

MI IS AZ A SZELLEMTÖRTÉNET?¹

Kevés kifejezés futott be nálunk rövid idő alatt akkora karriert, mint a szellemtörténeté. Azt mondhatjuk, hogy a társadalom leg-szélesebb rétegeiben ismerik, használják, dicsekesznek vele. Mert ezt teszi az az átlag-olvasó, ki ma nem éri be valamely egyszerű történettel, hanem «szellemtörténetet» követel az írótól, aki azután — a kereslet-kínálat elvéhez igazodva — nem is tér ki a megtiszteltetés elől, hogy «szellemtörténész»-nek mutathatja be magát. Nemrég hivatalos közleményben olvastam, hogy egy nagyreményű ifjú «szellemtörténeti kutatások» céljából kapott külföldi ösztöndíjat és nap-nap után utasítok vissza hallgatókat, akik a «szellemtörténet» köréből kérnek szakdolgozati témát.

Tehát a «szellemtörténet»-ből jelszó lett és tagadhatatlan, hogy az eme hivatásának betöltésére kivételes módon alkalmas. Tetszetős hangzású, de bizonytalan értelmű; gondolatot ébreszt, bár ezt a gondolatot teljes határozatlanságban hagyja meg. Hiszen nemcsak a nagyközönség nem tudja azt, hogy minő közelebbi értelmet fűzön a szóhoz; de biztosra állíthatom, hogy az úgynevezett szakemberek körében sem igen tudják ezt, amennyiben — hiúságból félrevezetve — az illető kifejezést használják.²

Jelszavak tisztázására a tudomány vállalkozik. Ezt a feladatot a szellemtörténet szavával is el kell végeznie, melynek nagy keletét és széleskörű használatát — ez legyen első «szellemtörténeti» megállapításunk — közelmúlt jelszavas kultúrrezsimünk szellemére igen jellemzőnek tarthatjuk. A tudománynak kell felvetnie a kérdéseket: egyedül megokolt módja vagy csak külön fajtája-e a szellemtörténet a történetírásnak és mennyiben ez, vagy az, vagy egyik sem a kettő közül; azután újszerű problémák elé állította-e a szellemtörténet a kutatást s amennyiben igen, mi által nyilatkozik meg — a múlt tudós eljárásával szemben — ez az újszerűség? Vizsgálódásunknál a szellem fogalmából fogunk kiindulni. Magának az összetett kifejezésnek

¹ A Magyar Társadalomtudományi Társulat VI. rendes közgyűlésén tartott elnöki megnyitó előadás.

² «A magyar történetírás új útjai» címen 1931-ben megjelent kollektív munka sem ad a kérdés lényegéről kellő felvilágosítást, ámbár már címével programot ígér.

hazájával egyelőre ne törődjünk; fejtegetéseink folyamán ügyis kiderül, hogy miféle külföldi behozatal.

1. A szellem fogalma és a történetírás.

Legközvetlenebb értelemben azok használják a szellem-szót, kik a lélek szavával egyszerűen egynek veszik. Mert a nyelv közhasználatától eltekintve néha filozófusok sem tesznek különbséget «lelki» és «szellemi» között (v. ö. erre és a következőkre nézve Eisler: Wörterbuch der philosophischen Begriffe I. kötetében a Geist, Geistesphilosophie, Geisteswissenschaften és Gesamtgeist címszavakat). Ez esetben a «szellemtörténet» csupán azt hangsúlyozná, hogy az emberi lélek az, a maga érzéseivel, gondolkozásával és akaratával, ami az emberi történetet mozgatja. Az ilyen spiritualizmust meg legfőleg az úgynevezett történeti materializmusnak irányzatos tanításával szemben lehetne és kellene aláhúzni.

De a νοῦς már Anaxagorastól kezdve mást szokott jelenteni, mint a ψυχή. Két irányba mutat az elkülönülés útja. A szellemet mindenekelőtt valami tökéletesebbnek és értékeesebbnek fogják fel, mint az egyszerű lelket; a modern gondolkozásban azt a magasabbrendű életet szokás szellemnek mondani, amely önmeghatározó aktivitásában eszményeket állít fel, célokat tűz ki és értékeket teremt. A megkülönböztetés második módja szerint még bizonyos viszonyosság alapján tér el a szellem a lélektől. A kereszténység gondolkörében az Istennel való kapcsolat választotta el a πνεῦμα -t a közvetlen emberi természettől s tette azt ennél becsesebbé; a szekularizált modern bölcsészet az embertársak kölcsönösségével helyettesítette az isteni kapcsolatot. Szellemről e filozófia értelmében ott szokás beszélni, ahol nem a magára hagyott emberi lélekről vagy ennek megnyilatkozásairól van szó, hanem ahol az emberi kölcsönhatások folyamata értékelhető és objektíválható eredményekhez vezet. Az egyének része van a szellemben, de ezt kizárólagosan nem foglalhatja le a maga számára.

Kezdjük elemzésünket az így nyert összetett fogalmon s nézzük mindenekelőtt ennek kollektív vonatkozásait. Legyen szellem szubjektív értelemben az a magasabbrendű lelki élet, amely együttélő emberek kölcsönhatásában nyilatkozik meg s objektív értelemben az, ami ennek az életnek egy időben külső kerete, feltétele és teljesítménye. A bennünket legközelebről érdeklő filozófiai rendszer, a Dilthey-féle, melynek újabban Spranger és Litt a képviselői, szintén ebből a komplexumból, a társadalmi-történeti valóságból indul ki, midőn «szellemi tudományokról» beszél. A társas együttélés különben is a történetírás alapszemlélete. Az egyedülvalóságában elgondolt

egyén absztraktum, még a biográfus szemében is, hacsak nem a leibnizi monasz eszméjét vetítette rá a maga hőisére (Gundolf Goethe-je).

A szellemnek itt szóba hozott német filozófiája körülbelül ugyanazon szolgálatot szeretné tenni a történetírásnak, mint a francia-angol, a Comte-Spencer-féle pozitívizmus. Azon legáltalánosabb fogalmat kívánna nyújtani, amelybe minden beletartozik, ami társas és amaz általános társas formákat megállapítani, amelyeknek keretei között a történeti valóság végbemegy. De míg az előbbi «szellemnek», a szociológia «társadalom»-nak nevezi ama társas formák rendszerét; míg ez a társadalmi organizmusnak, ellenlábasa a szellemnek «sztrukturáját» vizsgálja. Szellem és társadalom: ez a két alapfogalom így egy szintre hozva és egymással szembeállítva a legvilágosabban mutatja be, hogy mi jót-rossza-i várhat a történetírás ettől a két különböző filozófiai iránytól, amelyeknek mindegyike — az általános igazságok színvonalá alatt — a különös nemzeti géniusznak sajátosságait is magán hordozza.

A német gondolkodás mélyebb, mint a francia-angol, midőn szellemnek jellemzi a történeti valóságot s ezzel eleve szót emel ama tévedések ellen, melyekről dolgozatom folyamán a naturalizmus neve alatt még beszélni fogunk. Mélyebb azért is, hogy egyszersmind az ismeretani problémát is felveti a szellem hangoztatásával. Mert a szellemet csakis a szellem tudja «megérteni» s a mi megismerő állásfoglalásunk lényegében más a történeti jelenségekkel, mint a természetiekkel szemben. A német filozófia szóbanforgó nagy érdekeit a pozitív történetírónak is el kell ismernie és fel kell majd használnia, még ha bizalmatlanul fogadja is azt a sok ködös elméletet, amelyet a német mélység a szellem magyarázatára produkált.

Mert ismerni kell ezt a végnélküli és sokszor zavaros literatúrát, hogy megokoltnak tartjuk történetírói szögből a kérdés felvetését: mit kell mindannyiszor a «szellemet» emlegetni-hívogatni és ismeretani töprengésekkel a kutatás egyenes útját megszakítani, ahányszor az emberi kölcsönhatások azon szövedékéről van szó, melyet sokkal közvetlenebbül, világosabban és megfelelőbben mondhatok és magyarázhatok «szellem» helyett «társadalom»-nak? Mintha a végső eredmény is igazat adna e kritikai megjegyzésemnek: újabban nem a német szellembölcsészek tesznek legtöbbit a társadalomtani problémák tisztázására, hanem azon szakférfiak, akik a végső elemeknek állandó feszegetése nélkül elfogulatlanabban és annál élesebb megfigyeléssel közelítik meg a társas jelenségeket. Hegel annak idején meleg érdeklődéssel kísérte Comte irodalmi munkásságát s az utóbbi is sokat helyeselt abból, amit a berlini professzor előadásairól hallott. De — jegyzi meg Comte és ezt szellemtörténészeink is megszívlelhetnék — Hegel túlságosan metafizikus és túl sokszor szerepelteti a

«szellemet». «Je n'aime point du tout son esprit, auquel il fait jouer un rôle si singulier» (idézve Höffding-nél *Gesch. der neueren Philosophie*. II. 203. 1.).

Tehát azon az alapon, hogy minden, ami társas, az eo ipso szellemi (amit természetesnek tartunk, mihelyt megértettünk) történéseink csak tunya-jelzővel nevezhetnék magukat szellemtörténéseknek. De mintha rögtön kivételt kellene statuálnunk, mihelyt a szellemi életnek ama speciális megnyilatkozásairól van szó, melyeket mai napig a «népszellem» és «korszellem» kifejezéseibe sűrítünk, a német romantika nyelvhasználatát őrizve meg. Itt már azt a metafizikai fordulatot is szívesebben fogadjuk el, hogy «szellemnek» nevezük egy egész nép vagy kor lelki készségeit, akaratának irányát, érzésének és gondolkodásának megjelenési módjait. Mert bármennyire használjuk a szellem-kifejezést kollektív értelemben is, valamit a személyiség gondolatából mindenkor fűzünk hozzá és egyetlen népet vagy kort mégis csak könnyebben képzelek el megszemélyesítve, mint a laza fogalmú, mert a részek összetartozását nélkülöző «emberiséget».

Népszellem (illetőleg nemzeti szellem) és korszellem mindenestre a történetírásnak legfontosabb segítő fogalmi lettek, melyek által válik csak igazán lehetségessé közös forrásra, okokra vezetni vissza mindazt, amit csupán a külön megnyilatkozások diaszpórájában látunk. Nehezen megfogható, sokféleképpen értelmezhető koncepciókkal van ugyan itt dolgunk; de nem kétséges, hogy eszmében azt az egységet jelenti számunkra a nép- és korszellem, melynek részeiként vehetjük és magyarázhatjuk bizonyos körön belül a történeti valóság tarkaságát, az események és kultúralkotások egész gazdagságát.¹ Ha mai szellemtörténészeink ahelyett, hogy a szellemet bizonytalan általánosságban citálgatnák, kifejezetten azt mondanák, hogy a nép- és korszellemmel foglalkoznak, mert a történetet ezek organikus életnyilvánulásának fogják fel, akkor valami különösen újat ezzel sem mondanának ugyan (rég tudjuk, hogy a függés bizonyos mértéke szerint minden történés valamely nép- és korszellem körzetébe utalható); de a tárgy közelebbi meghatározása által mégis csak világosabban látnók, hogy hányadán vagyunk velük. És bármennyi nehézséggel és tévedési lehetőséggel jár is együtt a nép- és korszellem tünetének venni mindazt, ami történik, helyesléssel vennők mégis tudomásul, hogy modern történetíróink magukévá tették a régi aristotelesi bölcseséget, amely szerint az egész szükség-

¹ A «szellemtörténészek»-nek megtett hisztórikusok közül Eckhart Ferenc látja mindezt a legvilágosabban Ottó Giercke nyomán; 1. «A magyar történetírás útjai», 272. lap.

képen előbb van, mint a rész; hogy tanultak valamit abból az «esprit d'ensemble»-ből, melynek követelményeit a társas jelenségekre vonatkoztatva Comte pozitivizmusa fejtette ki részletesen először és hogy minden erővel azon igyekeznek — ami különben a múltban is az összes nagy történészek igyekezete volt — általános okaiból magyarázni meg a speciálisat, a részleget (1. Thukydides «kultúrfilozófiai» bevezetését korának s e kor legfőbb eseményének, a peloponnesosi háborúnak megértésére).

Az ily értelemben vett szellemtörténetnek mindig integráló része volt és lesz az eszméknek s ezek további kibontakozásában és rendszereződésében a világnézeteknek vizsgálata (az idézett gyűjteményes munkában Thienemann Tivadar beszél külön az eszmetörténetről 76. l.). Mert a szellem formájának az eszme a tulajdonképeni tartalma, amennyiben az emberi szellem öntevékenységéről beszélünk és nem idegenből átvett határozományairól (tehát pl. nem Ranke ideáiról). Értelmi kivirágzásában mutatják be az eszmék a szellemet, függetlenebb állapotában azon sajátágoktól, amelyek az anthropológia mélyéig különítik el a különböző népszellemeket egymástól (és ilyenkor inkább néplelet szoktunk emlegetni). Az eszmék mellé az intézményeket sorakoztatja a szokásos francia történetírás. Az utóbbiaknak, az intézményeknek fejtegetését semmiféle néven nevezendő szellemtörténet sem háríthatná el magától, annyira összefügg egymással, annyira egymásra utal minden a történetben. Külső testet az intézményekben öltének az eszmék s a szellemtörténészek különös feladata legfőlebb azt jelenthetné, hogy az intézményes formák mögött mindenkor az alkotó és éltető szellemet is éreztesse. Mert amint a való életben is csupán félig létezik, amit pusztá megszokásból cselekszünk, amit tán nem is értünk már, akként a történetírásnak is csupán holtanyaga lesz az, amit keletkezési motívumaiban és végső céljaiban nem tudunk új életre kelteni.

Eddig a szellem kollektív fogalmával foglalkoztunk, s ezzel kapcsolatban az egyéni kölcsönhatások ama szövedékével, melynek általános történetét egészen fölöslegesen akarnók akár a szelleminek, akár a társadalmiak jelzésével ellátni, annyira magától értetődöt mondanánk a tunya jelzőkkel. Társadalomtörténetről csak ott beszéljünk, ahol kifejezetten társas eszmék és intézmények történetéről van szó, szellemtörténetről meg legfőlebb akkor beszélhetnénk, midőn az egyes nép- vagy korszellemnek valamely speciális történeti kérdésével foglalkozik a kutató.¹ Lássuk most folytatólag az individuális

¹ L. a többször idézett gyűjteményes munkában Dékány István «gazdaság- és társadalomtörténetét» a 182. s köv. l-on. — Népszellem vagy lélek helyett Mályusz Elemér, nézetem szerint, helyesen használja — a német Volkstum mintájára — a kissé szokatlan «népiség» kifejezést, midőn

értelemben vett szellemnek fogalmát, amely szerint — mint már mondtuk — önmeghatározó aktivitásában: eszményállításában, célkitűzéseiben és értékeléseiben fogjuk fel és szemléljük az emberi lelket.

A modern bölcsészeti irodalomban talán Eucken neologizmusa tárta elénk a legmegkapóbb módon azt az erőfeszítést, mellyel a szellem — saját egységét és önállóságát valósítva meg általa — a lelki világnak erre az új, az empirizmussal szemben magasabb lépcsőfokára hág. A szellem ilyenén felfogásához a természetes affinitás alapján kapcsolódtak azután azon módszertani törekvések, melyeknek Windelband és Rickert lettek a képviselői (amaz idiographiájával, emez a singularitas-fogalmával) s amelyek külön területet és eszközt biztosítottak a szellemi, a történeti kutatásnak a természettudományok mellett és ezekkel ellentétben. A pozitívizmus túlkapásait akarta ez a német bölcsészeti irány ellensúlyozni, azt a nyilván hibás feltevést, hogy a történeti egyén ugyanazon kérlelhetetlen természet-törvényeknek van alávetve, mint a holt matéria; hogy külön minősítés nélkül maga is ennek a materiának csak egyik része; hogy mindenképp előtt ő is csak quantum és nem qualitas.

Nem mondhatnók, hogy ezek a hevesen vitatott, olykor hit-hűen elfogadott, máskor helyesbített elméleti tétélek, melyekről itt szó van, túlságosan befolyásolták a történetírói gyakorlatot. Hiszen a történetíró — a maga közvetlen megfigyeléseire és emberismeretére hallgatva — soha oly mechanikus módon nem foghatta fel a történet lefolyását, mint ezt tőle valamely következetes naturalizmus kívánta volna és viszont ép az említett okból talán azt az idealizmust sem oszthatta egészen, melynek fokára a szellemtudósok srófolták fel az emberi lélek igyekezeteit. A hisztorikus — sajátos feladatának érdekében — mindig csak bizonyos tartózkodással követheti a filozófus útmutatásait. De amennyiben valamiféle filozófia mégis csak lappang minden történetfelfogás mögött s amennyiben akarva nem-akarva kóráramlatok befolyása alatt dolgozunk valamennyien, vizsgáljuk meg egy-két pontban, hogy az újabb időben tagadhatatlanul erősödő idealizmus miként hatott vissza a történetírói gyakorlatra.

A pozitívizmus az értékeléstől való idegenkedésre tanított. A történész elégedjék meg a ténymegállapítással, mert csakis az lehet a változatlan igazság eleme; tekintse ép ezt a tartózkodást egyéni ítéletektől tudós mivolta legfőbb jellemvonásának. Még Ranke is úgy hitte, hogy személyiségének egyszerű kitörlését követelheti a

«egy egész nép öntudatlan életéről és kulturális tevékenységéről» beszél (U. o. 242. 1.). A népiség fogalmára vonatkozó újabb felfogást és irodalmat l. Herrman Gumbel értekezésben: Dichtung und Volkstum (Ermatinger: Philosophie der Literaturwissenschaft. 43. és köv. 1.).

hisztorikustól. Manapság lényegesen megváltozott ez az állásfoglalás a múltnak személyeivel, tetteivel, alkotásaival szemben, mióta különben a pusztá reflexió is arról győzött meg bennünket, hogy a történetírásban értékelés nélkül még az anyagkiválasztást és -elrendezést sem végezhetjük el. Manapság főleg «szellemtörténészeink» buzgólkodnak azon, hogy «átértékeléseikkel» újat teremtsenek, hogy újjal helyettesítsék a régi történetet. És csakugyan természetesnek kell gondolnunk, hogy mikor a mai történeti szemléletmód a múlt emberében is elsősorban a dinamikus lényt keresi, tehát sztatikusoknak képzelt sajtóságok-képességek számbavétele helyett inkább az akaró, a célra törekvő, az értékelő egyént, hogy akkor — mondom — a modern tudós a maga saját értékeléseit szögezze szembe a történetben magában megnyilatkozó értékelési módokkal. Egyébként is a múltat a mindenkori jelenhez viszonyítani, az ideáljaiban és ideáljaiért élő aktivizmusnak, a modern élettől ránk parancsolt e szellemi állásfoglalásnak természetes követelménye. De látva az ifjú nemzedéknek azt a nagy igyekezetét, hogy új értékjegyeket nyomjon a régi értékekre, alkalomszerű dolog arra figyelmeztetni, hogy az újszerű értékelés még nem jelent szükségképpen tudós értéket is; hogy az ilyesmit csak akkor tekinthetjük a tudomány tényleges gyarodásának, ha azokból a forrásokból merít, melyeket megnövekedett ismeret és mélyült belátás fakasztanak a tudományos haladás útján.

A történetkutatás a változót keresi a változatlanok keretei között. Mert mintegy az utóbbiakba van a történet tartalma beágyazva, nevezük bár azt a változatlan állandó környezetnek és életfeltételeknek, logikai kategóriáknak vagy erkölcsi normáknak. A naturalizmus lehető szűk térre igyekezett a történelmi tartalmat szorítani. Ahol megalkuvást nem tűrő törvények uralkodnak, csak ép úgy, mint a holt természetben; ahol minden megmozdulás már eleve determinálva van, ott az emberi szabadakaratra sem nyílik sok alkalom, ott az egyén — még a legnagyobb is — semmiség a természeti erőknek nagyságával és hatalmával szemben.

Viszont az olyan történetiszemlélet, melynek középpontjában a szellem ideája van, mintha már alapjelleget fogva biztosítaná az egyéni akaratnak szabad érvényesülését. Mert — látszat szerint — csakis a szabadság uralkodhat ott, ahol az önmeghatározás mértéke, a célkitűzések és értékelések minősége az emberek elbírálásánál a vezető szempont. Bizonyára így képzelik ezt hazai «szellemtörténészeink» is, kiknek alapjában véve kevés közük van ahhoz a német szellembölcészethez, amely a szellem fogalmában szunnyadó tendenciákat elméleteivel a legkövetkezetesebben fejtette ki és a legvilágosabban tárja szemeink elé. Nos az a kép, melyet ilyenformán látunk, nem mindig az élet valóságának és a szabadságnak országát mutatja.

A mindenáron való szellemkeresés ép úgy akadályja lehet a történeti valóság megismerésének, mint a naturalizmus; utóbbi a külső feltételek túlzott hangsúlyozásával hamisítja azt meg, a szellemtörténet meg azáltal, hogy szellem címén a lelkiségre vonatkozó vagy valahogy ezzel kapcsolatos konstrukcióit erőszakolja rá arra a valóságra. Már Hegel abszolút szellemét nem ok nélkül bírálhatták abból a szemszögből, hogy zsarnok módon határozza meg és dönti el az emberi sorsot, s hogy önrendelkező személyek helyett csak a maga képviselőit tűri meg a történet színpadán. De mennyivel jár jobban az életvalóság, ha azon legújabb szellembölcsészek kezébe kerül, kik őt tán kisebb képzelőerővel, mint Hegel, de nem kevesebb önkénykedéssel zárják saját szellemük nevében fogalmak, kategóriák, törvények, normák keretei közé?

A dolog megértéséhez tudnunk kell, hogy itt már a szellem egy új, egy negyedik fogalmazásával van dolgunk, amely szellemen nem egyszerűen valamiféle vagy valamilyen vonatkozású lelkiséget ért, hanem külön metafizikai entitást (ahol meg a szellem még nem jutott el idáig, ott a legjobb úton van, hogy eljusson). Eddig a szellem vagy egyszerűen a lélek volt szemünkben (1), vagy a valamiképen minősített lélek mint társas (2) és egyéni realitás (3). Most az ontológia körén túl a szuperindividuálisnak és szuperszociálisnak birodalmába jutottunk. Logikai készségeink s a logikai munkásság eredményei szolgáltatják az alapot az ilyen szellemi entitás felvételére. Mert az e körben szereplő gondolkozási módokat és állásfoglalásokat, azután az ezek útján előálló formákat és objektivációkat mintegy külön világnak foghatjuk fel a lélek közvetlen megnyilatkozásaival szemben s autonóm törvények alá helyezhetjük azokat. A kérdés bölcséleti oldalához korántsem akarok hozzászólni; a metafizikusnak meg lehet a jó oka arra, hogy ekként cselekedjék s hogy energiaforrás helyett fogalmak rendszerének és jelentések összefüggésének (Sinnzusammenhang v. teleologischer Wirkungszusammenhang), vagy esetleg értékek és normák komplexumának (Wertkomplex, Normkomplex) fogja a szellemet fel. Minket ez alkalommal csak azon következmények érdekelnek, amelyek mintegy szükségképpen állanak elő akkor, midőn a történetírás az efféle szellembölcsészetnek hatása alá kerül.

Tehát a valóság, a történeti valóság is mintegy megduplázódik a lélek és szellem szétválása által, mint ahogy Platón ideái is rádupláztak — Aristoteles bírálata szerint: *Metaphys.* I. 9. fejt. — a köröttünk forgó világra. A lélek ontológiáját most a szellem metafizikája határozza s látszat szerint nincs sok köze a két jól elkülönített területnek egymáshoz. De viszont minden kölcsönösség nélkül sem létezhetnek s a szellembölcsészek, hogy valamely csodálatos parallelizmusnak

felvételét elkerüljék, tévedésbe ejtő gyorsasággal röpitik a filozófia varázs-szövőszékén a szálakat ide-oda a nélkülözhetetlenek bizonyult kapcsolat megteremtésére. A dinamikus mozzanatokot majd a lelkeség területéről fogja őt szellem kölcsönözni (ugyan honnan is vehetné más helyről?), hogy azután cserébe az állandónak, változatlanak, időtlennek vagy örökkönvalónak azon elemeivel ajándékozza meg szomszédját, amelyek annak alaptermészetétől teljesen idegenek. S ép e pontnál beszélünk arról a veszedelemről, amely a történetírást a szellembölcsészet részéről fenyegetheti.

Szellem, a szóban forgó értelemben véve, egyes embereket, egyéneket tulajdonképpen nem ismer. Ezeknek legalább is típusokká, bizonyos «életformák» megszemélyesítőivé kell a szellem birodalmában átváltozniuk.

Az okszerűség által összekapcsolt jelenségeknek sincs ebben a gondolkörben helye: teleologikus, még közvetlenebbül értelmi (jelentési) összefüggéseknek formáját ölti fel a szellembölcsész szemében a világ. Mert kinn a kérlelhetetlen causa uralkodik; itt benn — a szellemnek zárt elefántcsont-tornyában — a fenkölt ratio. Egyik jeles szociológus tudvalevőleg addig a határig igyekszik «szellembölcsész» lenni, hogy még a társas jelenségek területéről is számúzi az okszerűség fogalmát s még itt is egymást kizáró ellentétnek fogja fel az aitiá-t és a telos-t (Spann).

Azután az egymásutánnak sorrendjét, a históriának ezt az alapszemléletét, sem ismeri a szellem. A jelentés tételei egymás mellé sorakoznak, a magasabb célképzet alá rendelt tagok időtlenül folynak egymásból, a részletes fogalmak az inherencia kapcsán vannak benne az általánosokban. Amiként látjuk, végső következményképpen még az idő fogalma is eltűnhetik vagy szorulhat legalább is háttérbe annál a történeti szemléletmódnál, amely a szellemet fogadja el legfőbb irányítójának, világnézete alapelveinek. Mert a szellem időtlen, vagy pozitív formáját keresve e határozmánynak, örökkönvaló.

Már most nem mondom, hogy vérbeli hisztorikus az itt bemutatott következményekig teszi majd a szellembölcsészet felfogását a magáévá; hogy az egyén helyett a típust, az életformát, az ok helyett a célt és jelentést, az egymás után helyett az egymás mellettséget, a múlt helyett a jelent, az idő helyett az időtlent vagy örökkönvalót teszi meg alapkategóriájává. De hogy a törekvés a fogalmak ilyen átminősítésére és ártértekelésére tényleg megvan a történetírás körében is a modern szellembölcsészet hatása alatt, annak nem egy bizonyítékát találhatjuk meg a külföldi (német) literatúrában. Talán nem véletlen dolga, hogy ép a művészet- és irodalomtörténet területén találkozunk legfőképpen a kérdéses tünetekkel. Hiszen itt olyan könnyű, majdnem kínálkozó a kísértés: ránk maradt műreink esetében a műélvezőnek

álláspontjára helyezkedni s időtlennek, örökkön valónak, mert mindenkor jelenlevőnek tartani nemcsak az alkotást, de azt a formát (stílust) is, melyben az megjelenik (v. ö. amit Gerevich a Magyar történetírás új útjaiban, a 132. lapon a «korok feletti típus- és stíluspárhuzamokról mond).

Az elmondottak igazolására vegyük pl. Cysarz-nak, e szellem-történeti irány vezetőjének, a Literaturgeschichte als Geisteswissenschaft (1926) szerzőjének bármely dolgozatát kezünkbe. Szerinte ellentétekként állanak egymással szemben a szellem-történet és az, amit majd szak-, majd egyetemes, majd világtörténetnek nevez. Utóbbinak körében az egymásutánnak a széttartása, a lemérése a legelső feladat, míg a szellem-történet a folytonosságot és szomszédságot az «egymásban levővé» (Ineinander) akarja mélyíteni; a «temporális beosztás» helyébe a «tipologikus alakítás»-nak kell a szellem-történetben lépnie. Mert itt nem a keletkezés, hanem a létezés a legfőbb nézőpont (Seins-Aspekt); «maradandó egységek»-ről van itten szó, melyeknek jelenléte és ne múltja kösse le elsősorban a figyelmünket. S e jelen-filozófiának mélyeséges meggyőződésével hirdeti Cysarz: «Wir sehen geistesgeschichtlich, wenn wir von entschundenen Dingen zu sagen vermögen: sie sind» (Das Periodenprinzip in der Literatur, az Ermatinger-féle Philosophie der Literaturwissenschaft. 107. L). De miért nevezi Cysarz ezt a szemléletmódot még mindig történetinek; miért legyen meg akár az előkelő nevű «szellem-történetinek a joga ahhoz, hogy ennyire ahisztórikusan lásson és gondolkozzék?

Pedig mintha nem is Cysarzék esztétizmusától, hanem egy eljövendő ethicizmustól kellene a legfőképpen félnünk, ha az imént jellemzett szellem-történeti irány — quod Dei avertant — további haladásokat tenne. A magam részéről hiszek az erkölcsi normák örökkévalóságában; hiszek benne a történeti valóságnak területén állva is és annak nagy ellenmondásait látva is. De azért nem szeretném, ha az emberiség története egy modern szellem-történész kezében megint csak — miként ez a múltban volt — valamely önkényesen megszerkesztett erkölcskódexnek egyszerű példatárává lenne.

2. A szellem és a történetírásnak különös feladatai.

De hallom az ellenvetést: nem kell félni magyar szellem-történészeinket attól, hogy szoros kapcsolatban valamely általános filozófiai iránnyal elvszerűen akár azoknak tartsák és mondják magukat, akik az egészet látják a részekben, akár azoknak, akik a változatlant keresik a változóban. Ilyen elvszerű állásfoglalás — hangzik az ellenvetés — egyáltalán idegen tőlük; mert hiszen nem elemezték a szellem fogalmát és nem döntötték el a kérdést — újabb irodalmunk-

ban ennek vajmi kevés nyomát találjuk — hogy a lelkiséggel azonos-e a szellem, vagy hogy ezen belül vagy e fölött külön sajátosságokkal rendelkező valami-e; hogy fogalmilag összeesik-e a legteljesebb értelemben vett társadalommal, vagy hogy ezen túl a maga saját törvényeinek engedelmeskedő metafizikum-e? Mindezzel, mondják a békéltetők, a magyar gondolkodás nem sokat törődik s talán nem is kell vele sokat törődnie, mert kellő józansággal a szellem fogalmának ahhoz az ötödik, legáltalánosabb értelméhez csatlakozik, amely a szellemen egyszerűen valaminek a magját, a lényegét (a «szellemét») érti. A pozitívisztikus adathalmazás keltette fel nálunk is az általánosabb ismereteknek vágyát; az összefüggéseket nem kereső részletkutatás céltalansága érlelte meg a mi tudományunkban is — állami-társadalmi viszonyaink sorsdöntő változásai közepette — azt az égető ismerettani problémát, hogy mindez mire szükséges, hogy mindennek mi az értelme s amit mi szellemtörténetnek mondunk — úgy szól a védelem — az lényegében nem is egyéb, mint ellenhatás a tudálékos, a magát öncélnak tekintő, de sem a magasabb elméleti, sem a gyakorlati igényeket ki nem elégítő polymathiával szemben.

Szerencsésebb tudományos viszonyok között magam is szívesen csatlakoznék a «szellemtörténészek» karához; hiszen maholnap egy életet töltöttem el ama meggyőződésem dokumentálására, hogy a részletek még semmit sem jelentenek s hogy még annak az összképnek is, melyet a történet valamely korszakáról és kultúrtörékvéséről készítünk, meg kellett valahogy találnia a maga kapcsolatát a modern ember szemléletmódjával és életfeladataival. De az adott körülmények hatása alatt és abban az időpontban, midőn fiatalságnak körében ép a «szellemtudományok» terén rohamosan hanyatlak a tudós munkához szükséges készség és készültség, másképen kell a dolgokról gondolkoznom. Most elsősorban azt kell észrevennem, hogy az ilyen nagyigényű kifejezés és célkitűzés, minő a «szellemtörténet», alkalmas arra, hogy tanulóiifjúságunkat a kellő előismereteknek megszerzésétől térítse el és hogy azt a látszatot keltse fel bennük, mintha a módszeres tanultság fáradalmas útja nélkül azonnal hozzáláthatnának a legmagasabb tudományos kérdések megoldásához. Észre kell vennem, hogy a szóbanforgó kifejezés azonkívül, hogy — alaptalan és tartalmatlan idealizmust ébresztve — hamis képet közvetíthet az életről, egyszersmind áltudományos feltevésekre és általánosításokra is ragadhat, amelyek — kellő alapozottságuk hiányában — nélkülözik a kritika tisztaságát, az érvelés biztonságát. Ilyformán a tanítás problémájával, jövő tudós nemzedékünk nevelésével összefüggésben és a történeti tanulmányoknak az egész nemzeti életre kiható nagyjelentőségénél fogva a szellemtörténet tudományos kérdése általános szociális kérdéssé szélesedik.

Annak bizonyításával, hogy mai fiatalságunk mennyire híjával van a komoly történettudományi munkához szükséges előismereteknek, nem kell hosszasan foglalkoznom. Mindenki rögtön megérti a dolgot, mihelyt beszélni kezdünk róla. Főleg a latin nyelvi tudásnak sajnálatos hanyatlásáról van itt szó és ezzel összefüggésben ama filológiai készségnek kieséséről, amely a szövegekkel bajlódó hisztérikusnak legfontosabb szerszáma. A Magyar Történelmi Társulat elnökének sikerült a klasszikus nyelvek iskolai tanítását végkép destruálni s a «szellemtörténet»-nek nagy igényei bizonytalansággal a legkevésbé nyújtanak segédkezet, hogy ezt az így keletkezett lakúnát betöltsük.

Húsból-vérből, nemcsak szellemből vagyunk mi emberek. Egy szellemtörténet, bármilyen módon értelmezzük is, eo ipso hajlamos lesz az emberi lét szomatikus tényezőit, sőt ezenfelül annak anyagi feltételeit is elhanyagolni. Már pedig az egyének és a nemzetek sorsát nem utolsó sorban testi sajátságok határozzák meg, a nemzeti öntudat mindenképp előtt az antropológiára hivatkozik s hogy a gazdasági viszonyok milyen nagy mértékben alapjai a kultúrának, a szellemi boldogulásnak, azt a mai embernek nem kell bővebben elmagyarázni. Tehát az a hisztorikus, aki a szellemtörténet pretenziójával lép fel, már csak az imént felsorolt okokból sem fogja a történetet a maga teljes összetettségében látni és megérteni. A szellemet egyes filozófusok — így Wundt is — úgy határozzák meg, hogy «a belső lét, amennyiben ennek összefüggését valamely külső léttel nem vesszük tekintetbe».

A történeti valóság — szellemi részében is — a külső események ezerféleségébe bomlik szét. Ezeknek — egyszerűeknek és sokszorosan összetetteknek — nagy száma a történetírást minden időben foglalkoztatja majd, mert vagy egyetemesen befolyásolták az emberi közösségeket, vagy egyes kultúráknak adták meg a fejlődés új lehetőségeit. Félős, hogy az a kutatási irány, amely szellemtörténetnek tartja és nevezi magát, lebecsüli és elhanyagolja majd a történetírásnak ezt a részét, az eseménytörténetet. Nagy általánosításában inkább a lelki «velejárókra» és a végső következményekre fordítja majd figyelmét és kevésbé a kezdetre és az indítóokokra, amelyek olykor pusztán külszerűek. Túllontúl pszichologizál majd («elpszichologizálja») a történet-társadalom objektív tényét, mondaná Durkheim) és kellemténél kevesebbet nyújt az elbeszélés anyagából; munkája bizonyos értelemben hasonlatos lesz ahhoz a modern regényirodalomhoz, amelyben a reflexiók és analízisek mögött a mese végkép eltűnik. Ez a kissé irreális lelki alkat, amely a tudomány körében az általános tételeket és megállapításokat nem támasztja kellő módon a tények ismeretével alá, olyképp jut az iskolapadokon kifejezésre, hogy a

nebulók az évszámokat nem tudják, történeti emlékezésünk és orientációnk legfőbb támasztékait.

Igazán otthonosan a kultúra körében fogja a bármi módon értelmezett szellemtörténet érezni magát («a szellemtörténelem nem más, mint kultúrtörténelem», vallja be a kérdéses csoportnak egyik exponált tagja, Révész Imre: *Protestáns Szemle*, 1931. 8—9. sz. 509. l.). «Kultúrtörténet» tulajdonképpen csak régebbi és jobb elnevezése a «szellemtörténet»-nek; jobb, mert világosabban és konkrétebben jelöli meg sajátos tárgyaként minden szellemi életnek végső eredményét. Persze a legfőbb kérdéseket: hogy mennyiben egység a kultúra; hogy miért bomlik mégis csak részekre szét és minő részek ezek; hogy utóbbiak között az összefüggés milyen feltételeknek és fejlődési törvényeknek van alávetve; e kérdéseket — mondom — maga az elnevezés még nem dönti el. És nagyjában véve irreleváns, hogy azt az általános tant, mely a felvetett problémákra keres feleletet, kultúrfilozófiának, társadalomfilozófiának vagy esetleg szellemfilozófiának nevezem-e.

Mert nem a dolog természetéből következik, hanem csak a német bölcsészet mai állapotát tekintve valószínű, hogy aki magát «kultúrfilozófus»-nak nevezi, az tételeit mint valamely általános «értékelmélet» függvényét mutatja majd be és hogy viszont a «szellemfilozófus» Dilthey-nek kissé zavaros sztrukturagondolataiból indul majd ki, amidőn a művelődés különböző jelenségei között összefüggéseket akar megállapítani.¹

Egyelőre a tényleges haszon, a biztos útbaigazítás, melyet a történettudomány az efféle általános elmélkedésektől kapott, nem épen nagynak mondható, de ennek a hiánynak nem kis részt maga a történettudomány az oka. Maguknak a történészeknek kellene több kultúrfilozófiai érdeklődéssel munkájukat végezniök, hogy a részlettudás itt is, mint egyebütt teszi, hathatósan támogassa az általános ismereteket. Mert pl. csak a görög történet alapos ismerője képes — általános kultúrfilozófiai tudásunkat is érintő módon — arra a kérdésre feleletet adni, hogy annál a népnél és abban a korszakban minő kölcsönösségben voltak egymással a kultúrának különböző ágai. Minden módszertannak (s ennek nem kellene ép a szellemtörténet nevére hallgatnia) teljesen igaza lenne, hogyha a konkrét történeti kutatásnak azt a feladatát, hogy kapcsolatokat derítsen ki

¹ Dilthey módszertanának befejezetlenségét, melyet újból és újból elővett kísérletei árulnak el, német szellemtörténeti körökben is megállapítják (1. legújabbban Ermatinger: *Philosophie der Literaturwissenschaft* 351. l., ahol Dilthey összegyűjtött műveinek 7. kötetét, a *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*-t hozza szóba.)

a különböző tárgyú kultúrjelenségek között (pl. egyfelől irodalom-művészet, másfelől erkölcs, vallás és gazdaság között) különös módon hangsúlyozná.

A kultúra körébe tartozik maga az állam is, nemcsak intézményei és az ezekben megnyilvánuló szellem által, hanem már pusztán létezésében is. A politikai érdek és érdeklődés volt az, amely az emberekben a történeti érzéket először felébresztette s az állami közösség sorsváltásai maradtak azontúl is a történelmi figyelem középpontjában, a politikai történetírás volt és maradt a katexochen történetírás (Szekfü a Magyar történetírás új útjai-ban a 397. s köv. 1.). Egy egyetemes azaz valamely kultúra egészére kiterjedő — históriának nem is abban rejlik a vitás kérdése, hogy vajjon az állami, a politikai szempont kiszorítható-e ebből a hagyományos centrális helyzetből; a vitatkozás csak a körül foroghat, hogy miként kell vagy lehet egy ilyen egyetemes történetbe a többi kultúrjelenségeket oly módon csoportosítani az államélet megnyilatkozásai köré, hogy azok utóbbiaknak ne anyagi toldalékai, hanem szervesen összefüggő résztagjai legyenek (v. ö. a legújabb görög történelemnek, Berve könyvének, bevezetését).

A mai viszonyok közvetlen közelébe hozták az embert az állam gondolatához. A mai embernek nem kell bizonyítgatni azt, hogy az állam mit jelent. Egy világfelfordulás tanított ki bennünket arra kötelességünk teljesítése közben, szenvedéseink, áldozataink, veszteségeink arán, hogy az állam nem papirosrendelet, nem adóhivatal, nem fölöttes hatóság, hogy az állam mi vagyunk. Félek, hogy ettől a végzetserűen nagy realitástól távolít el túlmesszire a divatos «szellemtörténet», midőn a politikai események rovására a maga szublimált kérdéseit és megoldási kísérleteit tolja az előtérbe. Félek, hogy tanulékony hallgatóságra is könnyen és hamarosan akad majd ebben az irányban. Nem minden bölcsész apolitikus, de az egyetemen a bölcsésztanhallgatók többnyire azok.

Mar pedig a nemzeti élet a történetírástól az előkelő tartózkodáson túl a maga létezésének pozitív megerősítését is várja. Nem a tudományos igazságok meghamisítása által kívánja ezt, de nem is a kellemetlen igazságok szándékos kielezése által reméli. Mert ámbár a tudományban az illúzióknak nincsen helye, nemzeti élet annál kevésbé nélkülözheti a maga ideáljait és illúzióit, amelyeket nem rombolhatunk szét még a «szellemtörténet» nevében sem. Nemzeti érdekből még a kérlelhetetlen igazságot kereső tudománynak is meg kell gondolnia, hogy mit kiknek és mi módon mondjon el. A nemzeti érzést és öntudatot — ezt a történetírónak tudnia illik — a kultúrfejlődés hosszú útja választja el a «klan-öszönök» korlátozottságától és szűkkeblőségétől. Objektivitásról meg egyáltalán ne beszéljünk

addig, amíg azt, amit mondunk, az ellenkezésnek elve alapján az a körülmény határozza meg, hogy a «zsinóros magyarok» mit mondtak.

* * *

Fejtegetéseim végéhez értem. Nem mondható, hogy a szellem-történet kifejezésének igazolására elégséges okot találtunk volna. Hogyha valamely speciális tárgykörre akarnók a szót szorítani, világosabb értelmű, szolidabb elnevezések bőven kínálkoznának helyette (a különböző kultúrtörténetek, azután az eszmetörténet, társadalomtörténet, a népiség története stb.); ha meg egész általánosságban szeretnők ily módon szelleminek megjelölni a történettel való foglalkozást, akkor a név fölösleges, mert magától értetődő lenne. Tagadhatatlan, hogy újabb időben bizonyos idealisztikus eszmeáramlat nem minden jogosultság nélkül mondott vétót azon lelketlen adathalmaz ellen, amely a további céllal és értelemmel nem törődve, mintha pusztán szaporítani akarta volna a történeti ismereteknek nyers anyagát. De ha a «szellem-történet» csak ezt az ellenhatást akarná kifejezni, ezzel időleges, mert időviszonyokhoz kötött karakterét saját maga állapítaná meg magáról. Adatgyűjtő és átfogóan feldolgozó között fönnáll a különbség, amióta európai történetírás van, tehát Thukydides óta s új szempontot a mi divatos kifejezésünk e tekintetben sem hozott a metodikába. És amennyire kívánatos, hogy a szóbanforgó különbséget az elmélet és gyakorlat terén egyaránt számba vegyük, tehát hogy se itt, se ott ne tévesszük össze a tudomány végső célját a pusztá adatgyűjtéssel, ép annyira szükségtelen, sőt visszás dolognak tartanám, ha a személyek között értékelő jelzővel emelnők ki a különbséget.

Magam részéről nem is hiszem, hogy nálunk a «szellem-történet»-kifejezése állandó természetű terminusnak bizonyulna; mondottam már: divatos jelszóval állunk szemközt, amely hamarosan elmúlik, mint minden divat. Hazai földünkben nincsen gyökere; az a filozófia, amely háttéréül szolgál, a mi magyar gondolkodásunktól teljesen idegen. Mindenesetre van okunk tartani attól, hogy majd csak azután múlik el ez a «szellem-történeti» láz, miután legifjabb tudós generációkban már elvégezte azon pusztításokat, amelyeket a történés anyagi feltételeiről, továbbá az eseménytörténet feladatairól és történetírói vonatkozásban a politikai élet masszívumáról szólva az ímént részleteztem.

Eduárd Meyer, a nagy historikus, mondja utolsónak megjelent könyve egyik helyén, ahol nem beszél ugyan «szellem-történet»-ről, de félre nem érthető módon az ilyesmire gondol: «azon belső bomlással kapcsolatban, mely népünket emészti, lábra kapott most az az irányzat, félredobni mint terméketlent a szigorúan módszeres

munkát s helyette intuíció segítségével egy fantasztikus új épületet emelni, amelyet *azután* feldönthet és mással helyettesíthet mindenki, aki utána következik. Hogy ily körülmények között egészséges tudományos élet fennmaradhat-e folytatólag is, vagy hogy ellenkezőleg: a minden igaz kultúrát fenyegető pusztulásban az is a maga végéhez közeledik-e, az attól függ, hogy mennyire sikerül ama bizonyos irányzatot leküzdenünk». (Gesch. d. Altért. II². 2. Abt. 1931. 190. 1.)

Hornyánszky Gyula.