

110
0.2217.

ÉRTEKEZÉSEK

A FILOZÓFIAI ÉS TÁRSADALMI TUDOMÁNYOK KÖRÉBŐL
A M. TUD. AKADÉMIA II. OSZTÁLYÁNAK RENDELETÉBŐL

SZERKESZTI
DR. LUKINICH IMRE
OSZTÁLYTITKÁR

V. KÖTET — II. SZÁM.

A PLATONISTA CICERO

ÍRTA
PROHÁSZKA LAJOS
LEVELEZŐ TAG

SZÉKFOGLALÓ ELŐADÁS A II. OSZTÁLY 1941. OKTÓBER 20-ÁN
TARTOTT ÜLÉSÉN

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
BUDAPEST, 1942



Értekezések

a filozófiai és társadalmi tudományok köréből.

I. kötet (1911—1916). 1—9. szám.

1. Pauler Ákos: A logikai alapelvek elméletéhez. — 2. Medveczky Frigyes: A római stoicismus társadalmi elméletei. — 3. Kmoskó Mihály: Az emberiség első frott szabadságlevele. — 4. Balogh Artúr: Konstant Benjámín és az alkotmányos állam tana. — 5. Pauler Ákos: A fogalom problémája a tiszta logikában. — 6. Földes Béla: A nemzetközi kereskedelem elméletéhez. — 7. Csekey István: A magyar pragmática sanctio frott eredetijétől. — 8. Fellner Frigyes: Ausztria és Magyarország nemzeti jövedelme. — 9. Angyal Pál: A visszaható erő az anyagi büntetőjogban.

II. kötet. (1917—1927). 1—10. szám.

1. Buday László: Népünk halandósági viszonyai. — 2. Magyary Géza: A nemzetközi bíraskodás a magyar jogban. — 3. Földes Béla: Ricardo, különös tekintettel a háborús közgazdaság kérdéseire. — 4. Finkey Ferenc: Büntetés és nevelés. — 5. Székely István: Az apokaliptika a világirodalomban. — 6. Varga Béla: A logikai érték problémája és kialakulásának története. — 7. Buday László: A statisztika munkaköre. — 8. Dékány István: Tudományelméleti alapok a társadalomtudományokban. — 9. Saile Tivadar: Kőrösy József hatása a statisztika fejlődésére. — 10. Pauler Ákos: Anaxagoras Istenbizonyítéka.

III. kötet (1927—1931). 1—12. szám.

1. Finkey Ferenc: A politikai cselekmények és a büntető-törvénykönyv. — 2. Illés József: Hajnik Imre és a magyar jogtörténet. — 3. Navratil Ákos: Régi igazságok és új elméletek a közgazdaságtanban. — 4. Varga Béla: A subsistentia fajtái. — 5. Bartók György: A «rendszer» filozófiai vizsgálata. — 6. Vinkler János: Az igazság a polgári perben. — 7. Tomcsányi Móric: Rendészet — közigazgatás — bírói jogvédelem. — 8. Br. Brandenstein Béla: A cselekvés elméletéről. — 9. Bartók György: Az «eszme» filozófiai vizsgálata. — 10. Kenéz Béla: Európa földbirtokpolitikája a

A PLATONISTA CICERO

ÍRTA

PROHÁSZKA LAJOS

LEVELEZŐ TAG

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

BUDAPEST, 1942

A PLATONISTA CICERO.

I.

Rousseau azt mondja nevelési regényének, az *Emilnek* azon a helyén, ahol az irodalmi olvasmányokról beszél, hogy amikor növendéke Demosthenest olvassa, ékesszólásától elragadtatva így kiált fel: «Ez aztán a szónok!» Cicero ellenben ugyanakkor elintézi ezzel az egy kissé fitymáló nyilatkozattal: «Ez prókátors».

A műveltek többsége máig általában így vélekedik Ciceróról. Mindnyájan találkozunk vele serdülő életünknek egy-két esztendejében, rajta tanuljuk meg a tiszta latin próza-stílust, a szónoki beszéd szerkezetét és kellékeit, s ismerünk meg egyet-mást a római köztársaság utolsó századáról és küzdelmeiről. De ezután? Jobbára elmosódott iskolai emlékekből, néhány elkoptatott idézetből tevődik össze az a kép, amelyet Ciceróról életünk további során őrzünk, s meg kell vallani, hogy ezek az emlékeink is fakóbbak, idézeteink pedig ritkábbak, mint az ókor bármely más írójáról vagy írójától valók. Kivált a mai ember nincs már közvetlen viszonyban vele, sőt legtöbbször únja, s alig képes felérni ésszel, hogy miért lelkesedtek érte oly nagyon régebbi nemzedékek. Kétségtelen, hogy modern világunkban a retorikai műveltség mindinkább veszít becséből, ezért már nem igen értjük a cicerói elokvenciát és stílusa is mind idegenebb tőlünk. Ma már más elemekre, más hagyományokra támaszkodik irodalmi kultúránk is, s ha a modern lélek megtalálja is az élő kapcsolatot Homerosszal és Sophoklesszel, Vergiliusszal és Horatiusszal, a szónok Cicero alig kelt már visszhangot benne. S mintha ebben az esetben maga az ókortudomány is megerősítené a közvélemény felfogását. Momm-



sen lesújtó ítéletének utóhatásai úgyszólván máig kísértének. Ha találkozunk is újabban a tárgyilagosabb méltatás kísérleteivel, nagy általánosságban alig olvashatunk egyebet Róma legnagyobb szónokáról régi, iskolaszerű szölamoknál. Ez pedig csalhatatlan jele szokott lenni annak, hogy valaki szellemi életünkben nem eleven tényező többé.

S másként vagyunk-e vajjon a filozófus Ciceróval? Hogy a latin nyelvet és szellemet ő tette filozofálásra alkalmassá s filozófiai szókincsünk nagy részét a görög nyomán ő teremtette meg, arra olykor még emlékezünk, de igazi jelentőségét alig mérjük le. A filozófia-történet úgy jellemzi őt, mint merő eklektikust, akiben nincs semmi eredetiség, akinek filozófiai értekezései, dialogusai görög minták utánzatai, kivonatai, s inkább csak azért érdemelnek említést, mert az Aristoteles-utáni kor filozófiájára nézve forrásul szolgálhatnak. De magával Ciceróval nem szoktunk filozofálni, művei nem ihletnek meg, mint egykor Szent Ágostont, s gondolatai nincsenek benne gondolkodásunk vérkeringésében, mint századokkal ezelőtt voltak. A filozófus Cicero ma mindenképpen időszerűtlen és hatástalan.

S végül az ember, ahogy leginkább a levélíróban nyilatkozik meg, s akiért Petrarca kora annyira tudott lelkesedni? E tekintetben ma szinte egyhangú a vélemény: gyöngé és hiú politikus, akinek meggyőződése és tettei ritkán fedték egymást, aki minden ügynek szószólójául szegődött, ha valamilyen előnnyel kecsegtetett. Vagy a legjobb esetben is: elfogult republikánus, akinek az idők szózatát megértő fölényesebb szellemmel, Caesarral szemben feltétlenül el kellett vesztítenie a játszmát.

Ezzel a marasztaló ítélettel viszont szemben áll Cicero kétségbevonhatatlan hatása. S ez a hatás évezredekre terjed és folytonos volt. Cicero valóban az egészen kevesek közül való, akik eltörülhetetlenül rávésték történeti szereplésük és alkotásuk nyomát a nyugati kultúrára. Érthető ez a fenti megítélésből? Lehetséges-e, hogy egy fellengős «retor», egy harmadrangú, kompiláló filozófus és egy kárvallott politikus, aki a mellett embernek sem valami mintakép, oly mély és maradandó hatást fejthessen ki nemzedékeknek szinte vége-

láthatatlan sorára? Vagy talán ez egyszer az utókor is oly balul ítélte volna, talán annyira túlbecsülte volna Cicerót, mint oly gyakran a kortársakat? Mi a titka az évezredek cicerói hatásnak?

Zielinski szép könyvéből¹ részletesen ismerjük ennek a hatásnak természetét, folyamatát és fázisait. E könyv előnye minden másfajta Cicero-ábrázolással szemben éppen abban van, hogy a cicerói személyiséget és művet nem egyszeri történeti meghatározottságában, hanem a forma és a tartalom kategóriái felől, tehát mintegy időfeletti jelentésében, az emberi szellemnek sajátos megnyilvánulásaként szemléli és kíséri végig a századok váltakozásában, kimutatva róla, hogy európai történetünk fordulói, a nagy stílus-korszakokban éppúgy, mint a gondolkodás nagy korszakaiban jelenvaló volt és egyik legfőbb ösztönzőként alakította maguknak e koroknak szellemi arculatát. A Cicero megítélésében mutatkozó ellentétet ezzel Zielinskinak mindenesetre sikerül felülemelkednie; ámde a hatások tényeinek feltárásánál ő sem megy tovább, nem firtatja, hogy miért volt éppen Cicero a nagy ösztönző, helyesen: e kérdésben a forma és a tartalom neki a végső instanciákat jelenti. Dilthey ebből a szempontból pszichológiailag nyilván mélyebbre látott, amikor Cicerónak az utókorra való hatását elsősorban a római embernek fejlettebb történeti tudatából igyekszik megértetni, amely benne fejeződött ki legjellemzőbben és ezért vonzotta éppen a történetiség iránt fogékony korokat és egyéniségeket leginkább. Aki ismeri Diltheynek a modern emberről és világnézetének kialakulásáról szóló nagy művét,² ebben lépten-nyomon Cicero nevével találkozik nemesak az újkori «humanisztikus» tudománynak, hanem az életérzésnek, a vallásosságnak, az erkölcsiiségnek, a jog- és államfelfogásnak legfőbb ihletői között is. Csakhogy Dilthey viszont teljesen mellőzi a cicerói személyiséget, merőben a gondolati tartalmakra vigyáz s ezeket is a sztoikus-római hagyomány-

¹ Cicero im Wandel der Jahrhunderte. 4. Aufl. Leipzig—Berlin, 1929 Teubner.

² Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. (Ges. Schr. II. Bd.) 3. Aufl. Leipzig—Berlin, 1929.

nak szélesebb szövedékéből fejti ki. Ezzel Cicero gondolkodása mindenestül beleilleszkedik abba az ókor végén keletkezett fogalmi rendszerbe, amely a római hatalmi akaratnak mintegy elvi kifejezéseként a «ratio naturalis» jegyében iparkodott autonom módon megszervezni az életnek és a kultúrának minden körét, s amely az újkor elejétől kezdve az ú. n. «természetes szellemi tudományok tanában» újra-éledve, lassankint átalakította egész modern világunk képét.

Rendszerek, stílusok mindenesetre hatékony tényezői a történeti fejlődésnek, de nem az egyetlenek, hanem más tényezőkkel szövődnek s azonfelül maguk is még megvilágításra szorulnak. Velük jobbra csak a felszínen mozgunk, a történeti létnek csupán tájékozódásunkra alkalmas irányvonalait, úgyszólván racionális szerkezetét kapjuk bennük, de nem érünk le a gyökerekig, s főleg nem fogjuk meg magát a történeti folyamatot. A valóban termékenyítő hatások mélyebbről erednek az eszméknél és a formáknál. A történeti élet alakulását tudvalevőleg elsősorban tettek határozzák meg, ezek pedig mindig személyes jellegűek, és mert inkább látomásból, mintsem érvekből fakadnak, valamennyire mindig irracionálisak is. Ebből érthető, hogy hatásuk térben és időben egyaránt messzebb elér, mint a gondolatoké vagy az ízlés módjaié, és nyomaik is maradandóbbak ezekénél, mert érületi- és magatartásformákban, szokásokban, gyakran éppenséggel intézményes berendezkedésekben nyilvánulnak. Gondolatrendszereknek és stílusoknak is tette kell válniok, hogy döntően határozzák meg a fejlődést. Épp ezért szükségkép felmerül itt az a kérdés, hogy vajjon nem fűződik-e Cicero nevéhez is valamilyen tett, s nem ennek kell-e tulajdonítanunk évezredes hatását, — sokkal inkább gondolatai tartalmánál vagy stilisztikájának teljesítményeinél.

Ha Cicerót annyiszor méltánytalanul ítélték meg a múltban s ítélik meg általában ma is, akkor ennek éppen az az oka, hogy irodalmi hagyatéka mellett, amely természet-szerűleg mindig csak szűkebb körök figyelmére számíthat, elhomályosodott előttünk egy valóban egyetememes kulturális érdekű tettének emléke, holott ennek nyomai máig elevenek. Mi volt ez a tette? Rövid szóval: ő volt az, aki meg-

szabta nyugati művelődésünknek humanisztikus-liberális irányát. Hogy ez mily nagyfontosságú tény, leginkább abból tűnik ki, ha meggondoljuk, hogy e nélkül a menetében és tartalmában pontosan és elvszerűen megállapított művelődési rendszer nélkül későbbi nemzedékek termékeny viszonya magához az antikvitáshoz alig képzelhető el: az irodalom, a filozófia és a vallás magában véve erre nem lett volna elégséges, mert betetőzés, de nem alapvetés. Vajjon hatott volna Platon a keresztény egyházatyákra, vagy Aristoteles a későbbi skolasztikára, ha nem áll fenn ez a művelődési rendszer s nem teszi őket előbb fogékonnyá irántuk? S beszélhetnénk-e újkori humanizmusokról, ha iskolázásunk rendje történetesen nem ezekben, hanem más keretekben fejlődik ki, például hasonlóan a zsidókéhoz vagy az arabokéhoz, akik szintén megéreztek a hellén hatást, de humanizmusra mégsem jutottak el sohasem? Azt tehát, hogy az antik kultúra tartalmai későbbi nyugati kultúránkba beáramlottak, kiváltképpen ennek a Cicero által megfogalmazott művelődési rendszernek köszönhetjük, amely már a császárkor elején intézményessé vált, amelyet részleteiben is kidolgozott Quintilianus és utóbb átvett Szent Ágoston, majd az ő nyomán valamennyi keresztény kompilátor, és amely virágzott akkor is, amikor az ókornak minden más intézménye már megrendült, az új eszmék és formák pedig még megállapodatlanul kavarogtak. De túlélte ez a művelődési rendszer az európai történet későbbi nagy sorsfordulatait is, a népvándorlást, a sötét századokat, az új népek és birodalmak kialakulását, majd a reformációt, a felvilágosodást és a nemzeti szellem ébredését, úgyhogy hatása úgyszólván napjaink küszöbéig terjed. S bár a XVIII. század vége óta ez a hatás már mind szűkebb körre szorítkozik, végkép ma sem tudunk elzárkózni előle, ami annak jele, hogy itt valóban a nyugati szellemiség legbelsőbb lényegével van dolgunk.

Ez volt tehát Cicero nagy tette: ennek a hatásában páratlan művelődési tervnek megszerkesztése. Akárhonnan vette is hozzá az elemeket, már magában véve az a tény, hogy olyan egységes, elvszerű rendszerré tudta összekovácsolni, amely két évezreden át meghatározta az egymást

felváltó nemzedékek lelki arculatát, arra érdemesíti, hogy az európai kultúra megteremtői között említsük. Ámde épp e rendszernek belső, tartalmi kidolgozásában Cicero olyan utat követett, hogy ezzel külön is hála kötelezte az utókort, mert a műveltségben a szellemiség objektív mozzanatainak biztosított elsőbbséget a pusztán szubjektívekkel szemben. S ezt az egész nyugati kultúránk fejlődésének irányára nézve oly döntő jelentőségű objektív-tartalmi vonást, amelyet eddig alig méltáltak benne figyelemre, nevezem éppen az ő platonizmusának.

Az európai művelődésnek erre a rendjére ugyanis a klasszikus ókornak három nagy egyénisége véste rá kitörölhetetlenül az emberről és alakításáról való felfogása nyomait: Platon, Aristoteles és Cicero. Platon volt a meg-alapozója, tőle származik céljának és eszközeinek megállapítása. A műveltség tükröztesse vissza az emberben azt a harmóniát, amelyet a filozófia ismer fel a kozmoszban. Más szóval: nem tetszésünk szerint, önösen és magunktól elkapatva, hanem a világ tárgyi rendje szerint kell kialakítani magunkban emberi mivoltunkat, e tárgyi rend után tehát kutatnunk kell, tudást (*ἐπιστήμη*) kell szereznünk róla s erre szolgál éppen a filozófia. Ezért válik Platonnál a filozófia — ahogy W. Jaeger egyik remek tanulmányában rámutatott¹ — a szó szoros értelmében paideiává, ami azt jelenti, hogy ekkor kerül a tiszta tudományos magatartás, az önzetlen tárgyi szemlélődés, azaz a theória a művelődés középpontjába. Mindenesetre olyan mozzanat ez, amely nyugati művelődésünk rendjét ettől kezdve a korszellem minden változása ellenére máig kitünteti, s akik főleg újabban oly hévvel küzdenek iskolázásunk intellektualizmusa ellen, talán a nélkül, hogy tudnák, platonai hagyományt döntögetnek. A művelődésnek ezt az intellektuális irányát azután Aristoteles még fokozza, aminek jellemző tanúsága az a felfogása, hogy a műveltség nem a nagy tömegeknek, hanem csak az arra

¹ *Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung.* (Humanistische Reden, und Vorträge. Berlin—Leipzig, 1937. Gruyter. 125—168. II.)

hivatottaknak való: a tudományos magatartás, a θεωρητικός βίος az igazi emberré válásnak legfőbb követelménye. A művelődésnek későbbi rendi kiváltsága nem utolsó sorban ezen a felfogáson alapszik és ebből a zártkörűségéből mindmáig szintén megőrzött valamit. Mégis azzal, hogy Aristoteles a filozófiát — a tapasztalati valóságot is belevonva vizsgálódási körébe — fokozatosan kiszélesítette a tudományok egyetemes, tárgyi rendszerévé, a későbbi idők folyamán inkább magának a tudományos kutatásnak szervezésére hatott közvetlenül, a művelődés ügyének fejlődésére ellenben csak közvetve: Platonnál, a nagy emberalakítóval, az ἀνθρωποπλαστής-szel szemben Aristoteles a nagy szisztematikus volt, könyvtudós, ἀναγνώστης, ahogy állítólag maga Platon nevezte.

Ennek a filozófiai szellemű képzésnek az elvét tehát Platonnál is, Aristotelesnél is az a meggyőződés érlelte, hogy a műveltség a magatartás módjában nyilvánul ugyan, ámde ennek tárgyi ismereteken kell formálódnia. A pusztán készség magában véve még nem műveltség. Ezért foglalnak oly élesen állást a merőben formális irányú retorikai képzéssel szemben, amelyet a Kr. e. V. század óta a sofisták (*ῥητορικοὶ σοφισταί*) képviseltek, s amely nem önzetlen tudásra, hanem vitatkozásbeli készségre, a véleménynyilvánítás és az elhitétetés fogásaira nevelte az ifjúságot, gyakorlati politikai érdekből. Ma, amikor tudjuk, hogy a későbbi fejlődés Platont és Aristotelest igazolta, s amikor a filozófiatörténet közkeletű jellemzése nyomán úgy szoktunk tekinteni a sofistákra, mint a Sokratesszel és Platonnal meginduló igazi filozófia történeti előzményére, utóbb pedig legfeljebb mellékhatására, rendszerint megfedkezünk arról, hogy Aristoteles után, a hellenizmus első századaiban, sőt még azután is sokáig, úgyszólván az ókor végéig, ez a két irány —

¹ Főleg Akadémia-korabeli írásaival s ezek közt is első sorban a *Protreptikosszal*. Ezeket a késői ókor is jól ismerte, magára Cicéróra is hatottak. Erről v. ö. W. Jaeger: *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung.* Berlin, 1923. Weidmann. 61. sk. II. Filozófiájáról mint a tudományok egyetemes rendszeréről u. o. 428. sk. II.

a filozófia és a retorika — tényleges hatalomként vetélkedett egymással az ifjúság nevelésében.¹ E vetélkedés során olykor kölcsönösen közeledtek egymás felé, gyakrabban azonban élés, szinte késhegyre menő küzdelemben álltak egymással. S vajjon rá szoktunk-e eszmélni arra, hogy ez a küzdelem — amely egyáltalán nem volt pusztán a filozófusok és a rétorok elvi ügye, hanem az egész közvélemény legbensőbb érdekelve résztvevett benne — elvégre a retorika javára is eldőlhetett volna, s hogy ebben az esetben alkalmasint egész nyugati kultúránk más irányban fejlődött volna?

Hogy nem így történt, az éppen Cicero kimagasló történeti érdeme. Cicero visszatér a platonai alakítás elvéhez, ezt a római ethosznak megfelelően praktikus-politikai irányba hajlítja ugyan és ezzel még személyesebb veretet ad neki; de ugyanakkor a tudományos-tárgyi elvnek rendeli alá, s ezzel viszont megóvja attól a szubjektívizmustól és relativizmustól, amelybe a szofista rétorok merítették. Szoktuk mondani, hogy Cicero tette a retorikát filozófikussá, azaz adott neki elméleti alapot, s a római retorikai gyakorlatra vonatkoztatva ez a megállapítás bizonyos helyes is. De hozzá kell fűznünk, hogy éppen a platonai hagyományra támaszkodva érte el ezt. Tekintve pedig a platonizmusnak *κατ' ἐσοχὴν* pedagógiai célzatát, megértjük, — sőt csakis ebből érthetjük meg — hogy a szellemével beoltott retorikai elmélet Cicero kezében kiszélesedett a művelődés általános elméletévé. S ez az elmélet határozta meg a továbbiak folyamán a művelődés tényleges rendjét és szállt azután örökségként a keresztény utókorra. Azt tehát, hogy a platonizmusnak művelődési eszménye és művelődési tartalmai a latin nyugaton megszakítatlanul tovább éltek, kiváltképpen Cicero közvetítésének köszönhetjük.

Ismeretes, hogy Cicero ezt a művelődési elméletét legteljesebben *A szónokról* (*De oratore*) című dialogusában

¹ V. ö. H. v. Arnim: *Leben und Werke des Dio von Prusa*. M. e. Einl.: Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung. Berl., 1898. — H. Gomperz: *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des ἑὸς λέγειν in seinem Verhältnis zur Philosophie d. V. Jahrh. Lpz.—Berl. 1912. 285 sk. II.*

dolgozta ki, s ez a mű — egyébként is egyik legragyogóbb műve — már külső formájával is arról tanúskodik, hogy megírásában Platon ihlette meg. A Cicero-filológia már régen kimutatni iparkodott e mű görög forrásait és mintáit, mint általában szívesen kutatta fel ezeket filozófiai írásai-ban is. Jórészt ennek tulajdoníthatjuk az elterjedt véleményt Cicero eklekticizmusáról. Mivel rendszerint merőben formális oldaláról nyúltak a kérdéshez, közvetlen gondolati és kifejezésbeli megegyezéseket keresve — s ezek a kortársak között természetszerűleg mindig szembetűnőbbek — nem vették észre itt a korszerű megnyilvánulás leple alatt rejtőző időtlen platonai szellemet, azt, ami a platonizmusban *ἀπὸ σοφισμῶν*, s épp ezért legtöbbször elsikkadt a kezükben az is, ami magában Cicéroban eredeti. Mert vajjon a mű lényegét fogtuk-e meg akkor, ha megtudjuk, hogy Cicero nem közvetlenül Platon hatása alatt írta meg, hanem Aristoteles ifjúkori dialogusait s későbbi peripatetikus utánpótlókat vette hozzá mintául? Talán mélyebben értjük-e, ha felfedjük előttünk, hogy szorososan egykori mestereinek, az akadémikus Philonnak és Antiochosnak alapján dolgozta ki; vagy ha elfogadjuk, amit a legújabb ilyen «motívum elemzés» alapján bizonygatnak, hogy a sarkalatos kérdésekben egészen a sztoikus Poseidonios nyomdokain halad?¹ Maga Cicero úgy nyilatkozik, hogy amit a szónoklás terén elért, azt nem a rétorok iskoláinak, hanem akadémiai tanulmányainak köszönheti.² Ezért valóban csak mellékvágányra kerülünk, ha azt firtatjuk, hogy egyetlen íróból merített-e, vagy pedig a különböző filozófiai iskolák képviselőitől egyaránt tanult

¹ Larissai Philon hatását állítja H. v. Arnim i. m. 97. sk. II. (Cicero... die leitenden Gedanken und zahlreiche Einzelheiten einer Schrift des Philon von Larisa entlehnt hat); Askalon Antiochos mellett foglal állást Wilhelm Kroll: *Studien über Ciceros Schrift De oratore*. Rhein. Mus. 58. Bd. 1903. 552—597. II. Poseidonios hatását Hans Kurt Schulte igyekszik kimutatni: *Orator. Untersuchungen über das Ciceronianische Bildungsideal*. Frankfurt a. M. 1935. (Frankfurter Studien zur Religion u. Kultur der Antike. Hrsg. v. W. F. Otto 11. köt.) 131. sk. II. — V. ö. még a forráskérdéshez: Schanz-Hosius: *Gesch. d. röm. Lit.* I. 4 1927. 461. I.

² *Or.* 12. §: fateor me oratorem, si modo sim aut etiam quicumque sim, non ex rhetorum officinis, sed ex Academiae spatiis exitisse.

s azután ezt összeegyeztette, ami annál is inkább lehetséges volt, mert tudjuk, hogy a különböző iskolák ezidőtájt már mind közeledtek egymáshoz, főleg azonban Platonhoz hangolódtak. Pszichológiailag alig valószínű, hogy a nagyműveltségű és szüntelenül olvasó Cicero nem közvetlenül a platonai szövegek alapján dolgozott volna, noha kétségtelennek látszik, hogy éppen az első platonai ösztönzést Philontól kapta, se mellett még másirányú hatások iránt is fogékony volt. Ha ma valakit például hegelianusnak tartunk, akkor ennek bizonytalannal nem az a próbaköve, hogy szó szerinti kövesse Hegelt s ne termékenyüljön meg esetleg másféle irányoktól is; aki pedig a szellemi munka természetét ismeri, tudja, hogy a döntő lökések sem származnak okvetlenül mindig az első forrásból, hanem adhatja őket valamilyen interpretáció, sőt jöhetnek kerülő utakon is: Szent Ágostonban épp a Cicero Hortensiusának olvasása ébresztette fel a platonizmust, Kantot ellenben a Hume-mal való foglalkozás tette platonistává. Csak éppen Ciceróval szemben alkalmazunk e tekintetben más mértéket, megtagadva tőle nemcsak minden önállóságot, hanem egyáltalán az igazi filozófiai készséget is? Holott ha nem a betűhöz ragaszkodunk, hanem a szellemet tekintjük, akkor első sorban épp a *De oratore* alapján bizvást platonistának tekinthetjük őt, sőt ez az a műve, amelyben a platonizmust — legalább is egy irányban — továbbfejlesztenie sikerült. Ezért a nélkül, hogy ezúttal a gondolatok érésének vagy az értük való személyes vívódásnak (tehát a tulajdonképpeni filológiai kérdésnek) részleteibe merülnénk, megpróbáljuk a következőkben három általános szempont kiemelésével jellemezni ezt a cicerói platonizmust.

¹ Er war von Haus aus kein philosophischer Geist. Sein wissenschaftliches Denken war unselbständig, wurde immer nur durch fremdes ausgelöst, erlangte die Ruhe und Stetigkeit, wurde wie im praktischen und politischen Leben bei seiner angeborenen Reizbarkeit im hohen Grade durch Einfälle und lebhaftige Gefühle des Augenblicks bestimmt. Das was ihn zum grössten Redner seiner Zeit und seines Volkes machte, stand ihm als Philosophen im Wege. (Pauly—Wissowa—Kroll: *Realencyklopädie d. klass. Altertumswiss.* II. 13. Bd. 1181. l.) E megállapítás a közfelfogás összegezésének tekinthető.

II.

A *De oratore* számos helye arról tanúskodik, hogy Cicero határozottan tudatában volt annak, hogy ebben a művében többet nyújtott merő szónoklattannál. Ilyen szónoklattani munkákkal ezidőtájt a legkülönbözőbb álláspontokról már bőviben találkozunk, filozófiai szelleműektől kezdve, aminő az Aristotelesé volt, egészen a gyakorlati kézikönyvektig (*τέχνηαι ῥητορικαι*), aminőket a céhbéli rétorok szerkesztettek. Egyetlen egy sem vált ezek közül egyetemes érdekűvé. Miért a Ciceróé? Mi avatja ezt a művelődés alapvető elméletévé?

Erre a kérdésre, amely mindenki előtt legelőször felmerül, mihelyt magából a műből indul ki, közvetlenül a történeti fejlődés szemléletéből adhatunk választ. Az egész ókor — a kezdeti időktől fogva — a szóban és írásban, de kiváltképpen a szóban való kifejezés képességében látta a nagyműveltség legfőbb ismertető jegyét. Bizonyára nem véletlen, hogy már a sokszor idézett homérosi sorban: *μῦθων τε ῥητήρ' ἔμμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων* (II. IX. 433.), amely megjelöli, hogy az igazi férfinak szóban és tettben kell kitűnnie, első helyen áll épp a szónoki készség követelménye, mert aki *μῦθων ῥητήρ*, a szónak avatott mestere, nyilván inkább lelkesedik az iránt, hogy egyszeremind *πρηκτῆρ ἔργων*, nagy tettek végrehajtója legyen, s főleg másokat is készíteni tud erre. Vagyis a helyes beszéd a feltétele a helyes politikai magatartásnak. Az egész görög közéletnek és a nevelésnek is ezt a politikai célzatát ma általánosan ismerjük, ezért szükségtelen itt erre behatóbban kiterjeszkedni. Jelentette a teljes emberi létnek kibontakoztatását a polis keretén belül, ahogyan legjellemzőbben a *πολιτικός* (= *καλὸς κἀγαθός*) *ἄνθρωπος* és a *πολιτικαὶ ἀρεταὶ* eszményei fejezik ki.¹ S ugyanez a felfogás hatja át a római életet is ősidőktől kezdve: a *virtus*-t, amely itt is a politikai közösségért folyó tevékenységen nyilvánul, a *vir bonus dicendi peritus* testesíti meg. Ebből érthető, ha a művelődés útja mindkét népnél múlhu-

¹ V. ö. W. Jaeger: *Paideia*. Berlin-Leipzig 1934. 30. l.

tatlanul a retorika felé vezetett, vagyis a szónoklás tervszerű, elméleti tanulmányozásának a fejlődés bizonyos pontján fel kellett váltania az addig merőben gyakorlati módját. A görögség körében ez a pillanat tudvalevőleg a szofisztika fellépésével, főleg azonban Isokratesszel következett be; a rómaiaknál pedig a hellenizálódás folyamata idézte elő, s ismeretes, hogy bármily nagy volt is kezdetben az ellentét Rómában a görög rétorok működésével szemben, a retorikai tanulmány meghonosodásának mégsem állhatta útját, s a görög rétorokat még Cicero kora előtt latinok követték. Egyik esetben sem merült ki azonban ez a retorikai tanfolyam a szónoklásnak merőben szakszerű tanulmányában, hanem inkább a grammatika nyújtotta irodalmi képzésnek betetőzése és elmélyítése volt az általános antik felfogás értelmében, amely szerint a szónok a kiművelt ember: *παραδειγματός*, vagy ahogy maga Cicero megfogalmazta: *nulla in re rudis* (De or. I. 32.), az, aki semmiben sem tájékozatlan. Még Platon sem tudta egészen kivonni magát ez általános felfogás alól. Bár számos dialogusában, főleg pedig a Gorgiasban igen lesújtólag nyilatkozik a retorikáról, irodalmi képző értékét mégsem tagadhatta meg: erről tanúskodik nemcsak az eszményi szónoklatról kifejtett enkomionja a Phaidrosban, ahol a retorikát a dialektikával hozza szoros kapcsolatba, hanem első sorban a saját írásművészete is: azokat az eszközöket alkalmazza ebben, noha más célzattal, amelyeket a retorika is tanított.¹ Az utána jövők ebben a tekintetben nem mindig követték: emlékeztetes, hogy menyire kárhóztatja éppen Cicero egyes sztoikusoknak éktelen,

¹ V. ö. magának Cicéronak nyilatkozatát Platon «ekesszólásáról» De or. I. 47., ahol Crassus, aki tudvalevőleg magának Cicéronak felfogását tolmácsolja, a Gorgiasról szólva azt mondja: quo in libro in hoc maxime admirabar Platonem, quod mihi in oratoribus invidendis ipse esse orator summus videbatur. — Platon retorikai vénájáról szól Rudolf Hirzel: *Über das Rhetorische und seine Bedeutung bei Plato*. Leipzig, 1871. A szerzőnek az az állítása azonban, hogy Platonnál retorikával találkozunk mindenütt, ahol nem tudományos, hanem mitológiai fejtegetésekbe bocsátkozik (az *ἱστορία*—*ἕξις* megkülönböztetése értelmében), mindenképpen erőszakolt s ma már túlhaladott magyarázat.

pongyola, szörszálhasogató stílusát.¹ De ezeket a szörványos eseteket nem tekintve, az egész ókor általában nagyra becsülte a szép stílust, s akár öncélúlag művelte, akár magasabb szempontok szolgálatába állította, mindenképpen a kulturáltság vonását, sőt egyáltalán minden kultúra keletkezésének feltételét látta benne: az élő és az írott beszéd csiszolt-sága különböztet meg a barbárságtól. Cicéronak tehát tulajdonképpen csak ebbe a közfelfogásba kellett belekapcsolódnia, hogy szónoklási elméletét általános műveltségelméletté tegye.

Van azonban még egy másik körülmény is, amely Cicerót erre készíthette, s ez már egészen személyes jellegű, szorosabban pedig éppen platonizmusából következett. Nevezetesen: a *doctus orator* eszménye, ahogyan a közkeletű iskolai retorika formalisztikus gyakorlatával szemben előtte lebegett, mint *non linguae solum, verum etiam animi ac virtutis magister* (De or. III. 139.), s ahogyan első sorban önmagában törekedett megvalósítani. Már Platon szerint a merő elokvencia, az *εὐ λέγειν* nem meríti ki a szónoklás fogalmát, hanem mély és széleskörű tudáson kell alapulnia: pszichológiai ismereteken, hogy hatni tudjon, mindenekelőtt azonban az igazság ismeretén, hogy helyes irányban hasson. Amikor a Gorgiasban a körül forog a beszélgetés, hogy mi a szónok feladata s mi tehát a retorika tárgya, a szofista Gorgiasnak azt a meghatározását, hogy a retorika a rábeszélés művészete, Sokrates azzal cáfolja meg, hogy a szónoknak, mielőtt rá akar beszélni valamire, tudnia kell, hogy mi a jogos és a jogtalan, mi az igaz és a hazug, mégpedig tudnia kell akkor is, ha vissza akar élni művészetével, ha rá akar szedni valakit. Vagyis a retorika csak akkor lesz több szofisztikus szemfényvesztésnél, csak akkor fogja meghaladni a merő nyelvbéli készségnek, az elokvenciának körét, ha az igaznak a nem-igaztól való megkülönböztetésére, vagy ahogy Platon utóbb, az ideatan kiérlelődésének idején mondja: ha a dialektikára épít. Így a Phaidrosban már határozottan megköveteli a szónoktól, hogy értsen a dialektikához, azaz értsen hozzá, hogy szétfejtéssel és összevonással megfogja

¹ De or. I. 50. — III. 86. V. 5. De fin. IV. 6.

valamely tárgynak valóságát, eidosát. De mivel ez a dialektikus tudás — ahogy a dialógus végén Platon mesterien kifejti — állandóan közlésre, másoknak is megtermékenyítésére, tanítására ösztönöz, azért a dialektikán kívül szüksége van a szónoknak a lélek természetének ismeretére is. Tehát dialektika és pszichológia a szónoklás művészetének két pillére. Számbavéve pedig azt, hogy mennyire összefonódnak a filozófia kérdései Platon kezében, bizvást mondhatjuk, hogy ebben a kettőben az emberről és a világról lehetséges tudás egészét jelöli meg a szónoklás feltételeként. A dialektika ugyanis azzal, hogy a jónak eszméjében ér tetőpontjára, az etikát és a politikát is átíveli, a pszichológiában viszont éppen etikai-dialektikai vonatkozásai miatt teljes kozmológia válik láthatóvá, vagyis a szónoknak, ha több akar lenni mesteremberről, filozófiával kell foglalkoznia, a retorikához csakis a filozófián át visz az út.¹ S egészen ennek a platonai gondolatmenetnek szellemében érvel Cicero is a megelőző általános filozófiai tájékozódás szükségessége mellett. Nem elég, ha a szónok fordulatosan, ékesen és nyelvbőséggel tud beszélni, ha nincs alapos műveltsége, mindezzel csak a felszínen reked. *Dicendi enim virtus, nisi ei qui dicit ea de quibus dicit percepta sunt, exstare non potest* (*De or.* I. 48.). Más szóval ezt úgy fejezhetjük ki, hogy Cicero a merőben formális retorikai tanulmányt helyteleníti és tárgyi megalapozását sürgeti. Ez a tárgyi-filozófiai szempont pedig a részletből, a szakszerű irányból szükségképpen az egész, az általános felé tereli szemléletét.

Teljességgel az általános műveltséget veszi végül célba Cicero a retorikai képzés menetének megállapítása során hangsúlyozott *copia rerum* elvével is, amelyből még jobban kiütközik platonizmusa. Platon ugyanis a *Phaidrosban* három kellékét jelöli meg annak, hogy valaki szónokká

¹ *Gorg.* 453a, 455a (πειθοῦς δημιουργός). — 459d—460a (περὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀδίκον κτλ.) — *Phaidr.* 265d—266d (δικαιεῖν καὶ συνάγειν). — 277 l (περὶ τὴ ψυχῆς φύσεως). — V. ö. Jul. Stenzel: *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik.* Lpz.—Berl. 1931. 71 sk. 105. skl. — Az egész Gorgias—Phaidros-kérdést jól jellemzi H. K. Schulte: i. m. 62—77. ll.

válják: a természeti hajlamot, a gyakorlást és a tanulmányt.¹ Ez mindenesetre élénken emlékeztet a tényezőknél arra a sorára, amelyet Aristoteles állapít meg az erkölcsössé válásnak, sőt általában minden művelődésnek feltételeként,² s amelyre ma is hivatkozni szoktunk, valahányszor emberi fejlődésről és alakításról van szó. A felismerés azonban régebbi keletű; a szofistáknál találkozunk e hármas fogalommal először, rétoroknál és költőknél (pl. Isokratesnél és Euripidesnél) is előfordul, a filozófiai iskolákban pedig Platon és Aristoteles után már sűrűn használják, úgyhogy Cicero korában már általános antik hagyomány lehetett.³ Hogy Cicero mégis közvetlenül Platon nyomdokain halad, amikor a szónoki képzésben a spontán és a tudatos ténykedések viszonyát leméri,⁴ azt semmi sem bizonyítja jobban, mint az a szerep, amelyet ebben éppen a tudásnak, az *ἐπιστήμη*-nek szán. A velünk született hajlamot ugyanis, a „természetes” — aminő a megfelelő szervezet, a folyamatos beszéd, a jó felfogóképesség és az éles emlékezet — nem tartja elégségesnek arra, hogy a szónoklás valóban *virtus* legyen, a szónok pedig *vir bonus*. De éppúgy nem elégszik meg a pusztá gyakorlással sem, mivel ezzel a szónoklás csupán mesteresség, *τέχνη* volna, ebből pedig éppen Platon ismeretes felfogása szerint csak felületes, nem igazolható, vélekedésszerű ismeret, *δόξα* származik, de nem igazi tudás, *ἐπιστήμη*. Ezért kell a szónoklásnak is, hogy több legyen merőben szubjektív vélemények kifejezésénél, rendszeres tanulmányon alapulnia. S miből álljon ez a rendszeres tanulmány? Platon szerint az igazi, lényegbevágó tudást, az *ἐπιστήμη*-t tudvalevőleg a dialektika, azaz a filozófia adja meg. Ebből érthető, hogy Cicero is nemcsak az igazság tárgyi követelménye alapján — ma azt mondhatnók: ismeretelméleti szempontból — látja szükségesnek a retorika filozófiai elmélyítését, hanem magának a retorikának módszeres tanulmánya érdekében is.

¹ *Phaidr.* 269d: φύσις — μελέτη — ἐπιστήμη. V. ö. ezzel: Menon 70a: φύσις — ἀσκησις — μελέτη.

² *Pol.* VII. 15 (1334b) φύσις — ἔθος — λόγος.

³ W. Jaeger: *Paideia.* 387. l. — H. Gomperz: i. m. 175 sk. ll.

⁴ *De or.* I. 113—110. natura—exercitatio—studium.

Akárcsak Platon, ő is cáfolja azt a balvéleményt, hogy a retorikailag képzett ember, mert meggyőzni tud, mindenütt jobban megállja a helyét, mindenhez jobban ért a szakembernél is. Éppen ellenkezőleg áll a dolog: csak rendszeres tudományos megalapozottságból származhatik igazi ékesszólás is: *rerum enim copia verborum copiam gignit*.¹ Ez a *copia rerum* azonban lényege szerint éppen azt fejezi ki, amit ma általános műveltségnek szoktunk jelölni. Vagyis Cicero szerint csak az válhatik szónokká, aki általános műveltséget szerzett. Ezt nevezi azután *oratornak*, megkülönböztetésül a merő ékesszólást űző *rhetortól*. Ebből nyilvánvaló azonban, hogy ránézve az *orator* nem szónokot jelent, hanem első sorban művelt embert, ugyanazt, amit az újkor elején a *gentilhomme* szóval jelöltek Európaszerte;² az az *ars oratoria* pedig, amelyben ennek az *oratornak* képzését kifejti, nem szónoklattan a szó szoros értelmében, hanem általános művelődésemélet.

III.

Az eddigiekben a platonikus hatásokra két mozzanatban mutattunk rá: a szónoknak «tudásra» kell építenie, azaz ismernie kell a jót és a rosszat, a helyest és a helytelent; és dialektikusan kell eljárnia, azaz az általánosból kell kiindulnia s innen haladnia a részleges, a speciális felé. Ismeretelméleti és módszeres-logikai mozzanatoknak jelöltük őket, s mindkettő kétségbevonhatatlanul a platonizmus alapmeggyőződése közé tartozik. Mégis inkább a platonizmusnak azokat az elemeit képviselik, amelyeket sokratikusoknak szoktunk nevezni.

Önként felmerülhet azonban az a kérdés, hogy vajjon abból, ami éppen legjellemzőbb Platonra, t. i. ideatanából, semmit sem találunk Ciceróban. Hiszen igazi megihletésről

¹ *De or.* III. 125. — A gondolat gyakran ismétlődik. Így: I. 20. *nemo poterit esse omni laude cumulatior orator, nisi erit omnium rerum magnarum atque artium scientiam consecutus.* V. ö. még I. 50. III. 72.

² Így pl. Montaigne: *Essais* I. 25: *non un grammairien ou logicien, mais un gentilhomme.*

valójában csak akkor szólhatunk, ha az ideatannak valamelyes hatását is kimutathatnók.

Eddig általában ily hatásról nem igen beszéltünk. Cicero nem metafizikus a szónak abban az értelmében, hogy végső metafizikai elvek tisztázása izgatná. Kész megoldásokat fogad el, a kérdések finomságai elől pedig a *recta ratio*hoz menekül és egyeztetéssel tér ki. Jórészt azért ragadt rá az eklektikus jelző, s nem tulajdonított a filozófiatörténet nagyobb jelentőséget ez irányú nézeteinek. Pedig az ideatan hatása két irányban is megnyilvánul. Nem a tiszta metafizikában ugyan, hanem annak két alkalmazott területén, amely Cicerót már közvetlenül érdekli: t. i. a történetnek és a művelődésnek problémájában. Cicero fedezte fel tulajdonképpen a valóság történeti szemléletének elvét azzal, hogy a platonai államtannak merőben eszmei, időtlen elveit a római világbirodalom tényleges formáira alkalmazta; s benne derengett fel először az, amit ma történeti érzéknek nevezünk, mivel a saját korát mint történeti feltételekben gyökerező fejlődési állapotot tudta tekinteni.¹ Erre itt bővebben nem terjeszkedhetünk ki, ez a cicerói államtan vizsgálata alapján külön tanulmányt érdemelne. Jobban érdekel bennünket ezúttal a másik, a művelődési probléma, amely egyébként szinte természetesen összefügg a történetiséggel. E tekintetben a platonai ideatan ösztönző hatása két szempontból nyilvánul meg, ámbár mindkét esetben sajátos továbbfejlődéssel van dolgunk.

Az egyiket röviden abban jelölhetjük meg, hogy Cicero a hypostasist — amellyel Platon tudvalevőleg az ideákat önálló, objektív valóságként fogja fel — magára a tudományos megismerésre alkalmazza. Platon szerint az ideák világa megismerésünkön kívül álló, tőle függetlenül létező, egységes és zárt világ; Cicero ezzel szemben ezt az egységet és zárt-ságot magának a megismerés tartalmainak tulajdonítja. Ezért Platonnál a filozófia lényege szerint dialektika, azaz

¹ Ezt a tényt már Windelband észrevette (*Lehrb. d. Gesch. d. Phil.* 1919¹ 147. l.). A platonai vonatkozás azonban homályban maradt előtte, holott erre már a Szent Ágostonnal való ko incidenciák is figyelmeztethetnek.

magatartás, a léleknek szeretetteljes odaadása az ideák világa iránt, reáirányulás a salaktalan létezésre; Cicerónál ellenben a tudományok összessége, szorosabban az enciklopedikus tudományoké (τὰ ἐγκύκλια), amelyeknek körét maga Platon határozta meg először a *Politeiában*, éppen pedagógiai célzattól, mint a filozófia előtanulmányát. Más szóval így is kifejezhetjük ezt: Platon szerint igazi tudás, ἐπιστήμη, csak az ideákról lehet, s a filozófia éppen erre való törekvés; Cicerónál viszont az ἐπιστήμη már scientia, ez pedig azonos magával a filozófiával. Vagy egészen kiélezve a dolgot: Platon a filozófiát funkcionálizálja, hogy a tudás tartalmi jelentését annál inkább kiemelje; Cicero tartalmilag értelmezi a filozófiát, de ugyanakkor a megismerési funkciót teszi függővé. Hogy mi ebben már kései akadémikus, esetleg peripatetikus vagy éppen sztoikus hatás, ezúttal ne bolygassuk.¹ Kétségtelen azonban, hogy itt platon elv továbbfejlődéséről van szó, mint ahogy kétségtelen az is, hogy az ideatan itt valamelyest szubjektíválódott: a megismerés tartalmaiba helyeződött át.

Még szembeötlőbb ez a szubjektív irányú módosulás a másik esetben, amely tulajdonképp már az előbbiből következik, szoros logikával. Ha ugyanis azt, amiről igazi tudásunk lehet, vagyis azt az egyénfeletti objektív elvet, amelyet Platon éppen eidosnak, ideának nevez, a megismerés tartalmaiban kell keresnünk, akkor ennek egységét és rendezettségét éppen a megismerő emberi személy adja meg. Ez az antropologikus felfogás azonban mégsem torzul relativizmussá, mint a szofisták körében, mivel Cicero szerint a

¹ Részletesen kitér erre Schulte i. m. 59. sk. II. — V. 5. Richard Harder: *Die Einbürgerung der Philosophie in Rom* (Die Antike. Bd. V. 1929. 291—316. II.). Harder is Cicero platonizmusát emeli ki s ebben annyira megy, hogy Herbartnak egy Cicero-tanulmányában (*Über die Philosophie des Cicero*. 1811. Kehrbach III.) kifejtett felfogását tovább szöve és kortörténeti analógiák alkalmazásával éppen a magatartásban, nem pedig scientifikus meghatározottságában látja a cicerói filozófia lényegét. Amennyiben a filozófia Cicerónál a humanitásban testesedik meg, annyiban Hardernek valóban igaza van. Csakhogy ennek a humanitásnak sajátos jegye Cicero szerint éppen az eruditio, a tartalmi összefüggések ismerete. Minderről alább lesz szó.

tudományok összessége — mint filozófia — mégis objektív egységet alkot. Csakhogy ez az egység éppen az emberben alakul ki. S a tudományoknak ezt az emberben kialakuló egységét nevezi Cicero humanitásnak, és eszményi formájában rajzolja meg az oratorban. A platon ideák világa itt tehát úgyszólván szétterül a tudományok rendszerévé, ez a rendszer pedig mint a műveltség tartalma, mint humánus életforma az emberben ölt mintegy testet. Messze vezetne most tárgyunktól annak kimutatása, hogy e közben a platon megismerésnek részben mítikus elve, az anamnézis, miképpen racionalizálódott a természettől belénk oltott általános eszmék (κοινὰ ἔθνη, notitiae communes) tanává, amelyet Cicero is sztoikus hatás alatt magáévá tett. A platon mag azonban félreismerhetetlen, ez első sorban éppen a megismerésnek művelődési célzatából tűnik ki.

Foglalkozunk először a művelődés tartalmával. A *De oratore* legtöbbet idézett helye, amelynek megállapításai iskolakönyveinkbe is belekerültek, felsorolja azt a négy követelményt, amelyre a retorika elméletének meg kell tanítania bennünket.¹ E négy követelmény közül az első kettővel, t. i. hogy a nyelv szellemében és világosan fejezzük ki magunkat, Cicero nyilvánvalóan a grammatikai-stilisztikai képzés fontosságára utal, hozzáfűzve, hogy ez a kifejezésbeli készség leginkább költők és szónokok műveinek tanulmányában osziszólódik ki. Bővebben azonban ezzel nem foglalkozik. Nehezebb ennél, mondja, a másik kettő, hogy ékesen és a szóbanforgó tárgyhoz illően, neki megfelelően tudjunk beszélni. Erre csak a filozófiailag képzett szónok képes, akinek szellemi fölénye épp onnan származik, hogy *homo perpolitus*: kiművelt ember. Még pedig kiművelt mindazokban a tudományokban, amelyek a szabad emberhez méltók: *sit omnibus eis artibus, quae sunt libero dignae perpolitus*.² A művelődés tartalmára nézve ebből a megállapításból különösen két

¹ *De or.* III. 37.: ut latine, ut plane, ut ornate, ut ad id, quodcumque agetur, apte congruenterque dicamus.

² *De or.* I. 72. V. 5. I. 17.: eruditio libero digna; I. 137.: id, quod est homine ingenuo liberaliterque educato dignum; III. 127.: liberales doctrinae atque ingenuae; et pass.

mozzanat érdemli meg figyelmünket. Először: Cicero a műveltség filozófiai elmélyítését itt a hellenisztikus kornak arra a tanulmányi kánonára alapítja, amelyet ἐγκύκλιος παιδεία néven szoktunk emlegetni. Másodszer pedig: itt találkozunk először ezeknek az enciklopédikus tanulmányoknak megjelölésében nyomatékos hangsúllyal a szabad-
elvétség gondolatával. Mindkettő egyaránt szintén platoni kezdeményre megy vissza.

Mi volt ez az ἐγκύκλιος παιδεία? Tekintve azt a fontos szerepet, amelyet ez a tanulmányi rendszer nyugati művelődésünkben betöltött — hiszen bízvást mondhatjuk, hogy nemcsak iskolázásunk rendje, hanem jórészt tudományosságunké is benne gyökerezik — talán nem lesz egészen felesleges, ha itt röviden kitérünk e rendszer kialakulására, annál is inkább, mivel Cicero is ebbe a fejlődési folyamatba kapcsolódott bele.

Az elnevezés rövid néhány évvel Aristoteles halála után, a III. század elején merül fel először. Hogy pontosan mikor és kinél, eddig nem sikerült megállapítani.¹ Zenon, aki ezidőtájt alapította a stoát, küzd ellene,² ebből valószínű, hogy már előtte használatos volt. Magánál Aristotelesről kétség-

¹ Az antik hagyomány szerint, amelyet maga Cicero is *De or.* III. 127. (utána pedig Quintilianus *Inst. or.* XII. 11, 21) említ, a szofista Hippias volt e tanulmányi rendszer megalapítója. Erre hivatkozik E. Norden: *Die antike Kunstprosa*, 1898. II. 671., és újabban W. Jaeger: *Paideia* 400. l. is. Ez a megállapítás azonban csupán arra a tényre támaszkodik, hogy a szofisták tanítottak először τὰ μαθήματα: aritmetikát, geometriát, asztronómiát, musicát. Zárt rendszerű azonban ezek a diszciplínák a szofistáknál még nem alkottak, mint később az ἐγκύκλιος παιδεία keretében: erről csak Platon óta beszélhetünk, amióta t. i. ő beiktatta őket προπαιδεύματα-ként művelődési tervébe, amiről alább lesz szó. Ezért az elnevezés is aligha volt náluk még használatos: ennek Platonnál feltétlenül nyoma volna, mivel ezirányú törekvéseikről is tőle értesülünk (*Prot.* 318a; *Hipp. mai.* 285d).

² Arnim, *Stoicorum vel. fragm.* Lps. 1905. I. 259.: ἔτι μάλιστα ἐν πολλοῖς κατηγοροῦντες τοῦ Ζήνωνος, πρῶτον μὲν τὴν ἐγκύκλιον παιδείαν ἀχρηστον ἀποραίναν λέγοντα ἐν ἀρχῇ τῆς πολιτείας. Ezzel szemben felszázaddal később Chrysippos már a hasznát hangoztatja: *Stoic. vel. fragm.* III. 738. — Epikuros is kárhoztatva emlegeti. Ld. Arnim: *Dio v. Prusa* 77. l.

kívül még nem fordul elő. Ámde találkozunk nála egészen hasonló megjelöléssel. S itt nem a ἡ ἐμποδῶν παιδεία kifejezésre kell első sorban gondolnunk, tehát arra, amit később jellemzően «triviálisnak» neveztek; sem pedig az ἐλευθέριοι ἐπιστήμαι fogalmára, amiben éppen az «artes liberales» neve jelentkezik először,¹ noha mindkettő bizonyonnyal összefügg a szóban forgó ἐγκύκλιος παιδεία-val és mintegy már előre jelzi ennek minőségét és tartalmát. Mégis szorosabban erre utal az aristotelesi szóhasználatnak egy másik kifejezése. Aristoteles ugyanis, mint ismeretes, exoterikusoknak nevezi azokat a vizsgálódásokat, amelyek nem merőben filozófiai tárgyúak vagy legalább is nem szigorúan módszeresek, hanem a társas érintkezés kívánalmaihoz mérten dialogikus formában vannak kifejtve, s mivel épp ezért a «kívülálló» érdeklődésére is számíthatnak, sőt egyenest az a céljuk, hogy körükben érdeklődést és kedvet ébresszenek a filozófia iránt, úgy is hívja őket: ἐγκύκλια φιλοσοφήματα.² Ebből világosan kiderül az ἐγκύκλιος-nak mint jelzőnek értelme a παιδεία mellett. Jelenti azt a műveltséget, amely szélesebb körök szükségleteihez igazodik, kivált pedig a társas érintkezés céljait szolgálja, tehát arra képesíti azt, aki megszerezte, hogy a hasonló műveltségűek körében sikerrel forogjon (erre vall már az ige is, amelyből származik: ἐγκυκλιῶ = körben mozogni), ma azt mondjuk: általános jellegű és épp ezért szemben áll azzal, ami szigorúan szakszerű és tudományos. Idővel azután ezt a szociális viszonylatot kifejező jelzőt tárgyiasították s a benne megjelölt «kör» a tudományoknak vagy ismereteknek bizonyos zárt körére alkalmazták. Hasonló jelenséggel a művelődés történetében nem egyszer találkozunk. Ilyen volt tudvalevőleg az egyetem elnevezése is: eredetileg *universitas magistrorum et scholarium*, tehát társas közösségnek megjelölése, s ebből átvitték tárgyi területre: *universitas scientiarum*. Az ἐγκύκλιος παιδεία is eredetileg társas jellegű képződmény, utóbb lesz tárgyi jellegűvé.

¹ *Arist. Polit.* VIII. 2. (1337a 39. — 1337b 15).

² Ld. Bonitz: *Index Aristotelicus*, Berlin, 1870. s. v. Aristoteles (105a): quos libros Aristoteles ἑσωτερικῶν λογῶν nomine significat, eosdem τὰ ἐγκύκλια, τὰ ἐγκύκλια φιλοσοφήματα appellare videtur.

Hogy ez az átértelmezés mikor ment végbe, pontosan nem tudjuk. De alighanem már elég korán; a rómaiak már az utóbbi értelmében vették át a görögöktől. De bármikor történt is, emlékezetes fordulópont az európai művelődésben, mivel az addig inkább készségeket gyakorló és fejlesztő grammatikai, irodalmi és zenei, továbbá gimnasztikai képzés mellett ekkor kerültek bele az iskolai tanulmányok körébe az ismeretek és honosodtak meg általánosan és végérvényesen benne. A döntő lökést erre nyilván éppen Aristoteles adta, ha nem is közvetlenül és szándékosan, de mindenesetre tudományprogramjának felállításával, az exakt, empirikus részletkutatásnak megindításával, amely azután az alexandriai tudományosságban folytatódott s természetesen nem maradhatott hatástalan az iskolázásra sem. Az alaki képzésnek addig úgyszólván egyeduralkodó szempontja azonban ezzel mindinkább háttérbe szorult; nem a lelki készség kialakítása a paideia feladata, — vagy legalább is nem ez az elsőrangú feladata többé — hanem a lélek felruházása olyan ismeretekkel, amelyek most már elengedhetetlenek arra, hogy valaki művelt embernek tekintessék. Ez a jelenség sem egyedülálló a történetben: hasonló folyamatot jól ismerünk a XIX. század elejéről. Mint ahogy ekkor a szaktudományoknak páratlan arányú fellendülése szinte szükségképpen előidézte, hogy az új ismeretek az iskolai tantervekbe is benyomultak, mégpedig nem utolsó sorban azért, mivel az «általános műveltséghez» tartozónak vélték ezeknek a «vívmányoknak» ismeretét, — úgy a hellenizmus első századaiban is az egyre gyarapodó ismeretanyag helyet követelt magának az iskolában, nyilván akkor is csak azért, mert a műveltség kellékének tartották, hogy tudomásul vegyék azt, ami a kor szellemi életét mozgatja. Ezért a hangsúly ettől kezdve mindinkább az elméleti tudáson van, sőt hovatovább ez az intellektuális szempont válik uralkodóvá a korábbi tanulmányokban is. Az új, elméleti ismeretek a maguk képére alakítják az irodalomnak, a retorikának, sőt a zenének művelését is: ezekben is a gyakorlottságnál, a készségnél fontosabb most a tárgyi tudás.

Kétségtelen, hogy ezek az 'ismeretek' — értve rajtuk

első sorban a tárgyi világra vonatkozó pozitív ismereteket — nem Aristotelesszel tűntek fel először a görögség körében. Az egész korábbi filozófia az ión természetmagyarázóktól kezdve Anaxagorasig e tekintetben úgyszólván előre dolgozott Aristotelesnek; a szofisztikában lábrakapott polimathikus törekvések pedig már az iskolázás terén is éreztették hatásukat. Csak Sokrates szakadt ki ebből a fejlődésből a belső bizonyosság keresésével: vele tudvalevőleg leküzdötte a szofisták felületes polimathiáját, ugyanakkor eltért azonban a kozmológiai iránytól is. De már Platon újra felvette a régi fonalat, egymásba oltva a filozófiának ezt a kettős irányát: mesterének etikai-logikai bizonyosság-tanát a világmindenség szerkezetére vonatkozó vizsgálódással. Hogy ebben az utóbbi tekintetben a régebbi kozmológusokon, Herakleitoson és az eleatákon kívül mennyire merített ösztönzést a szofisták tudományos törekvéseiből is, kiváltképpen gyakorlati vonatkozásban, ezt a kérdést még ma sem mondhatjuk végérvényesen tisztázottnak. Eannél némileg jobban ismerünk azonban egy másik hatást, s ez szempontunkból fontosabb is: t. i. a pythagoreizmusét, amelynek tanaival többszöri délitáliai tartózkodása alatt annyira megbarátkozott, hogy ezek át-meg átszöttek gondolkodását. Az pedig, amit ebben a dór szellemű (tehát törvényszerűségekre már eleve fogékonyabb) pythagoreus körben ismeretek, τὰ μαθηματα, néven műveltek, éppen a kozmosz szerkezetére vonatkozó vizsgálódásokat foglalta magában. Persze ezeket egyáltalán nem valamilyen exakt vagy empirikus szaktudományi alapon és módszerességgel folytatták, hanem inkább spekulatív szellemben. Itt még összeolvadtak ezek a természettudományi jellegű vizsgálódások a léleknek földi és földöntúli, halálutáni sorsával foglalkozó töprengésekkel.¹ Ámde volt bennük egy mozzanat, amely a «tudomány» jövő fejlődésének csíráját foglalta magában, t. i. a számszerűség gondolata. Ez nyilvánul meg legkirívóbban abban is, hogy a zenével, ezzel az Attikában pusztán gyakorlatilag művelt tárggyal, itt a benne érvényesülő számviszonyok szempontjából, kozmikus összefüggéseiben,

¹ L. Kerényi Károly: *Pythagoras és Orpheus*. Bp. 1938. Egyet. Ny. (Filozófiai Értekezések. Kiadja a M. Filoz. Társ. 9.)

tehát egészen elméletileg foglalkoztak. A szám itt szimbólum, amely a világ törvényszerűségeire figyelmeztet.

S ezt a gondolatot érvényesítette éppen Platon. A világ-
nak számviszonyokban kifejezhető törvényszerűségeivel való
foglalkozás szerinte út az igazi lényeknek, az ideáknak meg-
ismerése felé, ami éppen a filozofálásnak célja. Ezért tekinti a
matematikát (abban az értelemben, ahogyan éppen a pytha-
goreusok művelték) a filozófia előcsarnokának. S ebből ért-
hető, hogy amikor fő művében, a *Politeiában* az állam leendő
kormányzóinak, a filozófusoknak kiszemeléséről és nevelésük-
ről beszél, akkor éppen ezeket a pythagoreusi matematikai
tanulmányokat írja nekik elő. A gimnasztikai és műzsai, azaz
grammatikai, irodalmi és gyakorlati zenei kiképzésben
szerinte a legalsóbb rendnek, a parasztnak és kézművesek-
nek kivételével a közösség minden tagjának egyformán kell
részesülnie. Ezzel azonban csak az állam katonai és hivatal-
noki szerveinek, az «öröknek» rendjéhez illő nevelést kap,
igazi tudást, epistémét még korántsem meríthet belőle.¹ Aki
vezetővé, azaz «tökéletes örré» akar lenni az államban, és a
szelekció erre alkalmasnak minősíti, annak tovább kell tanul-
nia. Tudvalevőleg a huszadik életévre helyezi Platon ezt az
első szelekciót, s itt négy tárgyat nevez meg, amellyel ettől
kezdve a leendő filozófusnak foglalkoznia kell: az arithme-
tikát, geometriát, asztronómiát és zeneelméletet.² Csak ha
ezekben kellő jártasságot szerzett, következik a második
szelekció (a 30. életév körül) s becsátható a jelölt a dialektika
tanulmányára. S ugyanezeket a tárgyakat sorolja fel Platon
a *Törvényekben* is, ahol azt mondja, hogy a szabad embernek
nem elég, ha grammatikát, irodalmat és zenét tanult a
műzsai nevelés körében, hanem matematikai tárgyakkal is
foglalkoznia kell, mivel ezek felbresztik az elmét és rászok-
tatnak arra, hogy a láthatóban mélyebb, tisztább valóságot,
«lényegét» pillantsunk meg, ami az ideák felé való emelkedés-
nek legfőbb feltétele.³

¹ *Rep.* VII. 6. (522a): μουσική, ἀντίστροφος τῆς γυμναστικῆς, ἔπειτα
πειθεύουσα τοὺς φύλακας, ... οὐκ ἐπιστήμην, παραδιδούσα.

² *Rep.* VII. 8—12 (524d—531d).

³ *Legg.* VII. 20 (817e), V. 16 (747b).

Látnivaló ebből, hogy Platon itt már teljességgel ugyan-
azokat a tárgyakat említi, amelyeket később éppen az
enciklopédikus tanulmányok kötetében összefoglalólag quadri-
viumnak volt szokás jelölni, megkülönböztetésül a trivium-
tól, amely a grammatikát, retorikát és dialektikát foglalta
magában. Az újabb Platon-kutatás szívesen hivatkozik
Platon valóságérzékére, rámutatva arra, hogy gondolkodása
mennyire nem fellengős, mint az ideatannak túlságosan
racionális, szemlélettelen, azaz «modern» értelmezése alapján
sokáig állították, hanem inkább korának tényleges helyzeté-
hez és szükségleteihez, főleg azonban az archaikus hagyomá-
nyhoz igazodik.¹ Valamilyen szigorúan kötött rendszer-
valóban ebben a tanulmányi tervben sem szabad keresnünk,
már csak azért sem, mert az *Állam* és a *Törvények* ebből
a szempontból a matematikai tárgyak jelentőségét a cél
azonossága ellenére is némileg eltérőleg szabják meg. Inkább
csak a tanulmányok módjára és menetére nézve volt irány-
adó ez a terv, de éppen ebben a tekintetben korszakos fontos-
ságú, hogy ha Platon a hagyományos gimnasztikai és műzsai
nevelés anyagát felveszi is beléje, ezt csupán előtanulmány-
ként fogja fel a matematikai tárgyak csoportjára nézve,
emezek pedig ismét előkészítenek szerinte a műveltség
betetőzéséül szolgáló «igazi» paideiára: a filozófiára. A tanul-
mányi menet ílymódon azonban nyilvánvalóan szervesen
összefüggő egészszé, elvszerű egységgé alakul, amelynek hár-
mas tagozatában mindenesetre már mind feltalálhatók a
művelődésnek alaki és tárgyi szempontból számottevő tar-
talmi. Ezért egyáltalán nem véletlen, sőt inkább a termé-
szetes fejlődés megnyilvánulását kell látnunk abban, hogy
amikor Platon után, a hellenisztikus kor filozófiájában már
előtérbe nyomult a szisztematikus törekvés, ezt a sziszte-
matikát belevitték a tanulmányok tervébe is, és így alakult

¹ L. Jul. Stenzel: *Platon als Erzieher*. Lpz. 1928. F. Meiner.
87. l. 177. sk. II. — U. a.: *Studien zur Entwicklung der platonischen
Dialektik v. Sokrates zu Aristoteles*. 2. Aufl. Lpz. 1931. Teubner. 14. sk.,
30. sk. II. — V. ö. W. Jaeger: *Platos Stellung im Aufbau der griech.
Bildung*. (Human. Reden u. Vorträge. Berl. 1937. Gruyter 125—168. l.)
és Kerényi Károly: *Platonizmus* (Athenaeum 1941. évf. 64—69. II.)

ki az *ἐγκύκλιος παιδεία* lezárt rendje, amely azután évszázadokra úgyszólván kanonizálta a művelődés anyagát. A kezdeményezés azonban Platontól ered, aki ebben a tekintetben hatott az utókorra bizonytalán a legeggyetemesebben, mert tervével egész művelődésünk keretét és tagolását teremtette meg.

Menten felmerül azonban itt az a kérdés: mivel magyarázzuk, hogy ez a négy matematikai jellegű tárgy Platonnál a dialektika, azaz filozófia tanulmányát van hivatva megelőzni, az enciklopedikus tanulmányok rendjében pedig hovatovább a grammatikával és retorikával összefogott dialektikai-filozófiai tanfolyam után került, sőt el is különült tőle. A hellenisztikus kor íróinál, görögöknél és rómaiaknál egyaránt, a tárgyak egymásutánjára nézve meglehetősen tarka felsorolásokkal találkozunk ugyan,¹ ami részint talán abból magyarázható, hogy e propedeutikus tanulmányi kör és a filozófia egymáshoz való viszonyát különbözőképp fogták fel, a szerint, hogy az akadémia vagy pedig a sztoa (főleg Poseidonios) nyomdokait követték; részint azonban onnan is eredhetett, hogy nem a tárgyak egymásutánja, hanem inkább kölesönös összefüggésük érdekelte őket elsősorban. Ámde az a körülmény, hogy az iskolai gyakorlatban mégis a közismert sorrend honosodott meg, arra enged következtetni, hogy ezt követték már korábban is, ilyenformán tehát nem annyira irodalmi hatásra, mint inkább a gyakorlat folytonosságában alakult ki. Hogyan történhetett azonban ebben az esetben az átcsoportosítás és mikor mehetett végbe?

Erre nézve csupán feltevésekre vagyunk utalva. Volta-képpen kettős folyamatot kell itt számbavennünk. Az egyik a szaktudományoknak kezdődő elkülönülése a filozófiától. A matematikának már eredetileg valamelyes önállósága volt a filozófiával szemben, s ha a phythagoreusoknál, majd utóbb Platonnál összeszövődött is kozmológiai spekulációkkal, már az első akadémikusoknál újra megnyilvánult ez

¹ Nevezetesen: Varro, Vitruvius, Strabon, Philon Alex., Seneca, Plutarchos, Gelenus, Gellius stb. L. Aubrey Gwynn: *Roman education from Cicero to Quintilian*. Oxford, 1926. 82. sk. II., továbbá Ed. Norden: i. m. 671. sk. II. és H. K. Schulte: i. m. 80. sk. II.

az öncélú művelésre irányuló törekvés. Ennek jelét láthatjuk egyrészt abban, hogy a filozófiát rendszerbe foglalva, vizsgálódási körét pontosabban elhatárolni igyekeztek. Xenokrates óta tudvalevőleg általánossá vált a három részre: fizikára (azaz ontológiára és kozmológiára), logikára és etikára való felosztása, s ha szám-misztika alkalmazásával a lét elvi magyarázatában találkozunk ezután is, maguk a matematikai tárgyak e felosztás értelmében kiváltak a filozófia öleléséből. Másrészt azonban határozottan megnyilvánul az a meggyőződés is, hogy nem annyira a matematika az előcsarnoka a filozófiának, mint inkább a filozófia szolgáltatja a matematika tárgyi tanulmányozásának módszeres feltételét: az Oposi Philipposnak tulajdonított pseudoplatonikus *Epinomis* jellemzően tanúskodik róla, hogy mennyire módosult már Platon közvetlen tanítványai körében a dialektikáról való felfogás, s hogy a fogalmi világot hovatovább már úgy tekintették, mint utat és eszközt a tárgyi világ megismerésére.¹ Az alexandriai tudósok körében már többször találkozunk a *τὰ ἐγκύκλια* kifejezéssel ebben az értelemben: szaktudományok.² Nyilván tehát ez a változott felfogás érvényesült e matematikai tudományok iskolaszerű művelésében is, amikor ezek elvesztvén a filozófiára előkészítő jellegüket, mint tárgyi ismereteket nyújtó diszciplínák külön csoportosultak az inkább készségeket fejlesztő nyelvi, irodalmi és filozófiai tanulmányok után.

De ezt a folyamatot segítette elő magának a filozófiának a sorsa is, ahogy Aristoteles óta a hellenisztikus kor filozófiai iskoláiban alakult. Az, amit Platon dialektikának nevezett, Aristoteles fogalmazásában tudvalevőleg *πρώτη φιλοσοφία*, azaz metafizika lett. Platonnál éppen ennek az általa dialektikának nevezett vizsgálódásnak előtanulmánya a matematika; Aristoteles ellenben a metafizika előtanulmányaként az analitikát jelöli meg, vagyis azt, amit később formális

¹ *Epinomis* 990a—991e. V. ö. Schulte: i. m. 88. l. — A kutatásnak ezt az irányát egyébként már magának Platonnak kései fejlődése előkészítette. Ld.: J. Stenzel: *Studien zur Entwicklung d. platon. Dialektik* 55. sk. II.

² V. ö. K. Reinhardt: *Poseidonios*. München, 1921. Beck. 51 sk. II.

logikának nevezték. Ez az analitika pedig szerinte τέχνη : a megismerésnek technikája, amely megtanít pontos fogalom-meghatározásra és bizonyításra. Ezek a műveletek pedig — ahogy már Sokrates példájából kiviláglott — leginkább a személyes vitatkozásban sajátíthatók el és élesednek a tudományos vizsgálódásnak alkalmas fegyverévé. Ezért az analitika (vagyis logika), nemcsak a fogalmi tisztázásnak és bizonyításnak művészete, hanem egyszersmind azé a képességé is, amely ezzel a fogalmi felszereléssel kellően bábni tud, tehát a vitatkozásnak a művészete, azaz dialektika. A sztoikusok már éppenséggel így fogják fel a dialektikát. Ebből érthető, hogy ez a formális logikára szűkített filozófiai tanulmány, amelynek pusztán az a feladata volt, hogy a vitatkozás helyes módjára tanítson,¹ szoros kapcsolatba került náluk a retorikával és a grammatikával. Ezek a diszciplínák szerintük egyformán jelekkel és jelzettekkel foglalkoznak, ez fűzi őket össze a biztosítja egyúttal formális képző értéküket is. Kétségtelen, hogy ez a felfogás visszatérést jelentett a szofisztika művelődési eszményéhez, amelyet Platonnak azzal sikerült felülmúlnia, hogy a formális képzést is tárgyi ismeretekhez kötötte. De csak részben volt visszatérés. Mert amikor a sztoikusok a filozófiát is belevonták a formális képzés tárgyai közé, ezzel függetlenítették ugyan a matematikától, de a filozófiai kategóriákat a grammatikára és retorikára alkalmazva, alapját vetették egyszersmind e diszciplínák módszeres-tudományos tárgyalásának. Az első szellemi tudományok a sztoikus filozófia ösztönzésére keletkeztek, úgyszólván ellenpárjaként a platonai gondolkodás irányában megszülető matematikai tudományoknak. S így alakulhatott ki az enciklopédikus tanulmányoknak kettős csoportja is, híven visszatükrözve e kor tudományos törekvéseit, amelyek a spekulatív szellem elapadása idején inkább a részletekre irányultak; összefüggésüket pedig lazították. Az első e két csoport közül, a formálisan képző tárgyaké, mindenestre jobban megőrizte a rokonságot a hagyományos paideia

¹ Így határozza meg Chrysippos a dialektikát: ἐπιστήμη τοῦ ἑρῶς διαλέγεσθαι περὶ τῶν ἑρωτῆσαι καὶ ἀποκρίσει λόγων. Arnim, *Stoic. vet. fragm.* Lpz. 1903. Vol. II. fragm. 48.

irányával, mint a matematikai tárgyaké, bár az esztetikai szempont benne is háttérbe szorult most az intellektuálissal szemben.

Mivel a platonai művelődési tervnek szerves egysége ily módon megszűnt, érthető, hogy már a Kr. e. III. század közepétől kezdve az ἐγκύκλιος παιδεία állandó vita útközpontja volt. Ez a vita főleg három kérdés körül mozgott. Először: szorosabb vonatkozások nélkül egymás mellett felsorakozó diszciplínákból áll-e az enciklopédikus tanulmányoknak ez a rendje, vagy pedig közös szálak fűzik őket egybe? Továbbá: kapcsolatban van-e ez a rend a filozófiával, vagy pedig elkülönül tőle? S végül: ha összefügg vele, akkor előtanulmánynak tekintendő-e, azaz προπαιδεύματα-e, vagy pedig azonos magával a filozófiával, úgyszólván a foglalatja ennek és ebben az esetben inkább ποιομαθία? Különösen a hellenisztikus kor filozófiai és retorikai iskolái feszegették újra meg újra ezeket a kérdéseket, aminek bizonyára nemcsak elvi okai voltak, hanem a hatáskifejtésben való vetélkedés is érvényesülhetett benne.¹

S itt vette fel a fonalat Cicero. Talán semmi sem tanúsítja jobban, hogy a művelődés tartalmának megállapításában mennyire Platon eredeti szándékaihoz tért vissza, mint az a tény, hogy az enciklopédikus tanulmányok folytatását ő sem fogja fel öncélúnak, hanem pusztán a műveltség megalapozása végett sürgeti. Mintha valóban a platonai filozófiának mint paideiának eszméje éledne fel abban a kijelentésében, hogy *artes repertae sunt, ut puerorum mentes ad humanitatem fingerentur atque virtutem*: a tudományokat azért találták fel, hogy az ifjúság szellemét emberségessé és derekassá alakítsák velük.² Ámde Cicero nem másolja Platont, hanem csak követi, ezért valamelyes fogalmi eltéréssel mindezek ellenére is számolnunk kell nála: a Platon óta eltelt három évszázad sem tűnhetett el hatástalanul felette. Ez a felfogásbeli módosulás kiváltképpen a cicerói tanulmányi tervnek

¹ Az adatszerű összeállítást l. H. v. Arnim: *Dio v. Prusa.* Berlin, 1898. 80. sk. II., és kiegészítésül: H. K. Schulte: i. m. 83. sk. II.

² *De or.* III. 58.

személyesebb jellegéből következett; abból, hogy nála a platoni filozófia mint a művelődésnek végoélja helyett az *oratornak*, az általánosan kiművelt embernek eszménye áll. Ebből a metathezisből érthető, hogy szerinte a filozófia nem valamilyen külön, befejező tanulmány az enciklopédikus tanulmányok vagy akár a retorika után, hanem magukban azokban a tudományokban érvényesül, amelyek az *oratorrá* való képzést megalapozzák. A személyes műveltségben tűnik ki igazán a tudományok egysége és összefüggése. Ezért mondja Cicero, hogy az összes tudományos tanokat természetes kötelékek fűzik egybe, mint ahogy maguk a dolgok is égen és földön egyaránt *una vi atque consensione naturae* összefüggenek egymással. Ezek a szálak pedig éppen filozófiaiak, mert az ész erejével, *vi rationis*, ismerjük fel őket. Vagyis az enciklopédikus műveltség Cicero szemében filozófiai műveltség s ez biztosítja egységességét. Maga az a gondolat egyébként, hogy a tudományokat rokon kötékek fűzik össze, amint erre maga Cicero hivatkozik is, szintén platoni eredetű.¹

Hogy melyek ezek az enciklopédikus tanulmányok, arra nézve Cicero pontosan nem nyilatkozik, több megjegyzéséből kitűnik azonban, hogy a nyelvi-irodalmi ágakat éppúgy beléjük foglalja, mint a matematikaiakat.² Csupán a szabad-elvűség szempontját hangoztatja minduntalan és a legkülönbözőbb nyelvi fordulatban: *eruditio libero digna, artium liberalissima studia, quod est homine ingenuo liberaliterque educato dignum, liberales doctrinae atque ingenuae*.³ A kifejezéssel itt is Platonnál találkozunk először: *παῖσις ὡς τὸν ἱδιώτην καὶ τὸν ἐλεύθερον πρέπει*, az a nevelés, amely

¹ *De or.* III. 21.: est etiam illa Platonis vera vox, omnem doctrinam harum ingenuarum et humanarum artium uno quodam societatis vinculo contineri. Ubi enim perspecta vis est rationis eius, qua causae rerum atque exitus cognoscuntur, mirus quidam omnium quasi consensus doctrinarum concertusque reperitur. — Alkamasint a *Politeia* VII. 530d helyére utal itt Cicero: *οἷται ἄλλῃλων ἀδελφοὶ τινεὶ αἱ ἐπιστῆμαι εἶναι, ὡς οἱ τε Πυθαγόρειοι φασι*. V. ő. még 531d.

² *De or.* I. 61., 118., 212. II. 108. III. 127. V. ő. ezzel az *Orat.* 11—17; 116—120. §§.

³ *De or.* I. 17; I. 11; I. 137; III. 127.

a szabad polgárhoz illik, mondja a *Protagorasban*.¹ Ez a platoni visszhang itt annál feltűnőbb, mert Cicero azon kortársainál, akiket szintén foglalkoztatott az enciklopédikus tanulmányok rendje, a liberális szóval nem találkozunk: Varro csak *disciplinae*-t használ, Vitruvius pedig felemás módon *encyclios disciplinae*-t mond.

Mi készíthette Cicerót e szó alkalmazására, s mi volt egyáltalán a liberális szónak e korbéli értelme?

Talán nem tévedünk, ha azt állítjuk, hogy miként Cicerónak ezt a művét egészében a művelődés szempontja hatja át, úgy a liberális szónak jelentését is csak művelődési vonatkozásban foghatjuk fel helyesen, nem pedig szociális vagy politikai irányban: hiszen a szabad rómaiak között sem volt mindenkinek liberális műveltsége, viszont a *agraeculusok* legtöbbször rendelkeztek vele. A szociális és a politikai mozzanat ezért csak másodlagos lehetett s legfeljebb utóbb, a liberális műveltség hatásában jelentkezett. Maga Cicero világosan kifejezi ezt, amikor beszél *de artibus, in quibus non utilitas quaeritur necessaria, sed animi libera quaedam oblectatio*.² Ez a *libera oblectatio animi*, a léleknek ez a szabad kipihenése, felüdülése, újjászületése (szó szerint *recreatioja*) adja meg a liberális tanulmányoknak igazi értelmét; felszabadulás ez a tárgyak és körülmények, viszonyok és események s nem utolsó sorban éppen a politikai-társadalmi helyzet megkötöttsége alól. Valóban az egész platoni és aristotelesi filozófiának diagógikus szelleme feltárul ebben az egy szóban: az érdek nélküli lelki tevékenység, az önzetlen szemlélődés, vizsgálódás öröme, amikor a lélek merész ívekben kering a tárgyi világ körül a nélkül, hogy prédájává tenné, s ha hozzásimul is ehhez a tárgyi világhoz, ha odaadja is magát neki, mégis meg tudja őrizni tőle való függetlenségét. A liberális tanulmányoknak is az igazi indítéka ez a diagógé, vagy ahogy maga Cicero mindjárt a *De oratore* legelején

¹ *Protag.* 312b. — V. ő. ezzel: *Leges* 817e. ἴτι δὴ τοῖσιν τοῖς ἐλευθέροις ἔστι τρία μαθήματα κτλ., továbbá a VII. platoni levelet: 334b *ἐλευθέραι παιδείας κενονεία*, amiben a saját filozófiai iskolájának szándékát fejezi ki.

² *De or.* I. 118.

kifejezi: az *otium cum dignitate*, szembehelyezve ezt mindenfajta *negotiummal*. Csak az ilyen értelemben felülemelkedett ember lehet igazán művelt ember. Új oldalról világosodik meg ezzel előttünk, hogy miért hangsúlyozza Cicero folyton a filozófiai műveltséget: csak ez lehet igazán liberális műveltség. S ne feledjük, hogy amikor Platon és Aristoteles a filozófiai magatartásnak ezt az eszméjét felállította, a demokrácia már hanyatlóban volt, a tiranniss és a demagógia terpeszkedett el a görög közéleten; s ugyancsak amikor Cicero újra életre keltette ezt az eszményt, ez a köztársaság haláltusájának ideje volt és a láthatáron szüntelen a diktatúra árnyéka fenyegetett: érthető ily körülmények között, s éppen ebben rejlik e férfiak nagysága itt is, amott is, hogy a tiszta szellemiség terére, a tanulmányokba mentették át azt a szabadságot, amely a politikai élet talaján már nem élhetett meg többé. Talán semmiből sem tűnik ki jobban, hogy mennyire a görög kultúra letéteményese volt a latin, mint épp ebből a tényből: más politikai helyzetben, más társadalmi fejlődés közepett is, mihelyt a műveltségről, ennek tartalmáról és formájáról volt szó, a görög polis sajátos politikai-társadalmi feltételeihez szabott felfogást veszi át.

Ennek a liberális tanulmányi tervnek mindamellert van egy szembeszökő hiánya a görög filozófia szelleméből fogant paideiával szemben: az esztetikai mozzanat ugyanis háttérbe szorul benne, vagy helyesebben: ez is intellektuális köntösbe öltözik. Cicero is már csak a nyelvi- és irodalmi tanulmányokban ismeri az esztetikumot; a gimnasztikát nem is említi, a zenét pedig, amelynek gyakorlatát még Platon is annyira szívén viseli, már csak elméleti formájában veszi fel a tervébe. E tekintetben már egészen hozzáigazodik az enciklopédikus tanulmányoknak a hellenisztikus korban divó intellektualisztikus felfogásához. De épp ez intellektualizmus miatt állandóan ott kísértgetett e liberális tanulmányok rendjében majd a polimathianak, majd a formalizmusnak veszedelme. Teljességgel Cicero sem tudta kiküszöbölni őket: eszükben ott lappangtak megállapításai háttérben és főleg később, amikor terve iskolai valósággá vált, minden következményükkel megmutatkoztak.

A polimathia főleg abban fenyegetett, hogy Cicero a szakszerűség szempontját teljességgel kirekesztette. A liberális fogalmának ismertetőjegye épp ez is: nem szakszerű. Azok a tanulmányok liberálisak, amelyekben nem a hasznuk dönti el szükségességüket, *in quibus non utilitas quaeritur necessaria*, hanem amelyek módot adnak a lélek fellendülésére.¹ A görögség klasszikus korában a diagógikus és a banauzikus tevékenységnek ez az éles szembehelyezése egymással általában megfelelt a görög lélek és kultúra viszonyának. A hellenisztikus korban ellenben, mint fentebb volt róla szó, a szaktudomány már figyelemreméltó lépéseket tett előre, s ez egyáltalán nem volt banauzikus jellegű, mert hiszen szintén a diagógé szándékából született. A római szellem gyakorlati-politikai iránya viszont kevésbé kedvezett a diagógikus életformának. Ebből érthető Cicero gondolkodásának sajátos fordulata, amikor a liberális tudományoknak élethivatásból, tehát szakszerűleg űzött tanulmányát szembeállítja gyakorlati alkalmazásukkal, s éppen ez utóbbit teszi lehetővé szerinte, ha liberálisan foglalkozunk velük.² A liberális, azaz nem-szakszerű műveltség ebben az esetben azt jelenti, hogy csak kész eredményeket veszünk tudomásul, a problémákat ellenben nem bolygatjuk: ezért is véli Cicero oly könnyűeknek ezeket a szétágazó tanulmányokat.³ Vajjon Platon szellemének felel-e ez meg? Aligha. De a későbbi fejlődés Cicerónak ebbe a gondolatába kapcsolódott, az *artes liberales* ismeretanyagát valósággal kanonizálta, úgy-hogy az századokon át szinte változatlanul származott át nemzedékről-nemzedékre, s a gondolat máig hat abban a felfogásunkban, hogy általános képzést nyújtó iskolában csak kész eredmények közölhetők, nem pedig problémák. Maga

¹ *De or.* I. 118.

² *De or.* III. 86. *Omnes enim artes aliter ab iis tractantur qui eas ad usum transferunt, aliter ab iis qui ipsarum artium tractatu delectati nihil in vita sunt aliud acturi.*

³ *De or.* III. 88. *Sed si tota vita nihil velis aliud agere, ipsa tractatio et quaestio cotidie ex se gignit aliquid, quod cum desidiosa delectatione vestiges. Ita fit ut agitatio rerum sit infinita, cognitio facilis, si usus doctrinam confirmet, mediocris opera tribuatur, memoria studiumque permaneat.*

Cicero is meg volt győződve róla, hogy aki így minden tudománynak felszedegeti a mézét, az általánosan kiművelt ember: *homo perpolitus*. Kétségtelen, hogy ugyanezzel a jelzővel illeti már Platon is azt az embert, aki filozófiailag foglalkozik a dolgokkal: *παιδευόμενος ἄνθρωπος*.¹ Platon és Cicero közt azonban a filozófia éppen művelődési hatáskörében némileg már polimathikus irányt vett.

Az a körülmény, hogy a liberális tanulmányokból általános tájékozottság, széles látókör származik, nem enyhíti ezt a polimathikus célzatot, sőt inkább ebben az irányban éppen az ellenkező véglet, a formalizmus veszedelme tűnik fel a szemhatáron. Aki megszerezte ezt az általános tájékozottságot, az az elvekkel tisztában van, ezért mindenhez hozzá tud szólni s kritikailag állást tud foglalni. De e miatt szükségtelen részletesen foglalkoznia a dolgokkal. Sőt az elvi alapok birtokában határozottan előnyben van a szakemberrel szemben, mivel bármiről jobban és találóbban fog nyilatkozni nála.² A liberális műveltség ebben az értelemben tehát inkább formális készséget, az elsajátított ismeretek alkalmazásában való jártasságot fejez ki. A *homo perpolitus* nemesak széleskörű tudással rendelkezik, hanem azonnal fel is tudja találni magát mindenütt. Ez a felfogás azonban nyilvánvalóan visszaesést jelentett a szofisztika álláspontjához, amelyet Platon a *Gorgias*ban pellengérezett ki. Ám ha Cicero szelídített formában, talán inkább csak a retorika kedvéért vallja is ezt a szofista tételt, s biztos tárgyi tudással akarja ellensúlyozni: ez később mégis kikelt csírájából. A humanista századok pusztá retorikai kultúrája bizonyos a liberális tanulmányoknak ebben a formalisztikus megfogalmazásában gyökerezik.

Nem tekintve azonban ezeket az eltérő színeket, amelyek a későbbi fejlődésből kerültek bele a cicerói műveltség tartalmi szövedékébe, az alap és a minta egészen Platonra megy vissza. Széleskörű, általános tájékozottság, amely

¹ *Prot.* 343a.

² *De or.* I. 51. *Quicquid erit igitur quacumque ex arte, quocumque de genere, id orator, si tamquam clientis causam didicerit, dicet melius et ornatus quam ipse ille eius rei inventor atque artifex.*

mégsem vész el valamilyen egyoldalú és elszigetelt specializmusban, hanem inkább csak a dolgok és viszonyok összefüggéseinek felismerésére képesít; s az ismeretek talpraesett alkalmazásának készsége, amely láthatóvá, érezhetővé teszi ezt a tájékozottságot, a nélkül, hogy felületes dilettantizmussá fajulna, mert ettől megóvja épp az, hogy kész, rendszerbe foglalt ismeretekre támaszkodik: ez a liberális nevelésnek cicerói fogalma. Nem szükséges itt ismét rámutatni arra, hogy mily nagyjelentőségűvé lett ez a fogalom egész későbbi nyugati művelődésünkben. Amit máig az iskolai életben általános műveltségnek nevezünk, annak Cicero az atyja. S a középfokú iskola — a kolostori iskola, majd a latin iskola s később a gimnázium — évszázadokon át azt az anyagot tanította és abban a szellemben tanította, ahogyan Cicero a liberális nevelésre nézve megállapította.¹ De ha ennek a liberális nevelésnek fogalmát szerkezetében magunk elé idézzük, lehetetlen fel nem ismerni benne azt a platonit elvet, hogy az ember formálásáról csak akkor beszélhetünk, ha ez a kozmosz rendjéhez igazodik. A kozmosz rendje: tudjuk, hogy ez Platon szerint oly ideális rend, amelyben benne foglaltatik minden létezőnek a jóság, a tökéletesség fokán szemlélt «igaz» valósága. Ezért alakítás minden nevelés a szó szoros értelmében: alakítás ezzel az ideális kozmoszsal való összefüggésünknek tudatában. Ebben az értelemben beszél Platon 7. levele a szabadelvű nevelés közösségéről: *ἐλευθέρας παιδείας κοινωνία*. És Cicero ebben is Platon nyomába törekszik. Mert a liberális műveltségnek szerinte is az egész kozmoszt, élő és élettelen világával egyetemesen át kell fognia: ekkor válik valóban egyszersmind humanussá is. A humanitás fogalmában Cicero visszahódít valamit abból a plasztikus erőből, amely a platonit *paideiát* annyira jellemzi, s amelyet a művelődési tartalomnak egy kissé intellektuális értelmezése közben elvesztett.

¹ Erre nálunk Fináczy Ernő meggyőzően rámutatott: *Az ókori nevelés története* Bp. 1922.² 269. l.

IV.

Kevés olyan fogalmunk van még, amely annyira magán viselné későbbi fejlődésének vonásait, mégis ugyanakkor annyit megőrzött volna az antik szellemiségből, mint épp a humanitás fogalma. Jelentősége magában az ókorban bizonyosan szűkebb körre szorítkozott, mint ahogy azt éppen későbbi hatásából ítélve vélni szoktuk, amióta újkori «humanizmusaink» révén egyetemesen elterjedt, úgyszólván világnézetté vált s modern életünknek meg kultúránknak minden ágába beleáramlott, de: ezzel egyszersmind ki is bővült, sőt alakot is váltott, úgyhogy ma már kénytelen-kelletlen rajta át tekintünk vissza magára az antik humanitásra is. Viszont: még azokban is, akik egészen modern értelemben pusztán az emberbaráti érzelmeknek, az emberi szolidaritásnak kifejezéseként fogják fel, megcsillan valami legalább is az antik etika színeiből; annál elevenebb ez a kapcsolat természetszerűleg ott, ahol a fogalmat magára az antik kultúra egészére mint művelődési tartalomra vonatkoztatjuk. Ebből a történeti fejlődéséből származó rétegezethez és többértelműségnek tulajdoníthatjuk, hogy a humanitásra vonatkozó kutatás, minden számottevő eredménye ellenére, még ma sem tekinthető végképp lezártnak sem eredetére, sem jelentésére nézve. De bármiként vélekedjenek is a humanizmus mibenlétéről a kutatók, bármennyire befolyásolja is róla való felfogásukat akár egyéni lelki alkatuk, akár modern szemléletmódjuk, akár az antikvitáshoz való viszonyuk általában: abban a tekintetben szinte egyhangú a megegyezés közöttük, hogy a humanitásról mint életformáról csupán Cicero óta beszélhetünk s hogy későbbi fejlődését egészen napjainkig leginkább éppen cicerói eszménye határozta meg.

Mi ennek a cicerói humanitásnak az értelme? E tekintetben Aulus Gellius megjegyzése kínálkozik a legalkalmasabb kiindulásul. «Azok, akik a latin szókincset megalkották s helyesen is éltek vele, — mondja Gellius¹ — nem azt akarták — mint ahogy a közfelfogás véli — a humanitással

¹ Noct. Att. XIII. 17.

kifejezni, amit a görögök 'filantrópia' néven emlegetnek s ami bizonyosfajta szívességet és jóakaratot jelent minden ember iránt egyaránt, hanem azt az értelmet tulajdonították neki, amelyet a görögök a 'paideiának' adtak, mi pedig képzettségnek és irodalmi kiműveltségnek szoktunk nevezni (*eruditionem institutionemque in bonas artis dicimus*). Kiváltképpen rászólgálnak a humanista névre azok, akik őszintén vonzódnak e tudományokhoz s törekednek utánuk. Humanitásról beszélünk pedig azért, mert valamennyi élőlény közül egyes-egyedül az embernek adatott meg, hogy érdeklődjék e tudományok iránt és művelje őket.

Gelliusnak ez a megállapítása több tekintetben a dolog lényegére tapint. Így mindenekelőtt abban, hogy a humanitásnak a gyökereit a görögségből származtatja s világosan megjelöli azt is, hogy hol kell keresnünk ezeket: nem ott, ahol a humanitás szónak görög megfelelője alapján közvetlenül sejtenők, etikai-szociális eszmék irányában, hanem a művelődés *tényleges* rendjének körében. S ugyanesak találoán mutat rá a humanitásnak irodalmi-tudományos jellegére is: *eruditio* nélkül nincs humanitás. A fogalom ezzel nyilván szoros vonatkozásba kerül az *artes liberales*-szel, ebből pedig az következik, hogy kései és reflexív jelenség, tehát az antik művelődésnek abból a fejlődési korszakából való, amikor ez már elvesztette ösztönös-friss lendületét, de erkölcsi-politikai hatáskörét is, és intellektualizálódott. Megerősítik ezt Gellius idézett nelyének további sorai, ahol Ciceróra és Varróra utalva a humánus műveltséget éppenséggel a könyvtudással azonosítja.²

Ezzel szemben azonban jogosan hivatkozik az újabb filológiai kutatás a humanitásnak jellemzően római szellemére, felmerülésének körülményeire nézve pedig az ifjabb Scipio Africanus körére.³ Scipio filhellenizmusa általánosan

¹ Humaniori, inquit [Varro] non ita, ut vulgo dicitur, facili et tractabili et benivolo, tametsi rudis litterarum sit, . . . sed eruditioni doctiorique, qui Praxitelem, quid fuerit et ex libris et ex historia cognoverit.

² Így már Max Schneidewin: *Die antike Humanität*. Berlin 1897. Weidmann, 22 sk. ll. E könyv főleg a cicerói humanitás szem-

ismeretes, ezért közvetlenül nála is csak ez az értelme lehetett a humanitásnak: görögös műveltség. De vajjon ismereti elemeknek (vagy akár gondolati rendszereknek) merő átvételét jelentette-e ez a humánus műveltség, vagy pedig inkább az életformának görögös alakulását, hozzá hasonulást a görögségben megnyilvánuló emberi teljességhez, mint ahogy ezt is, amazt is jól ismerjük — latin vonatkozásban — az újkor-eleji humanizmusból? Nyilván mindkettőből valamit, de lényegében egyiket sem. Mert ha megértjük is Scipio ifjúkori lelkesedését a görög eszményekért, a későbbi hadvezérnél és politikusnál, Karthago és Numantia meghódítójánál alig lehet feltételezni valamiféle iskolás tudományosságot, még kevésbé azt, hogy kivedlett volna a sajátos római életformából, felecsereelve azt a göröggel: minden adatunk épp ennek ellenkezőjéről tanúskodik. Ha tehát mégis a *grex Scipionis* vált a humanitás bölcsőjévé, akkor ez itt bizonytalant többet jelentett pusztán irodalmi-tudományos kiműveltség-nél. Sokkal inkább az erkölcsi magatartás némessége, finomsága és tapintata nyilvánult benne, igazi arisztokratikus érzület, lelki emelkedettség, az előkelő rómaiakra oly jellemző *magnanimitas*, olyasféle, mint amit a görög ἀρετή fejezett ki s ami a καλὸς καγαθός-ban vált szemléletessé még a praesokratikus korban. Az élet alakításának ez a célzata az,

pontjából ma is jól használható anyaggyűjtemény; alapbelátásai-ban is általában helyes nyomon jár, sajnos azonban, ügyetlen írásmódja, főleg pedig Ed. v. Hartmann filozófimáinak megokolatlan belekeverése miatt sokszor élvezhetetlen. V. ö. még R. Reitzenstein: *Werden und Wesen der Humanität im Altertum*. Strassburg, 1907. Heitz, 7 sk. II. — U. a.: *Das Römische in Cicero und Horaz*. Lpz. 1925. Teubner (Neue Wege zur Antike I. 2.) 14. I. — Rich. Harder: *Die Einbürgerung der Philosophie in Rom*. (Die Antike, V. Bd. 1929.) 297 sk. II. — Rudolf Pfeiffer: *Humanitas Erasmiana*. Lpz. Berl. 1931. Teubner (Studien d. Bibl. Warburg Bd. 22.) 2. sk. II. — I. Heinemann: *Humanitas* (Pauly—Wissowa—Kroll: Realencykl. Suppl. V. 1931.) 299 sk. I. — R. Harder: *Nachträgliches zu Humanitas* (Hermes. 69. Bd. 1934.) 66 sk. II. — K. Kerényi: *Humanismus und Hellenismus*. (= *Apollon. Studien über antike Religion und Humanität*. Wien-Amst.-Lpz., 1937.) 251 sk. II. — Horst Rüdiger: *Wesen und Wandlung des Humanismus*. Hamb. 1937. Campe. 25. I.

ami a humanításban éppen a «humánus», a sajátosan emberi, az «örök» emberi vonás, mert pathosz szólal meg benne s ezt nem pótolhatja semmiféle leszűrt tudás és irodalmiság, legfeljebb képletesen megjelenítheti és elmélyítheti, úgyszólván «példázatául» szolgálhat, egészen a szónak goethei értelmében.¹ Ezért tekinthetjük a humanitást bizvást görögnek és rómainak egyaránt. Kétségtelen, hogy a görögök fedezték fel először magukban az élet alakításának ezt a pathosát mint «örök» emberit, s ők teremtették meg egyúttal «példázatát», az irodalmat és a filozófiát is. De éppoly spontán módon jelentkezett ez a pathos a rómaiakban is, éppúgy életüknek elsődleges és eredeti megnyilvánulása volt, akár csak a görögöké, s bár «példázatában» már hellén mintákon igazodtak el, ezt is sajátos pathosuknak megfelelően alakították. Ebben különböztek éppen az akkori hellenizált világ többi népétől. Ezek mindent eltanultak a görögöktől, amit el lehetett tanulni, csak éppen a pathosát nem, lévén ez eltanulhatatlan: ezért is hatott rájuk a görög kultúra inkább csak kívülről, mintsem gyökeresen, s vált hellenizmusuk — Kerényi Károly találó megjelölésével² — a szó szoros értelmében «felszínes jelenségévé», pusztán a polgárosultságnak, az urbanitásnak ismertető jegyév, de nem humanitássá. Maga az a tény, hogy a humanitás szót a rómaiak alkották meg, s hogy azzal, amit jelezni akartak vele, csupán náluk találkozunk, mindennél beszédesebb bizonyossága annak, hogy itt nem kölcsönzött, eltanult, hanem csakugyan eredeti, törül-nőtt jelenséggel van dolgunk. S ezen nem változtat az sem, ha tudjuk, hogy a hellenizálódásnak ez elől a «felszínes» módja elől Róma sem zárkózott el. Sőt éppen ez a körülmény arra figyelmeztet, hogy a humanitás egyáltalán nincs ellentétben a filantrópiával, miként Gellius állítja, hanem feltételezi, magába foglalja az élet könnyítését és az embereknek egymásközi simább (azaz: éppen «felületesebb») érintkezését

¹ A pathos szerepét a humanításban már R. Reitzenstein találóan kiemeli, összefüggésben erkölcsi-esztetikai mozzanatokkal. A pathos és az erudíció viszonyára azonban nem terjeszkedik ki. Ld. *Werden und Wesen der Humanität im Altertum*. 10—11., 26—28 II.

² *Humanismus und Hellenismus*. 242. I.

biztosító szokásoknak, formáknak, berendezéseknek ápolását is.¹ Ebből a szempontból fölöttébb jellemző, hogy amikor maga Gellius a filantropiának görög értelmét tolmácsolja, talán akaratlanul is olyan szóárnyalatokkal él, amelyek már a latin humanitás hatására vallanak.²

A Gellius-féle felfogásnak és az ifjabb Scipio nevéhez fűződő magyarázatnak ezekből az egymásnak több tekintetben ellentmondó adataiból kétségkívül igen nehéz a humanitásnak valamilyen egységes fogalmát megszerkeszteni. E végből számon kívül kellene hagynunk, hogy az antik humanitás is fejlődött, s hogy ennek a fejlődésnek a képe mindig a szerint fog alakulni bennünk, amilyen mozzanatára vetjük éppen a hangsúlyt.³ Két eredményt mindamelllett leszűrhetünk az említett tényekből. Először: a humanitást bizonyosan a római szellem sajátos termékének tekinthetjük, mégis görög feltételeinek számbavétele nélkül nem érthetjük meg. Másodszor pedig: eredetileg a humanitás nem eszme, mint ahogy közönségesen beszélni szoktunk róla, hanem létforma, magatartásmód s ezért nem is eszmei hatásra bukkant fel, hanem a gyakorlatban érlelődött. Mégsem naív és reflektálatlan, mint az egészen ősi, ősztönös élet jelenségei, sőt inkább valamiféle feszültség, pathos a kipattantója, amely már a korszakok delelője körül szokott jelentkezni és eszmélkedésre késztet. Innen érthető, hogy műveltség, tudás, erudíció nélkül nincs humanitás, de ebből származnak egyúttal a humanitásnak egyéni különbségei is: egyéniség csak ott mutatkozik meg, ahol műveltség és szenvedély, erudíció és pathos keresik az emberileg elérhető egyensúlyt és kibékülést. A humanitásban tehát az ember nyilvánvalóan történeti fejlődésének már eszméletes fokán akarja az életnek azt a teljességét, töretlenségét tudatosan létrehívni, amely a fejlődés spontán, eszméletlen fokán magától, szinte gyümölcsként kínálkozott. Ezért áll oly közel a naturalizmushoz, hogy a felületes szemlélő előtt sokszor rokonnak is tűnik fel: a hu-

¹ Kerényi: i. m. 243. l.

² V. ö. Reitzenstein: i. m. 23. l.

³ I. Heinemann: i. h. 285. l.

manitás is mindig kulturális és lelki válságok idején jelentkezik, visszatérést sürgetve az ősihez, az egyszerűhöz, a ki-egyenlítetthez, a teljeshez, csak hogy ezt nem valamilyen elvont eszme formájában képzelet el, mint a naturalizmus (pl. a sztoikusok a *ὁμολογία* elve szerint), hanem a hagyomány-nak tiszta forrásaiból fakasztja s épp ezért bizvást mondhatjuk, hogy ősi és voltaképpen mégsem ősi, mert az eredeti életnyilvánulásokat belátásból törekszik reaktiválni és szellemmel járhatja át.

A görögség körében ez a válságos helyzet tudvalevőleg a perzsa háborúk után következett be s az életnek meg a gondolkodásnak fokozódó racionalizálódásában, ugyanakkor pedig a régi, hagyományos formáknak bomlásában nyilvánult. Hogy csakugyan a szofisták fellépése idézte-e elő ezt a válságot, mint ahogy közönségesen mondani szoktuk, vagy pedig maguk is csak kifejezői voltak egy olyan feltartóztatlan folyamatnak, amely mélyebb társadalmi-kulturális feltételekben gyökerezett, ezúttal ne foglalkoztasson bennünket. Tény, hogy ők jelzik a tetőpontját s a Protagoras-féle *ἄνθρωπος μέτρον πάντων* elve szinte sűrítetten kifejezi azt az antropológiai irányt, amely a görög filozófiában náluk nyitja fel először a szemét. De vajjon az ember, mint a világrend középpontja, mint a megismerés legméltóbb tárgya mértéke-e egyszersmind az igazi emberségnek is? Itt kapcsolódik bele, mint ismeretes, a szofisták működésébe a Sokratesé, aki látszólag egészen az ő csapásukon halad, mégis a delphoi Apollon jelmondatának hirdetésével áttöri merőben racionalisztikus és individualisztikus emberfelfogásukat. Mert a *γνώθι σαβόν* azt jelenti éppen: ismerd meg emberi mivoltodat, ismerd meg emberi *mértékeidet*, vagyis ismerd meg emberségedben azt, ami emberfeletti, isteni egyúttal benne s amire tulajdon daimonionod figyelmeztet. Ebben rejlik a mélyebb értelme annak, amit éppen Cicero mondott Sokratesről: hogy lehozta az égből a filozófiát és a földre telepítette.¹ A pusztán emberit, ahogy a szofisták naturalisztikus antropológiájában tűnt fel, Sokratesnek valóban sike-

¹ *Tusc.* V. 4. 10.

rült felülmúlnia, mégpedig azzal, hogy az embert a belátás szálaival is újra a mítoszhoz és a hagyományhoz kötötte. Innen nézve egészen természetesnek kell találnunk a leg-hívebb sokratikusnak, Platonnak «archaizáló» törekvéseit. Erről újabban sok szó esik, fentebb mi is már utaltunk rá. A valóság logifikálásában, amiben az ideatan lényegét szoktuk megjelölni, ma nem csupán időtlen felismerést látunk, hanem tudjuk, hogy ez a törekvés lelki feszültségekből született, vele korának vallásos, erkölcsi, politikai esettéséből keresett Platon kivezető utat, és épp ezért ideái nem absztrak-tumok, hanem mintaképek, példák, követelmények, amelyekben az életnek ősi formái elevenednek meg újra, minden-esetre a lét magasabb síkján, azaz: a történeti keletkezés és elmúlás árja felett. Amikor tehát Platon archaizál, akkor nem «eszményíti» a múltat — ezt a romantikus szándékot csak a modern kor fedezte fel, — hanem azt idézi belőle, ami emberileg «örökérvényű», s épp ezért egyúttal isteni is. Innen van, hogy csakis ott archaizál, ahol életformáról, magatar-tásmódról, a gondolkodásnak és a cselekvésnek mértékéről van szó. Ezt a mértéket azonban nyilván nem pillanthatta meg kora kiesinyes, hétköznapi, közönséges emberének arcu-latán, hanem vissza kellett emlékeznie a végből azokra a ke-: deti időkre, amelyekre már előtte is a mítosz tekintett: amikor az ember még *héros* volt és emberi teljessége az isteni rokonság fényében ragyogott. A platoni anamnézis tehát tulajdonképpen az ember lelki ősrétegének felfedését jelenti, de ugyanakkor egyszersmind visszaemlékezést az ebben az ősrétegben lefolyó «isteni» történetre is. Ezért sokat em-legetett mítikus jellege. Ezt a magában véve «közös emberit», személytelen, alakatlan, tehát történetietlen lelki ősréteget ugyanis éppen a mítosz érlelte történeti valósággá azzal, hogy plasztikus alakokban és sorsokban szólaltatta meg. Ebből magyarázható, hogy az «igazi» emberi létnek anam-nézissel felfedezett mértékei — erkölcsiek, politikaiak és tudományosak egyaránt — anthropomorfok, de ugyanakkor egyszersmind theomorfok is, amiben pedig jelentkeznek és felismerhetők, az éppen az eidos, az idea, a szemlélhető,

utánozható, követhető, mintaszerű valóság.¹ Ezért paideia a platoni filozófia, azaz: a visszaemlékezésből fakadó meg- ismerés alapján való kiművelése, alakítása, tökéletesítése az embernek «igazi» emberre, s ezért kell benne keresnünk az antik humanitásnak, sőt egyáltalán minden humanitásnak az eredetét.²

Platonnál találkozunk valóban először az embernek azzal a nyomatékos említésével, amely a későbbi humanitásra annyira jellemző. Az *Apologia* Sokratese *emberi bölcsesség*-nek nevezi magatartását, ennek tulajdonítván, hogy vád alá került. Amikor az *Államban* a művelődés anyagának ki- szemelése forog szóban, azt olvashatjuk, hogy a leendő filo- zófus-államkormányzónak a végből kell aritmetikával foglal- koznia, hogy a világ rendjében el tudjon igazodni, de még inkább azért, hogy *emberre váljék*. Az igazságos cselekvés jellemzése során pedig ugyanott az a fontos kijelentés hang- zik el, hogy *az emberben legyen a belső ember a legerősebb*, nyil- ván mert csakis így lehetséges neki istenhez hasonulnia.³ Érzelmes, phlanthropikus vonásról a platoni emberfelfogásban tehát valóban nincs szó, ellenben amit Kerényi Károly a hellenizmus humanizmusáról oly találóan megállapított, már Platonban is kimutatható: van benne valami inhumánus is, a szónak természetesen nem abban a jelentésében, hogy «embertelen», «barbár», hanem értve rajta éppen az emberi lényeknek «isteni» minták szerint való átszellemítését.⁴

Két pillére van ennek a platoni «humanitásnak»: *δίκαια*

¹ Az anamnézisnek erre az antropológiai jellegére némileg már Julius Stenzel utal: *Studien zur Entwicklung d. platonischen Dia- lektik* 2. Aufl. Lpz.-Berl. 1931. Teubner. 19., 197. ll.

² V. ö. Werner Jaeger: *Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung*. (Humanistische Reden und Vorträge. Berlin-Leipzig, 1937. Gruyter. 166 l.)

³ *Apol.* 20 d.: ἀνθρωπίνη σοφία. — *Rep.* 522 c.: μᾶλλον ἀναγκαῖον εἶσομεν καὶ λογίζεσθαι τι καὶ ἀρεταῖν ἐύνασθαι... εἰ καὶ ὄπουν μέλλει ταῖσιν ἰσχύειν, μέλλον δ'εἰ καὶ ἀνθρώπος εἶσθαι. — *Rep.* 589 a: τοῦ ἄνθρωπον ὁ ἐντός ἀνθρώπος ἔσται ἰσχυροῦστατος. — *Rep.* 613 b: εἰς ὅσον δυνατόν ἀνθρώπων ἰσχυροῦσθαι δεῖ.

⁴ *Humanismus und Hellenismus* 245., 250. l.

τε πράττειν καὶ καλὰ ἐπιτηδεύειν, igazságosan cselekedni és a széppel állandóan foglalkozni.¹ Ismeretes, hogy a szépnek és a jónak az eszméje minő szoros, elválaszthatatlan kapcsolatban van Platon gondolkodásában. Mindig együtt említi őket, úgyszólván kölesönösen határozzák meg egymást s ha helyenkint a jónak eszméjét tekinti is minden szépnek okául, másutt viszont a szépből származtatja a jót.² De bármiként értelmezi is végső viszonyukat, a görögség páratlan formaérzéke, a mértéknek, az összhangnak, az aránynak kedvelése, az a szemléletmód, amelyet épp azért nevezünk esztetikainak, mivel a megfoghatatlant is megfoghatólag, «érzékletesen» látja és jeleníti meg, belőle sem hiányzott, sőt tanúságtételül a görög szellemnek e tulajdonsága mellett épp őt idézhetjük az elsők közt, különösen akkor, amikor az eszmét a konkrét egyedi valóságra alkalmazza. Épp ezért a καλόν és az ἀγαθόν mellett még egy harmadik fogalmat is számba kell vennünk a platoni antropológiában, s ez a πρῆπον: az «illő», a «megfelelő», amely épp azt az emberi magatartásmódot jelöli, amikor az erkölcsi derekasság esztetikai formában nyilvánul meg.

Az újabb filológiai kutatásból egyre tisztábban bontakozik ki előttünk, hogy milyen alapvető fontossága volt ennek a πρῆπον-nak a hellenisztikus kor költészettanában, karakterológiájában, retorikai elméletében, főleg pedig etikájában, úgyhogy ennek alapján az antik szellemi élet alakulását és összefüggéseit ma több tekintetben másként látjuk, mint azelőtt.³ Kivált Panaitiosnak, ennek az Aristoteles

¹ Rep. 445 a.

² γίγνεται ἄν ἔτι καλοῦ τὸ ἀγαθόν; Hipp. mai. 207 b. — Az előbbire nézve l. Rep. 517 c.

³ Ld.: Max Pohlenz: Τὸ πρῆπον. Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Geistes. (= Nachr. v. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. 1933. Phil.-Hist. Klasse. 52-92. II.) U. a.: Antikes Führertum. Cicero. De officiis und das Lebensideal des Panaitios. Leipzig, 1934. Teubner. 55 sk. II. et pass. — Rob. Philippson: Das Sittlich-schöne bei Panaitios. (= Philologus. 1929. 357-413. II.) — L. Labowsky: Die Ethik des Panaitios. Untersuchungen zur Geschichte

után bizonyosan legigazibban görög gondolkodónak és a hellenisztikus századok legnagyobb nevelőjének¹ az erkölcsi szépről szóló tana részesült e végből újabban többfelől is behatóbb figyelemben. A πρῆπον fogalma azonban már Platon korában kialakult s ha költők, rétorok, filozófusok nem használták is egészen egyértelműen, az az ambivalencia a καλόν és az ἀγαθόν közt, amely később (éppen Panaitiosnál) jellemezte, már kezdettől fogva megállapítható benne. Ez tűnik ki a vele rokon értelemben használt kifejezésekből is, aminek a καιρός, μέτρον, ἀρότρον, μέσον, de leginkább mégis maga a καλόν. Így éppen Platonnál is, aki a nagyobbik Hippias dialogusában a szépnek mibenlétét próbálva megállapítani, ezt előbb az «illővel» azonosítja, magát az «illő» pedig utóbb úgy határozza meg, mint a szépnek egyéni megjelenését,² de ebben sem állapodik meg, hanem tovább keresi a «magábanvaló» szépet. Ha ez a dialogus nem feltétlenül hiteles is, hanem esetleg már az Akadémiában keletkezett s a peripatetikus hatásnak némi nyomait is elárulja, akkor sem szabad elsiklanunk a felett a tény felett, hogy Platon a πρῆπον szót kétségbevonhatatlanul eredeti műveiben is mindig használja, valahányszor éppen a szépnek és a jónak konkrét megjelenését, valamilyen egyéni mozzanathoz való viszonyát akarja megnevezni. Így szól arról, ami az istenhez és az emberhez illik; hivatkozik arra, ami az élemedett korhoz és ami az ifjúsághoz illik; beszél a szabad emberhez illő műveltségről; a nőnek, a rabszolgának és a különböző foglalkozásoknak megfelelő magatartásról és cselekvésmódról; s végül hangoztatja a költői művek részeinek, továbbá a szövegnek, a ritmusnak meg a dallamnak illő összhangját

des Decorum bei Cicero und Horaz. Leipzig, 1934. F. Meiner. — Joh. Stroux: Die Anschauungen vom Klassischen im Altertum. (= Das Problem des Klassischen und die Antike. Hrsg. v. W. Jaeger. Leipzig-Berlin, 1931. Teubner. 4. sk. II.

¹ Wilamowitz nevezi így: Panaitios (Reden u. Vorträge 4. Aufl. Bd. II. 1926.) 212. l.

² τὸ πρῆπον ἴσα τούτο λέγομεν, ὃ παραγνόμενον ποιεῖ ἕκαστα φαίνεσθαι καλὰ τεύκτων, ὅς ἂν παρῆ; Hipp. mai. 294 a.

is.¹ Valószínű, hogy ezekben az esetekben Platon nem véletlenül, hanem megfontoltan és valamelyest már terminológiai értelemben alkalmazza a *πρέπον*-t, mint az egyéni viselkedésmódnak, tipikus emberi helyzeteknek, vagy pedig a műalkotás szerkezetének valamiféle szabályát, követelményét, amely az idea egyetemességében gyökerezik ugyan, mégis «közvetít» a konkrét emberi felé, az eszmét mintegy megjeleníti, a kézzelfoghatót az eszmének «megfelelteti». Erre vall a léleknek meg a műnek ontológiai összhangjáról és mértékéről való felfogása is, s lehetetlen észre nem vennünk, hogy mennyire megegyezik mindaz, amit erre nézve az *Államban*, a *Phaidrosban* és a *Philebosban* kifejt,² azzal, amit az ember alakításának s az emberi tevékenységnek «illő» voltáról megállapít. Semmikép sem mondhatjuk tehát, hogy Platont a szépnek és a jónak egyéni arculata nem érdekelte volna mélyebben: ezt kizárta már a görög szellemre nézve oly általánosan jellemző *μηδὲν ἄγαν* elve, amelyről Platon is lépten-nyomon tanúskodik s amelynek éppen csak az egyéniségre vonatkoztatva van értelme. Kétségtelen, hogy az individualitás csak Aristotelesnél és iskolájában, továbbá a sztoa körében jelentkezik elvként,³ és a *πρέπον* is csak ekkor ölt határozottabb alakot, úgyhogy Panaitios etikájának már középpontjában áll. Eredete azonban — mint szellemi életünknek legfőbb alapformájáé — a platoni gondolkodásban van, szorosan: a platoni emberfelfogásban. A szépnek és a jónak szerves kapcsolata, ahogy a hagyományos *καλοκάγαθία*

¹ *Phaidr.* 278 d; *Symp.* 198 a; *Legg.* 666 d. — *Apol.* 17 c; *Gorg.* 485 b; *Symp.* 198 a; *Theait.* 146 b; *Parm.* 136 d. — *Prot.* 312 b; *Alk.* 135 c (ἄσπεροσπερὶς δὲ ἢ ἀρετῆ). — *Ion* 540 b; *Alk.* 135 c. — *Gorg.* 503 a; *Phaidr.* 268 d (πρέπουσα σούτασις); *Rep.* 399 a; 459 c; *Legg.* 670 d.

² *Rep.* 410 e. — *Phaidr.* 264 c. — *Phil.* 64 e (μετρίους γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος δὲ πῶς καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ συμβαίνει γίνεσθαι).

³ Ezért járt együtt a hellenisztikus korban az életnek ezzel az egyéni elbensősödésével az élet feltételeinek univerzalizmusa. Ld. erre nézve Georg Misch: *Geschichte der Autobiographie* I. Bd. 2. Aufl. Lpz.-Berl., 1931. Teubner. 102. sk. és 174. sk. II., továbbá Max Mühl: *Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Lpz. 1928. Dieterich (Das Erbe der Alten 2. R. II. 14.) 48 sk. II.

fogalmában kifejeződött, nyilvánul meg a *πρέπον*-ban is, csakhogy sokkal egyénibb veretel: akinek emberi egyéniségéhez álló az életformája, annál a jóság, az erkölcsi derekasság, az *ἀρετὴ* éppen megjelenésében, kifejezésében «tetszik» nekünk, olyképen, mint ahogy a műalkotás szemléletes harmóniája tetszik. S ez éppen a humanitás lényege. Nem véletlen, hogy a *πρέπον*-t a későbbiek a mérsékletesség érényéből fakasztották s hogy a léleknek valamiféle egészségét látták benne.¹ Humánus az, akiben nincs semmiféle szélsőség, aki lelkileg egészséges; a humanitás mindig normalitás: csakis ott beszélhetünk róla, ahol az egyetemes mértékek egészen konkrétan, szinte megfoghatólag mutatkoznak meg az egyes emberben, s a tetszést épp az a látvány ébreszti bennünk, hogy ez a normalitás itt rá van hangolva az individualitásra, úgyszólván testéhez áll, vagy más szóval: az egyéni hajlamok nem tengenek túl nyilvánulásukon. S ezt az utóbbit külön is hangsúlyoznunk kell. A *πρέπον* valóban azt fejezi ki, amit az újkor humanista szellemű filozófusköltőjének, Schillernek szavával máig a cselekvésben nyilvánuló szépnek szoktunk nevezni; de utal egyszermind a cselekvőnek érzületére is, arra az erkölcsi nemességre, «fennköltiségre», amely éppen esztetikai formában szólal meg:

¹ Cic. *De off.* I. 5., 27. — A gondolat azonban szintén már Platónnál feltalálható. Így pl.: *Charm.* 159 c, ahol a *σωφροσύνη* és a *καλόν* viszonyát fejtegeti; vagy *Rep.* 403 a—c, ahol kimondja, hogy mindennemű mértéktelenség = esztelenség, ezzel szemben δὲ δὲ ἄρδης ἱσως πέποιε κοσμοῦ τε καὶ καλοῦ σωφρονίως τε καὶ μουσικῆς ἰσως, s aki nem így jár el, az φέρον ἄμουσος καὶ ἀπειροκαλῶς ὄψοντα. — A *Rep.* 404e sokszor idézett helye szerint ἢ δὲ ἀπλότης κατὰ μὲν μουσικῆν ἢ ψυχῆς σωφροσύνην, κατὰ δὲ γυμναστικῆν ἢ σώμασιν ἰσχύων hoz létre. *Rep.* 444e pedig már megtaláljuk az egészség fogalmának átvitelét a lélekre: ἀρετὴ μὲν ἔρα ἰσχύει τε τις ἔν τῇ καὶ κέρως καὶ εὐδία ψυχῆς, κακία δὲ νόσος τε καὶ αἰσχρὸς καὶ ἀσθένεια. Hogy minő fejlődési összefüggés áll fenn e ἰσχύων τῆς ψυχῆς és az aristotelesi μεσότης mint a *normális* emberi magatartásnak s épp ezért az igazi emberségnek (ἢ μεσότης ἀρετῆς πῶς *Eth. Nic.* 1107 a) mértéke és a sztoikus κατόρθωμα (honestum!) fogalma közt, ez egyszer külön fejtegetést érdemelne. Egyes adatok erre nézve Philippson, Pohlenz (különösen: *Antikes Führertum*) és Labowsky id. m.-ben találhatók.

ébj és méltósága a *πρέπον*-ban e szerint elválaszthatatlanul együtt van, akárcsak a szép és a jó a kalokagathiában. A kalokagathia egyetemesebb eszményének individualizáltabb formája jelenik meg tehát előttünk a *πρέπον*-ban, azon kor fokozottabb individualitásának megfelelően, amelyben megszületett és kialakult. Az Aristoteles utáni filozófia azonban, kivált pedig Panaitios, e tekintetben csak közvetítő volt, mint ahogy általában közvetített e kornak minden szellemi megnyilvánulása: a karakterológia, a retorika és az új komédia is.

Az élet átszellemítésének mindazokat a jelenségeit, amelyek a görögség körében a humanitás előzményeiként tekinthetünk, merőben belső, kulturális, művelődési, sőt bízást mondhatjuk: pedagógiai feszültségek idézték elő. Különösen szembetűnik ez Platonnál, akinek ezirányú felfogása és megoldási kísérlete döntőleg hatott a hellenisztikus kor századainak szellemi életére még ott is, ahol vele ellentétes (pl. kozmopolitikus) törekvések érvényesültek. Egészen más történeti feltételek közt született meg ezzel szemben a humanitás a római életkörben. Itt nem valamilyen kulturális válságból jelentette a kibontakozás útját, nem olyan motívumok támasztották, amelyek csakis a szellem tartományai-ban hatékonyak, hanem a politikai helyzet alakulása és az ebből származó feszültségek hozták felszínre. A latin humanitás — vagyis a humanitás éppen igazi és teljes értelmében — a római birodalmi akaratnak és sajátos ethoszának a görög életformával, általában a görög szellemiséggel való ütközésében érlelődött ki. Ismeretes, hogy ennek az ütközésnek eredménye más volt, több volt a pusztá recepciónál: az első példája volt ez a történetben annak, amikor egy nép egy másik, idegen népnek nyelvén és kultúráján ébred önmagára, amikor szemléletét egy tőle különböző világon kitágítva megerősödik saját életformájában s ezt a legteljesebben kifejleszti. Ráeszmélés volt ez arra, hogy a népeknek egymásközi nyelvi és kulturális érintkezése, javaiknak kölcsönös kicserélése nemcsak hasznossági vagy hatalmi érdekből lehet termékeny, hanem elsősorban abból a szempont-

ból, amit az egyik nép a másiknak a tiszta szellemiség terén nyújthat.

S ennek a lehetőségnek felismerése volt éppen a Scipio pillanata. Valóban világtörténeti jelentőségű pillanat, s Polybios leírásából ismerjük azt a feszült lelki helyzetet, amely kipattantotta. A világhódító Róma meghódolt a görög szellem fölénye előtt. Egy fajtája volt ez a görögösödés, amely Rómát elárasztotta, a felvilágosodási mozgalomnak, minden jellemző kisérő jelenségével. Mindenekelőtt a külső élet berendezései terjedtek el, meglazítva az ősi szokásformákat és patriarchális erkölcsöket; s amikor ily módon felbarázdálódott a római lélek, utóbb már a görög gondolat magva is megfogamzhatott benne. Hiábavaló volt a régi erkölcsök híveinek minden tusakodása e görögösödés ellen: főleg Tarentum elfoglalása óta a görög kultúra látható és láthatatlan ereken át beszivárgott Rómába, s az ifjabb nemzedék már azon az úton volt, hogy a Földközi-tengeri vidék többi népéhez hasonlóan kivetközzék népi öncélúságából, annak ellenére, hogy megvetésével sujtotta a meghódítottakat, s hogy bennük csak gyűlöletet öbresztett. Scipio is ilyen görögös műveltségben részesült. Mégsem elégedett meg vele, nem akart lezárulni benne, nem úgy tekintette, mint emberileg végső lehetőséget. Ránézve a görögösödés nem eredmény volt, hanem inkább feltétel: ingere, serkentője, erjesztő eleme annak, hogy igazi római mivoltában kibontakozzék, hogy *szóban és tettben méltóvá váljék őseihez*. A történeti helyzetnek ösztönös megsejtéséből fakadt-e nála ez a visszatérés az ősi magatartáshoz, vagy pedig inkább abból az ifjú becsvágyból, hogy kedvezően hangolja maga iránt a közvéleményt, amely görögös műveltsége miatt őt is megróttá? Mértékre, egyensúlyra hajlamos természete nyilvánult-e meg benne, vagy talán éppen csak szócsöve volt felsőbb szellemi hatalmoknak? Nem tudhatjuk, mert épp a sorsdöntő fordulatok lelki indító okait rendszerint csak kevéssé ismerjük, mint ahogy nem tudjuk lemérni ebben az esetben azt sem, hogy minő része volt előidézésében magának Polybiosnak, Scipio környezetében a görög kultúra megszemélyesítőjének.

Kétségtelen csak az, hogy ennek a jelmondatnak kiejtésével: méltóvá válni az ősökhez, ἕξις εἶναι τῶν προγόνων,¹ gyökeresen megváltoztatta a római embernek a görögséghez való viszonyát. E szerint a görög létforma követése csak pótléka, látszata lehet az igazi római létnek: a görög műveltség ellenben ráeszmélthet ennek a *romanitas*nak értelmére. A hellenisztikus-római felvilágosodásnak az élet megkönnyítését és kényelmét célzó, hasznossági, racionális irányba helyébe ezzel ismét az alakítás pathosa lépett; a puszt lelki kitágulást felváltotta a létezésbeli, metafizikai elmélyülés. Nem fogadhatjuk el ezért azt a puszt pszichológiai magyarázatot, hogy a régi római erkölcs már nem felel meg többé az újabb nemzedék igényeinek, bele kellett oltani a görög etika erényeit, s ennek érdemét kell éppen Scipiónak tulajdonítani.² Scipio egyáltalán nem volt erkölcsi reformátor; nem a görög erényeknek szerzett polgárjogot Rómában, hanem inkább fordítva: mivel ezek itt már meghonosodtak, elmélyítette őket azzal, hogy visszafordult, retrogradált a régi római erkölshöz. Reformja tehát az egész római létformának gyökeresítésére irányult. S ez az elmélyítés, ez a gyökeresítés éppen az igazi emberiség, a humanitás. Egyelőre még bármiféle filozófiai spekulációtól szűzen,³ pusztán gyakorlatilag, mint érzelmi és magatartásbeli kifejezése annak a belátásnak, hogy mindaz hozzátartozik az emberhez, ami körülöleli, formálja és eligazítja őt emberi mivoltában. A régi római politikai erények, a virtus, a constantia, a gravitas, a fides és a pietas jelentkeznek benne, de megoldva szüköségüktől, helyhez kötöttségüktől, konkrét voltak

¹ Polyb. *Hist.* XXXI. 24.

² Így Karl Meister: *Die Tugenden der Römer*. Rektoratsrede. Heidelberg, 1930. II. 1.

³ Richard Harder: *Die Einbürgerung der Philosophie in Rom* (Die Antike V. Bd. 1929. 291-316. II.) c., egyébként nagyon szép és tanulságos értekezésében ebben a tekintetben véleményem szerint túlságosan messzire megy, amikor azt állítja, hogy Scipio humanitása teoretikus magatartásban gyökerezett s ellentétben állt a mindennapi gyakorlati élettel (300-301. l.) Harder is itt Panaitios hatására hivatkozik, mint ahogy ez már Reitzenstein óta igen gyakori. V. ö. ezzel szemben I. Heinemann: *Humanitas*. R. E. Suppl. V. 299 sk.

nehézkességétől, és átszellemítve, megnyihítve a görögség ethosának azzal az egyetemességével, amely a teoriából, azaz szemlélődésből fakadt. Nem véletlen ezért, hogy éppen az a Terentius, akinél a humanitás fogalmával ebben a jelzett értelemben először találkozunk, s akinek ismeretes mondását: *homo sum, nil humani a me alienum puto*, minden későbbi humanizmus jeligéjeként szoktuk emlegetni, szoros kapcsolatot tartott fenn Scipio körével. S hogy ennek a humanitásnak már ekkor a választékos kifejezési mód, az elokvencia volt egyik legjellemzőbb nyilvánulása, s benne nemcsak *dignitas*, hanem egyúttal *lepos* is érvényesült, későbbi forrásainkból következtethetjük.⁴ Nem sok időbe telik azonban és a humanitás valóban átítatódik a spekuláció szellemével, s az addig egészen személyes művelődési eszmény a görög filozófia fogalmi köntösében jelenik meg. Ettől kezdve kap diógógikusabb jelleget, társul hozzá az erudíció s ezzel egyszersmind feltűnnek benne a görög intellektuális erények is: a mérsékletesség, az igazságosság, kiváltképpen pedig a bölcsesség. *Sed est eloquentiae sicut reliquarum rerum fundamentum sapientiae*. Ezt Cicero mondja, akinél a humanitásnak ez a nagyjelentőségű módosulása tudvalevőleg bekövetkezett, s hogy itt a bölcseséget éppenséggel mindennek alapjául tekinti, egyáltalán nem mellékes körülmény, sőt inkább

⁴ Kivált Ciceróból. A megfelelő helyeket R. Reitzenstein dolgozta fel: *Scipio Aemilianus und die stoische Rhetorik* (Strassburger Festschrift zur 46. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner. 1901. 143-162. II.). A humanitást ebben a tanulmányban éppen stóaris oldaláról mutatja be. «Welche Bedeutung es für Roms geistige Entwicklung und damit für die Kultur der alten Welt hatte, dass sich zum ersten Mal seit langem wieder ein festgeschlossener Kreis geistig und gesellschaftlich hochstehender Männer der Schulung einer Philosophie hingab, und zwar, einer Philosophie, die alle Lebensaussagen, den Ernst wie die *καθάρ*, in ihre Betrachtung einschloss und überall ein bewusstes Ausgestalten eines Menschheitsideals verlangte, beginnen wir allmählich zu ahnen. Dass die Pflege der Sprache dabei eine so hohe Rolle spielte, ihre Ausbildung auch in der täglichen Rede als sittliche Pflicht dargestellt wurde, konnte für die Entwicklung des Latein nicht ohne tiefgreifende Folgen sein.» I. m. 155. l.

jelzi nekünk, hogy az elokvencia is, mint a humanitásnak sajátosan a római politikai hagyományban gyökerező jegye, most a létező világ egyetemes rendjébe, a róla kialakított világképbe, világnézetbe tagozódott bele. Ekkor lép fel először a humanitás mint *eszme*, s róla valóban elmondhatjuk, hogy megfogalmazása a római filozófia születését jelenti. De ha ez a filozófia követi is a görög filozófiát az egyetemesítés irányában és eszközeiben, egy tekintetben feltétlenül különbözik tőle: azt a távolságot ugyanis, amely főleg Aristoteles óta a gondolkodásnak a mindennapi élethez való viszonyában mind szélesebbé vált, nem tartja fenn. Amikor közönségesen a római filozófia praktikus szellemére szoktunk hivatkozni, ezzel általában szűkebbkörű jelentőségét, ha nem éppen csekélyebb érdemét szeretjük jelezni. Kétségtelen, hogy ezzel a praktikus célzatával a római filozófia nem a görög szellem csapásán haladt, hanem azon, amely a scipiói archaizálás elvéből indult ki: méltónak bizonyulni az őshöz. A *mos maiorum* a római filozófiálás alapja és tartalma is egyúttal. De vajjon nem ugyanaz a szellemi magatartás nyilvánul-e ebben a gyakorlatiságban, bár más egyéni verettel és a korhelyzet különbsége miatt más tartalommal is, mint aminőt már egyszer Platon képviselt? A filozófiának az a feladata, hogy alakítsa az emberi világot egyéneiben és közösségében egyaránt; a filozófia tehát *paideia*, az emberalakításnak egyetemesen felfogott rendje. Ugyanilyen értelemben lesz humanitássá a cicerói filozófia is s innen van az, hogy amikor Cicero humanitástról szól, nem a sztoikusokhoz, nem az epikureusokhoz fordul, hanem mindig platonizál. Csekélyebb becsű vagy szűkebb feladat-e ez a gyakorlatiság a merőben elvont spekulációnál, aminő a korabeli filozófiai iskolákban folyt? *Ut enim in vita, sic in oratione nihil est difficilius quam quid deceat videre*, mondja ismét Cicero imént idézett mondatának folytatásaként: nincs nehezebb dolog életünkben és beszédünkben egyaránt, mint meglátni azt, hogy mi illik. *Πρέπον* appellat hoc Graeci, — folytatja — *nos dicamus sane decorum*.¹ Talán sehol sem fejeződik ki jobban a görög és a római gondolkodásnak sajátos frigye, de

¹ Or. 70.

egyúttal jellemző különbsége is, mint éppen ebben a mondatban. A scipiói örökség él tovább a gyakorlati célzatban, az életnek és a cselekvésnek komoly felfogásában, amit a Cicerónál már az erkölcsiség egyetemesességét jelölő *virtus* szóval egyértelműleg használt *honestas* fejez ki leginkább; a görög teória, azaz szemlélődés latolgatásán kifejtett forma-érzék hatása érvényesül viszont az erényes magatartás illő voltának, a *decorum*nak követelésében. Így alakul ki a humanitásnak mint a római filozófiai magatartás velejének konkrét eszménye, a *honestum atque decorum* és ebben a megfogalmazásban származik majdan át az európai utókorra.

V.

A cicerói humanitás történeti méltatását mindenkor megnehezíti, hogy előzményeinek számbavétele nélkül alig érthetjük meg, viszont ezeket az előzményeket javarészből éppen cicerói forrásból kell rekonstruálnunk. Ha mellőzzük a korábbi jelenségeket, nem ismerhetjük fel a cicerói humanitás eredetiségét, az a körülmény pedig, hogy ezekről is tőle szerzünk tudomást, könnyen arra készíthet bennünket, hogy csupán filozófiai tanok merev szkémáinak visszatükröződését, gondolati szerkesztményt, absztrakciót lássunk benne.

Épp ezért a *honestum decorumque* fogalmát is hasztalan elemezzük akár nyelvi származására nézve, akár tartalmában: a dolog igazi valójából valami mindig ki fog csurranni a kezünk közül. Rámutáthatunk például a cicerói értelmezés alapján a *honestum* és a *decorum* lényegbeli azonosságára, valamint arra a pusztán fogalmi megkülönböztetésre, amely szerint amaz a magatartás alapját, szubsztanciáját, emez pedig a megjelenését, mintegy attributumát fejezi ki.¹ Jellemezhetjük a *honestum* mibenlétét az erkölcsi szépnak fogalmával, a sztoikus *καλόν* megfelelőjeként, ahol a társadalmi

¹ *De off.*: I. 94. a két fogalom elválaszthatatlanságára utal: nam et, quod decet, honestum est et, quod honestum est, decet... Quicquid est enim, quod deceat, id tum apparet, cum antegressa est honestas.

helyzetéhez és az életkörülményekhez illő magatartásmódnak alapjában véve esztetikai kategóriája határozza meg az erkölcsiség kötelező mértékét; a *decorum* fogalmát pedig ugyanakkor felfoghatjuk a *πρέπον* értelmében a szépség eszelekvésbeli megnyilvánulásának, vagyis olyan képletnek, amely az esztetikum régiójába ágazik ugyan, de szorosan az emberre, az emberi életre és eszelekvésre, ennek mértékére és egyensúlyára vonatkozik.¹ Mindezzel csak megjelöljük és körülírjuk a cicerói humanitás jegyeit, de ki nem merítjük a lényegét.

Közelebb talán csak akkor férközünk a kérdéshez, ha legelőbb is számbavesszük legáltalánosabb tényként, hogy Cicero a humanitásban kétféle hagyományt fűzött össze egymással: egy görögöt és egy rómat, vagy szorosabban: egy platonit és egy scipiót. Hogy azután a részletekben hogyan szövédket e hagyományok szála, azt alkalmasint sohasem fogjuk tudni világosan kibogozni. A scipiói örökség látszik erősebbnek, bár nyilvánvalóan ebben is már görög hatások érvényesültek. De már a külső körülmények is a scipiói befolyás felülkerekedésére vallanak: Cicero első mesterei, akiket utóbb éppen *A szónokról* szóló dialogusában is szerepeltet — L. Licinius Crassus, Marcus Antonius és Quintus Mucius Scaevola, — még a Scipio körének szellemét közvetítették neki.² A *politior humanitas* (*De or.* II. 72.) magatartásmódjának nagyúri előkelőségét, a *honestum decorumque* eszményének különösen azokat a vonásait, amelyek a politikai vezetésre jelölnek ki, bizonyosan elsősorban ezekből a scipiói hatásokból származtathatjuk. De légióként innen eredhet

¹ *De off.* I. 15.-ből kiderül, hogy a *forma et tamquam facies honesti* az erkölcsiségnek úgyszólván teljességét felöleli, mégis különösen (*De off.* I. 141.) ea, quae pertinent ad liberalem speciem et dignitatem. A *decorum* pedig mint *ornatus vitae* (*De off.* I. 93.): id esse, quod consentaneum sit hominis excellentiae in eo, in quo natura eius a reliquis animantibus differat. — S e megfelelésnek az a módja, ut in eo moderatio et temperantia appareat cum specie quadam liberali. (*De off.* I. 96.)

² *Id.*: Zielinski: *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*. 4. Aufl. Lpz.-Berl. 1929. Teubner, 4, 275 sk. II. — V. ö. Richard Heinze: *Ciceros politische Anfänge*. (*Vom Geist des Römertums*. Ausgew. Aufsätze. Lpz.-Berl. 1938. Teubner, 61, 288. 1.)

mélyen emberi, az egyéni lét egészét, teljességét megindító volta, tehát éppen az a mozzanat, amely a görögség körében logifikáló hajlama miatt egy kissé mindig, különösen azonban a sztoikusok antropológiájában háttérbe szorult — még Panaitiosnál is. S hogy mindezek mellett ebben a humanitásban a nyájasságnak, az emberekkel való barátságos, kíméletes, enyhe bánásmódnak szociális erényei is szerepelnek, szóval az a *φιανθρωπία*, amelyről szintén már a Scipio köréből hallunk,³ ezúttal csak jegyezzük meg a nélkül, hogy további boncolgatásába bocsátkoznánk, mivel a cicerói megfogalmazás eredetiségét erről az oldalról alig foghatjuk meg.

E végből fordítsuk figyelmünket inkább arra a vonásra, amelyre már Gellius utal a cicerói humanitás meghatározásában s amely az enciklopedikus tanulmányokról előadottak után minket is jobban érdekelhet, arra t. i., amit maga Cicero úgy fejez ki: *litterae*. A humanitás kétségkívül közvetlenül emberi magatartásban, tehát formális kiműveltségben nyilvánul; ámde ez a magatartás még sincs tárgyi tudás, erudíció nélkül, ez az erudíció pedig kiváltképpen irodalmi kiműveltséget jelent. Ebben már félreismerhetetlen a görög szellemi hagyomány, sőt lehet, hogy az erudíciónak ez az irodalmi értelme a hellenisztikus korban éppenséggel *τόπος* volt, s Cicerohoz is ilyenként került.⁴ Mégis Cicero eredetiségét kell látnunk abban, hogy az erkölcsi magatartást, a *humaniter vivere*-t éppen irodalmi kiműveltséggel kapcsolta össze. Ebből pedig mindenekelőtt az a belátás származott, hogy a «humánus» életforma nincs pusztán valamilyen kimagasló egyéniség sajátos természetéhez vagy egy szűk kör ízléséhez és törekvéseihez kötve, hanem a kellő feltételek — azaz: éppen az irodalomban való jártasság megszerzése — mellett általános emberi iparkodás célja is lehet. Amennyiben tehát a humanitás egyetemességéről szó esik, ez közvetlenül nem a sztoikus *ratio sive natura* elvéből, hanem az irodalomnak egyetemességéből ered. Irodalmilag is elő-

³ R. Harder: i. h. 301. sk. II. — Heinemann: i. h. 300. I.

⁴ Nam apud Graecos, cuiusmodi essent, videbam tamen esse praeter hanc exercitationem linguae doctrinam aliquam et humanitate dignam scientiam. *De or.* III. 94.

szőr Cicero fejezte ki a humanitást¹ s azóta tekintjük a humanus műveltség legjellemzőbb kellékének éppen az irodalmi kiműveltséget.

E mellett az általános célzata mellett van azonban a humanitásnak egy sajátos bélyege is, éppen irodalmi vonatkozásában : t. i. nem minden irodalmi képzettség egyszersmind humanus jellegű, hanem van «inhumanus» irodalmiság is. A cicerói megfogalmazásban ilyenformán összefüggés jön létre a humanus és a liberális műveltség között s ami a kettőt egymáshoz fűzi, az éppen a decorum fogalma.

Ennek az összefüggésnek megértése végett ismét Platonra kell visszanyúlnunk. A *Törvények* II. és III. könyvében ugyanis Platonnak olyan megállapításaival találkozunk, amelyeket úgy tekinthetünk — ahogy erre az újabb kutatás rámutatott² — mint a klasszicitás fogalmának első megvilágítását. A művészi alkotásnak a mértéke e szerint nem az, hogy a nagy tömegnek tetszik-e, mert ennek csak az szokott tetszeni, ami az érzékeit csiklandozza. Beesét inkább a «helyesség» dönti el, az ὀρθότης, vagyis az, hogy mint műalkotás a műfaji követelményeknek megfeleljen.³ Ez pedig más szóval azt jelenti, hogy az irodalmi, a zenei vagy akár a képzőművészeti alkotások megítélésében a szubjektív szempontoknak háttérbe kell szorulniuk a tárgyi szempontokkal szemben. Platon ezt úgy fejezi ki, hogy minden műbírálatnak legelőbb is azzal kell számot vetnie, hogy mit akar valamely mű megjeleníteni, azután, hogy mennyire sikerült ezt elérnie, végül pedig, hogy minő eszközöket alkalmazott a művész e végből.⁴ Hajdanában — mondja — e

¹ Harder i. h. 306. l. — V. o. M. Pohlenz: *Antikes Führertum* 140. l.

² Joh. Stroux: *Die Anschauungen vom Klassischen im Altertum.* (= Das Problem des Klassischen und die Antike. Acht Vorträge hrsg. v. W. Jaeger. Lpz.-Berl. 1931. Teubner) 2. sk. II.

³ Legg. 655 d.: λέγουσιν οἱ πλείστοι μουσικῆς ὀρθότητα εἶναι τὴν ἡδονὴν ταῖς ψυχαῖς περιζουσαν δύναμιν. — u. o. 668 b: καὶ τούτοις δὲ τοῖς τὴν καλλίετον φῶδον τε ζητοῦσι καὶ μεῦσαν ζητητέον, ὡς εἶπεν, οὐχ ἥτις ἡδέια, ἀλλ' ἥτις ἀρετῆ· μελέτης γὰρ ἦν ὀρθότης, εἰ τὸ μικρὸν ἴσον τε καὶ ὅλον ἦν ἀποτελεῖται.

⁴ Legg. 669 b.

tekintetben nem volt semminemű kétség, mert tisztán elkülönítették egymástól a művészi alkotások fajait, formáit és kifejezési eszközeit; most ellenben a tömeg szája-ízének hódolva maguk a művészek összezavarják a helyes rendet a mennél nagyobb érzéki hatás kedvéért: így kerekedett felül a művészet dolgaiban hozzáértőknek, az «arisztokratáknak» ízlésén a pusztá látványosságra éhes tömegeknek, a csőcseléknek (θεατροκρατία τις πονηρά) az ízlése.¹ Ez a kellő rend pedig, az ὀρθότης μουσική, amelyre maguk a Múzsák és Apollon neveltek, mindig valami törvényszerűt, a dolgoknak tárgyi valóságában rejlő egyetemes mozzanatot (δίκαιον τῶν Μουσῶν καὶ νόμιμον) fejez ki, de — egyéni, érzéki, azaz: művészi formában, s épp ezért ugyanazt jelenti, amit a korábban kifejtettek szerint Platon másutt a πρέπον szóval szokott jelölni. A πρέπον mint a megfelelőnek, az illőnek kifejezése, láttuk, éppen az egyetemesnek konkrét megjelenését tárja fel előttünk s a *Törvényeknek* idézett helyei e szóznak nyomatékosabb alkalmazása nélkül is éppen ezt a körülményt emelik ki. Azzal tehát, hogy Platon a művészi alkotások terén a πρέπον-t, vagyis a megfelelést a művészi tárgy és a művészi ábrázolás módja közt, az ősi hagyományban gyökerező arisztokratikus vonásnak minősítette — megteremtve ezzel éppen a klasszicitásnak, azaz a művészileg elsőrangúnak a fogalmát és mértékét, — szükségképpen azt idézte elő, hogy amikor ez a πρέπον a cicerói humanitásnak már eleve arisztokratikus eszményében a *decens*-nek, a *decorum*-nak elnevezése alatt érvényesült, nemesak a művészi-irodalmi ízlésnek jegyeit vitte bele a humanitásba, hanem ez az ízlés épp ezáltal csakis mint a klasszikus alkotásokon kiciszolt ízlés válhatott humanussá egyszersmind. A πρέπον-nak, tudjuk, van ezenkívül erkölcsi értelme is: az esztetikumnak rászármasztatása az erkölcsi magatartás módjára, és ez szintén már Platonnál feltalálható, de kiváltképen Panaitiosnál került előtérbe. Cicero is, amikor a közfelfogás szerint Panaitios nyomán a *decorum* fogalmát megalkotta, elsősorban erkölcsi tartalmait ölelte fel: erre vall a *honestum*-

¹ Legg. 700 a—701 b; u. o. 669 d—670 b

mal való szoros összekapcsolása, amelyre már előbb utaltunk. Ámde akárhonnán vette is Cicero a *πρέπον* — *decorum* fogalmát közvetlenül: az a körülmény, hogy szónoklattani, nem pedig erkölestani műveiben találkozunk a kifejezéssel először,¹ biztosan figyelmeztet arra, hogy művészi-irodalmi értelmében lebegett elsősorban a szeme előtt, stíluskérdésnek tekintette tehát, az erkölcsi *decorumot* pedig csak utóbb, mintegy az irodalmi *decorum* mintájára szerkesztette meg. Innen van az, hogy az előbbi az utóbbinak úgyszólván el tulajdoníthatatlan tartozéka. A humanitás fogalmába is szükségképpen innen került bele. Ha a humanitásban erudi- cióról esik szó, ennek értelme mindig ez: a humánus embernek van biztos irodalmi ítélete, nem tévesztik meg a tömeg ízlésének útszélségei, nem bódul el az olesó siker mákonyától.

A klasszicitáson kívül van azonban ennek az irodalmiságnak még egy másik vonása is, amely a humanitásnak sajátos ciceroi jegyeként minősíthető. Ez szintén az irodalmi *decorummal* függ össze, de nem a tárgyi rendet hangsúlyozza, mint a klasszikus elv, hanem az alkalmosságát. Az a mozzanat ez, amit a görögök *καιρός*-nak neveztek, az ízlésnek azt a fajtáját jelölve meg vele, amely inkább a tapintatban, mint a belátásban, inkább a kedvező pillanatnak, mintsem a kifejezés eszközeinek megválasztásában nyilvánul. Elvi megfontolás tárgyává ezt a *καιρός*-t először, úgy látszik, a szofisták tették, kiváltképpen Gorgias, előbb nyilván a retorika szabályainak alkalmosságú használata érdekében, utóbb ismeretelméleti szempontból, s nyomukban haladt azután tanít-

¹ *De or.* I. 144.: ad rerum dignitatem apte et quasi decore. — III. 210—212. (arról szól, hogy minden műfaj másféle stílust követel.) — *Or.* 70—74. §. (költészet, képzőművészetek, színészet). — De ugyancsak *De off.* I. 97. is: decorum, quod poetarum sequuntur. V. ö. Max Pohlenz: *Τὸ πρέπον*. (Nachr. v. d. Ges. d. Wiss. Gött. Phil. Hist. Kl. 1933) 60. 1. 2. jegyz., 75. 1. — Szónoklattani műveiben Cicero egyébként is kevésbé igazodott még görög minták után, mint flozófiai műveiben. Erre nézve I. Pohlenz: i. m. 75. 1. 3. jegyz., és Otto Plasberg: *Cicero in seinen Werken und Briefen*. Lpz. 1928. Dieterich (=Das Erbe der Alten II. R. 11.) 97. 1.

ványuk, Isokrates is.¹ De mint a szofisták fogalmi készletének legfőbb eleme, ez is átment Platon gondolkodásába, ő pedig megfosztotta attól a relativizmusától, amely éppen szofisztikus értelmezése óta hozzátapadt. Platon a *καιρός* szót főleg kétféle értelemben használja nyomatékosan: először mint a *πρέπον*-nak szinonimáját s ebben a tekintetben szükségképpen intellektualizálja, arra a mértékre és rendre utalva vele, amely csakis a végletek kiküszöbölésével idézhető fel éppen a «helyes középens».² Amit az imént klasszicitásnak mondtunk, annak tehát a *καιρός*, a szerencsés pillanat úgyszólván a kapuja, amely a «helyességre», a «megfelelésre, a «érsek illő összhangjára» nyílik (*τὴν προσήκουσαν τῷ ἔξιν ἀπεύρησε*), s épp ezért természetszerűleg esztetikai jellegű mozzanat, de mint mindaz, amiben mérték és összhang nyilvánul, vonatkoztatható egyszersmind az erkölcsi magatartásra is. Ebből érthető éppen, hogy másodsor a *καιρός* olyan értelemben is előfordul Platonnál, mint ami összefüggésben van a *τύχη*-vel, a sorsszerű véletlennel, a kiszámíthatatlan vakszerencsével. A tömeg — mondja — ugyan- csak sokat szokott fecsegni erről, de igazi érzéke nincs hozzá, nem tudja a kellő pillanatot megválasztani.³ A *καιρός* is tehát valamiképpen arisztokratikus érzületben gyökerezik:

¹ V. ö. Heinr. Gomperz: *Sophistik und Rhetorik*. Das Bildungsideal des ἑλίτων, in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts. Lpz.-Berl., 1912. Teubner, 165 sk. II. — Isokrates is a *πρέπον*-nal hozta összefüggésbe s ebből már úgyszólván egy esztetikai elmélet körvonalai bontakoztak ki. Erre nézve: M. Pohlenz: *Τὸ πρέπον*. 54. sk. II. és Labowsky: *Die Ethik des Panaitios*. 105. 1. — V. ö. még August Burk: *Die Pädagogik des Isokrates als Grundlegung des humanitätschen Bildungsideals*. Würzburg. 1923. Becker, 122 1.

² *Politicos* 284e: ἕκαστος πρὸς τὸ μέτρον καὶ τὸ πρέπον καὶ τὸν καιρὸν καὶ τὸ εἶναι καὶ πᾶσι ἕκαστος εἰς τὸ μέτρον ἀποκρίσθη τῶν λογισμῶν. — *Legg.* 636 e, 687 a

³ *Legg.* 709 b: εἰς θεοῦ μὲν πάντα καὶ μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρὸς τινεράπειρα ἀποκροῦνται ἕρμηνευτα. (V. ö. *Sophokl. El.* 75—76: καιρὸς γὰρ, ὅταν ἀνδράσιν μέτρος ἔργου παντὸς ἐστ' ἐπιστάτης.) — *Legg.* 916 e: οἱ πολλοὶ... τὸν καιρὸν οἶ καὶ ὅπου καὶ ὅπου ἀτάκτως καὶ ἀορίστως εἰσιντες τῆ ἀφῆ ταύτῃ πολλὰ ἱερᾶνται τε καὶ ἱερᾶσιν ἱέρους. V. ö. *Rep.* 421a; *Polit.* 305 d.

a beszédnek és a magatartásnak olyan stílusát fejezi ki, amelyben van fantázia, a nélkül, hogy szenvedély volna benne. Épp ezért, ha «születés» kell is hozzá, mégis csak belátásból származhatik: annak felismeréséből, hogy a körülmények, a helyzetek hatalmasabbak nálunk, ennek ellenére minden körülmények közt, minden helyzetben meg tudjuk találni beszédben és magatartásban egyaránt a megfelelőt. Ez a «szerencse» azonban csak annak osztályrésze, aki erény és műveltség, ἀρετή és παιδεία dolgában valóban az elsők közt van.

A hellenisztikus korban a *καίρος* nemcsak Aristotelesnek és iskolájának, hanem különösen a sztoikus gondolkodóknak kedvelt témája volt s általában a *πρίπον*-nal együtt foglalkoztak vele a retorikai stílus-elméletben éppúgy, mint az etikában.¹ Mindkét irányban a mérsékletesség erénye, a *σωφροσύνη* szolgált a kifejtés alapjául és ennek ez kétségkívül intellektuális szint adott, bár éppen gyakorlati-erkölcsi vonatkozásában volt valamelyes ateoretikus vonása is. Így kiváltképpen Panaitiosnál, akinél éppen ebben a tekintetben az újabb kutatás egyre határozottabban hivatkozik platonai ösztönzésekre.² Épp ezért akár Panaitiosból merítette Cicero ezirányú nézeteit, akár közvetlenül Platonra nyúlt vissza, akár pedig ezidőtájt már közhellyé vált felfogást szűrt le: kétségtelen, hogy alapjában véve platonai gondolati örökséget fejezett ki. Erre vall, hogy amikor a *decorum in omnibus factis, dictis, in corpore motu et statu* jegyeit iparkodik megállapítani, az *εὐκαιρία*, azaz a tárgyi rend, *ordo rerum* mellett megnevezi az alkalomszerűséget is: *εὐκαιρία, opportunitas temporum*.³ Mindkettő a mérsékletesség, *modestia* erényének megjelenése, s ha a tárgyi rendnek az elve a *decorum*-ban a platonai esztetika klasszicitási elvét idézi, viszont az alkalomszerűségé politikai gondolkodásának arisztokratikus vonását tükrözi vissza. A tömeg, *maior pars hominum* ízlése egyformán távol van mindkettőtől: mint ahogy nincs érzéke a műalkotásban megnyilvánuló «rend» iránt, úgy cselekvésében sem

¹ V. ö. Pohlenz: i. m. 62. sk. II. — Philippson: i. m. 399. l.

² Philippson: i. m. 391. l. Pohlenz: *Antikes Führertum*. 56. sk., 62., 81. sk. II. *Τὸ πρίπον*, 55. l. Labowsky: i. m. 63., 107. sk., 116. II.

³ *De off.* I. 126., 142—144.

tud illően alkalmazkodni a pillanat megkövetelte helyzetekhez. Egészen kicsiny dolgokban ez sokszor még kirívóbb, mint nagy dolgokban, mert a nagy dolgok szabályozva vannak, e szabályok megszegésétől általában mindenki tartózkodik, de apróságokban, egy szemrebbenésben, egy időszertünetlenül elejtett megjegyzésben menten elárulja valaki «inhumánus» voltát.¹ Azzal, hogy Cicero a *καίρος*-ban, az *opportunitas*-ban a finom, úri tapintatnak megnyilvánulását látja és ennek alapján vonja bele a humanitás körébe, újabb bizonyítékát szolgáltatja annak, hogy a humanitás eszméjének kialakításában elsősorban sajátos római szellemi erők működtek közre nála, amennyiben pedig elméleti mozzanatok hatottak, ezek inkább a platonai eszmekörben gyökereznek, de nem a gorgiaszi-isokratesi fejlődési irány vonaláról származnak.

A *decorum* mint az irodalmi és egyúttal magatartásbeli választékosságnak kifejezése ily módon szűkebbkörű megjelölése annak a képletnek, amely általánosabb jelentésében az emberhez éppen emberi mivolta miatt illik. A *decorum* nemcsak az emberhez általában «illő» dolognak a fogalma, hanem ugyanakkor mindig «illik» valamilyen egyéniséghez is. A *πρίπον* — *decorum* fogalmának ez az általános és részleges értelemben való megjelölése alkalmasint már Panaitiosnak abban az elveszett művében is előfordult, amelyet a közfelfogás szerint Cicero is ismert és használt. Magának Cicéronak erre vonatkozó fogalmazása nem minden tekintetben világos.² Alkalmasint érezte, hogy itt az éles megkülönböztetés alig lehetséges: ami az emberhez általában méltó, az adja meg az egyéniségnek is a fölszabadulást, *ita naturae consentaneum est, ut in eo moderatio et temperantia appareat cum specie quadam liberali*; az egyéni teljesítmény pedig az emberiségnek általában is díszül és tisztességül szolgál, *elucet in vita*.³ Ezért kerül oly szétválaszthatatlan kapcsolatba

¹ *De off.* I. 145—146.

² *De off.* I. 96—99. V. ö. M. Pohlenz: *Antikes Führertum*, 60. sk. II. L. Labowsky: i. m. 8. sk. II.

³ *De off.* I. 96., 98.

egymással Cicerónál egyfelől a *liberalitas* és a *dignitas*, másfelől pedig a *decorum* és a *honestum* fogalma.

Az utóbbi fogalom párról már e fejezet elején volt szó. Foglalkozunk most befejezésül még egy kissé az utóbbival, természetesen itt is a nélkül, hogy túlságosan hozzátapadnánk a szavakhoz, inkább Cicero egész munkásságát és szellemi irányát tartva szemünk előtt.

A humanitás, szorosabban pedig maga a *decorum* a legbensőbb összefüggésben van e szerint az *artes liberales*-szel. Maga a szabadelvűség, a liberalitas is a humanitás *decorum*-ának sajátos színe. Ebben a kapcsolatban a fogalmat különbözőképp szokták magyarázni.¹ Holott az eddig kifejtettek szerint a szónak csak egy értelme lehet: a diagógikus életmódé, a léleknek szabad szellemi tevékenységéé, kiváltképpen pedig az irodalommal és a tudománnyal (*artes*) való szabad foglalkozásé, egyszóval az, amit éppen Cicero így fejezett ki: *otium cum dignitate*. Humánus ember, *homo humanus*, az, akinek van ilyen *otiuma*, ilyen ráérő ideje arra, hogy nemcsak a közügyekkel, hanem magával is törődjék, sőt talán elsősorban magával törődjék, egyáltalán nem önző érdekből vagy különködésből, vagy a szubjektivitás túltengéséből, hanem azért, hogy lelkének szabad fellendülése révén, *libera oblectatione animi*, teljesebb emberré váljék s épp ezáltal egyszersmind a közügynek is jobban használjon. Azt a gondolatot fejezi ki itt Cicero, amelyet minden idők nagy elméi hangoztattak: a szellem csak a szabadságban lélekezhetik s csak az, aki megtanult önzetlenül a szellemnek élni önmagában, tud önfeláldozóan a köznek is szolgálni. Újlag megértjük ebből, hogy miért hivatkozik Cicero a humanitás említésekor oly különös szeretettel Scipióra és körére: bennük érlelődött ki éppen először a latin életkörben az a platonai gondolat, hogy

¹ Philippson: i. m. 389. l.: *πρίπον* = *εὖδος* *ἐλευθερίας* = szabadság mint jelenség, „Freiheit in der Erscheinung“ (v. ö. Schiller!). — Pohlenz: i. m. 61. l.: = *ἐλευθερία*; a mérsékletesség erőnye a szabadságban érvényesül, nem kelti a kényszerűség benyomását. — Labowsky: i. m. 10. l.: = *ἐλευθεριότης* = előkelőség, méltóság, illő elegancia. V. ö. Reitzenstein: *Werden und Wesen der Humanität im Altertum*, 24. l.

a műveltség csak akkor ad igazi méltóságot az embernek, ha szabad, s hogy ez a liberális műveltség egyszersmind a legszébb emberi *decorum* is.¹ A dolog természetéből folyik tehát, hogy Cicero újra meg újra összevonja, sőt szinte azonos értelemben használja a humanitást a *littera*evel, olykor a *doctrina*evel: ² ez pedig csakis a szabadelvű műveltségnek az emberi méltósággal, a *liberalitas*nak a *dignitas*-szal való kapcsolata alapján lehetséges. Az igazi emberiség csak akkor igazán *decorum*, ha az ember nem olvad fel az *otium*ban, mint a görögök között oly gyakori, — akik Cicero szerint már *in litteris* születnek ³ — hanem az élet kemény gyakorlatában szerzi meg magának: igazi emberségünkért vívódunk, küzdenünk kell. A kettős hagyomány a cicerói humanitásban tehát itt is nyomon érhető: a humanitásra születni kell, de a humanitás legfőbb jegye, az irodalmi kiműveltség: szerzemény. Új fény esik ebből a *decorum*nak előbb jellemzett vonására, az *opportunitas*ra is. A humánus ember éppen irodalmi kiműveltsége miatt természetszerűleg mindig „opportunistas”. Mert látja, ismeri az eshetőségeket, mindenkor időszzerűleg, a helyzethez helyesen alkalmazkodva tud cselekedni: a veleszületett tapintat éppen a szellemi foglalkozásban kitágult látókör révén érlelődik „opportunitassá”. Magának Cicerónak és a stílusához igazodó újkori humanistáknak sokat emlegetett „opportunitasmus” bizonyonnyal ebben a körülményben leli elvi magyarázatát. Az oportunitás antik értelmezés szerint éppen az egyéniség sokoldalúsága. A *πολύτροπος* mint Odysseus jelzője már Homerosnál a szofistáknál éppenséggel művelődési eszménnyé válik, míg nem a hellenisztikus korban szinte egészségtelen formákat ölt: ekkor valóban sűrűn akadnak — főleg az alexandriai könyvkultúra képviselői közt — olyanok, akik Cicero sza-

¹ L. *De or.* III. 131. Catulus elogiumát a liberális tanulmányok rendjét ebben a humánus értelemben kifejtő Crassusról.

² Pl. *De or.* II. 72., III. 94. Az erre vonatkozó idézetek összegyűjtve: Schneidewin i. m. 37. sk. II., Reitzenstein i. m. 25. l. és Heinemann i. m. 301. l.

³ *De or.* III. 131.

vával élve, éppen sokoldalúságukban szétfolynak. Őt magát megóvta ettől rómaisága, kiváltképpen a scipiói humanitás öröksége. Ahogy az imént mondtuk: a sokoldalúságot, az irodalmi tájékozottságon alapuló alkalmazkodási készséget is csak akkor tekintette *decorumnak*, ha *dignitasszal* jár együtt.¹ Ezért hangoztatja ismételtelen: erudícióra szükség van, de csakis a cselekvés támogatása, a gyakorlati élet egyensúlyozása végett, s ezért mentegetődzik valósággal honfőtársai előtt a miatt, hogy ő maga filozófiával foglalkozik.²

A *πολυτροπιζ*-nak, a sokoldalúságnak, mint az alkalmazkodásra képes humanitás jegyének római értelme ugyanis éppen ez: *eruditio*. Az erudíció pedig az *artes liberales* rendjén érlelődik. A humanitás kialakításában ezek a szabadelvű tanulmányok főleg kettős irányban működnek közre. Először is arra ösztönöznek, hogy a humanitás *decoruma* iránt való érzék — megfelelő «természetet», azaz fogékonyságot feltételezve — már a fejlődő lélekben kibontakozzék: *ut puerorum mentes ad humanitatem fingerentur atque virtutem*.³ Hogy ezek a tanulmányok megegyeznek-e a korabeli iskolai tanulmányok anyagával, azt Cicero sehol sem mondja ugyan közvetlenül; de az eddig kifejtettek alapján és a kor közművelődési viszonyainak számbavételével még sincs okunk arra, hogy kételkedjünk benne.⁴ A liberális tanulmányokban

¹ *De or.* I. 34. U. o. III. 29.: sic autem gravis est (t. i. Catulus beszéde) ut in singulari dignitate omnis tamen assit humanitas ac lepos. A kérdést azonban főként *De off.* I. 107—115. fejtí ki. V. ó. ehhez: Labowsky: i. m. 37. sk. II.

² *De or.* III. 123.: dummodo illa (t. i. a sokoldalú ismeretek) ad hanc civilem scientiam, quo pertinent et quam intuentur, transferamus, neque, ut ante dixi, omnem teramus in his descendis rebus aetatem. V. ó. ib. III. 88. *De off.* II. 2., *De fin.* I. 1.

³ *De or.* III. 58.

⁴ *De or.* III. 125.: Sit modo is, qui dicit aut scribet, institutus liberaliter educatione doctrinaque puerili. — V. ó. ezzel u. o. I. 105.: adulescentes qui non Graeci alicuius cotidianam loquacitatem sine usu neque ex scholis cantilenam requirunt. — A korabeli adatokat (Vitruvius, Varro, Philon, Strabon stb.) érdekesen veti össze Cicéróval H. K. Schulte: *Orator*. Untersuchungen über das Ciceronische Bildungsideal. Frankfurt a. M. 1935. 80. sk. II.

kell látnunk tehát a humanitás nevelő-iskoláját. Épp ezért másodszor: aki birtokolja őket, annak módja van arra, hogy *cum Musis, id est cum humanitate et doctrina habeat commercium*,¹ vagyis gyakorolni tudja velük a humanitást. Ebben az értelemben kell vennünk, ha Cicero arról beszél, hogy minden tanulmánynak a veleje éppen a *decorum*, csak-hogy éppen ez az, amit nem lehet eltanulni: *caput esse artis decere, quod tamen unum id esse quod tradi arte non possit*.² A scipiói irracionális vonás nyilván ebből is kiütöközik. A finomabb érzéket az irodalom, általában a műveltség iránt csakis a szabadelvű tanulmányok rendjén lehet elsajátítani, de magát ezt az érzéket nem lehet elsajátítani: ennek ki kell fejlődnie úgyszólván «magától», éppen e tanulmányok során, a velük való foglalkozásban.

Már ez az utóbbi körülmény is arra figyelmeztet azonban, hogy nemcsak a szabadelvű tanulmányoknak van fontos szerepük a humanitás kialakításában, hanem maga a humanitás is eszméjében visszahat az *artes liberales* rendjére. A hatás elsősorban abban mutatkozik, hogy e tanulmányi rendnek kirívóan intellektuális jellegét a humanitás éppen gyakorlati, érületi, magatartásbeli vonásaival szelidíti, enérsékeli. A humanitás megnyilvánulásának egyik legfontosabb ismertető jele, amint láttuk, éppen a mérséklet, a temperátság, amely a *σωφροσύνη* mindenesetre intellektuális erényéből származik, de feltétlenül gyakorlati-esztetikai célzattal. Nyilván ebben az értelemben beszél Cicero egy helyütt a humanitáshoz méltó tudományosságról: *scientia humanitate digna*.³ Az *artes* személytelen, tárgyi rendje ezzel közelebb kerül az emberhez, közvetlenebbé, személyesebbé, jobban az egyéni alkatra szabottá válik. S ezzel érintjük már a másik formáját is annak a hatásnak, amelyet a humanitás a szabad-

¹ *Tusc. disp.* V. 60. V. ó. *De or.* II. 72.: homo communium litterarum et politioris humanitatis expertus.

² *De or.* I. 132.

³ *De or.* III. 94.: apud Graecos, cuiusmodi essent, videbam tamen esse linguae doctrinam aliquam et humanitate dignam scientiam. A kódexek szövege eltér e helyen, Henri Bornecque (ed. p. Ass. Guill. Budé) olvasási módját követem.

elvű tanulmányok rendjére kifejt s amely abban nyilvánul, hogy az egyéniséggel éppen e tanulmányokkal való foglalkozásában jobban érvényesítetteti sajátosságait. Az *artes liberales* intellektuális jellege szükségképpen egyetemességüket hangsúlyozza, az egyéni vonásokat pedig háttérbe állítja. Mivel a humanitás ezt az intellektualizmust enyhíti, természetesen erősebben kidomborítja az egyéni sajátosságokat. De nem szabad azért áltatnunk magunkat: modern értelemben vett individualizmusról az antikvitásban nincs szó, még Cicero korában sem, sőt még jóval azután sem, mai életünknek és kultúránknak ez az alapvető tényezője csupán a kereszténység fejlődésével együtt bontakozik ki. A klasszikus ókorban ellenben még ott is, ahol észreveszik az egyéninek jelentőségét, átszövik hatáskörét általánosságokkal, aminők a természet, az ész, a sors vagy akár a közösségi életformák. Leginkább még az erkölcsiség terén mutatkozik meg az individualitás keresése, némileg már a szofistáknál, majd — amikor a politikai-társadalmi viszonyok is jobban kedveztek kifejlődésének — a középső sztoánál, kivált Panaitiosnál. De metafizika az egyéniség fogalma mögött az egész ókor folyamán úgyszólván csak dereng, az egyénit nem úgy szemléli, mint valami végső, tovább elemezhetetlen és minőségileg leszármaztathatatlan ősi valóságot és értéket. A platoni Eros-tan és a rajta épülő esztetikai világgép ennek az egyénit és egyetemest összehangoló szemléletmódnak legjellemzőbb megnyilvánulása. Cicero is kétféle «személyt» különböztet meg az emberben: egyet, amely egyetemes emberi természetünkben gyökerezik, egy másikat pedig, amely egyénileg sajátos hajlamainkban mutatkozik meg, és a humanitás épp abban nyilvánul, hogy ezt a két «personát» összebékítjük magunkban, azaz az egyetemes emberit érvényesítjük, úgy azonban, hogy ezzel nem cselekszünk sajátos egyéni hajlamaink ellen.¹ A cicerói humanitás egészben véve tehát még nem egyéni művelődési eszmény, csak tájékozódás, tapogatózás az egyéniség felé és az egyéni vonásoknak ez az összebékülése,

¹ *De off.* I. 107.; I. 110.: ut contra universam naturam nihil contendamus, ea tamen conservata propriam nostram sequamur.

kiegyenlítődése az egyetemes elvvel éppen a *decorumban* válik láthatóvá. Tipikusan antik, de kiváltképpen platoni felfogás nyilvánul meg ebben is: az egyéniség értéke nem a sajátosságában, egyszerűségében rejlik, — mert ez mindig különködő, félreeső, elrugaskodott — hanem a zártságában. A humanitás végső értelmét is az egyéniségnek ebben a zártságában kell látnunk. *Aequabilitas cum universae vitae, tum singularum actionum*, mondja erről Cicero.¹ A platoni paideia szelleme elevenedik meg ebben a gondolatban: ἡ δὲ ἀρμονία, ζῳητικὴ εὐχόσια πορὰ ταῖς ἐν ἡμῶν τῆς φύχης περιόδοις, a lélek tükröztesse vissza cselekvésében a világmindenség harmóniájával való rokonságát.²

Ebben a vonásban fejeződik ki talán leginkább a humanitás szépsége és vonzó ereje, de vajjon nincsenek-e ebben elrejtve egyúttal a nehézségei is? Mintha már Platon, talán Scipio is, de mindenesetre maga Cicero a sorsukon példáznák ezeket a nehézségeket. Bizonytalán csak a természettől finomlelkű, érzékeny, tartózkodó egyéniségnek van meg a kellő érzéke a humanitás iránt; mégsem minden «szép lélek» egyúttal humánus is, sőt inkább csak az, akit a sorsa és az élete körülményei éppen cselekvésre, küzdelemre, nehéz helyzetekben, esetleg egy összeomló világ közepett való helytállásra rendelték. Ezért kell mégis egyéniségét latba vetnie ott, ahol irodalomban, tudományban, műveltségben, vagyis «általánosságokban» szeretné megteremtteni összhangját a világmindenséggel. Ebben az állandó feszültségben lélekliz tehát az igazi humanitás. Nem lehet kitérés, félrevonulás az irodalomba és az erudícióba, sőt inkább folyton keresnie kell az egyensúlyt a hősi és a szemlélődő életforma, vagy ahogy maga Cicero mondja: a *virtutes* és a *doctrinae* közt.³ Ebben a szüntelen vívódásban alakult ki a humanitás Cicero életének igazi tartalmaként, úgyhogy épp ezért jogosan tekintjük őt minden későbbi humanista prototípusának. De ugyan- csak ennek a vívódásnak és a két életkór kölcsönhatásának tulajdoníthatjuk, hogy a humanitás kialakulásával kezd érvé-

¹ *De off.* I. 111.

² *De or.* III. 137.

³ *Tim.* 47 d.

nyesülni a politikában a szellemi látókör, a filozófiában pedig megszólal először az egyéni hang.¹

VI.

A humanitás-eszme Cicero után inkább vígasz volt, mint valóság; az a művelődési terv azonban, amelyet rá épített, mélyen gyökeret vert és ha nedvei a későbbi századokban olykor szikkadoztak is, az élet folyamatossága végleg sohasem szűnt meg benne. A római művelődés rendjét elvileg mindenestre ő alapozta meg s e tette fontosságának teljes tudatában is volt. «Amikor kerestem — mondja — és hosszasan azon töprengtem, milyen módon is hajthatnék legtöbb hasznot úgy, hogy az államért való gondoskodásom félbe ne szakadjon, semmi sem tűnt fel előttem fontosabbnak, mint az, ha polgártársaimnak a művelődés útjait megnyitom (*quam si optimarum artium vias traderem meis civibus*).»² Ezeket az utakat járta nemesak az egész késői ókor, hanem Szent Ágoston közvetítésével utóbb a keresztény középkor is, s ha a cicerói humanitás-eszmény időközben egyre inkább fakult is, a művelődés tartalma és menete egészben olyan maradt mindvégig, aminőnek Cicero megszabta, mígnem az újkor elején a «humanizmusban» művelődési célkitűzése is újraéledt, hogy további századokra egyetemesen meghatározza európai iskolázásunk rendjét. Platonizmusával pedig, ha olykor talán eltért is a nagy alapító tiszta irányától és talán éppen egyszerűsítésből módosította, tágította, «egyeztette» is tanítását későbbi elméletekkel: mivel alapszándékában mégis hű maradt hozzá, — sőt bizvást mondhatjuk: leghívebb az ókor valamennyi gondolkodója közül, a mester iskoláját sem véve ki — másfél évezredig tényleges hatótényezővé tette a platonai gondolatot nyugati kultúránkban. Ezzel pedig előkészítette a talajt az eredeti Platon befogadá-

¹ V. ö. R. Harder: *Die Einbürgerung der Philosophie in Rom* (Die Antike Bd. V., 1929.), 316. l. — G. Misch: *Geschichte der Selbstbiographie im Altertum*. 2. Aufl., Leipzig—Berlin, 1931. 206—207. l.

² *De div.* II. 1.

sára, amely tudvalevőleg szintén a humanitás újkori újraéledésekor következett be.¹

Mindéből érthető, hogy miért volt Cicero hatása épp az iskolai művelődés terén a legszívósabb. Bár a gondolkodásban már a XVII. század vége óta elvesztette korábbi tekintélyét, sőt mindinkább egészen visszaszorult, hatása az élet formáira, az erkölcsi közfelfogásra és az irodalmi ízlésre is szinte észrevétlenül és a nélkül hogy tudatosítanók magunkban, szüntelenül érvényesült. Ez különösen latin országokban érezhető élénken a sajátos nemzeti szellem alakulásán, de kimutatható minálunk is.

Csak újabban kezdett Cicero hatása iskolázásunkban is eryedni, amióta a hagyományok harca az iskolát is elérte. Ezt a harcot, amely ma életünk és kultúránk minden formája körül forog, megállítani természetesen nem lehet. De talán érdemes éppen ilyenkor ráeszmélni annak az iskolai hagyománynak eredetére és folytonosságára, amely nyugati kultúránk fejlődésének eddigi alapja volt és amelyre a mi magyar-életünk is mindezeideig támaszkodott. Az emberiség egyik legnagyobb szellemének, Platonnak eszmei ösztönzését európai művelődési rendszerünknek kialakulásában pedig jobban hangsúlyozva, mint ahogy eddig történt, azt a meggyőződésünket fejezzük ki, hogy európai kultúráról csak addig beszélhetünk, ameddig ezt a művelődési hagyományt meg tudjuk őrizni.

¹ V. ö. R. Harder: l. m. 316. l.