

## MŰVELŐDÉS ÉS NEVELÉSÜGY AZ ÓKORI GÖRÜG VÁROSÁLLAMOK VIRÁGZÁSÁNAK ÉS VÁLSÁGÁNAK KORÁBAN.

(Részlet egy készülő neveléstörténetből.)

Írta: Tettamanti Béla egyet. tanár, a neveléstudományok kandidátusa

Az ókori görög életnek az a korszaka, amely az i. e. 5. század közepével, a perzsákon aratott győzelemmel indul meg, s a 337-ben Korinthosban megtartott egyetemes görög kongresszussal, a városállamok önállóságának megszűnésével és a makedon uralom alatt álló hellenisztikus államok megalakulásával zárul, a mind jobban kiélesedő társadalmi ellentétek és osztályharcok kora. Athénnek a perzsák szárazföldi és tengeri hatalma felett aratott győzelme az athéni demokrácia győzelmét és rövid ideig tartó megszilárdulását s vele a most elsősorban Athén képviselte görög kultúrának eddig nem látott felvirágzását jelentette. Az ion gyarmatok után, amelyek az előző korszak végén a görög művelődési életben vezető szerepet játszottak, az 5. és 4. században Athén lesz a görög kultúra központja egészen a makedon hódításig. Ennek az athéni demokrácia uralmával kapcsolatos kulturális hegemoniának csúcspontja az 5. század második felének mintegy 30 esztendeje, az a 3 évtized, amelyet a történelem Perikles korának mond; az a rövid korszak, amelyet Thukydides Perikles szavaival így dicsőít: »Összegezésként azt mondom, hogy a mi városunk Hellas tanítómestere; minden egyes ember a legkülönbözőbb hivatásokra készülhet fel nálunk és ha munkáját izléssel párosult leleményességgel végzi, itt önálló egyéniséggé alakíthatja ki önmagát.« (1)

Ez a győzedelmes, az arisztokratikus előjogok maradványait megsemmisítő demokrácia azonban csak átmenetileg, egy kis időre jelentette a görög rabszolgatartó társadalomban már eddig is megnyilatkozó antagonisztikus ellentétekkel járó osztályharc szünetelését, vagy átmeneti enyhülését. Abban a pillanatban, amelyben megindul az ipar és kereskedelem által meggazdagodott demokrata Athén és a földbirtokos arisztokrácia uralma alatt álló Spárta mintegy 30 évig tartó küzdelme, újból és minden eddiginél sokkal élesebben fellángol az osztályharc mind az uralkodó osztályokon belül, mind pedig a kizsákmányoltak tömegei és a kizsákmányolók között. A peloponnésosi háború nemcsak két ellentétes államformát képviselő hatalom harca, hanem a háború változásait kísérő osztályharcok sorozata is. A háború hadi szerencséjének váltakozásai az egyes államokon belül is ismételten kirobbantják az arisztokraták és demokraták, a gazdagok és a szegények sokszor véres küzdelmét, egyúttal pedig mindkét fél erejét gyöngítik, sikereit kétségessé teszik a mindkét táborban egyaránt mind gyakrabban kitörő rabszolgafelkelések.

Mindez, a mind a két fél katonai és gazdasági erejét felörlő háború, mind pedig a szinte mindenütt folyó osztályharc legváltozatosabb formáinak állandósága, tulajdonképpen a klasszikus polis-társadalom felbomlásának tünete. A háborút követő 4. század pedig e bomlásfolyamat beteljesedésének kora. A peloponnesosi háború valamennyi vezető görög államot elgyengítette és felülta, a háborút követő harcok pedig aláásták a görög városállamok társadalmi rendjét. A rabszolgamunka fokozódó elterjedése kiszorította és elszegényítette a szabad kézműveseket; a pénzgazdálkodás kiméretlenül kizsákmányoló jellege, a gabonaspekuláción meggazdagodottak fényűzése és szemérmetlenül dőzsölő életmódja, a kisbirtokosok hallatlan méretű elszegényedése és a tömegek tűrhetetlen nyomora állandóvá tette a szegények elkeseredett és teljesen kilátástalan küzdelmét. Mindezekhez hozzájárult »a 4. századi görög társadalmi élet egyik jellemző és szembeszökő ténye, a zsoldos rendszer, amely« egyszerre volt oka is, következménye is azoknak a fentebb felsorolt változásoknak, amelyek a társadalmi és gazdasági életben végbementek... A zsoldosrendszerből nőtt ki a zsoldosvezérek diktatúrája, a késői görög tyrannis is. A tyrannisokat a zsoldosok és a lumpenproletárok támogatták, akik bármiféle hatalmat szívesen üdvözöltek, csak a gazdagok és az előkelők ellen forduljon. Mivel a tyrannis társadalmi alapja nem volt szilárd, rendszerint hatalma sem tartott sokáig. Egyik tyrannos helyébe jött a másik, vagy az erőrekapott oligarchia megdöntötte a gyűlölt tyrannos uralmát... A zsoldosrendszer és a tyrannos még jobban elmélyítette a polis széthullását és siettette a makedón—hellenisztikus monarchia bekövetkezését.« (1a)

Ennek a folyamatnak szükségességét, amelynek eredménye a görög városállam szervezetének széthullása, és a katonai monarchiába való átmenet volt, Engels a következőkben állapítja meg: »A rabszolgaság ott, ahol a termelés főformája a munkát szolgai tevékenységgé, tehát a szabadok számára megbecstelenítővé teszi. Ezáltal elzárkózik a kivezető út az ilyen termelési módból, míg másfelől a fejlettebb termelés a rabszolgaságban korlátba ütközik s a rabszolgaság megszüntetése szükségessé válik. Ezen az ellentmondáson pusztul el minden rabszolgaságra alapított termelés és minden reá alapított közösség. A megoldás a legtöbb esetben az elsatnyuló közösségnek, más, erősebb közösség általi erőszakos leigázása útján következik be (Görögországnak Macedónia, utóbb Róma által); amennyiben ezek maguk is rabszolgaságon alapulnak, a középpont csupán áthelyeződik, s a folyamat magasabb fokon ismétlődik... Görögországot is a rabszolgaság tette tönkre, amennyiben, mint még Aristoteles megmondotta: a rabszolgákkal való érintkezés demoralizálja a polgárokat — eltekintve attól, hogy lehetetlenné teszi a munkát a polgárok számára.« (2)

Ennek az átmeneti demokratikus fellendülést követő, a városállamok rendjének felbomlása felé haladó kornak, a korszak kiélezett osztályellentéteiből fakadó harcainak tükröződése a művelődés- és nevelésügynek megfelelő ellentétekben mozgó fejlődése, amely a múlttal szemben új művelődési igényeket érlel. A fejlődés kezdetei visszanyúlnak a rabszolgatartó társadalom kialakulását követő időbe, s törekvéseikkel megbontják a régi Athén arisztok-

ratikus jellegű, esztétikai tartalmában vallásos-mitikus elemeket őrző műveltségét.

A 7. századdal meginduló gazdasági fellendülés és annak eredményei, amelyek a régi Athén társadalmi rendjét az uralkodó osztályon belül is megbontották, legkorábban egyúttal következményeiben leghatározottabban a kisázsiai ion gyarmatokon, Miletosban jelntkeztek... »Ionia gyöngye«, amint Herodotos mondta, vagy — egy régi felírás szerint — »Ionia legrégebb városa, számos nagy pontusi, egyiptomi és a lakott föld más vidékein elterülő városállamok légfőbikke«... Valóban Miletos egész sor gyarmatot alapított a Fekete tenger partvidékén és Egyiptomban... Miletosé volt az egész Fekete tengeren a kereskedelem monopóliuma. Piacán meg lehetett találni az Atlanti óceán partjainak borostyánkővét, a pun biborszövetet, az afrikai elefántcsontot, sőt talán még a kínai selymet is. Ezer és ezer kilométernyi távolságról hozták a miletosbelieknek a legkülönbözőbb színű és hitű utazók a sok kincset, úgyszintén a híreket különböző országokról, népekről, eseményekről, olyan világból, amelyről az európai Görögország lakójának többször sejtelme sem volt.« (3)

Nem csoda ezek után, hogy ez a kereskedőkből, hajóépítőkből és műhelytulajdonosokból álló meggazdagodott, de egyúttal világlátott »polgáriarsult« réteg közvetlenebb érdeklődéssel fordult ennek a világnak, a sokféleségében változatos valóságnak jelenségei felé és képviselőiben egy határozottan természettudományosnak mondható érdeklődést értelt ki. Innen, a görög tudományosság első képviselői, az ion filozófusok köréből indul ki az a világszemlélet, az »az ősi ösztönös materializmus, amely a maga kezdeti fokán a természeti jelenségek végtelen változatosságában rejlő egységet egészen természetesen magától értetődőnek tekinti...« (4) Ennek a korabeli görög műveltség tartalmával szemben új, antik materializmusnak alapvető tételeit Aristoteles a következőkben foglalja össze: »Az első filozófák közül a legtöbben csak az anyag jellegű elveket tartották minden dolog elveinek. Azt mondták, hogy a létezőnek az az eleme és az kezdete, amiből minden létező dolog van, és amiből eredetileg keletkezik, s amibe végül megromlása-kor visszatér, miközben a szubsztancia megmarad, noha tulajdonságaiban változásokat mutat. S ezért úgy vélekedtek, hogy nincs sem keletkezés, sem elmúlás, mert hiszen az efféle természeti lényeg mindig megmarad.« (5)

Ezek a 6. században élő ion természetbölcsölők, Thales, Anaximandros és Anaximenes, mellettük a valamivel későbben élő Herakleitos, »a dialektika megalkotója«, annak az ókori materializmusnak megalapítói, első képviselői, amely majd később Leukippos és Demokritos kozmogóniai felfogásában egy következetes atomelméletben teljesedik ki. Ez a kezdeti naturalista természet-szemlélet, ez az első materialista világkép Thalestől kezdődően szemben áll a hagyományos, arisztokratikus világszemlélet vallásosan-mitikus világfelfogásával. »...Thales a világ és a dolgok magyarázása során nem ad helyet... az isteneknek a világban és semmi szerepet sem tulajdonít nekik.« (6) Demokritos atomelméletének főbb tételei pedig arról tanuskodnak, hogy már ez a materializmus is olyannak vette a világot, »amilyen csakugyan, anélkül, hogy valamit is hozzáadnánk, ami a természettől idegen.« (7) Ezek a tételek a következők: »Semmi sem történik véletlenül, de minden bizonyos okból és

szükségszerűen történik. Az atomokon és az üres téren kívül semmi sem létezik, minden egyéb csak képzelődés.« (8)

A görög materialistáknak ez a viszonya a hagyományos világnézethez azonban nem jelentkezik elmélkedőknek, hogy úgy mondjuk, csak teoretikus szembenállásban; abban a kísérletben ti., hogy a természeti jelenségeket magának a természetnek fejlődése alapján magyarázzák. A 6. század jellegét csak részben jellemzi az a tény, hogy a materialista filozófusok tanai mellett a délitáliai Pythagorasban és tanítványaiban »tudományos«, tehát filozófiai alapvetést kap a régi orphikus vallásosságra visszamutató és keleti misztériumok nyomait is magába olvasztó konzervatív világnézet és a demokratikus társadalmi renddel ellenségesen szembehelyezkedő arisztokratikus politikai irány. Magukban a materialista filozófusok nyilatkozataiban azonban kifejezésre jut a tudatos és pártos szembehelyezkedés a régi vallásos képzetekkel és az arisztokratikus életformával.

Az ión filozófusok fiatalabb kortársainak egyes megnyilatkozásai határozottan harcos szembenállás a nemesi arisztokrácia régi mitikus hagyományokat ápoló konzervatív osztályszellemével és művelődési eszményeivel. Mint Platon mondja Államának 10. könyvében: »Kezdetől fogva feszültség volt a filozófia és a költészet között, s a kettő közötti régi viszálnak számtalan sok nyoma van.« (9) A világ mozdulatlan egységét hirdető eleai iskola megalapítója, Xenophanes a következő szavakkal ítéli el a testi erő egyoldalú kultúráját, a gimnasztikán képzett sportideál egyoldalú megbecsülését és hirdeti a város érdekében hasznosabb bölcsesség fensőbbiségét:

»És ha ki gyors lábával arat diadalt vagy ötösben versengvén Zeusnak szentelt ligetében amott, hol a Písa foly, az Olympia síkján vagy a birokban, vagy ha fájdalmas harcot ökökre kiállt, avagy a rettenetes versenyben a pankrationban: annak a városban nagy becsületje vagyon. Jobb helyeket kap a versenyeken meg előbbre is ültet, állam költségén tartja a város el őt. Olyan ajándékokból jut része, mely neki kedves, S ha lovakon győzött: mind övé a lovak, még ha nem is szolgálta meg úgy mint én. Hisz a lónál s a férfierőnél is jobbak a mi szavaink. S így ez igaztalan és nagyon is méltatlan a bölcsre észnél tartani még többre a durva erőt. Mert ha akárhány jó harcos is az ököltusa rendén és az ötösversenyben, vagy ki birokra különb abbul az államnak még kicsiny az öröme, míg jobb törvénnyel nincs kormányozva az állam, abbul az államnak még kicsiny az öröme, hogyha valaki diadalt aratott a pisai kútnál: a várost bévül sohse ilyen növeli.«

Xenophanes azonban emellett kritikát gyakorol a múzsai nevelés tartalmával szemben is. Megállapítja, hogy »kezdetől fogva mindenki Homeroson

művelődött«, de hozzáteszi azt is, hogy Homeros és Hesiodos minden gyalázatot ráfogtak az istenekre: lopást, házasságtörést, kölcsönös becsapást. Bírálja a görögség antropomorfisztikus elképzelését az istenekről, azt a felfogást, amely úgy látja, hogy az istenek is születnek, s érzésük, hangjuk, alakjuk is olyan, mint az embereké, megjegyzi, hogy az étiópok az isteneket feketének és piszének képzelik el, a thrákok ellenben kékszeműeknek és szőkéknek, és a következő sorokkal jellemzi ezt az elméletet:

»Hogyha az ökröknek vagy oroszlánoknak keze volna,  
s írni, miként ember tudnának vagy alakítani;  
a lovak lovakéra, az ökrök ökrökére hasonlóan  
alkotnák meg az istent, testét éppen olyannak,  
hogy aminő az övék, a kép legyen arra hasonló.«

Ugyanilyen tudatos, harcos szembenállás jelentkezik Herakleitosnál, aki nek materialista, sőt ateista szemléletét a következő töredék tanúsítja: »A világ mindenekre nézve ugyanaz: sem isten, sem ember nem alkotta, hanem mindig is volt, van és lesz, örökéletű tűz, mely mérték szerint lobban föl és mérték szerint alszik ki.« S ő is megállapítja, hogy »amit az emberek misztériumoknak neveznek, szentségtörő szertartások«, — hogy az emberek »imádkoznak a bálványokhoz, mintha valaki a házával beszélne« — s az ő haragja is Homeros ellen fordul: »megérdemelné, hogy a versenyjátékokról kitiltsák és megkorbácsolják...« (10)

Mindezek a jelenségek arra mutatnak, hogy már az előző korszak végével is jelentkeztek olyan törekvések, amelyek következményeikben áttörnek a hagyományos művelődés eszményeit. A görög materialisták felléptével először jelentkezik a görögség haladottabb rétegeinek »tudományos«, a tudományos megismerés felé vezető művelődési igénye, szemben elsősorban az egyén szabad idejét kitöltő esztétikai jellegű irodalmi műveltséggel, amelyek gimnasztikai formájából pedig Xenophanes szemrehányása szerint teljesen hiányzik a városállam érdekeinek méltánylása. Az ún. görög felvilágosodás kezdeteinek ezek az irányultságai kapnak majd konkrétabb formát, mégpedig nagyobbrészt intézmények keretei között is a görög élet klasszikus korában.

Intézményes formát egyelőre a demokráciával szembenálló, a 6. században megalakult és az 5. század közepén elpusztított arisztokrata pythagoreusi szövetség törekvései kapnak. Ennek az ideológiának hívei nemcsak misztikus tanokat valló szektává alakulnak, hanem az egyén életformáját meghatározó, »tudományos« anyagot is közvetítő iskolát is alapítanak. Pythagoras tanítása idealista, politikai beállítottságát tekintve pedig konzervatív, sőt reakciós; erélyes harc a demokrácia ellen. Az iskola világnézetére pedig alapvető jelentőségű az a számelmélet, amely szerint a dolgok lényege a szám. Annak ellenére, hogy a kozmosznak ez a matematikai szemlélete ebben az iskolában üres és tartalmatlan idealista számszimbolizmussá és számmisztikává torzult, annyi érdemét meg kell állapítani, hogy általa »a matematika behatolt a természettudományokba, s hogy felvetették a világegyetem szerkezetének rejtélyét.« (11)

Iskolájuk, amelyet a filozófiatörténet a szó szoros értelmében vett iskolának ismer el, »több volt, mint a heteirák (férfitársulatok) antik típusa,

amelyben a mestert és a tanítványt személyes kapcsolatok fűzték össze; valódi iskola volt ez, mely az embert a maga teljességében fogadta magába, és határozott életstílusra nevelt.« (12) A pythagoreus szövetség tehát nevelő intézmény formájában kiépült szervezet, amelynek megvannak a maga törvényei, s amelyben teljes tudatossággal és aktivitással él az erkölcsi, politikai és tudományos nevelő szándék. Ennek a nevelésnek célja pedig, az érzéki világtól való elfordulás és aszketikus életmód által a lélek megtisztulása; de nemcsak bizonyos szimbolikus értelmű kultikus cselekmények segítségével, hanem tudományos iskolázás, a tudományokba, a legmagasabb tudományba, a számok tudományába való bevezetés útján.

Az intézetbe való belépést felvételi vizsga előzte meg; vizsgálták a jelölt előéletét, hajlamait, és a tanítványok zártabb körébe csak hosszas próbaidő eltöltésével lehetett bejutni. A tanulási idő öt évig tartott, s a tanítványok eleinte csak hallgatók voltak; tanulniok kellett tartalmas rövid szövegeket, vagy katechetikai formájú mondásokat. A magasabbfokú tanulóknak, az ún. tanulmányozóknak, számtant, mértant, csillagászatot és zeneelméletet kellett tanulniok, mégpedig két fokban. »Az elemi fokon egyes izolált tantételeket adtak elő, elemzési és gondolkodási anyagul, a magasabb fokon pedig a tantételek összefüggését fejtették ki. A tanulási idő harmadik és utolsó szakaszában teológiai... tanulmányokkal foglalkoztak; ezek egyúttal előkészítették az ezoterikus — beavatottaknak való — studiumokra is: kozmológiára, fizikára és számszimbolikára.« (13)

A görög művelődésügy terén a pythagoreus iskola a múzsai nevelés kötetlenebb s csak irodalmi tartalmú és esztétikai célzatú formája után a tudományos jellegű képzésforma első megjelenése. Minden misztikus jelleget és idealista tartalmat, sőt politikailag határozott reakciós tendenciákat elismerve, meg kell látnunk az oktatásnak ebben a szervezett formájában a tudományos ismereteket közvetítő, »tudományos« alapú világnézet, adó intézményes, »iskolai« nevelésnek jelentkezését. Azt a sajátosan görög iskolát, amely majd Pláton személyében — pythagoreusi hatásokat tudatosan átvéve — kialakítja a tudományos képzésformának hármasszintű fokozatát: a múzsai neveléssel kezdődő, a matematikai oktatáson épülő és a filozófiai megismerésekben tetőződő tudományos oktatást.

Nem ilyen szoros együttlésben valósult meg Perikles korában annak a tanító, a politikai életre előkészítő csoportnak működése, amelyet a filozófiatörténet szofisztika néven ismer. Maga a szofista (sophistés) szó a görög nyelvben egyszerűen »bölcslőt«, »bölcesség szeretőt« jelentett, olyan embert, aki tudományokkal foglalkozik. Az i. e. 5. század közepe óta elfogadott jelentésében ez a szó a bölcesség tanítójának megjelölésére szolgál, olyan tanítókat nevez így, akik tanításukkal pénzt keresnek. Mai nyelvhasználatban a szofista szó igen gyakran »álbölcset« jelent, a szofisztika pedig »álokoskodást«. Ez a megbélyegző jelentés ennek a csoportnak politikai és ideológiai ellenfeleitől származik, a szofisták konzervatív és idealista kortársaitól, akik közül pl. az egyik, Xenophon így jellemzi és ítéli meg őket; »A szofisták csak azért beszélnek, hogy csaljanak és azért írnak, hogy saját maguknak anyagi nyereségük legyen belőle, de senkinek semmiben javára nem válnak. Mert nem volt és nincs köztük egy igazi bölcs se; elég mindegyiküknek, hogy szo-

fistáknak nevezzék, pedig ez a név rosszallás és gyalázat azoknak ajkáról, akik helyesen gondolkoznak.« (14)

Törekvéseiket tekintve a szofisták, a hagyományos értelemben vett görög felvilágosodás tulajdonképpeni képviselői; mintegy továbbfejlesztői és betetőzői annak a szellemi mozgalomnak, amelyet az ion materialisták és közvetlenebb követőik testesítenek meg. A szofisztika körében lesz tudatos az az új, a polis-állam demokratikus fejlődése által megkövetelt művelődéspolitikai eszmény, amelyet először Xenophanes állít szembe a régi arisztokrata arétével, s amelynek lényeges vonása a közösségre hasznos bölcsesség. A szofisták törekvésében, tanítói munkásságában realizálódik az ion filozófusok körében jelentkezett tudományos igény: a művelődés és vele a műveltség tudományos, nem kizárólagosan szórakoztató jellege. És végre a szofista tanítás eredményeként nyert mind határozottabb, szerkezetében, fölépítésében és megfogalmazásában tudatosan művészi formát a görög próza, amely »a görög tudománnyal és filozófiával együtt Ióniában született meg.« (15)

Ezek a »haladó«, a görög művelődési életet új formákkal és új tartalommal megtöltő tendenciák elsősorban a szofisták gyakorlati, tanítói működésében valósulnak meg. Ennek a csoportnak egységét a tagjai felfogásában jelentkező elméleti és politikai állásfoglalások minden különbözősége ellenére, főleg abban kell látni, hogy ők jelentik a görög pedagógiai gondolkodás és nevelői gyakorlat fordulatát: működésük középpontjává a gyakorlati politikus kialakítását teszik; ez a mesterségük, ebből élnek.

A győzelmes athéni demokrácia ugyanis most már nem elégedhetett meg avval a műveltséggel, amelyet a gimnasztikai és múzsai nevelés nyújtott. A fejlett társadalmi és állami életben való aktív részvétel olyan tudást, olyan műveltséget követel, amelynek tartalmát tudományos jellegű ismeretanyag, formáját pedig gyakorlati készségek határozzák meg. Most már nem annyira a sportpálya vagy a szellemesen szórakoztató férfítársaság voltak azok a területek, nem az elegáns életforma volt az az eszköz, ahol és amely által ki lehetett tűnni, sikereket lehetett elérni; az új férfiideálnak a politika porondján kellett helytállni. Aki a görög demokrácia társadalmi és állami életében szerepet akart játszani, annak meg kellett ismerkednie kora tudományosságával, még kellett szereznie a beszédben való szellemi fölény és talpraesettség politikai sikert biztosító képességét. Ezt, a városállam jövő politikusainak, politikai vezetőinek nevelését vállalták a szofisták; a közéletben hasznos tudást közvetítettek, a sikeres politikai harcra fegyverezték fel tanítványaikat. Szakismereteket közvetítő tanítómesteremberek voltak; a szónoklás technéjének, a szónokláshoz szükséges tárgyi tudás és nélkülözhetetlen formai készségek nevelői — társadalmi szempontból a görög kézművesek osztályához tartoztak.

Tanítványaik az uralkodó osztály gyermekei; az új gazdagok gyermekei ugyanúgy tanultak tőlük, mint a régi nemesi arisztokráciáé: »és amiképpen az előkelő arisztokrácia megveti a pénzért dolgozó kézművest, ugyanúgy megveti a szofistát is. Szívesen hallgatják ugyan előadásait, tanulnak tőle, sőt egy kicsit társaságukba is befogadják... és csak úgy önzönlük hozzá (ti. Protagorashoz) az athéni arisztokrata ifjúság, de ez mind semmit sem változtat azon, hogy Protagorast, a szofistát, előkelő rajongói a lelkük legmélyén mégiscsak megvetik.« (16)



Erre a viszonyra igen jellemző Platon egyik dialógusának az a helye, ahol Sokrates arról vallatja tanítványát, hogy mit akar a szofistáktól tanulni. Mikor az elpirulva azt feleli, hogy szofista akar lenni, Sokrates felháborodásában így kiált fel: »de az istenre kérlek . . . , nem szégyelnéd magad, ha egy szép napon mint szofista állnál majd az egész görög világ színe előtt.« A szégyenkező tanítványt Sokrates azután arról világosítja fel, hogy a szofistáknál nem a szofista mesterséget tanuljuk meg, nem valami szakképzettség megszerzéséért látogatjuk őket, hanem azért, hogy megszerezhessük az »általános műveltséget, amint az egy önálló és szabad férfiúhoz illik.« (17)

Az a fordulat, amit a szofisták fellépése jelentett, csak annyiban volt politikai természetű, hogy ők az új társadalmi renddel adott szükségletet elégitették ki; ami működésükben igazán új, az inkább technikai jellegű: egy immár érettebb kultúra alapján az eddiginél teljesebb, nevelést nyújtottak, olyan tudást adtak, olyan készségre neveltek, amely a politikai életben elérhető sikert biztosít. Ez, a tanítói mesterség az a valóban közös vonás, amely ezeket a legkülönbözőbb nézetű embereket összefűzi; Protagoras ezt a tényt így fejezi ki . . . »nyíltan bevallom, hogy szofista vagyok és, hogy az emberek nevelésére vállalkozom.« (18)

Abban a korban, amikor a görög élet csak a sportoktatót, a szegény iskolamestert és a megvetett pedagógus-rabszolgát ismerte, ők voltak a felsőbb, a magasabbfokú oktatás egyedüli oktatói. Vándortanítók voltak, akik nemcsak az ifjúság nevelésére vállalkoztak, hanem népszerű tudományos előadásokat is tartottak, megfelelő tandíj, illetőleg beléptidő ellenében.

Ami a szofisták tanításának konkrét tartalmát illeti, arra nézve Protagoras, Platon hasonló című dialógusában szolgál felvilágosítással. A felvilágosítás Sokratesnek szól, akinek egyik földije Hippokrates Athénbe jött, s akinek »minden vágya, hogy nevezetes emberré váljék, amit hite szerint csak úgy érhetne el« ha Protagoras tanítványául szegődnék. Sokratesnek arra a kérdésére, hogy Hippokrates, ha Protagoras tanítványa lesz, »melyik mesterségben válik derekabbá«, a szofista a következőket feleli: »Nos, hát Hippokratessel az és társaságomban nem fog előfordulni az, ami akkor érné őt, ha valamelyik másik szofistához csatlakoznék. Mert a többiek valóban gyalázatosan bánnak az ifjakkal. Ugyanis, ahogy megszabadulnak az iskolai tárgyak tanulásától, szofistáink erőszakkal megint csak ezeknek a szakismereteknek a tanulására vetik őket (miközben ezeket mondotta, jelentős pillantás vetett Hippiasra); aki azonban engem keres fel, csupán azt fogja tanulni, ami valóban fontos neki. Az én oktatásom a magánügyek intézésében, valamint a közügyekben akarja növendékeimet járatosá tenni; arra tanítom tehát őket, miképpen irányíthatják legjobban háztartásuk ügyeit, illetőleg miképpen tehetnek szert az államban a legnagyobb befolyásra mint gyakorlati férfiak és mint szónokok.« (19)

Ebből a feleletből többek között az is kitűnik, hogy a gyakorlati szofisták tanításának tartalma nem volt egységes, Hippias, ez a — mint látni fogjuk — sokoldalú szofista főleg tárgyismeretek terjesztésére vállalkozott — és éppen vele szemben állapítja meg Protagoras, hogy az a bölcsesség, amit ő hirdet, utilitárius jellegű; igazolása és mértéke a gyakorlati élet minden vonatkozásában elérhető siker. »Azt hiszem ugyanis — felelte erre Sokrates — hogy a politika művészetéről beszélsz, és azt ígéred, hogy tanítványaidat jó állampolgárokká



teszed.« Kiegészítik Protagoras felvilágosítását Gorgias szavai, aki magát egy másik platonai dialógusban a szónoklás mesterségében mondja jártasnak és képesnek arra, hogy másokat is szónokká képezzen. Ez pedig, ti. a szónoklás tudománya Gorgias kijelentése szerint a »legfőbb jó, mert szabaddá teszi az embert és biztosítja uralmát mások fölött saját városában... A legfőbb jó — tudniillik az a képesség, hogy beszédeinkkel meggyőzzük a bírákat a törvényszéken, a tanácsokat a tanácsban, a polgárokat a népgyűlésen vagy egyéb politikai célú sokadalomban.« (20)

Mindezekből a nyilatkozatokból kitűnik, hogy a szofisták tanítása a következő tárgykörökre terjed ki: Protagoras és Gorgias tanításában döntő elem a dialektika, illetőleg a retorika volt, míg a Hippias-féle típus inkább a tárgyi tájékoztatást hirdette tanítási céljának. Mindegyikük tanításának kifejezetten utilitárius, sőt modern szóval élve propagandista jellege volt: »Sem Protagoras, sem Gorgias nem gondoltak arra, hogy valamely tant kifejtsenek, hanem csak arra, hogy a gyakorlat szabályait állapítsák meg, nem tanították tanítványaikat valamilyen igazságra a létről, vagy az emberről, hanem egyedül arra tanították őket, hogy minden körülmények között, mindig igazuk legyen.« (21)

A dialektikán a szofisták a vitaközás tudományát, a vitaközásbeli ügyességet, az érvelés készségét értették; a szofista dialektika tulajdonképpen az eleai Zeno »erisztkájá«-nak folytatása és továbbfejlesztése volt. Alapja az a két protagorasi tétel, amelynek egyike szerint »minden dologról két egymással szembenálló felfogás van«, a másik pedig azt állítja, illetőleg azt tanítja, hogy a szónoklat képes »a kevésbé találó felfogást mint helytállóbbat oda állítani«, vagyis úgy érvelni, hogy a helytelen helyesnek, a nemigaz igaznak lássék. Lényegében tehát a szofista dialektika arra tanít meg, hogyan lehet mindenféle vitaközásban az ellenfelet a mi igazunkról meggyőzni. A szofista ugyanis az a bölcs, aki »meg tudja tenni, hogy az is, ami előbb rossznak látszott a polgárok szemében, valójában javukra váljék, és jónak tűnjék fel.« (21/a) Valószínű, hogy ez a szélsőségesen pragmatista álláspont, ez a cinikus bátorság, amely csak a sikert, az eredményt nézi, és amely olyan elítélő kritikát kapott Platon egyenes dialógusaiban, és amelyet a szatíra gyilkos fegyverével pellen-gérezett ki Aristophanes' a Felhők című vígjátékában, nem volt mindig ilyen minden fenntartás nélküli. Az azonban tény, hogy »a vitaközásnak az a sokszor mértéktelen alkalmazása, amelyet a régiek a megismerés és az igazolás módszereként értékeltek; az a könnyed, szertelen bizalom, amelyet vele szemben tanúsítottak, az a virtuóizálás, amelynek ezen a területen tanújelét adták: mindezt szofista örökség.« (22)

Hogy a retorikának, a beszéd művészetének tanítójául a filozófia és a pedagógia története egyaránt elsősorban Gorgiaszt említi, aki Leontinoiban született, annak egyik oka kétségtelenül az, hogy a retorika tulajdonképpeni hazája Szicília, és hogy az Agrigentumból származó Empedokles volt Gorgias tanítója. Platon hasonló című dialógusában Sokrates kérdésére maga Gorgias vallja, hogy »művészete a szónoklás« és, hogy másokat is szónokká tud nevelni. Már ő nála is jelentkezik az a későbbi mind a görög, mind a római kultúrában meggyökeresedett meggyőződés, hogy a retorika a leghatásosabb eszköz az akarat irányítására és ezért utólérhetetlen nevelőhatalom. A retorika értékeléséről Platonnal a következőket olvassuk: »...szép és érdemekre méltó, ha valaki képes jól és

szépen tartott beszéddel a törvényszék, vagy a tanács, vagy más hatóság előtt, ameiy előtt beszélnie kell, a hallgatókat a maga számára megnyerni és mint győző, nem a legkisebb, hanem a legnagyobb nyereségeket elnyeri, hogy megmentse önmagát, saját vagyonát és barátait.« (23) Ennek az athéni demokráciában nagyra értékelt és fontos szerepet játszó készségnek szofista tanítása részben elméleti, részben gyakorlati volt. Megtanították tanítványaikat a szónoki beszéd szabályaira, a szónoklás technéjére; a lényeg azonban nem ezeknek a formális szabályoknak megtanítása volt, hanem a példák alapján való gyakorlás. A szofista tanító tanítványainak imitáció, utánzás céljából mintabeszédeket mutatott be. Ilyenek voltak pl. A Gorgias által szerkesztett dicsőítő és védő beszédek, ilyen Prodikos példázata Heraklesről, (»Herakles a választáson«) és ilyen Protagoras mitikus tárgyú mintabeszéde Prometheusról és Epimetheusról.

Platon Phaidrosának tanúsága szerint az ilyen beszédeket a tanítvány sokszor elmondatta a tanítóval, »a beszédet... nem csak egyszer hallgatta meg, hanem sokszor, ismételten kérte, hogy mondja el még neki: az pedig szívesen engedett. De neki ez sem volt elég, hanem végül átvéve tőle a könyvecskét, utánanézett azoknak a helyeknek, amik legjobban érdekelték; s ebbe belefáradva... sétára indult, de istenuccse, úgy, hogy már könyv nélkül tudta a beszédet, ha nem nagyon hosszú.« (24)

A szofisták tárgyi oktatása így tulajdonképpen a formális jellegű oktatásnak és az imitáció útján való gyakorlásnak egyesítése volt. A szónoklattannak mintegy külön fejezetét alkotta az invenció, a szerkesztendő beszédhez szükséges konkrét anyag feltalálására vonatkozó útbaigazítás. Figyelmeztették tanítványaikat arra, hogy bizonyos fejtegetési, vagy érvelési formákat a legkülönbözőbb konkrét esetekben fel lehet használni, s ők utaltak először az ún. közhelyeknek retorikai használhatóságára; úgy, hogy mindezek keresése, feltalálása és értékesítése innen kezdve általános gyakorlattá lesz mind a görög, mind pedig a római irodalomban. Hogy ebben a tekintetben a szofisták milyen tájékozottak voltak, milyen széles körre terjedt ki ismereteik köre, hasznosítható tárgyi útbaigazításuk, azt nemcsak Gorgias és Hippias egymással meg egyező nyilatkozata bizonyítja arról, mi szerint nincs olyan kérdés, amelyre meg tudnának felelni, hanem az ügyességeknek, készségeknek és tudományágaknak az a sokfélesége, amelyekben Platon szerint Hippias jártas volt. Lehet, hogy abban, amit Hippias a maga készítette dolgokról elmond, bizonyos kérkedő túlzás van, hiszen ahhoz, hogy ezek a vándortanítók tanítványokat szerezzenek hatásos propagandára is szükség volt. De nem az a lényeges és jellemző, hogy Hippias csakugyan maga csinálta-e gyűrűjét, pecsétgyűrűjét, saruját, ruháját, ingét, maga szötte-e díszes övét, hanem az a platoni dialógusból is kicsendülő közvélemény, amely szerint Hippias nemcsak a számtanban, mértanban, csillagászatban volt otthonos, hanem még »költeményeket, epikusokat, tragédiákat és dithyrambusokat is« írt »és egy sereg különböző tartalmú prózai beszédet«. Mindenkit felülmúlt továbbá »úgy a ritmus, a harmónia és a nyelvten művészetében is és ezenkívül még sok mástéren...« (25) A filozófia története Hippiast mint a legtudósabb szofistát, mint polihisztort tartja nyilván, s az előbb felsoroltakat kiegészíti azzal, hogy ez a sokoldalú tudós még esztétikával, képzőművészettel, mitológiával és történelemmel is foglalkozott, sőt jártas volt.

a mnemotechnikában is. Talán túlzás az a hagyomány, amely így egy személyt ruház fel mintegy a szofista tudományosság egészével, azonban kétségtelen megállapítást nyert az, hogy a szofisták tanításának tárgyai között nemcsak a dialektika és a retorika szerepeltek, hanem a grammatika, etika és a politika is; foglalkoztak e mellett a különböző társadalmi tudományokkal, a történelemmel, néprajzzal, mitológiával, nyelvészeti kérdésekkel, sőt szövegmagyarázattal is. Mindezeket felül pedig Platon Theaitetosának tanúsága szerint Protagoras lélektani kutatással, különösebben pedig az érzéki észrevevéssel foglalkozott. A dialógus Sokratese szerint ugyanis Protagorastól származik az a kijelentés, hogy »aki valamit érzékeivel felfog, azt tudja is« — hogy tehát a tudás érzékelés; valamint az a megállapítás is, amely szerint — relativista felfogásának megfelelően — amilyenek látszik minden egyes dolog énnekem, olyan is az énnekem és amilyenek látszik neked, olyan is az neked«.

»Amióta a filozófia gyakorlati kérdéseket is vett körébe, tág tér nyílt az az ismeretek és tapasztalatok gyakorlati értékesítésére is. Fejlődésnek indult a politika, a jogtudomány, gazdaságtan és erkölcsstan. Amint felébredt az érdeklődés a szónoklat iránt, nem állapotoktat meg a szónoki hatás eszközeinek rendszerezésénél, hanem egyrészt a beszédben és vitaközlésben nyilvánvaló különböző gondolatfűzéseket kezdték vizsgálat alá venni, másrészt pedig nyelvészeti kutatások is megindultak. A szofisták vitatkozó művészete szülte a dialektikát és a logikát; grammatikai megkülönböztetések e nyelvfilozófia csirái« ebből pedig »a görög grammatika fejlődött ki. Ez utóbbinak első termékei Protagoras tételei, aki először különböztette meg a különböző mondatfajokat, vagy — amint ő nevezte — »a beszéd gyökereit... felfedezte a főnevek nemét és az egyezési törvényeket.« (26)

Ezt, a szofisták tanítói működéséről, annak formai és tartalmi elemeiről szóló ismertetést ki kell egészítenünk egynéhány megjegyzéssel ennek a csoportnak tudománytörténeti és filozófiai jelentőségéről. A polgári filozófia s szofisták érdemül tudja be, hogy általuk fordult a görög gondolkodás érdeklődése az ember felé, és hogy ők alapították meg az ifjúság rendszeres nevelését. »Innen kezdve a retorika . . . elidegeníthetetlen része marad a görög művelődésnek. Azonban — olvassuk tovább — éppen ebben jelentkezett egy nagy veszély is; a forma avval fenyegetett, hogy elhatalmasodik a tartalom fölött, a rábeszélőművészet pedig avval, hogy elfojtja az igazságra való törekvést. A szofisztika filozófiai szkepszise által nemcsak a tudomány lehetőségét tette kérdésessé, hanem egyúttal képviselőinek relativisztikus elméleti és korlátlan individualizmusa által súlyosan megingatta a vallás, az állam és a család fennálló tekintélyét.« (27)

Ennek a tipikus idealista jellegű értékelésnek csak az a hibája, hogy nem képes meglátni a szofisták ideológiai nyugtalanságának társadalmi okait, nem akarja felismerni, hogy a szofisták gondolkodásában a rabszolgatartó társadalom vázolt bomlásának tünetei tükröződnek. Jellemző rövidlátással vádakat kovácsol ott, ahol a jelenségeket éppen történeti szemléletének hiányosságánál fogva nem tudja kellően értelmezni. Nem veszi többek között észre pl. azt, hogy a szofisták »relativisztikus elméletei« éppen a konzervatív hagyományokat megbontó tendenciájuknál fogva előre mutatók, haladó jellegűek.

Kétségtelen, hogy annak oka, hogy a szofisztika érdeklődésével az ember felé fordul, részben az a csalódás, amelyet a materialisták valóságszemléletének ellentmondásai idéztek elő. Az erre való primér reakció az igazság megismerhetőségével szemben jelentkezett alapvető szkepszis. Ennek az ismeretelméleti szkepszisnek kifejezése az a protagorasi tétel, amely szerint: »minden dolog mértéke az ember . . .«, továbbá Gorgiasnak az a kijelentése, hogy »semmi sem létezik, ha pedig valami létezik, az az ember számára érthetetlen« — megismerhetetlen. A görög művelődési életnek erről a végzetes fordulatáról, amely által az ember kerül a filozófiai érdeklődés középpontjába, azonban nem elegendő csak ennyit mondani és evvel mintegy ezért az ismeretelméleti szubjektivizmusért is a felelősséget a szofistákra hárítani.

Itt ugyanis többről és másról van szó; arról, ami Engels idevonatkozó megjegyzéseinek világánál kap mélyebb értelmezést. Engels ugyanis megállapítja, hogy az »őszeredeti természetes materializmus... képtelen volt a gondolkodásnak és az anyagnak viszonyát« tisztázni, s ennek mintegy kiegészítéseként olvasunk nála másutt a következőket: »A görögök — éppen, mert még nem jutottak el a természet széttagolásához, elemzéséhez — a természetet egészként, nagyjában és egészében tekintették: A természet jelenségeinek általános összefüggését nem mutatták ki részletekben, az összefüggés a görögök számára a közvetlen szemlélet eredménye.« (28) Ezek az itt általam kiemelt szövegrészek azt a döntő jelentőségű tényt hangsúlyozzák, hogy a görög felvilágosodás materialista megindítója a közvetlen szemlélet, nem pedig a természet jelenségei felé forduló kutató kíváncsiság eredményeit foglalják össze tételeikben. Nem hiszem, hogy tévednénk, ha az ember felé fordulásának ezt a végzetes — mert szükségszerűen az idealizmus felé vezető — lépését azzal magyarázzuk, hogy az ókori Görögországban nem volt olyan réteg, s nem volt ilyen Iona világlátott kereskedő és hajós rétege sem, amelyet a termelés érdekei tudatosan az anyagi világ kutatására ösztönöztek volna. A termelő munkában nem érdekelt görög rabszolgatartó társadalom kiváltságosainak materialista felvilágosodottsága csak ilyen »közvetlen szemlélet eredménye«-ként jelentkezhett. A további természetkutatás szükségességét ez a termelő munkában nem részes osztály nem érezte.

Ellenben — s ez a döntő — a görög demokrácia társadalmi viszonyai olyan új szükségleteket érleltek, amelyek a figyelmet az egyénre és ennek az egyénnek a társadalmi és állami életben való érvényesülésének lehetőségeire s e lehetőségek megteremtésére terelték. Ennek a közvetlenebb, korszerű szükségletnek megfelelően fordult az érdeklődés az ember, az emberi gondolkodás, és az ember és a társadalom egymáshoz való viszonyának kérdései felé. A retorika megteremti azt a művészetet, amely az embert »szabaddá teszi« és az agonális tradíció »modern« értelmezésével arra képesíti, hogy »mint győző, a legnagyobb nyereseményeket« nyerje el a politikai életben.

Teljesen érthető így az is, hogy a szofisták gyakorlati tevékenységében a formális elemek kerültek előtérbe; ez azonban éppen nem akadályozta meg őket abban, hogy — természetesen különösen az érdeklődésük előtérben álló társadalmi élet területén — ne kíséreljék meg bizonyos tárgyi összefüggések — igazságok — megállapítását is. Az a tény pedig, hogy mind általános jellegű filozófiai tételeikben, mind pedig a társadalmi tények és jelenségek értelmezésé-

ben az egyes szofisták más és más, vagy éppen egymásnak ellentmondó álláspontot foglalnak el; egyenesen a demokrácia diadalmas esztendeit követő fokozottabb osztályharcok tükröződése.

Nem mondhatjuk egységesnek a szofisták ismeretelméleti álláspontját, sem, hiszen pl. Protagorasnak ismeretes minden objektív megismerést tagadó homomenzura-tételével szemben Kritias bízik a »normális ember« megismerő szervében, az értelemben. Szerinte ugyanis az értelmi képességeiben derék embert legkevésbé fogják az érzéki észrevezések félrevezetni; megállapítja így az értelemnek a megismerésben döntő, az érzéki észrevezés adatait helyesbítő szerepét. A szofistáknak a burzsoá filozófia- és neveléstörténetekben sokszor és sokat kárhoztatott etikai relativizmusa, rosszalló szavakkal elítélt önző utilista iránya sem illik az iskola mindegyik képviselőjére. Eltekintve attól, hogy ez a tanítás az idealista felfogás etikai abszolutizmusával szemben éppen azért haladó jellegű, mert az erkölcsi viselkedést szabályozó normák társadalmi meghatározottságára utal, a szofistákat nem lehet minden képviselőjükben erkölcstelennek bélyegezni. Annyi bizonyos, hogy pl. Gorgias sokféle erényt ismer. Szerinte más a férfierény, más a női erény, megint más a gyermek, a leány, az ifjú, az öregember, a szabadember, és más a rabszolga erénye. »Igen — folytatja — még sok másféle erény is van . . . ugyanis mindnyájunknak minden egyes hivatásban, minden egyes életkorban, minden feladat számára megvan a maga erénye és véleményem szerint erénytelensége«. Igaz az is, hogy az ifjabb szofisták közül pl. Antiphon, az utilitarista eudaimonizmus képviselője szerint, az egyes ember úgy lehet a maga szempontjából legelőnyösebben igazságos, ha tanúk jelenlétében az állam törvényeit és szokásait tartja tiszteletben, míg ha egyedül van, a természet parancsainak engedelmeskedik.

Mindezekkel szemben azonban még az idealista beállítottságú történetírók egy része is kénytelen elismerni, hogy a szofisták többségének erkölcsi felfogása és gyakorlata általában kifogástalan. Legtöbben közülük életmódjukban a józan polgári erkölcsöt követték, tanaikban pedig komoly etikai álláspontot képviseltek. Hippias erkölcsi fejtegetései nem mélyek ugyan, de morális szempontból kifogástalanok; Prodikos a már említett Heraklesz-mitoszban a megalkuvás nélküli erkölcs viselkedésben kiteljesedett élet boldogságát hirdeti; Protagoras magas erkölcsiségéről pedig maga Platon tesz tanúságot.

Ugyancsak ellentétekben mozgó az az új társadalmi szemléletük is, amely reánk maradt minta-beszédekben és retorikai példakul szolgáló érveléseikben nyilatkozik meg. Újnak kell ugyanis mondani a hagyományos arisztokrata társadalmi felfogással szemben azt a szofista állásfoglalást, amely meglátja és hangsúlyozza a physis—nomos-ellentétet. »A szofisztika . . . rájött arra, hogy jöllehet a társadalom fönnmaradását a törvények, a jog, az igazságosság és a tisztességérzés — egyszóval: a morál biztosítja, mégis ez tulajdonképpen csak emberek művei. A természet (a physis) nem ismeri a törvényt, a nomost, illetőleg a természet törvényei nem azonosak az embernek, a társas lénynek törvényeivel«. (29)

A szofista közvéleménynek ezt az általános felismerését Hippias a következőképpen fogalmazta meg: »Férfiak, ti, akik itt jelen vagytok, mi valamenynyien rokonok, egymáshoz tartozók és polgártársak vagyunk. Hiszen a hasonló természettől fogva rokona a hasonlónak, a törvény pedig, az emberek zsar-

noka, sok esetben erőszakot követ el a természetén.« (30) Ennek a felismerésnek egyik következménye az a Protagorasnak tulajdonított tanítás, amely szerint nincsenek örök életű törvények: »... amíg egy állam valamit igaznak és jónak tart, az olyan is neki, amíg így gondolkodik felőle; (31) — vagyis a társadalmi rend változik, megváltoztatható. Hogy azonban az emberi törvények uralma alatt álló társadalmi rend megváltozása, megváltoztatása milyen irányban kívánatos, abban a kor osztályharcaiban részes szofistái nem értenek egyet. A fiatalabb szofisták egyike Lykophron, a társadalmi szerződés gondolatának első képviselője pl. a nemességet valami egészen üresnek, tartalmatlannak tartja, méltósága pusztán a címen nyugszik; Alkidamas pedig még azt is kijelenti, hogy isten minden embert szabadnak teremtett, a természet senkit nem tett rabszolgává. Velük szemben Kalliklés és Trasymachos egyértelműen az erősebb jogát hangsúlyozzák; mondván, hogy a törvény és szokás rendszeren a gyengébbek jogát védik, viszont az igazság semmi egyéb, mint az erősebb érdeke.

Az állásfoglalásoknak ez a világnézeti és politikai ellentétet tükröző jellege nem engedi meg, hogy magának a physis-nomos ellentéteknek felfedezését »szinte forradalmi« jelentőségűnek mondjuk és hogy Alkidamas kijelentésével kapcsolatban a szofisztikának a görög gondolkodásra tett »főlszabadító hatása«-ról beszéljünk, mint azt pl. Szabó Árpád teszi. (32) Mind annak felismerése, hogy a társadalom törvényei változók, mind pedig a különböző, egymással ellentétes társadalompolitikai elvek elismerése nem jelent többet, mint azt, hogy a társadalmi válság jelenségei iránt érzékenyebb közvéleményben így ideológiai sikon tudatossá váltak a társadalmi rend bomlásának mind erősebben jelentkező tünetei. Szofistáink is érzékenyen felfigyelnek ezekre a jelenségekre, egyet-mást meglátnak és egy-egy megfigyelt összefüggésnek különbözőképpen elgondolt vagy óhajtott következményeit is levonják, de semmiképpen sem forradalmárok. Állásfoglalásuk a jelenségekkel szemben inkább csak elméleti, hiszen gyakorlatukkal a fennálló rendet szolgálják s harcos tevékenységgel — Kritiasnak és Antiphonnak kivételével — nem vesznek részt a politikai életben.

Szabó Árpád Sokrates és Athén című monográfiájában a szofisták két igen figyelemreméltó megállapítását idézi és értelmezi. Az egyik Protagoras Prometheus-mitosza, ez »valójában racionalista, szociológiai, művelődéstörténeti eszme-futtatás«, amelyben Protagorast »az emberi társadalom és a kultúra problémája foglalkoztatja«. A másik Prodikos tanítása, amely szerint »az emberek minden jámbor szokása, a misztériumok és a vallások titkos beavató szertartással a földműveléssel függnek össze... ez az alapja az istenhitnek és minden jámborságnak.« A Prometheus mítosznak a következő értelmezését olvassuk: »Jellemző nemcsak Protagorasra, hanem az egész szofista mozgalom nagyszerű lendületére az, hogy ennek a problémának a megoldását éppen a techné-gondolatban keresték. Prometheus adománya, a tűz és a techné, a kézműves mesterség, más szóval: a munka tette az embert emberré.« Prodikos tanításával kapcsolatban pedig azt állapítja meg, »hogy a szofisztika ezen a téren is jó irányban tapogatózott: a társadalom anyagi termelőviszonyaiból igyekezett megérteni a vallást.« (33)

Talán nem szabad túlságos jelentőséget tulajdonítani ennek a két példának, s talán egy kissé elhamarkodott lenne belőlük azt a következtetést le-

vönni, hogy ez a materiálisnak tetsző magyarázó elv tudatosan ilyen irányú szemléletet tükröz. Annyi azonban kétségtelen, hogy az előbb említettekkel együtt ezekben a fejtegetésekben és megjegyzésekben egy a tényekkel és jelenségekkel szemben elfoglalt előítélet nélküli, sőt pártos állásfoglalással találkozunk; és éppen ez az előítéletől mentes gondolkodási módot értékeljük a szofistáknál haladónak.

Egyértelműen haladó, sőt kifejezetten a hagyományos arisztokratikus felfogással szemben álló, demokratikus gondolkodási módot tükröz mindaz, amit a szofisták egyes képviselői a születéssel adott minőség és fejlődés egyéb tényezőinek viszonyáról és evvel összefüggésben a nevelés jelentőségéről mondanak.

Evvel a kérdéssel szemben való állásfoglalás a görög művelődés fejlődésében már a szofisták fellépése előtt ha nem is mindig tudatos osztályharcos szembeállást, de kétségtelenül mind tudatosabban jelentkező osztályellentéteket tükröz. A hagyományos arisztokrata nemesi gondolkodásnak megfelelően a 6. század közepén élő konzervatív és reakciós szellemű Theognis az embereket születésüknél fogva »jókra« vagyis arisztokratákra és »hitványokra« osztja és kijelenti, hogy a jókkal velük születnek az erkölcsi tulajdonságok. Ugyanez a szellem tükrözik a 6. és 5. század fordulóján Pindaros kardalköltészetében, ahol ez az osztályfelfogás »mintegy az arisztokratikus világnézet hitvallásává válik.« Ebben a költészet ugyanis: »A dicsőítendő személy őseinek említése annak a meggyőződésnek világánál nyer különleges értelmet, hogy az »erény« nem személyes tulajdonság, hanem a nemesi nemzetségekben »isteni« eredetük révén az őstől örökségképpen hagyományozódik.«<sup>34</sup>

Mindkettőjükkel szemben Pindaros valamivel fiatalabb kortársa Simonides, aki »közel áll az athéni demokrácia akkori vezéréhez Themistokleshez... s, kapcsolatban állott az ion gondolkozás hagyományaival... nem osztja az arisztokrata etika előítéleteit, amelyek szerint az »erény« csupán a nemesek velükszületett kiváltsága.« (34/a)

Ez az osztályellentétekből fakadó szembenállás az öröklött minőség kérdésében a felvilágosodottság évtizedeiben is megvan. A szofisták egyhangúlag szembehelyezkednek evvel az arisztokratikus dogmával, s Protagorassal együtt vallják azt a tételt, amely szerint »senki sem hiszi, hogy ez az erény (ti. az igazságosság) természeti adottság, vagy, hogy esetleg magától születik meg valakiben, sőt mindenkinek az a véleménye, hogy tanítható és saját szorgalmával szerzi meg az, aki birtokolja.« (35) Protagoras kortársának, Euripidesnek drámai szereplői azonban még — úgy tetszik — ingadoznak állásfoglalásukban. A Phoinix c. dráma egyik ismert töredéke így szól:

*»A természetnél nincs nagyobb, mert nem teszed jóvá a rosszat, bármily gonddal neveled.«*

Vele szemben az Oltalomkeresők egyik szereplője így vall:

*»... Hiszen az erény  
Tanítható, mint megtanul a gyermek is,  
Amit még nem tud, hallani és mondani,  
Mit megtanulunk, az mienk késő korig...  
Neveljétek hát gondosan a gyermeket!« (35/a)*

Protagórasnak az erény taníthatóságáról szóló tétele nem azt jelenti, mint-ha a szofisták tagadták volna a születési adottság jelentőségét. A következő idézetek nemcsak azt igazolják, hogy szofistáink tisztán látták a fejlődés két tényezőjének viszonyát, hanem azt is, hogy helyes és helytálló gondolataik voltak a nevelés szerepéről az ember fejlődésében a környezetnek hatásáról és a tanításnak és gyakorlásnak viszonyáról. Kritias szerint »többben lettek derekassá tanulás által mint természeti adottság alapján.« Antiphon töredékeiben a következőket olvassuk: »Véleményem szerint a világban a legfontosabb a nevelés; ha ugyanis valamit helyesen kezdünk el, úgy valószínű, hogy az jól is végződik. Amilyen a mag, melyet a földbe vetünk, olyan a várható aratás is. Ha egy fiatal lélekbe nemes műveltséget hintünk el, úgy az egész életen keresztül virágozik, és sem eső sem szárazság nem pusztíthatja. A környezet szerint, amelyben napunk jó részét eltöltjük, igazodik szükségszerűen jellemünk fejlődése is.« A névtelen szofista szerint pedig a művelődés, a legnagyobb tökéletesség elérése csak a következő feltételek mellett lehetséges: »Mindenekelőtt természetes adottság kell; ez mindenestre szerencse dolga, a másik azonban magának az emberek a kezében van: szépre és jóra törekvés, szorgalom, a tanítás minél előbb való megkezdése és hosszú időn át való folytatása. Ha e feltételek közül csak az egyik is hiányzik, úgy lehetetlen a legmagasabb tökéletességet elérni. Ha azonban mindezek megvannak, úgy bármi történik is, az (ti. a tökéletesség) utólérhetetlen lesz.« (36)

Mindezeket kiegészítik Protagórasnak ama tételei, amelyek a fejlődés, illetőleg a nevelés folyamatának gyakorlati lélektani feltételeiről szólnak. »A tanulás feltétele természeti adottság és gyakorlás. A tanulást ifjú korunkban kell megkezdni. Nincsen elmélet gyakorlás nélkül, sem pedig gyakorlás elmélet nélkül. A tanítás nem fogamzik meg a lélekben, ha nem hatol be bizonyos mélységig.« A nevelés kérdéséről szóló, idézett szofista megnyilatkozások annak a tanújelei, hogy a nevelés gyakorlati tanítói a nevelés elméleti kérdéseiről is gondolkodtak; ez mindenestre hozzá tartozik a róluk alkotott kép kiegészítéséhez, ha nem is mondjuk őket egyes burzsoá neveléstörténetírók szerint a neveléstudomány megalapítóinak.

Ha most végezetül rövid összefoglalásban meg akarjuk jelelni azt a helyet, amelyet a szofisták a görög művelődésében és fejlődésében elfoglaltak, akkor a következőket kell mondanunk. Mint a demokrata polis-állam politikai életében való részvételre előkészítő tanító-rend, ők azok, akik megteremtették a retorikai oktatásnak egyelőre még szabadabb, nem intézményekben szervezett formáját. Elődei, fiatalabb kortársai a náluknál szélesebb tömegek nevelését vállalták. Sokratesnek s tulajdonképpen megalapítóinak az Isokratessel meginduló és a múzsai nevelésre épülő rendszeresebb és később intézményekben jelentkező retorikai oktatásnak; a retorikai iskoláknak.

Ezen túlmutató művelődéspolitikai és tudománytörténeti jelentőségüket a következőkben állapíthatjuk meg. A szofista gondolkodásban jelentkezik először teljes következetességgel a görög gondolkodás intellektualizmusa és racionalizmusa. A természeti jelenségek vizsgálatáról elforduló és az ember és társadalmi élet vizsgálatára korlátozódó szofista tudományosság eredménye részben a pszichológiai kutatások kezdete, részben pedig az egymástól lassanként



elkülönülő társadalomtörténeti tudományok jelentkezése, meginduló tartalmi gazdagodása és ezeknek a tudományoknak a tanítás szolgálatába állítása.

Intellektualizmusuk nemcsak a gondolkodás, az értelmi tevékenység vizsgálatának előtérbe állítását, az érvelő, vitatkozó logikai készség fejlesztésének gondját jelenti, hanem evvel kapcsolatban az ember értelmi képességeiben való határtalan bizalmat is jelent és azt a törekvést, hogy az emberi intellektus uralmát az élet minden területére kiterjesszék. Evvel az intellektualizmussal van kapcsolatban a szofista gondolkodás minden előítéllettől szabadulni törekvő racionalisztikus jellege.

Ez a szofista racionalizmus a kezdődő természettudományi gondolkodás empirista irányát megtagadva az egyéni gondolkodás immanens törvényszerűségeiben annak formai elemeiben keresi és látja az igazság kritériumát. A szofista a maga szubjektív igazságát az ügyesen érvelő meggyőzés gyakorlati sikerein méri és igazolja; s ez a felfogás meghatározója gyakorlati nevelői működésének és adja meg az szofista tanításnak határozott, a konkrét politikai célokra rendelt irányát és egyben társadalompolitikai jelentőségét.

Ennek a racionalista gondolkodási iránynak folytatója egyúttal azonban alapvető szubjektívizmusának felszámolója lesz, majd a sokratesi filozófia, amely az objektív megismerés az objektív igazság biztosítását az egyéni gondolkodásban jelentkező ellentmondások dialektikus feloldásának eredményében, a fogalomban, tehát egy az anyagi valóságától elkülönült gondolkodási témékben látja. A sokratesi gondolkodásnak ez a szofista ismeretelméleti szépségszisztem való győzelme így — mint látni fogjuk — egyenes út a platonai filozófiai és társadalmi szemlélet idealizmusa felé.

A polgári filozófia- és neveléstörténet hajlandó a szofisták és Sokrates (470—399) közötti ellentétet kiélezni. Így pl. a német Busse, az egyik legelterjedtebb és legterjedelmesebb Sokrates-monográfia szerzője úgy látja, hogy Sokrates és a szofisták között »mély szakadék tátong«. »Míg — ugyanis — azok az erkölcsi parancsok érvényességében való hitet megsemmisítették és a személyiségnek saját akarata keresztülvitelére való jogát hidették, ő (ti. Sokrates) azokban az örök és változatlan fogalmakban, amelyek értékítéletünket meghatározzák, az erkölcsi cselekvésnek új alapját fedezte fel, amely szilárdabbnak és megbízhatóbbnak látszott, mint a régi naiv hit, mert a tudás megingathatatlan fundamentumán nyugszik. Ezáltal Sokrates megmentette népét az erkölcsi pusztulástól. (Én emeltem ki.) (37)

Szerzőnk általában helyesen értelmezi Sokrates tanításának jelentőségét. Azonban egyrészt a kor társadalmi viszonyainak teljes félreértésén, másrészt a két egymással szembeállított filozófiai tanítás hatóerejének túlbecsülésén alapul az a kijelentés, amely az egyikben a társadalmat bomlasztó, romboló erőt, a másikban pedig egy egész népnek az erkölcsi pusztulástól való megmentőjét látja. Azt természetesen idealista történeti szemléletének megfelelően nem látja, hogy az a szofista tanítás, amely többek között az erkölcsöt is »az emberek művének«, tehát a történeti élet által meghatározottnak ismerte fel, haladó jellegű megállapítás. Ennek a megismerésnek egyetlen következményét Busse a szofista erkölcs utilitarizmusában jelöli meg, amely azáltal, hogy egoizmust, tehát »az erkölcstelenség principumát« tette a cselekvés egyetlen indítékává, radikalizmusával és nihilizmusával megmérgezte az athéni társadalmat:

mindenkinek háborúját hirdette mindenki ellen s a nyilvános életet az önzés küzdőterévé tette. Eltekintve mármost attól, hogy bizony igen szerény mértékben elmélyült történeti tudásra, igen primitív társadalmi szemléletre vall az a megállapítás, amely a Perikles utáni kor szociális nyugtalanságait egyszerűen egy filozófiai iskola által okozott »erkölcsi elvadás«-nak minősíti; könyvének egy másik helyén maga a szerző sem ítéli meg olyan elfogult szigorúsággal a szofista tanítást; nem teszi azt a görög nép állítólagos erkölcsi züllésének okozójává. Elismeri többek között azt, hogy »ezek az emberek — ti. a szofisták — életmódjukban a józan erkölcs követelményeit, tanaikban pedig egy megtámadhatatlan etika parancsait képviselték. Gorgias határozottan visszautasítja az erkölcsi szubjektivizmusnak Kallikles által védelmezett alapelveit, Protagoras és Hippias pedig erkölcsi fejtegetéseikben bár nem mély, de mégis szigorú erkölcsű és mélyen átértett meggyőződéseket hirdettek«. (38)

Különben is Sokratesnek a szofistákhoz való viszonyában nem azok állítólagos népet-pusztító erkölcsi nihilizmusán aratott győzelem a döntő, hanem az a törekvés, hogy a felvilágosodás kétségeivel, relativisztikus tendenciájával szemben, a tudás, a fogalmi megismerés által igazoltan újból helyreállítsa az örök igazságokban való tradicionális hitet. És itt, ebben a vonatkozásban a szintén idealista filozófiatörténíró, Zeller józanabban lát, amikor azt emeli ki, ami Sokratesben a szofistákkal közös: »...először a kritikai beállítottság mindennel szemben, ami csupán a hagyományon alapulónak látszik; továbbá gondolkodásának főtárgya: az ember, mint megismerő és cselekvő, mint egyes és mint közösséget alkotó lény: és harmadszor az, hogy szemlélődésében mindig a tapasztalattól indul ki.« (39) Mikor azután Zeller is megállapítja, hogy Sokrates nem tudott belenyugodni a szofisztika szubjektivizmusába és relativizmusába, akkor tulajdonképpen azt az alapvető különbséget érinti, amely e két filozófiai iránynak kora demokratikus társadalmával szemben való állásfoglalását jellemzi.

A szofisták felvilágosodottsága a hanyatló athéni demokrácia ellentéteit, kiegyenlítetlen ellentmondásait tükrözi; képviselőiben egymással szembenálló társadalmi rétegek racionalista tájékozottságának ellentétekben mozgó egyoldalúsága jelentkezik. Szkepticizmusuk, szubjektivizmusuk ennek a társadalmi és politikai ellentétekben nyugtalan kornak ideológiai megnyilatkozása: olyanok megnyilatkozása, akikben nem vált tudatossá a kor társadalmi viszonyaiban lappangó — csak itt-ott kitoró — alapvető ellentmondás és ezzel kapcsolatban a határozott politikai állásfoglalás feltétlen szükségessége. Márpedig éppen a kor politikai problémáival szemben tanúsított határozott állásfoglalás egyike azoknak a lényeges vonásoknak, amely a gondolkodás egyes elemeinek, sőt irányultságának megegyezése mellett Sokrates gondolkodását a szofistákétól megkülönbözteti.

Az egyáltalában nem megbecsült, sőt lenézett kézműves rétegből származó Sokratesnek számára, aki egy ideig maga is apja szobrászmesterségét folytatta, valószínűleg előkelő családból származó feleségének, Xantippénak vagyona tette lehetővé, hogy későbbi, semmi jövedelmet nem-hajtó tanítói hivatását folytathassa. Már maga az a tény is, hogy »a mezitláb, télen-nyá-

ron egy daróiban csavargó semmittevő Sokrates köré Athén leggazdagabb és legerősebb társadalmi rétegének ifjai sereglenek», hogy tehát, mint Szabó Árpád az Apológia kijelentésével megegyezően mondja, »az arisztokrata ifjak magukhoz valónak tartották Sokratest«, (40) kétségtelenül annak a jele, hogy Sokrates kora demokratikus társadalmi berendezkedésével szembe fordult. Azok a »leggazdagabb házak gyermekei«, akik »önként csatlakoztak hozzá« és »szívesen« hallgatták, tőle, a vele való beszélgetések eredményeképpen nem a politikai életben hasznos gyakorlati útbaigazításokat kaptak: ő nem árulta az eredményes meggyőzés technikáját. Az arisztokrata körök megbecsülését éppen azzal nyerte meg, hogy tanításának határozott, és pedig elvi alapon álló politikai tendenciája volt: szembehelyezkedett kora győzelmes demokráciájával. Ez, a filozófiai meggyőződésben megnyilatkozó kifejezetten konzervatív, arisztokratikus állásfoglalás az a döntő vonás, amely őt kortársaitól, az athéni ifjúság gyakorlati tanítóitól megkülönbözteti, velük szembeállítja.

Sokrates egész életét kortársai felvilágosításának szentelte. Egész életét betöltő hivatástudatáról tesz vallomást a Védőbeszédben: »...ha ti — így szól bíráihoz — ... így szólnátok hozzám: „Sokrates, most az egyszer nem hallgatunk Anytosra, hanem felmentünk, de csak azzal a feltétellel, hogy olyan vizsgálódásokkal többé nem foglalkozol, s nem bölcseled; ha azonban rajtakapunk, hogy ezt teszed, meghalsz.“ ha, mint mondtam, ilyen feltételek mellett mentenének fel, azt felelném, hogy tisztellek, becsüllek benneteket athéni polgárok, de engedelmeskedni inkább az istennek fogok, mint nektek, s utolsó lehelletemig, míg csak bírom, bizony fel nem hagyok a bölcselekedéssel, s még nem szűnök biztatni és jobb útra téríteni azt, akivel közületek éppen találkozom a szokott módon beszélve hozzá, ilyenformán: „Derék barátom, lám, athéni polgár vagy, ennek a bölcsességre és hatalomra kiváló nagy városnak a polgára, nem szégyenled tehát, hogy folyvást csak vagyonszerzésre gondolsz, meg hírnévre és dicsőségre, ellenben kisebb gondod is nagyobb annál, hogy a belátással, az igazsággal s általában a lelkeddel is törődjél, s így a lehető legjobbra műveljed?“ S ha aztán tiltakoznék valaki, s azt állitaná, hogy törődik ő biz velem, akkor el nem bocsátom, s nem tágitok mellőle. Kikérdézem, megvizsgálom, és cáfolgatom s ha úgy találom, hogy nincs elég műveltsége, csak azt hiszi, hogy van, megpirongatom, hogy a legfontosabb dolgokat legkevesebbre, s a silányabbakat többre becsüli. Igen, így cselekszem mindenkivel, akivel csak találkozom, fiataljával s öregjével, vidékivel vagy városival... Mert mit is teszek én, midőn így köztetek járok? Semmi egyebet, mint arra buzdítok öreget-fiatalt, hogy se testével, se vagyonával ne foglalkozzék előbb és olyan buzgósággal, mint lelkével, hogy a lehető legjobb legyen, s mindig arról beszélek, hogy nem gazdagság adja meg az embernek az erényt, hanem az erény a gazdagságot, s minden egyéb jót nemcsak a magánéletben, hanem a közéletben is... én csakugyan olyan ember vagyok, amelyet csak isten rendelhet számotokra... a magam összes ügyeivel nem törődtem anynyi éven át nyugodtan türtem magánérdekeim háttérbe szorulását, míg ellenben a ti érdekeiteket folyvást gondozom, s egyenként felkeresve benneteket, mint atyátok, vagy idősebb testvéretek intelkek, hogy erényre törekedjétek.« (41)

Mindenkit tanított, napról-napra járta a vásárokat, nyilvános sétahelyeket, műhelyeket és gimnáziumokat, azért, hogy az embereket helyes gondolkozásra, az erkölcsi életet is szabályozó igazság megismerésére vezesse; sőt tanítói hivatásának vértanújává is lesz — annak az egy egész életet betöltő törekvésnek az áldozata, amely a fogalom megismerésén alapuló egyetemesen kötelező erkölcsi viselkedést tanítja meg honfitársainak. A szofista székeszissel, s az ebből fakadó szubjektívizmussal csak egyféle módon tud leszámolni, és pedig úgy, hogy a gondolkodás objektívizmusának kritériumát az egyetemes fogalomban látja. A gondolat helyességében megnyilatkozó igazságnak forrása szerinte is az ember megismerő képessége, a ráció. Az igazság mértéke azonban nem az egyes ember gondolkodása, hanem az egyetemes emberi megismerést tükröző fogalmi tudás, a tiszta fogalom.

E szélsőségesen racionalista tétel szerint azután egyedül a tiszta fogalom felismerésében jelentkező tudás tesz erkölcsössé. Aki tudja a jót, akarja is: »... egyetlen bölcs ember sincs azon a véleményen, hogy bárki is készakarva esnék bűnbe, vagy önként követne el valamilyen rút és rossz cselekedetet; a bölcsek valamennyien tisztában vannak azzal, hogy mindazok, akik rútul járnak el és rosszat tesznek, nem urai akaratuknak... a megismerés szép dolog és képes uralkodni az emberen, úgy hogy azt, aki megismerte a jó és a rossz természetét, semmiféle hatalom nem veheti rá, hogy másképpen cselekedjék, mint amit a megismerés parancsol neki, minthogy jobb tanácsadója, mint a belátás, nem is lehet az embernek.« (42) Ez, az erkölcsös élet alapjául szolgáló, a gyakorlati életet is szabályozó igazi tudás pedig nem lehet a hozzá nem értők, a tömegek birtoka. A gyakorlati életben helyes cselekvés egyetlen akadálya a tudatlanság, s ennél fogva mind az erkölcsi, mind pedig a politikai élet területén csak a hozzáértő ember véleménye lehet az irányadó. Sokratesnek ez az erkölcsi és természetesen politikai cselekedetet is determináló megismerésről, a tudásnak döntően a cselekvést is meghatározó hatalmáról vallott felfogása gondolkodásának határozottan egyirányú politikai beállítottságát tükrözi. A szofista felvilágosodottság képviselőinek éppen a kiélezett osztályharc következtében elődeiknél fejlettebb társadalmi tudata nemcsak azt ismerte fel, hogy a társadalmi életet szabályozó normák a történelmi élet produktumai, hanem azt is meglátta, hogy az igazság tulajdonképpen az erősebbeknek, az uralmon lévőknek érdekei szerint igazodik stb. Amíg azonban a társadalmi élet kérdéseiben ingadozó, többféle nézetet valló szofista közvélemény e belátásokra nem reflektál egységes és egyúttal aktív politikai állásfoglalással. Sokratesnek ezekkel a relativisztikus nézetekkel szembe kellett szállnia. Hivatását abban látta, hogy helyreállítsa, újból megszilárdítsa a társadalmi békét, a társadalom igazi rendjét biztosító egyetemesen kötelező erkölcsi parancsokban való hitet. Ennek birtokában pedig csak a kevesek, a hozzáértő kiválasztottak vannak, azok, akik a fogalmi megismerés útján ráeszméltek az egyetemes törvényszerűségeket tükröző igazi bölcsességre, akik a tudatlanságon győzedelmeskedve, önvizsgálat, a tapasztalati fogalmak kritikai elemzése segítségével felemelkedtek a tiszta fogalmak felismeréséig, s az ezek tudásán alapuló erkölcsi magaslatra. Ez a benső lényegében kora társadalmával szembehelyezkedő arisztokratikus társadalompolitikai állásfoglalása érteti meg velünk nemcsak az arisztokrata rétegek szimpátiáját, nemcsak

Sokratesnek a politikai élet gyakorlatától való elfordulását, hanem egyúttal a tömeghez, kora demokráciájához való viszonyát is, azt a viszonyt, amelyet a halálos ítélet pecsételt meg.

Sokrates filozófiai állásfoglalásának megfelelően értékeli a tömeget; Kritonnak, aki azt állítja, hogy a tömeg »nemcsak kis rossznak, hanem igen nagy-  
nak elkövetésére is képes«, Sokrates így felel: »Bárcsak képes lenne a tömeg a legnagyobb rossznak elkövetésére, hogy viszont képes lenne a legnagyobb jóéra is! Így minden rendben lenne. Csakhogy nem képes egyikre sem. Sem eszest, sem esztelent nem tud cselekedni, hanem azt teszi, amit véletlenül éppen tehet.« Ebből egyrészt az következik, hogy »nem annyira azzal kell törődnünk, hogy a tömeg mit mond rólunk; hanem azzal, hogy mit mond az, aki az igazságosság és igazságtalanság dolgában szakértő.« (43) — másrészt pedig az, hogy a bölcs ember távoltartja magát a politikai élettől; ... mert tudnotok kell, athéni polgárok; hogyha régen megpróbáltam volna nyilvános ügyekkel foglalkozni, rég elvesztem volna már« — mondja Védőbeszédében — »... Ne nehezteljenek, ha kimondom az igazat: igenis szó sem lehet róla, hogy baja ne esnék köztetek, se más nép gyülekezetében olyan embernek, aki őszintén ellene szegül és gátat vet annak a sok igazságtalanságnak és törvénytelenységnek, ami a városban történik; — hiszen most is nem más »dönt vesztetmre«, mint »a tömeg rossz véleménye és irigysége, amely már sok más derék embert elvesztett, s úgy hiszem, még ezentúl is elveszt.« (44)

Sokrates életének tragédiája éppen az volt, hogy kora demokráciájának hatalmai helyesen ismerték fel benne a demokrácia ellenségét: az athéni demokrácia azért ítélte halálra, mert tanításának alapjául szolgáló politikai állásfoglalásának kritikájában éppen azt mutatta ki úton-útfélen, hogy a demokrácia nagyjai milyen tudatlanok. Az athéni közvéleménynek látnia kellett, hogy Sokrates ellensége kora demokráciájának, meg kellett értenie, és meg is értette annak a dicséretnek ironikus színezetét, amely az athénieket »bölcs emberek«-nek mondja, s aztán így folytatja: »Nos hát, valahányszor népgyűlésre gyűlünk össze, azt tapasztalom, hogy amikor az államnak építészeti ügyben kell határoznia, az építendő házak ügyében az építő mestereket hívják meg tanácsadóul, ha pedig hajóépítésről van szó, a hajóépítőt; egy szóval minden olyan esetben, amikor a szóbanforgó tárgy megtanulható és megtanítható, illetéknéppen cselekednek. Ha azonban másvalaki próbál nekik tanácsot adni, még hozzá olyan ember, akiről úgy tudják, hogy nem szakértő az illető kérdésben — legyen bár igen szép, igen gazdag, vagy rendkívül előkelő származású — szóhoz sem engedik jutni, hanem jól kinevetik, és hatalmas lármát csapnak mindaddig, amíg a szólásra jelentkező a nagy zajtól önként el nem áll a szándékától, vagy amíg a rendőrök le nem ráncigálják az emelvényről, sőt az előjárók parancsára ki nem utasítják a népgyűlésről. Minden olyan ügyben tehát, amelyről azt gondolják, hogy szakértelemre van szükség, az említett módon járnak el. Hogy ha azonban valami általános politikai kérdésben kell határozatot hozni, bárki szólásra emelkedhetik és tanácsot adhat, legyen az illető ács, kovács, varga, kereskedő, hajóskapitány, szegény vagy gazdag, előkelő származású, vagy közember; ezeknek senki sem hányja szemükre, mint az előbbieknél, hogy minden szakképzettség és iskolázottság nélkül tanácsadóul merészelnek fellépni.« (45)

Mi ez, ha nem a korabeli politikai gyakorlatnak elítélése, éppen úgy, mint Xenophon tanúvallomása, aki Sokratesről szóló Visszaemlékezéseiben a következőket mondja: »bolond dolognak tartotta azt is, hogy az állam vezető tisztviselőit sorshúzás útján választják, jóllehet, senki sem merné sorshúzással választott hajókormányosra vagy ácsra bízni magát sőt, még sorshúzással választott fuvalás sem kellene senkinek: pedig ezek kis dolgok, és nem lesz belőlük olyan nagy baj, ha elvétik őket, mint akkor, ha az államot kormányozzák rosszul.« (46)

A halálos ítélet kimondásában nem az volt a döntő, amire ő is hivatkozik a Védőbeszédben, hogy ti. ellenségévé tette az államférfiakat, akikről kimutatta azt, hogy bölcseknek tartják magukat, holott nem azok; a költőket, akik szépet mondanak, de semmit sem tudnak arról, amit mondanak, és a kézműveseket, akik igényt tartanak arra, hogy a maguk mesterségén kívül más igen fontos tudományban is ők legyenek a legbölcsebbek. A döntő az volt, hogy a demokrácia szempontjából Sokrates csakugyan megrontotta az ifjúságot, hiszen nemcsak arra tanította őket, hogy a tömeg politikai hatalomra éretlen, s hogy ennél fogva a helyes államvezetés a kevesek uralma — hogy tehát végeredményben mégsem került el a politizálást, s nyilvános ügyekkel való foglalkozást, az azokba való beleszólást — hanem az is, hogy éppen az ő tanítványai közül kerültek ki olyanok, akiknek szereplése az athéni demokráciára káros volt: Alkibiades felelőtlen politikája volt az oka pl. a peloponnésosi háború legnagyobb vereségének, Kritias pedig egyike lett a harminc zsarnoknak.

Míndezeket tekintetbe véve azt kell mondanunk, hogy Athén demokratikus közvéleménye a maga szempontjából helyesen mérlegelte Sokrates tanításának végső lényegében a demokratikus államhatalommal szembenálló tendenciáját. Az a tény azonban, hogy az 501 szavazóbíróból álló törvényszék csak 60 szótöbbséggel szavazott Sokrates bűnössége mellett, a Perikles halála után kettészakadt demokrata párt szembenálló csoportjai erőviszonyának jele: a 220 felmentő szavazat a demokrata szárnnyal szemben álló arisztokrata csoport osztályfelfogásának megnyilvánulása.

Lényegében a mai tudományos közvélemény felfogását tükrözi Rudas László véleménye, aki szerint Sokratesnak azért kellett a méregpoharat kiürítenie, mert mint az athéni demokrácia konok ellensége . . . a filozófiában a reakciót és a tudománytalan vallásos világnézetet akarta újra trónra segíteni, amelyről az ion filozófusok ledöntötték.« (47)

A helyzet ugyanis csakugyan az, hogy Sokrates tanításának nemcsak végső politikai tendenciája demokráciaellenes, hanem alapvető és tanítói hivatásának irányát és ebből eredően módszerét is meghatározó ismeretelméleti állásfoglalása is a szofista felvilágosodással szembeeszegetten retrográd, konzervatív; a hagyományos nemesi világnézet irányába mutat vissza.

Sokrates azért áldozta egész életét honfitársai felvilágosításának, mert mert meg volt győződve arról, hogy csak az egyetemes fogalmakban jelentkező igazság lehet biztosítéka »az erénynek nemcsak a magán — hanem a közéletben is«. Mikor azonban elismeri ezt, s polgártársai tájékoztatásának szentelt életében megnyilatkozó nevelői hivatástudatról a fenyegető halálos ítélettel szemben is hitvallást tesz, ugyanakkor ismételten tiltakozik az ellen,

mintha az ő beszélgetései által polgártársait valaha is tanítani akarta vagy tanította volna: »... meggyőződésem szerint« — mondja — »az isten jelölte ki helyemet, hogy a bölcsesség keresésében a magam és mások vizsgálatában éljek . . . a legnagyobb jótéteményben részesítettek (benneteket), amennyiben megpróbáltalak rábeszélni, hogy ne foglalkozzék senki közületek előbb semmi másféle dologgal, míg sajátmagával nem foglalkozott, hogyan lehet lehető legderékabb és legokosabb . . .« Vállalja tehát azt, hogy minden emberrel szóbaállott, mindenfajta emberrel elbeszélgetett azért, hogy a delphi-i orákulum parancsa szerint az igazság önismereten alapuló keresésére bírja őket, de nem mondja magát tanítónak és nem ismeri el, hogy beszélgetőtársait valamire tanította volna. »Nem igaz az . . . , hogy én az emberek nevelésére vállalkozom . . . Tanítója sohasem voltam senkinek . . . mert sem nem vállaltam sohasem magamra valakinek tanítását, sem nem tanítottam.« (48)

Amikor így Sokrates a szofista gyakorlattal szemben tudatosan elhárítja magától (akár a szónoklás technéjére, akár a sokoldalú tudásra irányuló) tanítás szándékát, akkor teszi ezt végeredményben abban az ismeretelméleti alapon álló didaktikai meggyőződésben, amely nem hiszi, hogy »az erény tanítható.« A szofisták ama haladó belátásával szemben, amely tagadja azt, hogy »az erény természeti adottság« s gyakorlatával is azt a tételt igazolta, mely szerint az »tanítható és saját szorgalmával szerzi meg az, aki birtokolja;« Sokrates ragaszkodik ahhoz a meggyőződéséhez, amely szerint« az erény sem nem a természet járuléka, sem pedig nem tanítható, hanem . . . az isten ajándékozta meg azt, aki benne részesedik . . . ; — hiszen, halljuk másutt — valósággal csak maga az isten bölcs. (49)

Sokrates ezzel a kétségtelenül önmagában is retrográd, egyúttal arisztokratikus jellegű álláspontjával újra felidézi és a szofistákkal »szembeszegi az ősök régi tanítását, akik számára a nevelés főleg adottságok kérdése volt és egyszerű módszere annak, hogy azokat kifejlesszék.« (50) Azonban ennek a látszólagosan didaktikai vagy ha tetszik, nevelésügyi állásfoglalásnak mélyebb gyökerei s egyúttal súlyosan filozófiai, illetőleg világnézeti következményei vannak. Ebben a sokratesi állásfoglalásban ugyanis mindenekelőtt filozófiai alapvetéssel tulajdonképpen először jelentkezik a materiális és formális didaktikai elv szembeállítása. Abban a közvéleményszerű megállapításban ti., amely szerint Sokrates a filozófus érdeklődésével az ember felé fordul, a fenti probléma tekintetében az a lényeges, hogy Sokrates a megismerés forrását az emberi tudatba helyezi. A szubjektív megismerés azonban szerinte nem az egyes elszigetelt individuum önkényes állásfoglalása a világ tényeivel és jelenségeivel szemben, hanem egy benső törvényszerűséggel kényszerű elfogadása az egyéni tudatban is jelentkező egyetemes igazságnak, amelyhez kívülről, a másik által közvetítetten semmit sem lehet hozzátenni.

A Phaidonban saját fejlődésének rövid rajzát adja, s elmondja, mennyire sóvárgott arra a bölcsességre, amelyet természettudományak nevezünk. Sokat gondolkozott a származáson és enyészeten, az élőlények keletkezésén stb., de rájött arra, hogy ilyenféle vizsgálatokra képtelen. Bármennyi elfogadhatót talált is eleinte ezekben az elméletekben, ezek nem elégítették ki, mert nem fedték fel a jelenségek valódi okát. Csalódott Anaxagoras könyvében is, aki

ugyan azt állította, hogy az ész mindennek oka, de művének mélyebb tanulmányozása meggyőzte Sokratest arról, hogy Anaxagoras azt a termékeny tételét, amely szerint az ész kormányozza a világot nem tudta világmagyarázatainak részleteiben igazolni. Csalódottságában a fogalmakhoz menekült: »... felhagytam a mindenség vizsgálatával... félni kezdtem, hogy még egészen elvakul a lelkem, ha szememmel vizsgálom a dolgokat vagy többi érzékemmel iparkodom felfogni őket. Úgy gondoltam tehát, a fogalmakban kell menedéket keresnem. a rajtuk keresztül vizsgálom a létezőkben lévő valóságot.« (51)

Ugyanaz a gondolatmenet jelentkezik az Euthyphronban, ahol kifejti, hogy morális kérdésekben az emberek nem tudnak megegyezni; az ezekről való viták okoznak ellenségekedést vagy nézeteltérést közöttük. Ha valamilyen számtani kérdésben vagy abban volna eltérés közöttük, hogy kettő közül melyik a nagyobb, akkor ahhoz, hogy ezt a nézeteltérést eldöntsék, egyszerűen a számításhoz fordulnának. »Hát ha arról volna nézeteltérésünk, melyik tárgy nagyobb vagy kisebb, nemde méréshez fognánk és hamar véget vetnénk a vitának?« Az a tárgy azonban, »amelyben nézeteink eltérhetnek, vagy amelyben megegyezésre nem juthatunk... az igazság meg az igazságtalanság, a szép meg a csúnya, a jó meg a rossz: ... az istenek közül is az egyik ezt, a másik azt tartja igazságosnak, vagy szépnek és csúnyának, vagy jónak és rossznak...« (52) Ezekben a kérdésekben tehát hiába fordulunk a tapasztaláshoz; a gyakorlati tudás, a szofisták által közvetített techné ezekben a kérdésekben Sokrates felfogása szerint nem igazít el.

A mindennapi életben sikert biztosító technét vagy a szofista értelemben vett szaktudást el lehet sajátítani, meg lehet tanulni: »... az ő vélekedése szerint tanult ács, kovács, földművelő, kormányzó s ezekhez hasonló dolgok feltalálója, valamint ügyes számvető, házigazda vagy hadvezér lehet ugyan valaki a maga erejéből is, s az ezekhez szükséges tudományokat megtanulhatja; de mindezekben azt, ami a legfőbb, az istenek maguknak tartották fenn és az emberek elől elrejtették.« Ezelősöknek, istenteleneknek mondja azokat, akik olyanokat kérdeznek az istenektől, amiket mérés vagy számítás által meg lehet ismerni, s csodálja azokat, akik a valóságot kutatják. »mert azok, akik az efféle dolgokban a legértelmesebbeknek tartják is magokat, nincsenek egymás között egy értelemben...« »Ő nem a világ természetéről beszélt, mint egyéb bölcselők rendszerint szoktak; nem azt vizsgálta, miből áll a világ alkotmánya s milyen állandó törvények szerint történnek az égitestek változásai... Maga pedig mindenkor csak emberi dolgokról beszélgetett s azt vizsgálta: miben álljon az isteni félelem és az istentelenség, a becsület és a gyátlázat, az igazság és igazságtalanság, az okosság és oktalanság, a vitézség és gyáváság; s mi tartozék az ország boldogulásához, s mi kívántassék a bölcs igazgatástól és az okos kormányzótól.« (53)

Lényegében tehát Sokrates a tudásnak, illetőleg a megismerésnek kétféle lehetőségét ismeri, helyesebben állítja egymással ellentétes jelű értékeléssel szembe. Az, amit a szofisták megismerésnek, tudásnak mondanak, tárgyi megismerés; tehát az ismeretekben való állítólagos gyarapodás a tapasztalás vagy mások tapasztalata útján való ismeretgazdagodás; a közönséges szakemberek ismeretszerzése, tehát a techné, a tárgyi ismeret megtanulása alacsonyabb



rendű megismerési forma, amely többféleképpen értelmezhető; relatív értékű tudáshoz vezet. Az igazi megismerés egyetlen forrása nem a dolgok szemmel való vizsgálata, vagy a többi érzékkel való felfogása, hanem az emberi (egyéni) tudat bensősége, a tudatunkkal eredetileg adott fogalom egyetemes igazsága, az emberi tudat veleszületett ősi, isteni adománya.

Amikor tehát Sokrates tudásról, a tudás erkölcsi magatartást is meghatározó hatalmáról beszél, akkor tudáson tulajdonképpen az ember megismerő tevékenységének állandó aktivitását érti; a delphi-i jósdá önismeretre intő parancsának követését, azt az állandóan tevékeny megismerő erőt érti, amely egyetlen módja és lehetősége a minden esetlegességtől, történelmi és társadalmi meghatározottságtól független, örökérvényű igazság és erkölcsi norma felismerésének.

Sokrates így a szó közkeletű értelmében csakugyan nem tanított, de nem is taníthatott, hiszen az ő jóshely által megállapított bölcsessége csak abban állott, hogy megértette, miszerint a közönséges értelemben vett emberi bölcsesség keveset vagy éppenséggel semmit sem ér: Ráeszmélt ti. arra, hogy az a bizonyos jósigé, amely őt legbölcsebbnek jelentette ki, csak ennyit mondott: »Az közületek a legbölcsebb, aki úgy, mint Sokrates arra a meggyőződésre jutott, hogy semmit sem tud.« (54) — Így azután legfeljebb csak tájékoztathatta embertársait azon az úton, amely elvezeti őket az igazi megismerés felé, vagyis csak arra vállalkozhatott, hogy polgártársaival való beszélgetésben, gondolataik kölcsönös kicserélése közben őket is ráeszmélteti az igazság egyetlen forrására, arra az önismerő tevékenységre, amely egy sajátos, az emberi tudat lényeges tartalmát feltáró eljárással, egy sajátos módszer segítségével magából a tudatból fejt ki a dolgok igazi lényegét tükröző igaz, egyetemes fogalmakat. Feltárja pedig azáltal, hogy a tapasztaláshoz, a szemlélethez tapadó zavaros, egymással ellentétes képzetekből kihámozza az egyéni vagy kollektív tapasztalattól független mindenkire kötelező fogalom valódi igazságtartalmát.

Ha tehát azt mondjuk, hogy az erény tudás, akkor tudomásul kell venni azt is, hogy ez a tudás nem adható át, nem szerezhető meg a tanítás közkeletű formája, a tárgyi anyagot közlő vagy közvetítő oktatás által. A megismerés egyetlen járható útja az emberi szellem magára eszmélése — ezt pedig mindenkinek magának kell átélnie a megismerő erő állandó erőfeszítése, mélyreható gondolkodás munkája által. Sokrates szerepe, vállalt nevelő törekvése csak abban állott, csak abban állhatott, hogy a párbeszéd gondolatokat kicserélő, azokat állandóan ellenőrző, helyreigazító kölcsönösségében a vele beszélgető önmagára eszmélésének, önmegismerésének segítségére volt, azt a helyes cél felé irányította. Ennek az ismeretelméleti álláspontnak és a vele kapcsolatos didaktikai tájékoztató munkának, vagyis a megismerésben való vezetésről vallott és gyakorlott felfogásnak alapja az a meggyőződés, hogy a megismerés jelzett útján nyert fogalmi tudás az erkölcsi viselkedésnek egyetemes normája; ennél fogva az így megismert fogalom nincsen alávetve a szubjektív önkénynek, az individuumok vélekedése felett áll; jóllehet bennünk él és bennünk érvényes.

Nem akkor vezetjük embertársainkat az igazi megismerés helyes útján, ha érzéki tapasztalatai által szerzett ismereteit gyarapítjuk, ha valamire

megtanítjuk, ha tárgyi tudásban, szakismeretekben a techné kellő gyakorlásával gazdagítjuk tapasztalati ismereteiket és szakmában való ügyességüket. Ez az eljárás filozófiai szempontból nem értékelhető megismerésekre vezet; mint a didaktikai materializmus módszere nem fegyverez fel az erkölcsi életet szabályozó igazi tudással. A sokratesi értelemben vett tanítás lényegében és szándékában formális képzés, abban a formális, logikai, dialektikus eljárás-módban való tájékoztatás, azon az úton való vezetés, amelyen haladva megvilágosodik bennünk az önismeret, illetőleg az önismeretre való vezetés segítségével az istenek adománya, az igaz fogalom.

Filozófiai szempontból kétségtelenül értékes vonása ennek a gondolatmenetnek, hogy benne először jelentkezik az ismeretkritika s ennek pozitív eredménye gyanánt az objektív igazság megismerhetőségében való bizalom. Minden ismeretelméleti szkepticizmussal szemben, Sokrates meg van győződve arról, hogy az igazság az emberi gondolkodás állandó erőfeszítése útján megismerhető. Ezt a bizalmat azonban drága áron vásárolta meg. Mind az ismeret eredetéről, mind pedig a megismerés eredményéről vallott felfogás ugyanis a kor tudományosságával összevetve határozottan reakciós: egy idealisztikus és dualisztikus metafizikai állásfoglalás minden előzménye megvan benne.

Sokrates ugyanis nemcsak azt mondja ki, hogy az erkölcsi fogalmak nem függenek az egyes emberek szubjektív vélekedésétől, hogy tehát a szofisták szubjektivistá relativizmusa nem igazolható, hanem egyúttal tagadja azt is, ami ellenfelei gondolkozásában haladó jellegű volt; azt ti., hogy az erkölcsi ítéletek különböző népeknél és különböző időben különbözők. Az erkölcs társadalmi meghatározottságának ezzel az előremutató felismerésével szemben Sokrates állásfoglalása tehát metafizikai jellegénél fogva csakugyan reakciós. Ebbe az irányba mutat az a tény is, hogy Sokrates szerint a megismerés nem a gondolkodásnak a valóság tényeihez és jelenségeihez való állandó közeledése, a jelenségtől a valóság lényege felé vezető út egy-egy állomása, hanem a tapasztalattól mindjobban távolodó, az objektív valóságtól kilökött gondolati képletnek, a fogalomnak benső, formai igazsága, önmagával való megegyezése. Tekintettel pedig arra, hogy az egyetemes fogalomra való ráeszmélés tulajdonképpen semmi egyéb, mint egy velünk született, isteni eredetű igazságnak megvilágosodása bennünk; itt Sokrates ismeretelméleti idealizmusában jelentkezik a platonai metafizikai dualizmus gondolkodásbeli előzménye.

Ismeretelméleti álláspontjának az emberi gondolkodás fejlődésére gyakorolt végzetes hatását Benjamin Farrington a következőkben állapítja meg: »Gyakran hangoztatták, hogy a kereszténység fellépése az ókori tudomány összeomlását jelentette. A fizikai világ iránti megvetés azonban, mely egyike volt a tudomány halálát előidéző legfőbb okoknak, már Sokrates filozófiájában is teljes mértékben kifejezésre talál. És, amint látni fogjuk, az a szellem, amely fizikai elméleteiért üldözni fog egy Galileit vagy Brunót, Sokrates legjelentősebb tanítványának elméjében születik meg. Ebben, mint annyi másban, Platon a keresztény elmélet és gyakorlat kezdeményezője.« (55)

Minden itt érintett idealisztikus, konzervatív, sőt reakciónak mondható eltévelyedés mellett azonban kétségtelen, hogy Sokratesnek a megismerésről vallott felfogása megtermékenyítette mind a filozófiai, mind a névelésügyi

gondolkodást. Mikor ugyanis Aristotélész megállapítja, hogy Sokrates »az erkölcsi erényeket nyomozta, s az első volt, aki ezekről fogalmi meghatározásokat keresett ...«, ugyanis azt nyomozta, hogyan lehet következtetni«, akkor arra utal, hogy Sokrates alkalmazta először a megismerés útját meghatározó formális logikai törvényeket. »Két dolog ugyanis az — halljuk tovább — mit méltán tekinthetünk Sokrates érdemének: az induktív bizonyítás és az általános meghatározása. Mindkettő — pedig — a tudomány alapvetésére vonatkozik.« (58) Sokrates meggyőződése szerint ugyanis minden helyesen gondolkodó embert a tudatban eredetileg meglévő törvények, a benne működő és helyesen irányított megismerő erő vezetik, sőt kényszerítik az egyetemes igazság felismerésére és ezzel együtt arra, hogy azoknak szabadon, saját meggyőződése alapján alávesse magát. Ez a gondolkodását meghatározó alapvető filozófiai megismerés érleli meg Sokratesben azt a küldetésnek vallott pedagógiai hivatástudatot, amelynek parancsából polgártársainak gondolkodását is ebben az irányban igyekezett aktívá és az egyetemes igazság érdekében termékenyvé tenni.

Filozófiai meggyőződésének mélyén gyökerezik tehát az a törekvés, hogy polgártársaival együtt, a velük való beszélgetés állandó együttességében legyen segítségére önmagának és vele együtt nekik is abban, hogy a mindenkire kötelező egyetemes igazságot a kritikai önismeret egyetlen célravezető útján megismerjék. Ennek a törekvésnek szolgálatában alakította ki és gyakorolta azt a módszeres eljárást, azt a sajátosan sokratesi vagy heurisztikus módszert, amely a legkülönbözőbb emberekkel folytatott társalgás állandó közösségében, a kérdések és feleletek váltakozásában megvalósuló közös, produktív gondolati tevékenység vezetése és irányítása által eszmélettel rá a tiszta fogalomban jelentkező igazi megismerésre; a mindjobban elmélyülő önelemzés adta önismeretet, az adott tapasztalati fogalmak fokozatos tisztázásának és kibontakoztatásának, a bölcsőbbnek megtermékenyítő támogatása útján segíti életre kelteni az istenek bennünk szunnyadó adományát.

Ebben az értelemben mondja magáról Sokrates, hogy anyjának mesterségét, a bábáskodást űzi. »Az én bábáskodásommal — világosítja fel Theaitoszt — egyébként ugyanúgy van a dolog, mint a bábákkal; a különbség azonban, hogy férfiak és nem nők körül bábáskodik, és a lelkük vajúdását figyeli, nem pedig a testükét. Az én mesterségen legnagyobb feladata mégis az, hogy mindenképpen meg tudja ítélni, hogy az ifjú lelke csak színleli-e a szülést és hazudik, vagy igazit, természetest szül-e. Mert rám is illik az, ami a bábákra, hogy tudniillik magam meddő vagyok a bölcsességben, és amit már sokan szemrehánytak, hogy tudniillik másokat kérdezgetek, de magam semmire sem felelek, mert nincs semmi bölcsességem. S ezt jogosan vetik a szememre. Ennek pedig az az oka; az istenség bábáskodásra kényszerít, de megfosztott a nemzéstől. Ennélfogva én magam nem vagyok bölcs egyáltalában, nincs is olyan felfedezésem, amely lelkemből fakadt sarjadékom volna. Azok közül azonban, akik velem társalognak, némelyek először teljesen tudatlanoknak látszanak, de ha társalgásunk tovább tart, mindazok, akiknek isten megadja azt, mind maguk, mind a mások véleménye szerint csodálatos előhaladást tesznek. Világos ebből, hogy ők tőlem semmit sem tanultak, hanem önmaguktól sok

szépet fedeznek fel és birtokolnak. Születésüknek azonban az istenség és én vagyunk megindítói.» (57)

A szofisták erősebben tárgyi tudást közvetítő képzésformájával szembenálló egyoldalúan formális jellegű képzés Sokrates nevelői gyakorlatában különböző, a tanítás módjának sajátos jellegét tükröző alakokban jelentkezik. Annak pl., hogy Sokrates tanítása mennyire nem a tárgyi ismeretek gyarapítását célozza, egyik tipikus példája Xenophon Sokrates nevezetességei című művének az a fejezete, amelyben a mester arra oktatja ki tanítványát Glaukont, miért nem tartja őt az »ország szolgálatára«, tehát államférfiúi hivatás betöltésére alkalmasnak. A szándékot helyesnek értékeli, hiszen — mondja — ha — Glaukon — eléri célját, nemcsak kívánsága fog teljesülni, hanem hasznára lesz barátainak és emelni fogja az apai ház dicsőségét is; hazájának boldogítása által pedig nemcsak Athénben, hanem egész Görögországban híressé lesz.

A párbeszéd további folyamán Sokrates mintegy levizsgáztatja Glaukont. Megkérdezi tőle, mi módon kíván az állam szolgálatára lenni; nem igyekeznék-e azt gazdaggá tenni? Mikor erre Glaukon igennel válaszol, aziránt érdeklődik, tudja-e, honnan szerzi az ország jövedelmeit és milyen költségei vannak. A válaszokból kiderül, hogy Glaukon egyáltalán nem ismeri az ország gazdasági helyzetét, szárazföldi és vízi haderejét, a bányák jövedelmezőségét s fogalma sincs arról, hogy milyen viszonyban van az ország gabonatermése a szükségletekhez stb. De a kérdésekre adott feleletekből, az is kiderül, hogy ilyen dolgok iránt sohasem érdeklődött, sőt nagybátyjának rossz állapotban lévő háztartásán sem volt képes segíteni. A beszélgetést Sokrates ezután a következő szavakkal fejezi be: »Hogyan, te bátyádat nem tudod szófogadásra bírni, s azt mered hinni, hogy majd az athénieket . . . mindenre rá fogod venni . . . Vigyázz magadra édes Glaukonom, nehogy dicsőség helyett az ellenkezőre tégy szert; vagy nem tudod-e milyen veszélyes dolog olyan dologról beszélni, vagy olyan dolgokat cselekedni, amihez nem értünk . . . Ha tehát azt akarod, hogy polgártársaid dicsérjenek és csodáljanak, akkor igyekezzél mindenekelőtt mindazt, amihez fogni akarsz, mennél jobban megtanulni, majd ha ebben a tekintetben kiválsz és akkor vállalkozol az államügyek vezetésére, akkor kétségkívül el fogod érni célodat.« (58)

Sokratesnek eszébe sem jut, hogy Glaukont az államférfiúi ismeretek felől kioktassa, vagy hogy az e hivatásokhoz szükséges gyakorlati ügyességek megszerzésében támogassa; e nevelőszándékú párbeszédben megelégszik azal, hogy partnerét önismeretre, öneszmélésre bírja s így a kritikai magáreszmélés útján annak belátására vezesse el, hogy a tervezett politikai hivatás betöltésére nem alkalmas.

Egy másik párbeszédben egyszerű indukció segítségével vezeti rá Sokrates az egyik lovassági parancsnoknak választott fiatalembert arra, hogy mi az alárendeltek engedelmisségének feltétele. Miután megbeszélték a lovassági parancsnok kötelességeit, Sokrates megkérdezi az ifjút, gondolkodott-e arról, hogy lovasai vezérlése alatt örömezt engedelmeskednek neki. Arra a kérdésre, hogyan lehet őket a legkönnyebben engedelmisségre szoktatni, Sokrates a következőképpen felel: »Tudod, hogy minden dologban az emberek leghajlandóbbak azoknak engedelmeskedni, akiknek tudásában legjobban biz-

nak: a beteg ember annak engedelmeskedik leginkább, akit a gyógyításban a legjártasabbnak tart; a hajós ember annak, aki a kormányzáshoz; a földműves annak, aki a föld megműveléséhez legjobban ért . . . A lovasság is tehát kétségkívül annak fog legörömelebb engedelmeskedni, akiről azt hiszi, hogy minden hozzá tartozó dologhoz legjobban ért.« (59)

Az önismeretre való ráeszméltetésen és az indukción túlmenően a fogalmi elemzésben jelentkező sajátosan sokratesi dialektikát mutatja be az a beszélgetés, amelyben Laches segítségével azt igyekszik meghatározni, hogy mit értünk vitézségen. A vita Lachesnek azzal a közvetlen tapasztalásból eredő meghatározásával indult meg, amely szerint vitéz az »ha . . . valaki a hadirendben kitarva elszántan védekezik az ellenséggel szemben és nem futamodik meg, . . . aki a hadirendben kitaróan harcol az ellenséggel. . .« Sokratesnek elsősorban a »kitartóan harcolás« kifejezés ellen van kifogása: hiszen pl. nemcsak a skythák, hanem Homeros hősei is, nem kitarva, hanem futva harcoltak. »A spártaiakról . . . — pedig — azt mondják, hogy Platainál . . . megszaladtak, miután pedig felbomlottak a perzsák hadsora, megfordulva, mint lovasok harcoltak és úgy győztek abban a csatában.« Miután Sokrates így kimutatta, hogy a vitézség fogalmának a kitarva küzdelemre való korlátozása nem helyes, abban a kitarás mellett a vele ellentétes futás, sőt megfutamodás mozzanatai is megvannak, arra figyelmezteti Lachest, hogy maga az egész, ti. a harci vitézségre konkretizált meghatározás is szűk. Ő nemcsak azt akarta megtudni, hogy kik vitézek a nehéz gyalogságban . . . a lovasságban és minden fegyvernemben« stb., hanem azt is »hányan vitézek azonkívül a betegségek és hányan a szegénység és közelet terén, továbbá nemcsak, hogy hányan vitézek a fájdalomban; vagy félelemben, hanem kitűnően harcolnak-e a vágyak vagy gyönyörök ellen, akár kitarva, akár hátatfordítva.« Sokrates tehát most arra kíváncsi, hogy a konkrét harchelyzetben jelentkező vitézség mellett az élet legkülönbözőbb helyzeteiben megnyilatkozó viselkedésformát mikor lehet vitézinek, vitézségnek mondani — vagyis mi az a közös vonás, ami a cselekvést vitézivé avatja, mi tehát a vitézség általánosabb fogalmának a lényege. Laches most ráeszmél arra, hogy úgy látszik, mintha a vitézség »a lélek bizonyos erő kifejtés«-ét jelentené. A következőkből azonban kiderül, hogy ez a meghatározás viszont túl általános. Vele szemben ugyanis felmerülhet az a kérdés, hogy vajon minden erő kifejtés vitézség-e. Az mindkettőjük előtt világos, hogy a vitézség a szép dolgok közül való, az is kétségtelen, hogy csak »az értelemmel való erő kifejtés szép és jó«, annak ellenkezője pedig »kártékony és ártalmas.« Így tehát az »ilyen, (ti. „az értelmetlenség általi“) erő kifejtés nyilván nem vitézség, mivel egyáltalán nem szép, a vitézségpedig szép dolog.« Laches eme második próbálkozásának eredményeként megegyeznek tehát abban a tételben, mely szerint »az értelmes erő kifejtés lenne — . . . a vitézség.« Kiderül azonban, hogy ez a második meghatározás-kísérlet sem vezetett kielégítő eredményre; mégpedig azért nem, mert ezen az úton csak ahhoz a tételhez lehetett eljutni, hogy minden erő kifejtés vitézség. Sokrates ugyanis most a következő kérdéssel fordul Lacheshez: »Hát a háborúban erő kifejtő és harcrakész férfiút, ki értelmesen gondolkodik, tudva egyrészt, hogy segíteni fognak neki a többiek, másrészt az-övéinél kisebbszámúak és gyengébbek ellen harcol, hozzá még jobb állása van, ezt az ilyen ér-

telemmel felruházott és ilyen felkészültséggel erő kifejtő embert vitézebbnek tartanád, mint azt, aki az ellenséges táborban kitartva akar erőt kifejteni?» Laches kénytelen kijelenteni, hogy ő vitézebbnek tartja »az ellenséges oldalon lévő»... pedig hát — jegyzi meg Sokrates — ennek erő kifejtése nyilván értelmetlenebb, mint a másiké.« Ezekután Lachesnek be kell vallania, hogy bár gondolatban meglehetősen tisztában van a vitézséggel, nem tudja »szóval megfogalmazni, azaz megmondani, mi az«.

Miután Sokrates így rákényszerítette Lachest arra, hogy bevallja tudatlanságát az »ügyesebb« Nikiast hívják segítségül, aki mint a mester egyik tanítványa, annak egyik általános tételéből indul ki. Tekintettel ugyanis arra, hogy az empirikus megismerésből eredő képzeteket elemző meghatározások feloldhatatlan ellentmondásokat rejtenek magukban, Nikias a deduktív bizonyításhoz fordul. Abból a gyakran hallott kijelentésből indul ki, »hogy abban jó mindegyikünk, amiben bölcs, amiben pedig tudatlan, abban rossz.« Ebből pedig az következik, hogy a vitézség is bizonyos fajta bölcsesség: Nikias szerint a félelmetes és bátorságos dolgok tudománya... mind háborúban, mind minden másban« — akkor amikor is »félelmesnek a bekövetkezendő rosszat tartjuk, bátorságosnak pedig azt, ami nem-rosszat, vagyis jót idéz elő.«

Az induktív úton végzett analitikus menetű elemzés feloldatlan ellentmondásaival szemben Nikias dedukciója bizonyos értelemben pozitív eredménnyel zárul, azonban úgy tetszik, mintha a kérdést még most sem gondolták volna teljesen végig. Sokrates ugyanis azon a véleményen van, hogy az az erény, amiről Nikias szolt, »nem alkotórésze az erénynek... hanem egészében az erény az« jöllehet ők nem állították, »hogy a vitézség egyike az erény alkotó részeinek«, — így tehát — jelenti ki Sokrates: »Nem jöttünk rá... Nikias, hogy mi a vitézség.« (60)

Ugyanígy nem érkeznek el megnyugtató eredményhez azok a beszélgetések sem, amelyekben Sokrates és beszélgető társai a bölcs józanság vagy a kegyeletesség fogalmát akarják meghatározni.

Platon egyik dialógusában Sokrates egyelőre abban egyezik meg Charmides-sel, hogy »a bölcs józanság abban áll, hogy mindent rendesen és nyugodtan végzünk el.« Azonban a beszélgetés folyamán kiderül, hogy a bölcs józanság a szép dolgok közül való s így be kell látnunk, hogy mind a testre, mind pedig a lélekre vonatkozóan »a gyorsaság és a sebesség a szebb, nem a lassúság és a nyugalom... ennek az érvelésnek alapján nemigen lehet valami nyugodtság, a bölcs józanság, sem pedig a nyugodt élet a józanértelmű élet, minthogy a »józanértelmű életnek szépnek kell lennie.« Charmidesnek azért nincs igaza, mert a bölcs józanság két elképzelt fogalmi jegye között — a nyugodtság és a szépség között — ellentmondás van: »mert hát... vagy sohasem vagy csak nagyon kevésszer tűnnek fel az életben a nyugodt cselekvések szebbeknek, mint a gyorsak és határozottak.« Azonban téved Charmides akkor is, amikor a józanságot a szemérmetességgel azonosítja, mert hiszen a józanság »mindig jó, a szemérmetesség pedig nem kevésbé jó mint rossz is.« Ezután közösen elvetik azt a felfogást, amely szerint a bölcs józanság abban áll, hogy »ki-ki a magaét csinálja.« Mikor pedig végre abban látszanak megegyezni, hogy a bölcs józanság »valamiféle és valaminek a tudománya«, mégpedig az önismeret, az önismeret tudománya, akkor Sokrates

a tudomány fogalmának hosszantartó elemzése után kénytelen kijelenteni, hogy »mindenütt vereséget szenvedtünk . . . Ugyanis megegyeztünk, hogy — ti. a bölcs józanság — a tudományok tudománya, holott az okfejtés nem engedte meg, s nem is állította, hogy az volna: majd elfogadtuk, hogy ezzel a többi tudomány dolgait is megismerjük, bár ezt sem engedte az okoskodás, hogy számunkra a jőzanértelmű tudós legyen abban, hogy tudja, mit tud és amit nem tud, arról tudja, hogy nem tudja.« (61)

A kegyeletesség fogalmának meghatározását célzó beszélgetés Platon Euthyphronjában ezek után nem annyira azért érdekes, mert szintén az érvelés eredménytelenségének megállapításával fejeződik be, mert Sokrates kénytelen megállapítani, hogy beszédjük »körbe forgott«; hanem különösen a »dialektikus« gondolkodásmódnak itt jelentkező szélsőséges formája miatt: a vitatkozás, az ellentmondások feltárásának menete ebben az érvelésfolyamatban szinte a szavakkal, a fogalmakkal űzött kiélezetten szellemes, sőt szellemeskedő logikai játék.

A párbeszéd szereplői, Euthyphron és Sokrates abból indulnak ki, hogy »az a kegyeletes, amit minden isten szeret, ellenkezőleg, az a kegyetlen, amit minden isten gyűlöl.« Ezzel a megállapítással kapcsolatban mindenekelett az a kérdés merül fel: »vajon a kegyeletest azért szeretik az istenek, mert kegyeletes, vagy azért kegyeletes, mert szeretik?« Erre az első találós kérdésre az a közösen megállapított felelet, hogy »azért szeretik, mert kegyeletes, s nem azért kegyeletes, mert szeretik«. Ez a felelet azonban nem kielégítő, ti.: »azt mondtuk« — mondja Sokrates — »hogy amit az istenek szeretnek, azért az isteneknek tetsző, s azért kedves előttük, mert szeretik... Eszerint tehát az isteneknek tetsző nem a kegyeletes, . . . sem a kegyeletes az isteneknek nem tetsző, hanem egyik különbözik a másiktól . . . Mert abban megegyeztünk, hogy a kegyeletest azért szeretik, mert kegyeletes, s nem megfordítva azért kegyeletes, mert szeretik. Ha ugyanis — folytatja Sokrates — mindegy lenne az isteneknek tetsző meg a kegyeletes, akkor ha azért szeretnék a kegyeletest, mert kegyeletes, az isteneknek tetszőt is azért szeretnék, mert isteneknek tetsző, vagy ha azért lenne az isteneknek tetsző az isteneknek tetsző, mert szeretik az istenek, kegyeletes is azért lenne kegyeletes, mert szeretik. Így azonban látod, hogy egymással ellenkezőleg szerepelnek, mivel teljesen különböznek is egymástól. Az egyik azért valami szeretnivaló, mert szeretik, a másikat azért szeretik, mert valami szeretnivaló«. Ezután a nem egészen könnyen, sőt csak igen nehezen kibogozható, szinte játékos ellentétekben megkonstruált, ötletes formális-logikai invencióra valló, a szó közkeletű értelmében vett szofista okoskodási formákhoz veszélyesen közeledő érvelés után még körülményesen megbeszélik a kegyeletesség és igazságosság egymáshoz való viszonyát. Azon a gondolaton elindulva, hogy a jámborsági és kegyeletesség az a része az igazságosságnak, amely az isteni szolgálatra vonatkozik, eléggé zavaros, kerülő úton eljutnak oda, ahonnan kiindultak: ti. annak megállapításához, amely szerint »ismét csak az lenne a kegyeletes . . . , ami kegyes az istennek.« (62)

Azt hiszem ez az egynéhány példa elegendő arra, hogy megvilágítsa Sokrates tanítási módjának jellegét, annak sajátosan új és termékeny formáját, egyben azonban filozófiai álláspontjából eredő korlátait is. A sokratesi bábáskodás a szó igaz értelmében minden esetben az önismeretre eszméltetés egy-

egy alkalma; annak bebizonyítása, hogy a mindennapi tapasztalatból eredő képzeink, fogalmi konstrukcióink tele vannak ellentmondásokkal. Párbeszédekben Sokrates nemcsak arra kényszeríti beszélgető társait, hogy érvelésükben, majd az indukció, majd pedig a dedukció egyelőre még járatlan útját járják, hanem arra is, hogy képzeikben, közhelyeszerű fogalmaikban elválasszák a lényegest a lényegtelenről, a helyeset a helytelenről, hogy a gondolatvezetés segítségével meglássák és felfedjék az azokban lappangó ellentmondásokat, s így jussanak el a gondolkodás belső törvényei által igazolt mind helyesebb és egyetemesen érvényes fogalomhoz. Éppen ebben jelentkezik tehát a sokratesi dialektika, Sokrates dialektikus gondolkodásának lényege, egyben neveléstörténeti jelentősége is.

A görög szóhasználatban a dialektika eredetileg a társalgás, a beszélgetés formaművészetét jelentette, teljesen megfelelve Platon értelmezésének, aki azt nevezte dialektikusnak, aki kérdezni és felelni tud. A valamiről való beszélgetésnek ezt a formáját Sokrates annyiban fejlesztette tovább és mélyítette el, amennyiben mint az önleplezésre és önmegismerésre készített fegyvert meghatározott logikai funkciók szolgálatába rendelte. Ez a logikai funkció pedig főleg abban állott, hogy közös igazságkeresés útján az emberi gondolkodásban, az érvelés folyamatában jelentkező belső ellentmondásokat mutatta ki, illetőleg segítette napfényre és így igyekezett a párbeszédben megnyilvánuló közös törekvésben eljutni az egyetemes igazsághoz. Ennek a sajátosan sokratesi dialektikának mélyén ott van mindenekelőtt az a nemcsak ironikusnak értelmezhető önvallomás, hogy maga a mester sem tud semmit, és ott van az az ismeretelméleti tétel, amely a tárgyi megismerésben való haladás lényegét is a gondolkodás állandóan tevékeny kritikai aktivitásában látja. Mint gondolkodó, de mint kortársainak nevelője is tagadja a tudásanyag egyszerű átadásának ismeretgyarapító értékét és abban látja hivatását, hogy honfitársait az igazságos kutató eljárásnak az általa egyedül igazoltnak, igazolhatónak és termékenynek tartott útjára rávezesse, illetőleg állandó gyakorlással rászoktassa. Tanításának neveléstörténeti jelentőségét, amely abban áll, hogy benne jelentkezik a heurisztikus oktatási formának klasszikus példája, a beszélgetés módszerének őse, Medinszkij a következőkben foglalja össze:

»Sokrates módszere éppen azért fontos állomás a pedagógia történetében, mert nemcsak az erkölcsi tökéletességre való törekvést jelölte meg a nevelés céljául, hanem nagyra becsülte az embert, mint értelmes személyiséget, fontosnak tartotta a cselekedetek elemzését és az igazság szüntelen keresését. Azt, amit igazság formájában tanított, nem adta kész tételek formájában. Kérdések és feleletek formájában tanított, buzdítva a hallgatókat, hogy vele, a tanítóval együtt igyekezzenek megtalálni a kérdés helyes megoldását. Ő maga csak rávezette hallgatóit a megoldásra. Ha a felvetett kérdésre helytelen feleletet kapott, nem javította azt ki azonnal és nem mutatott rá az elkövetett hibára, hanem a helytelen feleletből következő, kiegészítő kérdéseket tett fel, egészen az abszurdumig vitte partnerének válaszait és kényszerítette őt tudatlanságának elismerésére. Azután közösen állapították meg, hogy az eredményként kapott képtelenség a helytelen feleletben van. A hibát kiigazították s így a vizsgálódás most már a (Sokrates szempontjából) helyes mederben folytat tovább.



»Ez az úgynevezett sokratesi módszer egyrészt arra szoktatta a hallgatókat, hogy együttesen igyekezzenek megtalálni a leghelyesebb feleleteket, másrészt fejlesztette azok kezdeményező, készségét.« (63)

Mind a filozófia-, mind pedig a neveléstörténelem általában úgy jellemzi Sokrateset, mint aki, bár nem volt az igazi tudás birtokában, de ismerte az ahhoz vezető utat. A dolgok ismeretében azonban helyesebb, ha azt állapítjuk meg, hogy Sokrates kereste az igazsághoz vezető utat. Feltűnő ugyanis, hogy — mint ezt az ismertetett beszélgetések is bizonyítják — Sokrates párbeszédeinek legtöbbszörében a fogalmak tisztázására irányuló erőfeszítések nem járnak mindig pozitív eredménnyel. Észrevették ezt már kortársai is. Egyikük szerint Sokratesnek az a híre, hogy semmi mást nem tud, »mint zavart kelteni és másokban is zavart támasztani«; a másik a jól ismert Sokrates-féle gúnyolódásról beszél s a következőket veti a mester szemére: »Tudtam én ezt előre, meg is mondtam ezeknek itt, hogy feleletre nem leszel kapható, ahelyett majd gúnyolódol, s mindenbe inkább belemész, csak hogy ne kelljen felelned, ha valaki kérdést intéz hozzád«; s ugyanígy mondja Xenophon Hippiasa is: »mert te másokat csak csúfolni szoktál, kikérdezed, azután megcáfolod őket; de magad sosem adsz magadról nekik számot, s nem mondog meg vélekedésedet.« (64) Megállapítja ezt a tény az idealista történetírás is; Zellernél pl. a következőket olvashatjuk: »Mivel . . . minden tevékenységben a szakértelmet kereste, törekednie kellett a jónak megértésére is és nem lett volna görög, hogyha nem akarta volna annak lényegét gondolkodás által megragadni. Ez őt legalább is ahhoz a »definitórikus kérdés«-hez vezette, hogy mi a jó? Annak ellenére, hogy egész életében ezen fáradozott, úgy látszik végleges választ erre a kérdésre nem talált.« (65) S erről számol be újabban Szabó Árpád is, amikor kijelenti, hogy »Sokratesnek a definícióért való küzdelme eredménytelen harc volt.« Ő azt a tényt ugyanis, »hogy éppen az ilyen fogalmi meghatározásra törekvő platoni dialógusok a priori ával, bizonytalansággal végződnek«, részben a korabeli görög filozófiában jelentkező elvont gondolkodás kezdetlegességének, részben pedig Sokrates filozófiai idealizmusának tulajdonítja. (66)

Ebben a tekintetben a döntő tényező kétségtelenül a Sokrates filozófiájában jelentkező fordulat az idealizmus felé; az a fordulat, amely elvetette a Herakleitos gondolkodására jellemző lényegében már materialista irányú dialektikát, s az ellentmondásokat nem a dolgokban, a valóságban kereste, hanem az embereknek a valóságtól elvont, attól mindjobban távolodó képzeletében, a gondolkodásban kísérte nyomon és igyekezett feloldani. Nemcsak arról van itt szó, hogy Sokrates tudatosan elfordult a természet megfigyeléseitől, hanem elsősorban arról — ami a beszélgetések folyamatában mindenütt megfigyelhető —, hogy jöllehet minden a fogalmi megismerést célzó érvelés a közönséges ember mindennapi tapasztalatába, az empiriába kapcsolódik bele, onnan indul ki, az ellentmondásokat rendre feltáró dialektikus gondolatmenet lényegében nem a tapasztalatot elemzi, nem a valóságon méri a gondolat igazságát, hanem attól mindjobban eltávolodva a gondolkodásban jelentkező ellentmondások szembeállításának, esetleg feloldásának, néha egymásrahalmozásának útján keresi annak megközelítését. Sokrates párbeszédeiben jelentkező befejezetlenségeknek egyik oka kétségtelenül idealizmusának ez a racionalisztikus tendenciája, amely a tapasztalattól elfordulva egyedül és egy-

oldalúan, az ismeretelméleti szempontból önállósult, helyesebben öállósított gondolkodás megismerő erejére támaszkodik. Ez az először önállósult racionalista gondolkodásmód, amely az emberi tudat vizsgálatát által akarta az igazsághoz eljutni, mégpedig úgy, hogy a fogalmakat a hozzájuk tapadt ellentmondások megtisztítása útján a tudatból akarta kielemezni, nem ismerte, nem ismerhette fel a tapasztalati valósággal fenntartott állandó érintkezésnek a megismerést, az igazság felismerését elősegítő, sőt egyedül biztosító termékenységet. Ez a kutatási eljárás Sokratesnél egyedül a gondolatot elemző dialektikára támaszkodott s így még az idealisztikusan elképzelt egyetemes igazsághoz vezető úton is igen sokszor megtorpant. A legtöbb esetben úgy látszik, hogy Sokrateset nem is annyira a közös kutatás várható eredménye érdekelte, mint inkább az ahhoz vezető út: kielégítette őt maga a képzetekben, a gondolkodásban meglévő ellentmondások konstatálásában, szellemes leleplezésében kiteljesedő, sokszor csillogóan szellemes, néhol csak zavartkeltően bonyolult dialektikus logikai torna.

Itt Sokrates tanításában ez a pusztán képzeteket, fogalmakat elemző, azok benső ellentmondásait feltáró eljárás mód egyenlőre azzal a következmény-nyel jár, hogy az érdeklődés középpontjában a tapasztalati valóságtól külön-állónak elgondolt emberi gondolkodás logikai megmunkálása, kiművelése kerül; a kutatás eredménye az egyetemes fogalom pedig ismeretelméleti kategória, a helyes megismerés kritériuma lesz — a mester tanítványának, Platonnak filozófiájában azonban ez a gondolati tartalom, az ideában megtestesült fogalom az empirikus valósággal szembeállított igazi létezőt jelenti; a való világ az ideák transcendens, immár metafizikus létezésében elismert magasabbrendű valóságát.

#### FORRÁSJEGYZÉK

- (1) Thukydides, A peloponnesosi háború története II. 41  
lásd Tronszkij, Az antik irodalom története. 1953. 10. old.
- (2) Anti-Dühring. 1950. 365. old.
- (3) (Banu) A korai görög materialisták. 1952. 6—7. old.
- (4) Engels, A természet dialektikája. 1952. 197. old.
- (5) Aristoteles, Metafizika. Akadémia 1936. 42. old.
- (6) Korai görög materialisták. 11. old.
- (7) Párttörténet, 1951. 119. old.
- (8) Kudrajcev, A fizika története, 1951. 36. old.
- (9) Platon összes művei, Akadémia 1953. I. 1143. old.
- (10) Sebestyén, A görög gondolkodás kezdetei.
- (11) Kudrajcev, i. m. 30. old.
- (12) Marróu, Histoire de l'éducation dans l'antiquité, Paris, 1952. 82. old.
- (13) Willmann, Didaktika. 1917. 148. old.
- (14) Szabó, Sokrates és Athén. 1948. 46. old.
- (15) Tronszkij, i. m. 101. old.
- (16) Szabó, i. m. 51. old.
- (17) Platon, i. m. I. 61. old.
- (18) Platon, i. m. I. 68. old.
- (19) Platon, i. m. I. 70—1. old.
- (20) Platon, i. m. I. 263. old.
- (21) Marrou, i. m. 87. old.

- (21/a) Platon, i. m. II. 134.  
 (22) Marrou, i. m. 88.  
 (23) Platon, i. m. I. 498—9.  
 (24) Platon, i. m. I. 666.  
 (25) Platon, i. m. I. 450—2.  
 (26) Willmann, i. m. 150.  
 (27) Zeller—Nestle, Geschichte der griechischen Philosophie 1928. 113.  
 (28) Engels—A—D. 143. és Term. dial. 57.  
 (29) Szabó, i. m. 70.  
 (30) Platon, i. m. I. 98.  
 (31) Platon, i. m. II. 134.  
 (32) Szabó, i. m. 71.  
 (33) Szabó, i. m. 67—8.  
 (34) Tronszkij, i. m. 97—8.  
 (34/a) Tronszkij, i. m. 96.  
 (35) Platon, i. m. I. 77.  
 (35/a) Csengeri János, Euripides elveszett drámáinak töredékei. 1926. 196.  
 (36) Nestle, Die Vorsokratier, 1929. 188., 221., 231., 233. old.  
 (37) Busse, Sokrates der Erzieher. 1914. 131.  
 (38) Busse, Sokrates der Erzieher. 60. o.  
 (39) Zeller—Nestle, i. m. 122—3.  
 (40) Szabó i. m. 57.  
 (41) Platon, i. m. I. 18—20.  
 (42) Platon, i. m. I. 110—111., 121.  
 (43) Platon, i. m. I. 40., 43.  
 (44) Platon, i. m. I. 21., 16.  
 (45) Platon, i. m. I. 70—72.  
 (46) I. m. I. 2., 9.  
 (47) Elmélet és gyakorlat, 120.  
 (48) Platon, I. 4., 17., 23.  
 (49) Platon, I. 9., 40.  
 (50) Marrou, i. m. 96.  
 (51) Platon, i. m. II. 62., 68.  
 (52) Platon, i. m. I. 214—5.  
 (53) Xenophon, I. 6—11.  
 (54) Platon, i. m. I. 9.  
 (55) Tudomány az ókorban. 107—8.  
 (56) Metafizika, 324.  
 (57) Platon, i. m. II. 108—9.  
 (58) Xenophon, i. m. III. 6.  
 (59) Xenophon, i. m. III. 3.  
 (60) Platon, i. m. I. 157—70.  
 (61) Platon, i. m. I. 180—204.  
 (62) Platon, i. m. I. 218—266.  
 (63) Neveléstörténet 26—27.  
 (64) Platon, i. m. I. 337., 370—71., 751—2.; Xenophon IV. 4.  
 (65) Zeller—Nestler, i. m. 122.  
 (66) Szabó, i. m. 117—118.

## ДЕЛО ВОСПИТАНИЯ И ОБРАЗОВАНИЯ ЗА ВРЕМЯ РАСЦВЕТА И УПАДКА АНТИЧНОГО ГРЕЧЕСКОГО ПОЛИСА

В опубликованной здесь части своей готовящейся истории педагогики автор показывает изменения, происходившие в середине 5. века в деле воспитания и образования афинского полиса. Экономический подъём малоазийских колоний и кризис, сопровождающий всё более усиливающиеся классовые противоречия греческого рабовладельческого общества, идеологически отражается, с одной стороны, в мышлении ионийских натурфилософов, с другой — в стремлении софистов, представителей немногим позднее появляющегося греческого «просвещения».

Наивная материалистическая позиция ионийских натурфилософов является, с одной стороны — борьбой против мифологическо-антропологических взглядов, проявляющихся в традиционном афинском идеале воспитания, с другой стороны, — критическим противопоставлением с чисто литературного характера образовательным материалам системы воспитания музы и гимнастики; в связи со всем этим у них проявляется впервые требование научно обоснованного пути образования.

Новые требования афинским гражданам выдвигает, однако, и расцвет демократической государственной жизни. Граждане должны были исполнять свои обязанности перед общественностью практической политической жизни; для этого должны были овладеть навыками реторики и полемики. Такого рода подготовку будущих руководителей государственной жизни принимали на себя, как профессию для изыскания средств, бродячие учителя софисты. Они передали полезные в общественной и личной жизни знания, были учителями тех объективных знаний и формальных навыков, которые будущего оратора сделали способным для достижения желанного ораторского успеха.

Начиная отсюда, школа речевых навыков, реторика «неотделимая часть греческой культуры. И именно это явилось — читаем — большой опасностью. Грозило, что форма станет господствовать над содержанием и искусство убеждения задушит стремление к истине. Скепсис софистской философии сильно поколеблел существующий авторитет религии, государства и семьи. Против этого типически идеалистического и полностью исторического утверждения надо было изложить, что в данном «деструктивном» стремлении софистов в самом деле отражается начинающееся разложение греческого рабовладельческого общества и разгорающееся по временам беспокойство классовой борьбы. Помимо этого забываем о заслугах этой философской школы в самых различных областях специальных наук; а ведь в своём идеологическом содержании они в большинстве случаев имеют прогрессивный характер.

Против всех идеалистических взглядов должны установить, что новость философского учения Сократа в противовес учению софистов в первую очередь не в области этики надо искать; по сути дела относится к теории познания и в связи с этим имеет, чисто политический характер. Ибо поскольку Сократ побеждает теоретико-познавательный скепсис софистов и восстанавливает веру в всеобщую истину, постольку не только порывает с релятивистическими тенденциями «просвещённых», а сознательно занимает консервативно-аристократическую позицию.

В ходе своего размышления Сократ постепенно удалялся от эмпирической действительности и нашёл понятие, представляющее всеобщую истину, в чисто мысленной форме. По его аристократическому убеждению, диалогом, понятием, ставшим путём диалектического самоанализа, сознательным могут овладеть только избранные, немногие. Сократ именно потому был вынужден испить стакан яда, что как смертный враг демократии своего родного города в философии был представителем реакции.

Эта практико-политическая позиция, которая его противопоставила афинской демократии своей эпохи, была, кстати, тем пережитым в глубине души внутренним сти-

мулом, который вынудил его посвятить всю свою жизнь пррссвещению, воспитанию своих соотечественников. Руководимый божим намерением, Сократ считал себя призванным довести людей при помощи своего своеобразно диалектического разговорного искусства к познанию чистого понятия и со знанием всеобщей истины — к нравственной жизни и дать им право на участие в политической жизни.

Учащий способ Сократа, так называемый сократский метод, ценное средство для победительной борьбы над теоретико-познавательным скепсисом его врагов, явился примером методов не только позднейших школ реторики, но одновременно означает и вообще дидактически ценную учебную форму. Однако, кроме этого его способ размышления по сути дела является введением к тому повороту, который означает идеализм его ученика Платона. Ибо всеобщее понятие, которое у Сократа выполняет роль теоретическо познавательной категории, в философии Платона, как трансцендентальная идея, означает настоящую истину в противовес эмпирической видимой истине.

### DAS BILDUNGS- UND ERZIEHUNGSWESEN ZUR ZEIT DER BLÜTE UND DES VERFALLS DER ANTIKEN GRIECHISCHEN STADTSTAATEN

Der Verfasser behandelt in diesem Teil seiner unter Ausarbeitung stehenden Erziehungsgeschichte den um die Mitte des V. Jahrhunderts erfolgten groszen Umschwung im Bildungs- und Erziehungswesen der athenischen Polis. Der wirtschaftliche Aufschwung der kleinasiatischen Kolonien und die allmählich sich entfaltende von einer entschiedenem Schärfung der Klassengegensätze begleitete Krise der griechischen Sklavengesellschaft findet ihren ideologischen Niederschlag einerseits in dem Denken der ionischen Naturphilosophen, andererseits in den Bestrebungen der ein wenig später auftretenden Vertreter der griechischen „Aufklärung“, der Sophisten.

In den naiv materialistischen Ansichten der ionischen Naturphilosophen melden sich im Zusammenhang mit der Bekämpfung des in dem althergebrachten athenischen Erziehungsideal vorherrschenden mythisch-anthropologischen Inhalts und einer scharfen kritischen Stellungnahme gegen den rein ästhetisch-literarischen und nur auf die freie Zeit der regierenden Klasse zugeschnittenen Bildungstoff der musisch-gymnastischen Erziehungstradition die ersten Anzeichen eines Anspruchs auf einen wissenschaftlich begründeten Bildungsgang.

Neue Forderungen stellte aber an die athenischen Vollbürger auch das Aufblühen des demokratischen Polislebens. Das neue Staatsbürgerideal musste sich in der Öffentlichkeit des praktisch-politischen Lebens behaupten, musste dazu die Überlegenheit in gewandter Redefertigkeit und die Schlagfertigkeit im Wortstreit erwerben. Eine auf diese Fähigkeiten hinielende Vorbereitung der zukünftigen Führer des Stadtstaates war der eigentliche Beruf der Sophisten, dieser erwerbsmässig mit der Erziehung sich beschäftigenden Wanderlehrer. Sie vermittelten ein im öffentlichen und Privatleben nütliches Wissen, waren Lehrer jener materialen Kenntnisse und formalen Fertigkeiten, die den zukünftigen Redner befähigten den erwünschten Erfolg zu erzielen.

Die Schule der Redefertigkeit, die Rhetorik blieb vob da an „...ein unveräusserlicher Bestandteil der griechischen Bildung. Und eben hier lag nun auch — heiszt es — eine grosze Gefahr; die Form drohte den Inhalt zu überwuchern, die Überredungskunst das Streben nach Wahrheit zu ersticken. Durch ihre philosophische Skepsis hatte die Sophistik... die bestehenden Autoritäten der Religion, des Staates, der Familie... auf Schwerste erschüttert.“ Gege diesen typisch idealistische und völlig unhistorische Behauptung musste ausgeführt werden, dass in dieser „destruktiven“ Stellungnahme der Sophisten eigentlich der ideologische Niederschlag des allmählichen Verfalls der griechischen Sklavengesellschaft und die Unruhe der zeitweise aufflammenden Kiassenkampfes sich meldet. Dabei vergiszt man im allgemeinen die wissenschaftlichen Verdienste dieser philosophischen Schule auf dem Gebiete der verschiedensten Fachwissenschaften, die in ihrem ideologischen Gehalt gróztenteils als fortschrittlich zu bewerten sind.

Im Gegensatz zu den älteren, idealistischen Anschauungen ist es festzustellen, daß das Neue der philosophischen Lehre des Sokrates der Sophistik gegenüber in erster Linie gar nicht auf ethischem Gebiet zu suchen ist; es ist wesentlich von erkenntnistheoretischer, und im Zusammenhange damit ausgesprochen politischer Natur. Indem nämlich Sokrates die erkenntnistheoretische Skepsis überwindet und den traditionellen Glauben an die allgemeine Wahrheit im begrifflichen Denken herstellt, bricht er nicht nur mit den relativistischen Tendenzen dieser „Aufklärer“, sondern vertritt bewusst einen konservativ-aristokratischen Standpunkt.

Er schlug in seinem Denken einen Weg ein, der sich in seinem Fortschreiten stufenweise von der empirischen Wirklichkeit entfernte und den die allgemeine Wahrheit repräsentierenden Begriff in einem rein gedanklichen Gebilde auffand. Nach seiner ausgesprochen aristokratischen Überzeugung kann nämlich das durch den gedanklichen Inhalt einer Aussage in Rede und Widerrede erschlossene und mittels dialektischer Selbstprüfung gewonnene Bewusstsein werden des persönlich immanenten göttlichen Lichts einzig und allein als das geistige Eigentum der Auserwählten, der Wenigen betrachtet werden. Sokrates wurde eben deshalb zum Tode verurteilt, und mußte den Giftbecher trinken, weil er, als verstockter Gegner der Demokratie seiner Vaterstadt, bestrebt war in der Philosophie die Reaktion und die religiöse Weltanschauung herzustellen.

Diese praktisch-politische Stellungnahme der zeitgenössischen athenischen Demokratie gegenüber war der ursprünglich in der Tiefe seiner Seele erlebte innere Ansporn dazu, daß er sein ganzes tätiges Leben der Erziehung seiner Mitbürger widmete. Durch die göttliche Absicht geleitet fühlte er sich dazu berufen; mit Hilfe seiner ihm eigentümlichen dialektischen Überzeugungs- und Gesprächskunst die Menschen auf dem Wege zur Erkenntnis des reinen Begriffs zu unterstützen und sie so zur einzigen Quelle der allgemeinen Wahrheit und damit des sittlichen Lebens hinzuleiten und auf diese Weise zur Teilnahme an dem politischen Leben berechtigen.

Das Unterrichtsverfahren des Sokrates, die in seinen Gesprächen angewandte sogenannte sokratische Methode, war nicht nur ein wertvolles Werkzeug gegen die erkenntnistheoretische Skepsis, hauptsächlich aber gegen den ethischen Relativismus seiner Gegner, nicht nur ein Beispiel und Vorbild für spätere Rhetorenschulen und eine didaktisch brauchbare Form des Unterrichts im allgemeinen, sondern es leitete eigentlich die Wendung zum metaphysischen Idealismus seines Schülers, Platons ein. Der allgemeine Begriff nämlich, der bei Sokrates die Rolle einer erkenntnistheoretischen Kategorie spielte, bekam in der Philosophie des Platon als transzendente Idee den Rang der empirischen Scheinwirklichkeit entgegengesetzten einzig wahren Wirklichkeit.