

## OSWALD SPENGLER.

(Der Untergang des Abendlandes, Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, I. Band: Gestalt und Wirklichkeit, 1918. XVI—639).

Mottó: οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινούντας  
ἀνθρώπινα φρονεῖν ἀνθρώπων ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν  
θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανάτισειν.  
Aristoteles, Eth. Nicom. 1177 b.

MINDEN kultúra az emberi életfokozatokat futja be. Mindeniknek megvan gyermekége, ifjúkora, férfiaságának és elaggásának ideje», így mondja ezt Spengler 200 évvel V i c o után (157. 1.). Akkor természetesen halála is megvan, s ép modern nyugati kultúránk eljövendő halálát magyarázgatva, előrejósolva írta meg Sp. vaskos kötetét. De minden látszat szerint: nem egy biológiai analógiával, hamis analógiával van az efféle hasonlításoknál dolgunk? A múlt eddigi tapasztalatai, a valóban elmúlt, de emlékből tovább élő kultúrák alig adnak jogot azon állításra, hogy miként az állati vagy növényi egyedeket, úgy az emberi műveltség «individuumait» is minden időre halandóknak kell tartanunk. Sp. könyve — mint majd látni fogjuk — saját szerzőjének szándéka szerint a historismus legnagyobb igényű vállalkozása. Az elmékedések alapját szolgáltató feltevés nem valami biztató; mert az a felfogás, mely kultúrát állat-növény képére gondol el és mintájára magyaráz, tiszta naturalismus.

Mintha Sp. egybevetéseinek némi igazolását adná azon fejlődés, melyet ő a kultúrából a civilizációba való átmenetnek tekint és nevez (44. 1.). Valamikor élő tartalmak elpusztulnak vagy pusztá formává lesznek; a társas organizmus anorganikus részeire bomlik szét; a közvetlen érzést a reflexió váltja fel; a művészetet a tények, a tett emberei szorítják háttérbe; vallás, metaphysika helyét a tudomány foglalja el, mert az egész világ intellektualizálódott. Modern életviszonyainkban nem ismeretlen folyamatokról van itt szó és más műveltségek, más korok is mutatnak rájuk példát. De e gyakran nem is együvé tartozó folyamatok leírásának és értelmezésének sem oly egyoldalúnak, sem oly irányzatosságnak nem szabad lennie, minővé azt Sp. romantikája teszi. Amilyen jól látja Sp. az időnek sorvasztó, őszítő erejét, ép oly tudatosan huny szemet a mindig friss életkedvvel megújuló regenerálás előtt; amely meggyőződéssel tudja éreztetni, hogy a pusztá értelem mindent kietlenné tesz magunk körül, ép oly hibásan felejt, hogy nemcsak tudományos, de magasabbrendű társas életünk is a reflexiónak és a lekicsinyelt «oknyomozó tudásnak» munkája. Sp. a kultúrát a vidéken helyezi el, a civilizációt a városi élet járulékanak, termékének tekinti. Tehát a modern nagyvárosi élet forgatagából az üde falusi levegőre kívánczok

provinciálizmus! De Sp.-nek ugyancsak meg kell szorítania a kultúra tartalmát és lefokoznia értékét és jelentőségét, ha a városit már eo ipso civilizációnak nevezi. Mert tudvalevőleg minden időben és minden korban csak sűrűbb emberi együttélés tett számbavehető kulturális fejlődést egyáltalán lehetségessé.

Általános életérzés és világnézet szempontjából tán a biológiai, kedvenc hasonlata alapján közelebbről azt mondhatnók: a növényről mintázott, a «n ö v é ny sz e r ü» felfogást tarthatja valaki Sp. kultúra-fogalmánál a legaggályosabbnak; tudományos szempontból a legtöbb joggal egy más kifogást emelhetünk ellene. Szerinte az egyes kultúrák különálló, magukba zárt organizmusok, melyek addig a határig élnek sajátos életüket, gondolkoznak, éreznek, akarnak a maguk külön módjára, hogy kölcsönösségükről már csak azért sem lehet szó, mert egymás lelkét, nyelvét meg sem érthetik (29. 1.). Ez az alapgondolat, mely a történeti eltérések helyes feltevéését — a k ö z ö s e m b e r i n e k elsikkasztásával — a teljes minőségi különbségek nézetévé torzítja. Meggyőződésünk lehet, hogy minden egyes kultúra mélyen gyökerező sajátosságokon nyugszik és ezek irányítják megnyilatkozásának módjaiban; de ebből még nem következik, hogy vakok legyünk azon sokszoros k ö l c s ö n ö s s é g e k k e l szemben, melyek befolyásolják, változtatják, itt-ott a lényegileg átalakíthatják az egyes kultúrákat. Ha Sp. tanácstalanul áll mindaz előtt, amivel «a tőlünk mérhetetlen távoli és idegen» görögség modern kultúránkat gazdagította; ha a renaissance korszakát nem tudja kellőképp elhelyezni a nyugati szellem fejlődési egymásutánjában: a hiba benne rejlik, s nem a görögségben vagy ennek utánczóiban. Jól megokolt, igazán szakbavágó figyelmeztetés a történetírónak, hogy legyen éber szeme a korok különbségei iránt; hogy a múlt emlékeit, a mai élethez sokszor oly hasonló és attól mégis annyira eltérő emlékeket naivan ne fordítsa le egyszerűen a maga saját nyelvére. De viszont ha a kérdéses különbségek állítólag oly nagy fokúak, hogy τῶπος-nál nem szabad a térre, χῥόνος-nál az időre gondolnom, akkor megszűnik minden történeti megértésnek és magyarázásnak lehetősége.

Sp. az emberi lélek közös talaját rúgta ki maga alól, amidőn a kultúrákat egész izoláltan helyezte el, mindeniket a maga külön bázisára. Alapgondolatának végső következményeit természetesen maga sem vonhatja le; ha nem is az oknyomozó gondolkozás és elemzés, az i n t u i t i ó és az a n a l ó g i á k a t meglátó készség számára még mindig elég alkalomnak és térnek kellett maradnia — ha nem is látjuk világosan, hogyan és miként — hogy «kopernikusi távlatból» az összes elmúlt és haldokló kultúrákról egy vaskos kötet, ép a Spengler-féle, elkészülhessen. De az intuitió azért intuitió, hogy a legmerészebb, legparadoxabb állításoktól se riadjon vissza. Ha nincs viszonyosság a kultúrák között, akkor: «üres szó az emberiség» (28. 1.); ha nincs általános emberi érzés, sőt gondolkozás sincsen, akkor még a tudományról sem beszélhetünk, mert csak tudományok vannak. «Es gibt keine Mathematik, es gibt nur Mathematiken» (89. 1.).

Elérkeztünk Sp. r e l a t i v i z m u s á h o z . Nem fogom kritikai mun-

kámat azáltal könnyűvé tenni, hogy a görög filozófia idejétől fogva ismeretes recipe szerint diadalmasan mutassak rá arra, hogy íme, ki relativizmust hirdet, dogmaként adja elő a maga igazságait. Sp.-nél a belső ellenmondás mélyebb gyökérszárait is meglehet találni, ő finom szkepszissel relativista a kultúrák egybevetésekor, ha azok értékét valaki a kufár őszinteségével akarná egymáshoz hasonlítani, tehát ama bizonyos «kopernikusi» magaslatról; de gondolkodásában a legridegebb abszolutistának mutatkozik a többitől kínai fallal elzárt és külön-külön halálra ítélt egyes kultúrák körén belül. Minden műveltségnek megvan a maga saját «lelke» (185. l.); ez szabja meg megnyilatkozásának minden módját, «a formák nyelvét» még pedig oly törvényszerűen és akkora kizárólagossággal, hogy érvénye, értéke, sőt lehetősége is csak olyasvalaminek van, amit e lélek követel. Hegel «szelleme», mely az emberi történetben bontakozik elő, e történet alanyaival szemben jóindulatú családapa Sp. névtelenül hagyott zsarnokához mérve, aki «végzetszerűen», a menekülés leghalványabb reménye nélkül tömöríti az embereket «az ősi jelenség» (Urphänomen) formáiba, a kultúrákba. Hogy a relativizmus eszméje végső eredményben miként békülhet ki a történeti kényszer ily abszolútnak gondolt és minden kultúrára egyformán alkalmazott elvével, az ne foglalkoztasson bennünket közelebről (Sp. maga sem építette ki kultúr-filozófiáját ez irányban fölfelé); lássuk inkább az abszolutizmus szomorú következményeit a történetében fáradó, szenvedő, bizakodó emberiség szempontjából. Sp. historizmusában nincsen helye a maga sorsát alakító, a teremtő e g y é n e k , mert a s z a b a d s á g n a k sincsen. Nem csupán a köznapi élet emberei, de a korok nagy képviselői is csupán azt mondják el, amit a kultúra kérlelhetetlen lelke rájuk diktál. Ha idegenből vett kölcsön a maga szavát akarná hallatni egy más kultúrában, önkéntelenül is a másik hangnembe csapna át, mert minden műveltségben csak egy a lehetséges. Utaltunk már rá, hogy Sp. historizmusa naturalizmus, mechanizmus. A legfőbb bizonyítékot rá maga Sp. szolgáltatja, midőn történetéből az embert törli.

Különös fogalom Sp. kultúrbölcsészetében a fejlődés fogalma. Az természetesen egyenes vonalú és az egész emberi nemre vonatkozó fejlődést nem ismerhet, miután a történeti folytonosságot heterogén kultúrkörökbe tördelte szét; az ó-, közép-és újkor szokásos felosztásának is azért ellensége, mert egyenes vonalat jelöl (20. l.); hisz máskülönben a tanszékek lebecsült tudománya sem szokta azt kisértékű schematizálásnál többnek venni. De ha általánosságban nincs is fejlődés, lesz fejlődés a kultúr-individuumokban. Amiként Sp. egyetemes relativizmusát az abszolútnak elképzelt külön kultúrák gondolatával teszi jóvá, akként a fejlődés eszméjét is csak azért fosztja meg általános érvényétől és jelentőségétől, hogy folytatólag, az egyes kultúrákon belül, megint inthronizálja. Mert kivételt meg nem engedő biztonsággal fogják a műveltség fejlődési fokozatai, életkorai egymást követni, még pedig — jól jegyezzük meg — nem más sorrendben és más tempóban a különböző kultúráknál, hanem egyformaképpen valamennyinél (160. l.). Ez a p a r a l l e l i z m u s nem: önként adódik, s így némi magyarázatra szorul. A növény-analógia értelmében

mondhatta ugyan Sp., hogy a kultúrák nagyjában véve ugyanazon fejlődési stádiumokon mennek keresztül: keletkeznek, nőnek, virágznak, száradnak, elpusztulnak, miként a növény. De már ami a tempót illeti, itt az egyes növényfajok és növényegyedek sem mutatnak egyformaságot. Azután amennyivel inkább elválasztotta Sp. egymástól a kultúrákat s helyezte mindeniket a maga külön elvének kormánya alá, annál nehezebben tudja velünk elhiteni, hogy fejlődésükben mégis ugyanazon szabályoknak, sőt chronológiának engedelmességeknek. Aki az általános és közös embert nem ismeri, — mint ahogy Sp. legalább elvben nem ismeri — az csak misztikummal szerkesztheti meg a pontos egyformasággal járd kultúr-mechanizmusokat. (V. ö. az analóg példát, melyet a lélektani parallelizmus tana mutat.) Azonban e misztikumtól Sp. annál kevésbé fog idegenkedni, mert rokon elem, középponti gondolata, a történeti előrelátásnak, az elkövetkező nagy halálnak eszméje függ össze vele. Ha parallelizmusa segítségével sikerült biztosra kiszámítania, hogy jelenleg abban a kultúrkorszakban élünk, mely az antik világ második pún háborújának felel meg, tehát hogy Hannibál «kortársai» vagyunk (165. l.), akkor azt is tudni fogja, hogy majd a modern Caesar és Augustus mikor kerül sorra, s mikor rohanják meg a mai Rómát északkelet vad katonái. Sp. annyira nagy súlyt helyez a parallelizmus kiépítésére, hogy külön táblázatokban mellékeli erre vonatkozó részletes és a nagy kultúrák egész fejlődését felölelő eredményeit. A tudomány nevében és érdekében emelünk óvást az efféle, minden komolyságot nélkülöző kabbalisztikus név- és számjáték ellen (v. ö. különösen a 161. lapot).

Összehasonlító morphologia, s y m b o l i k a, p h y s i o g o m i k a: így nevezi Sp. a tudományt, mely az egyes kultúrák megnyilatkozási «formáit», a végső okra tekintve azok «szimbolumait», egységes «képbe» foglalja össze, s e képeket magasabb történeti szemlélettel egymásra vonatkoztatja (tudós terminusokban tehát nincs hiány!). A «makrokosmos» eszméjét fogja e tudomány tökéletesíteni: az összes szimbólumok valóságát egy lélekre vonatkoztatottan» (235. l.) azaz a világtörténeti fokra emelkedett modern ember szögéből nézve: minden elmúlt kultúrának, sőt a történetivé lett egész természetismeretnek szimbólumait is fel fogja Sp. fogalma ölelni (ezért mondtam vállalkozását nagystílusú historizmusnak). Tehát nem úgy van, hogy a külső természetet és a történeti változásokat fogadjuk egyszerűen magunkba (akkor mikrokosmos-ról lenne szó); Sp. *szubjektív idealizmusa* magát a megismerő lelket teszi «világgá», mely mindent átfog, ami számára «lehet-séges».

Az egyes kultúrák képirását általános kultúrfilozófiai gondolatok határozzák meg. Sp. kultúrái *organizmusok*, melyekben minden formát és funkciót egyetlen életelv köt össze, mert valamennyiük ilyennek kifejezése, (megint így van ez — elég csodálatosan — a formák azonos «szimmetriájával» valamennyi kultúrájánál). Legyen művészeti tárgyakkal forgalmi eszközökkel, állami intézményekkel vagy egy tudományos tétellel dolgunk valamely műveltség körén belül, Sp. egy és ugyanazon lelki, princípium a z o n o s nyilatkozatainak veszi azokat (68. l.). «Megfagyott

zenéről« eddig is hallottunk; de Sp. identitás-felfogása és -nyelve messze túlmegegy minden eddig ismert és használt synästhesián. Szerinte az állam «egy darab architektúra») (277. 1.) és a szám «formált, alakba szorított világerzelem» (83. 1.). Meglepő, olykor mély, többnyire paradox, a legritkább esetben igaz megjegyzéseinek itt találjuk meg forrását; az organikus egység felé irányított gondolkozásmódja nem a különbségek elemző különtartására, mint inkább a különbségek azonosítására van berendezve (ő ez alapon még Nietzschét is szocialistának veszi! 541. 1.).

A Spengler-féle kultúr vitalizmus nem kis feladat előtt áll, midőn valamely sok irányban és sokféleképpen megnyilatkozó műveltségnek egységes értelmét akarja adni. A feladat nem egy tekintetben ahhoz hasonló, melyet az újabb individuális lélektan tűzött maga elé. Sokféleségben megnyilatkozó egységről van mindkét esetben szó s a kérdés itt is, ott is az: miként bemutatni, leírni, magyarázni ezt a sokféleséget anélkül, hogy az egység gondolatát szem elől tévesztenők. Az exakt, óvatos, teljességre törekvő lélektan psychogrammokot állít össze (I. W. Stern, Die differentielle Psychologie), vagy a művészi életrajzra bízta az általa úgysem megoldható feladatot. Lényegében a modern kultúr történelem sem tesz egyebet, mint az egymást kiegészítő psychographikus és biographikus módszereknek egyeztetését, midőn kutatók szerint változó osztályozás alapján, sorrendben és értékeléssel állítja a különféle kultúrákat egymásmellé, s vonatkoztatja azután összegező képen egymásra. Sp. eljárása mindennél sokkal radikálisabb. Amit a tudomány a formák és funkciók váltakozásai között tapogatózva keres, a lélek egységét, azt az ő intuitiója egyetlen megnyilatkozási körben fedezi fel: a szám- és az ehhez szorosan odatartozó tér- ismeretben.

Minden kultúrának megvan a maga külön ma them a tik áj a és geometriája, ezek az illető kultúra minden pontján szóhoz jutnak és tesznek így kétségtelen módon tanúságot annak egész alapjellegeről. Így halljuk ezt Sp.-tól. E megoldás szerfelett meglepő, melyet mintha semmiféle előszeretet vagy egyéb személyes vonatkozás sem tudna kellőképpen igazolni. Ha Sp. metaphysikáját előbb a lélektan nyelvébe fordítottuk át» akkor tán készséggel meg fogjuk engedni, hogy a szám- és térképzetek az egységes emberi lélek egyéb más. kifejezéseiben is jelentkeznek, mint az egyenesen hatáskörükbe tartozó tudásban és elméletekben, s így bizonyos mértékig befolyást a kultúra egészére is fognak gyakorolni. De viszont éppannyi joggal és jogos csodálattal kérdezhetjük, hogy miként fogunk mi bármiféle számból és térből — pedig Sp. vállalkozása nem kevesebbet jelent — erkölcsi tulajdonságokat, vallási szokásokat, állami és jogi intézményeket kiszámítani és megmagyarázni?

A térszemlélet nagyjában véve ugyanaz a legkülönbözőbb korok és népek embereinél, s így történeti különbségek megállapítására és értelmezésére nem alkalmas eszköz. A tér elmélet már a történet elkülönítő sokféleségében mutatkozik, népek, korok, egyének szerint változó formában. De mint elmélet, kevés egyénre tartozó és ez okból nem sokat jelent az általános érzés- és gondolkozásmód kérdéseiben. A tér ideál már csakugyan történetileg is módosul és egyúttal általa-

nosságban is jelentős valami, mert R a t z e l anthropogeographiájából megtanultuk, hogy nemcsak magának a térnek van nagy szerepe a politikai és gazdasági alakulásokban, hanem egyszersmind azon lelki, alapkészségeknek is, melyek a tér leküzdésére irányulnak és ezt biztosítják. De mégis azt hiszem, hogy amit összefoglalóan térideálnak nevezhetünk, az inkább egy utólagos reflexív jellegű lelkiállapotra utal, melyet előzetes kényszerűbb természetű cselekedetek váltottak ki a maguk kísérőjeké, s hogy kevésbé a cselekvést magát előidéző és meghatározó lelki faktort kell vagy szabad rajta értenem. Mindenesetre lélektant szerkesztünk és hypostazálással élünk, ha a tér leküzdésének szükségét és vágyát valamely egységesnek képzelt térideálra vezetjük vissza mint végső alapokra. Előzetes aporiák ezek, melyeknek jogosultságáról majd csak akkor győződhetünk meg, ha konkrét példán láttuk, hogy Sp. szám- és tér-elmélete miként válik be mint kultúrmagyarázat.

Nem csekély és nem kis e l l e n m o n d á s o k változatosságában mutattuk be Sp. kultúrbölcsészetét.<sup>1</sup> Külsejében és módszerével tudatos ellenhatás a természettudományi történetírással, a naturalizmussal szemben. Kauzális sorok keresése helyett ezért fordul az intuitióhoz, beszél «végzetről», hol mások okot mondanak, s ragadja ki a történés tárkaságából a másoknak esztétikai szórakoztatást, de neki bizonyosságot nyújtó analógiákat. Azt gondolnók ezek után, hogy minden determinizmussal szemben a szabadságnak, minden tipizálással szemben az egyéniségnek előharcosa lesz. De ép ellenkezőleg: determinista a prophetiáig, s történelme csupán tyпуст ismer, míg a természetes egyént kultúr-egyénné általánosítja és torzítja. Sp.-t történeti érzéke és az iskolai hagyomány (Nietzsche) relativistává teszi; de ez csak külső gesztus azon mélyből fakadó készség mellett, mellyel az egyes emberrel szemben a kultúrák lelkét kizárólagos értéknek és érvénynek fogadja el. Sp. szimbolista a pozitív tudással és tudománnyal ellentétben és idealista a «makrokosmos» eszméjéig; de idealizmusa nem az eleven életnek szól, mert mindaz, amit maga körül lát, az a pusztulás, a h a l á l szimbóluma.

Effajta ellentéteket hiába akarnók egymást keresztező koráramlatokból, tudós irányokból vagy általános módszertani hiányokból levezetni; effajta ellenmondásokra csak az egyén maga adhat nem kielégítő magyarázatul, csak sejtésül szolgáló feleletet. Sp. finom a e s t h e t a lélek, tehát egyúttal p e s s z i m i s t a , kinek szemében a történet, azaz mindaz, ami lesz, már eleve halálra van ítélve. Hogy számára a művészet örökkön éljen, időtlen élvezetnek kellene maradnia, nem szabadna történetté lennie;

<sup>1</sup> Ezen ellenmondásokat Karl J o e l is szóba hozza a Logosban jelent és egyébként sok rokonszenvet eláruló ismertetésében. Az illető Logos-szam (IX, 2.) egészen a Spengler-féle könyv bírálatának van szánva Joél-en kívül Ed. Schwartz, Spiegelberg, Ludw. Curtius, Erich Frank, E. Mezer és Becking cikkeivel. E mindvégig tartalmas és nagyjában elutasító cikkekkal kapcsolatban említtem meg, hogy a Bud. Szemlében (1920. máj.—jún.) nem lett volna szabad S z ö l l ö s y Lajos tájékozatlanságból bámészködő ismertetésének megjelennie. Giesswein is alaposan túlbecsüli Sp.-t (Kath. Szemle XXXIV. évf. IX. füz.).

mert a történeti pesszimizmus végső következetességgel a természet törvényei alá hajtja még a nagyművészetet is (naturalizmus). Sp. előtt már többen jártak a pesszimizmus e magános útján, s mindenikök a maga egyénisége szerint számolt le a szükségképen szembekerülő históriával. Schopenhauer, az első, egypár megvető megjegyzéssel kitért előle. Nietzsche, a tanítvány, megbirkózott vele, s egy hosszabb értekezéssel okolta meg, hogy a philológiának, az ő beteges «hatalmi akarása» kerékkötőjének, miért mondott örökre istenhozzádot. Burckhardt, Nietzsche idősebb kollégája megmaradt történésznek (számára a visszatérés már késő lett volna), de megtorlaskép újból felfedezte a görög pesszimizmust, s a polisról festett sötét képben adott kifejezést aestheta hangulatának. Spengler az utolsó a sorban, ki minden önámítás ellenére nem Goethének, hanem Nietzschenek köszöni munkáját, historikussá lett (állítólag matematikusból), de csak azért, hogy mielőtt az enyészetnek dobná oda, ami szükségkép úgyis az enyészeté, a máglya előtt tarka, színes képben sorakoztassa fel az összes emberi kultúrákat, kedvenc művészetének, a barokk olaj festészetnek és zenének kedvéért és dicsőségére. Sp. az apolloni és fausti ember ellentétében gyönyörködve írta meg «Nyugat haláláról» vaskos kötetét.

Spengler könyvének 38. lapján szóba hozza a reális és ideális történetkutatás ellentétét. Amaz az antik életnek csupán társas, gazdasági, jogi és politikai kérdései iránt érdeklődik; emezt — nem kevésbé egyoldalúan — «az aischylosi korok mythikus lendülete, a legrégebb görög plasztikának, a dór oszlopoknak kolosszális ösereje» ragadja meg, foglalja el. Az ellentét manapság korántsem oly nagy, mint volt még az 50 év előtti philológiában; manapság egyetlen nagy kultúrtörténetem keretei közé iparkodunk összezárni az egységesnek vett görög élet gyakorlati és művészi megnyilatkozásait. Sp. nem szakember; de nagy fantáziájával és tudásának tagadhatatlanul széles horizontával egypár új szemponttal maga is hozzájárulhatott volna e közösnek gondolt tudományos feladat megoldásához. Ehelyett azonban megszerkesztette — az a p o l l o n i embert.

A szerkesztés, tudjuk, more mathematico-geometrico történt. Alapul az eukleidesi tankönyv szolgált; mintát Eukleides számfogalma és geometriájának teste nyújtottak. Mivel itt a szám — a modern függvénynyel szemben — adott és határozott nagyság, mérték, ennek következményekép a görög szellem és kultúra is a meg- és körülhatároltnak, viszonytalannak, a végesnek jellegét fogja feltüntetni; míg az eukleidesi idomok — akárcsak a térben szabadon álló görög szobrok — a környezettől elvonatkoztatott egyes testet teszik meg — teljes anyagi mivoltában — a görög lélek ősi szimbólumává. Sp. képzelőtehetsége és nyelvkészsége kifogyhatatlan, hogy minden téren és formában testszerűnek, egyesnek, vonatkozás nélkülinek, «statikusnak» mutassa be azt, ami görög. Miként szobraik, füzi tovább, a görögök maguk is a megrögzített jelen emberei (Goethe: «reine Gegenwart»); miből azután a további meghatározások következnek: az a historizmus, a mythikus gondolkodás, az időtlenség, mely múltat és jövőt nem ismer, a fejlődés hiánya,

az «anekdotaszerűség» stb. stb. Geometrián és plasztikán kívül van Sp.-nek egy harmadik forrása is ezen általános jellemvonások kifürkészésére: a görög lélek ellentéte a faustival szemben. Mivel utóbbi a végtelenbe kívánczik és sóvárgásában akarát a középponti elem, a görög léleknek természetesen a közelséget, a szoborszerű nyugalmat, az akarát nélkülüli ethost kell kifejeznie. Az ember Sp. leírása után azon csodálkozik, hogy az a különös «pontoszerű» (punctförmig) lény, kit apolloninak nevez, ki «sohasem lett, mert mindig készen volt», aki szerinte «célutas mozgások híján» (?) egyik napról a másikra élt ama képesség nélkül: messzemenő terveket szőni vagy ilyeneket épenséggel nemzedékeknek átadni (194. l.), aki mindezenfelül súlyos memoriális zavarokban is szenvedhetett (204. l.: die apollinische Seele, sie besass kein Gedächtnis), hogy ez a különös lény — mondom — akárcsak egyetlen napig is existálni tudott, arról nem is beszélve, hogy örökéletű történetet csinált.

Mindenekelőtt vegyük észre, hogy a relativista Sp. megint vigan értékel, midőn a modern fausti embert pozitív tulajdonságaival oly nagy mértékben emeli az antik fölé, kit viszont javarészt a correlativen tagadó sajátságokból rak össze. Azután állapítsuk meg, hogy Sp., már ami koncepciójának magvát illeti, nem túlságosan eredeti; az apolloni emberről már Nietzsche beszélt, kit meg a philológiának egyoldalúan aethetikai irányba befolyásolt. Végső eredetben az ideálisan aethetizáló történetírásban nyeri Sp. görögje is a maga genetikus magyarázatát. Neki — mások, a «detractores dogmatis classici» útmutatására — csak új értékelési állásfoglalásról, új világtörténeti perspektíváról, új egyoldalúságokról és túlzásokról kellett gondoskodnia. Nietzsche Dionysosát, a vallásos ihlet istenét, kit nem minden romantikus színezet nélkül, de mégis tudományos formában és eszközökkel Nietzsche barátja, Rohde állított folytatólag szemünk elé (a Psyche 2. kötetében); a görög mámor és rajongás e princípiumát, mert Eukleides-szel nem tudta összeegyeztetni, Sp. a görög istenek sorából egyszerűen törölte (illetőleg fausti emberébe játszotta át). A Curtiusi történet szemlélet művészi lelkesedését meg azáltal küszöbölte ki, hogy a görög szobrokat mozgékonyaságuktól, lelküktől, életüktől fosztotta meg (l. Ludw. Curtius kitűnő bírálatát a Logos id. füzetében). Jobbá, igazabbá nem tette mindezzel a görög szellemre vonatkozó ismereteinket; elődeinek hazug, de «harmonikus», mert folyton, mindenütt és ok nélkül szimmetriát és harmóniát hangoztató alkotásait mint a történetfestés futuristája eukleidesi pontokkal és cubusokkal helyettesítette. Mikor fogják már egyszer a tudományos történetkutatást az aethetikailag orientált német romantikusok «apolloni emberükkel» békében hagyni? Midőn ismeretforrásunk kezd kissé bővebben csörgedezni, miként az utolsó évtizedekben a váratlanul gazdag feliratos és papyrolog leletek következményeképp, s midőn közelebb kezdünk férkőzni: az igaz, mert húsból és vérből alkotott görögség megértéséhez, kiszámított biztonsággal jelenik meg az «apolloni ember» azzal a szívós igyekezettel, hogy a helyes úton haladó megismerést útjáról ismét eltérítse.

Korántsem szeretném e megjegyzésekkel azt a látszatot ébreszteni, hogy szükösen látó és gondolkozó szakszerűségéből lehetetlennek vagy



fölöslegesnek hiszem a törekvést: a kultúrtényeket végső lelki alapokaikban megmagyarázni. Távol áll tőlem, hogy az olyan munka hasznát kétsébevonjam, minőt pl. A. Gehring szép könyve képvisel, amely a graeco-italiai és a teuton fajok szellemi alakkülönbségét az érzéki észrétételnek és az ehhez kapcsolódó gondolati társulásoknak eltéréseire, tehát elemi lelki funkciókra vezeti vissza (Racial contrasts, New-York, 1908.; elemzését l. Münsterbergnél: Grundzüge der Psychotechnik, 207. l.). De valamely kultúra végső és legáltalánosabb megmagyarázásának mégis csak egészen más felleletek között kell történnie, mint aminők közt Sp. intuitíói megszülettek.

Mindenekelőtt lélektanikának kell, nem szabad metaphysikaiaknak lenniök azon fogalmaknak, melyekkel a magyarázó okokra hivatkozunk. Amíg pl. a görög polisról — minden közvetítő lélektani megokolás nélkül — csupán annyit hallok, hogy kicsiny volt, mert az eukleidesi geometria idomai is kicsinyek voltak (122. h), addig a polis természetéhez és lényegéhez egy tapodtat sem férköztem közelebb. Azután a lelki élet egészét átfogó tulajdonságokból vagy megnyilatkozási módokból induljon ki az, aki az egész kultúrát, megnyilatkozásának minden ágát kívánja általok megérteni. Miként már előbb kifejtettem, nem gondolom, hogy e tekintetből kielégítő, célravezető eljárás a matematikáigeometriai tudást és felfogásmódot alapul venni. Az erkölcsi és társadalmi életnek sok olyan kifejezését hagyja e tudás és felfogás érintetlenül, amely a kultúrtörténész szempontjából ép a legnagyobb jelentőségű. Végül és mindenekelőtt igazaknak kell azon megállapításoknak lenniök, melyekből, mint utolsó ismeretekből, a kultúrjelenségeket egyszerűen levezetem.

A lendülettel megindult és szép eredményeket felmutató újabb kutatás szerint a görög matematika fejlődési irányát a Kr. e. 5. századtól kezdődően útnak nevezhetjük a modern infinite simalis számítás felé (a következőkre v. ö. Erich Frank rendkívül tájékoztató cikkét: «Mathematik und Musik Und der griechische Geist» a Logos-nak kritikái számában). A zeneelméleten alapuló proportio-tan, Theaitetos irrationalis száma, a hibásan archimedesinek mondott, mert eudoxosi elv, s már ezt megelőzően Demokritos módszere, mellyel a henger és gúla köbtartalmát meghatározta, mind az említett irányú fejlődésnek egyes nyugvópontjait jelzi; míg azután Archimedes-szel időleges lezárást nyert az egymásután, aki — a Heiberg által 1907-ben megtalált és Eratostheneshez intézett levél tanúsága szerint — nemcsak riieg közelítette, de el is érte a modern infinitesimalis számítást. Ahelyett, hogy Sp. e tényleges fejlődést venné kultúr bölcsészeti következtetéseiének alapjául, egy tankönyvet (!) tett meg kánonának a görög matematikai tudás és fogalmazás meghatározásánál; egy tankönyvet, amely a fejlődési akme ideje előtt zárult le, s amely még az addig elért eredményeket sem tartalmazta a maguk teljességében. Így lesz azután az «eukleidesi» szám és test a görög kultúra ősi szimbólumává, s kerül az alkotó nagy görög matematikusok helyett Pythagoras az érdeklődés középpontjába az ő egész egyiptomi romantikájával, mely Herodotostól Schvarcz Gyuláig a

mesés keleten kereste azt, mit hellén talajon kellett volna megtalálnia (egyébként Sp. egyptológiából elégtelen osztályzatot, «nicht genügend»-et kapott Spiegelbergtől a Logos kritikai számában, 194. 1.). A személyek e hibás elhelyezését és értékelését jelen esetben annál szerencsétlenebb dolognak kell mondanunk, mert Pythagoras alakját az újabb kutatás mind határozottabban és biztosabban egyáltalán kirekeszti a matematika történetéből.

Miután Sp.-nek ilyenénképen sikerült a végtelen fogalmát a görög matematikából törölnie, megkísérelhette a hihetetlen, vállalkozhatott rá, hogy ugyanezt tegye a görög koszmológiának és philosophiának körén belül is. Nem kell Zeller jegyzeteiben böngésznie annak, aki meg akar győződni arról és bizonyítékokat keres arra, hogy a végtelennek fogalma minő nagy szerepet játszott a görög természettudományi és bölcsészeti gondolkozásnak egész folyamán. Sp.-nek zsumalizmus és szaktudás között lebegő ismereteivel szemben Eisler szótára is eléggé kitaníthatja az illetőt, hogy ott a görög elméletben az *ἄπειρον* (akár a végtelennek, akár a határtalannak értelmével) már a spekuláció kezdetétől fogva nagyjelentőségű kifejezés; hogy az anaxagorasi *ἰσομοιρασθῆ* épügy végtelen számúak, mint az atomisták elemei; hogy a pythagorizálók világúré ép annyira végtelen kiterjedésű, mint amiként végtelen sok a demokritosi és epikureusi világ stb. stb. Az a körülmény, hogy e történeti tények kevésbé egyeznek a görögnek «pontoszerű» felfogásával, nem lehet elég ok arra, hogy legelemibb biztos ismereteinket egyszerűen felejtjük.

Rosszul megépített a bázis, rozoga az egész épület, amely fölébe került. Sokat foglalkozik Sp. a görögök a historismusával. Bizonyításában itt sem mutat több scrupulust, midőn arról van szó, hogy kedvenc jelzőit a legnyilvánvalóbb tényekkel szemben erőszakolja. «Emelt-e hellén város valaha akár egyetlen olyan nagyobb szabású alkotást, amely jövő nemzedékre való gondolatot árul el?» kérdi nagy emphasiszal a 15. lóp 2. jegyzetében (mert jegyzetek is vannak!). Itt — úgy látjuk — nem kevesebbet követel tőlünk szerző mint azt, hogy pl. az athéni Akropolist örökéletű falaival és századokon át épült, tatarozott, restaurált szentélyeivel a görög történet emlékei közül egyszerűen töröljük. Szerinte a görög nem ragaszkodott a hagyományhoz, nem kereste, nem gyűjtötte, ami múltjára figyelmeztethette volna. Ezzel szemben a valóság az, hogy minden hellén templom, thesauros egy-egy múzeuma volt a vallásos kegyelettel őrzött emléktárgyaknak. «Platon nem tette meg saját fejlődését reflexió tárgyává» (18. 1.). W i l a m o w i t z ugyan ép most tett nagystíliú kísérletet a platóni munkákból egy Platon-életrajzot megírni; de ennek ellenére is megengedhetjük Sp.-nek, hogy az antik gondolkozónál és írónál tényleg ritkább jelenség az autorefléxiv vonás, mint a modernéknél, s hogy az antik szellemben sok olyanfajta szubjektivizmus még egyáltalán hiányzott, mely csak az újabb időkben bontakozott elő. Igaza van azon nézetnek is, mely szerint genetikusan gondolkozni inkább a modern és kevésbé az antik elmélkedésnek sajátja. Itt azonban a történetíró feladata az, hogy lélektani magyarázatot adjon és nem az, hogy

még helyes megfigyelését is szertelen állításokra és következtetésekre használja fel. «Egyetlen görög sem hagyott hátra mémoire-okat» (370. 1.). Nem szükséges, hogy Misch-nek az autobiographiák történetét fejtegető jeles könyvét ismerjük, vagy hogy a Nagy Sándor óta nagy lendületre kapott mémoire irodalommal magunk foglalkozunk: a középiskolák X e n o p h o n j a is készen kínálkozik, hogy a kellő cáfolatot megadja.

Nagy igyekezetében, hogy a «véges» görögöt időszámítások iránt közönyösnek mutassa be, Sp. nem tekinti az Olympiasokat aerának, holott a további aera-számításoknak tényleg az lett a mintája (I. Schwartz, Logos id. szám 178. 1.); dátum nélküli régibb feliratra hivatkozik, de azt már nem tudja, hogy a későbbi görög nemzetközi jog a maga szerződéseit állandó formula szerint «fausti» vágyakozással és gondossággal «örök időre» kötötte; a klepsydrát Platón késő korú találmányának mondja (19. 1.; a Platónról szerkesztett ébresztőre gondol), pedig köztudomású, hogy a vízióra már az 5. század törvényszéki tárgyalásainak elengedhetetlen kelléke volt. És ilyen munka meg tudta szerezni P a u l e r Á k o s n a k , a görög szellem e kiváló ismerőjének tetszését, hisz bírálata különben nem emlegetne «részletekben való dús eredményeket» (Athén. 1920, 3—6 f., 85. 1.).

Nem folytatom az ellenvetések sorát. Eddig szerzett nézetünkön lényegesen nem változtatna az, ha konstatálnám, hogy a szobornak és a zenei fugának általa felállított ellentéte miatt a legmuzsikálisabb népnél nem akar zenéről hallani; ha felemlíteném, hogy a görög gyarmatosításokat a legerőszakosabban kell magyaráztatnia (293. 1.), s az utazásokról és geográfiai felfedezésekről meg egyenesen hallgatnia kell, mert a görögöt a «közelség» emberének kell bemutatnia; ha a legnagyobb egyoldalúságnak jellemezném, hogy valaki a stoicizmust, e századokon keresztül fejlődő, alakuló, módosuló gondolkozási irányt, melynek a római impérium akaratahoz is lett valamelyes köze, tisztán a lemondás, a közöny, az *ἀπάθεια* és *ἀταραξία* jegyében tüntesse fel; ha gyerekes kísérletnek mondanám a herakleitosi mozgás-filozófiát az által akarni eltüntetni, hogy *πάντα βεῖ*-nél csak is a táncolónak testére szabad gondolnunk (516. 1.); ha végül csodálattal kérdeném, hogy miért jelenti más időben és más külső formában ugyanazt: Pythagoras és Mohamed, a Bourbonok és az athéni demos? (55. 1). Sp. úgy tudja, hogy M o m m s e n a legkisebb érdeklődést sem mutatta Nietzsche munkássága iránt. (39. 1.) Sp. meg ne vegye zokon, ha Mommsen-nél jóval jelentéktelenebb szakemberek sem fognak könyvére hivatkozni. Aki a görögöt annyira eltorzította és eltávolította magától, hogy hozzá — önvallomás szerint — a mexikói istenek és az indiai pagodák közelebb állanak, mint a görögök hasonló alkotásai (38. 1.), az nem számíthat «nyugateurópai» megértésre.

Sp. valahol azt mondja, hogy «történetet tudományként tárgyalni végső elemzésben mindig valami ellenmondást rejteget. Történetről költeni kell. Minden egyéb tisztátalan megoldás». Alkalmazzuk e tételt magára Sp. történetírására, s reméljük, hogy az olvasó — szerzőnek tanácsára és biztatására — nem tudományt, hanem metafizikai költészetet lát majd benne. Akkor ugyan egész kritikám fölöslegessé vált; de legalább

azon nagy megnyugvással tehetem most Sp. vaskos kötetét félre, hogy a szép szavakért lelkesedő, nagy kijelentések iránt fogékony ifjabb nemzedék mégsem Spengler dilettantizmusától fog görögül tanulni.<sup>1</sup>

*Hornyánszky Gyula.*

<sup>1</sup> Utólag, cikkem megírása után jutott kezembe B. Croce lesújtó bírálata (*L a c r i t i c a*, XVIII. 4, 236.). A munkát pseudotudományosnak mondja, mely a problémák történeti és irodalmi előzményeit nem ismeri, s egyébként sem tartalmaz semmi lényegeset, ami V i c o-nak *Scienza nuova*-jában ne volna megtalálható; a szerzőt dilettánsnak tekinti Ferrero fajtájából, csak több kultúrával. Energikusan emel szót az önmagasztalás modora ellen (il modo trasonico). Destructiv irányában erkölcsi veszedelmet lát. Részletek cáfolatával nem óhajt foglalkozni.