

TÁRSADALMI PROBLÉMÁK
ÉS
KERESZTÉNY VILÁGNÉZET

ÍRTA

Dr. GIESSWEIN SÁNDOR



BUDAPEST

A SZENT-ISTVÁN-TÁRSULAT KIADÁSA

1907

TARTALOMJEGYZÉK

	Oldal
Előszó	VII
Bevezetés.....	3
I. fejezet. Nemzetgazdaság és ethika.....	10
II. « A társadalmi fejlődés két főiránya	27
III. « A kollektívizmus elméletben és gyakorlatban	49
IV. « A kerewwszténység mint szociális tényező.....	82
V. « Egyenlőség.....	114
VI. « Feminizmus	128
VII. « A munka	141
VIII. « A művelődés problémája	159

ELŐSZÓ.

Korunk eszméinek uralkodó planétája a társadalmi probléma. Ez foglalkoztatja ma elsősorban a bölcselet és tudóst, a politikus és államférfit, a művészt és író. A társadalmi vonatkozásokat keressük tudományos műben, drámában, regényben, a festőművész és szobrász alkotásaiban és a mindennapi élet mozzanataiban egyaránt.

S ha e probléma néha harcias jellegben mutatkozik be előttünk, ha ép e jelenséggel szemben mások a társadalmi békét hangoztatják, úgy nem szabad elfelednünk, hogy a társadalmi probléma az ő kaleidoszkópszerű ezerféle változatában tulajdonképen az igazságosságnak nagy problémája. Az annyira kívánatos társadalmi békét társadalmi igazságosság által lehet és kell megteremteni.

Főképen ez a teljesen objektív szempont vezérelt e művem megírásában, melynél nem lebegett előttem más cél, mint az, hogy rámutassak arra a nagy szerepre, melyre

a mi gazdasági és politikai életünk jelen átalakuló krízisében az ideális áramlatok hivatva vannak. A modern gazdasági és politikai élet csatazájában mindinkább két zászló csoportosítja maga körül a küzdő elemek különféle csoportjait, s mindinkább ez a két jelszó szorítja ki a többieket: *materializmus* és *idealizmus*. Az előbbi minden ideális törekvést elvetvén, csak az anyagiakat tartja a fejlődés processzusában számbaveendő tényezőknek s a vallás, haza, erény stb. fogalmakat az elavult dolgok közé sorolja, melyeket már csak a múzeumok őrzésére kell bízni, a másik az általános jólét és kultúra terjedését és fejlődését ezektől az örökéletű eszméktől elválaszthatatlannak tekintti.

S ha mi azt akarjuk, hogy az emberiség és a kultúra javára a nemes idealizmusé legyen a győzelem, azon kell lennünk, hogy az eszmék ne legyenek üres jelszók, hanem polgári és politikai életünk rugói és irányítói.
Budapest, 1907. május 27-én.

A szerző.

TÁRSADALMI PROBLÉMÁK
ÉS
KERESZTÉNY VILÁGNÉZET

BEVEZETÉS.

A társadalmi életben ép úgy, mint a légkörben, soha sincs teljes szélségszél. Ha atmoszféránk alsó rétegei nyugodtannak látszanak is, azok a hosszúra nyúló és mintegy össze-vissza kuszált fonalakból szőtt felhőképződések a kékelő ég közepén mutatják, hogy odafenn ellentétes áramlatok heves küzdelme folyik.

A társadalmi élet sem szűkülökodik soha ellentétes eszme és érdekáramlatok összeütközésében, s a figyelmes észlelő a jelen látszólagos nyugalma közepette is sejtetheti, hol fog a jövő vihar magasabb hullámokat felverni.

Korunk társadalmi élete azonban legkevésbé sem mondható nyugodtnak; hatalmas eszme- és érdekáramlatok állanak egymással szemben, melyek ha egyenest összeecsapnak, tomboló és pusztító vihart támaszthatnak, mely kulturális fejlődésünket, a mi korunk büszkeségét, nagy mértékben visszacsapathja.

Ez az a motívum, mely a társadalmi kérdést manapság mindenekelőtt előtérbe hozza. Min-

den jel azt mutatja, hogy Európa gazdasági és szociális téren a fejlődésnek egy új fázisába lép, és hogy a jövő képe az ellentétes áramlatok találkozásától függ; ha teljes erővel egymásra csapnak, felforgató szélvést szülnek, melynek nyomát derékban eltört fatörzsek és romok jelzik, ha oldalt érik egymást, frissítő szél lesz belőlük, mely áldást hozó felhőket kavart fel és üdítő ózonjával új életet fakasztó erőt hoz a természetbe.

Van azonban egy nagy különbség a természeti és társadalmi átalakulások és kiegyenlítődések folyamatában. Az előbbieknél az ember rendszerint csak mint egyszerű szemlélő vesz részt, mert a szelek irányát megváltoztatni nem tudja, legföllebb, ha talán a jégvihar felhőjét némileg szét tudja oszlatni. De a társadalmi áramlatok irányításában az ember maga is mint működő erő szerepel. Ezt a gyakorlatban elismerik azok is, akik különben elméletben azt tanítják, hogy a társadalmi fejlődés a gazdasági élet folyamata szerint a természet-törvények szükségszerűségével megy végbe. Mert ha minden társadalmi mozgalom, mint valami mechanikai processzus vagy akár biológiai fejlődés a természeti törvények egyedüli uralma alatt keletkeznek, folytatódnak és bevégeződnek, akkor minden agitáció, bizo-

nyitás és okoskodás, minden fáradozás és szervezkedés teljesen fölösleges dolog volna.

S valóban, ha minden társadalmi mozgalom alapjában csakis a gazdasági fejlődés projekciója volna, akkor senki sem beszélhetne sem a szabadságról, egyenlőségről, testvériségről, sem hazaszeretetről, elvhűségről, áldozatkészségről stb., mert akkor mint egyedüli mozgató erő a társadalomban csakis a többé-kevésbé leplezett önzés maradna meg, egyedül ezt lehetne indokolt és jogosult társadalmi tényezőnek elismerni, akár tisztán egyéni alakban jelenjék meg, akár mint egy csoportnak közös céljait szolgáló osztályérdek.

Ha a dolog így állana, akkor persze a kereszténységnek szociális feladatairól és befolyásáról nem lehetne szó. Pedig nemcsak mi beszélünk róla, hanem azok is, akik a történelmi materializmus álláspontját foglalván el, a keresztény világnézetnek hadat üzennek és azt, legalább jelenlegi alakjában, antiszociálisnak akarják feltüntetni.

Abban a harcban, melyet a modern gazdaságpolitikai iskolák a keresztény világnézet és felfogás ellen indítottak, egy különös jelenséget tapasztalhatunk — amelyet különben a keresztény igazság egyéb támadóinál is észlelhetünk — azt t. i., hogy a kereszténység ellen

ép a legellentétebb vádakat hozzák föl, míg pl. egy protestáns író, Aquinói szent Tamás tanításából kiindulva, azt állítja, hogy a katolicizmus és szocializmus között belső rokonság áll fenn;¹ addig más oldalról szociáldemokrata vezéreink a kereszténységet, mint a szocializmus legnagyobb ellenségét állítják oda, mintha csak minden társadalmi igazságtalanságnak kodifikátora és fentartója volna, vagy Liebknecht szerint, a magántulajdon és tekinélyes osztály vallása.²

Ennek az ellentétes elbírálásnak az egyik oka az, hogy a középútat követő igazság távol esik a szélső jobbtól és szélső balról egyaránt, s valamint a józan és takarékos ember a tékozlónak és dorbézlónak szemében fősvény filiszter, a zsugorinak és önzőnek szemében pedig pazarló, úgy lesz a kereszténység szellemétől áthatott társadalomtan a liberális-individualista szempontjából nézve szocialisztikus irányú, az abszolút értelemben vett szocializmusnak, nevezetesen a szociáldemokráciának szemüvegén nézve pedig individualisztikusnak tűnik fel. S szinte

¹ P. Heinrich, Die soziale Befähigung der Kirche. Berlin, 1891. 147. 1.

² L. Peabody, Jesus Christus u. die soziale Frage. Giessen, 1903. 17. 1.

eszünkbe jutnak e jelenség láttára az Apostolok Cselekedeteinek ama szavai, melyekkel a zsidók Pálhoz fordultak, felvilágosítást kérvén tőle a keresztény tanítás felől, mert mint mondák, tudjuk, hogy e vallásnak mindenütt ellene mondanak.¹

És semmi sem igazolja jobban, mint ez a körülmény, azt, hogy a keresztény világnézet itt is az egyedül helyes középuton halad. Mert egyrészt távol áll attól az abszolút individualizmustól, mely az egyént a társadalomtól teljesen függetleníti és őt úgy szólván a társadalmi élet középpontjává teszi, amely individualisztikus világnézetnek legkövetkezetesebb kifejezői Max Stirner és Nietzsche voltak. De másrészt nem tévesztendő össze a kereszténység felfogása a társadalomról a szélső szocializmussal, mely a társadalmat, az egyéniséget fölemészti Molochhá teszi. Mind e két szélsőségtől a keresztény felfogás távol áll, aminek legegyszerűbb és minden emberi bölcseséget felülmúló praegnans kifejezése ez a főparancs, egyszersmind a keresztény szociológiának alapvető tanítása: «Szeresd felebarátodat, mint tenmagadat». Ez felülmúlhatatlan egyszerűséggel fejezi ki a társa-

¹ Ap. Csel. 28,

dalmi rend egyensúlyának alapföltételét, t. i., hogy sem az egyénnek nem szabad a társadalom fölé helyezkednie (abszolút individualizmus), sem a társadalomnak nem szabad az egyéniséget felszívnia és elnyelnie (abszolút szocializmus).

De a kereszténység szociális jelentőségének hamis megítélésében része van még egy bizonyos tájékozatlanságnak, és pedig nemcsak az ellenfélnél, hanem még a jóbarátnál is. Mindkét fél részéről sokszor a kereszténység posztulátumaként vagy eredményeként föltüntetnek, olyan dolgokat is, amelyek szorosan véve a kereszténységhez nem tartoznak, melyek nélkül a katolikus egyház megvolt és meglehet, melyek sem tanításával, sem hierarchikus szervezetével semmiféle összefüggésben nincsenek. És akárhányszor megtörténik, hogy azok, kik az egyházat ily szempontból kiemelni akarják és oly érdemeket tulajdonítanak neki, melyek tulajdonkép hatáskörébe nem tartoznak, ép ez által másoknak kezébe fegyvert adnak, hogy gazdasági szempontból ezekkel az egyház ellen hadat viseljenek.

Nem szabad sohasem megfeledkeznünk az evangélium szavairól, hogy a drágagyöngyöket nem kell a disznók elé dobni. Akárhányszor a keresztény igazságnak, ennek a magasztos,

minden emberi bölcseséget messze túlszárnyaló, igazságnak a félreismerése onnan származik, hogy azt az osztályérdekek tusájának piszkos porondjába beledobták. A keresztény igazság minden osztályharc és érdek fölött áll, mint az égi csillag tisztán ragyog és tündöklök, akkor is, ha ködfátyol sugarait szemünk előtt elborítja, és az élet tengerén egyformán irányt ad mindenkinek, akár dúsan megrakott hajón, akár kicsike sajkán evez kikötője, kitűzött célja felé.

I. FEJEZET.

Nemzetgazdaság és ethika.

A népek szociális berendezkedése és tagozata kétségkívül szoros kapcsolatban van a náluk divó gazdasági renddel és termelésmóddal, amely megint függ a talaj és klimatikus viszonyoktól, a kulturális képzettségtől, a faji karaktertől és talán, mindezek fölött a népesség sűrűségétől, mert minél több embert kell ugyanannak a földnek táplálnia, annál intenzívebb módját a gazdasági rendszernek kell ott kifejteni.

A gazdasági rendszerek fokozatos lépcsőzetét rendszerint a következő egymásutánál szokták szemléltetni: *a)* halászat és vadászat, *b)* marhatenyésztés, *c)* földművelés, *d)* ipari termelés és pedig először a kézi ipar, azután a géppel üzött ipar alakjában. Ezeket a gazdasági korszakokat természetesen nem kell kizárólagos értelemben venni, és nem szabad általános, normának tekinteni. Mert ipart, legalább mint házi ipart, a legprimitívebb népek-

nél is találunk, másrészt eddig nincs nép, de még a jövő fejlődésben is alig lesz olyan, mely kizárólag csak iparral foglalkoznék, s a földművelés megint állattenyésztés nélkül nem is állhat fönn.

E fejlődési fokozatok tehát inkább csak arra vonatkoznak, hogy melyik foglalkozásmód az, amely a törzs vagy nép legnagyobb részének táplálékot nyújt. Ezt a fokozatosságot tehát nem annyira egy természeti processzus eredményének kell tekinteni, s nem is általános szabályt fejez az ki, hanem mintegy szemlélteti azt, hogy melyik foglalkozásmód mellett képes ugyanaz a föld minél több embert táplálni.

A halászattal és vadászattal foglalkozó néptörzseknek rengeteg területet kell bekaléználniok, hogy az életfentartásra szükséges táplálékot beszerezzék, különben csakhamar előáll a panasz, hogy sok az eszkimó, de kevés a foka.

Aránylag szűkebb határok közé szoríthatnak ugyan a marhatenyésztő nomád népek, bár ezeknél sem létesülhet valódi letelepedés és földbirtokelhatárolás. A földművelés az a foglalkozás, mely az embereket mintegy röghöz köti, mert a föld állandó foglalkozást kíván, hogy az embernek táplálékot adjon. Állandó települések azért oly népeknél fordul-

nak elő, melyek a föld művelését ismerik és gyakorolják, mindez rendezettebb szociális viszonyokat teremt és nagyobb számú népnek eltartását biztosítja.

A nagyobb mértékben fejlődő ipar és kereskedelem, amint az pl. már a középkori városokban megvolt, több munkaerőt von össze, egyrészt megint szabadabbá teszi ugyan az embert a földhöz való viszonyától, bizonyos költözködési mozgalmat hoz az emberek közé és termelő vagy közvetítő centrumokba csoportosítja őket. Ennélfogva az ipari foglalkozás ugyanazon a helyen még több ember ellátását tudja biztosítani.

Ebből viszont az következik, hogy a népesség sűrűsödése feltétlenül készíti az embereket, hogy mindig nagyobb mértékben ama intenzívebb gazdálkodási módra vessék magukat, mely több embernek életfentartását biztosítja. Másrészt azonban nem szabad elfelednünk a fejlődöttebb és intenzívebb termelési módoknak függő viszonyát és szoros kapcsolatát a megelőzőkkel. A földművelés nem szorítja ki a marhatenyésztést, hanem inkább fejleszti, az ipar nem szorítja ki a földművelést, hanem inkább piacot szerez neki, eszközeit tökéletesíti, lendületet hoz belé. A különmű termelési módszerek tehát nem egymást kizáró

módon hatnak, hanem ellenkezőleg egyik a másiknak előkészítője és viszont fejlesztője.

De kétséget nem szenved, hogy abban a fejlődési processzusban, melyen a népek többé-kevésbé mind átmennek, midőn az egyik termelési módból a másikra térnek, vagy helyesebben az egyiknek túltengése mellé a másiknak intenzívebb művelését elsajátítják, bizonyos kritikus állapotok jönnek létre.

Vannak ugyan, kik azt a régi példaszót: *Non datur saltus in natura* — a természetben nincsen ugrás, a szó szoros értelmében a történelmi fejlődésre is át akarják vinni. Ennek azonban ellene mond maga az emberi élet. Itt is ugyan minden fejlődés egymásra rakódik, de az a folyamat, mely a bölcsőtől a sírig vezet, nem egy egyenletes eséssel és csatornaszerű egyenességgel kimért út; ez az ösvény inkább hasonlít egy folyóvíznek tekervényességéhez és változatos menetéhez; sokszor sziklákön kell magát keresztül törni e, s nem hiányoznak a zökkenéssel, némi megrázkódtatással járó katarakták, esések, melyeknél zajló és habos hullámok katasztrófaszerű dörgéssel sietnek a cél felé. A társadalmi milieu változása az egyes ember életében is érezhető zökkenéseket okoz, melyeknél az embernek régi viszonyoktól el kell szoknia és újakhoz alkalmazkodnia.

Mindezt nemcsak a testi szervezet viszi végbe, hanem a lélek küzdelmével jár.

A gyermeket, hogy belőle kulturális lény legyen, az otthonból, az édesanya osztatlan környezetéből az iskolába viszik. Új milieuban találja magát, szabad mozgását új, eddig ismeretlen korlátok akadályozzák, ami az első napokban akárhány gyermek szemeiből keserves könyeket csal ki, míg az új viszonyokhoz hozzá nem szokik, s lelkének tudásvágya és nemes törekvése nem talál bő kárpótlást ezekben az eddig nem ismert javakban azok fejében, melyekről le kellett mondania.

Talán még érezhetőbb az a zökkenés, melyet a testi szervezet fejlődésével a serdülő kor hoz magával, amely a kamasz, illetve bakfisévek poezise mellett sok lelki küzdelmet rejt magában; egy a szokottnál gyorsabb tempóban végbemenő fejlődési processzus ez, midőn a lélek alig győzi magába venni az előtte eddig ismeretlen új világ benyomásait, s másrészt az eddig megszokott kedves dolgoktól búcsút vesz. A gyermek és ifjú lélek harca ez, melynél az új iránt való vágy minél gyorsabb léptekkel akarja előre vinni, a megszokotthoz való ragaszkodás pedig visszatartani. Szóval ez az a korszak, midőn a haladás és a konzervativizmus elve — mely mind a kettő az em-

ber természetében fekszik — első küzdelmét vívja ki.

Újabb zökkenéseket jelentenek az ember életében a családi körből való távozás, a pályaválasztás, a családalapítás; mindezek új szociális milieube viszik az embert, régi dolgoktól elszakítják, még eddig nem ismert viszonyok közé sodorják. S mindezeknek kialakulása nem pusztán testi szervezetének fejlődéséből származik és csinálódik, hanem a lélek mérseklő és igazító erejétől nyerik üdvös és áldásos irányzatukat.

Azt szokás ugyan ma mondani, különösen arra a zökkenésre vonatkozólag, melyet a serdülő kor hoz magával, a természet hadd tombolja ki magát. Csakhogy ennek az egyoldalú és az emberre vonatkozólag helytelen értelemben vett természetnek számos áldozata van. Sok sírhant főd el ilyen kitombolt természetet, és még több a köztünk járó ifjú aggyasztán és züllött egzisztencia, kik az úgynevezett természeti kitombolásnak származékos produktumai. Annak a hamis föltevésnek estek áldozatul, hogy az emberi élet kötelmeit, viszonyait egyedül csak a test fizikuma határozza meg, hogy nem ismerték föl az erkölcsi törvény parancsoló szavát és kérlelhetetlen uralmát, s azért elvesztették lelkük és jellemük egyensúlyát.

Azok a jelenségek, melyek az egyes ember életében megnyilatkoznak, nem különben észlelhetők az emberek csoportulásaiban. Hisz a törzsek, népek s egyáltalán minden társadalmi alakulatok az emberi erők összetevéséből származott eredők, s azért általánosságban hasonló fázisokon kell keresztül menniök és hasonló törvények hatása alatt kell állaniok.

Azért a társadalmi evolúció, folyamata sem állhat pusztán csak a gazdasági követelmények uralma alatt. Az indító ok, hogy a népek más keresetmódhoz nyúlnak, a gazdasági viszonyokban rejlik, a talaj minősége, az önmaguktól kínálkozó termények mennyisége, a munkáskezek és éhes gyomrok száma határozza meg és szabja mintegy ki, mely irányban kell a felmerülő szükségleteket kielégíteni. De a munkát tulajdonképpen mindig az emberek végzik, mert a gép ép úgy, mint a barom, csak eszköze a munkának, s azért a társadalmi berendezkedésnél nemcsak a gyomor követeli meg a maga jogait, hanem az ember erkölcsi érzéke, az ethikai elv is a maga megnyugvását keresi.

Ezt a gyakorlatban elismerik azok is, akik elvben tagadják. A történelmi materializmusnak a híveit értem, a szociáldemokratákat és az úgynevezett katedra-szociálistákat,

akik egyrészt minden erkölcsi elvet csakis a gazdasági viszonyok reflexének tekintenek — ideológiának, mint ők nevezik, vagyis valami reális alapot nélkülöző képzeletnek tartanak, de e mellett mégis mindenekelőtt és mindenekfelett igazságosságot kívannak a társadalmi berendezkedésben és harcot hirdetnek mindaz ellen, amit társadalmi igazságtalanságnak vagy jogfosztásnak vélnek.

Mindazok a jelszók, melyek a szociáldemokrácia fegyvertárát képezik, mint pl. a munkásosztály kizsárolása, bérabszolgaság, égbekiáltó visszásság vagy igazságtalan bánásmód, a népjogok elkobzása stb. tulajdonképpen ethikai bírálatot, erkölcsi ítéletet mondanak ki, melynek csak annyiban van értelme és jogalapja, amennyiben örök s az embertől független, a gazdasági viszonyok fölött álló erkölcsi törvény létezik. Mert ha nincs erkölcsi törvény, ha elfogadjuk a liberál-szociális jogtudósnak, A. Mengernek tételét, hogy hatalom, jog és erkölcs oly fogalmak, melyek egymást földik, vagyis, ha a jognak a forrása az emberi önkény és a gazdasági viszonyok, akkor az igazságosság követelményeire nem lehet hivatkozni, mert akkor az az igazság és jog, a mit a hatalom, legyen az egynek vagy a sokaságnak a kezében, diktál és parancsol, a mint ezt már Plátó

híres dialógusában Trasymachosz véleményezte, hogy az az igazságos, ami az erősebbnek érdekeivel jobban összeillik.

Ezért még az olasz szocialista A. Loria is elismeri, hogy a gazdasági alakulásoknál az erkölcsi mérlegelés még mindig kiváló értékkel bír, és ez okból ő a szociális fejlődés jelszavaként ezt a deviset állítja oda: *Verso la Giustizia sociale* — a szociális igazságosság felé.¹

Nagyon jól mondja tehát a modern fiziokrácia kiváló képviselője, Henry George: «Ha azt kívánjuk, hogy a mi nemzetgazdasági kutatásaink amaz okok ügyében, melyek az anyagi haladás mellett a tömeges elszegényedést előidézik, valamelyes értékkel is bírjanak, akkor a fogalmak jelzését a nemzetgazdaság nyelvéből az erkölcsstanéba kell átfordítanunk, és ez esetben azonnal azt látjuk, hogy a társadalmi visszasságok forrása az igazságtalanság».² S ugyanezért H. George az ő kutatásait átviszi az ethika terére, abból az elvből indulván ki, hogy a szociális élet törvénye az igazságosság-
nak nagy erkölcsi alaptörvényéből indul ki.³

¹ A. Loria, *Verso la Giustizia sociale*; 13. 1. «Il giudizio morale sulle singole forme economiche conserva pur sempre un eminente valore».

² *Progress and Poverty*, Book VII. Gh. 1.

³ U. o. Preface.

Az igazságosság nem matematikai, sem nemzetgazdasági tantétel, hanem erkölcsi fogalom s azért, a ki a szociális életbe igazságosságot akar hozni, annak azt az etikától nem szabad elválasztania.

Ebből aztán kiviláglik az is, hogy mi a kereszténységet micsoda értelemben kívánjuk a nemzetgazdaságtannal összeköttetésbe hozni. Annyiban, amennyiben mi azt a legtisztább ethika kifejezésének tartjuk. A gazdasági rendszereket sem az ethikai nézetek, sem a kereszténység nem alkotta és nem alkotja meg, de hogy a nemzetgazdaság terén nemcsak a durva egoizmus találjon kielégítést, arra nézve szükségesek a tisztult erkölcsi fogalmak.

A ki az ó-szövetséget a szociálpolitikus szempontjából tanulmányozza, ott új csodákat fedezhet föl, a társadalmi berendezkedésnek oly intézményeit és szabványait, melyek az akkori gazdasági és kulturális viszonyokhoz képest mindig a társadalmi igazságosság győzelmét kívánják biztosítani. A mózesi törvény a legkisebb részletekre kiterjedő intézkedéseket tartalmaz a gyengék védelmére, a kapitalizmus túltengésének megakadályozására. S a próféták ércszava sohasem dörgött félelmesebben, mint mikor arról volt szó, hogy a szegények zsarolóit, a paraszita existenciákat ostorozzák.

A társadalmi igazságosság az ókor semmiféle irodalmi emlékében nem nyilatkozik meg oly kérlelhetetlen határozottsággal, oly körültekintő bölcseséggel és isteni erővel, mint az ó-szövetség törvénykönyvében és prófétáiban.¹

Ami az ó-szövetség partikularisztikus és előkészítő szempontjából a törvény és próféták voltak, az általános emberi szempontból számunkra az Evangélium.

Az új törvény, a szabadság és szeretet törvénye, természeténél fogva nem mozog a zsidó törvény szűkebb korlátai között. Az nem tartalmazhat nemzetgazdasági elveket, melyek a hely és idő körülményei szerint nagyon változhatnak, úgy hogy az, ami bizonyos viszonyok között méltányos és igazságos volt, máskor méltánytalanná és igazságtalanná válhatik. De magában foglalja az örök igazságosság alapvető elveit, melyeknek semmiféle gazdasági rendszer gyakorlati alkalmazásánál figyelmen kívül maradniok nem szabad.

A kereszténység tehát nem teremtett meg és nem teremt meg, nem tartott fenn és nem tart fenn semmiféle gazdasági rendszert, ő

¹ L. erre nézve Fidaó, *Le Droit des Humbles*. Paris, 1904. és Walter Fr. *Volkswirtschaftliche Tätigkeit der Propheten*.

maga független mindeneyiktől, a mint független a világi kormányformától. De igenis az igazságosság elveit beleviszi és bele kell vinnie minden egyes gazdasági rendszerbe, melyet a hely és idő körülményei megalkotnak.

Ez az ő kétségtelen feladata és hivatása, melyet a múltban teljesített a népek javára, s ha ennek teljesítésétől elvonják, a népek és a haladás kárára történik. Ennélfogva tehát hamis feltevés az, amit minden tudományos alap nélkül állítanak, hogy a feudalizmust az egyház alkotta volna meg, vagy legalább az egyház tartotta volna fenn, vagy akár az, hogy a feudalizmus a katolikus felfogás kedvenc nemzetgazdasági rendszere. A katolikus egyház ép úgy nem alkotott meg feudalisztikus rendszert, mint a hogy nem alkotott kommunisztikus vagy kollektivistikus társadalmat. A feudalizmust ama társadalmi viszonyok hozták létre, melyeket a széthulló római birodalom örökébe lépő félbarbár népek kulturális és gazdasági helyzete megteremtett. És az egyháznak sok küzdelmébe került, hogy a barbár őserőnek önkényeskedő hatalmaskodásával és elbizakodottságával szemben a társadalmi igazságosság elveit győzelemre segítse. Ily értelemben van a kereszténységnek s van az egyháznak szociális feladata.

A Krisztus országa — mint ő maga monda — nem e földről való; nem az a hivatása, hogy kormányformákat vagy gazdasági rendszereket «alakítson és fentartson, de igen is hivatása megmondani, mi az igazság és mit követel az igazságosság.

Az ethikai alapra, melynek legtisztább kifejezését a kereszténység adja, a népek életében is leginkább a kritikus, az átmeneti időkben van szükség. Ezt a magyar nemzet története is eléggé igazolja. Nemzetünkre nézve létkérdés volt, midőn itt Európa közepén megtelepedett, hogy a hely és idő viszonyainak megfelelő szociális átalakuláson menjen keresztül. Egy harciasságban túltengő népnek itt nem volt helye. S az egészséges átalakuláshoz szükséges lelki erőt és erkölcsi impulzust a kereszténység adta meg neki. A nyers hatalom és duzzadó erő talán nagyobb fokban volt meg a honfoglaló magyarok elődeinél, a hunoknál és avaroknál, de mivel hiányzott náluk az az erkölcsi erő, mely az ő szociális átalakulásukra az impulzust megadta volna, eltűntek Európa mappájáról és a történelem színpadáról, eltűntek nyom nélkül, mintha csak soha sem lettek volna itt.

Aki a mai kor kulturális és főként szociális viszonyait éber szemmel kíséri, annak figyel-

mét el nem kerülheti, hogy a merre csak a nyugati civilizáció szele fujdogál, ott meg vannak egy átalakító társadalmi mozgalomnak erjesztő csírái. Nincs semmi kétség, hogy társadalmi fejlődésünk folyamatában egy kataraktához, vízzuhanáshoz értünk, sőt az ő rohamos medrében többé-kevésbé már benne is vagyunk. Aki ezt nem látja, az szembekötösdit játszik az idők követelményeivel vagy a struccmadaraktól tanul bölcseséget.

Mi jelenleg ép oly szociális átalakulásban vagyunk, a minőben voltak Európa népei a római birodalom bukása után, vagy — bár kisebb mértékben — Amerika fölfedezése után, vagy megint a gépmunkának térfoglalásával. A mai szociális mozgalom, természetesen, az előbbinek folyománya, bár bizonyos tekintetben első eredményének visszahatása. Ez az első eredmény a kapitalisztikus termelés mód egyeduralma volt, mellyel szemben ma a szocializáló termelés módnak demokratikus alakja kivan érvényesülni.

S ezt az irányzatot általános ethikai szempontból csak méltányolni és helyeselni lehet, amennyiben a társadalmi igazságosság elveire támaszkodik.

De itt nem szabad figyelmen kívül hagyni L. Stein nagyjelentőségű szavait, hogy a szo-

cializmus vagy ethikai alapra helyezkedik vagy megszűnik lenni, haladást csak akkor jelent, ha vallásos eszmék és erkölcsi gondolatok hatják át.¹ A mi társadalmi mozgalmunkat ugyan gazdasági és népesedési viszonyok indítják, de az iránytűt ethikai elveknek kell megadniok, s ezek közé soroljuk kétségkívül azt is, hogy az éhezőknek táplálék jusson, nem csak irgalomból és könyörületből, hanem igazság szerint, de ezzel az igazságosság követelményei teljesítve nincsenek, mert nemcsak kenyérből él az ember.

S itt kell a kereszténységnek belenyúlania felül is, alul is. Az ethikai alapot élénken szemé elé kell állítania mindenkinek, akár a hatalom tetején üljön, akár a nagy nép gyermeke legyen. Mert tényleg mindenkinek mérlegelnie kellem azokat a szavakat, melyeket az igazán objektív ítéletű nápolyi tanár, Chiapelli a következőkben mond: «Hogy milyen lesz a jövő szociális alakulása, azt nem tudom és nem merem állí-

¹ L. Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie 12.1.: «Der Sozialismus muss eine ethisch-religiöse Wendung erhalten, soll er eine wirkliche Kulturaufgabe lösen. Mit einem Worte, der Sozialismus muss mit religiösen (nicht kirchlich-dogmatischen) Ideen durchsetzt, mit sittlichen Gedanken gesättigt werden, soll er im Lichte der Philosophie betrachtet einen Fortschritt bedeuten; er wird ethisch sein oder überhaupt nicht sein».

tani. De állítom azt, hogy ha az úgynevezett proletariátus mostani agitációját nem emelik és nem irányítják fenkölt, tágaslátkörű és valóban humánus szellemben (amely tekintetben ezer módon sokat tehetnének a műveltebb egyének és maguk a vezető osztályok), és ha nem ápolják és nem művelik általánosságban a szociális szellemet, hanem ellenkezőleg elfojtják a politikai újjászületésnek ama csiráját, melyet az magában hord, egyrészt a munkásokat teljesen átengedve ama természeti ösztönöknek, mely őket erőszakos megtorlásra serkenti, s másrészt ezzel szemben csakis a reakciónak és represszáliáknak kegyetlen rendszabályait alkalmazva, — akkor igen is állítom és jövendőlni merészem, hogy a történelem egyik legsötétebb korszaka felé tartunk, vagy hogy legalább is az emberiség számára a messze jövőbe eltolódik egy a mostaninál szociális tekintetben jobb jövőnek eljövetele.»¹

Így Chiapelli. S az ő szavaihoz csak azt kívánjuk hozzáfűzni, hogy gazdasági viszonyaink a szociális átalakulást előkészítik és magukkal hozzák. Vajjon ez oly megrázkódtatások nélkül tud-e végbemenni, melyek nemzeteket

¹ A. Chiapelli, *El Socialismo y el Pensamiento moderno*. Trad. Miguel Domengue y Mir. Barcelona, 1906. I. 16. 1.

is eltemetnek és országokat romba döntenek, az attól függ, vajjon azok a nemzetek a szociális eszmét a maga igazságosságában fel tudják-e fogni s vajjon bírnak-e oly ethikai erővel, hogy az igazságosság elveit a modern társadalmi és gazdasági viszonyokhoz alkalmazva érvényre tudják-e juttatni. Ha igen, akkor minden elkerülhetetlen kisebb-nagyobb zökkenés daczára, e nemzetek a politikai regeneráció és társadalmi fejlődés vizeibe eveznek; — ha nem, ha felső és alsó körök társadalmi igazságérzet és szociálpolitikai bölcsesség híján szűkülködve vad ösztöneiknek adják oda magukat, akkor az általános kultúra hajótörésével egy új és erőszakos abszolutizmus — akár tömegbeli, akár individuális — várható, mely egyszerűen az önálló nemzeti lét fönnállását kockáztatná. Mert egy dolog minden kétséget kizárólag bizonyos a történelem egész folyamából: amely nép szociális feladatát nem teljesíti, elgyengül és tönkre megy, no meg az, hogy szociális feladatokat a haladás irányában csak ethikai alappal lehet teljesíteni.

II. FEJEZET.

A társadalmi fejlődés két főiránya.

A történelmi materializmus az egész társadalmi életet úgy fogja föl, mint kizárólag csak a gazdasági fejlődésnek produktumát, úgy, hogy minden társadalmi intézmény, vallás, jog, szokások, kultúra, államkormányzat egyes-egyedül csak a gazdasági rendtől függ, ez az egyedüli mozgató erő, az eszmék, az úgynevezett ideológiák, csak epifenomenonjai, külső burkolatai annak a processzusnak, mely a létfenntartás és fajfentartás nevében és érdekében végbe megy.

S bár senki tagadásba nem veszi és nem is veheti, hogy maga az élet alapfeltétele minden eszmei dolognak, vallásnak, erkölcsnek, jognak stb., mert ahol élő ember nincs, vagy ahol az emberek a létről lemondanak, ott az eszmék megvalósítása és külső megnyilatkozása az emberi léttel — legalább itt ezen a földi bolygón — szétfoszlanék; de azért ezeket az eszméket nem szabad csupán szubjektív dol-

goknak és pusztá eszközöknek tekinteni. Miként a matematikai igazságok igazak és megdönthetetlenek maradnak, akár van ember vagy más élő lény, mely azokat percipálja és alkalmazza, akár nincs, úgy a vallási, erkölcsi igazságoknak és alapelveknek objektív realitása az embertől független valami.

S tényleg a legprimitívebb társadalmi viszonyok között sem képezi az emberi tevékenység egyedüli célját a létfentartás és fajfentartás. Ezzel az embernek és a társadalomnak feladata nincs kimerítve. Ellenkezőleg akárhányszor eszközökként szerepelnek egy magasabb cél elérésére. Mint látjuk, hogy úgy az egyes individuum, mint maga a társadalom is annál inkább tökéletesedik, minél kevésbé kénytelen erejét és idejét egyedül az animális működésekre fordítani. Minél több hányadot emészt fel a létfentartás és fajfentartás a társadalmi erőkből, annál alacsonyabb kulturális fokon marad az a társadalom, és erejének minél nagyobb részét tudja valamely társadalom az ideális értékű munkára fordítani, annál magasabb kultúrát fejleszt. Természetesen, kedvező lét és fajfentartási körülmények híján, a kultúra nem fejlődhetik, mert ekkor az embernek minden erőt ép a kedvezőtlen milieu elleni küzdelemre kell fordítania. Azért egészen mostoha

gazdasági viszonyok között fejlettebb művelődés nem jöhet létre, bár a kedvező körülmények önmagukban még nem teremtik meg magát a művelődést; viszont pedig a szellemi kultúra fokozza és előmozdítja a gazdasági emelkedést és haladást.

Ennélfogva tehát a gazdasági és a kulturális momentum bizonyos viszonyosságban és korrelációban vannak, és a kettő együttvéve teszi ki a népek társadalmi szervezetét.

A gazdasági momentum ilyenformán mint alapvető nagyon is számottevő és a fejlődést irányító, esetleg korlátozó vagy akadályozó tényezője a társadalmi életnek.

A társadalmi és gazdasági élet fejlődésében minduntalan két ellentétes áramlatnak, az általános szociális és a részleges, vagyis individuális irányzatnak ütköző pontjaira akadunk. A gazdasági szervezkedés e tekintetben bizonyos hullámmozgást mutat fel, melynek tetőpontjai és mélyedései természetesen különböző társadalmaknál nagyon is különböző időkbé esnek.

A római reszpublika erősen szociális gazdasági és politikai szervezete lehanyatlik és helyébe a gazdasági téren a rabszolgatartó latifundiumos gazdálkodás, a politikáin pedig a császárság abszolutizmusa lép. A középkornak

a barbárságból kibontakozó államai Nyugat-Európában megint a szociális irányt hozták lendületbe, melynek helyébe a renaissance-nak és reformációnak individualisztikus iránya a gazdasági kapitalizmust és politikai abszolutizmust hozták.

De ez a két áramlat sohasem volt annyira ellentétes, mint manapság, még sohasem osztotta annyira két táborba a társadalmat, mint napjainkban. Mert ma nem e kétféle áramlatnak egymáshoz való illeszkedéséről van szó, hanem arról, melyik gyűrje le a másikat. Az egyik félen az abszolút szocializmus áll, a másikon az abszolút individualizmus, egyik a-másikkal kiegyezkedni, egyensúlyba helyezkedni nem akar. Ennek oka abban rejlik, hogy egyfelől a társadalmat (vagy az államot), másfelől pedig az individuumot öncélnak jelzik, autonómnak, minden más törvénytől függetlennek, s a jog és igazság abszolút forrásának jelentik ki, szóval istenítik. Két hatalom áll egymással szemben, itt az istenített emberiség eszméje a Comte-féle *Étre supreme*, s ott az istenített ember a Fichte nagy *Énje*. Ez a kettő mintha ma minden erejét összeszedné, hogy élethalálharcban egymásra törjön, míg ellenfelét meg nem semmisíti.

Az a kérdés, nincs-e mód arra, hogy őket

kiegészítsük, mindegyiket a saját jogos követeléseikhez juttassuk, s így kibékülve az emberiség és az ember javára együttes működésre bírjuk?

Hogy e kérdésre megfelelhesünk, lássuk a két ellenfél haderejét és taktikáját.

a) *Individualizmus bölcséletben és gazdaságban.*

Az ifjú legszebb álmái közé tartozik a kor, midőn saját énjének, személyi értékének öntudatára ébred s legfőbb törekvéseit az önálló létexistencia megteremtése felé irányozza. Mintegy terhére válik még szüleinek szerető gondoskodása is, melyben most inkább csak a gyámkodás korlátozását látja. S ha e törekvés a józan mérséklet határait át nem lépi, sok nemes elhatározásnak és tettek lehet a forrása.

A nyugati civilizáció területén a népek számára e tetterős korszak a rinascimento korával veszi kezdetét, mely egyrészt a nemzeti öntudatot ébresztette föl, másrészt pedig egy nemesebb értelemben vett individualizmust fejlesztett ki.

Dante Toscana zengzetes nyelvét ugyan még lingua vulgárisnak, közönséges nyelvnek nevezte, de azt oly tökéletességgel kezelte, hogy klasszikus mestereit az alaki szépségben utolérte és az eszmék mélységében felülmulta.

S a nemzetek látták, hogy szépet, nemeset a nép nyelvén is lehet gondolni és kifejezni.

S a kereszténység az egyéniségnek kidomborodását nemes irányba terelte, azáltal, hogy az embereket egészen új mértékhez szoktatta, a harcias szellem és bajnoki erények helyébe a lélek értékelését vitte, s az emberi lélek méltóságát, szabadságát eddig nem sejtett magaslatra emelte. Csak mint Isten képe és a Megváltás objektuma lett az emberi lélek igazán mikrokozmoszá. A kereszténység így megteremtette az individualizmust egoizmus nélkül. S ez a megerősödött egyéni érzet teremtette meg a nagy alkotó szellemeket, melyek az újkor hajnalhasadtával feltűntek, a Rafaelokat, Michelangelókat, bár mellettük ott látjuk az önteltség szilajabb típusait a Macchiavellikben, Medickben és a reformátorokban.

Végül az individualisztikus irányt a maga korlátlanságában azok képviselik, kik XIV.Lajos axiómáját vallják magukénak: *L'état c'est moi*. Ez már nem annyira öntudat, mint önimádás. A renaissance művészete és antik nemessége a rokokó és barok mesterkélttségébe megy át, mellyel nem ritkán elfödik az égbetörő gótika nemes szárnyalását.

A bölcselkedés terén Descartes tette az individualizmust rendszerének alapjává. *Cogito*

ergo sum, ez filozófiájának alapja s ezzel az ént tette meg kiinduló pontnak, s a világegyetemet az én visszatükrözésében szemléli.

S amit ez irányban Hume, Locke, Fichte, Schelling, Hegel tovább fejlesztettek, az ének mintegy istenítését, azt a XIX. század két vakmerő és excentrikus elméje kérlelhetetlen, de egyszerismind a képtelenség bélyegét magánviselő következetességgel tetőpontjára vitte.

Az egyik Max Stirner, egy sokat hányatott, de életében kevés figyelemre méltatott egyéniség, kinek munkája «Der Einzige und sein Eigentum», eleinte nem vert föl sok port. Tanainak összefoglalatát a következő szavai adják meg: «El kell távolítani minden olyan dolgot és ügyet, amely semmiképen sem az enyém! Én a magam dolga vagyok, és sem rossz, sem jó nem vagyok. Egyiknek sincs rám nézve értelme. Az isteni az Isten, az emberi az ember dolga. Az én dolgom sem az isteni, sem az emberi, sem az igaz, a jó, a szabad, az igazságos, hanem csak a *magamé*, amely nem általános, hanem egyetlen, mert én egyetlen vagyok. Önmagam fölött nincs semmi».

S a másik Nietzsche a múlt század Antikrisztusa, ki az ő *Übermensch*-ben, mint az emberi tökéletesség kulminációját magasztalja azokat a hősöket, kik csak magukért élnek

és minél több alsóbbrendű emberanyag letiprásával emelkednek föl. A történelem egész műve — így tartja ő — egyes nagy emberekben koncentrálódik, ő bennük érte az el célját, s az egész történelmi processzus csak annyiban jó figyelembe, amennyiben megadja a módot és erőt ahhoz, hogy ily emberek érvényesülhessenek. Azért helytelen dolog sokat beszélni a történelmi fejlődésről, mert csak erőnket fogyasztja és a nagy tömeget felizgatja. Az emberek nagy tömege csak eszköz vagy akadály, a többiben vigye őket az g és a statisztika. A társadalom csak alépitmény és állvány ama fenkölt lények számára, kik az emberiség arisztokráciáját alkotják, miként a javai nagy kúszönövény a tölgyre támaszkodik, hogy koronájával rajta felülemelkedjék és a világosság felé törve a magasban dicsőségét ragyogtassa.¹ Ez nem más, mint a parazitizmus dicsőítése, ez már nem csak egoizmus, hanem egocentrizmus.

Ezeket az elveket a nemzetgazdaság terére Quesnay (1694—1774.), a fiziokrácia atyja vitte át. Az ő individualisztikus felfogása alapján az embernek természeténél fogva jogában áll minden képességét arra használni, hogy azokból

¹ Jenseits von Gut und Böse, 258. Aphor.

magának a lehető legnagyobb előnyöket biztossítsa.

Az a teljes versenyszabadság (*la concurrence libre et immense*), melyet ő követel, más korlátot nem ismer, mint a jól felfogott érdekeket (*intérêt bien entendu*).

Még továbbment Smith Ádám (1723-1790), az úgynevezett klasszikus nemzetgazdasági iskola alapítója. Szerinte az egész gazdasági életnek rugói az úgynevezett önző ösztönök (*selfish passions*). Ezeket csak engedni kell, hogy szabadon üzhessék játékukat és önmaguktól egészen természetsszerűleg oda fognak vezetni, hogy a földi javak a legjobb módon megoszoljanak, s nem fognak tenni kárt akkor sem, ha minden egyéb tekintetet mellőznek és semmiféle altruisztikus jóakaratot nem mutatnak. Ezzel valójában Smith Ádám volt az, aki a nemzetgazdaságot az erkölcstantól teljesen elválasztotta és a leplezetlen egoizmusnak tárt kaput nyitott.

Ezek az elvek voltak azok, melyeket a francia forradalom törvényhozása, mint a gazdasági liberalizmusnak alapeszméit kodifikált. S erre a liberalizmusra vonatkozólag mondotta nagyon találóan Lacordaire: «*La liberté du fort c'est l'oppression du faible*» (az erős szabadsága annyi, mint a gyenge elnyomása).

Minden elméletnek a próbája az ő gyakorlati

alkalmazása, s hogy mily téves volt ez az elmélet, azt rövid idő alatt beigazolták gyakorlati következményei. Ugyanis ennek a liberalizmusnak a szabadságkövetelményei gazdasági tekintetben a következőkben foglalhatók össze:

a) Szabad föld, azaz földjével tehessen ki-ki, amit akar, amint egyéni céljaira legelőnyösebben felhasználni véli.

b) Szabad ipar és szabad munka, dolgozhassák mindenki, ahol és ahogy akar, a munkabérek egyedüli regulatora a kereslet és kínálat, senkinek, se az államnak, se más testületnek, semmi köze ahhoz, milyen a munkaidő s milyenek a munkaföltételek, mindez a munkaadó és munkás közti úgynevezett szabad egyezkedésnek a hatáskörébe tartozik, és ha van munkás, aki kedvezőtlenebb föltételek mellett munkára vállalkozik, azt senki el nem tilthatja.

e) Szabad kereskedelem és kamatláb; a kereskedelemnek egyedüli regulatora a szabad verseny, ki-ki portékáját úgy adja el, amint tudja, és ha valódi áru helyett hamisítványt hoz forgalomba s a vevő azt nem panaszolja, ahhoz ismét senkinek semmi köze; ép úgy lehet pénzt kölcsön adni oly kamatláb mellett, amint azt csak el lehet helyezni s ha van, aki nagy kamatot fizet, az tisztán magánügynek tekintendő.

S bár ezeknek a tételeknek az igazságtalanságát nem nehéz megtalálni, mégis az úgynevezett pozitív szociológia utilitarisztikus morálja ezeket teljesen helybenhagyja, így pl. Herbert Spencer abban a művében, melyben az egyénnek a társadalomhoz való viszonyáról szól (the man versus the state), a Darwin-féle, elmélet alapján visszautasít minden állami beavatkozást, hogy a társadalmi igazságosság követelményei érvényesüljenek. Mert — úgymond — a biológia törvénye szerint a létért való küzdelemben az alkalmasabbak győznek, s az élő lények ép azáltal tökéletesednek, hogy az alkalmatlanokat kiválasztják, vagyis elveszni hagyják. Azért az állam ne avatkozzék az erőseknek és gyengéknek eme küzdelmébe, mivel így esetleg megakadályozná azt, hogy az erősek a gyengéket legyőzzék, ami a haladásnak kárára volna.

Ratzenhofer pedig eme morál (lucus a non lucendo) fő elvének a tiszta és altruizmusmentes egoizmust állította oda. Szerinte ugyanis az altruizmus egy lehetetlen dolog, minthogy az ember természeténél fogva egoista, és ennél fogva máskép, mint önző módon cselekedni nem is képes, így hát az ő szemében mindaz, amit szeretetről, önfeláldozásról beszélnek, hazugságnak, tettetésnek, alakoskodásnak jelent-

kezik.¹ Mindez nem egyéb, mint tudományos mezbe burkolt igazolása mindannak, amit igazságtalanságnak tartunk.

Íme így változott át a nemes, öntudatos individualizmus, a lélek individualizmusa, az egyéni szabadság szép eszméje, a liberális gondolat, a materializmus hatása alatt a legdurvább és legvisszataszítóbb egoizmussá és zsarnoki önkényeskedéssé. Mindez az ethika ignorálásán kívül még egy fontos szociológiai tény mellőzésének az eredménye, mely végzetes tévedést szült.

Ez a tévedés abban a hamis föltevésben áll, hogy az individuumot el lehet választani, el lehet szakítani a társadalomtól. Pedig az elszigetelt egyéniség ép oly kevésbé realitás, mint az emberiség absztrakt fogalma.² Az utóbbi Comte istenítette s mellette az egyéniséget teljesen megsemmisítette, az előbbi a túlzó individualisták istenítik s mellette a társadalmi szervezet egyensúlyát bontják meg. Egyéniség és társadalom egymást tartják egyensúlyban; a társadalom egyének összegéből áll,

¹ Positive Ethik. Die Verwirklichung des Seinsollenden. 1901. 67., 79., 81., 83. 1. és passim.

² Jones, Social Law in the Spiritual World, London. 95. 1. «The isolate self is no more real than; the conjunct self.»

s az egyén a társadalomból a társadalomnak nő fel, de ezt csak úgy teheti, ha egyszersmind önexistenciájáról nem mond le. A társadalomnak nem kellenek zérók, mert zérók végtelen számú összege is zéró marad.

Mindazonáltal az elszigetelt egyén önmagában egy eltörpülő kicsiség. Gondoljuk csak vissza magunkat Robinson Crusoe helyzetébe, amint azt Defoe regényében leírja. Mennyi körülményes fáradozásába került neki a leg-egyszerűbb életszükségleteknek a beszerzése. De még így sem volt Robinson a társadalomtól elszigetelve. Ő sok tudást és ügyességet hozott magával, melyet a társadalomtól nyert. Ő felhasználta azokat a hajómaradványokat, melyeket a hullámok partra vetettek. S mindezek nélkül tehetetlenségében rövid idő múlva tönkrement volna. Mindez mutatja, hogy az egocentrikus individualizmus mily rengeteg igazságtalanságot követ el a társadalommal szemben.

És midőn eme fokról-fokra haladó eljárás folytán az egyéniség, már t. i. az erős, a birtokban levő, a beati possidentes osztályába tartozó minden vagyonának és tehetségének föltétlen és korlátlan urává lesz, kit semmi más felelősség nem terhel, mint az, hogy a természet törvényének engedelmességgel saját drága

énjét ápolja, gazdagítsa s magát a társadalmi élet középpontjának tekintse, midőn az egoizmusnak klimaksza a föld titánjait immár az egekhez emeli: akkor természetszerű következménynek kell tekintenünk azt, hogy a letiport, kimustrált emberanyag tiltakozó szavát halatja és odakiáltja az erősnek, hogy mindahoz amid van, nincs jussod; hogy gazdagságod, birtoklásod, melyből másokat kizársz, s amelyet mások munkájával szereztél és gyarapítasz, igazságtalanság gyümölcse. A materialisztikus individualizmusnak nem lehet más következménye, mint a szintén materialisztikus szocializmus.

b) *A szocializmus különféle nemei.*

Szinte csodálatos dolog, hogy midőn manapság ez a szó: szocializmus a legkelendőbbek közé tartozik, nemcsak parlamentekben, népgyűlésekben, hanem egyetemi katedrákon, tudományos gyülekezetekben, műhelyekben és gyárakban egyaránt; mégis alig van szó, melynek jelentménye annyira határozatlan, elmosódott, hogy úgy mondjam elasztikus lenne, mint ezé, s talán ép azért oly alkalmas ez a kifejezés arra, hogy politikai jelszóvá legyen, melynek mezébe kiki a saját nézeteit és elméleteit burkolhatja.

De azért a szocializmus szónak is megvan a maga története, és az *usus loquendi*, a nyelvhasználat szokás lassankint kialakítja fogalomkörét.

Proudhon valamikor ama kérdésre, hogy mi a szocializmus, így felelt: «A szocializmus alatt mindennemű törekvést értünk, mely a társadalom javulását célozza».¹ A francia akadémia szótára hasonló modorban adja e szó meghatározását a következőkben: «A szocializmus oly emberek tanítása, akik a társadalom jelen állapotát meg akarják változtatni és azt egészen új terv szerint átalakítani».

Nem sokkal külön világosság dolgában Littré meghatározása, mely így hangzik: «A szocializmus oly rendszer, mely a politikai reformok alárendelésével a társadalmi reformokra vonatkozó tervezetei nyújt». S hogy e félhomályba több világosságot hozzon, Littré maga is magyarázatképen hozzáfűzi: «Szocializmusok pl. a kommunizmus, Saint-Simonizmus, Fourierizmus».²

Mindezek a meghatározások azonban nem fődik teljesen azt, amit az emberek rend-

¹ L. Mermeix, *Le Socialisme*, 20 Ed. Paris, 1906. 2. 1.

² L. Naudet, *Le Christianisme Social*. Paris, 1898. 81. 1.
A szocializmusnak többféle meghatározása olvasható Majláth József gr. művében: *Szocializmus és katholicizmus*. Bpest, 1907. 7. I. k.

szerint a szocializmus szó alatt értenek. A konfúziót az okozza, hogy manapság e szó általánosságban csakugyan jóformán egyértelmű a kommunizmus, kollektivizmus fogalmával, s mellesleg még minden eszmei dolognak tagadását foglalja magában. Ez onnan van, hogy a szociáldemokraták a szocializmus szót egészen lefoglalták a maguk számára, úgy hogy akkor, midőn minden egyéb jelzés és hozzáadás nélkül *pur et simple* szocializmusról van szó, általánosságban a Marx rendszerét értik, melyről ő maga azt mondja: A mi tanításunkat ebbe a tételbe lehet összefoglalni: «Az individuális birtoklás megszűntetése».

Mindazonáltal, hogy az ily értelemben vett szocializmusnak fogalomkörébe minden a társadalmi produkció elvén felépülő rendszert be lehessen foglalni, mégis szükségesnek tartották e meghatározásba bizonyos megszorításokat hozni; így pl. G. Adler, a szocializmus egyik kiváló történetírója, a szocializmus és kommunizmus alatt egyáltalán azt a társadalmi állapotot érti, mely a gazdasági termelést kollektív birtoklás alapján nagy mértékben az összesség eszközeivel végzi. Ezzel megint a határozatlanság birodalmába jutunk, mert Adler maga is azt jegyzi meg, hogy nem kívánja

eldönteni, vajjon a közösség meddig terjedjen és milyen természetű legyen.¹

Ilyformán a szocializmus és kommunizmus fogalma alá nemcsak azoknak abszolút, és teljesen radikális koncepciója tartoznék, s azért azok önmagukban az individuális tevékenységet nem rontanák le.

Még egy másik végzetes tévedést is okozott az a konfúzió, amelynek folytán a szocializmus szót a Marx-féle tanok összefoglalatára lefoglalták. Marx t. i. a szocializmust és kommunizmust szoros összefüggésbe hozta az úgynevezett történelmi materializmussal, amely kapcsolat a dolog természeténél fogva nem áll fenn.

¹ G. Adler, Geschichte des Sozialismus und Kommunismus. Leipzig, 1899. I. 1. 1. Die Begriffe Sozialismus und Kommunismus werden nämlich heute allgemein als gleichbedeutend gebraucht. Das ist mithin ein Tatbestand, den die Wissenschaft einfach hinzunehmen hat, ebenso wie den Sinn, der jenen Worten üblicherweise beigelegt wird, und der auf einen Zustand weitgehender wirtschaftlicher Gemeinschaft im Leben der Nation hindeutet. Indem wir diesen Sinn zu der notwendigen Höhe wissenschaftlicher Schärfe erheben, können wir Sozialismus und Kommunismus nur *gleichmassig* definieren als einen *Gesellschaftszustand*, bei dem in weitem Umfange mit den Mitteln der Gesamtheit auf der Basis des *Kollektiveigentums* gewirtschaftet wird... Es *soll* eben zunächst noch *nicht* entschieden werden, *wie weit* die Gemeinwirtschaft gehen und welcher Natur sie sein soll.

A materialisztikus felfogás alapján lehet valaki ép úgy individualista és pedig a leg-radikálisabb értelemben, a mint ezt Stirnernél és Nietzschénél csakugyan látjuk. Szocializmus volt és van materializmus nélkül, valamint van materializmus szocializmus nélkül.

Az ezekből eredő fogalomzavarnak határozottan káros következményei is vannak a közéletben. Angolországban megtörtént, hogy midőn valaki a közérdek tekintetében a vasutak államosítása mellett szót emelt, a profitjukat féltő részvényesek őt szocialistának nyilvánították. Németországban pedig a munkásbiztosítási törvény tárgyalása alkalmával egy képviselő ama aggodalmának adott kifejezést, hogy ha az állam ez intézményhez évi járulékot fizet, akkor egyszerre benn leszünk a szocialista államban. És szintén Németországban történt meg az, hogy midőn egy vidéki városban valaki azt az indítványt tette, hogy a szegény iskolásgyermeknek a városi pénztár terhére adjanak reggelire ingyentejet, egy másik városi képviselő ezt szocialisztikus intézkedésnek nevezte el.¹ Hasonló példákat lehetne Magyarországból is idézni, de nem teszem.

¹ L. Diehl, Über Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus. Jena, 1906. 3. 1.

Talán lesz az ily elszólásoknak jó eredménye is, mert ezekből a közfelfogás lassankint megtanulja, hogy ha a közérdek előmozdítását s azt, ami a szűkkeblűséggel ellenkezik, szocialisztikus dolognak nevezik, akkor a szocializmus lényege mégsem lehet a materializmus, s a vele járó vallásgúnyolás és hazátlanság.

De tennünk kell valamit a fogalmak tisztázására; szóban és írásban arra kell törekednünk, hogy ez a szó: szocializmus és szocialista megtisztuljon minden hozzá nem tartozó függeléktől. Tagadhatatlan ugyan a nyelv terén is a szokásnak nagy hatalma, mely ellen egyes ember hiába küzd, de utóvégre is minden szokás a megszokás eredménye, s amit az emberek meg tudtak szokni, arról le is tudnak szokni.

Ezért a szocializmus szóval azt a társadalmi irányzatot akarjuk jelezni, mely az individualizmus egyedulalmával és túltengésével szembeáll és egyesek önkényeskedése ellenében a társadalmi igazságosság elveit kívánja érvényesíteni.

Kommunizmus vagy kollektívizmus névvel pedig azt a gazdasági rendszert jelezzük, mely közös birtoklás és termelés alapján épül föl.

S ezzel mindjárt meg volna oldva az a kérdés is, vajjon lehet-e joggal keresztény szó-

cializmusról beszélni, miután a kereszténység és a történelmi materializmussal egybeforrott szocializmus egymást kizárja. A szocializmus szóának a közéletben való helytelen alkalmazása csakugyan sokakat visszatartott, hogy a keresztény szociális vagy keresztény szocializmus kifejezést használják, amelynek egy Carlyle, Lacordaire, Vogelsang és mások annyi tisztességet kölcsönöztek. A franciáknál manap inkább a *christianisme* vagy *catholicisme social* kifejezés divik, a belgák és olaszok pedig keresztény demokráciáról szeretnek beszélni, s tudjuk, hogy X. Pius pápa is ennek ad előnyt.¹

De a szokás itt is nagy hatalomnak bizonyul, s a keresztény szocializmus szó fentartja magát, mint elnevezése ama társadalompolitikai iránynak, mely a keresztény ethika alapján akarja újtát állni a hatalmaskodó individualizmus által előidézett társadalmi igazságtalanságoknak, s az egészséges társadalmi fejlődést ily természetű reformok életbeléptetésével óhajtja biztosítani. És ha e kifejezés főtartja magát, az csak arra szolgálhat, hogy a szo-

¹ Pesch, Der moderne Sozialismus. Freiburg, 1900. 17.1. Gathrein, Sozialismus. 9. Aufl. Freiburg, 1903. 9. 1. Fr. Walter, Kapitalismus, Sozialismus und Christentum. München, 1906. 80. 1.

cializmus lényegéről való fogalmak tisztázódni fognak.

A keresztény szocializmust tehát abban az értelemben kell vennünk, hogy az egy keresztény szociális reformnak összefoglalátja, rendszere, mintegy a keresztény igazságosságnak a társadalmi és gazdasági életben való gyakorlati alkalmazása. S azért míg nem idegenkedünk attól, sőt joggal tetszelgünk benne, hogy keresztény szociális reformról, keresztény szociális akcióról és elvekről beszéljünk, addig következetesen beszélhetünk keresztény szocializmusról is, ép úgy, amint beszélhetnénk keresztény individualizmusról, ellentétben azzal a szocializmussal és azzal az individualizmussal, mely erejét, törvényét, jogait, igazságait önmagától veszi, önmaga tetszése szerint alkotja meg, s végeredményben vagy az individuális, vagy a szociális igazságosnak vesztére és teljes elnyomására vezet. Keresztény szocializmus tehát egészen más, mint keresztény kommunizmus vagy kollektívizmus, bár ilyen is lehet, sőt volt és van.

Mindazonáltal ha a keresztény szocialista vagy keresztény szocializmus kifejezéseket a közfelfogás nem tudná helyesen értelmezni, ha az emberek a szocializmus alatt nem tudnának mást érteni, mint felforgató elméleteket:

akkor a keresztény értelemben vett társadalmi restaurációnak, a keresztény szociális reform-eszmék komplexumának jelzésére nézetünk szerint legjobban illenék a *keresztény szolidaritizmus* elnevezés.

Egyébiránt, hogy a szocializmus, kommunizmus és kollektivizmus valódi mibenlétét megismerjük, és hogy a részben összefolyó és határozatlan kifejezések meg ne zavarjanak, jó lesz a kollektivizmus természetrajzával és pszichológiájával megismerkednünk.

III. FEJEZET.

A kollektívizmus elméletben és gyakorlatban.

Ideálisan gondolkozó embereket mindig bántotta a társadalmi életnek ama számtalanszor meg-megújuló tragédiája, melyben az igaz, a derék, a becsületes, a dolgozó, a hű áldozatul esik a jogtiprásnak, csalfaságnak, becsstelenségnek, léhaságnak és erőszaknak. Látták azt is, hogy ennek az igazságtalan harcnak a fő motívuma a földi javak birtoklásának vágya és a hatalom után való kapaszkodás; s az a szakadatlan lánczolat, melyben a Catilinák, Nérók, Tiberiusok, III. Richárdok, Macbethek, Macchiavellik, Borgiák, szóval a tyrannizmusnak, kéjveltségnek, jellemtelenségnek megszámlálhatatlan alakjai föllépnek és az erényt és jogot lábbal tiporják, mélyen bántja és sérti lelküket, mely az igazságosságot szomjuhozza. Az ő érzékeny szívüket bántja ez a hamis hang, harmóniát szeretnének a társadalmi életbe hozni. Azért magasan szárnyaló s többé-kevesebbé merész képzeletükben teremtenek ma-

guknak egy új társadalmi világot, melyben természetesen mindenki uralkodó helyet biztosít az ő kedvelt és dédelgetett eszméjének, s ezért más-más módon szeretnék elérni azt az ideális állapotot, melyet a latin költő az emberiség bölcsőjével hoz összeköttetésbe, mintegy föl akarnák támasztani azt az aranykort, melyben bíróra nem szorultak s törvény nélkül, önként cselekedtek az emberek azt, ami igaz és becsületes.¹

Miként a nép, nagy tömege, melyet az élet küzdelmei legközvetlenebbül körülvesznek, s így eszmei magaslatokra kevésbé emelkedhetik, de a nélkülözéseket saját magán érzi, képzelődésében boldog országról, Eldorádóról regél, melyben a sült malacok az utcán futkozva kínálják magukat, s a fákról kalbászok hullanak alá: úgy tetszelegnek maguknak az eszmei világban élők egy boldog országról, melyben az erény, vagy legalább az, amit annak tartanak, rivális nélkül uralkodik és parancsol, küzdelem és áldozat nélkül győzedelmeskedik.

Íme, ez a pszichológiája azoknak a műveknek, melyeket egy jeles német nemzetgazdász, Robert von Mohl nyomán államregényeknek,

‡ Ovid. *Metamorph.* ... quae vindice nullo — Sponte sua, sine lege fidem rectumque colebat.

Morus Tamás «Utópia» című munkája után pedig utópiáknak szokás nevezni. Legtöbbje alig készült azzal a gondolattal és szándékkal, hogy egész teljességükben meg is valósítsák az emberek. Inkább allegorikus természetűek, arra szánva, hogy koruk társadalmi ferdeségeit és visszásságait, a szomorú és elkedvetlenítő realitást egy eszmei állapottal szembeállítsák; úgyszólván megvalósíthatatlan ideált állítanak föl, mely felé azonban a társadalmat irányítani és tereelni kívánják.

Mindnyájuk elseje és őstypusa Plátó dialógusa az államról. A görög bölcs tényleg a legideálisabb szempontból indul ki, hisz művének címével: «Az állam, vagyis arról, ami igazságos»,¹ azt fejezi ki, hogy mit tekint az állam, vagyis a társadalom — mert görög ember szemében ez egy fogalmat jelez — fő céljainak; de Platót annyira elfoglalja az állami érdek gondolatja, hogy az individuum előtte elvész, és az állami célok elérésére nem ijed meg becstelen eszközöktől sem, ő a macchiavellizmust az idealizmus szolgálatába akarja hajtani. Ideális államának megalkotásánál talán a spártai állam szervezete is bírt reá befolyással.

¹ Πολιτεία περί δικαίου.

Plató dialógusának gondolatmenete körülbelül a következő: Az emberi élet főcélja a boldogság, de ezt a célt tulajdonképpen csak az erényes éri el, mert állandó lelki nyugalmat csak az talál, aki jó és igazságos, bármilyen legyen különben az ő földi sorsa; míg az igaztalannak lelke beteg, mivel azt, ami benne isteni, aláveti annak, ami állati, s ezért legnagyobb sikerei mellett is ez életben elégedetlennek és nyomorúságosnak kell magát éreznie.

Minthogy az állam az emberek összességéből áll, ennél fogva, hogy az erény becsülete e földön biztosítva legyen, az államnak gondoskodnia kell a polgárok erényességéről és valódi boldogságáról (ami Plató szerint egy és ugyanaz), s a társadalmi életnek a maga egészében a négy sarkalatos erény, ú. m. a bölcsesség, erősség, mérséklet és igazságosság megtestesülésének kell lennie. Ez azonban csak úgy lehetséges, ha a kormányzat azok kezében van, akik ez erényekben tündökölnék. Az athéni demokrácia példája Platót arra a meggyőződésre vezette, hogy ez a tömeg uralma mellett nem érhető el; a sokaság — úgymond — nem lehet bölcselkedő, s azért az abszolút kormányhatalmat ama kevesek számára akarja biztosítani, akik szigorú nevelés útján és hosszas

megfigyelés mellett valódi bölcseknek bizonyultak.

A felső osztályokat Plató államában a harcosok és az uralkodók képviselik; ezek képezik az állam arisztokráciáját, amely azonban nem születési arisztokrácia, mert e két egy-másból kialakuló osztály a polgári osztály legkiválóbb elemeinek kiválasztásából származik.

A harcosok feladata abban áll, hogy nemes kutyák példájára, a jó baráttal és ismerőssel szemben szelídek, az ellenséggel szemben félelmetesek legyenek. S ezért szükséges, hogy testileg erősek, bátrak, szolgálatra készek, éles érzékekkel bírók legyenek és azonkívül a bölcselkedésre szükséges értelemmel bírjanak, hogy szívesen és kedvvel tanuljanak, és a barátot az ellenségtől jól meg tudják különböztetni.

Erre azonban nevelni kell az ifjúságot, fiúkat és leányokat egyaránt, mert Plató egyzersmind feminista is, és a nőket is belevonja a harci munkába és az állami szolgálatba. Ép ez oknál fogva Plató egyúttal a koedukáció híve, és pedig a legmesszebbmenő módon, amennyiben az együttes nevelést a testgyakorlatra is ki akarja terjesztetni, melynél a görögök ruháikat letették, s ilyenkor — úgy mond — a nők a ruha helyett az erénnyel, földjék be magukat.

A nevelésnek az ifjúságot istenfélővé és az istenekhez, amennyire ez embernél lehetséges, hasonlóvá kell tennie. S mivel a gyermekkor behatásai a legtartósabbak, azért a harcosok trainingjét a legfiatalabb korról kell kezdeni. Eddig a fiatalságot Homérosz és Heziodosz meséivel mulattatták, ami által sok hamis képzetet nyertek, mivel ezek a költők az istenekről nem a legépületesebb dolgokat beszélnek el. De a harcosoknak nem szabad félniük a haláltól sem, s azért a költőknek az alvilágról és az árnyékok országáról való elbeszéléseit is kellőképpen ki kell javítani, hogy a halál minden iszonyatoságtól ment dolognak tűnjék föl. Ez oknál fogva minden irodalmi művet, úgy a régieket, mind az ezentúl megjelenőket állami cenzúra alá kell vetni.

Fontos dolog továbbá, hogy az ifjakat az igazmondásra szoktassák. A hazugságot egyáltalán ifjúnál, felnőttél szigorúan kell büntetni, csak az uralkodók engedhetnek meg maguknak, ha az állam érdeke kívánja, bizonyos pia fraust. Azonkívül az ifjúságot önuralomra kell tanítani, úgy hogy egyrészt az uralkodóknak engedelmeskedni, másrészt pedig ételben, italban és szerelemben önmaguk urai tudjanak lenni, s minden aljas érzelemtől, kapzsiságtól és féktelenségtől mentek legyenek. Azért el kell

tiltani azokat a színjátékokat, költeményeket és regéket, melyek e szabály ellen vétének.

Az így testileg és szellemileg kinevelt harcos osztályból Plátó a kormányzást vivő uralkodóosztályt, mint a társadalom elitjét a leggondosabb vizsgálat alapján akarná kiválasztani. E célból a harcosok állandóan titkos felügyelet alatt állanak, amely megfigyelésből meg lehetne tudni, hogy minden tevékenységben ki tartja leginkább a haza érdekét szemelőtt, és ki bír nehéz és veszedelmes körülmények között kellő megfontolással és éber szellemmel. Akik ezt a próbát kiállják, akár férfiak, akár nők, az uralkodók közé felvehetők, ha 50 éves korukat elérték, s mint kormányzó, kiki midőn a sor reá kerül, teljes korlátlan hatalommal uralkodik.

De bár Plátó így azt véli elérhetni, hogy az uralkodás és kormányzás a legbölcsebbek és legderekabbak kezébe jut, van még valami aggodalma, s ez az, hogy a magán és családi érdekek e legjobbakat is eltéríthetnék az igazságosság ösvényétől. Ez oknál fogva a harcosoknál és az uralkodók osztályánál a magántulajdon és a család intézményét a legradikálisabb módon el akarná törölni. Ők mindent az államtól kapjanak, de semmit a magukénak ne nevezzenek, s hogy őket semmi családi kö-

telék ne hátráltassa az állam szolgálatában, nők, férfiak és gyermekek mindannyiok közös hozzátartozói, úgy hogy az atya ne ismerje gyermekét és a gyermek ne ismerje atyját.

A nemi viszony rendezését Plató szintén tisztán az állam élén álló uralkodókra kívánja bízni. Ők volnának arra hivatva, hogy a legderekabbak kiválasztása által még inkább tökélesedő nemzedék létrejöttét biztosítsák, a gyengék és tökéletlenek gyermekei pedig arra ítélenek, hogy alig megszületve meghaljanak. Maga Plató is azt véli, hogy az a kényes feladat, mellyel az egymásnak megfelelő párokat összeadják, nem lesz teljesíthető mindenféle csalfaság és hamiskodás nélkül.

Az uralkodók feladata lenne továbbá az is, hogy a polgároknak a tehetségeiknek és képességeiknek megfelelő munkakört kiszabják. Plató itt a részletekbe már nem bocsátkozik, mert előtte a nem filozofáló ember úgylátszik csak másodrangú lény, akivel nem kell oly részletességgel foglalkoznia. Azt hiszi, hogy miután az uralkodást a legbölcsebbek számára lefoglalta és biztosította, a többi már magától megy, és mindenki számára teljes megalégedést s kedvesebb életet teremt meg, mint az olympiai győzők boldogságos éveit.

Plató ezt az ő ideálját, melyben magas szár-

nyalás, fenkölt gondolkozás, naiv felfogás, kíméletlen abszolutizmus, az állameszme istenítése és politikai furfang bámulatatos tarkaságban egybefonódik, nem tartotta pusztán álomképeknek. Jól tudta ugyan, hogy hazájában, Athénben nem vall vele becsületet, de komolyan azon volt, hogy Dionyzost, Szicília zsarnokát annak megvalósítására rábírra. Azonban Szirakúza ura, ki különben kedvteléssel hallgatta a bölcs férfiú szellemes beszélgetéseit, ezt a dolgot még sem vette tréfára. S Plátó, ki kedvenc eszméjét a fejedelemnek ismételten is figyelmébe ajánlotta, kénytelen volt titkon megszökni, hogy életét megmentse.

Bár a kommunizmus felé hajló tendenciák nem hiányoztak, s egyes zsidó és keresztény felekezetek (esszaeusok és a Karpokrateszféle gnosztikusok albiak és valdiak) kisebb kommunisztikus társadalmakat alakítottak, mégis 1900 év telt el, míg a Plató államelméletéhez hasonló eszméket rendszeresen tárgyaló mű megjelent. Ez Plató állam tanának mintegy keresztény pendantja, Morus Tamásnak, Angolország hőslékű vértanú-kancellárjának híres utópiája.

Morus (More Tamás), akit VIII. Henrik az ő jellemzilárdsága és hithűsége miatt, 1535. évben a Towerban lefejeztetett, ezt a munkáját,

melynek teljes címe: *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*, még 38 éves korában írta meg. A mű 1516-ban jelent meg s kiadását ama kor legnagyobb tudósainak egyike, rotterdami Erasmus vette kezébe.

Morus Tamás, a humanisztikus módon képzett tudós és diplomata, munkája megírásánál kétségkívül Plató ideális államát tartotta szem előtt, de humánus és a szó nemes értelmében vett liberális felfogásban messze túlszárnyalja mesterét. A keresztény világnézet, mely lelkét áthatotta, megóvta őt ama végzetes tévedésektől, melyek Plátó munkájában oly kellemetlenül érintik a humánus módon gondolkozó és érző lelket.

Morus munkáját alig írta meg oly szándékkal, hogy benne egy előbb-utóbb létesítendő új rend mintaképét adja. Ezt sejteti magának a képzelt szigetországnak neve: Utópia, amit talán legjobban így lehetne visszaadni: nem létező hely (görög ου nem, nincs; és τόπος hely). De azért Morus cél nélkül nem írta meg szép munkáját, mert határozottan ellentétbe helyezi az utópiái boldog állapotokat hazájának zilált gazdasági viszonyaival, melyek tömeges pauperizmussal fenyegettek. Morus alig akart radikális társadalmi reformátor lenni, de rá akart mutatni korának szociális bajaira,

melyeket a magánvagyonnal való lelkiismeretlen visszaélés, a birtokosok féktelen egoizmusa idézett elé.

Ez világosan kitűnik a könyv bevezető részéből, mely beszélgetés alakjába van foglalva, amely Morus barátja, az antwerpeni Gilles Péter és bizonyos Hythlodeus Rafael Utópia szigetének felfedezője közt folyik. Beszéd közben Morus elpanaszolja hazájának áldatlan állapotát, melyet a mindinkább gyarapodó nyomorúság és a tolvajbandák elhatalmaskodása előidézett.

Ezt megint a sok háború, a katonák elbocsátása okozta, meg a gazdagok nagyzása, kik nagyszámú dologtalan szolgálók egy részét elbocsátják és így a henyék számát szaporítják. Ehhez járul még a földművelés válsága. Ugyanis utóbbi időben a birkatenyésztés, a gyapjúipar emelkedése folytán, igen rentábilis üzletté vált, s ezért a nagybirtokosok termőföldjeiket legelőkké változtatván, elbocsátották bérlőiket és jobbágyaikat. Míg a földművelés sokakat foglalkoztatott és sokaknak adott kenyeret, a juhtenyésztéshez elegendő néhány juhász, s ennek folytán sok földműves foglalkozás és kenyér nélkül marad, sőt hajléktalanná válik. Könyvek között hagyják el szülőföldjüket, s a városokba tódulnak vagy az

országban kóborolnak, míg mint koldusok a szegényházaknak vagy mint kóbor tolvajok a tömlöcöknek töltelékei lesznek. Mindenütt, így szól Morus, a juhok jámbor, ártatlan állatok, de Angolországban kegyetlen ragadozókká lettek, melyek az embereket pusztítják.

De még sok egyéb sötét pontot is lát Morus hazája akkori gazdasági viszonyaiban. A földművelés hanyatlása maga után vont a élelmiszerek megdrágulását, s ezzel a gyapjú ára is felszökkent, úgy, hogy azok az emberek, kik előbb szövással foglalkoztak, most már nem tudnak gyapjút venni, s így munka nélkül maradnak. Bármennyire gyarapodják is a juhok száma, a gyapjú ára nem száll le, mert az árusítóknak, ha nem is monopóliumjok, de oligopóliumjok van (manapság kartellnek, trösztnek mondanók), t. i. csaknem minden juh egynéhány gazdag ember kezében van, akik csak akkor adnak el, mikor kedvük van, és csak akkor van kedvük, mikor magas árakat kapnak. Hasonló drágulás észlelhető a húsneműekben is.

Ilyenformán — folytatja Morus — egyesek kapzsisága, ha azt semmi sem korlátozza, egynéhány kedvező körülmények között levőknek rendkívüli meggazdagodását hozza magával, míg a nagy sokaság ínséget szenved és nélkülöz. Ha a vagyonszerzésnek e módját az

ideális igazságosság szempontjából mérlegeljük, megsemmisítő ítéletet kell kimondanunk. A nemes emberek, aranyművesek (ama kor bankárjai) és uzsorások, szóval azok az emberek, akik nem dolgoznak vagy legalább közhasznú munkát nem végeznek, pompásan élnek és örömeikben dőzsölnek, míg a napszámosok, szatócsok kovácsok, ácsok, földművesek, kiknek munkáját a társadalom egy évig sem nélkülözhetné, a legnyomorúságosabb módon tengődnek és rosszabbul élnek, mint az igavonó állatok, mert ez utóbbiak nem dolgoznak oly sokáig, jobb a táplálékuk, a jövő felől nem aggódnak, a munkást ellenben a túlfeszített munka elcsigázza és vén korában a koldustarisznyára van aggasztó kilátása. Ez a körülmény azt mutatja, hogy a társadalom hálátlan és igazságtalan e szegény emberekkel szemben. De még tovább megyek — mondja Morus — a gazdagok nem elégszenek meg azzal, hogy a szegények bérét tisztességtelen csalafintasággal lenyomják, hanem még törvényekkel is iparkodnak ugyanazt a célt elérni. Ami mindig igazságtalanság számba ment, a hálátlanság azok irányában, kik érdemeket szereztek hasznos szolgálataikkal, azt most még aljasabbá tették, midőn azt törvénnyel védelmezik és a jogszerűség mezébe burkolják.

Istenem, ha ezt mind megfontolom, szinte úgy tetszik nekem, mintha a jelenlegi államok nem volnának mások, mint a gazdagok érdekszövetkezetei, arra rendelve, hogy a közjó ürügye alatt, a saját érdekeiket mozdítsák elő és igaztalan szerzeményeiket megvédjék, s másrészt a szegényeket tetszésük szerint kizsákmányolhassák.

Amint ezekből látható, Morusnak éles szeme világosan látta azokat a pusztításokat, melyeket az akkor fejlődő kapitalisztikus rendszer a gazdasági életben végbe vitt, és még nagyobb mértékben végbeviendő volt. Az abban a korban egészen szokatlanul erős szociális érzékét és igazságosságszeretetét ez mélyen bántotta. Mint kiváló nemzetgazda, ki a gazdasági élet okozati összefüggését tisztán látja, szociális reformokat tart szükségesnek. Azt kívánja, hogy építsék föl azok újból a házakat és falvakat, akik azokat lerombolták, s adják át megint a parasztságnak a földeket megművelésre. A nagybirtokosok földéhsége ellenében meg kell határozni a földbirtok-maximumot, úgyszintén a kamatlábét, s kívánja, hogy az árak monopolizálását törvényes intézkedésekkel lehetetlenné tegyék.

Eddig a reálpolitikus beszélt, ezentúl egy fiktiiv személy, Hythlodeus Rafael portugál

hajós veszi át a szót. Ez a képzeleti Utópia szigetországáról mondja el tapasztalatait, melynek alkotmánya, társadalmi és gazdasági szervezete olyan, hogy minden igazságtalanságnak útját állja.

Ezen a szigeten van húsz szépen épült nagy város, melyek nyelvben, szokásokban, intézményekben és törvényekben teljesen egyezők és egyformán épültek, mindegyiket megfelelő nagyságú szántóföldterület vesz körül. Ez a húsz város egy szövetséges államot alkot, melynek élén élethossziglan választott fejedelem áll, míg a minden 30 család fölött álló előljáró (phylarchus) és az utóbbiak által választott kétszáz szenátor (protophylarchus) évenként esik választás alá.

S ebben a képzeleti államban lopás, pauperizmus, tisztességtelen versengés nem fordulhat elő, mert mindezek rugója, a *magántulajdon*, nem létezik. Tolvaj csak ott van, ahol van mit lopni, véli Morus, amire azonban meg lehetne jegyezni, hogy nemcsak a magán, hanem a közös birtokból is lehet eltulajdonítani.

A magántulajdon és munkabér híján az embereket a becsülettudás és szociális szellem serkenti a munkára. De ez mégsem bír elegendő hatással minden emberre, s azért a kényszer-

munka bizonyos nemét kellett behozni. A munka fölött a sygrophantok öröködnék, akik arra ügyelnek, hogy azt mindenütt kellő időben megkezdjék. Naponként hat óra munkaidő van kinek-kinek kiszabva, nyolc óra alvásra a többi idő fölött mindenki szabadon rendelkezik. A földművelés bizonyos ideig mindenkire kötelező, mint nálunk a katonáskodás, s azért annak idején két évre kirendelik a más foglalkozásúakat a falukra e munka teljesítésére. De viszont mindenkinek, akár férfinak, akár nőnek még bizonyos mesterséget is kell megtanulnia. Rendszerint mindenki az apja foglalkozásmódja szerint való mesterséget tanul mert ezt sajátítja el a legkönnyebben.

Az úgynevezett szabad művészeteket, amit mi tudományos pályának nevezünk, nem választhatja kiki tetszése szerint, hanem a papok javaslatára titkos szavazattal a nép adja meg az engedélyt arra, hogy valaki felsőbb tanulmányokat végezhesen. Aki nem válik be, megint a kézművesekhez visszakerül, s viszont a kézműves, ki a tudományok iránt kiváló kedvet mutat, a tudósok osztályába átmehet. A fizikai munkától a papok és a tudós pályán lévők föl vannak mentve, hogy hivatászerű foglalkozásuknak annál buzgóbban megfelelhessenek.

Arra a kérdésre, hogy vajjon ily munkaviszonyok mellett találkoznak-e olyanok, kik a kellemetlen, utálatos, veszedelmes és a közvélemény előtt dehonesztáló munkákat elvállalják, Morus azzal felel, hogy akadnak, akik azokat vallásos érzelemből vállalják el, hogy különösen nehéz munkájukkal Istennek tetsző dolgot végezzenek, de másrészt e munkák teljesítésére rabszolgákat is alkalmaznak, akiket a hadifoglyok, a kényszermunkára ítélt gonosztevők és a külföldön halálra ítélték közül rekrutálnak.

Miként a termelés, úgy a fogyasztás is egészen kommunisztikus elvek szerint megy végbe. Minden munkaproduktumot a város főpiacán lévő raktárakban helyeznek el, ahonnan minden családtagja ellátja magát a szükségletekkel. Pénz Utópiában nincs, mert cserekereskedelem nem létezik. Ami a terményekből fölöslen marad, azt a külföldi szegények közt elosztják, vagy pedig külföldre eladják, s a befolyt pénzt félreteszik, hogy háború esetén külföldi zsoldosokat toborozzanak.

Máskülönben az aranyat és ezüstöt, hogy a köztudatban minél becstelenebbek legyenek, rabszolgálcok és alacsony rendeltetésű tárgyak készítésére használják.

Utópiában a családi kötelék szent és sérthe-

tetlen, nincs nőközösség, hanem van monogam házasság. S bár a nő különben egyenjogú a férfival, s úgy a katonai, mint a tudós pályán a férfi versenytársa lehet, sőt orvosi és sebészi foglalkozásra nagyon alkalmasnak bizonyul, a családfői tisztség a férjet illeti meg. De azért maga a családi élet is úgyszólván állami felügyelet alá van helyezve. A fiúknak a család körében kell maradniok felnőtt korukban is, míg a felnőtt családtagok száma 16-nál magasabbra nem emelkedik. S viszont tíz felnőtt családtag a minimum, amiért is a fölösszámú családok tagjait a kisebb családokba kebelezik be. Ép úgy, ha egyik városban a lakosság száma túlságosan elszaporodott, a fölösleget átplántálják egy gyéresebb lakosságúba, és ha egész Utópia túlnépesednék, a polgárok egy részét kivándorlásra kényszerítik. A hurcolkodásra egyáltalán minden utópai polgár hozzászokhatott, mert tízévenként lakóházaikat is föl kell cserélniök, nehogy valaki azokat sajátjának tekintse.

Íme, ez Morus Tamás Utópiájának rövid tartalma. Neki, főként újabb időben, Campanellától Bellamy-ig számos követője akadt, bár őt fenkölt gondolkozás tekintetében egyik sem érte el. De most nem ezekkel a szubjektív képzeletekkel akarunk foglalkozni, ha-

nem inkább hasonlítsuk össze a kollektivizmus vagy kommunizmus terén a realitásokat az ideálokkal, hogy lássuk, vajjon a különféle utópiákban minden az igazságosság aránya-e, ami ott fénylik s hogy vajjon Utópia lakóinak nem juthat-e eszükbe szintén utópiásokdniok?

Amit Szicília kényura nem tett meg a bölcs Plátó tanácsára, azt másfél évezreddel utóbb megtették — természetesen anélkül, hogy Platónak híret hallották volna — Amerikában az Inkák, akik, mint egy hódító törzshöz illik, a kommunisztikus elvet összekötötték a szélső abszolutizmussal. Az Aymara-indiánokhoz tartozó Inkák törzse ugyanis mintegy 400 évvel a spanyol Conquista előtt meghódította a mostani Perut és Bolíviát, melyekhez később Quitót és a jelenlegi Chile egy részét annektálta.

Ezek a már általuk itt talált régibb műveltség alapján egy sajátos kulturállamot teremtetek meg, melynek alig van párja a világon. Az Inkatörzs fejének (a par excellence Inkának) személyében a hatalom egész teljessége összpontosul. Ő, mint a napisten fia, tulajdonképpen életnek, halálnak, az egész birodalomnak és minden alattvalójának tényleges és föltétlen ura. Székhelye a fényes Cuzco

városa, a hol a törzsebeli katonák, a praetorianusok egy neme környékezi. Törvényes nejei csak az Inkatörzsbeliek lehetnek, de trónutódot csak saját nőtestvérével nemzhet, azonkívül jussa van minden alattvalója leányához, kiket tetszés szerinti számban háremébe rendelhet és visszaküldhet.

Az egész ország földjét három részre osztották: az egyik az alattvalóké volt, a másik az Inkáé, a harmadik, mint a napistené, kultusz-célokra szolgált. Magántulajdon nem volt, minden család tagjainak számához arányban meghatározott földterületet és lakóhelyet kapott haszonélvezetre, amely a családfő halála után az államra visszaszállt. Vetőmagról és a szükséges csatornázásról az állam gondoskodott; inség vagy rossz termés esetén az állam megadta az udvart és kultuszt illető részletből az életföntartáshoz szükségeseket. Pénz nem létezett s így adó sem volt, de hisz az alattvaló tulajdonképen rabszolgája volt az államhatalomnak, s mint ilyen köteles volt az Inka és a napisten földjeit is megmunkálni. Ép így kellett ezeknek az állami rabszolgáknak az udvar és katonakaszt számára minden ruhaneműt, fegyvereket, bútorokat stb. elkészíteniök, s a régi emlékek mutatják, hogy a kéziipar elég fejlődött volt.

Tahuantinsuyu, vagyis a négy világtáj országának (ez volt az Inkabirodalom hivatalos neve) minden lakója a legpontosabb statisztikai lajstromokba volt belefoglalva, s e statisztika szerint intézték főlegbvalói egész élete folyását. Tulajdonképeni iskolák nem voltak, de mindenkinek meg kellett tanulnia az állam nyelvét (a quechua nyelvet), az ifjút 24 éves korában vette át az állam sajátjába, 25 éves korában megházasították, úgy hogy az egész községben egy nap volt az egy évben született legények menyegzője; idegen községbe házasodni tilos volt. Utazni csak felsőbb engedély mellett lehetett, de ha a szükség kívánta, egész törzseket a birodalom egyik részéből a másikba szállítottak, vagy ha hűségük gyanús volt, ki is irtottak.

Ezek a körülmények természetesen nagy bürokratikus apparátust követeltek. Minden tíz család egy előljáró felügyelete alatt állott, s öt-öt előljárót megint egy főnök ellenőrzött, azonkívül voltak még századosok és ezredesek. A magasabb hivatalok az Inkatörzsbeliek kezében voltak s időnkint az uralkodó maga is beutazta birodalmát, hogy meggyőződjék, minden van-e minden.

Így tehát ez országban az állam gondoskodott ugyan minden polgárról, a létfontartás

aggodalmai senkit sem bántottak, de viszont cserébe a polgárnak minden föntartás nélkül oda kellett adnia személyes szabadságát. S nagyon természetes, hogy e mindenható rendőrszisztéma mellett a kémkedés, árulkodás és besugás nagy szerepet játszott.¹

A mily viszonyban van Morus Tamás Utópiája Plató állameszméjéhez, olyképen keresztény pendantja az Inkabirodalom szociális szervezetének a paraguayi jezsuita redukcióké.

A jezsuiták célja az volt, hogy az indiánokat, kikét nagy fáradsággal a keresztény hitre térítették, megvédjék a portugál szabszolgaszadászok üldözései elől, ezért III. Fülöptől, ki Spanyolország és Portugália koronáját viselte, a Paraguay és Uruguay közt fekvő földrészt elkérték, hogy ott a Guarani-indiánokat letelepítsék és az európaiak minden rossz befolyásától menten civilizálják; ehhez később a Felső-Peruban (Bolívia) lakó Chiquítók is járultak. Legnagyobb virágzása idején ez a tartomány, mely egyenesen a spanyol király főnhatósága alatt állott, 160.000-nél több lakost számolt, kik 44 helységben laktak.

¹ L. O. Martens, Ein sozialistischer Grossstaat vor 400 Jahren. 3. Aufl. Berlin, 1905.

A jezsuiták e telepeket úgyszólván teljesen a kollektivizmus alapján szervezték. Vajjon Plátó eszméi lebegtek-e előttük, vagy az Inkák birodalmának szociális viszonyai, nem tudjuk, de a jezsuiták ezt annál könnyebben teheték, mert a műveletlen Guarani-indián törzseknél a magánbirtoklás alig volt kifejlődve, kulturailag még nem emelkedtek ama fokra, hogy a magánbirtoklás szükségletét érezték volna, s így rajtuk semmi igazságtalanság nem esett. Azt lehet mondani, a jezsuiták csak azt a gazdasági rendszert tartották fenn, illetve tökéletesítették, amelyet ott találtak.

A telepek mind egyforma terv szerint épültek. A középén volt a templom, mellette a páterek háza, kik közül az egyik a lelki vezérletet vitte, a másik a gazdasági teendőket végezte. Ugyanott volt a közös magtár, melybe minden terményt be kellett hordani. A telep élén állott még a *corregidor*, kit a spanyol király nevében az *asuncioni* kormányzó nevezett ki a benszülöttek közül; a *cabildo*-nak, vagyis előjáróságnak többi tagjait a nép választotta és a páterek erősítették meg.

Magánbirtok az egész redukcióban nem volt; a termőföld a telep közös birtoka volt, házat a község adott minden családnak, a terményeket a közös magtárba vitték, minden te-

lepnél volt egy rész, mit Isten birtokának neveztek, mely az egyházi szükségletekre és a páterek föntartására szolgált. Közösek voltak a marha- és juhnyájak is, csak épen a ház körüli kis kertet művelhette kiki a maga számára, az ottani termékek a művelő család sajátja voltak. Kézművesek sem hiányoztak; a jezsuiták nemcsak az életszükségletek elkészítésére, hanem még luxustárgyak gyártására is tanították őket; voltak óráások, képfaragók, sőt könyvnyomdászok is.

A munka a következőképen folyt le: reggel, fél órával napkelte előtt harangszóval jelt adtak a fölkelésre, azután következett a szentmise. Míse végeztével trombita és dobszó mellett kivonultak a közös munkához, mely rendszerint fél napig tartott, s ennek végeztével megint zene mellett tértek haza. A nők azonkívül háziiparral is foglalkoztak, s az általuk készített vászon még Európa piacain is megfordult. A gyermekek számára iskolákat állítottak, amelyekben a katekizmuson kívül még írni, olvasni, számolni tanultak és egy kevés spanyol vagy latin nyelvet is elsajátítottak.

Az élet egyhangúságát fényes egyházi ünnepek tették változatossá, különös pompával ülték meg az Úr napját. Azonkívül a je-

zsuiták nem mulasztották el a Guaranik kiváló zenei képességét kifejleszteni. Későbbi időben, midőn a telepeket a brazíliai Mamelucok (kalandoros rabszolgavadászok) megtámadták és részben szét is kergették, kénytelenek voltak katonaságot is szervezni. Ingyenkórház és gyógyszertár volt minden telepen.

Így folytak le a telepések napjai békében, csendesen, minden anyagi gond nélkül; az egymást irtó harcias törzsekből munkás polgárok lettek, a törvény szigorát nem igen kellett alkalmazni, az embereket az igazságosság útjain úgyszólván a gyóntatószékből vezették. A tudós Muratori, aki a redukciók szervezését különös figyelemmel kísérte s erről könyvet is írt, ezt az intézményt e két szóval véli jellemezhetni: «*il cristianesimo felice* — a boldogító kereszténység».

De nem hiányoztak és nem hiányoznak ma nap sem gáncsolói e keresztény-kollektivista köztársaságnak. Amit a páterek kormányzati módszerében kifogásolnak, az körülbelül abban kulminál, hogy túlságosan erős gyámság és felügyelet alatt tartották az indiánokat. De ez a rendszer a kollektívizmussal velejár, s annál nagyobb mértékben vele kell járnia, minél kevésbé művelt a nép, melynél alkalmazásba jön. Ahol az embereket, különösen a műve-

letleneket, nem szorítja az éhség a munkára, ott inkább nem dolgoznak, és ahol a közös munkára nincs kellő felügyelet, ott mindig találkozik egy-egy lustább aki a saját munkáját inkább mással végezteti el. Akinek van egy kis pszichológiája és élettapasztalata, az tudja, hogy az indiánokat nem lehetett pusztán prédikációval civilizálni, amint hogy pl. a mi kóbor cigányainkat sem lehet humánus erkölcsi oktatásokkal a modern civilizáció keretébe befoglalni. Sőt ha a redukciók kollektivisták társadalmát más hasonló természetűekkel összehasonlítjuk, arra a meggyőződésre jutunk, hogy e redukciók szervezete sokkal több szabad mozgást engedett meg az egyéniség kifejlődésére, mint a többiek, akár az elméletieket, akár a gyakorlatiakat tekintjük. A kereszténység szelleme az, mely sohasem engedi meg, hogy az individuumot, mint szabad lényt, a társadalom teljesen fölszívja, valamint másrészt — az individualizmus birodalmában — szocializáló ereje nem engedi meg, hogy az a társadalomtól elszakadva, szociális atommá váljék.

A jezsuiták redukcióit a külerőszak, kapitalisztikus kapzsiság és irigykedés tette tönkre. A fölvilágosultság és humanizmus köpenyébe bújt abszolutizmus, a mindenható portugál

miniszternek, Pombalnak személyében, ki-
mondta a halálos ítéletet a redukciók fölött,
és az ő fondorkodásai folytán a jezsuitáknak
el kellett hagyniok azt a földet, hol önzetlen
emberszeretettel és önfeláldozással 150 éven
keresztül föntartották ezt a maga nemében
páratlan komunitást.

Ezzel a redukciók sorsa meg volt pecsételve.
A délamerikai polgárháborúk, a spanyolok és
portugálok, Brazília és Argentina versenygesei
közepette a telepek egymásután pusztultak el,
az indiánok egy része megint az őserdők ren-
getegeibe vonult, és sok helyen már csak az
elhagyatott díszes templom tanúskodik a
jezsuiták civilizáló munkájáról. A világtól
távol, csak a felső-perui (Bolívia) Chiquito-
indiánok telepei tudták még önállóságukat és
nagyjában régi szervezetüket föntartani. A Para-
guay és a Parana közt fekvő 11 telep az 1848.
évig szintén föntartotta régi szervezetét, de
ekkor Lopez, az argentiniai köztársaság elnöke
a liberalizmus nevében a kollektivisták szerve-
zetet megszüntette, és a telepeseket kényszer-
ítette, hogy lakóházaikért a köztársaságnak
bért fizessenek, a közbirtokot pedig lefoglalta,
minek az lett a következménye, hogy megint
többen az erdőkbe vonultak. A legújabb idő-
ben ugyan a délbrazíliai és argentiniai fön-

maradt telepek, melyeket most vasút is közeli meg, újból fölélednek, de vegyes lakosságuk és a modern élet versenyző szelleme alkalmasint véget vet a régi szervezetnek és talán a civilizált indián törzseknek.¹

Amerika, főként az Egyesült-Államok területe különben a múlt században számos kommunista telepítés kísérletező állomása lett, melyek hivatva lettek volna a modern utópiákat megvalósítani. Ezek nagy része szétzüllött, vagy pedig részvénytársasággá vált, mint pl. a dr. Noyes által alapított Oneida-telep, melyben a kollektívizmuson kívül a Plató államelméjének megfelelőleg az általános házasságot, vagyis férfiak és nők közösségét is életbe akarták léptetni. Ez a telepítvény jelenleg, az amerikai üzleti élet követelményeinek engedve, *Oneida Community Limited* cég néven tulajdonképpen termelő részvénytársaság.

Ez amerikai kommunista telepek különben általánosságban igazolják azt is, amit különben a német szociáldemokrata Hugó és a magyar Schmitt Jenő kiemelnek, hogy a kollektivisták társadalmakban bizonyos életképesség csak ott észlelhető, ahol a vallási mo-

¹ L. A. Rastoul, Une Organisation Socialiste Chrétienne. Les Jésuites au Paraguay. Paris, Bloud, 1907. Helmolt, Weltgeschichte. Leipzig u. Wien, 1899. I. 405.

mentum összekötő kapcsot képez (pl. Amana, Shakerek telepe, Utah), melynek gyengülésével az egoisztikus érzelmek túlsúlyra jutván, a kolóniát alapjaiban megrázkódtatják.¹ Ez a tapasztalat homlokegyenest ellentmond a szociáldemokraták történelmi materializmusra épített elméletének.

De az újabb elméleti és gyakorlati utópiák alapos megfigyelése még egy érdekes tanulságra vezet. Ezek az utópiák — arról kell meggyőződnünk — azonkívül, hogy nagyrészt a képzelet és lelkesedés bizonytalan talajára vannak építve, rendszerint még abban a hibában szenvednek, hogy az emberi társadalom számára egy véglegesen megállapított szociális alakulást akarnak szervezni, mintha csak a szociális alakulásban valami megállapodás lehetséges volna.

Az ő sorsuk azért ugyanaz, mint a mi volt a volapüké és lesz valószínűleg az esperanto nyelvé. Mint tudományos különlegességek ezek is nagyon érdekesek, sőt lehetnek esetleg a világforgalmat közvetítő műnyelvek is, de sohasem népnyelvek; vagy ha azokká lesznek, megszűnnek volapük és esperanto lenni, mert

¹ L. Katscher, Soziale und andere interessante Gemeinwesen. Dresden, X. 1.

az emberiséget nem lehet lekötni abban, hogy nyelvét a saját ízlése szerint — ez pedig nagyon sokféle — és a külvilág behatása folytán meg ne változtassa. Ugyanez áll a társadalmi berendezkedésről is.

Nem lehet embernek oly utópiát kigondolnia, annál kevésbé megvalósítania, mely mindenkinek tetszését megnyerje, s a legtökéletesebb és a társadalmi igazságosság követelményeinek látszólag mindenben megfelelő utópiában is lesznek emberek, akik nincsenek mindennel megelégedve; akik fölpanaszolják, hogy miért jut nekik, kik a nap hevét és terhét viselték, annyi, mint azoknak, kik csak a tizenkettedik órában álltak munkába.

Az ember természete olyan, hogy a saját életviszonyai nem elégítik ki, azokat unja, kívánczik az ismeretlen után, és azért bizonyos, hogy az abszolút szocializmus uralma alatt lennének emberek, akik az individualizmus, az egyéni szabadság megváltó korszaka után áhítoznak, és nem lehet tudni, nem jutnának-e hamarosan többségre. Mert, ha volna is abban túlzás, de van benne mindenesetre igazság, amit Bastiat mond: «Le socialisme, c'est le despotisme incarné — a szocializmus a megtestesült deszpotizmus»; annyi bizonyos, hogy a szocialista mintára berendezett kollek-

tivista társadalom csak a legszigorúbb, csaknem zsarnoki fegyelemtartás mellett állhat fönn. És másrészt mély pszichologikus igazságot fejez ki Goethe, midőn azt mondja, hogy király, szolga és nép mind megegyez abban, hogy az emberek legnagyobb boldogsága a személyiség szabad megnyilvánulásában áll.¹

A kollektivista eszmének egy lelkes pártolója azt véli ugyan, hogy a kollektivista társadalomban a szabadság eszméje egészen más alakot fog öltetni. «A mai társadalom uralkodó tagjainak szabadságképzete helyébe — így szól dr. Szabó Ervin — mely az érvényesülés a gazdasági téren, a szocialista társadalom összes tagjainak lelkében új szabadságképzet alakul majd: annak lehetősége, hogy a közéleti és a szellemi téren dolgozzanak, érvényesüljenek, kitűnjenek».²

De ugyan ki áll jót azért, hogy a szocialista állam embereinek ambíciója kielégítést talál-e? S vajjon nem tekintik-e majd ép ezeket a kiváló és ambiciózus embereket államveszélye-

¹ Westöstlicher Divan:

«Volk und Knecht und Ueberwinder
Sie gestehn zu jeder Zeit:
Höchstes Glück der Erdenkinder
Sei nur die Persönlichkeit».

² A szocializmus. Huszadik Század. V. évf. 269. 1.

seknek, mint olyanokat, kik az egyenlőség elvét megbolygathatják? Nem lesz-e az a sor-suk, ami egy Miltiadeszé, Areisztideszé volt, kogy a kisebbek féltékenykedése a számkive-tésbe üzi őket? S másrészt azt sem lehet várni, hogy az életszükségletek teljes bősége minden versenygést megszüntessen. Napóleonnak Elbá-ban és Szent-Ilona szigetén megvolt bőviben minden életszükséglete, de szelleme a meg-kötöttséget nem tudta megtúrni. Ki biztosíthat arról, hogy a jövő társadalma nem szül ily nagyratörő szellemeket, akik nem férnek meg a kollektivizmus korlátai között?

Kollektivisták társadalmakat alakítottak és lehet alakítani. De oly társadalmat, mely min-denkit kielégítsen, hol minden emberi vágya-kodás teljesüljön, hol a tunyaságra hajlandó és az ambiciós lélek egyaránt boldognak érezze magát, nemcsak alakítani, de még el-képzelné sem lehet. Akik a társadalmat az ő eszméik keretébe belefoglalni és azokba mind-örökre lekötni akarják, úgy tesznek, mint a kelet népeinek embertelen szokása, mellyel törpéket tenyésztettek, kis gyermekeket hordóba tevének, hogy csak fejük maradjon szabadon, így csak a fej nő, a test többi része fejletlen marad.

A társadalmat azonban nem lehet leabrincsolni. S azért, amint a földbirtok eredeti

vagyonközössége — a vadász és halásznépek-
nél — később a társadalmi fejlődés követel-
ményei folytán átment a magánbirtoklás stá-
diumába, mert ez így a közérdeket is jobban
szolgáltáta, úgy fejlődhetik minden más kollekt-
ivista társadalomban a dolgok hasonló le-
folyása.

Kommunistikus társadalom, miként az elő-
adottakból láttuk, létezhetik ugyan, magával
a katholicizmussal is jól megfér, de önmagá-
ban a társadalmi igazságosságot nem biztosít-
hatja, sőt esetleg a legszarnokibb abszolutiz-
musra vezethet; ezért a kommunisztikus tár-
sadalom mintegy nagyobb erkölcsi tökéletes-
séget tételez fel, hogy el ne fajuljon. Nem az
a fő, hogy a birtoklás közös vagy magán-
jellegű-e, hanem, hogy az emberi egyéniség
szabad érvényesülése mellett a társadalmi igaz-
ságosság és a közjólét csorbát ne szenvedjen,

*A helyes társadalmi berendezkedés,— ezt von-
hatjuk le következtetésképpen — az individualiz-
musnak és szocializmusnak szerencsés kombiná-
ciójában áll.*

És ha a korrump társadalmi viszonyokkal
szemben jogosult e szózat: *mentsük meg a
társadalmat!* ép oly jogosult az egyéniséget
gúzsba kötő törekvésekkel szemben eme má-
sik: *mentsük meg az egyéniséget!*

IV. FEJEZET.

A kereszténység mint szociális tényező.

A régi zsidó nép történetében van egy vonás, mely azt magasra kiemeli az őt környékező, fejlettebb műveltségű népek fölé. Ez a nép, melyet két nagyhatalom — az egyiptomi és az asszír, majd újbabyloni — két oldalról morzsolta és tördelt, melynek kebelében dinasztikus viszályok és belső párttusák dúltak, mely különben érzékies irányú, a földi javak után sóvárgó lelkülettől nem volt ment, oly idealizmust rejt magában, amely minden bukás után felemelte és talpra állította.

Törhetetlen bizalommal hitt s remélt Isten igazságszolgáltatásában. «Ő ítéli meg a föld kerekességét igazán — mondja a Zsoltáros — megítéli a népeket igazsággal; nem léssen mindvégig elfeledve a szegény, a szegények túrése nem vesz el örökre.»¹

S az Eldorado vagy Utópia, melyről e nép álmodott, mely fő eszméje volt, mely után

¹9. Zsolt. 9, 19.

epedett, melyért imádkozott, s amelyről prófétaí és bölcsei élénk és biztató szavakkal beszéltek hozzá, ez a jövő reménye nála az igazságosság országa volt, s annak fejedelme a Messiás, ki majd «megítéli a nép szegényeit, megszabadítja a szegények fiait és megalázza a rágalmazót.»

«Az ő napjaiban kivirágzik az igazság, mert megszabadítja a szegényt a hatalmastól; a szegényt, kinek nem volt segítője, megkíméli a szegényt és szűkölködőt és a szegények lelkeit megszabadítja. Az uzsorákból és hamisságból kiszabadítja azok lelkét». ¹

Ennek az igazságosság után való szomjúhozásnak csakugyan a világirodalomban alig van párja, s már ez maga mutatja, hogy e nép kebeléből kell támadnia annak az átalakító szellemnek, mely átértékeli az értékeket, úgy hogy nem a hatalom, pompa, dicsőség, arany és gazdagság lesz az ami drága, becses és kívánatos, hanem mindenkifölött az igazságosság.

A várt Messiás eljött, nem mint sokan képzeltek, fényben, pompában és dicsőségben, hanem alázatosságban és szegénységben. Országát halászkok néhány év alatt kiterjesztették az akkor ismert világ minden tájára, fegyver és ékesszólás nélkül, az igazság meggyőző erejével. Nem forgat-

¹ 71. Zsolt.

ták föl a birodalmakat, nem döntötték le a királyi székeket, de prédikálásuk visszhangja behatolt a császári palotába és ott is talált füleket, melyek nem voltak süketek. Az új tanítás nem teremtett szociális forradalmat, de terjesztett megváltozott szociális gondolkozást, mely azt, ami azelőtt csak főként lelkek rejtett kincse volt, közvagyonná tette; az igazságosság érzetét fölgerjeszteni, lángragyujtani s tevékenységbe hozni, ez a kereszténység szociális feladatának quintessenciája. Nem az a direkt hivatása, hogy világi törvényeket hozzon, hogy megváltoztassa a birtokviszonyokat, hogy új jogi intézményeket létesítsen vagy a régieket földöntse. Hanem, hogy bevilágítson az emberi és társadalmi élet minden zugába és rejtekébe, hogy felrázza az alvó lelkiismereteket, hogy védelmébe vegye a szegényeket és gyengéket, enyhítse a nyomorúságot és inséget, és úrnak meg szolgának, hatalmasnak és alattvalónak, egyformán hirdesse a szociális kötelességeket. S ha ezt megteszi, akkor nem tévedtek a hajdanakor látói, akkor az emberektől függ, megismerik-e az igazságot és követni tudják-e az igazságosságot.

Lássuk tehát, hogyan felelt meg és hogyan felel meg a kereszténység isteni alapítójától kezdve napjainkig szociális feladatának.

a) *Krisztus és az apostolok.*

Renan egészen hamis világításban mutatja be Krisztust, midőn őt, mint szociális agitátort és felforgató reformátort állítja oda. «Jézus, így szól a modern evangéliumgyártó, bizonyos tekintetben anarchista volt, kinek semmi érzéke sem volt az állam intézményéhez.» Renan ekkor elfelejti, hogy Jézus ezt is mondta: adjátok meg a császárnak ami a császáré, és Pilátusnak azt felelte: nem volna hatalmad, ha onnan felülről nem adatott volna. És ha Renan még azt is mondja, hogy Jézus tanítása tulajdonképpen ebionitizmus volt, mely szerint csak a szegények (ebionok) üdvözülnek, s ha galileai szocialistának nevezi, ki arról álmodozott, hogy egy szociális forradalommal minden tekintélyt ledöntsön, akkor sok egyébről is megfeledkezett, amit az evangéliumokban megírtak. Hiába, kiszaggatott idézetekkel nem lehet hű kor- és jellemképet adni, aki ezt tenni akarja, annak az egész evangéliumot összefüggésében kell felfognia és mélyébe behatolnia.¹

¹ Nagyon helyesen mondja gazdasági szempontból Laveleye (Revue de des Mondes 1878. 421. 1.) «Ce que Jesus prêchait, c'était le changement des coeurs, la réforme intérieure. Il ne songeait pas á modifier la société qui l'entourait».

Ami Jézust, az ő szociális működésében jellemzi, az az ő osztatlan szeretete mindenki iránt, amely azonban leghathatósabb, legszembeötlőbb, legmegragadóbb akkor, midőn az elhagyatottokról, a testi-lelki ínségben szenvedőkről van szó. Ilyenek a betegek, bénák, vakok, bűnösök, gyermekek és főként a szegények.

S azért, midőn Jézus boldogoknak mondja a szegényeket és jajt kiált a gazdagoknak, azt nem teszi sem a demagóg gyűjtőszavával, ki irigységet és gyűlöletet akar szítani, sem az elaltató, csillapító diplomata szándékával, ki az igazságtalan társadalmi berendezkedés miatt elégedetlenkedő tömeget csitítani akarja. A hegyi beszédben, ahol Jézus a szíve szerint való boldogságokat felsorolja, egészen másról van szó, itt az értékeknek az evangélium szellemében való átértékelése megy végbe. Azt mondja vele, hogy nem azok a boldogok, kiket a közfelfogás ilyeneknek tart, mert a gazdagságban úsznak, hanem, a kik tudnak lelkükben szegények, a szegényekhez hasonlók lenni.¹

¹ Zahn és Lyttelton jól jegyzi meg, hogy az evangélium (Máté 5, 3.) nem az εὐδαιής (szűkölködő) vagy πένης (szegény), hanem a πτωχός szót használja, ami inkább kéregetőt jelent, s így benne nem a szűkölködés fogalmára.

És ez a kijelentés nagyon is érthető Jézus korában, midőn a római uralom korruptségával a pénzhajhászat és mindennemű gazdagodás után való tisztességtelen verseny a felső köröket elragadta.

Jézus tanítása tehát nem az, hogy az ő országába csak azok mehetnek be, akik szűkölködők, hanem, hogy azoké a mennyek országa, akik olyanok tudnak lenni, mint a szegények. Jézus híveitől nem azt kívánja, hogy szűkölködők, mások jótéteményeire szorulók legyenek, sem azt, hogy tisztességes módon vagyont ne szerezhessenek.

Krisztusnak kiváló szeretete a szegények iránt és az a vigasztaló szó, mellyel őket boldogoknak mondja egyszersmind a zsidóknak ama anyagi felfogását igazítja helyre, hogy Isten szeretete és áldása csak a földi jólétben és gazdagságban nyilvánul, minekfolytán a szegénységet a vétek büntetésének tekintették.

Ily értelemben okoskodnak pl. Jób barátai és felesége, kik abból a körülményből, hogy Jób nyomorúságba került és javait elveszté, azt következtetik, hogy bűnösnek kell lennie. Ugyan-

van súly helyezve, hanem az alázatos lélekre, mely szükségletét Istentől kéri, ellentétben a javaiban elbizakodott gazdaggal. L. Lyttelton, *Studies in the Sermon on the Mount*. London. 1905. 56. 1.

ily véleményük volt a zsidóknak a nyavalyásokról azért vélték a farizeusok fogós kérdésnek azt, midőn Jézustól választ kértek arra nézve, vajjon ki volt a bűnös, a vakon született-e vagy annak szülei. Ezzel a balvéleménnyel száll Krisztus szembe, midőn a szegényeket, kikről a farizeus felfogás azt tartotta, hogy azért szegények, mert bűnösök, különös szeretetével magához vonzotta s őket mintegy követendő példaképekül odaállította. Ezért mondja maga is Ker. János tanítványainak, jelül, melyről megismerhető a Messiás eljövetele, hogy az evangéliumot, az üdvösség örvendetes igéit a szegényeknek hirdetik, íme, itt az igazságosság fejedelme, megjő az igazságosság országa, a szegények nincsenek kizárva Isten országából, sőt annak kedvelt polgárai.

Jézus életében azt az elvet érvényesítette, melyet ma így fejeznek ki: *aux plus déshérités le plus d'amour* — a földi javak örökségéből kizártaknak a legtöbb szeretetet! — olyannyira, hogy maga is szegénnyé lett, a miben a modern kommunista apostolok nem követik példáját, de azért a gazdagoktól és vagyonosoktól sem fordult el; az ő kedveltjei közé tartoztak Nikodémus, Lázár, — kit feltámasztott, — arimethai József, kik mindannyian jómódúak voltak és Zachaeus iránt

is jó indulattal viseltetik s megelégszik, ha a gazdag város javainak felét a szegényeknek adja és négy annyit ad vissza azoknak, kiket netán megcsalt. Sőt még az ő apostolai sem voltak mind vagyontalanok, mint ma mondani szokás proletárok. Jánosnak úgylátszik háza is volt, melybe Jézus anyját szent Fiának halála után befogadta.

De Jézus egy új perspektívát nyitott meg az emberi élet törekvései előtt, melyben gazdagság, szegénység, birtok s vagyontalanság, mint cél, szerepet nem játszott, mindegyik csak eszköz a főcél elérésére, amelyet mindenképp előtt keresni kell, t. i. Isten igazságosságát. S ezért Jézus, ki különben minden bajban és viszályban tanácsot és vigasztalást ad, elutasítja magától azt az embert, aki azt kívánja, hogy örökösödési perében igazságot tegyen. «Ember! — így szól hozzá — ki rendelt engem bírónak vagy osztónak közöttetek».¹

S midőn egyrészt a földi javak után való nyakra-főre való törekvést az igazságtalanság Mammonjának nevezi, másrészt az igazságosság után való törekvést mondja boldogságnak. «Boldogok azok — így szól ismét a hegyi beszédben — kik az igazságosságot éhezik és szomjúhozzák, mert kielégítetnek.» Sőt lehet-

¹ Luk. 12, 14.

séges, hogy a vagyon és gazdagság, bár magában indifferens dolog, hátrányos akadály lehet e cél elérésében s ebben az esetben nincs helye a habozásnak, a Krisztus követője, az igazságosság országának polgára, csak az lehet, aki el tudja hagyni házáat, mezejét, szántóföldjét s mindenét.

Mindenkinek szólnak Krisztus e szavai: «Vigyázzatok és őrizkedjétek minden fősvénységtől, mert senkinek sem függ élete azok bőségétől, amiket bír¹ és nem szolgálhattok Istennek és Mammonnak» (a földi javak istenének).² Minden hívétől kívánja Krisztus a készséges akaratot, hogy az igazságosság kedvéért vagyonáról le tudjon mondani, de kívánja különösen apostolaitól és tanítványaitól, hogy a földi gazdagság szeretetétől teljesen mentek legyenek, s hogy hivatásuk teljesítésében ezekről lemondani is tudjanak. Azért mondja a gazdag ifjúnak, kit Jézus tanítása már-már meghódított, és aki azt az ambíciót hordozta szívében, hogy Jézus tanítványai közé fölvegye, «ha tökéletes akarsz lenni, akkor menj, add el a mid vagyon és oszd el a szegényeknek, és kincsed leszen mennyben, azután jöjj és kövess engem.»³ Ha az örök életet akarod, így szólt

¹ Luk. 12, 15.

² Máté 6, 4. — Luk. 16, 13.

³ Máté 19, 23.

előbbi kérdésére az Üdvözítő, tartsd meg a parancsolatokat, s midőn az ifjú tovább kérdezi, hát mire van még szükségem, mintha ő Isten országában valami magasabb polcra áhítoznék, Jézushoz még közelebb akarna jutni, akkor adja hozzá az Üdvözítő, mint tanácsot, ha tökéletes akarsz lenni, add el, amid vagyon.

A tanítványok maguk is álmétkodtak ezen az ígéren; ők, akik, hogy mindig Jézus körül lehessenek, elhagyták azt a keveset, a mivel bírtak, nem tudták felfogni azt, hogy miért kelljen a gazdagnak is elhagynia mindenét? Jézus látja az ő tétovázásukat, s azért így szól hozzájuk: «Fiacskáim, vajmi nehéz a gazdagnak Isten országába jutni. Könnyebb a tevének átmenni a tú fokán, mint a gazdagnak bejutni Isten országába».

A tanítványok ezen még inkább csodálkoztak, mondván egymáshoz: ki üdvözölhet tehát? Ekkor Jézus reájuk tekintvén, így szól: «Embereknél ez lehetetlen, de nem az Istennél, mert minden lehetséges Istennél».

Sokszor emlegetik ezeket a szavakat félre-magyarázva, és pedig vagy oly értelemben, mintha a kereszténység a világban való élettel, s nevezetesen az embernek ama törekvésével, mellyel jólétet iparkodik biztosí-

tani,¹ nem volna összeegyeztethető, másrészt pedig azzal a célzattal, hogy Jézust kommunista agitátorként mutassák be.²

De Krisztus megmagyarázza két példabeszédben is, kik azok a gazdagok, akik nem jutnak be Isten országába, mintegy kétféle típusban mutatván be azokat a bővelkedőket, akik vétenek az igazságosság ellen és nem teljesítik a gazdagsággal járó kötelelességeiket.

Egy gazdag embernek földe — így szól az Üdvözítő — bőséges termést ada. És gondolkodik vala magában, mondván: Mit műveljek? mert nincs hová gyűjtenem terményeimet. És monda: Ezt cselekszem: Elbontom csüremeimet és nagyobbakat építek és oda gyűjtöm minden terményeimet és javaimat. Azután mondom lelkemnek: Lelkem! van sok jószágod, sok esztendőre eltévé; nyugodjál, egyél, igyál, vígan lakozzál. Az Isten pedig monda neki: Esztelen! az éjjel számon kéri lelkedet; amiket tehát szerzettél kié lesznek? Így vagyon, a ki magának kincset gyűjt és nem gazdag az Istenben.»³

¹ Így pl. Kautz, *Theorie und Geschichte der Nationalökonomie*, 1860. II. 102.

² Így Renanon kívül Gäbet (*Voyage en Icarie*) és Hertzka (*Freiland*).

³ Luk, 12, 16. — 21.

Íme ez az egyik typusa az esztelen gazdagoknak, a fősvényeké, akik vagyonukat összerakják s abban gyönyörködnek. A másikról a dúsgazdagról és a szegény Lázárról szóló példabeszédben szól az Üdvözítő. Ez a bársonyba-bíborba öltözködő és mindennap fényesen lakmározó gazdag ember, ki a szegény Lázárra ügyet sem vet, ez azoknak a pazarlóknak a typusa, akik gazdagságukat csak a maguk hasznára, saját élvezeteikre fordítják és vagyonukat föltétlen sajátjuknak tekintik, szóval, akik csupán az utilitarisztikus morál elveit vélik magukra nézve kötelezőknek. Ezek a felelősség nélküli vagyon birtokosai. Ilyeneknek, kik folyton vétenek a társadalmi igazságosság ellen, nemcsak nehéz, hanem lehetetlen bejutni Isten országába, mely az igazságosság országa.

Ha mindezeket egybefoglaljuk, nem lesz többé kétséges, mi volt Jézus tanítása a vagyonra nézve. Az, hogy a vagyonszerzés nem az ember életcélja, hogy a földi jókkal úgy kell üzérkednünk, azaz azokat úgy kell fölhasználnunk, hogy magunknak kincseket gyűjtsünk a mennyek országában. Az igazságtalan vagyonszerzés, a Mammon kultusza nem fér össze Isten szolgálatával. Sem kötelező szegénységet, sem kötelező vagyonközösséget Jézus

tanítása nem foglal magában. És semmitől sem áll távolabb az ő tanítása mint valami osztályharctól. Az evangélium szelleme oly magaslatban szállong, ahol mindennemű osztálykülönbség megszűnik, s ahol az embereket egyáltalán egészen más szempontból osztályozzák, mint a vagyonosság vagy vagyontalanság, az előkelőség vagy társadalmi alárendeltség szempontjából. S aki ideális célokért küzdve a modern társadalmi, politikai vagy üzleti élet porondján mozog, annak számtalanszor kell, hogy eszébe jussanak Jézus e szavai: «Mily nehéz a gazdagoknak bejutni Isten országába!»

S vajjon az apostolok hogy fogták föl Jézus tanítását? Amint az evangélium hullámverése szélesebb és szélesebb köröket vet, úgy szaporodnak azok a szociális típusok, melyeket a Krisztus egyháza magába befogad; jönnek a szegényeken kívül, kiknek életföntartásáról adományokkal kellett gondoskodni, farizeusok, Kandace királynő kamarása, Paulus prokonzul, Dionysius Areopagita, Crispus, egy zsidó zsinagóga főnöke. Mindezek tagjai lesznek az egyházközségnek anélkül, hogy társadalmi állásukról lemondanának s egy kommunisztikus társadalom tagjaivá lennének.

Csak a jeruzsálemi gyülekezet látszik első tekintetre, legalább kezdetben, nagyobb mér-

tekben egalizáló hatással bírni. Az a hely, melyre e tekintetben többször hivatkoznak, így szól: «Mindnyájan, akik hívének, együtt valának és közös vala mindenük. Örökségüket és jószágaikat eladták és osztogatták mindennek, amint kinek-kinek szüksége vala».¹ S ezt kiegészíti az Apostolok Cselekedeteinek következő passzusa: «A hívek sokaságának pedig egy szívük, egy lelkük vala; és senki közülük azokból, miket bír vala, semmit sajátjának nem monda, hanem mindenük közös vala... Nem is vala közülük senki szűkölködő. Mivel mindazok, kik mezőket vagy házakat bírnak vala, eladván, eléhozák azok árát, miket eladtanak, és az apostolok lábaihoz tevék; ez pedig elosztaték mindennek, amint kinek-kinek szüksége vala».²

Azonban intézményszerű kommunizmusról, olyanról, melyben közös a termelés és fogyasztás, itt szó sincsen. A jeruzsálemi ősegyház kommunizmusa a szeretet közössége, mely szó szerint valósítja meg a Deuteronomium kívánását, hogy szűkölködő ne legyen köztetek. Ez a szeretet nem tesz különbséget az enyém és tied között, anélkül, hogy azért vagyontársaságot teremtsen; amit kiki bír, azt nem

¹ Ap. Csel., 2, 44, 45.

² Ap. Csel., 4, 32—35.

tekinti kizárólagos sajátjának, hanem megosztja felebarátjával.¹

S ez a megosztás teljesen önkéntes, nem kényszerített, csak az Isten és a felebarát szeretetének motívumából folyik. A lelkeknek rendkívüli fölbuzdulása ez, ama lelkeké, kik eltelve voltak a Szentlélektől, s akik előtt mint egyedüli cél csak az lebegett, hogy Isten igazságosságát keressék. Határozott parancs a vagyon fölosztására nem létezett; Ananias és Szafira is nem azért lakolnak, mert vagyonnuknak egész értékét nem hozták az apostolok lábaihoz, hanem mert rút színleléssel úgy alakoskodnak, mintha mindenüket föláldoznák, szóval a jótékonykodással hamis reklámot üznek.²

Szent lakab apostol, Jeruzsálem első püspöke, kit mint Jézus közeli rokonát az Úr testvéreinek neveztek, kemény szavakkal fordul a könyörtelen gazdagokhoz. «Sírjatok, így szól hozzájuk, ordítván rátok következő nyomorúság-

¹ L. Adler i. m. 75. L «So führt die eingehende Prüfung zu dem Ergebnis, dass die Gütergemeinschaft der ersten Christen im Sinne einer wirtschaftlichen Institution nicht bestanden hat.» Ép így Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrh. Leipzig, 1906 1.131. Sommerlad, Das Wirtschaftsprogramm d. Kirche des Mittelalters. Leipzig, 1903. 23. 1.

² Ap. Csel. 5, 4.

tokon, gazdagságok megrothad, ruhákat moly emészti meg, aranyotok és ezüstötök rozsdát kap és rozsdájuk bizonyosság lesz ellenetek... ime a munkásoknak általatok családul letartott bére fölkiált; és azok kiáltása a seregek Urának füleibe hatolt.»¹ De kommunizmust e szavakból kiolvasni nem lehet. Jakab előtt itt ugyanazok a típusai a gazdagoknak lebegnek, kikről az Úr Jézus kimondotta, hogy nehéz nekik bejutni az Isten országába. Ugyan ezekről mondja ő, hogy: «aki tud jót cselekedni és nem cselekszi, vétkezik».² Tehát nem a gazdagság bűn, hanem egyrészt az igaztalan vagyonszerzés, másrészt pedig a vagyon haszonélvezetének kizárólagos bitorlása.

A jólétben és gazdagságban élő keresztény kötelességeit gyönyörűen foglalja össze szent Pál apostol Timoteushoz írt levelében: «E világi gazdagoknak — így ír az apostol kedves tanítványához — parancsold meg, hogy főnhéjazók ne legyenek és reményüket ne helyezték a bizonytalan gazdagságban, hanem az élő Istenben (aki nekünk mindent bőven ad táplálásunkra), hogy cselekedjenek jót, legyenek gazdagok jó cselekedetekben, szívesen adakozók, közlékenyek, gyűjtsenek ma-

¹ Sz. Jak. lev. 5, 1—4.

² U. o. 4, 17

guknak kincset jövendőre jó alapul, hogy elnyerjék az igazi életet».¹

Íme, ez a keresztény fölfogás a földi vagyon rendeltetéséről; eszköz az, Isten adománya, melyet kamatoztatni kell jó cselekedetekben; ki minél többet kapott, annál nagyobb felelősséggel bír. Ezt kívánja a keresztény igazságosság.

b) *Az egyházi hagyomány.*

Ugyanazt a keresztény szeretetből származó evangéliumi közösséget, s a gazdagságnak felsőbb célokra való gyümölcsöztetését hirdetik a kereszténység első századainak írói és szentatyái. Az Apostolok Tanítása néven ismert régi irat mintegy ismétli az Apostolok Cselekedeteinek kifejezését, azt kívánván, hogy senki se nevezze tulajdonát sajátjának;² ép így szól az úgynevezett Barnabás-levél. Kommunizmusról vagyis vagyonközösségről itt sincs szó, mert akkor tulajdon sem lenne, hanem igenis, azt mondják e szavak, hogy a tulajdon nem jár felelősség nélkül, és senkinek sem adott az csak a maga céljaira.

A szeretetnek e közösségéről beszél az afrikai egyház apologétája, ki büszkén mondja,

¹ I. Tim. 6, 17—19.

² Διδαχή κυρίου δια των δώδεκα αποστόλων c. 4.

hogyan a pogányok is irigykedve beszélnek a keresztényekről, íme lássátok, mennyire szeretik egymást (*vide ut invicem se diligant*). A keresztényeket a hit és remény szövetsége egységes testületté teszi, ahol nincs, mint a pogányoknál, civakodás az örökség fölött, mert kiket a lélek és szellem egyesít, azok készek vagyonukat is megosztani (*itaque qui animo animaue miscemur nihil de rei communicatione dubitamus*).¹ Nem a gazdasági világ kényszer-kommunizmusa ez, hanem a szeretetnek önkéntes, valóban idealisztikus kommunikációja.

Szent Cyprián, Karthágó vértanú-püspöke azokat a gazdagokat korholja kemény szavakkal, akik az ilyen kommunikációban nem akarnak résztvenni. «Nem juthatnak az égbe kiket földi kívánságok visszatartanak. Azt hiszik, hogy vagyonuk az övé, pedig inkább ők a vagyonéi; nem urai, hanem rabszolgái pénzüeknek.»² «Az ő sajátjuknak mondják ők azt a pénzt — így szól egy másik helyen — amelyet mint valami idegent, nagy gonddal és aggodalmak között zár alatt tartanak, a sajátjukat csak

¹ Tert. Apologet, c. 39.

² Cypr. de lapsis. c. 12. «Possidere se credunt, qui potius possidentur, census sui servi nec ad pecuniam domini sed magis pecuniae mancipati».

abból a célból bírják, hogy mások ne bírhas-
sák s javaknak nevezik azokat, amiket csak
rosszra használnak».¹

Igen szépen fejtegeti Alexandriai Kelemen a
keresztény fölfogást Karpokratesszel szemben,
ki a gnoszticizmust a Plátó-féle vagyon- és nő-
közösséggel elegyítette. Kelemen ezzel a kér-
déssel nemcsak abban a művében foglalkozik,
melynek czime: Melyik gazdag üdvözülni? (Τις ὁ
σωζόμενος πλούσιος), hanem egyéb irataiban is
(Protrepticus, Stromata, Paedagogus). Szerinte
a gazdagság ép úgy, mint az egészség, testi
erő és szépség, a földi javakhoz tartozik, de
nem az az igazi gazdag, akinek vagyona van,
hanem aki azzal jól sáfárkodik.²

Ugyanezen szellemben szólnak az apostoli
konstitúciók, melyek a keleti egyház hagyó-
mányát foglalják magukban; a Nyugaton pedig
a keresztény Cicero, Lactantius.

A vagyonkérdés ethikai alapját a IV. szá-
zadban behatóbban tárgyalta a görög egyház
két fénylő csillaga, szent Vazul és Aranyszájú

¹ Ad Donat. c. 12. Pecuniam suam dicunt, quam velut
alienam domi clausam sollicito laboré custodiunt, ex
qua non amicis, non liberis quicquam, non sibi denique
impertiunt, possident ad hoc tantum, ne possidere alteri
liceat et, o nominum quanta diversitas, bona appellant,
ex quibus nullus illis nisi ad res malas usus est.

² Paedag. III. 12.

szent János, kiket azonban csak azok tehetnek meg kommunistáknak (mint pl. Sommerlad), akik a keresztény birtoktannal nincsenek tisztában. Szent Vazul is azt az evangéliumi fölfogást hirdeti szónoki hévvel és emfazissal, hogy kiki csak sáfárja az ő javainak. Ily értelemben nevezi a fősvényt rablónak. «Amit sáfárkodásra kaptál — így szól Caesarea püspöke — azt nem tartod-e meg sajátod gyanánt? Aki ruhát elvesz, azt tolvajnak mondják, s aki a mezítelent nem ruházza, bár megtehetné, vajjon az más nevet érdemel-e? Az éhező a kenyér, melyet visszatartasz, a mezítelené a ruha, melyet szekrényeidben őrizesz, a mezítlábjáróé a czipő, melyet nálad a penész megesz, a szűkölködőé a pénz, melyet elástál, így igazságtalanságot követsz el mindazokkal, kiknek segíthetnél».¹

Mindebben nincs semmi kommunisztikus irány. Úgy azokban a még keményebb szavakban sem, melyeket 368. évben mondott, midőn Caesareát éhínség látogatta. «Ne legyünk irgalmatlanabbak — így szól a válságos napokban — mint az esztelen állatok, melyek együtt legelnek, sőt egymást segítik. Mi azonban — így aposztrofálja híveit — magunknak tulaj-

¹ Homil. in Luc. 12, 18. (Migne 31. vol. 276. k. 1.)

donítjuk azokat a dolgokat, melyek közösek, s magunk bírjuk azt, ami a sokaké.»¹ Vagyonsközséget ebben csak az lát, a ki nem tudja, hogy keresztény fölfogás szerint a magántulajdon nem föltétlen és nem kizárólagos, s hogy az élet magasabb jó, mint a magántulajdon, úgy hogy éhínség, általános szükség esetén a magántulajdon jogának háttérbe kell szorulnia.

Aranyszájú szent János két ízben foglalokzik tüzetesen a szegénykérdéssel. Egyszer az antiochiai hívekhez intézett beszédében, ahol módot ajánl a szegényügy községi rendezésére, azt mondhatnók az úgynevezett elberfeldi rendszernek alapelveit rakja le; utal arra, hogy maga az antiochiai egyház, melynek jövedelme egy gazdag ember jövedelmével ér csak föl, 3000 szegényt tart el s így nem volna nagy dolog, ha Antiochia gazdag emberei (mintegy 30.000) és a középsorsúak (mintegy 240.000) a mintegy harmincezerre rugó szegénysorsuaknak hátralevő részét föntartanák.²

Másodszor a konstantinápolyi hívekhez szól erről. Konstantinápoly püspöke e beszédében tényleg azt mutatja ki, hogy a közös fogyaszt-

1 Homil. temp, famis c. 8. (Migne 31. vol. 325. 1.) **Ἡμεῖς δὲ ἐγκολπιζόμεθα τα κοινά, τα των πολλών μόνοι εχομεν.**

2 Chrysost. In Math. ev. homil. 66, 3. (Migne 58 vol. 630. 1.)

tás rendszere mellett a szegénység eltűnik, s mintaképeül a jeruzsálemi ősegyházat állítván oda, melegen ajánlja híveinek, hogy tegyenek vele próbát. De arról szó nem esik, hogy a kereszténység lényegéből folyó parancs volna az, hogy kiki saját vagyonáról mondjon le. S bár szent János egész részletességgel megy be az ő tervezetének taglalásába: a kollektívizmus, melyet ajánl, nem a kényszerűségé, nem ráparancsolt, hanem a szereteté és célszerűségé, s nem tudunk semmit, vajjon tett-e kísérletet arra, hogy ezt megvalósítsa. De mindenestre elért annyit, hogy híveit a földi vagyon felelősségteljes voltára hathatósan figyelmeztette.¹

Hasonló eszméket hirdet ebben a korszakban a nyugati egyház tündöklő hármasszilaga: szent Ambrus, szent Jeromos és szent Ágoston. Ők is távol állanak attól a kommunizmustól, mely a magánbirtoklásban tilos dolgot, jogfosztást lát, De élesen korholják azt a határtalan fényűzést, mely még a hanyatló római birodalomban is lábrakapott és az ebből származó pénzsomjuságot, melynélfogva a gazdagság mintegy oázis volt a pauperizmus

¹ Chrysost. In Act. Apost, homil. 11. (Migne 60. vol. 961. l.)

mérhetetlen sivatagában, s ezzel szemben ideálisnak tartják azt az állapotot, a hol, mint Arany szájú szent János egy helyen mondja, nincs ez a két rideg szó: enyém és a tied. «Az aranyat az aknákból előhózzátok — így szól Milano ékesszavú püspöke — de ismét elrejtitek azt. Hánynak életét ássátok el ezzel az arannyal!» Majd ismét e szavakkal fordul a mások nyomorából élősködő gazdagokhoz: «Te gazdagnak nevezed magad, ki a szegénytől követeled a bért!»¹ — S ha megint azt mondja, hogy a szegénynek nem a magadéból adsz adományt, hanem csak visszaadod neki, amivel tartozol, minthogy a föld mindenkié, nem a szoros értelemben vett birtokkommunizmust hirdeti, hanem azt a keresztény igazságot, hogy a föld javai nem kizárólagos javak, hanem mindenki használatára advák (in omnium usum datum).

És Hippó püspöke, ki különben, mint a szerzetesi intézmény terjesztője és ápolója, a közös birtoklási módot mint a tökéletességhez vezető eszközt a szerzetesi közösségeknek igen melegen ajánlja, a magánbirtoklást nem veti el, bár szerinte az emberiség eredeti állapotában közösen bírta a földet, s a birtokelhatáro-

¹ S. Ambr. De Nabothe IV. 16 és de Tobia c. 14.

lás az eredeti bűn következménye. «Akinak birtoka van — így szól — azt emberi jog alapján bírja, mert isteni jog szerint a föld az Úré, de ezt az emberi jogot az Isten adja a fejedelmek által.»¹ A magánbirtok használatára és élvezetére nézve természetesen Ágoston is ugyanazokat az elveket vallja, mint a már idézett szentatyák.

Mindezekre nézve csak azt jegyezzük meg, hogy a szentatyák és régi egyházi írók, mint igen természetes, nem beszélnek ugyan a modern nemzetgazdasági tudomány nyelvén, de egy nagy szociális elvet állítanak föl, amelyet manapság így szokás kifejezni: *Minél többnek, minél több jólétet!* A mai nemzetgazdaság nem tartja az alamizsnálkodást magában véve kívánatosnak, s kétségtelenül az volna a legtökéletesebb neme, mely az alamizsnálkodást minél inkább fölöslegessé teszi. Ez azonban csak úgy érhető el, ha az embereket nem az egoizmus, hanem a birtoklásból származó keresztény kötelességtudás vezérli, mely mindenkinek megadja az őt megillető bért és gondoskodik arról, hogy a munkában kifáradtak és munkaképtelenek, a társadalmi igazságosság követelményeinek megfelelőleg

¹ In ev. Joh. I. tract. VI. 25., 26.

minden aggodalom nélkül tekinthessenek a jövő felé.

A középkorban Aquinói szent Tamás az ő mindent átölelő és a mélységbeható elméjével precíz összefoglalását adta mindannak, amit a keresztény bölcselkedés a vagyonszűzről fejtegetés tárgyává tett.

Szent Tamás különbséget tesz a természetjog (jus naturale), a népjog (jus gentium) és a tételes jog között. Ebben a tekintetben a római jogászok példáját követi. De ezek a természetjog alatt csak azt értették, ami az embernek az állattal közös. Szent Tamásnál azonban a jus gentium is a bővebb értelemben vett természetjog kategóriájába tartozik. «A népjog, így szól, bizonyos értelemben az embernek, mint eszes lénynek, természetéhez tartozik.» A birtoklás jogi természetére nézve már most így fejezi ki magát: «Azt mondják, hogy a természeti jog szerint a javak közös birtokot képeznek, nem azért, mert a természet törvénye azt parancsolná, hogy minden magántulajdon kizárassék, hanem mivel e birtoklás nem a természeti jog által történik, hanem az emberek megegyezése íolytán, ami a tételes joghoz tartozik... Ennélfogva tehát a magántulajdon nincs a természeti jognak ellenére, hanem annak mintegy az emberi ész kigondo-

lásából származó járuléka.»¹ S mint továbbá kimutatja, ezt a járulékot, mint az emberi természetnek megfelelő, célszerűségi okok hozták létre.

S itt látjuk a különbséget a keresztény fölfogás, s egyrészt az abszolút szociálisztikus, vagyis kommunisztikus, másrészt pedig az abszolút individualisztikus fölfogás között.

A kommunizmus, legalább a modern szociál-*demokrácia által képviselt alakjában, a magánbirtoklást elvben mintegy természetellenes és észellenes dolognak tartja, a gazdasági liberalizmus pedig föltétlennek és kizárólagosnak nyilvánítja.

Szent Tamásnak a birtoklásmódra vonatkozó tételei pedig a következőkben foglalhatók össze:

Isten a földet az embereknek adta, nem oly célból, hogy fölötte összevisszaságban uralkodjanak,

hanem hogy az emberi szorgalom és a népek intézményei határolásokat eszközöljenek,
de mindenkinek javára.

¹ 2, 2, 66, 2, ad 1. Juri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae. S hogy ezt miként kell értelmezni, arra nézve mondja I. 60, 2, c. Intellectus enim cognoscit principia naturaliter; et ex hac cognitione causatur in homine scientia conclusionum, quae non cognoscuntur naturaliter ab homine, sed per inventionem veí doctrinam.

Ennélfogva, ami a használatot illeti, a javak közösek, nem kizárólagos természetűek.

A birtok tehát nem arra való, hogy annak gyümölcseit csak a birtokos élvezze, hanem azoknak a közjólét előmozdítására is kell szolgálniok.¹

Így tehát szent Tamás szerint a keresztény felfogással a magánbirtoklási rend nem ellenkezik. S ha magában véve nem ellenkezik vele a közösbirtoklás sem, mindenesetre ellenkezik vele, ha valaki azt mondja, hogy a magánbirtoklás nem egyeztethető vele össze.

S ne gondolja senki, hogy azok a szociális igazságok, a társadalmi igazságosságnak e követelményei, melyeknek ethikai alapelvei a szentatyák és egyházi írók műveiben lerakvák, csak az iskolák és elmélet számára készültek. A humanizmus apostolai, kik az emberszeretetet a maguk számára lefoglalják, manapság úgy tesznek, mintha a társadalmi igazságtalanságról ők rántották volna le a leplet, mintha ők fedezték volna fel azt, hogy élethez, kenyérhez, jóléthez, jogokhoz nem csak a társadalom privilegizáltjainak van címük, s mintha ők gondoltak volna először a társadalom kitagadottjaira.

¹ Naudet i. m. 33.1. Schaub, die Eigenthumslehre nach Thomas v. Aquin, Freiburg 1898. 265. 1.

A nagy szociális szentek, ha szabad e kifejezést használnom, egy assisi szent Ferenc, magyarországi szent Erzsébet, neri szent Fülöp, pauli szent Vince és sok más keresztény erényhősök, a jótékonyságot nem a kegyelem-morzsa szempontjából fogták föl, nemcsak a charitás, hanem a társadalmi igazságosság apostolai voltak és pedig olyan apostolai, akik nemcsak szóval, hanem tetteikkel prédikáltak. S a szerzetesek, elkezdve a thébai sivatag lakóitól, szent Benedek, szent Bernát, szent Ferenc, szent Domonkos és L. szent Ignác gyermekeiig, kik az evangéliumi tanácsot követve, lemondottak a magánbirtoklás élvezeteiről, minden időben élő példaképei a keresztény kommunizmusnak és kiegyenlítői a mammonkultusz által létrejött társadalmi igazságtalanságnak.

Oly férfiak, mint Bossuet és Bourdaloue, kik pedig az abszolutizmus milieujében mozogtak, férfias bátorsággal mondták meg fejedelmeknek, hatalmasoknak és gazdagoknak is, mik az ő kötelességeik a keresztény igazságosság szempontjából. Az ékesszólás egyik kiváló remeke az a beszéd, melyet Meaux püspöke e tárgyról elmondott. «Mennyire igazságtalan — így szól Bossuet — hogy minden terhet a szegények viseljenek, s a nyomor összes súlya az

ő vállaira nehezedjék! Miért él a szerencsés ember oly bőségben, hogy még legkülönködőbb vágyait is kielégítheti, mialatt a nyomorult, aki különben ép oly jó, mint amaz, sem családját nem bírja fentartani, sem éhségét nem képes csillapítani? E meglepő aránytalanság láttára fel lehetne-e menteni a Gondviselést azon vád alól, hogy rosszul kezeli a kincseket, mert csak a gazdagoknak jutnak, ha más módon nem tudott volna gondoskodni a szegényekről, s nem tudna köztük bizonyos arányt megállapítani. Ezért alapította egyházát, ahová a gazdagokat is befogadja azon föltétel alatt, hogy a szegényeknek szolgáljanak, s megparancsolja, hogy a bőség pótolja ki a hiányt, s a szükségben szenvedőknek mintegy jogot ad a vagyonosok fölöslegére!»¹ S újabban egy Kettelerben, Manningban ehhez a szociális meleg érzéshez hozzájárul a szociális tudomány. Mainz nagy püspöke a kapitalizmus és a kommunisztikus szocializmus ellentétes irányzatairól beszélván, így szól a többi között: «Az abszolút birtoklás hamis elmélete örök bűn a természet ellen; mert

¹ Bossuet Oeuvres. Paris Didot 1841.; 2 kt. 293.1. Sermon pour le Dimanche de la Septuagésime. Eminente dignité des pauvres dans l'Église. Acsay F. Bossuet beszédei. I. 151. 1.

tökéletesen igazságosnak tartja azt, ha valaki korlátlan vágyainak és féktelen érzékiségének kielégítésére fordítja azt, amit Isten minden ember számára rendelt táplálék és ruházat gyanánt. Az a híres mondás hogy a tulajdon lopás (Proudhon: La propriété c'est le vol) egészében nem hazugság; egy nagy hazugság mellett nagy igazságot is foglal magában. Egyik természetellenes bűn a másikat nemzi. A téves birtoklási elméletből származott a téves kommunista elmélet».

Amit Ketteler Németországban tett, azt tette Manning Angolországban, Gibbons bíboros az Egyesült Államokban, s a világiak közül de Mun gróf Franciaországban és Decurtins Svájcban. S azokat az elveket, melyeket az ősi egyház tradícióiból táplálkozó szociális reform követett, XIII. Leó pápa mintegy apostoli tekintéllyel látta el, főként a *Rerum novarum* című enciklikájában.

Mindazokból, miket az evangélium és egyházi hagyomány, mint a gazdasági életre vonatkozó ethikai igazságokat felállít, két alapelv domborodik ki.

Az egyik az, hogy a földi javak élvezetére, amennyiben a tisztességes életfentartásra szükséges, minden embernek csorbíthatatlan joga van. S ez az első és főelv.

A második pedig azt mondja, hogy ezzel nem ellenkezik az emberi természetnek megfelelő magánbirtoklás intézménye, amennyiben ezt igazságosan alkalmazzák. Sőt, legalább a jelenlegi viszonyok között, úgylátszik ez a legcélszerűbb mód az első elvnek biztosítására. Csak a magánbirtoklás intézményével való visszaélés hiúsítja meg az első elvnek keresztülvitelét, s azért akik visszaélnak vele, magát ezt az intézményt veszélyeztetik. A kommunisztikus tantétellel szemben tehát a keresztény világnézleten alapuló jogfelfogás azt állapítja meg, amit egy pozitivista irányú jogbölcselelőnk így fejezett ki: «A vagyonszerzés alanyi képesége minden emberben egyaránt inhaerens.»¹

De másrészt megint azzal az individualisztikus nézettel szemben, hogy az ember feltétlen és felelősség nélküli ura vagyonának, jól mondja egy francia író, hogy nem a kommunisták és szocialisták legnagyobb ellenzői a magánbirtoklás rendszerének,² hanem azok, akik ethikai elvek nélkül s felelősségük elhanyagolásával, ezzel járó kötelességeiket, akár mint magánosok, akár mint polgárok nem teljesítik. Mert ethika és társadalmi igazságosság követeli, hogy az

¹ Pollák Illés. Erősek és gyengék, Budapest, 1902. 291. l.

² Naudet, i. m. 47. l.

első elv mindenekelőtt érvényesüljön. S a sokaság joggal követeli, mondja egy spanyol író, hogy a kereszténység konzekvenciáit levonják.¹

Mindezeket egybefoglalva, tehát azt találjuk, hogy magában véve a kereszténység se nem kollektivista, se nem a magánbirtoklás feltétlen védelmezője.

A kereszténység egyrészt az emberben inhaerens vagyonszerzési hajlamot és képességet ethikai célok kitűzésével megnesemesíti, annak túltengését korlátozza s a magánbirtoklással járó ethikai kötelezettségekre a leghathatósabb módon figyelmeztet, úgy hogy a keresztény szellem vezérlete mellett, a birtoklás egyesíteti magában a magán és közös birtoklás előnyeit és áldásait. Másrészt, ahol az a körülményeknek megfelel és magasratörő lelkeknek, a közösbirtoklásnak legnemesebb motívumait és legtökéletesebb módozatait szolgáltatja.

Csak egy dologgal nem fér meg az igazi keresztény szellem, s ez a társadalmi igazságtalanság, akár a kollektivizmus, akár az individualizmus leple alatt történjék is meg.

¹ G. de Azcárate, Estudio sobre los deberes de la Riqueza, Barcelona, 1904. 96. l.

V. FEJEZET.

Egyenlőség.

Egyenlőség! E varázsige hány kebelt hozott és hoz lelkes mozgalomba!

Hányszor mondták e hangzatos szót parlamentekben, népgyűléseken, magas állású államférfiak és szociáldemokrata agitátorok — és mégsem találok e szónak megfelelő fogalmat egyiknél sem, sem fönt sem alant.

Az egyenlőség nevében akárhányat már fejökkel megrövidítettek, de azért csak nem jutottunk közelebb egy lépéssel sem a társadalmi egyenlőséghez. A régi arisztokráciákat, mondjuk osztályuralmakat új arisztokráciák váltják föl, egy cseppet sem különbek az előbbieknél, ők is csak uralkodni akarnak, mint elődjeik tették és utódjaik is tenni fogják, akkor is, sőt talán akkor még inkább, ha a szociáldemokrácia osztályuralma lenne proklamálva.

Nem tudunk hát egyenlőséget teremteni? Mintha csak még távolodnánk tőle. A római császárság idejében rabszolgákból császárok

tudtak lenni s a kereszténységnek lelkeket átgyúró hatása alatt királyi sarjak szolgálkává lettek. Ma pedig, még a legkisebb faluban is, egy-egy gazda-zsellér mesalliance nagyobb megbotránkozást okoz, mint valami vétkes cselekmény.

A felsőbb tízezernek megvan a maga cream of the creamje, a középosztálynak megvannak előkelőségei, s legkevésbé ismeretlen dolog a pénz és parasztarisztokrácia, s ne gondolja senki sem, hogy a negyedik osztály a saját kebelén belül nem bírna a maga arisztokráciájával. S még egyik magyar kommunisztikus szociálbölcselelnk, Révai Samu is úgy beszél utópiájáról, «hogy ott van szabadság és egyenlőség, de törvény, sőt épen a szabadság és egyenlőség elvénél fogva, törvény s ez a kiválóság érvényesülése, a tehetségek túlsúlya».¹

Tehát az egyenlőség, melyért annyi szív hevesen lüktetett, talán csak olyan utópisztikus álomkép?

Vannak, akik azt hiszik, hogy a társadalmi egyenlőtleniséget az egyenlőtlen birtokviszonyok teremtették meg. Vagyis a magántulajdon az oka a társadalmi egyenlőtleniségnek. Ez a föltevés azonban sehogy sem egyezik meg az

¹ A társadalmi jólét föltételei, Budapest. 1901. 53. 1.

alapelvével annak a pozitivista iskolának, melyhez ők tartoznak; mert eszerint az emberiség primitív állapotában a közös birtoklás rendszerét folytatta. Ezt a rendszert pedig csak úgy lehetett megdönteni, hogy a társadalomban egyenlőtlenség támadt, s így a szociális egyenlőtlenség nem következménye, hanem oka a vagyoni egyenlőtlenségnek.

Tény, hogy a további fejlődés folyamán e kétféle egyenlőtlenség között bizonyos láncolatossággal összefüggés van, t. i. a társadalmilag magasabb rangfokozat gazdaságilag erősebb pozíciót teremthet, és a nagyobb gazdasági erő magasabb társadalmi súlyra kvalifikál, illetve ennek elérését megkönnyíti. De ebben az egymásutánban az első láncszemnek mégis a társadalmi pozíció egyenlőtlenségébe kellett belekapaszkodnia. Épp azért nincs remény arra, hogy egy leendő kommunisztikus társadalom állandóan megszüntethesse a szociális egyenlőtlenséget, amint az eddigiek sem tudták azt megtenni, sem az elméletiek, sem pedig a gyakorlatiak. Sőt talán azt lehet mondani, hogy ezek egynémelyikében, pl. az Inkák birodalmában ez az egyenlőtlenség a despotizmus legmagasabb fokára hágott.

Az egyenlőség eszméje, korunk egyik büszkesége, tehát még mindig nagy probléma,

tisztán természettudományi szempontból még nagyobb mint valaha volt. Mert az a válasz, amit a természettudomány e probléma megfejtéseként adott — valóban megdöbbentő, így pl. Haeckel, akit pedig a szociáldemokraták az ő speciális tudósuknak tartanak — valószínűleg az ő határozott és cinikus atheizmusa miatt, amely tekintetben édes testvérek, — egészen leplezetlenül azt mondja, Virchow-val polemizálva, hogy a Darwin-féle elmélet minden inkább, mint szocialista, mert azt tanítja, hogy a gyengék sokaságának a sorsa az eltűnés, a megsemmisülés, amiért is tendenciája csak arisztokratikus lehet, semmiképen sem demokratikus. Ez oknál fogva — így folytatja — az evolúció tana a legjobb ellenszer az abszurd kiegyenlítő utópiákkal szemben !¹

Hasonlóképen ír Schmidt O.: «Ha a szocialisták meggondolnák a dolgot — ezek szavai — mindent, ami csak lehetséges a világon, megtennének, hogy a leszámazás tanát agyonhallgassák, mert ez az elmélet egész nyíltan azt tanítja, hogy a szocialista eszmék kivihetetlenek.»² Ziegler pedig a szociáldemokrácia

¹ Id. Bougie, La Democratie devant la Science, Paris. 1904. 17. 1.

² Ausland id. Ferrzi Socialisme et science positive 14.1.

alapelveit a Darwinizmus tantételeinek szembeállításával, pontról-pontra lecáfolja.¹

Mintha csak a tudomány összeesküdött volna arra, hogy a demokráciának a francia forradalomtól örökbe vett jeligeit pocsékká tegye, Huxley, a kiváló angol természettudós és Darwin elméletének továbbfejlesztője, ezekkel a szavakkal fordul a társadalmi egyenlőség hívei ellen: «Hogy az emberek szabadoknak és egyenlőknek születnek, ez tudományos szempontból nevetséges állítás. Ameddig az emberek emberek és a társadalom társadalom marad, addig az emberek egyenlősége álomkép marad. Az egyenlőség hipotézise ténybeli tévedésen alapszik s ez előre is a lehetetlenség bélyegével látja el mindazokat a társadalmi elméleteket, melyek rajta építkeznek föl».²

Ammon O. a következő módon fejt ki erre vonatkozó nézetét: «A társadalmi rendnek alapja az egyenlőtlenség s ez az egyenlőtlenség nem olyasmi, amit el lehetne tüntetni, mert az ép oly elválaszthatatlan az emberi nemtől, mint a születés és halál, változhatatlan, mint a matematikai igazságok, örök, mint a bolygók

¹ Ziegler, die Naturwissenschaft und die sozialdemokratische Theorie. Stuttgart 1894.

² Zukunft 1894. márcz. 31. sz.

mozgási törvényei».¹ De a legpregnansabban fejezi ki magái Garofalo ezekben az emphatikus szavakban. «A természet irtózik az egyenlőségtől. Ennélfogva a tudomány objektív valósága ellentétben áll az emberiség szubjektív aspirációival».²

Azt hiszem, e tudományos tekintélyek szavai eléggé igazolják azt, hogy a természettudomány és az úgynevezett pozitív szociológia szabadságot, egyenlőséget, testvériséget nem ismer és nem ismerhet. De azért minden részében nem írhatjuk alá azt, amit Ch. Maurras tudományos rezultatumnak mond: «A Terreur embereinek esztelen illuminizmusa azt mondta: *Testvériség vagy halál!* A politikai tudomány egészen más, de biztos dilemmát állít föl. Azt mondja a népeknek: Egyenlőtlenség vagy hanyatlás! Egyenlőtlenség vagy anarchia! Egyenlőtlenség vagy halál !»³

S így talán mi halált kiáltunk az egyenlőség szép eszméjének? Távolról sem, *ha etikai alapra tudunk helyezkedni*. Ma van egyenlőség, mely ugyan nem egyformaság, nem matematikai vagy biológiai fogalom, hanem

¹ Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen. Entwurf einer Socialanthropologie. 256. 1.

² Topinard, L'Anthropologie et la science sociale. 703. 1

³ Enquete sur la monarchie 38.1. k.

ethikai elv és a valódi testvériségnek alapja s megteremtője.

S ennek a formuláját Krisztus mondta ki utólérhetetlen precízióval és az emberszeretet egész teljességével, saját példájának odaállításával.

Non ministrari, sed ministrare, ez volt az ő jelszava s tanítványainak is ezt a szabályt állítja oda; «aki nagyobb akar lenni, legyen a ti cselédetek, és aki első akar lenni köztetek, mindenkinek szolgálja legyen».¹

Egy rendkívül nagy szociális-ethikai fogalmat fejeznek ki e szavak. Azt, hogy aki minél több szolgálatot tesz a társadalomnak, annál nagyobb, s viszont ebből következik, hogy aki minél több jóban részesült Isten vagy a társadalom részéről, tehetségben, erőben, hatalomban, vagyonban vagy tekintélyben, annál nagyobb szolgálatot köteles teljesíteni embertársai számára.

Ezt az erőműtan köréből kölcsönzött képpel így lehetne kifejezni:

$$P:Q=p:q$$

Vagyis az a társadalmi munka (s ez alatt természetesen nemcsak a testi munkát értjük, s nemcsak azt a szolgálatot, ami bérrel értékel-

¹ Máté 20, 26—29. — Márk. 10, 43—45.

hető) amit valaki végez, legyen arányban azzal az erővel (tehetség, hatalom, vagyon), amivel rendelkezik. Minél nagyobb az erő (P , p), annál nagyobb legyen a társadalmi munka (Q , q), és minél nagyobb társadalmi munkát teljesít valaki, annál nagyobb erő álljon rendelkezésére. Ez az arány nemcsak, sőt nem is annyira az egyénnek, mint a társadalomnak válik javára.

És amely társadalomban ezt az arányt nem érvényesítik lehetőleg a közéletben, ott beteg állapotok vannak és a hanyatlás korszaka áll be. Ahol nem az érdemek és tehetségek (P), hanem a protekciók és egyéni érdekek irányítják a társadalmi erőtenyezők fejlődését, ott nemcsak a társadalmi igazságosság szenved sérelmet, hanem magának az egész társadalomnak jóléti, gazdasági és kulturális haladása van veszélyeztetve.

S tényleg, nem a relatív egyenlőtlenség az, ami bántja és sérti a társadalmi igazságosságot, hanem az aránytalanság.

S a relatív egyenlőtlenség nincs kárára a társadalomnak, sőt ellenkezőleg, hasznára van, de kárára van az aránytalanság.

Abszolút egyenlőségre tehát nincs szüksége sem egyénnek, sem társadalomnak, sem az igazságosság nem követeli azt. Sőt ellenkezőleg,

az abszolút egyenlőség vagy egyformaság ép az osztó igazságosság rovására volna, nem tévén különbséget az egyének ereje, tehetsége és munkakedve között, amiért is az olyan kominunistikus utópiák, melyek nemcsak mint Plátó és Morus, a közös birtoklást és fogyasztást kívánják, hanem a társadalomban a szoros egyenlőséget akarják meghonosítani, igazságtalanságot foglalnak magukban.

Abszolút társadalmi egyformaságról azért csak azok a demagógok beszélnek, a kik a tömegnek csak azért hízelegnek, hogy urai legyenek, s így az egyenlőség elvével együtt az arányosságot és igazságosságot is fölforgassák. A társadalmi egyenlőség ebben a matematikailag is teljesen érvényes egyenletben áll:
$$\frac{P=p}{Q q}$$
 Aki

nem egyenlő erők mellett egyenlő terheket akar kiróni, vagy nem egyenlő terhek mellett csak egyenlő erőket kíván alkalmazni, az megzavarja a társadalmi egyensúlyt és igazságtalanságot követ el.

A társadalomnak az a, hol tudatos, hol öntudatlan tendenciája, mellyel az igazságosságot akarja érvényre juttatni, akkor éri el célját, ha ezt a helyes arán
$$\frac{P=p}{Q q}$$
 létre tudja hozni,

azaz ha az idők és körülmények követelmé-

nyeinek megfelelőleg eltalálja azokat a quantitásokat, melyeket be kell állítani.

Ehhez azonban erkölcsi érzék, ehhez érző szív is kell, mely fölfogja és megéri, — sőt e célból áldozatot is tud hozni, — hogy a társadalmi életben meg kell lennie annak a szolidaritásnak, mely az egyes individuumokat, mint egy szervezetnek egymást kiegészítő részeit kapcsolatba hozza.

Szent Pál apostol többszörösen foglalkozik ezzel a gondolattal, s hangsúlyozva kiemeli, hogy a Krisztus szellemébe öltözött új ember előtt az osztálykülönbség külsősége nem változtatja meg az egyenlőség elvét. Nincs szabad, nincs szolga, nincs görög, nincs zsidó, nincs férfi, nincs nő.¹

De azért ki-ki a maga hivatásában teljesítse kötelességét, anélkül, hogy ez őt nemes törekvéseiben gátolja. Isten előtt, társadalmi rangjánál fogva, senki sem nagy és senki sem kicsiny, azért «ha mint szolga hivatott, ne gondolj vele, de ha szabaddá lehetsz, inkább így élj, mert ki az Úrhoz mint szolga hivatott, az Úrnak szabadosa; hasonlóképen ki mint szabados hivatott, az Krisztus szolgája.»²

¹ Rom. 10, 12. — Galat. 3, 28. — Kolossz. 3, 11.

² I. Kor. 7, 21, 22.

A társadalmi osztályoknak helyes korrelációban kell tehát lenniök, hogy mindegyik a maga föladatának, a saját és az egész javára megfeleljen.

Az apostol a társadalmat csakugyan mint egy szerves organizmust fogja föl, ahol minden tagnak meg van a maga föladata. Hiába mondaná a láb, nem vagyok a testből való, vajjon azért nem a testből való? És hiába mondaná a fül, mivel nem vagyok szem, nem vagyok a testből való, vajjon azért nem volna a testből való? S ha az egész test szem volna, hol volna a hallás, vagy ha fül volna, hol volna a szaglás? Tehát szent Pál szerint, amint a testben minden tag és minden szerv szükséges a helyes összműködésre, egyik a másikat támogatja és kiegészíti, úgy kell lennie a társadalomban is, ahol ennélfogva senkinek sincs joga magát nélkülözhetetlennek és a többieknél fontosabbnak tartania: «Nem is mondhatja a szem a kéznek: nem szorulok rád; vagy ismét a fő a lábaknak: nincs rátok szükségem. Sőt épen, amelyek a test erőtlenebb tagjainak látszanak, azok a szükségesebbek».¹

S így, bár a kereszténység gazdasági rendszert nem állított föl és nem kíván fölállítani,

¹ I. Kor. 12, 14-21.

s bár szemében a társadalmi pozíció is nem öncél, hanem csak eszköz számba megy, mégis a keresztény világnézet az, mely megadja azt az ethikai alapot, amelyen a fizikai és biológiai különbség dacára az arányos egyenlőséget ki lehet és ki kell építeni. A kereszténység légkörében nem szűnnek meg az osztályok, a felsőbbség és alárendeltség közti viszony, de mivel a felsőbbségnek erkölcsi kötelessége, hogy ne öncéljait kövesse, hanem az alárendeltséget szolgálja, megszűnik a tulajdonképeni osztályellentét és osztályharc.

«Istennél senki sem szolgál és senki sem úr, így fejezi ki ezt a gondolatot a keresztény Ciceró, mert ha mindnyájunknak egy Atyánk van (Isten), mindannyian egyenlő joggal vagyunk gyermekei. Isten előtt senki sem szegény, csak aki az igazságosságban szűkölködik; senki sem gazdag, csak aki erőnyekben bővelkedik».¹

A kereszténység ép azáltal, hogy bár a földön mozogván, mintegy a földi dolgok fölé tud helyezkedni, megadja a módot ahhoz, hogy az emberi természet állati része által alkotott egyenletlenséget a lelki méltóság egyenlőségével kiigazítsa. S ezzel a kereszténység fölötte van

¹ Lact. Div. inst. V. 1. c. 14.

minden tudománynak, mert hozzáteszem, a kereszténység nemcsak elmélet, hanem gyakorlat, nemcsak tételeket állít föl, hanem isteni erejével áthatja és megmozdítja a szíveket. S ezért nemcsak testvériséget hirdet, hanem igazán testvérekké teszi azokat, kik Jézus szellemétől át vannak hatva.

Ahol ez a szellem van meg, ott az egyenlőtlenség nem kellemetlen, hanem inkább kedves és előnyös oldaláról mutatkozik. Mert hisz a társadalmi élet nem egyszínűségből, egyhangúságból és egyformaságból áll, hanem különböztek asszimilációjából, a különféle erők együttes összeműködéséből. Hogy az erők összetalálkozásánál ne annyira az ellentétek nyomuljanak előtérbe, ami az erők egy részét megsemmisíti, hanem inkább az érdekek közössége domináljon, arra nézve harmóniára van szükség. A harmónia pedig nem más mint arányosság, azok a hangok olvadnak össze kedves akkorddá, melyeknek rezgései arányban vannak, az egyforma rezgésű zöngék egyhangúságot, az aránytalan rezgésnek pedig diszharmóniát hoznak létre. Ezt a kívánatos harmóniát pedig minden egyébnél jobban a keresztény szereteten és igazságosságérzeten alapuló szolidarizmus teremti meg.

Újabb időben az úgynevezett szolidaristák

az embereket és társadalmi osztályokat egybekapcsoló érzetet tisztán társadalombölcseleti szempontokból kívánják levezetni. Leon Bourgeois az ő könyvében, melynek címe: *Solidarité*,¹ s amely e társadalmi tannak mintegy evangéliumát alkotja, alaphangként ezt a tételt fejtegeti: Az ember mindazt, ami és amije van, ajándékképpen bírja és ajándékkép kell azt visszaadnia; azok a szolgálatok, amiket a társadalomtól nyertünk, hasonló szolgálatokra köteleznek bennünket.

S erre Fouillée igen helyesen ez válaszolta: «Igen, ami vagyunk és amit bírunk, az ajándék, s ez a természetszerű szolidaritás, de, hogy azt vissza is kell adnunk, ez már az erkölcsi szolidaritáshoz tartozik, s ez utóbbi nem következik önként az előbbiből, hanem csak felsőbbrendű motívumok közbejötté folytán. A kötelesség megvan, de hogy azt teljesítsük, arra szükséges az az ethikai alap, melyet eddig semmiféle filozófia oly világosan és tisztán nem tudott lerakni, miként azt a kereszténység megtette».²

¹ Paris Colin, 3éme ed., t. 1902.

² V. o. G. Goyau, *Autour du Catholicisme social*, Paris Perrin 1907. 8. 1.

VI. FEJEZET.

Feminizmus.

A gazdasági és társadalmi élet fejlődése új viszonyokat teremtett a nő számára is. Belevonta őt is a modern üzleti élet forgatagába, és aki tevékenységével azelőtt inkább a házfalai és a családi élet keretei közé volt utalva, manapság a nyilvános élet terén mint a férfi versenytársa lép föl.

E megváltozott viszonyok számos problematikus kérdést vetettek föl arra nézve, hogy a nő miként illeszkedjék bele a számára teremtett új gazdasági és társadalmi helyzetbe. Mindezeket együttvéve a nőkérdés neve alá foglaljuk, s mivel minden kérdés választ vár és sürget, oly választ követelünk, mely a társadalmi igazságosság szempontjából kielégítő legyen.

A nőkérdés ennél fogva a szociális kérdésnek egyik jelentékeny ága. S e tekintetben szívesen magunkévá tesszük senorita Ximeno következő szavait, melyeket 1903. évben egy madridi feminista kongresszuson mondott.

«A feminista kérdés problémája nagyobb figyelmet érdemel, mint az agrár vagy ipari kérdés, miután ez az emberiség felét érdeklő pszichologiko-szociális probléma». Sőt többet is mondanánk, mert nézetem szerint a feminista kérdés nemcsak a nők figyelmére érdemes, hanem az egész emberiségét kell, hogy magára vonja, mert ettől függ a társadalmi és nemzeti fejlődés jövője.

Mi tehát a feminizmus? A sokféle többé-kevésbé korrekt és bőszavú meghatározás helyett, melyekkel e fogalmat meghatározni törekedtek, mi egyszerűen azt mondjuk: a feminizmus a szociális problémának a nő helyzetére vonatkozó része, s e tekintetben szoros összefüggésben van az egyenlőség kérdésével.

Azért, midőn a feminista probléma megoldásáról van szó, ugyanazon két irányzattal állunk szemközt, amely a szociális probléma megoldása körül ez idő szerint fáradozik. Az egyik az egész szociális kérdést, s így a feminista problémát tisztán és kizárólag csakis gazdasági kérdésnek tekinti, s ennél fogva más szempontokat, mint a történelmi materializmus által dogmatizált, állítólag a természeti törvények szükségyszerűségével működő ökonomikus elveket nem ismer. A másik a feminista problémánál ép úgy, mint a szociális kérdésnél, a gazda-

sági és természettudományi elveken kívül az etikai szempontokat is figyelembe kívánja venni, sőt ép ez utóbbiak kellő méltatásától várja a nagy problémának helyes és célszerű megoldását.

Ennélfogva, amint a materialisztikus irányú szocializmussal szemben áll az idealizmus alapjára helyezkedő, de azért teljesen reális keresztény szociális reform eszméje, úgy alkotja a tisztán naturalisztikus feminizmusnak kiegészítő és kiegészítő rendszerét a legtisztább és legvalódibb idealizmusból táplálkozó keresztény feminizmus. S e tekintetben teljes lélekkel csatlakozunk Brunetiére szép szavaihoz: «Ha mi igazi keresztények volnánk, azaz olyan keresztények, kik külső cselekményeiket mindig azzal a nagy eszmével hozzák kapcsolatba, *hogy* Isten szolgálata magában foglalja a felebarát szolgálatát, akkor mi kitűnő demokraták lennénk, s ma hozzátehetem, egyszersmind kitűnő feministák is lennénk.»¹

A modern feminista mozgalommal szemben ugyan fölvetették már többször azt a kérdést, hogy vajjon annak miféle jogalapja van ?

¹ Az «Action sociale de la Femme» számára tartott konferenciájában, 1. La Femme contemporaine, 1904. évf. 122. 1.

A feminizmus — így szól egy francia anti-feminista — érthető Kambodzsában vagy Szudánban, ahol a 110 kísérője, szolgálója és igit vonó állatja a férfiúnak. A feminizmus érthető a japánoknál, kik a nőt alacsonyabb fokon álló lénynek tekintik, s a férfit a nő valóságos urává, istenévé teszik.

A feminizmus érthető Törökországban és Kínában, hol a polygamia mellett a női rab-szolgaság dívik. De Franciaországban, a lovas-igasság klasszikus földjén, micsoda non-sens dolog a feminizmus!¹ S ugyanily joggal non-sensnek tarthatná valaki a nyugati civilizáció egész területén.

Mi azonban nem tartjuk a feminizmust non-sensnek Európa területén, és jogosultnak tekintjük a modern kultúra ama vadhajtásai miatt is, melyek a materializmus és naturalizmus talajából fakadva, a nőre csakugyan az inferioritás bélyegét sütötték.

S különös dolog, hogy e tekintetben a modern női szalonok kedvelt bölcselői, Schopenhauer és Nietzsche járnak legelől. Schopenhauer egyenesen a polygamiát veszi védelmébe, és a törökországi, és kínai viszonyokhoz hasonló helyzetet akar a nő számára teremteni, mert

¹ Joran, *Le mensonge du Féminisme*. Paris, 295. 1.

szerinte így foglalja el a nő, mint alsóbbrendű lény (subordiniertes Wesen) az ő igazi és természetes helyét a társadalomban.¹

S a mestert a nő becsméréseiben még felülmulta a Antikrisztus szerepében tetszelgő tanítvány, Nietzsche, ki minduntalan hangoztatja a női nem inferioritását, sőt szerinte alávalóságát. Az az ember, ki mélyebb belátással bír, így szól a *Jenseits von Gut und Böse* filozófusa a nőről, csak keleti módon gondolkozhatik. Neki nem szabad a nőben mást látnia, mint birtoktárgyat, elzárható tulajdont, mint olyasmit, ami a szolgaságra van teremtve, és csakis ebben éri el célját. Ázsiának rendkívül mélyeséges fölfogására kell helyezkednünk; mert csak Ázsia gondolkozói fogták föl helyesen a nő lényegét.

S ha valaki ezenkívül még elolvassa a szerencsétlen véget ért Weininger könyvét: *Geschlecht und Charakter*, mely egészében a nőnek naturalisztikus szempontból vett rendszeres

¹ Parerga und Paralipomena. XXVII. fej. Ueber die Weiber. «Dadurch (durch die Polygamie) wird das Weib, auf ihren richtigen und natürlichen Standpunkt als subordiniertes Wesen, zurückgeführt, und die Dame, dieses Monstrum europäischer Zivilisation und christlich-germanischer Dummheit, mit ihren lächerlichen Ansprüchen auf Respekt und Verehrung, kommt aus der Welt».

lekicsinylése, akkor föltétlenül arra a meggyőződésre kell jutnia, hogy a feminizmus Európában nagyon is jogosult törekvés, és hogy az ázsiai állapotok eme infiltrációja ellen eredmény-nyel csakis a keresztény ideáлизmus zászlója alatt lehet a küzdelmet fölvenni.

Mert elvitázhatatlan tény marad, hogy a nő helyzetének ázsiai fölfogását tulajdonképen az evangélium szelleme törte meg. Sem a hellenizmus finom műveltsége és bölcselkedő kontemplációja, sem a római kultúra erős jogi érzéke nem volt elegendő a férfi és nő paritásának a megállapításához, ezt tulajdonképen csak a kereszténység tette meg az egyenlő morál elvének proklamálása által. Ugyanis a férfi és nő közti egyenlőség nem annyira a fizikumban és pszichikumban, s nem főként és egyedül a gazdasági viszonyokban rejlik, hanem a nemek erkölcsi értékelésében.

A történelmi materializmus képviselői ezt a tényt minden áron a történelmi hazugságok felhőivel akarják homályba borítani. Itt előljár Bebel, a német szociáldemokrata vezér, ki *Die Frau und der Sozialismus* című könyvében hamis, kiszakított és tévesen magyarázott idézetekkel a kereszténységnek nőgyűlölő álláspontját akarja bizonyítani. Az ebben a pártpolitikai pamfletmunkában kifejtett nézeteket,

sajnos, minden kritika nélkül átvette Charlotte Perkins Gilman «A nő gazdasági helyzete» című munkájába.

A ki az evangéliumot és apostoli iratokat olvassa, már ezekből is meggyőződik, hogy a nő szerepe a keresztény társadalomban és a kereszténység terjesztésében is, bár nem azonosnak és egyformának, de egyenértékűnek van kontemplálva a férfiéval.

S hogy az evangéliumnak e szelleme az egyház hagyományában tovább élt és a legszebb virágokat fakasztotta, úgy a görög-római kultúra területén, mint később a félbarbár germán és kelta törzsek krisztianizálásával, az I. század szentatyái és középkori egyházi írók számos, leghatározottabb formába foglalt mondásai eléggé igazolják.

«Mindenkinek, legyen férfi vagy nő — így szól Milánó nagynevű püspöke, szent Ambrus — tudnia kell, hogy magában Isten képét és hasonlatosságát hordozza, s törekednie kell, hogy lelkének szépségét elérje. Mert a mi lényegünket a lélek és a szellem ereje teszi ki. (Exhort, virg. 68.) A lélekben pedig nincs meg a nemek különbsége.» (In Luc. II. 28.)

Azért követel szent Ambrus mindkét nem számára egyenlő morált, s nem fogadja el azt a kibúvót, melyet egy — úgy látszik — az ő

korában is a nőknek szemére vetett kisebb gyarlóságnak, a titoktartás híjának mentiségére fölhoztak, hogy ez a tökéletlenség a női karakterhez tartoznék. «A hiba — így szól a nőhöz — a te személyes hibád, nem pedig a te nőieségedé; a te nemed szent.» (In Luc. II. 54.)

A szexuális morál egyenlőségét pedig szent Jeromos hangsúlyozta a legpregnansabban, midőn így szól: «Nálunk, ami nem szabad a nőknek, az egyazonképen nem szabad a férfiaknak sem». (Epist. 77.) Sőt szent Ágoston a hűtlenséget a férfinál súlyosabb imputáció alá esőnek tartja, mint a nőnél.

Ezek után előre is nevetségessé válik az a mese, melyet tudtommal először Bebel közöl, de utána még Perkins Gilman is reprodukál. Azt mondják ezek, hogy a VI. században Maconban (Franciaország) egybegyűlt zsinati atyák egy szótöbbséggel mondták ki azt a határozatot, hogy a nőnek csakugyan van lelke. Az tűnnék ki ebből, hogy maguk az egyházi férfiak is kételkedtek azon, vajjon a nő egyenrangú lény-e a férfival.

Maconban a VI. században két zsinatot is tartottak s azok határozatai között a nőkérdésre vonatkozólag csak annyi fordul elő, hogy az egyik kánon szigorú kötelességévé teszi a püspököknek az özvegyek és árvák

védelmét, a másik pedig tiltja a vérfertőző egybekeléseket. Mindez alig egyeztethető meg azzal a fölfogással, hogy a nőnek nincs lelke.¹ A materialisztikus alapon álló feminizmus azonban tényleg elérte annak ellenkezőjét, amit Bebel a maconi minoritásra ráfog. Egyrészt eltagadja nemcsak a nőnek, hanem a férfinak a lelkét, másrészt pedig egyik-másik túllelkes követője a férfit tartja alsóbbrendű lénynek, s így a paritást megzavarja. E tekintetben alig lehet már felülmúlni azt, amit

¹ Toursi szent Gergelynek egy följegyzése különben élénk világot vet arra, hogy miként keletkeznek az enemű tudományos mesék, vagy hogy miként gyártják azokat mesterségesen. Azt mondja a nevezett író a frankok történetében (VIII. k. 20. f.), hogy az 585. évi maconi zsinaton az egyik püspök — valószínűleg valamely szentírási hely magyarázatánál — azt a nézetet kockáztatta, hogy a latin *homo* (ember) kifejezés nem foglalja magában a nőt is. (Miként tényleg a latin *homo*, francia *homme* gyakran a *mulier*, *femme* szóval ellentétben áll.) Azonban a többi zsinati atyák az ószövetségi és újszövetségi szentírás szavaiból bebizonyították neki, hogy a szentírásban a *homo* kifejezés a nőt is magában foglalja. Itt tehát egy tisztán exegetikus kérdésről volt szó, amelynél egyáltalában nincs mondva, hogy csak az az egy zsinati atya is kételkedett volna azon, hogy a nő bír-e olyan halhatatlan lélekkel, mint a férfi. Egyházi férfinál ez már azért is elképzelhetetlen, mert az egyház a női szenteket ép úgy tiszteli, mint a férfümből valókat. Szent pedig halhatatlan lélek nélkül nem képzelhető, íme tehát ilyen virágokat hajt a Bebel-féle felületes áltudomány!

Elisa Farnham következő szavaival kifejez: «Elérkeztek a napok, midőn a férfiak, ez a brutális és durva fajzat, kénytelenek átadni az uralmat a nőknek, azt az uralmat, melyet eddig az emberiség legnagyobb kárára gyakoroltak. A nők tökéletesebbek, mint a férfiak, lelkületük gyengédebb és fogékonyabb; a nő a férfihoz hasonlítva úgy viszonylik, mint a férfi a gorillához».

Ezekben az extravagáns szavakban azonban rejlik valami abból az igazságból, amit materialisztikus irányú feministáink nem vesznek figyelembe. Az t. i., hogy a férfi és nő közt fönnálló teljes egyenértékűség mellett nincs meg a teljes egyformaság. Ami materialisztikus feministáink — akár férfiak legyenek, akár nők — rendszerint összetévesztik az egyenlőséget az egyformasággal. Pedig férfi és nő fiziológiai és pszichikai tekintetben nem egyforma, és aki a nőt egyformává akarja tenni a férfival, az elveszi tőle azt, ami által ő nagyobb és tökéletesebb a férfínál, az ő finom lelki fogékonyságát és gazdag kedélyvilágát, anélkül, hogy meg tudná neki adni azt, ami nála a férfi hivatásszerű tökéletességéből hiányzik. S így ép ez a természetjavító kísérlet csak arra vezethet, hogy a nőt lealacsonyítsa, benne az erkölcsi egyenértékűséget megrontsa. Mert igaza

van Marcel Prévost feminista írónak. *«La femme qui se virilise est une fleur qui perd son parfum».*

Ezek a túlságosan egalizáló irányzatok nem lehetnek jótékony befolyással a társadalmi élet fejlődésére, mert miként a családi élet, úgy a társadalomé is, hogy harmonikusan fejlődjék, a két nemnek egymást kiegészítő, az ő természeti hajlamaiból és képességeiből folyó együttes működését tételezi föl. Ennek híján csak félzségek jönnek létre.

Ezért a feminista kérdésnél a gazdasági és etikai mérlegelés még szorosabb összefüggésben valamint egyéb szociális kérdéseknél, mert az egyenlőség elvét itt tényleg csakis az etikai alap biztosítja.

A nő fizikuma és élethivatása nem képesíti őt a termelésnél oly munkára, mellyel általánosságban a férfival versenyezni tudna, s azért, ahol a munkát csak materialisztikus szempontból tudják mérlegelni, ahol nem tudják fölfogni azt, hogy a nő az ő lelki életének gazdagságával, önfeláldozó szeretetével mennyi kincset hoz a társadalmi életbe, ott a nőnek a gazdasági versenyben és társadalmi pozícióban okvetlenül a rövidebbet kell húznia.

S azért a nő gazdasági önállósításában óvakodni kell attól, hogy a nő a versenyküzdelemben, mint olcsóbb munkaerő, ne helyez-

kedjék szembe a férfúval. A mai gazdasági életben is fönn kell tartani a neki megfelelő hivatásköröket férfúnak és nőnek, bár a határ-
mesgye nem esik össze a régivel.¹

Azt hiszem, ha a feminisztikus mozgalom az ő törekvéseiben az ethikai szempontokat figyelembe veszi, akkor a nő gazdasági önállósítása — a jelzett korlátok között — nem lazítja a családi élet kötelékét, hanem inkább megszabadítja attól a kissé materialisztikus ízü portól, mely azt a modern gazdasági élet mellett belepte.

Az igazi feminizmusnak ennélfogva, hogy feladatát valóban teljesíthesse, két szempontot nem szabad szem elől tévesztenie.

Az egyik az, hogy a nő számára megóvja a nőiességet.

Ez pedig Gnauck-Kühne asszony szerint főként az anyaiságban rejlik. *Weiblich sein heisst mütterlich sein*, így fejezi ki ezt röviden a jeles feminista íróő, aki igen helyesen kü-

¹ Elsbeth Krukenberg: Über das Eindringen der Frauen in männliche Berufe. «Reform der Frauenberufe ist, man kann das nicht genug wiederholen, wirksamstes Mittel, die tatsächlich vorhandene Gefahr des Eindringens immer zahlreicherer Frauenkräfte in Männerberufe zu mildern, die Frau zur Arbeit auf ihr besonders gemässen Gebieten zu veranlassen.» (40. 1.)

lönbséget tesz az anyaság (Mutterschaft) és anyaiság (Mütterlichkeit) között. Sajnos, nem minden anya egyszersmind anyai a szó nemes értelmében. Az anyaság a természet dolga, az anyaiság a léleké, s erre hivatva van az a nő is, sokszor még ideálisabb módon, aki a természet szerint nem lett anyává.

A másik szempont pedig az, hogy minden irányzat, mely a házassági köteléket támadja, egyszersmind a nő társadalmi helyzetére veszedelmessé válik, s minden intézmény, mely a családi életet védelmezi, ezzel a nőt is védelmezi.¹ S így igazi feminizmus, mint a nő jólétét és szellemi fejlődését előmozdító törekvés, csak a családi élet szentségének megóvása mellett képzelhető.

És mivel van olyan feminizmus, mely a nő felszabadítását Novikow orosz szocialistával abban találja, hogy a házasságot a szabad egyesüléssel pótolja, azért kell, hogy legyen a magasabb idealizmustól áthatott keresztény feminizmus, mely a nőt az ázsiai állapotokba való visszaeséstől megóvja, s ezzel együtt ami nemzeti kultúránkat az elposványosodástól megmentse és megvédelmezzé.

¹ L. Elisabeth Gnauck-Kühne: Die deutsche Frau um die Jahrhundertwende. 2te Aufl. Berlin, 1907.122. és 161.1.

VII. FEJEZET.

A munka.

Az a materialisztikus utilitarizmus, melyet a szociáldemokrácia a liberális, úgynevezett klasszikus gazdasági iskolától átvett, a munka fogalmát, értékét teljesen megzavarta és elhomályosította.

Ez az utilitarizmus hozta magával, hogy az egész nemzetgazdaságot csak a meggazdagodásnak, akár nemzetinek, akár egyéneknek, eszközéül tekintették, minden ethikai fogalmat kiküszöböltek belőle, abból az elvből indulva ki, melyet egy németországi kormányfő (Miguel) így fejezett ki: «Morális elvekkel nem lehet vasutakat építeni».

Azok a következmények, melyek a gazdasági liberalizmus nyomán jártak, mégis azt mutatták, hogy a vasútépítéshez a vason, fán, földtöltésen, szóval mindeme tisztán anyagi dolgokon kívül még más is kell, olyasvalami, amit a liberalizmus szintén csak olyan árúfélének tartott, amit mi azonban erkölcsi szempont-

ból is mérlegelünk, s ez az emberi munka, a szellemnek és a testnek a munkája.

A munkáról manap igen sokféle meghatározást adnak, de mindezek ezt úgyszólván kizárólag nemzetgazdasági szempontból fogják föl, mint olyan tevékenységet, ami a termelés érdekében történik, aminek valami materiális értéke van, amit pénzzel is meg lehet fizetni.¹

Pedig ez a munkának nagyon félszeg és teljes becsét legkevésbé felölelő értékelése. Nem tagadjuk azt, hogy az embernek mindig az volt és mindig az lesz az első gondja, hogy létfontartását biztosítsa. S azért az emberi tevékenység és erő kifejtés először is ezt a célt szolgálja. De ezzel az emberi tevékenység nincs kimerítve, mert csak egy teljesen eldurvult lélek mondhatja Kropotkinnal, hogy neki egy pár jó csizma többet ér, mint Rafael összes Madonnái.

Azért, ha mi a szociológiába, amint kell is, föl vesszük az ember szellemi életének jelen-

¹ Földes B.: Társadalmi gazdaságtan. 155. 1. A termelés érdekében kifejtett tevékenység. — Conrad, Handwb. d. Staatswissenschaften: Die Aeusserung einer Kraft um etwas nützliches hervorzubringen, d. h. Etwas, was als solches einem menschlichen Bedürfnis zu dienen geeignet ist, als solches Wert hat.

ségeit s magasabb kulturális törekvéseit, akkor a munka fogalma alá kell vennünk mindazt a fáradozást, tevékenységet, melyet az ember a szép, jó és igaz érdekében kifejt. Munka az, amit a tudós végez, midőn nagy problémákon gondolkozik; munka az, amit a művész végez, midőn nemes eszméket megtestesít, érzelmeket költői nyelvbe vagy hangokba átültet. És még csak milyen munka az, amit a szeretet gyakran láttatlanul művel, elkezdve attól az odaadó önfeláldozástól, melyet az édesanya a bölcsőtől kezdve gyermekéért hoz, egészen addig, hol a charitás angyala a teljesen ismeretlen s elhagyatott haldoklónak szemeit lezárja.

Mindezeket a merkantilisták, fiziokraták, Smith-féle nemzetgazdák és nyomukban a tudományos szocialisták (Rodbertus, Marx) fitymálva improduktív munkának nevezik, mint olyant, mely a nemzeti vagyont nem gyarapítja és ponderábilis értéket nem képvisel.

Ha ez a nézet általános lenne, ha köztudattá válnék az, hogy amit egy Homérosz, Szókratész, Plató, Arisztotelész, Euripidész, Szofoklész, Vergilius, Cicero, Dante, Calderon, Milton, Shakespeare, Newton, Keppler, Goethe, Petőfi, Vörösmarty, Rafael, Michelangelo stb. tettek, az improduktív munka volt, akkor a mi kultúránknak már befellegzett volna.

Mert azt, ami által ők emelték az emberi-ség szellemi nivóját, intelligenciáját és eszme-körét, mint olyant, mely után kamatokat nem lehet szedni, improduktív, haszontalan munká-nak tekinteni annyit tesz, mint az embert arra az állapotra visszavezetni, amidőn más gond nem bántotta, mint állatias szükségleteinek ki-elégítése.

Mi az ily alantjáró fölfogással szemben mun-kának tekintjük mindazt a tevékenységet, amely a társadalom kormányzása, rendezése, szellemi kifejlesztése, értelmi képzése, gondol-kozásának nemesítése, erőinek fokozása körül történik. Meglehet, hogy e dolgok kevesebb izomtevékenységet vesznek igénybe, de még akkor is, ha csak pusztán fiziologikus szem-pontból fogjuk föl a dolgot, az agy- és ideg-rendszer megfeszítésével, az életerőnek nem csekély koptatásával járnak.

A munka terhét tehát viseli nemcsak az, aki izomerejével teljesíti azt, testi erejének energiá-ját változtatja át produktummá, hanem az is, kinek termelése gondolatban, érzelmekben, esz-mékben, áldozatokban áll.

Ez azonban most egy második kérdéshez vezet bennünket. Ahhoz t. i, hogy vajjon a munka mennyiben teher, s hogy ennélfogva, hogyan felel az meg az emberi természetnek,

mely minden kellemetlen dolgot kerülni iparkodik.

A munka csakugyan teher, és pedig teher, ha akár a túlnyomó részében szellemi, akár a túlnyomóan testi munkát vesszük figyelembe. S tényleg az a szó, mellyel a népek a munka fogalmát jelzik, maga is mint valami gyötrelmes dolgot állítja azt oda.

A görögben a munka, fáradság, szegénység, gyötrelmes fogalmakat egyszármazású szókkal fejezték ki (πένομαι dolgozom, szűkölködöm; πόνοσs fáradság, küzdelem; πονέω dolgozom, πονηρός kellemetlen, rossz; πένησs szegény), a latinban *labor* megerőltetést, munkát, gyötrelmet és fájdalmat jelent; és e magyar szó: *munka* melyet a szlávból vettünk kölcsön, úgy az ószláv, mint a modern szláv nyelvekben (ószláv *monka*, lengyel *menka*, orosz, szlovén, horvát, tót *muka*) kint, fájdalmat jelent.

Mindez arra mutat, hogy a munka azok közé a dolgok közé tartozik, melyeket az ember az ő állati természeténél fogva, vagy mondjuk tisztán a biológia és fiziológia törvényeire hagyatkozva, minden áron kerülni és semmiképen sem keresni törekszik.

S tényleg az ember azon is van, még az öntudatlanul végzett dolgoknál is, hogy hiábavaló munkát ne teljesítsen. Igen érdekes példát

mutat erre vonatkozólag a nyelvtudomány. A nyelvek fejlődési processzusából ugyanis azt tanuljuk, hogy ebben az embernek az az öntudatlan törekvése nyilvánul, hogy a beszélőszervek minél kevesebb munkát végezzenek. Ebből a törekvésből származik minden hangasszimiláció, vagyis a szóképzés folytán egymás mellé kerülő különböző nemű hangoknak fokozatos közeledése, míg csak egészen egyenlővé változnak, mert ezek kiejtésénél a beszélőszerveknek kevesebb munkát kell teljesíteniök. Így lett pl. a magyarban az eredeti *hoz-jük, néz-jük* alakból a mostan *hozzuk, nézzük*, vagy a latin *septem, octo* szóból az olasz *sette, otto*.

A munkakerülés tehát egy bio-fiziológiai törvényen alapszik, és ha az embert csak ebből a szempontból vesszük figyelembe, igaza volt Lafarguenak, a francia szocialistának, aki a *lustasághoz való jogról* írt egy könyvecskét.

Különben a munka kellemetlen voltánál még egy másik tényezőt is kell figyelembe vennünk, amely épen azt mutatja, hogy mindenemű munka nemcsak az izomzatnak a megerőltetéséből áll, hanem egyszersmind szellemi termék, bármily mechanikai legyen is az a munka.

Nézzük csak a különféle nemes sportok művelőit; ott látjuk pl. a regatta bajnokait,

akik egy-egy nyári nap tikkasztó melegében emberfölötti munkát végeznek; ott látjuk a hegymászókat, kik esőben, hóban, zivatarban, életveszedelmek között annyi izommunkát fejtenek ki, ami fölér a legnehezebben megterhelt munkásnak több napon át kifejtett energiájával; s mégis, mintha ezek semmi fáradalmat nem éreznének, nem panaszkodnak a munka kellemetlenségei fölött, szóval az nekik nem esik terhükre és pedig azért, mert ők ezt a munkát teljesen önszántukból, hogy úgy mondjam, jó kedvükből végzik.

Világos ebből, hogy a munkánál, magánál a testi munkánál is az izomzaton és a tevékenységet irányító agyon kívül még egy más tényezőt is kell figyelembe vennünk. Minden öntudatos tevékenységnél a testi erőn és az agy munkáján kívül ott van a lélek munkája, az akarat. Sőt ez az, ami a többit megelőzi, mozgásba hozza és a fogyatkozó erőt újból megacélozza.

Ezért a munka értékelésénél okvetlenül figyelembe kell vennünk ezt az erkölcsi tényezőt is, mely a munkát nemcsak könnyebbé teszi, hanem egyszersmind produktumában becsesebbé, hogy úgy mondjam, ideálisabbá, s a munkát mintegy a művészet rangjára emeli föl.

Igaz ugyan, hogy akarat kifejtése nélkül tulajdonképpen semmiféle munkát nem végzünk, de mégis nagy a különbség, vajjon ezt az akaratot külső vagy belső kényszer, avagy pedig önelhatározás vagy kötelességtudás vezérli-e.

Külső kényszerből végezték a munkát a rabzolgák, belső kényszerből mindazok, akik csak azért dolgoznak, hogy éhen ne haljanak, és akik a munkát azonnal félretennék, mihelyest ez az ok megszűnnék. Önelhatározásból az dolgozik, aki tudja, hogy a munka kötelesség.

És ezt a kötelességet a leghatározottabban és legvilágosabban, minden emberre kivétel nélkül vonatkoztatva, a kereszténység állította föl és hirdette világgá. «A ki nem dolgozik, az ne is egyék», így fejezte ezt ki szent Pál apostol. És ez a parancs a korrelativuma annak az elvnek, hogy a föld javainak élvezetéhez, minden embernek jussa van. De miután a föld javai, melyekben nemcsak étel, ital, ruházat s a testi szükségletek, hanem a művelődés és szellemi élet szükségletei is foglaltnak, a munka által jönnek létre, vagy ennek rendelkezésünk, uralmunk alá, ennél fogva ebben a hódító küzdelemben, mellyel az emberiség a természet urává lesz, részt kell vennie mindenkinek és pedig annál nagyobb mérték-

ben, minél nagyobb erővel, szellemi, vagyoni, vagy fizikai erővel rendelkezik valaki. *Debitores sumus*, adósok vagyunk, szent Pálnak e szavait ismételnie kell minden embernek, mert mindannyian adósai vagyunk — kisebb nagyobb mértékben — annak a társadalomnak, mely minket nevelt, ellát, táplál, ruház, művel; adósai vagyunk a múltnak, adósai vagyunk a jelennek és pedig annál nagyobb mértékben, minél több jutott szellemi és anyagi javakból, lelki és testi erőből. S ezt az adósságot a társadalmi munkával, szellemi vagy testi erőnk kifejtésével kell törleszteni, s mindenki úgy törleszti a legjobban, ha tehetségeit a szükségletekhez képest úgy fejti ki, hogy velük minél jobban emelje a társadalmi jólétet, a mihez nemcsak az anyagi élet kellékei, hanem a művelődés előbbrevitele és terjesztése is tartozik.

Jézus ezt így fejezi ki: «Kinek sok adatott, attól sokat követelnek».¹

Ez az a helyes mérték, mely egyesegyedül tudja a társadalmi egyensúlyt helyrehozni. Mert miután, mint láttuk, a természettudomány arra az eredményre vezetett, hogy abszolút egyenlőség nincsen, ennél fogva a kom-

¹ Luk. 12, 48.

munisztikus szocializmusnak az a törekvése, hogy lehetőleg mindenkire egyforma terhet rakjon, hogy erőset gyengét, férfi, nőt, szellemileg vagy testileg fejlettebbet és fejletlent egy mérték alá állítson, a legnagyobb társadalmi igazságtalanság. Ez nem volna egyenlőség, hanem inkább az egyenlőség kiforgatása, mert miután itt a P, p értékének változásával

Q = q, ennél fogva $P > p$ aszerint, amint $P < > p$.
Q < p.

Mesterét követve, ki mint «ács s az ácsnak fia» előbb a kézi munkát s aztán a tanítás munkáját végezte, melyet a Megváltás isteni munkájával befejezett, az egyház a munkát mint általános emberi kötelességet állította oda, és ezáltal a munkának egészen új értékelésre szoktatta az embereket.

Míg Plátó államelméletében a munkásokat és kézműveseket másodrendű embereknek tartja, mivelhogy foglalkozásuk alantas és piszkos s ennél fogva tisztos emberhez nem illő, s míg Cicero szerint nem lehet műhelyben élni s egyúttal tiszteletreméltónak lenni, s a kézművesek foglalkozása nem nemes,¹ addig az evangéliumnak hirdetői legnagyobb részt halászok voltak, s a nagyműveltségű Pál apos-

¹ De Officiis 7, 42.

tolí útjaiban is sátoókészítéssel keresi kenyereét, nehogy másoknak terhére essék.

Mennyire különbözik a klasszikus kor bölcselőinek fölfogásától az, melyet az apostoli konstitúcióknak nevezett irat, mint az első századok egyházának közvéleményét kifejez, amidőn a munkát kötelességnek mondja mindenki számára, aki végezni bírja, mert a lustaság *szégyenletes dolog*.¹ A szent atyák közül csak szent Vazulra akarok hivatkozni, ki valódi szociális értelemmel fejtegeti e témát. «Nem szükséges mondanom — így ír Caesarea püspöke — mily nagy rossz a semmittevés, miután az apostol mondja, hogy aki nem dolgozik, az ne is egyék. Amint tehát mindenkinek szükséges a naponkénti táplálék, ép úgy szükséges neki az erejéhez mért munka»; és megint: «Egyikünk sem bírja egymaga az ő éleltszükségeit megszerezni, hanem egyik a másokra van utalva».²

S az az erkölcsi érték, melyet a kereszténység a munkába belefektetett, ez volt és lesz mindig a fegyver, mellyel a rabszolgáságnak különféle nemeit, durvább és szelídebb alaklásait, le lehet küzdeni.

¹ Const. Apost. II. 62.

² Aprocrisis 7. és 20, 3. (Migne 31. vol. 928. és 973. 1.)

Manapság vannak, akik a történetet csak úgy felületesen vizsgálva, azt hangoztatják vádképpen az egyházzal szemben, hogy a rabszolgaság ellen való harcot nem vette komolyan, hogy mintegy a *tolerari posse* elvét alkalmazta ez erkölcstelen intézménnyel szemben. S annyi igaz, hogy sem Krisztus, sem az apostolok nem voltak Spartacusok, mert mint Peabody helyesen megjegyzi, Jézus nem a munka mechanikájának, hanem a lélek dinamikájának a Mestere.¹ S azért tanítványai nem lázították föl a rabszolgákat uraik ellen, hogy kétes kimenetelű harcban erőiket összemérjék. De azzal az elvvel, hogy a munka erkölcsi kötelesség s egyszersmind erkölcsi érték, megdöntötték a rabszolgaság jogcímét, és ahol és amennyiben ez a tisztult erkölcsi nézet fönt is, lent is áthatja a szíveket és elméket, ott a rabszolgaságnak egészen önmagától meg is kell szűnnie; de tényleg csakis ott szűnhetik meg; és ahol nincs meg a munkának erkölcsi értéke, ott a rabszolgaság intézménye valamegyes formában újból föléled.

S ez bár szinte rettenetes igazságnak tetszik, mégis egészen természetes dolog. És pedig azért, mert ahol nincs meg a munkára való

¹ I. m. 201. L

erkölcsi kötelezettség tudata, ott a munkát csak kényszerűségből teljesítik, akár felső, akár külső kényszerűségnél fogva; és azért ott a munkát nem tekintik szabad emberhez méltó és illő dolognak. Távol áll tőlem, hogy a rabszolgaság apologétája legyek, de ebben a körülményben az ember mégis igazolva látja ezt az intézményt, mely durva alakjában ugyan bántja igazságosságérzetünket, leplezett alakjában azonban itt van közöttünk, újból felüti a fejét, mint a dudva, melyről azt hittük, hogy kiirtottuk, pedig gyökere még a földben lapangott.

Így történt ez pl. Európaszerte és minálunk is a XIV. és XV. században, midőn a rabszolgákból lett jobbágyokat a rendiség, a római jog és kapitalisztikus felfogás térfoglalásával, mind nagyobb terhekkel rakta meg, amiből éles osztályellentétek, több ízben véres osztályharcok támadtak, melyek nálunk a Dózsa-lázadásban érték el szomorú tetőpontjukat.¹

S ugyanez ismétlődik napjainkban, midőn az ethikai alapot nélkülöző klasszikus nemzetgazdasági iskola elvei szerint alakult bér-

¹ L. Acsády Ignác A magyar jobbágyok története. Budapest, 1906. 7. 1.

munkát, kizárólag a kínálat és kereslet esélyeinek odadobták. S hozzátehetjük, hogy a munka erkölcsi értékelése nélkül a képzeleti kommunisztikus társadalomban is a munka, mint államilag parancsolt és rendőri felügyelet alatt végzett kényszermunka, olyan leplezett rabszolgaság volna, ami mellett nem elegendő vigasztalás az, hogy e sors alatt mindenki nyögne.

Úgy az abszolutisztikus törekvésektől vezérelt rendek, mint a kapitalisztikus elvek szerint igazodó Manchester-politikusok nem tekintették a munkát erkölcsi értéknek, s nem vették a munkást erkölcsi tényezőnek. Ők csak a munka anyagi hasznát és az emberanyagot látták s hozzátehetjük, materialisztikus szempontból helyesen cselekedtek. Annak, aki materialista álláspontra helyezkedik, legyen aztán akár egy Haeckel-féle tudós, akár a Marx iskolájához tartozó szociáldemokrata, semmi joga sincs eljárásukat elbírálni és kárhoztatni. Ő csak azt mondhatja, hogy az erő jog lévén, ameddig taktikájuk sikerhez vezet, jól cselekedtek és jól cselekesznek.

Csak aki etnikai alapra helyezkedik és az örök igazságosság szerint való örök törvénynek, s nem az utilitarisztikus mimicry-ethikának elveire hivatkozik, az mondhat eljárásuk

fölött ítéletet, hogy vétkeztek a társadalmi igazságosság ellen.

De velük együtt vétkeznek mindazok, akik a munkát nem fogják föl erkölcsi értéke szerint és a lustaságra való jog ügyében apostolkodnak. S vétkeznek azok, akik nem akarnak dolgozni, s az ő vétkük bűnhődése épen a rabszolga munka, mert mivel munka nélkül nem lehet meg a társadalom, annál kevésbé haladhat előre és fejlődhetik, azért ott, ahol önként nem dolgoznak, ahol a munka erkölcsi motívumát nem ismerik, ott okvetlenül a kényszer alatt végzett munkának, a szelídebb vagy szigorúbb értelemben vett rabszolgamunkának kell fönnállania.

Materialisztikus alapon tényleg sem a munkának, sem a munkásnak védelmét kieszközölni nem lehet, legfőlebb egy Spartacus vagy Dózsa György módszerével, amelynek eredménye azonban kétséges marad. Materialisztikus szempontból nem lehet az igazságosság követelményeire hivatkozni, mert hisz szerinte az erős bírja mindig az igazságosságot és a gyengének a sorsa, hogy pusztuljon, vesszen.

«Azért kell — mint Julius Werner mondja — a szociális reformba az imponderabiliákat belevonni; az erkölcsi idealizmus itt is a valódi realizmusnak bizonyul. S a kereszténység

zászlaja az, mely a munkának erkölcsi mérlegelésére és a munkásviszonyokkal kapcsolatos szociális állapotok reformjára vezet.»¹ És hasonlóan konkludál Földes Béla e szavaival: «Minden munkarendszernek olyannak kell lennie, hogy a munkások társadalmi, erkölcsi, műveltségí, egészségi érdekeit is szem előtt tartsa. Oly munkarendszer, mely ezeket figyelmen kívül hagyná, mely a munkának csak gazdasági termelő képességére tekintene, a legnagyobb terméketlenséget idézné elő».²

Igaz, hogy ilyen munkarendet csak akkor nyerünk, ha bizonyos tekintetben mindannyian munkásoknak tekintjük magunkat, s a társadalmi munkában kötelességszerűleg kivesszük azt a részt, melyre erőnk, képzettségünk, hivatásunk alkalmassá tesz. Erre pedig a kereszténység tanít meg leghathatósabbán és a legerélyesebb módon. Sőt tőle vesszük a lemondásnak és áldozatkészségnek erejét, mert munka, és pedig a szó legnemesebb értelmében vett munka, a lemondás és áldozatkészség is, melyre pedig mindenekfölött szükség van, hogy a társadalmi harmónia meg ne bomoljon.

De másrészt arra is tanít bennünket a kereszténység, hogy a munkát kellőképen meg-

¹ Werner: Soziales Christentum 27.1.

² i. m. 154. l.

becsüljük. A mai társadalom s annak békéje és kultúrája nagy veszélyben forog a folytonos bérharcok és munkaszünetelések miatt, melyeknek iogos alapja az, hogy a munkát a materialisztikus világnézet pusztán árúnak tekintik, melyet meg lehet venni. A sztrájkok mintegy protestálások eme ferde fölfogás ellen, és ebben a tekintetben a sztrájkok teljesen indokoltak.

A liberális gazdasági elmélettel szemben a munkának csakugyan nincs semmi védelme, teljesen a kínálat és kereslet esélyei alá esik, és ha a sztrájk vagy a sztrájktól való félelem az egoisztikus és a keresztény világnézettől idegenkedő munkaadókat vissza nem tartaná, új rabszolgaságra ébrednénk. Azért a munka békéje, mely után joggal óhajtozunk, nem jöhet el előbb, míg a munkának erkölcsi értékelése nem tud tért hódítani. Mindaddig, míg a munkát a tőke uralma alárendeltségi helyzetbe hozza, a munka jogos követelményeit csak a sztrájknak forradalmi mozzanatával tudja érvényesíteni, s mindaddig a sztrájkot általánosságban nem lehet szerződészegésnek tekinteni, hanem jogos önvédelemnek. A sztrájkban föltétlen szerződészegést csak akkor láthatunk, ha a munkaszerződésnél a munka joga teljesen tud érvényesülni, ha a

munka mint teljesen egyenjogú tényező, ép úgy szabhatja követeléseit, mint most ezt többnyire egyoldalúlag, vagy legalább túlerővel a tőke teszi meg.

Azok a bérharcok, melyek főként a kapitalisztikus felfogás uralma alatt a társadalmi és az ipari békét megzavarják, — még ha ideiglenesen a gazdasági élet fejlődését hátráltatják is, — a szabadságharcnak egy nemét képezik, melyben a munka alkotmányáért küzd. És ezt a békésebb fejlődést biztosító alkotmányt nem a materialisztikus, hanem csupán csak az ethikai világnézet vívhatja ki. Azért akik az ipar és munka békéjét óhajtják, — és ez óhaj egyformán természetes és megokolt munkaadónál és munkásnál, és nem kicsinylendő politikai és nemzetgazdasági szempontból, — azoknak a munka erkölcsi értékelésére kell visszatérniök. Egyedül ez biztosítja állandóan a társadalmi igazságosságot, mint a társadalmi béke megteremtőjét.

Erkölcsi szempontból pedig a munka társadalmi kötelesség, — s ezért viszont a társadalom kötelessége, hogy a munkát kellő jutalomban, és pedig megfelelő bérben s egyszersmind megfelelő jogokban is részesítse.

VIII. FEJEZET.

A művelődés problémája.

Ami a fánál és növénynél a virág és gyümölcs, az az emberi társadalomnál a kultúra. A növény lebocsátja gyökereit a föld mélységébe, ott keresi táplálékát, s egy különös vegyi processzussal azt a piszkos sarat szirmaiban átváltoztatja a legrikítóbb színekké, s elpárologtatja mint édes illatot. Az ember pedig a földet túrja, hogy táplálkozzék; de nemcsak azért él, hogy táplálkozzék hanem hogy gondolkozzék. S amit az emberi ész gondol és kigondol, s amely gondolatát az észnek emberi kezek megtestesítik: az az emberi társadalom virága, a művelődés, a kultúra.

A kultúra tehát a munka terméke és pedig, hogy úgy mondjam, a hatványozott munkáé. Az elsőfokú munka, miként a fa gyökere, a táplálékot szerzi be; s midőn a törzs megerősödött és megizmosodott, mikor már vannak ennek a fának ágai és levelei, akkor jön a bimbófakadás és virágnyílás korszaka, s a

virágból lesz majd a gyümölcs, ha a nemzeti jólét napja megérleli.

Minden virágban van valami ideális, valami poezis, s mégis a legreálisabb célokat, a fajföntartás céljait szolgálja. A kultúra is az emberi tevékenységnek ideális része s mégis ez az, ami a népek valódi fönnállását biztosítja, s így a fönmaradás realizmusát szolgálja. A kultúra virágából gyümölcs lesz, mely megint a nemzeti erősödés magvait hinti szét. Sőt még többet is tesz. A kultúra a nemzeteknek halhatatlanságot biztosít.

A birodalmak, melyeket véres háborúk forrasztottak össze, széthullanak. A népeket új jövevények fölszívják. De az, amit emberi gondolat megteremtett és a kéz munkájával megörökített, az többé el nem múlik.

Hikszoszok, ethiopok, perzsák, görögök, rómaiak s végül arabok uralkodtak a Nílus völgyében, de a piramisok, melyeket a pusztaság élettelen sivatagában a halhatatlanság szimbólumaként föllállítottak, most is állanak. Sőt nem maradtak kulturális emlékek nélkül a jégkorszak emberei sem, kiknek pedig még faji hozzátartozósága is rejtélyes; de ők primitív állapotukban is végeztek még munkát azon felül, ami a lét- és fajföntartás föladataihoz okvetlenül szükséges. És itt kezdődik a tulaj-

donképeni kultúra, s ebben különbözik az ember az állattól. Mert munkát az állatok is végeznek, és pedig sokszor bámulatos munkát. Mégis ezeknek a munkája szorosan csak az egyednek és a fajnak a főtartására vonatkozik. S bár némelyiknek építkezései, pl. egyes madarak fészkei vagy a méhek sejtjei e szempontból a célszerűségnek a non plus ultra-ját érik el, ezen a nívón felül nem emelkednek.

Az emberi művelődés, úgymond Lester Ward, az ész ökonómiája szerint halad előre, míg az állatok fejlődése az élet ökonómiája szerint megy végbe, és e két ökonómia közti különbség fundamentális. Ezek nemcsak nem hasonlítanak egymáshoz, hanem egyik a másiknak egyenes ellentéte: a civilizációt szabályzó pszichológikus törvény mintegy lerontja a biológikus törvényt.¹

De még azokban a dolgokban is, melyek tisztán a lét és fajfőtartás céljaira vonatkoznak, az ember nem elégszik meg a szükségessel, hanem iparkodik ennél tökéletesebbet, a meglévónél különbet előállítani. Ez még a legprimitívebb népeknél is észlelhető. Az agyagedények, kések, szerszámok, fegyverek stb.

¹ Lester E. Ward, *The Psychic Factors of Civilization*. 2d Ed. Boston, 1906. 259. 1.

mind megfelelne nek céljaiknak, minden dicsőítmény nélkül; azonban az ember már itt is kívánta kielégíteni esztetikai érzékét, s ez mutatja, hogy a munka nemcsak pusztá termelési erő, nemcsak arra való, hogy az embereket táplálja, hanem szellemileg fölemelje, tökéletesítse.

S ez a másik pont, melyben az emberi tevékenység különbözik az állatokétól: a haladás, a tökéletesedés. Ennélfogva a kultúra, mint a szellemi élet nyilvánulásának összefoglalata, a megkülönböztető jel ember és állat között. Az emberek lehetnek a kultúrának alacsony, sőt igen alacsony fokán, de teljesen műveletlen és kulturanélküli népek nincsenek. Az állatok alkothatnak, mint pl. a méhek, hangyák, államszerű társadalmakat, de kultúrájuk nincs, mert nincs ideáljuk; megvan a céljuk, amelyet el kell érniök és elérnek, de nincs meg az a céljuk, ami után folyton törekedniök s előretörtetniök kell.

Az a tünemény, mely az emberi kultúrát láthatólag kivonja a többi természet, a biológia és fiziológia törvényei alól, nem csekély zavarodást okozott azokban a körökben, ahol az anyagi világ képezi a szellemi látókörnek szélső határát. S ezzel együttjár az a konfúzió, mely a kultúra értékének mérlegelésében rejlik.

Szinte hihetetlennek látszik, hogy a mai korban, midőn a modern civilizáció verőfényében öntetszelegve sütkérezünk, támadnak szkeptikusok, akik fölvetik azt a kérdést: vajjon a kultúra, a modern művelődés és polgárisodás áldásnak mondható-e inkább, vagy az emberiségre nehezedő átoknak.¹

Mindig újból és hangosabban halljuk a szót: Vissza a természethez! S egy Carpenter azt tartja a jövő kultúra ideáljának, hogy az ember megint egynek érezze magát az állattal, hegyekkel, folyókkal, magával a földdel s az égen járó csillagokkal.²

De hát itt az a kérdés merül föl, vajjon a kultúra csakugyan ellentétben van-e a természettel, s hogy a kultúra egyértelmű-e a természet ellen való küzdelemmel?³ Mert ettől függ az, hogy van-e a kultúrának létjogosultsága, s hogy vajjon a földről minek kell eltűnnie: az embernek-e, vagy a kultúrának?

A túltrafinált és a dekadencia felé hajló kultúráknak jellemző tulajdonsága volt mindig a

¹ Erpan, Ist die Kultur ein Fluch oder ein Segen?

² Die Zivilisation. Leipzig, 1903. 91. 1.

³ Így pl. L. Ziegler, Das Wesen der Kultur 16. 1.: «Der erste Schritt des Menschen über die Natur ist ein solcher gegen sie».

természethez való visszatérés kívánsága; az emberek megutálják az ilyen kultúráknak mesterkélt és hazug voltát, aminek következménye a természetes és igaz felé való törekvés. Ilyen reakció volt pl. a görög kultúrában az idyllikusok irányzata, kik az akkori korrupt korszakból képzeletükben Homérosz napjaiba szállottak vissza. Miként aggastyánok újból gyermekek lesznek, úgy helyezkedtek ők vissza az őskornak természetszerű milieujébe.

Hasonló jelenséget tapasztalunk Rousseau-nál és a múlt századbéli romantikusoknál, bár az a természet, melybe ők beleképzelték magukat, inkább csak színpadi dekoráció jellegével bír. De mégis az a lelkesedés, mellyel a természetes élet naivsága és üdesége iránt viselkedtek, hasonlít a nagyvárosi embernek ama ösztönszerű vágyakodásához, hogy túlfeszült idegeit a falusi élet csendjében vagy égbetörő bérezek magaslatain kipihentesse.

Ma azonban találkozunk olyanokkal is, akik a természetszerű barbárság vadságát és korlátlanágát, a Nietzsche-féle morálelőtti korszakot tartják ideálnak, amelyben a cselekvés értékét eredményei szerint ítélték meg és senki sem kérdezte, hogyan jött az létre!¹

¹ Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*. 57. 1.

Mindezeknél azonban azt látjuk, hogy nincsenek tisztában azzal, hogy mi a *természetes* az emberre való vonatkozásban. E tekintetben még egy Brunetiére is téved, midőn ő az erkölcsöt, polgárosodást és kultúrát mint a természet ellentétét mutatja be. «A természet — így szól ő — tetőtől-talpig erkölcstelen, anynyira erkölcstelen, hogy bizonyos tekintetben minden morál, névszerint alapvető elveiben, nem más, mint egyenes reakció ama tanítások és tanácsok ellen, melyeket a természet ad. *Vitiam hominis, natura pecoris*, így szól, ha nem csalódom, szent Ágoston; és tényleg nincs vétek, amelyre a természet nem adná meg az utasítást, és nincs erény, amelytől vissza nem tartana... Ha a természetet követnők, nem kellene-e akkor az emberiség jövőjéről lemondanunk. Azt kiáltják felénk: Mélyedjünk bele a természetbe! De ha nem vigyázunk, akkor ez annyit tenne, mint az állatiasságba való elmélyedés. És némely természettudósok, akik arra hívnak föl, hogy mindenben a természet szavát kövessük, nem ügyelnek arra, hogy ezzel a történelem és művelődés folyamatát visszafelé terelnők. Mi csak annyiban lettünk emberek és csak annyiban lehetünk mindinkább azokká, amennyiben a természettől meg tudunk válni és az ő körében oly

helyet tudunk elfoglalni, mint állam az államban».¹

Ez azonban mindjárt paradox állításnak látszik, és én igazat adok Chamberlain egyik bírálójának, midőn e kultúrtörténetíró ama állításával szemben, hogy a kultúra célja a természettől való emancipáció, azt a tételt állítja föl, hogy a természettel szemben mi nem tehetünk semmit, a természet elleni küzdelem egyenlő a megsemmisüléssel, és hogy a legfőbb ideál abban áll, hogy a természetért küzdjünk. De ép oly világosan tévedés az, és a tényekkel is ellenkezésben van, hogy ennél fogva a legmagasabb ideál az állatiság.² Mert a természet-tudományi szociológia alapján is azt kellene akkor mondanunk, hogy a kultúra valami nonsens; mert ha kultúra és természet ellentétes dolgok, akkor, mint céltalan, sőt célellenes dolog, a fejlődést megakadályozza, s azért más ítéletet nem lehetne reá kimondani, mint *censeo delendum*. De másrészt meg az egész emberi történet azt mutatja, hogy az egészséges kultúra a fejlődést előmozdítja, hogy műveltebb népek egyszersmind erősebbek, sőt hogy kultúra

¹ Discours de Combat. I. 92.

² Fr. Wüst, Entgegnung. 1905. 29. 1.: «Es gibt kein höheres Ideal als die Tierheit, das dürfte wohl nur ein Kulturfanatiker bestreiten».

nélkül az ember még az állatokkal sem vehetné föl a küzdelmet, mert ami az ember fölényét megalapítja, nem az ő fizikai ereje, hanem kultúrája.

S mindezek az egymásba folyó kavarodások egy alaptévedésből folynak. S ez abban áll, hogy az emberi természetet nem különböztetik meg a többi természettől, hogy az emberi természetet is csupán csak a biológiai törvények komplexumának tekintik. Csupán a biológia szempontjából a kultúra természetellenes, s mint ilyen, létre sem jöhetett volna; de ha mégis a természet botlása folytán létrejött volna, akkor nem maradna egyéb hátra, mint hogy Omár kalifa állítólagos bölcsességét kövessük és kulturemlékeinket lerontsuk, könyvtárainkat elégezzük. És nagyon féltő dolog, hogy ha a materializmus venné kezébe az uralmat, ez következnie be. Legalább be kellene következnie, ha a materializmus levonja a végső következtetményeket; azt kellene akkor tennie, amit a párisi Commune egyik fanatikusa akart megcselekedni, mikor a Louvre múkincseit petróleumlángokkal óhajtotta elhamvasztani.

De hát kultúra van, ezt letagadni senki sem tudja; olyannyira van, hogy nélküle embert sem tudunk képzelni; olyannyira szükséglete az embernek, hogy nélküle célját tévesztette

volna; elválaszthatatlan tőle, s annál magasabban áll a fejlődés lépcsőzetén, minél nagyobb fokát érte el a kultúrának; s ebből szigorú logikával következik mint kétségbevonhatatlan tény, *hogy az ember egészében fizikai és szellemi kettős lény, s hogy ennél fogva az egyénnek és az összes emberiségnek fejlődési processzusát nemcsak a biológiai, hanem ethikai és metafizikai törvények szerint kell mérlegelni és értékelni.*

Tertiam non datur. Az ember vagy állat, és akkor marad számára a legmagasabb ideál az állatiság, s minden egyéb csak a kultúra fanatizmusa és illúziója, — vagy pedig vannak magasabb törekvései, melyeket elérnie kell s a melyeket elér részben állati természetének eszközeivel, részben pedig állati természetének ellenére. De ilyenek vannak, sőt ezek nélkül nincs emberi fejlődés; és mivel minden fejlődés nem a természetellenesben, hanem a természetes tökéletesítésében áll, ennél fogva az anyagi természetén kívül álló ideálok az ember természetéhez, az ő lényének szükségszerű kiegészítéséhez tartoznak. Az az ember, akit csak a biológia törvényei mozgatnak, oly elképzelhetetlen, mint az állat vagy növény, mely csak a mechanika törvényeinek uralma alatt állana.

De ebből megint az következik, hogy az embernek, egyenkint mint egyénnek és egyetemben mint társadalomnak, van a látható dolgokon túl terjedő teleológiája, végcélja.

Tudom, hogy e szót: *teleologia* az úgynevezett pozitív tudomány kitörölte szótárából, megfelelő equivalenssel pótolni nem tudta; mert amit helyébe írt, az evolúció, távolról sem teljesíti azt a megnyugtató és kielégítő földadatot, amit a teleologia fogalma a kutató és folyton kérdező ész számára teljesít. A teleológiát, mint a mechanikában az erőt, egy vonallal fejezhetem ki, melynél látom a kiinduló és végső pontot: az egyik a támadó pont, a másik a végcél; az evolúciót pedig oly vonallal lehet csak jelezni, melynek se elejét, se végét látni nem lehet. Aki csupán csak evolúcióról beszél, az az útest mellett a völgyben áll, látja az út mellett lévő fákat, cserjéket, mértföldjelzőket, megvizsgálhatja az út anyagát és szerkezetét, de mindebből még nem tudja: honnan indul ki és hová vezet.

Aki teleológiáról beszél, egy hegytetőre emelkedik, honnan a végpontokat áttekintheti, ha a részleteket nem is tudja mind kifürkészni. Szóval az evolúció tisztán csak irányt jelez, az irány pedig még nem erő, mely mozgat, hanem csupán csak a mozgás útját jelzi.

S hogy az evolúció völgyéből a teleologia magaslatára kell emelkednünk, hogy e szó: *fejlődés* végleges megoldást nem ad, hogy maga a fejlődés nem a vakszerencsejátéka, sőt hogy magában az evolúcióban is van teleologia, azt Kidd mutatja ki szépen egy újabb munkájában. Rámutat arra, hogy a jelen munkája egy öntudatlan terv szerint a jövő számára folyik, így van ez az állat- és növényvilágban, s így az emberi társadalomban. Azt az erőt, mely a fejlődést így irányítja, Kidd projiciált hatásnak (projected efficiency) nevezi.

A kultúra fejlődésére nézve már most arra a megkülönböztető jelenségre utal, mely az ókori és a nyugateurópai (keresztény) kultúra közt fönnáll. Az ókoriban a jelen dominál, a nyugateurópaiban a jövő, és ez a körülmény adja meg ez utóbbinak a szabadság eszméje felé való törekvését, magasabb szárnyalását.¹

S más pozitivistá irányú szociológusok: Taine, Tarde, Stein mint legjelentősebb kulturális és szociális erőt a vallást kénytelenek elismerni s azt, hogy a társadalom tömörítésében és az általános kultúra terjesztésében semmi a kereszténységet megközelíteni nem tudta.

¹ Principles of Western Civilisation. London, 1902.289.1.

Álljanak itt végezetül Tainenek, a francia pozitivistának ama szavai, melyeket a kereszténységnek mint kulturális tényezőnek pótolhatatlan voltáról az *«Origines de la France contemporaine»* című munkájában ír: «Ma, tizenyolc század után, a kereszténység négy-száz millió emberi teremtménynek szellemi orgánuma és szárnya, mely nélkül nem tudna önmaga fölé emelkedni. S valahányszor tizenyolc század óta e szárnyak kifáradtak, vagy ha azokat megtördelték, ugyanakkor a nyilvános és magánerkölcsök lealacsonyodnak, Olaszországban a renaissance, Angolországban a restauráció és Franciaországban a direktórium korában látjuk, hogy az emberek pogányokká lettek, a kegyetlenség és érzékiség fölburjánzottak, s a társadalom mintegy rablótanyává és tisztességtelen helyé vált. Ha az ember ezt a jelenséget közelebről szemléli, akkor tudja csak igazában mérlegelni, hogy mit hozott a kereszténység modern társadalmunkba bele. Sem a bölcselkedő ész, sem a művészeti és irodalmi kultúra és semmiféle kormányzat nem tudja enemű szolgálatait pótolni. És csakis ez a kereszténység tarthat bennünket vissza ama veszedelmes lejtőn, melyen állunk. S a régi evangélium még ma is a leghathatosabb eszköze a szociális ösztönnek».

Amit itt a francia bölcselelő mond, az alapján ugyanaz azzal, amit Tertullian oly klasszikus rövidséggel e szavakban foglalt össze: *Anima humana naturaliter Christiana*. Az emberi lélek a természettől fogva keresztény, azaz vonzódik ama idealizmus felé, mely éltető elme, s amely a kereszténységben találja hamisítatlan kifejezését.

Mindaz, ami ezt az idealizmust táplálja és fokozza, az embert és az emberiséget előreviszi, s mindaz, ami ezt az idealizmust támadja, s gyengíti, a dekadencia felé vezet.