

DR. GIESSWEIN SÁNDOR
TÁRSADALMI PROBLÉMÁK
ÉS
KERESZTÉNY VILÁGNÉZET



EURÓPA A JÖVŐNK
EGYESÜLET



sallux

ECPP FOUNDATION

DR. GIESSWEIN SÁNDOR

TÁRSADALMI PROBLÉMÁK
ÉS
KERESZTÉNY VILÁGNÉZET

DR. GIESSWEIN SÁNDOR

TÁRSADALMI PROBLÉMÁK
ÉS
KERESZTÉNY VILÁGNÉZET

Felelős kiadó:
Európa a jövőnk Egyesület

Partner:
Sallux Alapítvány

A kiadás alapja:
Giesswein Sándor
Társadalmi problémák és keresztény világnézet. Budapest,
Szent István Kiadó, 1907.

ISBN 978-615-02-5141-7

Minden jog fenntartva.

TARTALOMJEGYZÉK

BEVEZETŐ GONDOLATOK	9
ELŐSZÓ	11
BEVEZETÉS	13
I. FEJEZET	
NEMZETGAZDASÁG ÉS ETIKA	15
II. FEJEZET	
A TÁRSADALMI FEJLŐDÉS KÉT FŐ IRÁNYA.....	23
III. FEJEZET	
A KOLLEKTIVIZMUS ELMÉLETBEN ÉS GYAKORLATBAN	33
IV. FEJEZET	
A KERESZTÉNYSÉG, MINT SZOCIÁLIS TÉNYEZŐ.....	49
V. FEJEZET	
EGYENLŐSÉG	64
VI. FEJEZET	
FEMINIZMUS.....	71
VII. FEJEZET	
A MUNKA.....	78
VIII. FEJEZET	
A MŰVELŐDÉS PROBLÉMÁJA	87

BEVEZETŐ GONDOLATOK

KERESZTÉNYSZOCIÁLIS ESZME A 21. SZÁZADBAN

Szent István idejében hazánk, Magyarország a nyugati kereszténységet, s egyben Európát választotta, mi az Európa a jövőnk Egyesületben, valamint Sallux európai partnerünkkel közösen azért dolgozunk, hogy ez a 21. században is folytatódjon. Részt kívánunk venni egy jobb Európa létrehozásában, s hittel valljuk: Igazságos társadalmat, egy független, élhető és büszke Magyarországot csak egy minden szempontból, így szellemi alapjait illetően is gyarapodó hazában tudunk létrehozni. Meggyőződésünk, hogy a szociális érzékeny, és keresztény elveken alapuló politikai gondolatoknak van helye a nap alatt a 21. században is.

Miként a 19. század végén XIII. Leó pápa Rerum novarum enciklikája jelezte a keresztényszociális elvek és politika komoly megjelenését, meggyőződésünk, hogy Őszentsége XIV. Leó pápa megválasztása is hasonló fellendülést hozhat, egy modern és frissített politikai irányvonalat létrehozva.

Hiszen ezek az elvek biztosítják azt, hogy szociális piacgazdaságban a magyar és európai polgárok hozzáférnek – mégpedig megkülönböztetés nélkül – az oktatáshoz, egészségügyhöz, kultúrához! Ebben a világban hiszünk, amely igazságos és tisztességes, ahol minden polgár nemtől és politikai hovatartozásától függetlenül élhet a demokrácia biztosította jogaival: a szólás-, gyülekezés -és sajtószabadsággal, ahol az esélyegyenlőségnek nincsenek korlátai, ahol senkit nem hagyunk az út szélén.

A keresztényszociális gondolat magyarországi kiemelkedő alakja Giesswein Sándor, akinek ősei Mária Terézia idején kerültek Magyarországra Elzászból. Bécsi és budapesti teológiai tanulmányai után 1878-ban pappá szentelték, politikai pályája 1898-ban kezdődött, 1904-től a Keresztényszociális Egyesületek Szövetségének elnöke. A Katolikus Néppárt jelöltjeként 1905-ben szerzett mandátumot, és közel húsz éven át képviselte választóit a magyar Országgyűlésben. Fontosnak tartottuk, hogy újra kiadjuk Társadalmi problémák és keresztény világnézet című átfogó művét, hogy kiragadjuk abból a kissé elfeledett státuszából, amely érdemtelenül lett sorsa. Egyúttal előkészítettük az angol nyelvű kiadást is, hiszen a Sallux révén egy európai keresztény think tank szélesebb körben is ismertté teheti a tényt: nem csak Nyugaton voltak kiemelkedő keresztény alapokon politizáló személyiségek. Ezáltal is be tudunk kapcsolódni ennek az eszmerendszernek a 21. századi vérkeringésébe. Így legyen!

Dr. Brenner Koloman

Az Európa a jövőnk Egyesület elnöke

*A magyar képviselőház
tagjainak
kortársi szeretettel és tisztelettel*

ajánlja

a szerző

ELŐSZÓ

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

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

Főképp ez a teljesen objektív szempont vezérelt e művem megírásában, melynél nem lebegett előttem más cél, mint az, hogy rámutassak arra a nagy szerepre, melyre a mi gazdasági és politikai életünk jelen átalakuló krízisében az ideális áramlatok hivatva vannak. A modern gazdasági és politikai élet csatazajában mindinkább két zászló csoportosítja maga körül a küzdő elemek különféle csoportjait, s mindinkább ez a két jelszó szorítja ki a többieket: *materializmus* és *idealizmus*. Az előbbi minden ideális törekvést elvetvén, csak az anyagiakat tartja a fejlődés processzusában számba veendő tényezőknek, s a vallás, haza, erény stb. fogalmakat az elavult dolgok közé sorolja, melyeket már csak a múzeumok őrzetére kell bízni, a másik az általános jólét és kultúra terjedését és fejlődését ezektől az örökéletű eszméktől elválaszthatatlannak tekinti.

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

Budapest, 1907. május 27-én.

A szerző.

BEVEZETÉS

A társadalmi életben épp úgy, mint a légkörben, soha sincs teljes szélcsend. Ha atmoszféránk alsó rétegei nyugodtnak látszanak is, azok a hosszúra nyúló és mintegy összevissza kuszált fonalakból szőtt felhőképződések a kékellő ég közepén mutatják, hogy odafenn ellentétes áramlatok heves küzdelme folyik.

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

Korunk társadalmi élete azonban legkevésbé sem mondható nyugodtnak; hatalmas eszme- és érdekáramlatok állnak egymással szemben, melyek, ha egyenest összezsapnának, tomboló és pusztító vihart támaszthatnak, mely kulturális fejlődésünket, a mi korunk büszkeségét, nagymértékben visszacsaphatja.

Ez az a motívum, mely a társadalmi kérdést manapság mindenek fölött előtérbe hozza. Minden jel azt mutatja, hogy Európa gazdasági és szociális téren a fejlődésnek egy új fázisába lép, és hogy a jövő képe az ellentétes áramlatok találkozásától függ; ha teljes erővel egymásra csapnak, felforgató szélvészt szülnek, melynek nyomát derékban eltört fatörzsek és romok jelzik, ha oldalt érik egymást, frissítő szél lesz belőlük, mely áldást hozó felhőket kavarr fel, és üdítő ózonjával új életet fakasztó erő hoz a természetbe.

Van azonban egy nagy különbség a természeti és társadalmi átalakulások és kiegyenlítődések folyamatában. Az előbbieknél az ember rendszerint csak mint egyszerű szemlélő vesz részt, mert a szelek irányát megváltoztatni nem tudja, legfeljebb, ha talán a jégvihar felhőjét némileg szét tudja oszlatni. De a társadalmi áramlatok irányításában az ember maga is mint működő erő szerepel. Ezt a gyakorlatban elismerik azok is, akik különben elméletben azt tanítják, hogy a társadalmi fejlődés a gazdasági élet folyamata szerint a természettörvények szükségszerűségével megy végbe. Mert ha minden társadalmi mozgalom, mint valami mechanikai processzus vagy akár biológiai fejlődés a természeti törvények egyedüli uralma alatt keletkeznének, folytatódna és bevégeződne, akkor minden agitáció, bizonyítás és okoskodás, minden fáradozás és szervezkedés teljesen fölösleges dolog volna.

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

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

Abban a harcban, melyet a modern gazdaságpolitikai iskolák a keresztény világnézet és felfogás ellen indítottak, egy különös jelenséget tapasztalhatunk – amelyet különben a keresztényi igazság egyéb támadóinál is észlelhetünk –, azt t. i., hogy a kereszténység ellen épp a legellentétebb vádakot hozzák fel, míg például egy protestáns író, Aquinói Szent Tamás tanításából kiindulva, azt állítja, hogy a katolicizmus és szocializmus között belső rokonság áll fenn;¹ addig más oldalról szociáldemokrata vezéreink a kereszténységet, mint a szocializmus legnagyobb ellenségét állítják oda, mintha csak minden társadalmi igazságtalanságnak kodifikátora és fenntartója volna, vagy Liebknecht szerint, a magántulajdon és tekintélyes osztály vallása.²

Ennek az ellentétes elbírálásnak az egyik oka az, hogy a középutat követő igazság távol esik a szélső jobbtól és szélső balról egyaránt, s valamint a józan és takarékos ember a tékozlónak és dorbézolónak szemében fősvény filiszter, a zsugorinak és önzőnek szemében pedig pazarló, úgy lesz a kereszténység szellemétől áthatott társadalomtan a liberális individualista szempontjából nézve szocialisztikus irányú, az abszolút értelemben vett szocializmusnak, nevezetesen a szociáldemokráciának szemüvegén nézve pedig individualisztikusnak tűnik fel. S szinte eszünkbe jutnak e jelenség láttára az Apostolok Cselekedeteinek ama szavai, melyekkel a zsidók Pálhoz fordultak, felvilágosítást kérvén tőle a keresztény tanítás felől, mert, mint mondák, tudjuk, hogy e vallásnak mindenütt ellene

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

2 L. Peabody, *Jesus Christus und die sociale Frage*. Giessen, 1903. 17.

mondanak.¹

És semmi sem igazolja jobban, mint ez a körülmény azt, hogy a keresztény világnézet itt is az egyedül helyes középuton halad. Mert egyrészt távol áll attól az abszolút individualizmustól, mely az egyént a társadalomtól teljesen függetleníti, és őt úgyszólván a társadalmi élet középpontjává teszi, amely individualisztikus világnézetnek legkövetkezetesebb kifejezői Max Stirner és Nietzsche voltak. De másrészt nem tévesztendő össze a kereszténység felfogása a társadalomról a szélső szocializmussal, mely a társadalmat az egyéniséget fölemésztő Molochhá teszi. Mindezen két szélsőségtől a keresztény felfogás távol áll, aminek legegyszerűbb és minden emberi bölcsességet felülmúló pregnáns kifejezése ez a főparancs, egyszermind a keresztény szociológiának alapvető tanítása: „*Szeresd felebarátodat, mint tenmagadat.*” Ez felülmúlhatatlan egyszerűséggel fejezi ki a társadalmi rend egyensúlyának alapfeltételét, t.i., hogy sem az egyénnek nem szabad a társadalom fölé helyezkednie (abszolút individualizmus), sem a társadalomnak nem szabad az egyéniséget felszívnia és elnyelnie (abszolút szocializmus).

De a kereszténység szociális jelentőségének hamis megítélésében része van még egy bizonyos tájékozatlanságnak, és pedig nemcsak az ellenfélnél, hanem még a jó barátnál is. Mindkét fél részéről sokszor a kereszténység posztulátumaként vagy eredményeként tüntetnek fel olyan dolgokat is, amelyek szorosán véve a kereszténységhez nem tartoznak, melyek nélkül a katolikus egyház megvolt és meg lehet, s melyek sem tanításával, sem hierarchikus szervezetével semmiféle összefüggésben nincsenek. És akárhányszor megtörténik, hogy azok, kik az egyházat ily szempontból kiemelni akarják, és oly érdemeket tulajdonítanak neki, melyek tulajdonképp hatáskörébe nem tartoznak, épp ezáltal mások kezébe fegyvert adnak, hogy gazdasági szempontból ezekkel az egyház ellen hadat viseljenek.

Nem szabad sohasem megfeledkeznünk az evangélium szavairól, hogy a drágagyöngyöket nem kell a disznók elé dobni. Akárhányszor a keresztény igazságnak, ennek a magasztos, minden emberi bölcsességet messze túlszárnyaló igazságnak a félreismerése onnan származik, hogy azt az osztályérdekek tusájának piszkos porondjába beledobták. A keresztény igazság minden osztályharc és érdek fölött áll, mint az égi csillag tisztán ragyog és tündöklök, akkor is, ha ködfátyol sugarait szemünk elől elborítja, és az élet tengerén egyformán irány ad mindenkinek, akár dúsan megrakott hajón, akár kicsike sajkán evez kikötője, kitézőt célja felé.

¹ Ap. Csel. 28

I. FEJEZET

NEMZETGAZDASÁG ÉS ETIKA

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

A gazdasági rendszerek fokozatos lépcsőzetét rendszerint a következő egymásutánal szokták szemléltetni: *a)* halászat és vadászat, *b)* marhatenyésztés, *c)* földművelés, *d)* ipari termelés, és pedig először kézi ipar, azután géppel üzött ipar alakjában. Ezeket a gazdasági korszakokat természetesen nem kell kizárólagos értelemben venni, és nem szabad általános normának tekinteni. Mert ipart, legalább mint házi ipart, a legprimitívebb népeknél is találunk, másrészt eddig nincs nép, de még a jövő fejlődésben is alig lesz olyan, mely kizárólag csak iparral foglalkoznék, s a földművelés megint állattenyésztés nélkül nem is állhat fönn.

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

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

Aránylag szűkebb határok közé szorítkozhatnak ugyan a marhatenyésztő nomád népek, bár ezeknél sem létesülhet valódi letelepedés és földbirtokelhatárolás. A földművelés az a foglalkozás, mely az embereket mintegy röghöz köti, mert a föld állandó foglalkozást kíván, hogy az embernek táplálékot adjon. Állandó települések azért oly népeknél fordulnak elő, melyek a földművelését ismerik és gyakorolják. Mindez rendezettebb szociális viszonyokat teremt, és nagyobb számú nép eltartását biztosítja.

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

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

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

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

A gyermeket, hogy belőle kulturális lény legyen, az otthonból, az édesanya osztatlan környezetéből az iskolába viszik. Új milióban találja magát, szabad mozgását új, eddig ismeretlen korlátok akadályozzák, ami az első napokban akárhány gyermek szemeiből keserves könnyeket csal ki, míg az új viszonyokhoz hozzá nem szokik, s lelkének tudásvágya és

nemes törekvése nem talál bő kárpótlást ezekben az eddig nem ismert javakban azok fejében, melyekről le kellett mondania.

Talán még érezhetőbb az a zökkenés, melyet a testi szervezet fejlődésével a serdülőkor hoz magával, amely a kamasz, illetve bakfis évek poézise mellett sok lelki küzdelmet rejt magában; egy a szokottnál gyorsabb tempóban végbemenő fejlődési folyamat ez, midőn a lélek alig győzi magába venni az előtte eddig ismeretlen új világ benyomásait, s másrészt az eddig megszokott kedves dolgoktól búcsút vesz. A gyermek és ifjú lélek harca ez, melynél az új iránt való vágy minél gyorsabb léptekkel akarja előre vinni, a megszokotthoz való ragaszkodás pedig visszatartani. Szóval ez az a korszak, midőn a haladás és a konzervativizmus elve – mely mind a kettő az ember természetében fekszik – első küzdelmét vívja ki.

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

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

Azok a jelenségek, melyek az egyes ember életében megnyilatkoznak, nem különben észlelhetők az emberek csoportosulásaiban. Hisz a törzsek, népek s egyáltalán minden társadalmi alakulat az emberi erők összetevéséből származó eredő, s azért általánosságban hasonló fázison kell keresztülmenniük, és hasonló törvények hatása alatt kell állniuk.

Ezért a társadalmi evolúció folyamata sem állhat pusztán csak a gazdasági követelmények uralma alatt. Az indító ok, hogy a népek más keresetmódhoz nyúljanak, a gazdasági viszonyokban rejlik, a talaj minősége, az önmaguktól kínálkozó termények mennyisége, a munkáskezek és éhes gyomrok száma határozza meg és szabja mintegy ki, mely irányban kell

a felmerülő szükségleteket kielégíteni. De a munkát tulajdonképpen mindig az emberek végzik, mert a gép épp úgy, mint a barom, csak eszköze a munkának, s ezért a társadalmi berendezkedésnél nemcsak a gyomor követeli meg a maga jogait, hanem az ember erkölcsi érzéke, az etikai elv is a maga megnyugvását keresi.

Ezt a gyakorlatban elismerik azok is, akik elvben tagadják. A történelmi materializmusnak a híveit értem, a szociáldemokratákat és az úgynevezett katedraszocialistákat, akik egyrészt minden erkölcsi elvet csakis a gazdasági viszonyok reflexének tekintenek – ideológiának, mint ők nevezik, vagyis valami reális alapot nélkülöző képzeletnek tartanak –, de e mellett mégis mindenekelőtt és mindenekfelett igazságosságot kívánnak a társadalmi berendezkedésben, és harcot hirdetnek mindaz ellen, amit társadalmi igazságtalanságnak vagy jogfosztásnak vélnek.

Mindazok a jelszavak, melyek a szociáldemokrácia fegyvertárát képezik, mint például a munkásosztály kizsákmányolása, bérrabszolgaság, égbekiáltó visszasság vagy igazságtalan bánásmód, a népjogok elkobozása stb., tulajdonképpen etikai bírálatot, erkölcsi ítéletet mondanak ki, melynek csak annyiban van értelme és jogalapja, amennyiben örök, s az embertől független, a gazdasági viszonyok fölött álló erkölcsi törvény létezik. Mert ha nincs erkölcsi törvény, ha elfogadjuk a liberál-szociális jogtudósnak, A. Mengernek tételét, hogy hatalom, jog és erkölcs oly fogalmak, melyek egymást fedik, vagyis ha a jognak a forrása az emberi önkény és a gazdasági viszonyok, akkor az igazságosság követelményeire nem lehet hivatkozni, mert akkor az az igazság és jog, amit a hatalom – legyen az egynek vagy a sokaságnak a kezében – diktál és parancsol, amint ezt már Platón híres dialógusában Trasymachosz véleményezte, hogy az az igazságos, ami az erősebbnek érdekeivel jobban összeillik.

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

Nagyon jól mondja tehát a modern fiziokrácia kiváló képviselője, Henry George: „*Ha azt kívánjuk, hogy a mi kutatásaink az okok ügyében, melyek az anyagi haladás mellett a tömeges elszegényedést előidéznek, valamelyes értékkel is bírjanak, akkor a fogalmak jelzését a közgazdaságtan nyelvéből az erkölcsstanéba kell átfordítanunk, és ez esetben azonnal azt*

1 **A. Loria**, *Verso la Giustizia sociale*. 13. o. – „*Il giudizio morale sulle singole forme economiche conserva pur sempre un eminente valore.*”

látjuk, hogy a társadalmi visszasságok forrása az igazságtalanság."¹

S ugyanezért H. George az ő kutatásait átviszi az etika terére, abból az elvből indulván ki, hogy *a szociális élet törvénye az igazságosságnak nagy erkölcsi alaptörvényéből indul ki.*²

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

Ebből aztán kiviláglik az is, hogy milyen értelemben kívánjuk a kereszténységet a nemzetgazdaságtannal összekötetésbe hozni. Annyiban, amennyiben azt a legtisztább etika kifejezésének tartjuk. A gazdasági rendszereket sem az etikai nézetek, sem a kereszténység nem alkotta és nem alkotja meg, de hogy a nemzetgazdaság terén ne csak a durva egoizmus találjon kielégítést, arra nézve szükségesek a tisztult erkölcsi fogalmak.

Aki az Ószövetséget szociálpolitikai szempontból tanulmányozza, ott új csodákat fedezhet fel, a társadalmi berendezkedés olyan intézményeit és szabványait, melyek az akkori gazdasági és kulturális viszonyokhoz képest mindig a társadalmi igazságosság győzelmét kívánják biztosítani. A mózesi törvény a legkisebb részletekre kiterjedő intézkedéseket tartalmaz a gyengék védelmére, a kapitalizmus túltengésének megakadályozására. S a próféták ércszava sohasem dörgött félelmesebben, mint mikor arról volt szó, hogy a szegények zsarolóját, a parazita egzisztenciákat ostorozzák.

A társadalmi igazságosság az ókor semmiféle irodalmi emlékében nem nyilatkozik meg oly kérlelhetetlen határozottsággal, oly körültekintő bölcsességgel és isteni erővel, mint az ószövetség törvénykönyvében és prófétáiban.³

Ami az ószövetség partikularisztikus és előkészítő szempontjából a törvény és próféták voltak, az általános emberi szempontból számunkra az **Evangélium**.

1 **Henry George**, *Progress and Poverty*. VII. könyv, 1. fejezet.

2 U. o., *Előszó*.

3 L. erre nézve **Fidao**, *Le Droit des Humbles*. Párizs, 1904. és **Walter Fr.**, *Volkswirtschaftliche Tätigkeit der Propheten*.

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

A kereszténység tehát nem teremtett meg és nem teremt meg, nem tartott fenn és nem tart fenn semmiféle gazdasági rendszert, ő maga független mindegyiktől, amint független a világi kormányformától is. De igenis az igazságosság elveit beleviszi és bele kell vinnie minden egyes gazdasági rendszerbe, melyet a hely és idő körülményei megalkotnak.

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

A Krisztus országa – mint ő maga mondta – nem e földről való; nem az a hivatása, hogy kormányformákat vagy gazdasági rendszereket alakítson és fenntartsa, de igenis hivatása megmondani, mi az igazság és mit követel az igazságosság.

Az etikai alapra, melynek legtisztább kifejezését a kereszténység adja, a népek életében is leginkább a kritikus, az átmeneti időkben van szükség. Ezt a magyar nemzet története is eléggé igazolja. Nemzetünkre nézve létkérdés volt, midőn itt Európa közepén megtelepedett, hogy a hely és idő viszonyainak megfelelő szociális átalakuláson menjen keresztül. Egy harciasságban túltengő népnek itt nem volt helye. S az egészséges átalakuláshoz szükséges lelki erőt és erkölcsi impulzust a kereszténység

adta meg neki. A nyers hatalom és duzzadó erő talán nagyobb fokban volt meg a honfoglaló magyarok elődeinél, a hunoknál és avaroknál, de mivel hiányzott náluk az az erkölcsi erő, mely szociális átalakulásukra az impulzust megadta volna, eltűntek Európa térképéről és a történelem színpadáról, eltűntek nyom nélkül, mintha csak soha sem lettek volna itt.

Aki a mai kor kulturális és főként szociális viszonyait éber szemmel kíséri, annak figyelmét el nem kerülheti, hogy amerre csak a nyugati civilizáció szele fújdogál, ott megvannak egy átalakító társadalmi mozgalom erjesztő csírái. Nincs semmi kétség, hogy társadalmi fejlődésünk folyamatában egy kataraktához, vízzuhanáshoz érünk, sőt az ő rohamos medrében többé-kevésbé már benne is vagyunk. Aki ezt nem látja, az szembekötősdit játszik az idők követelményeivel, vagy a struccmadaraktól tanul bölcsességet.

Mi jelenleg épp oly szociális átalakulásban vagyunk, amilyenben voltak Európa népei a Római Birodalom bukása után, vagy – bár kisebb mértékben – Amerika felfedezése után, vagy megint a gépmunkának terfoglalásával. A mai szociális mozgalom természetesen az előbbinek folyománya, bár bizonyos tekintetben első eredményének visszahatása. Ez az első eredmény a kapitalisztikus termelés mód egyeduralma volt, mellyel szemben ma a szocializáló termelés mód demokratikus alakja kíván érvényesülni.

S ezt az irányzatot általános etikai szempontból csak méltányolni és helyeselni lehet, amennyiben a társadalmi igazságosság elveire támaszkodik. De itt nem szabad figyelmen kívül hagyni L. Stein nagy jelentőségű szavait, hogy a szocializmus vagy etikai alapra helyezkedik, vagy megszűnik létezni. Haladást csak akkor jelent, ha vallásos eszmék és erkölcsi gondolatok hatják át.¹ A mi társadalmi mozgalmunkat ugyan gazdasági és népesedési viszonyok indítják, de az iránytűt etikai elveknek kell megadniuk, s ezek közé soroljuk kétségkívül azt is, hogy az éhezőknek táplálék jusson, nemcsak irgalomból és könyörületből, hanem igazság szerint. De ezzel az igazságosság követelményei teljesítve nincsenek, mert nemcsak kenyérből él az ember.

S itt kell a kereszténységnek belenyúlnia felül is, alul is. Az etikai alapot

1 L. Stein, *Die soziale Frage im Lichte der Philosophie*, 12:

„A szocializmusnak etikai–vallási fordulatot kell vennie, ha valódi kulturális feladatot akar megoldani... Egy szóval: a szocializmust át kell hatnia a vallásos (nem egyházi-dogmatikus) eszméknek, és át kell itatnia az erkölcsi gondolatoknak, ha a filozófia fényében haladást akar jelenteni; etikus lesz, vagy egyáltalán nem lesz.”

élenken szeme elé kell állítania mindenkinek, akár a hatalom tetején üljön, akár a nagy nép gyermeke legyen. Mert tényleg mindenkinek mérlegelnie kellene azokat a szavakat, melyeket az igazán objektív ítéletű nápolyi tanár, Chiapelli a következőkben mond:

„Hogy milyen lesz a jövő szociális alakulása, azt nem tudom és nem merem állítani. De állítom azt, hogy ha az úgynevezett proletariátus mostani agitációját nem emelik és nem irányítják fenkölt, tágas látókörű és valóban humánus szellemben (amely tekintetben ezer módon sokat tehetnének a műveltebb egyének és maguk a vezető osztályok), és ha nem ápolják és nem művelik általánosságban a szociális szellemet, hanem ellenkezőleg, elfojtják a politikai újjászületésnek ama csiráját, melyet az magában hord, egyrészt a munkásokat teljesen átengedve ama természeti ösztönüknek, mely őket erőszakos megtorlásra sarkallja, s másrészt ezzel szemben csakis a reakciónak és represszáliáknak kegyetlen rendszabályait alkalmazva – akkor igenis állítom és jövendőlni merészelem, hogy a történelem egyik legsötétebb korszaka felé tartunk, vagy hogy legalábbis az emberiség számára a messze jövőbe eltolódik egy, a mostaninál szociális tekintetben jobb jövő eljövetele.”¹

Így Chiapelli. S az ő szavaihoz csak azt kívánjuk hozzáfűzni, hogy gazdasági viszonyaink a szociális átalakulást előkészítik és magukkal hozzák. Vajon ez oly megrázkódtatások nélkül tud-e végbemenni, melyek nemzeteket eltemetnek és országokat romba döntenek, az attól függ, vajon azok a nemzetek a szociális eszmét a maga igazságosságában fel tudják-e fogni, s vajon bírnak-e oly etikai erővel, hogy az igazságosság elveit a modern társadalmi és gazdasági viszonyokhoz alkalmazva érvényre tudják-e juttatni. Ha igen, akkor minden elkerülhetetlen kisebb-nagyobb zökkenés dacára e nemzetek a politikai regeneráció és társadalmi fejlődés vizeibe eveznek; ha nem, ha a felső és alsó körök társadalmi igazságérzet és szociálpolitikai bölcsesség híján szűkölködve vad ösztöneiknek adják oda magukat, akkor az általános kultúra hajótörésével egy új és erőszakos abszolutizmus – akár tömegbeli, akár individuális – várható, mely egyszersmind az önálló nemzeti lét fennállását kockáztatná. Mert egy dolog minden kétséget kizáróan bizonyos a történelem egész folyamából: amely nép szociális feladatát nem teljesíti, elgyengül és tönkremegy, valamint az is, hogy szociális feladatokat a haladás irányában csak etikai alappal lehet teljesíteni.

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

II. FEJEZET

A TÁRSADALMI FEJLŐDÉS KÉT FŐ IRÁNYA

A történelmi materializmus az egész társadalmi életet úgy fogja föl, mint kizárólag csak a gazdasági fejlődés produktumát, úgy, hogy minden társadalmi intézmény – vallás, jog, szokások, kultúra, államkormányzat – egyesegegyedül csak a gazdasági rendtől függ; ez az egyedüli mozgató erő, az eszmék, az úgynevezett ideológiák, csak epifenoménjai, külső burkolatai annak a processzusnak, mely a létfenntartás és fajfenntartás nevében és érdekében végbemegy.

S bár senki tagadásba nem veszi és nem is veheti, hogy maga az élet alapfeltétele minden eszmei dolognak, vallásnak, erkölcsnek, jognak stb., mert ahol élő ember nincs, vagy ahol az emberek a létről lemondának, ott az eszmék megvalósítása és külső megnyilatkozása az emberi léttel – legalább itt, ezen a földi bolygón – szétfoszlana; de azért ezeket az eszméket nem szabad csupán szubjektív dolgoknak és pusztá eszközöknek tekinteni. Miként a matematikai igazságok igazak és megdönthetetlenek maradnak, akár van ember vagy más élő lény, mely azokat percipálja és alkalmazza, akár nincs, úgy a vallási és erkölcsi igazságoknak és alapelveknek objektív realitása az embertől független valami.

S tényleg a legprimitívebb társadalmi viszonyok között sem képezi az emberi tevékenység egyedüli célját a létfenntartás és fajfenntartás. Ezzel az embernek és a társadalomnak feladata nincs kimerítve. Ellenkezőleg, akárhányszor eszközökként szerepelnek egy magasabb cél elérésére. Láthatjuk, hogy úgy az egyes individuum, mint maga a társadalom is annál inkább tökéletesedik, minél kevésbé kénytelen erejét és idejét egyedül az animális működésekre fordítani. Minél nagyobb hányadot emészt fel a létfenntartás és fajfenntartás a társadalmi erőkből, annál alacsonyabb kulturális fokon marad az a társadalom, és minél nagyobb részét tudja valamely társadalom az ideális értékű munkára fordítani, annál magasabb kultúrát fejleszt. Természetesen, kedvező lét- és fajfenntartási körülmények hiányában a kultúra nem fejlődhet, mert ekkor az embernek minden erejét épp a kedvezőtlen milió elleni küzdelemre kell fordítania. Azért egészen mostoha gazdasági viszonyok között fejlettebb művelődés nem jöhet létre, bár a kedvező körülmények önmagukban még nem teremtik meg magát a művelődést; viszont pedig a szellemi kultúra fokozza és előmozdítja a gazdasági emelkedést és haladást.

Ennélfogva tehát a gazdasági és a kulturális momentum bizonyos viszo-

nosságban és korrelációban állnak egymással, és a kettő együttvéve alkotja a népek társadalmi szervezetét.

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

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

A római *respublica* erősen szociális gazdasági és politikai szervezete le hanyatlik, és helyébe a gazdasági téren a rabszolgatartó *latifundiumos* gazdálkodás, a politikai téren pedig a császárság abszolutizmusa lép. A középkornak a barbárságból kibontakozó államai Nyugat-Európában ismét a szociális irányt hozták lendületbe, melynek helyébe a reneszánsznak és reformációnak individualisztikus iránya a gazdasági kapitalizmust és a politikai abszolutizmust hozták.

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

Az a kérdés, nincs-e mód arra, hogy őket kiegyeztessük, mindegyiket a saját jogos követeléseihez juttassuk, s így kibékülve az emberiség és az ember javára együttes működésre bírjuk?

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

a) *Individualizmus a bölceletben és gazdaságban*

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

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

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

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

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

Végül az individualisztikus irányt a maga korlátlanságában azok képviselik, akik XIV. Lajos axiómáját vallják magukénak: *L'État, c'est moi*. Ez már nem annyira öntudat, mint önimádás. A reneszánsz művészete és antik nemessége a rokokó és barokk mesterkéltségébe megy át, mellyel nem ritkán elfedik az égbetörő gótika nemes szárnyalását.

A bölcelet terén Descartes tette az individualizmust rendszerének alapjává. *Cogito ergo sum*, ez filozófiájának alapja, s ezzel az ént tette meg kiindulópontnak, a világegyetemet pedig az én visszatükröződésében

szemléli.

S amit ez irányban Hume, Locke, Fichte, Schelling, Hegel továbbfejlesztettek, az én istenítését, azt a XIX. század két vakmerő és excentrikus elméje kérlelhetetlen, de egyszerismind a képtelenség bélyegét magán viselő következetességgel tetőpontjára vitte.

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

S a másik Nietzsche, a múlt század Antikrisztusa, ki az ő Übermenschében, mint az emberi tökéletesség kulminációját magasztalja azokat a hősöket, kik csak magukért élnek, és minél több alsóbbrendű emberanyag letiportásával emelkednek föl. A történelem egész műve – így tartja ő – egyes nagy emberekben koncentrálódik, bennük érte el célját, s az egész történelmi folyamat csak annyiban jó figyelembe, amennyiben megadja a módot és erőt ahhoz, hogy ily emberek érvényesülhessenek. Azért helytelen dolog sokat beszélni a történelmi fejlődésről, mert csak erőnket fogyasztja és a nagy tömeget felizgatja. Az emberek nagy tömege csak eszköz vagy akadály, a többiben vigye őket az ...g és a statisztika. A társadalom csak alépítmény és állvány a fenkölt lények számára, kik az emberiség arisztokráciáját alkotják, miként a jáva nagy kúszónövény a tölgyre támaszkodik, hogy koronájával rajta felülemelkedjék, és a világosság felé törve a magasban dicsőségét ragyogtassa.¹ Ez nem más, mint a parazitizmus dicsőítése, ez már nem csak egoizmus, hanem egocentrizmus.

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

Az a teljes versenyszabadság (*la concurrence libre et immense*), melyet

1 Jenseits von Gut und Böse, 258. Aphor.

ő követel, más korlátot nem ismer, mint a jól felfogott érdekeket (intérêt bien entendu).

Még tovább ment Adam Smith (1723–1790), az úgynevezett klasszikus nemzetgazdasági iskola alapítója. Szerinte az egész gazdasági életnek rugói az úgynevezett önző ösztönök (selfish passions). Ezeket csak engedni kell, hogy szabadon űzhessék játékuikat, és önmaguktól egészen természetesen oda fognak vezetni, hogy a földi javak a legjobb módon megoszoljanak, s nem fognak kárt tenni akkor sem, ha minden egyéb tekintet mellett mellőznek és semmiféle altruista jóakaratot nem mutatnak. Ezzel valójában Adam Smith volt az, aki a nemzetgazdaságot az erkölctantól teljesen elválasztotta, és a leplezetlen egoizmusnak tárt kaput nyitott.

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

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

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

b) Szabad ipar és szabad munka, dolgozhassék mindenki, ahol és ahogy akar, a munkabérek egyedüli regulátora a kereslet és kínálat, senkinek, se az államnak, se más testületnek, semmi köze ahhoz, hogy milyen a munkaidő és milyenek a munkafeltételek, mindez a munkaadó és munkás közti szabad egyezkedés hatáskörébe tartozik, és ha van munkás, aki kedvezőtlenebb feltételek mellett munkára vállalkozik, azt senki el nem tilthatja.

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

S bár ezeknek a tételeknek az igazágtalanságát nem nehéz megtalálni,

mégis az úgynevezett pozitív szociológia utilitarisztikus morálja ezeket teljesen helybenhagyja. Így például Herbert Spencer abban a művében, melyben az egyénnek a társadalomhoz való viszonyáról szól (*The Man versus the State*), a Darwin-féle elmélet alapján visszautasít minden állami beavatkozást, hogy a társadalmi igazságosságkövetelményei érvényesüljenek. Mert – úgymond – a biológia törvénye szerint a létért való küzdelemben az alkalmasabbak győznek, s az élő lények épp azért tökéletesednek, hogy az alkalmatlanokat kiválasztják, vagyis elveszni hagyják. Azért az állam ne avatkozzék az erőseknek és gyengéknek eme küzdelmébe, mivel így esetleg megakadályozná azt, hogy az erősek a gyengéket legyőzzék, ami a haladásnak kárára volna.

Ratzenhofer pedig eme morál (*lucus a non lucendo*) fő elvének a tiszta és altruizmusmentes egoizmust állította oda. Szerinte ugyanis az altruizmus egy lehetetlen dolog, minthogy az ember természeténél fogva egoista, és ennél fogva másképp, mint önző módon cselekedni nem is képes. Így hát az ő szemében mindaz, amit szeretetről és önfeláldozásról beszélnek, hazugságnak, tettetésnek, alakoskodásnak jelentkezik.¹ Mindez nem egyéb, mint tudományos mezbe burkolt igazolása mindannak, amit igazságtalanságnak tartunk.

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

Ez a tévedés abban a hamis feltételezésben áll, hogy az individuumot el lehet választani, el lehet szakítani a társadalomtól. Pedig az elszigetelt egyéniség épp oly kevésbé realitás, mint az emberiség absztrakt fogalma.² Az utóbbit Comte istenítette, s mellette az egyéniséget teljesen megsemmisítette, az előbbi a túlzó individualistákistenítik, s mellette a társadalmi szervezet egyensúlyát bontják meg. Egyéniség és társadalom egymást tartják egyensúlyban; a társadalom egyének összegéből áll, s az egyén a társadalomból a társadalomnak nő fel, de ezt csak úgy teheti, ha egyszermind önexistenciájáról nem mond le. A társadalomnak nem kellene zérók, mert zérók végtelen számú összege is zéró marad.

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

2 **Jones**, *Social Law in the Spiritual World*, London. 95., „Az elszigetelt én nem valószínűsőbb, mint az összekapcsolt (kapcsolati) én.”

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

És midőn eme fokról fokra haladó eljárás folytán az egyéniség – már ti. az erős, a birtokban levő, a beati possidentes osztályába tartozó minden vagyonának és tehetségének feltétlen és korlátlan urává lesz, kit semmi más felelősség nem terhel, mint az, hogy a természet törvényének engedelmeskedve saját drága énjét ápolja, gazdagítsa s magát a társadalmi élet középpontjának tekintse, midőn az egoizmusnak klimaxsa a föld titánjait immár az egekhez emeli: akkor természetszerű következménynek kell tekintenünk azt, hogy a letiprt, kimustrált emberanyag tiltakozó szavát hallatja, és odakiáltja az erősnek, hogy, Mindahhoz, amid van, nincs jusod; hogy gazdagságod, birtoklásod, melyből másokat kizársz, s amelyet mások munkájával szereztél és gyarapítasz, igazságtalanság gyümölcse. A materialisztikus individualizmusnak nem lehet más következménye, mint a szintén materialisztikus szocializmus.

b) *A szocializmus különféle nemei*

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

De azért a szocializmus szónak is megvan a maga története, és az *usus loquendi*, a nyelvszokás lassanként kialakítja fogalomkörét.

Proudhon valamikor ama kérdésre, hogy mi a szocializmus, így felelt: „*A szocializmus alatt mindennemű törekvést értünk, mely a társadalom*

javulását célozza.”¹ A francia akadémia szótára hasonló modorban adja e szó meghatározását a következőkben: „*A szocializmus oly emberek tanítása, akik a társadalom jelen állapotát meg akarják változtatni, és azt egészen új terv szerint átalakítani.*”

Nem sokkal külön világosság dolgában Littré meghatározása, mely így hangzik: „*A szocializmus oly rendszer, mely a politikai reformok alárendelésével a társadalmi reformokra vonatkozó tervezetet nyújt.*”

S hogy e félhomályba több világosságot hozzon, Littré maga is magyarázatképpen hozzáfűzi: „*Szocializmusok pl. a kommunizmus, Saint-Simonizmus, Fouriérizmus.*”²

Mindezek a meghatározások azonban nem fődik teljesen azt, amit az emberek rend szerint a szocializmus szó alatt értenek. A konfúziót az okozza, hogy manapság e szó általánosságban csakugyan jóformán egyértelmű a kommunizmus, kollektívizmus fogalmával, s mellesleg még minden eszmei dolognak tagadását foglalja magában. Ez onnan van, hogy a szociáldemokraták a szocializmus szót egészen lefoglalták a maguk számára, úgyhogy akkor, midőn minden egyéb jelzés és hozzáadás nélkül pur et simple szocializmusról van szó, általánosságban Marx rendszerét értik, melyről ő maga azt mondja: A mi tanításunkat ebbe a tételbe lehet összefoglalni: „*Az individuális birtoklás megszüntetése.*”

Mindazonáltal, hogy az ily értelemben vett szocializmus fogalomkörébe minden a társadalmi produkció elvén felépülő rendszert be lehessen foglalni, mégis szükségesnek tartották e meghatározásba bizonyos megszorításokat hozni; így pl. G. Adler, a szocializmus egyik kiváló történetírója, a szocializmus és kommunizmus alatt egyáltalán azt a társadalmi állapotot érti, mely a gazdasági termelést kollektív birtoklás alapján nagy mértékben az összesség eszközeivel végzi. Ezzel megint a határozatlanság birodalmába jutunk, mert Adler maga is azt jegyzi meg, hogy nem kívánja eldönteni, vajon a közösség meddig terjedjen és milyen természetű legyen.³

1 **L. Mermeix**, *Le Socialisme*. 2^o Éd. Paris, 1906. 2.

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

3 **G. Adler**, *Geschichte des Sozialismus und Kommunismus*. Leipzig, 1899. I. 1. 1. „*A szocializmus és a kommunizmus fogalmait ma ugyanis általánosan azonos értelemben használják. Ez olyan tényállás, amelyet a tudománynak egyszerűen tudomásul kell*

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

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

A materialisztikus felfogás alapján lehet valaki épp úgy individualista, és pedig a legradikálisabb értelemben, amint ezt Stürnernél és Nietzschénél csakugyan látjuk. Szocializmus volt és van materializmus nélkül, valamint van materializmus szocializmus nélkül.

Az ezekből eredő fogalomzavarnak határozottan káros következményei is vannak a közéletben. Angliában megtörtént, hogy midőn valaki a közérdek tekintetében a vasutak államosítása mellett szót emelt, a profitjukat féltő részvényesek őt szocialistának nyilvánították. Németországban pedig a szocializmus szó politikailag pejoratív jelentést kapott, és szinte minden társadalmi reformtörekvést ezzel a megbélyegző jelzővel illették a munkásbiztosítási törvény tárgyalása alkalmával egy képviselő ama aggodalmának adott kifejezést, hogy ha az állam ez intézményhez évi járulékot fizet, akkor egyszerre benn leszünk a szocialista államban. És szintén Németországban történt meg az, hogy midőn egy vidéki városban valaki azt az indítványt tette, hogy a szegény iskolásgyermekeknek a városi pénztár terhére adjanak reggelire ingyen tejet, egy másik városi képviselő ezt szocialisztikus intézkedésnek nevezte el.¹ Hasonló példákat lehetne Magyarországból is idézni, de nem teszem.

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

vennie, ugyanúgy, mint azt a jelentést, amelyet e szavaknak rendszerint tulajdonítanak, s amely a nemzet életében fennálló, széles körű gazdasági közösség állapotára utal. Ha ezt a jelentést a tudományos pontosság szükségese szintjére emeljük, akkor a szocializmust és a kommunizmust csak egyformán úgy határozhatjuk meg, mint olyan társadalmi állapotot, amelyben nagymértékben a közösség eszközeivel, a kollektív tulajdon alapján folyik a gazdálkodás... Egyelőre ugyanis még nem kell eldöntenünk, hogy a közösségi gazdálkodás milyen mértékig menjen el, és milyen jellegű legyen."

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

gúnyolás és hazátlanság.

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

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

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

S ezzel mindjárt meg volna oldva az a kérdés is, vajon lehet-e joggal keresztény szocializmusról beszélni, miután a kereszténység és a történelmi materializmussal egybeforrott szocializmus egymást kizárja. A szocializmus szónak a közéletben való helytelen alkalmazása csakugyan sokakat visszatartott, hogy a keresztény szociális vagy keresztény szocializmus kifejezést használják, amelynek egy Carlyle, Lacordaire, Vogelsang és mások annyi tisztességet kölcsönöztek. A franciáknál manap inkább a *christianisme* vagy *catholicisme social* kifejezés divik, a belgák és olaszok pedig keresztény demokráciáról szeretnek beszélni, s tudjuk, hogy X. Pius pápa is ennek ad előnyt.¹

De a szokás itt is nagy hatalomnak bizonyul, s a keresztény szocializmus szó fenntartja magát, mint elnevezése ama társadalompolitikai iránynak, mely a keresztény etika alapján akarja útját állni a hatalmaskodó individualizmus által előidézett társadalmi igazságtalanságoknak, s az egészséges társadalmi fejlődést ily természetű reformok életbeléptetésével óhajtja biztosítani. És ha e kifejezés fenntartja magát, az csak arra szolgálhat, hogy a szocializmus lényegéről való fogalmak tisztázódni fognak.

A keresztény szocializmust tehát abban az értelemben kell vennünk, hogy az egy keresztény szociális reformnak összefoglalatja, rendszere, mintegy a keresztény igazságosságnak a társadalmi és gazdasági életben

1 **Pesch**, *Der moderne Sozialismus*. Freiburg, 1900. 17.1., Cathrein, *Sozialismus*. 9. Aufl. Freiburg, 1903. 9.1., Fr. Walter, *Kapitalismus, Sozialismus und Christentum*. München, 1906. 80.1.

való gyakorlati alkalmazása.

S azért míg nem idegenkedünk attól, sőt joggal tetszelgünk benne, hogy keresztény szociális reformról, keresztény szociális akcióról és elvekről beszéljünk, addig következetesen beszélhetünk keresztény szocializmusról is, épp úgy, amint beszélhetnénk keresztény individualizmusról, ellentétben azzal a szocializmussal és individualizmussal, mely erejét, törvényét, jogait, igazságait önmagától veszi, önmaga tetszése szerint alkotja meg, s végeredményben vagy az individuális, vagy a szociális igazságosságnak vesztére és teljes elnyomására vezet. Keresztény szocializmus tehát egészen más, mint keresztény kommunizmus vagy kollektívizmus, bár ilyen is lehet, sőt volt és van.

Mindazonáltal, ha a keresztény szocialista vagy keresztény szocializmus kifejezéseket a közfelfogás nem tudná helyesen értelmezni, ha az emberek a szocializmus alatt nem tudnának mást érteni, mint felforgató elméleteket: akkor a keresztény értelemben vett társadalmi restaurációnak, a keresztény szociális reformeszmék komplexumának jelzésére nézetünk szerint legjobban illenek a *keresztény szolidaritizmus* elnevezés.

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

III. FEJEZET

A KOLLEKTIVIZMUS ELMÉLETBEN ÉS GYAKORLATBAN

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

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

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

Íme, ez a pszichológiája azoknak a műveknek, melyeket egy jeles német nemzetgazdász, Robert von Mohl nyomán államregényeknek, Morus Tamás „*Utópia*” című munkája után pedig utópiáknak szokás nevezni. Legtöbbje alig készült azzal a gondolattal és szándékkal, hogy egész teljességükben meg is valósítsák az emberek. Inkább allegorikus természetűek, arra szánva, hogy koruk társadalmi ferdeségeit és visszasságait, a szomorú és elkedvetlenítő realitást egy eszmei állapottal szembe állítsák; úgyszólván megvalósíthatatlan ideált állítanak föl, mely felé azonban a társadalmat irányítani és terelni kívánják.

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

Platón dialógusának gondolatmenete körülbelül a következő: Az emberi élet fő célja a boldogság, de ezt a célt tulajdonképpen csak az erényes éri el, mert állandó lelki nyugalmat csak az talál, aki jó és igazságos, bármilyen legyen különben az ő földi sorsa; míg az igaztalannak

1 Ovid. Metamorph. ... quae vindice nullo – Sponte sua, sine lege fidem rectumque colebat.

lelke beteg, mivel azt, ami benne isteni, aláveti annak, ami állati, s ezért legnagyobb sikerei mellett is e világi életben elégedetlennek és nyomorúságnak kell magát éreznie.

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

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

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

Erre azonban nevelni kell az ifjúságot, fiúkat és leányokat egyaránt, mert Platón egyszersmind feminista is, és a nőket is belevonja a harci munkába és az állami szolgálatba. Épp ez oknál fogva Platón egyúttal a koedukáció híve, és pedig a legmesszebbmenő módon, amennyiben az együttes nevelést a testgyakorlatra is ki akarja terjeszteni, melynél a görögök ruháikat letették, s ilyenkor – úgymond – a nők a ruha helyett az erénnyel fődjék be magukat.

A nevelésnek az ifjúságot istenfélővé és az istenekhez, amennyire az embernél lehetséges, hasonlóvá kell tennie. S mivel a gyermekkor behatásai a legtartósabbak, azért a harcosok tréningjét a legfiatalabb korról kell kezdeni. Eddig a fiatalságot Homérosz és Heziodosz meséivel mulattatták, ami által sok hamis képzetet nyertek, mivel ezek a költők az istenekről nem a legépületesebb dolgokat beszéltek el. De a harcosoknak

nem szabad félniük a haláltól sem, s azért a költőknek az alvilágról és az árnyékok országáról való elbeszéléseit is kellőképpen ki kell javítani, hogy a halál minden iszonyatosságtól ment dolognak tűnjék föl. Ez oknál fogva minden irodalmi művet, úgy a régieket, mind az ezentúl megjelenőket állami cenzúra alá kell vetni.

Fontos dolog továbbá, hogy az ifjakat az igazmondásra szoktassák. A hazugságot egyáltalán, ifjúnál, felnőtté szigorúan kell büntetni, csak az uralkodók engedhetnek meg maguknak, ha az állam érdeke kívánja, bizonyos pía fraust. Azonkívül az ifjúságot önuralomra kell tanítani, úgy, hogy egyrészt az uralkodóknak engedelmeskedni, másrészt pedig ételben, italban és szerelemben önmaguk urai tudjanak lenni, s minden aljas érzelemtől, kapzsiságtól és féktelenségtől mentek legyenek. Azért el kell tiltani azokat a színjátékokat, költeményeket és regéket, melyek e szabály ellen vétnek.

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

De bár Platón így azt véli elérhetni, hogy az uralkodás és kormányzás a legbölcsebbek és legderekabbak kezébe jut, van még valami aggodalma, s ez az, hogy a magán és családi érdekek e legjobbakat is eltéríthetnék az igazságosság ösvényétől. Ez oknál fogva a harcosoknál és az uralkodók osztályánál a magántulajdon és a család intézményét a legradikálisabb módon el akarná törölni. Ők mindent az államtól kapjanak, de semmit a magukénak ne nevezzenek, s hogy őket semmi családi kötelék ne hátráltassa az állam szolgálatában, nők, férfiak és gyermekek mindannyiuk közös hozzátartozói, úgy hogy az atya ne ismerje gyermekét és a gyermek ne ismerje atyját.

A nemi viszony rendezését Platón szintén tisztán az állam élén álló uralkodókra kívánja bízni. Ők volnának arra hivatva, hogy a legderekabb kiválasztása által még inkább tökéletesedő nemzedék létrejöttét biztosítsák, a gyengék és tökéletlenek gyermekei pedig arra ítéltetnének, hogy alig megszületve meghaljanak. Maga Platón is azt véli, hogy az a kényes

feladat, mellyel az egymásnak megfelelő párokat összeadják, nem lesz teljesíthető mindenféle csalás és hamiskodás nélkül.

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

Platón ezt az ő ideálját, melyben magas szárnyalás, fennkölt gondolkodás, naiv felfogás, kíméletlen abszolutizmus, az állameszme istenítese és politikai furfang bámulatatos tarkaságban egybefonódik, nem tartotta pusztán álmképnek. Jól tudta ugyan, hogy hazájában, Athénében nem vall vele becsületet, de komolyan azon volt, hogy Dionüszoszt, Szicília zsarnokát annak megvalósítására rábírja. Azonban Szirakúza ura, ki különben kedvteléssel hallgatta a bölcs férfiú szellemes beszélgetéseit, ezt a dolgot mégsem vette tréfára. S Platón, ki kedvenc eszméjét a fejedelemelek ismételtlen is figyelmébe ajánlotta, kénytelen volt titkon megszökni, hogy életét megmentse.

Bár a kommunizmus felé hajló tendenciák nem hiányoztak, s egyes zsidó és keresztény felekezetek (esszeusok és a Karpokrateszféle gnosztikusok, albiák és valdiak) kisebb kommunisztikus társadalmakat alakítottak, mégis 1900 év telt el, míg a Platón államelméletéhez hasonló eszméket rendszeresen tárgyaló mű megjelent. Ez Platón államtanának mintegy keresztény pendantja, Morus Tamásnak, Anglia hőslélkű vértanúkancellárjának híres utópiája.

Morus (More Tamás), akit VIII. Henrik az ő jellemszilárdsága és hithűsége miatt, 1535. évben a Towerben lefejeztetett, ezt a munkáját, melynek teljes címe: *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*, még 38 éves korában írta meg. A mű 1516-ban jelent meg, s kiadását ama kor legnagyobb tudósainak egyike, rotterdami Erasmus vette kezébe.

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

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

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

Ezt megint a sok háború, a katonák elbocsátása okozta, meg a gazdagok nagyzása, kik nagyszámú dologtalan szolgálók egy részét elbocsátják és így a henyék számát szaporítják. Ehhez járul még a földművelés válsága. Ugyanis utóbbi időben a birkatenyésztés, a gyapjúipar emelkedése folytán, igen rentábilis ületté vált, s ezért a nagybirtokosok termőföldjeiket legelőkké változtatván, elbocsátották bérlőiket és jobbágyaikat. Míg a földművelés sokakat foglalkoztatott és sokaknak adott kenyeret, a juh-tenyésztéshez elegendő néhány juhász, s ennek folytán sok földműves foglalkozás és kenyér nélkül marad, sőt hajléktalanná válik. Könnyek között hagyják el szülőföldjüket, s a városokba tódulnak vagy az országban kóborolnak, míg mint koldusok a szegényházaknak vagy mint kóbor tolvajok a tömlöcöknek töltelékei lesznek. Mindenütt, így szól Morus, a juhok jámbor, ártatlan állatok, de Angliában kegyetlen ragadozókká lettek, melyek az embereket pusztítják.

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

neműekben is.

Ilyenformán – folytatja Morus – egyesek kapzsisága, ha azt semmi sem korlátozza, egynéhány kedvező körülmények között levőknek rendkívüli meggazdagodását hozza magával, míg a nagy sokaság ínséget szenved és nélkülöz. Ha a vagyonszerzésnek e módját az ideális igazságosság szempontjából mérlegetjük, megsemmisítő ítéletet kell kimondanunk. A nemesemberek, aranyművesek (ama kor bankárjai) és uzorások, szóval azok az emberek, akik nem dolgoznak vagy legalább közhasznú munkát nem végeznek, pompásan élnek és örömeikben dőzsölnek, míg a napszamosok, szatócsok, kovácsok, ácsok, földművesek, kiknek munkáját a társadalom egy évig sem nélkülözhetné, a legnyomorúságosabb módon tengődnek és rosszabbul élnek, mint az igavonó állatok, mert ez utóbbiak nem dolgoznak oly sokáig, jobb a táplálékuk, a jövő felől nem aggódnak, a munkást ellenben a túlfeszített munka elcsigázza és vén korában a koldustarisznyára van aggasztó kilátása. Ez a körülmény azt mutatja, hogy a társadalom hálátlan és igazságtalan e szegény emberekkel szemben.

De még tovább megyek – mondja Morus – a gazdagok nem elégszenek meg azzal, hogy a szegények bérét tisztességtelen csalafintasággal lenyomják, hanem még törvényekkel is iparkodnak ugyanazt a célt elérni. Ami mindig igazságtalanság számba ment, a hálátlanság azok irányában, kik érdemeket szereztek hasznos szolgálataikkal, azt most még aljasabbá tették, midőn azt törvénnyel védelmezik és a jogszerűség mezébe burkolják. Istenem, ha ezt mind megfontolom, szinte úgy tetszik nekem, mintha a jelenlegi államok nem volnának mások, mint a gazdagok érdekszövetkezetei, arra rendelve, hogy a közjó ürügye alatt, a saját érdekeiket mozdítsák elő és igaztalan szerzeményeiket megvédjék, s másrészt a szegényeket tetszésük szerint kizsákmányolhassák.

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

Eddig a reálpolitikus beszélt, ezentúl egy fiktív személy, Hythlodeus Ra-

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

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

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

A magántulajdon és munkabér hiányában az embereket a becsületlenség és szociális szellem serkenti a munkára. De ez mégsem bír elegendő hatással minden emberre, s ezért a kényszermunka bizonyos nemét kellett behozni. A munka fölött a sygrophantok öröködnék, akik arra ügyelnek, hogy azt mindenütt kellő időben megkezdjék. Naponként hat óra munkaidő van kiszabva mindenkinek, nyolc óra alvásra, a többi idő fölött mindenki szabadon rendelkezik. A földművelés bizonyos ideig mindenkire kötelező, mint nálunk a katonáskodás, s ezért annak idején két évre kirendelik a más foglalkozásúakat a falvakra e munka teljesítésére. Viszont mindenkinek, akár férfiak, akár nők még bizonyos mesterséget is kell megtanulnia. Rendszerint mindenki az apja foglalkozásmódja szerint való mesterséget tanul, mert ezt sajátítja el a legkönnyebben.

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

Arra a kérdésre, hogy vajon ily munkaviszonyok mellett találkoznak-e olyanok, kik a kellemetlen, utálatos, veszedelmes és a közvélemény előtt dehonesztáló munkákat elvállalják, Morus azzal felel, hogy akad-

nak, akik azokat vallásos érzelemből vállalják el, hogy különösen nehéz munkájukkal Istennek tetsző dolgot végezzenek, de másrészt e munkák teljesítésére rabszolgákat is alkalmaznak, akiket a hadifoglyok, a kényszermunkára ítélt gonosztevők és a külföldön halálra ítélték közül rekrutálnak.

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

Máskülönben az aranyat és ezüstöt, hogy a köztudatban minél becstele-
nebbek legyenek, rabszolgaláncok és alacsony rendeltetésű tárgyak készítésére használják.

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

Íme, ez Morus Tamás Utópiájának rövid tartalma. Neki, főként újabb időben, Campanellától Bellamy-ig számos követője akadt, bár őt fennkölt gondolkozás tekintetében egyik sem érte el. De most nem ezekkel a szubjektív képzeletekkel akarunk foglalkozni, hanem inkább hasonlítsuk össze a kollektívizmus vagy kommunizmus terén a realitásokat az ideálokkal, hogy lássuk, vajon a különféle utópiákban minden az igazságosság aránya-e, ami ott fénylik, s hogy vajon Utópia lakóinak nem juthat-e eszükbe szintén utópiáskodni?

Amit Szicília kényura nem tett meg a bölcs Platón tanácsára, azt másfél

évezreddel utóbb megtették – természetesen anélkül, hogy Platónnak híret hallották volna – Amerikában az Inkák, akik, mint egy hódító törzshöz illik, a kommunisztikus elvet összekötötték a szélső abszolutizmussal. Az Aymara indiánokhoz tartozó Inkák törzse ugyanis mintegy 400 évvel a spanyol Conquista előtt meghódította a mostani Perut és Bolíviát, melyekhez később Quitót és a jelenlegi Chile egy részét annektálta.

Ezek a már általuk itt talált régibb műveltség alapján egy sajátos kultúrát teremtettek meg, melynek alig van párja a világon. Az Inkák törzs fejének (a pár excellence Inkának) személyében a hatalom egész teljessége összpontosul. Ő, mint a napisten fia, tulajdonképpen életnek, halálnak, az egész birodalomnak és minden alattvalójának tényleges és föltétlen ura. Székhelye a fényes Cuzco városa, ahol a törzsbeli katonák, a praetorianusok egy neme környékezi. Törvényes nejei csak az Inkák törzsbeliek lehetnek, de trónutódot csak saját nőtestvérével nemzhet, azon kívül jussa van minden alattvalója leányához, akiket tetszés szerinti számban háremébe rendelhet és visszaküldhet.

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

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

Ezek a körülmények természetesen nagy bürokratikus apparátust követeltek. Minden tíz család egy előjáró felügyelete alatt állott, s öt előjárót megint egy főnök ellenőrzött, azon kívül voltak még századosok és ezredek. A magasabb hivatalok az Inkatorzsbeliek kezében voltak, és időnként az uralkodó maga is beutazta birodalmát, hogy meggyőződjék, rendben van-e minden.

Így tehát ez országban az állam gondoskodott ugyan minden polgárról, a létfenntartás aggodalmait senkit sem bántottak, de viszont cserébe a polgárnak minden főtartás nélkül oda kellett adnia személyes szabadságát. S nagyon természetes, hogy e mindenható rendőrszisztéma mellett a kémkedés, árulkodás és besúgás nagy szerepet játszott.¹

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

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

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

A telepek mind egyforma terv szerint épültek. A közepén volt a templom, mellette a páterek háza, kik közül az egyik a lelki vezérletet vitte, a másik a gazdasági teendőket végezte. Ugyanott volt a közös magtár, melybe minden terményt be kellett hordani. A telep élén állott még a *corregidor*,

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

kit a spanyol király nevében az asuncioni kormányzó nevezett ki a ben-szülöttek közül; a *cabildónak*, vagyis elöljáróságnak többi tagjait a nép választotta és a páterek erősítették meg.

Magánbirtok az egész redukcióban nem volt; a termőföld a telep közös birtoka volt, házat a község adott minden családnak, a terményeket a közös magtárba vitték, minden telepnél volt egy rész, mit Isten birtoká-nak neveztek, mely az egyházi szükségletekre és a páterek fõntartására szolgált. Közösek voltak a marha és juhnyájak is, csak éppen a házkörûli kis kertet művelhette kiki a maga számára, az ottani termékek a művelõ család sajátja voltak. Kézművesek sem hiányoztak; a jezsuiták nemcsak az életszükségletek elkészítésére, hanem még luxustárgyak gyártására is tanították õket; voltak óráások, képfaragók, sõt könyvnyomdászok is.

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

Az élet egyhangúságát fényes egyházi ünnepek tették változatossá, különös pompával ülték meg az Úr napját. Azonkívül a jezsuiták nem mulasztották el a Guaranik kiváló zenei képességét kifejleszteni. Késõ-bi idõben, midõn a telepeket a braziliai Mamelucok (kalandoros rabszol-gavadászok) megtámadták és részben szét is kergették, kénytelenek vol-tak katonaságot is szervezni. Ingyen kórház és gyógyszertár volt minden telepen.

Így folytak le a telepesek napjai békében, csendesesen, minden anyagi gond nélkül; az egymást irtó harcias törzsekbõl munkás polgárok lettek, a törvény szigorát nem igen kellett alkalmazni, az embereket az igazsá-gosság útjain úgyszólván a gyõntatószékbõl vezették. A tudós Muratori, aki a redukciók szervezetét különös figyelemmel kísérte s errõl könyvet is írt, ezt az intézményt e két szóval véli jellemezhetni: „*il cristianesimo felice* – a boldogító kereszténység”.

De nem hiányoztak és nem hiányoznak manapság sem gáncsolói e ke-resztény kollektivista köztársaságnak. Amit a páterek kormányzati mód-szerében kifogásolnak, az körülbelül abban kulminál, hogy túlságosan

erős gyámság és felügyelet alatt tartották az indiánokat. De ez a rendszer a kollektívizmussal vele jár, s annál nagyobb mértékben vele kell járnia, minél kevésbé művelt a nép, melynél alkalmazásba jön. Ahol az emberek, különösen a műveletleneket, nem szorítja az éhség a munkára, ott inkább nem dolgoznak, és ahol a közös munkára nincs kellő felügyelet, ott mindig találkozik egy-egy lustább, aki a saját munkáját inkább más-sal végezteti el. Akinek van egy kis pszichológiája és élettapasztalata, az tudja, hogy az indiánokat nem lehetett pusztá predikációval civilizálni, amint hogy pl. a mi kóbor cigányainkat sem lehet humánus erkölcsi oktatásokkal a modern civilizáció keretébe befoglalni. Sőt ha a redukciók kollektivistá társadalmát más hasonló természetűekkel összehasonlítjuk, arra a meggyőződésre jutunk, hogy e redukciók szervezete sokkal több szabad mozgást engedett meg az egyéniség kifejlődésére, mint a többiek – akár az elméletieket, akár a gyakorlatiakat tekintjük. A kereszténység szelleme az, mely sohasem engedi meg, hogy az individuumot, mint szabad lényt, a társadalom teljesen fölszívja, valamint másrészt – az individualizmus birodalmában – szocializáló ereje nem engedi meg, hogy az a társadalomtól elszakadva szociális atommá váljék.

A jezsuiták redukcióit a külérőszak, kapitalisztikus kapzsiság és irigykedés tönkre. A fölvilágosultság és humanizmus köpenyébe bújó abszolutizmus, a mindenható portugál miniszternek, Pombalnak személyében, kimondta a halálos ítéletet a redukciók fölött, és az ő fondorkodásai folytán a jezsuitáknak el kellett hagyniuk azt a földet, hol önzetlen emberszeretettel és önfeláldozással 150 éven keresztül föntartották ezt a maga nemében páratlan komunitást.

Ezzel a redukciók sorsa meg volt pecsételve. A dél-amerikai polgárháborúk, a spanyolok és portugálok, Brazília és Argentína versengései közepette a telepek egymás után pusztultak el, az indiánok egy része megint az őserdők rengetegeibe vonult, és sok helyen már csak az elhagyatott díszes templom tanúskodik a jezsuiták civilizáló munkájáról. A világtól távol, csak a felső-perui (Bolívia) Chiquito indiánok telepei tudták még önállóságukat és nagyjában régi szervezetüket föntartani. A Paraguay és a Paraná közt fekvő 11 telep az 1848. évig szintén föntartotta régi szervezetét, de ekkor Lopez, az argentin köztársaság elnöke a liberalizmus nevében a kollektivistá szervezetet megszüntette, és a telepeseket kényszerítette, hogy lakóházaikért a köztársaságnak bért fizessenek, a közbirtokot pedig lefoglalta, minek az lett a következménye, hogy megint többen az erdőkbe vonultak. A legújabb időben ugyan a dél-brazíliai és argentiniai fennmaradt telepek, melyeket most vasút is megközelít, újból fölélednek, de vegyes lakosságuk és a modern élet versenyző szelleme alkalmasint véget vet a régi szervezetnek és talán a civilizált indián tör-

zseknek.¹

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

Ez amerikai kommunista telepek különben általánosságban igazolják azt is, amit különben a német szociáldemokrata Hugó és a magyar Schmitt Jenő kiemelnek, hogy a kollektivisták társadalmakban bizonyos életképesség csak ott észlelhető, ahol a vallási momentum összekötő kapcsot képez (például Amana, Shakerek telepe, Utah), melynek gyengülésével az egoisztikus érzelmek túlsúlyra jutván, a kolóniát alapjaiban megrázkódtatják.² Ez a tapasztalat homlokegyenest ellentmond a szociáldemokraták történelmi materializmusra épített elméletének.

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

Az ő sorsuk azért ugyanaz, mint a mi volta volapüké és lesz valószínűleg az eszperantó nyelvé. Mint tudományos különlegességek ezek is nagyon érdekesek, sőt lehetnek esetleg a világforgalmat közvetítő műnyelvek is, de sohasem népnyelvek; vagy ha azokká lesznek, megszűnnek volapük és eszperantó lenni, mert az emberiséget nem lehet lekötni abban, hogy nyelvét a saját ízlése szerint – ez pedig nagyon sokféle – és a külvilág behatása folytán meg ne változtassa. Ugyanez áll a társadalmi berendezkedésről is.

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

2 **Katscher**, *Soziale und andere interessante Gemeinwesen*. Dresden, X. 1.

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

Az ember természete olyan, hogy a saját életviszonyai nem elégtik ki, azokat unja, kívánczik az ismeretlen után, és azért bizonyos, hogy az abszolút szocializmus uralma alatt lennének emberek, akik az individualizmus, az egyéni szabadság megváltó korszaka után áhítoznak, és nem lehet tudni, nem jutnának-e hamarosan többségre. Mert, ha volna is abban túlzás, de van benne mindenesetre igazság, amit Bastiat mond: „*Le socialisme, c'est le despotisme incarné – a szocializmus a megtettesült despotizmus*”; annyi bizonyos, hogy a szocialista mintára berendezett kollektivistá társadalom csak a legszigorúbb, csaknem zsarnoki fegyelem tartása mellett állhat fönn. És másrészt mély pszichológiai igazságot fejez ki Goethe, midőn azt mondja, hogy király, szolga és nép mind meg egyez abban, hogy az emberek legnagyobb boldogsága a személyiség szabad megnyilvánulásában áll.¹

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

De ugyan ki áll jót azért, hogy a szocialista állam embereinek ambíciója kielégítést talál-e? S vajon nem tekintik-e majd épp ezeket a kiváló és ambíciózus embereket államveszélyeseknek, mint olyanokat, kik az egyenlőség elvét megbolygathatják? Nem lesz-e az a sorsuk, ami egy Miltiadészé, Ariszteidészé volt, hogy a kisebbek féltékenykedése a számkivetésbe űzi őket? S másrészt azt sem lehet várni, hogy az életszükségletek teljes bősége minden versengést megszüntessen. Napóleonnak Elbában és

1 Westöstlicher Divan:
„Volk und Knecht und Überwinder
Sie gestehn zu jeder Zeit:
Höchstes Glück der Erdenkinder
Sei nur die Persönlichkeit.“

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

Szent-Ilona szigetén megvolt bővében minden életszükséglete, de szelme a megkötöttséget nem tudta megtúrni. Ki biztosíthat arról, hogy a jövő társadalma nem szül-e ilyen nagyratörő szellemeket, akik nem férnek meg a kollektívizmus korlátai között?

Kollektivisták társadalmakat alakítottak és lehet alakítani. De oly társadalmat, mely mindenkit kielégítsen, hol minden emberi vágyakozás teljesüljön, hol a tunyaságra hajlandó és az ambíciós lélek egyaránt boldognak érezze magát, nemcsak alakítani, de még elképzelni sem lehet. Akik a társadalmat az ő eszméik keretébe belefoglalni és azokba mindörökké lekötöni akarják, úgy tesznek, mint a kelet népeinek embertelen szokása, mellyel törpéket tenyésztettek, kisgyermekeket hordóba téve, hogy csak fejük maradjon szabadon. Így csak a fej nő, a test többi része fejletlen marad.

A társadalmat azonban nem lehet leabrincsolni. S azért, amint a földbirtokok eredeti vagyonközössége – a vadász és halász népeknél – később a társadalmi fejlődés követelményei folytán átment a magánbirtoklás stádiumába, mert ez így a közérdeket is jobban szolgálta, úgy fejlődhetik minden más kollektivisták társadalmában a dolgok hasonló lefolyása.

Kommunisztikus társadalom, miként az előadottakból láttuk, létezhetik ugyan, magával a katolicizmussal is jól megfér, de önmagában a társadalmi igazságosságot nem biztosíthatja, sőt esetleg a legzsarnokibb abszolutizmusra vezethet; ezért a kommunisztikus társadalom mintegy nagyobb erkölcsi tökéletességet tételez fel, hogy el ne fajuljon. Nem az a fő, hogy a birtoklás közös vagy magánjellegű-e, hanem, hogy az emberi egyéniség szabad érvényesülése mellett a társadalmi igazságosság és a közjólét csorbát ne szenvedjen.

A helyes társadalmi berendezkedés – ezt vonhatjuk le következőképpen – az individualizmusnak és szocializmusnak szerencsés kombinációjában áll.

És ha a korrumpált társadalmi viszonyokkal szemben jogosult e szózat: *mentsük meg a társadalmat!* épp oly jogosult az egyéniséget gúzsba kötő törekvésekkel szemben eme másik: *mentsük meg az egyéniséget!*

IV. FEJEZET

A KERESZTÉNYSÉG, MINT SZOCIÁLIS TÉNYEZŐ

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

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

S az Eldorádó vagy Utópia, melyről e nép álmodott, mely fő eszméje volt, mely után epedezett, melyért imádkozott, s amelyről prófétái és bölcsei élénk és biztató szavakkal beszéltek hozzá. Ez a jövő reménye nála az igazságosság országa volt, s annak fejedelme a Messiás, ki majd „megítéli a nép szegényeit, megszabadítja a szegények fiait és megalázza a rágalmazót.”

„Az ő napjaiban kivirágozik az igazság, mert megszabadítja a szegényt a hatalmastól; a szegényt, kinek nem volt segítője, megkíméli a szegényt és szűkölködőt, és a szegények lelkeit megszabadítja. Az uzsorákból és hamisságból kiszabadítja azok lelkét.”²

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

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

1 9. Zsolt. 9, 19.

2 71. Zsolt.

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

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

a) Krisztus és az apostolok

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

Ami Jézust az ő szociális működésében jellemzi, az az ő osztatlan szeretete mindenki iránt, amely azonban leghathatósabb, legszembeötlőbb,

1 Nagyon helyesen mondja gazdasági szempontból Laveleye (*Revue de deux Mondes* 1878. 421. l.): „*Amit Jézus hirdetett, az a szívek megváltozása, a belső megújulás volt. Eszébe sem jutott megváltoztatni a körülötte lévő társadalmat.*”

legmegragadóbb akkor, midőn az elhagyatottokról, a testileki ínségben szenvedőkről van szó. Ilyenek a betegek, bénák, vakok, bűnösök, gyermekek és főként a szegények.

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

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

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

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

Ily értelemben okoskodnak pl. Jób barátai és felesége, kik abból a körülményből, hogy Jób nyomorúságba került és javait elveszté, azt következtetik, hogy bűnösnek kell lennie. Ugyanilyen véleményük volt a zsidóknak a nyavalyásokról, azért vélték a farizeusok fogós kérdésnek azt, midőn Jézustól választ kértek arra nézve, vajon ki volt a bűnös: a vakon születette vagy annak szülei.

1 Zahn és Lyttelton jól jegyzi meg, hogy az evangélium (Máté 5, 3.) nem az (szűkölködő) vagy πένις (szegény) szót használja, hanem a πτωχός szót, ami inkább kéregetőt jelent, s így benne nem a szűkölködés fogalmára van súly helyezve, hanem az alázatos lélekre, mely szükségletét Istentől kéri, ellentétben a javaiban elbizakodott gazdaggal. L. Lyttelton, Studies in the Sermon on the Mount. London. 1905. 56. 1.

Ezzel a balvéleménnyel száll Krisztus szembe, midőn a szegényeket, kikről a farizeusi felfogás azt tartotta, hogy azért szegények, mert bűnösök, különös szeretetével magához vonzotta, s őket mintegy követendő példaképekül odaállította. Ezért mondja maga is Ker. János tanítványainak jelül, melyről megismerhető a Messiás eljövetele, hogy az evangéliumot, az üdvösség örvendetes igéit a szegényeknek hirdetik. Íme, itt az igazságosság fejedelme, megjő az igazságosság országa – a szegények nincsenek kizárva Isten országából, sőt annak kedvelt polgárai.

Jézus életében azt az elvet érvényesítette, melyet ma így fejeznek ki: *aux plus déshérités le plus d'amour* – a földi javak örökségéből kizártaknak a legtöbb szeretetet! – olyannyira, hogy maga is szegénnyé lett, amiben a modern kommunista apostolok nem követik példáját. De azért a gazdagoktól és vagyonosoktól sem fordult el; az ő kedveltjei közé tartoztak Nikodémus, Lázár – kit feltámasztott – és arimathiai József, kik mindannyian jómódúak voltak. És Zachaeus iránt is jóindulattal viseltetik, s megelégszik, ha a gazdag vámos javai felét a szegényeknek adja és négyannyit ad vissza azoknak, kiket netán megcsalt. Sőt még az ő apostolai sem voltak mind vagyontalanok, mint ma mondani szokás: proletárok. Jánosnak úgy látszik háza is volt, melybe Jézus anyját szent Fiának halála után befogadta.

De Jézus egy új perspektívát nyitott meg az emberi élet törekvései előtt, melyben gazdagság, szegénység, birtok és vagyontalanság mint cél szerepet nem játszott; mindegyik csak eszköz a főcél elérésére, amelyet mindenekelőtt keresni kell, t. i. Isten igazságosságát.

S ezért Jézus, ki különben minden bajban és vizzályban tanácsot és vizsgáztatást ad, elutasítja magától azt az embert, aki azt kívánja, hogy örökösödési perében igazságot tegyen. „*Ember! – így szól hozzá – ki rendelt engem bírónak vagy osztónak közöttetek?*”¹

S midőn egyrészt a földi javak után való nyakra-főre való törekvést az igazságtalanság Mammonjának nevezi, másrészt az igazságosság után való törekvést mondja boldogságnak: „*Boldogok azok – így szól ismét a hegyi beszédben – kik az igazságosságot éhezik és szomjúhózzák, mert kielégíttemek.*” Sőt lehetséges, hogy a vagyon és gazdagság, bár magában indifferens dolog, hátrányos akadály lehet e cél elérésében, s ebben az esetben nincs helye a habozásnak: a Krisztus követője, az igazságosság országának polgára csak az lehet, aki el tudja hagyni házáat, mezejét, szántóföldjét és mindenét.

1 Luk. 12, 14.

Mindenkinek szólnak Krisztus e szavai: „*Vigyázzatok és őrizkedjetek minden fősvénységtől, mert senkinek sem függ élete azok bőségétől, amiket bír¹ és nem szolgálhattok Istennek és Mammonnak*” (a földi javak istenének).² Minden hívétől kívánja Krisztus a készséges akaratot, hogy az igazságosság kedvéért vagyonáról le tudjon mondani, de kívánja különösen apostolaitól és tanítványaitól, hogy a földi gazdagság szeretetétől teljesen mentek legyenek, s hogy hivatásuk teljesítésében ezekről lemondani is tudjanak. Azért mondja a gazdag ifjúnak, kit Jézus tanítása mármár meghódított, és aki azt az ambíciót hordozta szívében, hogy Jézus tanítványai közé fölvegye: „*Ha tökéletes akarsz lenni, akkor menj, add el, amid vagyon, és oszd el a szegényeknek, és kincsed leszen mennyben, azután jöjj és kövess engem.*”³ Ha az örök életet akarod – így szólt előbbi kérdésére az Üdvözítő – tartsd meg a parancsolatokat; s midőn az ifjú tovább kérdezi: hát mire van még szükségem? – mintha ő Isten országában valami magasabb polcra áhítoznék, Jézushoz még közelebb akarna jutni – akkor adja hozzá az Üdvözítő, mint tanácsot: ha tökéletes akarsz lenni, add el, amid vagyon.

A tanítványok maguk is álmélkodtak ezeken az ígéken; ők, akik, hogy mindig Jézus körül lehessenek, elhagyták azt a keveset, amivel bírtak, nem tudták felfogni azt, hogy miért kelljen a gazdagnak is elhagynia mindenét. Jézus látja az ő tétovázásukat, s azért így szól hozzájuk: „*Fiacskáim, vajmi nehéz a gazdagnak Isten országába jutni! Könnyebb a lónak átmenni a tű fokán, mint a gazdagnak bejutni Isten országába.*”

A tanítványok ezen még inkább csodálkoztak, mondván egymáshoz: ki üdvözülhet tehát? Ekkor Jézus reájuk tekintvén, így szólt: „*Embereknél ez lehetetlen, de nem az Istennél, mert minden lehetséges Istennél.*”

Sokszor emlegetik ezeket a szavakat félre magyarázva, és pedig vagy oly értelemben, mintha a kereszténység a világban való étellel, s nevezetesen az ember törekvésével, mellyel jólétet iparkodik biztosítani,⁴ nem volna összeegyeztethető, másrészt pedig azzal a célzattal, hogy Jézust kommunista agitátorként mutassák be.⁵

De Krisztus megmagyarázza két példabeszédben is, kik azok a gazdagok,

1 Luk. 12, 15.

2 Máté 6, 4. - Luk. 16, 13.

3 Máté 19, 23.

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

5 Így Renanon kívül Cabet (*Voyage en Icarie*) és Hertzka (*Freiland*).

akik nem jutnak be Isten országába, mintegy kétféle típusban mutatván be azokat a bővelkedőket, akik vétének az igazságosság ellen, és nem teljesítik a gazdagsággal járó kötelességeiket.

„Egy gazdag embernek földje – így szól az Üdvözítő – bőséges termést ada. És gondolkodik vala magában, mondván: Mit műveljek? mert nincs hová gyűjtenem terményeimet. És mondá: Ezt cselekszem: elbontom csü-reimemet, és nagyobbakat építek, és oda gyűjtöm minden terményeimet és javaimat. Azután mondom lelkemnek: Lelkem! van sok jószágod sok esztendőre eltéve; nyugodjál, egyél, igyál, vígan lakozzál. Az Isten pedig mondá neki: Esztelen! az éjjel számon kéri lelkedet; amiket tehát szerzettél, kié lesznek? Így van a ki magának kincset gyűjt és nem gazdag az Istenben.”¹

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

Ha mindezeket egybefoglaljuk, nem lesz többé kétséges, mi volt Jézus tanítása a vagyonra nézve. Az, hogy a vagyonszerzés nem az ember életcélja; hogy a földi jókkal úgy kell üzérkednünk, azaz azokat úgy kell fölhasználnunk, hogy magunknak kincseket gyűjtsünk a mennyek országában. Az igazágtalan vagyonszerzés, a Mammon kultusza nem fér össze Isten szolgálatával. Sem kötelező szegénységet, sem kötelező vagyonközösséget Jézus tanítása nem foglal magában. És semmitől sem áll távolabb az ő tanítása, mint valami osztályharctól. Az evangélium szelleme oly magaslatban szállong, ahol mindennemű osztálykülönbség megszűnik, s ahol az embereket egészen más szempontból osztályozzák, mint a vagyonosság vagy vagyontalanság, az előkelőség vagy társadalmi alárendeltség szempontjából. S aki ideális célokért küzdve a modern társadalmi, politikai vagy üzleti élet porondján mozog, annak számtalanszor kell, hogy eszébe jussanak Jézus e szavai: *„Mily nehéz a gazdagoknak bejutni Isten országába!”*

1 Luk, 12, 16. - 21.

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

Csak a jeruzsálemi gyülekezetet látszik első tekintetre – legalább kezdetben – nagyobb mértékben egalizáló hatással bírni. Az a hely, melyre e tekintetben többször hivatkoznak, így szól: „*Mindnyájan, akik hívének, együtt valának és közös vala mindenük. Örökségüket és jószágaikat eladták és osztogatták mindenkinek, amint kinek-kinek szüksége vala.*”¹ S ezt kiegészíti az Apostolok Cselekedeteinek következő passzusa: „*A hívek sokaságának pedig egy szívük, egy lelkük vala; és senki közülük azokból, miket bír vala, semmit sajátjának nem monda, hanem mindenük közös vala... Nem is vala közülük senki szűkölködő. Mivel mindazok, kik mezőket vagy házakat bírnak vala, eladván, elhozák azok árát, miket eladtanak, és az apostolok lábaihoz tévék; ez pedig elosztaték mindenkinek, amint kinek-kinek szüksége vala.*”²

Azonban intézményszerű kommunizmusról, olyanról, melyben közös a termelés és fogyasztás – itt szó sincsen. A jeruzsálemi ősegyház „kommunizmusa” a szeretet közössége, mely szószerint valósítja meg a Deuteronomium kívánságát, hogy szűkölködő ne legyen köztetek. Ez a szeretet nem tesz különbséget az enyém és tied között, anélkül, hogy azért vagyunközösséget teremtené; amit kiki bír, azt nem tekinti kizárólagos sajátjának, hanem megosztja felebarátjával.³

S ez a megosztás teljesen önkéntes, nem kikényszerített: csak az Isten és a felebarát szeretetének motívumából folyik. A lelkeknek rendkívüli föl-buzdulása ez, ama lelkeké, kik eltelve voltak a Szentlélektől, s akik előtt

1 Ap. Csel., 2, 44, 45.

2 Ap. Csel., 4, 32-35.

3 L. Adler i. m. 75.1. „A részletes vizsgálat arra az eredményre vezet, hogy az első keresztények javaközössége gazdasági intézmény értelmében nem létezett.” Épp így Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrh.* Leipzig, 1906 I.131. Sommerlad, *Das Wirtschaftsprogramm d. Kirche des Mittelalters.* Leipzig, 1903. 23.

mint egyedüli cél csak az lebegett, hogy Isten igazságosságát keressék. Határozott parancs a vagyon fölosztására nem létezett; Ananiás és Szafira is nem azért lakolnak, mert vagyonuknak egész értékét nem hozták az apostolok lábaihoz, hanem mert rít színleléssel úgy alakoskodnak, mint-ha mindenüket fölládoznák – szóval a jótékonykodással hamis reklámot üznek.¹

Szent Jakab apostol, Jeruzsálem első püspöke, kit mint Jézus közeli rokonát az Úr testvérenek neveztek, kemény szavakkal fordul a könyörtelen gazdagokhoz. *„Sírjatok – így szól hozzájuk – ordítván rátok következő nyomorúságtokon! Gazdagságtok megrothad, ruhátokat moly emészti meg, aranyotok és ezüstötök rozsdát kap, és rozsdájuk bizonyosság lesz ellenetek... Íme, a munkásoknak általatok csalárdul letartott bér fölkiált; és azok kiáltása a seregek Urának füleibe hatolt.”*²

De kommunizmust e szavakból kiolvasni nem lehet. Jakab előtt itt ugyanazok a típusai a gazdagoknak lebegnek, kikről az Úr Jézus kimondotta, hogy nehéz nekik bejutni az Isten országába. Ugyanezekről mondja ő, hogy: *„aki tud jót cselekedni és nem cselekszi, vétkezik.”*³

Tehát nem a gazdagság bűn, hanem egyrészt az igaztalan vagyonszerzés, másrészt pedig a vagyon haszonélvezetének kizárólagos bitorlása.

A jólétben és gazdagságban élő keresztény kötelességeit gyönyörűen foglalja össze Szent Pál apostol Timóteushoz írt levelében: *„E világi gazdagoknak – így ír az apostol kedves tanítványához – parancsold meg, hogy főnhéjazók ne legyenek, és reményüket ne helyezték a bizonytalan gazdagságban, hanem az élő Istenben (aki nekünk mindent bőven ad táplálásunkra), hogy cselekedjenek jót, legyenek gazdagok jó cselekedetekben, szívesen adakozók, közlékenyek; gyűjtsenek maguknak kincset jövődőre jó alapul, hogy elnyerjék az igazi életet.”*⁴

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

1 Ap. Csel. 5. 4.

2 Sz. Jak. lev. 5, 1-4.

3 U.o. 4, 17.

4 I. Tim. 6. 17-19.

b) Az egyházi hagyomány

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

A szeretetnek e közösségéről beszél az afrikai egyház apológétája, ki büszkén mondja, hogy a pogányok is irigykedve beszélnek a keresztényekről, Íme, lássátok, mennyire szeretik egymást (vide ut invicem se diligant). A keresztényeket a hit és remény szövetsége egységes testületté teszi, ahol nincs, mint a pogányoknál, civakodás az örökség fölött, mert kiket a lélek és szellem egyesít, azok készek vagyonukat is megosztani (itaque qui animo animaque miscemur nihil de rei communicatione dubitamus).¹ Nem a gazdasági világ kényszerkommunizmusa ez, hanem a szeretetnek önkéntes, valóban idealisztikus kommunikációja.

Szent Cyprián, Karthágó vértanúpüspöke, azokat a gazdagokat korholja kemény szavakkal, akik az ilyen kommunikációban nem akarnak részt venni. *„Nem juthatnak az égbe, kiket földi kívánságok visszatartanak. Azt hiszik, hogy vagyonuk az övék, pedig inkább ők a vagyonéi; nem urai, hanem rabszolgái pénzüiknek.”*²

*„Az ő sajátjuknak mondják ők azt a pénzt – így szól egy másik helyen – amelyet, mint valami idegent, nagy gonddal és aggodalmak között zár alatt tartanak; a sajátjukat csak abból a célból bírják, hogy mások ne bírassák; s javaknak nevezik azokat, amiket csak rosszra használnak.”*³

1 Tert. Apologet. c. 39.

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

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

Igen szépen fejtegeti Alexandriai Kelemen a keresztény fölfogást Karpokratésszel szemben, ki a gnoszticizmust a Plató-féle vagyon- és nőközösséggel elegyítette. Kelemen ezzel a kérdéssel nemcsak abban a művében foglalkozik, melynek címe: Melyik gazdag üdvözül? (*Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;*), hanem egyéb irataiban is (*Protrepticus, Stromata, Paedagogus*). Szerinte a gazdagság ép úgy, mint az egészség, testi erő és szépség, a földi javakhoz tartozik, de nem az az igazi gazdag, akinek vagyona van, hanem aki azzal jól sáfárkodik.¹

Ugyanezen szellemenben szólnak az apostoli konstitúciók, melyek a keleti egyház hagyományát foglalják magukban; a Nyugaton pedig a keresztény Cicero, Lactantius.

A vagyonkérdés etikai alapját a IV. században behatóbban tárgyalta a görög egyház két fénylő csillaga: Szent Vazul és Aranyszájú Szent János, kiket azonban csak azok tehetnek meg kommunistáknak (mint pl. Sommerlad), akik a keresztény birtoktanban nincsenek tisztában. Szent Vazul is azt az evangéliumi fölfogást hirdeti szónoki hévvel és emfázissal, hogy kiki csak sáfárja az ő javainak. Ily értelemben nevezi a fősvényt rablónak: „*Amit sáfárkodásra kaptál – így szól Cézarea püspöke – azt nem tartod meg sajátod gyanánt? Aki ruhát elvesz, azt tolvajnak mondják; s aki a mezítelent nem ruházza, bár megtehetné, vajon az más nevet érdemel-e? Az éhezőé a kenyér, melyet visszatartasz; a mezítelené a ruha, melyet szekrényeidben őrizel; a mezítláb járóé a cipő, melyet nálad a penész megesz; a szűkölködőé a pénz, melyet elástál. Így igazságtalanságot követsz el mindazokkal, kiknek segíthetnél.*”²

Mindebben nincs semmi kommunisztikus irány. Úgy azokban a még keményebb szavakban sem, melyeket 368-ban mondott, midőn Cézareát éhínség látogatta: „*Ne legyünk irgalmatlanabbak – így szól a válságos napokban – mint az esztelen állatok, melyek együtt legelnek, sőt egymást segítik. Mi azonban – így aposztrofálja híveit – magunknak tulajdonítjuk azokat a dolgokat, melyek közösek, s magunk bírjuk azt, ami a sokaké.*”

Vagyonközösséget ebben csak az lát, aki nem tudja, hogy keresztény fölfogás szerint a magántulajdon nem föltétlen és nem kizárólagos, s hogy az élet magasabb jó, mint a magántulajdon, úgyhogy éhínség, általános szükség esetén a magántulajdon jogának háttérbe kell szorulnia.

Aranyszájú Szent János két ízben foglalkozik tüzetesen a szegénykér-

1 Paedag. III. 12.

2 Homil. in Luc, 12. 17.

déssel. Egyszer az antiochiai hívekhez intézett beszédében – ahol módot ajánl a szegényügy községi rendezésére – azt mondhatnók, az úgynevezett elberfeldi rendszernek alapelveit rakja le; utal arra, hogy maga az antiochiai egyház, melynek jövedelme egy gazdag ember jövedelméhez ér csak föl, 3000 szegényt tart el; s így nem volna nagy dolog, ha Antiochia gazdag emberei (mintegy 30.000) és a középsorsúak (mintegy 240.000) a mintegy harmincezerre rúgó szegénysorsúaknak hátralevő részét fönn tartanák.

Másodszor a konstantinápolyi hívekhez szól erről. Konstantinápoly püspöke e beszédében tényleg azt mutatja ki, hogy a közös fogyasztás rendszere mellett a szegénység eltűnik, s mintaképpül a jeruzsálemi ősegyházat állítván oda, melegen ajánlja híveinek, hogy tegyenek vele próbát. De arról szó nem esik, hogy a kereszténység lényegéből folyó parancs volna az, hogy ki-ki saját vagyonáról mondjon le.

S bár Szent János egész részletességgel megy be az ő tervezetének taglalásába: a kollektívizmus, melyet ajánl, nem a kényszerűségé, nem a ráparancsolté, hanem a szereteté és célszerűségé. S nem tudunk semmit arról, vajon tett-e kísérletet arra, hogy ezt megvalósítsa. De mindenesetre elért annyit, hogy híveit a földi vagyon felelősségteljes voltára hathatósan figyelmeztette.

Hasonló eszméket hirdet ebben a korszakban a nyugati egyház tündöklő hármas csillaga: Szent Ambrus, Szent Jeromos és Szent Agoston. Ők is távol állanak attól a kommunizmustól, mely a magánbirtoklásban tilos dolgot, jogfosztást lát, de élesen korholták azt a határtalan fényűzést, mely még a hanyatló római birodalomban is lábra kapott, és az ebből származó pénzsomjúságot, melynél fogva a gazdagság mintegy oázis volt a pauperizmus mérhetetlen sivatagában; s ezzel szemben ideálisnak tartják azt az állapotot, ahol – mint Aranyszájú Szent János egy helyen mondja – nincs ez a két rideg szó: enyém és tied.

„Az aranyat az aknákból előhózzátok – így szól Milánó ékesszavú püspöke – de ismét elrejtitek azt. Hányinak életét ássátok el ezzel az arannyal!” Majd ismét e szavakkal fordul a mások nyomorából élősködő gazdagokhoz: *„Te gazdagnak nevezed magad, ki a szegénytől követeled a bért!”* – S ha megint azt mondja, hogy a szegénynek nem a magadéból adsz adományt, hanem csak visszaadod neki, amivel tartozol, minthogy a föld mindenkié, nem a szoros értelemben vett birtokkommunizmust hirdeti, hanem azt a keresztény igazságot, hogy a föld javai nem kizárólagosak, hanem mindenki használatára adattak (in omnium usum datum).

És Hippó püspöke, ki különben, mint a szerzetesi intézmény terjesztője és ápolója, a közös birtoklási módot, mint a tökéletességhez vezető eszközt a szerzetesi közösségeknek igen melegen ajánlja, a magánbirtoklást nem veti el, bár szerinte az emberiség eredeti állapotában közösen bírta a földet, s a birtokelhatárolás az eredeti bűn következménye. „*Akinek birtoka van – így szól – azt emberi jog alapján bírja, mert isteni jog szerint a föld az Úr, de ezt az emberi jogot az Isten adja a fejedelmek által.*” A magánbirtok használatára és élvezetére nézve természetesen Ágoston is ugyanazokat az elveket vallja, mint a már idézett szentatyák.

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

A középkorban Aquinói Szent Tamás az ő mindent átfogó és mélységekbe ható elméjével precíz összefoglalását adta mindannak, amit a keresztény bölcselkedés a vagyonkérdésről fejtegetés tárgyává tett.

Szent Tamás különbséget tesz a természetjog (*jus naturale*), a népjog (*jus gentium*) és a tételes jog között. Ebben a tekintetben a római jogászok példáját követi. De ezek a természetjog alatt csak azt értették, ami az embernek az állattal közös. Szent Tamásnál azonban a *jus gentium* is a bővebb értelemben vett természetjog kategóriájába tartozik. „A népjog, így szól, bizonyos értelemben az embernek, mint eszes lénynek, természetéhez tartozik.” A birtoklás jogi természetére nézve pedig így fejezi ki magát: „Azt mondják, hogy a természeti jog szerint a javak közös birtokot képeznek, nem azért, mert a természet törvénye azt parancsolná, hogy minden magántulajdon kizárassék, hanem mivel e birtoklás nem a természeti jog által történik, hanem az emberek megegyezése folytán, ami a tételes joghoz tartozik... Ennélfogva tehát a magántulajdon nincs a természeti jognak ellenére, hanem annak mintegy az emberi ész kigondolásából származó járuléka.”¹

1 2, 2, 66, 2, ad 1. *Juri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae.* S

S mint továbbá kimutatja, ezt a járulékot – mint az emberi természetnek megfelelőt – célszerűségi okok hozták létre.

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

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

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

Isten a földet az embereknek adta, nem oly célból, hogy fölötté összevisszaságban uralkodjanak, hanem hogy az emberi szorgalom és a népek intézményei határolásokat eszközöljenek, de mindenkinek javára.

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

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

Így tehát Szent Tamás szerint a keresztény fölfogással a magánbirtoklási rend nem ellenkezik. S ha magában véve nem ellenkezik vele a közös birtoklás sem, mindenesetre ellenkezik vele, ha valaki azt mondja, hogy a magánbirtoklás nem egeztethető vele össze.

S ne gondolja senki, hogy azok a szociális igazságok, a társadalmi igazságosságoknak e követelményei, melyeknek etikai alapelvei a szentatyák és egyházi írók műveiben lerakvák, csak az iskolák és elmélet számára készültek. A humanizmus apostolai, kik az emberszeretetet a maguk számára lefoglalják, manapság úgy tesznek, mintha a társadalmi igazságtalanságról ők rántották volna le a leplet, mintha ők fedezték volna fel

hogy ezt miként kell értelmezni, arra nézve mondja I. 60, 2, c. Intellectus enim cognoscit principia naturaliter; et ex hac cognitione causatur in homine scientia conclusionum, quae non cognoscuntur naturaliter ab homine, sed per inventionem vel doctrinam.

1 Naudet i. m. 33. 1. Schaub, *Die Eigentumslehre von Thomas v. Aquain, Freiburg 1898. 265. 1.*

azt, hogy élethez, kenyérhez, jóléthez, jogokhoz nem csak a társadalom privilégizáltjainak van címük, s mintha ők gondoltak volna először a társadalom kitagadottjaira.

A nagy szociális szentek – ha szabad e kifejezést használnom – egy assisi Szent Ferenc, magyarországi Szent Erzsébet, Neri Szent Fülöp, Pauli Szent Vince és sok más keresztény erényhősök, a jótékonyt nem a kegyelemmorzsa szempontjából fogták föl, nemcsak a *charitas*, hanem a társadalmi igazságosság apostolai voltak – és pedig olyan apostolai, akik nemcsak szóval, hanem tetteikkel prédikáltak.

S a szerzetesek, elkezdve a thébai sivatag lakóitól, Szent Benedek, Szent Bernát, Szent Ferenc, Szent Domonkos és Loyolai Szent Ignác gyermekeiig, kik az evangéliumi tanácsot követve lemondottak a magánbirtoklás élvezeteiről, minden időben élő példaképei a keresztény kommunizmusnak, és kiegyenlítői a mammonkultusz által létrejött társadalmi igazságtalanságnak.

Oly férfiak, mint Bossuet és Bourdaloue, kik pedig az abszolutizmus miliójében mozogtak, férfias bátorsággal mondták meg fejedelmeknek, hatalmasoknak és gazdagoknak is, mik az ő kötelességeik a keresztény igazságosság szempontjából. Az ékesszólás egyik kiváló remeke az a beszéd, melyet Meaux püspöke e tárgyról elmondott:

„Mennyire igazságtalan – így szól Bossuet – hogy minden terhet a szegények viseljenek, s a nyomor összes súlya az ő vállaikra nehezedjék! Miért él a szerencsés ember oly bőségben, hogy még legkülönködőbb vágyait is kielégítheti, mialatt a nyomorult, aki különben ép oly jó, mint amaz, sem családját nem bírja fenntartani, sem éhségét nem képes csillapítani?

E meglepő aránytalanság láttára fel lehetne-e menteni a Gondviselést azon vád alól, hogy rosszul kezeli a kincseket, mert csak a gazdagoknak jutnak – ha más módon nem tudott volna gondoskodni a szegényekről, s nem tudna köztük bizonyos arányt megállapítani? Ezért alapította egyházát, ahová a gazdagokat is befogadja azon föltétel alatt, hogy a szegényeknek szolgáljanak, s megparancsolja, hogy a bőség pótolja ki a hiányt, s a szükségben szenvedőknek mintegy jogot ad a vagyonosok fölöslegére!”¹

1 **Bossuet Oeuvres**, Paris Didot 1841.; 2 kt. 293. 1. *Sermon pour le Dimanche de la Septuagésime. Éminente dignité des pauvres dans l'Église.* **Acsay F.** Bossuet beszédei. I. 151. 1.

S újabban egy Kettelerben, Manningben ehhez a szociális meleg érzéshez hozzájárul a szociális tudomány. Mainz nagy püspöke a kapitalizmus és a kommunisztikus szocializmus ellentétes irányzatairól beszélván, így szól a többi között:

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

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

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

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

A második pedig azt mondja, hogy ezzel nem ellenkezik az emberi természetnek megfelelő magánbirtoklás intézménye, amennyiben ezt igazságosan alkalmazzák. Sőt – legalább a jelenlegi viszonyok között – úgy látszik, ez a legcélszerűbb mód az első elv biztosítására. Csak a magánbirtoklás intézményével való visszaélés hiúsítja meg az első elv keresztülvitelét; s azért, akik visszaélnék vele, magát ezt az intézményt veszélyeztetik. A kommunisztikus tantétellel szemben tehát a keresztény világnézetben alapuló jogfelfogás azt állapítja meg, amit egy pozitivistá irányú jogbölcselelnök így fejezett ki: *„A vagyonszerzés alanyi képessége minden emberben egyaránt inhaerens.”*¹

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

De másrészt megint – azzal az individualisztikus nézettel szemben, hogy az ember feltétlen és felelősség nélküli ura vagyonának – jól mondja egy francia író, hogy nem a kommunisták és szocialisták legnagyobb ellenzői a magánbirtoklás rendszerének,¹ hanem azok, akik etikai elvek nélkül, s felelőségük elhanyagolásával, az ezzel járó kötelességeiket – akár mint magánosok, akár mint polgárok – nem teljesítik. Mert etika és társadalmi igazságosság követeli, hogy az első elv mindenekelőtt érvényesüljön. S a sokaság joggal követeli, mondja egy spanyol író, hogy a kereszténység konzekvenciáit levonják.²

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

A kereszténység egyrészt az emberben inhaerens vagyonszerzési hajlamot és képességet etikai célok kitűzésével megnemesíti, annak túltengését korlátozza, s a magánbirtoklással járó etikai kötelezettségekre a leghathatósabb módon figyelmeztet, úgyhogy a keresztény szellem vezérlete mellett a birtoklás egyesítheti magában a magán- és közös birtoklás előnyeit és áldásait. Másrészt, ahol az a körülményeknek megfelel és magasra törő lelkeknek, a közös birtoklásnak legnemesebb motívumait és legtökéletesebb módozatait szolgáltatja.

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

V. FEJEZET

EGYENLŐSÉG

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

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

Az egyenlőség nevében akárhányat már fejökkel megrövidítettek, de

1 Naudet, i. m. 47.

2 G. de Azcárate, *Estudio sobre los deberes de la Riqueza*, Barcelona, 1904. 96.

azért csak nem jutottunk közelebb egy lépéssel sem a társadalmi egyenlőséghez. A régi arisztokráciákat, mondjuk osztályuralmakat, új arisztokráciák váltják föl, egy cseppet sem különbek az előbbieknél; ők is csak uralkodni akarnak, mint elődjeik tették, és utódaik is tenni fogják – akkor is, sőt talán akkor még inkább, ha a szociáldemokrácia osztályuralma lenne proklamálva.

Nem tudunk hát egyenlőséget teremteni? Mintha csak még távolodnánk tőle. A római császárság idejében rabszolgákból császárok tudtak lenni, s a kereszténységnek lelkeket átgyúró hatása alatt királyi sarjak szolgálkká lettek. Ma pedig, még a legkisebb faluban is, egy gazda–zsellér mésalliance nagyobb megbotránkozást okoz, mint valami vétkes cselekmény.

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

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

Vannak, akik azt hiszik, hogy a társadalmi egyenlőtlenséget az egyenlőtlen birtokviszonyok teremtették meg. Vagyis a magántulajdon az oka a társadalmi egyenlőtlenségnek. Ez a föltevés azonban sehogy sem egyezik meg az alapelvével annak a pozitivista iskolának, melyhez ők tartoznak; mert eszerint az emberiség primitív állapotában a közös birtoklás rendszerét folytatta. Ezt a rendszert pedig csak úgy lehetett megdönteni, hogy a társadalomban egyenlőtlenség támadt, s így a szociális egyenlőtlenség nem következménye, hanem oka a vagyoni egyenlőtlenségnek.

Tény, hogy a további fejlődés folyamán e kétféle egyenlőtlenség között bizonyos láncolatos összefüggés van, t. i. a társadalmilag magasabb rangfokozat gazdaságilag erősebb pozíciót teremthet, és a nagyobb gazdasági erő magasabb társadalmi súlyra kvalifikál, illetve ennek elérését megkönnyíti. De ebben az egymásutánban az első láncszemnek mégis a társadalmi pozíció egyenlőtlenségébe kellett belekapaszkodnia. Épp azért nincs remény arra, hogy egy leendő kommunisztikus társadalom

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

állandóan megszüntethesse a szociális egyenlőtlenséget, amint az eddigiek sem tudták azt megtenni, sem az elméletiek, sem pedig a gyakorlatiak. Sőt talán azt lehet mondani, hogy ezek egynémelyikében, pl. az Inkák birodalmában ez az egyenlőtlenség a despotizmus legmagasabb fokára hágott.

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

Hasonlóképpen ír Schmidt O.: *„Ha a szocialisták meggondolnák a dolgot – ezek szavai – mindent, ami csak lehetséges a világon, megtennének, hogy a leszármazás tanát agyonhallgassák, mert ez az elmélet egész nyíltan azt tanítja, hogy a szociálista eszmék kivihetetlenek.”* Ziegler pedig a szociáldemokrácia alapelveit a Darwinizmus tantételeinek szembeállításával pontról pontra lecáfolja.³

Mintha csak a tudomány összeesküdött volna arra, hogy a demokráciának a francia forradalomtól örökbe vett jeligeit pocsékká tegye. Huxley, a kiváló angol természettudós és Darwin elméletének továbbfejlesztője, ezekkel a szavakkal fordul a társadalmi egyenlőség hívei ellen: *„Hogy az emberek szabadoknak és egyenlőknek születnek, ez tudományos szempontból nevetséges állítás. Ameddig az emberek emberek és a társadalom társadalom marad, addig az emberek egyenlősége álomkép marad.”* Az egyenlőség hipotézise ténybeli tévedésen alapszik, s ez előre is a lehetetlenség bélyegével látja el mindazokat a társadalmi elméleteket, melyek rajta építkeznek föl.⁴

1 **Bouglé**, *La Démocratie devant la Science*, Paris. 1904. 17.

2 Ausland id. **Ferrzi**, *Socialisme et science positive* 14.

3 **Ziegler**, *Die Naturwissenschaft und die sozialdemokratische Theorie*. Stutgart 1894.

4 Zukunft 1894. márc. 31. sz.

Ammon O. a következő módon fejt ki erre vonatkozó nézetét: „*A társadalmi rendnek alapja az egyenlőtlenség, s ez az egyenlőtlenség nem olyasmi, amit el lehetne tüntetni, mert az épp oly elválaszthatatlan az emberi nemtől, mint a születés és halál; változhatatlan, mint a matematikai igazságok; örök, mint a bolygók mozgási törvényei.*”¹ De a legpregnansabban fejezi ki magát Garofalo ezekben az emfatikus szavakban: „*A természet irtózik az egyenlőségtől. Ennélfogva a tudomány objektív valósága ellentétben áll az emberiség szubjektív aspirációival*”.²

Azt hiszem, e tudományos tekintélyek szavai eléggé igazolják azt, hogy a természettudomány és az úgynevezett pozitív szociológia szabadságot, egyenlőséget, testvériséget nem ismer és nem ismerhet. De azért minden részében nem írhatjuk alá azt, amit Ch. Maurras tudományos rezulátumnak mond:

„*A Terreur embereinek esztelen illuminizmus az mondta: **Testvériség vagy halál!** A politikai tudomány egészen más, de biztos dilemmát állít föl. Azt mondja a népeknek: Egyenlőtlenség vagy hanyatlás! Egyenlőtlenség vagy anarchia! Egyenlőtlenség vagy halál!*”³

S így talán mi halált kiáltunk az egyenlőség szép eszméjének? Távolról sem, **ha etikai alapra tudunk helyezkedni**. Mert van egyenlőség, mely ugyan nem egyformaság, nem matematikai vagy biológiai fogalom, hanem etikai elv és a valódi testvériségnek alapja s megeremtője.

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

Non ministrari, sed ministrare – ez volt az Ő jelszava; s tanítványainak is ezt a szabályt állítja oda: „*Aki nagyobb akar lenni, legyen a ti cselédek, és aki első akar lenni köztetek, mindenkinek szolgája legyen*”.⁴

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

1 *Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen. Entwurf einer Sozialanthropologie.* 256.

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

3 Enquete sur la monarchie 38.

4 Máté 20, 26-29. – Márk 10, 43-45.

tekintélyben, annál nagyobb szolgálatot köteles teljesíteni embertársai számára.

Ezt az erőmútan köréből kölcsönzött képlettel így lehetne kifejezni:

$$\mathbf{P : Q = p : q.}$$

Vagyis: az a társadalmi munka (s ez alatt természetesen nemcsak a testi munkát értjük, s nemcsak azt a szolgálatot, ami bérrel értékelhető), amit valaki végez, legyen arányban azzal az erővel (tehetség, hatalom, vagyon), amivel rendelkezik. Minél nagyobb az erő (P, p), annál nagyobb legyen a társadalmi munka (Q, q); és minél nagyobb társadalmi munkát teljesít valaki, annál nagyobb erő álljon rendelkezésére. Ez az arány nemcsak, sőt nem is annyira, az egyénnek, mint inkább a társadalomnak válik javára.

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

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

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

Abszolút egyenlőségre tehát nincs szüksége sem egyénnek, sem társadalomnak, sem az igazságosság nem követeli azt. Sőt ellenkezőleg: az abszolút egyenlőség vagy egyformaság épp az osztó igazságosság rovására volna, nem tévén különbséget az egyének ereje, tehetsége és munkakedve között. Amiért is az olyan kommunisztikus utópiák, melyek – nemcsak mint Platón és Morus – a közös birtoklást és fogyasztást kívánják, hanem a társadalomban a szoros egyenlőséget akarják meghonosítani, igazságtalanságot foglalnak magukban.

Abszolút társadalmi egyformaságról azért csak azok a demagógok beszélnek, akik a tömegnek csak azért hízelegnek, hogy urai legyenek, s így az egyenlőség elvével együtt az arányosságot és igazságosságot is fölforgassák.

A társadalmi egyenlőség ebben a – matematikailag is teljesen érvényes – egyenletben áll:

$$\frac{P}{Q} = \frac{p}{q}$$

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

A társadalomnak az a, hol tudatos, hol öntudatlan, tendenciája, mellyel az igazságosságot akarja érvényre juttatni, akkor éri el célját, ha ezt a helyes arányt

$$\frac{P}{Q} = \frac{p}{q}$$

létre tudja hozni, azaz ha az idők és körülmények követelményeinek megfelelőleg eltalálja azokat a quantitásokat, melyeket be kell állítani.

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

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

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

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

Az apostol a társadalmat csakugyan mintegy szerves organizmust fogja föl, ahol minden tagnak megvan a maga föladata. Hiába mondaná a láb: nem vagyok a testből való – vajon azért nem a testből való? És hiába

1 Róm. 10, 12 – Galat. 3, 28. – Kolossz. 3, 11.

2 I. Kor. 7, 21, 22.

mondaná a fül: mivel nem vagyok szem, nem vagyok a testből való – vajon azért nem volna a testből való? S ha az egész test szem volna, hol volna a hallás? Vagy ha fül volna, hol volna a szaglás? Tehát Szent Pál szerint, amint a testben minden tag és minden szerv szükséges a helyes összműködésre, egyik a másikat támogatja és kiegészíti, úgy kell lennie a társadalomban is, ahol ennél fogva senkinek sincs joga magát nélkülözhetetlennek és a többiekénél fontosabbnak tartania: „*Nem is mondhatja a szem a kéznek: nem szorulok rád; vagy ismét a fő a lábaknak: nincs rá-tok szükségem. Sőt éppen amelyek a test erőtlenebb tagjainak látszanak, azok a szükségesebbek.*”¹

S így, bár a kereszténység gazdasági rendszert nem állított föl és nem kíván fölállítani, s bár szemében a társadalmi pozíció is nem öncél, hanem csak eszköz számba megy, mégis a keresztény világnézet az, mely megadja azt az etikai alapot, amelyen a fizikai és biológiai különbség dacára az arányos egyenlőséget ki lehet és ki kell építeni. A kereszténység légkörében nem szűnnek meg az osztályok, a felsőbbtség és alárendeltség közti viszony; de mivel a felsőbbségnek erkölcsi kötelessége, hogy ne öncéljait kövesse, hanem az alárendeltséget szolgálja, megszűnik a tulajdonképpeni osztályellentét és osztályharc.

„*Istennél senki sem szolga és senki sem úr – így fejezi ki ezt a gondolatot a keresztény Cicero – mert ha mindnyájunknak egy Atyánk van (Isten), mindannyian egyenlő joggal vagyunk gyermekei. Isten előtt senki sem szegény, csak, aki az igazságosságban szűkölködik; senki sem gazdag, csak, aki erényekben bővelkedik.*”²

A kereszténység épp azáltal, hogy bár a földön mozogván, mintegy a földi dolgok fölé tud helyezkedni, megadja a módot ahhoz, hogy az emberi természet állati része által alkotott egyenetlenséget a lelki méltóság egyenlőségével kiigazítsa. S ezzel a kereszténység fölötte van minden tudománynak, mert hozzáteszem a kereszténység nemcsak elmélet, hanem gyakorlat, nemcsak tételeket állít föl, hanem isteni erejével áthatja és megmozdítja a szíveket. S ezért nemcsak testvériséget hirdet, hanem igazán testvérekké teszi azokat, kik Jézus szellemétől át vannak hatva.

Ahol ez a szellem megvan, ott az egyenlőtlenség nem kellemetlen, hanem inkább kedves és előnyös oldaláról mutatkozik. Mert hisz a társadalmi élet nem egyszínűségéből, egyhangúságból és egyformaságból áll, hanem különbözőetek asszimilációjából, a különféle erők együttes

1 I. Kor. 12, 14-21.

2 Lact. Div. inst. V. 1. c. 14.

összeműködéséből. Hogy az erők összetalálkozásánál ne annyira az el-
lentétek nyomuljanak előtérbe – ami az erők egy részét megsemmisíti –
hanem inkább az érdekek közössége domináljon, arra nézve harmóniára
van szükség. A harmónia pedig nem más, mint arányosság: azok a hangok
olvadnak össze kedves akkorddá, melyeknek rezgései arányban vannak;
az egyforma rezgésű zöngék egyhangúságot, az aránytalan rezgésűek pe-
dig diszharmóniát hoznak létre. Ezt a kívánatos harmóniát pedig minden
egyébnél jobban a keresztény szereteten és igazságosságérzeten alapuló
szolidarizmus teremti meg.

Újabb időben az úgynevezett szolidaristák az embereket és társadalmi
osztályokat egybekapcsoló érzetet tisztán társadalombölcseleti szempon-
tokból kívánják levezetni.

Léon Bourgeois az ő könyvében, melynek címe: *Solidarité*,¹ s amely e
társadalmi tannak mintegy evangéliumát alkotja, alaphangként ezt a tét-
elt fejteti: Az ember mindazt, ami és amije van, ajándékképpen bírja,
és ajándékképp kell azt visszaadnia; azok a szolgálatok, amiket a társada-
lomtól nyertünk, hasonló szolgálatokra köteleznek bennünket.

S erre Fouillée igen helyesen ezt válaszolta: „*Igen, ami vagyunk és amit
bírnunk, az ajándék, s ez a természetszerű szolidaritás; de hogy azt vissza
is kell adnunk, ez már az erkölcsi szolidaritáshoz tartozik, s ez utóbbi
nem következik önként az előbbiből, hanem csak felsőbbrendű motívu-
mok közbejötté folytán. A kötelesség megvan, de hogy azt teljesítsük, arra
szükséges az az etikai alap, melyet eddig semmiféle filozófia oly világo-
san és tisztán nem tudott lerakni, miként azt a kereszténység megtette.*”²

VI. FEJEZET

FEMINIZMUS

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

E megváltozott viszonyok számos problematikus kérdést vetettek föl arra

1 Paris Colin, 3éme éd., t. 1902.

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

nézve, hogy a nő miként illeszkedik bele a számára teremtett új gazdasági és társadalmi helyzetbe. Mindezeket együttvéve a nőkérdés neve alá foglaljuk, s mivel minden kérdés választ vár és sürget, oly választ követelünk, mely a társadalmi igazságosság szempontjából kielégítő legyen.

A nőkérdés ennél fogva a szociális kérdésnek egyik jelentékeny ága. S e tekintetben szívesen magunkévá tesszük señorita Ximeno következő szavait, melyeket 1903. évben egy madridi feminista kongresszuson mondott: *„A feminista kérdés problémája nagyobb figyelmet érdemel, mint az agrár vagy ipari kérdés, miután ez az emberiség felét érdeklő pszichologiko-szociális probléma.”* Sőt többet is mondanánk, mert nézetem szerint a feminista kérdés nemcsak a nők figyelmére érdemes, hanem az egész emberiségét kell, hogy magára vonja, mert ettől függ a társadalmi és nemzeti fejlődés jövője.

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

Azért, midőn a feminista probléma megoldásáról van szó, ugyanazon két irányzattal állunk szemben, amely a szociális kérdés megoldása körül ez idő szerint fáradozik. Az egyik az egész szociális kérdést – s így a feminista problémát – tisztán és kizárólag csakis gazdasági kérdésnek tekinti; s ennél fogva más szempontokat, mint a történelmi materializmus által dogmatizált, állítólag a természeti törvények szükségszerűségével működő ökonomikus elveket nem ismer. A másik a feminista problémánál ép úgy, mint a szociális kérdésnél, a gazdasági és természettudományi elveken kívül az etikai szempontokat is figyelembe kívánja venni, sőt ép e szempontok kellő méltatásától várja a nagy problémának helyes és célszerű megoldását.

Ennél fogva, amint a materialisztikus irányú szocializmussal szemben áll az idealizmus alapjára helyezkedő, de azért teljesen reális keresztény szociális reform eszméje, úgy alkotja a tisztán naturalisztikus feminizmusnak kiigazító és kiegészítő rendszerét a legtisztább és legvalódibb idealizmusból táplálkozó keresztény feminizmus. S e tekintetben teljes lélekkel csatlakozunk Brunetiére szép szavaihoz: *„Ha mi igazi keresztények volnánk – azaz olyan keresztények, kik külső cselekményeiket mindig azzal a nagy eszmével hozzák kapcsolatba, hogy Isten szolgálata magában foglalja a felebarát szolgálatát – akkor mi kitűnő demokraták len-*

nénk, s ma hozzátehetem: egyszersmind kitűnő feministák is lennénk.”¹

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

A feminizmus – így szól egy francia antifeminista – érthető Kambodzsában vagy Szudánban, ahol a nő kísérője, szolgálója és igavonó állatja a férfiúnak. A feminizmus érthető a japánoknál, kik a nőt alacsonyabb fokon álló lénynek tekintik, s a férfit a nő valóságos urává, istenévé teszik.

A feminizmus érthető Törökországban és Kínában, hol a poligámia mellett a női rabszolgaság dívik. De Franciaországban, a lovagiasság klasszikus földjén, micsoda nonszensz dolog a feminizmus!² S ugyanily joggal nonszensznek tarthatná valaki a nyugati civilizáció egész területén.

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

S különös dolog, hogy e tekintetben a modern női szalonok kedvelt bölcselei, Schopenhauer és Nietzsche járnak legelől. Schopenhauer egyenesen a polygamiát veszi védelmébe, és a törökországi és kínai viszonyokhoz hasonló helyzetet akar a nő számára teremteni, mert szerinte így foglalja el a nő, mint alsóbbrendű lény (*subordiniertes Wesen*) az ő igazi és természetes helyét a társadalomban.³

S a mestert a nő becsméréseiben még felülmúlta az Antikrisztus szerepében tetszelgő tanítvány, Nietzsche, ki minduntalan hangoztatja a női nem inferioritását, sőt szerinte alávalóságát. Az az ember, ki mélyebb belátással bír, így szól a *Jenseits von Gut und Böse* filozófusa a nőről, csak keleti módon gondolkozhatik. Neki nem szabad a nőben mást látnia, mint bírlóktárgyat, elzárható tulajdont, mint olyasmit, ami a szolgaságra

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

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

3 Parerga und Paralipomena, XXVII. fejezet: *Über die Weiber* „Ezáltal (a többnejűség által) a nő visszakerül a helyes és természetes helyzetébe mint alárendelt lény, és a hölgy, az európai civilizáció és a keresztény–germán ostobaság e szörnyesülte nevetséges igényeivel a tiszteletre és megbecsülésre, eltűnik a világból.”

van teremtve, és csakis ebben éri el célját. Ázsiának rendkívül mélységes fölfogására kell helyezkednünk; mert csak Ázsia gondolkozói fogták föl helyesen a nő lényegét.

S ha valaki ezenkívül még elolvassa a szerencsétlen véget ért Weininger könyvét: *Geschlecht und Charakter*, mely egészében a nőnek naturalisztikus szempontból vett rendszeres lekicsinylése, akkor föltétlenül arra a meggyőződésre kell jutnia, hogy a feminizmus Európában nagyon is jogosult törekvés, és hogy az ázsiai állapotok eme infiltrációja ellen eredménnyel csakis a keresztény idealizmus zászlója alatt lehet a küzdelmet fölvenni.

Mert elvitázhatatlan tény marad, hogy a nő helyzetének ázsiai fölfogását tulajdonképen az evangélium szelleme törte meg. Sem a hellenizmus finom műveltsége és bölcselkedő kontemplációja, sem a római kultúra erős jogi érzéke nem volt elegendő a férfi és nő paritásának a megállapításához; ezt tulajdonképen csak a kereszténység tette meg az egyenlő morál elvének proklamálása által.

Ugyanis a férfi és nő közti egyenlőség nem annyira a fizikumban és pszichikumban, s nem főként és egyedül a gazdasági viszonyokban rejlik, hanem a nemek erkölcsi értékelésében.

A történelmi materializmus képviselői ezt a tényt minden áron a történelmi hazugságok felhőivel akarják homályba borítani. Itt elől jár Bebel, a német szociáldemokrata vezér, ki *Die Frau und der Sozialismus* című könyvében hamis, kiszakított és tévesen magyarázott idézetekkel a kereszténységnek nőgyűlölő álláspontját akarja bizonyítani. Az ebben a pártpolitikai pamfletmunkában kifejtett nézeteket, sajnos, minden kritika nélkül átvette Charlotte Perkins Gilman *A nő gazdasági helyzete* című munkájába.

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

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

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

Azért követel szent Ambrus mindkét nem számára egyenlő morált, s nem fogadja el azt a kibúvót, melyet egy – úgy látszik – az ő korában is a nőknek szemére vetett kisebb gyarlóságnak, a titoktartás híjának mentségére fölhoztak, hogy ez a tökéletlenség a női karakterhez tartoznék. „A hiba – így szól a nőhöz – a te személyes hibád, nem pedig a te nőiességed; a te nemed szent.” (In Luc. II. 54.)

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

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

Mâconban VI. században két zsinatot is tartottak, s azok határozatai között a nőkérdésére vonatkozólag csak annyi fordul elő, hogy az egyik kánon szigorú kötelességévé teszi a püspököknek az özvegyek és árvák védelmét, a másik pedig tiltja a vérfertőző egybekeléseket. Mindez alig egyeztethető meg azzal a fölfogással, hogy a nőnek nincs lelke.¹

1 Toursi Szent Gergelynek egy följegyzése különben élénk világot vet arra, hogy miként keletkeznek az efféle tudományos mesék, vagy hogy miként gyártják azokat mesterségesen. Azt mondja a nevezett író a frankok történetében (VIII. k. 20. f.), hogy az 585. évi máconi zsinaton az egyik püspök — valószínűleg valamely szentírási hely magyarázatánál — azt a nézetet kockáztatta, hogy a latin *homo* (ember) kifejezés nem foglalja magában a nőt is. (Miként tényleg a latin *homo*, francia *homme* gyakran a *mulier*, *femme* szóval ellentétben áll.) Azonban a többi zsinati atya az ószövetségi és újszövetségi szentírás szavaiból bebizonyította neki, hogy a szentírásban a *homo* kifejezés a nőt is magában foglalja. Itt tehát egy tisztán exegetikus kérdésről volt szó, amelynél egyáltalában nincs mondva, hogy csak az az egy zsinati atya is kételkedett volna azon, hogy a nő bír-e olyan halhatatlan lélekkel, mint a férfi. Egyházi férfinál

A materialisztikus alapon álló feminizmus azonban tényleg elérte annak ellenkezőjét, amit Bebel a mâconi minoritásra ráfog. Egyrészt eltagadja nemcsak a nők, hanem a férfiak a lelkét, másrészt pedig egyik-másik túllelkes követője a férfit tartja alsóbbrendű lénynek, s így a paritást megzavarja.

E tekintetben alig lehet már felülmúlni azt, amit Elisa Farnham következő szavaival kifejez: „*Elérkeztek a napok, midőn a férfiak, ez a brutális és durva fajzat, kénytelenek átadni az uralmat a nőknek, azt az uralmat, melyet eddig az emberiség legnagyobb kárára gyakoroltak. A nők tökéletesebbek, mint a férfiak, lelkiületük gyengédebb és fogékonyabb; a nő a férfihoz hasonlítva úgy viszonylik, mint a férfi a gorillához.*”

Ezekben az extravagáns szavakban azonban rejlik valami abból az igazságból, amit materialisztikus irányú feministáink nem vesznek figyelembe. Az, t. i., hogy a férfi és nő közt főnnálló teljes egyenértékűség mellett nincs meg a teljes egyformaság. A mi materialisztikus feministáink – akár férfiak legyenek, akár nők – rendszerint összetévesztik az egyenlőséget az egyformasággal. Pedig férfi és nő fiziológiai és pszichikai tekintetben nem egyforma, és aki a nőt egyformává akarja tenni a férfival, az elveszi tőle azt, ami által ő nagyobb és tökéletesebb a férfinál: az ő finom lelki fogékonyságát és gazdag kedélyvilágát, anélkül hogy meg tudná neki adni azt, ami nála a férfi hivatásszerű tökéletességéből hiányzik. S így éppen ez a természetjavító kísérlet csak arra vezethet, hogy a nőt lealacsonyítsa, benne az erkölcsi egyenértékűséget megrontsa. Mert igaza van Marcel Prévost feminista írónak: „*La femme qui se virilise est une fleur qui perd son parfum.*”

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

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

A nő fizikuma és élethivatása nem képesíti őt a termelésnél oly munká-

ez már azért is elképzelhetetlen, mert az egyház a női szenteket éppúgy tiszteli, mint a férfinemből valókat. Szent pedig halhatatlan lélek nélkül nem képzelhető. Íme tehát: ilyen virágokat hajt a Bébel-féle felületes áltudomány!

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

S azért a nő gazdasági önállósításában óvakodni kell attól, hogy a nő a versenyküzdelemben, mint olcsóbb munkaerő, ne helyezkedjék szembe a férfúval. A mai gazdasági életben is fenn kell tartani a neki megfelelő hivatásköröket férfúnak és nőnek, bár a határmezsgye nem esik össze a régivel.¹

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

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

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

Ez pedig Gnauck-Kühne asszony szerint főként az anyaiságban rejlik. *Weiblich sein heisst mütterlich sein*, így fejezi ki ezt röviden a jeles feminista írónő, aki igen helyesen különbséget tesz az anyaság (Mutter-schaft) és anyaiság (Mütterlichkeit) között. Sajnos, nem minden anya egyszersmind anyai a szó nemes értelmében. Az anyaság a természet dolga, az anyaiság a léleké, s erre hivatva van az a nő is, sokszor még ideálisabb módon, aki a természet szerint nem lett anyává.

A másik szempont pedig az, hogy minden irányzat, mely a házassági köteléket támadja, egyszersmind a nő társadalmi helyzetére veszedelmessé válik, s minden intézmény, mely a családi életet védelmezi, ezzel a nőt is védelmezi.² S így igazi feminizmus, mint a nő jólétét és szellemi fej-

1 **Elsbeth Krukenberg**, *Über das Eindringen der Frauen in männliche Berufe*. „A női foglalkozások reformja — ezt nem lehet elégszer ismételni — a leghatásosabb eszköz annak a ténylegesen fennálló veszélynek az enyhítésére, hogy mind több női munkaerő hatoljon be a férfifoglalkozásokba, és arra, hogy a nőt sajátos adottságainak megfelelő területeken végzett munkára ösztönözzük.” (40.)

2 **Elisabeth Gnauck-Kühne**, *Die deutsche Frau um die Jahrhundertwende*. 2te Aufl.

lődését előmozdító törekvés, csak a családi élet szentségének megóvása mellett képzelhető.

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

VII. FEJEZET

A MUNKA

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

Ez az utilitarizmus hozta magával, hogy az egész nemzetgazdaságtant csak a meggazdagodásnak, akár nemzetinek, akár egyéninek, eszközüül tekintették. Minden etikai fogalmat kiküszöböltek belőle, abból az elvből kiindulva, melyet egy németországi kormányfő (Miguel) így fejezett ki: „*Morális elvekkkel nem lehet vasutakat építeni.*”

Azok a következmények azonban, melyek a gazdasági liberalizmus nyomán jártak, mégis azt mutatták, hogy a vasútépítéshez a vason, fán, földtöltésen, szóval mindeme tisztán anyagi dolgokon kívül még más is kell, olyasvalami, amit a liberalizmus szintén csak árufélének tartott, amit mi azonban erkölcsi szempontból is mérlegelünk, s ez az emberi munka, a szellemnek és a testnek a munkája.

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

Berlin, 1907. 122. és 161.

1 **Földes B.**, *Társadalmi gazdaságtan*. 155. l. A termelés érdekében kifejtett tevékenység. - Conrad, *Handwb. d. Staatswissenschaften*: „*Egy erő megnyilvánulása valami hasznos létrehozása érdekében, vagyis valamié, ami mint ilyen alkalmas arra, hogy*

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

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

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

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

Mert azt, ami által ők emelték az emberiség szellemi nivóját, intelligenciáját és eszmekörét, mint olyant, mely után kamatokat nem lehet szedni, improduktív, haszontalan munkának tekinteni annyit tesz, mint az embert arra az állapotra visszavezetni, amidőn más gond nem bántotta, mint általias szükségleteinek kielégítése.

Mi az ily alantjáró fölfogással szemben munkának tekintjük mindazt a tevékenységet, amely a társadalom kormányzása, rendezése, szellemi

egy emberi szükségletet szolgáljon, mint ilyen értékkel bír.”

kifejlesztése, értelmi képzése, gondolkodásának nemesítése, erőinek fokozása körül történik. Meglehet, hogy e dolgok kevesebb izomtevékenységet vesznek igénybe, de még akkor is, ha csak pusztán fiziológikus szempontból fogjuk föl a dolgot, az agy és idegrendszer megfeszítésével, az életerőnek nem csekély koptatásával járnak.

A munka terhét tehát viseli nemcsak az, aki izomerejével teljesíti azt, testi erejét változtatja át produktummá, hanem az is, akinek termelése gondolatban, érzelmekben, eszmékben, áldozatokban áll.

Ez azonban most egy második kérdéshez vezet bennünket. Ahhoz t. i., hogy vajon a munka mennyiben teher, s hogy ennél fogva hogyan felel az meg az emberi természetnek, mely minden kellemetlen dolgot kerülni iparkodik.

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

A görögben a munka, fáradtság, szegénység, gyötrelmek fogalmakat egy-származású szókkal fejezték ki (*μῆμομαι* dolgozom, szűkölködöm; *μόνος* fáradtság, küzdelem; *πονέω* dolgozom, *πονηρός* kellemetlen, rossz; *πένης* szegény). A latinban a *labor* megerőltetést, munkát, gyötrelmet és fájdalmat jelent; és e magyar szó: munka, melyet a szlávból vettünk kölcsön, úgy az ószláv, mint a modern szláv nyelvekben (ószláv *monka*, lengyel *męka*, orosz, szlovén, horvát, tót *muka*) kínt, fájdalmat jelent.

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

S tényleg az ember azon is van, még az öntudatlanul végzett dolgoknál is, hogy hiábavaló munkát ne teljesítsen. Igen érdekes példát mutat erre vonatkozólag a nyelvtudomány. A nyelvek fejlődési processzusából ugyanis azt tanuljuk, hogy ebben az embernek az az öntudatlan törekvése nyilvánul, hogy a beszélszervek minél kevesebb munkát végezzenek.

Ebből a törekvésből származik minden hangasszimiláció, vagyis a szóképzés folytán egymás mellé kerülő különböző nemű hangoknak fokozatos közeledése, míg csak egészen egyenlővé változnak, mert ezek kiejtésénél a beszélszerveknek kevesebb munkát kell teljesíteniök. Így lett pl.

a magyarban az eredeti *hozzuk, nézzük* alakból a mostani *hozzuk, nézzük*; vagy a latin *septem, octo* szóból az olasz *sette, otto*.

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

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

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

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

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

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

Külső kényszerből végezték a munkát a rabszolgák, belső kényszerből mindazok, akik csak azért dolgoznak, hogy éhen ne haljanak, és akik a munkát azonnal félretennék, mihelyt ez az ok megszűnnék. Önelhatáro-

zásból az dolgozik, aki tudja, hogy a munka kötelesség.

És ezt a kötelességet a leghatározottabban és legvilágosabban, minden emberre kivétel nélkül vonatkoztatva, a kereszténység állította föl és hirdette világgá: „*A ki nem dolgozik, az ne is egyék.*”, így fejezte ezt ki Szent Pál apostol. És ez a parancs a korrelatívuma annak az elvnek, hogy a föld javainak élvezetéhez minden embernek jussa van. De miután a föld javai – melyekben nemcsak étel, ital, ruházat s a testi szükségletek, hanem a művelődés és szellemi élet szükségletei is foglaltatnak – a munka által jönnek létre, vagy esnek rendelkezésünk, uralmunk alá: ennél fogva ebben a hódító küzdelemben, mellyel az emberiség a természet urává lesz, részt kell vennie mindenkinek, és pedig annál nagyobb mértékben, minél nagyobb erővel – szellemi, vagyoni vagy fizikai erővel – rendelkezik valaki. Debitor sumus, adósok vagyunk, Szent Pálnak e szavait ismételnie kell minden embernek, mert mindannyian adósai vagyunk – kisebb-nagyobb mértékben – annak a társadalomnak, mely minket nevelt, ellát, táplál, ruház, művel; adósai vagyunk a múltnak, adósai vagyunk a jelennek, és pedig annál nagyobb mértékben, minél több jutott szellemi és anyagi javakból, lelki és testi erőből. S ezt az adósságot a társadalmi munkával, szellemi vagy testi erőnk kifejtésével kell törleszteni; s mindenki úgy törleszti a legjobban, ha tehetségeit a szükségletekhez képest úgy fejti ki, hogy velük minél jobban emelje a társadalmi jólétet – amihez nemcsak az anyagi élet kellékei, hanem a művelődés előbbrevitele és terjesztése is tartozik.

Jézus ezt így fejezi ki: „*Kinek sok adatott, attól sokat követelnek.*”¹

Ez az a helyes mérték, mely egyesegyedül tudja a társadalmi egyensúlyt helyrehozni. Mert miután – mint láttuk – a természettudomány arra az eredményre vezetett, hogy abszolút egyenlőség nincsen, ennél fogva a kommunisztikus szocializmusnak az a törekvése, hogy lehetőleg mindenkire egyforma terhet rakjon, hogy erőset és gyengét, férfit és nőt, szellemileg vagy testileg fejlettebbet és fejletlent egy mérték alá állítson, a legnagyobb társadalmi igazságtalanság.

Ez nem volna egyenlőség, hanem inkább az egyenlőség kiforgatása, mert miután itt a P , p értékének változásával $Q = q$; ennél fogva $\frac{P}{Q} > \frac{p}{q}$ aszerint, amint $\frac{P}{Q} > \frac{p}{q}$.

Mesterét követve, ki mint „*ács és az ácsnak fia*” előbb a kézi munkát, s aztán a tanítás munkáját végezte, melyet a Megváltás isteni munkájá-

1 Luk. 12, 48.

val befejezett, az egyház a munkát mint általános emberi kötelességet állította oda, és ezáltal a munkának egészen új értékelésére szoktatta az embereket.

Míg Platón államelméletében a munkásokat és kézműveseket másodrendű embereknek tartja, mivelhogy foglalkozásuk alantas és piszkos s ennél fogva tisztos emberhez nem illő; s míg Cicero szerint nem lehet műhelyben élni és egyúttal tiszteletreméltónak lenni, s a kézművesek foglalkozása nem nemes¹; addig az evangéliumnak hirdetői legnagyobb részt halászok voltak, s a nagyműveltségű Pál apostol Útjaiban is sátor-készítéssel keresi kenyerét, nehogy másoknak terhére essék.

Mennyire különbözik a klasszikus kor bölcselőinek fölfogásától az, melyet az *apostoli konstitúcióknak* nevezett irat, mint az első századok egyházának közvéleményét kifejez, amidőn a munkát kötelességnek mondja mindenki számára, aki végezni bírja, mert a lustaság szégyenletes dolog.² A szent atyák közül csak Szent Vazulra akarok hivatkozni, ki valódi szociális értelemmel fejtegeti e témát. „*Nem szükséges mondanom – így ír Caesarea püspöke – mily nagy rossz a semmittevés, miután az apostol mondja, hogy aki nem dolgozik, az ne is egyék. Amint tehát mindenkinek szükséges a naponkénti táplálék, ép úgy szükséges neki az erejéhez mért munka*”; és megint: „*Egyikünk sem bírja egymaga az ő életszükségleteit megszerezni, hanem egyik a másikra van utalva.*”³

S az az erkölcsi érték, melyet a kereszténység a munkába befektetett – ez volt és lesz mindig az a fegyver, mellyel a rabszolgaságnak különféle neimeit, durvább és szelídebb alakulásait le lehet küzdeni.

Manapság vannak, akik a történetet csak úgy felületesen vizsgálva, azt hangoztatják vád gyanánt az egyházzal szemben, hogy a rabszolgaság ellen való harcot nem vette komolyan, hogy mintegy a *tolerari posse* elvét alkalmazta-e erkölcstelen intézménnyel szemben. S annyi igaz, hogy sem Krisztus, sem az apostolok nem voltak Spartacusok; mert – mint Peabody helyesen megjegyzi – Jézus nem a munka *mechanikájának*, hanem a lélek dinamizmusának Mestere.⁴ S azért tanítványai nem lázították föl a rabszolgákat uraik ellen, hogy kétes kimenetelű harcban erejüket összemérijék. De azzal az elvvel, hogy a munka erkölcsi kötelesség és

1 De Officiis 7, 42.

2 Const. Apost. II. 62.

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

4 I. m. 201.

egyszersmind erkölcsi érték, megdöntötték a rabszolgaság jogcímét; és ahol, és amennyiben ez a tisztult erkölcsi nézet fönt is, lent is áthatja a szíveket és elméket, ott a rabszolgaságnak egészen önmagától meg is kell szünnie; de tényleg csakis ott szünhetik meg. És ahol nincs meg a munkának erkölcsi értéke, ott a rabszolgaság intézménye valamelyes formában újból föléled.

S ez bár szinte rettenetes igazságnak tetszik, mégis egészen természetes dolog. És pedig azért, mert ahol nincs meg a munkára való erkölcsi kötelezettség tudata, ott a munkát csak kényszerűségből teljesítik – akár belső, akár külső kényszerűségnél fogva –, és azért ott a munkát nem tekintik szabad emberhez méltó és illő dolognak. Távol áll tőlem, hogy a rabszolgaság apologétája legyek, de ebben a körülményben az ember mégis igazolva látja ezt az intézményt, mely durva alakjában ugyan bántja igazságosságérzetünket, leplezett alakjában azonban itt van közöttünk: újból felüti a fejét, mint a dudva, melyről azt hittük, hogy kiirtottuk, pedig gyökere még a földben lappangott.

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

S ugyanez ismétlődik napjainkban, midőn az etikai alapot nélkülöző klasszikus nemzetgazdasági iskola elvei szerint alakult bérmunkát kizárólag a kínálat és kereslet esélyeinek odadobták. S hozzátehetjük, hogy a munka erkölcsi értékelése nélkül a képzeletbeli kommunisztikus társadalomban is a munka – mint államilag parancsolt és rendőri felügyelet alatt végzett kényszermunka – olyan leplezett rabszolgaság volna, amely mellett nem elegendő vigasztalás az, hogy e sors alatt mindenki nyögne.

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

1 **Acsády Ignác**, *A magyar Jobbágyság története*. Budapest, 1906. 7.

lekszenek.

Csak aki etikai alapra helyezkedik, és az örök igazságosság szerint való örök törvénynek, s nem az utilitarisztikus mimicry-etikának elveire hivatkozik, az mondhat eljárásuk fölött ítéletet, hogy vétkeztek a társadalmi igazságosság ellen.

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

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

*„Azért kell – mint Julius Werner mondja – a szociális reformba az imponderabiliákat belevonni; az erkölcsi idealizmus itt is a valódi realizmusnak bizonyul. S a kereszténység zászlaja az, mely a munkának erkölcsi mérlegelésére és a munkáviszonyokkal kapcsolatos szociális állapotok reformjára vezet.”*¹

És hasonlóan konkludál Földes Béla e szavaival: *„Minden munkarendszernek olyannak kell lennie, hogy a munkások társadalmi, erkölcsi, műveltségi, egészségi érdekeit is szem előtt tartsa. Oly munkarendszer, mely ezeket figyelmen kívül hagyja, mely a munkának csak gazdasági termelő képességére tekintene, a legnagyobb természetlenséget idézné elő.”*²

Igaz, hogy ilyen munkarendet csak akkor nyerünk, ha bizonyos tekintetben mindannyian munkásoknak tekintjük magunkat, s a társadalmi munkában köteleességszerűleg kiveszszük azt a részt, melyre erőnk, képzettségünk, hivatásunk alkalmassá tesz. Erre pedig a kereszténység tanít meg leghathatósabbán és a legerélyesebb módon. Sőt tőle vesszük a

1 Werner, *Soziales Christentum* 27.

2 I. m. 154.

lemondásnak és áldozatkészségnek erejét, mert munka – és pedig a szó legnemesebb értelmében vett munka – a lemondás és áldozatkészség is, melyre pedig mindenekfölött szükség van, hogy a társadalmi harmónia meg ne bomoljon.

De másrészt arra is tanít bennünket a kereszténység, hogy a munkát kel-
lőképpen megbecsüljük. A mai társadalom s annak békéje és kultúrája nagy veszélyben forog a folytonos bérharcok és munkaszünetelések miatt, melyeknek jogos alapja az, hogy a munkát a materialisztikus világnézet pusztán árúnak tekinti, melyet meg lehet venni. A sztrájkok mintegy protestálások eme ferde fölfogás ellen, és ebben a tekintetben a sztrájkok teljesen indokoltak.

A liberális gazdasági elmélettel szemben a munkának csakugyan nincs semmi védelme: teljesen a kínálat és kereslet esélyei alá esik, és ha a sztrájk vagy a sztrájktól való félelem az egoisztikus és a keresztény világnézettől idegenkedő munkaadókat vissza nem tartaná, új rabszolgaságra ébrednénk.

Azért a munka békéje, mely után joggal óhajtozunk, nem jöhet el előbb, míg a munkának erkölcsi értékelése nem tud tért hódítani. Mindaddig, míg a munkát a tőke uralma alárendeltségi helyzetbe hozza, a munka jogos követelményeit csak a sztrájknak forradalmi mozzanatával tudja érvényesíteni, s mindaddig a sztrájkot általánosságban nem lehet szerződésszegésnek tekinteni, hanem jogos önvédelemnek.

A sztrájkban föltétlen szerződészegést csak akkor láthatunk, ha a munkaszerződésnél a munka joga teljesen tud érvényesülni; ha a munka mint teljesen egyenjogú tényező épügy szabhatja követeléseit, mint most ezt többnyire egyoldalúlag, vagy legalább túlerővel a tőke teszi meg.

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

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

VIII. FEJEZET

A MŰVELŐDÉS PROBLÉMÁJA

Ami a fánál és növénynél a virág és gyümölcs, az az emberi társadalomnál a kultúra. A növény lebocsátja gyökereit a föld mélységébe, ott keresi táplálékát, s egy különös vegyi processzussal azt a piszkos sarat szirmaiban átváltoztatja a legrikítóbb színekké, s elpárologtatja mint édes illatot.

Az ember pedig a földet túrja, hogy táplálkozzék; de nemcsak azért él, hogy táplálkozzék, hanem hogy gondolkozzék. S amit az emberi ész gondol és kigondol, s amely gondolatát az észnek emberi kezek megtestesítik: az az emberi társadalom virága, a művelődés, a kultúra. A kultúra tehát a munka terméke, és pedig, hogy úgy mondjam, a hatványozott munkáé. Az elsőfokú munka, miként a fa gyökere, a táplálékot szerzi be; s midőn a törzs megerősödött és megizmosodott, mikor már vannak ennek a fának ágai és levelei, akkor jön a bimbófakadás és virágnylás korszaka, s a virágból lesz majd a gyümölcs, ha a nemzeti jólét napja megérleli.

Minden virágban van valami ideális, valami poezis, s mégis a legreálisabb célokat, a fajföntartás céljait szolgálja. A kultúra is az emberi tevékenységnek ideális része, s mégis ez az, ami a népek valódi főnnállását biztosítja, s így a főnnmaradás realizmusát szolgálja.

A kultúra virágából gyümölcs lesz, mely megint a nemzeti erősödés magvait hinti szét. Sőt még többet is tesz: a kultúra a nemzeteknek halhatatlanságot biztosít.

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

Hikszószok, ethiopok, perzsák, görögök, rómaiak, s végül arabok uralkodtak a Nílus völgyében, de a piramisok, melyeket a pusztaság élettelen sivatagában a halhatatlanság szimbólumaként fölállítottak, most is állnak. Sőt nem maradtak kulturális emlékek nélkül a jégkorszak emberei sem,

kiknek pedig még faji hozzátartozósága is rejtélyes; de ők primitív állapotokban is végeztek még munkát azon felül, ami a lét- és fajfenntartás föladataihoz okvetlenül szükséges.

És itt kezdődik a tulajdonképpeni kultúra, s ebben különbözik az ember az állattól. Mert munkát az állatok is végeznek, és pedig sokszor bámulatos munkát. Mégis ezeknek a munkája szorosan csak az egyednek és a fajnak a fontatására vonatkozik. S bár némelyiknek építkezései, pl. egyes madarak fészkei vagy a méhek sejtjei e szempontból a célszerűség non plus ultráját érik el, ezen a nívón felül nem emelkednek.

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

De még azokban a dolgokban is, melyek tisztán a lét és fajföntartás céljaira vonatkoznak, az ember nem elégszik meg a szükségessel, hanem iparkodik ennél tökéletesebbet, a meglévőnél különbet előállítani. Ez még a legrimitívebb népeknél is észlelhető. Az agyagedények, kések, szerszámok, fegyverek stb. mind megfelelnének céljaiknak minden díszítmény nélkül; azonban az ember már itt is kívánta kielégíteni esztetikai érzékét, s ez mutatja, hogy a munka nemcsak pusztá termelési erő, nemcsak arra való, hogy az embereket táplálja, hanem szellemileg fölemelje, tökéletesítse.

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

Az a tünemény, mely az emberi kultúrát láthatólag kivonja a többi természet, a biológia és fiziológia törvényei alól, nem csekély zavarodást okozott azokban a körökben, ahol az anyagi világ képezi a szellemi lá-

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

tökörnek szélső határát. S ezzel együtt jár az a konfúzió, mely a kultúra értékének mérlegelésében rejlik. Szinte hihetetlennek látszik, hogy a mai korban, midőn a modern civilizáció verőfényében öntetszelegve sütkérezünk, támadnak szkeptikusok, akik fölvetik azt a kérdést: vajjon a kultúra, a modern művelődés és polgárosodás áldásnak mondható-e inkább, vagy az emberiségre nehezedő átoknak?¹

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

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

A túlraffinált és a dekadencia felé hajló kultúráknak jellemző tulajdonsága volt mindig a természethez való visszatérés kívánsága; az emberek megutálják az ilyen kultúráknak mesterkéltséget és hazug voltát, aminek következménye a természetes és igaz felé való törekvés. Ilyen reakció volt pl. a görög kultúrában az idyllikusok irányzata, kik az akkori korrump korszakból képzeletükben Homérosz napjaiba szálltak vissza. Miként aggastyánok újból gyermekek lesznek, úgy helyezkedtek ők vissza az őskornak természetszerű miliójébe.

Hasonló jelenséget tapasztalunk Rousseau-nál és a múlt századbeli romantikusoknál, bár az a természet, melybe ők beleképzeltek magukat, inkább csak színpadis dekoráció jellegével bírt. De mégis az a lelkesedés, mellyel a természetes élet naivsága és üdesége iránt viseltettek, hasonlít a nagyvárosi ember ama ösztönszerű vágyakozásához, hogy túlfeszült idegeit a falusi élet csendjében vagy égbetörő bérezek magaslatain kipihentesse.

Ma azonban találkozunk olyanokkal is, akik a természetszerű barbárság vadságát és korlátatlanságát, a Nietzsche-féle morálelőtti korszakot

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

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

3 Így pl. L. **Ziegler**, *Das Wesen der Kultur 16.*: „Az ember első lépése a természet fölé egyben ellene tett lépés is.”

tartják ideálnak, amelyben a cselekvés értékét eredményei szerint ítélték meg, és senki sem kérdezte, hogyan jött az létre!¹

Mindezeknél azonban azt látjuk, hogy nincsenek tisztában azzal, hogy mi a természetes az emberre való vonatkozásban. E tekintetben még egy Brunetière is téved, midőn ő az erkölcsöt, polgárosodást és kulturát mint a természet ellentétét mutatja be.

*„A természet – így szól ő – tetőtől talpig erkölcstelen, annyira erkölcstelen, hogy bizonyos tekintetben minden morál, névszerint alapvető elveiben, nem más, mint egyenes reakció ama tanítások és tanácsok ellen, melyeket a természet ad. **Vitium hominis, natura pecoris**, így szól, ha nem csalódom, Szent Agoston; és tényleg nincs vétek, amelyre a természet nem adná meg az utasítást, és nincs erény, amelytől vissza nem tartana... Ha a természetet követnők, nem kellene-e akkor az emberiség jövőjéről lemondanunk. Azt kiáltják felénk: Mélyedjünk bele a természetbe! De ha nem vigyázunk, akkor ez annyit tenne, mint az állatiasságba való elmélyedés. És némely természettudósok, akik arra hívnak föl, hogy mindenben a természet szavát kövessük, nem ügyelnek arra, hogy ezzel a történelem és művelődés folyamatát visszafelé terelnek. Mi csak annyiban lettünk emberek, és csak annyiban lehetünk mindinkább azokká, amennyiben a természettől meg tudunk válni és az ő körében oly helyet tudunk elfoglalni, mint állam az államban.”²*

Ez azonban mindjárt paradox állításnak látszik, és én igazat adok Chamberlain egyik bírálójának, midőn e kultúrtörténetíró ama állításával szemben, hogy a kultúra célja a természettől való emancipáció, azt a tételt állítja föl, hogy a természet ellen mi nem tehetünk semmit, a természet elleni küzdelem egyenlő a megsemmisüléssel, és hogy a legfőbb ideál abban áll, hogy a természetért küzdjünk. De épp oly világosan tévedés az – és a tényekkel is ellenkezésben van – hogy ennél fogva a legmagasabb ideál az állatiság.³ Mert a természettudományi szociológia alapján is azt kellene akkor mondanunk, hogy a kultúra valami nonszensz; mert ha kultúra és természet ellentétes dolgok, akkor, mint céltalan, sőt célelles dolog, a fejlődést megakadályozza, s azért más ítéletet nem lehetne reá kimondani, mint: *censeo delendum*. De másrészt meg az egész emberi történet azt mutatja, hogy az egészséges kultúra a fejlődést előmozdítja; hogy műveltebb

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

2 Discours de Combat. I. 92.

3 Fr. Wüst, *Entgegnung*. 1905. 29.: „Nincs magasabb eszmény a természetes; ez talán csak egy kultúrafanatikus vitathatná.”

népek egyszersmind erősebbek; sőt hogy kultúra nélkül az ember még az állatokkal sem vehetne föl küzdelmet, mert ami az ember fölényét megalapítja, nem az ő fizikai ereje, hanem kultúrája.

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

De hát kultúra van, ezt letagadni senki sem tudja; olyannyira van, hogy nélküle embert sem tudunk képzelni; olyannyira szükséglete az embernek, hogy nélküle célját tévesztette volna; elválaszthatatlan tőle, s annál magasabban áll a fejlődés lépcsőzetén, minél nagyobb fokát érte el a kultúrának.

S ebből szigorú logikával következik, mint kétségbevonhatatlan tény, *hogy az ember egészében fizikai és szellemi kettős lény, s hogy ennél fogva az egyénnek és az összes emberiségnek fejlődési processzusát nemcsak a biológiai, hanem etikai és metafizikai törvények szerint kell mérlegelni és értékelni.*

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

De ebből megint az következik, hogy az embernek, egyenkint, mint

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

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

S hogy az evolúció völgyéből a teleologia magaslatára kell emelkednünk, hogy e szó: *fejlődés* végleges megoldást nem ad, hogy maga a fejlődés nem a vakszerencse játéka, sőt hogy magában az evolúcióban is van teleologia, azt Kidd mutatja ki szépen egy újabb munkájában. Rámutat arra, hogy a jelen munkája egy öntudatlan terv szerint a jövő számára folyik. Így van ez az állat- és növényvilágban, s így az emberi társadalomban.

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

Álljanak itt végezetül Tainenek, a francia pozitivistának ama szavai, melyeket a kereszténységnek, mint kulturális tényezőnek pótolhatatlan voltáról az *Origines de la France contemporaine* című munkájában ír:

„Ma, tizennyolc század után, a kereszténység négyszázmillió emberi teremtménynek szellemi organuma és szárnya, mely nélkül nem tudna ön-maga fölé emelkedni. S valahányszor tizennyolc század óta e szárnyak kifáradtak, vagy ha azokat megtördelték, ugyanakkor a nyilvános és magánerkölcsök lealacsonyodnak. Olaszországban a renaissance, Angolországban a restauráció és Franciaországban a direktórium korában látjuk, hogy az emberek pogányokká lettek, a kegyetlenség és érzékiség fölburjánzottak, s a társadalom mintegy rablótanyává és tisztességtelen

helyé vált. Ha az ember ezt a jelenséget közelebről szemléli, akkor tudja csak igazában mérlegelni, hogy mit hozott a kereszténység modern társadalmunkba. Sem a bölcselkedő ész, sem a művészeti és irodalmi kultúra, és semmiféle kormányzat nem tudja eme szolgálatait pótolni. És csakis ez a kereszténység tarthat bennünket vissza ama veszedelmes lejtőn, melyen állunk. S a régi evangélium még ma is a leghathatósabb eszköze a szociális ösztönnek.”

Amit itt a francia bölcselő mond, az alapján ugyanaz, mint amit Tertul-lián oly klasszikus rövideggel e szavakban foglalt össze: *Anima humana naturaliter christiana*. Az emberi lélek a természettől fogva keresztény, azaz vonzódik ama idealizmus felé, mely éltető elme, s amely a kereszténységben találja hamisítatlan kifejezését.

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

Felelős kiadó: Dr. Brenner Koloman
az Európa a jövőnk Egyesület elnöke

Nyomta és kötötte: Schwarcz és Társa Kft.
www.schwarcznyomda.hu

Fő partner:
Sallux Alapítvány

Sallux | ECPP Foundation

Office room: 2.10
Koningin Wilhelminalaan 5
3818 HN Amersfort
The Netherlands

E-mail: info@sallux.eu

A Sallux az Európai Keresztény Politikai Párt (ECP) politikai alapítványa. A Sallux jelentése „só és világosság”, és célunk, hogy ott indítsunk el „sós”, vagyis éles és tartalmas vitát, ahol erre szükség van, valamint fényt derítsünk a minket érintő kérdésekre. Rendezvények szervezésével és releváns kiadványok terjesztésével kínálunk megoldásokat, és nem maradunk meg a status quo kényelmes oldalán.



Jogi nyilatkozat:

2011 óta a Sallux tevékenységeit az Európai Parlament pénzügyi támogatásban részesíti. A Sallux minden kommunikációjáért és kiadványáért – bármilyen formában és bármilyen médiában – kizárólag a Sallux vállalja a felelősséget. Az Európai Parlament nem felelős azért, hogy az itt található információkat hogyan használják fel.



Dr. Giesswein Sándor (1856-1923) kiemelt szereplője a XIX-XX. századi magyar kereszténydemokrata mozgalomnak, aki gondolataival és munkásságával komolyan hozzájárult ahhoz, hogy a XIII. Leó pápa által a *Rerum Novarum*ban megfogalmazott keresztény szociális gondolat Magyarországon is gyökeret verjen.

Egyik legjelentősebb művét, a *Társadalmi problémák és keresztény világnézetet* 1907-ben adta ki a Szent István Társulat adta ki. Giesswein a könyvet kortárs országgyűlési képviselőinek ajánlotta. A könyv tartalma és fő üzenetei a mai napig aktuálisak, nem csak politikusok számára, hanem mindazoknak, akik a társadalmi kihívásainkra keresztény válaszokat szeretnének találni.

Felelős kiadó:



EURÓPA A JÖVŐNK
EGYESÜLET

