

## EPIKUROSTANA AZ ÉLVEZETRŐL.

— Második és befejező közlemény. —

### Utólagos felvilágosítása ideánknak Lucretius néhány verse nyomán.

Lucretius tankölteménye Epikur physikájának és meteorológiájának leírására szorítkozik. «De rerum natura (versus) pangere conor» mondja Lucretius maga (I. 25.). Már eleve nem várhatunk tehát tőle vizsgálódásunk különös ethikai tárgyára nézve sok olyat, a mit ne nyujtanának a többi források. Ennek daczára nem fogunk Lucretiustól minden haszon nélkül bucsúzni, sőt azt fogjuk találni, hogy legalább egy helyen ő is az ataraxiának azt a mienknek vallott értelmezését támogatja, hogy positiv és határozott kéjtartalommal bír. Lucretius Epikur rendszerének ethikai elveivel bővebben különösen egyes könyveinek prologusában foglalkozik. Mindjárt az első könyv elején a Venus mint kéj, mint voluptas az egész világ principiumaként szerepel. A Venusban a szerelem, mint élvezet van megtestesítve, s az egész élő világ közvetve tőle függ (I. 4. per te quoniam genus omne animantium concipitur visitque exortum lumina solis). Az élő lények, ha megragadta őket az élvezet kelleme, vágygial telve követik Venust, bárhova is vezesse őket. (Ibid. 15. capta lepore te sequitur cupide quo quamque inducere pergis). A kéj tehát az élő lények ösztönző rugója; egyedül az képes

csendes békében a halandókat megörvendeztetni. (Ib. 31. «nam tu sola potes tranquilla pace<sup>1</sup> juvare mortalis».) Félelem és ijedség megrontja minden boldogságunkat (Ibid. 106 fortunisque tuas omnis turbare timore) s azért az emberi élet a borzasztóan fenyegető vallás nyomása alatt nyomorult volt (Ibid. 62—65. Humana ante oculos foede cum vita jaceret in terris oppressa gravi sub religione, quae caput a caeli regionibus ostendebat horribili super aspectu mortalibus instans). Boldogok volnánk, ha lelkünk nyugodt volna és nem volna alávetve ijesztő képzeleteknek. Ez ezen vizsgálódás eredménye. Továbbá a II. könyv elején, az első négy versben a következő van elmondva: Nem az, hogy más rosszat szenved, örvendeztet meg, hanem az, hogy kellemes látni, hogy szabad vagyok azon rosszaktól, a melyek másokat érnek. Lucr. II. 1—4. E szerint tehát káröröme nem is szabad gondolni; a lélek örömet érez, addig, a míg s a miatt, mert a rosszaktól szabadon látja magát. Most jövünk a ránk nézve legfontosabb helyhez, a II. könyv, 17—19. számú verséig. A szó szerinti fordítás a következő: «Semmi egyebet nem

<sup>1</sup> A «tranquilla pax» ugyan itt első sorban a «bellum»-mal van szembe állítva, s így csak általánosságban polgári békét látszik jelenteni, szemben a háborúval. De joggal föltehető, hogy a «pax» már itt is az egyén lelki békéjét is jelenti, melylyel szemben áll a timor, terror, metus, cura, s a mely mellett egyedül lehető a szellemi élvezet, hogy tehát ezzel az ataraxia van megjelölve. Mert a pax, a melyhez némelykor a tranquilla jelző is hozzájárul, előttem egyenesen az *ἀταραξία* fordításának tetszik, mivel ez a szó, vagy ugyanazon tőből eredő szóalakok Lucretiusnál gyakran fordulnak elő oly helyeken, a hol kétségtelen, hogy nem a polgárok háborújának ellentéte, hanem csak az egyesnek lelki nyugalma érthető. Példák: VI. k. 78.: animi tranquilla pace valebis. — III. 24.: neque ulla res animi pacem delibat. — V. 1152.: placidam ac pacatam vitam. — U. o. 1201.: pacata mente. — Az istenek boldog állapotának is pax a neve; II. 647.: immortalis aevo summa cum pace fruatur. — U. o. 1093.: deum tranquilla pace.

követel a természet magának, csak azt, hogy a kinek a testétől el van különítve, távol áll a fájdalom, lelkének édes érzését élvezze, menten a gondtól és félelemtől.<sup>1</sup>

### Epikur és Aristoteles. Különbség etikájuk értékében.

Hogy miként juthatott Zeller az ataraxiáról való azon képzeletéhez, a mely a negatív érzetekkel és a pozitív kéj-jel, mint pusztá eszközzel kapcsolatos, meglátjuk később. Előbb hasonlítsuk össze azon egyes pontokat, a melyek tekintetében Epikur Aristotelestől függésben levőnek látszhatnak.

<sup>1</sup> II. 17—19. :

Nil aliud sibi naturam latrare, nisi ut, cui  
corpore sejunctus dolor absit menti' fruatur  
jucundo sensu, cura semotu' metuque.

A Bernays-féle szöveg, mely szerint idézek, itt elfogadta Lachmann javítását (T. Lucretii Cari de rer. nat. LL. VI. rec. et emend. C. Lachmannus a commentar 74. s köv. lapja), s *menti'*-t ír az előbbi *mente* helyett. (Egyéb variánsok: *semotu'* helyett *semota* és *cui* helyett *cum*.) Az a nehéz kérdés támad tehát, hogy hogyan fordítsuk és értelmezzük a *menti'* szót, mint genitivus subjectivus-t e vagy genitivus objectivus-t? Lachmann nyilván genitivus subjectivusnak tartja, s mint párhuzamos helyet csak a II. könyv 398—399. verseit idézi: (Huc accedit, uti) mellis lactisque liquores jucundo sensu linguae tractentur in ore. Lehetne azonban tán genitivus objectivusnak is tekinteni, mert a *«fruatur»* ige alánya, az, a ki élvez, csak az ember lehet, még pedig szellemi egyéniséget értve, s ennek kell, hogy tárgya legyen, melyet élvezzen. *Mens*, mint tárgy azután felölelné a szellemi életnek mindazon mozzanatait, a melyeknek mi, mint alanyok, mialatt azok bennünk keletkeznek, örülünk: a szép emlékezéseket, reményeket és várakozásokat, a tudományos foglalkozást stb. Így tehát a lélek, a léleknek magának édes érzését élvezi, a míg szabad a gondtól, a félelemtől és a testet nem kínozza fájdalom. Ez a hely egyúttal az egyetlen, a mit Zeller a mi specialis kérdésünkhöz Lucretiusból idéz. Ha tehát az ember ment a testi fájdalomtól és a lelki félelemtől, magatartása korántsem közönyös, hanem ilyenkor az ember élvez, kéjt érez. Egy további idézet

szem előtt tartva azon lényeges különbséget is, a mely mindkettőjük etikájának alapelvei közt létezik. Epikur a kéjt egyszerűen a τέλος magaslatára emeli, ez képezi az elvet, a melyre az összes élő lények minden tevékenysége vonatkozik, a melyért és a mely szerint minden történik és mindennek történnie kell, a mi csak történik. Ezzel szemben Aristoteles a kéjt csak az ἐπιγυγνόμενον τέλος sokkal szerényebb szerepére szorítja.<sup>1</sup> Minden tökéletes emberi tevékenység (ἐνέργεια) úgymond, szükségképen kapcsolatos a kéj érzetével; minden tevékenységben ez az az elem, mely a tevékenységnek tökélyét, érettségét idézi fel,<sup>2</sup> azt mintegy befejezésre juttatja, vagy, a

bizonyítja, hogy Lucretius is. miként Epikur, minden jót és rosszat az észleletbe helyez. Mindig a félelem jelenléte az — mondja Lucretius — a mely nem hagyja fennállni a tiszta és zavartalan kéjt és életünket alapjában megzavarja. (III. 37—40.:

et metus ille foras praeceps Acheruntis agendus.  
funditus humanam qui vitam turbat ab imo  
omnia suffundens mortis nigrore, neque ullam  
esse voluptatem liquidam puramque relinquit.)

Azért hagyjunk is fel a haláltól való hiú félelemmel, mert hiszen halálunk után már nem léteünk, tehát nem is érhet minket semmi, nem bánthatja semmi érzetünket (sensum; ibid. 888—899. : scilicet, haud nobis quicquam, qui non erimus tum, accidere omnino poterit sensumque movere). sem bárminő vágyunk nem nyilvánulhat. (Ibid. 898—99. nec tibi earum iam desiderium rerum super incidet una.) Így megerősíti Lucretius azt, a mit már Epikurtól magától hallottunk, hogy a lélek eudaemoniája nem negatív, hanem hogy pozitív tartalma van, a melyet észlelhetni és érezhetni. Az ataraxiának az a felfogása, a mely szerint abban a kéj negatív volna, az ataraxiát mint oly állapotot tünteti fel, a melyben nincs észlelet és érzés. Ily állapot azonban nem létezhetik, mert a στέρησις αἰσθησεως = θάνατος, a mint Epikur mondja. (Diog. Laërt. X. 124. : στέρησις δὲ ἐστὶν αἰσθησεως ὁ θάνατος.)

<sup>1</sup> Eth. Nic. 1174. b. 33. : τελειοὶ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονὴν οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνοπάρουσσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγυγνόμενον τι τέλος.

<sup>2</sup> Ibid. 1174. b. 21. : κατὰ πᾶσαν γὰρ αἰσθησίν ἐστὶν ἡδονή, ὁμοίως δὲ καὶ διάνοιαν καὶ θεωρίαν, ἡδίστη δ' ἢ τελειοτάτη, τελειοτάτη

miként kapcsolatosan is kifejezi: a fejlődés virágát nyújtja. Látjuk tehát, hogy Aristotelesnél a kéj korántsem mint a τέλος maga jelentkezik, hanem mint minden arányos cselekvés természetes kísérője, a melyet mint annak lényegétől elválaszthatlant fog fel. De eltekintve ezen elvi eltéréstől, mégis be fogjuk bizonyíthatni, hogy Epikur, a hol csak elméletébe beillett, valamint a hedonikusokat és physikusokat, úgy Aristotelest is kihasználta.

Azt kétségtelenül szem előtt kell tartanunk, hogy Aristoteles egész elméletéből sokkal magasabb erkölcsi felfogás sugárzik ki; de mindamellett úgy látszik, mintha alakilag nem térhetett volna ki az elől, hogy a kéj megbecslése tekintetében ugyanolyan értelmű meghatározást állítson fel, mint a minőt később Epikurnál találunk; mert Aristoteles is határozottan vallja azt a felfogást, hogy — a mint mondja — a kéjt és a fájdalmat elfogadtuk gyakorlati magatartásunk mértékéül<sup>1</sup> és hogy ennek következtében az erény és az ethikai tudomány összes ügyei a kéjre és a fájdalomra vonatkoznak. A kéj és a fájdalom tehát cselekedeteinknek rendes kánonja és ezért utálni fogjuk, a mi fájdalmat és keresni, a mi kéjt okoz. A legszigorúbb értelmezés mellett ugyanez a gondolat a döntő Epikurnál is. Benyomás — úgymond<sup>2</sup> — a melyet nyerhetünk és a melyet minden élő lénynél találunk, kettő van: kéj és fájdalom. Amaz természetünknek megfelel, emez természetünktől idegen. E kettő alapján kell a felett döntene-

δ' ἢ τοῦ εὖ ἔχοντος πρὸς τὸ σπουδαιότατον τῶν ὑφ' αὐτὴν· τελειοὶ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονήν.

<sup>1</sup> Eth. Nic. 1105. a. 4.: Κανονίζομεν δὲ καὶ τὰς πράξεις, οἱ μὲν μᾶλλον, οἱ δ' ἧττον, ἡδονῇ καὶ λύπῃ. διὰ τοῦτ' ὄν ἀναγκαῖον εἶναι περὶ ταῦτα τὴν πᾶσαν πραγματείαν· οὐ γὰρ μικρὸν εἰς τὰς πράξεις εὖ ἢ κακῶς χαίρειν καὶ λυπεῖσθαι.

<sup>2</sup> Diog. Laërt. X. 34.: Πάθη δὲ λέγουσιν εἶναι δύο, ἡδονὴν καὶ ἀλγηδόναν, ἰσάμενα περὶ πᾶν ζῷον. Καὶ τὴν μὲν οἰκτεῖον, τὴν δὲ ἀλλότριον· δι' ὧν κρίνεσθαι τὰς αἰρέσεις καὶ φυγὰς. — Továbbá u. o. 129.: Ταύτην γὰρ

nünk, hogy mit választunk és mit kerülünk. Majdnem Aristoteles saját szavaival él: *κανονίζομεν τὰς πράξεις ἡδονῆ καὶ λύπῃ*. A határvonal, a mely ezen összhang daczára a két rendszert elválasztja, első tekintetre nehezen lelhető fel. Fel lehetne hozni, hogy Aristoteles határozottan megkülönbözteti az *ὀχαίρειν* és *λοπεῖσθαι* fogalmainak különböző minőségeit; hogy csak egy kéjről beszél, a melynek becse az erényhez való viszonyától, tehát a benne rejlő minőségtől függ; hogy megengedi a fájdalmat, vagy követeli, midőn a lélek mint tisztulási folyamaton megy azon keresztül. Ez tökéletesen igaz; de viszont az sem tagadható, hogy a felállított tételnek ily korlátozásai Epikurnál is feltalálhatók. Hisz Epikur is nagy ékesszólással beszél az élvhajhászok pazar kéjelgéseiről. a megvetendő asztali és szerelmi élvezetekről és hevesen tiltakozik egyes tudatlanok feltevése ellen, a kik nem értik őt meg, midőn a semmi különbséget fel nem tüntető kép tanát tulajdonítják neki. Sőt épen az az irányadó, a mire, mint eszköz az értelmes megfontolás vezet, t. i. a mindenkori kéjnek higgadt megválogatása és elkerülése az olyannak, a mely következményeiben megmutatja, hogy nem volt igazi kéj. Epikur e szerint, a mint ebből kitünik, nem ajánl mást, mint erényes kéjt, olyat tehát, a mely nem képzelhető erényes gondolkodás és cselekvés nélkül; mert, a mint nyomatékkal hozzát teszi, nem élhetünk kellemesen a nélkül, hogy józanul. jól és igazságosan ne éljünk; és nem élhetünk józanul, jól és igazságosan, a nélkül, hogy egyúttal kellemesen ne éljünk; mert az erények és a kellemes élet természettől fogva kapcsolatosak egymással és a kellemes életet azoktól különválasztani nem lehet.<sup>1</sup>

(τὴν ἡδονὴν) ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔργωμεν, καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς, καὶ ἐπὶ ταύτην κατανατώμεν, ὡς κανόνι τῆ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες.

<sup>1</sup> Diog. L. X. 131.: "Ὅταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος εἶναι, οὐ

### Ezen elvek méltatása.

Ez a beszéd kétségtelenül nemes gondolkodásra vall; és így érthető, hogy Epikurnak nem egy magyarázóját kedvező véleményre hangolta tanának értéke felől. Így Zellernek összefoglaló ítélete is teljesen elismerő. Dicséri a tanítónak és tanának szelid, humanus, emberbarátias felfogását és szellemét, kivált a stoikus tanhoz képest és kimondja, hogy ez az egész ethika a legfőbb boldogságot egy képzett szellemnek és önmagában elégedett kedélynek «szép emberiségében» kereste, a mely a maga szelidebb modorában szintúgy hozzájárult a szabad és egyetemes erkölcsösség terjesztéséhez, mint a stoicismus a maga szigorúbb modorában.

Bármely okok szóljanak is azonban ezen utóbbi felfogás mellett, «szép emberiség» jelzőjével semmiesetre sincsen eltalálva az Epikur-féle ethika lényege. Mi ellenkezőleg az ő moráljának alapjait a közönséges átlagemberek mértéktelen önzésében és egyszerű érzékiségében véljük feltalálhatni; ez azután azért, mert kényelmesebb viszonyok után és arra törekszik, hogy az egész világgal békében éljen — igaz, hogy csak teljesen erélytelen és közömbös békében —

τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένους λέγομεν. ὡς τινες ἀγνοοῦντες καὶ οὐδ' ὁμολογοῦντες ἢ κακῶς ἐκδεχόμενοι νομίζουσιν. ἀλλὰ τὸ μῆτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μῆτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχὴν. — 132.: Οὐ γὰρ πότοι καὶ κῶμοι συνείροντες, οὐδ' ἀπολαύσεις παιδῶν καὶ γυναικῶν, οὐδ' ἐχθρῶν καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα φέρει πολυτελεῆς τράπεζα. τὸν ἡδὸν γεννᾷ βίον, ἀλλὰ νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς, καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων. ἀφ' ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόροβος. Τοῦτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις. Διὸ καὶ φιλοσοφίας τὸ τιμιώτερον ὑπάρχει φρόνησις, ἐξ ἧς αἱ λοιπαὶ πάσαι πεφοκασιν ἀρεταί, διδάσκουσαι ὡς οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως· οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως. Σὺμπεφοκασὶ γὰρ αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως καὶ τὸ ζῆν ἡδέως τούτων ἔστιν ἀχώριστον.

a nagyon is elnéző kritika vagy filisteri felületesség részéről «türelmesség»-nek és «emberiesség»-nek minősítettett. Az bizonyos: Epikur a mérsékelt élvezetet ajánlja és azt mondja, hogy kerüljük az élvhajhászok lakomáit és a kéjenczek mulatóságait; sőt, mondhatni, lelkesedéssel beszél az okos életről és dicsőíti az erényeket és a szabadságot, a melyet az ember a tömeg félszeg és megfélemlítő véleményeinek legyőzése által szerez. De nézzük csak, mi a célja e fejtegetéssel? Mi ő előtte tulajdonképen a fődolog? Talán az önmegettartóztatás mint öncél, mivel az erkölcsi célok figyelmes vizsgálata arra az eredményre vezet, hogy az önmegettadó természet mindig a legjobban van szervezve természetes kötelességeinek teljesítésére és jogainak gyakorlására? Vagy olyasvalami-e előtte az okos élet és az erény, a miről felfogta, hogy az az egész értelmes világ öncélját képezi? Mindezeknek nyomát sem találjuk nála. Epikur egyszerűen számítást eszközöl és az ő morálja az okos élvágyó ember ügyes mérlegelését tünteti fel. Semmi egyéb nem lényeges — úgymond — mint az egyén kedvtelése, mint a kéj, a mely életünket annak utolsó órájaig kellemessé tegye. Igen jól tudjuk azonban — így folytatja tovább — hogy nem vagyunk úgy alkotva, hogy a kéjt határtalanul élvezhetnők. Sőt az állandóan kellemes kéj édes érzete azon egyes kéjérzetek mennyiségétől és belterjességétől függ, a melyeket magunkban keltünk. Ha az élvezetet emberi fogékonyságunk határán felül fokozzuk, szükségképeni és természetes dolog az, hogy a kéj állapotában, melynek folytonosnak kellene lennie, megszakításnak kell beállania, tehát szenvedések és kellemetlenségek fognak előállani. A fájdalom azonban a legütálatosabb a világon. Épen ezért egyetlen és legfőbb célunk az élvezet marad ugyan, de a jól megfontolt, minden tekintetben okosan biztosított élvezet, a mely nem foszt meg az állandó élvezet legfőbb kéjétől. Mert épen mivel a kéj az első és velünk született



jó, — ezek Epikurnak saját szavai<sup>1</sup> — nem elégszünk meg minden kéjjel; sőt ki fog derülni, hogy számos kedvtelésünket mellőzzük, ha t. i. több a kellemetlenség, a mi azokból támadhat és számos fájdalomnak előnyt adunk a kedvtelések felett, a mennyiben azokból jövőre nagyobb kéjünk eredhet.

Teljesen helyes számtani példa tehát az, a melylyel Epikur minket foglalkoztatni akar. Az észnek nem marad egyéb feladata, mint az, hogy elég alkalmasnak mutatkozzék ezen példa helyes kiszámítására, a mire Epikur mindenesetre elkerülhetlenül szükségesnek tartja. Ezzel azonban az ész ki is meritette rendeltetését. Így tehát az, a mi a tulajdonképeni bölcsészetet jelenti, azaz: az ész, még pedig a mennyiben mint önálló és legfőbb forum mellékes tekintetek nélkül a maga szempontjából határoz az erkölcsi czélok felett és megjelöli az erkölcsi eszményeket, Epikur philosophiájában annyira háttérbe van szorítva, hogy majdnem mellőzöttnek tekinthető. És ebben rejlik az az éles határvonal, a mely Epikurt és Aristotelest egymástól elválasztja. Aristoteles a természetben magában, valamint az erkölcsi világ koordinált viszonyaiban mindenütt független czélokot ismert fel, a melyek tekintetében közömbös az, hogy vajjon az egyén némi kényelmetlen helyzetekbe jut-e s olykor kellenlenül érzi-e magát vagy nem. Ő a fájdalmat is a paedagogus szemével nézte és a kéjt istenfelő ember módjára az erény jutalmának tekintve a bölcs és Istennek tetsző élet kísérőjeül állította oda. S hogy ez a felfogás vallási, tehát a legmagasabb erkölcsi követelményeknek megfelelő, az a vallásos ember előtt bővebb magyarázatra nem szorul.

<sup>1</sup> Diog. Laërt. X. 129.: Καὶ ἐπεὶ πρῶτον ἀγαθὸν τοῦτο καὶ σόμφορον, διὰ τοῦτο καὶ οὐ πάσαν ἡδονὴν αἰρούμεθα· ἀλλ' ἔστιν ὅτε πολλὰς ἡδονὰς ὑπερβαίνομεν, ὅταν πλείον ἡμῖν τὸ δυσχερὲς ἐκ τούτων ἔπηται· καὶ πολλὰς ἀλγυηδόνων ἡδονῶν κρείττους νομίζομεν, ἐπειδὴν μείζων ἡμῖν ἡδονὴ παρακλιουθῆ . . . τὰς ὀχλήσεις τῶν ἡδονῶν (ἡ').

De mélyebbre óhajtunk behatolni tárgyunk lényegébe, mert daczára mindezeknek, úgy tetszhetik, mintha Aristoteles maga ellene mondana védelmünknek és saját szavai által óhajtana minket zavarba hozni. Mert — mondhatná valaki — az csak még sem téveszthető szem elől, hogy nyilatkozatainak és elveinek egész sora fekszik előttünk, a melyekről tényleg azt hihetné az ember, hogy Epikurnak közvetlenül mintaképül szolgáltak. Avagy nem állítja-e Aristoteles egyszerűen azt, hogy az egész erkölcsi tehetség vagy tehetetlenség a kéjre és a fájdalomra vezetendő vissza, hogy az ethikának, mint egy legfőbb bíróságnak (ἀρχιτέκτων) az egész élet és cselekvés czélját, azaz: a javak és a rosszak megállapítását kell tartalmaznia, hogy ennek következtében, mivel az összes cselekvések a ἡδονή-ban nyerik mértéküket (κανονίζομεν) és attól függenek, a τέλος és a ἡδονή azonos fogalmak?<sup>1</sup> Sőt a boldogság fogalmát a kéj fogalmával fűzi össze<sup>2</sup> és kijelenti, hogy mi ok sem forog fenn arra, hogy ne ezt tartsuk a legfőbb jónak.

Tanulságos dolog ezt világosan szem előtt tartani, mert épen két egészen heterogén rendszer ezen látszólagos meg egyezéséből derül ki leginkább, hogy Epikurnak épen csak arra volt elegendő ereje, hogy az Aristoteles-féle elméletből egyes, az elmélet egészére nézve nélkülözhetetlen és csakis abból megérthető lánczszemeket kiragadjon, oly értelmezéssel, a minő épen a saját czéljaira a legalkalmatosabbnak látszott. Mert a mi Aristotelest illeti, azonnal megértjük őt, mihelyt emlékezetünkbe idézzük azt, hogy minő helyet

<sup>1</sup> Eth. Nik. 1152. b. 1. köv.: Περὶ δὲ ἡδονῆς καὶ λύπης θεωρηταὶ τοῦ τῆν πολιτικὴν φιλοσοφοῦντος· οὗτος γὰρ τοῦ τέλους ἀρχιτέκτων, πρὸς ὃ βλέποντες ἕκαστον τὸ μὲν κακὸν τὸ δ' ἀγαθὸν ἀπλῶς λέγομεν . . . . .

<sup>2</sup> U. o. 1153. b. 14. köv.: καὶ διὰ τοῦτο πάντες τὸν εὐδαιμόνα ἡδὸν οἴονται βίον εἶναι καὶ ἐμπλέκουσι τῆν ἡδονὴν εἰς τῆν εὐδαιμονίαν, εὐλόγως.

jelölt ő ki elméletében egyszer s mindenkorra a kěj fogalmának. Ekkor látni fogjuk, hogy bármennyire biztosítson is Aristoteles minket a felől, hogy a cselekvés világát a kěj kánonja szerint mérlegeljük, hogy a *ἡδονή* a *τέλος*, a legfőbb jó és a boldogságtól elválaszthatatlan stb., mégis, a míg egyfelől a legszebb összhangzásban marad a saját elméletével, addig másfelől a legélesebb ellentétben áll Epikurral. Mert ha a kěj — a mint Aristoteles mondja — nem egyéb, mint az erkölcsi embernek akadálytalan, természetszerű, tökéletes, erényes és kötelességtudó ténykedése, akkor az erény és a kěj fogalmai valójában fedik egymást és akkor — a nélkül, hogy attól kellene tartanunk, hogy bizonyos idealis önzésbe esünk, — a legkétségtelenebb jogunk van arra, hogy az egész erkölcsi sphaerát az erény-kéjtől mint önczéltől tegyük függővé és — a miként tényleg mindenki teszi — az eudaemonia kějét immanensnek képzeljük, valamint arra, hogy egy ilyen kěj, a mely csakis az erény tökéletes cselekvéseivel párosul, életcéllá emeljünk. Ugyanezen okból a mindenkori kěj, a mely e szerint szükségképen bekövetkezik, csakis a mindenkori ténykedés természetének megfelelő kěj lehet, a mint pl. az elmélkedéssel, az aesthetikai foglalatossággal attól elválaszthatatlan kěj jár együtt. Ez, a midőn érezzük, annál nagyobb buzgalmat szül bennünk tehetségeink természetszerű kifejtésére és erőnk kihasználására. Így minden kěj az annak megfelelő ténykedésre fejlesztőleg hat és csak az ezen ténykedéshez viszonyítva idegen kějérzetek (*ἀλλότριαι ἡδοναί*) fognak erényes működésünkben hátráltathatni.

### Az Epikur-féle kéjnek nincs közelebből meghatározott tartalma.

Most már teljesen érthető, hogy Zeller miként juthatott azon véleményére, a melyet az Epikur-féle ataraxiáról táplál, hogy t. i. Epikurnál csak negatív kéjről lehet szó. Mi nem értettünk ugyan egyet Zeller magyarázatával és a pozitív és negatív kéj közt tett egész különböztetését, valamint ezen kifejezéseket magukat is, a melyekről az ókor mit sem tud, mellőznünk kell; de természetes, hogy könnyen zavarba jön az ember és, mivel oly igen kevés az, a miből magyarázni lehet, önkényes belemagyarázásra hajlandó az ember, ha azt kérdik tőle, hogy mi hát az Epikur kéje, mi az ő eudaemoniájának a tartalma. Mert ha azon félig zavaros és egymást keresztező fogalmakat, a melyekkel Epikur tanának magva el van halmozva, eltávolítjuk, valóban kétségesse válik, vajjon találtunk-e magot. A mit, mint az Epikur-féle boldogság homályos tartalmát tényleg felismerünk, az csupán az a közelebből egyáltalán meg nem határozott kényelmes állapot, a melyben a bölcs létezik, a kinek az észre szüksége van azért, hogy az élvezeteket előnyösen válaszsza ki, és a tudományra azért, hogy felszabadulhasson oly képzetek alól, a melyek az élvezetre hátrányosan hatnának. Ennél ködösebb és kevésbbé tudományos meghatározás azonban alig képzelhető. Ennek a szomorú és korlátolt egoismusnak ugyanezért még csak tudományos külszine sincs, az még csak önmagában következetes alakban sem nyilvánul, mert erre Epikurnak az ereje távolról sem volt elegendő. Epikurnak szelid, de szellemileg alárendelt jelentőségű természete a közömböshöz, a mellékeshez tapadt és az ő philosophiája nem volt képes magasabb színvonalra emelkedni, mint a minden idők művelt és műveletlen tömegének közönséges élvezete által meghatározott színvonalra.

És ezt az ítéletet — kezdve *Gassendin* — Epikur összes újabb barátjai és védelmezői közül sem fogja egyik sem megdönthetni, ha nem annyira sok szép szólamát, mint inkább egész rendszerét a maga összefüggésében és annak alapelvét veszi tekintetbe. Ha még Epikur valójában bölcsész, tudós lett volna, még azt lehetne gyanítani, hogy előtte az ő eudæmoniájának tartalmaként mintegy önként érthetőleg a tudományos szemlélődés és munkálkodás felett érzett öröm lebegett, a mi nyilvánvalólag kitűnik az ő hasonlíthatatlanul nagyobb jelentőségű mintaképének ethikai ítéletéből: *Demokritost* értjük, a kivel most *Platoval* kapcsolatban közelebb-ről fogunk foglalkozni.

### Plato és Demokritos.

Hirzel, hogy Epikurnak Demokritostól való függőségét minél több adattal támogathassa, még Platoban is vél felfedezhetni Demokrit-Epikur-féle nyomokat és ez úton a legcsodálatosabb következtetésekhez jut. Hivatkozik a *Philebus* 43. D s köv. és az «Állam»-nak oly gyakran idézett X. 538. B s köv. helyére, a hol egy régibb nézetet idéz a kéj lényegéről, a melyhez Plato hozzájárul, midőn a kéjt «szükségleten, tehát fájdalomon» alapulónak mondja. E felfogást, a mely azután — és épen ez kelti fel Hirzel érdeklődését leginkább — Epikur elméletébe is átment, Hirzel Zellerrel (és másokkal, pl. Ritter és Grote) ellentétben Demokrittól származtatja; Demokrit lebegett, úgymond, e helyen Plato előtt. Mert Hirzel szempontjából kívánatos volt az, hogy ezen Plato-féle célzásokban Demokrit közvetlen befolyását tüntethesse fel és hogy, a «kéjnek, mint negatív érzetnek felfogását» Plato részéről Demokritnak tulajdoítva, Epikurt még valamiben megfoszssa az eredetiség zománczától. Hirzel ennek következtében egyáltalán nem állja, hogy Platot magát Demokritos

iskolájába küldje, mert fejtegetéseinek további folyamán — habár egy «korlátozással» — nemcsak azt állítja, hogy az idézett helyek világosan rávallanak arra, hogy Plato Demokrit befolyása alatt állott, hanem egyszerűen azt, hogy Plato egyenesen elsajátította Demokritnak a kéj lényegéről táplált felfogását.

Hogy e kérdésben tájékozódhassunk, egyelőre el kell tekintenünk Hirzeltől és meg kell ismerkednünk Plato tanával magával, úgy, a mint ő azt a Philebus-ban és az «Állam»-ban kifejti. Hirzel, Zellert követve, azt a szerencsétlen felfogást, a mely szerint a kéj negatív érzetet képez, minden további kutatás nélkül Plato részére veszi igénybe, úgy, hogy a Plato-féle kéjt fájdalomon alapulónak mondja és azután ezt a kéj által véli megszüntetni.<sup>1</sup> Már most azonban Plato maga egészen más vélekedéseket táplál. Minthogy a kéj — úgy mond ő — mozgás és alakulás, (κίνησις καὶ γένεσις) azt nem illetheti az οὐσία, azaz: az önmagában jó, hanem az a léleknek tökéletlen állapotát képezi és a tökéletes emberiséghez illő dolog az, hogy Istennek kéjtől egészen mentes lényéhez közeledjünk. Plato tehát azt követeli, hogy a művelt, bölcs ember független hangulatban igyekezzék lenni, a melyet alapjában sem a fájdalom, sem a kéj nem irányoz, és ez emlékeztette, a mint látszik, Hirzelt is oly élenken Demokritre, mivel ez ebben a pontban azzal, hogy a lélek minden viharos felindulását rosszalja és bölcs önuralmat ajánl, kissé emlékeztet Platorra. Plato gondolkozásának csodálatos összhangja azonban itt is érvényesül; s épen az összefüggésre kell figyelmünket fordítanunk, hogy az egészket kellőleg meg-

<sup>1</sup> Így vélekedett, úgy látszik, már Ritter is (Gesch. d. Philosophie, II. 398. s. köv. l.), kinek előadásából azonban tulajdonképeni nézete nem tűnik ki világosan. Mert sok függ attól, vajjon a kéjt keletkezésében csak ideiglenes összeköttetésben gondoljuk a fájdalommal, avagy a kéjt okilag származtatjuk a fájdalomtól.

értsük. Plato az egész természetet a *πέρας* és az *ἄπειρον* két elemére osztja. Ez a két polus: az ideális és a reális, az alak és az anyag. Csak a *πέρας*-t illeti az *οὐσία* önmagában, a *πέρας*-nak *ὑποκειμενον*-ja az *ἄπειρον*, a *μη ὄν*. A polusok érintkezésének eredménye a világ.<sup>1</sup> Az alak tehát, bár örökké létező, ránk nézve csak úgy válik észlelhetővé, csak úgy lehet *φύσις*, ha az anyagban születik meg. E szerint a természet a *πέρας* és az *ἄπειρον* összhangja, a normalis élet, a *ὄγισια*, a mint Plato nevezi. Ezen összeköttetésnek teljes feloldása természetesen az elemek szétválását követeli, azok eredeti elkülönöttségét, azaz a létezés megszűnését, a halált; a viszonynak minden könnyebb jellegű megzavarása a létezésnek tökéletlen alakzataira vezet.

Ezt a nagyszerű felfogást már most Plato a metaphysikai speculatio világából az ethika légkörébe viszi át és ebből azután szükségszerűséggel következik az, hogy a két polaris érzéki érzelmnek minő lényegét és minő fokozatot tulajdonít. «Állítom tehát, — úgymond — (Phil. 31. D.) «hogy, mihelyt az élő lényekben az összhang feloldatott, ugyanabban a pillanatban egyúttal a természetnek feloldása (elpusztítása) és a fájdalomnak a fellépése is bekövetkezik . . . Megfordítva azonban, ha az összhang újból helyreállítatik és visszatér a természetéhez, azt kell mondani, hogy két támad.» Ez a kijelentés azonnal érthető; Plato azonban azt szokott modorában Protarchosnak példákkal magyarázza meg. Az éhség pl., úgymond csak feloldása ezen összhangnak, csak természetellenes testi állapot, mert az emberi szervezetből és a tapasztalásból következik, hogy csak a jóllakott test képes functióit kellőképen teljesíteni. Az éhező lényben tehát

<sup>1</sup> Itt felhozható, hogy tehát Plato még az *ἄπειρον*-nak is bizonyos létet tulajdonított, úgy hogy nem szabad egyszerűen a semmivel egyenlőnek tekinteni. Azonban e nyilvánvaló határozatlanságnak bírálata Plato rendszerében, e tanulmány keretébe nem tartozik.

disharmonia mutatkozik a *πέρας* és az *ἄπειρον* közt; az utóbbi, mint a *μὴ ὄν* az érzelmekben előtérbe nyomul. Ezért az alany az üresség (*κένωσις*) és a fájdalom (*λύπη*) érzéseinek uralma alá kerül. Ha az *ἄπειρον* teljesen felülkerekednék, ha az éhség legfőbb és utolsó fokát érné el, akkor természetesen a halál következne be, a természet el volna pusztítva (*τῆς ἀρμονίας λυομένης*). Már most nézzük a dolgot megfordítva. Az éhes, a midőn táplálékot vesz magához, a *πέρας* és az *ἄπειρον* két eleme közti összhangot ismét kezdi helyreállítani, tehát ismét megteszi azt az utat, a mely a természethez vezet (*ἀρμοσσομένης τε καὶ εἰς τὴν αὐτῆς φύσιν ἀπιούσης*). Ezen az úton már most, azon ténykedése közben, hogy a feloldott összhangot ismét helyreállítsa, támad és kíséri őt a kéj (*ἡδονὴν γίνεσθαι λεκτέον*), a mint hogy az éhes ember előző állapota tudatában már midőn az ételt várja és még inkább, midőn eszik, kéjt érez. Ha azonban jóllakott, ezzel elmúlt a kéj is, mert ezzel elérte *τέλος*-át, szervezetének tökéletes, természetes állapotát. A fájdalom tehát a természettől a *ἀρμονία*-tól való távolodáshoz van kapcsolva, a kéj a természethez való visszatéréshez. E szerint a kéjnek és a fájdalomnak egyaránt jellemvonása az alakulás. Egyáltalán nem fogta tehát fel a platonikus tan lényegét az, a ki azt állítja, hogy Plato szerint a kéj a fájdalomon alapszik. Épen nem ez az, a mi ennek az elméletnek a philosophiai jellegét megadja, a mi annak lényegét képezi, hanem az a metafizikai alap, a melyet itt Plato az *affectusok* meghatározásába belevisz. Így tehát kéj és fájdalom ő szerinte alárendelt jelentőségű dolgok, a melyek mint folyamatok jelentkeznek, mint átmenetek a természet felé.



### Aristoteles kritikája.

E felfogásunkat Plato tanáról a kéj tekintetében az a kritika is támogatja, a melylyel Aristoteles a Nikomachiákban (1173 a. b.) megtámadja és megczáfoltnak véli Platót, még pedig igen világosan megczáfolja, a mint hogy egyáltalán «Aristoteles tana a kéjről láthatólag Philebus és a többi dialogok kritikájából keletkezett».<sup>1</sup> Hogy azonban Aristoteles senki mást nem támad, mint Platot és iskoláját, az minden kétségen felül áll. Téved tehát *Ramsauer*,<sup>2</sup> midőn azt hiszi, hogy Aristoteles csak általában a Plato-féle iskola sententiái ellen, s nem egyenesen a Philebus ellen fordult, a mely nem is volt kezénél.<sup>3</sup> Mert Aristoteles kritikájának összehasonlítása a Philebussal szemelláthatólag kideríti azt, hogy Aristoteles a megfelelő helyeket egyszerűen idézi. Csak tart-suk szem előtt azokat a fogalmakat, a melyek úgy Platonál mint Aristotelesnél lényeges szerepet játszanak: γένεσις, ἀναπλήρωσις, θάττον, βραδύτερον, μᾶλλον, ἤττον, ὕψις stb.

<sup>1</sup> Teichmüller : Neue Studien z. Gesch. d. Beg. III. 405. l. jegyz.

<sup>2</sup> Aristotelis Ethica Nicomachea.

<sup>3</sup> U. o. 653. l. jegyz. d.: Si summam sententiae, contra quam in his disputatur et ipsa fere vocabula, quibus illa exponitur, consideres, vix dubites, quin Platonis Philebus iterum carpatur. Sin eas rationes perpenderit, per quas Arist. jam adversarium hunc repulis sibi videtur, probabilius forte putabis neque in manibus neque ante oculos magistri librum fuisse, sed rem esse potius quibusdam, qui Platonica institutione imbuti aliqua in scholis placita proponere con-  
suevissent.

*Philebus.*

31. D.: Λέγω τοίνον τῆς ἁρμο-  
νίας μὲν λουμένης ἤμιν ἐν τοῖς ζῴοις  
ἅμα λύσιν τῆς φύσεως καὶ γένεσιν ἄλ-  
γηδόνων ἐν τῷ τότε γίγνεσθαι χρόνῳ;  
így alább is s kevéssel előbb: C. Ἐν  
τῷ κοινῷ μοι γένεαι ἅμα φαίνεσθον  
λύπη τε καὶ ἡδονὴ γίγνεσθαι κατὰ  
φύσιν.

Mint hogy a kék a határtalan fa-  
jához tartozik, tehát mint mozgás  
gyorsabb is, lassúbb is lehet. 25. C.  
Πρόσθεαι δὴ ξηρότερον καὶ ὑγρότερον  
αὐτοῖς, καὶ πλέον καὶ ἔλαττον, καὶ  
θᾶπτον καὶ βραδύτερον . . . .

## ἔνδειαι ἐς πλήρωσις.

45. B.: Ἄλλ' οὐχ οἱ πορέττοντες  
καὶ ἐν τοιοῦτοις νοσήμασιν ἐχόμενοι  
μᾶλλον διψῶσι καὶ βροδοῖσι, καὶ πάντα  
ὅποσα διὰ τοῦ σώματος εἰσῶθαι πά-  
σχειν, μᾶλλον τε ἐνδείαι ξυγγίγνονται  
καὶ ἀποπληρουμένων μείζους ἡδονὰς  
ἴσχουσιν; továbbá 31. E.: Ἐδωδὴ  
δὲ πλήρωσις γιγνομένη πάλιν ἡδονῆ  
ἐς 32.: Δίψος δ' αὐτὴ φθορὰ καὶ λύπη.  
ἢ δὲ τοῦ ὑγροῦ πάλιν τὸ ξηρανθῆν  
πληροῦσα δύναμις ἡδονῆ . . . .

## μᾶλλον ἐς ἦπτον.

24. A.: . . . θερμότερον καὶ ψυχρο-  
τέρου πέρι πρῶτον ὄρα — és így min-  
dennél, a mi az alakulás lényegét  
viseli — péρας εἰ ποτέ τι νοήσαις  
ἄν. ἢ τὸ μᾶλλον τε καὶ ἦπτον ἐν  
αὐτοῖς οἰκούντες τοῖς γένεσιν . . . és  
alább 24. B. C. E.

*Nicomachea.*

1173. a. 29.: τέλειόν τε τάχαθὸν  
τιθέντες, τὰς δὲ κινήσεις καὶ γενέ-  
σεις ἀτελεῖς, τὴν ἡδονὴν κίνησιν καὶ  
γένεσιν ἀποφαίνεσιν πειρώμενται.

Következik a czáfolat. A ἡδονῆ  
sem nem κίνησις. sem nem γένεσις,  
hanem egy egész (δλον).

1173. a. 31.: πάσῃ γὰρ οἰκειὸν  
εἶναι δοκεῖ τάχος καὶ βραδυτήις . . .  
b. 2.: μεταβάλλειν μὲν οὖν εἰς τὴν  
ἡδονὴν ταχέως καὶ βραδέως ἔστιν,  
ἐνεργεῖν δὲ κατ' αὐτῆν οὐκ ἔστι τα-  
χέως, λέγω δ' ἡδουθαι. γένεσις τε  
πῶς ἂν εἴη;

1173. b. 6. . . καὶ οὗ γένεσις ἢ  
ἡδονῆ, τούτου ἢ λύπη φθορὰ· καὶ  
λέγουσι δὲ τὴν μὲν λύπην ἐνδειαν  
τοῦ κατὰ φύσιν εἶναι, τὴν δ' ἡδονὴν  
ἀναπλήρωσιν. ταῦτα δὲ σωματικά  
ἐσσι τὰ πάθη· εἰ δὲ ἔστι τοῦ κατὰ  
φύσιν ἀναπλήρωσις ἢ ἡδονῆ, ἐν ᾗ  
ἀναπλήρωσις, τοῦτ' ἂν καὶ ἦδοιτο . . .  
és így a következő tíz sorban még  
ötször.

1173. a. 15.: λέγουσι δὲ τὸ μὲν  
ἀγαθὸν ὠρίσθαι (mint péρας, eszme),  
τὴν δ' ἡδονὴν ἀόριστον εἶναι (mert  
a határtalannak. a γένεσις-nek ter-  
mészetével bír). οἷτι δέχεται τὸ μᾶλ-  
λον καὶ τὸ ἦπτον . . . s tovább  
egész 30-ig.

### Aristotelesből merített érv Hirzel ellen.

Ebből már most új érvet nyerünk a fentebb említett Hirzel-féle tétel ellen. Mert Aristoteles, a midőn elődeinek véleményeit idézi, hogy azokhoz hozzájáruljon vagy azokat megczáfolja, történeti hűséggel és pontossággal jár el. Minden tannál alkalmat vesz tehát magának arra, hogy Demokritre is visszatérjen, a kiről tisztelettel és becsüléssel emlékezik meg, mint kitűnő tudósról, és mérlegelje nézeteit. De hogyan érthető akkor, ha a Hirzel-féle feltevést elfogadjuk és a kéjről szóló platonikus tan eredeti szerzőjének Demokritet tekintjük, az a jelenség, hogy Aristoteles épen akkor, midőn a legfontosabb alkalma nyílik kitüntetni Platoval szemben Demokrit érdemeit, teljes hallgatással mellőzi Demokritet? Mert udvariassági tekintetű Demokrit iránt, a mennyiben Aristotelesnek ez esetben, épen úgy, a mint Platoval szemben tette, Demokrit ellen is állást kellett volna foglalnia, csak nem fogunk feltételezhetni, különösen nem akkor, a midőn Aristoteles gyakran a Demokrit maximáit is élesen megtámadja. Csak az az állítás maradna tehát még fenn, hogy Aristoteles egyáltalán nem ismerte Demokrit etikáját; de ez a kifogás elannyira nem volna komoly, hogy a czáfolatnak egyetlen szavára sem szorulna.

### Demokritos.

Ezek azok az okok, a melyek Platoból magából merítvék Hirzel ellenében. Lássuk már most, melyek azok a kifogások, a melyek Hirzel ellen Demokritből magából meríthetők.

Itt már eleve legyőzhetetlen aggály merül fel Hirzel ellen; mert ha szerinte Plato a «Köz társaság»-ban és a Philebusban oly nagy súlylyal vonja be a vitába egy idegen iskola

ethikájának alapelveit, igen közel fekvő az a feltevés, hogy volt neki is iskolája, tehát kifejlett ethikai rendszere, tehát voltak határozott tantételei, szóval: volt egy tudományos ethikája. Ezen állítás kockáztatásának azonban számos nehézség állja útját, első sorban az ókornak magának történeti itélete. Mert hiszen az ó-kor classikusai sokat beszélnek arról, hogy Sokrates előtt túltengett a physika és merőben hiányzott az ethika tudományos feldolgozása, a mint hogy ismeretes Cicero szava, hogy csak Sokrates vitte át a bölcsészeti reflexiót a természet feletti elmélkedésről az alany tanulmányozására, a midőn minden erényt és minden tudást az erkölcsi belátásra alapított.<sup>1</sup> És így egészen természetes, hogy a Sokrates előtti physikusok egész soránál találunk ugyan «többféle képzetet a legfőbb jóról» és egy bizonyos ethikai «felfogást»,<sup>2</sup> de hiába fogunk ethikai rendszert keresni, s a legkevésbé tételezhetünk fel ilyet Demokritnél; mert Demokrit egész életét a physikai természet tudományos kutatása merítette ki s minden, a mi tőle ránk jutott, igazolja philosophiai szereplésének ezen jellegét. Így ethikai fragmentumaiban sem ismerjük fel távolról sem következetes tantételek szilárd épületét, a melyek tudományosan közös központból indulnának ki és logikailag igazolt együvértartozást tüntetnének fel. Demokritos ethikája, ha ugyan annak szabad nevezni, szellemdús, költői reflexiók, antithesisekben előadott fényes ötletek szeretetreméltó jellegét viseli magán, a melyeknek a

<sup>1</sup> A mint ezt Cicero, *Tusc. quaest.* V. 4. szónokilag kifejezi: *Philosophiam devocavit e coelo et in urbibus collocavit et in domos etiam introduxit et coëgit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere.* V. ö. *Acad. quaest.* I. 4. (Varro beszéde).

<sup>2</sup> Ritter i. m. 404. Egyébiránt Ritter azon a nézeten van, hogy Plato a kéjről szóló tanával egyenesen Demokritos (a sophisták stb.) ellen is fordult, leginkább persze az általános tudat, «kortársai nagy részének nézete ellen».

belátással teljes komolyság, a méltóság, a jó lelkiismeret, az erkölcsi vezetés és a nyugodtság, a mely csak oly embernek lehet sajátja, a ki sokat látott, kitűnően megfigyelte a mit látott, és okosan cselekedett, bizonyos benső érettséget és fenséget kölcsönöz, a mely hévvel tölt el iránta, habár nagyon jól látjuk azt, hogy épen nem bocsátkozott a cselekvés elveibe, nem volt képes az egyes tételeket összegezni s empirikus észleleteinek tömegén a vezérlő erkölcsi eszmékre való vonatkoztatással tudományosan áthatolni. Sőt mondhatjuk, hogy ezt saját magára, az atomistikus physikusra nézve önmaga lehetetlenné tette; mert Demokritos nem lelhetett fel a legmagasabb jó kriteriumát és egyáltalán egy pontról sem volt képes a legmagasabb erkölcsi eszméket levezetni. Az atomismus az önkényesen talált anyaggal, az ἄπειρον-nal szembe mit sem helyezhetett az alakból, a πέρας-ból; eszméket magába fel nem vett. Az atomismus előtt a világ számtalan ok- és vonatkozás nélküli, merőben vak természeti szükségre visszavezetett erőre oszlott s a teleologikusan egybekapcsoló νόος helyett merev mechanismusnak volt alárendelve a létezés. Mely úton juthatott volna tehát Demokrit a Platoeival csak távolról is rokon erkölcsi maximákra, ha csak egész speculációját önmaga ellen fordítani nem akarta volna? Mert az ily kérdést nem szabad egyes terminusok történetes egybehangzásának és bizonyos fordulatok általános hasonlóságának szempontjából megítélni, kivált midőn — hogy Hirtelt a saját meggyőződésére emlékeztessük, — «az ethika egyes tanai, ha eltekintünk az alaptól, a legkülönbözőbb bölcészeknél ugyanazok s azért két bölcész elméletének összefüggésére nézve mit sem bizonyíthatnak». A mit szem előtt kell tartanunk, ez épen ellenkezőleg az, hogy a rendszerek rokonsága felett, különösen azok alapelve tekintetében csakis a rendszerek elvi egészéből, a speculatio szelleméből és sajátos irányából, a genusból és a specificus differentiákból kiindulva dönthetünk.

De talán épen itt jutottunk azon ponthoz, a melynél Hirzel egy kifogással a legkönnyebben halomra döntheti okoskodásunkat. Mert mi sem áll útjában azon ellenvetésnek, hogy talán Demokritnél is azt fogjuk találni, a mi pl. különösen Epikurnál és más bölcsészeknél is annyira visszatetsző előttünk, hogy t. i. ellenmondások léteznek a rendszerben magában. Egy és ugyanazon bölcsészet különböző tanaiban merülnek fel elvek, a melyek egymással szembeállítva egymást paralyzálják, és a rendszereket belső egység és a vezérlő architektonikus gondolat hiányában szükölködőknek tüntetik fel. úgy, hogy a mi esetünkben nem válnék ugyan javára Demokrit bölcsészi erejének, de épen nem ellenkeznek a tényekkel, ha Hirzel érdekében constatálnók azt, hogy a Demokrit-féle metaphysika és az ethika közt hiányoznak a rendszeri vonatkozások és nincs meg bennök a felfogás egysége.

Nem is tagadjuk — különben is összhangzásban áll fentebbi fejtegetéseinkkel — hogy Demokritos a maga atomistikus physikájával maga zárta el önmaga elől egy következetes ethikai rendszer kiépítésének útját, mivel az eredmény, a melyre jutnia kellett volna, a semminek felelt volna meg. A mennyiben tehát kiterjesztette a speculatiót ethikai kérdésekre is, annyiban egészen világos, hogy önmagától eltért. És ezt bizonyítják a fragmentumok is. De azzal, hogy ezt készségesen megengedjük, ismét csak Hirzel ellen foglalunk állást; mert minél inkább eltért Demokrit ethikájában physikai alaptételétől, annál többet kellett rendszerének vesztienie tudományos következetességéből, a mennyiben az egyén erkölcsi öntudatára hivatkozott és az empirikus reflexióra szorítkozott. Ha azonban az állítatik, hogy ethikájában újabb metaphysikai, tehát rendszeres alapok vannak kifejtve, ám tessék ezt kellőleg bebizonyítani! E bizonyításra nézve azonban okvetlenül megkövetelendőnek tartjuk azt, hogy a Demokrit-féle fragmentumokból mutattassanak ki legalább alapvető

vonásaikban a plátói *πέρας* és *ἄπειρον* fogalmai ethikai értékesítésükben s bizonyíttassék be az, hogy a kéj lényege az *οὐσία*-val, a tökéletessel szemben a *γένησις*-ben áll. De ez irányban még Hirzel combináló képességével is hiába keressünk Demokrit összes ránk maradt fejtegetéseiben csak oly utalást is, a mely a legtávolabbról is Plato ezen nagy tanához fűződnek. Ezért Hirzel módszere s az a könnyenhivítség, melylyel végczélja érdekében Demokritot Platoval hozza kapcsolatba, méltán kifogás alá eshetik.

Vizsgálódásaink eredményeképen tehát kiderül:

1. Hogy Plato tana a kéjről semmiképen sem vezethető vissza Demokrit-féle alapokra ;
2. hogy Demokrit etikája rokonelveket egyáltalán nem ismerhetett ;
3. hogy tehát Epikur is e tekintethen sem Demokrit-től nem függ. sem Platohoz vonatkozásban nem áll.

### Epikur viszonya Demokrithez

Epikur viszonyát Demokrithez Hirzel modorában tárgyalni egyáltalán czéltévesztett dolog. Azt kétségtelenül szem előtt kell tartanunk, hogy Epikur függése Demokrittől oly dolog, mely egész okoskodásán átvonul és mindenütt kimutatható, s ha azt mondjuk, hogy Epikur, daczára azon szidalmaknak, a melyekkel kicsinyes természete épen azokat halmozta el,<sup>1</sup> kiknek legtöbbit köszönhetett, egyáltalán nem is foglalna helyet a bölcészet történelmében, ha elméletében a Demokrit befolyása oly hatalmas érvényesülésének tért nem enged, úgy ezzel nehezen túloztunk. «Epikur az ő keretcskéit Demokrit forrásaival öntözgette», mondja élczesen *Menagius*;<sup>2</sup> és így szívesen megengedjük Hirzelnek mi is,

<sup>1</sup> Diog. Laërt. Epicur. 8.

<sup>2</sup> In Diogenem Laertium Aegidii Menagii observationes et emenda-

hogy nincs az epicuræikus elméletnek oly tana, a mely Demokrit nyomaira ne utalna. De az már mégis csak Demokritnek igen egyoldalú felfogására vall, ha már most az egész Epikurt tételről tételre minden áron csak ő belőle véljük kimagyarázhatni. Mindenütt. Epikur etikájában is, folyton ott találjuk ugyan Demokrit kifejezéseit és fordulatait, de Epikur nem értett hozzá, hogy azokat Demokrit szellemével és fogalmaiból lássa el tartalommal. Ezért a Demokrit befolyására valló terminologia, a részleges és jelentéktelen megegyezések és azok az alkalmi ellenmondások, a melyekbe Epikur önmagával jut, a midőn tényleg közeledni óhajt Demokrithez, nem szabad, hogy tévedésbe ejtsenek etikájának közönséges jellege iránt. Epikur, valamint még physikájában is vak következetlensége a leghatározottabban szétválasztja őt Demokrittől, úgy moráljában is mélyen mesterének álláspontja alá süllyed. Mert Demokrit az ő eudaemoniájának tartalmaként a művelt, önmaga felett uralkodó, erkölcsi javakban bővelkedő, harmonikus lélek nyugodt, önmagában befejezett életét (*ἀρμονία, εὖεστώ, συμμετρία, ἀταραξία*) állította oda és arra akar minket tanítani, hogy megvetéssel tekintsünk a testi kéjekre és azok tumultuózus jelentkezésére.<sup>1</sup> Isteni szellem jele, — úgymond<sup>2</sup> — hogy gondolatainkat mindig valami széppel foglalkoztassuk. Mindenekelőtt szellemünk művelésével és annak szükségleteivel törődünk; szellemi munkával még rossz és tehetetlen természetet is meg lehet javítani.

tiones; pag. 407; 36.: . . . (Epicuri) qui Democriti fontibus hortulos suos irrigavit (haec fuit, ut quibusdam placet, sententia λέξις βιωσας). — Utólag azonban azt találom, hogy ez az észrevétel nem is Menagiusnak, hanem Cicerónak tulajdona. Nat. Deor. I. 43. Mihi quidem etiam Democritus, vir magnus in primis, cujus fontibus Epicurus hortulos suos irrigavit, nutare videtur in natura deorum.

<sup>1</sup> Mullach: Fragm. moral. 1—18., 46—56. és Plutarch: de anim.

<sup>2</sup> Fragm. moral. 250.



Tudomány és műveltség teszi az értelemmel megáldott ember létezésének tartalmát; mitsem jelent e mellett minden külső tekintélye azoknak, a kik nem belső javak élvezetétől várják kielégítettésüket,<sup>1</sup> mert ezek, a midőn élnek, még sem élnek.<sup>2</sup> Ekként Demokrit azt a tiszta és nyugodt kéjt, a melylyel a művelt embert a szellemi munka eltölti, erkölcsileg is fejlesztőleg hatva reá, minden emberi boldogság központjává emelte, és ezzel saját, kutatási ösztönrel és tudományos működéssel teljes életének tartalmát adta elő. Így Demokritnél czélként jelentkezik az, a mit Epikur pusztá eszközzé alacsonyít alá, és ebben Demokrit és Epikur közt oly elvi ür tátong, a melyet a magyarázatnak semmiféle művészete és semmiféle erőltetett keresése a kapcsolatnak sem hidalhat át.

*Jannsen.*

<sup>1</sup> Ugyanott: 81—92. és 127—142.

<sup>2</sup> Ugyanott: 51.

## AZ ÉKESSZÓLÁS A MŰVÉSZETEK KÖZT.<sup>1</sup>

A classikus korszak és a középkor határszélén jelent meg Martianus Capellának, a latin rhetornak «Mercurius és Philologia lakodalma» című munkája, mely, mintegy az akkori ismeretek encyklopediáját adja és pedig allegorikus mese alakjában vezeti és mutatja be az egyes művészeteket: a középkori oktatásban is szereplő hét szabad művészetet. Ünnepi hangulat lepi meg a násznépet, midőn trombitaharogás közt föllép egy hatalmas istenasszony. Halljuk magát a szerzőt: «Fenséges, büszke magatartású, szép arcú, ragyogó megjelenésű nő lép be, a kit sisak fed, és kinek királyi méltóság veszi körül halántékát. Fényes öltöny övedzi derekát, melyen drága hímzés tündököl; mellén ékkövek ragyognak. Fegyvereit a mint megzörrentette, villámos felleg robaja közben kipattanó mennykövektől zúgó dörgést vél hallani. «E duzzadó, dagályos mondat az eredetinek hű másolata. Emphásissal rajzolja szerző az ékesszólás hatalmát, mondván: «Mert mintegy a világ királynője képes volt mindenkit oda vezetni, hová akart és onnét vonni el, a honnét akart, könyekre indítani, haragra lobbantani, más-más hangulatot gerjeszteni úgy városokban, mint harczoló csapatokban és a népek tömegében.

Mondják, hogy ő kormányozta a Romulus nemzeténél a tanácsot, a forumot, a törvényszékeket; Athenben pedig a curiát, a gymnasiumokat, a színpadot kénye szerint haj-

<sup>1</sup> Felolvasta a Kisfaludy-Társ. 1895. január 30-án tartott ülésén.