tudja be, akár azzal, hogy költségekbe számolja el vagy más egyébként, két hónaptól tizenkét hónapig terjedhető börtönnel büntetendő. Ugyanezen büntetés alá esik az, a ki tudva uzsorakölcsön alapjául szolgáló adóslevelet megszerez, annak behajtását megkísérli, vagy kifizetését elfogadja.

1708. §. Az előbbi szakaszban megállapított vétség alá tartozó cselekményt üzletszerűen üzők, minden személyes

és rangbeli jogaiktól megfosztva, valamely távoli tartományba (Szibériát kivéve) való száműzetésre vagy pedig a jelen törvénykönyv 33. szakasza szerinti első vagy másodfokú kizárásra ítélandók.

1709. §. Tizenkét százalékot meg nem haladó kamat nem tekintetik túlságosnak. Az uzsora alapján kiállított adóslévél semmis, de a kölcsönadó jogosítva van visszakapni valósággal kölcsönzött tőkáját az előzőleg teljesített fizetések levonásával.

Ezt a javaslatot a birodalmi tanács némely módosítással el is fogadta, vagyis az lényegében már törvényerőre is emelkedett. A birodalmi tanács csupán a városi és a falusi uzsora közt tett némely megkülönböztetést és súlyosbította a visszaeső uzsorások elleni rendelkezéseket s a kik az ügylet megkötése céljából tévedésbe ejtéssel, hamis okiratokkal vagy mámorító italokkal élnek. Mindamellett, midőn az első szakasznál az uzsoravétség megállapítását azon esetekre szorította, midőn a kölcsönadó a «hitelélvező szorult helyzete kiaknázásával (pénzben, természetben, vagy munkában) magának aránytalan és a helyi szokásokkal ellenkező előnyöket biztosít», ezzel lerontotta a törvény legelemibb biztosítékát, mert hiszen a kölcsönügyletnél a helyi szokást ép azok a föltételek alkotják, melyeket a környék egyetlen uzsorása tetszése szerint szab ki a föld megszorult szegény népére.

Az 1887. évi január 15-diki törvényczikk által a pénzügyministerium kebelében alkotott külön vasúti ügyosztály is, a szállítási tariffa ellenőrzésére, melynek első igazgatója a jelenlegi pénzügyminister, Witte volt, messze kiható lépést jelentett arra nézve, hogy jövőben a birodalom gazdasági szükségleteivel nagyobb összhangzatban álló tariffa-politika kezdeményeztessék. Ez új ügyosztály alkotásai már is érezhetők a mezőgazdaság minden ágában, mert rendezte a

gabona, a tenyészállat, a gazdasági ipar termékeinek tariffaviszonyait, gabonaraktárakat készül állítani a vasútállomásokon, gondoskodik a gabona zsáknélküli szállításáról s fölhatalmazta a vasúttársulatokat a gabonaszállítmányokra a kereskedelmi bankok segélyével nyújtandó előlegekre

Érdekes esetei ezek azoknak az utaknak, melyeken át az orosz állam rést nyit magának a magánvállalatokba való beavatkozásra. Vannak vállalkozások, melyeket csak az állam vihet sikeresen keresztül Oroszországban, mert csak ő szállhat szembe a váltoárfolyam esélyeivel az aranyfizetés átvállalása és teljesítése útján. A kényszerárfolyam kedvetlenítőleg hat a magánvállalkozásokra s ezzel útját egyengeti az államszocializmus fellépésének. Igaz, hogy ez szárnyát szegi a tőke felszabadulásának s megakasztja igen sokszor a magánspeculációt, de viszont aztán bizonyos általánosan megnyugtató hatással bír s egyaránt távol tartja a komoly válság veszélyét s azét a gyors meggazdagodását, melyre az észak-amerikai Egyesült-Államok nyújtanak példát. S ez így van jól egy oly birodalomban, hol sem sajtó, sem parlament, sem börze, tehát a nyilvánosság, a politikai élet s a magánspeculáció három legfontosabb szerve egyaránt hiányzik.

Várnai Sándor.

SPENCER HERBERT ETHIKÁJA.

— Első közlemény. —

Ha valaki Spencernek ethikáját kellően érteni és méltányolni akarja, annak nem szabad elfelejtenie, hogy az philosophiai rendszerében a zárókövet képezi. A *Data of Ethics* című munkának előszavában maga mondja, hogy a többi rész ennek csak előkészítője. (This last part of the task it is, to which I regard all the preceding parts as subsidiary.) Spencer előbb dolgozta ki a biológiát, psychológiát és sociológiát, és a nyert tudományos eredményeket alkalmazza most az ethikára. Ő tehát magasabb pontról szemléli e részt mint az olyan, kinek látóköre tovább nem terjed, mint az eddig szorosabb értelemben vett ethika; ő átlátja, hogy bizonyos alapelvek, melyek testi, lelki és társadalmi életünkre érvényesek, az ethikára is alkalmazhatók, sőt alkalmazandók. Ethikájának alapvető munkája a *Data of Ethics*; erre kell fektetni a tanulmánynak fősúlyát. Ő ugyan még megbírálja az ethikai rendszereket a *Social Statics* című művének elején is, de ez ifjabb korában megírt mű, melynek egyes tételeit az agg ember maga egyik-másik esetben hajlandó visszavonni. Az ethikának többi részei (Part II—VI.) csak mintegy logikai következményei ezen alapvető műnek.

Az ethika a magaviseletnek egy neméről szól. Az ethika maga egy nagyobb egésznek csak egy részét képezi, és e nagyobb egész a magaviselet egyáltalában, tehát annak

általános tulajdonságaival kell bírnia az ethikai magaviseletnek is.

A philosophus szerint a magaviseletnek az az ismerető jele, hogy az czélokhoz alkalmazkodó tettekből (acts) áll, vagy a tetteknek czélokhoz való alkalmazkodásából. A magaviseletnek tekintetbe kell tehát vennie bármilyen tettek czélokhoz való alkalmazkodását, legyen az egyszerű vagy bonyolult, viselkedjék valahogyan kitűzött céljának megfelelőleg az állat, a vadember, a művelt ember, viselkedjenek mindezek a külső környezettel vagy társaikkal szemben; ezen tágasabb értelemben vett viselkedésnek elveivel nem juthat ellentétbe az ethikai viselkedés, hiszen az ethikai viselkedés nem más, *mint a legmagasabb földi teremtménynek viselkedése társai iránt*, kikkel a legnagyobb összhangban kell élnie.¹ Ilyen szempontból véve a dolgot, az ethika körébe veendő a jog, az eddigi értelemben vett ethika és a társadalmi illemszabályok követelte magaviselet.²

A jó és rossz. Most más kérdésre kell világos feleletet adni. Ethikai szempontból a magaviseletet jónak vagy rossznak nevezzük; mit értünk az ethikai jó vagy rossz alatt? Hogy e kérdésre felelhessen, Spencer a jó és rossz szónak az életben való mindennemű alkalmazását vizsgálja. E vizsgálat után azon meggyőződésre jut, hogy jónak azt a magaviseletet nevezzük, mely az élet előnyére van (which subserves life), rossznak azt, mely az élet processusát megaka-

¹ Mint alább látni fogjuk, az ethika az eszményi embernek viselkedéséről szól eszményi társadalomban.

² Az illemszabályok ethikai és társadalmi szempontból való tüzetes tárgyalását ugyan nem látjuk Spencer ethikájában, csak néha érinti meg e pontot, bővebben szól e kérdésről a *Manners and fashion* című értekezésében; de egy német (sajnálatra csonka) mű kidomborítja a kérdésnek ethikai oldalát, ez Ihering R. műve: *Der Zweck im Rechte*. Ihering és Spencer nézeteiben sok-sok érintkező pontot találtam

dályozza, vagy megsemmisíti; a jónak véghatása kellemetes (pleasurable), a rosszé kellemetlen (painful). Így hozza ezt magával a világnak rendje is, mert ha megfordítva volna a dolog, megsemmisülne az ember és vele együtt a társadalom. Mindazok, kik a jót a tökéletességben, az erényességben, az indokoknak igazságában stb. keresték, a jónak ezen föntebbi értelmezését alattomban már föltételezték. A jó vonatkozhatik már most: 1. az emberre magára, 2. az utódokra és 3. a társakra; ennek következtében megkülönböztethetünk: 1. az önfentartásra irányult és helyesen berendezett tetteket; 2. a gyermekek boldogságára és tökéletes életükre irányult tetteket; 3. olyan tetteket, melyeknek célja az embertársak életének boldogabbá és tökéletesebbé való tétele.

Az ethika a szó szoros értelmében vett tudomány.

Ha vizsgálódásainkban egy lépéssel tovább megyünk, akkor nem kerülhetjük ki azon feladatot, hogy valamely alapjelleget keressünk, melynél fogva a fentebbi szempont szerint az erkölcsi cselekedeteknek jellegét pontosabban körülírjuk. Az utilitarismus megközelítette az igazságot, de el nem érte; az utilitarismus így szól: tapasztalás szerint ilyen vagy amolyan elv az általános jólétet tényleg előmozdítja, tehát erkölcsös; az ethika feladata azonban az, hogy az életnek általános *törvényeiből* és a meglétnek (existence) *föltételeiből* kiindulva, *levonja* mindazokat a cselekvési elveket, melyek a jólétet *szükségképen* előmozdítják.

Addig, míg az astronomiában csak észrebevással és az észrevett adatok felhalmozásával érték be, az nem volt a szó szoros értelmében tudomány, de miután a gravitatio elmélete alapján az astronomia adatait egy alaptényből le származtatva kifejtik, azóta valóságos tudomány. Ki kell tehát mutatni, hogy az életnek törvényei és a meglétnek föltételei szerint ilyen vagy amolyan cselekvési elv okvetle-

nül káros vagy üdvös (what conduct *must* be detrimental, and what conduct must be beneficial). Ez a keresett alapjelleg. — Visszatérve egy előbbi tételhez, mely így szól: erkölcsileg jó azon magaviselet, mely az életnek előnyére van, az ethika által fölvetendő kérdés így fog hangzani: melyek azon cselekvési elvek, melyek az életnek törvényei és meglétének föltételei szerint okvetlenül előnyére vannak, azt előmozdítják? Ha valaki az életnek törvényeit ismeri, ha valaki a körülményeket ismeri: akkor az erkölcsi cselekedet tisztán synthetikai úton vonható le, mint akármely más positiv tudományban az okok összegének ismerete az okozatnak ismeretét is magában foglalja. Ez az ethika eszményi célja, melyre törekedni kell.

Az ethikának mint tudománynak előkészítője a biologia, psychologia és sociologia. Ha meggondoljuk, hogy a biologia egyáltalában élettüneményekről szól; hogy a psychologia a lelki élet tüneményeit vizsgálja és hogy a psychologiai processus csak úgy érthető igazán, hogy azt életprocessusnak vesszük, hogy a társadalmi tudomány életprocessusokkal foglalkozik; ha továbbá meggondoljuk, hogy a physikai tünemények, mint olyanok, legáltalánosabb törvényeik szerint nem lehetnek ellentétben az előbbi tüneményekkel: akkor méltányolhatjuk csak Spencernek ama törekvését, mely szerint az ethikának széles és mély alapot akar rakni, midőn előbb az ethikai alapkérdéseknek physikai, biologiai, psychologiai és sociologiai vonatkozásait vizsgálja.

1. Mire tanít a physikai tüneményeknek vizsgálata? A magaviselet külső mozgásokban jelenik meg; megvizsgálhatjuk a külső mozgásokat tisztán mint *külső* tüneményeket, minden tekintet nélkül a velük járó érzelmekre és eszmékre. Mentől magasabb fokú szervezetében valamely állat, mentől műveltebb fejlettségében az ember: annál változatosabbak a külső mozgások, annál határozottabbak, annál összefüggőbbek

és egymásutánjokban annál céltudatosabbak azok. Ez utóbbi pont egyenesen az alkalmazkodáshoz vezet bennünket; céltudatos külső mozgás csak a körülményekhez alkalmazkodó külső mozgás lehet.

2. Ha az ethika követelményeiről szólnunk, sohasem szabad szem elől téveszteni az embernek testi életét, annak föltételeit és követelményeit. Nagy hiba, ha azt gondoljuk, hogy megérthetjük azt az életet, melyről az ethika szól, ha nem tanulmányoztuk előbb az ember testi életét, sőt az életet egyáltalában. Ha az ember tudná, mily szerep jut a kellemetes és kellemetlen érzetnek a szervek fejlődésében, akkor ez érzeteknek ethikai fontosságát is átlátná, sőt az ethika megparancsolja, hogy minden tethnél szemünk előtt tartsuk azt, milyen közvetlen vagy közvetett következménye van a személyi és társadalmi boldogságra vonatkozólag azon körülménynek, hogy testünk ép-e, egészséges-e stb. Testileg egészséges, friss ember magának s a társadalomnak boldogságára él e világon.

3. A psychologia arról tanuskodik, hogy a psychologiai élet fejlettebb és magasabb fokán a tett és indoka az alkalmazkodás szempontjából mindig bonyolultabb és változatosabb lesz; érzelmek, melyek későbbben fejlődnek, távolabbi és szélesebb körű igényeknek felelnek meg, erkölcsileg nekik kell uralkodniok az alsóbbak fölött (habár nem föltétlenül, mert bizonyos helyzetünkben önfentartásunk parancsolólag követelheti, hogy teszem mindenekeelőtt éhségünket csillapítsuk). A felsőbbrendű érzelmek uralma csak növekedik, ha a társadalmi élet fejlettebb lesz és az ember magasabb intelligentiájával átlátja, hogy cselekvéseinek okszerűen mily üdvös vagy káros következményei vannak; mindaddig azonban, míg az embert kötelességeinek teljesítésére a félelem hajtja, mindaddig a morál csak külső hatással dicsekedhetik; való igaz, haladás van már abban, ha az ember azért érzi

magát *lekötelezettnek*, mert cselekvéseinek magára vagy társaira való szükségszerű jó vagy rossz hatása szerint határozza el magát, de pszichológiai szempontból az erkölcsi fejlődés legmagasabb fokát csak akkor éri el, ha az ember nem kötelességérzethől, hanem valóságos benső örömből cselekszik és cselekedhetik, ha az erkölcsi parancs a benső boldogsággal és magával való meglegedettséggel karöltve jár, mi csak eszményi állapot.

4. A társadalmi fejlődés kezdetén, minthogy a folytonos harcok külső ellenség ellen az együttműködést és disciplinát követeltek, az egyesnek érdeke a társadalmi érdeknek teljesen alája volt vetve; mentül inkább megszűntek a harcok és helyökbe lépett a békés foglalkozás, annál inkább lábra kapott azon felfogás, hogy az egyes nemcsak a társadalomért van itt, hanem megfordítva a társadalom az egyesért is, míg végre az eszményi társadalmi állapotban a kettőnek érdeke a legnagyobb összhangban lesz. Ezen végső eszményi állapot képezheti csak a tudománynak tárgyát. A valóságos *tudományos* ethika eszményi embereket és eszményi társadalmat tételez fel, azaz azon czélt tünteti fel, mely felé törekedni kell, de egyes tételeit és követeléseit a mostani tökéletlen társadalmi állapotokra nem alkalmazhatni, a mostani nem eszményi állapot némileg jogossá teszi az utilitaristikus ethikának amaz álláspontját, mely szerint csak empirikus ethikai elvek szerint cselekedhetünk egyes esetekben.¹ Ilyen előbb említett ideális állapotban minden emberi

¹ Összefoglalva az egészet, azt mondhatjuk: az ethikai embernek 1. külső mozgásai a legváltozatosabbak, a leghatározottabbak és czéltudatosak; 2. testileg ép és friss ő; 3. lelkileg örömmel teszi azt, mit az ethika kíván; 4. egyéni érdekei teljes összhangzásban vannak a társadalom érdekeivel.

tehetségnek meglesz a megfelelő működési tere, mi teljes meglegedettséget és teljes boldogságot von maga után.¹

Az egoizmus és altruizmus igényeinek kiegyenlítése. A mostani tökéletlen társadalmi állapotban, mint láthatjuk, az egoizmus az altruizmussal harcol, mindkettőnek vannak jogos igényei. Azon ember, ki a többiek iránti csupa szeretetből maga koldussá és nyomorékká lesz; ki családját tönkreteszi és társainak végre csak terhére lesz: altruizmusában ép úgy túloz és ép oly kevéssé cselekszik erkölcsileg dicsérendő módon, mint azon egoista, ki társait önző céljainak elérésére csak eszköznek tekinti. Az egoizmus és altruizmus igényeit ki kell egyenliteni; a törekvést ez igényeknek kielégítésére a mostani társadalmi életben világosan láthatjuk. Politikai szabadságra törekszünk, a munka és tőke közti érdekellentéteket meg akarjuk szüntetni, meg a jogoknak keresztülvitelét elérni oly módon, hogy mindenki megkapja fáradságának igazságos jutalmát a többiek kizárásával, szóval az *egyén* javát és boldogságát tartjuk szemeink előtt: másrészt a hatalomban a tömeget akarjuk részesíteni, azt szellemileg és erkölcsileg nevelni, emberbaráti társaságok által annak jólétét előmozdítani: íme az altruistikus törekvések.

¹ Az erkölcsi szabályokról Ihering így szól: In Bezug auf sie bin ich zu dem Resultate gelangt, dass alle sittlichen Normen im weitesten Sinne des Wortes (Recht. Moral. Sitte) lediglich das Wohl und Gedeihen der Gesellschaft zum Zwecke haben, in meiner Terminologie vom Zweckssubject ausgedrückt: dass die Gesellschaft das Zwecksubject des Sittlichen bildet. Sittlich und gesellschaftlich ist gleichbedeutend, überall, wo man sittlich sagt, kann man den Ausdruck mit gesellschaftlich vertauschen — alle sittlichen Normen sind gesellschaftliche Imperative. (Lásd Der Zweck im Rechte II. 103—4. és 204. l., hol azt mondja: az erkölcsnek célja der gesellschaftliche Eudämonismus.) — Spencer erre azt felelné: aláírom, teljesen egyetértek azon hozzáadással, hogy az erkölcsnek célja azon társadalmi jólét, melyben az egyén is teljes boldogságát leli.

A mostani társadalmi tökéletlen állapotra vonatkozólag Spencer így okoskodik: Az ember társadalmi lény; minthogy pedig a társadalom magasabb rendű szervezet, mint az egyes ember, célja is magasabb, mint az egyes emberé; a mostani állapot erkölcsi szempontból még mindig megkívánja, hogy az egyes ember magánérdekeit a közérdeknek vesse alá. Az egoismus és altruismus igényeinek kiegyenlítése manapság még lehetetlen, a kettő közti ellentét csak a jövő eszményi állapotban fog megszűnni. (The life of the social organism must, as an end, rank above the life of its units. — But if this is manifest, it is, by implication, manifest, that when social antagonisms ceases, this need for sacrifice of private claims to public claims ceases also.)¹

Az abszolút és relatív ethika közti különbség. Már többször volt alkalmam arra hivatkozni, hogy Spencer *tudományos* ethikájában eszményi embert és eszményi társadalmat tételez fel, tehát azon különbségről kell szólnom, melyet Spencer az «absolute» és «relative ethics» közt tesz. Az eszme már Spencer korai művében a Social Staticsban tisztán van odaállítva, az agg bölcselőben csak megerősödött az.

Spencer egy általánosabb elmékedést bocsát előre a tudományokról, ezt az ethikára alkalmazza oly módon, hogy összehasonlítván e szempontból az ethikát a mechanikával és physiologiával, elméletét élesebb világitásba helyezi. «Tudományos igazságok, bármily neműek legyenek, csak oly módon érhetők el, hogy a zavaró, egymással összeütköző tényezőkre egyelőre ügyet nem vetünk és csak a fundamentalis tényezőket veszszük számba. Ha így in abstracto csak a fundamentalis tényezőket vettük számba, nem úgy, a mint azokat

¹ Lám tulajdonképen mégis mennyire közel áll Spencer és Ihering egymáshoz. Spencer szerint is *mostan* első sorban «das Wohl und Gedeichen der Gesellschaft» tartandó szem előtt.

a tényleges tünemény adja, hanem a hogyan az ideális elválasztás feltünteteti és ha ily módon az általános törvények meg vannak állapítva, akkor következtethetünk csak a konkrét esetekre oly módon, hogy az esetleges tényezőket hozzájuk még számbaveszszük. Csak úgy fedezhetjük fel a lényeges igazságokat, melyeket kerestünk, ha ügyet vetvén a lényeges elemekre, ezen (zavaró) tényezőket egyelőre ignoráljuk.» A mechanika *mennyiség-tani* emeltyűkről, *mennyiség-tani* ingákról állítja fel algebrai képleteit és nem veszi számba a tényleges emeltyű vagy inga anyagát, és ha a kilőtt golyónak pályafutását kiszámítja, vagy a tárgyak esésének törvényeit kideríti, először a levegőnek ellenállásától eltekint: szakasztott úgy cselekszik az ethika. Az csak eszményi embereket ismer eszményi társadalomban, nem pedig gyöngeségekkel és rosszaságokkal bíró embereket, kik a tényleges társadalmat alkotják. Talán még jobban megvilágítja az eszmét a physiologia és pathologia közti különbség. A physiologia az *ép, egészséges* testnek életét *normális* lefolyásában vizsgálja. Eféle kérdésekre: mi okozza a betegséget? miképen gyógyítjuk a hurutot? stb. — feleletet nem ad, az a pathológiának és therapiának a dolga. Szakasztott olyan az igazi ethikának a feladata: az is az ép, egészséges, normális ethikai életnek tárgyalása, gonosz, ostoba emberek elmékedései ki vannak zárva belőle. Az ethika az *élet*ről szól, ennek következtében az igazságok, melyek az életre egyáltalában vonatkoznak, az ethikára is illenek, még pedig az embereknek normális életére normális társadalomban. A tényleges társadalom a normális felé mindinkább közeledik, innen származik az ethikai «kell», a cél, mely szemünk előtt lebeg; de mielőtt a módokról szólhatunk, miképen közeledhetik a tényleges társadalom a cél felé: a célnak természetét kell ismernünk. (The Data of Ethics, Chapt. XV. — Soc. Stat. 72. l. és több helyen.)

Az ethika részei. Az ethikai kérdések az embernek magaviseletére vonatkoznak, a magaviselet kétféle szempontból lehet a vizsgálat tárgya: 1. az ember magaviselete, tekintet nélkül embertársaival való összeköttetésre; 2. az embernek magaviselete, tekintettel azon összeköttetésre és a hatásra, melyet az egyes ember magaviselete az embertársakra tesz. Midőn az ember magaviseletének hatását társaira teszszük vizsgálatunk tárgyává, megint két szempontból vizsgálhatjuk azt: *a*) vizsgálhatjuk azon feltételeket, melyek mulhatlanul szükségesek, hogy a társadalmi együttlét még csak fennállhasson és *b*) vizsgálhatjuk a magaviseletnek azon törekvéseit, melyek a társadalmi együttlétben az egyesek boldogságát még fokozni iparkodnak. Az ethika fog tehát szólni 1. az egyéni élet ethikájáról; 2. a jog- és igazságról; 3. a jótékonytságról (beneficence), mely negatív és pozitív alakban nyilvánulhat.¹

A tényleges ethikai nézetekből való általánosítások. Mielőtt Spencer emez alosztályoknak kidolgozásához fog. «The inductions of Ethics» czimű részében az egyes népeknek azon felfogását vizsgálja, mely néhány kiválóbb ethikai eszmére vonatkozik. E vizsgálatnál nagy előnyére váltak széles ethnologiai és sociologiai ismeretei, melyek lehetővé tették, hogy ethikai kérdésekben magas állást és széleskörű áttekintést szerezzen magának. Eme fejtegetéseknek részleteiről szólni helyén valónak nem találok, csak az ethikai eszméket sorolom fel, melyekről elmélkedik: támadás, rablás, boszú, igazság, nagylelkűség, emberiesség, őszinteség (veracity), engedelmesség, buzgó szorgalom (industry), mértékletesség, szemérem. Annál kiemelendőbbnek tartok két pontot, melyek vizsgálata ethikai szempontból igen fontos és szinte kikerülhetlen: 1. az egyik a kötelességérzetnek pszichologiai

¹ Spencer ethikája szerint Part. III., IV., V., VI.

vizsgálata, mely kimutatja, micsoda elemekből kapja az amaz erőt, hogy az emberek köteleességüknek teljesítésére bensőleg ösztökélve, hogy ne mondjam, kényszerítve érzik magukat; 2. a másik pont az ethikai eszméknek viszonya az illető társadalmi állapothoz, melyben uralkodnak.

1. Az ethikai érzelmeket illetőleg Spencer különbséget tesz a «pro-ethical» és «ethical sentiments» között. Ha a közönséges életben körültekintünk és megvizsgáljuk, hogy az emberek legjava részének ethikai érzelmeiben melyek az alkotó elemek, azt fogjuk találni, hogy ott van először az auctoritásnak tisztelete, mely auctoritás előtt meghajolunk. ott van a kényszer érzete, mely arról győz meg, hogy az alkalmazkodás az ethikai auctoritáshoz kényszerrel is kivívható, ha nem akarjuk, hogy vele szembeszállván, mi legyünk a vesztesek. (Eleinte a kényszerítő hatalomnak külső képviselője valamely isten, király, hatalmas harczos volt, időmultával talán szokás, mely ellen senki sem mert vétetni, de még akkor is, midőn a kényszer belső és a lelki furdalásoktól való félelemként lép fel, még akkor is mint ethikai kényszer éreztetik ez.) Ilyen pro-ethikai elem az embertársaknak ítélete és azon félelemmel összekötött törekvés, hogy vele ellenkezésbe ne jussunk. De mindaddig, míg az ethikai «kell»-en (Soll, ought) a legkisebb lelki *kényszer* még észrevehető, mindaddig a megfelelő érzelem nem ethikai. hanem csak pro-ethikai érzelem, mely a valóságos ethikai érzelmeknek csak az útját egyengeti. A valóságos morális lelkiismeret nem tekint a cselekedeteknek eféle külső vonatkozásaira, hanem csak azt tekinti, milyen *benső* összeköttetés van a cselekvés és hatásai közt; azt vizsgálja, milyen föltételek kielégítése által van előmozdítva a boldogság, vagy elhárítva a boldogtalanság (but it is chiefly occupied with recognition of, and regard for, those *conditions*, by fulfilment of which happiness is achieved or misery avoided. Ethics. I. 338. 1).

Hosszú fejlődés szükséges, hogy a pro-ethikai érzelmek ethikai érzelmekké váljanak; azaz, hogy az ember cselekvéseiben csakis azon indok által vezéreltesse magát, hogy a boldogságot előmozdítsa, vagy a boldogtalanságot elhárítsa. Most még széltiben pro-ethikai érzelmek hatják át az embereket cselekvéseik alkalmával.

2. Ezen elmékedés átvezet a másik kérdésnek vizsgálatára: mi összeköttetés van az ethikai elvek tartalma és az illető társadalmi állapotok közt. Az ethikai elveket nem a magunk lelkéből teremtyük elő, hanem a környező társadalomtól, mint kész elveket kapjuk és lelkünk dispositiói szerint teszszük magunkévá, hogy igazi vérünkke váljanak; az egyik tényező tehát mindig a társadalom lesz. A társadalom pedig oly elveknek ad létet, melyek az együttléne a legmegfelelőbbek (ethics becomes nothing else than a definite account of the forms of conduct, that are fitted to the associated state. Ethics I. 465. l.). Ha az együttléne feltételei és módzatai változnak, változni fognak a megfelelő ethikai elvek is: ebből két dolog következik: 1. oly ethikai elvek uralkodnak, melyek adott körülmények közt a társadalomnak a legnagyobb életrevalóságot adják; Ihering ezt a «zweckbewusster Selbsterhaltungstrieb» elméletére vezetné vissza; 2. oly módon, a mint a társadalmi állapotok maguk az eszményi állapothoz közelednek, az ethikai elvek tisztábbakká, az ethikai érzelmek nemesebbekké lesznek, míg — mint láttuk — az eszményi állapotban a kötelességérzetnek kényszerítő mellékíze teljesen elenyészik és önszántunkból és örömmel teszszük azt, mit az absolut ethika kíván.

Az egyéni élet ethikája. Az egyéni élet ethikájánál szemelőtt tartandó, hogy az ethikai eszmék és érzelmek a szó legtágasabb értelmében vett életproductumok. Az élet maga vagy kívánt valami, vagy sem; ha kívánt valami, akkor mindazon magaviselet helyeslendő, mely arra czéloz,

hogy az tökéletessé váljek, ha az élet nem kívánt valami, akkor saját magunk alatt vágjuk a fát, etikáról szólani egyáltalában nem érdemes. E szempontból az eddig uralkodó ethika feltűnő egyoldalúságot tanúsított. A mint az emberek az etikát közönségesen felfogják, feladata nem más, minthogy tiltson, midőn az ember sokszor szívesen tenne valamit és parancsoljon, midőn az ember valamit tenni nem szeret. Ez rideg ethika. Az igazi ethika sokat helyesel, mit az ember szívesen tesz is. A társadalom egyénekből áll és csak akkor lehet teljesen tökéletes és boldog, ha az egyének egyenkint is azok, de mi több, az ép, egészséges és boldog ember egészen más gyermekeket nemz, ezeket egészen másképen neveli fel, családi és társadalmi kötelezettségeit egészen másképen teljesíti, mint a csenevész, megtört lelkű ember. Mindazon cselekvések, melyek a társadalmi együttlétet nem zavarják és az egyéni boldogságot még fokozzák, ethikai szempontból *nem közönyösek*, mint eddig gondolták. Hogy valaki egyék, igyék, aludjék és léleket vegyen, arról nem kell szólani az etikának, arról eléggé hangosan szól a természet, de hogy valaki azt egyék, mi legjobban ízlik és mi egyéniségének leginkább megfelel, arról eddig legfeljebb a higienia szólott, pedig igen is ethikai kérdés az. Ethikailag nem közönyös, ha valaki teszem egész délután odahaza guggol, vagy, midőn teste-lelke megkívánja, ártatlanul mulatozik, testét megerősíti, lelkét felfrissíti. Ilyen szempontból véve az ethika inkább azon szülőhöz hasonló, ki okossággal és szeretettel neveli fel gyermekét és nem, mint sokszor az eddigi ethika teszi, hottal és dörgedelmekkel.¹ A most említett szempontból tárgyalja a bölcselő a

¹ Sajnos, hogy vásott gyermeket sokszor másképen nem nevelhetni, a mostani emberek sem idealisok és így a mostani (relativ) ethika sokszor *kénytelen* ezt tenni.

tevékenységet, a nyugalmat, a táplálást, az ingerlést (stimulation), az önművelődést, a multságokat, a házasságot és a szülői helyzetet (parenthood). Bővebben nem akarok szólni e fejezetekről, csak pár szóval megemlékezni a házasságról és szülői helyzetről. Minthogy a házasság élet és a szülői állapot tartják fenn a társadalmat ethikailag helyeslendők már társadalmi szempontból is, de helyeslendők azoknál fogva is, mert sok oly nemes érzelmet és törekvést keltenek, sok oly örömet szereznek, melyeket az agglegény vagy aggszűz kevésbé ismer, az egyén általa boldogabbá lesz és ezen a czímen szólhat róla az egyéni élet etikája is. Csak ne legyen a házasság marriage de convenance.

Az egyéni élet etikájáról mondhatni, hogy csak nagyon általános elveket állíthatni fel; miképen keresse az ember a lehető szélsőségek és ellentétek közt boldogságát, milyen arányba helyezze egyes tevékenységeit, melyikre fektesse a fősúlyt, melyiket a többiek közül és mily mértékben szorítsa háttérbe, azt mind az egyesre és bölcs belátására kell bízni, mert mindenki maga ismeri legjobban magát és helyzetét. A társadalmi fejlődésben a mindinkább kifejlődő ethikai tapintat a legjobban fogja az egyest vezetni, az ethika csak a czélt tűzi ki és okolja meg.

A jognak alapvétele. Az egész jogphilosophiának és politikának alapvétele¹ a következő: *Minden embernek szabadságában áll, mindent tenni, mit akar, feltéve, hogy felebarátjának az övével teljesen egyenlő szabadságát meg nem sérti.* E tételhez (a Soc. Staticsben) következő sorites alapján jut Spencer: Isten akarja az emberek boldogságát:

¹ Fejtegetéseim kiinduló pontja rendesen a Social Statics című radicalis és sok tekintetben deductiv szellemben írt mű lesz, de ha szükségesnek látom, szóba hozom a Justicenek megfelelő tanát is. Minden egyes tételnél egybevettem e két művet.

e boldogságot az emberek csak képességeik által érhetik el; a boldogságnak létrehozatalára e képességeket gyakorolni kell; a képességek gyakorlata a szabadságot tételezi fel: ergo . . . (Soc. Stat. 172. l.) Spencer érezhette, hogy az előbbi sorites gyöngé bizonyítása az alaptételnek, mert ha a sorites egy tagja helytelen, vagy az összefüggés az egyes láncszemek közt megszakad, megrendül egyúttal a tételnek alapja is. A Justice című művében tehát a tétel helyességét szélesebb alapra akarta fektetni, és a természetből vett érvekkel támogatva a fejlődés eszméjébe beilleszteni.

Mint láttuk, a jog a magaviseletnek egy neméről szól. A magaviselet és hatása közti viszonyoknak egyes vonásait már állatoknál találhatni. — 1. Az állat faja csak úgy állhat fenn, ha az egyes állat nem talál akadályt abban, hogy táplálékát megszerezze, és ha minden állat fáradságának gyümölcsét csorbitatlanul élvezheti, kivételt csak az tesz, hogy az állat fia fáradság nélkül kap eledelt, az öreg állat pedig fáradsággal keres ételt, melyet nem élvez teljesen. — 2. A megélhetőnek ezen első törvényéhez egy másik törvény járul: ha az állatfaj seregekben él együtt, az egyik állatnak a másikat élete fentartására irányult törekvésében zavarnia nem szabad. — 3. Eredetére nézve később és csak egyes esetekre alkalmazható a faj fentartásának harmadik törvénye, mely szerint, ha az egész faj támadtatik meg, az csak úgy állhat fenn, ha egyes állat az életért való harcban az egész fajnak áldozatul esik. A mit már állatoknál találunk, az még inkább érvényes az emberek társas életében.

Az, hogy a gyermek fáradság nélkül élvez, a szüle pedig gyermekét nevelvén fárad, fáradságának gyümölcsét közvetlenül azonban csak részben élvezi, a családi életnek alapját teszi; jogi kérdésekben ez csak egyes specialis esetekben fordulhat elő; a fentebb említett három törvény

közül az utolsó harcziás időt, vagyis szintén specialis esetet tételez fel, általános törvény tehát az embereknél is csak az, hogy törekvéseiben senki akadályt ne találjon, fáradságának gyümölcsét mindenki csorbitatlanul élvezze és a társas élet érdekében felebarátját hasonló törekvésében ne zavarja.

Spencernek alaptételéhez igen közel áll Kant alaptétele, ki az Anfangsgründe der Rechtslehre-hez való bevezetésében így szól: Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkühr eines Jeden mit Jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann. (Kant. S. W. Herausg. v. Hartenstein, 27. l.) Már Spencer kiemeli a két tétel közti különbséget, Spencer tételében van positiv elem (az ember mindent tehet), és negativ elem (csak mást ne zavarjon), holott Kant tételében inkább csak a negativ elem tűnik fel. Spencer mint az erélyes angol nemzetnek fia, a positiv elemre fekteti a fősúlyt.

Az emberek alapjogai. Az alaptételből a következő jogtételek folynak:

1. Mindenkinek joga van követelni, hogy testének épségét ne bántsák. (Mostani nem eszményi társadalmi állapotainkban e tétel módosul a fentebb említett föltételes harmadik törvény által, midőn az ember a hazáért meg életét is köteles odaadni, de eszményi társadalomban, midőn minden belső és külső megtámadás megszűnik, e tétel föltétlenül érvényes.)

2. Mindenki fel van jogosítva tetszése szerint mozogni és tartózkodása helyét tetszése szerint változtatni.¹

¹ E két tételt Spencer a Justice-ben két külön fejezetben tárgyalja. A Soc. Stat-ben összevonja ily cím alatt: The rights of life and personal liberty.

3. Mindenkinek joga van a természet adományait (natural media) tetszése szerint használni.¹ (Mindenkinek meg kell adni a szükséges világosságot, friss levegőt, szükséges meleget stb.)

Kiváló figyelmet érdemel Spencernek azon tétele, hogy mindenkinek egyenlő joga van az anyaföldhöz; a magán földtulajdon voltaképpen jogsértés. A földnek ősfoglalója javításokat tesz rajta, azt éveken át műveli és termőképességét emeli, erre építi tehát rendszerint tulajdonjogának czímét. Erre Spencer azt feleli: Jogod van követelni, hogy a község fáradságotat és a tett javításokat megtérítse, *munkád* gyümölcséhez van jogod, de nem a földhöz, mely nem a te munkád gyümölcse, mely az emberiség, illetőleg az államé. (Soc. Stat. 137. l.)

Nagyjában ugyanazon álláspontot találni még a Justice czimű műben, de már módosítva, mely módosításoknak nyomait a Soc. Stat.-ben is megtalálhatni, midőn ezt olvassuk: «Legtöbb jelenlegi földbirtokos vagy közvetlenül, vagy közvetve, vagy saját vagy őseinek tettei által, birtokáért becsületesen szerzett értéket adott, gondolván, hogy törvényes úton fekteti be megtakarítását. Ezt megbecsülni és megtéríteni a társadalom egyik legbonyolultabb problémája. Az abstract morálnak azonban semmi köze sincsen ahhoz, miképen lábo-lunk ki e hinárból. Ha az emberek az igazságot megsértve a hinárba belemásztak, hadd mászszanak ki, a hogy tudnak». Nagyon radikális okoskodás ez. A Justice-ben pedig még jobban kiemeli a mai magán földtulajdon megváltásának nehézségeit.

A földnek tulajdona a művelődés kezdő állapotaiban közös tulajdon, vagy az egész község vagy a közös család

¹ A Soc. Stat.-nek megfelelő fejezete csak így hangzik: The right to the use of the earth.

birja. «Miképen lett ezen közös tulajdonból magántulajdon? A felelet általános természetére nézve kevés kétség foroghat fenn. Az erőszak (force) egyik vagy másik alakban az egyedüli megfelelő (adequate) ok, mely a társadalomnak tagjait arra bírja, hogy az általuk lakott területre való közös igényekről lemondjanak. Ezen erőszak származhatik vagy külső vagy belső támadótól, de mindegyik esetben katonai ténykedést tételez fel.» (Polit. Institut. 636. l.) A mindinkább fejlődő industrialismus, mert az egyéniségnek kedvez, látszólag megerősíti az egyéni tulajdont a földre; ez azonban csak látszat. A mint a militarismus sülyedésével újból helyre áll az egyéneknek azon egyenlő szabadsága, mely fennállott mielőtt a háború kényszerítő intézményeit és személyi rabszolgáit létrehozta, úgy lehetségesnek látszik, hogy a községnek közös tulajdona a földre nézve, mely kényszerítő körülmények alapján nagy részben vagy teljesen magánosoké lett, a mindinkább fejlődő industrialismus által fog újból feleledni.» (Pol. Inst. 643. k. l.) Ennek jeleit a kisajátításoknál már észrevehetni.

4. Ezen elmékedés azon kérdésre vezet át, mire van ehát az embernek tulajdonjoga alapítva? Az embernek csak munkája gyümölcsére van valóságos tulajdonjoga. Ingó vagyonnak tulajdonát úgy szerezzük meg, hogy fáradságunkkal birtokunkba ejtjük, vagy fáradságunkkal használhatóvá teszszük azt. Ilyen tulajdont vadnépek is ismernek, sőt annak nyomait még állatoknál is találhatni. Ugyancsak a fáradság és gyümölcse közti viszonyon alapszik az egész igazságosság, azon t. i., hogy senki se többet se kevesebbet ne kapjon, mint a mennyi fáradságának értéke. A kiválóbb munkaerő és tehetség ép úgy kapja jutalmát, a mint a rest, gyöngé és ügyefogyott megfelelő hátrányban legyen. (Pol. Inst. 700. l.) Corrolariuma ez a bevezető sorokban említett azon tételnek, hogy az állatfaj, az emberi társadalom

csak úgy állhat fenn, ha az egyes állat, egyes ember fáradtságának gyümölcsét, *csorbítatlanul* élvezi.¹

5. A fáradtságnak gyümölcseként nemcsak birtokba vett ingó tárgyak szerepelhetnek, hanem új eszmék, új felfedezések, becsülettel szerzett, jó hírnév — ez utóbbi sokszor pénzben kifejezhető értéket képvisel, — stb. stb.²

6. Szabad-e valamit végrendeletileg másra hagyni? Miképen származik ezen különös jog a jogoknak azon általános tételéből, hogy mindenkinek megvan a szabadsága azt tenni, a mit akar, ha másnak egyenlő szabadságát vele meg nem sérti? A tulajdonostól nem tagadhatni meg ama jogot, hogy tulajdonát elajándékozza. Ellenvetésül valaki mondhatná: Tegyük fel, hogy *A* tárgyat ajándékoz *B*-nek, melyre *C* és *D* talán mint ajándéokra számított és melynek használatáról már terveket készítettek. Midőn a tárgyat nem kapták meg, nem cselekedhetnek többé úgy, mint akartak volna, a jogformula második (negatív) része szerint jogsérelem történt rajtuk. Spencer szerint ez rabulistika, mert az ajándékozás nem a világ rendjének, hanem *A* tetszésének folyománya: *A* az ajándékozott tárgyat akár vissza is tarthatta volna, és *C* és *D* tervezgetésének vége lett volna. Az ajándékozott tárgy nem *C* és *D*-nek fáradtsága által nyert gyümölcs és csak ahhoz van tulajdonjoguk, *megmarad a szabadságuk*, hogy *fáradtságuk* által ilyen tárgyat szerezzenek; szabad cselekvésüknek köre csorbítatlanul maradt. Ha a tulajdonostól meg nem tagadhatni azt a jogot, hogy tulajdonát elajándékozza, azt sem tagadhatni meg, hogy az időt határozza meg, mikor akar tulajdonától megválni, a hagyaték pedig nem egyéb, mint későbbi időre elhalasztott ajándék (bequest

¹ Látni e tételből, hogy Spencer a communismust teljesen, a socialismust legnagyobb részben elítéli.

² Spencer mindezt »Incorporeal Property»-nek hívja a Justice című műben.

is a postponed gift); az elhalasztott idő ez esetben azonban az ajándékozó halála. Ha ezt a jogot megtagadjuk tőle, tulajdonjogát csorbítottuk meg. A hagyományozónak azonban nincs joga ahhoz, hogy végrendeletileg megszabja azt, miképen éljen az örökös a hagyományozott tárggyal. Halála után a hagyományozott tárgynak nem lehet többé ő a tulajdonosa, örököse helyébe lép és ennek teljes tulajdonjogát tiszteletben kell tartani. Ez utóbbi tételnek úgyszólván biológiai alapja is van. Első tételül azt találtuk, hogy a faj csak úgy állhat fenn, ha mindenki csorbítatlanul élvezi fáradságának gyümölcsét. Ez élvezésnek vége van az élet végével, az életet meghaladó időre amaz elvnek nincs biológiai alapja.

A fentebbi tétel azonban, hogy t. i. az öröknagyó hagyatékának miként való használatáról nem rendelkezhetik, a család érdekében némi módosítást igényel. 1. A világ folyamán normális rendje azt kíváná, hogy a gyermek nagykorú legyen, midőn a szüle meghal, de az számtalanszor nem esik meg; az apai kötelességnek folyománya meghatározni, miképen használtassék a kiskorú gyermek érdekében a hagyaték addig, míg a fiú nagykorúvá nem lesz. 2. A fentebbi tételnek még egy második módosítása is szóba jöhet: Tegyük fel, hogy valaki rendkívüli kitartással, erélylyel és gondolatainak megfeszítésével rendkívüli felfedezést tett, vagy becses dolgot állított elő, tegyük fel, hogy annak gyermeke nincsen, akkor az illető hagyományozott dolog ajándékképen marad a halála után fenmaradó társaság számára még akkor is, midőn ő e becses ajándéknak használatát megszabja. Megmarad azonban a társaságnak azon szabadsága, hogy az ajándékot nem fogadja el, ha becses voltát elismerni nem akarja, vagy hogy használatával megszabott módját változtatja, ha látja, hogy a megszabott használati mód a társadalomra nézve haszontalan, vagy éppen káros. A föltétel-

nek ezen második módosítása azonban esetről esetre mindig transactionnak a tárgya.

7. Ha az egyes emberek tárgyakat cserélnek, vagy szerződéseket kötnek oly módon, hogy másoknak jogkörét át nem lépik vele, senkinek szabadságát, hogy hasonlót tegyen, nem sértik meg, ha ilyen transactiókkal boldogságukat fokozhatni vélik. Teljes joguk van tehát ahhoz.¹ A jogalaptételnek további folyamánya még az, hogy mindenki tetszése szerint választhatja, kenyérkeresetének módját, nézeteit² szóban és írásban szabadon közölheti, s azt a vallást követheti, mely meggyőződésének legjobban megfelel.

Dr. Lechner László.

¹ Kivételt csak az tesz, ha valaki szabadságát eladja. A rab-szolga élete ellentétben áll azon biológiai törvénnyel, hogy mindenki csorbitatlanul élvezze fáradságának gyümölcsét, ellentétben áll az minden moralitás alapjával.

AZ ÁL OM LÉLEKTANA.

— Első közlemény. —

A physiologiai psychologia bizonyos parallelismust állított fel a merően physiologiai tünetek és az elvontabbaknak látszó lelki functiók közt. Már az is nyereség, hogy így e szak terminológiája áttetszőbb és tárgyilagosabb lett. Már az *öntudat psychologiai egyensúlyáról* is beszélünk. Az öntudat némiképp az összes lelki képességek középpontján áll, physiologiai megokolása, vagy legalább is néminemű magyarázata nagyon is közvetett. Mint átlag a többi lelki tehetség physiologiai értelmezése, úgy az öntudaté is első sorban a dissolutio tüneteiből, a beteges és atrophikus állapotok symptomáiból lehetséges.

Az egy öntudatra nézve azon kivétel constatálható, hogy a szervezet normal fejlődési phásisai között is nagymérvű elváltozásokban jelentkezik. Bármely más tehetségünk elváltozása, akár pillanatnyi, akár huzamosabb, leginkább csak kóros vagy hypertrophikus állapotok nyomában jelentkezik; az öntudat ellenben, ha nem is huzamosabb időre, de rendszeresen és ismételten a legegészségesebb szervezeti állapotok közt is változik. Azon egészséges szervezeti állapot pedig, melyben nemcsak az öntudat egyensúlya zavartatik meg, de mintegy teljesen megszűnni látszik, mint könnyen eltalálható, az *alvás*.

Igaz, hogy a többi lelki képességek is pihenni látszanak alvás közben, de ezek csak az öntudat integránsai, járulékaik gyanánt tekinthetők, ha ugyanis az öntudatbeli állapot psychikus egyensúlya, a lelki állapot teljességének, illetve épségének normális mérlege. Az alvás tudvalevőleg egészen normális phasisa a szervezet állandó fejlődési menetének, és íme a legnehezebb lelki functio majdnem teljesen megszűnik benne. Már ebből a szempontból is rendkívül fontos és fölötte érdekes tárgy a lelki functiók, első sorban pedig az öntudatbeli állapotoknak alvás és álom közben lefolyó, kivételes átmeneti állapotai és elváltozásai. Az alvás és álom jelenségét és lefolyásának physiologiai és psychologiai phasisait első sorban az öntudatbeli egyensúly eltéréseinek szempontjából szándékozom megvilágítani.

Legelső sorban magával az alvás tünetenyével foglalkozom. Lényegében véve inkább physiologiai jelenség. Eddig kizárólag az orvosok foglalkoztak vele; de azt mondhatni, hogy csak azon időtől kezdve lett némikép érthetőbbé, mióta physiologiai alapon kezdték magyarázni. Ez idő szerint az alvás tulajdonképeni processusa, biologiai feltételei nincsenek véglegesen megállapítva. Pettenkofer, Heidenhain. Purkinje abban állapodtak meg, hogy az alvás az élő szervezet animalis és vegetativ élettüneteinek különleges összefüggésében keresendő. Arról senki sem kételkedik, hogy a molecularis anyagcsere és annak kiválóan az *ideganyag* állományában lefolyó váltakozása a lehető legközvetlenebbül összefügg az alvás tünetenyével. Meynert s vele az újabbak a *nutritiv attractio* elnevezésével írják körül ezen vegetativ processust. Mindennek, valamint a vérkeringés és alvásbeli különleges functionálásának — mert ennek is tagadhatatlanul nagy része van benne — közelebbi megállapítását és körülírását a szakszerű physiologusra bizzuk és az alvástünetenyek élettani magyarázatát a következőkben foglaljuk össze.

Ismeretes, hogy alvás közben az érzés, kivált a külső érzékek által közvetített érzés, a minimumra reducálódik. Ph. Chaslin (*Du rôle de rêve dans l'évolution du délire* című művében) Garniert idézi, a ki szerint alvás közben a *felfogás* (conception) *érzékléssé* (perception) válik. Azaz alvás közben az érzéklés funkciója tényleg és normálisan nem működik. De hogy van ez a központokból kiinduló indulatbeli, affectív, tehát tisztán emotionális ingerekkel? Vajjon ezek is szünetelnek-e alvás közben? Ezen kérdésre a feleletet megadni egyelőre nehéznek látszik. A physiologista psychologus úgy fogja magyarázni e jelenséget, hogy alvás közben lehetnek és feltűnhetnek úgy sensorialis, tehát a központok felé haladó centripetal, mint tisztán emotionális, a testfelület felé tartó centrifugális ingeráramok: de ezek az öntudat küszöbén alul allanak, tehát nem lesznek tudatosakká. Igen, de az öntudatlanságot nem mint előzményt, hanem mint a psychikus elváltozások eredményét kell tekintenünk.

Egy előbbi dolgozatomban (*Mozgás és érzés*) mint egy hypothesisit állítottam fel azon tételt, hogy a tudatos érzéklésben úgy a perceptio, mint az emotio érvényesül; ez egyéb-iránt köztapasztalati tény. De ebből a lehető legegyszerűbben az is következik, hogy az ily tudatos perceptiónál — mely tehát az öntudatnak feltétele — a merően sensitív ingeráram, a merően emotionálissal találkozik. E hypothesisit az alvásra vonatkoztatva, úgy is lehet formulázni, hogy *az alvásban a merően sensitív ingeráram kikerüli a merően emotionális áramot* és viszont, a külső szervek perceptiói ily merően centrifugális áramok alakjában idegződnek ugyan be, de az öntudatot nem érintik, nem lesznek tudatosakká. Ugyanazt lehet állítani a központokból kiinduló affectív ingerekről, melyek a sensitív áramokat kikerülve, a tudatosság küszöbén alul maradnak.

Ezen hypothesisit csak annyiban tudom pozitív adatok-

kal támogatni, a mennyiben csakugyan számtalan esetet lehet felhozni arra nézve, hogy alvás közben lehet a külérzések által percipiálni, azaz, hogy vannak sensatiók, melyek ugyan a tudatosság küszöbén alul maradnak, de mégis előbb-utóbb fölmerülnek magának a tudatosságnak felszínére. Ph. Tissié (*Les rêves*. Paris, 1890. cz. művében) saját tapasztalatából hoz fel egy kiválóan érdekes esetet. Ő ugyanis egy este a már homályban szundikáló nővérének azt súgta fülébe, hogy Gambetta meghalt. A következő napon a nő semmi olyat nem árult el, mintha a tegnapi súgást appercipálta volna. De estefelé, különleges eszmetársítás útján, olvasván ugyanis egy nevelésről szóló czikket, arra a tudatra jött hirtelen, hogy Gambetta meghalt. Nem tudja, hol hallotta, azt is gyanítja, hogy álmodta. Íme, a tiszta sensitiv ingeráram beidegzése, mely a megfelelő emotionális ellenárammal nem erősödött meg.

De az alvás közti sensitiv perceptiók mellett szól az úgynevezett suggestio számtalan esete és jelensége. Tissié említett kimerítő szakmunkájában felhózza Bernheim alienista gyakorló-orvos tapasztalatait. Egy szobában tizenkét, részint természetes álomban, részint hypnosis útján elaltatott személy nyugszik. Ezen alvóknak megsűg egy vagy valóságos, vagy még inkább fictiv eseményt, mely állítólag köztük játszódtott volna le. Rövid időre, kivált a hypnotikusok — de az egészséges álomban elmerültek is — felébredvén és fölkelvén, készek esküdni rá, hogy a fictiv jelenet csakugyan köztük játszódtott le. Figyelemreméltó és nagyfontosságú Bernheim megjegyzése, hogy «sohasem szabad beszélni egy alvó ember előtt, és hogy ezen tapasztalatai megdöbbentő gyengeségét mutatják az ember tanúbizonyságának». (Tissié i. m. 158. l.) Fel lehetne itt hozni a hypnotizálás csodás, de sok esetben beigazolt tapasztalatainak számtalan esetét, melyek legalább is azt bizonyítják, hogy alvás közben is érzékelnek a külérzések;

de a nyomukban járó képek nem lesznek, legalább is mindjárt, tudatosakká. Véleményünk szerint ennek az oka az, hogy hiányzik a belülről támogató emotionális áram. Igen sok esetben természetesen a megfordított viszony érvényes és az áll be, hogy a külérzékelés nem corrigálja a belülről támadt hallucinatiót. Mily nagy szerepet játszik ezen subjectiv emotio ingere, esetleg annak a szerve, annak bebizonyítására kitűnő adatot hoz fel Binet Alfréd *La psychologie du raisonnement* című művében, midőn egy, egyik szemére achromatikus hypnotizált egyénnel suggestio útján tarka keleti madarakat, vagy rikitő színekbe öltöztetett Harlekint és Pulcinellét szemléltet. Ha az achromatikus szemmel nézette vele a tarka-barka alakokat, miközben az egészséges szemét befödte, a hypnotizált személy látta az alakokat, de nem érzékelte a bementett színeket, mind homályos szürkésnek látszott neki. Ellenben, ha az egészséges szemével szemléltette vele a csodás figurákat, a beteg nem győzte eléggé bámulni a színek élénkségét és változatosságát. Ezen körülmény legalább azt bizonyítja, hogy az affectiv inger, valamint a szerve is csak úgy szükséges az igazán tudatos érzetkép fölvevéséhez, mint a közvetlen érzékelés.

De térjünk át most magukra az emotionális ingeráramokra. Azt lehet hinni, hogy ezek csak az ébrenlét, vagyis a tudatlanság állapotában indulnak, spontán természetük legalább is azt akarná bebizonyítani. Hisz a tudatosság megszűntével a lelki működés minden kezdeményezése kizárva látszik lenni. És mégis az ellenkezőjét tapasztaljuk. Az ugyanis kétségbevonhatatlan tény, hogy igenis ilyen emotiók, ilyen a központi szervekből kiinduló affectiv ingerek igen nagy számmal vannak. Nem ritka ugyanis az álomban beszélő emberek példája, a kik különben egészségesek. Továbbá ismeretes az az alvók különleges arczkifejezése és Maury *Le sommeil et les rêves* című, ezen szakban rendkívül fontosságú munká-

jában azt mondja: «az álomban az ember megnyilatkozik saját maga előtt a maga meztelenségében és veleszületett nyomorúságában». (I. m. 430. l.) Eddig mindig csak az egészséges és normális szervezetű egyénekről volt szó. Hogy az alvás közben az emotionális centrifugál ingerek renkívüli mennyiségben szerepelnek, annak bebizonyítására szolgál a somnambulismus rendkívüli, nagyon feltűnő eseteinek rokonsága. Az illusio, a mania esetei, melyekről James Sully, de kiváltképen Laségne *Les Sommeil* című művében beszámol.

Megjegyzendő, hogy ily hallucinatók és illusiók emotionális eseteiben, kiváltképen pedig a somnambulismus és mania példánál az affectio és emotio rendkívül erős, de a tudatoság igen alacsony fokon áll. Ily képek nagyon is subjectívek, semmint a külső valósághoz csak némileg is mérve, arányítva volnának. Szóval az alvásban a merő sensitív és a merő emotionális ingeráram legtöbb esetben különválva, egymást kikerülve játszik közbe. Erre fektetem egyelőre az alvás nem annyira physiologiai, mint psychologiai magyarázatát. Egészen véve az álom alapjában inkább physiologiai processusnak mondható, de olyannak, a mely széke, medre, hordozója a lelki tünemények és lelki functiók természetes lefolyásának.

Ha az alvás magában véve inkább biologiai tünet, az *álom*, a melyről itt bővebben akarunk szólni, inkább psychologiai, mint physiologiai jelenségnek tűnik fel. De mint minden más lelki actust, úgy — kivált ama fentemlített parallelismusnál fogva, mely a vegetatív és psychikus élet tünetei között constatálva van — szükséges az álom feltételeit és lefolyását physiologice is megfigyelés alá venni.

Álomnak közönségesen azon titokteljes lelki állapotot nevezzük, mikor az öntudat a minimumra szállván, a szellem mégis az érzetképek nagy sokaságával foglalkozik. Ezen képek többé-kevésbé mind az öntudatosság küszöbén alul állanak; azért mondjuk, hogy többé-kevésbé, mert egyese az álom-

beli érzetképek és képsorozatok közül az öntudat jelentékeny fokára emelkednek. Tissie említett művében azt *veille en sommeil*-nek nevezi, a mint megfordítva *sommeil à veille* is előfordul. Legelső kérdés tehát az, melyek azok a vegetatív, splanchnikus, szóval physiologiai eltérések vagy functiók, melyek az érzetképek álombeli természetét föltételezik vagy előidézik. Feltűnő ugyanis azon különbség, a mely az ébrenlét és az álomállapot érzetképei között mindjárt az első tekintetre kivehető. Ph. Charlin említett kitűnő monographiájában ugyan azt mondja, hogy «álomkép szerkezete, elemei, alapjokban véve, azok, melyek az ébrenlét állapotában, de azok nem engedelmessé válnak a társítás szokásos törvényeinek; a figyelem, mely bizonyos fokig mindig fennáll, bizonyos neme az erőltetett figyelemnek, az álmodó csak elszenvedti álomképeit, de nem igazítja azokat». (I. m. 11., 12. l.) Ugyanott felhossa a már fentebb említett Garnier-féle magyarázatot, hogy az álomban a fogalomalkotás az érzéklést helyettesíti. Felhossa azt is, hogy az álombeli érzetképek között a küzdelem egy neme érvényesül; valóságos *struggle for life*. Charlin ezen találó megjegyzéséhez semmit sem lehet hozzátenni, csak az a kérdés vehető fel, honnan való ezen összefüggéstelensége az álombeli érzetképeknek? Az álombeli képek tudvalevőleg nagyon intensívek szoktak lenni, sokszor az alakok változatlansága és a színek élénksége a csodálatosságig fokozódik. Ismeretes, hogy az ily affectív állapot az egészséges egyénknél a fölébredés után úgyszólván egész napon át tart. Kivált a kellemes álombeli érzések igen sokáig maradnak fenn. Mindezek daczára mégis a tudatosságot nem képesek fölébreszteni, nem tudnak társulni, hanem a viharos felhőkhöz hasonlóan úzik, kergetik egymást vad rendetlenségben.

A felett egy perczig sem kételkedünk, hogy az álombeli érzetképek physiologiai feltételei ugyanazok lehetnek, mint az ébrenlét képeié. De épen azért az álombeli érzet-

képek eltérő voltának az okát is ezekben a physiologiai splanchnikus és vegetatív életfolyamatokban szeretnők felkutatni.

Az alvásnak magának némi physiologiai megokolását az előbbieken megkísérlettük. Kiválóan pedig sensitív és az emocionális ingeráramok abbeli viselkedését hangsúlyoztuk, hogy ezek alvás közben nem találkoznak, nem támogatják, nem rectificálják, nem *corrígálják* egymást. Minden plasticitásuk és intenzitásuk daczára, mégis annyira subjectív, illusorius jellegűek, hogy a külvilág egy mozzanata sem nyújt objectív alapot logikai értékükre nézve. Hangsúlyoztam és adatokkal megvilágítottam azt is, hogy mindamellett a külső érzékek sensatioja meglehetősen erős lehet; bizonyítják ezt a hallási és tapintási álmoképzetek. De a centrifugalis emotioikat indító ingerek is nagy számmal fordulnak elő, ezek a splanchnikus, úgyszólván szövetheli és vegetatív állapotok kifejezései; ilyen kifejezésekhez tartoznak azon affectív jellegű, az orvosok szerint *prognostikus* álomállapotok, midőn az egyed azt álmodja, hogy valami megharapta vagy kezét, vagy lábát és íme később csakugyan azon a helyen valószínűségű seb ütődik ki. Ide tartoznak mindazok a kóros elváltozások tünetei, melyek először az álomban, később és pedig állandóan ébrenlétkor jelentkeznek.

Igy kételkedni nem lehet, hogy vannak tisztán sensitív és tisztán emotionális ingerállapotok. De nem párosulnak, nem találkoznak, az öntudat szemléletig nem emelkednek. Az *emlékezés*, mint már egy más helyen kifejtettük, lévén *rudimentalisabb* psychikus tehetség, mint az öntudat, megmarad és működik alvás és álom közben is. De az is ki volt ott fejezve, hogy ilyféle emlékezés szorosan véve biologiai életfolyamat. Az emlékezés fentart és felidéz számtalan álombeli képet, de azok társítása vagy semmi, vagy nagyon laza. Az associatio belső szervei és pályái nem működnek a kölesönös összetartozás és összefüggés egész terjedel-

mében. Ez is bizonyára onnan van, mert az emotiók nem nyerneek támpontot a sensatiókban és viszont; ezen mintegy üres és tartalmatlan voltuknál fogva elmarad a szomszéd képek odatapadása. vagyis maga az associatio ténye.

De lássuk a szervezeti feltételek egynémelyikét azok közül, melyek az álombeli érzetképek tartalmát és keretét befolyásolják. Legelső helyen a külérzések állandó és átmeneti dispositiói említendők. Tissié is avval kezdte kiváló becsú tanulmányát. Legelső helyen elővette a *tapintás* érzékét. Max Simon után idéz egynéhány érzetképet, milyen a játékkoczká érzete, mely az összegöngyölített és ujjai közé akadt lepedő érintéséből származik. Ilyen érzetképeket bárki hozhat elő saját álombeli érzékeléseiből. Ph. Charlin ugyan azt mondja, hogy a *hallás* szerve nem visz kiváló szerepet az álombeli érzetképek megalkotásánál, de Tissié, Laségue, Maury, de meg akárkinek a tapasztalata arról tesz tanúságot, hogy a hallásnak, illetve a hallási szerv affectióinak jelentékeny része van az álomalkotásban. Nemkülönbén van ez a *szaglással* is. A *látás* valószínűleg *entoptikus* izgalmak útján érvényesül oly nagy fokban az álomképek kialakításánál. De a behúnyt szemre ráeső és csak valamivel nagyobb mérvben izgató fényjelenségek döntő befolyást gyakorolnak az álomra. Ismeretes a gyakori tüzről való álomlátás. Az *izomzat* (musculatio) szintén szerepel az álomban. Ide tartozik Azam megfigyelése Felidán, a ki bilincsekbe verve érezte magát álom közben.

Szintolyan, vagy talán még nagyobb hatással vannak a vegetatív életfolyamatok, milyen a vérkeringés, a lélegzés, emésztés. Ezek a legegészségesebb egyéneknél is a legeleplezetlenebbül vetitik vissza functionális állapotait, illetve zavarait. Röviden a belszervi (splanchnique) elváltozások legcsekélyebb tünetei a legélesebben fejeződnek ki az álombeli érzetképek kialakulásánál. Ha csak az egészséges szer-

vezetet tartjuk szem előtt, azonnal rájövünk, hogy az izolált álombeli érzetképek a szervezet legelrejtettebb működéseit nyilatkoztatják ki, a mennyiben ezekben is érvényesülhet a tudatosság. Tagadhatatlan, hogy alvás közben minden vegetatív és sensitív szerv működik ugyan, de inkább maga számára, mintegy a felsőbb érzékelés általános munkájától elszakadva. Ekkor folyik ugyanis a *reintegratio* fontos munkája; a szervek mintegy mindenik önönmagával van elfoglalva, az érzékelés irányát egyik sem vezérel, egyik egyenlő állaspontra helyezkedik a másikkal szemben, úgy hogy az egyed ép annyi *énre* esik szét, a hány, legalább is főbb splanchnikus és sensitív szerve van. A psychikus tevékenység úgyszólván nullafokra száll ezen eloszlás folytán. Épen ebből kiindulólág Tissié is egész helyesen *splanchnikus* és *sensorialis* énről külön-külön tesz említést. Innen magyarázható ki némiképp a személyiség megkettőződése (dedoublement du la personnalité). Mi a megkettőződésnél nem állapodunk meg. Tissié azt mondja, hogy «az álombeli állapotnál minden megváltozik, mert az öntudatbeli egyensúly meg van zavarva. Az én megkétszereződött splanchnikus énre és sensorialis énre. A splanchnikus ének van tudomása magáról, mivel a vegetatív szervek szüntelenül működnek (szív, tüdő, agyvelő, epe stb.)» (i. m. 30 l.) A mint a splanchnikus szervek különfélék, úgy a splanchnikus ének is többféleképpen kell lenni. És csakugyan nemcsak az adja elő magát, hogy az álomban más személynek látjuk magunkat, de énünk a legváltozatosabb állapotok közt találja magát. Akárhányszor azt álmodom, hogy egészen idegen testületnek, intézetnek, társaságnak stb. tagja' vagyok; de azért a belszervi és vegetatív emlékezés minden eddig megszerzett és pedig legközvetlenebb képeivel, illetve azok majdnem teljes tudatával.

Az egészséges szervezet álombeli állapota tehát az ének valóságos *szétsugározásával* (diradiation) jár. Jelétül annak,

hogy hiányzik az érzetképek közötti tömör összefüggés, illetve azok társítása, akár a similaritás, akár a contiguitás rendje szerint. Ezen jelenséget még szembetűnőbbé teszi a szervezet kóros állapotai. Már a gyermek rémálmai a digestio és a congestio nyomában járó zavaroknak a kifolyásai. A felnőttek rémlátomásai cardiacus bántalmak, mitrális sérülések folyományai. Az alkoholikusoknak felette izgalmas látományaik vannak. Laségue, Rousset, Artique, Motet s többen mások ismételve kiemelik, hogy míg a cardiacus betegek álomlátományai szerfelett ködösek, kivált assystole időszakában, addig az alkoholikus látománya erős mozgásban levő képeket állít elő.

Mindezekben csak a legmindennapiasabb kóros elváltozásokról volt szó. Mert a hypnosis, a delirium, somnambulismus és a mania feltűnőbb eseteiről későbbben szólunk. Az álombeli érzetképek physiologiai feltételei különben amaz álláspontoknál is, melyeket eddig előhoztunk, megerősítik a vegetatív szervek nagy befolyásáról szóló nézeteket az álomra vonatkozólag. Tissié szerint «a splanchnikus énnnek van tudomása a tonalitásról, talán a rhythmusról, de az idő fogalmát nem ismeri». Azért is egy másik helyen csak azt emeli ki, hogy «a sensorialis eredetű álomkép episodikus része az öntudatos állapotnak, de csak a splanchnikus én funkciójára támaszkodik». (I. m. 31. l.) Hozzátehetjük: a sensorialis én ismét csak a splanchnikus énnnek egyik részletes epizódja.

De most térjünk át az úgynevezett *somnambulismus* titokteljes eseteire, melyeket már nem annyira physiologice, mint inkább psychologice, illetve egyes esetek pontos megfigyelése és leírása által lehet csak tárgyalni. Ph. Tissié az álombeli állapotok három főosztályát különbözteti meg. Ezek közül az első *physiologiai*, a melynek általános tüneteiről már szólottunk. Másik az, a melyről most akarunk megemlékezni, a *somnambulikus* álomállapot. Erről Tissié azt mondja, hogy «jobbára oly intensiv formája az álomnak,

hogy helyt enged valóságos hallucinációnak, a mennyiben a gondolatot objectiválja». (I. m. 113. l.) A mennyiben itt leginkább a tudatosság egyensúlyára való figyelemmel óhajtuk meghatározni, vagy legalább is körülírni az álombeli állapotok tüneteit, a somnambulismusra nézve sietünk kiemelni, hogy benne szorosán véve a tudatosság sokkal magasabb foka észlelhető, mint az álom tisztán physiologiai alakjainál. Már Buillarger (*Hallucinations dans un état intermédiaire entre le sommeil et la veille* című műve) kiemelte a hallucinatio képeinek hosszú sorozatára, tartós voltára és magas fokú objectivitására vonatkozó nézeteit. Mondhatjuk tehát, hogy az érzetképek assotiatiója sokkal magasabb fokban érvényesül benne, mint a physiologiai álomban. A splanchnikus szervek intensívebb megrázkódtatása, afficiálása, a mely tovább tart, a sensorialis ében is idéz elő hallucinációkat. Az egész jelenség még mindig titokzatos, legalább is sokkal homályosabb, mint a physiologiai álomállapot. Tissié, a ki ebben is a legavatottabb, csak annyit mond, hogy «a splanchnikus én hallucinálhat»; továbbá azzal iparkodik a somnambulikus álomállapotok tartósságát és nagyfokú tudatosságát feltüntetni, hogy ráutal a belszerveknek élesen kifejezett életműködésére az alvás idejében; kölcsönös összeműködésük sokkal önállóbb — nem lévén zavartatva a külbenyomások és belső reflex-ingerek által — a legkisebb intestinális életműködés összefüggésben van akármelyik vele rokon vegetatív szervvel.

Mindez azonban csak közvetett úton szerzett adatokkal való indokolásnak vehető. Mint megjegyeztem, a somnambulismus jobbra csak a megfigyelt eseteknek körülírása által határozható meg. Lássunk egynehányat ilyen esetek közül. Tissié Dupuy Pál és különösen a velocipedisták hygienikus állapotáról közölt megfigyelések közül fölemlíti egy 16 éves fiú esetét, a ki különben egészséges szervezetű volt. Egy

velociped-versenynél, a hol győztes is lett, annyira megfeszítette izomzatát, hogy a rákövetkező éjjel folyton oly helyzetben aludt, mintha kerékpáron ülne; lábait felváltva ki-ki nyújtogatta: csak a versenyről álmodott. Ez félig ébrenállapot volt, természetes az összes működő képek associatiója csak az egy kerékpározás izomzati tevékenységének hallucinációjában összpontosult. A hypnagogikus hallucinációk további eseteiben tagadhatatlan az, hogy a splanchnikus szervek bizonyos hypertrophiájában kell keresni, vagy legalább gyanítani a somnambulismus physiologiai alapját. Arnozan tanár egy negyvenéves hivatalnokról tesz említést, a ki egy éjjel valami fojtogatást érzett; később pár héttel rája Bordeauxban megfordulván, több rokonával találkozott. Az estét látszólagos egészséges állapotban velük töltötte. Alig hogy lefeküdt, úgy éjfél tájban felkel, világot gyújt, belép egyik rokona szobájába és panaszkodik neki, hogy majdnem megfűlt, kéri, segítsen rajta. Ez éppen orvos volt. Sthethoscopice megvizsgálta. Semmi elváltozást nem figyelt meg rajta. Reggel eljött hozzá Arnozan is. A mint tovább vizsgálják a somnambulismusra való hajlandóság okát, a beteg egyszerre elvesztette annak tudatát, hogy ő Bordeauxban van, az esteli találkozást, éjjeli járkálását hasonlóképen elfelejtette. Az orvosokon, Arnozan és Tissié azt tartják, hogy ezen fojtogatási hallucinációnak oka az agyvelőben székel, egészen psychikus eredetű.

Azon körülményből, hogy több somnambulikus hallucinatio napközben is folytatódik, legalább nagymérvű öntudatbeli zavarokat mutat, valóságos vita keletkezett: lehet-e szó nappali somnambulismusról? Vajjon a nappal is alvajáró csak folytatja-e éjjeli kóros álmait és ezekkel járó hallucinációit? A *Salpetrière-féle iskola* mindezt tagadja. Valószínűleg arra támaszkodik, hogy az egyes alvajárók eseteinél az öntudat nem mutat oly jelleget, mely a rendes nappali

időszak tudatát is magában foglalná. De Tissié különösen Charcot-ra támaszkodva megenged ily nappali alvajárást is (sommambulisme diurne). Charcot ezt egyébiránt *larvalis epilepsiának* nevezi. Charcotnak számos oly esete volt, midőn a beteg éjjel az ébrenlét, nappal meg az alvás és az álmodás összes tüneteit mutatta. Erre nézve azonban Tissiének volt egy classikus esete a 80-as évek végével, Bordeauxban, a hol most is orvoskodik. Ez esete egymagában összefoglalja mindazt, a mi a sommambulismussal csak némikép is összefügg és a mi benne csak érdekes és tanulmányos előfordulhat. Ez ugyanis bizonyos Albert nevezetű egyén esete, a kit Tissié még 1887-ben kezdett gyógykezelti és tanulmányozni.

Legyen szabad ezen esetre nézve bővebben kiterjeszkednem.

Tissié 1888-ban kezdte kiváló figyelemmel kísérni betegét. Meggyőződést szerzett magának szervezeti külső és belső alakulatáról. «Elaltatom Albertet és a nélkül, hogy tudta volna, mit szándékozom vele tenni, orrát a következő parfümos szerekkel izgattam: alkalmaztam irist, citromot, valerianát, vaniliát, rózsavizet. stb. effélet. Ő semmit sem érzett, csak az iris ingerelte.» Majd később az utóbbi szerek is kezdtek hatni és pedig különböző módon. Az orvos erre más izgatósi módokat alkalmazott; a többi közt csiklandozást is. Mikor a feje hátsó részét érintette, Albert azt mondta, hogy bottal ütötte valaki nyaka hátsó részén.

Tissié később (1889.) alkalmazta a suggestiót is. A suggestió behatása alatt Albert a hypnotisáltak összes tüneteit mutatta és majdnem azt lehetett volna hinni, hogy egy közönséges hysteriás hypnotisálttal van dolgunk, ha a további úgyszólván éveken át tartó viselkedése nem azt mutatta volna, hogy Albert a kizárólagos sommambulismus egy ritka esetét szolgáltatja. Tissié Albert esetét anyagul használta

fel inauguralis tételéhez: *Les alienés voyageurs* czimmel. És ezen utazási mánia, melyet Tissié kiemel és melynél-fogva őt egy új örök hollygó zsidónak elnevezi, szolgál indokul arra, hogy esetét a somnambulismus egyik neme gyanánt tekintsük. Albert ugyanis somnambulikus rohamainak idején háromszor beutazta Franciaországot, kétszer el is hagyta. Épen a legélesebb crisisek idejében, éhen, naponkint 70 kilométernyi utat megtéve, megfordul Európa több kórházaiban és fegyházaiban. Tissié a bordeauxi Saint André kórházban ismerte meg először. Megfordult Belgiumban, Hollandban, Németországban, Schweizban, Oroszországban, Törökországban és Algériában. Albert a többi közt meg is házasodott, de erre rögtön eltűnt ismerőseinek szeme elől. Mikor visszajött igen nehézkes, eltörődött volt. heves fájdalokat szenvedett az úgynevezett cephalikus zóna táján. Ezen közben a viselkedése egyre veszít a tudatosságból, emlékképei között nagy hézagok támadnak, az idő és hely emlékképeit a legdurvább módon zavarja össze egymással. Felfájdalokról panaszkodik szüntelen és összes külérzékeiben nagy zavarok jelentkeznek. Majd elhagyja a költözködési mániája, leküzdhetetlen álomosság fogja el. Sajátságos volt nála, hogy a hová megérkezett, eleinte semmi különöst nem vettek rajta észre; alkalmazták is. Rövidesen azonban avval végezte, hogy vagy kórházban, vagy hörtönben találta magát. Önkívületben elkövetett visszásságainak (fugue) száma végnélküli. Nemsokára izomzatbeli atrophiaék jelentkeztek a legkülönbözőbb tagjaiban. Egy szakadatlan változata a mániának és a leghevesebb álmokórnak volt nála constatálható. Az emlékezés látszik nála a legnagyobb eltéréseknek alávetve lenni, igen sok visszásságára emlékezik, de minden idő, vagy helybeli sorozat összefüggése nélkül.

Tissié még többet elősorol szigorú megfigyeléseiből, melyeket Alberten véghezvitt. Végmegjegyzése, hogy Albert

esetében «a somnambulikus és hypnotikus álomállapot ugyanazon természetűnek látszik, mivel az egyik állapotban arra emlékszik, a mit a másikban megtett és vice versa» (i. m. 146. l.).

Albert esetében a legérdekesebbnek mégis csak az látszik lenni, hogy a somnambulikus állapot az ébrenlét állapotától nehezen választható el. Charcotnak ítélete róla ez: «ez egy mindennapi somnambulikus hysterikus, a ki a foglyok osztályába tartozik».

Ritka pszichológiai problema, mivel már tartós voltánál fogva is rendkívül nehéz physiologiai származását kipuhatólni, jóllehet kétségtelen, hogy vegetatív atrophiciák és hyperaesthesiák rohamosan egymásra következő tüneteiben találhatja egyedül indokát. Pathologiai szempontból az orvosnak felette nehéz nyilatkozni. Tissié is leginkább azon viszony szempontjából kísérte figyelemmel, a melyet az ébrenlét és az álomállapot szokásos viselkedése közt megállapított. A tudatosság egyensúlya nagy mérvben meg van zavarva a somnambulismus átmenetibb eseteinél is. Az érzetképek összefüggnek, de csak nagyon esetleges, úgyszólván abnormis csoportokban. A mánia arra enged következtetni, hogy a centrifugal ingerek nagyobb számmal lépnek fel benne, mint a külső érzékekből támadó centripetal áramok. Csak az az egy feltűnő, hogy az akarat, vagy legalább is az akaratilag figyelem, ha helyenkint fel is tűnik, mégis mint bármely más közönséges álombeli állapotban rendkívül gyöngé. Így a somnambulismus, ha pathologikus természetű is, tüneteinek kuszáltsága és abnormitása folytán eddig csak pszichológiai alapon volt némi behatóbb figyelemmel kísérhető. Megjegyzendő mégis, hogy az alvás állapota egészen más tünetek kíséretében jelenik meg a somnambulikusnál is, mint a szorosán vett ébrenlét állapota.

Beljak B. Pál.

ÚJ EREDMÉNY A PHYSIOLOGIAI AESTHETIKÁBAN.

Az astigmatismus aesthetikai értékesítése.

Egy eddig nem magyarázott aesthetikai jelenség physiologiai magyarázatát adom a következőkben. Egyik nagyobb munkámban* ugyanis a «szép érzés» physiologiai természetét vizsgálván, közelebbről foglalkoztam az egyes érzékszervek s így első sorban a szem physiologiai természetével, érzékelésének különös sajátosságaival s így a szabályszerű astigmatismussal is, s benne találok azon aesthetikai jelenség magyarázatát, hogy térszemléleti érzéki felfogásunk nem egyenletes a függélyes és vízszintes irányban, hanem vagy inkább a függélyes, vagy inkább a vízszintes irányban történik.

A szem physiologiai sajátosságait vizsgálván ugyanis, könnyen meggyőződünk, hogy épenséggel nem oly tökéletes, kívánivalót hátra nem hagyó látószerv, mint valami pontos physikai műszere. A szemnek, mint műszernek, meg van a physikai hibái. Ily physikai hibája a physiologiai sajátossága a *gömbi eltérés: a szabályszerű astigmatismus*. Fénytörő felületei ugyanis: a porczhártya, a csarnokvíz, a

* *Az aesthetikai érzések psychológiája* kéziratban, melyből csak egy mutatványrész jött a «Philosophia Szemlé»-ben. Írtam 1890-ben, s így az itt tárgyalt jelenség magyarázatára is akkor akadtam.

Dr. P. K.

lencse s üvegtest nem felelnek meg a szabályos gömbszeleteknek; az emberi szem alakja kerülékszerű, ellipsoid. Görbület-sugarai mások az egyik tengely, mások a másik tengely irányában, nevezetesen más a merőleges és más a vízirányos tengely irányában. Ily körülmények között azonban valamely tárgyról jövő, a merőleges és vízirányos tengely irányában haladó sugarak még a törő felületek közepés ép e tünemény oka folytán csúcspontjainak nevezett helyén esve szembe, sem egyesülhetnek egy képpontban. E rendelkezést, mivel rendes minden szemnél, hívjuk szabályszerű astigmatismusnak. A porczhártyáról pl. tudjuk, hogy görbületsugara a merőleges delező síkjában jóval rövidebb, mint a vízirányos delezőjében. Ily körülmények között azonban a merőleges síkban a porczhártyára eső sugarak az erősebben görbült felületen nagyobb törést is fognak szenvedni, mint a vízszintes síkban, a kevésbé hajlott felületre esett sugarak. Ha már most valamely merőleges és vízszintes irányban nagy és egyenlő kiterjedésű tárgy nézésénél úgy alkalmazkodik szemünk, hogy a merőleges irányt látja, akkor a vízszintes sugarak még összehajló nyalábban érik a reczhártyát s képet nem adnak; ha pedig a vízszintes irányt látja, akkor a merőleges tengely sugarai már szétfutó nyalábban érnek a reczére s képet ott nem alkotnak. Az eredmény, hogy két egyenlő «egymással kereszteződő vonalat, melyek egy síkban vannak, egyszerre egyaránt élesen nem láthatunk». Ha a merőlegest nézzük, nem látjuk jól a vízszintest; ha a vízszintest nézzük, nem látjuk jól a merőlegest. Ha az egyik éles, elmosódott a másik. Ennyit tanít minden élettan az astigmatismusról. *Helmholtz* szerint, ha a merőleges 0'65 m.-re van a szemtől, a vízszintes 0'54 m.-re, akkor egyenlő világosan láthatók. És ezzel hallgat az élettan és *Helmholtz*.

A szépre, az építő-, faragó- és képiró művészetre nézve

pedig rendkívül fontos következmények folynak e tüneményből s rendkívül érdekes magyarázatát adja sok műelméleti szabálynak, egész természetesnek tartott, de meg nem magyarázott műszokásnak, izlésitéletnek.

A festő sohasem fest *négyszöges képet*. vagy magasba vagy szélességbe kiterjedő négyszöget használ. Ott is, hol négyszögre kell festenie, inkább diszitményekkel átalakítja a négyszöget. A festők rég ismerték ez elvet s követték. A művészetek történelme alig mutat fel négyszöges festményt, quadratalakút, melynek mind a négy oldala egyenlő volna. Műtörténetbúvárok és kritikusok úgy magyarázták, hogy a szem nem képes áttekinteni egyszerre mind a két irányt és ezzel vége volt a kutatásnak. Csakugyan *a szem az oka* és pedig *a szem e fizikai hibája: a szabályszerű astigmatismus*. Ennél jobb magyarázatot alig kívánhatnánk. A mit a műgyakorlat ösztönszerűleg vallott és követett, — gondolom, csak Leonardoról mondják, hogy egyszer négyszögre próbált festeni, de akkor is karát valiótta, — a mit a műkritikus és aestheticus feljegyzett és constatált; a mi ott sejtés, itt elvonás; *a physiologiai astigmatismusban természetli magyarázatát nyeri*. E vonatkozásáról sehohsem olvastunk e physiologiai tünemény leírásában, pedig tág nyilvánulását látjuk az ember összes aestheticus alkotásaiban. *Az ablak, ajtó, a színpad kerete, az épületek homlokzatoldala, szoborcsoportok stb. mind egyirányu kiterjedésükkel e physiologiai tünemény, a szem ez optikai hibájának nyomát magukon viselik*. A szépérzék az érzéki kellemest figyelembe vette s nem alkotott olyat, mit a szem nem hogy nem élvez, hanem át sem tekinthetne. Bár nem az astigmatismusnak, de ép az áttekinthetőségnek szempontjából magát az *Eiffel-tornyot*, már e pusztán érzékszervi szempontból nem tarthatjuk a kedvező benyomást keltő jelenségek közé. Meghökkenhet, elremíthet nagysága, de nem

tetszhetik, nem lévén benne a szép első eleme: az érzéki kellemes; ellenkezőleg, kellemetlen benyomással van érzékünkre. Még a fenséges érzetét sem keltheti léczszerű vázalakjával, hatalmas nagyságához képest. Csak különös, furcsa érzést kelthet bennünk; csak meghökkenhetünk, elbámulhatunk láttára (V. ö. a Revue scientifique 1889. évfolyamában levő közleményekkel).

Ez az aesthetikára nézve igen fontos physiologiai tüenmény híres physiologusoknak képezte kutatásuk tárgyát: Helmholtz, Senff, Donders, Knapp; de csak physiologiai tekintetben. Az aesthetikai értékesítés nyomára sem akadtunk.

Dr. Pekár Károly.

IRODALOM.

„*Politika*.“ Irta *Concha Győző*. Első kötet. Alkotmánytan. Ára 6 forint. Budapest. Az Eggenberger-féle könyvkereskedés kiadása. 1895. XII+619 lap.

Nevezetes munka úgy terjedelménél, mint külső és belső elegantiájánál fogva — egy oly szerzőtől, kinek érdemei úgy a közigazgatási jog magyar irodalmában, mint egyáltalán tudományos politikai irodalmunkban, már a 60-as évek óta ismeretesek hazánkban. Midőn azt hangsúlyozzuk, hogy *belső elegantiájánál* fogva is nevezetes, a matematikusokra gondolunk, a kiknek épen „elegans“ formuláik azok, a melyek gyakran nem épen a legalkalmasabbak arra, hogy a szakirodalomban szerzőjüknek osztatlan elismerést biztosítsanak.

Pedig, tekintve az érdemteltjes, jeles szerzőt, nagyon szerettük volna, ha nem lett volna rá alkalom, hogy épen az ő munkája kapcsán jussanak eszünkbe a matematikusok elegans formulái. De hát mi nem tehetünk róla; nekünk csak az előtünk fekvő tényekkel lehet leszámolnunk.

Nevezetes egy munka ez — ismételve be kell ezt vallanunk. Nevezetes pedig főleg azért, mert a tudományos gondolkodásnak oly sajtószzerű alakja nyilatkozik meg benne, a minőt eddig magyar tudósnál nem tapasztaltunk; e mellett a nyugateurópai szakirodalomban nem mindennapi jártasságra vall. Kétségtelenül oly vonások, a melyek sokat ígérnek. A baj csak az, hogy a munkának előttünk fekvő kötete nagyjában véve — egyes részletektől eltekintve — nem az, a mit a munka címe mond, *nem* politika, azaz *politikai tudomány*, hanem egészen más valami. Hogy mi? Ez majd ki fog derülni jelen bírálatunk folyamán.

Különben e munka külső megjelenését tekintve, valódi eseményszámba mehet minálunk. 619 oldal és még csak az első kötet! Ekkora „*Politikát*“ még nem írtak és nem is boc�átottak közre Vörösmarty és Petöfi nyelvén. A *Kautz* is, a „*Politikai tudomány kézikönyve*“, meglehetően jókora volt, de mindössze is egy kötet. *Concha* Gyözö „*Politikája*“ azonban túltesz nemcsak a *Kautzén*, de még a német tudósok legnagyobb terjedelmű, hasontartalmú kézikönyvein is. - Ha így folytatja, mint a hogy megkezdte, hát akkor *Concha* tanár előttünk fekvő munkája nagyobb terjedelmű kell hogy legyen, mire befejezve lesz, mint *Zacchariae* „Negyven könyve az állanról“ („*Vierzig Bücher vom Staate*, 1839.). Legalább így fogná kivánni ezt a belső részarányosság követelménye.

Egyébként nemcsak terjedelemben, de a kiállítás díszes voltára nézve is messze fölülhalad e könyv mindent, a mit nálunk a tudományos kézikönyvek irodalma eddig fölmutathat.

A jó öreg *Karvassy* közhasznú tankönyve, a melyből a mi atyáink a politikát tanulták, úgy viszonylik a *Concha* kézikönyvéhez papír, nyomás és boríték dolgában, mint a régi „Kétpisztoló“-féle ház ahhoz a nagy bérpalotához viszonylanék, a mely azon a telken most elterül. Az igaz, az ára is jóval magasabb, mint a *Karvassyé* volt, sőt a több kötetre terjedő *Concha*-féle Politika legalább is három annyiba fog kerülni, mint a meennyibe az egy-kötetes *Kautz*-féle Politikai tudomány került. No de ez csak majd az egyetemi hallgatók szegény vagy legalább kevésbé vagyonos szüeleire fogna rásúlyosodhatni; épen ezért nem tehetvén föl még csak a legtávolabbról sem, hogy a szerző egy ily anyagi megterheltetést mindenáron el ne kívánt volna háritani a szegényebb sorsú, tehetséges és szorgalmas egyetemi hallgatóktól, illetve azok szüeleitől, határozottan azt kell tartanunk, hogy szerző, bár a politika tanára a budapesti egyetemen, jelen kiadványát, a „*Politiká*“-t mégsem azért írta, hogy az vezérfonalul szolgáljon az ő egyetemi előadásaihoz, s tankönyvül a vizsgálatokra, szigorlatokra készülő egyetemi ifjúságnak.

Ámde mindezek merő külsőségek.

A főkérdés a mű szakirodalmi értéke.

Hát ha erről van szó, úgy a *Concha* „*Politiká*“-ját a legbehatóbb bírálatra érdemes kísérletnek kell neveznünk, mely egy figyelemreméltólag sajtószertü írói individualitásra vall; a mnek

constatálásával egyúttal be kell vallanunk, hogy a *Concha* jelen kézikönyve több tekintetben, de különösen a szerzői önállóság tekintetében, határozottan fölötte áll a *Kautz* Gyula különben nagyérdemű „*Politikai tudomány*“-ának. De viszont van a *Kautz* könyvének is többrendbeli előnye, és különösen két előnye a *Concháé* fölött. Az egyik a jóval gazdagabb tartalom az *intézmények* ismertetésében; a másik előnye pedig az a rendkívül becses *bibliographiai* apparatus, a melylyel *Kautz* a maga szövegét jegyzetszerűleg folyton és szakadatlanul kíséri. Viszont azonban, ha teljesen egyenrangú szakolvasottsága daczára is kisebb bibliographiai apparatussal dolgozik is *Concha*, mint *Kautz*: azt is be kell ismernünk, hogy *Concha* sokkal behatóbban méltatgatja, sőt gyakran részletekbe mélyedőleg, sokkal tüzetesebb bírálatnak veti alá az általa idézett külföldi szakirodalmi műveket és ezek egyes elméleteit, mint a hogy ezt *Kautz* cselekszi. De ennek is megvan a maga nyitja.

A *Kautz*-féle bibliographiai jegyzetek oly útmutatást nyújtanak, a minőt valóban nem minden külföldi hírneves (hasontárgyú) kézikönyvből szerezhetni; igen, mert a *Kautz* munkája nem is akar egyéb lenni, mint egy minden ízében jóra való egyetemisi vezérfonal; a *Concha* könyvének azonban magasabb ambíciói vannak. A mi igen természetes, miután a *Concha* jelen munkája szemlélatomást egy hosszú évek során át hévteljes buzgalommal folytatott önálló gondolkodás eredménye, a mit *Kautz* — tekintve az ő kézikönyve tulajdonképeni föladatát — egyáltalán nem is vindicál magának.

A *Kautz* könyvében majdnem minden egyes tétel azon német, illetőleg francia szakíró sajátja is, a kit *Kautz* a legjobb hiszemmel irányadó tekintélynek ismer el az illető kérdésben; ezen tételek lelkiismeretes összeböngészgetésében és nem kevésbé lelkiismeretes összeállításában legfőlebb egy vezérgondolat vezet *Kautzot*, az. hogy mint lehessen az arany középút — *juste milieu* — politikáját a lehető legplausibilisebb színben feltüntetni, a mi — miként már *Pulszky Agost* is megjegyezte — (Budapesti Szemle, 1878.) nem épen a legszellemesebb theoria minden eshetőséggel szemben.

Concha szintén kölcsönöz. sűrűn kölcsönöz gondolatokat, eszméket, sőt tételeket is, de nagyjában véve mégis azt mondhatni, hogy *Conchának* saját rendszere, saját iránya és saját

felfogása van, és a hol nem sarkadzik önként természetes könynyedséggel a saját egyéni fölfogásából valami egyénileg jellemző új gondolat, ott az ő dialectikai ösztönzetének egész erőfeszítésével igyekszik mindenáron valamit mondani, a mit mások még nem mondtak, vagy pedig a már mások által elmondottat jobban kiköszörülve vagy jobban átszűrve elmondani, mint a hogy ezt mások elmondották volt.

És ez épen az, a mi a *Concha* könyvének nem válik mindig hasznára, mert az említett szellemi erőfeszítés vajmi gyakran csakis oly eredményeket hoz nála létre, a melyek hasonlíthatlanúl csekélyebb tudományos értékkel bírnak, mint a minő becsessel bírt volna azon *intézmények* és *törvények* beható ismertetése, a melyeket ő jogtudós létére tényleg elhallgat, és talán csakis azért hallgat el, hogy annál nagyobb tért nyithasson fönebb említett módon való philosophálgatásának.

Ámde térjünk át a részletekre.

Szerző szembeszökő műgonddal írt Előszavában határozottan tiltakozik az ellen, hogy az ő jelen munkája *publicistikai* természetű; másfelől kijelenti azt is, hogy e munkájának „tárgya nem az *országolás* (sic) művészetének, hanem a nemzetenkint élő emberek együttléti és fejlődési törvényeinek tudománya“. Hogy nem publicistikai munka, azt készségesen elismerjük; sőt tekintve az első kötet tartalmát, még azt is el kell ismernünk, hogy tárgyánál fogva nem abba a tudományágha vág, melyet a német tudósok így szoktak nevezni, hogy „*Politik als Kunst*“. De hogy szerzőnek föntidézett kijelentése (Előszó V. l.) homlok-egyenest ellentétben áll azzal, a mit ugyancsak az „*Előszó*“ VIII. lapján az ő elméletének céljául kitűz: ez tagadhatatlan. Mert míg ott (az V. lapon) jelen munkájának tárgyául „a nemzetenkint élő emberek együttléti és *fejlődési* törvényeinek tudományát“ állapította meg: addig itt, a VIII. lapon szóról szóra a következő vallomást teszi: „Elméletemben az országlásnak együttléti, *nem fejlődési* jelenségeire van a fősúly fektetve, mert a *fejlődés*, az egymásután *törvényeit lehetetlen* megállapítani, mielőtt a vizsgált jelenség természete, az elemeinek együttlétének uralkodó szükségképesség *földerülve* nincs. Már pedig kétségtelen, hogy az állami élet alapjelenségei tekintetében *még igen sok* a földeríteni való“.

Nem e megjegyzését helytelenítjük, de méltán azt kérdez-

hetjük, hogy ha e megjegyzése helyes, a mint hogy helyes is, hát akkor ugyan hogy mondhatja szerző, mindjárt az ő Előszavának első mondatában, hogy jelen munkájának a tárgya „a nemzetenkint élő emberek együttléti és *fejldési törvényeinek* tudománya?“ Avagy talán a nemzetenkint élő emberek *fejldési törvényeiből* lehet „tudomány“-t csinálni már ma, midőn a szerző szerint „a fejlődés törvényeit *megállapítani lehetetlen*?“ (VIII. lap.)

„Munkám az *országglás* elemzését tűzi ki főczélul; de mivel az elemzés helyességét csak az bizonyítja, ha az elemzett dolog összjelenségeit magyarázni bírja, ép oly súlyt fektettem arra, hogy az elemek, az *egyes állami intézmények összefüggését, ható okát, célját* föltüntessem s így a rendszer munkámban nem egyedül a *megértés* könnyítésére szolgál, hanem magának a kutatott, megismerni kívánt dolognak képe, természete.“ Így szól szerző a VIII. lapon. És e mondataiban benne van csakugyan az ő egész munkájának „*képe*“, „*természete*“ is.

„*Országglás*“-ról beszélni folyvást, a nélkül, hogy megmondaná, hogy mit is ért hát tulajdonkép ezen legalább is furcsa szó alatt, ez nem annyira *államtudásra*, mint *állambölcsészere* vall szintűgy, mint az a körülmény is, miszerint az „*egyes állami intézmények összefüggését, ható okát és célját*“ igyekszik föltüntetni, a nélkül, hogy az egyes állami intézményeket kellő részletességgel, lehetőleg kimerítőleg minden ízökben ismertetné. Mert hogy ezt szerző nem cselekszi, erről meggyőződhetik bárki is, a ki e vaskos kötetet, mely pedig „*Alkotmánypolitika*“ címet visel, figyelmesen áttanulmányozza. De jellemzők szerző fentközölt enuntiatiójának végzavai is. (VIII. l.) Ezek is a *bölcsészere* valának mindenkifölött; mert ugyancsak kinyissa az az ember, a ki *nem philosophus*, az ő lelki szemeit, hogy a különbözetet a „*megértés megkönnyítésére szolgáló*“ „rendszer“ és a „magának a kutatott, megismerni kívánt dolognak *képét*“ nyújtó, „természetét“ bemutató írói törekvések közt föl tudja ismerni.

Szerző keblét hazafias hév tölti el, ez szép és tiszteletreméltó: de nem hiszszük, hogy szerzőnek azon nemes elhatározása, miszerint a „tudomány *magyar* érdekeinek“ „hódoljon első sorban“ (IX. l.) a legszerencsésebb megtestesülést nyerte volna jelen kötetében. Mert szerző oly különböző jelentőségű honfitársakat emleget, idéz, méltat egész komolyan, hogy az ember

szinte elcsodálkozik, kivált ha azt látja, hogy egészen jelentéktelen írókat épen annyira sző bele a maga hivatkozásaiba, mint valódi jeleseinket. Az igaz, hasonló értelemben járt el *Kautz* is azon kiadásában, az ő „Politikai tudományának“, a mely épen az 1875-iki fusio reményteljes idejében látott napvilágot. *Kautz* is egész komolyan emlegetgetett, idézgetett *akkori* kiadásában mindenkit, ha csak egy-két hírlapi czikkeik révén is, mint hivatkozásra méltó politikusokat; de *Kautz* belátta ezen eljárásának helytelenységét, és már a következő kiadásában ismét szépecskén kihagyta az illetőket a szövegéből. Reméljük, hogy netáni második kiadásában szintígy fog majd eljárni *Concha* tanár is. Bizonyára nem fog hátrányára válni munkájának. Hanem abban igenis igazat adunk szerzőnek, hogy az „csakugyan megszegyenítő állapot reánk, hogy a külföld mellett, a hol egy *Fallmerayer*, *Schmidt Julian*, *Cherbuliez*, *Laboulaye*, *Bluntschli* az államtudomány legelső termékeivel együtt, s a legnagyobb részletességgel tárgyalták a *XIX. század uralkodó eszméit*, hazánkban 40 év alatt nem akadt *Eötvösnek*, mint állambölcselőnek, méltatója, és *Csengerynek* egy tárczáján, *Brassainak Eötvös* módszerét illető kritikáján, végül *Trefortnak* aphoristikus kísérletén kívül, mely a figyelmet újra *Eötvös* felé akarta terelni, egyedül *b. Kemény Gábor* és *Mocsáry Lajos* behatóbb dolgozatára mutathatnak, a kik azonban csakis nemzetiségi tanáival foglalkoztak“. (XXI. l.)

Most azonban jön ismét valami, a mi rikító színekkel ecseteli szerzőnek állambölcsészi hajlamait. „Tudom, tárgyalásom elvont, bonczoló módja nem fog helyeslésre találni, de ezen segíteni nem bírtam.“ Így nyilatkozik szerző egész őszintén. (XI.) Fogadja ezért legőszintébb részvétünket. De már csakis a legnagyobb mérvű sajnálkozással vehetjük tudomásul azon indoklását, a melylyel beigazolhatni véli, hogy hát miért nem volt képes ő — a tagadhatatlan szellemes jogtudós, és nem kevésbé tagadbatlanul buzgó, jeles olvasottságú politikus — ezen az önalkotta állapoton segíteni. Szerző ezt ímígyen okolja meg: „Az *országulás* (!) jelenségeinek kutatásában az a nehézség, hogy a *köznek* (!) számtalan erőből, különböző szálakból alakult *szövedékében* (!) ki kell gombolyítani, el kell szigetelni tudni az *országoló* (!) *szálakat*, a mi csak erős értelmi elvonás mellett lehetséges. A feladat abban áll, hogy az állami élet jelenségeit legegyszerűbb elemeikre vezessük vissza, azaz a közélet hasz-

nála politikai *kitételek* helyére, a melyek *oldatlan állapotban* jelzik a jelenségeket, ezek elemeit tegyük, a mi szükségkép idegenszerű lesz a *közjog*, a *sajtó*, a *politikai szónoklat* szintetikus frazeológiájához szokott olvasóra.“ (XI. l.) Bizony idegenszerű ez mi ránk nézve is, a kik még mindig nem bírtuk megérteni, hogy hát mit is ért szerző tulajdonkép az „*országglás*“, meg az „*országgló szálak*“ alatt? Kíváncsiak lennénk, hogy ugyan hogy fejezné ki szerző nemcsak az *országglást*, meg az *országgló szálakat*, hanem imént közölt egész indokolá-át francziául, angolul, vagy akár csak németül is? Mi teljességgel nem bírtuk megérteni, hogy hogyan lehet ily fejtegetésbe ereszkedni, egy oly munkában, melynek ez a czíme, hogy „*Politika*“!

Igen ám, de szerzőnek már magáról a *Politikáról* is egészen más fogalma van, mint a mely fogalmak az államtudományi irodalomban valaha e tárgyról ismeretesek voltak. Igaz, meghatározást a *Politikáról* szerző nem ad, csak sejteni enged, hogy mit értünk alatta. „A *politika* a nemzetekkel, mint életüket irányzó személyekkel foglalkozik. Minthogy azonban a nemzetek élete éppen úgy áll a más nemzetekre, mint saját elemeikre gyakorolt, illetve ezektől szenvedett befolyásokból, a politikának körébe kell vonnia az egész emberiségnek és az egyéneknek életét is ez irányzás szempontjából. Az egész emberiségnek életét mint a nemzetek összességének lévén realitása, a politika másodsorban az emberiség életének is a tudománya, a mennyiben az emberiség eszméjét és ennek az egyes nemzetek által való befolyásoltatását szükségkép magában foglalja. Minthogy továbbá az egyes ember egyéni léte nemzetéhez kötött, a politika az egyéniség életének legfőbb elemeit szintén felleli.“ (1. l.)

Mindezekből természetesen még mindig nem tudjuk meg, hogy mi is hát tulajdonkép az a „*politika*“? Legfőlebb csak sejthetjük, hogy mit akar szerző a *politika* alatt voltaképen érteni; de e sejtelmünk közepette meg azután, azt kell kérdeznünk szerzőtől, hogy: ugyan kérem, „*Politika*“-e ez? Avagy pedig elvont bölcsekedés az *összes emberi társadalom* fölött?

De ha nem mondta meg szerző, hogy mit értsünk az „*országglás*“ és az „*országglási szálak*“ alatt: azt talán csak mégis megtaláljuk az ő 619 lapnyi vaskos kötetében, még pedig

az ő művének *első*, tehát rendszeres, fogalommeghatározó bevezetésre hivatott kötetében, hogy hogyan határozza meg szerző az állam fogalmát?

Hát szerző, miután 175 lapon át szorgalmasan végig bölcsekedik a politikáról, az „országolás és egyéb emberi életjelenségek“-ről, s ezen kereten belül az „ember világaról“, az „emberi élet alanyai“-ról, majd pedig az „emberiség élete“ czimén a „világállam“-ról, a „világbéké“-ről és az „egyén élete“ czimén az „érdek és felebaráti szeretet viszonyá“-ról, a „conservatív és liberális elvek értéké“-ről, a „birtokról, mint az osztálytagosulás alapjá“-ról, a „rendek“-ről és „osztályok“-ról — még mielőtt az állam fogalmát meghatározni még csak meg is kísérlette volna, végre a 190. lapon rákezd egy fejtegetésre, a melynek eredményekép azután a 192. és 193. lapon ekként domborítja ki az állam fogalmát: „A nemzet önmagát irányzó állapotában, azaz szabadságában (!) állam. Az állam így felfogva, az erkölcsi világnak az az alakulata, a melyben az emberiségnek valamely töle sajátos tulajdonságok által különváló része, bizonyos földterületen személységgé emelkedve, az ember eszméjét különös (!) alakban saját öntudatos akaratával és külső (!) hatalmával valósítja meg, az egyes emberi czélok, illetve közületek (!) összhangzó irányása által.“

Ez tehát a meghatározás, a mely az államot bizonyos föltételek alatt magával a „nemzet“ fogalmával azonosítja. Már dr. Bokor József kimutatta az általa szerkesztett „*Philosophiai Szemlé*“-ben, hogy hová vezet az, ha az államot a meghatározásban a *nemzettel* azonosítjuk! Nem valamely külföldi tudósra, pl. az államfogalom meghatározásainak történetével tüzetesen foglalkozó Rottenburgra vagy Funck Brentanóra hivatkozunk ezúttal, de hazánkiára, dr. Bokor Józsefre, már csak azon okból is, mert maga Concha hévteljes emphasissal hangsúlyozza, hogy „addig bizonyosan nem lesz erős, szervezett magyar tudomány, míg saját íróinkkal behatóan nem foglalkozunk, saját gondolatvilágunk szervezesebb összefüggését meg nem teremjük, miután a tudomány nem egyes emberek szétszórt gondolatainak gyűjteménye, hanem hosszú történelmi sorozatban következő nemzedékek egymásra ható gondolkodó tevékenységének az egésze“. (Előszó IX. l.) Azt hisszük tehát, hogy Concha csakis a saját szerzői programjának tett volna eleget, ha dr. Bokor József hazánk-

fiának a „*Philosophiai Szemlé*“-ben közzétett fejtegetéseivel szemben határozott állást foglalt és *Bokor* érvelését megczáfolta, vagy pedig annak meggyőző erejét belátván, tartózkodott volna az „*állam*“ fogalmának meghatározását olyképp megkísérteni, mint a hogy ezt a budapesti egyetem buzgalomtelt politika-tanára e művében tényleg megkísérteni jónak látta.

De tett *Concha* egy másik kísérletet is az állam fogalmának meghatározására ugyanebben a művében, még pedig a 188. lapon. Itt azt mondja *Concha*, hogy „Az állam az ember egyetemes eszméjének megvalósulása öntudatos személyiséget alkotó nemzetnek irányzó, országló tevékenysége által“.

E szerint *Concha* három meghatározást ad az *állam* fogalmáról, a melyek közül mind a háromban más a *genus proximum*. Az egyikben maga a „*nemzet*“, a másikkban „*az erkölcsi világnak bizonyos alakulata*“, a harmadikban pedig az „*ember egyetemes eszméjének megvalósulása*“ a *genus proximum*.

E három meghatározás közül az első némi *államtudományi* zamattal bír ugyan, de már alapjában teljesen el van hibázva; a két utóbbi meghatározás pedig oly messze esik az *államtudománytól*, mint a politika a metaphysikától, vagy legalább is az etikától. Ez utóbbiakkal tehát teljesen fölösleges foglalkoznia a komoly bírálóknak; legfőlebb annyit jegyezhetünk meg, hogy e két utóbbi meghatározási kísérletből is kitérünk, miszerint a *Concha* előttünk fekvő könyve *nem politika*, hanem — miként már fentebb is mondtunk — egészen más valami. Az első meghatározási kísérletére azonban — mely szerint az *állam* nem egyéb, mint „*a nemzet önmagát irányzó állapotában, azaz szabadságában*“ — mégis lehetetlen egy-két érdemleges megjegyzést is nem tennünk.

Nem *Concha* az első, a ki az állam meghatározásához a „*nemzet*“ fogalmát állítja föl *genus proximum*-ul. Maga a még mindig leginkább közkezen forgó államtani kézikönyv nagyérdemű szerzője, a néhány év előtt elhalt *Bluntschli* is adott egy terjedelmesebb meghatározása mellett egy rövidebb meghatározást, a melyhez úgy viszonylik a *Concha* nemzet-es meghatározása, mint a csirke a tyúktojás szikcsirájához. „*Der Staat ist die politisch organisirte Volksperson eines bestimmten Landes*“ — „Az állam a politikailag megszervezett népszemélye valamely meghatározott

országának¹. Megjegyzendő, hogy *Bluntschli* a „*Volk*“ alatt ugyanazt érti, a mit más írók többnyire a *nemzet*. vagyis a „*Nation*“ alatt értenek. *Bluntschli* ezen meghatározásában van még bizonyos jogászias mozzanat, mely az „*állam*“ fogalmát a „*nemzet*“ fogalmától lényegileg megkülönbözteti: de a *Concha* meghatározásából hiányzik ez a mozzanat; hisz az „*önmagát irányzó állapota*“, „*azaz szabadsága*“ a „*nemzetnek*“ még csak annyira sem különbözteti meg az *államot* a nemzettől, mint a *Bluntschli* által hangsúlyozott „*politisch organisirte Volksperson*“ fogalma. Azután *Bluntschli* hozzáteszi: „*eines bestinmen Landes*“. A meghatározás ezen eleme is hiányzik a *Concha* államának meghatározásából. Így tehát a *Concha* államának fogalma = a *nemzet* fogalmával, azon egyetlen föltétel alatt, hogy t. i. a *nemzet* „*önmagát irányzó állapotában, azaz szabadságában van*“.

Nó már egy ilyen meghatározása az *állam* fogalmának lehet bölcsészetiileg nagyon szellemdús és nagyon eredeti, de tény, hogy nem *államtudományi* kézikönyvbe való. Ezt fogja magában minden szakértő gondolni, és még inkább föl fogja e meghatározás tarthatatlanságát ismerni, ha megtudja, hogy minő meghatározást ad *Concha* a „*nemzet*“ ről ugyane munkájában. A 63. lapon ezt mondja szerző: „*Nemzet* alatt öntudatos akaratú s cselekedni bíró oly emberi *közületet* (sic) értünk, melynek az egyetemes emberiről sajátos *eszméje*, e sajátosságnak az *emberiségre értéke* van, s azt a maga öntudatos erejével valósítja“.

Tehát „*közület*“ a *nemzet* a *Concha* elmélete, illetve meghatározása szeriut. Hogy mit ért *Concha* a „*közület*“ alatt, ezt megtudjuk a 34. lapon, a hol így szól: „A végtelennek, a szelleminek egyetemes érvényre jutása a véges fölött, akár mint teljes legyőzés, akár mint átalakítás, önelhatározó. öntudatos ténykedés által teszi ki az emberi életet, a melyet egyesek és *közületek*, azaz *természetes* egyének és ilyenek kapcsolatából álló *lelki egészek* élnek“. E szeriut „*közület*“ alatt a természetes egyének kapcsolatából álló lelki egészt kívánja értetni szerző, a ki azonban e meghatározás után nyomban constatálja, hogy van ám a világon nemcsak *közület*, de *köz* is, és hogy ez utóbbi korántsem tévesztendő össze amazzal; mert hát: „A *közben* is egyének az élet organumai, de éppen csak organumok, tagok, nem többé független, bevégzett lények, a minők egyéni külön céljaikra“ (34. l.)

¹ Allgemeine Staatslehre. 24. l.

Tessék már most ebből tisztán, világosan megérteni, hogy mi a „nemzet“ és ennek folytán mi az „állam“?

De legyünk lelkiismeretesek lehetőleg minden irányban szerző szellemes elmélkedéseivel, illetve meghatározásaival szemben. Ne hallgassuk el azt se, hogy miként határozza meg szerző a „nép“ fogalmát, ellentétben a „nemzet“ fogalmával. Talán a „nép“ fogalmának meghatározásából jobban meg fogjuk érthetni a „nemzet“ s ennek folytán az „állam“ fogalmát, mint a „közület“-ből, meg a „köz“-ből.

„Az emberiség nem egyes, természetes egyéneknek, hanem a föld színének alakulása, közös testi-lelki tulajdonok következtében elkülönült egyéncsoportoknak, népeknek kapcsolata.“ (66. l.)
 „A nép az emberinek sajátos megjelenése benső kapcsolatokkal összefűzött egyéncsoportban, mely sajátosságnak öntudatos vagy öntudatlan, erős vagy gyenge, az emberiségre értékes vagy értéktelen volta szerint marad a nép nép, vagy emelkedik nemzetté.“ (68. l.)

Álljunk csak meg egy kissé. Jellemző ugyan, hogy szerző a nép alatt nem egyéncsoportot ért, hanem az emberinek „sajátos megjelenését — az egyéncsoportban“; no de ne törődjünk ezzel, hisz szerző minden lépten-nyomon elárulja, miszerint gyönyörű olvasottsága daczára élethalálra ragaszkodik a „Gemeine“ meg a „Gemeinwesen“ közti különbség fölött töprengő német tudósok abstract nyelvezetéhez, — ne törődjünk most mi ezzel, hanem mondjuk ki nyiltan, hogy mit is ért hát *Concha* voltaképen a „nép“ alatt a mi nézetünk szerint?

A „nemzetiség“-et érti alatta tulajdonképen, azaz hogy ugyanazt érti alatta, a mit az államtudomány újabb színvonalán a „nemzetiség“ alatt szoktak a szakemberek érteni, érti pedig ezt alatta, a nélkül, hogy saját maga észrevenné. Itt-ott azonban oly módon fejezi ki magát, mintha a „Völkerschaft“ fogalma lebegne csakis az ő szemei előtt, midőn a „nép“-ről beszél. Nem csoda azután, ha a „nemzetiség“ fogalmáról nem bír adni oly meghatározást, a melyből kiviláglanék az a lényeges különbség, a mely a nemzet és a „nemzetiség“ fogalma közt a tudomány mai állása szerint főforog.

De a nemzet fogalmát most már, miután a „nép“ fogalmáról szóló meghatározását ismerjük, még kevésbbé vagyunk képesek megérteni, mint annakelőtte. Hogy ez így van, azt

hiszem, keserűen fogják tapasztalni mindazok, a kik államtudományukat a *Concha* jelen munkájából lesznek kénytelenek meríteni; és minthogy az *állam* *Concha* szerint = „*nemzet a szabadságában*“: alig hiszem, hogy legyen ember, a ki, ha még eddig nem tudta, hogy mi az *állam*, a *Concha* könyvéből tiszta világos fogalmat legyen képes magának alkotni az „*állam*“ felől; ha pedig tudta, hogy mi az *állam*, még mielőtt e könyvet a kezébe vette: alig hiszem, hogy az ilyen ember e könyv át tanulmányozása folytán e fogalmában meg ne zavarodjék.

Annak illusztrálására, hogy szerző mit tart „*Politiká*“-nak, álljanak itt következő bevezető elmékedései azon 30. §-ából, melynek ez a címe: „*A felebaráti szeretet*“. Fölösleges tán kijelentnünk, hogy efélett még eddigelé nem olvastunk semmiféle angol, franczia, német vagy olasz „*Politiká*“-ban.

„Az emberi egyénben — mondja *Concha* — midőn önmagát, érdekét, mindenáron és minden módon érvényre emelni törekszik, szellemisége hat, melynélfogva egyéni létét kiterjeszteni, korlátoltságából kiemelni s a kívül levőt magának alárendelni törekszik, csakhogy szellemiségét (sic) a maga különös *véges énjének* (sic) *alzatához* (sic), egyéniségéhez fűzve bírja *egyedül képzelni* (sic). Önző érdekének szertelen érvényesítésében az ember sokkal rosszabb, mint az állat, mely léte *közvetlen* (sic) fentartásán túl *nem érvényesíti egyéniségét*. Az embernek ez az *erkölcsi gonoszsága* azonban magasabb *végtelen* (sic) lényegének (sic) nyilvánulása; az állat csak azért jobb, mert *valója* teljesen meghatározott (!), míg az ember jóban, rosszban önmagát meghatározni bíró lény.“ (109. l.) De ne folytassuk szerzőnek ezen mélységes elmékedéseit, sőt még csak azt se kérdezzük szerzőtől, hogy vajjon ismer-e hát olyfajta „*gonoszsgot*“, a mely nem lenne egyúttal — miként ő magát kifejezi — „*erkölcsi gonoszsg*“ is egyúttal, hanem pl. *matematikai, physikai, metaphysikai, geographiai, vagy aesthetikai gonoszsg* — csupán? Mondom, még csak ezt se kérdezzük szerzőtől, hanem vegyük szemügyre csak azt az eredményt, a melyet szerző minde fejtegetéseiből utóvégre is levonni jónak lát az ő „*Politika*“ című munkájában.

Hát a végeredmény ekként hangzik: „Csak a munkás felebaráti szeretet teszi a köznek egyetemes fejlődését lehetségessé. ezért nem lehet az *emberi művelődést a keresztény világlétfogástól*

elváltan képzelni, minthogy ennek központja a felebaráti szeretet". (110. l.)

Hát hiszen mindez nagyon szép dolog és a mai hitetlen, tudományos világban csak becsületére válik a buzgó szerzőnek, hogy ezt ily bátran ki is meri mondani. Ámde, ha már ily nagy feneket kívánt keríteni a dolognak, vajjon nem sokkal inkább beillett volna-e ezen keresztény-socialistikus zamatú elmélkedése, ha azt igyekezett volna kimutatni, hogy az emberi művelődést és ennélfogya a „köz” állandó és nemes forrásából csergedező nagy érdekeit, a felebaráti szeretetben gyökerező keresztény világfelfogás már csak azért is hathatósabban képes előmozdítani, mert keresztény felfogás nélkül valódi felebaráti szeretet, e nélkül pedig valódi jogegyenlőség nem képzelhető, valódi jogegyenlőség nélkül pedig az emberi művelődés sem lehet a szó komolyabb értelmében egyetemes, a mint ezt a *kasztrendszer*en alapuló aegypti, babyloniai, hindu stb. művelődés fejlődése minden nyomon szemlélhetővé is teszi.

Az *osztályok* és *rendek*, valamint egyáltalán a társadalmi, illetve állampolgári *tagoltság* is tüzetesen foglalkoztatják szerzőt, a mi természetes is, mert hisz mindezek csakugyan beletartoznak már a „*Politika*” keretébe. Sajnálattal vesszük azonban észre, hogy szerző e kérdésekben is inkább bölcseleksedik, mint államtudományt űz és pozitív ismereteket nagyon sovány adagokban nyújt a műve előrehaladottabb tanítványainak, kivált ha ezek amúgy sem tájékozatlanok az összehasonlító jogudományak idevonatkozó ágában.

Fejtegetései e téren merőben általánosságokban mozognak, de még ezen általánosságok kifejtésében sem jut az ő elmélete mindig államtudományilag kellő szabatosságra, sőt nem ritkán még tudományosan megállhatóknak sem mondhatók az ő nagy buzgalommal, szemlátomást izzasztó fejtöréssel kieszelt egyetemlegiesítései. Miért? Nem mintha az értelmi erő, vagy a szak-képzettség lenne fogyatékos a tudós és szellemes, fáradhatatlan szerzőben; de csakis azért, mert ismét felül a német tekintélyeknek, s ezek alaptételeiből indulván ki, ide-oda eszmélkedik, okoskodik, de helyes irányban egyáltalán nem képes — a *német* befolyás alatt — haladni, még kevésbé célhoz jutni.

Példa erre mindjárt az ő 42. §-a, mely a kétségbeejtőleg *németes* címet viseli: „A *közület* (!) tagosulása karok (sic) és

rendek szerint". Ez a kifejezés: „karok“ (sic) a magyar, illetve a spanyol államjogra („brazos“) emlékeztet; ámde ez csak merő külsőség, zsinóros diszitmény itt. A dolog lényegére nézve ez az egész elmélkedése annyira németes, hogy az ember szinte látja a „lehrzüchtig“ német egyetemi tanárt, Gareist, mellette, a mint ez az ő „Allgemeines Staatsrecht“-je számára kiizzadja azt a definitiót, a melyet azután a rendiségnek örök időkre szóló beigazolására a lehető legloyalisabb kétértelműséggel értékesíthet is a Marquardsen-féle gyűjteményes munkában. Halljuk csak, mit mond a német tudós, Gareis, az ő „Allgemeines Staatsrecht“-jében a „rend“ („Stand“) fogalmáról? Az „Allg. Staatsrecht“ 753. lapján így kezdi rá Gareis tanár: „Diejenigen Personen, deren Lebensverhältnisse äusserlich ähnlich sind, bilden einen Stand“. És mit mond Concha? a mi derék, tudós és szellemes jó magyar Conchánk? Azt mondja, hogy „a karok és rendek nem egyebek, mint az egyenlő munkájú, az egyhivatású egyének szoros összefüggésű csoportja“. (143. l.) Magyarizáltak látszik tehát egy kissé a Gareis-féle hagyományos német fölfogás a mi Conchánk fölfogásában a „karok és rendek“ műszavának alkalmazása folytán: de csak látszik; voltaképen nem magyar ez a meghatározás, és nem is felel meg a valóságnak. Mert hát Concha ugyane §-ában a „munkások rendjé“-t hozza föl első sorban (145. l.) és nyomban rá az „értelmiség“ (intelligentia, honoratiorok) rendjét (145. l.); de hát az Isten szerelméért, mi közülük van pl. mindjárt a magyar (1848 előtti) rendi államjog szerint akár a munkásoknak, akár a „honoratiorok“-nak a „karok és rendek“-hez? Nem hiszszük, hogy meg ne csóválja a fejét erre az érdemdús egri jogtanár, Kiss István, a ki pedig ugyan-csak szívósan ragaszkodik a régi rendi magyar felfogáshoz még manap is az ő magyar közjogot tárgyzó munkájában; de egyáltalán is lehetetlen, hogy valaki, a ki a magyar államjogot, akár a most érvényben levőt, akár az 1848 előtti rendi államjogunkat szem előtt tartja, beleérthesse akár a „munkások“-at, akár a „honoratiorok“-at a „karok és rendek“ fogalmába. De hát melyik az az állam akár a multban, akár a jelenben, a mely állam közjogának szempontjából jogosítva érezhetné magát szerzőnk a „munkások“-at és a „honoratiorok“-at a „karok és rendek“ közé odasorozni? Szerzőnk e téves eljárásának nyitja beviláglik mindjárt első pillanatra. Német tantételtől indult ki és csak azután

igyekezett az ő elmékedését magyarossá tenni az ősmagyar zamatú „karok és rendek“ műszók könyörtelen alkalmazása által.

Szerzőnk egyébként így folytatja: „A munka különböző minősége teszi az alapját egyrészt a *közrendűek* (sic), polgárok (sic), másrészt a *tisztviselők*, hivatalbeliek megkülönböztetésének. E megkülönböztetés értelme az, vajjon a folytatott munka az *összesség* (sic) különös megbízásából, valamely magasabb hatalom akaratából vagy az egyesek önkéntes ténykedéséből ered-e“? (145. l.) Pár sorral fölnebb mint külön rendet különböztette meg szerzőnk az „*értelmiség*“-et, vagyis a „*honoratiorok*“-at a *munkásoktól*; azt ugyan nem mondja ki nyíltan, hogy a *munkások* is *közrendűek*: de lehetetlen, hogy szerző a „*közrendűek*“ közé ne számítsa a „*munkások*“-at is. Igen, de néhány sorral alább meg azt mondja, hogy az egyesnek önkéntes vagy nem önkéntes ténykedéséből eredő munka teszi az alapját a „*közrendűek*“ és a „*tisztviselők, hivatalbeliek*“ megkülönböztetésének.

Mi következne már most szerző ezen fejtegetéseiből? Nem csekélyebb dolog, mint az, hogy a *nem* hivatalos állásban működő, gyakorló *orvosok, mérnökök, építészek, tanárok, tudósok, művészek*, sőt *ügyvédek* nem tartoznak az *értelmiség*, a *honoratiorok* közé, hanem a *közrendűek* közé; de már a *hivatalszolgák, hajdúk, éjjeli őrök* („*bakterek*“) fölötté állanak a „*közrendűek*“-nek, és föltétlenül a „*tisztviselők*“ rendjébe, tehát egy határozottan fensőbb „*rend*“-be, szerző értelmében a „*karok és rendek*“ fensőbb kategóriájába sorozandók: mert míg a *nem* hivatalos állásban működő *tudósok, orvosok, mérnökök* csakis az „*egyesnek önkéntes ténykedéséből*“ eredő munkát végeznek, addig a *hivatalszolgák, hajdúk és bakterek* „*valamely magasabb hatalom akaratából*“, vagy pedig az „*összesség különös megbízásából*“ eredő munkát folytatnak.

Várva várjuk, hogy majd csak helyreüti valahogy utólag e csorbát az ő elméletében. Hasztalan várjuk; szerző nyomban e fejtegetéséből *Platonra* ugrik vissza, hogy ezen görög bölcsésznek elméletét azon „*ősi német rend* (!) megkülönböztetéssel“ igazolja be, mely a „*Lehr-, Nähr- és Wahrstand*“ (!) féle elnevezésben ismeretes“. (145. l.) No, hogy ez a „*Lehr-, Nähr- und Wehrstand*“ *rendi* megkülönbözteteskép szerepelt volna az „*ősi németek*“-nél: ezt alig tudná *Petz* vagy *Georg Waitz*, vagy akár *Gierke* is kimutatni. Vagy hogy szerzőnk példáját követve, effé-

lékkel foglalkozó magyar tudósra is hivatkozunk, alig hiszem, hogy *Timon Ákos* képes lenne szerzőnk ezen állításának helyességét bevilágítóvá tenni.

Kevésbé kifogásolható lenne az, a mit szerző a 153. lapon (44. §. A különböző karok és rendek) hallat, ha tudós szerzőnk kissé szabatosabban alkalmazná a műszókat és a főnforgó tárgyhoz mértén logikaibb összefüggésbe igyekezett volna hozni az ő elegans irályfordulatait: „A *rendek* különbsége csak a munkamegosztási elv, vagyis *állásuk* jogcímének egyidejű figyelembevételével merített ki, s e szempontból alakulnak a születési, patrimonialis *rendek* (földbirtokos (?) *nemesség*, városi *patriciat*us, parasztság), *hivatási rendek* (papság, tudós testületek, orvosi, ügyvédi karok), *hivatalnoki rendek* (!) (katonatiszti karok, bírák, országos és helyi tisztviselők). Hogy mennyire nem szabatos műnyelvet ír itt szerzőnk, mutatja a „földbirtokos“ kategória akkor, midőn „születési“, „patrimonialis“ rendekről beszél, a „nemesség“ mellett. Hisz földbirtokosok óriási nagy számmal léteznek ma már minden államban, a nélkül, hogy egyúttal *nemesek* is lennének; viszont *nemesek* óriás számban csizmadiáskodnak pl. hazánkban is századok óta, a nélkül, hogy földbirtokuk lenne. Itt is az vezette bele ebbe a laza műnyelvezetbe szerzőnket, hogy oly német írók tantételeiből indult ki, a kik meg oly mesterek tantételeire esküsznek, a mely mestereik még a régi német viszonyokat tartották szem előtt, a feudalismusból alig még kikieczmergett német államok viszonyait, a mely államokban az aránylag amúgy is csekély számú „*Adel*“ rendszerint alig volt képzeltető földbirtok nélkül.

Az sincs alaposan kifejezve, a mit Concha ugyancsak a 153. lapon a föntebbiek kapcsán mond, midőn így ír: „Végül a *vagyon nagysága* szerint is alakulnak *rendek*, és pedig a *főrend*. a *gentry*, a *polgárság*, a *köz nép* (sic), a mely *rendi* tagozat azonban csak a *vagyon nagysága* következtében keletkező osztálytagozat elemzése után érthető“.

Ebben az alineában nagyon sok a kifogásolandó. Először is az, hogy a *vagyon nagyságára* csakis azt az osztályzatot alapíthatni ma már, hogy *nagy* adófizető (nagybirtokos, bankár, nyereskedő, gyáros, nagyvállalkozó stb.); középadófizető, vagy röviden *középosztály* (középföldbirtokos stb.), kisbirtokos, kisnyereskedő, kisiparos stb., továbbá *vagyontalan munkásosztály*, —

*proletariat*us Ilyen fajta tagoltságot lehet a „*vagyon nagyságúnak*“ szempontjából constataálni; de ezek *nem rendek*, ép annyira nem rendek, mint a hogy *nem rendek* azok, a melyeket szerző itt fölhoz, még pedig a *vagyon nagysága* szerint sem azok; mert vannak *főrendiek*, a kiknek hasonlíthatlanul csekélyebb vagyonuk van, mint számos „*gentry*“-belinek vagy „*polgárnak*“; azután a „*gentry*“-beliek között vannak milliomosok, százezresek, párszortizezresek, sőt vannak nálunk minden kétségen fölül „*gentry*“-számba menő egyének, a kiknek az egész vagyonértékök (nem csupán „*activ*“ vagyonértékök, de összes *néveleges* vagyonértékök) legfőlebb annyit tesz ki, mint a mennyi egy-egy *oláh bányabirtokos parasztnak*, vagy *bánati sváb parasztnak* a biztos évi jövedelme.

Másodszor kifogásolható az, hogy *rendnek* nevezi *Concha* a *gentryt*, holott az még *Angliában* sem rend, pedig a mi embereink az ő *gentrys* ambíciójukat erre a téves fogalomra alapították csupán, midőn magukat mint előkelő származású köznemes, magasabb műveltségű és jelentékenyebb vagyonú, azaz nagybirtokos, vagy legalább is középbirtokos földbirtokosokat fölfelé a mi „*noblesse-titrée*“-nktől, „*nobility*“-nktől, vagyis a magyar hercegek, grófok és bárók társadalmi rétegétől, lefelé pedig a csekélyebb műveltségű, de vagyonos birtokosoktól, vagy viszont a vagyon nélküli, habár talán tanult és művelt köznemesektől megkülönböztetendő állásban akarták társadalmilag érvényre juttatni. Azóta persze kiterjesztették magukra ezt az államjogilag semmiféle jogosultsággal bíró „*gentry*“ jelzőt még azok is, a kik nagyhirtelen fölgazdagodott nem-nemes birtokosok, bérlők magasabb tanfolyamot nem végzett és társadalmi műveltséggel sem bíró gyermekei, meg azok is, a kik nemes származásuk daczára nagyon csekély műveltséggel, nagyon kevés tanultsággal és még ennél is csekélyebb vagyonkával bírnak, és a kiket faluhelyen hagyományos szójárás szerint úgy hívnak, hogy „*gyenge ténsurak*“. Hogy egy ennyire *ruganyos* jelentőségű kifejezésből hogy volt képes *Concha* „*rendet*“ constituálni, még pedig „*a vagyon nagysága*“ szerinti *rendet* constituálni: ez valóban érthetetlennek látszik előttünk.

Harmadszor kifogásolandó az is, hogy szerző ugyanezen alineában a „*vagyon nagysága*“ szerinti „*rendek*“ közé számítja a „*polgárságot*“ is, meg a „*köznép*“-et is.

Ugyan, kérem, mi ez? Ha szerző németek számára írta

volna meg a maga „*Politiká*“-ját pl. 1847-ben, a még érintetlenül *rendi* tagoltságú Porosz-, Bajor- vagy Szászországon és a *polgárságot* németül „*Bürgerstand*“-nak nevezte volna: akkor helyesen járt volna el; de *Concha* 1894-ben tette közzé a maga „*Politiká*“-ját magyarok számára; ugyan kiket érthet ő tehát a „*polgárok*“ mint rend alatt? Az *állampolgárokat* bizonyára nemi, mert ezek, mint ilyenek, nem képeznek *rendet*; az 1848 előtti „*városi polgárok*“-at sem, mert ezek, mint ilyenek, létezni, az 1848-diki törvényhozás folytán már megszűntek; különben is *Concha* ugyane helyütt „*városi patriciatus*“-nak nevezi azok összességét; de nem értheti *Concha* a „*polgárok*“ alatt az összes *nem-nemes* magyar honosokat sem, mert hisz ebbe beletartoznék az is, a mit ő, *Concha*, ugyanitt „*köznépnek*“ nevez, és ezt a „*köznépet*“ mint „*rendet*“, élesen megkülönbözteti a „*polgárság*“-tól mint *rendtől* (153. l. s köv.). Valószínűség szerint azon *városi nem-nemes* lakosságra gondolt, a melynek tagjai magukat hagyományos szokás szerint „*polgárok*“-nak szokják nevezni, ellentétben a parasztokkal, napszámosokkal stb. Igen ám, de ez a körülmény csak nem szolgálhat alapul egy tudományos elméletnek, melyet szerzője első sorban *magyar* tanulmányozók számára állít föl; hisz épen nálunk, Magyarországon nevezgetik magukat 1848 óta, a régi *parasztok*, vagyis fölszabadult földművesek is „*polgárok*“-nak.

Öszintén sajnáljuk, hogy szerzőt ily tarthatatlan fejtegetésekbe és kifejezésekbe bonyolította belé a *német* Staatsphilosophok és Staatsrechtlehrekek tanaiból és kifejezéseiből kiinduló fölfogás!

Egyébként a német tudósok ilyen forma elméletei és kifejezései még érthetők, már csak azon többféle jelentőségnél fogva is, melylyel a „*Stand*“ szó a német nyelvben egyáltalán bír Igen, mert a német nemcsak azt érti a „*Stand*“ alatt, a mit mi „*Rend*“-nek nevezünk és a mit „*Ordo*“-nak, „*Ordre*“-nek, „*Order*“-nek stb. neveztek Európaszerte; vagyis a német nemcsak *államjogi* fogalmat ért alatta, hanem ért alatta *társadalmi állást* is, mely bizonyos kenyérkereseti foglalkozást élethivatásszerűleg űz; ily értelemben használja a német még e szókat is, mint: „*Bäckerstand*“, „*Schusterstand*“, „*Schneiderstand*“ stb. Ámde hogy miként bonyolódhatott bele a jeles magyar jogtudós, *Concha* ebbe a németnyelvi specialitásba annyira, hogy egy egész

elméletet építsen rá erre a németnyelvi specialitásra; ezt csak sajnálattal vehetjük tudomásul, de teljességgel nem bírjuk megérteni, és ugyan annyival inkább nem, minthogy már Előszavában is oly lelkesen hangsúlyozta *Concha*, miszerint e műve megírásánál az ő célja az volt, hogy a „gondolkodásnak a magyar irodalomban, közéletben szétszórt irányait, egyes darabjait gyűjtögetve, méltatva a magyar tudomány önálló világának erőteljesebb formálódásához az utat tehetsége szerint egyengesse”. (Előszó IX. 1)

A mit szerző a 160-tól a 184-dikig a különböző „*Osztályok*”-ról s ezeknek a „*Rendek*”-hez való viszonyáról stb. elmond, ez még csak jobban megerősíthet bennünket azon ítéletünkben, melyet csak imént a „*Karok és Rendek*”-re vonatkozó fejtegetéseiről mondtunk. Azt helyesen cselekedte szerző, hogy az ő §§-ait az „*Osztályok*”-ról megírta; sőt még az ellen sincs nagyon sok kifogásunk, hogy úgy írta meg, a hogy épen megírta; de a „*Karok- és Rendek*”-ről, valamint egyáltalán a „*Rendek*”-ről egy tudományos (és nem csupán csak bölcséleti) munkában, a mely ezt a címet viseli: „*Politika*”, csakis az egyes államok pozitív államjogának értelmében lett volna tanácsos írnia és egyetemlegiesítéseit csakis pozitív államjogi mozzanatokból lett volna szabad levonnia.

Sokkal jobb, sőt tekintve a magyar szakirodalom idevonatkozó termékeinek túlnyomó részben csakis gyarlónak mondható fejtegetéseit, becsesnek mondható azon része a *Concha* „*Politika*”-jának, a mely a *Nemzet Souverainitásával* (216—253. l.) tüzetesen foglalkozik. Nem írónk alá, kivétel nélkül, azt sem mind, a mit szerző itt elmond; de hát áttanulmányozván e szakaszát, lehetetlen be nem vallanunk, hogy e szakasz csakugyan *államtudományi* természetű és mint ilyen, alapos államjogi tanulmányokon alapszik, e mellett tiszteletreméltó körütekintéssel és nem kevésbé tiszteletreméltó jogi éllel van megírva.

Nem mondhatunk ekkora dicséretet az „*Államhatalmak*”-ról (75. §) szóló fejtegetéseire. Nagyon belemélyedt szerző e tárgyba is, de midőn valami mélységesen önálló elméletet igyekszik kikészíteni szerzőnk, izzasztó fáradsággal fog ugyan e földadatának megoldásához, de a megoldás mégsem sikerül neki annyira, mint a hogy mi ezt a sikert neki őszintén kívántuk volna. Így, hogy csak egyet említsünk, nagyon furcsa eredményre jut

szerző, midőn (281. l.) az „*alkotmányozó hatalom*“-ról értekezik. „Az alkotmányozó hatalom tehát anyagi, tárgyi szempontból való *felosztása* (sic) a *souverain akaratnak* (sic). Az alkotmány a tárgya itt a *souverain akaratnak*, a mint más esetben p. o. a pénzügy, a közoktatás, ennélfogva helytelenül említették együtt a törvényhozó, a végrehajtó hatalom, szóval a *formai* (sic) államhatalmak mellett, ép oly helytelenül, mintha ezekkel egy sorba állítanók a pénzügyi, a közoktatási hatalmat.“ (281. l.) „Az alkotmányozó államhatalom *anyagi* (sic) *államhatalom*, úgynevezett anyagi *felsőjog* és semmi esetre sem lesz belőle a *souverainitás* gyakorlóinak különbsége miatt a fennebb megállapított *formai* (sic) államhatalmak mellett egy külön negyedik *formai* (sic) államhatalom“. (282. l.) Nem hiszszük, hogy ebben a fejtegetésben elejétől fogva mindvégig kifogástalan logikai összefüggést bírhatna fölfedezhetni akár *Brassai Sámuel*, akár *Szilágyi Dezso*: de hát ha szerző az *államhatalmakról* oly meghatározást ad, a minőt nála *ritkított betűkből* olvasunk a 273. lapon: akkor azután ne csodálkozzunk, hogy utóvégre oly abstrus erőfeszítéssel végi. mint szerző az alkotmányozó hatalomnál. (Szerzőnk ugyanis következő definitiót ad (273. l.) még pedig ritkított betűkkel az *államhatalmakról*: „Államhatalmak alatt a *souverain akaratnak* (sic) azokat az *irányait* (sic), *functióit*, *illetőleg* (sic) azokat a szerveit értjük, a melyek a *souverain akarat* létrejöttéhez és megvalósulásához önállóan, azaz a *souverain akarat-képződés* (!) egyik *mozzanatának* (!) megteremtése által *hozzájárulnak*“. Tehát csak „*hozzájárulnak*“ (sic).)

Hogy mennyire nem alkalmas szerző mondatkötése arra, hogy magát tisztán, világosan megértethesse, ennek megvilágítására közöljük a következő alineát a 273. lapról:

„Nem szükség bizonyítani, hogy a *souverain akarat* belső elhatározása leglényegesebb a *souverain akaratra*, valamint hogy annak létrejöttéhez önállóan hozzájárul, ennélfogva annak a szervnek önállóságát sem, melyet e mozzanat létrehozása illet, vagyis a törvényhozó szervét.“ (273. l.)

Néhai b. e. *Horváth Cyrill* és *Kerkápoly Károly* is sokat beszéltek egykor a „*levés*“, „*lét*“, „*létel*“ és „*létezés*“ közti különbségről, meg azután a „*külső-belsőről*“ és a „*belső-külsőről*“, de hát ők legalább értelmesen tagolt mondatokban hirdették a magyaroknak az ő tanaikat!

Azt mondja szerzőnk, hogy „*Nem szükség bizonyítani, hogy a souverain akarat belső elhatározása leglényegesebb a souverain akaratra, valamint hogy annak létrejöttéhez önállóan hozzájárul*“ (273. l.) Meghiszszük azt, hogy ezt bizonyítani nem szükséges. De hát az ég szerelméért, mi szükség *ilyen* fejtegetésekkel áraztani el, egy nem bölcséleti, de *tudományos* kézikönyvet? A néhai híres sárospataki tanár, *Kövi*, de még talán a nem épen valami ős zamatúlag magyarságos jogtudósunk, *Wenczel Gusztáv* sem írt volna le soha ilyen constructiót. A jó öreg *Karvassy* meg épen nem!

Semmiképen sem helyeselhetni, hogy *Concha* csak a 85. §-ban, a 347. lapon kezdi meg az „*Államformák*“ tárgyalását, és mégis már a 289. lapon, midőn még csak az „*államhatalmak*“⁴-ről beszél, ugyancsak emphasissal hirdeti, hogy „a *parlamentaris* alkotmány létezése és működhetése az erkölcsi erő meglételétől függ“; valamint ugyancsak eszmélkedik már itt (289. és 288. l.) a fölött is, hogy az *északamerikai köztársaság presidentiális alkotmánya*, és „a csak a (sic) felelős, de nem parlamentáris kormányú mérsékelt *monarchiák* mért tartják „a hatalmak szoros jogi elkülönülését fenn“. Ez az előrenyalábolás bizonyára nem vall egy szerencsésen, már előre tervszerűleg jól átgondolt anyagbeosztási methodikára; és hasonló előrenyalábolást más helyütt is bőven találhatunk *Concha* „*Politiká*“-jában. Valóban e vonás nem szaporíthatja e munka fényoldalait.

Másfelől el kell ismernünk, hogy azok a tudománytörténelmi megjegyzések, a melyekkel *Concha* az államhatalmi elméletéről szóló szövegét, egész a 303. lapig folytonos *petitben* követi, jelentékeny becsűek. Ezen nagyterjedelmű jegyzetből láthatni, hogy mennyire más „*Politiká*“-t írhatott volna *Concha*, ha mellözve minden bölcselkedési s egyáltalán minden dialektikai viszketeget, tisztán *tudományos* téren, tisztán a *tudomány* követelményeinek megfelelőleg igyekezett volna fölépíteni a maga művét! Ebből a nagyterjedelmű jegyzetéből *Conchának*, mely átöleli az európai szakirodalom összes nevezetesebb termékeit, és a mely mindvégig beható kritikai mérlegelésnek a tanubizonyosága, valóban nagyon sokat tanulhatni.

Ugyanezen elismeréssel tartozunk azon nagyterjedelmű jegyzete iránt is, melyben *Concha* a *souverainitásról* szóló tanok történetét méltatja széles olvasottsággal és beható, éles elmére valló

kritikával. (320—340. l.). Az „*Államformák*“-ról írt szövegében szintén sok helyeset, sok beceset találunk (347—380. l.); de a pálmát itt is a szerző nagyterjedelmű jegyzete ragadja el az ő saját szövege elől. Tagadhatlan tudományos értékű kritikával bonczolgatja *Concha* e nagyterjedelmű jegyzetében, mely a 380. laptól egész a 387. lapig terjed, az államformákról úgy a multban, mint a jelenben, *Aristotelestől Roscherig* fölállított összes nevezetesebb elméleteket, és nem vitatható el szerzőtől, hogy nem egy helyütt ugyancsak a fején találja a szegetet. Így pl. nagyon helyes, nagyon találó az, a mit *Roscher* legújabb munkájáról, illetve az ebben megnyilatkozó állammorphologiai tanról mond: „*Roscher* nagy műve az államformákról (*Politik, geschichtliche Naturlehre der Monarchie, Aristokratie und Demokratie*. 1892.), mely egyenesen azt akarja bizonyítani, hogy az *aristotelesi* felosztás még mindig nem avult el, az uralmi és kormányformák teljes összevegyítése által igen alkalmas az *avatatlan* előtt az *újabb* tisztázások vívmányait elhomályosítani s részletessége ellenére *nem* vesz tudomást az államformák tanát illető szociologikus kutatásokról“. (392. l.)

A szövegben azonban *Concha* épen nem mondja el mindazt, a mit egy oly tudós, ki ily jegyzetet képes írni a szöveghez, az államformákról, a tudomány legújabb színvonaláról bizonyosan elmondhatna. Mert hát a monarchiával, választott királysággal, aristokratikus köztársasággal, demokratikus köztársasággal és a képviseleti demokratiával — már mint államformákkal — még épen nincs kimerítve az állammorphologiai kategoriák azon nagy csoportja, melyet a XIX. század utolsó évtizedének közepe táján kell hogy tüzetesebben vegyen tudomásul mindaz, a ki behatólag és rendszeresen óhajt foglalkozni az államtudománnyal.

Persze, ha valaki ily vastag könyvet ír „*Politika*“ cím alatt és ennek a vastag könyvnek a $\frac{9}{10}$ -részét bölcselő dialektizálásnak szenteli: nem igen maradhat számára elegendő tér, hogy kellő körültekintéssel tárgyalja az *államformák* elméletét!

Ne vegye rossz néven tőlünk a tudós szerző, hogy ezt a folytonos dialektizálgatást minduntalan a szemére vetjük; de nem tehetünk másként, mert úgy a hazai tudományos irodalom érdekében, mint magának szerzőnek érdekében őszintén sajnáljuk, hogy ő e munka megírásánál ily útra tévelyedett. Meggondolhatta volna a tudós szerző, hogy *két* ily *külön* dolgot, a

positiv államtudomány rendszerének fölépítését és a bölcselő dialektikát egyugyanazon munkában egymásba olvasztani nemcsak hálátlan, de veszélyes kísérlet is. Hisz non omnia possumus omnes. Mutatja ezt azon körülmény is, hogy valamint egyfelől az *államtudományi* földolgozás nem sikerült szerzőnek igen sok tekintetben, úgy mint bizonyára óhajtotta volna minden magyar tudományos ember: szintűgy nem sikerülhetett neki a bölcsészeti mozzanatok földolgozása sem a kívánt mértékben. Sőt a bölcsészeti szakirodalom egyes termékeinek, illetve ezek államtudományilag értékesíthető elméleteinek per tangensem kritikája sem több helyütt.

Nagy baj azután a szerzőnek egészen sajátyszerű nyelvezete, irálya is. Minden inkább ez, csak nem átlátszólag világos, és minden inkább, csak nem magyaros. Nem is kívánatos, hogy *Imre Sándor* vagy *Baksay Sándor* valahogy *Concha* e munkájában kezdjenek lapozgatni, mert akkor vajmi könnyen például hozhatnák föl e tőzsgyökeres jeles magyar nyelvtudósunk, illetve ez utóbb említett nem kevésbbé tőzsgyökeres jeles magyar írónk, a *Concha* mondatfüzését, sőt már szókötését is arra nézve, hogy hogyan *nem kell* magyarul írnia. A styl dolgában egyébként a *Concha* munkája elegánsabb, mint bármelyik a „*Politika*“ eddigi kézikönyvei közül. Csak a magyarsága volna jobb! No meg azután a szelleme, a tudományos szelleme ne lenne annyira *németes*, a jeles magyar szerző szándéka ellenére is oly megdöbbentőleg *németes*!

Valóban *Concha* évtizedeken át buzgalomtelt hévvel folytatott gondolkodása és fáradságos szakirodalmi tanulmányai után egyenesen oda jutott el, a hova épenséggel eljutni nem akart: a *magyar geniusnak* akart áldozni és ezen határozottan föltett szándéka ellenére — létrehozott egy ha nem is minden ízében, de lényegénél fogva mégis határozottan *németes* szellemtől áthattott könyvet.

Nem azt akarjuk ezzel mondani, hogy a németektől kölcsönözte gondolatait; ezt állítani *Concha* e művéről legtávolabbról sem lenne igazságos. De igenis el nem vitatható, hogy *Concha* német fölfogásból indult ki a legtöbb esetben, a nélkül, hogy ezt észrevenné; még az *angoloktól*, *franciáktól* és *olaszoktól* is azt látszik legörömostebb elfogadni, a mit e nagy culturnemzetek gondolkodói a *német* bölcsészekről és *német* juristáktól recipiáltak.

Ez kár.

Concha hasonlíthatlanul fényesebb szolgálatot tenne úgy a hazai tudománynak, mint szerzői nevének, ha egy netáni második kiadás alkalmából letöröltetné a munkája címét, a „*Politikát*“, és más, a könyv tartalmának megfelelőbb címet adna neki, azután egy egészen más könyvet írna a „*Politika*“ címe alatt, mert a mostani könyve lehet talán „*társadalmi bölcsészet*“, sőt lehet jó részben „*állambölcsészet*“ is; de határozottan nem — „*Politika*“ és épenséggel nem — **magyar** „*Politika*“.

—y—

* * *

„*Schopenhauer és a keresztény vallás.*“ E cím alatt az „*Athenaeum*“ mult évi folyamának 4-ik számában egy figyelemre méltó tanulmány jelent meg *Pászthory János* tollából. A tanulmány eleje és veleje az, hogy „*Schopenhauer vallásphilosophiája s a keresztény vallásnak alapdogmái azonosak*“, a miért is meg akarja védelmezni azon méltatlan megtámadás és gyanúsítás ellen, a melylyel a felekezeti elfogultság illeti Schopenhauert, a pessimismus ezen katexochen viadorát, s érdekes fejtegetéseinek eredményét abba a nehéz tételbe foglalja össze: csakis a rosszakarat vagy abszolút tájékozatlanság lehet forrása azon nemtelen támadásoknak, melyeket az előítélet és elfogultság e kiváló nagy szellem ellen folytat.

Leszünk bátrak szemébe nézni e súlyos ítéleteknek, a nélkül, hogy a „felekezeti elfogultság“, vagy különösen „az abszolút tájékozatlanság“ vádjá érhetne bennünket.

Mindenekelőtt épen nem találó szerző felfogása Schopenhauer összrendszeréről, a midőn szerinte „nem létezik a philosophiai rendszer, mely olyan kevés elemből volna összetéve, mint Schopenhaueré; miért is az egész műretek egy tekintetre átnézhető s egybefoglalható“. Ellenkezőleg: Schopenhauer „immanens dogmatismusa“, a bölcelettörténetírók egyező nézete szerint, szellemes *combinatio*, *mozaikszerű* s nem zárt és teljesen összevágó rendszer. Szellemes, de ellentmondásokkal teljes *ekklektikus bölcselő* ő, kinek általa is úgynevezett dogmatismusa idealismus-, realismus-, materialismus- és romantikából van összetéve, tehát világbölcseiségnek mondható a szónak teljes értelmében véve. A régebbi és újabb philosophiai gondolatlemek feldolgozása, a természeti

s az emberi élet jelenségei iránt való érdeklődése s a nagyszámú példákkal és szellemes hasonlatokkal illusztrált élénk előadása tesz Schopenhauer műveinek olvasását oly tanulságossá és élvezetessé, de korántsem rendszerét egységessé s alapgondolatait „teljesen összévágókká és egyszerűekké“.

Ennyit általában Schopenhauer rendszerének szerkezetéről. s lássuk most már közelebbről annak a kereszténység vallásos világnézetével rokon és attól eltérő vallásos gondolatait.

Tudjuk, hogy a vallásról általában s a kereszténységről különösen főművének (A világ mint akarat és képzet) *Epiphilosophia*“ cz. függelékében értekezik, a hol a vallást a philosophiával egyetemben „az embernek eredeti metaphysikai szükségérzetére“ alapítja. *Vallási ideálja a világot megtagadó brahmanismus és buddhismus*, míg a keresztény theismusban „a cselekvés valódi moralitását megsemmisítő alaptévedést“ lát. Legrosszabb és legvadabb (sic) vallásalak a zsidóság és az islam a maga szegényes ledér optimismusával és theismusával. Szerinte *a kereszténység heterogen elemekből áll* s keletkezését egy földrajzi esetlegességnek köszöni. Ethikai része a buddhismusból, mint az emberiség ősvallásából való, s a mi benne maig is maradandó, az épen annak *a brahmanissmussal és a buddhissmussal egyező zsidómentes morálja*. A keresztény tan fénypontja — s ez vesztegette meg értekezönk gondolkodását — az eredendő bűnről s a megváltó helyettesítő kiengeszteléséről szóló tan, mivel abban Schopenhauer symbolizálva és allegorizálva látja azt a philosophiai igazságot, hogy az akarat, mint a világ veleje, Ádámban *akarja* az életet s az istenemberben *tagadja* az életet. Az élet akarásáról annak megtagadására vezető átmenet az újjászületés. mint a természetes ember meghalása, a miért is a kereszténység legbensőbb lényege a teljes resignatió. A kereszténység körében található összes ellentétek philosophusunk szerint a fentebbiek értelmében az ó-szövetségi optimismus s az új-szövetségi (indiai) pessimismus ellentéteire reducálандók. Így p. o. az augustinismus, mivel annak központja az eredendő bűn dogmája, a kereszténység legmaradandóbb és leghelyesebben értelmezett alakja, míg a pelagianismus annak karrikaturája. S a mennyiben a protestantismus az askesist elvetette, a keresztény vallás alapigazságát tagadta meg. Általában véve tarthatatlan a keresztény theismus a maga személyes istenfogalmával, mivel az a bajt s a fájdalmat a világban meg

nem magyarázza. A pantheismus is elvetendő, mivel az már elvével sincs tisztácan, — *egyedül az atheismusban van az igazság!*

Ím ezek Schopenhauer vallásos nézetei, a melyeket Pászthory „a keresztény vallásnak alapdogmáival azonosaknak“ tart. E nézeteit a kereszténység történetével is törekedett beigazolni. Szerinte a kereszténység hátránya az, hogy „nem tiszta tan, hanem kizárólag historia“; ép azért Krisztus személyiségében annak positiv meghatározása helyett csakis az életakarát tagadásának personificatióját vagy symbolumát látja, s mint olyannak csodálja fenséges alakját, mely élettartalmát és magasztos költői igazságát. Az őskereszténység történetéből csak az augustinismus érdeklí, s különös elismeréssel szól az anachorétákról s a német mystikusokról, a kiknek irataiból tisztán és világosan tűnik ki az, a mi az új-szövetségben „csak ködös fátyolon át“ észlelhető. Elismeri Luther reformatiójának jogosultságát és szükségességét is, de csak gyakorlati és nem elméleti szempontból, mivel szerinte egyik főhibája az, hogy a „rationalismusnak, mint pelagianus philisteri értelemnek ajtót, kaput, nyitott“. Optimista-rationalistikus eszmével a régi zsidóság elhanyagolja az askesist, a keresztény vallás és morál ez életerejét.

Schopenhauer, a philosophus, nem valami nagy jövőt jósol a kereszténységnek. A tudás terjedésével hanyatlak a hit a nép körében, különösen mióta Kant „a theologia eddigi ancilláját emancipálta, s a vallásos hitnek eddigi philosophiai alapjait és támaszeit megingatta“. A XIX. század im megérett már a philosophiára! S mi lépjen az „elerőtlenedett s a komolyabb hittől csaknem egészen elhagyatott kereszténység“ helyére? „*Ex oriente lux!*“ emphatikus felkiáltással az indiai vallásokhoz, „mint a szent vallások szülőihez“ utasítja az európaiakat, s ezek közvetítésével a *saját philosophiájához*, mint olyanhoz, „mely a brahmanismus- és buddhismustól függetlenül megtalálta e vallások igazi módját, rationalis módon megállapította a kereszténységet a maga igaz, tiszta tartalmában s földéritezte annak azt a megdönthetetlen magvas igazságát, mely az életakarát megtagadásában s ezzel összefüggőleg a zsidó optimismustól ment askesis hirdetésében és gyakorlatában áll“.

Mint látjuk, Schopenhauer egész vallásos világnézetének alapja az ő *metaphysikájában* van, mely utóbbi viszont az ő

ethikájának támasztó pontját képezi. Hogyan lehetne összeegyeztetni Schopenhauer öntudatlan akaratát, mint a világ eredetét, valóságát és velejét a kereszténység intelligens világgalkotójának és gondviselőjének a tanával? Azáltal, hogy ez az okozat a lét körébe lépve akarta az életet. Ádámban és Ádámmal nagy tartozást vett magára — tanítja Schopenhauer. Az élet tehát az akarat ősi tartozásának az elszenvedése, a fájdalom és unalom szüntelen változata s csupa kín és bűn. Van-e még itt az életnek pozitív ethikai értéke? Hát csakugyan a halál a tényleges és végleges megváltás? Tudjuk, hogy a kereszténység is tanítja a világelet bűnösségét s az attól való megváltás szükségességét, de tanítja *ethikai* és nem metaphysikai értelemben. Nála a megváltás az önző bűnös akarat megtagadásával s az „új ember“ felöltözésével, míg Schopenhauer-nél e világ teljes megtagadásával azonos, vagy más szóval kifejezve: a lét s a nemlét helyére a kereszténységben az „ó ember“ bűnös életének s az „új ember“ megváltott és újjászületett életének elvi ellentéte lép. Schopenhauer főhibája épen az, hogy nála vallás és ethika teljesen a metaphysikán, mint a világlényeg tudományán alapul. ép azért azok önálló élethatalmainak megértésére nem volt képes. S mivel erkölcszavának főfogalma pathologiai pessimismusa értelmében *a szentség metaphysikai fogalma*, mint az életakarát tagadása. azért ethikájában a valódi moralitás helyére egy, az akarat képességében kétségbeeső s minden tevékeny erkölcsiséget megsemmisítő negatív jellegű asketikus világnézet lépett. Ethikája tehát voltaképen nem is morál, bár szerzője nem győzte eléggé hangsúlyozni, hogy az önmegtagadás által való megváltásnak, mint a Platon-féle „philosophiai halál“-nak az útjával s az e világot folyton akaró akarat elleni küzdelem hangsúlyozásával valódi keresztény eszmekörben mozog, s tényleg a külső meg-egyezős olyannyira megvesztegette az ő és ismertetője, *Pászthory* gondolatait, hogy ethikáját teljesen azonosnak tekintette a keresztényivel. Pedig az Istent s a világot a maga valóságában megtagadó pessimismusa a maga dualistikus gondolatelemeivel, tényleg a brahmanismus és buddhismus morálja *alatt* áll, a melyről méltán mondotta egyik kritikusa: hogy az ethikában utolsó ítéletet mond Schopenhauer rendszere saját maga fölött, a melynek ítélete ellen felebbezés nincsen. S rajta is bebizonyult annak igazsága, hogy *az alappondolatokban való ellentmondás*, a mivel

telve van Schopenhauer ekklektikus metaphysikája, halálósabban hat valamely rendszerre, mint az egyes, alárendelt kifejtésekben nyilvánuló ellentmondások.

Schopenhauer vallásphilosophiájának e kritikai előadásából kitűnik, hogy e téren teljesen indiai talajon mozog, s csak anynyiban ismeri el a kereszténységet, a mennyiben a középkori multjának szerzetesi-asketikus jelenségeiben indiai példányképei ismétlődnek. Ép azért bár a kereszténységgel az eredmény tekintetében legalább külsőleg („eine Übereinstimmung lediglich der Worte, nicht der Kraft und des Geistes“) több ponton egyezik, s kifejtésében is több keresztény eszmének, p. o. a bűnnek s a megváltásnak befolyása alatt áll, azért mégsem fogadhatjuk el Pászthory ama nézetét, a mely szerint „bölcészünknek s a keresztény vallásnak alapdogmái azonosak“. Schopenhauer metaphysikai jellegű vallásphilosophiájában épen pseudomorális értelemben teljesen átalakított keresztény eszmékkal, s nem mint Deussen és Pászthory akarná, „megtisztult kereszténységgel“ van dolgnunk, a miért is nagyszámú kritikusaival egyetemben visszadjuk „a világ mint akarat és képzet“ genialis szerzőjének azt a vádat, a melylyel kevés egyháztörténeti érzékkel a protestáns kereszténységet illette, s a mely nem más, mint hogy az ő pessimistikus és quietistikus jellegű philosophiája „egy teljesen eltompult, sőt elerőtlenedett kereszténység“, a melyben helye nincsen classikus költőnk Madách Imre ama igaz keresztény szellemi buzdító szövegének: „Mondottam ember, küzdj és bízva bízzál!“

Pászthory fejtegetéseinek fonalán azt is állítja, hogy Schopenhauer „transformatiója“ ugyanaz, a „mit a keresztény egyház igen jellemzően újjászületésnek, s a megismerést, a minek ez kifejtése: isteni kegyelemnek nevezi“. Pedig közelebről tekintve a dolgot, keresztény értelemben vett kegyelemhatásról vagy megszentelésről, tehát ennek objectiv eleme: vagyis az újjászületéssel és subjectiv eleme: vagyis a megtéréssel együtt szó sem lehet annál a philosophusnál, a ki metaphysikai alapon tagadja az akaratélet jellemének fokozatos fejlődését s a személyes halhatatlanságnak hitét, miért is az ő „palingenesiája“ a Platonféle lélekvándorlás tanának egyik torzképénél egyébnek nem tekinthető.

Ez vezet bennünket a *pessimismus s a keresztény vallásos*

világnézet egymáshoz való viszonyára, a melynek azonosságát — legalább a pessimismus Schopenhauer-féle alakjában — Pászthory is vitatja. Már az előzők nyomán is állíthatjuk, hogy a kereszténység sem nem pessimismus, sem nem optimismus, sem pedig a kettőnek összetétele. A kereszténység az igazság, és az sem pessimista, sem optimista nem lehet, mivel maga az igazság, tehát erkölcsi valami. A kereszténység hirdette ugyan a világba való lépése óta a világtól való visszavonulást, s kell is, hogy hirdesse, de a gonosz világnak kerülését. Nem érti tehát itt a kereszténység sem a kosmikus, sem a társadalmi, hanem csakis a bűnös világ kerülését. Nem a szellem és az anyag ellentétei a kereszténységnek, hanem szellem és érzékiség, vagyis a test, s a test ismét erkölcsileg s nem physikailag vagy metaphysikailag asketikus értelemben véve. A kereszténység a világnak igazi méltatása, igenis parányi a világ az örökkévalósághoz való viszonyában, de végtelen fontos és szükséges a fokozatos fejlődésre és tökéletességre való tekintettel, a melyben tehát jobb lenni, mint nem lenni! A kereszténység a világot az örökkévalóság fényében tekinti, tehát a véghetetlen fejlődés és tökéletesedés szempontjából ethikailag s nem metaphysikailag megítéli, s ezzel tanítja a vágy s az érzékiség fokozatos legyőzését s nem erőszakos kiölését. A világ nem is siralomvölgy, nem is a kínok és bűnök szakadatlan láncolata, hanem Isten országa megvalósulásának egyik talaja. Így fogta azt fel Madách is, a midőn „Az ember tragédiája“ című remek alkotású drámájának 15-ik színében így biztat;

«Ha percnyi léted súlyától legörnyedsz,
Emel majd a végtelennek érzete.
S ha ennek elragadna büszkesége.
Fog korlátozni az arasznyi lét.
És biztosítva áll nagyság s erény.»

Mi is hiszszük, hogy a világfájdalom Werther idejére be kell következnie a józanság korszakának!

Dr. Szlávik Mátyás.

* * *

„Az utolsó két egyházpolitikai törvényjavaslat.“ Írta Kováts Gyula. Második bővített kiadás. Budapest. Révay Leó kiadása. 1894. Ára 2 korona.

Méltó feltűnést keltett megjelenésekor egy ily című kis röpirat a napi sajtóban, nem mintha egyetlen felszólalás lett volna, mely tisztán objectív és tudományos szempontból mutatott rá azon javaslatok félszégeire, melyek — s különösen az izraelita vallás receptiójáról szóló — a szabadelvű politika oly csalhatatlansági színébe öltöztetve mutattattak a laikus közönség elé, mert hiszen ezekre nézve már az „Athenaeum“ is elmondotta volt okadatolt véleményét (lásd III. évf. 1. sz.); hanem, mert Kováts röpiratának különös súlyt ad szerzőjének az egyház és állam kérdéseivel *ex asse* való foglalkozása s az a pártpolitikai tekinteteken felül álló objectivitás, mely benne a kathedra emberére vall. Emlékezhetünk rá, hogy Kováts röpiratának első kiadása közvetlenül kapuzárás, azaz a még hátralevő két törvényjavaslat feletti első főrendiházi szavazás előtt látott napvilágot, a mit mindenesetre hátrányára kell felrónunk, mert az ily illetékes helyről jövő szózat talán sok elméhez megtalálta volna az utat, ha idején jön. De másfelől épen az a körülmény, hogy Kováts Gyula semmi olyat nem akart nézetei kifejtésével elérni, a mi az actualis politika áramára való befolyással lett volna egyértelmű, nagy mértékben alkalmas növelni szavának tekintélyét s elismertetni kritikájának elfogulatlanságát.

Az egyházpolitikai reformok sorából eddig a vallások szabad gyakorlatáról s a receptióról szólók nyertek legkevesebb megvitatóst. Kováts nem a kánonjog egyoldalú álláspontjáról tekinti a kérdést, hanem a magyar alkotmány történeti folytonossága szabja meg felfogásának az irányt. Nézetünk szerint is helyesen emeli ki szerző — mint a hogy folyóiratunk mult évfolyama 1. számának „Függő kérdések az állam és egyház újabb viszonyában“ című tanulmánya már rámutatott, hogy lehetetlen a logikai kapcsolatot megtalálni egyfelől a szabad vallásgyakorlat általános proclamálása, másfelől a receptionális rendszer célba vett kibővítése közt. Teljesen anachronistikusnak tartjuk mi is ezt a kapcsolatot, mely csak a codificationalis dilettantismus legprimitívebb agyában születhetett meg, s bizonyára példa nélkül fog állani az európai legislatióban, hol a bevett vallások rendszerével már régen szakítottak. Alaposan és józanul mutatja

ki Kováts Gyula is, hogy hiszen „a vallásszabadság következtében az eddigelé bevett vallások nem maradnak meg ilyenekül. A hitkényszer eleste következtében a bevett vallások egyáltalán megszűnnek bevett vallások lenni.“ Minek akkor törvénybe iktatni egy oly rendelkezést, melynek értelme nincs, melyet kimondani egyszerűen nonszensz?

Kijelenti azonban szerző — s ebben is tökéletesen egyetértünk vele — hogy habár a recipiálásnak és teljes paritásnak ellene van is, korántsem tartja az izraelita vallás jogállását szűk keretek közé szoríthatónak. „Az 1867. évi XII. törvényczikkben kimondottuk, hogy polgári és politikai jogok tekintetében keresztény és izraelita egyenjogú. Most meg — úgymond — a vallás-és lelkiismeretszabadságot teszszük az állampolgárok politikai jogává.“ Csupán addig nem akar szerző elmenni, hogy az 1848: évi XX. t.-czikk 3. §-ának keretébe is belevonjuk az izraelita vallást. A 3. §. szerint ugyanis minden bevett vallásfelekezetet szükségletei közálladalmi költségen fedeztetnek. Szerinte azonban ezen jus sperativumnak történelmi háttere van, melynek keretében bizonyos, még nem tisztázott vagyoni jogi kérdések rejlenek.

A tudós szerzőnek bizonyára nem figyelmén múlt, hogy már itt ki nem domborította az izraelita vallás receptiója elleni argumentumai sorában azt a különösen fontost, hogy ma az államnak egyáltalán nincs is recipiáló hatalma s polgárainak csak külső cselekvési viszonyai érintik, de arra, hogy dogmatikai thesiseket recipiáljon, vagy ne recipiáljon, mi illetékessége sincs. Kiterjeszthet bizonyos jogokat az izraelita honpolgárokra is, így a felekezeti viszonyosságot, az 1868. évi LIII. t.-cz. illető szakaszai alapján, de egy vallási rendszer felett a maga egészében, mint valláserkölesi tan felett birói tisztet nem gyakorolhat, erre hiányoznak intellectuális szervei. Lényegileg az eddig bevett vallások receptiói sem voltak egyebek, mint a „liberum exercitium religionis“ külső cselekvényeinek biztosításai.

Második részében fűzetének Kováts Gyula a vallások szabad gyakorlatáról szóló javaslatot veszi bonczkés alá, melyről véleménye, hogy az egész nem a jogállam, de a mult századi rendőrállam felfogására vall. Hibáztatja, hogy a jóváhagyás és elismerés közötti különbséget a javaslatokban összebonyolították s a jóváhagyást még dogmákra is kiterjesztették. Az állam a XIX-ik század végén még hitczikkelyeket is jóváhagyogat. —

„Indulóban vagyunk — teszi hozzá — azokba az időkbe, mikor keletrómai császárok hitvitákat döntöttek el az ektézisek, hemistikonok, eükükleionok korában. Az elismerendő vallásfelekezet lelkésztől, egyházi előljárójától megkivánt qualificatióról szólván, kárhoytatja, hogy a politikai jogok mellett annak teljes élvezete is megkivántatik, a mit — azt hiszszük, az igazság némi túlhajtásával — arra magyaráz, hogy még a választási jegyzékben is benne legyen a lelkész, az egyházi előljáró.

Véleménye az, hogy jobb lett volna az egész szektajogot magánjogi térre terelni s a magánjogi személyiség adományozását a törvényhozásnak tartani fenn. Háát ez a tiszta amerikai rendszer, s nekünk sem volna ellene semmi kifogásunk, sőt Deák Ferencz szemei előtt is tényleg ez lebegett; azonban úgy rémlik, mintha a füzet egy passusából kiindulva, Kováts Gyula mégse lenne föltétlen híve ennek a rendszernek, mert más helyütt aggályokat fejez ki azzal szemben. bár igen szép distinctióval írja, hogy „a vallásszabadság és a vallás szabad gyakorlata külön keretekben mozognak. Az előbbi individuális jog, az utóbbi társasági jog, mely az egyesülési szabadság talaján termett.“

A felekezetnélküliséget, a javaslatok ezen punctum saliensét, Kováts nem perhorrescálja, csak azt kívánná, hogy az nem az annus discretionis, a 18 év, hanem csak a nagykorúság, 24 év elérésével válják lehetővé. Hiszen Szászország, Olaszország a vallásváltoztatás hatályához is 24 éves kort követel meg.

„Receptio és fülig vasba vert vallásszabadság“ — ezzel a kegyetlen ironiájú, de teljesen jogos szavakkal jellemzi a szerző a javaslatok szellemét, melyekkel szemben nagy nyomatékkal jegyzi meg, hogy „más jog is létezik a világon, nemcsak az állam statuálta jog“. Bátorság kellett annak a kimondásához is, a mit a 17. §-sal állít szembe, s a minek egyszerű igazsága oly könnyen átérezhető. Azt mondja ebben: „A vallás dolgát némileg mégis csak kosmopolitikus dolognak kell tartani. A míg egy nemzet idáig nem jutott, addig az nem is érett meg a vallásszabadságra. És ha már a vallások szabad gyakorlatát proclamáljuk, attól sem szabadna félnünk, hogy a vallásfelekezeteknek külföldi protectorai találnak lenni“.

Fájdalom, ritka ez a józan hang s ez a világos látás ma, a politikai intelligencia színvonalának azon ijesztő súlyedése közepette, melynek az egyházpolitikai reformok feletti discussiók

sajtóban és parlamentben oly szomorú képét vázolták. Komoly emberek előtt nem is kell védekeznie a szerzőnek az ellen a föltevés ellen, hogy szentszövetség idejebeli, Stahl féle eszméket terjeszt, midőn figyelmeztet, hogy nem szabad a rendezést úgy létesítenünk, hogy a történelmi jogot túlerősen meggyöngítsük. Függetlenségében, melyet az első kiadás által felidézett támadásokra válaszul csatolt a jelen második kiadáshoz, nagyon bölcsen megmagyarázza, hogy Magyarország, mely a koronázást mint közjogi actust tartja és vallja, már ennél fogva sem szakíthat teljesen a keresztény államisággal. Azáltal, hogy idők folyamán a koronaörök közé protestáns elemek is felvételtek, s hogy az ország nádora, bár protestáns, a koronázás actusában közvetlenül részes lehetett, a koronázásnak eredetileg katolikus symboluma, az általános keresztény államiság eszméjének hordozója lett. S ez teljességgel nem hazudtolja meg azért a szabadelvűséget. mert nagy és mély igazságot fejez ki szerző, mikor azt mondja, hogy *Magyarországot a szabadelvűséget mindig történelmi értelemben vették.*

De a kérdés nincs is úgy fölvetve — végi Kováts Gyula becses fejtegetéseit — hogy a keresztény és a minden hittől eltekintő államiság között lehetne választani. Hiszen az izraelita vallás után a többi vallás szervezetei hasonló jogoknak részeseivé már nem lehetnének. Világos tehát, hogy a keresztény állam helyére nem is a vallásoktól eltekintő államot, hanem a keresztény és izraelita államiságot amalgamizáló államot állítanak, a mi valóságos monstrum volna.

„Ez — fejezi be szerző — nem lehet feladatunk, hanem igenis az, hogy az izraelita hitközségeknek annyi jogot adjunk, mennyit intézményeink keretében csak adhatunk.“

Mindezt érdemes volt a tizenkettedik órában is elmondani egy jeles és független tudósnak, kit a napi politika apró érdeklámlatai nem befolyásolnak meggyőződése nyílt és férfias kimondásában, s ki a jog- és alkotmányismeret a bouczoló és bíráló és z erős logikája hatalmas fegyvereit képes harciba vinni az igazság mellett. A füzethez csatolt két törvénytervezet is mintája a minden casuistika nélküli, a szükségesen túl nem menő, praecis codificationális munkálatoknak, s azok elfogadása egy hamis helyzetből mutatna kivezető utat és követendő nyomot.

—r—s.

Hüppe: Lengyelország alkotmánytörténete. Fordította Szathmáry György. A M. T. Akadémia kiadása. 1894.

Szerencsés gondoliat volt Akadémiánktól, hogy az általa kiadott művek díszes sorozatába fölvette Hüppe munkáját is a lengyel alkotmányról. Mert ámbár ép most van századik évfordulója annak a világra szóló eseménynek, hogy az egykor oly hatalmas Lengyelország hosszú haldoklás után kimult az államok sorából, de azért nem mondhatnánk, hogy életében rejlő tanulságot államtudományi irodalmunk megvonta, illetőleg hasznosította volna; ellenkezőleg, idevonatkozó reflexiókra csak elvéve találunk benne, mintha egészen kívül esnék szemlélődése körén. A mi annál sajnálatosabb, mert a lengyel állam multja fölötte tanulságos; az aranyszemek itt valóban a napon hevernek a látók számára. És ez különösen korunkra áll, a melyben a szabadság eszméi és az állam hatalmi intézményei erős küzdelmet folytatnak egymással. Igaz, hogy a lengyel államélet főkép negatív tapasztalatokat kínál, de végre is a politikai tudás szempontjából az, hogy mit kell tenni és hogy mit nem kell tenni, egyaránt fontos.

Már e szempontokból is örömmel fogadjuk Hüppe művének magyar kiadását, mert hiszszük, hogy képes lesz az érdeklődést felkölteni, a mire pedig nekünk magyaroknak még különös okaink is vannak. A nevezett munka minden figyelmes olvasója bizonyára azt a benyomást szerzi, hogy a lengyel alkotmány és alkotmányunk között, habár a későbbi fejlődésben eltérnek egymástól, de az alapvonásokra sok a hasonlatosság és így amannak alapján kifejlődő állami élet ismerete nem egy intézményünk politikai jelentőségének megvilágosításához fog járulni; sőt még a jogtörténeti kutatás előnyére is szolgálhat, mert nagy valószínűséggel állítható, hogy ez alkotmányok, később pedig a lengyel és az erdélyi alkotmány között jelentékeny kölcsönhatások voltak és egyes intézmények közös forrásra vezethetők vissza. Hüppe e vonatkozásokat ugyan még nem fejt ki eléggé; itt-ott hivatkozik a magyar alkotmányra, de hasonlatait inkább Angliából veszi, pedig nálunk rokonabb talajon található meg. A szerzőnek azonban nem tehetünk azért szemrehányást, mert a mikor munkáját írta, a magyar alkotmánytörténet sem jogilag, sem politikailag nem volt még úgy kidolgozva, hogy egy idegennek és ilyen nagyszabású munkához útmutatással szolgálhatott volna.

Ettől tehát eltekintve, Hüppe műve igen előkelő helyre jogosult a politikai irodalomban és kétségkívül a hasonló tartalmúakat becsben messze felülmúlja. Valóságos psychologia ez a lengyel állam életére, melyet a szerző sok tudással, erős politikai érzékkel és beható analysissel tár elénk. Mindig mérték-tartó, nem merül el apró-cseprő részletekben, a mire pedig egy ezeréves alkotmány ismertetésénél annyi az alkalom; de kellően méltányolja a fontosabb tételeket és egész virtuositással tudja harmonikus egészzé fogni össze.

A munka XIV részre van felosztva: A lengyel alkotmány lényege; a lengyel államjog forrásai; az államterület és felosztása; a társadalom szervezete; a német joggal élő városok; a hitfelekezetek; a királyi hatalom; az országgyűlés és államkormányzat; közgazdaság; hadügy; külügyek; jogszolgáltatás; végre a lengyel államjog irodalma.

Fölötte érdekes, a mint szerző a lengyel államjogi irodalomról nyilatkozik és az is sokban találó a mi irodalmunkra. Szerinte a közjog a lengyel és latin-magyar íróknál aránylag mostoha elbánásban részesült; főfigyelmét itt is a politikai és történeti irány abszorbeálta. Szinte hihetetlen számú rőpirat és könyv került ki évenként a sajtó alól politikai tartalommal, tanácsokat, terveket, buzdításokat adva, de a tényleg és jogilag fennálló kristályosodásokat e nyomtatványok alig érintették. A legtöbb államjogi kérdés olyan „szerencsés bizonytalanságban leledzett”. Úgy hogy a lengyel jogélet alapos tanulmányozójának nem kis akadályokkal kellett megküzdeni. A kiindulásul szolgálható írott törvények pedig tökéletlenségektől és ellenmondásoktól hemzsegték.

Továbbá igen értékes és tanulságos rész még az alkotmány általános jellemzése. Lengyelországban a szó szoros értelmében *uralkodott* a szabadság és ennek túlságaiból eredt minden baj. Lengyelország feláldozta magát ezen kísérletezés közben, hogy az egyéni szabadságot az államban milyen kigondolható módon lehet elnyújtani. A souverainitásnak ez a tulajdonsága, hogy csak saját akarata által köthető meg, minden nemes emberre fennállott. De miként érvényesülhetett volna akkor az államhatalom és annak parancsolási joga? Ezeket az ellentéteket a lengyel állam sohasem tudta kiegyenlíteni, sőt a fejlődéssel csak nagyobbodtak. Volt ugyan idő, midőn Európa irigykedő bá-

mulattal szemlélte a lengyel szabad intézményeket, de egészben utánczókra aligha fognak találni. Az emberiség tapasztalat által halad előre, a mely pedig azt tanítja, hogy az uralkodás az állam hivatása, a szabadság annak csak üdvös korlátozása lehet. Itt találó Bluntschli mondása, hogy a mely nép a szabadságot az államhatalom tekintélyének hiányában keresi, az nem tartja meg szabadságát, az államéletre érettebb fog fölötte uralkodni.

A lengyel alkotmány fejlődése a középkorban rohamos, már ekkor vágyak és eszmények valósulnak meg benne, melyek nincsenek politikai összefüggésben a közviszonyok és társadalmi élet fejlettségével. Ez alkotmány már a XIV. században sokkal előbbre van, hogy úgy mondjuk, sokkal modernebb, mint bármely hűbéri szellemű alkotmány, melylyel a nagy államok élnek és így lett az állam korán érett, az egyoldalú, tüzes haladásban elgyengült és többé nem képes az egészséges léthez szükséges erőket megszerezni. Elvontan szemlélve, az igazság követelményei kevés államban nyertek oly fokú kielégítést, mint Lengyelországban; tényleg azonban a legmegbízhatatlanabb állammá válik, melynek intézményei, részben a legfontosabbak is, alkalmazhatlanul eszményiek. Minden polgár (nemes) csak a királynak tartozott engedelmességre, a kit, mint legméltóbbat, maga választott; csak a törvényt volt köteles megtartani, melyet, mint legjobbat, maga szavazott meg; de ha a király vagy törvény bánatának őt, mindkettővel szemben ellenállhat. Látszólag az önkényt kizáró humánus tételek ezek; valóságban pedig a királyválasztás, a liberum veto és a conföderatiók ácsúl szolgálnak Lengyelország sírjához. Nagy Frigyes mondotta már: „E nemzetnek szerencsétlensége, hogy törvényeit senki sem veszi komolyan, mert nincsen fékező hatalma“.

Lengyelországban a szabadság uralkodott és annyira kiterjedt, hogy az államnak hatásköre nem maradt és pedig nemcsak arra nézve, hogy jogtalanságot ne követhessen el, de arra sem, hogy általában tehessen valamit. Látszólag a nemesség a maga összeségében gyakorolja a souverainitást, a valóságban pedig kifejlődik minden egyes nemes ember souverainitása. Ezáltal az államjog egész nemzetközi jogot nyer; csakis a nemzetközi jogban találjuk meg helyét a liberum veto-nak, a melylyel egy követnek az ellenmondása elégséges arra, hogy az országgyűlés munkája eredménytelen legyen, vagy a conföderatióknak,

a melyekben bizonyos számú nemes embernek a szövetsége a politikai hatalmak helyére állítja magát és állam helyett akar érvényesülni, sokszor érvényesül is. Végre is az állam úgy tűnik fel, mint több százezer kis államocska, vagy Raynal szerint kis zsarnokok szövetsége.

A munka fordítása is teljesen megfelel az igényeknek; nyelvezete magyaros és világos.

N. E.

* * *

Archives d'anthropologie criminelle stb. 15. juillet 1894.

Van Hamel: „La criminalité féminine aux Pays-Bas“. Ismerteti *Loosjes* Cornelisnek az amsterdami egyetemen bemutatott tudori thesisét az asszonyi bűntettek kérdésében általa összeállított első hollandi statisztikáról. Négy szempontot különböztet meg ebben a szerző: 1. a férfi és asszonyi bűntettek különbözőti statisztikáját; 2. az asszonyi bűntettek relativ statisztikáját, mely aránylag kevésbé magas, a mit *Loosjes* is, mint *Lombroso*, annak tulajdonít, hogy az asszonyi bűnösség természetes levezető csatornája a prostitúto; 3. az asszonyi bűntettek absolut statisztikáját, melylyel kapcsolatban kiterjeszkedik a különböző anthropologiai tényekre, mint test- és jellemalkat, továbbá a társadalmiakra (nevelés, oktatás, kor, társadalmi helyzet); 4. vizsgálja az asszonyi bűnösségnek a büntető törvényhez való viszonyát, a felelősséget és beszámítást gátló vagy kizáró speciális okokat, milyenek a psychosis és nevrosis, esetleg a menstruatio és terhesség, továbbá a büntető bíróság elnézését, főkép a franciaia esküdtszékeknél, végre a fennálló női börtönrendszereket.

A birói statisztika adataiban 1851 óta két periodust különböztet meg a szerző: az elsőt 1851-től 1886-ig, a másodikat 1887-től 1891-ig. A kettő közé esik az új holland büntető-törvény életbelépte. Továbbá különbséget tesz az asszonyi bűnösség hullámzása közt általában és ugyana közt a különös delicumokhoz viszonyítva.

Az asszonyi bűnösség viszonylagos száma a bűntettek egész számához képest 1851-től 1855-ig 21 $\frac{0}{10}$ volt, 1887-től 1891-ig csak 12 $\frac{0}{10}$. Ez azonban nem a progressív javulás jele, hanem

számba kell venni a férfi-criminalitás emelkedését ugyanez idő alatt, s ez a látszólagos kedvezőbb arány oka. Azután a könnyebb delictumoknál az asszonyok része csökkent ugyan, de a súlyosabb delictumoknál állandó maradt, sőt emelkedett.

Viszonyítva az egyes delictumokhoz az asszonyi bűnösséget, itt a szerző eltekintett a csekélyebb kibágásoktól, a koldulást és csavargást kivéve. Az előbbinél az asszonyok részvétele határozottan csökken 1851 óta, még pedig 30% -tól egész 7% -ig. Ennek okát szerző részint a prostitutio emelkedésében, részint a nő társadalmi helyzete javulásában véli rejteni. A szemérem elleni delictumoknál ellenben a számok határozott emelkedést mutatnak, a mi annál meglepőbb, mert a férfiak contingense ebben a pontban állandó maradt. Jelentékeny a csökkenés (14% -ról 8-ra) a testi sértéseknél is, de részben itt is a férfi-contingens szaporodása billenti félre a mérleget, míg a többi delictumoknál, milyen az egyszerű és minősített lopás stb., az arány jórészt változatlan maradt.

Áttér azután a szerző a női büntettek absolut százaléka megállapítására, azaz az összes női büntettek számához viszonyítva. Itt csökkenését constatálja a koldulásnak (27% -ról 7% -ra), ellenben növekedését a rágalmazási és becsületsértési vétségeknek 1851-től 1876-ig és pedig 6% -ról 10-re, 1876-on túl azonban újolag csökkenés volt itt is észlelhető (8% -ról 7-re).

Emelkedett a testi sértések aránya 1880-ig (11% -ról 18-ra), ezentúl ismét csökkent (17% -ról 16-ra). Csökkent a minősített lopások száma is (9% -ról 6% -ra), valamint az egyszerű lopásoké (30% -ról 18-ra). Jelentéktelen ($1-2\%$) contingens képez a család.

Loosjes az asszonyi bűnösségnek Francia- és Németország között tett összehasonlításából két különböző áramlatot hisz megállapíthatni, melyek közül a német a tulajdon elleni, a francia pedig az ember élete elleni büntettek és vétségek felé mutat kiváltképen hajlandóságot. E tekintetben a hollandi nőt is a német criminalistikus irányhoz tartja közelebb állónak.

Arra a kérdésre, hogy vajjon a nő fölmentése gyakoribb-e, mint a férfi tetteseké, Loosjes határozott igennel felel a francia esküdtszékek példájából ítélve, de tagadólag a Németalföld szempontjából. Sőt itt 1851-től 1880-ig gyakoribb volt a férfi tettesek fölmentése, azóta pedig majdnem egyenlő a két nem aránya.

Fontosságot nyerhet e kérdés, ha fontolóra vesszük Hollandiában az esküdtszéki intézmény hiányát.

Végre a börtönrendszer különböző nemeire vetve egy pillantást, Loosjes veszélyesnek tartja a közös zárkarendszert a nőre nézve erkölcsi szempontból, tekintve nagyobb fogékony-ságát a rossz benyomásokra; de viszont a Németalföldön 1886 óta meghonosult magánzárka-rendszert egészségi szempontból tartja károsnak egy közzétett részletes statisztikai táblázat eredményeiből ítélve.

Guillaume Ferrero: „Le crime d'adultère“. Vajjon a házasságtörés bűn és büntetendő-e? Ezt a kérdést kíséri meg eldönteni ezúttal az ismert nevű olasz büntető-anthropologus. Két korszakot constatál e tekintetben az emberi eszmék fejlődésében. Az elsőben a nő házasságtörését úgy tekintették, mint a férji tulajdonjog megsértését, mint lopást; a férj odaadhatta, kikölcsonőzhette nejét, de megbüntethette, ha beleegyezése nélkül engedte át magát; a másodikban a házasságtörés már a férj becsületén ejtett sérelem, s ennek jogában áll a bűnöst magától megfenyíteni, vagy a törvény által megfenyítettetni.

Mindkét felfogásra nézve eseteket idéz Ferrero az ethnographiából. A vörösbőrűeknél a hűtlen nőnek orrát vágják le, néha a férj maga harapja le, azután fejét megnyírják, testét vörösre festik, vörösre festett lóra ültetik s így kísérik végig, miközben egy aggastyán hangosan adja tudtára mindenkinek gyalázatát.

A khondzsoknál a házasságtörést ki lehet egyenlíteni a férjnek fizetendő összeggel, de azért a tulajdonos férjnek nejét megölni is joga van.

Polynesiában a férjnek szintén jogában áll megölni tetten kapott nejét, s ez esetben családja sem állhat érte bosszút, csak testét temetheti el. Pedig különben a férj akárhányszor féltékenység nélkül engedi át nejét.

Közép-Afrikában a férj, ha pénzbeli kárpótlást nem akar elfogadni, a legkegyetlenebb büntetéseket szabhatja a bűnösökre. Fernando Po vidékén a házasságtörők kezefejét vágják le s aztán veszni hagyják. Kongo államban a „nagy asszonynyal“ vagy első feleséggel való házasságtörést megégetéssel, vízbe-fulasztással, lefejezéssel büntetik. Kelet-Afrikában ily esetben a

férj eladhatja feleségét; a vuangamuezek pedig karóba húztatják a nőt azon testrészen, melylyel vétkezett.

Mindez esetekben a féltékenységek, a sértett becsületnek semmi része nincs; csak később veszi el a házasságtörés a tulajdonelleni merénylet jellegét s válik becsületsértővé. Így a beduinoknál a nő vétke nemcsak férjét, de saját családját is beszennyezi, s azért a férj pusztá gyanúra megölheti nejét, sőt megvan e joga az asszony atyjának, fivéreinek is, s bárkinek, a ki rajta kapja. Az araboknál is, daczára a Korán szelidebb felfogásának, megilleti e jog az atyát és fivért, de nem a férjet, habár ez rendesen meg is öli hűtlen feleségét. Konstantinban a hűtlen nőt szikláról taszítják alá. Törökországban sem büntetik a férjet, ki hűtlen hitvese gyilkosa lett. Chinában erre a törvény egyenesen is felhatalmaz.

Ellenben Mexico őskorában már a sértett férj nem szolgáltatott önmagának igazságot, hanem a bírákhoz kellett folyamodnia, kik kimondták a halált. Guaxlolitbanó-ban még többet tettek s a házasságtörő nőt szétdarabolták és fölfalták a tanúk. A biblia is tűzhalált vagy megkövezést mond ki a bűnös nőre. Így Jákób, mikor tudtára adják, hogy Thamár teherbe esett, csak annyit szól: „Vigyétek és égezzétek meg!”

Manu törvénye a régi Indiában úgy hangzott, hogy ha egy asszony hűtlen lesz férjéhez, a király falassa fel kutyáival nyilvános téren. Egyiptomban elevenen égették meg, a cserkeszeknél haját vágták le és füleit hasították fel a hűtlen asszonynak.

A kelták és germánok sem álltak hátrább szigor tekintetében. A vizigóthok, a burgundok a férj hatalmába adták a házasságtörő nőt, a bajor törvény szintén; a szászok a többi nőre bízták, hogy megbosszulják a nemükön ejtett szennyet s a bűnösök testét késsel szeleteljék fel.

Ez az állapot Ferrero szerint már az elvakult szenvedély és féltékenység álláspontja, és jellemző az a kivételes jelenség, hogy ebben a kérdésben a jogfejlődés előtte járt a szokásnak, holott rendesen a törvények csak lassan alkalmazkodnak a szokásokhoz. Itt a törvényhozás ellensúlyozni igyekezett a szenvedély ítélkezését és szelidíteni a büntetéseket.

Innen az, hogy a házasságtörés büntetési feltételei fölötté enyhék a modern törvénykönyvekben, nem haladják túl a néhány

hónapi börtönt. Ellenben a szokások még mindig kegyetlenek, mert a férj gyakran sujtja halállal házasságtörő nejét, s az esküdszékek rendszeren fölmentik.

Jogosult azonban a kérdés, milyen alapot kellene adni a házasságtörés észszerű büntetésének?

Ferrero kétféle házasságtörési typust különböztet meg ebből a czélból: egy *megrögzött* és egy *alkalmi* typust. Szerinte a büntetés nem lehetne mindkét esetben ugyanaz.

Utal a párhuzam szabatos megvonása végett a Lombrosoval közösen írt „La donna delinquente“ néhány jellemrajzára, melyek a szokásos házasságtörő nő physiologiáját festik. Ezeket született prostitutáknak és javíthatlanoknak mondja, kikkel szemben a férjnek követelni kell az elválást és megtartani gyermekeit. Ha a nő gazdag, hozománya a gyermekek javára kellene hogy essék. Büntetés terhe alatt szükség ezeket eltiltani férjök nevének viselésétől is; ellenben maga a házasságtörés miatt Ferrero sem kíván rájuk büntetést kimondani. „Declassée“-knak tekinti ezeket, kiket ki kell egyszerűen küszöbölni a családból s visszaadni a tetszésök szerinti életnek.

A házasságtörő nők másik typusával szemben sem találja helyénvalónak a büntetést, mert ezeknek vétke csak a társadalmi helyzet eredménye. De megengedheti a törvény ilyenekkel szemben az ideiglenes elválást, két-három évi próbaidőre, úgy hogy a végleges elválás csak ez idő leteltével lenne kimondandó. Végre egy harmadik typus számára Justinianus törvényét szeretné föltámasztani, azaz kolostorba csukatni a bűnös nőt, honnan férje két év múlva kivehesse, hogy ha megjavult, újra kezdje vele a házaseletet, ellenkező esetben pedig szabadjára ereszsze.

A füzet további része Lacassagne-nak azt a beszédét hozza, melyet a büntetésöket kitöltött foglyok pártfogására alakult congressus 1894. júniusi lyoni ülésén tartott, a melyet múlt számunk egész terjedelmében közölt. Majd Baer berlini tudósnek „A büntettesről anthropologiai szempontból“ (Der Verbrecher in anthropologischer Beziehung) írt munkája talál bő kivonatolásra *Ladame* tollából, és *Rouby* folytatja a beszámíthatóság látszatával bíró elméleteg büntettesekre vonatkozó megfigyeléseit. Ezúttal egy alkoholikus apa gyermekéről emlékezik, a ki kitűnő nevelésben részesülve, osztályában első helyet vív ki magának, szorgalmasan

tanul, 14 éves korában már metaphysikával foglalkozik, de tanulmányai végeztével beteges lelki hajlamok symptomáit kezdi mutatni. Tanulmányait hirtelen megszakítja, vizsgái előtt hazaszökik minden ok nélkül, majd kalandor-életre adja magát, Párisba, Marseillebe utazik, néhány frankkal zsebében, hol éhezve bolyong az utczákon, a szabad ég alatt hál, végre ír szülőinek, nem bírva tovább a küzdést, a kik érte jönnek s hazaviszik falujába.

Itt azonban összezsörtölődve atyjával, ki egy darab fát hajít utána, visszadobja rá a fát, s attól fogva egy rögeszme foglal tért elméjében, az, hogy atyját megöli. Jogosan vél ekkép cselekedni s két ízben meg is kísérli tervét végrehajtani, második esetben előre megfontolt szándékkal.

Egyszersmind mind gyakoriabbá válnak dührohamai, a mikor a legkisebb bosszúságra tör, zúz, rombol, majd a roham elmúlván, lecsillapul, nyugodtan beszél, társalog, senkisémmé, hogy kitörései nem a harag, hanem az őrjöngés fellobbanásai.

Atyját ily dührohamai egyikében doronggal üldözi, máskor meglesi, hogy az emeleti lakásból súlyos követ zúdítson fejére. Szerencsére a kő csak karját éri. Öngyilkossági eszmékkel is tépelődik; egyszer létrát pillantva meg egy épülő ház falához támasztva, elkiáltja magát, felrohan a létrán, anyját lent hagyva, felkúszik a fedélre, hogy alávesse magát. Ekkor azonban megpillantja egy őt kereső iskolatársát, rögtön lejö, kezét szorít vele s azt mondja, hogy csak egy kissé tornázni akart.

Gyógyintézetbe szállítva, semmi jelét sem adta három hónap alatt elmezavarodottságának, rohamai kimaradtak, tudományos dolgokkal foglalkozott s szülőivel, rokonaival is nyájasan társalgott, csak atyjával szemben maradt udvarias, de hideg. Mikor kibocsátották az intézetből, engedelmet kért, hogy atyja elé mehessen a pályaházhoz. Megadták neki; de mikor a vonatról leszállani látta atyját, elbűjt, s míg atyja érte ment, addig ő vonatra ült s egyedül tért haza.

Rouby e jelekből kétségtelennek tartja, hogy itt is a lappangó elmeőr oly esetéről van szó, mely, ha a büntett elkövetetik vala, a beszámítást föltétlenül kizárja.

A Rómában megjelenő „*Nuova Antologia, rivista di scienze, lettere ed arti*“ mult évi június elseji számából érdekesnek tartjuk megismertetni *Pietro Bertolini* „I pieni poteri per le riforme organiche“ feliratú politikai érdekű cikkét, mely az alkotmánytan egy sarkalatos kérdésére vonatkozik, arra t. i., hogy a teljhatalom átruházása a törvényhozó testületek részéről mily körülmények közt foghat ma helyet?

Angliában, az alkotmányos fejlődés classikus hazájában hosszú küzdelem előzte meg a korona és az alsóház közt azon határok megvonását, melyek által a parlament és a király együttes hozzájárulásával hozott törvények és a régi királyi előjogokból származó rendeletek között — melyekkel az uralkodó valóságos törvényhozási funkciót gyakorolt — a hatáskörök éles elkülönítése végbement. A régi „order in council“-ek és „royal proclamation“-ok mindenekelőtt abban találtak megszorítást, hogy nem változtathattak meg létező törvényeket és a legváltozóbb viszonytárságok között, még a Tudorok alatt is megőriztek a királyi előjogok bizonyos kiegészítő törvényhozási jogot ott, a hol sem a parlament, sem a szokásjog nem intézkedett. Végre az 1688-iki forradalom véget vetett az ellentétnek, mely különösen kiélestedt a Stuartok alatt, a kik minden elődeiknél inkább ragaszkodtak a pusztá királyi tekintély alapján való törvényalkotáshoz, s ettől fogva az „order in council“-ok és „proclamation“-ok egyedül arra szorítottak, hogy egy „common law“, vagy „statute law“ végrehajtása iránt intézkedjenek, s ezektől származtatták le minden joghatályokat.

A francia forradalom embereit az angol politikai rendszer túlzó alkalmazása arra vezette, hogy még jobban megszorítsák a végrehajtó hatalmat, s alig hagyjanak fenn számára más törvényszerű funkciót, mint a mely a törvények végrehajtásának biztosítására szolgálhatott. Ebben a szellemben fejlődött tovább a francia közjog, miután a forradalomból támadt caesarismus kétszer tett kísérletet a törvényhozó hatalom absorbeálására a maga decretalis jogkörébe.

Az államfő előjogainak ezen korlátozása a törvényhozói hatalom szempontjából, Olaszország alkotmányába is átment, mint a hogy átment Európa majd minden alkotmányába. Azonban, míg a végrehajtói functio ezen alárendelésével a törvényhozói hatáskörnek s a „törvények uralma“ név alatt ismert

nagy alkotmányos elvnek megvalósításával, egyfelől az államban a hatalmi körök szétválasztása végbement; másfelől ez az elv csorbát szenvedett azáltal, hogy Angliában a cabinet-kormányzat teljes kifejlődésével a végrehajtói hatalom is végre tényleg a képviselőház többsége kezébe ment át, úgy hogy a míg a parlamentek a végrehajtó hatalom gyakorlása közvetett birtokába jutottak, addig az államfő részvétele a törvényhozói munkában, a kamara határozataihoz való hozzájárulása útján, mindinkább merő formasággá sülyedt, minden gyakorlati jelentőséget nélkülözve. A cabinet, mely a parlamenti többségből jelöltetik ki, azonkívül, hogy a végrehajtó hatalom közvetlen gyakorlását egyezsíti kezében, egyszersmind irányzást is ad a kamarák törvényhozó munkájának, egyáltalában ő készíti elő és nyújtja be a fontosabb törvényjavaslatokat, s gyakran gyakorol nyomást a parlamentre azok elfogadása végett s a parlamenti iniciativa is csak az ő támogatásával érvényesülhet. Ily módon a kormány lesz a törvényhozás valódi forrásává. S még ez nem elég. A kamarák nem ülésezhetnek folyton, s olyan körülmények is merülhetnek föl, melyekre nézve lehetetlen bevárni a törvényhozás rendes intézkedését. Ilyenkor a kormány kényszerítve van a parlament akarata anticipálására és akár szokásjog, akár az alkotmány egyenes felhatalmazása folytán oly intézkedések tételére van hivatva, melyek kizárólag a törvényhozás hatáskörébe tartoznak, mely azután jóváhagyja a hatáskör túllépését.

Felsorolja Bertolini azokat az eseteket, melyekben a törvényhozó testület egyenes felhatalmazása alapján gyakorol a cabinet ily rendkívüli jogokat. Angliában mind gyakoribbak az úgynevezett „empowering clause“-ok, melyek által intézkedés történik, hogy a kormány „order in council“ vagy „departmental regulation“-ok útján gondoskodjék oly rendeletekről, melyek túlhaladván a törvény végrehajtása feladatát, tulajdonképp a törvényben magában kellene hogy megállapíttassanak. Franciaország szintén ismeri az úgynevezett „lois secondaires“ vagy „actes de legislation secondaire“-eket, hogy csak azon széleskörű felhatalmazásokat említsük, melyeket évek óta ad a törvényhozás az államfőnek Algir gyarmatügyeiben. És Németország is elég példát mutat oly esetekre, midőn a törvény fölhatalmazza a ministeriumot a törvényhozói hatáskörbe vágó intézkedések megtételére (vorbehaltene, ermächtigende Verordnung).

Mindezen tényekből azt következteti Bertolini is, hogy a kormányzati hatáskör ezen kitágítása a törvényhozó hatalom átruházása alapján a modern állam lényeges szükséglete, s ha ez zavarja is némileg a doctrinair államjog architecturájának aesthetikai harmoniáját, de megfelel bensőleg az alkotmányos rendszer szellemének, mely mint változó egyensúlyú rendszer, folytonosan kénytelen alapelveit a közélet változó szükségleteihez alkalmazni. Csak annyit szükség hangsúlyozni, hogy ily felhatalmazások nem lehetnek visszavonhatlanok és nem érinthetik a parlamentnek azon jogát, hogy ellenőrizhesse azt, miképen feleltek meg mandatumának, esetleg a kormány intézkedéseit másokkal helyettesítse.

Igaz, hogy a törvényhozói hatalom ily átruházása nincs megengedve az északamerikai Egyesült-Államokban, de az Egyesült-Államok alkotmányrendszere egészen eltérő a continensétől. Míg például Angliában a parlament a néphatalom teljességének képviselője, addig Észak-Amerikában a nép maga a souverain s a congressus, valamint az unio egyes államainak törvényhozásai csak a souverain népuralom azon részeinek letéteményesei, melyeket az alkotmány rájuk bíz.

Részletesebben fejti ki azután Bertolini azokat az eseteket, melyek Olaszország újabb alkotmányos életében előfordultak az ily természetű hatalomátruházások kérdésében. Az első példát az 1848. május 17-iki törvényben említi fel, a melynek alapján Piacenza herczegség a szárd királysághoz csatoltatott, s a kormány felhívott, hogy egyszerű királyi decretumok útján intézkedjék a választási és vámügyek szabályozása körül. Fontosabb volt az 1848. augusztus 3-iki törvény, mely „tekintettel az állam védelmére szükséges intézkedések megtételének sürgősségére“, úgy határozott, hogy: „a királyi kormány a jelen függetlenségi harc folyamán felruházandó minden törvényhozói és végrehajtoi hatalommal, úgy hogy egyszerű királyi rendeletek útján, ministeri felelősség alatt, s az alkotmány intézményei épségben tartásával, mindent megtehet, a mi intézményeink és a haza védelmére szükséges“. Való, hogy az e felett kifejezett vitában Levet, Lanza és társai óvást emeltek a törvényhozás ily abdicálása ellen, s azt a képviselői megbízatással összeférhetetlennek jelentették ki; de a törvényhozás többsége nem tette magáévá ez álláspontot, habár 43 képviselő tartózkodott a szavazástól.

Ugyane tárgyban a senatus azt a kérdést vetette fel, hogy vajjon a törvényben kifejezett felhatalmazásból következtetni lehet-e arra is, hogy ezzel a királyra a tényleges ministerium megtartása kényszerítették fel, hogy a felhatalmazást gyakorolhassa. Habár a kérdés csak formai volt s abban megegyeztek, hogy a korona joga ministerei megválasztására ezzel nem volt korlátozni szándékolva, mégis a senatus minden kétség eloszlatása végett szükségesnek vélte a törvényt úgy magyarázni, hogy „a királyi kormány a végrehajtási hatalomban áll, melyet szabadon választandó és elbocsátható ministerei által gyakorol“.

A kérdést akkor összeköttetésbe hozták azzal az esettel ugyanis, mikor az angol parlament azzal a kifejezett kikötéssel ruházta a regensséget a walesi herczegre, hogy a Pitt-ministeriumot megtartsa. Az analogia azonban — mint Bertolini kifejti — nem talált, mert a regensségre a walesi herczeg — bármenynyire méltánylandók voltak is a személyére való tekintetek — szorosán véve nem tarthatott több jogot, mint bármely más angol polgár, s viszont a királyi hatalom ideiglenes gyakorlása a király betegsége alatt egészen más volt, mint a korona tényleges birtoklása, s nem zárta ki a parlament alkalmasnak vélt megszo-
rításait.

Mikor 1848. október 17-én az olasz parlament újra egybeült, a ministerium bejelentette a háznak, hogy a kamara összehívásával rendkívüli megbízatását is lejárnak tekinti. Ezzel elismertetett az az elv, hogy a törvényhozói hatalom átruházása teljes lévén, ezen átruházás érvénye megszűntnek tekintendő a parlamenti munka újra felvételével.

Ismételt ízben 1859-ben Cavour terjesztette a kamarák elé az indítványt, hogy a haza védelme érdekében a király ruházassék fel teljes törvényhozói és végrehajtói hatalommal. Ekkor is siettek többen kifejezni azon aggályaikat, hogy a parlament nem mondhat le törvényhozói feladatáról, de a törvény azért mégis keresztülment.

* * *

„*Revue philosophique. Dix-neuvième année Nr. 11. Novembre 1894.*“

Dugas „La mémoire brute et la mémoire organisée“ című hosszabb tanulmányában azt veszi fejtegetései kiindulópontjául,

hogyan emlékezet kétféle: nyers és szervezett, vagyis mondjuk inkább: *fegyelmezett*. Az első természetesen egyszerű reproductiója valamely sensationnak, akár rögtön kövesse azt, akár csak később, s mint ilyen, teljesen passiv állapot, önként és magától képződik. A másik már nem egyszerű visszaállítás az elmúltak, hanem értelmezése, magyarázata; nem integrális reproductiója előbbi benyomásainknak, hanem azoknak meggondolt kiválasztása, kirostálása, tehát már a lélek cselekvőségét feltételezi.

Példa gyanánt hozza fel Dugas a nyers emlékezetre egy mézszáros-inas ismeretes esetét, a ki deliriumában Phaedrából szavalt egész részleteket, melyet egy alkalommal játszani hallott, a nélkül, hogy értette volna, vagy egy lelkész cselédjét, ki egész lapokat tudott elmondani a római breviariumból. De azt hiszi Dugas, hogy az iskolás fiúnak is, ki ismétlés által tanulja leczkését, passiv módon, a figyelem közbejötté nélkül képződik emlékezete. Mert a ki gépiesen ismétel egy leczkét, az nem egy figyelmi actust, hanem egy vak és figyelem nélküli benyomás újít fel.

A nyers emlékezet ennél fogva az, a mely az értelem közbejötté nélkül, valamely még nem ismert mechanizmus törvényei szerint képződik. Ellenben a fegyelmezett emlékezet az, mely a tárgyakat gondolkodás útján juttatja eszünkbe. Ebből magyarázható, hogy néha egy kérdés tanulmányozása után azzal a tudattal alszunk el, hogy csak részben tanultuk azt meg s majd visszatérünk még reá, s felébredve, meglepetve vesszük észre, hogy az egészet tudjuk. Az emlékezet képződéseál maink alatt ment végbe.

Ugyanígy történik ez a gépies leczketanulásnál, a mi arra enged következtetnünk, hogy a könyv nélkül tanulás sem egészen vak és passiv folyamat. Mert valóban könyv nélkül tanulni annyi, mint a szóbeli felmondás izommozgásait rendezni, összeállítani, s ez a mozgásszervező munka öntudatlanul, álomközben ép úgy végbemehet, mint a reflexio munkája.

Könnyűség dolgában is a nyers emlékezet szembe tehető az activ emlékezet lassú és szabályos rögződésével, melynek normális időre van szüksége, hogy megalakulhasson. De viszont az emlékezet tartóssága is közvetett módot képez annak mikénti előállása meghatározásához. Abercrombie ismert egy előkelő színészt, ki beteg collogeái egyikének helyettesítésére szállítatva fel, pár óra alatt kellett hogy megtanuljon egy hosszú és nehéz szerepet. Meg is tanulta igen gyorsan s egész tökéletesen eljátszta. De rögtön

azután elfeledte, úgy hogy több nap kellén egymásután játszania a szerepet, kénytelen volt mindig újra készülni rá, mert mint mondá, nincs ideje *tanulmányozni* a szerepet. A „betanulás“ és „tanulmányozás“ között tett eme szándékos distinctio — mondja Dugas — felette jellemző a két rendbeli emlékezetre nézve.

Ez szolgál ugyanis a regressio törvénye kifejezésére. Dugas formulája szerint emlékezetünket megfordított arányban veszjtük el azzal, a miként szereztük, s megfordított arányban nyerjük vissza, mint a hogy elvesztettük. De ez csak az activ emlékezetre áll. Tulajdonképen van egy emlékezet, melyet az idő fenyeget és eltöröl, s ez a nyers emlékezet, s van egy másik, melyet az idő formált, melyet tehát nem ront le, sőt inkább megedz: ez a szervezett emlékezet. Az előbbi alá oly tények tartoznak, melyeket a lélek nem jegyzett meg és nem rendezett. Ezek eszünkben maradnak, ha némileg tovább is előttünk vannak, vagyis tudatunk közelében tartózkodnak s feledésbe mennek, ha eltávolodnak s a multba visszamerülnek. Ellenben azok a dolgok, melyekre a lélek figyelmét ráirányozta, melyeket kiválasztott és érdemesnek talált visszatartani, sohasem merülnek el a tapasztalás rétegei alatt, de az időből mintegy fokozottan kidomborítva emelkednek ki az emlékezetből.

Ez egy tapasztalati igazság, melynek azonban tudományos magyarázata van. A régi emlékek nem azért maradnak meg, mivel régiek, hanem mivel idejük volt szervezkedniök. Az újak nem azért vesznek el, mivel újak, hanem mert nem volt idejük szervezkedni. Az idő tehát az emlékek szervezkedésének föltétele. Az emlékezet képződése időt követel, consolidatiójuk még hosszabbat, s így voltakép az emlékezet szervezkedése sohasem is fejeződik be.

E szervezkedési folyamat egyik módja a feledés. A szervezkedő emlékezet le tud bölesen mondani arról, a mit szerzett, azaz bír feledni. Mert helyesen mondotta Ribot, hogy az emlékezet föltétele a feledés. A tudatos tények egy nagy számának teljes feledése, s bizonyos számnak pillanatnyi elfeledése nélkül nem bíránk emlékezni. Kevés eset kivételével a feledés nem betegsége az emlékezetnek, hanem egészségének föltétele. Csak próbát kell tennünk, mily rendkívüli nagy azon tudatos szavak és eslekmények száma, melyeket rögtön elfeledtünk, mihelyt eszünkbe ötlöttek a nap folyamán. Mert a lélek ép úgy, mint a test, kiküszöbölő a táplálkozás nem assimilálható részét.

A nyers emlékezet átmenetét a rendezett emlékezetbe Dugas a következő példával illusztrálja. Keresni akarok valamit a szobában. Útközben elfeledem, mit akarok keresni. De reflexióm pótolja emlékezetem hiányát. Abból, hogy mit akarhattam, következtek arra, hogy mit akartam. Itt az elfeledett nyers emlékezet rendezett emlékezetté alakult, mihelyt az elfeledett képet foglalkozásomhoz kapcsoltam. Nyers emlékezetnél a képek visszatérése egyedül az agy állapotától függ, szervezett emlékezetnél a visszaidézés önkéntes.

A derék tanulmány után csak érinteni kívánjuk *De la Grasserie* cikkkét a füzetben a „vad nyelvek tanulmánya fontosságáról lélektani szempontból“, és *Richardét* a „bírói bizonyításról“.

* * *

„*Revue d'économie politique.*“ Paris. L. Larose éditeur. Septembre—Octobre 1894. 8-me année. Nr. 9—10.

Alkalom- és időszerűnek látjuk e folyóirat elsőrendű erőktől támogatott munkássága bemutatásánál kiemelni egy becses tanulmányt *A. Levasseurtól*, mely az amerikai homestead intézményét ismerteti. (Le Homestead en Amérique.) E kérdés jelenleg majd minden modern állam törvényhozását és eszmevilágát élénken foglalkoztatja; eltekintve attól, hogy már nálunk is, mint aktuális programmpont kezd szerepelni, Franciaországban már ezelőtt kilencz évvel Fourdinier senator a polgári törvénykönyv 593. cikkülésének következő kibővítését indítványozta:

„Törvény által lefoglalhatatlannak jelentetik ki és semmi követelés fejében le nem foglalható minden 20 hektár kiterjedésű gazdasági birtok, beleértve a lakóházat és függelékeit, földete, hogy a tulajdonos ott lakik és műveli.“

Az úgynevezett „Société d'économie sociale“ is részletes javaslatot dolgozott ki és nyújtott be a társadalmi békecongressushoz, melynek főbb intézkedései a következők: Minden tulajdonos alapíthat egy „bien de famille“-t, melyet lefoglalhatatlannak jelent ki, de ez nem haladhat meg 10.000 franknyi becsértéket. Ha házassági szerződés útján köttetik ez ki, akkor csak visszavásárlás föltétele mellett idegeníthető el. Ha a tulajdonos meghal és gyermekeket hagy hátra, a birtok nem adható el ezek kiskorúsága alatt. Másfelől a 10.000 frankon felüli hagyatékok

nincsenek alávetve a polgári törvénykönyv 826. és 832. §-ainak, hogy megakadályoztassék ezeknek feldarabolása; az atya minden esetben végrendeletileg intézkedhetik vagyona feléről; végre minden örökös megtarthatja a „bien de famille“-t, még ha értéke meghaladja is a 10.000 frankot, ha a többi örökösöknek váltóságot fizet, melynek évi kamata 3^o/_o-ban állapítatik meg.

Majd a képviselői kamarát foglalkoztatta De Mun grófnak egy indítványa, mely néhány eset kivételével elfogadta a mezőgazdasági kisbirtok lefoglalhatlanságát, 5000 frank értékig, valamint a művelésre szükséges igavonó állatokét. Legújában, 1892-ben a munkáslakásokról szóló törvényjavaslatba vétetett be egy cikkely, mely megengedi a tulajdonos elhalálása után az elidegenítés elhalasztását s az oszthatlan birtokban maradást, mindaddig, míg kiskorú gyermekek vannak.

Különböző phasisain ment át a kérdésnek Németország. A hűbériség alatt a parasztföld általában oszthatlan volt Poroszországban s a „Hof“ egy „Anerbe“-nek nevezett megjelölt örökösre szállt át, ki rendszerint az idősb fiú volt. De 1807-től 1816-ig a jobbagység eltöröltetvén, az ennek következtében jelentkezni látszó szétदारabolódás nyugtalanította a német kormányokat. 1825-ben Bajorországban el lön tiltva a földet egy forint adóalapot képezőnél kisebb részekre darabolni szét; 1830-ban a „Hof“-nak egészben való átruházása volt megengedve Westphaliában, a tulajdonos által kijelölt egyetlen örökösre, vagy kijelölés nem létében az idősb testvérre, 1836-ban pedig a hannoveri diétában való részvételre képesítő földbirtokok oszthatlanoknak jelentettek ki.

Az 1871. évi események után a szabadelvűbb eszmeáramlatok befolyása nyomán az 1872. márcz. 5-iki jelzalog-törvény minden korlátját lerontotta a földbirtokok feletti szabad rendelkezésnek. De Hannover, mely északi része kivételével, hol az egyenlő osztály volt életben s a föld feldarabolva, szokva volt az Anerbe-rendszerhez, remonstrált ez ellen, s mivel, mint a jelentés mondta. nem bölcs dolog az embereket önmaguk ellenére boldogítani, a Hofrecht 1874-ben visszaállított Hannoverben, vagy legalább a tulajdonos följosíttatott, hogy választhasson egyfelől az „Anerbenrecht“, másfelől a földbirtok felett akár részben, akár egészben, akár végrendekezés, akár élők közötti ajándékozás útján történendő szabad rendelkezés között. Kimondatott azonfelül, hogy az „Anerbenrecht“ rendszere alatt a „Hof“ a fiúra vagy

leányra száll, az „Anerbe“ a birtok értékének harmadát kapja törvényes illetményczímen s a többi kétharmadot a birtokállományba fizeti, mely egyenlően oszlik meg, nem természetben, de értékben az örökösök közt. 1874-től 1880-ig, a mely időben a törvény főlhatalmazta a nemesi birtokok tulajdonosait e rendszer elfogadására, 100.128 gazdasági birtok közül 60.691 már az „Anerbenrecht“ alá helyzetetett, az intézmény tehát népszerű Hannoverben.

Ez a rendszer, melyet különösen a katolikus párt pártfogolt s a szabadelvűek támadtak, 1881-től 1886-ig meghonosult Lauenburgban, Westphaliában és több más porosz tartományban. Régóta áll fenn a badeni nagyhercegségben, 1873-tól az oldenburgi nagyhercegségben, 1876 óta Bremában stb.

1893-ban a Reichstag előtt újra fölmerült a „Heimstätte“ terve. A német politika czélja vele főként a kivándorlás megakadályozása volt. Ezen tudatban szerzett meg a kormány 1886 óta a keleti tartományokban nagy kiterjedésű, részben műveletlen területeket, s azokat évi járadékokban fizetendő kis részekre osztotta. Legtöbb ezekből lengyel földbirtokosoktól származott s a járadékbirtokoknak nevezett birtokrészek német telepéseknek adattak, kik nem idegeníthetik el azokat meghatalmazás nélkül, s ugyanily értelemben kötelezte a kormány a nagybirtokosokat is, hogy területeiken járadékbirtokokat állítsanak.

Ausztria bár 1811-ben eltörölte a hűbérrendszert, mégis eltúrta a gazdasági örökségnek váltság útján az idősebbre való átruházását. Egy 1868-iki törvény az egyenlő osztályt megállapítván, Tyrol kivételével, a parasztok azt majdnem mindenütt kijátszani igyekeztek. A zsidóságtól való félelem, kiknek sikerült kezeikben a földbirtokok jelentékeny részét összpontosítani a végrehajtási eljárás útján és a politikai állandóság tekintetei 1889-ben egy törvényt eredményeztek, mely megállapítja a Hofrechtet, nem mint oly rendszert, melyet a tulajdonos maga választhat, hanem mint az összes kisbirtokosság közös törvényét.

Oroszországban egy 1878-iki ukáz tiltotta meg az ingatlanra vezetett végrehajtást, hogy megvédje a jobbágy-ságból felszabadult parasztot, kit az 1861-iki reform a maga mivelhető földesckéjével dotált. Egy 1893-iki ukáz lefogalhatlanoknak jelentette ki a felszabadulás idejében nyert földjeiket. Végre Romániában tiltva volt az 1864-iki törvény által fölszabadított jobbágy-ságnak, földjét 30 év lefolyása előtt elidegeníteni vagy jelzalogilag

leköttni, de a törvény csak tökéletlenül hajtattott végre és nem óvta meg a parasztság zömét a nyomortól, sem nem akadályozta meg a kivándorlást.

Ezen történeti szemle után Levasseur az amerikai homestead intézményét fejtegeti nagyobb tüzetességgel, s kifejti a rendszer árny- és fényoldalait. Mérlegeli különösen a homestead meghonosítása esélyeit Franciaországban s az annak kedvező áramlatokat. Sok részben utopiának tartja a hozzáfűzött várakozásokat s a rendszer előnyeit felett túlsúlyllyal látja a mérlegbe nehezedni annak hátrányait. A szerződési szabadság s az azzal járó felelősség elvét szegzi a gyámkodó rendszer túlságai ellen, s azt állítja, hogy a földbirtok elidegeníthetlensége s oszthatlansága megfosztaná a mezei gazdát egyfelől a jelzálogkölcsön útján biztosítható tőkétől, másfelől attól a jövedelemtől, melyet a kisbirtokos váltságul kellene, hogy fizessen járadékban örökösársainak. A mellett, mint Amerika példája tanítja, kifejlesztené a csalárdságot, az adósságok rosszhiszemű kijátszását. Pedig a jelzálog-hitel kevésbé veszedelmes a kis emberekre, mint a személyhitel. Az emigratiót — teszi hozzá Levasseur — a földbirtok oszthatlanságának statuálása nemcsak hogy nem állítaná meg, de sőt növelné, mert az apai birtokegészet egy örökösre ruházván, a többit kényszerítené, hogy elhagyják a földet, hol nincs többé gyökerök. Ezt bizonyítja Németország példája, hol daczára a fennálló Hofrechtnek, sokan vándorolnak még mindig ki.

A Homestead-exemption, úgy a mint az Amerikában létezik, új országok számára létesített intézmény. Minek volna azt behozni Európába? Talán hogy a gazdasági válságon segítsen? De hisz ez nem válság, hanem elkerülhetlen átalakulás, melynek a lefoglalhatlanság nem emelne gátat. Kimutatja azt is, hogy a nálunk Európában elhangzó tervek helytelenül mutatnak rá az amerikai Homestead-re, mert egész más intézményt hoznának létre, egy korlátolt értékű, elidegeníthetlen, lefoglalhatlan, oszthatatlan, egyetlen gyermekre átöröklődő családi hitbizományt.

—n—r.

* * *

Mind. New Series. Nr. 10.

I. On the nature of aesthetic emotion. By Bernard Bosanquet. Miután az értekező azon nézetet, hogy az esztetikai érze-

lennek többféle oka lehet, mint tévest, visszautasítja; azt vizsgálja, vajjon az aesthetikailag érző ember csak passive fogadja-e a szépnak ráhatásait lelkére, vagy inkább active fejezi ki azt a szépet, mely lelke mélyében rejlik és művészi kifejezésre vár. Értekező e második szempontot tartja helyesnek. Minden szépnak közös alapjellege az, hogy kifejeztetik. Kifejezni csak meghatározott dolgot lehet, azért minden aesthetikai érzelemnél az érzettnek tartalma az érzéstől magától el nem választható; továbbá az aesthetikai érzelem, annak kifejezésétől sem választható el, a kifejezés képezi az aesthetikai érzelemnek alkotó elemét. Bosanquet értekezése Hegel-féle szellemben van írva.

II. Freedom Responsibility and Punishment. By James H. Hyslop. Igen értelmesen írt cikk, melynek az a célja, hogy kimutassa, mily összefüggés van a szabadság, felelősség és büntetés közt. Író a szabadságban három mozzanatot lát, melyeket meg kell egymástól különböztetni: 1. minden politikai és fizikai kényszernek hiányát; 2. öntevőségét (spontantancitást), melynélfogva mindenki cselekvéseinek okául tekinthető; 3. a megfontolásnak képességét, melynélfogva valaki érett megfontolás után a motivumok közt választ és azután cselekszik. Az első mozzanatnak hiánya minden felelősséget és büntethetőséget kizár. Kétesebb már a második mozzanat. Prima facie azt lehetne mondani, hogy mindenki, kinél az első kényszer nincsen meg, felelős cselekedeteért és megbüntethető, mert ő az oka és minden külső kényszertől független forrása; de a mostani nézetek a fenytésről, a cselekvések harmadik mozzanatát is okvetlenül kívánják. Az örült ember is autonom teremtője cselekvésének, de hiányzik vagy meg van tévesztve a megfontolási képessége. Az előbbiekkal áll összefüggésben a megfenytésnek elmélete. A megfenytés lehet a netaláni újból való ismétlődő bünténynek útját vágó (preventive), vagy javító (corrective). Örült vagy javíthatatlan, konok gonosztevővel szemben csak a preventiv eljárásnak van helye, oly esetben. midőn a gonosztevő kellő megfontolás nélkül erkölcsileg megbotlott, a javító (corrective) büntetés alkalmazandó.

III. Time and the Hegelian dialectic. (II.) By J. Ellis Mc. Taggart. Midőn Hegel egyrészt azt állítja, hogy a dialectikai processus *öröktől fogva* meg van valósítva, nem képes magyarázatot adni azon sok tökéletlenségnek, mely bennünket körülvesz, nincs helye rendszerében az időnek és az időben történő köze-

ledésnek egy tökéletes cél felé. Képzeltető azonban, hogy egy magasabb philosophiai synthesis segítségével e két ellentét dialectice egymással összeegyeztethető és e magasabb synthesist kellene keresni.

IV. Reflective consciousness. By Shadworth. H. Hodgson. Író azon nézeteket védelmezi, melyeket a „Philosophy of Reflexion“ című művében kifejtett és melyeket nézete szerint G. T. Stout a „Mind“-nek szerkesztője félreértett.

V. Discussions. Mr. Balfours Refutation of idealism. Balfour azt a vádat emelte, hogy az idealismus a valóságot csupa gondolati viszonyokba olvasztja fel, holott a valóságban egy viszonyba nem hozható elem is van. Az ellen védekezik a Hegelianus Arthur Eastwood. — A reply to a criticism. By F. H. Bradley. Bradley kissé izgatott hangon polemizál Ward bírálata ellen, melyet ez az Appearance and Reality című művéről írt.

VI. Critical Notices. Einleitung in die Moralwissenschaft. Von Georg Simmel. II. Bd. Berlin, 1893. Pp. VIII+426. J. S. Mackenzie bírálata szerint jeles mű. — Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Von Erwin Rohde. Zweite Hälfte. Freiburg i. B. und Leipzig, 1894. Pp. 711. Caroline A. Foley szerint oly mű, mely rengeteg tanulmányról tesz tanúságot, de úgy látszik, inkább class. philologusnak való mű. — Les Caractères. Par Fr. Paulhan. Paris, 1894. Pp. 237. Ismertető — I. Brough — szerint jeles mű. Paulhan azáltal, hogy a jellemeknek típusait felállítja, azoknak osztályozására törekszik. — The Riddle of the Universe. By E. Douglas Fawcett. London, 1893. Alfred W. Benn úgy ítél a műről, hogy jobban cselekedett volna Fawcett, ha a művet nem írta volna.

VII. New books. The Science of Mechanics. A Critical and Historical Expositions of its Principles. By Dr. E. Mach. Translated by Th. J. Cormack. Minden tekintetben jeles mű. Szintügy dicsértetnek a rövid ismertetésekben: L'Education de la Volonté. Par J. Payot. Paris, Pp. XII+278; Dr. Christof Sigwartnak ismeretes műve a logikáról 2-ik kiadásban; John Locke und die Schule von Cambridge. Von Dr. Georg Freiherr v. Hertling, Freiburg i. B. Pp. XI+318. A munka Locke philosophiáját korának megvilágításában tünteti fel. — Jeles értekezés még: Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Von Dr. Twardowski. Wien, 1894. Pp. 111.

Mind. New Series. Nr. 11.

I. Mediate Association. By W. G. Smith. Igen érdekes cikk. Scripture Amerikában arra a kérdésre iparkodott kísérletekkel feleletet keresni, vajjon léteznek-e közvetett associatiók, tény; *a* képzet össze van kapcsolva *b* képzettel, ez pedig *c* képzettel. Van-e eset rá, hogy *a* képzet visszaidézzé a *b* közvetítésével *c* képzetet oly módon, hogy a *b* képzet az öntudat színvonalára nem emelkedik. Értekező részletesen leírja a kísérlet-tételnek módját is. E kísérleteket kis változtatással ismételték Lipcsében, de sem itt, sem Amerikában a fölvetett kérdésre megbízható feleletet nem adhattak.

II. Mr. Bradley's view of the Self. By J. S. Mackenzie. Úgy látszik, Bradley műve Appearance and Reality, mely Hegel-féle szellemben van írva, nagy philosophiai hullámokat idézett elő Angliában. E cikk is e művel foglalkozik. Értekező nem annyira polemizál Bradleyvel, mint inkább a Self-ről való hiányos tanát iparkodik kiegészíteni. Szerinte Bradley négyféle Self-et különböztet meg művében: a Biological Self, Psychological Self, Sentient Self, Pathological Self; ő még kiegészíti az Epistemological vagy Transcendental Self-fel és Ontological vagy Ideal Self-fel. E szempontból értekező Bradleynek tanát részletesebben vizsgálja.

III. Mr. Bradley and the Sceptics. By Alfred Sidgwick. Értekező inkább logikai szempontból vizsgálja meg Bradley művét és elégtelennek tartja az igazság azon ismertető jelét, hogy az maga-magának ellent nem mond. $A=A$, magának ellent nem mondó tétel, de vele semmire sem jutunk.

IV. Definitions and problems of Consciousness. By A. Bain. Író először azt vizsgálja, melyek azon lelki tünemények, melyeket többé nem elemezhetni, hanem csak meg kell nevezni, hogy mindenki azonnal értse. Azután szembe állítja az öntudatot a lelki tüneményekkel összeségükben, a „Mind“-del; említi az öntudat és az emlékezet közti összefüggést; szól a tudat és a testi tüneményekről, végre a tudat és öntudat közti különbségről.

V. Discontinuity in Evolution. By Francis Galton. Fölötte figyelemreméltó cikk mindazoknak számára, kik a Darwinizmussal és természet-philosophiával foglalkoznak. A Darwin-féle elmélet azt állítja, hogy a fajok észrevétlenül, csekély átalakulások útján keletkeztek. Galton szerint az átalakulás inkább ugrásszerűen történik. A természet sokszor arra tanít, hogy a faji típusok

állandóan megmaradni iparkodnak. Ha az *A* és *B* természeti lény most kevés differentiát mutat, meglehet, hogy a differentiák az utódokban inkább nagyobbodnak, mert a két egymástól eltérő, tehát csak látszólag egy typushoz tartozó lény, tulajdonképen mégis két typushoz tartozik. Az értekezésre alkalmat adott Bateson műve: *Materials for the Study of Variation, treated with especial regard to discontinuity in the origin of species.* Macmillan, 1894. Pp. XV+598.

VI. Discussions. On the failure of movement in dream. By F. H. Bradley. Író azt a kérdést veti fel, honnan van az, hogy bár mozgásról álmodunk, testünket mégsem mozgatjuk? Okát abban véli találhatni, hogy mozgásról ugyan álmodunk, de nem tudjuk, hogy testünk egyes részeinek milyen és melyik a helye alvás közben, tehát nem tudjuk, hogyan mozgassuk azokat helyükhöz és a környezetehz megfelelően.

VII. Critical Notices. A History of Philosophy with especial reference to the Formation and Development of its Problems and Conceptions. By Dr. W. Windelband. Authorised translation by James H. Tufts. London and New-York, 1893. Pp. XIII+659. R. Adamson a művet dicséri. — History of Philosophy of History. By R. Flint. Az e kiváló mű második kiadásának I. kötete és a francia történet-philosophiáról szól. — The Logic of Hegel. Translated from the Encyclopaediae of the Philosophical Sciences. By W. Wallace. Oxford, 1892. Pp. XXVII+439. — Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy, and especially of his Logic. By the same. Az első mű gondos és szakértelemmel készült fordítás, a második mű kiválóan alkalmas, hogy olvasóját Hegel philosophiájába bevezesse. A két művet imerteti J. S. Mackenzie. — Pain, Pleasure and Aesthetics. B. H. R. Marshall. London, 1894. Pp. XXI+364. Bírálója, J. Sully egészben véve sikerültnek veszi a művet, de egyes tételeivel egyet nem érthet. — Le probleme Morai dans la Philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme. Par Victor Delbos. Paris, 1839. Pp. XII+569. A mű első része az Ethica és Tractatus Theologico-Politicus közti viszonyról szól, a második rész Spinoza hatásáról az utókorra. Carveth Read bíráló szerint a szerző kissé túlságos transcendent-idealistikus álláspontról fogta fel Spinozát. — O. Külpe. Grundriss der Psychologie auf experimentalen Grundlage dargestellt. Leipzig. Pp. VIII+478. A mű Wundt

szellemében van írva és ismertető szerint a legjobb tankönyv, mely a kísérleti psychológiáról eddig megjelent.

VIII. New books. Az e czímen felsorolt művek közt megemlíthető a svéd mű: Om Francis Bacons Filosofí Med Särskild Hänsyn Till Det Etiska Problemet. E. Liljequist. Upsala, 1894. Pp. V+365. Ismertető szerint Liljequist eléggé alaposan szól Baconról. — IX. A „Notes“ közt figyelemreméltó egy psychologiai észrevétel. Ha fejünket annyira lehajtjuk, hogy lábaink közt valamely vidéket megnézhetünk, az mélyebbnek látszik. Magyarázata szemünk amaz alkotásában keresendő, hogy valamely képből annak felső fele nekünk nagyobbnak látszik, mint az alsóbb.

*

Mind. New Series. Nr. 12.

I. A dialogue on Time and Common sense. By Prof. Sidgwick. E cikk tartalma Sidgwick és egy orosz philosophus párbeszéde.

II. An analysis of attention. By Alex. F. Shand. Író különös gonddal vizsgálja a figyelemnek nehéz psychologiai problémáját. Rendesen azt mondják, hogy a figyelemnek tárgya általa *világosabbá* válik, erősebb positiót foglal el öntudatunknak központjában és hajlandó a vele összekötött tárgyakat öntudatunkba hozni. Értekező nézete szerint ez föltétlenül el nem fogadható. A képzetnek tárgya *homályos* lehet, de csak azt tudjuk biztosan, hogy tudatosan észreveszszük. Meg kell különböztetni a figyelemnek lényeges vonásait és változékony járulékait. Szemeinket egy pontra szegezhetjük, de figyelmünk látókörünknek szélére valamely *igen homályosan észrevett* tárgyra irányulhat.

III. Psychology, Epistemology, Ontology, compared and distinguished. Író e három tudománynak egymással való összefüggését tárgyalja.

IV. The Philosophy of Herbert of Cherbury. By W. R. Sorley. Értekező Herbert of Cherbury főművevel: De Veritate foglalkozik. E mű némileg Locke, de még inkább Leibnitz egyes tanainak előfutárja volt.

V. Assimilation and Association. By James Ward. II. Ward folytatja vizsgálatait a képzetek assimilációját illetőleg. Anatomiai, physiologiai és kóros lelki esetek vizsgálatával iparkodik bebizo-

nyítani, hogy az assimilatio lényeges lelki processus, mely az associatiót megelőzi. Az észrevétel (perceptio) csak az assimilatio eredménye és nem képzetkapcsolási processus.

VII. Critical Notices. An Essay concerning Human Understanding. By John Locke. Collated and annotated, with prolegomena, biographical, critical and historical. By A. Campbell Fraser. Oxford, 1894. Pp. CXL+435, 495. Mindenki, ki Locke philosophiájával foglalkozik, a legnagyobb hasznát veheti Locke főmunkája ezen jegyzetes kiadásának, mely a legnagyobb gonddal készült. — Metaphysik. Von Franz Erhardt. I. Bd. Erkenntnistheorie. Leipzig, 1894. Pp. X+642. Író Kantnak idealismusát az időre és térre vonatkozólag elfogadja, de visszautasítja Kantnak tanát a Kategoriákról, kiváltképen az okság-kategoriától. A tér- és időről szóló tant oly kimerítően tárgyalja, hogy olvasója teljesen tájékozva van e kérdésnek mostani állásáról. — Social Evolution. By Benjamin Kidd. London, 1894. Pp. 348. Szerző azon kérdésekre ad feleletet, miképen lett a társadalom azzá, mivé lett s mi lesz a jövője; a tárgyalásnak módszere, melyet használ, a biológiai. Kiváló súlyt fektet a vallásra, különösen a keresztényre.

VIII. New books. Aspects of Pessimism. By R. M. Wenley. Edinburgh and London, 1894. Pp. 332. Hat essay-nak gyűjteménye. Úgy látszik, figyelemreméltó mű. — Pour e contre l'Enseignement Philosophique. Extrait de la Revue Bleue. Paris, 1884. Pp. 178. Ribot, Janet, Fouillée, Taine és többeknek nézeteit tartalmazza, vajjon tanítandó-e a philosophia a francia középiskolákban és ha igen, miképen? — Die Anfänge der Kunst. Von Ernst Grosse. Freiburg i. Breisgau u. Leipzig. Pp. VII+301. A mű kimutatja, hogy a művészetnek mindazon jellemző vonásai, melyek a kifejlett művészetben találhatók, csirában a a vadnépek művészetében is föllelhetők.

—r—ó.

A FELELŐSSÉG ELVE A MAGYAR ALKOTMÁNYBAN.

— Második közlemény. —

II. A vegyesházbóli királyok alatt.

Az Árpádház kihaltával megsemmisül az eddigi alkotmányos fejlődés minden eredménye s a királyság és az oligarchia közötti küzdelem, mely most kezdetét veszi, mihamar, nemsokára Róbert Károly királylyá választása után, a királyság teljes győzelmével végződik. Az 1301-től 1310-ig tartó trónvillongási zavarok alatt ugyanis a köznemesség a hatalmas főurak által annyira elnyomatott, hogy a mikor a királyság fölvette a küzdelmet a főurak hatalmának megtörésére, a nemesség nem is gondolt arra, hogy politikai jogait elismertesse a király által, hanem megelégedett azzal, ha a főnemességekkel szemben visszaszerzi személyes szabadságát és ez okból buzgón támogatta a királyság hatalmi törekvéseit.

Hogy a köznemesség támogatásával mennyire sikerült Róbert Károlynak magához ragadni az állami hatalom teljét azt legjobban bizonyítja azon körülmény, hogy országgyűléseket egyáltalán nem tartott. Kovachich közöl ugyan egy Károly által kiadott oklevelet, melylyel a király 1318. évi ker. szent János napjára a Rákos mezejére közönséges országgyűlést (generalis congregatiót) hív össze,¹ és Fejér is

¹ Kovachich Suppl. II. 266. l.