

A MAGYAR TÖRTÉNETTUDOMÁNY KÉZIKÖNYVE

SZERKESZTI HÓMAN BÁLINT

I. KÖTET — 1. FÜZET

TÖRTÉNETFILOZÓFIA

ÍRTA

KORNIS GYULA

BUDAPEST

KIADJA A MAGYAR TÖRTÉNELMI TÁRSULAT

1924

pg 2, 5, 7, 34, 36-9, Művészet, 55-6, 58-9, 61, 64

A Magyar Történelmi Társulat igazgatóválaszt-
mánya 1920. évi október hó 7-én elhatározta a Magyar
Történettudomány Kézikönyvének kiadását s a szer-
kesztő támogatására alólírt szerkesztőbizottságot kül-
dötte ki.

A kézikönyvnek a szerkesztőbizottság által meg-
állapított részletes tervét a hátsó borítékon adjuk.
Célunk egyrészt a magyar történet új synthetikus
feldolgozásának útját egyengetni és a jövő tervszerű
részletkutatásának irányító szempontokat adni, más-
részt a történettudomány művelőinek, a középiskolai
tanároknak és egyetemi hallgatóknak kezébe használ-
ható vezérkönyvet adni. E célokhoz képest nem új
elméletek és hypothesisek felállítására, hanem a leg-
utóbbi évtizedek részletkutatási eredményeinek tárgyi-
lagos összefoglalására s ahol ez az előtanulmányok
fogyatékosága miatt ma még lehetetlen (pl. Magyar jog-
történet, Történeti statisztika), a jövő kutatás irányát és
feladatait kijelölő vázlatos feldolgozásra törekszünk.

Domanovszky Sándor
Holub József

Hóman Bálint
Lukinich Imre



KIADÁSÉRT FELELŐS: HÓMAN BÁLINT

TÖRTÉNETFILOZÓFIA

ÍRTA

KORNIS GYULA

1. Minden szaktudomány, amikor tárgyát vizsgálja s róla igazolt ismeretrendszert iparkodik fölépíteni, már eleve öntudatlanul föltesz számos olyan elvet, mely kutató tevékenységét irányítja, anélkül, hogy külön vizsgálat tárgyává tenné. Így a történettudomány is. A legtöbb történész, amikor a források adatait elemzi, a megvizsgált adatok összefüggését megállapítja és egységes történeti képpé rekonstruálja, eleve meg van győződve arról, hogy ha kellőszámú adat áll rendelkezésére, a történeti valóságot úgy ismeri meg, amint ez valóban lefolyt. Nem gondol arra, hogy a történelmi *megismerés* rendkívül bonyolult lelki tevékenység, melynek természetével a historikusnak éppúgy tisztában kell lennie, mint ahogy a fizikusnak azon műszer alkatával, melyet kísérleteiben használ. Hogyan megy végbe a történelmi megismerés? Egyáltalában tudunk-e szert tenni objektíve érvényes történelmi ismeretre? melyek ennek a határai? milyen a történettudomány és a valóság viszonya? mi a különbség a történelmi és a természettudományi megismerés között? milyen kapcsolatban van a történettudomány a pszichológiával, a szociológiával, a filológiával? a tudományhoz vagy pedig a művészethez áll-e közelebb a történetírás? — mindezek oly kérdések, melyek minden, a maga munkájáról tudatos történész előtt szükségképp fölmerülnek.

2. A történettudományból azonban nemcsak a történelmi *megismerés* természetére vonatkozó problémák nőnek ki szervesen és szükségképpen, hanem azok a kérdések is, melyek magára a történelmi értelemben vett *történet*re vonatkoznak: miben áll az objektív történet, melyet a történettudomány fogalmilag megrögzíteni törekszik? melyek az emberi történetet meghatározó tényezők? vajjon kizárólag a természet-e (földrajzi, faji tényezők), vagy pedig az ember lelki alkata is? s ha az utóbbi, mennyiben az egyének s mennyiben a társas közösségek, tömegek lelki tulajdonságai? mekkora szerepe van a történet menetének meghatározásában az ideális szellemi javoknak s mennyi a gazdasági reális viszonyoknak? Az e kérdésekre adott egyoldalú válaszok szerint ágazódnak szét a történet-

tudomány különböző elméleti irányjai, melyek mindegyike a történet folyását lehetőleg egyetlen tényező függvényének iparkodik kimutatni: az antropogeografiai és fajbiológiai, az individualisztikus és kollektivistikus, az ideológiai és oekónómiai (materialisztikus) történetfelfogás. De ugyancsak súlyos kérdés, vajjon mennyiben érvényesül a szabadság a történet menetében? vajjon az utóbbi csak az okság mechanikus és szükségképi fonálán pereg-e le, vagy pedig célszerűség is nyilvánul-e meg benne? s ha az utóbbi áll, e célszerűséget, történeti világtervet nem egy a világon kívül álló (*transzcendens*) tényező, az istenség, tűzte-e ki?

3. Végül a pusztá adatok megállapításán és közlésén fölül emelkedő történész elé kígyózik szükségképen annak a problémának kérdőjele is, vajjon az emberi történetnek mi a végső *értelm* van-e fejlődés, haladás, értékbeli emelkedés benne? s ha van, melyek azok az *értékmérők*, amelyekhez viszonyítva, a tények sorozatában haladást állapíthat meg?

4. Mindezek *történetfilozófiai* problémák, melyek nem lebegnek az élő történettudománytól elszigetelve, mintegy fölötte titokzatos magasságban, hanem benne élnek magában a valóságos történettudományban, ennek elvi hátterét alkotják. E kérdésekre adott valamiféle válasz titokban mindig ott lappang a történelmi kutatásban, ezt irányítja is, csak hogy öntudatlanul. A historikusnak azonban ezeket az elvi válaszokat lehetőleg öntudatosná is kell tennie, egyrészt a kutatás számára való pozitív, másrészt negatív jelentőségük és hasznuk miatt.

Ha a történetíró a maga homályos, elmosódott képét a történésről és ennek megismeréséről tisztázza és pontosabbá teszi, olyan magasabb szempontokat nyer, melyek rendkívül kitágítják látókörét, megtermékenyítik számára a múlt szemléletét s új feladatokat tűznek eléje. A történetfilozófiai elméleteknek azonban nagy negatív jelentőségük is van: a történetfilozófiai iskolázottság megóvja a historikust egyéb tudományok módszereinek és kategóriáinak a történettudományban való illetéktelen alkalmazásától. Egy matematikus vagy fizikus talán inkább ellehet valahogy filozófiai és módszertani tanulmányok nélkül, mint a történettudomány, mert nem fenyegetik őket annexiós terveikkel a többi tudományok úgy, ahogyan a történelmet. Akinek történetfilozófiai iskolázottsága van, az nem fogja egykönnyen a történettudomány logikai célját „törvények” megállapításában látni, mint a természettudományok túlnyomó része s nem fogja a történelmet a statisztikával fölcserélni; aki a történet egyéni és társas erőinek viszonyáról behatóan elmélkedett, nem hajlandó a történettudományt csak a szociológia dinamikai fejezetének vagy alkalmazott tömegpszichológiának tekinteni. A történetfilozófiai kérdések tanulmányozása megőrzi a történészt az egyoldalú történetfelfogásoktól, melyek az emberi történet gazdag világát csak egy-egy ható erő eredményének iparkodnak föltüntetni. Így tudatosan, maga előtt igazolva helyezkedik a historikus arra az állás-

pontra, melyen addig öntudatlanul állott, amikor távortartotta magát az egyoldalú történetelméletektől, melyeket ösztönszerűen helytelenített, anélkül, hogy indokolni tudta volna, miért? Értethető, hogy a nagy klasszikus historikusok, akik tudományukat elvszerűen és tudatosan művelték s mintaszerű történeti műveket alkottak, egyben történetfilozófusok is voltak, akik nem tértek ki a történelmi megismerésnek és a történet végső értelmének általános szempontú kérdései elől. S ha a történetfilozófia a maga nagyigényű föladatát, hogy t. i. a történet menetének, mint *egésznek*, végső okait és célját megmagyarázza, véglegesen nem tudja is megoldani s ha ilyen irányban egyik kísérlet a másikat váltja föl: ez nem a történetfilozófia sajátos hiánya, hanem valamennyi tudományé, általában az emberi tudásé. Csakhogy ezt a hiányt nem érezzük oly élesen a természetre, mint az emberi történetre nézve, mert az utóbbi végső sorsa s ennek okai közvetlenebbül érdekelnek bennünket. Az ember történeti életének végső problémáira vonatkozó tudatlanságunk fájóbb és lehangolóbb, mint a természet végső okainak *ignorabimus*-a.

5. A világháború okozta lelki megrendülés és társadalmi átalakulás a történetfilozófia metafizikai és értékelméleti kérdéseinek renaissance-át idézte elő. A XIX. század utolsó évtizedében a neokantianizmus a történelmi megismerés természetét kezdi nagy eréllyel vizsgálni s a történettudomány ismeretelméletét és logikáját iparkodik kiépíteni. Ellenben az emberi történet mivoltára, fejlődési menetére, ennek tényezőire, a történet végső értelmére vonatkozó metafizikai problémákat, melyekkel főképp a XIX. század eleje foglalkozott, igazában csak a világháború s az ezt követő összeomlás aktualizálta. A történetnek ez a nagy fordulópontja újra kibontakoztatta e problémákat a békében már-már berozsásodott fogalmi hüvelyekből, a nemzetek és az egyesek életének ez a kritikus korszaka újra igen mély élmények tárgyává, valóságos életproblémákká avatta őket. A világháború mintha csak igazolni akarta volna G. B. Vico kétszázéves pesszimista elméletét a történeti élet nekilendüléséről és visszalökődéséről (*corsi* és *ricorsi*): „a népek, miután a barbárságból a civilizációra fölemelkedtek, újra a barbárságba süllyednek vissza, mely rosszabb az elsőnél“. A hegei nagy problémát: van-e észszerűség a történetben? vajjon a logikum uralkodik-e benne, vagy pedig csak az alogikum véletlen játéka? a világháború s az utána következő mai élet diszharmoníája közelebb hozta a ziláltlelkű s tanácstalanul álló emberiség lelkéhez, benső és mély élmények hátterébe állította. Szinte jobban érdekli ma az embereket a történet filozófiája, világnézeti háttere, mint maga a történet. Bizonyíték rá O. SPENGLER óriási hatása. Az emberi élet megjavítására törő újítók szeretik a jövő társadalom utópisztikus képét a múlt egyoldalú, az ő elveiknek megfelelő történeti felfogásával alátámasztani, társadalomtudományi elméletüket hangzatos történetfilozófiai köntösbe bújtatni. A most felnövő történész-nemzedéknek tehát sokkal nagyobb szüksége van arra, hogy tisztázni iparkodjék a történetfilo-

zófiai kérdéseket, megismerje az idevágó elméleteket, mint a régebbi békés kor céhbéli historikusainak.

Irodalmunkból — néhány kitűnő értekezést nem számítva — rendszeres történetfilozófiai mű egészen hiányzik. E hiányt iparkodik ez az összefoglaló mű pótolni, melyben elsősorban az egyes probléma-körök szigorú logikai rendszerezésére törekszünk.

A történetfilozófiát és módszertant legbehatóbban, úgyszólván az idevágó teljes irodalom felhasználásával tárgyaló mű: ERNST BERNHEIM: *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie.* 5^o 1914. (842 l.) Kezdőknek inkább való és áttekinthetőbb BERNHEIM kis műve: *Einleitung in die Geschichtswissenschaft.* 3 1920. (Göschel.) A bevezetés szempontjából Bernheim nagy művének könnyebb és modernebb WILHELM BAUER: *Einführung in das Studium der Geschichte.* 1921. (396 l.) Jól tájékoztató gyűjteményes munka A. MEISTER: *Grundriss der Geschichtswissenschaft.* 2 köt. Ennek keretében: O. BRAUN: *Geschichtsphilosophie.* 1913. (2. kiadása külön.) Fordítása: Bevezetés a történetfilozófiába. (Filozófiai Könyvtár. Szerk. KORNIS Gy. 1922. 136 l.) A történetfilozófiát a szociológiával azonosítja s az idevágó elméleteket ismerteti PAUL BARTH: *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie.* 3-4 1922. (870 l.) Kissé szétfolyó fejtegetéseket tartalmaz GEORG MEHLIS: *Lehrbuch der Geschichtsphilosophie.* 1915. Igen tanulságos THEODOR LINDNER könyve: *Geschichtsphilosophie.* 3 1912. Értékes vázlatot ad R. EUCKEN: *Philosophie der Geschichte.* (Kultur d. Gegenwart: Systematische Philosophie.) 2 1908.) Igen elmeindító E. SPRANGER: *Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft.* 1905. és G. SIMMEL: *Probleme der Geschichtsphilosophie.* 3 1907. Világos összefoglaló mű: F. SAWICKI: *Geschichtsphilosophie.* 1920. — CH. V. LANGLOIS—CH. SEIGNOBOS: *Introduction aux études historiques.* 4 1912. CH. SEIGNOBOS: *La méthode historique appliquée aux sciences sociales.* 2 1909. A.—D. XÉNOPOLE: *La Théorie de l'histoire.* 1908. H. BERR: *La synthèse en histoire.* 1911. I. MOELLER: *Traité des études historiques.* 1892. E. A. FREEMAN: *The methods of historical study.* 1886. (Magyarul: A történelem tanulmányozásának módszerei. Olcsó Könyvtár. 1895.) P. DOLCI: *Sintesi di scienza storica.* 1887. B. CROCE: *Teoria e storia delle storiografie.* 1917. (Zur Theorie und Geschichte der Historiographie. 1915.)

A történetfilozófia történetére: R. FLINT: *History of the philosophy of history.* 1874. 2. átdolgozott kiadása e címen: *Historical philosophy in France, French, Belgium and Switzerland.* 1893. H. EIBL: *Metaphysik und Geschichte. Eine Untersuchung zur Entwicklung der Geschichtsphilosophie.* I. 1913. J. GOLDFRIEDRICH: *Die historische Ideenlehre in Deutschland.* 1902. M. RITTER: *Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft.* 1919. E. FUETER: *Geschichte der neueren Historiographie.* 1911.

Történetfilozófiai és módszertani folyóirat: HENRI BERR szerkesztésében *Revue de synthèse historique.* 1900-tól (évről-évre úgyszólván teljes bibliografiával). Ilyen irányú cikkek nagy számban találhatók a *Historische Zeitschrift*-ben, a filozófiai folyóiratok közül főképen a *Logos*-ban és az *Archiv f. systematische Philosophie*-ban. A történetfilozófiai cikkekről évről-évre beszámol a *Jahresberichte der Geschichtswissenschaft*, nálunk a *Történeti Szemle* (1912-től *Elmélet* című rovatában).

A részletkérdések irodalmát ld. a megfelelő fejezetek végén.

BEVEZETÉS.

A TÖRTÉNELEM, MINT TUDOMÁNY.

I. A TÖRTÉNELEM TÁRGYA.

6. A *historia* szó a görög *ιστορίω*-ból származik, melynek jelentése: nyomozni, kutatni, tudósítani. A *historia* a görögöknél eredetileg a múlt eseményeire vonatkozó kérdezősködés, vizsgálat s ennek előadása volt. Később azonban a *historia* (hasonlóképp a francia *histoire*, az angol *history*) magát a kutatott s elbeszélte eseményt, az objektív tényeket is jelentette, magát azt is, ami megtörtént. A német *Geschichte* szónak is megvan ez a kettős értelme, csak hogy itt a jelentésváltozás fordított utat járt: első jelentése az objektív történes, történet s csak azután ennek szubjektív feldolgozása és előadása is. Nyelvünk szerencsésen különbséget tesz *történet* és *történelem* között. Az előbbi a múlt események valósága, az, ami megtörtént; az utóbbi pedig az a tudomány, melynek tárgya a történet, a történeti valóság. Eszerint a primitív népeknek, az ősgermánoknak, az ős finn-ugor törzseknek van történetük, de nincsen történelmük. Mikor JULIUS CAESAR a gallusokkal harcolt, történetet csinált; mikor pedig a *De bello Gallico* című művét írta, akkor történelmet szerkesztett. Olyan a kettő közötti különbség, mint a növény növése és a botanika, a hangrezgés és az akusztika, a gondolkodás és a pszichológia között. Bár nyelvünk így különbséget tesz történet és történelem között, azért — különösen összetételekben — a kettőt sokszor fölcseréli; például művészettörténetről, jogtörténetről, gazdaságtörténetről szólunk, holott ezek voltaképp a művészetek, a jogrendszerek, a gazdasági élet történetéről való tudományok, s mint ilyeneket művészettörténelemnek, jogtörténelemnek, gazdaságtörténelemnek kellene neveznünk. Kívánatos volna a fogalmi különbségnek a szavak használatában való következetes kifejezése is.¹

¹ P. E. GEIGER: Das Wort „Geschichte“ und seine Zusammensetzungen 1908. J. N. BOWMAN: On the use of the word „history“. (Forschungen und Versuche zur Geschichte des Mittelalters u. der Neuzeit. 1915.)

7. A szó legtágabb értelmében a történelemnek minden történes, akár fizikai (természeti), akár szellemi változás, lehet a tárgya. Ilyen értelemben éppúgy beszélünk a naprendszer, a Föld, a Kárpátok, a Balaton, a növény- és állatvilág történetéről, mint ahogy az emberiség, egyes népek, a görög-római kultúra, Napoleon, a germán jogrendszer, a szociális eszme, az európai zene történetéről. De

még ilyen tág értelemben sem tartjuk történetieknek az olyan változásokat, melyek mindig egyformán jelentkeznek, például a Hold keringését, a fizikai vagy a kémiai folyamatokat. Mind a természeti, mind a szellemi jelenségek közül csak azoknak van számunkra történeti jellegük, melyek egy bizonyos időponthoz kötve, egyszer jelentkeztek s ugyanolyan módon szabályszerűen nem ismétlődnek. A jelenségek történeti jellegének éppen a határozott, singuláris *időpont*, mely a maga egyéb föltételeivel sohasem tér vissza, az általános kritériuma. A fizikus vagy kémikus ilyen értelemben nem történik az idővel: a lejtőn való mozgás, a gázok hőokozta kitéágulása, valamely kémiai reakció ugyanazon föltételek között száz évvel ez előtt ugyanúgy ment végbe, mint ma és ugyanazon törvényszerű módon ismétlődik a jövőben is; ellenben az Alpések kialakulása, Julius Caesar, a kereszténység föllépése, a francia forradalom csak egy bizonyos időpontban egyszer jelentkező történeti jelenség.

Szűkebb értelemben azonban, ha történelemről szólunk, csak az *emberi élet* eseményeinek és tevékenységeinek történetére gondolunk, arra, ami az emberben s az emberrel történt, természetesen azoknak a természeti (földrajzi, biológiai stb.) tényezőknek figyelembevételével, melyek az emberiség szellemi tevékenységét és alkotásait befolyásolják. A természettudományok tárgya az *anyagi* valóságok és folyamatok összessége; a történettudományok tárgya ellenben az emberiség *szellemi* (akár egyéni, akár társas) életének fejlődése, mint egyszer lefolyt valóságsor, amely azonban természetesen csakis térben előforduló tárgyokban és folyamatokban jelentkezett. A történelmet a szellem szempontja érdekli még akkor is, ha tárgya látszólag anyagi dolgokra vonatkozik is; pl. földrengés, elemi csapások, építkezések stb. leírásánál végső elemzésben nem az anyagi folyamat érdekli a historikust, hanem az, vajjon milyen lelki és társadalmi hatása volt az elemi csapásnak, milyen érzelmi vagy akarat-motivuma volt az építkezésnek, milyen vallásos, politikai, vagy esztétikai szellem nyilvánult meg ebben stb. Egy ország éghajlata, hegy- és vízrajza éppoly közömbös volna a történetíró számára, akárcsak a Mars valamely részének földrajza, ha közvetlenül vagy közvetve nem befolyásolná az ember lelki alkatát s így a történet sajátos folyását és menetét.

8. Azonban még tovább is el kell határolnunk a történelem tárgyát, mert hisz nem minden emberi tevékenység tartozik bele a történelembe. Az emberiség letűnt életét, a történeti valóságot a maga mérhetetlen számú és bonyolultan összefüggő legapróbb tényeivel nem tükrözteti vissza mindenestül a történelem. A történelemtudomány szempontoknak kell vezetniök az eredeti történeti valóság anyagának kiszemelésében; neki a történelem rengeteg adata fölött uralkodnia kell, közöttük bizonyos szempontok szerint *kiválasztást* kell eszközölnie, hogy a multból egységes és áttekinthető képet alkot-hasson. E célra nem használhat föl mindent, ami csak megtörtént. Már a krónikás sem jegyez föl mindent, bizonyos szempontok szerint kiválasztást eszközöl: csak azt örökíti meg, amit fontosnak tart. Mi

szolgáltatja a történész számára — akár tudatosan, akár tudattalannul — elsősorban a kiválasztó szempontokat? A *kultúra* értékei. Az emberi élet megnyilvánulásai közül csak az érdeklő a történezt, aminek a valláshoz, erkölchöz, joghoz, államélethez, művészethez, tudományhoz, gazdasághoz, szóval a kultúrához közvetlenül vagy közvetve vonatkozása van, aminek ezekre valami pozitív vagy negatív *hatása* volt. Nem elég tehát azt mondanunk, hogy történelmi jellegű az a tény, melynek hatása volt. A történelmi hatás megállapítása már eleve föltételez mindig valamely kulturértéket, mely a hatásnak jelentőséget kölcsönöz. Lehetnek hatékony történések, melyek mégsem a történelem tárgyai.

Ha valaki a mohácsi vést megelőző évtizedek magyar nemességének történetét írja meg, s tegyük föl, hogy megtalálja az e korbéli összes nemesekre vonatkozó összes adatokat, akkor ezeket nem veszi be mind a történelembe, hanem csak azokat, melyek a nemesek életére, világfelfogására, műveltségére, politikai állásfoglalására, gazdasági viszonyaira stb. vonatkoznak. De ezek pusztá felsorolása sem volna még történelem. A történész ezekből az adatokból azokat választja ki, amelyek e kor nemességére általában tipikusan jellemzők; továbbá nem valamennyi nemessel foglalkozik tüzetesen, hanem csak azokkal, akik az ország katonái, állami, művészeti, gazdasági stb. életére hatást gyakoroltak.

A látszólag azonos tényeknek különböző történelmi hatásuk lehet: a mohácsi csata után sok magyar vitéz fulhatott bele a Csele-patakba, de ez történetileg magában még nem jelentős; ellenben II. Lajos király belcfulása az államéletre való történelmi hatásánál fogva a legjelentősebb. Sok golyó repült a lützeni csatában s oltotta ki a katonák életét. Valamennyi golyó munkája nem tartozik bele a történelembe. Ellenben történelmi jellegű annak a golyónak pályája, mely Gusztáv Adolfot megölte s így az európai vallási viszonyokra, államéletre további következményekkel járt. A „hatás“ megállapításában tehát már benne rejlik bizonyos értékekre való vonatkoztatás. Az utóbbi nélkül a történezt hatástalannak, történetileg nem jelentősnek gondoljuk.

9. Az újabb tudományelméleti vizsgálatok fontos eredménye annak belátása, hogy a történelmi kiválasztásnak előfeltételei bizonyos alapvető kultúrértékek. A kiválasztásnak azonban vannak még további szempontjai is. Vajjon a történész a rendelkezésére álló sok anyagból mit bocsát át a történelem kapuján, ez függ annak a keretnek nagyságától is, amelyben a történelmi valóságnak, mint egésznek, egy kiemelt részét megrajzolni akarja. Választott tárgyának nagyobb vagy kisebb köre eleve megszabja a határokat, amelyek között mozognia kell. Olyan adatok, amelyek a világtörténelem keretében teljesen közömbösek, igen jelentősek lehetnek egy nemzet történetében; viszont az utóbbiból a historikus számos oly aprólékos adatot kirekeszt, amelyek hatásuknál fogva fontosak lehetnek egy helyi történelmi munkában. Ami egy művészettörténezt egyáltalában nem érdekel, jelentős lehet a kor politikai vagy gazdasági történelmében, vagy viszont. A kiválasztás szempontjai tehát teljesen relatívak: elsősorban a történész témájától s ennek célbavett körétől függnek,

annak az egésznek nagyságától, melybe adatait, mint részeket beleilleszti. A szó abszolút értelmében egy tényről sohasem lehet megmondani, vajjon történetileg jelentéktelen-e? Itt mindig sok függ a kutató helyes történeti tapintatától, történeti „érzékétől“, mely az anyag kiválasztásában s a jellemző egységes történeti képnek, mint egésznek, formálásában vezeti.

10. Már abból, hogy a történelem nem elszigetelt tényeket nyomoz, hanem csak olyanokat, melyeknek *hatásuk* következtében az emberi kultúrára (államéletre, vallásra, jogra, gazdaságra stb.) jelentőségük volt, következik, hogy a történelem végső elemzésben mindig az emberek akár egyéni, akár kollektív megnyilvánulásának (valamely egyén életének, valamely nép államformáinak, jogrendszerének, vallásának, valamely művészi motivumnak, irodalmi formának, erkölcsi felfogásnak, gazdasági áramlatnak stb.) *fejlődését*, esetleg visszafejlődését vizsgálja, vagyis ezek változásainak oly időbeli egymásutánját, melyben lényegük fokozatosan kibontakozik, potenciális létükből alacsonyabb és egyszerűbb formákon keresztül magasabbrendű és értékesebb formákba mennek át (a visszafejlődésnél megfordítva). A történelem tehát fejlődéstudomány, azaz *genetikus* jellege van; mint ilyen azt a belső folytonos összefüggést kutatja, hogyan alakultak ki az emberi élet és kultúra formái előző állapotaikból; megérteni iparkodik ezek multjának és jelenének belső összefüggését, vagyis hogy mikép lettek azokká, amik. Valamit eszerint történetileg felfogni annyit jelent, mint fejlődésében (genetikusan) megérteni. Ebből folyik egyszersmind a történelmi kutatás nagy jelentősége is: hogy valami most micsoda, legjobban úgy tudjuk meg, ha azt vizsgáljuk, hogyan lett azzá, a mi. Így kapcsolódik össze a történelemben a mult a jelennel s nyúlik át a jövőbe.

A történelem tárgya ezek szerint a történelmi vizsgálat genetikus természeténél fogva sohasem lehet valamely elszigetelt tény, mely semmi más ténnyel nincsen összefüggésben. A történelem tárgya, amint láttuk, a bizonyos időpontban egyszer megjelent emberi életmegnyilvánulás. Azonban ez számunkra mindig csak akkor válik történeti jelenséggé, ha túlmegegyünk rajta, azaz ha egy történeti összefüggésnek, mint egésznek, részeként fogjuk fel. Az egész természetesen mindig viszonylagos: lehet pl. a középkor vagy ennek egy százada, egy vallási vagy társadalmi mozgalom (reformáció, a XIX. századi szocializmus), egy művészeti irány (barokk), egy intézmény stb. Az egyes tehát a maga pusztán adottságában még nem történeti számunkra: azzá válik, ha egy történeti dinamikus összefüggésbe, mint egészbe, részként beleillesztjük. Egyes tudományok (fizika, kémia, pszichológia stb.) vizsgált tárgyaik, az egyes tények alapján azt iparkodnak megállapítani, ami bennük általános; az egyes tényt az általános egyes esetének tekintik. A történelem a maga individuális tárgyát ellenben mindig mint egy genetikus egész, egy fejlődési összefüggés részét, láncszemét iparkodik felfogni. Az egyes tényt, mint részt úgy ismeri

meg, hogy egy genetikus egészbe törekszik beállítani, kimutatni iparkodik azokat a szálakat, melyek az egyes tényt az egészhez szimultán és szukcessziv módon fűzik. Viszont az egészet, mint egységes hatásösszefüggést, „fejlődést“ igazában úgy ismeri meg, hogy részeire, történeti tényezőire igyekszik bontani. A történelem a maga munkájával az egyes tényekből vagy ténycsoportokból azt emeli ki, ami ezeket más tényekkel egy egészzé fűzi össze, ami tehát a legközelebbi egész részeivé teszi őket, vagyis ami ezen egész számára dinamikus jelentőségű. A történeti egész fogalma természetesen viszonylagos: egy kisebbkörű egészből kiindulva mindig nagyobbkörű, magasabbrendű egészhez, történeti képhez jutunk, melyben a kisebbkörű egészek már csak mint részek szerepelnek. Így a genetikus hatásösszefüggések egyéni, a történés folyamán egyszer jelentkezett egész szerkezete láthatóvá válik. Ebben különbözik a történettudomány elsősorban a tények pusztá felsorolásától. Eszerint a történettudomány tevékenysége a fejlődési összefüggéseknek, mint egészeknek, az egyes tényekkel, mint részekkel, való folytonos kiegészítésében áll. A történettudomány tárgyának meghatározásában tehát a kiválasztás mellett egy másik elv is érvényesül: a kiegészítés. Csak oly tény tartozik bele a történelem keretébe s válik ennek tárgyává, amivel egy összefüggést ki tudunk egészíteni, amit egy fejlődéssorozatba be tudunk illeszteni.

Összefoglalva: *a történelem (történettudomány) tárgya bizonyos időben egyszer megjelent emberi (egyéni és társas) élet azon megnyilvánulásainak fejlődése, melyeknek valamely kulturérték szempontjából közvetlen vagy közvetett jelentőségük van.*

A történelem meghatározására nézve v. ö. E. BERNHEIM: Lehrbuch d. histor. Methode.^o 1914. 9. ED. MEYER: Zur Theorie und Methodik der Geschichte. Kleine Schriften. 1910. 8. SCHULZE-SOELDE: Geschichte als Wissenschaft. 1917. H. BERR: Synthèse en histoire. 1911. 2. H. RICKERT: Die Grenzen d. naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.^{1,5} 1921. ENRICO DE MICHELIS: Il problema delle scienze storiche. 1915. FOGARASI BÉLA: A kiválasztás és a kiegészítés a történeti megismerésben. (Magyar Filozófiai Társaság Közl. 1914. 175—192.) Das Prinzip der Ergänzung in der Geschichtslogik. Kant-Studien. 1916. 21. köt. 270—293. H. MAIER: Das geschichtliche Erkennen. 1914.

II. A TÖRTÉNELEM A TUDOMÁNYOK RENDSZERÉBEN.

11. A történelmi kutatás sajátos tárgyát megismerve, az a kérdés támad, hogyan illeszkedik bele a történelem a *tudományok rendszerébe?* milyen tudományokkal van tárgya, módszere s logikai célja szempontjából közelebbi rokonságban vagy éppen ellentétben? Ez a kérdés azért is fontos, mert vizsgálata mélyebb bepillantást enged a történelem tárgyi és logikai belső szerkezetébe, fényt derít a történettudomány egész kutatási szellemére.

1. A történelem valóságtudomány.

12. A tudományok rendszerezésének első, legtermészetesebb alapja az egyes tudományok tárgyának természete, mert ez határozza meg a tudomány sajátos kérdéseit, egyben azokat az eljárás-

módokat (*módszereket*), ahogyan ezek a kérdések megoldhatók. A tudományok tárgyai pedig először is kétfélék lehetnek: vagy *ideálisak*, azaz a valóságban nem léteznek, tapasztalatilag soha észre nem vehetők, amilyenek a matematikai tudományok tárgyai (a számok, a kiterjedésnélküli pont, a geometria köre, háromszöge stb. a tapasztalásban soha sincsen adva); vagy pedig *reálisak*, azaz a valóságban léteznek, a tapasztalás számára (legalább elvileg) hozzáférhetők. Az előbbiekre vonatkozó tudományokat *ideális* (matematikai), az utóbbiakra vonatkozókat *reális* (*valóság-*)*tudományoknak* nevezzük. Az előbbieket a tapasztalástól függetlenül fejtik ki észszerű (racionális) összefüggések nyomán alapfogalmaik logikai tartalmát s következményeit; az utóbbiak a tapasztalt valóságot iparkodnak megragadni s róla igazolt ismeretekre szert tenni. Mivel a történelem a szó legtágabb értelmében az időben egyszer lefolyt, elmúlt valóság természetét s fejlődését kutatja, nyilvánvalóan a valóságtudományok körébe tartozik.

2. A történelem-szellemi tudomány.

13. A valóság azonban ismét kétféle lehet: *testi* (anyagi) valóság, melyet érzékszerveink közvetítésével, mint külső világot veszünk észre, és *lelki* (szellemi) valóság, amelyet közvetlenül, belsőleg tapasztalunk; a testi jelenség bárki tapasztalata számára hozzáférhető, a lelki jelenség azonban közvetlenül csak annak számára, aki az a lelki jelenség, mert az utóbbi mindig valamely egyéni *én*-hez tartozik hozzá, valamely *én*-nek az élménye; a testi valóság (természet) mindig térben jelentkezik, a lelki valóság csak időben folyik le, a tér kategóriája reá nem alkalmazható. Eszerint a valóságtudományok ismét két csoportba oszthatók: a testi valóságra (természetre) vonatkoznak a *természettudományok*, a szellemi valóságra a *szellemi tudományok*. Amazokhoz tartozik a fizika, kémia, ásvány-, növény-, állattan, csillagászat, geológia, földrajz stb.; emezekhez a pszichológia, a különböző társadalomtudományok, ethnográfia stb., meg a *történelem* is.

14. A historikus az elmúlt emberi élet fejlődésének rekonstrukciója közben mindig oly tárgyakra (maradványok, szobrok, épületek, pénzek, papiruszok, oklevelek, iratok stb.) támaszkodik, melyek a testi (anyagi) valóság körébe tartoznak. Hogyan lehet mégis a történelem szellemi tudomány?

A szellemi tudományok a lelki életet vagy ennek termékeit vizsgálják, amilyen a vallás, művészet, nyelv, irodalom, tudomány, jog, gazdaság, társadalmi formák stb. Az ember pszichofizikai lény: lelki jelenségeiről mások csak testi jelek (arcjáték, nevetés, sírás, beszéd, írás, rajz, taglejtés) közvetítésével szerezhetnek tudomást. Természetes tehát, hogy a szellemi tudományoknak, bár tárgyuk a szellemi valóság s ennek jelentése, figyelembe kell venniök, sőt kiindulópontul kell felhasználniok a testi (fizikai) valóságot is, mert az ember a maga szellemi tartalmát csak testi, külső jelekben nyilváníthatja.

A szellemi tudományoknak azonban nem az utóbbiak, mint ilyenek, a sajátos tárgyai: ezek csak a szellem megnyilvánulásának pusztá eszközei. Aki tehát mások szellemi életével s ennek termékeivel foglalkozik, ezeket a saját szellemi életének analogiájára kénytelen felfogni. Bármely idegen lelki tény *megértése* csak a saját lelki mozzanatainknak bizonyos fizikai jelekbe való — akár ösztönszerű, akár tudatos — belevetítése (introjekciója) alapján lehetséges. Valamely vallási, művészeti, politikai stb. áramlatnak vagy szellemi terméknek megértése csak oly élmények és élményösszefüggések alapján mehet végbe, melyekhez hasonlók önmagunkban is lefolytak. Csupán a saját gondolkodásunk, kedélymozgalmaink, akarati aktusaink, értékelő állásfoglalásaink alapján tudhatjuk a mások hasonló élményeit s ezek jelentéseit *megérteni*, magunkat *beljük élni*, őket *újraélni*. Így valamennyi szellemi tudomány végső elemzésben az idegen lelki életbe való analogiás belehelyezkedésen, megértésen alapul. A történész is először csak pusztá külső fizikai jeleket talál maga előtt, melyeket neki kell tartalommal, szellemi jelentéssel kitöltenie. *Az egész történetírás lényegében ilyen jelek alapján végbemenő lelki rekonstrukció.* Egy krónikás följegyzés, sírfelirat, oklevél csak papirosra vagy kőre írt jelek összege; egy szobormaradvány, római pénz csak márvány-, illetve bronzdarab. Azonban: vajjon mit gondolt, mire célzott a krónika, oklevél, sírfelirat, szobor szerzője? — ennek a már nem anyagi természetű jelentésnek beleélése és beleérzése a megmaradt jelekbe, azaz megértése a történelmi interpretáció föladata. A történelem tárgyai tehát csak látszólag külső, fizikai valamik, voltaképen azonban az ezek mögött rejtőző szellemi valóság s a bennük megvalósult (objektíválódott) jelentések, célok és értékek. A történelem tehát szellemi tudomány.

15. A szellemi tudományoknak a természettudományokkal szemben alapvető s közös funkciója éppen a *megértés*. Ennek fogalmával választotta szét DILTHEY, aki a „szellemi tudomány“ elnevezésnek polgárjogot szerzett, a természettudományokat és a szellemi tudományokat.¹ A természetet tér-, idő-, tömeg- és mozgásviszonyokból *megismerjük* és *magyarázzuk*; a külső természetre nézve végső elemzésben az összefüggés mindig csak absztrakt fogalmak (erő-, energia-, atom-fogalmak) kapcsolata. Ellenben a szellemi világban megnyilvánuló jelentés-, cél- s értékösszefüggést, az emberi élet és történet tényeit „belülről“ *újraéljük* és *megértjük*. A természet összefüggése számunkra külső, idegen, közvetett s elvont, a szellemi-történeti összefüggés belső, a magunk élményei alapján újraélhető, eleven. A szellemi élet s ennek tartalma a mi közvetlen világunk, melyet megértünk. Ez a megértés az az alap, amelyen valamennyi szellemi tudomány találkozik s a természettudományokkal szemben külön, sajátos csoportot alkot.

Képzeld el, hogy az angol parlamentnek azon a történelmi jelentőségű ülésén, melyen Grey lord bejelentí Angliának a világháborúban Franciaország oldalán való részvételét, egy természetbúvár és egy historikus, mint kizárólag szak tudós, jelen

van. A természetbúvár, mint ilyen, a szónokot organizmusnak tekinti, akinek agyvelejében bizonyos biokémiai folyamatok mennek végbe, e centrális ingereket az idegcsálak továbbvezetik, a beszédszervek mozgásba jönnek, levegőhullámok keletkeznek, melyeket a hallgatóság hallószervei, mint ingereket felfognak, ezek a fizikai ingerek fiziológiai ingerekké válnak, melyeket az idegek a hallgatók agyvelejinél hallócentrumaiba vezetnek stb. A további tüzetesebb természettudományi magyarázat molekula, majd atom-, illetőleg elektronváltozásokra jut. Minél behatóbbá válik a természetbúvár magyarázata, annál több, már nem szemléletes, absztrakt, holt fogalmi elemekhez és összefüggésekhez jut el. A természettudóst, mintilyent, a szónok beszédének tartalma, ítéleteinek jelentése, értékelő állásfoglalásának benső értelme nem érdekli. Ellenben a jelenlevő historikus figyelme éppen az utóbbiakra irányul: mi a szónok gondolatainak jelentése és összefüggése, mik a motívumai és céljai, milyen a hatása az események alakulására? A historikus, mint lelki tevékenységeket és szellemi tartalmakat s jelentésösszefüggéseket megértő alany viselkedik.

¹ W. DILTHEY: Einleitung in die Geisteswissenschaften. I. 1883. 2. kiad. 1922.

16. Amikor a történelmet szellemi tudománynak minősítjük, a *szellem* számunkra többet jelent, mint a lelki folyamatok pusztája összegét, a *pszichikumot*. A szellemi tudományok vizsgálják a lelki folyamatokat és tevékenységeket is, mint ilyeneket (pszichológia), de ezen felül a lelki élet termékeit, az általa megvalósított alkotásokat is. Ezekben pedig bizonyos jelentések s értéktartalmak is bennrejlének. Az ember gondolkodó és akaró, célkitűző, érték meghatározó lény is. Téves tehát az a felfogás, mintha a szellemi tudományoknak mindig csak maguk a lelki folyamatok volnának a tárgyai. Ez főképp a pszichológiára vonatkozhatik. Ellenben a vallás, művészet, jog, erkölcs, állami s gazdasági élet stb. rendszeres vagy történeti vizsgálata a pusztán lelki kauzális összefüggéseken kívül a jelentések, célok és értékek összefüggéseire is kiterjed. A szellemi tudományokban s így a történelmi megértésben is a cél és érték alapvető kategóriák. A *szellemi tudomány* kifejezés tehát többet jelent, mint pusztán a lelki jelenségek vizsgálatát, mert a *szellem* fogalma a kifejezésre jutó objektív jelentésre, értelemre, értékrelációra is vonatkozik. Ha MONTESQUIEU a törvények szelleméről, CHATEAUBRIAND a kereszténység szelleméről, JHERING a római jog szelleméről, a mai kor gyermeke a szociális törvényhozás, az impresszionista művészet, a francia imperializmus szelleméről beszél: a *szellem* itt éppen az eszmei tartalomra, jelentésre céloz.

A történelem tehát, mint szellemi tudomány, nemcsak letűnt emberek lelki életét kutatja, hanem a lelki tevékenységek által létrehozott alkotások, szellemi termékek belső értelmét, jelentését is, amely mint gondolat tartalom vagy értékjelentés a maga érvényességében az alkotó lelki tevékenységektől elválasztható. Különösen fontos ez a vallás, művészet, irodalom, erkölcs, tudomány és filozófia történelmében, vagyis az úgynevezett „szellem történetében”. Ennek két feladata van. Először is *pszichogenetikai* feladata, amikor azt kutatja, vajjon milyen lelki feltételek között és lelki tevékenységek (élmények) útján jött létre egy vallási vagy filozófiai rendszer, művészeti vagy irodalmi alkotás, tudományos felfedezés. A második, *ideológiai* feladata annak vizsgálata, vajjon a vallási vagy filozófiai rendszerben, művészeti vagy irodalmi alkotásban

micsoda idea, tartalom, jelentés, érték jut kifejezésre, testesül meg (objektívalódik). Eszerint tehát a történetíró megértése egyrészt a lelki valóságra, az élményekre, másrészt ezek belső jelentésére, „szellemére“ vonatkozhatik. Más síkon mozog Madáchnak, mint embernek, az ő lelki fejlődésének, költői *élményeinek* megértése, és megint más irányú az ő *művének*, e mű jelentésösszefüggésének, belső értelmének megértése, annak az eszmének interpretációja, mely „Az ember tragédiájában“ objektívalódott. Az utóbbi, ideológiai *megértés, mint cél számára a pszichogenetikai megértés csak eszközül* szolgál. A vallás-, művészet-, irodalom-, tudomány-, filozófia- és jogtörténelem elsősorban nem a vallásalapítók, művészek, költők, tudósok, filozófusok, jogászok élettörténete és pszichogenetikája, hanem a vallási eszmék, művészeti értékek és stílusok, filozófiai problémák, jogi eszmék és rendszerek, szóval szellemi jelentések történeti összefüggésének vizsgálata.

¹ V. ö. FOGARASI BÉLA: Az interpretáció problémája a szellettörténetben. Athenaeum, 1919. V. 20—32.

3. A történelem individualizáló tudomány.

a) Az általános és a különös, mint a megismerés célja.

17. A valóságra vonatkozó tudományoknak természet- és szellemi tudományokra való felosztásánál a tárgy természete volt a döntő szempont. Emellett azonban figyelembe kell vennünk azt a *l o g i k a i c é l t* is, melyet a valóság kutatásában kitűzhetünk. E cél kettős lehet: 1. Kutathatjuk azt, ami a valóság tényeiben közös, megegyező, fajszerű, *törvényszerű, egyetemes*. Ilyenkor mellőzzük azt, ami a dolgok egyénileg megkülönböztető sajátja, csak közös mozzanataikat emeljük ki s foglaljuk ítéletekbe, illetőleg fogalmakba, tehát *egyetemesítünk (generalizálunk)*. Hogy az ismerésnek ezt a célját elérhessük, természetesen vizsgálunk kell az egyest, az egyént is, azonban ez a vizsgálat végső célja szerint nem az egyesre (individuumra) vonatkozik, mint ilyenre, hanem az általánosra, amelynek az egyes csak egyik esete. A fizikus a töle most vizsgált lejtőn való mozgásban, a kémikus a konkrét reakcióban, a zoológus az állatban csak a *törvénynek* egyik különös esetét, illetőleg a *fajnak* egyik példányát látja. Az egyest, az egyént csak azért vizsgálja, hogy ez eszközül szolgáljon neki a végső cél: a fajszerű, a törvényszerű, az egyetemes megállapítására. 2. A tudományos kutatás célja lehet az is, ami a valóság tényeiben egyéni, egyszeri, *különös (szinguláris)*. Ilyenkor lehetőleg figyelmen kívül hagyjuk azt, ami a dolgok közös, megegyező, faj- vagy törvényszerű vonása. Amennyiben az egyéninek, a különösnek jellemzése közben mégis használunk általános fogalmakat, ezek csak eszközei a végső célnak: az *egyes, az egyéni, a különös* megismerésének. Ez az ismerésmód az *individualizálás*.

18. A görögöktől kezdve egészen a XIX. század végéig majdnem minden gondolkodó csak az általános ismeretét tekintette szigo-

rúbb értelemben tudományos ismeretnek. Már PLATON, majd ARISTOTELES, kinek logikája két évezredre iránytszabó volt, csak az általános fogalmi tudást tartotta igazi tudásnak. Ez a felfogás érvényesül a skolasztikán s az újkori gondolkodáson keresztül KANT-nál is, ki szerint valamely ismeretkörben csak annyi az igazi tudomány, amennyi a matematika benne. Igen jellemző mindmáig azokra nézve, akik a történelem tudományrangját nem akarják elismerni, SCHOPENHAUER álláspontja: „A tudományok, mivel fogalmak rendszerei, mindig fajokról [egyetemesről] szólnak; a történelem individuumokról. Valamennyi tudomány arról beszél, ami mindig van; a történelem ellenben arról, ami egyszer volt s többé aztán nincsen.”¹

Ez a felfogás, mely a tudományos ismeret célját csak az általános megismerésében látta, szorosan összefügg a *természettudományi* megismerésnek kizárólagos tekintélyével, mely a XVI. századtól kezdve mindinkább uralkodóvá vált. A természettudományi ismerésmód, melynek modellje a mechanika volt, lett általában a tudományos megismerés eszménye. Minthogy pedig a természettudományok célja a természeti folyamatok általános törvényszerűségének megállapítása volt, ezt a célt tűzték ki valamennyi tudomány számára. Ezt a naturalisztikus szellemet még csak növelte a természettudományoknak bámulatos technikai-gyakorlati alkalmazása. Így a természettudományok a maguk egyetemesítő fogalomalkotásával úgyszólván monopolizálták a tudomány fogalmát. Tudomány és természettudomány egyet jelentett. A filozófia is, amennyiben az ismerés természetét vizsgálta, csak a matematikában s a mechanikai jellegű természettudományokban végbemenő megismerést tartotta szem előtt, mert csak ez volt előtte tudományos, csak ez tud úrrá lenni a jelenségek sokfélesége fölött az általánosnak, a törvényszerűnek megállapításával.

¹ SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung. 3. kiad. I. 75. II. 500.

19. A megismerés e generalizáló eszményének sehogy sem tudott megfelelni a történelem, amely lényegében egyszer lefolyt, egyéni, határozott időhöz (korhoz) kötött, ugyanúgy nem ismétlődő történetet tár föl. Ennek megismerése a naturalisztikus szellem előtt nem mehetett tudomány, legföljebb művészet számba. Ha azonban a történelem a tudomány rangját mégis el akarja érni, akkor — mondják — a természettudományok ismeréscélját kell kitűznie: a konkrét történeti tények mögött rejlő általános törvényszerűséget kell kutatnia. Ez lehetséges is, mert hisz az emberi cselekvések, melyek a történelem tárgyai, az okság fonalán éppoly szigorú törvényszerűséggel mennek végbe, mint a természet folyamatai. Ez a természettudományi minta lebeg már a XVIII. század racionalistái (CONDORCET, TURGOT) előtt: ha a természettudományok logikai alapja — úgymond — az a gondolat, hogy az egyetemes törvények, melyek a világmindenség jelenségeit meghatározzák, szükségképek és állandók, vajjon miért volna ez az elv kevésbé érvényes az emberek szellemi életére, mint a természet egyéb jelenségeire nézve? Vaj-

jon nem az ember, eme zoológiai parvenú megbocsáthatatlan nagyzásának, antropocentrikus gögijének kell-e tulajdonítanunk azt, hogy különleges helyzetet igényel magának a Kozmosz mechanikai háztartásában? Ha a mechanikai oksági törvények egész bolygórendszerek kormányzására elégségesek, akkor talán elegendők a mindenség azon elenyészően kis szegmentumának, az embernek irányzására is, aki ezen a nem éppen legelső rangú bolygón él.

A XIX. század uralkodó tudományelméleti felfogása, a *pozitivizmus*, mely valamennyi tudomány céljával a változások törvényszerűségének megállapítását tűzte ki, szintén arra törekedett, hogy a történelmet a természettudományok hasonlóságára törvénytudománnyá alakítsa át, a történelmet a *szociális fizika* dinamikai részeként fejlessze ki, mely az emberiség fejlődésének exakt törvényeit kutatja (SAINT-SIMON, COMTE, BUCKLE, H. SPENCER, TAINE.) Egyesek a DARWIN-féle fejlődésemélet nyomán a biológia kategóriáit alkalmazva az emberiség multjára, egyszerre egy csomó történelmi fejlődéstörvényt szerkesztettek meg. A MARX-féle történelmi materializmus vagy oekónómiai felfogás szerint is a gazdasági fejlődést, mely különben minden egyéb történelmi változás voltaképeni alapja, k érlelhetetlen érc törvények határozzák meg.

Annak a törekvésnek, mely a történelem elé is generalizáló, törvényt kutató ismeréscélt tűzött ki, eddig két indítékát emeltük ki: a hagyományos aristotelesi logikát, mely az igazi ismeretet csak az általános fogalmában látta; másrészt a természettudományok hatását, melynek alapján sokan azt hitték, hogy az egyetemesítő gondolkodásforma alkalmazásával a történelem is éppoly fejlődésnek indul, mint a fizika GALILEI, a kémia LAVOISIER, a biológia DARWIN óta. A történettudománynak ezt a naturalisztikus felfogását nagyban elősegítette a XIX. század második felében a nagy társadalmi tömegek politikai szerepének hirtelen megnövekedése is, mely a legélénkebb világitásba helyezte a tömeget, mint történelmi tényezőt. A célokat kitűző s ezek megvalósítására tudatosan törekvő egyén cselekvései előre ki nem számíthatók, a nagy egyéniségek nem foghatók szigorú törvényszerűség alá. Ezért, akik a történetben „törvényeket“ keresnek, a tömeg *kollektív lelke* felé fordulnak, mert ez minden korban inkább egyforma, a tömegnek az ösztönéleten alapuló viselkedése inkább mutat egyformaságot, törvényszerűséget, mint az egyén cselekvése. A tömeglélek fejlődésének titkaihoz e gondolkodók szerint a kulcsot a „nagy számok“ statisztikai törvényei adják meg. Ez a felfogás tehát a történet lényeges és igazi tényezőinek csak a kollektív gondolatáramlatokat, tömegmozgalmakat, mindenkit egyformán befolyásoló természeti milieut, egyetemes gazdasági szükségleteket tekinti, vagyis oly mozzanatokat, amelyek valóban inkább törvényszerű megjelenésűek, a lelki és természeti föltételektől inkább meghatározottak s így jobban kiszámíthatók, mint az egyén. Ezért azoknál, akik a történelmet is törvénytudománynak tekintik, különösen előtérbe lép a gazdaságtörténelem, amelyben inkább a közösségre, a típusra, a tömegre, semmint az egyénre esik a hangsúly. Ez a históriai történetet a társas közösségre, a tömegre,

a kollektív lélekre egyoldalúan visszavezető, úgynevezett *kollektív-
vizitikus történelmi felfogás*, mely már COMTENÁL a század elején
megtalálható s utána is nem a szakhistorikusoknak, hanem inkább
a szociológusoknak elmélete volt, a század utolsó éveiben egy kiváló
német történészben, LAMPRECHTben, bár új formában, erős elméleti
pártfogóra talál, aki a történelem célját a „szociálpszichik-
kai fejlődésfokok“ vagy „kultúrkorzakok“ tör-
vényszerű egymásutánjának kimutatásában pillantja meg. Minden
korszaknak megvan a maga sajátos kollektív (társadalmi) lelke, a
historikusnak ennek törvényszerű kialakulását kell kutatnia: „a
modern történettudomány elsősorban szociálpszichológiai tudomá-
ny.“¹ LAMPRECHT a tudomány elengedhetetlen kritériumának
tartotta az általános felé való haladást, ezért az egyik nemzet tör-
téneti korszakainak kollektív lelkét összehasonlítani iparkodott a
többi nemzetek megfelelő korszakainak kollektív lelkével s ezen az
úton akart egyetemes történelmi törvények ismeretére jutni. Így,
miután megállapította, hogy a német őskori kollektív lélek elsősor-
ban szimbolikus, a középkori tipikus és konvencionális, az újkori
pedig individualisztikus és impresszionista, ki akarta mutatni, hogy
a társas lélek törvényszerű kialakulása, szerveződése és bomlása
ugyanígy ment végbe a görög-római, a kínai, a japán s az amerikai
kultúra történelmi fejlődésében is. Persze messzefekvő analógiáknál,
halvány párhuzamoknál tovább alig jutott: az exakt törvények gon-
dolata fantóm maradt. Ez természetesen távolról sem érinti annak
a törekvésnek jogosultságát, hogy a történet egyéni tényezői („nagy
emberek“, „hősök“) mellett a szociális psziché, a korlélek, a tömeg
is a történelmi vizsgálat tárgya legyen, hisz ezek is individuumok,
csak hogy kollektív individuumok, melyeknek kutatása a történet-
tudomány individualizáló logikai jellegével egyáltalán nincsen ellen-
tétben.

¹ K. LAMPRECHT: *Moderne Geschichtswissenschaft.* 1909. 1.

20. Annak a kérdésnek eldöntése, vajjon a történelem, ameny-
nyiben az egyest, a különöst, az egyszer megjelent egyéni való-
ságot vizsgálja, tudománynak tekinthető-e, attól függ, vajjon az
általános ismerete mellett az egyéninek megismerése egyáltalán
lehet-e valamely tudomány jogos logikai célja?

E kérdésre igenlően kell válaszolnunk, ha a tudomány
fogalmát először is *formális* szempontból vesszük szemügyre.
A tudomány ugyanis tárgyilag egybetartozó igazolt ismeretek
rendszere. A tudományos ismeretnek tehát két főkritériuma van:
először, hogy igazolt (azaz módszeresen bizonyított), másodsor,
hogy rendszeres ismeret. Az a megismerés, mely az egyénire, a
különösre, mint ilyenre, vonatkozik, mindkét kritériumnak eleget
tesz: az egyéni tárgyra vonatkozó ítéleteit módszeresen igazolja
s ezeket rendszerbe foglalja. Így tesz a genetikus történelem is,
mely valamely egyszer lefolyt, individuális eseményt (például a
mohácsi vészt) vizsgál. Az idevágó források kritikai felhasználásá-

val megállapítja igazolt módon a tényeket s ezeket, mint részeket egységes történeti képbe, mint genetikus egészbe, azaz bizonyos értelemben rendszerbe rekonstruálja. Az egyes tények kauzális összefüggése alapján így a történeti esemény kialakulása egyszerűsmind érthetővé válik.

Tisztán formális szempontból eszerint valamely ismeretrendszer tudomány lehet, tekintet nélkül arra, vajjon a valóságnak általános vagy egyéni vonásait kutatja-e? Az utóbbi éppúgy jogosult ismeréscél, mint az előbbi. A valóság megismerésének *tárgyi* szempontjából azonban az egyénre vonatkozó kutatás a tudománynak nemcsak jogos, hanem szükségképi feladata is. Az általános fogalmak és törvények, melyek a megegyező, közös vonásoknak a dolgok tarka sokféleségéből való kiemelése útján jönnek létre, a valóságnak csak vázlatos képét, mintegy szkémáját szolgáltatják. Emellett vizsgálni kell a valóságot a maga konkrét egyéni gazdagságában is; a fajszerű, a törvényszerű mellett kutatni kell a tényleges valóságot a maga különös adottságában is, a generalizálást szükségképen ki kell egészítenie az individualizálásnak.

21. Ebből a szempontból a tudományok két főtípusba sorozhatók: vannak *generalizáló* és *individualizáló* tudományok. Ezt először csak a XIX. század közepén DROYSEN, a görög történelem nagy bűvára, látta meg s az előbbieket azonosította a *természettudományokkal*, az utóbbiakat pedig a *történettudományokkal*.¹ Ez a kiindulópontja a század végén WINDELBANDnak is,² ki szerint a tapasztalati tudományok a valóság megismerése közben vagy az *általánost* keresik a természeti *törvény* alakjában, vagy az *egyest* a történeti *tény* formájában. Amazok azt adják elő, ami *mindig* van, emezek pedig, ami *egyszer* volt. Az előbbi tudományokat WINDELBAND *nomothetikus* (νόμος: törvény), azaz törvénymegállapító, az utóbbiakat *idiografikus* (ἰδιος: sajátos, egyéni), azaz egyszerit leíró tudományoknak nevezi. Vagy szokottabb kifejezéssel, mint DROYSEN, amazokat *természettudományoknak*, emezeket *történettudományoknak* hívja, mert a valóság természet, ha az általánosra való tekintettel szemléljük, és *történet*, ha a mulandó különösré való tekintettel nézzük. Ebből az alapgondolatból a tudományoknak nagyszabású s finoman kidolgozott elméletét építette föl RICKERT, aki a természettudományokkal szemben a történettudományokat *kulturtudományoknak* nevezi, mert a történelmi megismerés mellett, hogy individualizál, egyszerűsmind mindig valamely kultúrértékre való vonatkoztatást is tartalmaz.³ WINDELBANDnak s főképp RICKERTnek nagy érdeme a régebbi logikával szemben annak kimutatása, hogy nemcsak az általánosról, hanem az egyéniről is lehetséges tudomány s hogy a különös tényekre, mint ilyenekre, irányuló individualizáló kutatás egyenlőrangú a tények törvényeit megállapítani törekvő vizsgálattal. Így logikai szempontból a történelmet az őt megillető jogos helyre iktatták be a tudományok rendszerében.

Ez a tudományfelosztás azonban csak annyiban érvényes,

amennyiben az ismeréscél szempontjából a tudományok két szélő típusát óhajtja megrögzíteni, azokat az uralkodó ismeréstendenciákat, melyek az egyes tudományokat túlnyomóan eltöltik. Ez az ismerés *formális* logikai célját alapul vevő osztályozás továbbra sem teszi fölöslegessé a tudományoknak *tárgyuk* természete szerint való osztályozását. Az utóbbi elsősége továbbra is fennmarad: vannak *természettudományok* és vannak *szellemi tudományok*. Viszont mindkét csoportban az ismerés célja vagy az általános, vagy a különös. Nem lehet sem a természettudományokat általában azonosítanunk a generalizáló tudományokkal, sem a szellemi tudományokat az individualizáló tudományokkal. Mert vannak egyrészt individualizáló természettudományok, másrészt generalizáló szellemi tudományok. *Individualizáló természettudomány* például az asztronómiának mindaz a része, mely egy-egy konkrét égitestet (a Napot, a Holdat) ír le a maga individuális sajátágaiban (heliográfia, szelénográfia); a földrajz, mely lényegében konkrét, a maga egyéni sajátágaiban nem ismétlődő tájak leírása (egy Duna, egy Adriai-tenger, egy Kárpát-hegység van); a geológia, mely a földkéreg egyszer lefolyt történeti kialakulását vizsgálja. Viszont vannak *szellemi tudományok*, melyek *generalizálnak*; így a pszichológia, a nyelvtudomány, a társadalomtudományok nagy része, a nemzetgazdaságtan.

Történeti (genetikus) tudományok tehát vannak a természettudományok körében is (geológia, filogenetika), meg a szellemi tudományok körében is.⁴

¹ DROYSEN: Grundriss der Historik. 1868. 63. — ² W. WINDELBAND: Geschichte und Naturwissenschaft. 1894. — ³ H. RICKERT: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 1896—1902. 4. kiad. 1921. Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 1899. 5. kiad. 1921. Magyarul 1923. — ⁴ KORNIS GYULA: Bevezetés a tudományos gondolkodásba. 1922. (Ennek a fejezetnek számos részét a szerző itt jelzett munkájában hasonló módon már kifejtette. 152—183.) V. ö. E. BECHER: Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften. 1921.

b) Az ú. n. történelmi törvények kérdése.

22. A szűkebb értelemben vett történelem eszerint *individualizáló szellemi tudomány*, melynek, mint ilyennek, sohasem lehet célja törvények megformulázása. Ez már először is a történelem *tárgyának* természetéből folyik. Mert hisz ha az emberi cselekvéseknek akár egyéni tényezőit (az egyes embereket), akár kollektív tényezőit (a népeket, társadalmi rétegeket, pártokat stb.) nézzük, ezek egyformán individualitások, melyek bizonyos korban egyszer léptek föl s ugyanúgy nem térnek vissza. A konkrét időponthoz való kötöttség, azaz a történeti idő már maga individualizáló elv a történelemben. Ha a történelemből törvénytudományt akarnánk szerkeszteni, e cél elérése után a történelem a pozitivizmus megalapítójának, A. COMTE-nak eszményéhez jutna el: az egyének és népek neveit föl sem említő történelemhez (histoire sans noms d'hommes ou même sans noms de peuples). Ebben az emberiség multját törvényekben feloldó törté-

nelemben a Nagy Sándorok és Napoleonok, Newtonok és Goethék, a Bourbon- és Habsburg-család, a görög és a római nép legfeljebb csak az egyetemes törvények szemléltető illusztrációjaként szerepelnének. Így nyilván elvesztené a történelem a maga jellemző, sajátos tartalmát: az egyéni, egyszer lefolyt időbeli fejlődésnek megrögzítését. Ezt a régi értelemben vett történelmet azonban az új értelemben vett történelem (ha ugyan annak volna nevezhető, miután nem a multra, hanem *minden időre* vonatkoznék, akárcsak a fizika törvényei) továbbra sem nélkülözhetné, mert a maga törvényeit a sok egyes történeti eset elemzéséből volna kénytelen desztillálni.

23. Ha a történettudomány, mint ilyen, nem törekszik is törvények megállapítására, kétségtelen, hogy sokszor *szüksége van* bizonyos mértékű *generalizálásra*. Ha például egy korszak földmívelő jobbágyságát, a középkori lovagság vagy céhek szellemét, egy hadsereg hangulatát, egyes politikai pártok felfogását jellemzi, akkor az egyesekből a tipikust, az egészet, az általánost iparkodik kiemelni és megállapítani. A történeti ismerés végső célja azonban itt is valami egyéni, egyszeri marad, mert hisz a kollektívum (XII. századi lovagság, céhek, jobbágyság, jakobinusok stb.) is a maga sajátos történeti helyzetében individuális. A fogalomalkotás ekkor generalizáló ugyan, de az ismerés tárgya *individuális kollektívum*, mely egyszer volt és azonos módon sohasem ismétlődik.

E tekintetben bizonyos különbség állapítható meg a történelem egyes ágai között. Erősen individualizáló jellegű a politikai történelem, mert itt az egyes emberek (uralkodók, államférfiak, hadvezérek) viszonylag döntőbb szerepet játszanak. Viszont inkább generalizál a jelzett értelemben a társadalom- s gazdaságtörténelem. Ebből egyszersmind érthető, hogy a társadalom-, művelődés- s gazdaságtörténészek inkább hajlanak a kollektívistikus történelmi felfogásra, mely a történelem legfőbb tényezőjének egyoldalúan a társas közösséget állítja oda, míg a politikai történészek közül kerülnek ki főképp az individualisztikus történelmi felfogás hívei, kik a történelemben mindent a „n a g y e m b e r e k r e“, a „h ő s ö k r e“ akarnak visszavezetni.

24. Az újabb történettudományban mind nagyobb szerepet játszik *történeti típusoknak* összehasonlítás útján való szerkesztése. Jóllehet ugyanis az egyén lelki élete egyszer folyik is le, azonban bizonyos egyéni lelki sajátságok a korszakoktól függetlenül is relatív egyformaságot mutatnak: bizonyos lelki vonások tipikus együttese, bizonyos lelki struktúra hasonló módon jelentkezik. Ugyanígy a társadalmi (kollektív) lélek tipikus tüneményei és alapformái is a történet folyamán átlag hasonló (homológ) módon mutatkoznak. Ezek összehasonlítása alapján a historikus típusokat alkothat. A tipizálásnak erre a generalizáló elvére utal számos történettudományi ág „ö s s z e h a s o n l í t ó“ jelzője („összehasonlító“ alkotmány-, vallás-, nyelv-, irodalom-, gazdaságtörténelem). Mint-hogy az ember pszichofizikai természetének lényege átlag minden

időben egyforma, a történeti élet folyamán lelki hasonlóságok mutatkoznak, amelyek azonban sohasem tekinthetők azonos ismétléseknek. A történetben vannak ugyan tipikus megegyezések, párhuzamosságok, szabályszerűségek, de ezek távolról sem a természeti törvény értelmében vett történelmi törvények. A tipikus egyformaságok ismerete a történelemben nem öncél, hanem csak eszköz arra, hogy az összehasonlítás alapján jobban megértsük az egyes egyéneket, korszakokat, társadalmi rétegek lelkét, ezek szerkezetét és fejlődését. A típusalkotás itt csak az egyéni megismerésének szolgálatában áll. A történelmi megismerésnek végső célja mégis csak annak megállapítása marad, vajjon miben különböznek az egyes korok emberei s szellemi megnyilvánulásai s nem az, vajjon miben egyeznek meg minden időben. Az utóbbi vizsgálata az egyéni és társadalmi pszichológia, illetőleg a *szociológia* feladata.

25. Amennyiben a történetben bizonyos tipikus szabályszerűségek, többször visszatérő egyformaságok mutatkoznak, ezeket az egyes történeti tényezők természetéből kell megmagyaráznunk. A történet egyes tényezői ugyanis a maguk természetének sajátos törvényei szerint hatnak. Mivel pedig a legfőbb történeti tényező az ember: az úgynevezett történeti törvények legtöbbször nem egyebek, mint az általános pszichológiai és biológiai törvényeknek a történeti élet konkrét viszonyaira való alkalmazásai. A történeti törvényszerűségek tehát, amennyiben megállapíthatók, csak levezetett természetűek. Ilyen például a történelmi hullámtörvény, amely szerint a történet folyamán a politikában, vallásban, művészetben, irodalomban, tudományban stb. mindig az ellentétes tendenciák következnek egymásra. Ha az egyik uralomra jutott, a másik, vele ellentétes irányú áramlat mindjárt erősödni kezd s viszont, ha ez diadalra jutott, megint a régebbi kap erőre. Így váltja fel például egymást a konzervatizmus és a liberalizmus, az abszolutizmus és a szélső népuralom, a dogmatizmus és a szkepticizmus, a mindent észből magyarázó racionalizmus és a történeti és irracionális tényezőket tisztelő romanticizmus stb.¹ A történeti kontraszthatásoknak ezt a hullámszerű ritmusát WUNDT visszavezeti a lelki élet egyik elemi és általános pszichológiai törvényszerűségére, a *kontraszterősülés* vagy az ellentétekben való fejlődés törvényére, mely az elemi érzelmek és akarati tendenciákra érvényes. Ezek ellentétesen váltakoznak. — Egy másik tapasztalati szabályszerűség, a mérsékelt égöv kultúrmaximumának törvénye, viszont elemi biológiai törvényekre vezethető vissza, melyekből következik, hogy a fehér fajok életfeltételeire nézve a mérsékelt égöv a legkedvezőbb klíma.

Ha azonban ezen a módon bizonyos történeti szabályszerűségeknek alapját megtaláljuk is az emberek pszichofizikai természetében, testi és lelki életük elemi folyamatainak átlagos egyformaságában s ilyen deduktív értelemben elvileg szó is lehetne történelmi törvényekről: ezek megállapítása s exakt formulázása mégis áthághatatlan korlátokba ütközik.

Először is a történeti események feltételei oly mérhetetlenül bonyolultan szövődnek össze egy-egy szinguláris történeti tényné, hogy egyenkint való elszigetelésük, valamennyi tényező hatóerejének külön való kimutatása úgyszólván lehetetlen. A természet bonyolult jelenségeinek törvényszerűségeit úgy állapítjuk meg, hogy a legegyszerűbb ismétlődő esetekre redukáljuk őket. Ilyesmí szinguláris történeti eseményeknél alig lehetséges. Mind a természetbúvár, mind a historikus okokat kutat; amaz rendszerint a mindig ható okokat, emez azokat, amelyek ennek a konkrét történeti ténynek létrehozásában részesek (*individuális kauzalitás*). Minden történelmi esemény rengeteg különemű oksági sor keresztelő pontja. Mint minden tudománynak, a történettudománynak is szükségképi logikai előfeltétele a megszakítatlan okozati összefüggés elve. Azonban a történeti-szellemi életre nézve ennek teljes alkalmazását áthághatatlan akadályok teszik lehetetlenné. Itt olyan exakt, elvont formulákba foglalt kauzális törvények, aminőket a természettudományok egy részében találunk, a lelki élet sajátos természete miatt meg nem állapíthatók.

Azok az elemi pszichológiai törvényszerűségek, melyekre a történelmi szabályszerűségek esetleg visszavezethetők, részben más természetűek, mint a természettudomány exakt törvényei. Az egyén lelki aktusainak oksága ugyanis egységes mértékkel meg nem mérhető, matematikailag nem formulázható; a bonyolultabb lelki jelenségek kellően meg nem rögzíthetők, kauzális jelentőségük mindig a tudat egységes egészétől függ. A természeti folyamatok személytelenek, nincs egyéniségük, mindig egyformán folynak le adott feltételek között; a lelki tevékenységek azonban nem következnek be mindig ugyanilyen mechanikus kényszerűséggel. A pszichológiában megállapított exakt törvényszerűségek csak a legelemibb, a kísérlet számára is hozzáférhető, mintegy automatikusan lejáró lelki folyamatokra (érzetekre, szemléletekre, érzéki érzelmekre, képzeték asszociációjára s reprodukciójára, reflexszerű akarati visszahatásokra) vonatkoznak. Azonban a magasabbrendű gondolkodási, érzelmi s akarati bonyolult lelki tevékenységek ki nem számíthatók: *ezek pszichikai oksága nem kvantitatív természetű.* (Ld. 105. §.-t.)

A történelem szempontjából különösen fontos, hogy az ember célokat tudatosan kitűző, akaró lény, aki az események folyásába a maga szándékai szerint többé-kevésbé bele tud nyúlni, a valóságot céljai szerint formálni. Az ember a maga szellemi fejlődése közben mindig új és új értékeket ismer fel s ezeknek megfelelően új célokat tűz ki: ezzel a világ különben magától lepergő kauzális lefolyásába sokszor beleavatkozik s ezt megváltoztatja. Így valami újat visz be a történelmi eseményláncolatba, valami eredetit, ami az oksor pusztá elemeire sohasem vezethető vissza. Amíg a fizikai jelenségek mechanikus szükségképiséggel peregnek le, addig a történeti-szellemi tények lefolyását értékelismerésünk, célkitűzésünk s ezeket megvalósító akaratunk folyton módosítja. Az emberi léleknek ez a „teremtő szintézise“ eo ipso a történelmi „törvények“ határa. Semmiféle törvényben, de még típusban sem oldhatók fel

végleg az egyéni és társadalmi lelki élet mélyéből oly sokszor hirtelen előtörő jelenségek, melyeknek kifürkészhetjük ugyan egy-két történeti-kauszális előzményét vagy motivumát, de még ezekből egyáltalán meg nem érthetjük őket. Ki tudja törvényszerűen megformulálni s előre kiszámítani, hogy egy genialis gondolkodó milyen igazságot fog fölfedezni, egy nagy vallásalapító vagy erkölcsi reformátor hogyan fogja az emberek millióinak lelkét egészen átalakítani, egy hatalmas alkotóművész milyen irányban fogja az emberiség izlését terelni?

Erre az emberi cselekvések bármily pontos *statisztikai* adatai sem tudnak a „nagy számok törvényeivel“ fényt deríteni. Átlag egyformák lehetnek a gyilkosságok és egyéb bűnözések statisztikái, szigorú párhuzamosság állapítható meg a házasságok száma s a gabonaárak között, de ebből a historikus még meg nem tudja, vajjon miért szúrta le Luccheni Erzsébet királynét, miért vette el Mátyás király Beatricét. A statisztikus történész, aki „a nagy számok törvénye“ miatt a determinizmus alapján áll (mint BUCKLE,² aki ezen az alapon a történelmet törvénytudománnyá akarta átalakítani), megfeledkezik arról, hogy a társadalom tömegjelenségeinek törvényszerűségeiből konkrét esetben még csak valószínűséggel sem lehet az egyes egyének elhatározására és cselekvésére következtetni. A történelmi statisztikák csak a kollektív jelenségekre, melyek az *á t l a g r a* vonatkoznak, deríthetnek több-kevesebb fényt.

Mint hogy így az ember szellemi élete nem oldható fel exakt törvényekben, következik, hogy az emberiség történeti fejlődése sem. A történelmi oksági magyarázatnak tehát meg kell állania az *egyéniségeknek* bizonyos feltételekre (származásra, milieure stb.) vissza nem vezethető, irracionális elemei előtt. A folytonos történelmi törvénykeresés erőszakot követ el a történeten, üres, tartalomszegény és hasznavehetetlen skémákat termel s a nagy egyéniségeket, mint történeti csomópontokat, elhanyagolja.

¹ L. többek között BODNÁR ZSIGMOND: Szellemi haladásunk törvénye. 1892.
— ² TH. BUCKLE: History of civilisation in England. 1857. (Magyarul 1873—1881.) V. ö. F. FRANKEL: Buckle und seine Geschichtsphilosophie. 1906.

26. Ha tüzetesebben szemügyre vesszük az eddig megállapított, úgynevezett történelmi törvényeket, kitűnik, hogy ezek csak nagy általánosságok, rendszerint elszietett egyetemesítések, többnyire semmitmondó üres skémák, melyekkel a konkrét történeti élet tarka változatosságának megértésében mit sem kezdhünk. Ilyenek rendszerint a különféle *fejlődéstörvények*, melyek azon a hamis feltevésen alapulnak, hogy az emberiség története egyenesirányú haladás, melyben a későbbi mindig eo ipso tökéletesebb, mint az előbbi.

HEGEL pl. az egész emberi történetben a szabadság eszméjének fokozatos megvalósulási törvényét fedezi fel, mely a tézis, antitézis és szintézis dialektikai eskemája szerint érvényesül. Az emberi történet nem egyéb, mint a szabadság tudatában való folytonos előrehaladás. Először csak *egy* tudja magát szabadnak (Keleten a deszpota), aztán *többen* (görögök, rómaiak), végül *mindnyájan* (kereszténység). Azonban ha elismerjük is, hogy a szabadság tudata a történet folyamán általában egyre növekedett, de ez a fejlődés távolról sem oly folytonos és általános, mint HEGEL

„törvénye“ megállapítja. Milyen szabálytalanul váltakoznak már egy-egy népnél is még inkább az egész emberiségnél a haladás, megállás és visszafejlődés korszakai! A szabadság erősen visszafejlődött a római császárság alatt a köztársaság korához mérten, ugyanakkor, amidőn másfelől a lakosság óriási tömege megkapta a római polgárjogot. A középkorban, majd az újkorban is korszakonként igen váltakozó a szabadság érvényesülése. Az orosz cári korszak szabadság-tudata mennyire fölötté állott a mai szovjet-rendszer szabadság-élményének. A szabadság fejlődése nagyon is cikkcakkos, éppen nem törvényszerűen kimérhető utat járt be. De ha igaz volna is HEGEL szellemes konstrukciója, mi hasznát veheti a történelem ennek az általános formulának egyes konkrét történeti tények magyarázatában? (Egyébként az erendő hiba már ott van, hogy a „szabadság“ fogalma is nagyon általános: sok mindenféle érthető rajta. A többi történelmi „törvény“ is rendszerint ilyen pontosan le nem mért, sokféleképpen értelmezhető fogalomra vonatkozik.)

A. COMTE, a pozitívizmus megalapítója (1798–1857) a tudományban csak pozitív tényeket akar ismerni s kizárni belőle minden spekulációt: valamennyi tudomány csak a pozitív tények változásainak törvényszerűségét kutatja, így a történelem is. COMTE szerint a tudomány fejlődésében is szigorú törvényszerűség érvényesült: a *lois des trois états* (ennek nyomai már TURGOTnál s SAINT-SIMONnál is megtalálhatók). E törvény szerint az emberiség gondolkodása szükségképpen három stádiumon megy keresztül. Az első a *teológiai korszak*, melyben az emberek a természet jelenségeit természetfölötti lények (démonok, istenek) akaratából, tehát antropomorfisztikusan magyarázzák. Ezt követi a *metafizikai korszak*, melyben a személyes erők helyébe személytelen, absztrakt tényezők (elvek, erők, okok) lépnek. A *pozitív-korszak* végül minden ilyen ismeretlen tényezőt kiküszöböl s csak arra törekszik, hogy a tünemények tapasztalatilag megfigyelhető viszonyait, törvényszerű együttlétét vagy egymásutánját írja le. Így válik képessé a jelenségek bekövetkezésének előre való megmondására (voir pour prévoir, afin de pouvoir). A társadalom képét is úgy tudjuk helyesen megváltoztatni, ha előbb megismerjük törvényszerűségeit. — COMTENAK főntebbi túlságosan általános törvényét és a saját korának „pozitív“ jellegét már önmaga megcáfolta, mikor később megalkotta a humanitás misztikus vallását, melyben az anyaföld mint „nagy fetis“ szerepel. De megcáfolja másrészt az a rendkívüli lendület is, amelyet manapság a pusztá tényekhez ragaszkodó pozitívizmussal szemben a metafizikai s vallási kérdések iránt való érdeklődés világszerte mutat (bergsonizmus; teozófia, spiritizmus, okkultizmus stb.). De különben is minden korban a különböző társadalmi rétegekben mind a három gondolkodásmód megtalálható együttesen.¹

A történeti tényeket a maguk sajátos, egyszeri lefolyásukban kutató szak-historikusok egész természetesen az individuális vizsgálatára beállított lelki alkutknál fogva mindig idegenkedtek attól a mérész programtól, hogy szigorú törvényszerűségeket állapítsanak meg az elmúlt emberi cselekvésekre nézve. Ilyen célt többnyire a társadalmi jelenségek változatlan, maradandó elemeinek megragadására törekvő szociológusok és filozófusok tűztek a történelem elé; a szociológia s a történetfilozófia feladatát akarták ráerőszakolni a történelemre, mint szaktudományra is. Azonban egy negyedszázaddal ezelőtt több szaktörténész is erre az álláspontra helyezkedett. Így KARL LAMPECHT s KURT BREYSIG.

LAMPRECHT² a történelem végső célját az általános világtörténelmi törvényszerűség megállapításában látta (v. ö. 19. §.). Valamennyi nemzet lelki fejlődése egyforma típus szerint történik: valamennyi nemzet a lelki tartalom szempontjából is azonos korszakokon megy törvényszerű egymásutánban keresztül. E korszakokat (animizmus, szimbolizmus, tipizmus, konvencionalizmus, individualizmus, szubjektivizmus) a kultúra egyes tényezőinek: a vallásnak, művészetnek, erkölcsnek, tudománynak, gazdaságnak stb. egészen egybehangzó egysége, mintegy közös alaphangja jellemzi, melyet LAMPRECHT *diapasónnak* nevez (διαπασών eredetileg: ἡ διὰ πασῶν χορδῶν συμφωνία, azaz valamennyi húron keresztülmenő akkord). LAMPRECHT a „kultúr-korszakokra“ s ezek egymásutánjára vonatkozóan felállított törvényei azonban egyszerű túláltalánosok, másrészt a tényekkel sem állanak egészen összhangban; az utóbbiakat sokszor csak mesterkéltén tudja belekényszeríteni a tőle megszerkesztett típusok egységes kereteibe, melyeket a történeti élet sokkal tarkább változatossága minduntalan szétfeeszt. A középkor pl. nem minősíthető megerven a konvencionalizmus s az újkor az individualizmus, ill. szubjektivizmus korának. Az individualizmus, mint minden korszak embereinél, a középkorban is megvolt. Jussanak csak eszünkbe

az egymással minduntalan hadilábon álló fejedelmek, lovagok, a különböző eretnkségek, élénk filozófiai küzdelmek, a művészi és ipari egyéni alkotások, főképp pedig a középkor hatalmas politikai s vallási egyéniségei. Vajjon miért volna a középkori „konvencionalista“ céhrendszer kevésbé individualista, mint a mai ipari munkások szociáldemokrata szakszervezete? Eppen a modern gazdasági élet gyáripari átalakulása fosztotta meg legjobban az embereket individualitásuktól; folyton egyformán működő géprésszé, élő szerszámmá, pusztá mennyiséggé fokozta le a munkást. A társadalom modern, szocialisztikus irányú fejlődését éppen a mindent egyformává esztergályozó, azonos keretekbe szorító, uniformizáló s nem individualizáló törekvés jellemzi.

K. BREYSIG a világtörténelemnek 24 törvényét állapítja meg az egyes családoknak a csoportházasságból való kifejlődésétől kezdve (1. törvény) egészen az exaktan leíró tapasztalati tudományosság és pontosan a valóság ábrázolására törekvő művészet kialakulásáig (23. és 24. törvény). Ezen látszólagos „törvényekből“, melyeknek csak a külső formája törvény, tartalma azonban néhány tény megállapítása, példaképpen csak egyet mutatok be, a 20-ikat: „A népgazdaságnak a császárság vagy a hozzá hasonlóan fejlett népuralom alatt az iparban és kereskedelemben addig még nem tapasztalt lendületet kell vennie“. S az ilyen üres általánoságokat elvileg teljesen egyenrangúnak iparkodik bizonyítani a fizikai s kémiai törvényekkel.³

A történettudományban többször emlegetett antropogeográfiai, fajbiológiai és szociológiai törvények természetére majd akkor térünk ki, ha a történet állandó tényezőit s ezekre vonatkozó egyszálú történetfelfogásokat vizsgáljuk (78.—81. §§.).⁴

Igy O. SPENGLERnek⁵ biológiai párhuzamokon alapuló törvényeire, a „világtörténet morfológiáját“ megállapítani iparkodó általánosításaira is (97. §).

¹ E. TROELTSCH: Die Dynamik der Geschichte nach der Geschichtsphilosophie des Positivismus. 1919. THIENEMANN TIVADAR: A pozitivizmus és a magyar történettudományok. Minerva. 1922. — ² LAMPRECHT idevágó főbb munkái: Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft. 1896. Die historische Methode des Herrn von Below. 1900. Über den Begriff der Geschichte und der historischen und psychologischen Gesetze (Annalen der Naturphilos. 1903). Moderne Geschichtswissenschaft 1904. 2. kiad. 1909. Einführung in das historische Denken. 1912. (Ez a két utóbbi műve L. egész felfogását heves és hosszú vitái után kiérlelve tartalmazza.) *Studium Lipsiense*. Ehb.

K. LAMPRECHT dargebracht von Schülern aus d. Zeit seiner Leipziger Wirksamkeit. 1909. LAMPRECHT elméletét többek közt bírálta: G. v. BELOW: Die neue historische Methode. (Hist. Zeitschr. 1898. 81. köt.) F. RACHFAL: Über die Theorie einer kollektivistischen Geschichtswissenschaft. (Jahrb. f. Nationalökonomie und Statistik. 1897.) O. HINTZE: Über individ. und kollektiv. Geschichtsschreibung (Hist. Zeitschr. 1897. 78. köt.). V. ö. még E. ROTHACKER: Über die Möglichkeit und den Ertrag einer genetischen Geschichtsschreibung im Sinne K. Lamprechts. 1912. MADZSAR IMRE: Lamprecht K. történetelmélete. (Századok. 1908; az egész Lamprecht-vitát a legvilágosabban és legmélyebben tárgyalja). Á—Á: A Lamprecht-féle történetkutatói módszer és a lipcsei új egyetemes kultúrtörténeti intézet. (U. o. 1908.) KEPES ERNŐ: Lamprecht történetfilozófiája. 1913. DÉKÁNY ISTVÁN: Lamprecht tanítása a historizmusról. (Századok. 1917.) ÁLDÁSY ANTAL: Lamprecht K. emlékezete. 1921. —

³ K. BREYSIG: Der Stufen-Bau und die Gesetze der Weltgeschichte. 1905. Die Geschichte der Menschheit. I. 1907. — ⁴ A történelmi törvények lehetőségének kérdésére nézve általában v. ö. G. SIMMEL: Probleme der Geschichtsphilosophie. 1907. E. SPRANGER: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft. 1905. H. RICKERT: Die Grenzen der naturwiss. Begriffsbindung. 1921. WUNDT: Logik. 4. III. köt. 1920. SIGWART: Logik. 4. II. köt. 1912. P. BARTH: Die Philos. der Geschichte als Soziologie. 3.—4. 1922. F. NEEFF: Gesetz u. Geschichte. 1917. K. MARBE: Die Gleichförmigkeit in der Welt. 1916. E. BOUTROUX: De l'idée de loi naturelle. 1895 (magyarra ford. 1913). F. EULENBURG: Über Gesetzmässigkeiten in der Geschichte. (Archiv f. Sozialwiss. und Sozialpolitik. 1912. 1. köt. 1912. F. JODL: Zufall, Gesetzmässigkeit, Zweckmässigkeit. 1911. PETZ G.: Paul Hermann emlékezete. 1923. 18—20. — ⁵ O. SPENGLER: Der Untergang des Abendlandes. I. 1918. II. 1922.

III. A TÖRTÉNELEM VISZONYA MÁS TUDOMÁNYOKHOZ.

27. A tudományok története sok példával tanúsítja, hogy az egyes tudományok egymás között folytonos határsértéseket követnek el, egyik a másikra rá akarja kényszeríteni a maga célját és módszereit, egyik a másikat a maga birodalmába bekebelezni iparkodik. A történettudománynak is állandóan számolnia kell ilyen anektálási törekvésekkel, vagy legalább is határvillongásokkal. Már láttuk, mikép akarták a természettudományok a maguk törvénymegállapító ismeréscélját és módszer-politikáját a történettudományban érvényesíteni. Újabban egyesek a történelemben csak alkalmazott pszichológiát hajlandók látni; mások viszont a történelmet csak a szociológia egyik részének (szociális dinamika) tekintik; vannak viszont, akik a történelmet és a filológiát azonosítják.

Mindezekkel szemben ki kell mutatnunk, hogy a történelem sajátos elvű és tárgykörű, autonóm tudomány. Rászorul ugyan folyton egyéb tudományra, de azért önállósága kétségbe nem vonható. E kérdésnek nemcsak pusztán elméleti, hanem sokszor nem kis gyakorlati fontossága is van.

Itt most a történelemnek csak a pszichológiához, a szociológiához, a politikához és a filológiához való viszonyát vesszük szemügyre, mert ezek a tudományok léptek föl leginkább azzal az igényvel, hogy a történettudomány földadatát vállalják, a történettudományt részben vagy egészben magukba olvasszák. Egyébként, mivel a történettudomány a letűnt emberi életet a maga egészében törekszik rekonstruálni, nyilvánvaló, hogy úgyszólván valamennyi tudománnyal vannak érintkezéspontjai. Különösen rászorul a földrajzra, antropológiára, etnografiára, etnológiára, közgazdaságtanra, jogtudományra stb. A történettudománynak ezekkel való benső kapcsolatára majd akkor derül fény, ha a történet állandó tényezőinek szerepét tüzetesen vizsgáljuk.

1. Történelem és pszichológia.

28. Ha pszichológusnak nevezünk mindenkit, aki lelki jelenségekkel bármilyen szempontból foglalkozik, akkor tagadhatatlanul a historikus is pszichológus, mert egyének és társas közösségek lelki sajátágaival, cselekvési motívumaival, gondolkodásával, jellemével, érzelmi visszahatásmódjaival foglalkozik, mint amelyekből a történelmi események fejlődése genetikusan érthetővé válik. A historikusok e munkájukban kezdettől fogva a lelki életnek tisztán a mindennapi életben fölmerülő, ösztönszerű, nem-rendszeres ismeretere támaszkodtak, mely a másokkal való lelki érintkezés alapján természetesen fejlődött ki. Ez a „természetes pszichológia“, „pszichológiai tapintat“, „gyakorlati emberismeret“ minden különösebb módszeres elméleti ellenőrzés nélkül vezette mindenkor a történelemtudományt, ahogy a költőt. Ennek a gyakorlati emberismeretnek alapján

tudta a történeti eseményeknek azokat a lelki rugóit megtalálni és kiegészíteni, melyeket a történeti hagyomány csak töredékesen tárt elő; ennek alapján tudta az eredeti egységes lelki összefüggést megfelelő kombinációval rekonstruálni.

Közben azonban a XIX. század második felében kifejlődött a tudományos pszichológia, még pedig a kísérleti módszer alkalmazása következtében oly lendülettel, hogy az a mértéktelen remény támadt, hogy a természettudományokhoz hasonló exakt tudományos lélek-búvárlat van hivatva arra, hogy a szellemi tudományokban s így a történelemben is új pozitív korszakot nyisson s olyan alapvető jelentősége legyen a történettudományra nézve, mint a mechanikának a természettudományokra nézve. „A pszichológia és a történettudomány — mondja LAMPRECHT¹ — egymásra talált; válaszfaluk kezd leomlani s általában kimondhatjuk, hogy a pszichológia a történelem számára a mechanika szerepét játssza.“ Kérdés tehát, vajjon a történelem csak alkalmazott pszichológia-e, vajjon *in concreto* mit várhat a történész a tudományos lélek-búvárlattól, s milyen joggal mondhatjuk: *nemo historicus, nisi psychologus?*

¹ K. LAMPRECHT: *Moderne Geschichtswissenschaft.* 1909. 18. Egyébként az egész fejezetre nézve I. KORNIS GYULA: *Történelem és pszichológia.* 1914. A lelki élet. I. 1917. 136—192.

29. Ha egy historikus tanulmányozni kezdi az általános pszichológiát, hogy ő is, mint aki történeti kutatásaiban állandóan lelki jelenségek genetikájával foglalkozik, okulást merítsen belőle: ezt a tanulmányát a maga szempontjából csakhamar terméketlennek érzi. A pszichológiában ugyanis általános leírásokat talál az érzetek egyes osztályairól, a szemléletekről és a képzetekről, a figyelemről, a gondolkodásról; kissé fölmelegszik, mert már élénkebb összefüggést érez tárgyával, mikor az érzelmek vizsgálatára s az akarati tevékenységek külső mozgásokban való megnyilvánulására kerül a sor. Állandóan érzi azonban, hogy ez a tudományos pszichológia nagyrészt csak a lelki életnek egymástól mesterségesen elszigetelt elemeivel foglalkozik, nem pedig a konkrét, eleven, rendkívül bonyolult, valóságos egyéni lelki élettel, azzal a gondolkodó, érző és akaró, egységes, csodálatosan komplikált lelki alkatú emberrel, aki az életben s a történelemben szerepel. Ez a tudományos pszichológia csupa általánosságot, elemi mozzanatokra vonatkozó egyetemes tulajdonságot tár föl, mintegy a minden emberrel közös *mens abstracta*-t jellemzi, s így sokkal tartalomszegényebb, semmint konkrét szolgálatot tehetne a historikusnak, aki a történetben egyéniségeket, eleven, végtelenül bonyolult tudategységeket talál.

Az a tény, hogy az általános pszichológia törvényei csak a lelki elemek viszonyára és kapcsolódására vonatkozó absztrakciók, egyéseket (például DILTHEY¹) arra indít, hogy szembeállítsák velük a történetíróknak, moralistáknak, költőknek intuitív emberismeretét, a lelki életről való reflexióit, a jellemelek fényes megértését és rajzát, amely mögött elmarad minden tudományos pszichológia. Aki ilyen erőszakos szembeállítást kockáztat, az megfedkeznek arról,

hogy a pszichológiának meglehet a maga autonóm és jogosult föladata, tekintet nélkül arra, vajjon segítségére lehet-e egy másik tudománynak, vagy sem? Más a pszichológia föladata, t. i. a lelki élet folyamatainak leírása és ezek összefüggésének megállapítása általában, s más a történettudományé, amely viszont egyes személyek, korok, társadalmi rétegek, tömegek sajátos, egyszer lefolyt szellemi életét rajzolja meg. A „pszichológia” szót nyilvánvalóan kettős értelemben használjuk: az első esetben a lelki életnek általános leírását és elméletét értjük rajta, mely lehetőleg fogalmi rendszerbe foglalni törekszik a lelki jelenségeket; a második esetben pedig magunknak egy konkrét lelki életbe való beleélését, ennek a lelki életnek újraélés alapján való megértését. Az elsőnek végső célja a lehetőleg teljes fogalmi rendszer, az utóbbié pedig a lehetőleg teljes egyéni megértés. Amaz *generalizál*, emez pedig *individualizál*. Az utóbbi tehát éppen a különös egyéniségre való vonatkozása miatt eleve kizárja azt, hogy a lelki életről való egyetemesítő tudomány pótolja s a maga egészében egyetemes fogalmak alá foglalja.

A lelki életnek ez a különböző célú és feladatú vizsgálata egyszerűs mind teljesen indokolatlanná teszi azt a szemrehányást, hogy a pszichológia nem tud segítséget nyújtani a történelemnek, holott ez — minthogy mindkettő a lelki étellel foglalkozik — kötelessége volna. Csakis a két tudomány céljának kölcsönös félreértése okolhatja meg azt, hogy a historikus, aki sokat várt a pszichológiától s alig talált benne magának valót, panaszkodik a pszichológusokra s viszont a pszichológus, aki a történettudományban mintegy alkalmazott pszichológiát hajlandó látni s ezt mégsem találja meg benne, a történészeket kicsinyli le. A félreértés úgy kerülhető ki, hogy a lelki életről egyetemes fogalmakat alkotó tudományt nevezük csak *pszichológiának*, míg a történetíró gyakorlati emberismeretét, mások egyéni lelki tevékenységeinek konkrét újraélését, mások személyiségének s értékelő állásfoglalásainak egyéni megértését pedig *pszichognózisnak* vagy *pszichozófiának*. Ilyen értelemben pszichológusok a JAMES-ek, RIBOT-k, WUNDTok, EBBINGHAUSok és pszichognosztikusok vagy pszichozófusok a THUKYDIDESek, TACITUSok, MACAULAY-k, RANKEk, MOMMSEnek, BURKHARDTtok, DILTHEYek stb.

¹ W. DILTHEY: Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Sitzungsberichte d. Königl. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin. 1894. 1309.

30. Mindebből érthető, hogy a történelemnek tudományossá válásában semmi szerepe sem volt a tudományos pszichológiának. Lehet esetleg valaki nagy elméleti pszichológus s emellett hiányozhatik nála az a pszichognózis, amelyet az ügyes emberismerő gyakorlati államférfínál, a mások lelkét fenéig átlátó költőnél, a rég letűnt egyéniséget néhány töredékes *res gestae* alapján hűen újraélő és rekonstruáló történésznel tapasztalunk. S viszont lehetséges, hogy az a historikus, aki teljesen beleéli magát az elemzett egyéni lélekbe, szétárad ennek minden szögletébe s mintegy teljesen áthatolja az idegen pszichét: egyáltalán sohasem érdeklődött a pszichológiai

elméletek iránt, sohasem törekedett közvetlen emberismerését és megértését logikailag feldolgozni és fogalmi rendszerbe önteni. Amikor a historikus azokat a motívumokat kutatja, melyek egy államférfiút valamely diplomáciai összeköttetésre vagy államcsínyre indítottak, e munkája főképp attól a kombinációs képességétől függ, mely ahhoz szükséges, hogy az emberi természetre vonatkozó, egyébként a mindennapi élettapasztalatból származó ismereteit az egyes esetekre alkalmazza. De ha ismeri is a modern pszichológia törvényeit, amikor a leltűnt lelki életet rekonstruálja, nincsenek éppen jelen tudatában a fogalmilag megformulázott, absztrakt pszichológiai törvények: munkájában az ösztönszerűen működő analógiaérzés, beleélés, a kombináló és szemléletesen alakító fantázia irányítja. Helyesen utal rá RICKERT, hogy ha némely történetíró, mint például HUME, GIBBON, J. v. MÜLLER, THIERRY, GERVINUS, korának álláspontján iskolázott pszichológus volt is, ez csak azt mutatja, hogy „ezeknek a történetíróknak koruk pszichológiája semmit sem ártott. Hiszen az ő pszichológiájukat a tudomány szempontjából manapság már meghaladottnak tekintjük! Eszerint tehát nem pszichológiájuk miatt, hanem pszichológiájuk ellenére volnának ők számottevő történetírók.”⁴¹ Ha a pszichológiai elméleti ismerettel bíró historikusok munkáit vizsgáljuk, azt látjuk, hogy ez az elmélet történelmi kutatásaik közben átlag kevés szerepet játszott. Sőt az is, aki a maga pszichológiai elméletét tudatosan és tervszerűen alkalmazni akarta, történetírói gyakorlatában sokszor mégsem érvényesítette. Jellemző például, hogy LAMPRECHT *Deutsche Geschichte*-jében sokszor eltér egyoldalú, úgynevezett szociális pszichológiai módszerétől: elméletben az egyént egészen föl akarja oldani a társadalmi lélekben, történetírói gyakorlatában azonban nagyszámú fényes egyéni jellemrajzot és egyéni motivációt találunk.

Mindennek ellenére mégsem állítjuk, hogy a tudományos pszichológia fogalmai semmi elméleti hasznot sem hajtanak a történésznek. Minden tudományos leírás végső elemeinek ugyanis — mint RICKERT² rámutat — egyetemeseknek kell lenniök. Az individuális lelki életnek a történeztől végbevitt leírása is, ha ez a lelki élet egyszer folyt is le, bizonyos általános fogalomelemeket tételez föl, nem olyan értelemben ugyan, mintha ezekből az általánosságokból mechanikusan volna összeróva, hanem oly értelemben, hogy a történeti individualitás leírása nem közölhető másképp, mint egyetemes szójelentések útján. Ezeket a nyelvvel együtt sajátítottuk el s éppen ezért mint kritikátlan, mindennapi, tudományelőtti, határozatlan szójelentéseket (tágabb értelemben fogalmakat) tudományos, kritikai vizsgálatnak kell alávetnünk s egyértelműen használnunk. A lelki életre vonatkozó egyértelmű és pontos terminológia a historikus számára is fontos. Mindenesetre nem közömbös a történettudományra nézve, ha a lelki életre vonatkozó pontatlan, homályos, közéleti fogalmak helyett a pszichológia szolgáltatta tudományos fogalmakat használja az individuális megrögzítésére és leírására. Ily értelemben a tudományos pszichológia nem kis mértékben tökéletesítheti a historikus munkáját. Ez a körülmény azonban természetesen távol-

ról sem érinti azt a logikai célkülönbséget, mely a generalizáló és individualizáló fogalomalkotásban nyilvánul. Az elemek fogalmai nem tartalmazzák egyszersmind azt a módot, hogyan kell ezeket az elemeket sajátos történelmi fogalmakká összeilleszteni. A lelki elemek pontos, pszichológiai fogalmai itt csak *eszközök*, míg az egyedi konkrét lelki élet leírása a *cél*. Minthogy pedig a történetben szereplő ember nemcsak lelki, hanem testi valami is, azaz pszichofizikai lény, kinek testi mozzanatai is igen nagy szerepet játszanak a történés alakulásában: a historikus nem korlátozhatja vizsgálatát pusztán a lelki életre, hanem szüksége van az anyagi élet elemeinek ismeretére is. Így a történelemben a pszichológiai fogalmakhoz hasonló szerepet játszanak sokszor a fiziológiai fogalmak is (például átöröklés, fáradtság, betegségek stb.).

Annak megvilágítására, hogy a modern pszichológia a történésznek sokszor nem jelentéktelen szolgálatot tehet, példaképpen a tanuvalloásokra vonatkozó vizsgálatokat emelhetjük ki.³ A történelmi források jókora része az emberek szó- vagy írásbeli tanuvalloásaiból állanak. A történészre tehát nem lehetnek közömbösek azok a pszichológiai vizsgálatok, melyek a tanuvalloásoknál előforduló szabályszerűségeket törekszenek megállapítani. Fontos pl. e vizsgálatok eredményei között az a tény, hogy az egymástól független tanuvalloások megegyezése még egyáltalán nem föltétlenül bizonyítja az illető tanuvalloás igazságát (ha egyéb bizonyítékaink nincsenek), mert a tanuvalloások megegyezősege a tanuknál közös típusú csalódás eredménye is lehet. A forráskritikának figyelemmel kell lennie a jóhiszemű tanuvalloások nagyfokú megbízhatatlanságára vonatkozó kísérleti vizsgálatokra. Ezek meggyőzően mutatták ki a kvantitatív vallomásoknak (számokról, időtartamról, tértávolságról) megdöbbentő pontatlanságát, a szuggesztiónak s a szókásmak fontosságát (a jelenségeket úgy írjuk le, amint tapasztalni szoktuk, bár a kérdéses tény *akkor* nem úgy folyt le). Részben e körbe vág a hírek terjedésének pszichológiája. Ha pl. egy bűnügyet valakinek elmondunk s tartalmát vele leírattjuk, majd az utóbbit egy másik személy előtt felolvassuk s aztán vele is írásba foglalattjuk, ezt viszont egy harmadik személy előtt olvassuk föl, aki ismét beszámol róla és így tovább, azt vesszük észre, hogy a történelmi elbeszélés néhány továbbadás után lényeges mozzanataiban módosult. Annak megállapítása, vajjon a tényállások milyen elemei szoktak típusosan módosulni a hír továbbadása alkalmával, nem lehet közömbös a historikus számára.⁴

Hasonlóképp érdeklik a történészt és a filológust a *szövegkritikára* vonatkozó kísérleti módszerrel végzett pszichológiai vizsgálatok. Régi megfigyelés volt már, hogy a téves olvasások nem minden szabály nélkül folynak le, hanem bizonyos típusok szerint. Az idevágó kísérletek eredménye az, hogy a másolótól *értett*, rá nézve értelmes szövegek leírásánál előforduló hibák főképp kihagyások, toldások és változtatások. Szavak kihagyása akkor szokott előfordulni, ha a szónak a mondat értelmére nézve nincsen jelentősége. Egy szón belül pedig akkor történik kihagyás, ha a szónak olyan hangjai vannak, melyeket a közönséges beszédben nem szokás kiejteni (pl. *gelöset* helyett gyakran *gelöst*-et írunk), vagy ha kiejtésben vagy írásban hasonló szórészek ismétlődnek egy szón belül (pl. *feleletet* helyett *felelet*). Egyes kísérletekben ugyanazt a kihagyási hibát a kísérleti személyek $\frac{1}{3}$ -a elkövette, sőt megtörtént, hogy egyes hibákat 27 kísérleti személy $\frac{2}{3}$ -a elkövette. A meg nem értett, a másoló előtt *értelmetlen* szövegek leírásánál előforduló hibákra nézve azt találták, hogy leggyakoribb egy betű megváltoztatása. A kísérleti személyek egy része az eredeti jeleket (betűket) a hozzájuk akusztikailag vagy optikailag hasonlókkal helyettesíti (b—p, d—t: a—d, l—t). A hibák alapján vissza lehet következtetni a leíró képzet-típusára, egyben sokszor arra is, vajjon bizonyos szövegek ugyanattól a másolótól származnak-e vagy sem? Mivel pedig az értelmetlen szövegek másolása egészen más hibatípusokat mutat, mint az értelmes szövegek leírása, a másolatból nagy valószínűséggel meg lehet állapítani, vajjon a leíró értette-e a szöveget vagy sem? Ilyen vizsgálatok elejét vehetik annak, hogy olyan konjekturákkal próbálkozzunk, melyek egészen kívül állanak a lehetőség határain. Ha pl. megállapítottuk, hogy a másoló

a szöveget megértette, ennek alapján már nem egykönnyen egyezünk bele abba a föltevésbe, hogy a másoló fontos szavakat kihagyott, mert a kísérletek mind azt mutatják, hogy a másolók a megértett szövegből csak a mondat értelmére nézve nem lényeges szavakat szoktak kihagyni.

A lelki jelenségeknek közönséges tapasztalati ismeretei főképp akkor szorulnak a történelemben tudományos pszichológiai kiegészítésre, amikor tárgyuk a normális embertől nagyon nehezen vagy egyáltalán át nem élhető *rendellenes* (abnormis) lelki élet. Számos történeti tény, jellem, cselekvés egészen érthetetlen a historikus számára *patopszichológiai* ismeretek hiányában. Ezek nélkül nem értenők pl. IV. Frigyes Vilmos, II. Lajos bajor király cselekedeteit, Széchényi vagy Nietzsche egyes tényeit vagy műveit. A szuggesztiónak, a lelki infekciónak, a hisztériának stb. ismerete hiányában magyarázhatatlanok előttünk a középkori varázslók és boszorkányok ügyei a XIV. és XV. századbeli Aachen és Strassburg tömegchoreái, az olasz tarantizmus, Páris convulsionariusai a XVIII. sz. elején, a nagy forradalmak borzalmas tömeg-tényei.⁵

¹ H. RICKERT: Kulturwissenschaft u. Naturwissenschaft.³ 1921. (Magyar ford. 1923. 61.) — ² U. o. 63. — ³ W. STERN: Zur Psychologie der Aussage. 1902. O. LIPMANN: Beiträge zur Psychol. d. Aussage. 1903—6. J. DAUBER: Die Gleichförmigkeit des psychischen Geschehens und die Zeugenaussagen. Fortschritte der Psychologie. 1912. I. 82—132. K. MARBE: Die Bedeutung der Psychologie für die übrigen Wissenschaften und die Praxis. U. o. I. 42. (bő irodalommal.) — ⁴ Ld. R. OPPENHEIM cikkét a Zeitschr. f. angewandte Psychologie. 1917. V. 344. kk. — ⁵ W. HELLPACH: Über die Anwendung psychopathologischer Erkenntnisse auf gesellschaftliche und geschichtliche Erscheinungen. Annal. d. Naturphilosophie. 1906. 5 kötet. A. BRACHET: Pathologie mentale des rois de France Louis XI. et ses ascendants, une vie humaine étudiée à travers six siècles d'hérédité 852—1483. Paris. 1903. G. ROFFENSTEIN: Zur Psychologie und Psychopathologie der Gegenwartsgeschichte. 1921. SCHAFFER KÁROLY: Gróf Széchényi István idegrendszere. 1923.

31. Amikor az eddigiekben a tudományos pszichológiának a történettudományhoz való viszonyát vizsgáltuk, mindig az *általános* pszichológia lebegett szemünk előtt, vagyis a lelki életnek az a vizsgálata, mely az egyes lelki elemekre s ezek törvényszerű összefüggésére vonatkozik általában (mi a képzet, a figyelem, a gondolkodás, az érzelem, az akarat). Egy negyedszázad óta azonban kifejlődött a lelki élet vizsgálatának az az ága is, mely a tipikus egyéni lelki különbségeket kutatja: milyen típusokba csoportosíthatók az egyének figyelmük, fantáziájuk, gondolkodásuk, érzelmi és akarati visszahatásuk stb. szempontjából? E kérdésekre válaszol a *differenciális pszichológia*,¹ amely tehát azt a határtalan sokféleséget és változatformát kutatja, melyben a lelki élet a különféle egyéniségeknél, népeknél, nemeknél, foglalkozásoknál stb. megnyilatkozik. A pszichológiának ez az ága tehát már sokkal közelebb áll a történettudományhoz és sokkal inkább megfelel a történelmi ismerés logikai és tartalmi igényeinek, mint az általános pszichológia. A historikus ugyanis, bár a történeti egyéniséget a maga egyszeri, különös (szinguláris) mivoltában akarja megrajzolni, nem zárkozhatik el azon tapasztalat elől, hogy az emberek lelki alkata viszonylagos egyformaságot mutat: a lelki vonások (jegyek) bizonyos komplexuma számos emberben többé-kevésbé hasonló módon megtalálható, azaz bizonyos *tipust* alkot. Az egyéni vonások együttesének bizonyos alapformái hasonló módon mutatkoznak. Ezekben az alapformákban egyes jegyek, mozzanatok, funkciók szabályszerű kapcsolatban,

kölcsönös viszonyban (korrelációban) állanak, úgyhogy az egyik vonás jelenlétéből a másikra következtethetünk.

A lelki típusok megszerkesztése és fölhasználása a történettudományban természetesen csak kutató (módszertani) eszköz s nem a történettudományi vizsgálat végső célja, mert hisz a történelem ismerésformája nem az egyetemesítés (ami kisebb körben a típus is), hanem az individualizálás. A történeti-pszichológiai típus csak arra szolgál, hogy ezt az individualizálást módszertani szempontból átmenetileg előmozdítsa az összehasonlítás segítségével. Egyébként a történeti egyéniség amint nem oldható fel maradék nélkül törvény-szerűségekben, éppúgy típusokban s analógiákban sem. Az egyes egész lelki életének leírásában, a *pszichografiában*, érintkezik a leg-szorosabban a differenciális pszichológia a történettudománnyal. A differenciális pszichológia ugyanis megállapítani törekszik azoknak a szempontoknak lehetőleg teljes rendszerét, amelyeknek egy lelki egyéniség megrajzolásánál jelentősége lehet. E szempontoknak az egyéniségek történelmi vizsgálata is nagy hasznukat veheti. Az a történész, aki e szempontok ismeretével fog az individualitás meg-rajzolásához, kétségkívül előnyösebb helyzetben van, mint az, aki egyelőre minden terv, minden fogódzópont nélkül a közéleti nyers tapasztalatból kénytelen a lelki sajátságok rendezőelvét és kategóriáit megalkotni.

¹ W. STERN: Die differentielle Psychologie² 1921 (történésznek is rend-kívül tanulságos bő irodalommal). DÉKÁNY ISTVÁN: Bevezetés az interpszichikai megismerés elméletébe. 1919. 73. E. SPRANGER: Lebensformen.² 1921.

32. A XIX. század végén mind erősebben kezdték egyesek han-goztatni, hogy végső elemzésben a történelem csak a társas (kollektiv) lélek fejlődésére vonatkozó vizsgálat, azaz nem egyéb, mint alkalmazott *szociális pszichológia*. „A modern történettudomány elsősorban szociális pszichológiai tudomány“ — jelenti ki LAMPRECHT¹ s a történelem gyökeres reformját csakis a társadalom-pszichológiai módszer alkalmazásától várja. Ez a módszer az egyes embert nem elszigetelten tekinti és iparkodik megérteni, hanem mint a közösség tagját, ki a társadalomban lett azzá, amivé lett. Mint-hogy — úgymond — a történeti folyamat társadalompszichológiai folyamat, ennél fogva a történettudomány a legnagyobb mértékben függ a társadalompszichológiától.

A szociális pszichológiai szempont annak a lelki viszonynak megállapításában, mely az egyest s a különféle társas közösségeket összeköti, kétségkívül nagy szolgálatot tehet a történelemnek. Csakis e szempont segítségével állapítható meg, vajjon melyek az egyesnek sajátos, egyéni tulajdonságai s mi az ő korának, környezetének vagy kultúrkörének közös java, mit kapott az egyén a maga korától s mit adott mint novumot a maga korának. Hisz történetileg magyarázni annyit jelent, mint a történeti jelenségeket föltételeikből levezetni s csak amennyiben ez nem sikerül, a tulajdonságokat sajátos-úelek-nek nyilvánítani. Azonban a történelem társadalompszichológiai iránya túllő a célon. LAMPRECHT a történettudományt a törvény-

megállapító tudományok közé iktatván be, a történelemből szociális pszichológiát iparkodott alkotni, mely a történetit, az egyszerűt, az individualist folyton nem-történetivé, sokszor előfordulóvá, általánossá törekszik átdolgozni. A szociális pszichológiának s a történet-tudománynak azonos lehet a tárgya, de ezt az azonos tárgyat más ismerésformában dolgozzák föl: az előbbi egyetemesít és törvényhez jut, az utóbbi individualizál s így éppen ismeréscéljának értelmében nem jut törvényekhez, hanem a mult egészének, mint egyszer lefolyt valóságnak, újraserkesztéséhez.

Aki a történettudományban nem lát egyebet, mint alkalmazott szociális pszichológiát, az egyoldalúan eleve fölteszi, hogy a szociális erők mindig föltétlenül döntők az egyéni erőkkel s ezek iniciatívájával és célkitűzésével szemben, holott a történelmi tárgyilagosság ezzel az apriorizmussal ellentétben azt kívánja, hogy a két tényező hatásának mértéke minden konkrét esetben külön elbírálás tárgya legyen.

Ha a szociális pszichológiai módszernek a történelmi kutatásban való a priori és kizárólagos követelménye nagy egyoldalúságra vezetett is, kétségkívül érdeme, hogy módszeres feladattá tette a társadalmi föltételeknek figyelembevételét, tudatosabbá tette az egyes korok szellemének, lelki habitusának („diapasonjának“) különbségeit, a történeti „pszichikai distanciákat“, melyeket régebben kevesebb figyelemre méltattak. A szociális lelki típusok kritikai fogalma, mely nem merevedik az osztályfogalom, a törvény, az egyetemes szkéma formáivá, fontos szolgálatokat tesz a helyes történelmi felfogásnak. A politikai történészek nagyrészt az individualisztikus elmélet felé hajló felfogását sok tekintetben üdvösen ellensúlyozta a gazdaság- és kultúrtörténészeknek viszont a társas lelki tényezőket előtérbe toló gondolkodása. Mind az elméletben, mind a gyakorlatban ma már a két irányzat szélsőségeit kiegyenlítő, az egyéni és a kollektív lélek kölcsönös hatását az adatokból megállapítani törekvő s nem a priori, elvi előfeltevésekből eldöntő felfogás az uralkodó. Mindkét oldalon elismerik, hogy a történeti életben mind egyéni, mind társadalom-pszichikai erők hatnak össze s a történettudomány nem redukálható a társadalom pszichológiájára.

¹ K. LAMPRECHT: i. m. I. A társadalompszichológiára nézve ld. DÉKÁNY I.: Bevezetés a társadalom lélektanába. Szociálpszichológia. 1923 (bő irodalommal). WUNDT: Völkerpsychologie. 1900—1921. 10 kötet. Elemente d. Völkerpsychologie. 1916. C. SGANZINI: Die Fortschritte der Völkerpsychologie von Lazarus bis Wundt. 1913. LE BON: Psychologie des foules.²⁵ 1920. (Magyarul: A tömegek lélektana. 1913.) S. SIGHELE: La foule criminelle.²⁶ 1901. W. MOEDE: Experimentelle Massenpsychologie. 1920. E. A. ROSS: Social Psychology. 1909. ANGYAL PÁL: A tömeg büntettei. 1905. CH. A. ELLWOOD: An introduction to social psychology. 1920. HORNYÁNSZKY GYULA: Tömegpszichológia és görög történelem. (Magyar Filozófiai Társ. Közleményei. 1912.) A. LIEBER: Vom Geist der Revolutionen.²⁷ 1923.

2. Történelem és szociológia.

33. Már COMTE, a szociológia első képviselője, nem lát egyebet a történelemben, mint a társadalom vizsgálatának, a szociológiának, dinamikai részét, vagyis az emberi társadalom fejlődésének törvé-

neyeit megállapító tudományt. Szerinte csak az utóbbi célkitűzés emelheti az addigi leíró történelmet a pozitív tudomány rangjára, mely a bekövetkező történeti események prognózisát tudja adni, azaz törvények alapján előreláttatni a jövőt.¹ A tőle ajánlott „összehasonlító történelmi módszer“, mely a különböző kultúrkorszakok lelkének egybevetéséből akarja a társadalmi élet állandó tényezőit levezetni, voltaképp a fönnebb jellemzett szociális pszichológiai módszer, melyet a század végén LAMPRECHT iparkodott kifejleszteni. A történettudománynak a szociológiához, mint társadalmi pszichológiához, való viszonyát ilyen értelemben fönnebb már megvizsgáltuk.

A szociológia fogalma véglegesen a lefolyt száz év alatt sem tisztázódott. A szociológia szó ma a következő kutatásköröket jelentheti (s eszerint változik a történelemhez való viszonya is):

a) A szociológia némelyek előtt a társadalom életének kutatására irányuló szaktudományok (az állami, jogi, gazdasági stb. életre vonatkozó ismeretkörök) összességét jelenti, tehát ekkor a különféle *társadalomtudományoknak* mintegy a *gyűjtőneve*.

b) Mások szociológián *általános társadalomelméletet* értenek, vagyis a társadalmat alkotó tényezőknek, ezek működéseinek, a társas alakulatoknak és formáknak vizsgálatát általában. Ennek a szociológiának célja nyilvánvalóan arra irányul, ami a társas jelenségekben általános, fajszerű, tipikus, törvényszerű. Bár a történettudománynak is ugyanezek a társadalmi jelenségek a tárgyai, azonban nem *szisztematikus*, hanem *genetikus* szempontból: a történettudomány a társadalmi jelenségekben nem az azonos, közös, egyforma, törvényszerű mozzanatokat kutatja, hanem az egyes társas közösségek, népek, társadalmi mozgalmak és formák *egyszeri* fejlődését a maga sajátos különszerűségében. Természetesen ebben a munkájában nagy hasznát veheti az általános szociológia azon fogalmainak, amelyek a társas életösszefüggés tényezőire, funkcióira és formáira általában vonatkoznak.² Amikor például a szociológus az ilyen kérdésekre iparkodik általában válaszolni: milyen társadalmi föltételek szokták előkészíteni a felvilágosodási korszakokat, forradalmakat, gazdasági válságokat? milyen társas tényezők határozzák meg az alkotmányformákat s ezek változásait? mi a szerepe a közvéleménynek az állami akarat kialakulásában? stb. — akkor enemű vizsgálatok alapján a történész oly összefüggésekre is figyelmeztetést nyerhet, amelyek a pusztá történelmi kutatás körében egyébként nem ötlenének fel előtte. De ez nem jelentheti azt, hogy most már a történettudomány, mint a szociológia egyik fejezete, a társadalom fejlődésének csak a törvényszerűségét kutatja. A szociológiát nem érdekli az egyéni, a különös, mint ilyen, a történelem viszont éppen ennek a kutatására irányul. Ezért a szociológusok elég nagy tábora az ilyen értelemben vett történelmet nem is tartja tudománynak. Innen érthető viszont a történészeknek ellenszenve és bizalmatlansága a szociológusok iránt, kiknek szemükre hányják merész történeti konstrukcióikat, nagyigényű fejlődéstörvényeiket, üres általánosságban mozgó történelmi formu-

láikat, amelyek mögött bizony legtöbbször hiányzik a történeti tények szélesebb körének igazoló ereje.

c) Végül a szociológia mint *társadalomfilozófia* is szerepelhet, s ekkor vagy a társadalomtudományoknak, vagy magának a társadalomnak filozófiája. Az előbbi esetben a társadalom megismerésének természetét vizsgáló tudományelmélet, az utóbbi esetben magának a társadalomnak végső mivoltát, értelmét és elveit kutató metafizika. Ilyen értelemben a szociológiát, mint társadalomfilozófiát, a történetfilozófiával azonosítják.³ Ezt a kérdést később vizsgáljuk meg (ld. 42. §).

¹ A. COMTE: Cours de phil. positive. 1839. IV. köt. 282., 455. sk. lk. —

² Az ősnépek társadalmi és gazdasági szervezetére vonatkozó társadalomtudományi kutatások nem jelentéktelen hatással voltak a történelmi tények magyarázatára. PL. L. H. MORGAN: Ancient Society. 1877. H. SPENCER: Principles of Sociology. 3. köt. 1876. W. WESTERMARCK: The history of human marriage. 1891. (Fordítása: Az emberi házasság története. 1910.) V. ö. HÓMAN BÁLINT: Társadalomtörténeti terminológia. (Társadalomtudomány. 1921.) TAGÁNYI KÁROLY: A hazai élő jogszokások gyűjtéséről. I. 1919. — ³ BARTH: Die Philosophie der Geschichte als Soziologie.⁴ 1922. V. ö. FAUSTO SQUILLACE: Die soziologischen Theorien. 1911. F. TÖNNIES: Soziologie und Geschichte. Die Geisteswissenschaften. I. köt. 1913. 57. sk. lk. H. BERR: La synthèse en histoire. 1911. 128. sk. lk. CH. SEIGNOBOS: La méthode historique appliquée aux sciences sociales.² 1911. DÉKÁNY ISTVÁN: Társadalomalkotó erők. Bevezetés a társadalomelméletbe. 1920.

3. Történelem és politika.

34. Az államok élete kezdettől fogva a történelmi érdeklődés legfőbb tárgya; a politikai történelemnek mindmáig uralkodó szerepe van a történettudomány ágazatai között, mert az állami élet fejlődése vagy hanyatlása az egyének és a közösség sorsát minden irányban befolyásolja. Az állami életnek ez a történetben játszott középponti szerepe szorosabb viszonyba hozza a történelmet és a politikát. Sőt egyeseket arra a gondolatra indít, mintha „a történelem a múlt politikája, a politika pedig a jelen történelme volna“. Azonban bármily nagy jelentősége van is a politikának a történetre, a történelem még sem korlátozható pusztán az államélet vizsgálatára, mert hisz ez csak egyik területe az ember kultúrtevékenységének: a történelem több, mint a múlt politikája s a politika sokkal kevesebb, mint a jelen története.

Egyébként ha a politika és a történelem viszonyát vizsgáljuk, meg kell különböztetnünk az *elméleti politikát* (államtant) és a *gyakorlati politikát*. Az előbbi először is azokat az értékeket (eszmenyeket) vizsgálja, melyeket az állami közösségnek meg kell valósítania, másrészt az állami élet tipikus tényezőit és formáit kutatja, tehát egyetemesít. Ezzel szemben a történettudomány célja az egyes államok konkrét fejlődésének megállapítása s nem általános típusok megszerkesztése. Természetesen a történész számára elengedhetetlen az állami élet tényezőinek és formáinak, a közélet szervezetének és technikájának általános ismerete, vagyis az államtan fogalmi rendszere, amely viszont az egyes államok fejlődésének

:

összehasonlító módszerrel való történelmi vizsgálatából van leszűrve. Történelem és politika tehát a legnagyobb mértékben egymásra szorul.

Érzi ezt a viszonyt a gyakorlati politikus is, amikor az államélet irányítása közben gyakran történelmi analógiákra támaszkodik és hivatkozik. A nagy produktív államférfiakat rendszeren mély történelmi érzés hatja át. A történelmi helyzetek hasonlóságát, a társadalmi erőknek a történetben megnyilvánuló analóg megnyilvánulását helyes ösztönnel érzik meg s ezt az intuitív felismerést gyakran történelmi tanulmányuk készíti elő. Ebből érthető, hogy annyi politikus volt egyszersmind kiváló historikus is (THUKYDIDES, POLYBIOS, JULIUS CAESAR, TACITUS, FREISINGENI OTTÓ, MACCHIAVELLI, GUICCARDINI, MACAULAY, nálunk HORVÁTH MIHÁLY, SZALAY LÁSZLÓ). Ha az államférfiú saját korának történelmét írja meg, melyben *pars magna fuit*, ez a nyíltan vagy titokban benne rejlő öngazolási törekvés miatt rendszeren inkább a publicisztika körébe vág (v. ö. például a XVI—XVII. századi magyar történetírást, vagy az 1914—1919. évi világháborúban szerepet játszó politikusok nagyszámú emlékiratait).

O. LORENZ: Die Politik als historische Wissenschaft. Die Geschichtswissenschaft in Hauptricht. u. Aufgaben. I. 1886. 199. sk. lk. RANKE: Über die Verwandtschaft und den Unterschied der Historie und der Politik. (Sämmtl. Werke. 24. köt. 289.) G. WINTER: Geschichte u. Politik. (Vierteljahrschr. f. Volkswirtschaft, Politik und Kulturgesch. 1889. 3. köt. 172. sk. lk.) W. MAURENBRECHER: Geschichte und Politik, 1884. O. WESTPHAL: Philosophie der Politik. 1921. MARCZALI HENRIK: Politika és történetírás. (Budapesti Szemle. 1887.)

4. Történelem és filológia.

35. A történettudománnyal szoros viszonyban van a *filológia*, melyet sokszor azonosítanak is vele, bár céljuk nyilván különböző. A filológia valamely nép sajátos szellemi életének (kultúrájának) a nyelvi-irodalmi termékekből való megértése. A filológia munkaterületének középpontja mindig az irodalom, a költők, gondolkodók, történetírók, szónokok művei s ezek interpretációja. A történettudomány a megtörténtet kutatja s be akarja állítani a fejlődés folytonos összefüggésébe. A filológia viszont a szellem termékeire, alkotásaira irányul, ezek megértését célozza. A historikus számára a nyelvi-irodalmi termékek csak források, pusztán eszközök, melyekből a múlt valóságát rekonstruálni törekszik; a filológus számára az irodalmi alkotásoknak, mint ilyeneknek, megértése a végső cél. W. W. JAEGER¹ a történelem s a filológia módszereit így állítja szembe: Két módszer van, még pedig a görögökkel szólva: ἀπὸ τῶν ἀρχῶν és ἐπὶ τὰς ἀρχάς. Az ἀρχαί mind a historikus, mind a filológus számára a hagyomány. A historikus ἀπὸ τῶν ἀρχῶν dolgozik: neki a hagyomány csak kiindulópont, csak eszköz a történelmi valóság és fejlődése megállapítására. A filológusnak több: a megértés célja.

Természetesen a két tudomány folytonosan egymásra szorul: a história a filológia kritikai és interpretációs munkájára támaszkodik, s viszont a filológia értelmező tevékenysége föltételezi a kor történetének ismeretét. Történelem és filológia testvértudományok,

melyek kölcsönösen kiegészítik egymást. Azonosításuk főképp a klasszikus filológia területén gyakori, melynek tárgyköre egyesek szerint a görögök s rómaiak sajátos szellemi életének nemcsak a nyelvben s irodalomban való megnyilvánulása, hanem egész szellemi élete, tehát mitosza, vallása, erkölce, joga, államélete, művészete, gazdasága stb. is.² Az ilyen rendkívül széles terjedelemben felfogott filológia nyilván már a történettudomány (vallás-, erkölcs-, jog-, állam-, gazdaság-, művészettörténelem) helyébe lép s nem áll meg a múlt szellemi termékeinek megértésénél és értelmezésénél, hanem az egész történeti-kauzális fejlődés megismerésére törekszik. Ezzel azonban illetékes határait túllépi s a történettudomány sajátos genetikus föladatának megoldására vállalkozik: ekkor önként olvad bele a történettudományba.

¹ W. W. JAEGER: Philologie u. Historie. (Neue Jahrb. f. d. Klass. Altertum. 1916. 37. köt. 90.) — ² A. BOEKH: Enzyklop. u. Methodologie d. philolog. Wissenschaften.² 1886. V. ö. H. USENER: Philologie u. Geschichtswissenschaft. 1882. VÁRI R.: A klassika-philologia encyklop. 1906. O. IMMISCH: Wie studiert man klassische Philologie? 1909. A. GERCKE u. E. NORDEN: Einleitung in die Altertumswissenschaft. 1910.

IV. TÖRTÉNELEM ÉS MŰVÉSZET.

36. A görögök, akik a történetírásban is klasszikus mintákat hagytak reánk, a történelmet nem tartották tudománynak. A görög historikusok, THUKYDIDEST sem véve ki, művészeknek, a költőkkel és szónokokkal rokonoknak érezték magukat s nem sajátos értelemben vett tudósoknak. PLATON és ARISTOTELES tudományfelosztásában sincsen helye a történettudománynak. A középkorban az antik hagyományhoz híven a történelem nem a tudományokhoz, hanem a szépirodalomhoz számít. A történész csak az egyszer megtörténttel, az egyessel, a *különössel* foglalkozik, tehát az epikus poétákkal rokon s nem a tudósokkal, akiknek ARISTOTELES szerint mindig csak az *általános* kell kutatniok. A történelem az antik pogányvilágot föltáró renaissance és az őskereszténységre visszamenő reformáció hatása alatt nagyot nő jelentőségében, a XVI. században már egyetemi tanszékeket is kap, még pedig — s ez jellemző — rendszerint a szónoklás művészettanával, a retorikával kapcsolatban (még KANT korában a XVIII. század végén is!).

Némelyek ma is, mivel mind a művészet, mind a történelem az egyesre vonatkozik, a történettudományt a művészetek körébe utalják.¹ Azonban lényeges különbség van a művészet és a történettudomány között, bár a művészet tárgya is látszólag az egyes, az individuális. Amíg ugyanis a művészet az individuálisban a tipikusra, a jellemzőre, az általánosra céloz, amellet, hogy szemléletes marad, addig a történelem az individuálist, mint ilyent, a maga egyszerűségében, különösségében akarja fogalmak útján ábrázolni. A történelem a valóságot úgy akarja megrögzíteni, amint volt; ellenben a művészet a valóságot szabadon átformálni iparkodik akkép, hogy esztétikai eszményeinek megfelelően. A történettudomány az egyszeri valósághoz akar vezetni; a művészet a valóságot esztétikai termé-

szetű elvei értelmében átalakítja s idealizálja. A történettudomány szolgálja a történeti valóságnak: alkalmazkodik hozzá. A művészet ura még az elmúlt valóságnak is: parancsol neki és szabadon módosítja. A művészet individuális tárgyakat ábrázol ugyan, de úgy, hogy az egyénit, a különöst a tipikusan jellemző, az általános, az örökkévaló ragyogja át. Ha a művészet tárgya pusztán csak az individuális és nincs meg ez az általános vagy szimbolikus jelentősége, akkor esztétikailag sohasem hatásos és élvezhető. A művészetben az egyéninek mindig általános jelentősége van: az egyéni az egész típus jellemző képviselőjeként áll előttünk. Ezért a művészet a valóságot sohasem másolja, vagyis az individualist nem mint ilyent ábrázolja, úgy, ahogy van vagy volt, hanem akként alakítja a fantázia segítségével, hogy a benne rejlő általános, örök vonások mindig szemléletesen jelentkezzenek. Ha például egy festmény valamely tájat (Visegrád) ábrázol s ez az ábrázolása megfelel is a valóságnak, esztétikai szempontból ez nem lényeges, mert hisz az is élvezi, aki sohasem látta azt a valóságos (visegrádi) tájat s nem tudja ezzel a festményt összehasonlítani. A valóság hű tükrözése nem fontos a művészetben, mint ahogy a történelemben.² A művészet az állandót, az el nem múltót, a történelem a változót, az egyénit, a mulandót rögzíti meg, azt, ami sohasem tér vissza. Mivel így a történelem lényegéhez tartozik a visszahozhatatlanul elveszett múlt gondolata, a történelem velejében tragikus természetű. „Ezt a történeti élet minden nagy mestere és megértője mélyen érezte. SCHELLING szerint a tragédia eszméje nélkül a történelem egyáltalán nem érhető... A művészet az örökké fiatal, a mindig jelenlevő, mely sohasem öregedhetik el és sohasem hal meg; a történelem ellenben az egyszer megtörténtnek, a mindenkorra elveszettnek birodalma.“³

Némelyek, ha elismerik is, hogy más a művészet s más a történettudomány célja, a kettőnek legalább is nagyon közeli rokonságát azzal próbálják bizonyítani, hogy a töredékes adatok alapján a múltat rekonstruáló történelem is a szemléletes fantáziával dolgozik: ez pedig művészi képesség. A történelem tehát amelleti, hogy tudomány, egyszersmind művészet is (SYBEL). Azonban ha a történettudomány, amikor a múlt személyeit, eseményeit, intézményeit, életvonalkozásait stb. a megmaradt adalékok romjaiból föltámasztja és újraszerkeszti, szemléletes képekhez s a fantázia kombináló munkájához folyamodik is: mindez csak esz kö z nála, tehát csak másodrangú elem, s nem cél, mint a művészetben. Az esztétikai mozzanatot a történettudomány mindig köteles alárendelni a valóságra vonatkozó tudományos, kritikai föladatnak. Ha továbbá a történelmi előadásmód szemléletes, vonzó, művészi formájú is tud lenni, annál jobb; de ez az esztétikai szempont távolról sem tartozik a történettudomány lényegéhez.

Más a fantázia szerepe a történelemben s más a művészetben. A történelmi fantázia a ránk maradt adatokhoz van kötve, ezekkel nem bánhatik önkényesen, mert a múlt valóság hű reprodukciójára kell törekednie: az elemek szabad kombinációjának gátat vet a mód-

szeres ellenőrzés, az adatokkal való igazolás kötelessége. A művészet a valóság látszatát, a történelem a valóság igazságát célozza. A művészi fantázia valami újat alkot meglevő elemekből, úgy alakítja tárgyát, amint ez esetleg lehetett volna (οία ἂν γένοιτο, mondja **ARISTOTELES**), viszont a történelmi fantázia csak a valóságos tényeket visszaadni, a történés folytonosságának hézagait interpolálni törekszik, de semmit se szőhet beléjük képzelete, amit adatokból ne tudna igazolni. A történész fantáziája különböző kombináció-lehetőségeket szerkeszt meg, ezek fölött azonban már a továbbiakban nem fantáziája, hanem összehasonlító kritikája, logikus következtetése dönt. A történelmi adatokat a képzelet sohasem pótolhatja. A gyér adatok között hidat verhet, de ennek igazsága mindaddig csak föltevés marad, míg újabb adatok pilléreire nem támaszkodik.

Ebből a szempontból nincsen különbség a természettudományi és a történelmi megismerés között. A természetbúvár számára bizonyos érzékileg észrevehető tünetmények vannak adva; a historikus számára is forrásai az ember cselekvéseire és alkotásaira vonatkozó adatokat szolgáltatnak. Mindketten, mikor tárgyakat meg akarják ismerni, kénytelenek a külső vagy belső tapasztalás adatait nem adott mozzanatokkal hipotétikusán kiegészíteni. A természetbúvár energiákat, atomokat, elektrónokat gondol bele a maga vizsgált jelenségebe, a historikus pedig cselekvő személyek vagy tömegek gondolatait, érzelmeit, szándékait a történelmi valóságba. Mindketten fantáziával dolgoznak: ez a fantázia-tevékenység ugyanaz. De ugyanaz pszichológiai szempontból a művész fantáziája is, csakhogy ismeretelméleti szempontból ennek más a jelentősége. Az utóbbi ugyanis szabadon teremt, nem törődve a valósággal; ellenben a természet- és történetbúvár fantáziája azt a valóságot iparkodik rekonstruálni, melyet nem tud közvetlenül észrevenni. Fantáziájának műve azonban mindaddig csak hipotézis, míg nem tudja igazolni.⁴

A tudományos jelleget a történelem terén is a kritikai magatartás adja meg: a tudományos kutatás kritériuma a történelemben is a lehető logikai igazolás. A régi és a modern történetírást éppen a fantázia és a kritikai igazolás túlnyomósága különbözteti meg. A modern történetírás értéke éppen abban rejlik, hogy tudatában van a művészi alkotás és a kritikai reprodukció nagy különbségének: a pusztán intuitív beleélést s a képzelet kombinációját következtetéssel, értelmi megfontolással iparkodik kiegészíteni. Ezért a tudatos művészi törekvés, mely például az ókori rétorikus történetíróknál annyira jelentős volt, háttérbe szorult. Ma már **THIERRY** és **CARLYLE**, nálunk **VIRÁG BENEDEK** történelmi művei is sok tekintetben inkább a történelmi regény művészeteként, semmint kritikai tudományként áll előttünk.

Ha azonban ezek szerint a történelemnek, mint tudománynak birodalmát elhatároljuk is a művészettől, nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy még a kritikai történettudomány is a történelmi megismerés általános természete alapján szükségképen sokszor közel jár

a művészethez. Amikor ugyanis a történész magát az egyéni vagy kollektív lélekbe, mint egységes egészbe, beleéli, az idegen lélek viselkedését, érzelmeit, akarati aktusait *per analogiam* újraéli, az idegen, rég letűnt korok értékelő állásfoglalását megérti: akkor ebbe a jórészt intuitív természetű lelki tevékenységbe kétségkívül szükségképpen sok művészi elem is vegyül. A történeti valóságnak érzelmi, értékelési és akarati elemei, mint irracionális mozzanatok, végső elemzésben sohasem vetíthetők a kritikailag igazoló történeti ész logikai síkjára: a történeti lelki valóság minden ízében maradék nélkül sohasem racionalizálható. Ez az oka annak, hogy mindig újból kísért a kérdés: tudomány-e a történelem vagy pedig művészet? (V. ö. 50., 57—58. és 65—68. és 92. §-okat.)⁵

¹ Pl. B. CROCE: Il concetto della storia nelle sue relazione col concetto dell'arte. 1896. 14. Estetica. 1902. (magyar ford. 1913. 29.). — ² H. RICKERT: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 1921. (magyar ford. 1923. 71.). — ³ MEHLIS: Lehrbuch der Geschichtsphilosophie. 1915. 80. — ⁴ O. SPENGLER ezzel a szellemesen hangzó kijelentésével: „Natur soll man wissenschaftlich traktieren, über Geschichte soll man dichten“ voltaképpen megfosztja a történelmet tudományosan megismerő jellegétől. (Unterg. des Abendlandes. I. 139.) Egy másik helyen ezt mondja: „Es besteht das Paradoxon zu Recht, dass ein Geschichtsforscher um so bedeutender ist, je weniger er der eigentlichen Wissenschaft angehört“. — ⁵ E. SPRANGER: Psychologie und Verstehen. (Hist. Zeitschrift. 1912.) Zur Theorie des Verstehens und zur Geisteswissenschaftlichen Psychologie. (Festschrift für Volkelt. 1918.) Lebensformen. 2. kiad. 1921.

V. TÖRTÉNELEM ÉS FILOZÓFIA.

37. Minden szaktudományból, így a történettudományból is, önkénytelenül fölfakadnak olyan egyetemes problémák, melyek nem vizsgálhatók a szaktudománynak elszigetelt körében, hanem a végső elveket kutató filozófia területére nyúlnak át. Ezeknek az egyetemes elvi problémáknak valamiféle megoldását az egyes szaktudományok a maguk munkájában eleve fölteszik, anélkül azonban, hogy mint szaktudományok külön vizsgálat tárgyává tennék. Ilyen probléma a *tudás* (megismerés), *lét* és *érték* természete. Ezek vizsgálata mindenkor a filozófiának, mint egyetemes tudománynak, tárgya volt. A filozófiának tehát három vizsgálati ágazata van: 1. a tudás elmélete (*tudományelmélet*), 2. a lét elmélete (*metafizika*), 3. az érték elmélete (*értékelmélet*).¹ Ha már most a történelem és a filozófia viszonyát, illetőleg a *történetfilozófia* problémaköreit akarjuk megállapítani, ehhez a fonalat a filozófia területének itt jelzett felosztása adja kezünkbe. A történetfilozófiának annyiféle problémaköre van, ahányféle a filozófiának. A történetfilozófia nem egyéb, mint a filozófia egyetemes kérdéseinek a történeti életre, ennek fejlődésére és megismerésére való alkalmazása s mint ilyen oly problémákkal foglalkozik, amelyek megoldását semmiféle más tudomány nem veszi célba.

A *történetfilozófia* szót először (1765) VOLTAIRE használta (la philosophie de l'histoire). Nála a történetfilozófia még nem rendszeres vizsgálatot jelent, hanem csak a történetre, a népek jellemére és szellemére, a kultúra kezdetére és fejlődésére

vonatkozó általánosabb reflexiókat. A „történetfilozófiának“ műszó értelemben főképp HERDER (Ideen zur Philosophie der Geschichte, 1784–91) adott polgárjogot és szélesebb elterjedést.

¹ L. tüzetesebben: KORNIS: Bevezetés a tudományos gondolkodásba. 1922. 212--230.

38. A történetfilozófia először is a *történelem tudományelmélete*. Ennek alapvető kérdései elsősorban a történelemben végbemenő megismerés természetére vonatkoznak: 1. Mi a történelmi megismerés *eredete*? milyen lelki tényezők játszanak szerepet a történeti valóság megismerésében? 2. Milyen a történelmi ismeret és a történeti valóság *viszonya*? mennyiben födi az előbbi az utóbbit? 3. Melyek a történelmi megismerés határai? egyáltalán szert tehetünk-e *objektive érvényes* történelmi ismeretre? E kérdések vizsgálatával a történettudomány, mint ilyen, nem foglalkozik, bár a történész eleve abból a föltevésből indul ki, hogy meg tudja a szükséges adatok alapján ismerni a történeti valóságot, erre nézve tárgyilag érvényes ismereteket alkothat. Legtöbbször csak akkor eszmél ezekre a történelmi megismerés természetében rejlő problémákra, ha a történelmi szkepticizmus képviselője vele szemben tagadja az objektív történelmi megismerés lehetőségét. A történelem tudományelméletének a fönnebb fölsorolt kérdésekkel foglalkozó ága a *történelem ismeretelmélete*.

Másik ága a *történelem logikája*. Ez a történelmi fogalomalkotásnak és a történettudomány logikai szerkezetének vizsgálata mellett főképp azokat az eljárásmodokat, vagyis módszereket tárgyalja, amelyek a történeti valóság kutatásában és megismerésében segítenek bennünket (a történeti források külső és belső kritikája, interpretációja stb.). A történelem tudományelméletének ezt az ágát módszertannak is nevezzük.

39. A történetfilozófia másodszor magának a *történetnek metafizikája* (lételmélete). Ennek kérdései, melyek valamiféle megoldását a legtöbb történész már eleve öntudatlanul és megvizsgálatlanul fölteszi s tudományát ráépíti, a következők: 1. Miben áll a történeti valóság? Melyek általában a *tényezői*? Vajjon ezek közül milyen szerepe van a fizikai s milyen az egyéni és a társadalmi pszichikai tényezőknek? 2. Milyen mértékben érvényesül a történet menetében az egyes ember *akaratszabadsága*? Vajjon a történeti tényezők pusztán az *okság* fonalán a természeti törvények mechanikus kényszerűségével hatnak-e, vagy pedig az okság mellett *célszerűség* is uralkodik-e a történeti valóság lefolyásában és fejlődésében? 3. Ez a történeti célszerűség a történet menetében eleve bennrejlő, *immanens*-e, vagy pedig egy *transzcendens* isteni világterv tűzte-e ki az emberiség számára? Vajjon az egész emberi történeti fejlődés egy immanens világsszellem önkifejtése-e, vagy pedig a személyes Istennek magasabb céloktól irányított munkája?

Mindezek a történetmetafizikai kérdések a történeti valóságnak nem egy kis kiszakított részére vonatkoznak, melyeket az egyes

historikusok kutatnak, hanem a történeti valóságnak, mint *egésznek*, természetére és fejlődésére. E problémák megoldási módjai az általános *világnézet* talajában gyökereznek. Ez határozza meg a történetnek, mint egésznek, elvi *egységben* való felfogását.

40. Hasonlóképpen — harmadszor — a történetfilozófiának, mint a *történet értékelméletének* kérdései is megoldásukban az általános világfelfogás (s nem a szaktudomány) függvényei. Ilyen kérdések: 1. Vajjon mi *végső értelme* van az emberi történetnek a maga egészében? Bizonyos végső értékek megvalósítását szolgálja-e? 2. Ha igen, akkor az emberiség története a maga egészében az emberiség tökéletesedési, haladási folyamata. Azonban melyek azok a végső *általános értékek*, melyeken a haladás, a történeti fejlődés nagyságát mérhetjük? Vagy csak az egyes fejlődési fokok összehasonlítása alapján megállapítható relativ értékmérőink vannak? 3. Vajjon a haladás immanens *öncél*-e, vagy pedig a történeti fejlődés végcélját és értékírányát a *transzcendens* isteni hatalom tűzi-e ki?

41. A történetfilozófiának itt felsorolt és rendszerezett problémái minden történelmi vizsgálatnak végső *elvi* kérdései. Megoldásuk az emberi elmével szemben a legmagasabb elméleti igényvel lép fel, melyet ez aligha tud kielégíteni: az emberi történetnek, mint egésznek, végérvényes magyarázata a különböző megoldási kísérletek dacára is mindenkorra probléma marad. De hisz ebben a hiányban nemcsak a végső világnézeti elmélkedés osztozik, hanem általában minden téren az emberi tudás; erről az oldalról tehát a történetfilozófia létjogosultsága meg nem támadható. Azonban e téren elménk hiányát, tudásunk fogyatékoságát kétségkívül jobban érezzük, semmint a külső természet végső mivoltára nézve, mert a történeti élet, melyben a *humanum* kibontakozik, közelebb áll minmagunkhoz, s ezért végső értelmének fürkészése inkább szívünk ügye, mint a természeté. Az emberiség történetében föltáruló roppant erőfeszítés, küzdelem és szenvedés végső céljának, értelmének és szankciójának értékkérdését sokkal fontosabbnak érezzük, mint a külső természeti valóság ténykérdését. A történetfilozófiának e kérdései minden a maga munkáját tudatosan végző historikus elméjében maguktól is önkénytelenül fölmerülnek. A történésznek tehát legalább a megoldásukra irányuló különböző álláspontokkal tisztában kell lennie. Nem azért, hogy a történelmet e filozófiai irányok szerint *a priori* konstruálja, hanem legalább is abból a negatív szempontból, hogy sokszor tetszetős egyoldalúságuktól eleve óvakodhassék.

42. Mielőtt a történetfilozófiának imént jelzett problémakörét egyenként tüzetesen szemügyre vennők, előbb még a történetfilozófiának két helytelen felfogását óhajtjuk elhárítani: a történetfilozófiának egyrészt az emberiség fejlődését, mint egészet, egyetemesebb szempontokból áttekintő *világtörténelemmel*,¹ másrészt a társas élet tipikus formáit vizsgáló *szociológiával* való azonosítását.²

Igaz ugyan, hogy a történetfilozófia sok ponton érintkezik az egész emberiség fejlődését egy felsőbb szintézisbe átfogó világtörténelemmel: a történetfilozófiának szüksége van az emberiség egész történetére, mint vizsgálatának anyagára; viszont a világtörténelem meg nem nélkülözheti a történetfilozófia nyújtotta egyetemes és egységesítő szempontokat. Emellett azonban mindkettőnek sajátos tárgya és főladata van. A világtörténelem mégis csak a tényeket, mint ilyeneket s ezek konkrét összefüggését föltárázó *történelem*, melynek tárgya: mi történt és hogyan történt? A történetfilozófia pedig a történelmi megismerést, a történelmi létet s ennek végső értelmét általában vizsgáló *filozófia*, melynek tárgyát nem a konkrét történelmi tények, mint ilyenek, hanem — mint láttuk — elvi kérdések alkotják. A történelmi kutatás végső eredményeit egyetemes történelmi áttekintésben összefoglaló történetfilozófia vagy egybeesnek az empirikus tudománnyal, s akkor fölösleges volna; vagy pedig a történelem végső és átfogó eredményei fölé olyasmint konstruálna, amit nem igazol a történelmi tapasztalás, s akkor meg helytelen volna.

Némelyek abból kiindulva, hogy a történelem, mint tudomány, csak azzal foglalkozik, ami szociális szempontból fontos, a történelemben társadalomtudományt látnak, a történetfilozófiát pedig azonosítják a társadalomtudományok filozófiájával: a *szociológiával*. Ha azonban szociológián a társas együttélés tipikus fajaira, formáira és fejlődési törvényeire vonatkozó vizsgálatot értünk, nyilvánvaló, hogy bár ennek számos érintkező pontja van a történet filozófiájával, azonban az utóbbi problémakörét távolról sem meríti ki. Először is a szociológiában nem foglal helyet a történelmi megismerés természetének vizsgálata, tehát a történetfilozófiának két ágazata: a történettudomány ismeretelmélete és logikája. Hasonlóképp nem a társas élet formáival foglalkozó szociológia területére tartozik a történelmi történések és fejlődés természetének, végső okainak és értelmének problémáit kutató vizsgálat sem, vagyis a történetfilozófiának azok az ágai, melyeket a történet metafizikájának és értékelméletének neve alatt ismertettünk. A történetfilozófia és a szociológia helyes viszonyát úgy állapíthatjuk meg, hogy amíg a történetfilozófia az emberi társadalmat a fejlődés általános szempontjaiból tekinti, e fejlődés elveit és végső értelmét kutatja, addig a szociológia a társadalomnak, mint meglevőnek, szerkezetét és formáit vizsgálja. Amazt tehát a dinamikus, emezt pedig a statikus nézőpont jellemzi. Természetesen a kettő egymást kölcsönösen kiegészíti.

HEGEL szerint az objektív szellem a világtörténetben bontakozik ki s valósul meg. A világszellem történelmi fejlődésének alanyai a kultúrnépek: minden egyes népszellem az isteni világterv szerint a fejlődés egy-egy fokát képviseli (Vorlesungen über Philosophie der Geschichte. 1837). A történetfilozófia a világtörténet alapján éppen ezt vizsgálja. HEGEL e gondolatát újítja föl BENEDETTO CROCE.³ Szerinte a történet legfelsőbb mivoltában a cselekvő szellem története. A történelmi megismerés tárgya az általános, csakhogy individuális formában. „A költészet történetének tárgya nem Dante vagy Shakespeare, ezek csak megjelenésformái magának a költészetnek, a szellem egyik formájának. Nem Görögország, vagy Franciaország, vagy Európa történetéről, hanem a kultúra, a civilizáció, a haladás, a szabadság törté-

netéről, tehát universalokról kell beszélnünk.“ Mivel azonban a filozófia is éppen ezeket vizsgálja, tehát filozófia és történet végső elemzésben azonos. Mindkettő „az egyént annyiban vizsgálja, amennyiben egyetemes, és az egyetemet, amennyiben egyén.“ Csak addig látszik CROCE szerint furcsának a történet és a filozófia azonos-sága, míg történetnek a krónikát tartjuk s nem a szellem aktivitását, az „örök jelent“. Így az igazi történet filozófiai jellegűvé válik s a filozófia történetté, amint HEGEL szelleme követeli. — CROCE nyilván túlló a célon: ahelyett, hogy az indivi-dualizáló megismerést meghagyná a történelem, mint szaktudomány, föladatának, s a történetben rejlő általánosnak vizsgálatát a történetfilozófia körébe utalná, inkább jogtalanul a két feladatot egybeolvasztja. A történet és a filozófia azonosításának HEGEL metafizikai gondolata szolgál alapul: a tiszta gondolat, a szellem, mely a filo-zófiában jut öntudatra, maga is fejlődés, dráma, történet. CROCE itt nyilván nem tesz különbséget történet és történelem között.

Végül megjegyezzük, hogy némelyek a történelmi megismerésre vonatkozó kuta-tást, vagyis a történelem ismeretelméletét és logikáját *formális*, a történet metafizi-káját és értékelését pedig *materidlis* (*tartalmi*) *történetfilozófiának* nevezik.⁴

¹ Igy HERDER: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784). W. WUNDT: *Über Ziele und Wege der Völkerpsychologie*. 1888. 6. G. MEHLIS: *Lehrb. der Geschichtsphilosophie*. 1915. V. ö. H. RICKERT: *Geschichtsphilosophie*. (Die Philosophie im Beginn des XX. Jahrhunderts. Festschr. für K. Fischer. 2. kiad. 1907. 324.) — ² P. BARTH: *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*.³ 1922. 136. kk. M. NORDAU: *Der Sinn der Geschichte* 1909. 114. GIESSWEIN SÁNDOR: *Történetbölcselet és szociológia*. 1904. L. STEIN: *Die Soziologie im Lichte der Philosophie*. 1897. 27. A. FOULLÉE: *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*. 1896. 230. kk. — ³ B. CROCE: *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*. 1915. V. ö. FOGARASI BÉLA: *Újabb történetfilozófiai kutatások*. (Athenaeum, 1915. 111.) A kiválasztás és a kiegészítés a történeti megismerésben. (Magyar Filozófiai Társ. Közl. 1914. 181.) — ⁴ V. ö. BERNHEIM i. m. 738. BRAUN O. *Geschichtsphilosophie*. (Magyar ford. 1922. 21.) Ugyanitt I. a történetfilozófia történetének áttekin-tését 22—77. TH. ZIEHEN: *Zum Begriff der Geschichtsphilosophie*. (Kant-Studien. 1923. 28. évf. 66. kk.) R. KRONER: *Geschichte u. Philosophie*. (Logos. 1923. 12. köt. 123. kk.) HORNYÁNSZKY GYULA: *Történetírás és filozófia*. 1904. E. MÜNCH: *Das Problem der Geschichtsphilosophie*. (Kant-Studien. 1912. 17. évf.)

TÖRTÉNETFILOZÓFIA.

1. A TÖRTÉNETFILOZÓFIA, MINT A TÖRTÉNELEM TUDOMÁNYELMÉLETE.

A) A TÖRTÉNELEM ISMERETELMÉLETE.

I. A TÖRTÉNELMI MEGISMERÉS EREDETE.

43. A történelem ismeretelméletének, mint láttuk (38. §), első problémája: hogyan jó létre a történelmi ismeret? Mikép tudja a mai kor embere megragadni rég letűnt korok embereinek lelkét, gondolataik értelmét és tevékenységük célját, intézményeik szellemét, érzelmeik és törekvéseik sajátosságait? Más szóval: mikép ismeri meg a mai ember a történelmi embert?

1. A történelmi megértés.

44. Amikor a természettudós a csillagokat, a testek fizikai s kémiai tulajdonságait, a növényeket, az állatokat vizsgálja, ezek a tárgyak és folyamatok érzéki szemlélete számára közvetlenül adva vannak. A történész ebből a szempontból sokkal nehezebb helyzetben van. Amit ő kutat, az rég letűnt emberek lelkében ment végbe, az már a számára többé közvetlenül hozzá nem férhető multhoz tartozik. Ezt a multat neki abból kell kiolvasnia és rekonstruálnia, ami belőle megmaradt: a különböző hagyományokból (krónikák, évkönyvek, mondák stb.) és maradványokból (oklevelek, szobrok, feliratok, pénzecskék stb.). Ezek azonban magukban véve csak holt, néma anyagi jelek, melyek csak utalnak arra a tartalomra, értelemre, melyet valaha jelentettek s azokra a lelki folyamatokra, amelyeknek köszönhetik létüket. Ha előttünk van például az 1723-i *pragmatica sanctio* eredeti okmánya, ez *mint ilyen* csak egy papirosdarab fekete alakzatok (betűk) soraival, melyek közvetlenül maguktól nem mondják meg nekünk, vajjon milyen volt szerzőiknek felfogása, célja, akaratú motivuma? Az utóbbiakat a betűkbe, mint fizikai jelekbe, a historikusnak kell belevetítenie a saját lelkéből a maga élményeinek hasonlóságára: a mult érzéki maradványait jelentéssel kell ellátnia, *meg kell értenie*. Ez a jelentésadás, megértés lényegében ugyanaz a lelki működés, mint amellyel élő embertársaink lelki

tartalmairól tudomást szerzünk. Voltaképp mindenki csak a *maga* lelki tartalmairól vehet közvetlenül tudomást; a *mások* lelki élete mindig csak bizonyos fizikai jelek (taglejtés, mimikai mozgás, nyelv, írás) útján *közvetve* hozzáférhető számunkra. A mult embereinek gondolkodását, eszméit, céljait, értékeléseit is hasonlóképp a ránk maradt megnyilvánulások, mint fizikai jelek, alapján érthetjük meg.

Minthogy eszerint a történeti megismerés mások lelki tartalmának külső jelek alapján való megértése és rekonstrukciója, további kérdésünk így formulázható: hogyan ismerjük meg a tőlünk különböző, idegen lelki életet?

2. Analogiás beleélés és következtetés.

45. Ha a magunk lelki élményeinek megszokott fizikai jelét más lényeken tapasztaljuk, azonnal feltesszük, hogy azok is a mieinkhez hasonló lelki élmények alanyai. Ezt a lelki élményeknek fizikai jelek alapján másokba való belevetítését rendszerint *következtetésnek* szokták minősíteni; például ha valaki fölsikolt, k ö v e t k e z t e t ü n k f á j d a l m á r a. Ez a magyarázat azonban a legtöbb esetben nem kielégítő; legtöbbször a lelki introjekció oly közvetlenül megy végbe, hogy nemcsak hogy kibontott szabályszerű formájú, de még gyorsan lepergő csonka (*enthymemás*) következtetésnek sem minősíthető. Erre utal már az a tény is, hogy amikor a gyermek a saját kifejező mozgásaira figyelni kezd (ami a hasonlósági következtetés alapjául szolgálhatna), akkor már régen gyakorolta ösztönszerűen azt a képességét, hogy bizonyos külső, fizikai jeleket, (arcjátékot, taglejtést) lelki jelentéssel lát el. Már a csecsemő örömet mutat, ha anyja mosolyog; és fájdalmat érez, ha anyja sír. Ez a primitív fokon mutatózó folyamat, amelyhez hasonló a meglelt ember legtöbb lelki átvitele (*transposíciója*) is, semmi esetre sem analógiás következtetés. Ennek inkább csak akkor van szerepe, ha a mások lelki megnyilatkozása felől kétség támad s a mások lelki tartalmának megítélésére, tudatos kritikára van szükség.

Az idegen lélek tartalmának külső jelek alapján való felfogása elsősorban önkénytelen, nem-tudatos, alogikus, ösztönszerű, intuitív lelki tevékenység, melyet legalkalmasabban *beleélésnek* nevezhetünk.¹ A beleélésben, mint *én*-ünknek másokba való önkénytelen objektívációjában, a nem-én és én, az érzéki szemlélet és együttérzés oly szorosan egyesül egyetlen egységes aktusban, hogy e mozzanatok különbsége egyáltalán nem válik tudatossá. A mindennapi életben embertársunkat osztatlan pszichofizikai egységnek fogjuk fel, melynek külön fizikai s külön pszichikai mozzanatokra való szétbontására nem is gondolunk: azt hisszük, hogy közvetlenül fogjuk fel mások örömet, fájdalmát, gondolatát, vágyát, éppúgy, ahogyan magasságukat, alakjukat vagy hajuk színét. A szavakat sem úgy halljuk, mint külső hangcsoportokat, hanem közvetlenül mint gondolatok, érzelmek, állítások és tagadások kifejezését. Társalgás közben egyikünknek sem jut eszébe arra gondolni, hogy most embertársunknak pusztán a testét látjuk-halljuk s mindazt, ami lelki, csak belevetítjük a

külsőleg megnyilvánuló testi jelekbe (arcjátékba, hangokba), mert hisz a lelkit, mint nem térbelit, érzékünkkel úgy sem foghatjuk fel. Ilyen intuitív önkénytelen beleéléseken alapszik gyakorlati emberismeretünk, a minden elméleti belátástól és tudományos formulázástól mentes pszichognózisunk, egyszersmind az emberekkel való lelki bánásmódunk, gyakorlati pszichotechnikánk. Csak a tudományos elméleti vizsgálódás ébreszt annak tudatára, hogy a lelki beleélésnél voltaképp két külön mozzanat szerepel: a fizikai jelek s az én-üinktől ezek mögé vetített lelki tartalmak.

¹ A *beleélés* szó azért alkalmasabb a *beleézés*nél (*Einführung*), melyet újabban főképp esztétikai térre korlátoznak, mert a lelki élet minden élményfajára vonatkozhatik, tehát jelenti a belegondolást, beleérezést, beleakarást is.

46. Mindez a történeti megismerésre nézve is nagyjelentőségű. Mert hisz a historikus számára is a történeti források, irodalmi s művészeti emlékek stb. csakis úgy válhatnak a letűnt szellemi élet eleven tanúivá, ha beléjük, mint fizikai jelcsoportokba, jelentést, lelki tartalmat tud vetíteni, ha magát beléjük tudja élni, ugyanúgy, ahogyan külső jelek alapján *élő* embertársainak lelki világába. A mult tudata éppúgy jelekben (írásokban, maradványokban) van adva számunkra, mint jelenben élő kortársaink tudata: mindkettőbe elsősorban a beleélés aktusa útján hatolhatunk.

Ezt az önkénytelenül végbemenő, reflexiót nélkülöző, sokszor határozatlan intuitív *beleélést* éppen a historikusnál ama nagy lelki távolság miatt, mely őt a régebbi korok embereitől elválasztja, ki kell egészítenie és helyesbítenie az *analogiás következtetés* feltételeket mérlegelő, kritikai, fogalmi (*diszkurzív*) munkájának. Ekkor a beleélés és következtetés sajátos módon bensőleg összeszőődik egymással.

Minden ilyen analogizáló lelki művelet lényege a következő: a mások fizikai jeleiből úgy juthatok lelki élményeikhez, mint ahogy a magam fizikai megnyilatkozása viszonylik a saját lelki élményeimhez. Ez azonban két előfeltételen, mintegy axiómán, alapul: 1. mind a fizikai, mind a pszichikai mozzanatok maguk között külön-külön *összehasonlíthatók* (ld. 47. §) és 2. a fizikai jeleknek *minden* lelki életre nézve átlag egyforma szimptoma-érték tulajdonítható (ld. 48. §).

47. Az első axiómát illetőleg a legközönségesebb eset az, amikor az idegen fizikai jeleket önkénytelenül a mienkkel egyformának találjuk s így az idegen lélekbe is a magunkénak megfelelő tudatállapotot vetítünk (például fájdalmat, ha valakit megszúrtak és felsikolt). Nagy hajlandósága van azonban lelkünknek arra, hogy a fizikai jeleknek részlegesen vagy rosszul észrevett hasonlóságát véve alapul, hamar viszontlátja saját magát másokban, a saját énjét normál psychének érzi, melynek tartalma és szerkezete minden más lélekben visszatér. Így aztán nemcsak az átlag mindenkinél egyforma lelki működéseket, hanem saját egyéni lelki tulajdonságait is egomorf módon másokba vetíti és egyetememesíti.¹ Így például az önző ember

mind kortársainak, mind a történelem alakjainak valamennyi cselekedetében túlnyomóan csak az egoisztikus lelki indítékokat hajlandó meglátni. Az egyszerű beleéléssel szemben tudatunknak éppen ez a saját egyéni természetét normálissá avató természete követeli az analógiás következtetésnek a föltételeket mérlegelő logikai munkáját, a reflexiót.

Ha az idegen léleknek csak azokra a mozzanataira szabad joggal következtetnünk, amelyek a mieinkkel egyforma külső fizikai jelekben nyilvánulnak, vagyis ha mások lelkébe csak azt vetíthetjük bele, amit azonos módon magunk is megéltünk s így a mienktől idegen lelki mozzanatok megértése számunkra elvileg el van zárva: hogyan lehetséges akkor történeti megismerés? Hogyan tudja akkor valaki szangvinikus ember létére magát beleélni a flegmatikus ember lelkébe, etikus érzületű ember létére a gonosztevőébe, kultúremler létére a primitív pszichébe? Mit csinál akkor az a történész, akinek évezredekkel ezelőtt letúnt, tőlünk teljesen elűtő korszakok embereinek élményeibe kell hatolnia, a négyezer évvel ezelőtt szerepelt egyptomi fáraók törekvéseit, az ősgermánok vérbosszúját, a középkor kereszties vitézeinek vallásos rajongását és harciasságát, a középkori barátok aszkézisét, a renaissance-kori lélek esztétikai fogékony-ságát, Napóleon hadi geniejét kell újraélnie?

Ha valóban minden hasonlóság hiányzik az eredeti lélek s az újraélő lélek között, akkor nincs meg a megértés lehetősége. Ha az emberi lelki természet nem volna átlag egyforma; ha felbukkant volna a történet folyamán olyan egyén vagy nép, mely a mienktől elűtő logika normáit követte volna s mely az örömet nem öröme, a haragot nem haragnak, a gyűlöletet nem gyűlöletnek érezte volna: akkor sohasem tudnók annak az egyénnek vagy népnek történelmet megszerkeszteni. Ezért az emberiség lelki természetének egyneműsége a történeti megismerés előfeltétele.

A köztudat pszichológiai felfogása csupán csak a fennebb jelzett egyformasági, vagy a most említett különbözőségi esetet ismeri. E két szélső esetre szorítóköző felfogást előmozdítja a lelki tulajdonságok önállósítása (*hiposztázálása*). A lelki tulajdonságokat oly önálló, minden fokozást kizáró jegyeknek hajlandó a köztudat nézni, mely vagy hozzátartozik valaki lelki életéhez, vagy nem. Valaki vagy „okos“, „irgalmasszívú“, „energikus“, „rajongó“ s akkor megérti az okos, irgalmas, keményakarátú s fanatikus embereket, viszont képtelen beleélni magát a buta, kegyetlen, ingadozó és flisztertermesztető ember lelkébe; vagy „ostoba“, „irgalmatlan“, „pipogya“, „fliszter“ s akkor meg lehetetlen megértenie az eleveneszű, szána-közö, akaraterős, rajongó ember lelkét.

Mindez igaz volna, ha lelki alkatunk ilyen merev, minden rugalmasságot nélkülözö, diszparát sajátóságokból állana. Ezek azonban csak határesetek. A lelki tulajdonságok legnagyobb része nem olyan természetű, hogy vagy megvan, vagy egészen hiányzik, hanem a közö-közö különbségeket mutat, melyek *összehasonlításra* képesítettek, vagyis megengedik a további analógiás beleélést és következtetést. Az irgalmasszívú nem oly abszolút módon kegyes, hogy lehe-

tetlen volna számára elgondolni a kegyetlenséget; az okos nem oly abszolút módon okos, hogy képtelen volna megérteni egy oktalan ember cselekedetét; a zenével nem foglalkozó ember nem annyira amuzikális, hogy egészen megfoghatatlan volna számára minden zenei rajongás. Így megvan a történész számára is adva annak lehetősége, hogy távoli korok és egyének gondolat- és érzésvilágába behelyezkedjék, jóllehet közvetlenül csak a saját koráét és önmaga egyéniségéét ismerheti. Ezek a pszichológiai megfontolások már eleve megcáfolják a történelmi szkepticizmusnak azt a fajtát, mely az idegen lelki folyamatok átélhetetlensége alapján tagadja a történelmi megismerés szubjektív lehetőségét. Természetes, hogy az analógiás művelet annál helyesebb s eredménye a valósághoz annál közelebb áll, minél egyneműbb, minél kongeniálisabb lelkű ember hajtja végre, akinek a lelki beleélés közben a benne rejlő hasonló lelki diszpozíciók mintegy tudatalatti módon segítségére jönnek. Egy művészi érzék nélkül szűkölködő historikus átlag keveset tud újraélni a renaissance-kori olasz lélek esztétikai értékeléseiből: hiányzik nála a lelki együtthangzás (*homofónia*).

A történész a letűnt lelki élet rekonstrukciója közben sokszor érzi, hogy az idegen psziché olyan tulajdonságát akarja megragadni, melyhez qualitative hasonló nincsen a maga jelen tudatállapotában adva. Ilyenkor visszaidézi elmúlt, hasonló helyzetben és föltételek között megélt élményeit, esetleg a történetihez hasonló helyzetbe képzelettel magát, vajjon mit élne át ama föltételek között? Így egyszer csak megvilágosodik s érthetővé válik az idegen lélek tevékenysége és szerkezete; például a primitív korok egyszerű, naiv, redukált lelki élete érthetővé válik, ha magunkat gyermekkorunkba éljük vissza; ennek világánál a középkor gyermek-kereszteshadjárata sem oly érthetetlen számunkra, mint ahogy a fölvilágosodás a maga racionalista kortudata alapján föltűntette. Számos esetben egy kis keresés után régebbi tudatállapotaink körében meg tudjuk találni azt a közös élmény-bázist, amelynek alapján a történelmi lélek vonásai legalább megközelíthetőkké válnak számunkra. Ebben az értelemben mondták, hogy minden emberben rejlik valami az állatból, gyermekből, művészből, bolondból, gonosztevőből, romantikusból. Hozzátehetjük: nem szükséges Napóleonnak lennünk, hogy Napóleont megértsük, sem második KANTnak lennünk, hogy KANT érthető legyen előttünk. Ugyanílyan értelemben mondja STERN,² hogy egy lelki típus minden képviselőjében van valami az ellentétes vagy diszparát típusból s így az egyéniségek minden különbözősége ellenére is adva vannak az összehasonlíthatóságra, tehát a megértésre bizonyos fogódzópontok, csak meg kell találnunk őket. *Nil humani a me alienum.*³

¹ L. W. STERN: Die differentielle Psychologie.² 1921. 54. KORNIS: Történelem és pszichológia. 1914. 15. skk. — ² W. STERN i. m. 57. — ³ DÉKÁNY: Bevez. az interpszichikai megismerés elméletébe. 1919. 9—38.

48. Az analógiás lelki beleélés és következtetés csakis akkor lehet érvényes, ha a fizikai jeleknek minden lelki életre nézve *átlag*

egyforma szimptóma-értéke van. Ez a második axióma voltaképp mindig csak módszertani követelmény marad; mert hisz vannak esetek, mikor ugyanaz a lelki élmény nagyon különböző fizikai jelben nyilvánulhat meg, s viszont ugyanannak a fizikai jelnek nagyon különböző élmény felel meg.

A történelmi megértés és rekonstrukció alapjául szolgáló szimptoma-csoportok között átlag kevés szerepe van a mimikai reflexmozgásoknak (a művészeti emlékekben) és az élőbeszédnek. A historikus elsősorban az *írásos nyelv* jelrendszerére támaszkodik, ennek szemptóma-értéke a legfontosabb a történelmi megértés számára. A nyelv a legtrikább esetben tartalmaz teljesen adaequat, kétségtelenül egyértelmű és világos utalást azokra a lelki tartalmakra, melyeknek az író kifejezést akart adni. A nyelv minden embernél szervesen összenőtt egész egyéni életével, tapasztalataival, asszociációival, fogalmaival, érzékelési típusával. Mindenkinek nyelve természetesen csak a saját tudatkörében mozog s így konvencionális jel-értéke mellett mégis csak minden ízében egyéni. A nyelv a lelki tartalmaknak csak főárnyalatait tudja kifejezni: a mélyebb élményeket, a lelki élet finomabb fodrozódásait, apró változásait csak halványan és töredékesen juttatja kifejezésre. Szavak útján a mások élményeinek úgyszólván csak a személytelen oldalát tudjuk megragadni, azt, amit a nyelv, mint a kollektív tudat jelrendszere, egyszerűsmindekorra hatalmába keríthetett; azt, ami hasonló föltételek között nagyjában mindenkinél ugyanaz. Azonos szó és mondat még nem jelenti mindig az élmény azonosságát. Csak a szókép közös és ellenőrizhető, a velükjáró képzetek azonban sohasem hasonlíthatók össze közvetlenül más emberek képzetjelentéseivel. Minden ilyenmű kísérlet megint csak érzékileg, tehát nem adaequat módon van közvetítve. A szókép és a jelentés közötti asszociáció így végső elemzésben mindig legegényibb tulajdonunk, egyéni fejlődésünk eredménye marad. Az enyémhez hasonló nyelvi kifejezés és forma hiányából még nem lehet a jelentés tartalmának hiányára föltétlenül következtetnem.

Ezt az óvatosságot annál inkább kell fokoznunk, minél távolabb esik az író lelki világa a mienktől. Gondoljunk a gyermekek, a más életföltételek között élő, idegen népek, a primitív emberek s a rég letűnt korok nyelvi megnyilatkozásaira. Minél nagyobb a távolság az ő szellemi látókörük s a mienk között, annál bizonytalanabb a szavak (írásuk) egészen megfelelő jelentéssel való ellátása. Az írás, melyre a historikus legtöbbször mint forrásra támaszkodik, a történelmi megértés számára sokkal kevésbé biztos alap, mint az élő beszéd, mert a holt betűkből hiányzik az élő nyelv színes hangléjtése és hangsúlya, melyet a mimikai reflexmozgások is támogatnak. Az írott nyelv, ha sokszor objektivebb is, de a kifejezés gazdagságát és egyéni, személyes színezetét tekintve sokkal szegényebb, mint az élő beszéd.

A nyelvnek és írásnak ez a lefokozott szimptóma-értéke is mutatja a történelmi (egyben filológiai) tudományok rendkívül bonyolult, tiszta logikai eljárással alig boldoguló, az egyéni intuícióra

folyton rászoruló, sok tekintetben irracionális természetét. A történelmi-filológiai megértésre való tehetség éppen abban a sajátos lelki érzékenységben rejlik, mely helyesen tudja megragadni az általános és a különös, a társas módon kialakult (konvencionális) és az egyéni nyelvi mozzanatoknak viszonyát, melyekben a különböző egyének és közösségek lelki élete megnyilvánult.

A nyelv természetes szimptóma-értéke nem érvényesül akkor, ha az írás mögött tettető vagy ferdítő szándék rejtőzik. Ezért különböztetjük meg az írásos „*maradványt*“ (például szerződés, birtokösszeírás stb.) és az írásos „*hagyományt*“ (például emlékirat, krónika), amely a megörökítés céljából készült s amelyben az író pártállása, szubjektív felfogása és érzelmei nyilatkoznak meg. A helyes szimptóma-érték megállapítása a történelmi kritika főladata. Analógiás beleélését és következtetését a történész a különböző eredetű források adatai alapján folyton kiegészíti, módosítja és javítja.

3. A lelki élet egységének újraélése.

49. A történelmi megismerés intuitív mozzanatának nagy szerepe akkor tűnik ki leginkább, ha a történelmi egyének *lelki egységét* kell újraélni és rekonstruálni. A lelki élet ugyanis egységes egész, melyben minden mozzanat összefügg a másikkal s együttesen változik. Ha tehát egyes mozzanatait újraéljük, ezeknek egy individuális egységbe kell összekapcsolódnok. Saját élményeink nem elszigetelten, hanem egy individuális tudategész zárt egységében folynak le s csakis így alkotnak konkrét lelki valóságot: hasonlóképp az idegen (történelmi) lélek egyes beleélt vagy kikövetkeztetett mozzanatai egyenként csak holt elemek maradnak, ha nem kapcsolódnak össze a mi lelki életünk egységének hasonlóságára egy individualitás egységévé. Az idegen lélek sem bizonyos lelki elemeknek, mint részeknek, egyszerű összegezése, hanem egységes, szerves egész (*totalitás*), mely az ő részelemeiből semmiféle mechanikus eljárással le nem vezethető, logikailag ki nem számítható, hanem csak mint ilyen újraélhető.

50. E ponton jutottunk a történelmi megismerés legmélyebben fekvő s így legnehezebben hozzáférhető rétegéhez. A történelmi személyek lelki egységének, mintegy az egyéniség lelki *entelecheidiájának*, megragadása tisztán intuitív természetű. Az egyes lelki vonásoknak a rendelkezésre álló forrásanyagból való megállapítása, a jellem ránk maradt külső megnyilatkozásainak szimptóma-felfogása több tekintetben következtető (*diszkurzív*) eljárások eredménye is lehet. De a történelmi személy individuális lelki egységének, mintegy lelki magjának, én-centrumának megértése, mely úgyszólván belülről centrifugális fényt vet a lelki élet valamennyi nyilvánulására, a történész tovább alig elemezhető, sajátos intuiciójának munkája, mely sokban hasonlít a művészi meglátás rejtelméhez.

De mi is voltaképp az itt kiemelt *intuición* homályos fogalma? Ha akár a költő vagy a filozófus, akár a matematikus vagy a termé-

szetbúvár, akár az államférfú vagy az orvos intuicióját emlegetjük, mindig valamely összefüggés közvetlen felfogását értjük rajta, amely elemibb lelki folyamatra vissza nem vezethető. Az összefüggés tagjainak elemzése magát az összefüggést még nem tárja föl; a részek, mint ilyenek, az egésznek összefüggését nem tartalmazzák; az eredetileg diszkontinuumból lehetetlen kontinuumot szerkeszteni. Akárhány pontot rakunk is egymás mellé, sohasem lesz belőlük folytonos egyenes; akárhány állapotot helyezünk is egymás mellé, az eredmény sohasem lesz mozgás. Lehetséges-e az embert részei összegének tekintenünk? Mi különbség volna akkor az élő és a holt ember között? A lelki életben is megkülönböztethetünk egyes mozzanatok. De lehet-e az egységes lelki életet e mozzanatok pusztá szummációjának tekinteni? Az összefüggés feloldhatatlan egész, melyet pusztán a részek elemzése nem ért meg velünk. Az összefüggést közvetlen módon, sajátos lelki aktussal, intuícióval ragadjuk meg, mely az adott mozzanatokat egységes kapcsolatba hozza. Akinél ez az eredeti, másra visszavezethetetlen, a lelki élet homályos mélységeiből előtörő képesség hiányzik: az nem képes megérteni egy személyiség lelki lényegét, eleven összefüggését, vagy egy szellemi alkotás értelmét. A történelmi intuíció lényege tehát az idegen tudatok egyes mozzanatainak *egységes összefüggésben* való újraélése. Aki ezt az eleven összefüggést, mint a lelki élet egységes magvát, megragadja, az egyszersmind ebből érti meg az egyes mozzanatokot, lelki vonásokat is: az egésznek intuitív megélése teszi érthetővé az egyes megértését.

Ebben rejlik egyszersmind a történelmi megértés nagy *circulus vitiosus*-a. A historikus a történelmi személyről való képét csakis az egyes vonások alapján nyerheti, viszont az egyes vonások csakis a történelmi személyről való teljes és egységes kép alapján érthetők, csoportosíthatók és magyarázhatók. A historikus tehát, aki először szükségképen az egyes adatok tanulmányozására van utalva, az egyesre is fényt derítő összefüggés ismeretének hiányában hipotézisekből indul ki s a további egyes vonásokat ennek értelmében interpretálja, amíg csak a hipotézis a következményre s a következmény a hipotézisre kölcsönösen nem vet világot. A történelmi megismerésnek ez a körbenforgása csakis a kellő intuícióval oldható meg, mely aztán a megfelelő adatokkal igazolható. A történelmi személynek belső egysége legjobban azon *cél* alapján ragadható meg, mely a történelmi személy egész életét áthatotta. A történet minden jelentős alakjának életét módszertani szempontból is úgy tekinthetjük, mint egy különös hivatás teljesítését. Ez a végső cél világít be életének különben holt emlékeibe, ez a belső *telos* eleveníti meg a róla megmaradt adatokat s ez tölti ki egyszersmind az adatok folytonosságának hézagait. Innen a cél intuitív megélésének nagy jelentősége. A történelmi személynek, mint egységes alanynak, rekonstrukciója a történelmi megismerés nagy titka.

E. SPRANGER: *Psychologie und Verstehen*. (Historische Zeitschrift. 1912. 103.) köt. 552. G. SIMMEL: *Vom Wesen des historischen Verstehens*. 1918.

51. A történész azonban nemcsak az egyéni tudategységet, hanem valamely közösség vagy csoport tudatát, a *társadalmi lelket* is rekonstruálja. Ez szintén nem az egyének, mint részek, pusztán mechanikus összegezésében, hanem az egész közösséget átható lelki egység újraalkotásában áll. A történészben megvan a törekvés arra, hogy az egyéni lélek egységét átvigye a társas lélekre is (gondoljunk COMTE *solidarité*-jára és LAMPRECHT *diapason*-jára). Amint az egyéni lelki élet hiányzó vonásait a tudategység alapján egészíti ki, akkép az ismeretes adalékokból a társas közösség lelkét is, mint egységet, iparkodik megszerkeszteni. Ennek azonban a kétségkívüli egyéni különbségek miatt nyilván nem felel meg valóságos történeti egység. Amikor a történetíró a Kr. e. V. századbéli athéni társadalomnak, egy középkori olasz város társadalmának, a toryk és whigek pártjának felfogását, szellemét, lelki szerkezetét tárja elénk: ezek lelki vonásainak, motívumainak, törekvéseinek egységét szét-szórt adatokból rakja össze egy tipikus képpé, amely azonban mint történelmi-pszichológiai egység, valójában csak a történész lelkében él. A társas lélek egységét csak az egyesek közös lelki vonásai képviselik. A nagy történeti egyéniségek lelkének rekonstruálása viszonylag könnyebb, mint valamely kor átlagemberéé. A történelmi megértés számára jobban hozzáférhető Perikles és Augustus, Cromwell és Mirabeau, Széchenyi és Kossuth, mint egy Perikles-korabeli átlagos görög, vagy Augustus legionáriusainak tipikus lelki világa, avagy egy XVIII. századbéli angol s egy XIX. század elejéről való konzervatív magyar nemes. A nagy egyéniségek ugyanis térben és időben nincsenek annyira hozzákötve a történeti környezethez, mint az átlagos ember; ha kiemeljük őket történeti feltételeikből, akkor is még sok marad belőlük, ami felőlő, egységesen felfogható, határozottan és markánsan kiemelkedő s más korba is behelyezhető, más kortudat számára is inkább hozzáférhető és érthető. A hatalmas egyéniségek lelki egysége, mely mintegy az összes vonások összetartója és megértője, inkább konkrét és szembeszökő, könnyebben újraélhető, semmint egy kornak, társas közösségnek vagy rétegnek lelki keresztmetszete, mely többé-kevésbé mindig absztrakció marad. A szociális típus mindig kevésbé szemléletes, mint az egyéniség.¹

¹ G. SIMMEL: Die Probleme der Geschichtsphilosophie.³ 1907. 69.

4. Logikai és történelmi megértés.

52. A történelmi megértés, mint az eddigiekből kitűnik, főképp a mások lelki életébe való önkénytelen transzpozíció, beleélésen alapul. A *megértés* szó ily értelemben való használata elég tágkörű, mert hisz eredetileg a *megértés* csak értelmileg hozzáférhető mozzanatok, azaz gondolat tartalmak felfogására utal s nem jelenti az érzelmek és akarati tendenciák újraélését. Eppen ezért szükséges a megértés fogalmának tüzetesebb elemzése.

Valamely történeti egyén gondolatait kétféle síkban érthetjük meg. *Először* is mint gondolat tartalmat, logikai jelen-

tést, amennyiben ugyanazt a tárgyat ugyanabban az értelemben gondoljuk. Ekkor lényegtelen az, vajjon micsoda történeti és lelki föltételek között gondolja valaki a jelzett tartalmat. Például a PYTHAGORAS-tétel, mint tartalom (jelentés) ugyanaz, akár az ókori görög, akár a középkori germán, akár a mai ember gondolja. Nem tartozik a gondolat tartalmához, mint ilyenhez, hogy *X* vagy *Y* egyén gondolja-e. Éppen ezért az egyének gondolkodási élményeiből kiemelhető, elszigetelhető s magában tekinthető, s mégis ugyanaz a tartalom marad. Ezért lehetséges, hogy ugyanazt a tételt ezer meg ezer különböző fajhoz és korszakhoz tartozó ember megértheti s újra állíthatja, jöllehet a kísérő lelki folyamatok a maguk egészében nagyon elúthetnek egymástól, más és más érzelmi kihangzásuk lehet, más és más szavakban, különféle nyelven lehetnek megformulázva. *Másodszor* a gondolatot, mint történeti-pszichológiai képződményt, mint bizonyos történeti föltételek között, bizonyos időpontban létrejött lelki ténytet tekinthetjük. Ekkor nem a gondolat logikai tartalma érdekel, hanem a gondolkodó lelki folyamata, mely által a gondolatra jutott, azok a körülmények, melyek az egyént a gondolatra indították. Például az a történeti milieu, azok az időbeli előzmények, melyekből megérthettem, hogy PYTHAGORAS a maga tételét fölfedezhette.

Az előbbi a *logikai megértés*, mely a gondolat tartalmára, az utóbbi a *történelmi megértés*, mely az egy bizonyos időpontban egyszer lefolyt lelki működésekre és ezek keletkezési föltételeire vonatkozik,

Eszerint pl. MACHIAVELLI művei lehetnek logikai megértés tárgyai, amikor politikai tételeinek tartalmát fogjuk föl s ennek érvényességét vizsgáljuk, úgy, mintha ma állítaná valaki e tételeket minden történeti vonatkozástól függetlenül. De ugyanezek a gondolatok másrészt lehetnek történelmi megértés tárgyai is, amikor történeti genezisükre világítunk rá: a gondolatok szerzőjének lelki alkatára, politikai temperamentumára, gazdag követi tapasztalataira, LIVIUS-tanulmányaira, amelyek alapján mint olasz hazafi visszaálmodja a régi Róma nagyságát, az olasz egységnek a lelkekben élő eszményére, melynek megvalósítása mindenféle eszközt követelt; kora olasz államocskáinak zilált viszonyaira, az élükön álló kalandorok kapzsiságára, irigységére, összeesküvéseire, kegyetlenségére. Mindezek megértetik velünk MACHIAVELLI ördögi politikai tételeinek létrejöttét. A történelmi megértés tehát már nemcsak a gondolatok racionális megértésén, hanem az érzelmi reakciók s akarati tendenciák újraélésén s ezek oksági kapcsolatba hozásán is alapul.

A logikai megértéshez hasonló mindaz a megértés, amely a vallás-, művészet-, irodalom-, erkölcs-, jog-, tudomány- és filozófia-történetben, vagyis az ú. n. „szellem-történetben“ megy végbe, amikor azt kutatjuk, vajjon azt kutatjuk, vajjon a vallási, jogi vagy filozófiai rendszerben, irodalmi vagy művészeti alkotásban milyen eszme, jelentéstartalom vagy értékreláció, szóval „szellem“ jutott kifejezésre. Ilyenkor a *művet*, ennek belső értelmét és kompozícióját vizsgáljuk, nem pedig a mű alkotójának lelki élményeit, egyéniségének és tevékenységének föltételeit. Az utóbbit pszichogenetikai, az előbbit ideológiai vizsgálatnak neveztük (l. a 16. §-t).

53. A történetíró a vizsgált történeti személytet, intézményt, társadalmi réteget legtöbbször a történetírás egy bizonyos kiválasztási elvének szempontjából tekinti. A politikai történetíró például hajlandó az egyébként tudományos vagy művészeti tevékenységet is kifejtő államférfiúnak rendkívül gazdag és sokoldalúan fejlődött lelki életéből csak a politikai szempontból jelentős lelki mozzanato-

kat kiemelni s a lelki fejlődést ezekből rekonstruálni, holott a lelki élet egységes természete alapján föl kell tennünk, hogy egy-egy ilyen mozzanat nem folyt le egymagában és elszigetelten, hanem a többi lelki mozzanatokkal való állandó egységes kapcsolatban és kölcsönös függésben. A valóságos lelki történés eme egységes összefüggése helyett a politikai történetíró hajlandó tisztán vagy túlnyomóan a politika kategóriáin nyugvó absztrakcióval oly egyoldalú lelki világot szerkeszteni, mely sohasem volt az illető történeti személy sajátja. E ponton szokott előfordulni a logikai és a történelmi-pszichológiai szempontok összezavarása. A historikus mindazt a következményt, ami a történeti személyek gondolataiból, mint rációkból, a maguk immanens logikai tartalma s törvénye szerint következik, levonja és személyeinek lelkébe vetíti, azaz a történés folyását egyoldalúan *racionalizálja*. Pedig a valóságban e következményeket a történeti személy sohasem vonta le, politikai eszméinek logikus sorát a tényleges történeti folyamatban más lelki tényezők (például érzelmek) megtörték és más irányba terelték. A racionalista historikus egyoldalúan csak a logikai megértés álláspontjára helyezkedik, a történeti személyeket csak okozó lényeknek tekinti, mintha minden tevékenységük csak gondolatok logikai hüvelyezésében állott volna.

5. A történelmi megértés lelki tényezői.

54. A mások lelki életének *per analogiam* való megrajzolása közben állandóan fenyeget az a hiba, hogy a történész elsősorban a saját lelkében végbemenő értelmi működéseket hajlandó a történeti lélekbe belevetíteni. Így jön létre a lelki folyamatoknak és a cselekvéseknek a történetírásban oly gyakori egyoldalú racionalista magyarázata, mely a szellemi nyilvánulásokat, a vallást, jogot, erkölcsöt, különféle intézményeket csupán mint célszerűségi megfontolások észszerű eredményeit mutatja be s törekszik érthetővé tenni. Mi minden tűnik így feltevészerű megfontolás, logikai következtetés eredményének a történelemben, ami pedig csak ösztönszerű, érzelemhajtotta megnyilatkozás volt a valóságban. Itt ismét a történelmi megismerés egyik sajátos pszichológiai paradoxonához jutunk. Első pillanatra ugyanis úgy látszik, mintha az úgynevezett történelmi tárgyilagosság annál jobban volna biztosítva, minél inkább sikerül szubjektív mozzanatainkat kiküszöbölnünk (*unser Selbst auslöschen*, RANKE), minél inkább tudunk *ein kalter Dämon der Erkenntnis*-szé válni (NIETZSCHE). Pedig minél hidegebben állunk szemben a multtal, annál nagyobb a hajlandóság bennünk arra, hogy csupán értelmi megfontolásból, kikövetkeztetett célokból vezessük le azt, ami egészen más meghatározó okokból jön létre.

55. A történelem lelki rekonstrukciós feladata nemcsak abban merül ki, hogy a multban gondoltat újra gondolja, a multban megismertet újraismerje, hanem abban is, hogy a multban akartat újra akarja s a mult érzelmeit újraérezze. Az emberi történés nem puszt-

tán racionális alapokon nyugszik; létrejöttében igen nagy, sokszor fontosabb szerepe van az érzelmi, irracionális mozzanatoknak is, melyeken az emberek értékelő állásfoglalása alapszik.

Ezek az é r z e l m e k ugyanazokkal a lelki tényezőkkel közelíthetők meg általunk, amelyeknek létüket köszönik: a történeti személlyel való együttérzéssel, élményeinek újraérzésével. Ez az érzelemszerű lelki magatartás sokszor fontosabb, mint az értelem-szerű kritika: ez ment meg a lapos racionalisztikus történelmi felfogástól, amely a felvilágosodás történettudományát jellemezte. A felvilágosodás történetírója például a vallás történetének legtöbb tényében értelmi megfontolást látott, holott e tényeket ösztönszerű érzelmi gyökerekből kellett volna megértenie. Azonban a racionalista történetész maga nem élvén át a vallásos érzést, ezt másokban újraélni is képtelen. Ezért nem érthette meg a felvilágosodás korának történetírása a középkort.

56. Sokszor azokat az emlékképeket, melyekkel érzelmeink kapcsolatosak, már elfelejtettük, az érzelmek azonban homályosan továbbélnék s a többi odatartozó tudattartalmakra is olajfoltszerűen átterjednek, mintegy átsugároznak. Ez az *érzelmi átsugárzás (irradiáció)* is egyik főtényezője a történeti érzéknek, a történeti források helyes interpretációjának. Írásmaradványok magyarázatánál ez az érzelem általában a nyelvérzékhez fűződő érzelmi állapothoz hasonlít. A helyes nyelvérzékű ember a beszédben, olvasásban való gyakorlata alapján oly közvetlen érzelmre tesz szert, amely azonnal, külön megfontolás nélkül, útbaigazítja, mi helyes a nyelv szellemében. Más szóval: a gyakorlat egyes tényeihez fűződő érzelem megmarad s más hasonló esetekre is irradiálódik. Ugyanilyen módon a történetész számára is, aki valamely korszakot hosszasan tanulmányoz, az egyes történeti adatoktól kiváltott érzelmi mozzanatok (parciális érzelmek) mintegy érzelmi csapadékká sűrűsödnek, az illető korra vonatkozó *totális érzelemmé* (összérzelemmé) olvadnak össze. Ennek segítségével közelíti meg a történetész a kor szellemét, tud behatolni a kor életfelfogásába és értékrendszerébe. E totális érzelem alapjául szolgáló érzelmek az illető kor vallási és politikai felfogásának s mozgalmainak, irodalmának, művészetének, tudományának, erkölcsének, kiváló egyéniségeinek, mozgató tendenciáinak újraéléséhez és ismereteihez fűződnek; az utóbbiak elmélyülésével az érzelmi árnyalatok is folyton finomodnak és a történeti személyek eredeti élményeihez mindinkább közelednek. Milyen különböző érzelmi színezetű lelki rezonanciával fogadja a történetész Periklesz korának, Caesar idejének, a középkornak, a renaissance-nak, a francia forradalomnak említését! Milyen különböző érzelmekből kialakult lelki attitude kapcsolódik benne mindegyikhez! Ezek a történelmi totális érzelmek vezetik a kutatót önkénytelenül a helyes irányba egy-egy írásmű, művészi termék helyes és a kort jellemző felfogásában. Vajjon valamely magyarázat megfelel-e a kor szellemének, immanens természetű-e, vagy pedig a mai kortudat álláspontjáról van-e a multba

helytelen analogiával beleokoskodva: elsősorban ama totális érzelm ösztönszerű bizonyossága dönti el. Az először homályosan fellépő érzelmek a képzetdiszpozíciókat aktualizálni, az emlékképeket felidézni segítik s így a határozatlan érzelmi felfogás igazolhatóvá is válik. Az egyes adatok megismeréséhez fűződő érzelmekből sajátos hangulat támad, ez viszont a képzeteknek s a megfelelő szóképeknek és kifejezéseknek oly sorozatát idézi fel, mely az eredeti élmények történeti szellemének a legjobban felel meg s a legalkalmasabb arra, hogy a történeti mű olvasójából is ugyanazt az érzelmi koefficienszt váltsa ki.

57. A történeti személyek érzelmeivel és törekvéseivel, lelkük egészével való együttérzés, a lelki erők bonyolultan összeszővődő sokféleségébe való beleélés s ennek viszont oly alakítása és kifejezése, hogy mások is újraérezzék és megértsék: ez a történetírónak meg nem tanulható, csak Klió adományaként kapott művészi hatalma, munkájának a technikai rész mellett a múzsai része. Az előbbi rész az exakt tényvizsgálaton alapul, az utóbbi a lélekismereten, az életbölcsestégen (pszichognózis), mely a belső lelki szálakat is fel tudja fedni. „A történelmi megismerés haladása éppen abban áll, hogy a történész gazdagabb, mélyebb és többoldalú lélekkel közeledik anyagához, mint elődei. Nem bizonyítékai által, melyek nem mindig adhatók, hanem életismerete által, mely az anyagot átvilágítja, tud meggyőződést kelteni. A történésznek gazdag saját élménye világítja meg s rendezi a történeti anyagot.”⁴¹ Ennek megértése mindig a történész lelkének differenciáltságától, gazdagságától, érettségétől, fejlettségi fokától függ: ez határozza meg, hogyan látja valaki a multat s mennyit lát meg belőle. Innen érthető, hogy a történelemben (s általában a szellemi tudományokban) végbemenő megismerés mindig ahhoz a fejlődési fozhoz van kötve, melyet az emberi szellem a jelenben elért: az ember az ő különböző lelki fejlődési fokán mást és mást lát a multban. Az antik világot másképp értette a középkor, a renaissance, a neohumanizmus s mást lát benne a mai kor. Minél gazdagabb lett az emberiség lelki világa, annál finomabb lelki organumokra tett szert az antik világ szellemében rejlő irracionális mozzanatok s értékelések iránt. Az értékelő állásfoglalás szempontjából mindjobban individualizált modern ember az emberiség multjának mind több lelki formáját tudja újraélni, amelyek az előző, kevésbé fejlett lelkű korok előtt el voltak zárva. A mult lelkének mindig több hangjára tud a fejlettebb s gazdagabb lélek rezonálni. Eszerint van korról-korra a történetnek mindig más és más reliefje.

Abban, hogy a mult lelkének megértése mindig a megértő tudat fejlettségétől függ, a történelmi megismerés határát kell látnunk. A történettudomány mindenkori állapota általában visszatükrözi azt a fejlettségi fokot, amelyre az emberi szellem jutott. Ennyiben a történettudomány az emberi szellem önmegismerését is jelenti, mert hisz ezt a szellemet a történeti feltételek határozzák meg. A történelmi megértésnek ebből a természetéből egy-

szersmind következik, hogy a történettudományban nem lehetséges a mult lelkének adaequat tükrözése, a maradéknélküli tárgyilagosság. A történettudománynak (s általában a szellemi tudományoknak) igazi ereje s haladási motivuma abban áll, hogy mind gazdagabban s nagyobb megértő fogékonysággal tud behatolni a szellem alkotásaiba. Ez a kárpótlás a történelemben mindig bennrejlő s belőle elvileg ki nem iktatható szubjektivitásért. Napóleon szelleméről sohasem lehetséges a valóságot teljesen objektive tükröző fotográfiát alkotni a historikusnak. Ez a szellemi kép mindig módosulni fog részint a megértő egyénnek, részint az ezt is meghatározó kornak lelki szerkezete és értéktudata szerint. Ámde ez a kép mindig többoldalúvá és világosabbá válik, mindig több lelki finomságot, irracionális mozzanatot fog tartalmazni. A történetíró száz évvel ezelőtt is, ma is, száz év után is elvileg objektivitásra fog törekedni. Azonban emellett minden kornak meglesz a maga sajátos történelmi felfogása, specifikus lelki szeme, mellyel a jelent s vele a multat nézi. A szellemi-történelmi világot elménk a megértésben nem passzive befogadja, hanem felépíti. Ennek a felépítésnek szellemünk fejlettsége és gazdasága szerint más és más lelki stílusa van.

¹ A. HARNACK: Über die Sicherheit und die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis 1917. 20.

58. Amilyen paradoxnak tűnik fel az érzelemnek, mint a legszubjektivebb lelki mozzanatnak egy tudomány, a történelem felépítésénél való szerepe: hasonlókép első pillanatra ellenmondónak látszik, hogy a fantáziának is jelentős része van a történettudományi megismerésben, annak a lelki tevékenységnek, mely a művészi teremtés sajátos eszköze. Úgy látszik, mintha a fantázia nem az objektív, hűvös tudományos munka organuma volna, sőt mintha az utóbbit helytelen, a valóságtól eltérő utakra terelné, mint oly lelki működés, mely a meglévő emlékképekből új tárgyakat kombinál, tekintet nélkül arra, vajjon ezek a valóság birodalmába tartoznak-e? Ha szükséges, hogy a természetbúvár, mint KEPLER mondja KOPERNIKUSRÓL, *animo libero*, azaz képzelettel legyen megáldva: akkor még talán nagyobb szüksége van erre a történettudósnak, aki a multat töredékes források alapján új életre támasztja, a letűnt lelki világokat fennmaradt jelekből újraalkotja. Már az a lelki működés, mellyel embertársaink lelki életét, legfinomabb kedélyhullámzását, tünékeny gondolatvillanását, rejtett cselekvési indítékait kifejező mozgásaik alapján megragadjuk, e külső fizikai jeleket lelki tartalommal kitöltjük s kiegészítjük, sok tekintetben a fantázia műve. A történész még bonyolultabb helyzetben van, mert a multból megmaradt, kritikailag sokkalta kevésbé ellenőrizhető jelekből kénytelen lelki állapotokat és összefüggéseket rekonstruálni. Bonyolítja a historikus munkáját a természetbúvárral szemben, hogy a történelem az egyetemessel ellentétben az egyszer megtörténtet, a különöst, az unikumot állapítja meg. A konkrétum a történész számára nem az, ami a fizikus vagy kémikus számára, tudniillik szimboluma az egyesnek, egyes esete a törvénynek, hanem a maga egyéni

sajátságában kutatnivaló tárgy. A fizikus vagy a kémikus bármikor kellő előkészülettel maga elé állíthatja tárgyat érzéki szemléletként: a historikus ellenben nem támaszthatja fel halottaiból alakjait, hogy azután érzékileg szemlélhesse őket, mert ezek a maguk különösségében csak egyszer voltak.¹ Éppen ezért a mult személyei, eseményei, intézményei, életviszonyai stb., melyeket a történetíró a sokszor gyér adatok romjaiból megeleveníteni akar, a historikusnak részint a maradványokat és hagyományokat újraélesztő *reproduktív* fantáziájában, részint azok hézagait kitöltő *produktív* fantáziájában élnek, melynek legfőbb mozzanata a kombináció. Ezért mondja MOMMSEN: Die Phantasie ist, wie aller Poesie, so auch aller Historie Mutter. „Ha RANKE az igazán hiányos és részben igazán pártoskodó források (velencei követjelentések) alapján az alvajáró biztossággal tudta a történeti fejlődésnek, a cselekvő személyiségek, a ható gondolatirányzatok körvonalait megvázolni, amelyekbe a gazdag levéltárak szerencsés kutatói később már csak néhány vonást, néhány árnyalatot tudtak beilleszteni: akkor benne éppen a genialis teremtőerő titokzatos világozása nyilatkozott meg.”²

Habár a históriai fantázia, mivel egyéni lelki folyamatok újraélésével kapcsolatos, inkább közeledik a művészi fantáziához, mint a többi tudományokban szereplő szemléletes kombinatív tevékenység, mégis — mint láttuk (36. §) — lényegesen különbözik tőle. A történész fantáziájának, ha egyszer történelmi megismerésről s nem történeti regényről van szó, állandó és benső kapcsolatban kell maradnia a kritikai gondolkodással. A fantázia kombináló tevékenysége a történettudományban mindig csak eszköz, s nem cél, mint a művészetben.

¹ B. ERDMANN: Die Funktionen der Phantasie im wissenschaft. Denken. 1913.

² W. BAUER: Einf. in d. Studium d. Geschichte. 1921. 80.

6. A jelen tudatának szerepe a történelmi megértésben.

59. A történelmi megértés most elemzett értelmi, érzelmi és képzeleti tényezőinek a történelmi rekonstrukcióban való szerepe mindig a történész *saját* élményeiben: saját gazdag élettapasztalataiban, a maga korára vonatkozó széleskörű ismereteiben, erkölcsi és jogi megítélésében, differenciált érzelmi világában gyökerezik. Hogy a mult bonyolult életét megérthesse és rekonstruálhassa, a *maga korának* életét kell előbb ismernie: így minden történelem voltaképp a jelenből indul ki. Minden korszak életében minden mindennel a legbonyolultabban összefügg: a történész ezt a mérhetetlenül bonyolult életösszefüggést a valóság eleveenségével csak a saját korán tapasztalhatja. Éppen ezért a történetírás ebből a szempontból egyike a legsúlyosabb feladatoknak, melyet kellő módon csak igen gazdag lelki világú, a maga korának egész kultúráját erőteljesen átélő egyén tud megoldani. A tudományos műhelybe elzárkózó szobatudós nem lehet igazi historikus: a puszta könyvtudás mellett hatalmas életismeret van szüksége. Hogyan vállalkozhatnék a római pluto-

krácia történetének megírására az, aki nem ismeri a jelen plutokrácia életét és lelki szerkezetét? Hogyan tudja egy szociális forradalom történetét igazán megrajzolni, ha nem ismeri a jelen társadalom bajait, a mai tömegek lelki világát és aspirációit? A jelen hasonló viszonyok megadják neki az alapot, hogy mélyebben hatoljon a multba, egyszersmind a lehetőséget, hogy a jelen és a mult különbségeit is élesebben lássa. Bármennyire elűtnek is az emberiség politikai, vallási, erkölcsi, jogi, gazdasági, művészeti életének egyes történeti formái, bizonyos tipikus szerkezeti vonásokban mégis csak megegyeznek. Ezeket a közös vonásokat pedig a történész eleven konkrét szemléletességgel legjobban mégis csak a maga korából merítheti, mert itt számára közvetlen élmények tárgyai. Aki például az utolsó tíz évet nyitott szemmel átélte, a multa nézve is mint történész mennyivel elevebben és mélyebben tudja megérteni a külpolitikai cselszövényeket, a diplomácia álnokságát, a háborúk természetét, az uralkodók és a hadvezérek pszichológiáját, a tömegek mozgalmait, forradalmait és uralmát, a gazdasági katasztrófákat stb. A történeti fejlődést csak az ismerheti igazán és csak az tudhatja az egyes részleteket a fejlődési összefüggés kellő helyére illeszteni, aki ismeri e fejlődési sor végső pontját: a jelen t.

Ezért minden jelentős historikus kora politikai, társadalmi, gazdasági s kulturális törekvéseinek önkénytelenül is komoly és éles szemű figyelője. Beleéli magát a különböző gondolatirányzatok, pártok, közéleti és társadalmi események hátterébe, titkos rúgóiba s rejtett célzataiba, melyeket esetleg a nyilvánosságnak szánt fényes szövegek eltakarnak. A jelen embereinek iskolájába jár, hogy megismerhesse a mult embereit. Nem véletlen, hogy MACHIAVELLI, Flórenc hányt-vetett életű diplomatája, adja meg először a régi Róma külpolitikai történetének körvonalait LIVIUS művéhez fűzött Elmékedéseiben. Az sem véletlen, hogy olyan gazdag politikai, jogi és diplomáciai tapasztalattal bíró közéleti férfiú, mint NIEBUHR, indítja meg a római történet kritikai vizsgálatát és felépítését; továbbá, hogy éppen a jogász MOMMSEN tudta a római államélet legaprólékosabb vonásait is napfényre hozni. Idevág az is, hogy GROTE, a londoni bankár, a görögök történetének kritikus kutatója, 1847-ben Svájcba utazik, hogy a kantonoknak akkor egymás közt kitört háborúját tanulmányozza: szemléletes és eleven minta kellett neki a görög városállamok küzdelmeinek megrajzolásához. Ezek a példák különösen azért meggyőzőek, mert olyan korok történetére vonatkoznak, melyeket tőlünk többezer év távolsága választ el: s mégis a multat és a jelent áthidalja az emberi élet természetének korok felett álló hasonlósága.¹

¹ W. BAUER: i. m. 83—84.

II. A TÖRTÉNELMI MEGISMERÉS ÉRVÉNYESSÉGE ÉS HATÁRAI.

1. Dogmatizmus és szkepticizmus a történettudományban.

60. Az eddigiekben azt vizsgáltuk, hogyan megy végbe a történelmi megismerés? Már most az a kérdés, vajjon az így szerzett s kellő kritikai módszerekkel igazolt történettudományi ismeretnek milyen az érvényességi foka? Egyáltalán szert tehetünk-e az emberi történetre nézve érvényes, azaz a mult valóságnak egészen megfelelő, objektív ismeretre? Más szóval: lehetséges-e történettudomány?

E kérdésre nézve mindenképp két szélső álláspontot kell szemügyre vennünk: a történelmi dogmatizmust és szkepticizmust.

A *történelmi dogmatizmus* szerint az, amit a multból a hagyományok számunkra közvetítenek, valóban egészen úgy volt, amilyenek a forrásokból megismerjük. Ez a gyermek s a primitív történetíró naiv álláspontja, melyet még semmi kétely sem ingatott meg abban az automatikus bizalomban, hogy minden hagyomány a mult valóságát adequat módon tükrözi vissza. A dogmatikus történetíró egyáltalán nem is vizsgálja a multa vonatkozó ismereteinek érvényességét és határait.

A *történelmi szkepticizmus* ezzel szemben tagadja az objektív történelmi megismerés lehetőségét: a multa nézve szerinte nem tehetünk szert érvényes ismeretre. Álláspontját egyrészt a források hiányosságával s a tényeknek bennük lappangó hibás felfogásával, másrészt azzal a szubjektivitással indokolja, mely a történelmi megértésben és reprodukcióban, a tények magyarázatában és megítélésében (értékvonatkoztatásában) szükségképp bennerejlik. A mások lelki életét, mely a források adatai mögött húzódik meg, a történész csakis saját élményeinek analogiájára értheti meg s magyarázhatja: ezzel azonban már a legtágabb tér nyílik a szubjektivitás számára. Ezért a történet eseményei és személyei különböző korokban és egyéneknél különböző visszhangra találhatnak, aszerint, hogyan változik az emberek értékelő felfogása, érdeklődése, erkölcsé, ízlése, általában világnézete. Így minden kor másképen rekonstruálja ugyanazt a multat: minden kornak más a „történelmi igazsága“. A történelem lehet tehát művészet, de sohasem tudomány.¹

A szkepticizmus ebben az okoskodásában kétségkívül a történettudományi megismerés súlyos nehézségeire utal. Ezeket azonban, mint látni fogjuk, túlozza és fölöslegesen kiélezi. A két szélső, dogmatikus és szkeptikus felfogást elutasítva, a *történelmi kritizizmus* álláspontjára kell helyezkednünk. Eszerint elménk képes érvényes történelmi ismeretre szert tenni, a mult valóságát objektíve megismerni, azonban ennek a megismerésnek megvannak a maga tárgyi és alanyi föltételei és határai, melyeket külön kritikai vizsgálat tárgyává kell tennünk. Nincs igazá a naiv történelmi dogmatizmusnak, mely minden ismeretét természetesen érvényesnek tartja. De téved a szkepticizmus is, mely szerint semmiféle történelmi ismeretünk sem lehet objektíve igaz. Igenis, megismerhetünk

a multa nézve is objektív igazságokat, de ennek a megismerésnek megvannak a történeti anyagnak és ismerőképeségünknek természetétől megszabott korlátai és nehézségei.

A következőkben ezeket az elvi nehézségeket fogjuk megvizsgálni a történelmi szkepticizmustól fölvetett kifogások fonalán.

¹ A XVIII. század racionalizmusa csak a matematikában és a tiszta természettudományokban látott igazi tudományt. CHR. WOLFF például ezt mondja logikájában (1728): „historica cognitio communis infimus humanae cognitionis gradus est”. LESSING is szkepticizmusra hajlik a történelemnek mint tudománynak lehetőségével szemben (52. Literaturbrief). VOLTAIRE, aki historikus is volt, kétségbevonta az események biztos motivációjának lehetőségét. KANT sem tekintette a történelmet igazi tudománynak, mert nem tud apodiktikus ítéletekre szert tenni: minden ismeretkör csak annyiban igazán tudomány, amennyi matematika van benne. (Ld. R. UNGER: Zur Entwicklung des Problems der historischen Objektivität bis Hegel. Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. I. köt. 1923. 114. kk. KOSZÓ JÁNOS: Fessler Aurél Ignác. A regény- és történetíró. 1923. 143.) A történelmi kutatásnak a XIX. század elejétől való föllendülésével és módszertanának kialakulásával a szkeptikus felfogás mindinkább háttérbe szorult. Szkeptikusok: TH. LESSING: Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen. 1919. M. NORDAU: Der Sinn der Geschichte. 1909. W. VISCHER: Über die Grenzen des hist. Wissens. Preuss. Jahrb. 1880. 46. köt. 67. H. BOURDEAU: L'histoire et les historiens. 1888. 176—197. Szépirodalmi téren a tört. szkepticizmus legfőbb terjesztője ANATOLE FRANCE: I. pl. L'île des pingouins (eleje); Les opinions de M. Jérôme Coignard (XVI. fej. L'histoire) stb.

2. A történelmi megismerés elvi nehézségei.

61. A történelmi szkeptikusok először is a források hiányára hivatkoznak: az emberi történet rengeteg jelentős tényéről nincsen egyáltalán tudomásunk, mert sem közvetlen, sem közvetett emlékek nem maradtak reánk. Így a fejlődés ismerete mindig a legnagyobb mértékben hézagos marad: a történelmi megismerés teljesen a véletlentől függ. — Elismerjük, hogy ez a történelmi kutatásnak igen nagy tárgyi akadály. Azonban ez a történettudománynak nem speciális nehézsége, mert hisz bármely tudomány tárgyának megismerése végtelen feladat. A természettudományok tárgya is kimeríthetetlen, a rendelkezésükre álló ismerésszerek is viszonylag igen korlátoltak. Ahogy a természeti Kosmost nem ismerjük meg teljesen, de ez a teljes megismerés egy messzecsillogó eszmény, melyet folytonos kutatással iparkodunk megközelíteni: éppúgy az emberiség folytonos fejlődésének, a történeti Kosmosnak, föltárása is csak ismerésideál, melyet a mind behatóbb történelmi vizsgálat folytonosan jobban és jobban tud megvalósítani. A források hiánya nagy akadály, de a történelmi kutatásnak éppen az egyik feladata, hogy a források felkutatása által ezt az akadályt mindjobban legyőzze. „Hasonlítsuk csak össze, hogy mit értettek száz évvel ezelőtt világtörténelmen és mit értünk ma rajta; akárcsak a Ptolemaeus-féle föld-abroszt hasonlíthatnánk össze egy modern földtekével. Amabban a római birodalom határain túlfekvő limitrof országokat csak elmosódott körvonalakban ismerjük föl, a többi helyét az óceán borítja el. Egészen ilyen állapotban volt a világtörténelem az újabb időkig. Az előázsiai keleti népekről a bibliából tudtunk meg egyetmást,

különb en a görög és római írókra szorítkoztunk, akik, mihelyest elhagyták a római birodalom határait, a találgatások kódébe merültek. Ma a történész ismeri a fáraók egymásutánját, biztosabban, mint akárhány középkori fejedelmét; tanulmányozhatja az Ábrahám-korabeli Hammurabi törvénykönyvét, s föltárultak előtte Indiának szent könyvei és bámulatos terjedelmű eposzai“ (GIESSWEIN). Vagy vessük egybe az Árpádok korára vonatkozó mai forrásszerű tudásunkat a félszázaddal ezelőtti idevágó ismereteinkkel!

A modern történettudománynak éppen a források széleskörű és módszeres fölkutatása, rendszerezése és a nagyszámú *Monumentá*-ban való kiadása egyik legjellemzőbb vonása. Hogy ennek ellenére sokszor hiányzanak a szükséges források s így történelmi ismereteink tökéletlenek maradnak, az minden tudományos emberi ismerés közös tragikus sorsa. A természettudományok rengeteg tárgya is egyelőre hozzáférhetetlen, de azért mégsem tagadjuk a természettudományi megismerés jogát és lehetőségét.

62. De ha vannak is források — okoskodnak tovább a szkeptikusok — ezek megbízhatatlanok s a tőlük közölt tények ellenőrizhetetlenek. A tanuvallomásokra vonatkozó modern pszichológiai kutatások megdöbbentően igazolták, hogy egy ténynek a szem- és fültanúktól való közvetlen felfogása is mennyi tévedéssel jár, milyen hézagos, mennyi benne az érzéki csalódás és a félreértés. Már hibák csúsznak be az érzéki felfogásba: a szemléleti tartalmat az egyén a maga régebbi emlékképei, figyelmi diszpozíciója, érdeklődési iránya szerint kiegészíti és módosítja. A tényeknek ez a szubjektív deformálása még erőlyesebben folytatódik az emlékezetben: számos vonás kiesik, számos új mozzanat pedig beleszővődik, hogy a muli képe kerek, logikus egységnek tűnjék föl (emlékezeti kikerekítés és logifikálás). Végül — harmadszor — az így átformált anyagnak még meg kell küzdenie a kifejezés hiányaival és félreérthetőségével. Innen van, hogy ha egy most lefolyt utcai verekedés szem- és fültanúit nyomban kikérdezik, ezek tanuvallomásának adatai nagyban elütnek egymástól. Hogyan akarja akkor a történelem a néhány évszázaddal, sőt évezreddel ezelőtti történet eseményeket egykét szükségzavú forrás után, melyet legtöbbször nem is az esemény közvetlen tanúja írt, helyesen megállapítani? Igaz, hogy a természettudományi megismerésben is az érzéki megfigyelés hiányai sok tévedést okoznak; ámde az ő vizsgálataik tárgya újra megfigyelhető, esetleg kísérletileg előállítható, szóval az eredmény sok egyén által ellenőrizhető. Ellenben a történelem eseménýtárgya már a múlté, egyszer volt hozzáférhető s rendszerint oly bonyolult, hogy az egykorú tanú az eseménynek csak kis részét figyelhette meg.

Megengedjük, hogy a szkeptikusok ezzel az okoskodásukkal sok történelmi tévedés forrására mutatnak rá. Azonban túllőnek a célon, amikor minden tanuvallomástól minden hitelt megtagadnak. Az egykorú források egymással sokszor jól ellenőrizhetőek; ugyanazt az eseményt lényegében különböző eredetű források ugyanúgy adják elő, esetleg egybehangzóan kiegészítik egymást. A modern

történettudomány fejlett módszer-technikája, külső és belső kritikája alapján ma már a biztosan megállapítható történeti tények rengeteg száma áll rendelkezésünkre, melyek az egyébként jogos kételynek valamennyi tényre való korlátlan kiterjesztését hangosan megcáfolják.

A szkeptikusok azonban a forrásoknak mint tanuknak nemcsak jóhiszemű tévedéseire mutatnak rá, hanem célzatos ferdítéseire, hamisításaira, hazug és tendenciózus értesítéseire is. A források e szubjektivitása különösen tapasztalható a vita-, védő- és dicsőítő iratokban, propaganda-művekben, a hangulatos naplókban és emlékiratokban, melyekben lehetetlen pontosan elválasztani a szigorúan igaz ténytől a szubjektív beállítást. Ha ezeknek valamely kiváló egyén a szerzője, a történetírás sokszor századokon át az ő hamis, de megvesztegető módon előadott adataira támaszkodik. — A történettudomány azonban ma már nagyon is tudatában van annak, mennyire nem szabad vakon bízni a forrásokban. Éppen ezért a források itt jelzett hibáinak megrostálására a történelmi kritika egész módszertani szabálygyűjteményt fejlesztett ki. Ehhez alkalmazkodva igen nagyszámú tényt bizonyosan tud megállapítani, máskor viszont kénytelen megelégedni a tények valószínűségének, esetleg csak lehetőségének megállapításával. Ez azonban a történettudománynak nem különös hiánya, hisz a természettudományok is tele vannak hipotétikus eredményekkel. A történelmi hipotézisek is, úgy, mint a természettudományiak, mozgást, lüktető életet visznek a tudományba, új célt és irányt szabnak a vizsgálódásnak. Egy-egy hipotézis védői és ellenfelei újabb és újabb adatokat kutatnak fel, melyek alkalmasnak látszanak a kérdés eldöntésére. A hipotézist vagy igazolják, vagy jobban pótolják. Ezek azonban többnyire csak a részletekre vonatkoznak.

Bármennyire is vitások lehetnek az egyes történeti részletek, a történetet mozgató erőkre, ezek irányára és eredményére nézve háromfajta bizonyos anyag áll rendelkezésünkre: a *főesemények*, az *emlékek* és az *intézmények*. Ezeket csak másodsorban egészítik ki a *hagyományok*, melyekkel, minthogy éppen a múlt megörökítése céljából jöttek létre, már számos szubjektív mozzanat lehet kapcsolatos.

A *főesemények*, a nagy történeti tények, mintegy a történet gerendázata, egészen bizonyos adatok számunkra. Egy történelmi tankönyvben, mely csak a legfontosabb tények előadására szorítkozik, aránylag milyen kevés az az adat, amely a bizonyosság szempontjából esetleg megtámadható. Hogy a görög polisok egymás között s a perzsákkal milyen háborúkat folytattak; hogy Julius Caesar hódította meg Gallia nagy részét; hogy a kereszténység gyorsan elterjedt; hogy Nagy Károly Rómában 800-ban magát megkoronáztatta; hogy Kolumbus 1492-ben fölfedezte Amerikát; hogy Szent István volt az első magyar király, aki az országot szervezte; hogy 1526-ban Mohácsnál a magyar sereg végzetes vereséget szenvedett: mindezek és sok más hasonló ezer és ezer adat kétségbevonhatatlan tény. Ha a részletekre nézve helye van is a kételkedésnek, de a főesemények helyére, idejére s végső eredményére nézve nincsen. De nemcsak a főesemények, hanem ezek további kihatása is lényegében egészen kétségtelenül megállapítható (pl. milyen hatása volt a magasztásban a kereszténységnek, az új világrészek fölfedezésének, a reformációnak, a fölvilágosodásnak, a gyáripar megszületésének stb.).

Az *emlékek* a múlt tényleges jelei, melyek a jelenbe nyúlnak s róluk sok jelentős adat hitelesen leolvasható. Ilyenek az egyiptomi piramisok, a babilón-asszír épületek,

a görög és római művészet épület- és szoboremlékei, a különböző népek különböző korokból megmaradt eszközei, fegyverei, sírkövei stb. Egyik-másikról kiderülhet, hogy hamisítvány; de a túlnyomó részük híven beszél alkotóikról. Meg lehet-e hamisítani a piramisokat? hamisak-e Aquincum római kőmaradványai? „Ezekről az emlékekről — mondja HARNACK¹ — nemcsak egy korszak munkájának eredményeit olvashatjuk le, történeti erőit és ezek irányát, hanem felvilágosítást adnak a fejlődés menetére, az oksági sorra nézve is és megismertetnek a kor szellemével egészen az apró finomságokig. Mire nem tanítja meg egy piramis a gondolkodó szemlélőt az építő népre vonatkozóan, mire nem tanítja meg egyetlen olyan épület, mint a Pantheon! S vajjon MOMMSEN nem a latin feliratokból rekonstruálta-e az egész római közigazgatást? Bizonyos, hogy a kérdések százai megoldatlanok maradnak; de ennek a közigazgatásnak ereje, iránya és munkája mintegy ércebe öntve áll előttünk.“

Végül arra a főkérdésre, amelyet minden egyes korhoz intéznünk kell: mik voltak a kor anyagi és szellemi főproblémái, s milyen irányban és erővel oldotta meg ezeket? — mint HARNACK kifejti — a kor *intézményei* válaszolnak teljes bizonyossággal, amelynek az államalkotmányok és -törvények, a jogi könyvek és államszerződések, az egyházi rendeletek, a szertartások és agendák, az iskolák szervezete, a városi törvények, a rendek és céhek szabályai, az armeghatározások. Ezek alapján egy kor szelleme egészen jól rekonstruálható: a mult egész élően élete kibontakozik belőlük a historikus szeme elé. „Végső elemzésben minden intézménytörténet *eszmétörténet*; minden egyes intézmény ugyanis valamely politikai, társadalmi, kulturális vagy vallási eszméből fakad. A *szellem* az, ami a történetben uralkodik, gyakran eléggé az anyagi szükségletektől mozgatva ugyan, de mégis a szellem.“ Az emlékek és intézmények legtöbbször elég anyagot nyújtanak arra, hogy a szubjektív mozzanatokkal átítatott hagyományok kellően ellenőrizhetők és megbíráhatók legyenek.

¹ HARNACK: Über die Sicherheit und die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis. 1917. 16.

63. A történeti valóságnak a hagyományokban rejlő anyaga -- mondják a szkeptikusok — mikor a történetíró tudományt szerkeszt belőle, pszichológiai szempontból voltaképp kettősen van szubjektíve felfogva és feldolgozva. Először is keresztülszűrődött a történés az egykorú vagy későbbi történeti forrásíró tudatán. Ennek eltorzító hatását már megvizsgáltuk. De másodszer keresztülszűrődik a történés a maga áthagyományozott (tehát már egyszer vagy többször a forrásírók által szubjektíve felfogott és feldolgozott) formájában a történetíró tudatán is, lelki alkatán, apperceptív feltételein, addig szerzett ismeretanyagán, élet- és világfelfogásán. A multnak a megmaradt adatok közegén átszűrődött sugarai tehát különböző beesési szög alatt jutnak a történetíró lelki felületére, s ezért természetes, hogy a történetírásban is más és más visszaverődési szög alatt mutatkoznak.

Ha a történelmi megismerésnek az egyes tények megállapítására nézve a forrásokban rejlő nehézségeit az imént kifejtett módon el is tudnók háritani, a szkeptikusok szerint az események összefüggésének, a történeti folytonosságnak, az egész történeti képnek *rekonstrukciójában* továbbra is oly kikapcsolhatatlan szubjektív mozzanatok érvényesülnek, melyek mégis csak lehetetlenné teszik az objektíve érvényes történelmi megismerést. Amikor a történés, hangoztatják a szkeptikusok, az elszigeteltnek látszó tények összefüggését helyreállítani iparkodik, a mult valóságába olyan *a priori* mozzanatokat visz bele, melyek a mult képét módosítják, sőt meghamisítják. Egyrészt oksági összefüggést konstruál, hogy a fejlődést organikusnak tüntethesse fel. Másrészt az egyes tényeket kiszakítja eredeti

összefüggésükből, hogy elszigetelve vizsgálhassa őket, mert hisz egyszerre az egészet úgy sem ragadhatja meg. Így egymástól elszakítva tárgyalja a kultúra egyes, de azért szorosan összefüggő területeit, az egyes népeket, az egyes személyeket, sőt még ezeket is gyakran csak bizonyos szempontból. Így mesterséges bevágásokat csinál az eredetileg egységes történés folyamába: pedig az egyes egészen másnak tűnik fel, ha elszigetelve nézzük, semmint ha abban a valóságos szerves összefüggésben, melyben fokozatosan kialakult. Így a történész az elme *a priori* kategóriáit alkalmazva a mult valóságára, ennek egyáltalán nem hű tükörképét mutatja be számunkra.¹

Megengedjük, hogy a történelmi rekonstrukció a mult élő valóságának nem egyszerűen azonos másolata. Kétségkívül minden történelmi rekonstrukció egyben konstrukció is, mely mint egységes kép több tekintetben elüt a valóságtól. Azonban azok a kategóriák, melyek szerint a történelmi anyag formálása végbemegy, nem tisztán szubjektívek, mint a szkeptikusok feltüntetik, hanem objektívek, melyek lehetőleg a valósághoz alkalmazkodnak. Ha például a történész az okság kategóriáját alkalmazva, a magában folytonos történés egyes mozzanatait, mint okot és okozatot kiemeli és egymásravezetkoztatja, nem szubjektív szeszélye, hanem objektív ismertetőjelek alapján jár el. Elvi szempontból a természettudományi okvizony megállapítása is hasonló mesterséges elszigeteléssel jár. Ha pedig a történelmi rekonstrukció hibás, a genetikus történettudomány haladása éppen abban áll, hogy a mult hibás képe helyébe a valóságnak mind hívebb reprodukcióját állítja. A mult egészen adaequat képe természetesen mindig csak a történelmi megismerés eszménye marad.

¹ G. SIMMEL: Probleme der Geschichtsphilos.³ 1907. 42.

64. Ennek az eszménynek megközelítését az eddig ismertettek kivül még egy mozzanat gátolja: a historikusoknak a történelmi megismerésbe önkénytelenül is folyton beleszövődő értékelő állásfoglalása, a történelmi adatoknak értékekre való vonatkoztatása. Az *objektív* történetírás kérdése főképe körül forog.

A *történelmi objektivitás* eszméjét sokan úgy fogják fel, hogy a történész feladata pusztán a tényeknek és ezek összefüggésének megállapítása, miközben kerüljön minden értékítéletet, *én*-jét teljesen kapcsolja ki („sein Selbst auszulöschen“ RANKE), elméje csak a sítükör szerepét játssza, mely pusztán a tényeket vetíti vissza. A historikusnak a korok fölött álló hűvös magaslatán mintegy csak esztétikai érdeklődést szabad mutatnia az emberiség életének nagy drámája iránt.

Ha azonban elismerjük is, hogy a történetírónak *objektívnek* kell lennie, az objektivitást nem értelmezhetjük úgy, hogy az értékekre való vonatkoztatást teljesen kikapcsolja. Az utóbbi, mint a történelem fogalmának vizsgálatánál láttuk, bizonyos értelemben eleve hozzátartozik a történelmi megismerés természetéhez a természettudományi fogalomalkotással szemben (8. §); másrészt az értékmozzanat teljes kikapcsolása a történész számára pszichológiailag is lehetetlen.

Amikor a historikus a rendelkezésére álló óriási anyagból csak bizonyos adatokat választ ki, amelyeknek történeti jelentőséget tulajdonít (hisz a történelemben nem tartozik bele minden, ami csak megtörtént), akkor már ez a kiválasztás, a lényegesnek a lényegtelenről való elkülönítése, eleve bizonyos értékítéletek alapján megy végbe. S mi ezeknek az ítéleteknek értékmérője? Öntudatlanul is a kultúra valamiféle fogalma. Az emberiség multjából a történész csak azt választja ki, aminek a kultúra (vallás, erkölcs, tudomány, művészet, jog, államélet, gazdaság) fejlődésében *pozitív* vagy *negatív* jelentőséget tulajdonít, akár tudatosan, akár nem.

A pozitív jelentőség megállapítása azonban a helyeslés, a negatív jelentőség megvilágítása pedig természetszerűen a helytelenítés értékítéletén alapul. Úgy látszik, mintha ezzel a történész a mult eseményeit, személyeit és intézményeit a történelem „ítélőszéke” elé idézné s így nem a tények előadására, hanem bírálkodásra vállalkoznék.

65. Ha a történettudomány nem az események pusztán külsőszerű egymásmellé illesztésében, hanem az összefüggő szerves *fejlődés* képének megszerkesztésében áll, akkor már a *fejlődés* (illetve *visszafejlődés*) fogalmából szükségképen következik az értékekre való vonatkoztatás. A fejlődés ugyanis a változásoknak oly sorozata, melyben értékbeli emelkedés állapítható meg, azaz a későbbi stádium bizonyos szempontból értékesebb, mint az előbbi. Hogy azonban a historikus a későbbi stádiumot az előzőnél értékesebbnek minősíthesse, ahhoz valamiféle értékmérőre van szüksége. A haladás és hanyatlás, az emelkedés és visszaesés, a fejlődés és visszafejlődés, mint történelmi kategóriák, elgondolhatatlanok értékelés nélkül. A történettudomány lényegéhez tartozik a fejlődés vagy visszafejlődés vonalának meghúzóása. Ez pedig csak bizonyos értékek feltevése mellett lehetséges. Ezeket az értékmérőket a kultúrának a historikus lelkében élő valamiféle eszménye szolgálhatja.

Az emberiség szellemi története azt mutatja, hogy a kultúreszmények, mint legfőbb értékek, *formailag* lényegükben azonosak: az igazság, jóság és szépség eszményei. Mihelyt azonban ezeknek konkrét tartalmát vesszük szemügyre, azt látjuk, hogy ez korok, népek s egyének szerint igen nagy különbséget mutat. A különböző korok és népek értékfelfogása, mint világnézetük gyökere, sokban elüt egymástól: más értékek állanak a görög világnézet érték-hierarchiájának csúcspontján, mint a rómaié; a középkor transzcendens világnézetéből más alapérték hangsúlyos cseng ki, mint a renaissance vagy az újkor immanens életszemléletéből; amott a vallásos érték uralkodik a többi felett, emitt az esztétikai; később a gazdasági értéknek van primátusa. Az egyébként önmagukban érvényes kultúreszmények az egyes korok tudatában más és más hangsúlyt és színezetet nyernek: minden kornak megvan a maga *értéktudata* s ez döntő történelmi felfogására nézve is. A mult csakis a jelen értéktudatának polarizált fényében jelenhetik meg. **GOETHE**

mondja a Faustban: „Was ihr den Geist der Zeiten heisst, das ist im Grund der Herren eigner Geist, in dem die Zeiten sich bespiegeln.“ Jellemző például, hogy milyen kevésre becsülte a XVII. századi felvilágosodás korának racionalisztikus történetírása, melynek legfőbb értékmérője az észszerűség volt, a középkort, amelynek tudatában a vallásos érték uralkodott. Viszont a XIX. század eleji romanticizmus értéktudata mennyire vonzódott a középkorhoz. Minden történész a maga kora értéktudatának részese, tehát főképp kora kultúreszményei adják meg neki azokat az értékmérőket, melyek szerint a tények kiválasztását és megítélését, a fejlődés vagy hanyatlás megállapítását akár öntudatosan, akár öntudatlanul, eszközli. Tartalmi szempontból nem ismerjük az abszolút értékmérőket, melyeket mindenkinek el kellene ismernie. Az emberiség értéktudata ezeket csak lassú fejlődés útján fokozatosan ismeri fel. Éppen ezért minden kor történetírásának csak a maga kultúreszményei állanak rendelkezésére, ami kétségekívül bizonyos fokú *szubjektivitást* jelent: minden kor értékfelfogása többé-kevésbé szubjektíve színezi a múltat s ez a szubjektivitás a történelemből teljesen semmiképp sem iktatható ki. „A történettudomány mindig korának gyermeke.“

Azonban ennek a *kor-szubjektivitásnak* megvan a maga ellensúlya is. A történelmi megértés elemzésénél láttuk, hogy lelki életünk oly gazdag és rugalmas, hogy bele tudjuk magunkat élni másoknak a mienkétől elütő értékélményeibe is s ezen az alapon meg tudjuk szerkeszteni más korok embereinek értékrendszerét; így képesek vagyunk a régebbi korok életfelfogását a *saját* eszményeik szerint is mérni s megítélni. A modern történettudomány éppen arra törekszik, hogy az egyes korok tényeit a saját kultúreszményeik alapján, immanens módon, fogja fel, azaz *relatív értékmérőkre* tegyen szert¹ s így áthidalja azt a lelki távolságot, mely a múltat s a jelent egymástól elválasztja. Nem ítélni meg helyesen például a középkor tényeit az, aki a középkori embert a modern emberrel közös értékevezőre hozza s figyelmen kívül hagyja azt a nagy szakadékot, mely a középkori világfelfogás értékrendszerét s a modern emberét egymástól elválasztja. A középkori ember gondolatait, érzelmeit, cselekedeteit, egész életfelfogását csak az ítélni meg történelmi szempontból helyesen, aki a középkor lelki életébe nem vetíti bele mindenestül a maga modern szellemét, hanem a középkor sajátos értékmérői szerint fogja fel e korszaknak tényeit. A historikusnak absztrahálnia kell a maga kortudatának értékrendszerétől (*negatív* oldal) s át kell helyezkednie a vizsgált kor értékfelfogásába (*pozitív* oldal). „A jogi és erkölcsi eszményeknek korszakok és kultúregységek szerint rendezett kutatása, annak megállapítása, vajjon bizonyos korban és területen mi ment jámborság, igazságosság, gazdagság, nagylelkűség, bőkezűség számba, hogyan változtak ezek az értékelések időben és térben, szóval az erkölcsi felfogásoknak beható forrás- és nyelvkritikán alapuló részletvizsgálatokból leszűrt kifejtése fontos előmunkázat a történelmi objektivitás tudományos és módszertani megalapozásához.“² Egyes korokra nézve ezek a vizsgálatok már szép eredményre mutathatnak rá.

A régi történetírás a maga abszolútnak és időtlenül érvényesnek hitt értékmérőit mereven alkalmazta az előző korok erkölcsi, vallási, jogi stb. életére. Viszont a *saeculum historicum*-nak nevezett XIX. században kialakult modern történetírásnak legnagyobb vívmánya éppen az objektivitás követelménye, azaz minden korszaknak a maga értékrendszere alapján való megítélése és felfogása. Bármily erőszakosan konstruálja is meg HEGEL a világtörténelmet, ő hangoztatja először a legerélyesebben s elvszerűen, hogy az emberiség fejlődésében minden korszaknak és népnek megvan a maga sajátos szelleme és a fejlődéshez szükséges funkciója, mert hisz az egész világtörténelem a világszellem fokozatos kibontakozása. Minden történeti korszakot tehát *sub specie temporis* kell tekintenünk. Bármilyen fogalmi visszaélésekre adott is alkalmat a korszellem és a népszellem önállósításának eszméje, az immanens történelmi értékelés hegeli gondolata mindjobban érvényesült. A mult század történetfilozófiájának, mint a fejlődés filozófiájának ez a legnagyobb eredménye. „Talán nem megyünk messzire, ha a történelemnek ezt a haladását egyenlőnek tartjuk azzal, melyet a természettudomány egy DARWIN-nak köszönhet. Ha tüzetesebben szemügyre vesszük, a két ismeretfolyamat párhuzamossága egyenest meglepő. Mindkét területen olyan jelenségeket, melyeket régebben az idő figyelmen kívül hagyásával vizsgáltak, most 'fejlődési fokozatokba' fognak össze s egymással szemben korszakok szerint határolnak el.“ (W. BAUER.) A történet-tudomány azzal, hogy genetikussá, vagyis fejlődést kutatóvá lett, kénytelen egyszersmind a fejlődés előbbi és későbbi fázisait egymásra vonatkoztatni, amikor is az egyes korszakok értékrendszerének egymástól különböző természete szembeszökőbbé válik. A nagy fejlődési összefüggésben való látás élesíti a szemet az értékelési árnyalatok iránt is.

Az immanens történelmi értékvonatkoztatás természetesen nem jelenti azt, hogy a történész, amikor valamely erkölcsi vagy jogi eszme, intézmény, alkotmány stb. egész fejlődését genetikusan nyomonzza, ne tekintsen a fejlődés utolsó fázisára, vagyis a jelenre, amelynek értéktudata az eszme, intézmény, alkotmány stb. utolsó alakját formálta.

¹ A. GROTFELDT: Die Wertschätzung in der Geschichte. 1903. E. TROELTSCH: Über Massstäbe zur Beurteilung historischer Dinge. 1916. A. HARNACK: Über die Sicherheit und die Grenzen geschichtl. Erkenntnis. 1917. W. A. DUNNING: Truth in History. The American Historical Review. 1914. 217—220. — ² W. BAUER: i. m. 87. (l. itt példaképpen a középkori politikai fogalmak megértésére vonatkozó irodalmat).

66. A történelmi objektivitás fogalmát az eddigiekben főképp a történetírónak a saját k o r t u d a t á t ó l való elvonatkozása szempontjából vizsgáltuk. Az objektivitást azonban még nagyobb veszedelem fenyegeti, ha a történetíró egyoldalúan a maga egyéni rokon- vagy ellenszenve, politikai pártfelfogása, sovinizmusa, erkölcsi, jogi, társadalmi kedvenc eszméi szerint ítéli meg és értékeli a mult intézményeit és személyeit, főképp azért, hogy a jelenre hasson, bizo-

nyos eszméket és irányzatokat megvédelmezzon, másokat diszkreditáljon. Aki az erkölcsre, jogra, a társadalom mivoltára vonatkozóan szilárd gondolatrendszert épített ki a maga számára, abban nagy a hajlandóság arra, hogy az emberek letűnt életét is ennek kategóriáiba mereven beleszorítsa, a tényeket ezek szerint csoportosítsa, a történetileg lényegest és lényegtelenet ezek szerint válassza el. Ha ezt tudatosan és szándékosan teszi, akkor műve *tendenciózus*. Az a historikus, aki valamely filozófiai vagy szociológiai rendszerhez mint lelkes hívő csatlakozik, a multat csak szögéből hajlamos megítélni. Például FR. CHR. SCHLOSSER a XVIII. századnak történetéről írt munkájában KANT etikájának kategorikus imperativus-át teszi meg egyoldalúan annak az abszolút értékmérőnek, amely szerint e korszak államéletét, társadalmi mozgalmait és személyeit megítéli. Hasonlóképp érezte a XIX. század második felében a *pozitivizmus* a maga hatását nemcsak módszertani, de metafizika-ellenes álláspontja szempontjából is a történetírásra. Az oekónómiai történetfelfogás a szociáldemokrata történetírók műveit egyenest tendenciózussá teszi.

67. A történelmi objektivitás, mint az eddigiekből kitűnik, főképp *negatív* jellegű: a szubjektív, a történelemben kívülről bevitt, tehát idegen értékmérőknek távoltartásában áll. Azonban az objektivitásra való túlságosan aggodalmas törekvésnek is megvannak a maga esetleges hátrányai. Aki csak azt meri föltárni, amit a hagyományokban talál, aki nem mer túlmenni a források betűin s a források adatainak hézagait nem meri a maga kombinációival kitölteni, attól félve, hogy szubjektív mozzanatokot vetít a történetbe: az teljesen félreérti a történetíró feladatát s az objektivitás követelményét. Az ilyen történet munkájából hiányzik a lényeges és lényegtelen éles elválasztása, a mult életének nincsen semmi reliefje. A források anyagának kritikai föltárása még nem történetírás, csak ennek szükséges föltétele. A történetírás a mult képének egységes rekonstrukciója. Aki csak a puszta adatokat szellemtelenül összekeresi, oklevélananyagot ad ki: az ahhoz a munkáshoz hasonló, aki egy régi vár omladékainak köveit összehordja és megtisztogatja. Kőművesnek sem mondható, mert ez már cementjével a köveket össze is ragasztja. Az igazi historikusnak az építész föladatát is vállalnia kell: a régi vár tervét a maradványok alapján képzeletében megrajzolja, a hiányzó pilléreket és íveket újra megfaragtatja annak a stílusnak, esztétikai értékfelfogásnak szellemében, melynek nyelvén a megmaradt kövek beszélnek. A historikus így restaurál, rekonstruál: egészen kihúzza azokat a szellemi vonalakat, melyeknek csak egy-egy irányt mutató részecskéje maradt meg számunkra. A történelemhez az adatokon kívül hozzátartozik a fejlődés egységes összefüggésének ismerete is, az, amit a németek *történelmi fölfogásnak* (*historische Auffassung*), a franciák *történelmi szintézisnek* (*synthèse historique*) neveznek. Ezt megalkotni pedig pszichológiai lehetetlenség a történetíró kortudatának, világnézetének, nemzetiségének, egyéni szellemi alkatának teljes kikapcsolásával.¹

A szociáldemokrata történetíró, aki az egész emberi történetben elvszerűen csak a gazdasági erők küzdelmét látja, ha objektivitásra törekszik is, a középkorról más színezetű képet fest, mint az arisztokratikus felfogású historikus; Luther alakja mindig más történeti értékű perspektívában fog állani egy hívő katolikus, mint egy ortodox protestáns történetíró előtt; egy cseh historikus mindig más lelki diszpozícióval fog közeledni a magyar honfoglalás történeti anyagához, mint egy magyar történész; a most lezajlott világháború képe mindig másképp fog tükröződni a német, mint a francia historikusok elméjében, ha a későbbi századok enyhíteni fogják is az ellentétet. Már a patriotikus érzés miatt sem lehet a történettudomány a szó abszolút értelmében objektiv.

Ha így a történelmi kutatásnak a szubjektív mozzanatok természetszerű együttthatói, akkor ezekkel szemben igen jó ellenszernek bizonyul a történetíróra kötelező önbírálat követelménye: a kutató legyen tisztában a saját álláspontjával. „Kétségtelen, hogy a szubjektív felfogás akkor a legveszedelmesebb, ha a kutató nem tudja, hogy az, amit ő abszolút igazságnak tart, nem egyéb, mint az ő saját felfogása. Ilyenkor történik, hogy az író az ellenkező véleményeket, mint — meggyőződése szerint — az igazsággal ellenkezőket, figyelembe sem veszi, s az igazság nevében teljesen egyoldalúvá lesz az igazság rovására. Ha ellenben a kutató szem előtt tartja, hogy ő csupán valamely szubjektív állásponton van, mely esetleg módosításra és javításra szorulhat, akkor nem lesz elfogult, tisztábban mérlegelheti az ellenkező szempontokat és világosabban megláthatja a bennük rejlő igazságot. Sőt ez az eljárás egyenesen megköveteli, hogy a kutató olykor a magáéval ellentétes álláspontra helyezkedjék, onnan vizsgálja az eseményeket, hogy így az igazsághoz annál közelebb férközhessék. Ha pl. egy protestáns író katolikus álláspontra helyezkedik s innen nézi pl. VII. Gergely történetét, vagy a katolikus író protestáns szempontból vizsgálja Luthert vagy akár Gusztáv Adolfot, mindenesetre közelebb fog férközni ezen történeti személyek felkéhez és kevésbé fogja tetteiket nem meggyőződésből és igazságra törekvésből fakadónak tekinteni, mint ahogy különben rendszeren történni szokott.”²

¹ SALAMON FERENC: A történelmi vizsgálatról. (Bpesti Szemle. 1873. 11.)

— ² SZENTPÉTERY IMRE: A történettudomány objektivitásának kritikája. (Századok. 1906. 585. kk.)

68. Az eddigi fejtegetések alapján a történelmi szkepticizmusnak alapkérdésére: lehetséges-e objektiv történelmi ismeret, úgy lát-szik, azt kell válaszolnunk, hogy mivel a történelmi rekonstrukciót színező értéktudat korok, népek s egyének szerint változik s mivel így a történelmi megismerésből bizonyos szubjektív mozzanatok teljesen ki nem iktathatók: a történettudomány végleg érvényes eredményekre, objektiv igazságokra nem tud szert tenni. Ez a felfogás azonban nagyon enyhül, ha két fontos szempontot figyelembe veszünk. Először: ez a szkeptikus megoldás inkább csak a történelmi szintézisre s nem az egyes tények helyes konstatálására vonatkozik: a történettudomány rengeteg alapvető tényt igenis kétségbevonhatatlanul meg tud állapítani. Másodszor: abban az ismeretkörben, melynek eredményeire a modern ember a legbüszkébb, a természettudományokban is az alapvető fogalmak és elméletek folyton változnak, a fejlődés folyamán folyton átalakulnak. A történelemben is, a természettudományokban is egyformán vannak igen lényeges fölfedezések, igazolt ismeretek, mint állandó változatlan eredmények, de mindkettőben egyszersmind nagyszámú *hipotézisek* is, melyek folytonos javításában áll éppen a tudomány haladása. Történelem és természettudomány között elvileg a történet és a természet objektiv megismerésének lehetősége szempontjából lényeges különb-

ség nincsen. Mindkét téren a teljes és objektív ismeret csak messze-
csillogó ideál, melyet folytonos újabb és újabb kutatással iparkodik
a tudomány megközelíteni.

III. A TÖRTÉNELEM ÉS A VALÓSÁG VISZONYA.

69. A történelmi megismerés objektív érvényességének kérdé-
sét vizsgálva, eleve föltettük, hogy van egy tudatunktól független
valóság, amelynek körébe tartozik az emberi élet is és ennek sokféle
történelmi változása. Megállapítottuk, hogy általában elvileg lehet-
séges ennek a valóságnak megfelelő történelmi ismeretekre szert
tennünk, ha mindjárt a kutatásnak sok gyakorlati akadályra merül
is föl. Ezek a kritikai és módszeres úton igazolt ismereteink mint-
egy jelek, amelyeknek a valóságra nézve tárgyi (objektív) jelentésük
van. Azonban ez az álláspont, az úgynevezett ismeretelméleti *realiz-
mus* élénk vita tárgya egy másik felfogás, az ismeretelméleti *idealiz-
mus* oldaláról. Ezeknek az irányzatoknak a történelmi megismerés-
sel érintkező pontjait meg kell világítanunk.

70. Gyermekkorunktól fogva mindnyájan önkénytelenül abban
a meggyőződésben élünk, hogy a dolgok úgy léteznek, ahogyan tuda-
tunkban mint szemléletek (képzetek) tükröződnek. Két világ létező-
sét vesszük föl: egy világot, amint objektíve, tudatunkon kívül léte-
zik és egy másik, az előbbit pontosan tükröző világot, mint szem-
léleti vagy képzettartalmaink összességét. Azt hisszük, hogy az
utóbbi képek a valóság tárgyainak egészen hű másolatai. Tehát a
szín, hang, szag stb. maguknak a dolgoknak tulajdonságai, még
pedig egészen úgy, ahogy látjuk, halljuk, szagoljuk stb. őket.
Hasonlóképp azt hisszük, hogy mások lelki életét: örömét, fájdalmát,
haragját stb. közvetlenül úgy vesszük észre, amint az másokban
valóságosan lefolyik (45. §.). Ez a *naiv realizmus* álláspontja,
amelyet a mindennapi életben gyakorlatilag általában mindnyájan
elfoglalunk, tehát a történelmi források mindenkorí írói, meg a his-
torikusok is. Azonban ez a képelmélet nyilvánvalóan naiv: a mi
szemléleteink (képzeteink) nem lehetnek a valóság abszolút pontos
kópiái. Hisz az, amit színnek (pirosnak, zöldnek) fogunk föl a tár-
gyakon, fizikailag éterrezgés; amit hangnak érzékelünk, levegő-
rezgés stb. Ez érzékszerveinkre hat, szervezetünkben fiziológiai
folyamattá alakul át s amikor az agyvelőbe jut, színt látunk, hangot
hallunk, s ezek útján a „valóságról“ lelki képekre teszünk szert.
Miben hasonlít a valóság éterrezgése, levegőrezgése a színhez, a
hanghoz? Lehet-e az utóbbiakat amazok adaequat másolatainak
tekintenünk? Egy viszony közöttük megállapítható: bizonyos éter-
rezgésre bizonyos színt, bizonyos levegőrezgésre bizonyos hangot
hallunk, tehát a mi tudattartalmunk: szín, hang stb. törvényszerűen
föllépő jele, ha nem is másolata, a valóság folyamatainak. A mi
szemléleteink (képzeteink) tehát nem elménk pusztán szubjektív
sajátságai, hanem objektív alapjuk van a valóságban. Másképp ért-
hetetlen volna, miért látok most színt, hallok nemsokára hangot;

a tőlünk független valóság fölvétele nélkül érthetetlen volna, hogy a szemlélt dolgok különböző egyének előtt általában mindig ugyanolyanoknak tűnnek fel (a Gellérthegyet, a Dunát századokkal ez előtt is ugyanilyeneknek látták az emberek), továbbá, hogy a jelenségek törvényszerű föllépése alapján a bekövetkező jelenségeket előre ki tudjuk számítani, a valóságot tudjuk anticipálni. Eszerint föl kell vennünk egy tőlünk független valóságot, amelynek ismereteink nem azonos másolatai (mint a naiv realizmus hiszi), hanem csak megfelelő jelei, de ezeknek a valóságra nézve tárgyi jelentésük van, általuk tehát a valóság s ennek történeti változásai — a kellő módszeres és kritikai ellenőrzés mellett — objektíve mégis megismerhetők. Ez a *kritikai realizmus* álláspontja, amelyet a történeti valóság megismerésére vonatkozó fönnbbi vizsgálatunkban mi is elfoglaltunk. A naiv realistával szemben a kritikus történetíró tehát tisztában van azzal, hogy az a kép, melyet az elmúlt valóság változásairól megszerkeszt, a valóságnak, mint ilyennek, nem abszolút másolata, hanem csak egy jelrendszer (ismeretrendszer), mely ama valóságnak megfelel, arra objektíve helyesen utal.

71. Ezzel szemben az ismeretelméleti *idealizmus* szerint az, amit mi a „világról“ tudunk, csak pusztá képzetünk. Csupán tudattartalmaim vannak s ezek tudatomban, bennem vannak s nem kívülem. Vajjon mi van tudattartalmaimon kívül, vajjon egyáltalán van-e valami? — arról soha semmit sem tudhatok. Ha valamit megtudnék róla, az is megint csak tudatom tartalma, csak képzetem volna. Semmikép sem juthatok képzeteim körén, tudatomon kívül. A világ mindig csak *in idea* (képzetben) létezhetik számomra: az emberi ismerésnek sohasem lehet valami külső valóság, mint ilyen, a tárgya, erről tehát valamiféle objektív jel (ismeret) sem szereshető. Csakis tudattartalmainkat ismerhetjük meg.

Ez a bizarrnak látszó, de két század óta jelentős szerepet játszó idealisztikus ismeretelméleti álláspont elsősorban a külső világ természettudományi megismerése s nem a történeti ismerés ellen fordul, minthogy csak az anyagi világ létezését tagadja, ellenben a szellemi valóság létét elismeri. A történet pedig cselekvő személyek, szellemi lények műve, tehát a világ idealisztikus magyarázata mellett is meg van adva a történelem leglényegesebb tényezője. Aki azonban az ismeretelméleti idealizmus álláspontját következetesen végiggondolja, annak a történelmi megismerés lehetőségét is éppúgy tagadnia kell, mint a természetét. Közvetlenül ugyanis mindenkinek csak a saját én-je van adva; mások szellemi tevékenységéről csakis anyagi közegen át, érzékei segítségével, vehet tudomást (arcjáték, beszéd, írás útján). A történelmi megismerés számára nem elég pusztán a szellemi lények világa, hanem anyagi valóság is kell hozzá, melyben a szellem tevékenysége megnyilvánul.¹

Anélkül, hogy itt az ismeretelméleti idealizmus tüzetes cáfolatába bocsátkoznánk, csak egy alapvető tévedésére utalunk. Abból, hogy a dolgok mindig mint tudatom tartalmi (képzetek) jelentkeznek előttem (ami kétségtelen tény), még nem következik, hogy most

már a dolgok csak tudattartalmak, pusztán képzetek és semmi egyebek. A tárgy tőlünk való gondolása még nem jelenti egyáltalán a tárgynak a gondolástól, a tudattól való függőségét. Az idealista nyilván összetéveszti az ismeret tartalmát és az ismeret tárgyat. Ha előttem van egy könyv s ezt gondolom (tudatom tartalmává teszem), ezáltal még a könyv nem lett azonos avval a lelki képpel, tudattartalommal, mely által gondolom. A tárgyak maguk nem gondolatok (képzetek), mert gondolom őket. Amikor a természet tárgyairól ismereteket szerzek, ezáltal maga a természet nem válik ismeretté, tudatom tartalmává.

Amint így a természet objektív megismerésének lehetősége az idealizmussal szemben biztosítva van, hasonlóképp a történelemé is. A történettudomány forrásokból indul ki, hogy ezekből a multat rekonstruálja. A multat már közvetlenül nem szemlélhetjük, hanem csak a mult jeleit (hagyományokat, maradványokat). Valójában nem ezeket a jeleket akarjuk megismerni, hanem e jelek alapján következtetett, megszerkesztett történeti *tárgyat*, mint leírt realitást (például Julius Caesart, a tatárjárást). Ezt a tárgyat a historikus, mint a maga ismerő alanyától, saját tudatától független valamit iparkodik megragadni. A mult valósága maga nem változik meg azzal, vajjon felfogjuk-e vagy sem, történelmi megismerésünk tárgyává tesszük-e vagy sem? Az eltemetett Pompéji városa, mint történeti tárgy, megvolt akkor is a maga valóságában, mikor még ki nem ásták s így nem tükröződhetett újra az emberek tudatában. Ez minden történetíró munkájának magától értetődő előfeltevése. Az idealizmus álláspontja a történetre alkalmazva, egyenest a történelmi megismerésről való lemondást jelentené. Az idealista, aki szerint csak tudattartalma az egyedüli valóság, nem mondhatja, hogy volt a Kr. e. V. században egy Sokrates nevű egyén a görögök között, mert hisz ez nyilván már nem lehet tudattartalma: ez már tudatát túllépő (transzcendens) tárgy. Hogy erről a Sokratesről XENOPHON, PLATON és ARISTOTELES tudósít bennünket: ugyanebből az okból szintén lehetetlen, mert a tudat határainak illetéktelen áthágását jelentené.

Egyébként mivel az idealista az ismerés objektív alapjául szolgáló valóságot kiiktatja, az a feladat hárul rá, hogy mind a természet, mind a történet világát saját énjéből építse föl, az egész univerzumot a maga rengeteg változásaival együtt mint tisztán szubjektív produktumot a saját énjéből tegye érthetővé. E feladat teljesítésében az ismeretelméleti idealizmus természetesen mindig csődöt mondott. Az idealizmus képviselői is gyakorlatilag a realizmus álláspontján szerzik a természetre és a történetre vonatkozó ismereteiket: csakhogy ezek elé elméletben odagondolják az idealizmus minusz-jelét, a tőlünk független valóság kivonását.

Az ismeretelméleti idealizmus következetesen végiggondolva, történelmi szkepticizmusra vezet, mert amint a külső természetet, hasonlóképp a történetet is teljesen függővé teszi az egyén tudatától. Jellemző erre O. SPENGLER történeti felfogása, mely BERKELEY álláspontján van: *esse est percipi* (létezni annyi, mint észrevétni). Nincsen tárgy alany nélkül. Hogy valami létezzen, az élő emberrel viszonyba kell lépnie; a holtak számára már semmi sem létezik. A kérdést SPENGLER

így formulázza: vajjon a halott „elhagyta-e“ a világot, a maga világát, vagy pedig halála által egyenest megszüntette-e? Ebből az idealisztikus fordulatból következik SPENGLER történeti szkepticizmusa: nem lehetséges a valóságról, melynek képe mindig csak szubjektív tudattartalom, objektív történelmi ismeret. Ez kultúrák és korok szerint változik, melyeknek az ember részese. SPENGLER ennél fogva a saját történelmi világgépét is csak relatívnek és szubjektívnek tartja, mely „csak a nyugati lélek kifejezése és tükröződése, és pedig csak a mai civilizált stádiumban“. Ugyanaz a történet másképp tükröződik pl. az antik és az indus lélekben.² Természetesen SPENGLERT is utoléri minden szkepticizmus önellenmondásának tragikuma: mint minden szkeptikus, ő is eljut bizonyos ismeretekre, melyeket mégis igazaknak tart. Amikor a különböző történetileg kifejlődött kultúrák fölött szemlét tart a megszerkeszti a „világtörténet morfológiáját“, akkor mégis csak olyan tételeket állít fel, melyek minden kultúra fejlődésére vonatkoznak, tehát kilép a nyugateurópai világgépfogás köréből s egyetemes igazságokat vél hirdetni: pl. hogy az egyes kultúrákat a sajátos „kultúrlélek“ teremtette meg; hogy a kultúrák fejlődésük és hanyatlásuk minden korszakában a növényekhez hasonlítanak; hogy minden kultúra átmeny a civilizációba stb. (v. ö. 97. §.)

¹ L. ezen irányokra nézve KORNIS: Bev. a tudományos gondolkodásba. 1912. 47—77. G. SIMMEL: Probl. d. Geschichtsphilosophie.³ 1907. O. KÜLPE: Die Realisierung. I. 1912. 101. — ² O. SPENGLER: Untergang des Abendlandes. I. 1920-i kiadás, 64. l.

B) A TÖRTÉNELEM LOGIKÁJA.

72. A történelem logikája az általános logikának a történelmi fogalomalkotásra való alkalmazása. Vizsgálja tehát a történelmi fogalomalkotás sajátos természetét s ezzel egyben a történettudomány logikai szerkezetét s azt a helyet, amelyet ennek alapján a történelem a tudományok rendszerében elfoglal. A történelem logikájának idevágó kérdéseit már bevezetésként *A történelem, mint tudomány* címen megvizsgáltuk.

A történelem logikájának másik nagy területe azoknak a *módszereknek* megállapítása, amelyek a helyes történelmi fogalomalkotásra segítenek bennünket, azaz a történettudomány *módszertana*. Ez jelentőségéhez mérten kézikönyvünk egyik külön részének lesz a tárgya.¹

¹ DÉKÁNY ISTVÁN: A történettudomány módszertana. (Tud. KK. I. 2.)

2. A TÖRTÉNETFILOZÓFIA, MINT A TÖRTÉNET METAFIZIKÁJA.

I. A HISTÓRIAI ÉRTELEMBEN VETT TÖRTÉNÉS.

73. A történelem tudományelméletében azt vizsgáltuk, vajjon hogyan jó létre és milyen természetű a történeti valóságról szerzett ismeretünk, a történettudomány? Már most e történelmi tudás tárgyának, azaz a *történetnek* (történésnek) általános természetét is vizsgálat alá kell vennünk: miben áll a históriai értelemben vett történés? melyek általában az elemei és tényezői? hogyan függenek össze ezek az elemek egymással: pusztán okszerűen vagy egyszerűsmind célszerűen is? vajjon a történések összefüggő sorozata, mint az emberiség története, nem tételezi-e föl egy transzcendens elv (istenség) munkáját? E kérdésekre, melyek a történeti valóságnak a tapasztalást túllépő mivoltára vonatkoznak, a történet *metafizikája* iparkodik választ adni s így a világfelfogás hézagait kitölteni. A történetfilozófiának ez az ága nem egyéb, mint az általános metafizikának, vagyis a létezők végső elveit kutató tudománynak, az emberi történetre való alkalmazása. Ennek világánál derül fény azokra az egyetemes föltételekre, melyek minden nép és kor történetének állandó tényezői és tulajdonságai.

74. Első kérdésünk: miben áll általában a történés? Minden történés, melynek eredménye a történet, *változásban* áll. A történés folyamatában mindig valami valóságos lesz, ami nem volt, s valami, ami eddig volt, megszűnik létezni. Minden történésnek általában két alapföltétele van. Először is, hogy az időben következő állapotok egymásutánja egy irányban, lineárisan meg van határozva: egyik állapot csak a másik után következhetik be, a sorrend meg nem fordítható. Másodszor: az egymásra következő állapotok egymással összefüggésben vannak, egységet alkotnak: a régi és az új állapot együvé tartozik, együttesen teszik ki azt, amit történésnek mondunk.

Ami az első föltételt, az időbeli következést illeti, enélkül történés nem is gondolható. Olyan valóság, mely időtlen volna, egyszerűsmind történés nélkül való volna. Ha a valóságot nem *sub specie temporis*, hanem csupán *sub specie aeternitatis* néznők, a történés (változás) gondolata föl sem merülne bennünk. Az időmozzanat a történésből ki nem iktatható.

De másrészt a pusztá időbeli egymásután még nem elég a történéshez. Lámpám meggyújtása s az utána rögtön hallatszó kocsi-zöreje együttesen nem történés, mert nincsen köztük tárgyi összefüggés, a két mozzanat nem alkot egységet. Ellenben, ha a mozgó golyó egyik mozgásállapotból a másikba megy át, vagy, ha egy régebbi élményemre visszaemlékezve, a képzetek egész sora merül föl egymásután tudatomban: ez történés. Egységét az adja meg, hogy az egymásra következő állapotoknak azonos hordozója (golyó, én-em) van. Az ilyen történést *immanens* történésnek nevezzük. A történés egysége azonban megvan akkor is, ha egyik dolog (szubsztancia) állapotára egy másik dolog állapota következik be, a változás az egyik dologról mintegy átmegy a másikra, azaz ha a történés *transzgrediens*; például a szikra fölrobbantja a puskaport. Az emberi lelkek egymással való érintkezésénél a történés kétfősen is transzgrediens. A történés az egyik lélekről a másik lélekre közvetlenül nem mehet át, hanem az egyik lélek fizikai megnyilvánulása először fizikailag hat a másik egyén szervezetére (például a szó hanghulláma hat a másik ember fülére), s aztán ez a testi változás pszichofizikai úton hat a másik egyén lelkére. Az immanens történés egységét a változást szenvedő dolog azonossága biztosítja. De mi biztosítja ezt az egységet a különböző dolgok különböző állapotainak transzgrediens történésénél? Az időbeli egymásutánt itt is szükségképpen fogjuk fel. Föltesszük, hogy a későbbi állapot nem jött volna létre a megelőző állapot nélkül: a két dolog állapota közt reális függésviszony van, éppenúgy, mint az immanens történésnél ugyanazon dolog két állapota között, vagyis egyik állapot a másikat időben meghatározza.

Azonban ez az időbeli meghatározás is kétféle lehet: vagy a megelőző mozzanat határozza meg a következőt, vagy pedig a következő a megelőzőt. Az előbbi esetet így formulázzuk: ha *a* van, *b*-nek kell következnie, az utóbbit pedig így: hogy *b* legyen, *a*-nak meg kell előznie. Az előbbi esetben *a*-t *o k n a k*, *b*-t *o k o z a t n a k*, az utóbbiban *b*-t *c é l n a k* és az *a*-t *e s z k ö z n e k* mondjuk. A történés két mozzanata tehát vagy *oksági (kauzális)*, vagy *célszerűségi (teleológiai)* függésben van.¹

Minden történés, akár immanens, akár transzgrediens, föltételez valami megmaradót, melyen a változás végbemegy. Ez a *szubsztancia*. Minden szubsztancia folytonos történések, változások kiindulópontja, azaz állandó tevékenységcentrum. A szubsztanciák létezése éppen hatásukban, erő kifejtésükben áll. A létezésnek ezen dinamikus felfogása szerint (melynek tüzetes kifejtése az általános metafizika tárgya²) a világ nyugsgő lények hatalmas drámája, a szubsztanciáknak, mint egységes erőknak, kibontakozása és harca.

Alkalmazzuk most eddigi metafizikai megállapításainkat az emberi történetben végbemenő történésre. Itt is az első kritérium az emberi tények időbeli egymásra következése; a második pedig e tények belső összefüggése, mely a történés egységét megadja. Azt nem tekintjük a történetbe tartozónak, ami nem fogható föl egy

genetikus összefüggésnek, mint egységes egésznek, részeként (10. §). Heterogén, egymással össze nem függő adatok halmaza nem történet.

A történelmi értelemben vett történet az embereken, mint alanyokon, megy végbe. Ez a történet is részint immanens, részint transzgreadiens. Az előbbi az emberrel veleszületett testi és lelki diszpozíciók, belső erők kibontakozása. Az emberi történet azonban nem az egyes elszigetelt emberek immanens állapotváltozásaiban, hanem főképp kölcsönös egymásrahatásukban áll. Minthogy pedig az ember pszichofizikai lény s mint ilyen be van ágyazva a mindenség nagy kozmikus összefüggésébe, a transzgreadiens történet fontos mozzanatai az emberi történetben azok a külső természeti tényezők is, melyek az embert körülveszik s rá hatnak. Azonban ezek jelentőségét is csak az adja meg, hogy az embernek, mint a történet alanyának, tevékenységét többé-kevésbé módosítják és meghatározzák.

Már többször kiemeltük, hogy éppen az emberi történet értelmében vett történet specifikuma, hogy benne nemcsak az oksági függésvizony, hanem a célszerűségi is érvényesül: az ember célkitűző lény, aki sok tekintetben a történet akarataival maga irányítja. Az emberi történetnek éppen az adja meg sajátos jellegét a pusztán természeti történettel szemben, hogy a szellem a mechanikus folyamat fölé emelkedhetik, céljaihoz eszközöket keres s így belenyúl a történetbe. Az okságnak és célszerűségnek, mint a történet kategóriáinak, az emberi történetben való szerepét tüzetesebben később világítjuk meg.

¹ L. W. WINDELBAND: Einleitung in die Philosophie. 1914. 135—141. —

² V. ö. pl. PAULER ÁKOS: Bevezetés a filozófiába.² 1921. 178—238.

75. Ha az emberi történet nem áll egyébből, mint az embereknek, ezeknek a tevékenységi centrumoknak, életében beálló bizonyos változásokból, az a kérdés, vajjon mik e változásoknak rugói? Az embernek testi és lelki *szükségei*. A történelmi élet változásainak legfőbb okai egyrészt az emberek fizikai szükségletei, melyek táplálékot, ruházatot stb. követelnek, másrészt lelki szükségletei, melyek a társas együttlétben, vallásban, erkölcsben, jogban, művészetben stb. nyerne kielégülést. Így válnak ezek a gazdasági és ideális javak az emberiség történetének legfőbb mozgatóivá. Minden lény arra törekszik, hogy a képességeket, melyek benne potencialiter szunnyadnak, kibontakoztassa, a megvalósultság (*aktualitás*) állapotába emelje. Ennek az állandó törekvésnek rugói a különböző szükségletek, melyek így a folytonos tevékenységnek, történelmi változásnak tudatos vagy tudattalan okaiként szerepelnek. (Természetesen nem minden változás tartozik bele a történetbe; erre nézve lásd a 8—10. §§-t.)

76. Mint minden történetben, az emberi történetben is két, mindig együttjáró (*korrelatív*) mozzanatot különböztethetünk meg: *megmaradást* és *változást*. A történet egyik nélkül sem gondolható el. Először is a történetben mindig kell lennie valami *megmaradónak*, amin a változás végbemegy, amihez viszonyítva vehetünk észre vál-

tozást. Ez a történeti alany lehet egy egyén (például GOETHE), aki bár a gyermek-, az ifjú- s a férfikor sokféle változásán megy keresztül, mégis ugyanaz a szubsztanciális egység, ugyanaz az egyén marad; lehet továbbá emberi közösség (például nemzet), amely évszázadokon keresztül igen változatos történeti sors részese, s mégis ugyanaz a nemzet marad; lehet végül ilyen megmaradó történeti kollektív alany maga az emberiség. A nem képviseli itt az állandót: az egyes ember meghal, de az emberiség tovább él, egyik nemzedék a másiknak ad helyet s bár az apák és fiúk sokban elütnek egymástól, mint emberek lényegükben egyformák. A történet így egyesíti a megmaradást és a változást: „a történet egy hatalmas folyó, melyet mindig egyformán látunk tovahömpölyögni, azonban a hullámok, melyek előttünk elsiklanak, mindig mások“. A történeti életet éppen a megmaradás és változás, a kontinuitás és a variabilitás viszonya határozza meg. Mindaz, ami az embert, mint ilyent, testében és szellemében jellemzi, továbböröklődik. Az öröklés a testre, a nevelés a kultúrára vonatkozóan megtartja és fölhalmozza mindazt, ami fokozatos változások által létrejött. A változás eredményének megmaradása: ez a történeti élet folytonosságának paradoxona. Az eke föltalálása valamikor a gazdasági élet nagy változása volt: ennek eredménye ma is él, megvan az eke évezredek óta, ma nem fából, hanem vasból, ezt is már nem is állat, hanem sokszor gőz mozgatja. A változások is megmaradnak, összegeződnek, akkumulálódnak. Minden új ember a már meglévő kultúrába születik bele, mely az összes előző történetnek mintegy a csapadéka; a multnak e nyomain nő fel az új nemzedék s viszont a következő ennek nyomain jár. A mult változásainak e folytonos megmaradása nélkül nem volna emberi történet lehetséges, nem jöhetett volna létre vallás, erkölcs, jog, művészet és tudomány. A megmaradás a történeti összefüggés továbbplántáló és konzerváló ereje, melynél fogva a mult továbbél a jelenben. A történet változás ugyan, de a *megmaradó* változása: az utóbbi éppen a sajátos *historicum*, ennek kutatása a történelem főadata. „A történelmi gondolkozás semmi egyéb, — mondja LINDNER —, mint éppen a megmaradás megértése.“ Ha az előzményt nézzük, ami megmaradt, csak akkor tárul föl előttünk az emberi dolgok megszakítatlan összefüggése. A megmaradás az emberi élet különböző területein különböző szívósságú. Igen szívós például a vallás, a szokások, a jog terén; sokkal több a labilis elem például a ruházkodás területén. Erősebb a megmaradás a primitív, mint a fejlett társadalomban, a falun, mint a városban.¹

A történetben a megmaradással korrelative együttjár a *változás*: csak ott beszélhetünk megmaradóról, ahol van változó is és viszont. A kettő együttesen a történés, a levés, a fejlődés. Ahogyan a megmaradás, éppúgy a változás is bennerejlik az embernek, mint a történet végső hordozójának, természetében. Minden ember individuális lény, mely többé-kevésbé elüt a másiktól, tehát valami novumot tartalmaz, mely a változás megindítója. Némelyik egészen jelentéktelen, a másik hatalmas változások kiindulópontja (*genie*). A szükségletek az életfeltételek megváltozása folytán másnemű ki-

elégítést követelnek: az ember alkalmazkodik az életfeltételekhez, illetőleg ezeket iparkodik alkalmazni a maga szükségleteihez. A népesség erős szaporodása más népekkel való súrlódásra, „léfért való harcra“ vezet: szeretet és gyűlölet, félelem és becsvágy: mind nagy történeti változások állandó forrása. Az ember önfenntartásának lehetőségével nem elégszik meg: mindig újabb szükségletei támadnak, ezek mind jobb kielégítéséről iparkodik gondoskodni; a jobb jövő képét, „eszméjét“ szerkeszti meg, melynek azután megvalósítására tör. Így támadnak új szellemi irányzatok és forradalmak, melyek az emberi történetben végbemenő változások legnagyobb fordulópontjai. Természetesen nem minden történeti változás, új alakulás kapcsolódik szembeszökően valamely egyénhez, tethhez, eseményhez. A vallási, jogi, gazdasági stb. élet változásai sokszor észrevétlenül mennek végbe: csak az eredmény, az új alakulat mutatja, hogy változás történt. A jelentéktelen, egyes személyekhez kimutathatólag nem fűződő, mondhatnók: személytelen kis változások összegeződnek s ebben az eredményükben már észrevehetővé válnak.

A történetfilozófiának egyik főadata azokat az állandó okokat kinyomozni, melyek a megmaradás és változás viszonyát általában meghatározzák. Ezek az úgynevezett *történeti tényezők*, melyeknek természete, egymáshoz való viszonya, hatásuk módja és mértéke a következő kutatások tárgya. Ezen, részben empirikus természetű vizsgálatok után térünk majd vissza a történet sajátos metafizikai problémájára: hogyan érvényesül az okság és célszerűség, a szükségképesség és szabadság a történetben?

¹ TH. LINDNER: Geschichtsphilosophie² 1904. 21. sk. lk.

II. A TÖRTÉNETI TÉNYEZŐK.

77. A történelmi történetés a maga összefüggésében egységesen folyik tovább. Kellő absztrakcióval azonban ezt az egységes összefüggést bizonyos állandóan működő elemi tényezők eredményének foghatjuk fel. E tényezők közül legfontosabb az *ember* a maga testi és lelki tulajdonságaival, részint mint egyén, részint mint társas közösség. Vizsgálunk kell tehát azt a szerepet, melyet a történet alakításában általában az individuális pszichikai tényezők, másrészt a szociális pszichikai tényezők játszanak. Az utóbbiak közé tartozik a kulturális környezet is, melybe az ember beleszületik (vallás, erkölcs, jog, tudomány, művészet, államélet, gazdasági élet). Mivel ez az egyén és a közösség történeti helyzetét többé-kevésbé eleve meghatározza, ennek állandó hatásmódját és szerepét is kutatnunk kell. Minthogy pedig az ember pszichofizikai lény, melynek lelki sajátosságait a *külső természet* is nagyban befolyásolja (a klíma, a föld felszíne és tagozódottsága, a talaj minősége, a növény- és állatvilág), a történetnek ezek a feltételei is vizsgálatunk tárgyai.

A történeti tényezőket már A. COMTE iparkodott csoportosítani, miközben a legnagyobb súlyt a természeti és társadalmi *milieu*-nek fogalmára vetette. Hatása alatt H. TAINE az angol irodalom történetelméhez (1864) írt bevezetésében kidolgozta a pozitívizmus-

nak úgynevezett milieu-elméletét. Eszerint a történet állandó erői (*forces primordiales*): a faj, a környezet és az időpont. Azóta sokszor változott az egyes történeti tényezők értékelése. A filozófusoknak nagy a hajlandóságuk arra, hogy a történet összes változását az eszmék hatásának tulajdonítsák, viszont a geográfusok a természeti környezetnek, a fajbiológusok kizárólag a *race-sajátságoknak*, a nemzetgazdászok (szocialisták) egyoldalúan a gazdasági feltételeknek és az osztályharcnak; a pszichológusok közül némelyek a történet gazdag változatosságát csak az értelemre, mások (főképp tömegpszichológusok) csak az érzelemre vagy az utánzásra, ismét mások pusztán az ösztönéletre vezetik vissza. Mindez túlzó egyoldalúság. E tényezők valamennyien mindig és mindenütt együttesen érvényesülnek, azonban hol az egyik, hol a másik erősebb hangsúllyal. A történet menetének csak egy tényező hatására való korlátozása a történetről kétségkívül csak egyoldalú és torz képet adhat. Azonban ezeknek az egyoldalú képeknek megvan az a hasznuk, hogy egy-egy tényező szerepét a legélesebb világításba helyezik s megadják annak lehetőségét, hogy a történet e különböző egyoldalú képeinek egybevetése alapján oly általános felfogáshoz jussunk, mely a multat minden oldalról megvilágítja s valamennyi tényező hatásának helyes mértékét és arányát állapítja meg.

III. A TERMÉSZET.

1. Földrajzi tényezők.

70. Ha az emberi történet nem is egyszerűen „a földrajz visszhangja“, meg kell állapítanunk, hogy az éghajlat, a földfelszín tagozódása, a talaj minősége stb. a legnagyobb befolyással van az emberi történet menetére, az ember testi és lelki tulajdonságaira, a népség eloszlására, szellemi és gazdasági javaira. Itt az egyes földrajzi tényezőknek történeti hatását csak általában jelezzük; a részletekkel az emberföldrajz (*antropogeográfia*) foglalkozik.

Az éghajlat nagyban befolyásolja az ember életviszonyait, testi és lelki fejlődését. Állandó hatása mindenesetre a race-különbségekben is érvényesül. A két szélső, a sarki és a tropikus éghajlat a legkevésbé kedvező az ember életfeltételeire nézve: az előbbinek hidege és hosszú téli sötétsége nagyon megcsökkenti az ember vitalitását és életkedvét, az utóbbinak forrósága és nedvessége pettyhűdtté teszi a testet, megbénítja az akaratot s a tetterőt. Legkedvezőbb a mérsékelt öv klímája az ember erőinek kibontakozására: ezért a történet főképp a mérsékelt öv színterén játszódott le, bár az sem hagyható figyelmen kívül, hogy az első nagy kultúrák a szubtropikus övben támadtak (Egyiptom, India).

A tengernek először is elválasztó hatása van: a szigetek vízzel vannak körülvéve, ezért kisebb rajtuk a más népekkel való érintkezésnek és keveredésnek lehetősége. Zártáguknál fogva éppen

a szigeteken a legszívósabb a hagyományokhoz való ragaszkodás (például Izlandban maradtak meg legtovább s a legelevenebben az ó-germán istenmondák és hősmondák). A szigetlakók viszonylag kevésbé vannak kitéve más népek támadásainak. Jellemző erre Anglia története: bár viszonylag igen közel van a kontinenshez, a tenger mindig nagy védelmet nyújtott neki. A tenger azonban nemcsak elválaszt, hanem, ha egyszer a hajózás kellően kifejlődött, összeköt is. A hajózás előmozdítja a más népekkel való érintkezést, a kereskedelmet, a vállalkozó szellemet és kalandvágyat, nagy parti városoknak, mint kereskedelmi gócpontoknak, egyben politikai hatalmaknak kialakulását (Karthágó, Velence, Hanza). A tengerek, a víziútak birtokáért örökös küzdelem folyik a népek között. Az antik világban a Földközi-tengeren való hegemoniáért folyt a harc, az újkorban az óceánokért. Gondoljunk Anglia egész újkori történetére: hogyan szerzi meg a tengerek kulcsait, hogyan gyűrte le legújabbban a tengeri hatalomban vele már versenyző Németországot; gondoljunk Oroszország évszázados tengervágyára, Japán és Amerika, Olaszország és a tengerig hatoló Szerbia ellentétére.

A folyók éppúgy, mint a tengerek, részint elválasztják, részint egybekapcsolják a népeket: egyrészt kitűnő természetes határok, másrészt pompás közlekedési eszközök. A folyó völgyekben legtermékenyebb a talaj; innen érthető, hogy a legrégebb kultúrák mindig folyók (Eufrát, Nilus, Indus) mentén keletkeztek. A városok is, mint kereskedelmi gócpontok, eredetileg rendszerint folyók mentén jöttek létre.

A hegyek a népek természetes választófalai. A hegyi népek őrzik meg legjobban a maguk elzártságában eredeti sajátságait, szokásaikat. „A magas hegyek néha, mint valami néprajzi múzeumok, évezredek át megőrzik egyes letűnt népek szétszórt maradványait. Így még ma is a Pireneusokban laknak a baszkok, mint az ibereknek, ennek a nem-árja népnek utódai, melynek nyelve egyetlen élő európai nyelvvel sem rokon.“ (SAWICKI). A hegyi lakók (svájciak, tiroliak, skótok, albánok) tipikus sajátságai: kitartás, bátorság, vállalkozó kedv, önállóság, szabadságszeretet. E tulajdonságok a természeti föltételekből jól érthetők. Hasonlóképp államszerkezetük is: a hegyes vidék rendszerint kedvez a kisállam-rendszernek (görög polisok, svájci kantonok).

A talaj természeti gazdagsága, ásvány-, növény- és állatvilága határozza meg elsősorban egy-egy nép gazdasági életét s ezen keresztül szellemi kultúráját is. Minden nép elsősorban azzal foglalkozik, aminek természeti föltételei a legjobban vannak megadva, amely téren viszonylag a legkönnyebben boldogul. Nem véletlen, hogy Oroszország és Magyarország elsősorban agrárállam, Svájc iparúzó állam, vagy hogy Németországban és Angliában a vas- és szénbányászat annyira kifejlődött. A természet meghatározta gazdasági viszonyok természetesen befolyásolják a társadalmi tagozódást, a nép hadi erejét és politikai hatalmát. A természet kincseinek birtoka az emberi történet egyik leghatalmasabb mozgatója. A népvándorlások rendszerint a termékenyebb vidékek irányában mentek

végbe. Belső-Azsia fennsíkjainak ősi néptömegei hol India, hol Kína, ho! Európa termékeny területei felé özönlöttek. Jól világítja meg a kérdést az ázsiai törökfajú, illetőleg török-kultúrájú lovasnépeknek, ezek között a magyaroknak, vándorlása. A mai világgözeledés mellett a legtávolabb található természeti kincsek is a népek versenygésének tárgya, egyben a történet főmozgatója (v. ö. az angolok egyiptomi, indiai, kisázsiai politikáját; Anglia és Amerika versenyét a kisázsiai petróleumforrásokért). „Az államok politikája — mondja Napóleon egyik levelében — földrajzukban gyökerezik.“

79. Bármekkora is azonban a földrajzi tényezőknek az emberi történet sorsára való befolyása, mégsem tekinthetők mindenható hatalmaknak. A talajviszonyoknak távolról sincsen az a feltétlenül és szükségképen determináló hatása, melyet azok állítanak, kik szerint „a talajból ugyanazon változhatatlan törvények szerint nőnek nemcsak a füvek, virágok, fák és cserjék, hanem a társas erények is, mint az igazságosság és az erkölcsi rend“. (GREEF). A külső természet a történetben nem mindenható. Először is az ember lelki természete miatt a fizikai föltételek nem hatnak mechanikus kényszerűséggel. A természet benyomásait az ember, különösen a kultúra fejlettebb fokán, nem pusztán passzive fogadja be, hanem állást is foglal velük szemben, védekezik ellenük, aktíve célszerűen visszahat a természetre. Nem nézi tétlenül a természetet, hanem a maga eszméi szerint alakítani, szolgálatába hajtani iparkodik; mindjobban fejlődő technikája által sokban függetlenné válik tőle. Mennyi területet hódított el az ember a sivatagoktól, tüskés bozótoktól, tengerektől és mocsaraktól! Gondoljunk az antik öntözőcsatorna-rendszerekre, vagy a modern Szezei és Panama-csatornákra. A világgözeledés kialakulása folytán ma már az egész Föld az ember akcióttere, nem függ az ember annak a helynek természetétől, termékenységétől, ahol éppen lakik; az élelmiszerek, a hasznos nyersanyagok az egész világon keresztül-kasul cirkulálnak. „Évezredes történeti munka halmozódott a Föld egyes részeire, a mai kultúrtáj akkumulált emberi munka, nem pusztá természet.“

A földrajzi föltételek s a történet kapcsolatára vonatkozóan főnebb felállított tételek, ha a tényeket pontosabban szemügyre vesszük, egyáltalán nem általánosíthatók. E tételek jellege: *plerumque fit*. Az éghajlatnak például nincsen olyan egyformán működő hatása, mint általában a köztudat hiszi. A derült égboltnak, a buja természetnek nem mindig felel meg vidám kedély, melyet a déli népeknek az északiakkal szemben szoktak tulajdonítani. India nirvana-kultusza a legpesszimiztikusabb életfelfogás; Mexikó asztékjeinek a legborzalmasabb, nagyszámú emberáldozatot követelő vallása volt. A kultúra legősibb gócpontjai a meleg égövben virágoztak (Egyiptom, India, Babilónia). A forró égövet tartják az érzékiség, a nemi ösztönök legbujább területének. Azonban, jóllehet az érzéki vágyaknak annyira kedvező egyiptomi életfelfogás, majd később a mohamedánizmus a forró zónában virágzott is, nem feledkezhetünk meg arról hogy az indus aszkéták, az ó-keresztény egyiptomi stiliták,

a szerzetesek ősei, ugyancsak e forró égövi területen ölték ki magukból a legnagyobb önmegtadással az érzéki vágyakat. A klímának nincsen tehát minden egyénre és népre teljesen egyformán determináló hatása.

Hasonlóképp a tengernek, hegyeknek, talajnak sincs meg mindig a fönnebb jelzett befolyása. Ebből a szempontból JEAN BRUNHESSEL valóban a földrajzi tényezők antinomiáiról beszélhetünk: oly tételekről, melyeket a tények igazolnak is, meg cáfolnak is. Így a tengerek antinomiájáról. A tengerparton élő népek általában tengerjárók, hajósok (feníciaiak, görögök, normannok stb.), de nem mindegyik (gallok, britek, általában a kelták). Pusztán az a körülmény, hogy egy nép a tengerparton lakik, még nem teszi hajóssá. „A feníciaiak nem lettek volna olyan hamar kitűnő hajósnépek, ha a szíriai partszegély mögött dúsan termő síkságok, sűrű lakosság befogadására alkalmas területek lettek volna. Meg tudtak volna akkor ott is élni, nem lettek volna kénytelenek veszedelmes hajóútra vállalkozni. De sanyarú, sziklás, köves partszegélyen laktak, a partszegély mögött a Libanon bércei emelkednek a hóhatárig. Rossz helyzetük kényszerítette őket más foglalkozásra. Miért nem lettek az egiptomiak olyan kitűnő hajósai a Földközi-tengernek?” (CHOLNOKY.) A portugálok Amerika fölfedezése után válnak főképp tengerészekké. A tengerész és városlakó hollandok Dél-Afrikában — mint búrok — pásztorokká és földművelőkké lettek.

A nagy hegyekkel sem jár mindenütt politikai széttagoltság, a polis- vagy kantonrendszer, ha akad szervező egvén, aki a törzset összetartja. Ugyanazok a természeti tényezők egyszer merev határok, máskor nem. E tényrt BRUNHESSEL a határok antinomiájának nevezi. A Mont-Blanc fontos vízválasztó határ, de a népre nézve „oly kevésbé szolgál határuul, hogy ugyanaz a nyelv, a francia, uralkodik minden oldalán, az Itáliához tartozó Aosta-völgyben éppen úgy, mint a svájci alsó Valaisban vagy a savoyai völgyekben. A két sűrűn látogatott fontos útvonal, mely a Nagy- és a Kis-Szent-Bernát-hágón átvezet, megőrizte ennek a nagy egésznek természeti egységét s természetesen csak ott vannak határok, ahol mi keresünk“. — Vannak szigetek, melyeknek ugyanazok a fizikai és az éghajlati viszonyaik, mégis az egyik közülük túlnépes, például Jáva, a másik viszont többé-kevésbé elhagyott, egészen ritka népeségű, mint Sumatra és Borneo. Tehát a szigeteknek is van antinomiája. Egyes vidékek természeti alkatuknál fogva arra volnának praedestinálva, hogy nagyvárosok támadjanak rajtuk s mégis egészen néptelenek; viszont sívár, kietlen pusztaságokon is keletkeztek városok, mint Madrid és Peking (a városok antinomiája).

Hogy a földrajzi tényezők egymagukban még nem döntők, legjobban ugyanannak a területnek változatos történeti sorsa bizonyítja: a föld ugyanaz marad, az anyagi és szellemi kultúra ellenben korszakonként mégis egészen különböző. Görögországban s a kisázsiai partvidéken valamikor olyan klasszikus

kultúra támadt, amely a mai modern kultúrának is az alapja; a változatlan földrajzi viszonyok dacára azonban később teljesen le hanyatlott, egészen elpusztult s csak legújabbán kezd fellendülni. Hellasz derült kék ege, hegyei és völgyei, az Olympos és az Ida, tengerpartja és szigetei ma is ugyanazok, mégsem énekel ott két-háromezer év óta egy Homeros és Pyndaros, nem vés egy Praxiteles és Pheidias, nem szónokol egy Isokrates és Demosthenes s nem filozófál egy Platon és Aristoteles. Azsia mai homoksivatagjai egész városokat takarnak, melyekben valaha virágzó kultúra volt. „Mezopotámia egykor olyan nép birtokában volt, mely meg tudta védeni országát a nomádok ellen, helyesen kormányozta s kitűnő csatornahálózatával bámulatossá termékenységet hozott ott létre. A török uralommal együtt bekövetkezett az anarkia: a csatornák tönkremennek, az ország az arabok kezébe s abba a közbiztonságra veszélyes, nyomorúságos, terméketlen állapotba jut, melyben ma látjuk. Elég volna egy jól szervezett rendőrség s a csatornák rendbehozatala ahhoz, hogy ismét a föld egyik legnagyobb szerű állama legyen. Az ember közbelépte így módosíthatja még ugyanannak az országnak földrajzi arculatát is.“

Mindebből kitűnik, hogy ha igen fontosak is a földrajzi feltételek, egy-egyre közülök, mint okra, nem szabad az egész történetet visszavezetnünk. Nem mondhatjuk tehát túlzás nélkül, hogy a Nilus teremtette meg az egyiptomi kultúrát, vagy hogy a görög kultúrának az egész földközi tengerparton való elterjedése a görög partvidék tagozottságában leli az okát. Más népek is laktak azelőtt és azóta e vidékeken, de egyik sem teremtett az egyiptomihoz vagy a göröghöz hasonló kultúrát.

A föld felszínét módosító fizikai-földrajzi tényezők mellett kétségkívül a legjelentősebb átalakító tényező a földgömbön nyüzsgő, mindig tevékeny, a természetet leigázó és a maga céljaira formáló emberiség. A talaj természete, kémiai összetétele, térszíni alakulata, a parttagosultság, a meteorológiai feltételek, a vízhálózat mind nagy befolyással van az emberiség történetére. De viszont az ember is visszahat a földre: minél silányabb ez, annál szilárdabb akarattal és energiával iparkodik úrrá lenni fölötte. „A Szahara belsejében vannak teljesen terméketlen homokterületek, ahol a leggazdagabb pálmaültetvényeket sikerült létesíteni; forrás és folyóvíz híján módját találták a földalatti vízfolyások felhasználásának, hogy természék a datolyapálmát, ezt az annyira kényes és sok gondot igénylő növényt. Olyan helyeken, melyeket az ember fáradságosan hódított el a tengertől, mocsaraktól, tőzeglápoktól s kertekké alakított át, csodálatos művelődés fejlődik ki. Európa északi részén, az embertől lakható föld végső határán, a finnek oly eredményeket értek el, hogy nemcsak számottevően megnövelték termelésüket, hanem országukat terménykiviteli helyé változtatták át.“

A múlt század végén még TAINE, a szellemi élet nagy bűvára, azt hirdette, hogy az ember teljesen a természeti környezet produktuma s hogy a történeti törvények egészen azonosak a természet

törvényeivel.¹ Ma e merev történelmi determinizmussal szemben a természetnek kiváló kutatója, J. BRUNHES, a föld és az ember viszonyára nézve a tények nagy tömege alapján már ezt vallja: „Bátran és határozottan állítom, hogy minden igazság, mely a természeti környezet és az emberi tevékenység közötti kapcsolatra vonatkozik, csak megközelítő erejű lehet; ha túlozni akarjuk pontosságát, csak meghamisítjuk s tudományellenes munkát végzünk. Ezért van az, hogy alapjukban tévesek azok a rendszerek, melyek túlozzák az emberi tényeknek a természettől függő voltát és melyek logikai következetességgel igyekeztek mechanikusan magyarázni a történelmi és társadalmi tényeket.“

A földrajzi tényezőknek az emberi természetre s ezen keresztül a történet metétre való befolyása már a görögök igen élénk érdeklődésének tárgya. Már HIPPOKRATES kifejti a mai milieu elmélet lényegét (a milieu görögül *αἰετός* az, ami körül.esz). PLATON Államában s főkép AR.STOTELES Politikájában idevágóan sok becses megjegyzést találunk (v. ö. HORNYÁNSZKY GYULA: A görög felvilágosodás tudománya. Hippokratés. 1910. 261—320.), hasonlóképen a görög historikusoknál és geografusoknál. A kiváló arab történetíró, IBN KHALDUN a XIV. században nagy történelmi műének bevezetésében részletesen kifejti a földrajzi, főkép éghajlati feltételeknek az emberek testére és lelki életére, társadalmi intézményeire és szokásaira. a gazdasági viszonyokra való hatását. Az újkorban BODIN (1566) és BACON kezdi vizsgálni a földrajzi viszonyok történelmi befolyását. MONTESQUIEU a törvények szellemét részben az éghajlatból magyarázza. A földrajzi, főkép éghajlati hatásokat rendszeresen először HERDER kutatja (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit 1784). Bár szerinte „a történet tovafolyó földrajz és a földrajz álló történet“, viszonylag elég kritikusan foglal a részletekben állást a kettő viszonyára nézve. Pl. hangsúlyozza, hogy „az éghajlat nem kényszerít, hanem csak hajlamosít“.

Az ember és a föld viszonyát a modern tudomány fogalmi apparátusával K. RITTER, majd FR. RATZEL vizsgálták (az utóbbi műve: Anthropogeographie. 2. kiad. I. 1899. II. 1912). Hiányaik kiegészítésére, tövedések helyreigazítására és az emberföldrajz továbbépítésére nézve l.: W. HELLPACH: Die geopsychischen Erscheinungen.² 1914. JEAN BRUNHES: La géographie humaine.² 1912. Emberföldrajzi problémák (Annales de Géographie. 1913. Magyarra fordítva: Földrajzi Közlemények. 1913. évf. 3.0—342. Főntebbi idézeteink innen valók). BRUNHES ET VALLAUX: La géographie de l'histoire. 1920. O. SCHLÜTER: Die Stellung d. Geographie des Menschen in d. erdkundlichen Wissenschaft. 1919. VIDAL DE LA BLACHE: Les genres de vie dans la géographie humaine. (Annales de Géographie. 1911. évf. 193—212.) H. HENTIG: Ueber d. Zusammenhang von kosmischen, biologischen u. sozialen Krisen. 190. GR. TELEKI PÁL: A földrajzi gondolat története. 1917. Földrajz, mint tudomány és tantárgy. (Földr. Közl. 1921.) CHOLNOKY JENŐ: Az emberföldrajz alapjai. 1922. (A történezsre nézve egyébként igen tanulságos munka az egész történetet egyedül a geográfiai tényezők függvényének tekinti). DÉRÁNY ISTVÁN: Ember és Föld.² 1922. Társadalomalkotó erők. 1920. 126. kk. VARGHA GYÖRGY szerkesztésében: Modern földrajz és oktatása. 1923.

A mai antropogeografusok mindinkább elismerik, hogy a földrajzi tényezők az ember pszichikai természeté miatt nem mechanikus kényszerrel fejtik ki hatásukat. az emberi történet nem a földrajzi viszonyok pusztá tükörképe. S ha régebben a milieuat az emberi történet drámája szerzőjének, az embereket pedig csak e dráma színészeinek tekintették, ma a tények világánál belátják, hogy „az emberek költők és színészek egyszerre; az emberre a milieu, mint a drámaíróra a színpad, csak bizonyos korlátokat kényszerít, amelyek azonban még távolról sem teremtik meg magát a drámát“. P. BARTH: Die Philos. d. Geschichte als Soziologie.⁴ 1922. 555. Ma már mind kevesebb híve van a *geomonizmusnak*, mely szerint: minden a Földön van, minden a Földből származik, tehát mindent, a történetet is csak földrajzilag kell magyarázni.

¹ Philosophie de l'Art. 1885.

2. Faji tényezők (race).

80. A természeti tényezők közé tartoznak voltaképpen a faji (race) tulajdonságok is, melyeknek fogalma mind nagyobb szerepet kezd játszani a történetfilozófiában egyrészt az evolúciós elmélet biológiai elveinek (alkalmazkodás, kiválogatódás) uralomra jutása, másrészt a nacionalizmus politikai jelentőségének XIX. századbeli fokozódása óta. Annak a történetfilozófiának, melyet a majdnem összes népeket fegyverbeállító világháború termelt, nagyrészt etnológiai jellege van. A harcoló nemzetek elemezni iparkodtak egymás testi és lelki jellemző sajátosságait, eszejárását, műveltségi formáit, hogy saját fajuknak és kultúrájuknak felsőbbségét bizonyítsák. A háborút a fajok nagy értékmérőjének tekintették: a jobb, az igazabb faj fog győzedelmeskedni. Az összeomlás óta viszont a legyőzött nemzetek sok fia a bukás okát fajuk helytelen keveredésében, a beléjük ékelődő idegen fajok degeneráló hatásában keresi.

A faj fogalma ma is eléggé tisztázatlan. Általában olyan nagyobb embercsoportot értünk rajta, melyet viszonylag állandó, örökölt tulajdonságok jellemeznek. Először is bizonyos testi jellemvonások tipikus együttesét jelenti, tehát fizikai-antropológiai jellegű. Ámde mivel e testi tulajdonságok tipikus csoportjával a lelki sajátosságoknak is a faj tagjait sajátosan jellemző komplexuma szokott együttjárni, a faj fogalma pszichológiai jelleget is ölt. Azonban a faj fogalma igen tág és határozatlan. Egyesek fajnak (race) mondják a fehér, sárga és fekete embercsoportokat, mások viszont ezeken belül úgyszólván annyi fajt különböztetnek meg, ahány nép van. Mindenesetre az alfajoknak több száza különböztethető meg.

81. A történetelméletnek idevágó kérdése: mennyiben tekinthetők a fajok lelki különbségei a történeti változások okainak? Vajjon a különböző fajok a kultúra fejlesztésére való képesség szempontjából egyenlő értékűek-e? Vannak, akik a fajt tartják az emberi történet egyedüli mozgatójának: a különböző fajoknak különböző fogékonyasága van a kultúrára, vannak magasabb- és alacsonyabbrendű fajták; ezek küzdelme az emberi történet. Mások viszont a fajokat eredetileg egyneműeknek és egyenlőértékűeknek tartják a kultúra szempontjából.

A kérdés nem intézhető el egyszeriben. Mert bár a fajok kétségkívül különböző lelki sajátosságokat és kultúreredményeket mutatnak, nem állapítható meg, vajjon a kisebb eredménynek a faji képesség abszolút hiánya-e az oka, vagy pedig valamely külső körülmény? A Funafuti sziget lakói tehetségesek lehetnek, de az ő életföltételeik között magasabbrendű kultúrát nem hozhattak létre. Lehet, hogy a mai primitív népek is kedvező viszonyok között magasabb kultúrát tudnának fejleszteni. A legtöbb vadnép képes volt a többi nép kultúráját asszimilálni. Továbbá figyelembe kell venni, hogy maga a faj is hosszabb idő alatt változáson megy keresztül. Bár a faji örökölt tulajdonságok igen szívósak, az új életföltételeknek századokon át tartó hatása mégis módosítja őket. A fajkutatót az is meg-

nehezíti, hogy általában tisztafajú népek a történeti időkön belül kellő pontossággal egyáltalán nem mutathatók ki (például a görögöknél is volt némi sémi vérbeütés, a rómaiaknál etruszk keresztezés, az angoloknál kelta-szász-normann keveredés stb.). A tiszta faj, mint ideális forma, mindig csak visszafelémenőleg szerkeszthető meg: voltaképp mindig hipotézis marad.

A race nem tekinthető a történet egyedüli mindenható tényezőjének. Ugyanaz a faj más természeti feltételek, vagy más népek környezetébe és művelődési szférájába kerülve, különböző jellemű kulturát fejleszt ki. Innen érthető, hogy a faj szempontjából eredetileg rokon népek sokszor egészen ellentétes szellemi alkatra tesznek szert. „Az indusok és az irániak például a származás szempontjából egészen közeli rokonok, azonban lelki természetük tekintetében szögesen ellentétesek. Amazoknál a fantázia bujasága az akarat igen nagy petyhüdségével párosul, emezeknél a józan gondolkodás és az akaraterős karakter uralkodik. Amott a vallás csúcspontja a brahmanizmus és buddhizmus a maguk kvietisztikus eszményeivel, emitt Zoroaszter tana, mely az embert a Gonosz hatalma ellen való tetterős küzdelemre hívja fel.“ A sokféle szláv faj s az egyes német törzsek szellemi alkatának és jellemének különbsége is nehezen volna érthető, ha az eredeti race változatlanul ható történeti tényezőként szerepelne. E kérdésben egyébként alig dönthető el, vajjon melyik tényezőnek van nagyobb és eredeti szerepe: a természeti környezetnek, azaz a földrajzi tényezőknek-e, vagy pedig a race-nak? Mert hisz a race-sajátságok maguk is a természeti tényezők hosszú időn át tartó, állandó hatásából származnak.

Eddig még nem sikerült olyan faji sajátságokat exaktan megállapítani, melyek feltétlenül korrelát viszonyban volnának bizonyos lelki tulajdonságokkal. Némelyek (például LAPOUGE) az értékes fajismertetőjelét a koponyatípusban, még pedig a hosszúfejűségben (*dolichocephalia*) találták meg a rövidfejűséggel (*brachycephalia*) szemben. Azonban ez sem biztos kritérium a tények világánál. Mint-hogy tisztafajú nép a történeti időkön belül nincsen, az egyes fajok keretén belül igen különböző koponyafarmák találhatók. A NYSTRÖM a svédek, akiket mint germánokat régebben hosszúfejűeknek tartottak, vizsgálta meg ebből a szempontból: 500 különböző társadalmi rendű svéd közül csak $\frac{1}{5}$ volt hosszúfejű; $\frac{1}{5}$ rövidfejű és $\frac{3}{5}$ középfajú volt. Hozzá még a hosszúfejűek nagyrészt a műveletlenek, a rövid- és középfajúak a műveltek rétegéből valók voltak. Azt is megállapította, hogy a történetelőtti és középkori svéd, germán és szláv koponyák sokkal nagyobb százalékban voltak hosszúfejűek, mint most s ezt az életmód megváltozásából s nem a fajok keveredéséből vezeti le. A koponyafarma tehát nem tekinthető változatlan fajkritériumnak s etnológiai jelentőségének túlzásától óvakodni kell. Jellemző, hogy nemünknek olyan legnagyobb szellemi kiválóságai, mint Raffael, Luther, Leibniz, Kant, Napóleon, Schiller, Beethoven, Schubert, Bismarck majdnem rövidfejűek voltak. A négerek viszont hosszúfejűek, pedig szellemi téren eddig általában jelentéktelenek.

Vajjon a faj tisztasága vagy keveredése előnyösebb-e a kultúra

fejlődésére? vajjon a kettő közül melyik a kedvezőbb történeti tényező? — általában nehezen dönthető el. Számos történeti példa hozható fel a fajtisztaság nagyobb értéke mellett. Viszont azonban tagadhatatlan, hogy a mai nyugateurópai kultúra megteremtői mind igen kevertfajú népek (angolok, franciák, olaszok, spanyolok stb.). Észak-Amerika népe nagyrészt szintén sokszoros kereszteződésnek mind egyneműbb terméke, mely életerejében éppen nem csökken, sőt fokozódik. Vajjon milyen fajok keveredése előnyös, az *a priori* nem állapítható meg. A kérdés megoldásának kulcsát minden esetben csak utólag a történeti eredmény adja kezünkbe.

Már PLATON fontos tényezőit pillantja meg a faji tulajdonságokban a népek történetének, amikor a tudásra törekvő görögökkel szembeállítja a pénzre törő feníciaiakat és egyiptomiakat, másrészt a narcias jellemű trákokat és szkítaikat (Pol. 470. C). ARISTOTELES e gondolatot az állam elmélete szempontjából is elmélyíti (Politika 1327b. SZABÓ MIKLÓS ford. 19.3), amikor szembeállítja az európai s az ázsiai népek jellemét egymással. KANT és HERDER nagy súlyt vet a népek karakterének különbségeire. TAINE milieu elmélete a három determináló tényező közül a race-t tartja a legerősebbnek, mely eldönti a népek és a kultúrák sorsát. A faj szempontját főképp az irodalom és a művészetek történetére alkalmazza. (Hist. de la littérature anglaise. I. 1863., v. ö. NAGY JÓZSEF: Taine. 192.) Azonban már előtte a legelősebben fejtette ki a történetnek fajelméleti felfogását H. GOBINEAU gróf (Essai sur l'inégalité des races humaines, 1853., németül 1898). Az emberiség történetét szerinte egyedül a fajok tisztasága vagy keveredése, más szóval: „a fajok kémiaja“ irányítja. A három állandó faj: a fehér, a sárga és a fekete a továbbiakban még sok elkülönülő változatot mutat. Ha egy népfaj a másikkal keveredik, elfajulás (*dégénération*) áll be, mert a vér többfélesége a nézetek többféleségét idézi elő, ez pedig forradalmakra, végül a keveredés miatt megromlott nép pusztulására vezet. Ha sohasem jött volna létre keveredés, akkor a fehérek (árják) kultúráján kívül nem volna egyáltalán más kultúra. Minthogy ma már nincsen tisztafajú fehér nép, ezért nincs többé kilátás új kultúrára. Valamennyi be van szennyezve, kimerítve, megromtva. A fajok keveredése még tovább folytatódik, még erősebb lesz, a fehér faj még jobban megromlik, míg végre az emberiség kipusztul. GOBINEAU azt hiszi, hogy fajelmélet ezzel az emberi történet tragikus problémáját megoldotta. Az etnológia a történettudomány igazi kulcsa. GOBINEAU egyoldalú és dogmatikusan felállított elméletét, mintegy fajromantikáját (mely azonban sok érdekes történeti adatot sorakoztat fel) itt nem tárgyaljuk. Csak P. BARTHAL (i. m. 563.) jellemzésül arra a gondolatára utalunk, hogy a görögök bámulatos művészeti képességét azokból a semita elemekből vezeti le, melyek a néger vér közvetítésével folytak a hellének ereiben. — GOBINEAU-nak azt a gondolatát, hogy a fajtisztaság egy nép egységes gondolkodásának és akaratának, nemzeti és állami összetartozásának, tehát általában minden magasabb kultúrájának feltétele, sok új adattal és főleg pszichológiai elemzéssel iparkodott továbbépíteni H. ST. CHAMBERLAIN szellemes könyvében: Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts. 1899. Az antik világ összeomlása óta szerinte az emberi történetnek két viszonylag tiszta faj a legfőbb tényezője: a zsidó és a hosszúfejű északárja, vagyis a germán. A modern kultúra az utóbbi műve. — A különböző történeti fajelméletek ellenmondásaira jellemző, hogy amíg GOBINEAU a francia forradalom hőseiben lázadó jellemű keltákat, a konzervatív nemességben pedig germánokat lát, L. WOLTMANN a jakobinusokat nézi germánoknak, s a royalistákat keltáknak. (Politische Anthropologie. 1903. Die Germanen in Frankreich. 1907. V. ö. P. BARTH i. m. 586.) A fajelmélet az utóbbi évtizedekben az *átöröklés, kiválasztás, alkalmazkodás, létért való küzdelem* fejlődéselméleti fogalmait kezdi alkalmazni a társadalomra s e „*szociálbiológiát*“ eredményeket a jelen számára mint „*fajhigiényt*“ iparkodik érvényesíteni s ezzel a történet menetébe, a nemzetek sorsába célszerűen belenyúlni. V. ö. W. SCHALLMAYER: Vererbung u. Auslese. 1910. (Archiv f. Rassen- u. Gesellschaftsbiologie 1905 ből.) MÉHELY LAJOS: A magyar tragédia élettudományi oka. (A Cél 1923. 13. évf.) MAROSI ARNOLD: Atöröklés és nemzetvédelem. 1923.

A történeti fajelmélet kritikájára nézve I. S. R. STEINMETZ: Der erbliche Rassen- und Volkscharakter. (Vierteljahrchr. f. Wiss. Philos. u. Soziol. 1902. 26. köt.)

77. F. HERTZ: Moderne Rassentheorien. 1904. Atdolgozva: Rasse und Kultur. 1915.
 E. SCILLIÈRE: Le Comte de Gobineau et l'Aryanisme historique. 1903. F. OPPENHEIMER:
 Die rassentheoretische Geschichtsphilosophie. Verhandlungen des z. deutsch. Soziologentages 1912. (Ellenkező túlzásba megy, mikor a fajtípusokat egyáltalán tagadja.)
 E. HURWICZ: Die Seelen der Völker. 190. F. BOAS: Kultur u. Rasse. 1914. A koponya-ismertetőjelek bírálatára vonatkozóan: A. NYSTRÖM: Über die Formveränderungen des menschlichen Schädels und deren Ursachen. (Arch. f. Anthropologie. 1904.)
 27. köt. A történet etnológiai felfogására nézve általában v. ö. P. BARTH i. m. 583. kk. GERMANUS GYULA: A föld és a faj hatása a történelemben. 1920. MÁRKI SÁNDOR: Történet és történetírás. 1914. 97. SZERFÜ GYULA: A faji kérdés és a magyarság. (Napkelet. 1923. 800—820.)

IV. AZ EMBER.

1. Az egyén, mint a történet alanya (individuális pszichológiai tényezők).

82. A történetnek cselekvő alanya végső elemzésben mindig a gondolkodó, érző és akaró *egyén*. Az egyén tudatra ébredésétől kezdve nem elszigetelt, magára álló lénynek érzi magát, hanem a hasonló természetű lények sokasága egyik tagjának. E lényekkel, a többi emberekkel, állandó kölcsönhatásban áll. Ennek eredményeképpen az egyes magát minden hasonlóság ellenére a többitől mégis különböznek: sajátos *individuum* nak érzi. De emellett a kölcsönhatásban álló hasonló lények egyikének is: *társas lények*. A kölcsönhatás különböző természete szerint a társas közösség különféle egységei jönnek létre: család, társadalmi osztály, felekezet, nemzet, melyeket az együttérzés, utánczás, szolidaritás-érzés, közös érdek stb. tart össze. Ezek a gondolkodás, érzelem és akarat *hasonulását*, lelki egységét idézik elő, másrészt azonban megvan az egyénben továbbra is a tendencia a maga sajátos erőinek kibontakoztatására és érvényesítésére: az *elkülönülésre*, szembeszállásra. Ha tehát általában a közösség asszimilálja is az egyént, az utóbbiban megvan a lehetőség arra, hogy a közösséggel szemben álljon, az iniciatíva nála maradjon, új hatások kiindulópontja legyen. A közösség nem nyelheti el teljesen az egyént: s ennek a történeti felfogásban is nagy jelentősége van.

A társas közösségben végső elemzésben minden tevékenység mégis csak az egyénektől származik, a kollektív léleknek nincsen sajátos egysége. Ha metaforikusan *kollektív tudatról*, *kollektív akarásról* (*össztudat*, *összakarát*) szólnak, ez mindig csak a kollektívum (társas közösség) tagjainak, mint egyéneknek egyforma lelki viselkedését jelenti. Ezen egyformaság alapján minősítjük a közösség lelki életét önálló, egységes egésznek s beszélünk egy társadalmi osztály, nép, tömeg lelkéről, tudatáról, akaratáról, érzelmeiről. Emellett azonban a közösség minden tagja külön önálló egység *én*-nek érzi magát s mint ilyen gondolkodik, érez és cselekszik. Innen érthető, hogy az önálló valaminek hypostasált kollektív tudatban oly könnyen támadnak egymással ellentétes tendenciák, küzdelmek, míg a *társas lélek*, mint egész, egyszer csak felbomlik elemeire, az egyénekre.

Az emberek elemi lelki tevékenységei általában egyformák: a külső világ ingereinek fölfogása, a figyelem, az emlékezet, a fogalom- és ítéletalkotás, az akarás stb. általános működési módja megegyező. Azonban minden egyes embernek mégis sajátos, a többitől elütő egyéni lelki alkata: *individualitása* van. Mindenki többé-kevésbé más és más lelki diszpozíciókkal születik. Ezeknek kifejlődését a természeti föltételek, a társas környezet, a nevelés többé-kevésbé módosíthatja, előmozdíthatja és gátolhatja ugyan, de lényegükben a születéssel adva vannak s az egyént bizonyos irányú történeti szerepre hajlamosítják. Nem lehet bárkiből Szt. Ágoston, Michelangelo, Napoleon, vagy Goethe. Viszont számosan hasonló képességekkel születhettek, de életrsoruk, társadalmi és történeti föltételeik nem engedték e diszpozíciók kibontakoztatását. Az egyének és a közösségek történeti sorsa belső erőknek (diszpozícióknak) s az ezek kibontakozását előmozdító vagy gátló külső föltételeknek sajátos konvergenciája.¹

¹ W. STERN: Die menschliche Persönlichkeit. 1918. R. MÜLLER-FREIENFELS: Philosophie der Individualität. 1921.

83. Mivel az egyéniség a történetnek igen fontos tényezője, a történésznek tüzetesen kell foglalkoznia az egyéniség természetével, különböző típusainak belső szerkezetével, a különböző tehetségek tipikus megnyilvánulásaival s ezek korrelációjával, a talentum, a genie természetrajzával (*differenciális pszichológia*, v. ö. 31. §.). Azonban ha megnyilvánulnak is az egyéniségben bizonyos szabályszerűségek, megtestesülnek is benne bizonyos típusok: ezek távolról sem merítik ki. Mindig marad valami, ami által az egyén a típusba tartozó más egyénektől különbözik. Az egyéniség soha és sehol sem ismétlődő különszerűség (*szingularitás*). Az egyéniség a pszichológiának is, meg a történelemnek is határfogalma: az egyén nem mechanikusan egymás mellé rendelt lelki tulajdonságok kapcsolata, hanem szerves, egyetlen, oszthatatlan egység, valóságos *in-dividuum* (dividere = osztani).

Minthogy a történet főképp az embereknek különböző motívumokból végbevitt cselekvéséből áll, a historikusnak különösen figyelnie kell azokra a lelki rugókra, melyek az embert leginkább cselekvésre ösztönzik. Ilyenek elsősorban egyrészt az alacsonyabb, másrészt a magasabbrendű szükségletek és ösztönök, melyek mint az ember állati, másrészt szellemi erői egymással folyton harcban állanak: a kettő küzdelme teszi ki az emberi történet legfontosabb tartalmát. Az érzéki, anyagi javakra, az élet föntartására irányuló ösztönök, az egoizmus, a kapzsiság, irigység, góg, hatalomvágy, másrészt az igazra, jóra és szépre való törekvés, az altruizmus, a szeretet, odaadás, lemondás, önzetlen lelkesedés mind az emberi cselekvések változatos forrásai. Sokan az emberi történet mozgatóit kizáróan az előbbi negatív lelki tulajdonságokban látják: e pesszimizmus előtt az emberi történet valóban véges-végig csak az ember tragédiája, a létért való brutális küzdelem, a gyomorkérdés megoldására való folytonos törekvés. Ámde a történeti élet figyelmes

szemlélete az emberi cselekvés lelki rúgói között az egoisztikus indítékok mellett meg kell hogy lássa azt a lelki vonást is, melynél fogva az ember nemcsak a saját jólétére tör, hanem ennek keretén túl magasabb erkölcsi célok, eszmények, örök értékek szolgálatába is tudja magát állítani, melyeket saját érdekei árán is abszolúte kötelezőknek ismer el. Az ilyenekül elismert ideálok a történeti életben döntő, szinte misztikus erővel fölruházott hatalmak: a szabadság, az igazság, a jog, a becsület, az istenség eszményeinek kultusza a történeti életnek legalább is annyi változását idézte elő, mint az önfenntartás és önkifejtés biológiai erői s egocentrikus indulatai. Az emberi lélek mélyén rejlő idealizmus a főtényezője a keresztes-hadjáratoknak, a sok szabadságharcnak, a becsületért, az elnyomottak felszabadításáért vívott önzetlen küzdelmeknek és martiromságoknak. Persze az ideális jelszavak sokszor csak az egyén önző céljait takarják. De már az a tény, hogy az eszményeknek, mint kötelező normáknak odaállítása meg tudja mozgatni az embereket: az idealizmust a történet hatalmas tényezőjének mutatja be. A történet nem vezethető le egyoldalúan az egyes vezető egyének mindig számító kufárszelleméből, az *auri sacra fames*-ből: az emberi léleknek nemesebb forrásai is vannak.

Amint némelyek az egész emberi történetet az élet fönntartását szolgáló, érzéki ösztönszerű akarat függvényének tekintik, mások egyoldalúan a történetben az emberben szunnyadó etikai érzések kibontakozását látják, úgy mások ismét az emberi lélek értelmi oldalát becsülik túl s az emberiség történetének haladását a mind észszerűbb tevékenységben látják. Ennek a *történeti intellektualizmusnak* szélső képviselője TH. BUCKLE, aki az angol civilizáció történetéről írt munkájában (I. köt., 5. fejj.) ezt mondja: „A civilizáció haladását az intellektuális törvényeknek a morális törvények fölött való diadala jellemzi.“ Hogy az emberi kultúra fejlődése egyben az értelmi tényezők szerepének fokozódása is, az tagadhatatlan. Ez azonban távolról sem jelenti azt, mintha valaha csupán az emberi értelem lenne a történet egyedüli tényezője. Ennek már a lelki élet egysége ellentmond, melyben a gondolkodás az érzellemmel és akarattal válhatatlanul együtt jár.

2. A közösség, mint a történet alanya (szociális pszichológiai tényezők).

84. Az ember a történetben nem mint elszigetelt egyén lép elénk, hanem kisebb-nagyobb közösségek körében, azaz mint egy nemzetnek, társadalmi osztálynak, egyháznak, foglalkozási érdekkörnek, például céhnek stb. tagja, úgy, ahogy „a betű a szövegben“ (SZT. ÁGOSTON). Az egyén gondolkodása, érzése és akarása túlnyomóan az őt körülvevő társas csoport lelki közösségébe van beágyazva. A csoport egyik tagjának gondolkodása s egyéb élménye a fizikai jelek (mimika, beszéd, írás) útján visszatükröződik a másik lelkében és viszont s így egymásra többé-kevésbé hatnak, egymást meghatározzák és közös cselekvésre indítják. Így az egyén lelki élete

hat a lelki közösségre s viszont a közösség részben meghatározza az egyén lelki életét. Az egyén kiszakítva a társas közösségből, egymagában tekintve, csak absztrakció. Fejlődésének lelki feltételeit éppúgy kell a közösségben keresnünk, mint magában az egyénben: a történetnek tehát nemcsak individuális pszichológiai, de szociális pszichológiai tényezői is vannak. Van egy sereg szellemi képződmény, mely csakis a lelki közösség útján történetileg fejlődhetett ki s az egyénekre egészen sohasem vezethető vissza, amilyen a nyelv, mitosz, vallás, erkölcs, szokás, művészet, jog. Az egyén és a társas közösség olyan kölcsönhatásban vannak egymással, mint a fa és az erdő: az erdő nem létezik magában, hanem csak az egyes fák léteznek, melyekből áll. Viszont az erdőnek mégis olyan tulajdonságai vannak, melyekkel a fák külön-külön nem bírnak. Az erdő, mint a fák életközössége, befolyást gyakorol az egyes fákra.

85. Történeti alanyként a társas közösségek különböző fajai szerepelhetnek, mint viszonylag zártabb szolidáris cselekvő egységek. Így a törzs, nép, nemzet; továbbá az egyes néposztályok (a rómaiaknál a rabszolgák, a plebs, a patriciusok, a lovagok; a középkori jobbágyság, városi polgárság, nemesség), vagy a foglalkozási ágazatok (őstermelők, ipari munkásság; céhek) stb. Ezek közül itt tüzetesebben a történeti szempontból legfontosabb társadalmi kategóriát vesszük szemügyre: a nemzetet.

A *nemzet* fogalmát először is a *nép*ével szemben kell elhatárolnunk, bár a két szót sokszor fölcserélve használják. A nép elsősorban statisztikai fogalom, mely a nem, kor, foglalkozás stb. szerint tagozható lakosságot jelenti. Sokszor a nagy tömeggel, a lakosság alsóbbrendű rétegével (,népies szólam', ,népszokás') egyértelmű. A nemzet fogalma is többértelmű és nehezen tisztázható, mert a kor szellemének iránya a nemzet fogalmi jegyei közül mindig egyre vetet különösebb hangsúlyt. A politikusok hajlandók a nemzet kritériumának a külön államiságot minősíteni. A múlt század közepén meginduló, főképp a nyelvet vizsgáló népszociológiai irányzat a nyelvben látta egyedül azt az ismertetőjelet, mely meghatározza a nemzethez való tartozóságot. Az evolúciós biológiai irány azokat kívánta egy nemzet tagjainak tekinteni, akiket a közös származás, a faj (race) kapcsol egybe (a nemzet, *natio*, szó is a közös ősöktől való származásra, ,*nasci'*, utal).

Némelyek a múlt, a történeti hagyomány, a kultúra közösségének tudatát tartják igazi nemzetalkotó tényezőnek. Az európai népek, melyek sokféle törzs összeolvadásából keletkeztek (angolok, franciák, olaszok) oly mértékben váltak nemzetté, amily mértékben sikerült nekik kulturális egységet létrehozniok. Mások a felsorolt ismertető jeleket egyesíteni iparkodtak a nemzet fogalmában: a nemzetet a földterületnek, fajnak, kultúrának és államnak egysége alkotja. F. MEINECKE a nehézségeket úgy kerüli ki, hogy megkülönböztet politikai vagy államnemzetet, másrészt kultúrnemzetet.¹ Eszerint például a jelenleg különböző államkötelékekbe tartozó németek a német kultúrnemzet tagjai ugyan, de nem a német

államnemzetéi. A modern nacionalizmus, mely a XIX. század eleje óta mind erősebbé vált, természetesen folyton arra törekszik, hogy a területileg szétszórt kultúrnemzet mielőbb egy államkötelékbe tartozó politikai nemzetté is legyen.

A nemzet fogalmát *objektív* és *szubjektív* jegyek szempontjából vizsgálhatjuk. A fönnebb felsorolt objektív jegyek nem föltétlenül jellemzik az egy nemzethez való tartozóságot. Így nem a közös terület: a zsidók például tagadhatatlanul ma is egy szolidáris nemzet, habár lakóhelyük teljesen szét van szórva. A közös fajiszármazás fontos ugyan, azonban a mai egységesnek látszó nemzetek több faj keverékei (angol, francia, olasz, bolgár, magyar), továbbá közös faji eredet mellett is külön nemzetek alakulhatnak (német és hollandus, svéd és norvég). A nyelv közössége sem biztos kritériuma az egy nemzethez tartozóságnak (szerbek és horvátok, angolul beszélő írek). Eszerint az objektív ismertetőjelek helyébe a *szubjektív kritérium* léphet: az valamely nemzet tagja, aki magát hozzátartozónak érzi. Ennek az érzésnek oka rendszerint a közös történeti sorsnak, e sors örömeinek és bánatának, a közös nyelvnek, származásnak, erkölcsnek, szokásoknak, kultúrának tudata. Ebből a szempontból természetesen a nemzethez való tartozás tudata fokozati különbségeket mutat: az egyén magát inkább vagy kevésbé tartja egy nemzethez tartozónak. A nyelvi és faji közösség az egyik, a közös történeti mult és kultúra a másik nemzethez vonzza. Sok jellemző példát mutathatnánk föl erre nézve a hazai nemzetiségek (főképp a németség és tótság) fiainak viselkedéséből mind a multban, mind különösen a jelenben.

Ezek alapján érthető, hogy a történet folyamán a nemzeti tudat nem mindenütt és mindig volt egyforma erejű. A görögök a többi nemzetet barbárnak nézték; de már a stoikusok az univerzális humanizmus álláspontján voltak: valamennyi nemzet egy. A kereszténység is, mivel minden ember egyformán Ádámtól származik és Krisztus valamennyi embert egyformán megváltott, a nemzeti különbséget háttérbe szorította. A középkorban a vallás az univerzalitás eszméjét képviseli, míg a reformáció korában Wiclif, Hus, Luther a vallásos gondolattal egybeköti a nemzetit is. Később a liberalizmus az egyén számára követelt szabadságjogokat a nemzeti egyéniségekre is kiterjeszti: ahogy az egyén, akkép a nemzet is szabadon fejtsse ki a maga sajátos erőit, aminek viszont előfeltétele az a természetes jog, hogy az egy nemzethez tartozók lehetőleg egy államban is egyesüljenek. Ez a mult század elején hangoztatott gondolat már a század második felében, különösen az olasz nemzeti egység kapcsán, az európai politikának alapelvevé válik, melyet aztán a világháborút követő békeszerződések iparkodtak látszólag megvalósítani. A historikusnak különösen óvakodnia kell attól, hogy ne a mai kortudat álláspontjának fogalmi értékeiben velítse vissza a multba a nemzet, az állam, a nép eszméit, mert ezek a mult folyamán igen sok változáson mentek keresztül.²

A történeti élet kollektív alanyai közül legfontosabb a nemzeti közösség. Békében a nemzet a maga tagjai előtt inkább csak

szimbolikus fogalom, semmint szemléletes, átélt valami, inkább bonyolult együttesség és viszony, semmint kollektív személy. Külső veszedelem, a nemzeti becsület megtámadása, a háború idején azonban a nemzet egyszerre mint makroszkópikus valóság, mint valami kollektív hatalmas személy áll előttünk a maga energikus életteljességében (v. ö. a világháború megindulásának élményeit). Azonban a nemzet kollektív tudatának, a népléleknek ekkor sem tulajdonítható konkrét létezés, mert ekkor is a nemzet csak egyes egyéni lelkekből áll, amelyek érzésének, gondolkodásának, akaratának és cselekvésének ilyenkor különösen feltűnő egyformasága és egysége sugalmazza csak a nemzeti lélek önállóságát. A köztudatnak, néptudatnak, nemzeti léleknek nincsen ugyanolyan reális léte, mint az egyéni tudatnak: ezek csak képes kifejezések az egyes egyének lelkében lefolyó jelenségek több-kevesebb egyformasága számára. Kétségkívül egy nemzet képzeleinek, érzelmeinek, szellemi képződményeinek összességéről sok oly tulajdonság állítható, mely a nemzet egyes tagjainál nem található meg; a tömeg akaratfolyamatainak bizonyára vannak olyan hatásai, melyek sohasem tulajdoníthatók az egyes ember akaratí aktusainak. De ebből nem következik, hogy egy reális össz tudat vagy össz akarat is létezik. A víznek nincsen külön realitása a *H* és *O* atomok realitása mellett, amelyekből áll, habár olyan tulajdonságai is vannak, melyek sem a *H*-nél, sem az *O*-nél nem található. A kollektív tudat csak azoknak az átlag egyforma lelki jelenségeknek összege, melyek az egyes lelkekben azért jönnek létre, mert ezek életközösségben vannak egymással. Hogy a kollektív lélek realitása milyen ellenmondásra vezet, akkor tűnik ki legjobban, ha arra gondolunk, hogy hányféle reális társas lelket kellene fölvennünk, melyeknek ugyanaz az egyén részese. Történeti szempontból például: egy kuruc tiszt jó magyar ember, a nemesi rend tagja, buzgó katolikus, katona, egy politikai párt tagja stb. volt, tehát a magyar nemzet, a nemesi osztály, a katona-rend, a kuruc-párt stb. kollektív lelkének mind részese volt. E kollektív lelkek nyilván nem léteztek úgy, mint az ő egyéni lelke. Azonban az egyéni lelkeknek bizonyos irányú tömörülését, csoportosulását, egyforma tendenciáját fejezik ki, melyek a történeti élet fontos társas mozgató erői voltak.

Habár eszerint a nemzet, mint kollektív tudat, magában véve nem realitás, hanem csak a hasonló módon gondolkodó, érző és akaró egyének összessége: mégis a nemzetnek (népnek) is tulajdonítunk az egyén analogiájára sajátos *individualitást*. Minden nemzet-egyéni-ségnek más és más lelki szerkezetet, sajátos karaktert szoktunk tulajdonítani. Ennek az eseményekre való reakció-módja a nemzetre igen jellemző s a nemzet történeti életére több tekintetben fényt derít. Az, amit nemzeti karakternek mondunk, a nemzet történetének s hagyományainak sok századon keresztül leszűrődött csapadéka, az ősök műve: „a nemzet élő tagjainak lelkét a holtak lelkei formálják“. (LE BON.) Az angol az időnek, a fokozatos fejlődésnek hidegen számító népe; a francia szellemes, racionalista, szangvinikus, forradalmi hajlandóságú: a németet hűség, alaposság, szor-

galom s bizonyos miszticizmusra való hajlam jellemzi. Az ilyen közszólamokban: hevesvérű olasz, büszke spanyol, flegmatikus hollandus, sok történeti tapasztalat van fölhalmozva. Természetesen a nemzeti lélek ilyen jellemzései csak igen viszonylagos érvényűek. A nemzet sohasem annyira egységes egész, hogy valamennyi tagjában ugyanazok a vonások egyforma mértékben volnának föltalálhatók. Itt csak a típusról lehet szó. Egyébként a nemzeti lélek maga is a történet folyamán változik: egyes szunnyadó diszpozíciói bizonyos korokban jobban kibontakoznak, mások meg visszafejlődnek. Például a zsidó nép merkantil szelleme főképp a szétszóródás után fejlődött ki; az angol csak az újkorban lett igazán hajós és kereskedő nép. A német szervező képesség kitűnően érvényesült a középkorban (v. ö. a céhrendszert), az újkorban háttérbe szorult, félszázad óta ismét a német szellem egyik legjellemzőbb vonása.³

¹ F. ME:NECKE: Weltbürgertum und Nationalstaat.⁵ 1919. E. LASK: Fichtes Idealismus und die Geschichte. 1902. 2. kiad. 1914. K. REZLER: Die Erforderlichkeit des Unmöglichen. 1913. A. KIRCHHOFF: Zur Verständigung über den Begriff Nation und Nationalität. 1905. G. MEHLIS: Die Beziehung zwischen Einzelmensch und Gesellschaft. (Logos. 1922. XI. köt. 31—71. l.) SE:PEL: Nation u. Staat. 1916. B. BAUCH: Vom Begriff der Nation. 1916. O. SPANN: Kurzgefasstes System der Gesellschaftslehre. 1914. MARCZALI HENRIK: A nemzetiség történetbölcseleti szempontból. 1907. NAGY MIKLÓS: A nemzeti államok kialakulása és a nemzetiségi kérdés. (Történeti Szemle. 1914. 1—46.) CONCHA GYÖZÖ: Politika. I. 79—93. 1907 (az idevágó irodalommal). — ² W. BAUER: Das Schlagwort als sozialpsychische und geistesgeschichtliche Erscheinung. (Hist. Zeitschr. 1920. 122. köt. 189—240.) P. JOACHIMSEN: Vom deutschen Volk zum deutschen Staat.² 19. O. F. W. BEHRENS: Deutsche Ethik und Nationalgefühl in seiner Entwicklung bei Philosophen und Dichtern (1600—1815). 1891. H. FINKE: Weltimperialismus und nationale Regungen im späteren Mittelalter. 1916. E. BERNATZIK: Die Ausgestaltung des Nationalgefühls im 19. Jahrhundert. 1912. — ³ H. LANGWERTH-SIMMERN: Der englische Nationalcharakter. 1906. R. HARVEY: The French Mind. 1870. H. MÜNSTERBERG: Die Amerikaner. 1912. CH. LETOURNEAU: La psychologie ethnique. 1901. A. FOUILLÉE: Esquisse psychologique des peuples européens. 1903. E. BOUTROUX: La Pensée allemande et la pensée française. Rev. Politique Internationale. 1914. G. LE BON: Lois psychologique de l'évolution des peuples.¹⁶ 19. O. W. WUNDT: Die Nationen und ihre Philosophie. 1915. M. SCHELER: Der Genius des Krieges. 1915. H. COHEN: Über das eigentümliche des deutschen Geistes. 1914. K. JOEL: Neue Weltkultur. 1915. KORNIS GY.: A háborús filozófia. (Athenaeum. 1916.) SZEKFÜ GYULA: Faji sajtáságaink a gazdaságtörténet világánál. (Minerva. 1922. évf.)

86. A nemzeteken felülemelkedve, eljutunk a legátfogóbb társas összefüggésig: az *emberiségig*. Ez a társas egység a kissé antropocentrikus nagyzással világ történetnek nevezett történeti összefüggés alanya. Ezt a történeti összefüggést, melyet helyesen nem a világ, hanem az emberiség történetének kellene mondanunk, csak úgy tekinthetnők igazán egységes egésznek, ha az emberiség már eredetileg egy biológiai egységet alkotott volna. Ámde az emberiség eredetének, leszármazási egységének kérdésére sem a prehistóriai, sem az etnológiai, sem a nyelvészeti kutatás nem tud határozott feleletet adni. A történelemre nézve azonban ez a felelet volta képen egészen közömbös. Amennyire ugyanis az emberiség hagyományai visszanyúlnak, csak különböző hordákról, törzsekről s népek-

ről szólnak, melyek egymással folytonos harcban állanak, eredeti egységükről nem tudnak, sőt nem is akarnak tudni. „Amit a történelem mutat, az már szétszórtság, ellentét, küzdelem. Az emberi nem egységének, szolidaritásának, közös fejlődésének ma előttünk egészen közönséges eszméje maga is inkább csak a történet terméke, még pedig annyira fontos terméke, hogy ebben a történeti fejlődés legjelentősebb értelmét pillanthatjuk meg. Csaknem ezt mondhatnók: a történet az emberiség fogalmától jut el az emberiség eszméjéig. Ez az eszme nem adott vagy talált valami, hanem a fáradtságosan kidolgozott javak közé tartozik. Ezt legjobban a személyiség egységének hasonlóságára érthetjük meg: a személyiség sincs a természettől készen adva, hanem csak ennek előfeltételei vannak meg az ember idegrendszerében és pszichofizikai diszpozícióiban; ezekből dolgozza ki a személy maga magát. Hasonlóképp az emberiség is először szétszórva találja magát a bolygón különféle népekben és fajokban, és csak ezekből teremti meg önmagát, mint öntudatos egységet. Éppen ebben áll a története.”¹ Ha tehát az emberiség valaha egy biológiai egységet alkotott volna is eredete szempontjából, ennek tudata a történelőtti idők sötétségében elhomályosult s elveszett: a későbbi, már történeti kor teremtette meg újra az egység tudatát, a humánitás eszméjét, tette meg az egész emberiséget a történet alanyává, s ez az emberi történet legsajátosabb benső értelme.

Hogy az emberiség, mint ilyen, a történet egységes alanya a maga egészében, ennek tudata a rabszolgatartó és a többi népeket alacsonyabbrendű lényeknek, barbároknak, néző görögöknél csak kultúrfejlődésük végén, a stoikusok elméjében merül föl. Minthogy az antik világból az emberi nem belső egységének és szolidaritásának tudata hiányzott, történeti felfogása is szűkkörű volt: az emberi történetnek, mint egységes egésznek, gondolata távol maradt tőle. Ellenben a zsidóság kinyilatkoztatott vallása az emberi nem egységének gondolata alapján állott: az emberiség egy emberpártól származik s történeti sorsa elé az isteni bölcsesség egységes célt tűzött ki: az Isten országának az erkölcsi-vallási tökéletesedés által való megvalósítását. Eljön a Messiás, aki bevezeti majd az emberiséget az Isten országába. De ide nem minden nép fog bejutni. Dániel próféta megjövendöli, hogy a négy világbirodalmat (a babilonit, a méd-perzsát, a görög-macedónt és a rómain) a Messiás országa széjjel fogja szórni.

A legvilágosabban és egyben történetileg a leghatékonyabb módon a kereszténység emelkedik a nemzeti különbségek fölé s hirdeti az emberiség egységét: minden ember kivétel nélkül bünt követett el Ádámban, Krisztus minden embert megváltott s meg fog ítélni az utolsó napon. Az egész emberiség szolidaritásának gondolata, mely az antik világból hiányzott, tükröződik a keresztény történetfelfogásban is: a történet alanya az egész emberiség.

Az emberiségnek, mint egységnek, eszméje azonban mindmáig csak egy messzefénylő ideál maradt, melyet a népek folytonos és bor-

zalmas-súrlódásai közepett csak nagynehezen, lépésről-lépésre közelítünk meg. Az emberiség egységesülése és mint egységes történeti tényezőnek föllépése csak azóta vált igazán lehetővé, mióta az egész föld ismeretes és a közlekedés úgyszólván alig ismer korlátokat. Azok a szálak, amelyek az emberiséget ma egységbe zárják, egyrészt gazdaságiak, másrészt szellemi természetűek, amennyiben bizonyos értékeknek, mint eszményeknek, kultuszát minden kultúrnemzet magára nézve kötelezőnek ismeri el s ebből folyólag nemzetközi együttműködésre hajlandó. A kulturfeladatok közösségének tudata mind általánosabbá válik. Ez a közös értéktudat elsősorban az igazság kultuszára vonatkozik: gondoljunk a nemzetközi, a világ valamennyi népét magában foglaló tudományos kooperációkra. Bizonyos mértékig a művészet, az erkölcsi rend, az állami, jogi és társadalmi szervezetek formái is az emberiség közös kincsei, együttes fejlődésének eredményei. A világbékére való törekvés, a szinte világszuverénitást gyakorolni hivatott Nemzetek Szövetsége az emberiség fokozódó egység-tudatának kifejezése. Azonban az emberiségnek egyetlen belső egységgé való összeolvadása, az emberiség kollektív lelkének a nemzeti lelkek helyébe való lépése egyelőre, s valószínűen mindenkorra, csak a végtelen távolban csillogó utópia.

Minden kultúra ugyanis velejében nemzeti kultúra: az úgynevezett világkultúra, melynek alanya az emberiség életegysége, csak a nemzeti kultúrák közös elemeiből összeragasztott vértelen absztrakció. Az igazi, valóságos életközösség s kollektív történeti tényező csak a nemzet, mely nem eszből kigondolt valami, hanem a származás, hagyomány, nyelv, érzület stb. közösségén, tehát történeti alapon nyugszik s éppen ezért elsősorban irracionális tényezőkből fakad. Igazában csak a kultúra racionális elemei vesztik el nemzeti jellegüket s válnak nemzetközivé, az egész emberiséggé. Az ábécét, az ekét, a gépeket, a telegráfot, a tudományos igazságokat és technikai vívmányokat az egész emberiség a magáévá teheti s a magáénak vallhatja: tökéletesítésükön mint egység dolgozhatnak. Ha azonban többről van szó, mint az észszel belátható, racionális igazságokról, ha a lélek irracionális rétegeiből fölfakadó, az általános emberi észlogikai síkjára nem vetíthető értékek forognak szóban, mint a politikai aspirációkban, vallásban, művészetben: akkor már az egyetemesség megcsökken, a nemzeti sajátos jelleg előtérbe lép. A kultúra ezen formáinak terén az emberiségnek, mint egységes értéktudatú történeti alanyának, szerepe mindenha csak messzefénylő ideál marad.

¹ W. WINDELBAND: Einleitung in die Philosophie. 1914. 346.

87. A nemzeti közösségen belül hosszú időn át megnyilvánuló egyforma lelki vonásokból szerkesztették meg a néplélek, nemzeti lélek fogalmát. Hasonlóképen, hogy megmagyarázhatták azokat a lelki jelenségeket, melyek egy szervezetlen, ugyanazon a helyen és időben összecsoportosult, közös gondolattól és érzelemtől áthatott embersokaságban jönnek létre, megszerkesztették a *tömeGLELEK* fogalmát. Az ilyen összeverődött, közös izgalomtól fölhevült

sokaságban olyan lelki jelenségek támadnak, melyek a tömeget alkotó egyes egyéneknél föl nem lehetők. A tömegjelenségek fősajátságát LE BON,¹ aki a tömegek lelkét tüzetesebben először vizsgálta, abban látja, hogy a tömegben szereplő személy egyéniségét elvesztve, a többiek hatása alatt érez, gondolkodik, akar és cselekszik. Bármennyire elüszön is egyébként a tömegben szereplő egyesek gondolkodása, értelmi színvonala, érzülete, érdeklődési iránya egymástól: az összeverődött tömeg közepett az egyesekben hirtelen közös felfogás és azonos akarat támad, mely egészen más lehet, mint a tömegen kívüli, elszigetelt állapotukban.

A tömegben ugyanis az érzelmeik, indulatok, ösztönök uralkodnak; ezek pedig, mint alsóbbrendű lelki diszpozíciók, az embereknél sokkal egyformábbak, semmint az értelmi képességük. A tömegben a személyes tudat elhalványodik, teljesen az indulat uralkodik, úgy-hogy az értelem szempontjából a tömeg sokkal alacsonyabb fokon áll, mint amilyen értelmi színvonalat a tömegben szereplő egyesek külön-külön mutatnak. „Az ostobaság és nem a szellem akkumulálódik a tömegben.“ Teljesen megbízhatatlan megfigyeléseiben és gondolkodásában. Rendkívül hiszékeny: a hozzájutó leghetetlenebb hírek és mesék valódiságában minden kritika híján vakon hisz, s képes ennek értelmében azonnal cselekedni. A tömeg képtelen a bonyolultabb gondolkodásra, csak az egyszerű eszmék befogadására képes. Innen a nagyhangú szólásmódoknak, jól kiröpített jelszavaknak a tömeg elhatározásában és megindításában való rendkívüli jelentősége.

E jelenségek legfőbb alapja a tömeg rendkívüli sugalmahatósága (szuggesztibilitása). A tömeg a hipnotizált módjára gondolkodik és cselekszik, mert az egyén figyelme egyoldalúan a szuggesztív tartalomra van szegezve s így a látókör teljesen megszűkül, az ellenőrző képzetek az egyén tudatában föl sem merülnek, a különben föltétlenül jelentkező kritika teljesen hiányzik. Az egyén a szuggesztív hatásnak nem tud ellenállni s így a tömeg rövid idő alatt egészen egyneművé (*homogénné*) válik, a sugalmazó jelszó alapján egyöntetűen cselekszik. Ily értelemben beszélhetünk *tömegelekről*, a tömeg lelki egységéről (*l'unité mentale des foules*).

A *tömegelek* természetesen ezen egység ellenére sem fogható fel, mint önálló valóságos létező. A tömeg egyneműsége dacára is csak az egyesekből áll: az egyesek kiáltoznak, lelkesednek, verik be az ablakokat, égetik el a zászlót, emelik a torlaszokat, rabolják ki a boltokat. Ha a színházban „tűz!“-et kiáltanak s pánik támad: a félelem közössége dacára mindenki külön egyénnek érzi magát és a tömegből menekülni igyekszik, sőt egyéni öfenntartási törekvésében a tömeg más tagjait félrelöki vagy eltámassza. A szó reális értelmében nincs itt tömegelek, csak egyéni lélek, amelynek azonban érzése, gondolkodása és akarása a sokaság szuggesztív hatása alatt időleges kvalitatív átalakuláson megy keresztül. Ez a hirtelen lelki átformálódás persze egyénenként különböző. A műveletlen ember, az erős képzeletű és szangvinikus egyén, a nő a tömegben könnyebben

alakul át, mint a hideg gondolkodó; a tüzes ifjú hamarább, mint a tapasztalt öreg; a déli román-fajú nép fia előbb, mint az angolszász, de azért egyik sem vonhatja ki magát a tömeg hatása alól.

A tömegjelenségekben igen nagy szerepet játszik az utánzás. Az eszmének, az érzelmenek mindenfelől visszhangja támad. A mozgás látása mindig ingerül szolgál ugyanazon mozgás véghezvitelére. A tömeg egyik csoportjának mozgása a tömeg többi tagját is hirtelen ugyanarra a mozgásra készíti s reflexszerűen beáll a tömegmozgás; annál is inkább, mert az ellentétes képzetek, melyek ezt normális viszonyok közt megakadályozzák, föl sem merülnek. Innen van, hogy a tömeg a reflexszerű utánzáson alapuló lelki ragályozás (*infekció*) folytán úgyszólván egy pillanat alatt vakon cselekszik, tör-zúz és rombol. A tömegben föllépő utánzás a forrása a középkori táncpepidémiáknak, a gyermekkereszteshadjáratnak, a tulipánmozgalomnak, a tömeg-lyncheknek, boszorkányégetésnek, egy vert hadsereg hirtelen megfutamodásának, a tőzsdepánikóknak, a spekuláció-dühnek stb. A szuggesztív oly erejű is lehet, hogy a tömegnek nemcsak illúziói vannak, hanem egyenest hallucinál: olyasmit vesz észre, aminek semmi alapja sincs a külső érzéki ingerekben (például Szent György megjelent a kereszteseknek Jeruzsálem falain).

A tömeg, minthogy szervezetlen, hosszabb uralkodásra képtelen (v. ö. a francia forradalmat). Ha néha úgy tűnik fel, mintha uralkodnék (például az orosz bolsevizmusban), akkor is voltaképp valamely vezető uralkodik, akinek kezében a tömeg csak puszta eszköz. Ugyancsak a vezetők uralmát mutatja az a jelenség, hogy még a művelt egyénekből álló tömeg is (például parlament) egy-egy kiváló szónok szuggesztív hatása alatt sokszor a legbonyolultabb társadalmi problémáknak egy-egy jelszóval, elvi deklarációval való elintézésére naivan vállalkozik s komolyan hiszi, hogy a társadalom ennek értelmében valóban át is alakul. Sokszor egyenkint szégyenlik határozatukat, melyet tömegben hoztak (*senatores boni viri, senatus mala bestia.*)

Fontos mozzanat továbbá a tömegjelenségeknél a felelősség érzésének hiánya. Az egyén magát egy nagyobb egész tagjának tudja; érzi, hogy a cselekvés nem az ő egyéni munkája, mindenki osztozik benne, a tett külön rá nem bizonyítható s így a legrettenetesebb cselekvésre is késznek mutatkozik. Esetleg a szuggesztív hatása alatt olyan hőstettre is kész, melyre elszigetelt állapotban teljesen képtelen volna (v. ö. a szabadságharcokat). Van nemcsak bűnöző, de erényes és hősies tömeg is. A tömeg érzelmei egyébként roppant változékonyak és szélsőségekre hajlók. A tömeg különösen türelmetlen és zsarnok.

A tömeg elsősorban térben együttlevő, közös izgalomtól elfogott szervezetlen embercsoport. Vannak azonban olyan csoportok is (például társadalmi osztályok, politikai pártok, felekezetek), melyek térben nincsenek együtt s mégis a tömegjelenségekhez hasonló lelki állapotokat mutatnak, „tömegeket“ alkotnak. Az egyes a térbeli távolság dacára is mint a tömeg tagja szerepel. Az ilyen tömegnél az élőszó helyett az olvasott szó a főképp érzelmi természetű tömeg-

hatás közvetítője (v. ö. az újságok, röipratok hatalmát). A tömegpszichológiai hatás így is fontos tényezője nagy politikai, társadalmi vagy vallásos mozgalmaknak. A sajtóban, irányregényekben, színdarabban jól megformulázott s ezért gyorsan szállítható jelszó kitűnő eszköz arra, hogy az addig valamely közérdekű kérdésre nézve szétágazó nézeteket egy egységbe fogja össze. Ezekben a jelszavakban sűrűsödik össze a közvélemény, melynek a társas életben parancsoló ereje van.²

Az illuzió, a szépen kirajzolt jövő képe már az egyes ember lelki életének is fontos szükséglete és mozgatója. Még inkább szüksége van illuziókra a tömegnek. „Minden politikai, vallási és társadalmi gondolatirányzat végül is utópiában végződik, mert az embereknek, hogy a lehető eléréjék, valami lehetetlenre van, mint végső célra, szükségük.”³ Minden nagy forradalmat, társadalmi mozgalmat, hitűjtést, háborút valami irreális illuzió táplál. A nem ténybeli, csak elképzelt illuzió-tartalom a történetben mégis az a reális tényező, mely a tömegeket megmozgatja. „Ha a históriából — mondja LE BON — kiküszöbölünk az illuziókat és délibábokat, a históriának vége volna. Sok gondolkodó a mi korunkat a pozitivizmus korának tekintette, amely már csak az ész szavának engedelmeskedik. A tapasztalat azonban épp a közelmúltban amellett tanuskodott, hogy a világot ma is a legcsalókébb utópiák vezetik.” A tömegek gondolkodását és akaratát elsősorban az érzelem, indulat irányítja; ez pedig a tényeket, a valóságot mindig színezi, módosítja. A historikust tehát nemcsak annak kell érdekelnie, vajjon hogyan folytak le valóban a tények, hanem annak is, vajjon ezek miképen tükröződtek a tömegek lelkében, milyen illuziók kísérték őket, mert hisz az utóbbiak a tömeg viselkedésének legfőbb rúgói. Már EPIKTETOS mondja: „Nem a tények, hanem a tények felfogása mozgatja az embereket.” Ugyanazok a tények különböző nyelven beszélnek, aszerint, hogy milyen nyelven szólítjuk meg őket. Ezért az egykorú forrásírók, publicisták, a jelenkor emberei oly különböző módon ítélik meg, főképp izgatott időkben, hangulatuk szerint az egyes személyeket és tényeket. A történettudománynak egyformán meg kell állapítania mind a tények valóságát, mind a tények látszatát: egyrészt azt, ami történt, másrészt azt, ahogyan e történést a kortársak lelke hamisan visszatükrözte. Az illuziók, a hamis képek is belenyúlnak a történet menetébe.

A tömegpszichológiai jelenségek tüzetesebb vizsgálata derített fényt legjobban arra a tényre, hogy a történetnek nem az értelem, a jól átlátott észokok az igazi rúgói, hanem az érzelmek, az affektív erők, tehát a lelki élet *irracionális* elemei. Naiv racionalisztikus felfogás az, mely az egyén elhatározását és cselekvését mindig észszerű megfontolásokra iparkodik visszavezetni. Még inkább áll ez a tömegekről, melyek akaratát és tetteit elsősorban a hangulat, az indulat, az ösztön kormányozza, ezekkel szemben pedig az egyesben esetleg felszálló ész tehetetlen. A tömeg érzelmi szuggesztíó alapján szinte misztikus képzelte hatalommal ruház fel egyes bálványozott személyeket, egyszerű elméleteket és jelszavakat, intézményeket és

formulákat. S e misztikus erők a leghatékonyabb tényezői a tömeg irányította történetnek. „Egy politikai párt vagy forradalom sem diadalmaskodik észokokkal, hanem csak akkor, ha híveiben nagyon élénk misztikus hitet tudott fölkelteni.“ (LE BON.)

¹ LE BON: Psychologie des foules.²⁵ 1920. (Magyarul: A tömegek lélektana. 1913.) Hier et Demain. 1917. (Magyarul: Mult és Jövő. 1920.) La Révolution Française et la psychologie des Révolutions. 1915. S. SIGHELE: La foule criminelle.² 1901. TARDE: L'opinion et la foule² 1904. Les lois de l'imitation.³ 1900. BECHTEREW: Die Bedeutung der Suggestion im Sozialen Leben. 1905. O. STOLL Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie.² 1904. B. ROSSI: L'anima della folla. 1898. ANGYAL PÁL: A tömeg büntetetei. 1905. W. MOEDE: Exper. Massenpsychologie. 1920. E. GOTHEIN: Soziologie der Panik. Verhandlungen des I. deutschen Soziologentages. 1911. LEOPOLD LAJOS: A presztizs. 1912. — ² W. BAUER: Die öffentliche Meinung und ihre geschichtliche Grundlagen. 1907. F. TÖNNIES: Kritik d. öffentlichen Meinung. 1922. HORNYÁNSZKY GYULA: A közvélemény elmélete. (Athenaeum. 1923. évf.) Die Idee der öffentlichen Meinung bei den Griechen. Szeged. 1922. A közvélemény eszméje a görögök között. (Társadalomtudomány. 1922.) A szabadság nevében (Adalék a közvélemény történetéhez). (Társadalomtudomány. 1922.) LOWELL: Public opinion and popular government. 1913. — ³ W. BAUER: Einf. in d. Studium d. Geschichte. 1921. 59. G. ADLER: Die Bedeutung der Illusionen für Politik und soziales Leben. 1904.

3. A történet individualisztikus és kollektivistikus felfogása.

88. A történetírás a XVIII. század végéig elsősorban az államéletnek s az ezzel szorosan összefüggő hadi tényeknek történetét vizsgálja. Bár a történelem — főképp a demokrácia rendszerét megalkotó, a népgyűléseken, a pártküzdelmekben, a háborúskodás közepett a kollektív erők jelentőségét eléggé felismerő antik világban — a nép, a tömeg szerepéről sem feledkezett meg, mégis az általában politikai jellegű történelemnek háttéréből jobbra az egyes egyének (királyok, államférfiak, hadvezérek) cselekvései domborodtak ki; a multnak elsősorban individualisztikus reliefje volt a történelemben; a tömegek szerepe viszonylag háttérbe szorult. E szűkkörű felfogást a politikai történet terén MONTESQUIEU kezdi kitágítani, amikor a törvények szellemének változásait a természeti tényezőkön kívül a társas tényezőkre is iparkodik visszavezetni. VOLTAIRE viszont az emberiség művelődésének, kulturális életének multját és fejlődését óhajtja a történeti kutatás körébe nagyobb hangsúllyal beiktatni. HERDER a népkarakternek, mint a történet kollektív tényezőjének elemzését indítja meg. A történetnek, mint egyes egyéni cselekvések összességének individualisztikus felfogása különösen a nagy francia forradalom után tűnt fel egyoldalúnak. A kormányzás féltékenyen őrzött titkainak presztizse egyszerre szétfoslott, a királyok, miniszterek jelentéktelen figurákká törpültek a tömeg kezében, az utóbbira hárult az addig abszolutisztikus kormányzat mindenhatósága, mellyel szemben az egyes, akár előkelő, akár alacsony származású, tehetetlenül állott. A forradalom történetfilozófusa, CONDORCET¹ a történet lényegét már nem az egyének, hanem a tömegek sorsában keresi s így a történet *kollektivistikus felfogásának* első elméleti képviselője. „Eddig a történelem — úgymond — csak az egyes embe-

rek történelme volt; az, amit valóban az emberi nem alkotott, a családok tömege, melyek saját munkájukból éltek, feledésbe ment.“ Ezentúl a történelmi érdeklődés középpontjában a tömegnek kell állania. A történelmi fejlődés végső célja a politikai-társadalmi egyenlőség; ennek kivívója pedig a névtelen tömeg. Amikor aztán a XIX. század elején megindul főképp A. COMTE kezdeményezésére a társadalmi élet kutatása, a *szociológia*: a mult történelmi felfogásában egyszerre a szociális pszichológiai tényezők jutnak túlsúlyra. COMTE összehasonlító történelmi módszere már a tipikus kultúrkorszakok megállapítására irányul, melyekben a társas lélek élete minden téren egyneműen (*szolidárisan*) van meghatározva. A történelem a szociológiának, mint szociális fizikának, dinamikai része, mely nem az egyéni, hanem kizárólag a társadalmi lélek fejlődésének törvényeit állapítja meg. Közben kifejlődik a *statisztika* tudománya, mely a nagy számok törvényeivel az egyes embert teljesen elenyészteti a tömegben. A szociológiai felfogás a század második felében egybekapcsolódik a biológiai fejlődéssel, mely szintén kedvezett a történet kollektivistikus felfogásának, mert az egyén helyébe a fajt léptette, mellyel szemben a személyes élet jelentősége egészen eltölpül.

A szociológia a társas tényezőket, a kollektív erőket kutatja. A fiatal tudomány, kissé szerénytelenül, azt követelte a történelemtől, hogy ez is csak a társadalmi erőket kutassa s így a szociológia célját szolgálja. A szociológusok egy része a XIX. század végén is a történetnek kollektivistikus felfogását hirdette egyedül jogosultnak: az egyén nem történelmi tényező, a történetnek sohasem önálló alanya, ilyen kizárólag a társas közösség (tömeg). „Ami az emberben gondolkodik — mondja GUMPOVICZ² —, az nem ő, hanem a társas közösség; gondolkodásának forrása nem benne rejlik, hanem a társas környezetben, melyben él.“ „A szociológia a maga ismereteinek oltárán feláldozza — az embert! Az ember, a teremtés ura, a történetírók szerint a történelmi események szerzője, aki mint uralkodó vagy miniszter a népek sorsát akarata szerint kormányozza, akinek a történelem ítélőszéke előtt a cselekedeteiért való teljes felelősséget viselnie kell s akinek a körülmények szerint dícséretet vagy gyalázatot juttat osztályrészül — a szociológiában jelentéktelen nullává tölpül. A történetírók előadásával teljes ellentétben a szociológus felfogása előtt a leghatalmasabb államférfiú is csak vak eszköz az ő társadalmi csoportjának láthatatlan, de azért mindenható kezében, amely csoport maga is csak az ellenállhatatlan társadalmi természet törvényeket követi.“³ Eszerint a tömeg a döntő tényező. A történet nem a hatalmas egyének megindította nagy lépésekben, hanem a társas lélek végtelenül kicsiny mozgásában halad előre. Az úgynevezett korszakalkotó egyéni tettek csak a fokozatos fejlődés természetes befejezései. A teremtő genie is mindenestül csak a maga korának terméke, csak formulázója annak, ami a kor szellemében már úgyszólván bennszunnyad. A történet a nagy emberek nélkül lényegében ugyanúgy folyt volna le, mert mások léptek volna fel, akik szintén

csak összefoglalták volna azt, ami a fejlődésnek azon a fokán a kor törekvéseiben már úgymint benne rejlett. Sőt egy francia történetfilozófus nem áttalja kijelenteni, hogy ha Napoleont Toulon ostrománál egy golyó leteríti, helyére Hoche, Kleber, Denaix, Marceau vagy más lépett volna. De Napoleon ott volt, elfoglalta az üresedésben levő helyet s mivel a körülmények nagyszabásúak voltak, ő is nagy lett általuk.⁴

A történet ilyen irányú *kollektivistikus* felfogása, melyet nem szakhistorikusok, hanem többnyire egyes szociológusok tápláltak, lényegében sokáig nem volt konkrét hatással a valóságos történetírásra. Végre a XIX. század végén a mérsékeltabb kollektivistikus irány a történetírók között is megtalálja a maga képviselőjét K. LAMPRECHTben (v. ö. 26. §). A történeti élet igazi tartalmát a társas közösségek lelki életének fejlődésében pillantja meg. E fejlődés egyes tipikus korszakai az úgynevezett kultúr-korszakok, melyeket LAMPRECHT szociális pszichológiai történetfelfogása elsietett egyetemessítések alapján egy-egy jellemző vignettával („*animizmus*“, „*szimbolizmus*“, „*tipizmus*“ stb. kora) lát el. A történet döntő tényezőinek a kollektív lelki mozzanatokot tartja ugyan, annyit azonban elismer, hogy az erős egyéniség a kor méhében rejlő tendenciák érvényesülését gyorsítja, sőt némileg módosítja is. Az egyének legbensőbb lelki rúgóit sohasem ismerhetjük meg, ezért történetükben mindig van valami regényszerűség; de az állapotok okait sokkal nagyobb bizonyossággal ismerhetjük meg, mert ezek nem az egyes egyéneknek, hanem a kollektív gondolkodásnak és akarásnak termékei. A nagy egyéniségeket a történeti föltételekből („*állapotokból*“) kell magyaráznunk, de viszont azt is ki kell mutatnunk, hogyan hatott az egyéni kiválóság ezekre az állapotokra azzal, hogy a kor szellemében rejlő törekvéseket az átlagemberekkel szemben felismerte. „A kiválóság — mondja LAMPRECHT — oly személyiség, aki különösen éles megértéssel van megáldva a kollektív akarat és gondolkodás jelentkező irányai számára s azzal az erővel, hogy ezt a megértést tettekre is váltsa.“ LAMPRECHT a maga kollektivistikus színezetű elméletét csak részben vitte át történetírói gyakorlatába: többnyire a historikus győzött benne a teoretikus fölött, az egyéni erőket is rendszerint kellően figyelembe vette. Elsietett és téves egyetemessítései, helytelen formulái dacára, melyekbe a tényeket sokszor csak beleerőszakolta, érdeme, hogy a történet szociális, főképp gazdasági tényezőire a történetírás figyelmét nagy eréllyel ráterelte. A kollektivistikus történetelmélet valószínűleg főképp rajta keresztül hatott a történetírásra, bár továbbélő. zártabb iskolát nem sikerült alapítania. Mindenesetre élénken érezte az egyes korok lelkének különbségét, hasonlóképp az egyes társadalmi osztályoknak koronként jelentkező tipikus lelki diszpozícióját. Más egy korai középkori parasztnak, városi polgárnak, katonának lelki világa, tipikus gondolkodásmódja és érzésvilága, semmint egy XVIII. századbeli parasztnak, kereskedő vagy néphadseregbeli katonának. Vagy milyen más a középkori ember átlagos jogi felfogása, mint a XIX. század gyermeké. E lelki distanciákat a historikus

kétségkívül csakis szociálpszichikai típusok megszerkesztése útján állíthatja elének.

- ¹ CONDORCET: Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. 1795. — ² L. GUMFLOWICZ: Grundriss d. Soziologie. 1885. 167. — ³ L. GUMFLOWICZ: Soziologie und Politik. 1892. 54. (idézi Bauer i. m. 63.). — ⁴ B. H. BOURDEAU: L'histoire et les historiens, essai critique sur l'histoire considérée comme science positive. 1888. 88. A. ODIN: Genèse des grands hommes. 2 köt. 1895. (statisztikai alapon akarja megállapítani a „nagy emberek” föllépésének szükségképi föltételeit).

89. Arra a kérdésre, vajjon az egyes nagy egyéniség vagy pedig a társas közösség határozza-e meg a történet menetét, a kollektivizmus mellett a másik szélső választ a *történeti individualizmus* adja meg. Eszerint a történet lényegében csupán a nagy egyéniségek műve. A tömegek szerepe abban áll, hogy eszközök a nagyok, az emberiség hősei kezében, akik a tömegeket irányítják és céljaikra felhasználják. A hősimádó népies történetfelfogás, mely a naiv eposzokból s a krónikákból hangzik felénk, a maga elméleti képviselőjét CARLYLE-ben találta meg. Bár a társas tényezők szerepét is jól látja, mégis individualisztikus felfogású: „Nézetem szerint az egyetemes történet, annak története, amit az emberiség ezen a világon végbevitt. lényegében a nagy emberek története. Ők voltak az emberiség vezetői, ezek a nagyok; ők voltak a formálói, a mintái és a szó teljes értelmében a teremtetők mindannak, amit az emberek nagy tömege végbevitt vagy elért; minden dolog, amit a világon megalkotva látunk, voltaképp csak külső anyagi eredménye, gyakorlati megvalósítása és megtesítése azoknak a gondolatoknak, melyek a nagy emberekben éltek.”¹ A politikusok különösen hajlanak erre a felfogásra, például TREITSCHKE: „Személyiségek, emberek azok, akik a történetet csinálják, emberek, mint amilyen Luther, Nagy Frigyes, Bismarck.”² A radikális történeti individualizmus híve, NIETZSCHE, aki az erős egyéniségekben, a történet demiurgosaiban, az *Übermensch* elődeit látja.

- ¹ CARLYLE: On heroes, hero worship. 1840. (Magyarul: A hősookról. 1900. I. l. 2. kiad. 1923.) — ² H. v. TREITSCHKE: Politik. 1897. I. 6.

90. Így áll mereven egymással szemben a két szélső álláspont: a kollektivizmus és az individualizmus. A kérdés nyilván helytelenül van ebben a formában fölvetve: az egvén *vagy* a tömeg határozza-e meg a történet irányát? Mindkettőnek megvan a maga önálló és lényeges jelentősége; az egyén és a társas közösség egyformán történeti alany; kölcsönös összehatásukkal együttesen hozzák létre a történetet. A tények helyes magyarázata nem hagyhatja figyelmen kívül sem az egyént, mert hisz a tömegben is ez a cselekvő tényező: sem a társas közösséget, a tömeget, mert bár ez egyénekből áll, oly lelki tulajdonságai vannak, melyek az egyénekből pusztán le nem vezethetők. A társas közösség többé-kevésbé meghatározza az egyént s viszont az egyén kisebb-nagyobb mértékben befolyásolja a szociális lelket. Vegyük e két tételt külön-külön szemügyre.

Először is az egyén függ a társas közösségtől. Az utóbbi, mint általános szociális környezet, teszi lehetővé az egyén kibontakozását. A genie sem tud teljesen kultúrátlan, megmunkálatlan talajon tenyészni. Egy Homeros, Sokrates, Sophokles, Pheidias, Platon, Aristoteles, Szent Ágoston, Aquinói Szent Tamás, Dante, Michelangelo, Shakespeare, Goethe nem támadhatott volna anélkül a kultúra nélkül, mely az őket környező társas közösségben évszázadok óta felhalmozódott. A nevelés állította őket az addig elért műveltség fokára s adta meg nekik a további művelődési lehetőséget. A kor szelleméből folytak problémáik s ezek irányvonalai. SOKRATES nem érthető a szofisták fellépése, PLATON Sokrates, ARISTOTELES Platon, AQUINÓI SZENT TAMÁS Aristoteles s az addigi skolasztika nélkül. KANT művei LEIBNIZ és HUME hiányában nem jöttek volna létre. DARWIN evolúciós elmélete már nagy előzményekre támaszkodott. A korszellem meghatározó erejét mutatja, hogy sokszor ugyanaz a probléma s ennek ugyanaz a megoldási módja, ugyanaz a nagy fölfedezés vagy föltalálás több kiváló szellemből egyidejűleg tör elő. A differenciálszámítást NEWTON és LEIBNIZ egyszerre fedezte fel. Az energiamegmaradás elvét a múlt század közepén úgyszólván egy időben több nagy elme formulázta meg. Hogy a kor a nagy ember működésének sajátos természetét és ható erejét többé-kevésbé előkészíti, azt a vallási és a politikai történet is bizonyítja. LUTHER hiába lépett volna fel kétszáz évvel azelőtt: az ő korában már általános volt a vallási élet megújodása utáni vágy. CAESAR csak akkor törekedhetett a monarchia után, amikor a római birodalom helyzete megérett erre. NAPOLEON fellépését meg kellett előznie a tízéves forradalmi korszaknak, mely után mindenki erős kézre és nyugalomra vágyott. CAVOUR egységes Itáliája már a nemzeti lélek régi aspirációja volt.

Az egyén azért is kötve van a tömeghez, mert eszméinek végrehajtásához szüksége van rá: a tömeg nélkül nincs az egyén életének sikere és történeti jelentősége. Hogy a genie kibontakozhassék s így történetileg naggyá legyen, hatást, visszhangot kell keltenie a tömegben. Ennek ellenkező diszpozíciója megbénítja, sőt egyáltalán tehetlenné teszi a lángelme munkáját is. Sem a hadvezér, sem az államférfiú, sem a vallásos vagy társadalmi élet reformátora semmit sem tud tenni a tömeglélek fogékonysága nélkül. A geniális embernek is csak akkor van történeti jelentősége, ha hatni tudott, eszméit befogadták s tovább adták. Befogadó tömeg nélkül azonban a lángelme gondolatai csak kősziklára esett magok, melyek soha ki nem kelnek s így a történetnek sohasem válnak mozgó erőtörővé.

Viszont az egyén többé-kevésbé formálni tudja a társas közösség lelkét, illetőleg az egyén a tömeggel szemben több tekintetben önálló, tőle független. Aki az egyéntől minden kezdeményező erőt és önállóságot megtagad, az kénytelen a tömeg önálló jelentőségét is tagadni, mert hisz a tömeg, a közösség is egyénekből áll. A társas közösség az egyes tagok összeműködéséből jön létre: valóságosan cselekvő mindig az egyén.

Igaz ugyan, hogy a nagy egyéniség is a saját szociális környezetének és korának talajából nő ki, azonban ebből maradék nélkül le nem vezethető s meg nem érthető. A társas milieu, a történeti föltételek részben őt is meghatározzák, ámde tagadhatatlan, hogy ő maga is belenyúl a közösség életébe s formálja ennek történetét. A nagy személyiségek a közösség életének hatalmas koncentrációs pontjai. Szükségük van a tömegre, de maguk is irányítják a tömeget. A genie föllépésének, mint láttuk, megvannak a társas környezetben rejlő előföltételei. Azonban oly hirtelen és merész ugrással emelkedik a maga kora fölé, hogy a fejlődésben új korszakot nyit meg, mely az előzményekből maradék nélkül meg nem magyarázható. A genie qualitative újat alkot, jelentős novumot visz be a történetbe. Helytelen az a felfogás, mintha a genie csak abban állana, hogy jobban fejezi ki azt, amit már mindenki gondol. Ha a nagy ember pusztán a környezet produktuma volna, akkor minden korszaknak megvolna a kellő időben a maga nagy embere: pedig sokszor hiába sóvárog az emberiség utánuk.

A *genie* mind eszméinek kitalálásában, mind elismertetésében és végrehajtásában nincsen egészen korához kötve: az új eszméket maga az egyén teremti, az új nagy gondolatok, fölfedezések nem csupán egyszerű megformulásai annak, ami a kor szellemében és törekvéseiben már alaktalanul úgyis bennszunnyad. A nagy embert a tömeg átlagemberével, a történet e „gyári munkájával“ szemben éppen az jellemzi, hogy élesen és mélyen látó szelleme olyan problémákat is megpillant, melyeket addig mások csak homályosan éreztek vagy egyáltalán észre sem vettek. Ha pedig a probléma már fel volt vetve, senki sem tudta oly átható szellemi energiával megragadni s egy lépéssel hirtelen megoldásra juttatni. Ilyenkor a nagy ember műve nem a meglévő gondolatok pusztá összegezése, hanem teremtő szintézis, melyet mint az addigi megoldásokkal szemben qualitative egészen újat csak a lángelme tud végrehajtani. Éppen ez újságnál fogva a nagy ember sokszor nem talál megértésre, sőt kétségbeesetten küzdenie kell a kor ellenállásával. Mennyit kellett harcolnia KOPERNIKUSNAK, GALILEINEK, MEYER RÓBERTNEK a maga eszméiért. GALVANIT eleinte kinevették s „a békák táncmesterének“ csúfolták; FRANKLINT, mikor egy tudományos társaságban előterjesztette a villámhárító gondolatát, mint ábrándozót megmosolyogták. Egy híres tudományos folyóirat kényszerzubbonyt indítványozott TH. GRAY-re, mert fölvetette a vasútak eszméjét. H. DAVY nevetett a gondolaton, hogy Londont valamikor gázzal fogják világítani. A francia akadémia tagjai gúnnyal fogadták ARAGO tervét a villamos távíróról. Honfitársunknak, SEMMELWEIS IGNÁCNAK, aki a gyermekágyi láz fertőzésből való eredetét fölfedezte, annyit kellett emiatt küzdenie szaktársaival, hogy az örültek házában fejezte be életét. Hány államférfi küzdött a maga eszméiért évtizedeken keresztül, míg sikerült ezeket diadalra juttatnia. Hány hadvezér, egész haditanácsával ellentétben, a maga lehetetlennek látszó tervéhez szívósan ragaszkodva, nyerte meg a döntő diadalt. Évszázadokon át csak egy Hannibal akadt, aki az Alpeseken keresztül merte

vezetni seregét. Ha az egyén csak a közösség terméke és a tömeg visszhangja volna, hogyan érthetnők meg SAVONAROLA hatását, aki egy erkölcsileg romlott nagyváros egész lakosságát éppen az elpuhult tömeg ösztöneivel szemben mély bűnbánatra és aszkézisre tudta hangolni? A nagy, igazi úttörő gondolkodók, fölfedezők, művészek és államférfiak működése mindig a meglévővel, a régivel való szakítást és küzdelmet jelent. A nagy tömeg viszont a régihez, a megszokotthoz, a konvencionálishoz ragaszkodik, míg csak az egyén iniciatívája nem diadalmaskodik kisebb-nagyobb küzdelem után rajta. Nem a tömegnek, mint ilyennek, véleménye vagy hangulata indítja meg a változást, hanem az egyes. A tömeg először a kiváló egyéniség újtásával rendszerint ellenkezik, azután mégis átveszi s az újból csinál ismét konvenciót, közönségeset, tömegszerűt. WAGNER R. zenéje először sehogysem érvényesül, aztán a legnagyobb hatást éri el.

A társadalmi pszichológiának, főképp egyik ágának, a tömegpszichológiának felvirágzása, úgy látszott, mintha eleinte a tömeget igazolta volna, mint a történet igazi mozgató tényezőjét; mintha a kollektivistikus történelmi felfogásnak kedvezett volna. Amde a tüzetesebb vizsgálat ennek éppen az ellenkezőjét derítette ki: a kollektív lélek, mint ilyen, nem tud terveket kigondolni, a tömeg képtelen magától elhatározásra jutni. Célokat csak az egyén képes tudatosan kitűzni. A terveket, az elhatározásokat mindig a vezetők, tehát az egyesek kezdeményezik és sugalmazzák, a tömeg gondolkodását és cselekvését az egyének irányítják. A tömegpszichológia hátsóajtaján tehát az egyén, mint vezető, megint csak visszatér s így a történet menetének tényezői között helyét nem engedi át a tömegnek. Az utóbbi lelkiületével, tendenciáival, érdekkörével számolnia kell ugyan a vezetőnek, de viszont e lelkiületet a maga céljai szerint is formálhatja. E hatás mértéke természetesen egyetemesen meg nem formulázható: minden konkrét történelmi esetben külön kell megvizsgálni, mi írandó az egyes s mi a tömegelemek számlájára. A történelemben apriorisztikus megoldásoknak soha sincsen helyük. Így újabban fölmerült az az elsietett gondolat, hogy minél szélesebb körben terjed a műveltség, annál nagyobb jelentőségre tesz szert a tömeg s az egyén annál inkább háttérbe szorul. Minél több a műveltebb ember a tömegben, annál több a kritika, annál nagyobb a tömeg önérzete; ennél fogva mind nehezebbé válik a vezetők helyzete, a kultúra terjedésével tehát a vezetők befolyása, szuggesztív ereje csökken. „A tömegeknek — mondja LE BON¹ — mindig jelentékeny szerepük volt a népek életében, de sohasem olyan nagy mértékben, mint napjainkban. A mai kor egyik legfőbb jellemvonása, hogy a tömegek tudatlan tevékenysége lép az egyének tudatos tevékenységének helyébe.“ „A független, nagy személyiségek egyre jobban eltűnedeznek.“ „A jelenkor a tömegnek a kora.“ Az általános demokratizálódás kétségkívül nagyobb befolyást juttatott a tömegeknek a történet menetére, mint a régebbi abszolutisztikus uralom. A társadalom műveltségi

színvonalának általános emelkedése kétségkívül több szempontból megnehezíti az egyes érvényesülését oly korokkal szemben, mikor kevesebb volt a konkurrens. Amde a tömeg jelentőségének növekedése a vezetők, tehát az egyesek jelentőségének fokozódását is jelenti a modern korban. A tehetség a tömeg vállain ma is nagy ember lehet, akinek irányító szerep jut a népek sorsának intézésében. Régebben a nagy abszolút monarchák és miniszterei szabdalták föl Európá térképét, állapították meg önkényesen az országok határait a tömegek megkérdezése nélkül. Ma ugyanez a szerep jutott a WILSONOK, CLEMENCEAUK, LLOYD GEORGEOK, POINCAREK osztályrészéül, akik a maguk egyénisége szerint döntöttek mint történeti hatalmak a népek sorsa fölött. Függték ugyan a mögöttük álló tömegtől, de irányították is a maguk céljai szerint ennek lelkét. Ha ma a kultúra szélesebb néprétegekre terjed is ki, a hőstisztelete (*hero-worship*), a vezetők bálványozása távolról sem iktatódott ki a történetet mozgató erők közül: a legmélyebben benngyökerezik a kollektív lélek természetében, akár műveltek, akár műveletlenek ennek egyes tagjai. Az emberiség mindig sóvárog az igazi nagyság, a hős, a genie után; a tömeg mindenkor, ma is, inkább szeret vezetetni, mintsem vezetni.

Mielőtt valaki kollektivistikus álláspontra helyezkednék s ki akarná küszöbölni az egyén kezdeményező szerepét a történetből, képzelje el, hogy egy nagy egyéniség, pl. BISMARCK, meg nem született volna. A történetnek ilven negatív relieffe a legmeggyőzőbb érv az egyén jelentősége mellett: a nagy ember híján mi minden nem történt vagy másképp történt volna. Igaz ugyan, hogy a németeknek évszázados terve és óhaja volt az egység. De létrejött volna-e BISMARCK vasakarata, kíméletlen erélye, előrelátó diplomáciája nélkül? Hosszú ideig az erőszakos porosz miniszterelnök a legnépszerűtlenebb politikusok egyike volt, ki fitymálta a parlamentet s ezeket még híei sem helveselték. Ő azonban a tömegek ellenére is fokozatosan közeledett messze kitűzött céljához, melyről kezdettől látta, hogy csak „vérrel és vassal“ érhető el. BISMARCK nélkül ki használhatta volna ki oly ügyesen és meglepően a schleswig-holsteini kérdést Ausztria ellen? Ki tudta volna előrelátóan III. NAPÓLEONT visszartartani a háborútól Poroszország ellen, mikor ez 1866-ban Ausztria ellen indult? Ki lett volna az, aki nem engedi Ausztria vereségét kiaknázni úgy, ahogy VILMOS király s a porosz közvélemény akarta? BISMARCK a népszerűséggel s a kegyvesztéssel nem törődve, Ausztriát nem engedte a végletekig megalázní. Ha nincs BISMARCK, ki készítette volna elő ilyen szövevényes, de sikeres módon a német francia háborút, mely megteremtette a német egységet? Mondhatjuk e, hogy a diadalig általában népszerűtlen államférfi csak eszköz volt a tömeg kezében? Vajjon nem megfordítva, a döntő pillanatokban éppen ő formálta a tömegek lelkét? Amikor meghalt, ki tudott helyébe lépni? Ki tudta az angol és az orosz féltékenységet óvatos diplomáciával ellensúlyozni? Maga az agg BISMARCK talán kissé szerényen formulázta meg a maga egyéni történeti szerepét, amikor a német egyetemi hallgatónak ezt mondta: „Az ember a kor áramlatát nem tudja megteremteni és irányítani, csak evezni tud rajta, hogy több kevesebb tapasztalattal vagy ügyességgel a hajótörést elkerülje. A történetet általában nem csinálhatjuk, azonban mindig tanulhatunk belőle. Az ember egy nagy állam politikáját, melynek élén áll, csak az ő történeti hivatásának megfelelően tudja irányítani, ez az egész érdem, amit magamnak igényelhetek.“²

¹ LE BON: A tömegek lélektana. 1913. 1.; Mult és Jövő. 1920. 20. —

² PAUL DEHN: Bismarck als Erzieher. 1902.

91. Az individualisztikus és a kollektivistikus történeti fel-fogás bizonyítékait újból végigtekintve, egyik szélső álláspontra sem helyezkedhetünk. A történetnek mind az individuá-

lis, mind a szociális pszichológiai mozzanatok egyaránt jelentős tényezői. Az emberi történet nem oldható fel maradék nélkül sem a nagy emberek, sem a tömegek történetében. Ha azonban e tényezőket így elméletben, módszertani tekintetben, egymástól külön választjuk is, tudatában kell lennünk annak, hogy a valóságos történeti életben ezek az elemek át- és áthatják egymást, szinte felbonthatatlan szövedékben kapcsolódnak össze. Ennek kibogozásában a történész, mint utolsó egységekre, tevékenységi centrumokra, az egyénekre bukkan: végső elemzésben csak az egyén érez, gondolkodik, akar és cselekszik. A történésznek azonban számolnia kell azokkal a kollektív jelenségekkel is, melyek az egyének életközösségéből, társas együttműködéséből származnak, melyeknek megint megvannak, mint láttuk, a maguk sajátos pszichológiai törvényei. A nyelv, az erkölcsök, a szokások, a különféle intézmények élete sokáig járhat esetleg a maga útján anélkül, hogy az egyes egyének ezek alakulásába egyáltalán belenyulnának. A nyelvnek, a gazdasági, jogi és erkölcsi életnek területén átlag kisebb az egyének jelentősége, mint a politikai téren. Ezért az úgynevezett *kultúrtörténelem* inkább hajlik mindig a kollektivistikus felfogásra. A kollektív jelenségek, az „állapotok” nagyobb embertömegre terjednek ki, tipikusak, inkább törvényszerűek s így a kauzális magyarázat számára jobban hozzáférhetők, semmint az egyéni gondolkodás, akarás és cselekvés. Az egyéni, a *sziguláris* nem fogható az általános, a *törvényszerű* alá. Ezért sokkal kevésbé exakt bizonyosságú az egyéni elhatározások és cselekvések indítékainak megállapítása, mintsem a tömegé. Az egyéni cselekvés motívumai sokszor a lelki élet irracionális rétegeiben gyökereznek, tovább már nem magyarázhatók, legföljebb per analogiam utánaélhetők. *Individuum est ineffabile*. E ponton érezhető legjobban a történetírás művészi vonása.

A reformációt általában, mint tömegjelenséget, az egyház belső bajaiból, a pápák elvilágiasodásából, a humanisták támadásaiból stb. megmagyarázhatjuk. De hogy a sok német barát közül miért éppen LUTHER lépett föl, mint hitújító oly eréllyel s ragasztotta ki a 95 tételt a wittenbergi templomkapujára, ez már a típikusból, az általános okokból kevésbé magyarázható. Itt már mint végső ok LUTHER egyéni lelki alkata szerepel. Az egyes korok intézményei (alkotmánya, jogi kódexe, városi törvénykönyve, céhszabályai, ármeghatározásai) biztosabban érthetők meg a kor kollektív szükségleteiből, semmint az, hogy egy fejedelem miért indít most háborút, máskor meg hasonló helyzetben nem.

92. Az egyéni motívumkutatás bizonytalansága miatt már régebben ED. MEYER, újabban A. HARNACK az egyének fejlődésére és lelki állapotaira vonatkozó kutatást, a biográfiát, ki akarja iktatni a történettudomány területéről, mert benne a tudományos és a művészi feladatoknak egybeolvadását látja. „Hová kerül — kérdi HARNACK — a motívumkutatás, hová a hősök lelki állapotaira s fejlődésére vonatkozó vizsgálat? Mindez nem tartozik a történelembe, hanem a biográfiába. Történelem és biográfia pedig bár összefüggő, mégis különböző feladatok. Noha a biografusnak elsősorban historikusnak, de éppúgy pszichológusnak és művésznek is kell lennie. Az a

kép, melyet fölvázol, lélekportrait, hasonló a regényíróéhoz, csak-hogy neki az adott anyaghoz kell igazodnia. Nincsen nagyobb és hatásosabb művészet a kitűnő biográfiánál, és nincsen talán képzőbb és fölemelőbb, mint a jó biográfia. Azonban a történelem szigorú vonalszerkezetébe mégsem illeszthető be, mert a motivum- és lélekvizsgálat nemcsak a történelem bizonyosságát fenyegeti, hanem sajátos föladatát is.⁴¹

HARNACKnak ez a felfogása két szempontból is aggodalomkeltő. Először is ismeretelméleti szempontból fölösleges engedmény a történetben is mindig törvényszerűt, általánosat kereső naturalizmus számára, mert hisz a természeti törvény sem mond tartalmilag semmit a természet végső elemeiről és ezek történéséről. A pszichológiai-történeti magyarázattal (interpretáció) a fizikai magyarázat megegyezik abban, hogy egyik sem tudja föllebbenteni a dolgok végső lényegére vonatkozó fátylat. Ha az egyéni motivumkutatás hiányos is, vajjon nem mondható-e ugyanez a természettudományi magyarázatról? De téves a fönnebbi felfogás a történet metafizikája szempontjából is, mert ha az egyén a történés annyira jelentékeny tényezője, hogy nélküle a népek, államok, intézmények, tömegmozgalmak egyáltalán nem jöhetnének létre, akkor nincsen jogunk arra, hogy az egyénre vonatkozó kutatást általában különválasszuk a történeti élet egyéb tényezőinek vizsgálatától. Erre nem elég jogcím az egyéni lélekre vonatkozó ismeretek objektív bizonyosságának kisebb mértéke.

A történeti individualizmus és kollektívizmus vitájára nézve: W. GOETZ: Die Bedeutung von Persönlichkeit und Gemeinschaft in der Geschichte. 1918. TH. LITT: Individuum und Gesellschaft. 1919. Geschichte und Leben. 1918. P. BARTH i. m. 511—544. W. WAGNER: Zum Problem der kollektivistischen Geschichtsbetrachtung. 1905. OTTO HINTZE: Über individualistische und kollektivistische Geschichtsauffassung. (Hist. Zeitschr. 1897. 78. köt.) 60. SZENTPÉTERY IMRE: Individuális és kollektív történetírás. (Századok. 1908.) MADZSAR IMRE: Egyének és tömegek a történelemben. (Századok. 1909.)

⁴¹ A. HARNACK: Über die Sicherheit und die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis. 1917. 23.

4. A kultúra, mint történeti tényező.

93. A történet szociális pszichológiai tényezői közül egyik legfontosabb a már meglévő kultúra a maga különböző ágazataiban. Ezért most kiemelve, külön vizsgálat tárgyává tesszük.

A kultúra szónak többféle jelentése van. A kultúra először is értékfogalom: mint ilyen az igazság, jóság és szépség eszményeit jelenti számunkra, melyeknek megvalósítását vagy legalább lehető megközelítését az ember kötelességének érzi. A kultúra másodsor tevékenységet jelent, vagyis a jelzett eszmények lehető megvalósítását. Ebből a szempontból a kultúrának következő formái vannak: vallás, erkölcs és jog, művészet és tudomány. A kultúra végül a tevékenység eredményét is jelenti. Amikor a görögségnek, a renaissance-nak, XIV. Lajos korának kultúrájáról: vallásáról, erkölcséről és jogrendszeréről, művészetéről és tudományáról szólunk, ezeket már *sub specie praeteriti* tekintjük, a kultúra

ekkor már történeti fogalom. A kultúrából, mint kész történeti eredményből, visszakövetkeztethetünk a nép vagy a kor eszményeire, tevékenységére s az ehhez szükséges fogékonyságára. A görög vallás, erkölcs, jog, művészet s tudomány emlékeiből például rekonstruálhatjuk, mik voltak a görögség eszményei, milyen volt ezek megvalósítására irányuló tevékenysége, milyen tehetség és fogékonyság szolgált ez utóbbi alapjául.¹

A kultúra, mint az emberi tevékenység megmaradó eredménye, a következő nemzedék szellemi környezetét alkotja, amelyet az egyes ember már készen talál s amelytől ezért lelki fejlődése eleve függ. A meglévő kultúra tehát egyik legfontosabb történeti tényező, mely a következő nemzedék lelkét befolyásolja és formálja. A kultúra maga is történeti produktum, de olyan, mely egyszersmind a további fejlődést meghatározza. Azonban a kulturális befolyásnak is éppúgy megvannak a maga határai, mint a természeti tényezők hatásának. Az ember a meglévő kultúrával szemben sem viselkedik passzív, pusztán befogadó módon, hanem egyénileg feldolgozza, ellenállást fejt ki vele szemben, továbbfejleszti. Kultúrára az ember mindig csak személyes erő kifejtés, munka, tanulás által tehet szert. Az áthagyományozott, szociális utánzás útján tovaszármazó kultúra minden nemzedékben lassú és fokozatos átalakuláson megy keresztül. Hirtelen változást csak a genialis újító fellépése okozhat benne.

A kultúra egyes ágainak változása nem mindig egyforma ütemű. Részint a külső feltételek, részint az emberek lelki belső hajlamai szerint a kultúrának majd ez, majd az az ága mozdul jobban előre, mutat intenzívebb fejlődést. Ennek hatása azonban jelentkezik csakhamar a kultúra többi területén is, kihat az egész szellemi életre. A művészet renaissance-kori előnyomulása befolyásolja a vallást s erkölcsöt is. A reformáció, mint vallási mozgalom, mély hatást gyakorol a tudományra, jogra, művészetre, erkölcsre is. A kultúra különböző területei tehát egymást kölcsönösen jelentékeny mértékben befolyásolják: mindegyik változása ok is, meg hatás is. Egy-egy kor kultúrája oly szövedéket alkot, melyben minden mindennel egységesen összefügg.

A kultúra különböző ágainak hatása az egyesekre és a különböző társadalmi rétegekre nem egyforma s egyenletes; ezek fogékonyságától, lelki diszpozíciójától, már elért kultúrfokától függ. Például a tudomány s a művészet másképen hat a művelt felső osztályra, mint a műveletlen alsó néprétegre, mely egyáltalán nem fogékony iránta. Milyen különbözőkép hatott a római kultúra az egyes népekre ezek műveltségi színvonala s lelki diszpozíciója szerint!

A történetfilozófia egyik feladata annak a jelentőségnek megállapítása, amelyet a kultúra egyes területei a történetben játszanak, még pedig mind a szellemi (*ideális*) kultúra egyes ágai (vallás, erkölcs és jog, művészet, tudomány), mind az anyagi (*reális*) kultúra tényezői, melyek az emberi szükségletek minél megfelelőbb kielégítését célozzák (gazdasági élet). Itt egyelőre csak a vallás történeti jelentőségét emeljük ki.

A vallás a történetnek minden népnél és korban, bár változó erősséggel, egyik legfőbb mozgóerője és formálója. A vallás határozza meg legtöbbször az erkölcsi és jogi eszményeket is és adja meg az istenségben ezeknek szankcióját. A vallás eredetileg a legtöbb tudomány forrása (asztronómia, történelem, filológia); pozitív és negatív irányban a világnézet háttéré; a vallás a kiindulópontja a görög filozófiának éppúgy, mint az indus bölcseségnek vagy a középkori skolasztikának s az újkori ellenhatásoknak. A művészetek eredete is a vallásba nyúlik (templomépítés, szobrászat, zene, antik dráma, középkori színjáték, eposz: Ilias és Odysseia, Mahabharata, DANTE Divina Commediája, MILTON Elveszett Paradicsoma, GOETHE Faustja stb.). A vallás kezdettől fogva máig a legjelentékenyebben befolyásolja a gazdasági, társadalmi és politikai életet. Szóval nincs az emberiség történeti életének területe, melyen a vallás a maga befolyását ne éreztetné. Ezért némelyek szerint a vallás a „történet egyik forgástengelye“. Hasonlóképp elemezhetők az erkölcs, a művészet s a tudomány történetformáló erejét.

¹ A kultúra fogalmára nézve l. KORNIS: Bevezetés a tudományos gondolkodásba 19.2. 248–270. — R. EUCKEN: Geistige Strömungen der Gegenwart.⁵ 1916. 218. — P. BARTH: i. m. 298. — A. VIERKANDT: Die Stetigkeit im Kulturwandel. 1918. — E. HAMMACHER: Hauptfragen d. modernen Kultur. 1914. — K. JOEL: Neue Weltkultur. 1915. — O. SPENGLER: Der Untergang des Abendlandes. I. 1918. II. 1922.

5. Politikai és kultúrtörténeti felfogás.

94. Az antik világtól kezdve a XIX. század közepéig a történetből a historikusok számára főképp az állam domborodott ki, különösen azokban a vonatkozásaiban, melyek a többi államokhoz (népekhez) való viszonyát meghatározzák. A társadalmi életből éppen az állami szervezet a legszembevetőbb: ezért a történetnek *politikai felfogása* volt előtérben. Minthogy pedig az állam ügyei fölött a fejedelmek, vezérek, államférfiak döntöttek, az állam sorsa ezek sorsával a legszorosabban kapcsolódott egybe, úgy, hogy a politikai történelem egyoldalúan individualisztikus jelleget nyert: az államtörténet jobbjára a hősök története volt. A történet menetét egyébként meghatározó belső szellemi erők, a kulturális tényezők csak akkor részesültek figyelemben, ha a politikai viszonyokat szembeszökően befolyásolták; például a művészet Perikles és a renaissance korában, a görög felvilágosodás a Kr. e. V. században, a francia felvilágosodási irodalom, mint a francia forradalom előkészítője, a vallás a tőle okozott háborúk miatt stb. A kultúra egyes ágainak fejlődése aránylag későn lett figyelem tárgya. Először WINCKELMANNAL a XVIII. század második felében indul meg a művészet történetének rendszeres genetikus vizsgálata. Ezt követi a romantikusok nyomán a nyelv-, irodalom-, jog- s vallástörténelem. HEGEL filozófiája, mely az egész emberi fejlődés középpontjába az államot állította, Németországban továbbra is megőrizte a történet politikai felfogásának túlnyomó hangsúlyát. Az angolok és franciák azonban mind nagyobb figyelmet kezdenek szentelni a *civilizáció* történetének (GIBBON,

GUIZOT, BUCKLE, LECKY stb.). A történetnek kulturális tényezői, melyek lassan, észrevétlenül, de folytonosan hatnak a fejlődés egészére, mindjobban kezdtek érvényesülni. Az anyagi kultúra, a gazdasági viszonyok szerepe is a történeti nemzetgazdasági iskola és a szocialista mozgalom s elmélet hatása alatt mindjobban előtérbe jutott: egy nép gazdasági viszonyai történetének állandóan ható, igen jelentékeny tényezői. Így az addig szétszórta, külön-külön vizsgált kulturális elemeknek, mint szociál-pszichikai tényezőknek, együttes és kölcsönös hatása a történet menetére egészen nyilvánvaló lett. Az egyoldalú politikai felfogással szembehelyezkedett a mult *kultúrtörténeti felfogása*.¹

A két irány nagy elméleti küzdelme a mult század nyolcvanas és kilencvenes éveiben folyt le. A vita először e kérdés körül forgott: mi a történelem sajátos tárgya? A politikai történetfelfogás hívei (O. LORENZ, D. SCHÄFER) szerint a történész majdnem kizárólag az állammal, ennek eredetével, fejlődésével, létfeltételeivel foglalkozik. Itt van a történettudomány sajátos területe.² Ez nyilvánvalóan a történelem tárgyának szűkkörű és egyoldalú elhatárolása. Ilyen felfogás mellett a görög művészetnek és tudománynak, a kereszténységnek, a renaissance-kori irodalomnak, a reformációnak, Amerika fölfedezésének, a gyáripar megszületésének csak annyiban volna szabad történeti jelentőséget tulajdonítanunk s a történelem munkaterületébe besoroznunk, amennyiben az állami élet változásaiban részesek voltak. Ez éppen olyan egyoldalú álláspont volna, mint az ortodox oekónómiai történetfelfogás, mely az egész emberi történetben csak a gazdasági változásokat akarja észrevenni.

A történetíró kétségkívül joggal korlátozhatja munkaterét az állam történetére. Ilyen értelemben teljesen jogosult a politikai történelem. Más kérdés azonban, vajjon, ha egy kor egész történeti életét akarja rekonstruálni, helyes-e elvszerűen ezt a történeti életet kizárólag az állam szempontjából nézni s minden oly mozzanatot, mely nincs vele szorosabb kapcsolatban, eleve, mint nem történetit, kirekeszteni? Itt tehát már nem a munkaterület *tárgyának* elhatárolásáról, hanem arról van szó, hogyan látjuk a multat, mit tartunk a történet tényezőinek, azaz a történeti felfogásról. Ha valaki egy korszak történelmét megírja, az államot csak a történeti élet egyik, bár igen jelentős, mozzanatának tekintheti, mellyel a kultúra többi ága (jogi, erkölcsi élet, tudományos fejlődés stb.) szorosan összefügg.

Másrészt a művelődéstörténelem („*kultúrtörténet*“) fogalma is igen tág és határozatlan. Ma sokak szemében a „művelődéstörténelem“ úgyszólván gyűjtőhelye mindazoknak a történeti kutatásoknak, melyeket a „politikai történelem“ tárgyánál fogva mellőz. Tehát beletartozik a vallás, erkölcs, jog, művészet, tudomány, gazdaság, társadalom, technika, iskolázás, ruházat, szokások stb. története. Így a művelődéstörténelem egy sereg speciális történelmi ággá bomlik szét s voltaképen csak ezek gyűjtőnévévé válik, sajátos funkciója azonban nincsen. Sőt jobban szemügyre véve, az állam, mint a társadalom egyik organizációja,

az emberi társasélet egyik formája szintén a kultúra igen fontos tényezője. Az állam lényege a társas élet bizonyos jogi szabályozása, a jog pedig a kultúra alkotórésze. Vajjon ki lehet-e rekeszteni az emberi kultúra köréből az államnak s a jognak fogalmát? Ilyen értelemben tehát még a „politikai“ történelem is beletartozik az emberi művelődés történelmébe. Ezzel egyszersmind az utóbbi jelzője is elveszti sajátos jelentőségét, melyet eddig a politikai történelemmel való szembeállítás kölcsönzött neki. Eszerint csak egy *történelem* van, mely a letűnt emberi életnek mind politikai, mind nem-politikai mozzanatait tartalmazza. A „művelődés-történelem“ kifejezés voltaképp pleonazmust takar: mert hisz minden történettudományi kutatás az időben egyszer megjelent emberi (egyéni és társas) élet azon megnyilvánulásainak fejlődésére irányul, melyeknek valamely kultúrérték szempontjából közvetlen vagy közvetett jelentősége van (10. §). A történettudomány e meghatározásából következik, hogy csak mesterségesen állítható szembe az államélet multjának kutatása (politikai történelem) a művelődéstörténelemmel. Az államélet is a művelődés (kultúra) egyik mozzanata és feltétele. Végső elemzésben tehát minden történelem művelődéstörténelem. A historikusnak természetesen joga van az egységes történelemből az államéletet, az erkölcsi és jogi életet, a művészetet, a tudományt, a gazdaságot, az iskolázást stb. absztrakció útján elszigetelni s így témakörét megszűkítve, állam-, erkölcs-, jog-, művészet-, tudomány-, gazdaságtörténelmi kutatást végezni. Azonban tudatában kell lennie annak, hogy a korlélek különböző szellemi erői, a kultúra valamennyi ága keresztül-kasul egybefonódik, kölcsönösen áthatja egymást és csak az analízis céljaira szigetelhetők el egymástól. Amint a jelen társas életében, akkép a történelmi életben is minden mindennel közvetlenül vagy közvetve összefügg. Ennek belátásában találjuk meg LAMPRECHT kultúr-történeti módszerének, diapason-elméletének (26. §) és SPENGLER morfológiai összefüggésének jelentőségét (97. §).

Amikor a historikus, mivel nem foglalkozhatik a letűnt történelmi élet minden irányával, feladatát az egész művelődés bizonyos körére korlátozza (például az államéletre, gazdaságra, társadalmi szerkezetre, iskolázásra stb.): ez nem elvi, hanem csak tudomány-technikai kérdés.

Ha jobban szemügyre vesszük azokat a meghatározásokat, melyek a „művelődéstörténelem“ sajátos tárgyát iparkodnak elhatárolni, azt látjuk, hogy ezek a definíciók vagy negatív természetűek („minden a művelődéstörténelem tárgya, ami nem a politikai történelemé“), vagy pedig pozitívek ugyan, de akkor meg magukban foglalják a politikai történelmet is (például „a kultúrhistoria az emberi társadalmak lelki változásainak tudománya“). Hogy a politikai történelemmel mily nehezen szegezhető mereven szembe egy homogén anyagú művelődéstörténelem, az legjobban akkor tűnik ki, ha a politikai történelem mellé odaállítjuk egyrészt az irodalomtörténelmet, másrészt a gazdaságtörténelmet. Az utóbbi kettő egyaránt az úgynevezett „művelődéstörténelem“ keretébe

tartozik; azonban ennek ellenére sokkal távolabb állanak egymástól, semmint a politikai történelemtől. Az utóbbival mindkettő közelebbi rokonságban van, mint egymással. Ez is azt igazolja, hogy nem lehet találni elvi, hanem legfeljebb csak tudomány-technikai alapot a politikai és a művelődéstörténelem egymástól való megkülönböztetésére. Minden történelem igazában művelődéstörténelem.

¹ O. LORENZ: Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben. 1886. 37. D. SCHÄFER: Das eigentliche Arbeitsgebiet der Geschichte. 1888. 23. — ² FR. JODL: Die Kulturgeschichtsschreibung, ihre Entwicklung und ihr Problem. 1878. JAKOB BURCKHARDT: Griechische Kulturgeschichte.³ I. 1898 (bevezetése). K. LAMPRECHT: Die kulturhistorische Methode. 1900. (az idevágó vita főbb irodalmát már említettük. 26. §. Össze van állítva: Revue de synthèse historique III. 355—7., IV. 107—9.). WALTER GOETZ: Geschichte und Kulturgeschichte. (Arch. f. Kulturgeschichte. 1910. 8. köt.) DÉKÁNY ISTVÁN: A művelődéstörténelem problémájához. (Századok. 1913. 81. kk.) MÁRCZALI HENRIK: Hogyan dolgozik a kulturhistorikus? (Új Élet. 1914. 105—125.)

6. Ideológiai történefffogás.

95. Már a francia felvilágosodás képviselői, először VOLTAIRE, hangoztatják az eszmék történetformáló hatalmát; mint vérbeli racionalisták, erősen hisznek abban, hogy az ő eszméik a szélesebb néprétegeket is áthatva, a társadalom képét teljesen megváltoztatják, a nagy történeti mutációnak igazi hajtóerőivé válnak. HERDER a humanitás, KANT s utána FICHTE a szabadság eszméjét tartják a történet motorának, egyben céljának.

A politikai történetírás a XIX. század elejéig az államra vonatkozó eszméket, elmékedéseket, mint a történet menetére befolyást gyakorló szellemi erőket, nem vette általában figyelembe, legfeljebb akkor, ha az eszme már konkrét mozgalmat tudott kiváltani, vagy politikai pártban megfogható testet ölteni. A francia forradalom azonban eléggé érzékelhető módon illusztrálta az eszméknek, az először látszólag szende doktrinér spekulációknak, mint szellemi hatalmuknak életátformáló, sőt gyökerestül felforgató erejét: az eszmék gyakorlatilag is tudnak diadalmaskodni s a történet irányát meghatározni. Addig a történészek előtt csak egy-két ilyen szembezőkő példa állott, melyet emlegetni szoktak: a keresztény eszméknek, mint pusztán szellemi hatalmuknak birodalmat bontó s világotalakító ereje s a reformáció, mint ideáktól vezetett történeti változás.

Ilyen előzmények után alakul ki a történeti eszmetan (*historische Ideenlehre*), melynek első teoretikusa W. HUMBOLDT¹, továbbfejlesztője s a történetírói gyakorlatba is átvivője L. RANKE.² HUMBOLDT a történetben az eszméknek, mint szellemi hatóerőknek, kölcsönös küzdelmét látja, melyek magukban a tényekben bennerejlő, ezeket alakító hatalmak. A három őseszme a szépség, az igazság és a jog. A történet célja ezeknek az emberiség által való realizálása. Ezek az őseszmék s a belőlük származó többi ideák nem jelenteznek mintegy kézzelfoghatólag a historikus előtt (nincsenek a kauzalitásnak alávetve), közvetlenül nem vehetők észre, hanem e titkos

hatalmokat úgy kell a történésznek magukból az eseményekből kiéreznie és kitapintania.

Az eszmék ezt a titokzatos jellegüket részben megőrzik RANKE-nál is. „Az eszmék kétségtelenül mindig az eleven szellem erői, melyek a világot alapjában véve mozgatják. Miután az előző századok előkészítették őket, a maguk idejében fellépnek, előhivatva erős és belsőleg hatalmas egyének által, az emberi szellem kikutathatatlan mélységeiből. Lényegük, hogy a világot magukkal ragadni, föltötte uralkodni iparkodnak.“ Mint empirikus történétíró azonban az eszméket nem tartja olyan platonai ideáknak, változhatatlan mintaképeknek, mint HUMBOLDT. „Az eszméken — mondja — nem értek egyebet, mint a minden században uralkodó tendenciákat. Ezek a tendenciák azonban csak leírhatók, de végső fokon fogalomba nem sűrítethetők.“ „A historikusnak az évszázadok nagy tendenciáit kell szétszednie s így az emberiség nagy történetét feltárnia, mely éppen ezeknek a különböző tendenciáknak komplexuma.“ „Az eszmék, melyek az emberi állapotokat létrehozzák, az istenit és örököt tartalmazzák, amelyből származnak, de sohasem teljesen. Egy ideig jótékonyak, életet adók. Ha azonban koruk lejárt, messzebb nyúló szellemi tartalommal bíró törekvések támadnak, melyek őket végre szétszórják.“ RANKE eszméi tehát távolról sem oly *a priori* természetűek, mint HEGELÉI.

A történetnek ez az ideológiai felfogása, bár sok misztikum tapad hozzá, nagy haladást jelentett a maga korában, mert először iparkodott a nagy szellemi áramlatokat egységekbe összefogni s ezek hatását kinyomozni, másrészt mellőzte a romantikusoktól bevezetett titokzatos népszellemet, világszellemet, melyek mint az eseményeken magukon kívülálló transzcendens hatalmak kormányozzák a történetet. RANKE az eszméket, mint uralkodó tendenciákat, magukban a tényekben s a cselekvő emberekben iparkodott felismerni. Hiánya azonban, hogy az eszméknek, mint a történet hajtóerőinek, eredetét nem kutatta. Az eszmék mint valami *propria virtute* működő hatalmak lépnek a történet színpadára. A történeti eszmetan képviselői vizsgálták például a francia forradalmat előkészítő eszméket, ezek fejlődését és hatását. Azonban nem vetették fel a kérdést, vajjon ezek az eszmék nem ugyanazoknak az állapotoknak következményei voltak-e, melyek magát a francia forradalmat előidézték? Vajjon az eszmék, melyeket okoknak tekintettek, nem szintén csak szimptomák voltak-e? Vajjon ezen eszmék felmerülését micsoda reális társadalmi állapotok, mint okok, idézték elő?

Mínt hogy általában a történeti eszmetan képviselőinek nem volt kellő nemzetgazdasági képzettségük, sokszor szellemi tényezőkre bukkantak ott is, ahol nyilván anyagi erők működtek közre s az eszmék csak a gazdasági viszonyok természetes következményei voltak. Így sokszor hamisan idealizálták a történetet. Az *ideológiai történetfelfogás* ezzel a másik végletbe esett, mint MARX, aki viszont a gazdasági viszonyokat avatta egyedüli történeti tényezőkké, a társadalmi élet s a történet reális „alsó-

épitményévé“, melyre az eszmék már csak mint mellékes függelék, mint „felsőépitmény“ helyezkednek.

A történeti eszmetan, amint főképp RANKE kialakította, a történet lényegét általában az eszmék küzdelmében látja. Számos régebbi és újabb történetfelfogás azonban a történetet mozgató eszmei erőket csak bizonyos idea-körre korlátozza, mintha tehát csak bizonyos ideák irányítanák a történet menetét. Így egyesek szerint a vallás, illetőleg általános világfelfogás (filozófia), mások szerint az erkölcs, egy harmadik elmélet szerint a nemzeti eszme a történet egyedül hatékony tényezője. Így jön létre a történetnek különböző egyoldalú ideológiai felfogása.

¹ W. HUMBOLDT: Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers (1821). Megjelent legutóbb W. HUMBOLDT Ausgewählte Philos. Schriften. (Philos. Bibliothek. 123. köt. 1910.) V. ö. O. KITTEL: W. HUMBOLDT's geschichtliche Weltanschauung. 1901. E. SPRINGER: W. HUMBOLDT u. die Humanitätsidee. 1909. — ² L. RANKE: Politisches Gespräch. (Histor. Politische Zeitschr. II. 1833—36. 786. kk.) Weltgeschichte. IX. ² 7. V. ö. J. GOLDFRIEDRICH: Die historische Ideenlehre in Deutschland. 1902. E. FUETER: Gesch. d. neueren Historiographie. 1911. 423. 474. MARCALI HENRIK: Ranke Leopold. (Budapesti Szemle. 1896.) DÉKÁNY I.: A RANKE-féle történetfelfogás és történelmi irodalmunk. (Magyar Paedagógia. 1909.)

96. Amint a vallás az egyénnek, éppúgy egész népeknek akarátát, érzelmeit s cselekedeteit irányítja. Sőt erre a célra látható külső intézményeket is létrehoz, például a keresztény egyházat, melynek tanítása az emberi élet minden kérdésére feleletet tud adni. Így a vallásos eszme irányítja a történetet. SZENT ÁGOSTON ennek a történetfilozófiának hatalmas képviselője a *De civitate Dei*-ben. A történet nem egyéb, mint a Jó és a Gonosz küzdelme. Mindkettőnek szervezett birodalma van: az egyik a *civitas Dei*, melynek alap-törvénye az istenszeretet, a másik a *civitas diaboli (c. terrena)*, melyben a földi érzékiség és önszeretet uralkodik. A küzdelem átfogja az Eget és a Földet. Amott az angyalok egy részének lázadásával, emitt Ádám bűnbeesésével kezdődik, tetőpontját pedig akkor éri el, amikor Krisztus a Sátán hatalmát megdönti. Vége az utolsó ítéletkor lesz. Isten államát e földön a krisztusi egyház, a Sátánét a pogány állam képviseli. A történet lényege ezeknek egymással való harca. Így SZENT ÁGOSTON e harc menete szerint, tehát tisztán vallásos alapon osztja fel a világ történetét hat korszakra a teremtés hat napjának megfelelően. Az első korszak Ádámtól a vízözönig, a második Abrahámgig, a harmadik ettől Dávidig, a negyedik Dávidtól a babiloni fogságig, az ötödik ettől Krisztusig, a hatodik Krisztustól az utolsó ítéletig terjed. Eszerint a világtörténet azonos az egyház történetével.

Ez a történetmetafizika, mely az emberi történetnek csak vallási motivumát ismeri, húzódik keresztül az egész középkoron át egészen a XIX. század romantikusaiig. Azonban már FREISINGENI OTTÓ († 1158) *De duabus civitatibus* munkájában a természeti tényezőket is kezdi figyelembe venni, sőt ezek alapján történeti törvényeket is szerkeszt (például a szakadatlan változás, a kultúra

Keletről Nyugatra való haladásának törvényét). AQUINÓI SZENT TAMÁS ARISTOTELES hatása alatt a XIII. század közepén már nyíltan elismeri a földi állam szükségességét, mint előlépcsőt, mely az isten-államhoz vezet. A XIV. század elején DANTE elvileg is túlmege SZENT ÁGOSTONON, amikor a világi államnak saját jelentőséget tulajdonít s az egyházzal való egyenjogúsága mellett tör lándzsát. A pápaság a legfőbb egyházi, a császárság a legfőbb világi hatalom. Így DANTE felülemelkedik a történet egyoldalú vallási felfogásán. A SZENT ÁGOSTON nyomán járó vallásos történetfelfogás lényege azonban majdnem másfélezer év óta tovább érvényesül. Így BOSSUET-nál (*Discours sur l'histoire universelle*. 1684), DE MAISTRE-nél (*Considerations sur l'histoire de France*. 1797), aki a nagy történeti válságokban, háborúkban és forradalmakban a Gondviselés jóakaró intéseit látja. CHATEAUBRIAND az emberiség egész szellemi fejlődését szintén vallási motivumokból vezeti le (*Génie du Christianisme*. 1802. Magyarul 1876). A romantikus FR. SCHLEGEL az egész történetet a keresztény alapeszmékből iparkodik megérteni (*Philosophie der Geschichte*. 1829). A történet egyedüli célja az, hogy az egész emberiség visszaszerezze az Istenhez való hasonlóságot, melyet elvesztett s így visszatérjen Istenhez. J. GÖRRES is (1830) Krisztus keresztjét állítja a világtörténet középpontjába.¹

Nemcsak a keresztény, de általában a vallási eszmét tartja a világtörténet legfőbb tényezőjének FUSTEL DE COULANGES.² A mindenkori vallásos hit minden kultúra gyökere; virágzása vagy hanyatlása a mindenkori kultúra virágzását vagy hanyatlását jelenti. A vallásos haladást mindig a szociális haladás követte, az utóbbinak tehát az előbbi az oka. Hasonló állásponton van B. KIDD,³ aki a vallást tartja általában a szociális elemnek, mely a társadalmat elevenen egybetartja s melynek átalakulása a történeti változások forrása; az ész, s vele a tudomány, antiszociális.

¹ Kath. szellemű történetfilozófia: FR. SAWICKI: *Geschichtsphilosophie*. 1920. DANIELIK: *A történet szelleme*. 1857. LEROY: *A történelem katolikus bölcsészete*. 1873. 2. kötet. GRESSWEN SANDOR: *Történetbölcselet és szociológia*. 1904. FISCHER COLBRIE: *De philosophia culturae*. (Jahrbuch f. Philosophie und spekulative Theologie. 1903.) Protestáns részről v. ö. R. ROCHOLL: *Philosophie der Geschichte*.² 1911. — ² F. DE COULANGES: *La cité antique*.¹³ 1890 (magyar ford. 1883). Ld. BARTH i. m. 783. — ³ B. KIDD: *Social Evolution* (magyar ford. 1905).

97. A vallás helyébe számos gondolkodónál mint döntő történeti tényező az általános világnézet, a filozófia lép. E felfogás csirái már megvannak a XVIII. század elején a nagy olasz történetfilozófusnál, G. VICO-nál (1725), aki szerint a történet nem egyéb, mint *storia dell' idee umane*. A XVIII. századbéli racionalizmus minden történeti átalakulást a népek felvilágosodásából, a világnézet észszerű átformálódásából vezet le (MONTESQUIEU szerint a *peuples éclairés* a történet irányítói). A filozófiai gondolkodás fejlődése okozza a legmélyebbre ható és következményekben leggazdagabb történeti változásokat (JEAN PAUL).

A történetnek a világfelfogás különbözőségére épített ideológiai

fel fogásai közül legújabbban különösen kiemelkedik OSWALD SPENGLERnek¹ szellemes történetfilozófiája. Ez a különböző kultúrák fejlődésében csupán a világszemlélet („Weltgefühl“) változásait visszatükröző és szimbolizáló alakulásokat lát.

SPENGLER történetfilozófiáját nagy hatása miatt tüzesebben elemezzük:

SPENGLER szerint minden kultúra egy-egy organizmus, zárt, egységes individualitás, mely a maga külön életét éli: keletkezik, fejlődik, hanyatlak s elmúlik. Hét nagy kultúra domborodik ki élénk a multból: az antik, a nyugateurópai, az arab, a kínai, az indus, az egyiptomi és a maya-kultúra. Ezek közül a három első a legfontosabb. Minden ilyen kultúregységnek megvan a maga sajátos lelke („kultúrlélek“), melyben minden mindennel összetügg. A világtörténelem feladata nem egyéb, mint a kultúrák morfológiájának megszerkesztése. Minden kultúrának ugyanis egy egy lélek-típus felel meg, melyek mindegyike másképp fogja fel a világot, erről más érzéki képet, szimbólumot alkot, mely aztán egész életét meghatározza. SPENGLER különösen három lélek-típust vizsgál: az apollói, a fausti és a magikus lelket, melyeknek sorban megfelel: az antik, a nyugateurópai s az arab kultúra.

E három lélek s belülről folyó kultúra különbségét SPENGLER a szám, a tér és az idő fel fogásának különbözőségében találja meg. Ezek a legáltalánosabb kultúr-szimbólumok, mert hisz a kultúra összes jelenségei reájuk vonatkoztathatók s így ezek belső összefüggése legjobban rajtuk keresztül szemlélhető. Ezeknek a tényezőknek szerepét különösen jól világítja meg a görög s a modern kultúra, más szóval az apollói és a fausti lélek összehasonlítása.

A szám a görögöknél a térszemlélethez, az érzéki valósághoz, a testekhez tapad, ezek mértéke és formája. Ezért a görög matematikában csak pozitív, természetes véges számok vannak. A modern európai matematikában ellenben a szám nem az érzéki realitás mennyisége, hanem elvont funkció; a pozitív számok mellett vannak negatív, irracionális, imaginárius és komplex számok; az alapszám nem az egy, hanem a nulla. A számsor elszakadt az érzékelhető valóságtól, végtelen folytonossággá tágult. A görög apollói lélek megtartotta a testek stereometriáját, a modern fausti lélek a tiszta tér analízisét. Az apollói matematikában a szellem a szemet szolgálja, a faustiban legyőzi a szemet. Annyiféle matematika van, ahányféle felsőbbrendű kultúra. A párhuzam a természettudományokra nézve is folytatható. Az antik természettudomány szemléletes: a görög fizika a konkrét testek statikája; a modern természettudomány éppúgy eltávolodik a konkrét szemléletestől, mint a matematika: az újkori fizika dinamika, erőknél, változó viszonyoknak, funkcióknak rendszere a végtelen térben és időben. A statika az apollói, a dinamika a fausti lélek fizikai rendszere. Egvébként minden fizikai rendszer a mindenkori világnézettel párhuzamosan halad: egymást tükrözik vissza. A barokk korszak deizmusának három eszméje: Isten, szabadság és halhatatlanság a mechanika nyelvén sorban három elvnek felel meg: a tehetetlenség elvének (GALILEI), a legkisebb hatás elvének (D'ALEMBERT) és az energia megmaradás princípiumának (R. MAYER).

A szám, tér- és időfel fogásnak, az összszimbólumnak alapvető különbségét SPENGLER a kultúra valamennyi ágazatában felleli. Így a vallásban, művészetben, filozófiában, költészetben, politikában. Az antik művészet pl. a plasztika, a nyugati a zene. Apollói a meztelen ember szobra, fausti a fuga művészete. Az építőművészetben a térfel fogás szimbólumának különbözősége alapján az oszlopok és az architráv összekapcsolását apollói, az oszlopok s a körívek egyesítését magikus, a pillérek és a csúcsívek egybeillesztését fausti vezérmotívumnak nevezhetjük. A dór templom megtagadja a teret, a gótikus ív a végtelenbe tör. A görög templom s a gótikus dóm olyan viszonyban van, mint az euklideszi és az analitikus geometria. Az előbbi a külső, az utóbbi a belső szemlélet számára épült. A plasztikus görög művészetrel szemben a nyugati mind testetlenebbé, absztraktabbá válik: a szobrászat helyébe a festészet, ennek helyébe a zene túlnyomósága lép.

De kiütközik a tér- és időfel fogás különbsége a költészetben is. A görög helyszínttragédiával szemben a modern dráma széttepi a tér- és időegységet, a színeket folyton változtatja. A görög dráma sorstragédia, a modern jellemtragédia; amott az ember sorsa időtlenül változhatatlan, emitt az egyéniség kibontakozik, időbeli fejlődés, dinamikája van. Ami a zenét, mint igazán modern művészetet illeti, a görög

ének s a modern orchesterális zene olyan viszonyban vannak, mint az euklideszi szám s a felsőbb matematika függvénye. „A polifónikus zenében szimbolikus kifejezésre jutott a végtelen tiszta tér, minden konkrétumnak ez a legelvontabb, legérzékföltöltibb ellentéte. Ezért a polifónikus zene a mi kultúránknak oly tökéletes megnyilvánulása, mint a pillanatnyi valóságnak, a testiségnek, az attikai bronzszobor.”

A tér- és időfelfogás tükröződik vissza az apollói és a fausti ember életében is. Az antik ember „ahistorikus”, „pontoszerű”, borzad a végtelenségtől, a pillanatnak él, multjára nem reflektál: ezért nincs autobiográfiája. A fausti ember törődik a maga multjával és jövőjével, van történelme, gondoskodni iparkodik a jövőjéről. Az ellentét politikai szempontból is szembeeszkö, ha egybevetjük a görög polis rendszert és a modern európai államrendszert. „A sok kis területű polis, különálló államegység olyan, mint az euklideszi számsor; a modern európai államrendszer ellenben sokkal elvontabb, összetettebb jelenség, végtelen térségek, távolságok erőviszonyainak alakulása. Ez a különbség áthatja a két államrendszer politikai életét is. A görögök a *carpe diem* gondtalanságával vezették az állam ügyeit s nem ismerték azt a messzire tekintő, modern, elvont államháztartást, melyre mindig egy rég mult terhei és egy messze jövőndő gondjai nehezdednek. Ilyen különbség van az antik és a modern pénz értékelése között is.”²

Minden kultúra, mint különélő, zárt organizmus, mely a benne rejlő energiákat kibontakoztatja, különböző életfázisában tipikus, szükségszerűen fellépő hasonlóságokat mutat, melyek a kultúra életkorainak sorrendjében mindenütt egymásután következnek. A kultúrák e párhuzamos, *homológ*, jelenségeit SPENGLER sok példán szemlélteti (például homológ egyéniség CAESAR és NAPOLEON, PLATON és GOETHE, ARISTOTELES és KANT). Minden kultúra lassankint kimeríti a maga életlehetőségeit, kiéli magát, előregedik: a „kultúra” helyébe a „civilizáció” lép. A kultúra a fejlődés emelkedő, a civilizáció a visszafejlődés hanyatló iránya. A kultúra belső, intenzív teremtő energiái a civilizációban külsökké, extenzivékké válnak; az organikus alakulás helyébe az elmechanizálódás lép. A hellenizmus és a római imperialisztikus (extenzív) uralom a görög kultúrát befejező civilizáció. Ez már SOKRATESSEL megkezdődik, úgy, ahogy a nyugati civilizáció VOLTAIRE-rel és ROUSSEAUVAL: ezek homológ jelenségek. Körülbelül a francia forradalom óta Nyugaton már a civilizáció terjeszkedik a maga tudományával, vallástalanságával, kételkedésével, darwinizmusával, a nagyvárosi ember dominál mindent elmechanizáló értelmével, „tragikus világérzelem” nélkül. A művészetnek vége van: a zenének WAGNER, a festészetnek MANET, CÉZANNE, MENZEL óta; vége van a szobrászatnak, meg a nagy matematikának is. A görögöknél a stoicizmus, az indusoknál a buddhizmus, a mi Nyugatunkon a szocializmus morfológiai szempontból egyenértékű jelenségek, a civilizáció gyümölcsei, a kultúra három különböző kimúlási módja. Egy század óta a mi Nyugatunk fokozatosan a terméketlen aggkorba lépett.

Bármily megkapó is SPENGLER éles és mély ellentétekben mozgó történetfelfogása, mely a kultúrák fejlődését néhány egyetemes szimbólum (szám, tér, idő) egysége, mintegy közös világszemléleti nevezője, alá tudja hozni, ennek az ideológiai felfogásnak egyoldalúsága azonban mind az elmélet, mind a tények erősebb megvilágítása mellett szembeeszkö. Először is nincsen kellően igazolva az az alapvető metafizikai hipotézis, hogy több, egymástól független „kultúrlélek” van, melyeknek sajátos teremtő ereje hozza létre az egyes kultúrákat. SPENGLER a „kultúrlélek” fogalmát felveszi, anélkül, hogy közelebbről meghatározná. Homályban marad, vajjon a teremtő erővel bíró kultúrlélek mennyiben azonosítható a törzsek, népek vagy rasszok kollektív lelkével? Az egyiptomi, babiloniai, görög, indus stb. kultúrlélek egyszer csak elöttünk van, anélkül, hogy tudnók, vajjon honnan?

A kultúrlélekről szerkesztett spiritualisztikus metafizikájával viszont szöges ellenmondásban van SPENGLERnek egész elméletén végighúzódnó biológiai naturalizmusa. A kultúrákat „hatalmas növényeknek” mondja; viszont az organizmusokról kijelenti, „hogy életük és valamennyi egyes életmegnyilvánulásuk titeme, alakulása és tartama meg van határozva” (I. 28.). Minthogy a kultúrák is hasonlóképpen minden ízükben determinálva vannak, semmiféle kiszámíthatatlan továbbfejlődés nem várható tőlük. A történet csak egy természeti folyamat; szabadság, az előre ki nem számíthatóba való fejlődés képessége hiányzik belőle. Ezzel SPENGLER ideológiájának meginduló történetfelfogása a történetből voltaképpen kiiktatja a szellemet, a tőle megszerkesztett kultúrlélek teremtő erejét. Ezen az egyoldalú naturalisztikus állásponton figyelmen kívül kell hagynunk a történetből az emberi külön cselekvések

es alkotások belső jelentését, értelmét, a bennük objektívalódott értéktartalmakat. Így SPENGLER szellemei, a kultúrjelkek, csatázhatnak ugyan egymással, de a szellemek e csatájában az egyes emberek csak bábfigurák maradnak minden sajátos iniciatíva nélkül. SPENGLER szeme annyira a természetes életfolyamatokra tapad, hogy figyelmen kívül hagyja az ember szellemi aktusainak belső jelentését és értéktartalmát, melyek a maguk időtlen érvényességében teszik valójában az embert szellemi lényvé s emelik az állat fölé. Hisz éppen a jelentések és értéktartalmak alapján van az embernek története, míg az állatnak nincsen.

SPENGLER alig indokolható ellentétet szerkeszt a kultúra és a civilizáció korszakai között, holott a kettő együtt jár: ugyanabban a korban vannak frissen fejlődő organikus és egyformává szűrűlő mechanizált elemek. SPENGLER korunkban is csak a dekadencia tüneteit pillantja meg s figyelmét kikerülik az ezekkel ellentétes szimptomák. A modern *civilizációt* a francia forradalomtól számítja: pedig a fejlődés elve, mely gyökerestül a végtelenbe mutató fausti gondolát, LAMARCK, HEGEL, DARWIN, SPENCER útján azóta érvényesült s adta meg a XIX. század szellemének karakterét. Az evolúció elméletének éppen a törekvés, akarat, teremtő tett a szimbóluma, mely végtelen messzenyúló perspektívákat s nem alkonyatot jelent Nyugat számára. — Merveen választja szét a különböző kultúrákat, mint a maguk zárt, külön életét élő organizmusokat. Ez ellenkezik a történeti valósággal, mert például a mi nyugati kultúránk szelleme mindenestül a görög római műveltségen alapul, sokban ennek egyenes leszármazottja és továbbfejlődése; a görög kultúra gyökerei viszont részben Kelet kultúratalajába nyúlnak. A kultúrák távolról sem zárt rendszerek, hanem egymással eleven és sokrétű történeti összefüggésben állanak. Innen érthető, hogy a modern nyugati kultúránkban oly sok görög antik szellem található s viszont a görögségben már mennyi rejlik a nyugateurópai modern lélekből. Enélkül érthetetlen volna a renaissance, a két lélek kongeniális találkozása. Egyébként az az ellentét, melyet SPENGLER az apollói és a fausti lélek között megkonstruál, voltaképp mindig küzdött egymással, az antik kultúrában éppen úgy, mint a modern európaiban. Ez a kettősség örök emberi vonás.

¹ O. SPENGLER: Der Untergang des Abendlandes. I. 1918. II. 1922. A rávonatkozó kritikái, mintegy félezer darabból álló irodalmat összefoglalja M. SCHROETER: Der Streit um SPENGLER. 1922. A. MESSER: O. SPENGLER als Philosoph. 1922. K. JOEL, E. SCHWARTZ, L. CURT.US, E. FRANK stb. cikkei. (Logos. IX. köt. 1921.) K. SCHÜCK: SPENGLERs Geschichtsphilosophie. 1921. K. HE M és R. GRÜTZMACHER: O. SPENGLER und das Christentum. 1922. TH. HAERING: Die Struktur der Weltgeschichte. 1921. O. NEURATH: Anti SPENGLER. 1921. H. SCHOLZ: Zum „Untergang“ des Abendlandes.³ 1922. Kitűnő összefoglaló munka: THIENEMANN TIVADAR: A Nyugat alkonya. O. SPENGLER és a SPENGLER-irodalom. (Minerva. I. 1922. 324—361.) DÉKÁNY ISTVÁN: SPENGLER O. történelemelméletéről. (Tört. Szemle. 1922.) — ² THIENEMANN i. m. 348.

98. A történet ideológiai felfogásai közül eddig azokat vizsgáltuk, melyek a történet menetét egyedül meghatározó erőket csak a vallásban, illetőleg az általános világnézetben keresték. Vannak azonban olyan történetfilozófiák is, melyek ilyen metafizikai hatalommal más szellemi erőket ruháznak fel: így némelyek az erkölcsi, mások a nemzeti eszmét.

Már az antik történetírók közül többen (THUKIDYDES, SALLUSTIUS, TACITUS) egy nép politikai és műveltségi virágzását vagy hanyatlását erkölcsi élete függvényének hajlandók tekinteni. A felvilágosodás történetfilozófusai, főképp HERDER, az egész emberiség fejlődését éppen a „humanitás“ eszményének fokozatos kibontakozásában látja. Az emberiség az erkölcsi szabadságban folyton tökéletesedik: ez a német nagy idealistáknak is az álláspontja. Az idealista történetfilozófia azonban rendszerint összezavarja az értékeknek és a tényeknek síkját. Megszerkeszti *a priori* a történeti fejlődés végső

célját: a tökéletes ember eszményképét, s azt hiszi, hogy ez a történeti tények alakulásának is folyton reálisan ható tényezője volt: az erkölcsi ideált megteszi egyedül működő történeti hatalomnak.

Ezzel az optimista történetfelfogással szemben viszont sokan tagadják az emberiség erkölcsi haladását (SCHOPENHAUER, RANKE, BUCKLE stb.): az emberi természet mindig ugyanaz és változatlan, sem nem javul, sem nem rosszabbodik; az erkölcs legfeljebb csak más formákat ölt; a méreg és gyilok helyét a békésen pusztító raffinált versenygés és elnyomás váltja fel. Ezt bizonyítja minden kornak az az illúziója is, mintha az előző kor nála jobb lett volna.

99. Végül egyoldalú ideológiai történetfelfogás az is, mely a történet hajtóerejét kizárólag a nemzeti eszme érvényesülésében látja: a történet lelke egyedül a nemzeti gondolat és érzés. Ennek a történeteszemléletnek legnagyobb apostola FICHITE, aki az egész világtörténetet a német nemzet isteni hivatásának szögéből nézi. A nemzeti eszme, mint láttuk (85. §), kétségkívül a történeti alakulások egyik legfontosabb rúgója, azonban nem egyedüli történeti hatalom. Ereje a történet folyamán változó. A görög nemzeti összetartozás és kultúrközösség tudata a hellenizmus korában már helyet enged az általános emberi internacionalizmusának. Viszonylag gyenge a nemzeti eszme ereje az egyház univerzalizmusának hatása alatt a középkor első felében. Megerősödik az istentiszteletet nacionalizáló protestantizmussal; a felvilágosodás kora az általános humanitás eszméjével ismét meggyengíti. Viszont a napoleoni háborúk után a természetjognak a nemzeti egyéniségekre való kiterjesztésével a nacionalista törekvések adják meg a XIX. század történetének egyik legfontosabb jellemvonását. A nacionalista eszme imperializmussá dagadva, a világháború egyik leghatékonyabb tényezőjévé vált.

7. Ökonómiai (materialisztikus) történetfelfogás.

100. A történet menetét meghatározó erőket kutatva, szembeállítottuk a szellemi (*ideális*) kultúrát az anyagi (*reális*) kultúrával. Az utóbbin elsősorban a gazdasági életet értjük, mely közvetlenül vagy közvetve főképp szervezeti szükségleteink kielégítését szolgálja. A szellemi és az anyagi kultúra természetesen mereven nem választható el egymástól, mert hisz a szellem is anyagi közegeken keresztül nyilvánul meg (például a művésznak márványra van szüksége, hogy a maga ideáját megvalósíthassa).

A gazdasági viszonyoknak a szellemi élet történeti fejlődésére való jelentős befolyása tagadhatatlan. Tudomány és művészet virágzóbb fokon már feltételez bizonyos anyagi jólétet, annak lehetőségét, hogy a szellem szabadon bontakoztathassa ki a maga erőit. Innen érthető, hogy a tudomány és művészet nagyobb mértékben mindig csak ott lendült fel, ahol az ipar és a kereskedelem folytán nagyobb művelődési gócpontok, városok keletkeztek. A szétszórta lakó, pusztán földművelésből élő nép sohasem alkotott magasabbrendű

kultúrát. A gazdasági szükségletek sokszor befolyásolták a tudományos kutatás irányát is. A geometria Egyiptomban született meg, mert a Nilus áradásai miatt sokszor fel kellett mérni az eliszaposodott földeket; az első aritmetikusok a kereskedők, az első asztronómusok a hajósok, az első zoológusok és botanikusok az állattenyésztők és földmívelők voltak. Németország bányászai vetik meg praktikus alapon az ásvány- és kőzettan alapját; a hajózás gyakorlati (gazdasági) érdekei vezettek Angliában a levegő- és tengeráramlatok törvényeinek ismeretéhez. A francia forradalmat követő háborúknak vagy a világháborúnak hadi és gazdasági szükségletei igen sok kémiai és technikai felfedezésre adtak ösztönzést. A gazdasági élet nagy gyáripari átalakulása s az ebből fakadó társadalmi eltolódások és bajok új társadalomfilozófiai elméletek megszerkesztésének váltak forrásává.

A gazdasági feltételek az erkölcsi életet is nagyban befolyásolják, amint erről a statisztika adatai tanuskodnak. Mind a nagy gazdagság, mind a nagy szegénység erkölcsi zülléssel jár. Az elszegényedéssel a statisztika szerint ijesztően növekszik a vagyon- és az életellenes bűntettek s a prostituáltak száma. A földmívelő gazdálkodás körében jobban megmarad az erkölcsök egyszerűsége és természetessége, semmint a nagyváros ipari és kereskedelmi életkörében. A gazdasági viszonyoknak az államélet menetére való befolyása folyton növekvőben van: a gazdasági viszonyok reális hatása számos pártalakulás, nemzetközi kapcsolat és összeütközés forrása. A modern államban a gazdasági kérdések vannak túlnyomóan előtérben, már csak azért is, mert a gazdasági viszonyok döntik el sok tekintetben az állam hatalmát. A gazdasági fölény politikai fölényt is jelent, főképp internacionális vonatkozásokban.

Noha már e néhány utalás is eléggé mutatja a gazdasági életnek, mint történeti tényezőnek, rendkívüli nagy jelentőségét, mégis el kell utasítanunk azt a felfogást, mely az emberi történet minden alakulásának egyedüli és végső okát kizárólag a gazdasági viszonyokban találja meg. A történetnek ezt az *oekónómiai felfogását* először — a francia SAINT-SIMON és LOUIS BLANC nyomán — KARL MARX rendszerezte és formulázta meg. ENGELS *materialisztikus történetfelfogásnak* nevezte; ez a kifejezés azonban helytelen, mert éppoly joggal volna alkalmazható például a történetnek antropológiai felfogására is, mely egyoldalúan csak a természetet ismeri el történeti tényezőnek.

10¹. Az oekónómiai történetfelfogás alapgondolatai először MARXnak 1847-ben megjelent *Das Elend der Philosophie* c. munkájában s a *Kommunista kiáltványban* (1848) jelentkeznek. Idevágó nézeteit összefüggőben és történeti példáktól megvilágítva tartalmazzák *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859) és *Das Kapital* (1867—1885) c. munkái.¹

Alapgondolata, hogy egyedül a gazdasági szükségletek és érdekek a történet hajtóerői, ha mindjárt a történet alakulásában részes emberek ezt nem veszik is észre. A társadalom gazdasági struktúrája

szabja meg mindenestül a történet menetét. A technikailag meghatározott termelési viszonyok alkotják „a reális bázist, melyre a jogi és politikai felsőépítmény emelkedik s melynek bizonyos társadalmi tudatformák felelnek meg“. „Az anyagi élet termelési módja határozza meg a társadalmi, politikai és szellemi életfolyamatot általában. Nem az emberek tudata az, ami létüket, hanem fordítva: társadalmi létük az, ami tudatukat meghatározza.“ „Új termelési erők megszerzésével az emberek megváltoztatják termelési módjukat és a termelési módnak megváltoztatásával megváltoztatják társadalmi viszonyaikat.“ A gazdasági tényezők tehát a történet végső és sajátosan ható ágensei, az „ideológiai“ képződmények (vallás, erkölcs, jog, tudomány, filozófia, művészet) csak másodlagos eredmények, pusztán a gazdasági viszonyok reflexei. „A kézimunka feudális urakkal bíró társadalmat szül, a gőzmunka ipari kapitálissal bíró társadalmat.“ „Valamely adott magánjog csak a magántulajdon bizonyos fejlődésének kifejezése, azaz a termelésé.“ „Mind a politikai, mind a polgári törvényhozás csak proklamálja, összefoglalja a gazdasági viszonyok akaratát.“ Eszerint az ember a történet folyamán csak a gazdasági viszonyok automatája. Ha megváltozik a társadalom gazdasági szerkezete, azaz termelési viszonyai, akkor meg kell változnia az ideológiai „felsőépítménynek“ (jognak, politikának stb.) is. Ha például a francia forradalom történetét akarja valaki megírni, legelőször is azt kell vizsgálnia, mik voltak ennek a történeti változásnak gazdasági okai. Persze, akik a francia forradalom szereplői voltak, azoknak egyáltalán halvány sejtelmük sem volt arról, hogy az ő eszméiknek és törekvéseiknek végső okai tisztán gazdasági jellegűek. A történet menetét ugyanis objektív általános és szükségképi gazdasági törvények irányítják, melyekre nézve teljesen közömbös, vajjon az események szubjektíve az emberek tudatában hogyan tükröződnek. A történet menetén az emberi agyvelőkben végbemenő folyamatok, melyek aztán az ideológiákban nyilvánulnak meg, mit sem változtathatnak. Ezért „mindig különbséget kell tennünk az oekónómiai termelési feltételekben beálló anyagi, természettudományilag híven megállapítandó átalakulás, másrészt a jogi, politikai, vallási, művészi vagy filozófiai ideológiai formák között, melyek által az emberek ennek a konfliktusnak tudatára jutnak s ezt végigküzdik“. Ennélfogva a jognak, vallásnak, erkölcsnek, művészetnek, tudománynak, filozófiának nincsen önálló fejlődése, ezek pusztán csak formák, melyekben a javak termelésének mindenkori módját a kortársak tudata visszatükrözi. A társadalom fejlődése úgy megy végbe, hogy a megváltozott gazdasági alapépítmény összeütközésbe kerül a túlélte jogi s egyéb ideológiai felsőépítménnyel: ez szociális változásra, osztályharcra vezet. Az egész eddigi társadalom története osztályellentétekben mozgott, melyek különböző korszakokban különbözőképp alakultak. MARX szerint a történet lényege az osztályharc, mely csak az osztályellentét megszűnésével fog véget érni.

¹ Az oekónómiai történetfelfogásra nézve v. ö. O. LORENZ: Die materialistische Geschichtsauffassung. 1897. R. STAMMLER: Die materialistische

Geschichtsauffassung. 1921. TH. MASARYK: Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus. 1899. E. HAMMACHER: Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus. 1909. A. LABRIOLA: Essais sur la conception matérialiste de l'histoire. 1897. B. CROCE: Materialismo storico ed economia marxista. 1900. M. ADLER: MARX als Denker. 1908. E. BRANDENBURG: Die materialistische Geschichtsauffassung. 1920. E. TROELTSCH: Über den Begriff einer historischen Dialektik. Der Marxismus. (Hist. Zeitschr. 120. köt. 1919.) W. SULZBACH: Die Anfänge der materialistischen Geschichtsauffassung. 1911. GIESSWEIN SÁNDOR: Deterministische und metaphysische Geschichtsauffassung. 1905. PALÁGYI MENYHÉRT: MARX és tanítása.² 1920. HELLER FARKAS: Közgazdaságtan.² 1923. 24—39. FÖLDES BÉLA: A szocializmus. II. 1910. 1—160. OTTLIK LÁSZLÓ: A marxizmus társadalomelmélete. 1922. JAURÉS és LAFARGUE: Idéalisme et matérialisme dans la conception de l'histoire. 1895. (Az idealista és materialista történeti felfogásról. 1907.)

102. A marxi rendszer eszerint két főtételre nyugszik: az egyik elméleti, az ökonomikus történetfelfogás; a másik gyakorlati természetű, az osztályharc, mely csak az előbbi következménye, tehát másodlagos, levezetett jellegű. Itt csak a történeti ökonomizmust vesszük szemügyre. Ezt pedig mind az ember lelki életének tüzetesebb vizsgálata, mind pedig a történeti tények a legvilágosabban megcáfolják. Az emberi cselekvések indítékai távolról sem mindig gazdaságiak (tágabb értelemben anyagiak). A régebbi nemzetgazdászok fikcióként, pusztán ismerési modellként, megszerkesztették a gazdasági érintkezésben mindig csak egoisztikus motívumoktól hajtott ember: a *homo oeconomicus* alakját. A marxizmus ezt a pusztán kutatási célra kigondolt, fiktív embert valóságos lényre lépteti elő, sőt úgy fogja fel, mintha minden ember természeténél fogva szükségképpen mindenkor csakis ilyen lett volna. Azonban, ha igaz is az, hogy az embert főképp ön- és fajfenntartására vonatkozó életszükségei indítják cselekvésre, tagadhatatlan, hogy ezek mellett vannak még igen jelentékeny szellemi szükségletei is, melyek amazokkal szembeszállva is érvényesülnek. Már a primitív, ősellapotú ember, aki még legközelebb áll a *homo oeconomicus* önzésből faragott alakjához, nagy anyagi áldozatot hoz a maga isteneinek és halottjai szellemének: a halottal együtt eltemeti vagy elégeti ennek egész vagyonát, feleségeit és rabszolgáit, táplálékot hord neki, bizonyos dolgokra *tabu*-t jelent ki, amivel ezeket a maga számára hasznavehetetlenné teszi. A halottkultusz „ideológiája“ tehát már az ősembert igen nagy gazdasági áldozatokra indítja. Vagy hogyan magyarázhatnók meg gazdasági okokból a nagy vallásalapítók vallásos lelkesültségét, hitük hódító erejét, a martiroknak egyedül eszméikért szenvedett üldöztetését és halálát? Bár a politikai életben a gazdasági motívumok mindenkor igen fontosak voltak, vajjon hány háborúnak s államaktusnak volt a forrása pusztán a becsvágy, a dicsőségszomj, a szabadság eszméje, a becsületérvényesítés, melyek éppen a gazdasági érdekek ellenére érvényesültek? Az elméleti tudományos kutatásnak is mindig fontosabb lelki forrása volt „az igazságra törő akarat“ (*Wille zur Wahrheit*), a logikai érzelem, a fölfedezés gyönyöre, semmint a technikai-gazdasági alkalmazhatóság gondolata. Eppen a

tudomány legnagyobb fölfedezései minden utilitarisztikus szemponttól mentesen fogantak meg a legnagyobbak elméjében.

A marxi történetfilozófia a történet tényeit csak nagyon erőszakosan tudja a maga a *priori* kereteibe illeszteni. Az ellenkező tényeket figyelmen kívül hagyja; pl. azt, hogy ugyanazoknak a termelési viszonyoknak, ugyanannak a gazdasági struktúrának különböző országokban, ezeknek történeti fejlődése és hagyományai alapján, különböző társadalmi szerkezet felel meg. Hogyan érthető az oekónómiai történetfelfogás alapján az a tény, hogy annyira száradon keresztül uralkodott Magyarországon a rendi alkotmány, érvényben voltak a nemesség jogai, jóllehet a termelési viszonyok réges-régen gyökerestül átalakultak? „Egy ország államjogi szerkezete — mondja W. BAUER — ugyanazon gazdasági előfeltételek mellett igen különböző lehet. Vegyük szemügyre a monarchia, arisztokrácia, demokrácia történeti jelenségeit s vizsgáljuk meg, vajjon mennyiben függenek ezek össze a mindenkori gazdasági átalakulásokkal? Kitűnik, hogy bizonyos államformák egyáltalán nem koordinálhatók bizonyos termelési viszonyokhoz. A demokrácia éppúgy fölépülhet túlnyomóan mezőgazdasági alapon, mint ipari alapon.“¹

Az oekónómiai történetfelfogás a középkori feudális rendszert, majd ennek késői bukását a termelési viszonyok függvényének minősíti. Azonban a feudálizmus mind eredetében, mind megszűnésében jórészt független a gazdasági szerkezettől. A germán népek állami szervezése a római imperium mintájára ment végbe a germán viszonyokhoz való alkalmazkodással. Mivel a nép nagy területeken szétosztottan élt s a római birodalom rendelkezésére álló hivatalnoki szervezet hiányzott, a király a nagybirtokos uraknak jogot adott, hadsereg-tartásra és bizonyos bírói ítélkezésekre; így az állami funkciókkal az állami hatalom is az urakra ruházódott, ami a szabadokat arra indította, hogy magukat a földesúr „védelme“ alá helyezték, s így tulajdonuk hűbértulajdonná alakult át. A feudálizmus megszűntetésének oka az állampolgári egyenlőségre való törekvés volt, melynek forrása a XVII. századi *természetjog* ideológiája. Nem a mezőgazdasági technikában beállott változás, hanem a polgári jogegyenlőség politikai eszméje volt a feudálizmus eltörlésének legfőbb motívuma.²

A marxi történetfelfogás számos történeti példával iparkodik illusztrálni, hogy a filozófia, a tudomány, a vallás s a többi „ideológia“ csak a gazdasági berendezkedés kísérőjelensége. Jellemző például, amit MARX az empirizmus főképviselőjéről, LOCKE-ról mond.³ Szerinte LOCKE-nak a velünk született eszmék ellen való vitája csakis abból érthető, hogy LOCKE, mint az új burzsoázia képviselője, az arisztokrata DESCARTES-tal szemben a veleszületett privilégiumokkal (*ideò innatae*) bíró „nemesi“ értelmet nem ismerhette el. Észereint az empirizmus a polgárember, a racionalizmus az arisztokrata szociális (gazdasági) helyzetének megfelelő ismeretelméleti álláspont lett volna. Azonban a nemesség veleszületett előjogainak az értelem veleszületett eszméivel való egybevetése nem tekinthető egyébnek, mint pusztán hasonlatnak, melynek egyetlen komikum

számba megy bizonyítóerőt tulajdonítani arra nézve, hogy LOCKE ismeretelmélete „polgári“ volt. Helyesen utal P. BARTH arra,⁴ hogy az éppen nem polgári hajlamú lord BACON s a legszélsőbb fejedelmi abszolutizmust hirdető TH. HOBBS is empiristák voltak, s viszont a nyárspolgár KANT oly álláspontot képviselt, mely éppen nem vezetett le mindent a tapasztalásból.

Balul üt ki a marxista történetfilozófiának mindaz a kísérlete is, mely a vallásrendszereket és vallásmozgalmakat csupán a gazdasági szerkezet függvényének iparkodik kimutatni. A zsidó monoteizmusban például csak a patriarcha-uralom és gazdálkodás visszatükrözését látja. Azonban miképen magyarázzuk meg akkor, hogy noha az ókor valamennyi népe átment a patriarchális koron, a monoteizmus mégis csak a zsidóknál gyökerezett meg, mint népvallás? — ENGELS komolyan állítja, hogy Calvin praedestinatio-tana csak annak a ténynek vallásos kifejezése, hogy a gazdasági verseny kereskedelmi körében a siker vagy a csőd nem az egyén saját becsületességétől, hanem a külső körülményektől függ. De akkor — kérdi joggal egy kritikusa — miért vették át Calvin tanát a skótok, akik a XVI. században még a világforgalomtól távol, nem kereskedelmi, hanem tiszta terménygazdaságot űztek? — KAUTSKY Luther hitújításában nem lát egyebet, mint visszahatást a germán népeknek a pápaság által való gazdasági kizsákmányolása ellen. Az alsó pap-ság, mely a gazdasági nyomást legjobban érezte, vette át a Róma ellen való vezetést és adta meg a gondolkodásirányt, az „ideológiai“ formákat, melyekben a reformáció küzdelmei lefolytak. KAUTSKY természetesen nem veszi figyelembe a tömeg és a vezető egyéniségek vallásos érzését és szükségleteit, Luther lelkiismereti küzdelmét, egyáltalán a reformációt előidéző lelki okokat.⁵ — LAFARGUE nem atallja kijelenteni, hogy a lélekvándorlásba vetett hit csak annak a ténynek vallási jelentése, hogy a pénz az összes lehető javakká átalakulhat. Nem gondol azonban arra, hogy a lélekvándorlás tana a régi Indiában még a terménygazdaságnak pénzgazdaságba való átmenetele előtt már réges-régen klasszikus formát öltött.⁶

Ezek a szellemi élet különféle köréből vett példák, melyek a történet oekonomiai felfogását alkalmazzák, mind azt mutatják, hogy aki a szellemi élet termékeit pusztán gazdasági szempontból magyaráztatja, az úgy jár el, mintha a Divina Commediát flórenci kereskedők számláival akarná illusztrálni (LABRIOLA).

Ha kétségtelen is, hogy a gazdasági viszonyok jelentékenyen befolyásolják a politikai, jogi, sőt néha az erkölcsi és vallási „ideológiát“, viszont a marxizmussal szemben a történeti tények egész sorozata igazolja, hogy az eszmék is formálják a gazdasági változások menetét. Colbert merkantilizmusa, Quesnay fiziokratizmusa, az angol gazdasági liberalizmus eszméi erősen belenyúltak, mint ideológiai tényezők, a gazdasági élet átalakulásába. Napoleon a kontinentális zárlatot politikai eszme alapján rendeli el s ennek eredménye jelentékeny gazdasági változás: például Németországban ekkor lendül fel a répacukorgyártás. Vallási

eszmé alapján úzik ki a spanyolok a zsidókat, a franciák a hugenot-
tákat, de ezzel nem csekély gazdasági átalakulást idéznek elő.

MARX figyelmen kívül hagyja, hogy a termelési viszonyok és technika sohasem alakulnak át oly hirtelen, mint az ő forradalmi teóriája gondolja. Nem veszi észre a történelmi történés egyik legfontosabb tényezőjének, a megmaradásnak, a hagyománynak erejét. Az emberiség még sok századig ragaszkodik a maga hagyományos „ideológiáihoz“, amikor a termelési viszonyok már teljesen megváltoztak. A szellemi tradíciók, erkölcsök, szokások, vallások hatalmát még a forradalmak, „a történet lokomotívjai“ sem tudják eltaposni. A termelési, gazdasági viszonyok, melyeket MARX jogtalanul azonosít a „szociális“ viszonyokkal, másfélezer év alatt mennyire megváltoztak világszerte s a katolikus vallás „ideológiája“ ma is lényegében egészen ugyanaz, mint a niceai s egyéb ókeresztény zsinatok korában.

Az oekonomiai történetfelfogás úgy beszél a gazdasági viszonyokról, mint valami önállóan működő erőkről. Pedig a társadalmat mozgató erőkké csak akkor válnak, ha előbb az ember lelkére, ennek akaratára hatnak. Ez a hatás azonban távolról sem közvetlen: nem maguk a gazdasági viszonyok, mint ilyenek, hatnak, hanem csak a róluk való képzetek, eszmék. Amikor a marxisták bizonyos gazdasági eszményeket megszerkesztenek és maguk elé tűznek, hogy ezeket forradalmi vagy egyéb úton megvalósítsák, akkor ezek az eszmények nyilvánvalóan olyasmit fejeznek ki, ami még nincs meg, csak a j ö v ő b e n kell megvalósulniok, következésképp nem lehetnek a meglevő gazdasági viszonyok puszta visszatükrözései. A marxizmus már azzal, hogy elérendő gazdasági célokat s szociálpolitikai ideálokat kítűz, maga megcáfolja saját elméletét, maga is ideológiai alapra helyezkedik.

Ha továbbá a történelmi oekonomizmus a gazdasági tényezőkön kívül semmiféle más történelmi erőt nem ismer el, sőt az összes kultúrtényezőket csak a gazdasági struktúra függvényének tekinti: akkor képtelen magának a gazdasági struktúrának történelmi fejlődését megmagyarázni, az utóbbi megfoghatatlan titokká válik. „Ha igaz az — mondja G. SIMMEL⁷ —, hogy az erkölcs és jog, vallás és irodalom stb. fejlődése a gazdasági fejlődés görbéjét követi, anélkül, hogy ezt lényegében befolyásolhatná — nem tudom belátni, hogyan jönnek létre a gazdasági élet változásai? Miért nem elégszenek meg az emberek örökké a terménygazdálkodással s a hűbérrendszerrel? Minden termelési formának eredetileg teljesen a maga korához mértnek kell lennie; mivel azonban a „maga korát“ kizárólag a termelési forma határozza meg, homályos marad, hogyan támad ebből a megfelelőségéből a termelési erőkké és formákkal való későbbi ellenmondás? Mivel ama más-nemű tények (ideológiák) a termelési forma megváltoztatásában nem vehetnek részt, a gazdaság minden egyes stádiumának tehát mintegy magából, külső megtermékenyítés nélkül kell tartalmaznia azokat az erőket, melyek önmagán túl továbbhajtják — így a gazda-

sági állapotok parthenogenezisével állunk szemben. E fejlődés tiszta immanenciáját ilyen kifejezésekkel jelzik: a korszak termelési formái „túléltek magukat“, új termelési formák „fejlődtek“, új társadalmi formák vannak „kialakulóban“. Azonban mindezek csak üres szavak, éppen úgy, mint mikor „a korszellem hatalmát“ tesszük a változásokért felelőssé“. A gazdasági fejlődés tehát önmagán kívüli okokra is utal, ezek nélkül teljesen érthetetlen. Ezek az okok pedig éppen az emberi szellemi eszméi, melyek bizonyos gazdasági-technikai állapotot teremtenek s ezt a továbbiakban módosítják. Eszmék, kigondolások, fölfedezések, gondolati alkalmazkodások, szóval lelki tényezők nélkül még a legegyszerűbb termelési formák sem jönnének létre s alakulnának át. A termelési mód fejlődése tehát már eleve felteszi az ember szellemi erejét.

A marxi történetfelfogás közgazdasági és szociálpolitikai elméleti konstrukció, mely a maga dialektikai formáját HEGEL filozófiájából kölcsönözte. Szerzője nem volt történész. De nem is akart történész lenni, mert hisz a maga apriorisztikus elméletét csak történeti példákkal illusztrálni és igazolni óhajtotta. A történelem az ő elmélete számára csak példatár volt, de nem merült a történeti fejlődés tényeibe, hogy ezekből vonja el az elméletet. A marxi történetfelfogás teljesen magán viseli annak a kornak és környezetnek szellemi bélyegét, melyben létrejött. A gazdasági rendet egészen átalakító gazdasági liberalizmus, mely a szabad verseny folytán óriási tőkét engedett felhalmozni, de egyszersmind a kapitalizmusnak a nagy munkástömegeket kizsákmányoló kapzsiságát is szabadjára eresztette, Angliában a század közepén különösen szomorú társadalmi következményekkel járt. Ugyanekkor a század elején uralkodó idealisztikus irány minden téren (tudományban, etikában, irodalomban, művészetben) a naturalizmusnak, sőt egyenest a materializmusnak adja át helyét. MARX és követői s a j a t koruknak tendenciái alapján fogják fel a multat is: a jelen modellje szerint faragják ki a mult képét. Mivel a jelenben, és felfogásuk szerint a jövőben is, a gazdasági tényezők az egyedül uralkodók, ezek egyoldalú jelentőségét a multba is visszavetítik s a történetnek csakis gazdasági motivációját ismerik el.

Erre a felfogásra indította MARXOT és ENGELST politikai irányuk is: mint *szociáldemokraták* előtt oly társadalom képe lebegett, melyben a termelőeszközök általános egyenlősége és közös birtoka valósul meg. Így a gazdasági rend a társadalom jövő fejlődésének is egyedüli tengelyeként tűnt fel előttük. Az oekónómiai történetfelfogás egyoldalúságát később maga MARX, még inkább ENGELS enyhítette, amikor megengedték, hogy az ideológiák is visszahatnak a gazdasági szerkezetre. MARX követői és tanainak *revidéái*, a *neomarxisták*, a lelki tényezőknek történeti hatóerejét a gazdasági viszonyok mellett mindjobban elismerik s így a marxi egyoldalú elmélet és a valóságos történettudomány között tátongó szakadékot mindjobban áthidalják; az oekónómiai történetfelfogást most már csak mint „kutatási (heurisztikus) elvet“, „történelmi módszert“ emlegetik. Jellemző például E. BERNSTEIN nyilatkozata, ki szerint

„a tisztán gazdasági okok csak fogékonyságot teremtenek bizonyos eszmék befogadása számára; vajjon ezek hogyan érvényesülnek s milyen formát öltenek, az a befolyások egész sorozatának közreműködésétől függ“. MAX ADLER viszont elismeri, hogy „az anyagi feltételek nem teremtik meg az erkölcsi eszményt, hanem ennek csak történeti tartalmát adják meg, megvalósulásának módját döntik el“.

A marxi történetfelfogás a valóságos történettudományra annyiban gyakorolt befolyást, hogy a gazdasági és társadalomtörténeti szempontokra, a társadalmi rétegek reális érdekeire nagyobb eréllyel terelte rá a figyelmet. Igazában csak egyoldalú elméleti konstrukció maradt. „Erre az a legjobb bizonyíték, hogy ezen az alapon egyetlen történelmi mű sem jött létre, mely a tudományos világ elismerését kivívta volna. F. MEHRING, CUNOW, E. BERNSTEIN stb. művei vagy annyira homlokukon viselik a pártbélyeget, vagy annyira elárulják a görcsös törekvést az okok és motívumok sokféleségének az emberi életben egyetlenegyre, a gazdaságjára, való visszavezetésére, hogy egy elfogulatlan kutató sem tud velük állandóan megegyezni.“ (W. BAUER.)

¹ W. BAUER i. m. 74. — ² P. BARTH i. m. 681. — ³ K. MARX: Zur Kritik der politischen Ökonomie. 55. — ⁴ P. BARTH i. m. 692. — ⁵ K. KAUTSKY cikke a Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen c. kötetben. 1895. I. Ld. Bernheim i. m. 727. — ⁶ I. SAWICKI i. m. 145. — ⁷ G. SIMMEL: Die Probleme der Geschichtsphilosophie. 1907. 167.

V. SZABADSÁG A TÖRTÉNETBEN.

1. Okság és célszerűség a történetben.

103. A történelmi értelemben vett történet az imént külön-külön megvizsgált tényezők hatásainak sajátos szövedéke. Ennek a történetnek tevékenységi centruma az ember. A történettudomány, amikor a történeti változásokat kutatja, eleve felteszi, hogy ezek a változások az ok és hatás viszonyában állanak egymással. A történet metafizikájának feladata annak megvizsgálása, hogy milyen természetű a történeti változások összefüggése: vajjon a történeti változások is valamennyien a pusztán okság fonalán olyan mechanikai szükségképiséggel peregnék-e le, mint a fizikai folyamatok, vagy pedig, mivel a történetnek az ember, mint célokat tudatosan kitűző és akaratával megvalósító szellemi lény, a legfőbb tényezője és alanya, a történetben az ok és hatás összefüggésének sajátos, a fizikaitól elütő faja is érvényesül-e?

A kérdés vizsgálatánál először is figyelembe kell vennünk, hogy az ember *pszichofizikai* lény, kinek teste kétségkívül a külső természet világába tartozik: az emberre, mint testi szervezetre való hatás tehát teljesen a fizikai okságnak van alávetve. Azonban mindazok a különösen organicista felfogású szociológus történetfilozófusok, kik a biológiai törvényeket minden korlátozás nélkül alkalmazták az emberi történetre, megfeledeztek arról, hogy a fizikai okság köre csak addig a határig terjed, amíg az embernek oly folyamatait vesszük figyelembe, amelyek tisztán és kizáróan fizikai, külső fel-

tételekből és okokból folynak, amilyenek az organikus létezés legáltalánosabb folyamatai. Igaz ugyan, hogy ezek a külső természeti feltételek a történetnek állandó tényezői, de az ember *pszichofizikai* egységénél fogva nem hatnak mechanikusan, hanem részben az ember lelki valóságán keresztül. Erre nézve pedig sajátos *pszichikai okság* érvényesül. A külső természeti feltételek (klíma, földrajzi viszonyok stb.) csak annyiban történetiek, amennyiben az ember lelki diszpozícióit és cselekvéseit befolyásolják s így hatásuk pszichikai jellegű is ölt.

104. Hogy az emberi történetben szereplő okság természetét megvilágíthassuk, röviden tisztáznunk kell az okság fogalmát általában.

A modern tudomány a történetet úgy fogja fel, hogy az egyik állapotra (*ok*) egy másik állapot (*okozat*) következik be, akár ugyanabban a dologban (*immanens okság*), akár egy másik dologban (*transzgressziens okság*). Erre az okságra a legegyszerűbb példa a testek mozgásközlése: a lökő test mozgása az *ok*, a meglökött test mozgása az *okozat*. Az egyik állapotot a másik állapot határozza meg, az egyik történés a másiknak függvénye. A mozgást ekkor mint olyasmit fogjuk fel, ami az egyik dologról mintegy átmegegy a másikra, de közben ugyanaz marad: a lökő test a maga mozgását átadja a meglököttnek. Az új mozgás voltaképpen a régi, csak hogy most az új mozgást okozatnak, a régiket *ok*oknak nevezzük. Közben a világ tehát ugyanaz marad. A világnak ez az önmagával való azonossága, mely különböző megformulázásra talált a szubsztancia, a mozgás, végül az energia megmaradásának elvében, előfeltétele az okság elvének, mely szerint mindennek megvan a maga oka. Ha feltennők azt, hogy a meglévővel szemben egészen új, addig meg nem levő szubsztanciák vagy energiák támadhatnak, akkor az okság elvének nem volna értelme, mert létrejöhetnének jelenségek, melyeknek nincsen oka. Hogy a világnak önmagával való identitása az okságnak számunkra valóban előfeltétele, arra jellemző az a kérdésünk, melyet azonnal felvetünk, mihelyt valami újat tapasztalunk a történésben: honnan van ez? Ebben a kérdésben már benne lappang az a gondolat, hogy az új mozzanat csak látszólag új, voltaképpen azonban már előbb valahol s valamilyen formában meg kellett lennie. Ezt a régi formát keressük, amikor az *ok* után kutatunk. De ugyancsak az identitás előfeltételére, mint az okságnak mondhatnók axiómájára, utal az a kérdésünk is, melyet valami megszűnésekor vetünk fel: hová lett? mi lett belőle? E kérdés mögött az a gondolat rejtőzik, hogy a dolog semmivé nem válhatott, végkép el nem tűnhetett, hanem csak új formát öltött, melyet, mint *okozatot*, meg kell keresnünk. WINDELBAND ennek alapján a mechanikai okságot így formulázza: „Az *ok* az a létezési mód, mellyel az *okozat* (hatás) előbb bír, — az *okozat* pedig az a létezési mód, melyet az *ok* ezután ölt fel.“⁴¹ Eszerint a mechanikai okságnak az a jelentése, hogy semmi új sincs a világon, a látszólag új mindig voltaképpen a réginek transzformációja.

A fennebb említett legegyszerűbb példában, amikor egyik test meglöki a másikat, a történés eleje és vége, az ok és hatás nagyon hasonló, sőt azonos, mert hisz mindkettő mozgás. A régi (ok) és az új állapot (okozat) azonossága azonnal szembeszökő: az okság itt érthető számunkra. Azonban annál érthetlenebbé válik, minél különösebb az ok és az okozat, a régi és az új forma, mint például a következők között: szikra — a puskapor felrobbanása; a kezünkre ejtett sósav — seb, fájdalom; egy gomb megnyomása — az elektromos csengettyű hangja. Hogy az utóbbiak okviszonya mégis érthetővé váljék számunkra, a közük eső történetet iparkodunk tovább felbontani olyan elemi folyamatokra, amelyek már egyműbék, tehát amelyek okviszonya már érthetőbb. Például a vasúti mozdony fűtése és a vonat mozgása között okság van. Ez érthetővé válik, ha a közbeeső folyamatok között sorban, mind közvetlenebb folytonosságban, helyreállítjuk az egymű okviszonyokat: a meleg kiterjeszti a vízmolekulákat, ez a kiterjedés a gőz feszítése, ez a feszítés a gép kerekeihez jut stb., végül az egész folyamat a hőtől kezdve a vonat szaladásáig, mint folytonos mozgásátvitel áll előtünk, úgy, ahogy a fennebbi példában a mozgó test átadja mozgását a tőle meglökött testnek. A tudomány arra törekszik, hogy a heterogén állapotok okságát homogén állapotok okságára bontsa fel. Ezzel a minőséget voltaképp kiküszöböli, az okságot quantifikálja s így érthetőbbé teszi: *causa aequat effectum*. Az ilyen okviszonyok kauzális egyenletek, melyekben az ok és hatás egyenlő. A természettudomány végső ideális feladata, hogy az összes okságokat lehetőleg ilyen quantitativ jellegű, egyértékű (*aequivalens*) függéviszonyokra vezesse vissza. Az összes fizikai folyamatokról elvileg felteszi, hogy oksági egyenletekbe állíthatók, azaz, hogy minden történés a maga okaiból exakt módon kiszámítható. A természettudomány tehát arra törekszik, hogy a természet minden folyamatát, mint a mozgásnak atomról atomra való átmenetét, mutassa ki, azaz mechanikusan magyarázza. Ilyen mozgásnak fogja fel a hangot, a hőt, a fényt, az elektromosságot. Így a testi történések oksága, amennyiben az ok és okozat, mint egymű tagok, egyenletbe állíthatók, érthetővé válik.

Azonban így is érthetetlen marad, miért kell az egyik állapotnak, ha mindjárt a másikkal egymű is (például mindkettő mozgás), szükségképpen bekövetkeznie? Pusztán analitikus úton, az egyik állapot tartalmának a priori logikai elemzése alapján, sohasem tudnók megmondani, mi következik be. Ezt csakis akkor tehetjük, ha az egyműtánt előbb tapasztaltuk. Ez azonban már szintetikus út. De ezen az úton is az okságból csak az állandó időbeli egymű után marad meg számunkra, holott a kauzális történés fogalmához a szükségképi viszony logikai jegye is hozzátartozik: ha x adva van, y -nak is be kell következnie, amikor közömbös az, hogy a kettő egyműtánja egyszer történt-e meg, vagy többször ismétlődött. Oksági viszony tehát lehetséges egyszer lefolyt jelenlégek közt is („individuális kauzalitás“). Az okságnak, mint láttuk, egyik előfeltétele a világnak önmagával való identitása. Most az

okság szükségképsége megint egy másik előfeltételen alapul: a világegyetem folyamatainak egyformaságán, állandó törvényszerű rendjén: ugyanazoknak az okoknak mindig ugyanazok a hatásai. Tehát: a valóság nem ismert részeiben ugyanazok az okok mindig ugyanolyan módon fejtik ki hatásukat, mint a valóságnak tőlünk már ismert részeiben. Ha nem tennők fel a természet rendjének állandó egyformaságát, vagyis, ha azt hinnők, hogy a természet ma így, holnap amúgy viselkedhetik: az okság elvének nem volna érvénye, de egyben nem volna lehetséges a megismerés, a tudomány sem.

¹ L. W. WINDELBAND: Einleitung in die Philosophie, 1914. 151. sk. lk.

105. Már most az a kérdés, vajjon az okságnak ez a modern természettudományokban kialakult fogalma hogyan alkalmazható a lelki törtézésre, tágabban: a szellemi élet változásaira, amelyek a történettudománynak elsősorban a tárgyai?

Kétségkívül a lelki törtézés, tehát az ember szellemi-történeti valóságát is az okság kategóriájában fogjuk fel. Így amikor azt mondjuk, hogy a szemlélet idézi elő a képzetet, vagy hogy a célnak kitűzése az eszközök akarásának az oka, vagy hogy kedves halottunkra való emlékezés szomorú hangulatot okoz, a vágy figyelmet idéz elő s a képzetek felmerülésének irányát meghatározza stb. Azonban a lelki jelenségek és okaik nem állíthatók az aequivalentia viszonyába, nem alakíthatók át exakt oksági egyenletekké. Itt nem érvényes, mint előfeltétel, a világ önmagával való azonosságának elve: a lelki életben az új valóban s nemcsak látszólagosan új. Itt az okozat nem mindig a régi forma (ok) új formában, itt qualitative is valóban folyton új mozzanatok merülnek fel a törtézésben. Sőt helyesebben: a lelki élet nem is passzív törtézésnek összege, hanem énünknek folytonos aktív tevékenysége. E ponton válik szét igazán a természet külső egyforma törtézése s a szellem belső teremtő élete. Már az egyszerű szemlélet, egy tárgy észrevétele, a róla szerzett kép valami újat jelent a valóságban, ami nem volt meg azelőtt valami régi formában, amelynek az új mozzanat csak átalakulása volna. Hát még a bonyolultabb lelki eredmények és szellemi tartalmak! Itt nem érvényes a *causa aequat effectum*-féle elv, mely a mechanikai okság lényegét fejezi ki. A külső természet fizikai, kémiai, sőt biológiai folyamatait is végső elemzésben úgy fogjuk fel, mint az atomok (elektrónok) sajátos együttlétét és mozgásállapotát; az utóbbiak az okai annak, hogy megmaradás vagy változás, nyugalom vagy mozgás áll-e be, milyen állapot következik be a meglevő állapotra. A lelki folyamatok egymásutánja azonban rendesen az átélt jelentésekhez (gondolat-tartalmakhoz, értékviszonyokhoz) fűződik. A törtézés tehát a szellemi világban nem mozgásátvitel, állapotok pusztán transzformációja, nem külsőszerű valami, hanem a gondolatok (képzetek) belső tárgyi összefüggésén, a jelentések viszonyain (hasonlóságán, ellentétén stb.) alapszik. Hogy egy gondolat után milyen másik gondolat merül fel tudatomban, ezt elsősorban a tar-

talmi, jelentésbeli összefüggésük dönti el; ha egy problémán töröm a fejemet, ha egy feladatot (cél) kitűztem, akkor olyan gondolataim támadnak, amelyek a probléma, a feladat körébe vágnak, ezt a célt, mint eszközök, szolgálják. Ekkor is azt mondom ugyan, hogy a cél-képzetem (a feladat tudata) az oka a többi képzet felmerülésének, de ez az okozás egészen más jellegű, mint amikor azt mondom, hogy ennek a testnek mozgása az oka annak, hogy most a másik test, melyet az előbbi meglökött, mozog. A *mechanikai* jellegű oksággal szemben ez *pszichikai okság*. Hogy szükségképi okviszonyok, mint egyenletek, a lelki életre nézve meg nem állapíthatók, annak nemcsak az az egyedüli oka, hogy a feltételek a lelki élet körében határtalanul bonyolultak (ez nem elvi, hanem csak ideiglenes gyakorlati akadály volna), hanem elsősorban az a jelentőség, amellyel az átélt jelentésekhez fűződő kvalitatív értékváltozások bírnak a lelki mozzanatok egymásutánjában.

A pszichikai előzmény nem magyarázhatja meg számunkra minden ízében a mechanikai okság értelmében a következményt, mert a tudat egységes összefüggése az egyén egész multját hordozza. A lelki történés az énnek magát minden pillanatban fenntartó és fokozó, előretörő, egységes folytonos dinamikus folyásában, kibontakozásában és növekvésében áll, mely qualitative újat teremt, a mult a jelenben kiszámíthatatlanul tovább hat, s a jelen a jövőbe terjeszkedik. A lélek élő dinamizmus, mely magában rejt mindannak jelentésbeli visszhangját, amit valaha átélt. Akkor lehetne a lelki okság mechanikai jellegű, ha a lelki jelenségek *személytelenül* folynának le, minden egységes és egyéni aktív én nélkül, egyik a másikat hozná létre, amint egyik golyó mozgása a lökés következtében a másik mozgását, vagyis az én személyes egysége hiányában mint önálló erők hatnának egymásra.

A fizikai okság abszolút természetű: egy molekula kénsav mindenkor és mindenütt egyformán működik, személytelen, nincsen egyénisége, bármely más kénsav-molekulával helyettesíthető; minden golyó ugyanazon törvény szerint ütközik. Ellenben a lelki tevékenységek körében (a legelemibb lelki folyamatokat nem tekintve) bizonyos egyéni spontaneitás, másra vissza nem vezethető teremtőerő, öntudatos indítás is megállapítható, s éppen ezért sohasem lehet előre meghatározni, hogy bizonyos lelki mozzanatok folyományaképpen szükségképpen ugyanaz a lelki állapot következik-e be? Ebből egyszerűsre mind az is folyik, hogy a történeti változások sem számíthatók ki, vezethetők le előre (*progresszive*), hanem csak utólag (*regresszive*) magyarázhatók okaikból.

106. A lelki okság s így a történeti változások mechanikai jellegét kizárja továbbá a célnak sajátos szerepe a lelki életben. A külső természetre vonatkozó célszerűségi magyarázat voltaképpen a jelenségek utólagos oksági felfogása: az okozatot, miután létrejött, célnak tekintjük, az okokat pedig a cél elérésére szolgáló eszközöknek. Ilyenkor a cél csak a folyamat végének gondolatban való anticipálása, de nem az objektív kialakulási folyamat ható tényezője. Ellen-

ben a lelki életben a kitűzött célra irányuló szándék mint valóságos ható ok, mint a lelki történést és a cselekvést tényleg eleve irányító tényező szerepel. A szellemi élet terén nemcsak a *posteriori* nézek valamit célnak és eszköznek, hanem tudatosan, a cselekvés megindítása előtt is. A cél nemcsak a cselekvés eredményének pusztán gondolati előrevétele, hanem magukhoz a ható okokhoz tartozik, a tények formálásába az akarát által mintegy belenyúl. A külső természet mechanikai okságával szemben tehát a lelki élet *teleológiai okságot* mutat. Amikor azt mérlegelem, vajjon céomat milyen eszközökkel érhetem el s aztán ezeket az eszközöket akarom, akkor már az eszközök oki hatását ismernem kell: a cél és eszköz viszonyának megállapítása tehát már az okság ismeretén alapul. Ha *a*-t akarom mint célt, *b*-t azért használom mint eszközt, mert eleve tudom vagy hiszem, hogy *b* kauzálisan létrehozza, megvalósítja *a*-t. A lelki élet így hajtja az okságot a célszerűség szolgálatába.

Innen van, hogy a célfogalomnak a szellemi tudományokban s így a történelemben is oly fontos magyarázó értéke van. A cél fogalma nélkül, pusztán az okság figyelembevételével, a történeti változások felfogása teljesen egyoldalú és hamis volna. A természet-tudományok tárgyainak és folyamatainak összefüggését mechanikai okokból magyarázzuk, a történeti-szellemi világ változásait és tárgyait pedig célokból meg is értjük. Kauzálisan magyarázzuk az emberi cselekvéseket, ha azt mutatjuk ki, vajjon micsoda társadalmi és természeti feltételek, örökölt vagy szerzett diszpozíciók következményeképp mentek végbe. Hasonlóképp adhatjuk a különféle szellemi alakulatoknak: mitosznak, tudománynak, jogi intézményeknek, műalkotásnak stb. s ezek egymásrahatásának oksági magyarázatát. A szellemi életnek azonban mindezekben az eredményeiben egyszerismind már eleve bennrejlének bizonyos célok is, melyek megvalósultak bennük. Az emberi cselekvések jórésze bizonyos célokhoz fűződik, ezek megvalósítására szolgál. A célokban viszont mindig valamely érték lappang. Pusztán természeti feltételekből s az ember vak biológiai reakcióiból a történeti-szellemi világ tényei érthetetlenek maradnak. A nagy történeti összefüggéseket, kül- és belpolitikai fordulatokat, új intézményeket, jogi kódexeket, irodalmi és művészeti alkotásokat, gazdasági intézkedéseket a történet folyamán jórészt az emberek céljaiból s az ezekben rejlő érték-felfogásból értjük meg. A cél adja meg az emberi cselekvéssorozatok belső értelmes egységét, teszi őket zárt és érthető egészzé számunkra.

A lelki okságnak szintétikus természete, melynél fogva a lelki élet olyan új mozzanatokat is vet fölszínre, amelyek az előzményekben nem rejlének (WUNDT: „*teremtő szintézis*“), a szellemi világra nézve eleve kizárja az olyan egyetemes exakt, kvantifikálható törvények megállapítását, mint amilyeneket a fizikai jelenségek körében találunk. A bonyolultabb lelki életre nézve a törvény fogalma csak tipikus szabályszerűséget, a lelki történést lefolyásának átlagos keresztmetszetét jelenti. Ez egyszerismind szerte-foszlítja a pozitivistáknak történetelméletnek azt a nagy reményességét is, hogy exakt egyetemes történeti törvények legyenek megállapít-

hatók. A lelki életnek már ismertetett, folyton újat is teremtő szintézise már eleve vétót mond minden ilyen nagyigényű kísérletnek (v. ö. 25. §).

107. A genetikus történettudomány a történeti változások okait kutatja. A konkrét lelki okviszonyok megállapítása és igazolása mindig a lelki jelenségek több-kevesebb elszigetelésével és absztrakciójával jár együtt. Ez pedig, mivel a lelki élet minden mozzanatában a tudat egységes egészétől függ, a legnehezebb feladatok egyike. A nehézséget növeli az, hogy a történelmi megismerésben már nem is eredeti, hanem csak újraélt lelki mozzanatok szerepelnek. Érthető tehát, hogy a lelki tények s az ezekből folyó történeti változások nem vezethetők vissza maradék nélkül a maguk időbeli előzményeire, akármily fokig megy is végbe a történeti tények elemzése. E nehézségek ellenére a történelemben is, mint a többi valóság tudományban, az okság elvének érvényesítése módszertani követelmény, alapvető kutatási (heurisztikus) elv, melynek felvétele nélkül a tudomány eszméje megy veszendőbe. Az okságnak követelménye nem is hiányzik egy tudományos történész programjából sem, habár a fennebbiek szerint nyilvánvaló, hogy történeti-szellemi szükségképi okviszonyok és zárt oksorok exakt értelemben meg nem állapíthatók. Az emberi cselekvések, mozgalmak, irányváltozások számára, melyek spontán lelki eredményeknek tűnnek fel, a historikus keres bizonyos meghatározó feltételeket, hogy az okság logikai követelményének eleget tegyen. Azonban a történeti okságnak, éppen mert túlnyomóan lelki okság, az individualitásban megvan a maga határköve: a nagy teremtőerőknek, a történet démiurgoszainak, cselekvéseit hiába próbáljuk az okság szürke metodikai fogalmával a kor és a faj feltételeinek természetéből maradék nélkül levezetni, az előzmények felkutatása alapján magyarázni, mert ezek széttépik a történés folytonosságát, a világfolyamat ismeretlen mélységeiből törnek elő, melyeket sejteni sem tudunk, annál kevésbbé ritkaszővésű fogalmi hálónkkal megfogni. Egy-egy személyiség vagy mozgalom fellépésével szemben sokszor elnémul minden magyarázó kísérlet. Lehet-e maradék nélkül levezetni a megelőző feltételekből a kereszténység erkölcsi géniuszának erejét? Meg lehet-e érteni SHAKESPEARE vagy GOETHE geniejének csodálatos mélységét és teremtőerejét milieujüknek bármily részletes rajzából? Itt kénytelen elhallgatni a történeti kutatásra nézve kötelező elvnek, az okságnak racionalizáló szelleme: a történelem irracionális szellemi hatalmakkal áll szemben.

E. BERNHEIM i. m. 103—144. S. HESSEN: Individuelle Kausalität. 1909. WUNDT: Logik. III. 1908. 44—50. KORNIS: Történelem és pszichológia. 1914. 75—86. E. SPRANGER: Die Grundl. der Geschichtswissenschaft. 1905. 115.

108. A történeti valóság változásai a maguk rendkívüli bonyolultságában, melyben minden mozzanat a másikkal közvetlenül vagy közvetve összefügg, folynak tova. Amikor a történész a változások oksági összefüggését meg akarja rögzíteni, e munkáját már eleve

bizonyos *fogalmi szempontok* vezetnek. Így akkor, amikor az okok egész sorozata helyett egyet önállósít, s ez aztán az okok egész csoportját képviseli. Azt mondja például, hogy a Redoubtable hajó árbóckosarából kilőtt golyó okozta Nelson halálát. Ekkor azokat a fiziológiai folyamatokat, melyek Nelson testében a lövés és a néhány óra múlva bekövetkezett halál között végbementek, mint közelebbi okokat mellőzi s a „golyó“ által képviselteti, ami már nyilván erős absztrakció. Ugyanazt a tényt, a különféle tudományokban ezek célja és tárgya szerint más és más ok hatásának tartjuk. Egy anarchista merénylet következtében elhunyt fejedelem halálát a fizikus a lövés energiámenységének, a fiziológus a roncsolás következtében beálló szervezeti folyamatoknak, a politikus az ország egészségtelen és izgatott politikai életének tulajdonítja; a pszichológus az anarchista tipusnak, mint szociális típusnak, általános lelki sajátságában keresi a merénylet és a halál okait. Eszerint azon okok jellege, melyeket a tudományok ugyanarra a tényre nézve keresnek, fogalmilag *a priori* meg van határozva ezeknek a tudományoknak célja és tárgya által. A tudományos fogalomalkotásnak ez a sajátsága megtalálható a történettudományban is.

A fizikai jelenségek okviszonyainak konkrét kimutatása úgy megy végbe, hogy a vizsgált jelenség egyes, lehetőleg kvantifikált mozzanatait visszavezetjük az oknak nevezett jelenség egyes megfelelő mozzanataira (*B* jelenség $\alpha, \beta, \gamma, \delta$ mozzanatát *A* jelenség a, b, c, d mozzanatára). Ezek a mozzanatok lehetőleg elemi természetűek. Hozzájuk alig hasonlíthatók a történet komplex változásainak felbontása útján nyert elemek, melyek maguk is rendszerint egy névvel ellátott bonyolult jelenségek s távolról sem elemi mozzanatok. Ezek közül is a történész főképp csak azokat emeli ki, amelyek érdeklődési körébe vágnak, történeti értékszempontjaival kapcsolatban állnak, a többit, bár a történeti változásban ezeknek is objektív szerepük lehetett, elhanyagolja. Ezért más és más reliefje van a történelmi képnek, aszerint, hogy politikai történész, gazdaságtörténész, vagy művészettörténész rajzolta-e meg. Amikor fenntebb a történet tényezőit, mint a történeti változások állandó okait vizsgáltuk, voltaképp a történetben sok egyes elemi erő komplexumait jogosulatlanul megegyszerűsítettük. A történetbúvár gyakran megfélemledik arról, hogy amikor olyan bonyolult tárgyú fogalmakkal mint okokkal operál, amilyen például a nemzet, állam, néposztály, párt, alkotmány, vallás, tudomány, művészet, kultúra: akkor ezeket nem szabad úgy tekintenie az oksági összefüggések megállapításánál, mint valami elemi, mindig állandó, mélyebb különbségeket sohasem rejtegető jelenségeket, melyek mint önálló oktényezők mindig körülbelül azonos módon működnek. Ezeket, ha pontosabb összefüggéseket akarunk a történetben megállapítani, még részjelenségeikre kell bontanunk, elemeire feloldanunk, mert csakis így tudjuk az oksági összefüggés folytonosságát mindig pontosabban helyreállítani, az eredetileg csak durván megszerkesztett oksági összefüggésbe közbeeső új tagokat beiktatni. Hisz éppen az utóbbiban áll minden valóságtudománynak, tehát a történettudo-

mánynak is, a haladása. A történelem gyakran végső elemekként, egyszerű, reális, egységes erőkként bánik oly tényezőkkel, melyek sokféle erő eredményei, számos egyszerű elem kombinációi. Így nagyon is általánosságban mozog a kauzális történelmi magyarázat, ha LAMPRECHTtel a „szociálpszichikai erőket“, TREITSCHKÉVEL „a nemzet erkölcsi erőit“, SCHMOLLERrel „a szellemi kollektív erőket“ a történelmi változások egyszerű okainak tartjuk.

109. Így vetődik fel az *elemi történelmi egység* problémája. A fizikai világ elemi egységei az atomok, melyek ha egy összetett folyamatban szerepelnek is, azért a saját elemi törvényeiket követik. Az atomok bonyolult csoportosulásainak oksági törvényei visszavezethetők az egyszerű elemek törvényeire. Ha igaza volna a szociológiai atomizmusnak, mely az egyes embert a társadalom végső elemévé egyszerűsíti, akkor a társadalmi életnek s vele a történetnek oksági összefüggéseit az egyéni pszichológia szolgáltatná. Azonban az egyes ember nem egyszerű egység, hanem *unitas multiplex*, nagyon is bonyolult kis világ, mely a hasonló egységekkel a leg-sajátosabb viszonyokba lép. A történelmi élet összefüggései magukból az egyénekből nem érthetők s le nem vezethetők. Ha pusztán az egyes lélekből, mint ilyenből, kellene magyarázni a történelmi eseményeket, akkor például a borodinói ütközetet csak úgy érthetnénk, ha valamennyi ott harcoló francia és orosz katona lelki életét egészen a csata pillanatáig ismernők. Voltaképp azonban ez sem volna elég a „megértés“ teljességéhez. Az egyes katonák lelki tartalmainak eredetét ugyanis csak úgy tudnók magyarázni, ha a személyes tudaton túl is vizsgálódnánk. Fel kellene kutatnunk a genetikus magyarázat céljára a természeti és kulturális környezetnek azt a számtalan hatását, melyek együttesen indokolják a katonáknak a borodinói ütközetben való viselkedését. Ezek a tényezők pedig már nem magyarázhatók pusztán az egyéni lelki élet törvényeiből.

Helyesen mutatja ki SIMMEL,¹ hogy „az az egység, melybe az egyéni lelki élet a maga tartalmait zárja, csak formális, funkcionális egység, míg maguk az egyes tartalmak az ő magyarázatukhoz a világfolyamat egyéb, messzeterjedő mozzanatainak figyelembevételét követelik. Ha tehát általában azoktól az egymással összeszővődött jelenségektől, melyeket együttesen történetnek nevezünk, az elemekre és ezek sorsára megyünk vissza, hogy a történet magyarázatát megtaláljuk: ehhez már az egyéni lélek nem elégséges, mert nem pusztán a lelki egység, hanem ennek tartalmai teszik ki a történelmi történést, s ezek nem találják meg egyedül az egyénben és az ő törvényszerűségében a maguk elégséges genetikus magyarázatát.“

A történelmi történést nem tekinthető egyszerű, természetudományi-mechanikai értelemben vett elemi folyamatok pusztán kombinációjának. A történést itt másképp alakul, mert az egyén másokkal együttesen működik. A közösségben való együttélés, a tömegben való viselkedés határtalan számú lehetőséget rejteget magában, melyre az egyén körén belül gondolni sem lehet. A borodinói csata megértéséhez nem elég tudni, hogy ez vagy az a francia meg orosz

milyen lelki alkatú volt, hanem azt is, vajjon milyen természetű a francia s az orosz katonatömeg pszichéje általában. Ezt a kollektív alanyt nem ismerjük meg akkor, ha az egyes franciák vagy oroszok tulajdonságait egyszerűen összeadjuk. (SIMMEL.)

Amint azonban az egyén nem tekinthető az atomnak merev természettudományi értelmében elemi történeti egységnek, hasonlóképp nagy különbség van e szempontból a kollektív pszichológiai fogalmak (testület, osztály, társadalmi réteg, intézmény) és a megfelelő természettudományi fogalmak között is. Ezt azért hangsúlyozzuk, mert a történetírás kollektivisztikus iránya éppen a kollektív jellegű történeti jelenségek alapján képzeletileg inkább a történettudományt a kauzális törvényszerűségeket megállapítani törekvő természettudományok mintájára átalakíthatónak, holott a tömegjelenségek előtérbe toléása magábanvéve még nem avatja a történelmet törvénytudománnyá. A kollektív jellegű történeti jelenségek mögött ugyanis végső elemzésben tudatos egyének állanak, akik sok cselekvésüket mechanikusan, szinte kiszámítható módon végzik ugyan, de azért távolról sem tekinthetők oly állandó, változhatatlan tényezőknek, mint például egy kémiai reakciónál az elemek. Mikor a történész tömegjelenséget ír le, elvonatkozik az egyének különbségeitől, holott ezek nélkül a különbségek nélkül nincsen a tömeg kellően jellemezve, mert e különbségek a tömegcselekvések irányváltozásának vagy módosulásának lehetnek forrásai. A történet tömegjelenségei sem határozhatók meg úgy, mint egy természeti folyamat. Hasonlítsuk össze a négyülést az oxidáció folyamatával. Az utóbbi elemei mindig egyformán személytelenül reagálnak, törvényszerűségek alá feltétlenül szubszumálhatók. Ellenben a tömeg hangulata és cselekvése, lelki visszahatása elemeinek, az egyéneknek éppen egyéni diszpozícióinál fogva, bár ezek szerepe a tömegben viszonylag háttérbe szorul, sohasem lehet biztos kiszámítás tárgya. Amint az egyes emberek, akként az embercsoportok sem tekinthetők tehát a történet végső, változhatatlan elemi egységeinek, mert mindegyik fejlődő, feltételeiben és tartalmában nem zárt, hanem sok egyéb mozzanattól függő individuális tényező. A kémiában mindig ugyanazok a kapcsolatok fordulnak elő, mert az elemek mindig ugyanazok; a történetben ez sohasem található. Itt mindig valamely individuális, egyszeri totalitás szerepel mint alapegység, azaz sokféle lelki és természeti feltétel sajátos életegysége. Minden történeti folyamat emberek által megy végbe. Teljesen egyforma emberek vagy embercsoportok pedig nincsenek, ezért azonos okokról, azonos feltételekről s azonos hatásokról sem beszélhetünk a történelemben: az okviszony szükségképsége itt exakt természettudományi értelemben sohasem igazolható.

A történeti okság kérdésével szorosan összefügg a „véletlenség“ a történetben játszott szerepe. Mind a közönséges életben, mind a tudományban „véletlenség“ mondjuk a különböző, egymással össze nem függő okoknak éppen egy időben bekövetkező, nem várt találkozását (coincidentia). Az egymást keresztező folyamatok (történeti események) egy-egy okor hatásai ugyan, de ezek éppen itt és most nincsenek egymással kauzális összefüggésben. Találkozásuk a történetben lehet kedvező, továbbfejlesztő, de éppígy kedvezőtlen, romboló is. Hogy éppen Gusztáv Adolf állott a

lützeni csatában ott, ahová egy golyó eltévedt s nem valamely tisztje; hogy a spanyol legyőzhetetlen armádát egy éppen akkor támadt óriási vihar szétszórta; hogy a seregben fertőző betegség támad, mely megtizedeli; hogy a magyarság vallási megoszlása éppen összeesett a török hódítással stb. éppoly szerencsétlen történeti 'véletlenek', mint az, hogy valaki akkor lép az utcára, amikor éppen egy cserép leesik, s halálát okozza. Egy csata az egyik félre nézve bizonyára kedvezően dől el, ha nem esik az eső, mely föláztatva a talajt, meggátolja a szükséges hadiszerek kellő időben való odaszállítását. Az ilyen természeti véletlenek nagy szerepet játszanak az egyének és népek történeti sorsának intézésében.²

¹ G. SIMMEL: Die Probleme der Geschichtsphilosophie.³ 1907. 91. V. ö. K. STERNBERG: Zur Logik der Geschichtswissenschaft. 1914. 23. E. TROELTSCH: Der Historismus und seine Probleme. Gesamm. Schriften, III. 1922. 32. H. BERGMANN: Der Begriff der Verursachung und das Problem der individuellen Kausalität. Logos, V. köt. 1914. 109. — ² W. WINDELBAUD: Die Lehre vom Zufall, 1870. E. BOUTROUX: De la contingence des lois de la nature.² 1895.

110. A történeti okságra vonatkozó fejtegetéseinket összefoglalva, arra az eredményre jutunk, hogy a történeti okság pszichikai okság, s mint ilyen, nem mechanikai, hanem szintétikus és teleologikus természetű, s ez kizár minden exakt törvényformulázást a történelem köréből. A történeti okság továbbá, mint lényegében pszichikai okság, csak módszertani követelmény, melynek a történeti valóságra való alkalmazását elménk természete követeli ugyan (mert a valóság minden jelenségét előzményeiből akarja megmagyarázni), de amelynek kutatási skémájába a történeti-szellemi világ állandóan fejlődésben levő, folyton minőségileg új mozzanatokat felszínre vető, határtalanul gazdag természete nem szorítható: a történeti életnek számos ténye mindig irracionális marad előttünk. A történetnek, mint soha többé vissza nem térő ténsorozatnak egyik főjellemezője a szellemi *fejlődés*; ennek mindig novumokat színrehozó, az előzménynél többet tartalmazó konkrét valóságösszefüggéseire az okság szürke kategóriája teljes mértékben sohasem alkalmazható. Amint a pszichológiában, a történelemben is az okság fogalma a nem elemi, hanem bonyolult tevékenységeknél csak annyit jelent, hogy itt az előzménynek része volt a következmény kialakulásában, és ezt az oksági szerepet elemzés útján iparkodunk felderíteni. De nem jelenti azt, hogy az egyik történeti jelenség a másikat mechanikai szükségképiséggel létrehozta. A történetben az okság pszichikai természete miatt mindig számolnunk kell az irracionális tényezőkkel. Az emberi történetnek sajátos fönsége és drámai varázsa éppen abban rejlik, hogy nem elemezhető szét maradék nélkül csupa racionális mozzanatra, mindig beleékelődik valami meglepő és kiszámíthatatlan, ami az emberi lélek ismeretlen mélységeiből tör elő, új oksorokat kezd s a passzív folytonosságot többé-kevésbé megszakítja.

2. Szabadság és szükségképiség a történetben.

111. Szabadság vagy szükségképiség uralkodik-e a történetben? Mind a kettő. És pedig a szabadságból is, meg a szükségképiségből is annyi érvényesül a történet menetében, amennyi a történet alanyainak, az embereknek életében.

A kérdés voltakép az akarat szabadsága körül forog. Ez viszont kétféle szempontból tekinthető. Először *szubjektív* szempontból: szabadnak érzem-e magamat, amikor a célok között választok? Erre a kérdésre valamennyi irány híve pszichológiai tényként megállapítja a választás szabadságának tudatát: a többféle lehető célképzet meg gondolása alapján mindnyájan úgy érezzük, hogy szabadok vagyunk a választásban, azaz én-ünktől függ, hogy erre vagy arra határozzuk-e magunkat. Azonban — másodsor — az akarat aktus szabadsága *objektív* szempontból is tekinthető: ha tudatunk szubjektíve azt mondja is, hogy szabadon választunk, biztosíték-e ez arra nézve, vajjon valóban objektíve is tőlünk függ-e, hogy mire határozzuk el magunkat? Vajjon az akarat aktusok nem ugyanolyan módon jönnek-e létre, mint bizonyos okok szükségképi hatásai, ahogyan a fizikai történések? Nem a mechanikai okság uralkodik-e egyformán a testi és a lelki jelenségek világában? Ha a szabadság szubjektív tudatának kérdése pusztán *pszichológiai* kérdés, az akarat objektív szabadságának kérdése már *metafizikai* probléma, melynek megoldása általános világfelfogásunktól függ.

Az objektív akarat szabadság kérdésének forgópontja az okság kérdése. Ha mind a fizikai, mind a lelki jelenségek világára nézve az okságnak kizárólag *mechanikai formáját* ismerjük el érvényesnek, akkor az ember összes lelki tevékenysége, tehát akarása is, abszolút szükségképiséggel, teljesen kényszerű kötöttséggel megy végbe. Ezen a determinisztikus állásponton a történeti élet felfogása sem lehet egyéb, mint fatalizmus: az emberiség történetében kivétel nélkül minden úgy történt, amint szükségképen történnie kellett. Ellenben ha nem terjesztjük ki a mechanikai okságot a lelki életre is, hanem elismerjük, hogy erre nézve sajátos *pszichikai okság* áll fenn: akkor megvan a lehetőség arra, hogy az ember életében, s így a történetben is a kötöttség mellett a szabadság is érvényesüljön, tehát ha nem is egészen, de részben a történet menete az ember akaratától is függjön, mely bele tud nyúlni az események folyásába s ezt bizonyos korlátok között irányíthatja.

Fennebb már tüzetesen kifejtettük, hogy a lelki életnek, mely az emberi történet lényeges tartalmát megadja, nem mechanikai, hanem úgynevezett *pszichikai oksága* van, mert különben érthetetlenül válik a szellemi életben tapasztalt sajátos spontaneitás és a szellemi javak produkciója. Az erkölcs, művészet, államélet, tudomány, technika, szóval az emberi kultúra formái és alkotásai kiáltó ellenmondásban vannak azzal a mechanikai oksággal, mely a teremtő szellem, mint ok s az ő művei, mint hatás között mennyiségi egyenlőséget akar felvenni.

112. A pszichikai okság azonban csak a lehetőségét adja meg a szabad akarásnak és cselekvésnek, de nem jelenti azt, hogy az ember minden alap nélkül abszolút szabadon akar és cselekszik. A célképzetek között való választást is objektíve bizonyos lelki tényezők, úgynevezett *motivumok* befolyásolják. Amikor valamit elhatározás alapján akarok, a bizonyos célképzet mellett való dön-

tést szubjektíve én-emtől függőnek, a cselekvést tőlem szabadon akartnak s okozottnak érzem. Ámde ennek a függésnek vagy okozásnak szubjektív tudata csak a tudatos és átélt tartalmakra vonatkozik. Elhatározásom, bizonyos célképzet mellett való döntésem kialakulásába azonban olyan tényezők is belenyúlnak, melyek nem-tudatosak, amilyenek az átörökölt és szerzett lelki diszpozíciók, a jellem, a rejtett ösztönök. Ezek nem állanak én-em közvetlen szuverénitása alatt. Ezek oksági szerepe csakis közvetett, objektív úton az adott feltételekből fogalmilag szerkeszthető meg, következtethető ki. Valaki abban a tudatban lehet, hogy cselekvése ilyen és ilyen célképzetek szabad mérlegelésén alapuló akarati aktusának okozata, azonban régebbi viselkedésének, jellemének, lelki alkatának és fejlődésének feltételeiből egész jogosan más objektív oksági összefüggésre következtethetünk. Sokszor azt hisszük, hogy valamely tudatos gondolatunk irányítja elhatározásainkat („ezért teszek így“): valójában azonban egy tudatalatti tendencia, homályos érzélem (hiúság, önzés, nagyravagyás) viszi a döntő szerepet. Megtörténik, hogy nem viszünk végbe valamely veszedelmes tettet, hitünk szerint pusztán erkölcsi érzésből. Később utólag felfedezzük, hogy voltaképpen a félelem tartott vissza bennünket s indított elhatározásra, mert hisz máskor ugyanazt a cselekvést azonnal véghezvisszük, ha nincs veszedelemmel egybekötve. Ez különösen fontos a historikus számára az önéletrajzok, memoírok elbírálásánál, amikor az egyének a saját cselekedeteiket lelkileg motiválják. A történéshoz az akarati elhatározások és cselekvések megértésében és magyarázatában olyan feltételeket is figyelembe kell vennie, melyek az önéletrajzok vagy emlékiratok szerzőinek szubjektív lelki indokolásából egyáltalában hiányzanak.

Az egyént ugyanis többé-kevésbé meghatározzák azok a testi és lelki tulajdonságok, melyek átöröklés folytán veleszülettek s amelyek éppen azzá az egyénné teszik, a ki (szellemi képességei, temperamentuma stb.). Mindenkinek gondolkodását, akarati aktusait, viselkedését, cselekvéseit egész életére a legnagyobb mértékben öntudatlanul befolyásolja az a természeti és emberi környezet is, melybe beleszületik és melyben nevelkedik: az életfeltételek, erkölcsök, szokások, vallás, műveltségi fok, társadalmi osztály, kor-szellem, népjellem. Mindezek a feltételek az egyént bizonyos élet-tartalomra, gondolkodásra, érzésre és akarásra hajlamosítják, anélkül, hogy ez akaratától függne.

113. Azonban ezen determináló kereteken belül, bizonyos kötöttség ellenére is, az ember akaratával föléje is emelkedhetik annak a természeti és történeti környezetnek, melybe be van ágyazva. Hisz éppen ez különbözteti meg az állattól s ezért van az állattal szemben az embernek *története*. Az embert ugyanis az állattal szemben kultúrlénnyé, vagyis sajátos értelemben vett történeti lényé éppen ez eszes, azaz célokat kitűző, ezekhez eszközöket választó akaratát avatja, melynél fogva a pusztán ösztön fölé is emelkedhetik. Az állat akaratát csak természeti folyamat, melyet az

érzéki ingerek váltanak ki; ellenben az embernek specifikus vonása, hogy akaratát az ész is irányíthatja. Ha adva van az érzéki inger, az állat cselekvése-erre, mint visszahatás, a közvetlen reflexmozgás kényszerével létrejő: ha például zsákmányt pillant meg, azonnal vadászállásba helyezkedik; ha ellenfélre akad, azonnal megtámadja. Az ember azonban nem hat feltétlenül azonnal vissza cselekvéssel az ingerre, hanem megfontol, mérlegel, a célok és eszközök között választhat: neki eszes akarat van. Cselekvését nem pusztán az ösztönök döntik el, hanem megfontolása is közbeiktatódnak, mely tevékenységeinek egész sorozatát egy célgondolat szolgálatába állíthatja. Ez a célgondolat belső egységet, értelmet kölcsönöz törekvéseinek, cselekvéseinek, érzelmeinek, gondolkodásának, sőt esetleg egész életének. Az, amit szabad akaratnak mondunk, éppen abban áll, hogy az ember a maga észszerű megfontolása alapján kitűzött céljai, eszméi szerint irányíthatja cselekvéseit. Szabadon cselekszik, mert nem mint az állatot, a pillanatnyi külső érzéki ingerek indítják feltétlenül tevékenységre, hanem a tőle megállapított célok, eszmények is. Az állat ösztönszerű akarása és cselekvése csak a természeti folyamat egyik meghatározott láncszeme: az ember a maga célkitűző és tudatosan akaró én-jével a természettel szembe is szállhat, az ösztönök fölé is kerekedhetik. A természet alkotta egyéniségét így formálhatja át és emelheti fel eszes akarata alapján személyiséggé.

114. Az eszes akaratnak ily értelemben vett szabadsága eredetileg nem születik vele az emberrel készen, hanem csak potencialiter. A csecsemő olyan természeti lény sokáig, mint az állat: egészen ösztönös életet él. Azonban — főképp a nevelés hatása alatt — az ösztönös cselekvések sorába mindjobban beleszövődik nála is az eszes akarat célkitűző s a pusztta természeti törekvéssel szembeszálló tevékenysége. Ugyanez áll az ősalapotú (primitív) emberre is. Élete sokáig csak az ösztöneselekvésekben merült ki. De a sok nemzedéken át tartó történeti fejlődés folyamán eszes akarata fokozatosan felülemelkedett a pusztta természeti állapoton. S éppen ebben rejlik az emberiség történetének legmélyebb értelme. Hogy az ember egyáltalán történeti lény, abból folyik, hogy az ösztönökkel szembeszállni, az állati természetet legyőzni is tudó, azaz szabad akarata van. Az ilyen értelemben vett szabad akarat nélkül nem volna igazában emberi történet. Az állati nemzedékek sok évezred óta következnek egymásra s mindig ugyanazt a tevékenységet fejtik ki: a mai méh szakasztott oly módon készíti mézét, mint VERGILIUS méhe; a kecskék ma is ugyanúgy viselkednek, mint HOMEROS „isteni kondásának“, Eumaiosnak, kecskéi. Ellenben az egymásra következő emberi nemzedékek mindegyike, minthogy célkitűző, eszméket tudatosan megvalósító eszes akarata van, sajátos, nem ismétlődő életet él és tevékenységet fejt ki, azaz mindegyiknek története van. Csak a tények iránt néz, bár folyton a pozitív tényekre hivatkozó, szélső naturalizmus veheti az emberi történetet pusztán a szükségképi természeti procesz-

szusok láncolatának s követelheti a historikustól, hogy „az emberiség történetét is úgy tanulmányozza, mint a természettudós vizsgálja bármely állatfajnak, például a hangyáknak életét“ (M. NORDAU). Ha az embert pusztán csak ösztönös, természeti lénynek tartjuk: akkor nem is beszélhetünk emberi kultúráról és történetről, akkor az emberre vonatkozó összes vizsgálat kimerül az ember természetrajzában, az antropológiában. Ha a fizikai determinizmussal az embert minden ízében csak vakon működő dolognak nézzük, nem pedig célokra tudatosan törekvő, eszményeket megvalósító, erkölcsileg cselekvő személynek is: akkor az emberiség története bábfigurák lelketlen játékvá törpül. Ha a szabadságot a mechanikai okságban maradék nélkül feloldjuk: akkor az emberiség egész küzdelmes életének semmi benső értelme és tartalma sincs, hanem a történet egészére is áll MEFHISTO szava: „Azt véled, löksz, pedig lökődöl!“ (Du glaubst zu schieben und du wirst geschoben! GOETHE.)

A klasszikus történetírók és történetfilozófusok mindig át voltak hatva attól a meggyőződéstől, hogy az embernek, mint pszichofizikai lénynek, természeti kötöttsége mellett szabadsága is érvényesül a történet folyásában. LESSING az ember fokozatos értelmi fejlődésében csak eszközt lát a mind szabadabb akaráshoz és helyes cselekvéshez. Ugyanez HERDERnek is a felfogása: a fizikai történet a szabadság alapján az emberben etikaiává válik. KANT s az utána következő nagy német idealizmus a mindjobban kibontakozó eszes akarat szabadságának fejlődésében pillantja meg az emberi történet leglényegesebb tartalmát, egyben végső célját. FICHTE és HEGEL az emberi történet nagy korszakait éppen az ösztön és az akarat, a szükségképiség és a szabadság viszonya szerint állapítja meg, az utóbbi fokozatos kifejlődése alapján (140. §). A történet igazi lényegét a német idealizmus az emberiség szellemi tartalmának kibontakozásában keresi, viszont a szellem lényegének a szabadságot tartja. S a történetfilozófia manapság — a történetnek a XIX. század második felében uralkodó pozitivistá, biológiai-naturalisztikus és materialisztikus-gazdasági egyoldalú felfogása után — világszerte újra az idealisztikus metafizika irányvonalába tér vissza, mely szerint a szabadság a történetnek egyik előfeltétele.

VI. A TRANSCENDENS TÉNYEZŐ.

1. A történet, mint isteni világterv.

115. A történelmi értelemben vett történetnek az eddigiekben két főtényezőjét vizsgáltuk meg tüzetesen: a természetet és az embert. Metafizikai szempontból amaz képviseli a történetben a szükségképiséget, emez a szabadságot; amaz a mechanikai, emez a pszichikai okságot; amaz a testet, emez a szellemet. A tisztán természettudományi magyarázat végső elemzésben a történetben is azt keresi, miért kellett az eseményeknek szükségképpen létrejönniök; a történettudományi vizsgálat azt kutatja, miért jöttek az események ténylegesen így létre.

A természet és az ember a történeti életnek csak a bennünket körülvevő világban tapasztalható, *immanens* tényezői. Azonban az emberiségnek metafizikai, főképp vallási felfogása kezdettől fogva e tényezőkön kívül a történet általános menetében a legnagyobb szerepet a világon kívül álló, *transzcendens tényezőnek*, az *istenségnek* tulajdonítja: mind az egyes embernek, mind a népeknek és az egész emberiségnek történeti sorsa az istenségtől függ.

A történetnek ezt a *theocentrikus* felfogását már a görögöknél főképp az erkölcsi világrend gondolata táplálta, amelynek szankciója az istenek kezében van: az erénynek el kell vennie jutalmát, a bűnnek büntetését. Ez a felfogás nyilvánul meg HOMEROSNÁL, az attikai drámaíróknál, HERODOTOSNÁL. Ezt keresztelte azonban még az istenek fölött is álló végzetnek (*moira*) pesszimista gondolata. Azonban már a Kr. e. VII. századtól kezdve érvényesülni kezd az emberi történetet irányító istenségnek, mint tiszta és principiumnak felfogása is (HERAKLEITOS *logos*-a, ANAXAGORAS *nous*-a). PLATON idea-tanának hatása alatt a stoicizmus a maga pantheizmusával úgy fogja fel az istenséget, mint amely az ő észcsiréit (λόγοι σπερματικοί) a világban szétszórja. Ezek azután az emberekben kifejlődnek, egy-egy nép körében sajátos kultúrát fejlesztenek ki, melyek később egymásra hatva és összeolvadva az egész emberiség egységes műveltségét hozzák létre. Az emberiség történeti fejlődése tehát voltaképpen az isteni ész kibontakozása.¹

¹ H. EIBL: *Metaphysik und Geschichte*. 1913. I. 200.

116. A stoikusok eszerint már felülemelkedve a görög particularizmuson (v. ö. 86. §), az egész emberi nem, mint szolidáris egység, történetének eszméjét hangoztatják. Az egész emberiségnek az istenségtől irányított egységes története, mint egyszeri folyamat, természetszerű gondolat volt a zsidó és keresztény kinyilatkoztatott vallásban. A történetben, mint egészben, az isteni bölcsesség nyilvánul meg, mely egységes végső célt tűz ki a bűnbeesett emberi nem élete elé, tudniillik a vallási-erkölcsi tökéletességet, az „Isten országát“. A keresztény történetmetafizika szerint a zsidók és a pogányok története csak előkészítés a Megváltó eljövetelére. Az egész történet a Jó és a Gonosz egymással való küzdelme, aminek Krisztus az utolsó ítélettel vet véget. Ezt a gondolatot építi ki SZENT ÁGOSTON a világtörténet hatalmas történetmetafizikai drámájává (v. ö. 96. §). SZENT ÁGOSTON alapgondolata, hogy az emberiség története nem véletlenül alakul, hanem a létnek és történésnek csak Isten előtt ismeretes s tőle szabadon meghatározott törvényei alapján, azaz egy nagy *világterv* szerint: *non temere et quasi fortuitu, sed pro rerum ordine ac temporum occulto nobis, notissimo sibi (Deo), cui tamen ordini temporum non subditus servit, sed eum ipse tamquam dominus regit moderatorque disponit*.¹ Ugyanaz a terv irányítja mind az égi, mind a földi birodalom sorsát s határozza meg ezeknek a történetben váltakozó harcait és ellentéteit. Úgy jó létre a történet az ellentétek viszályában, mint valami szép költemény, csakhogy nem szavakból, hanem eseményekből szöve. SZENT ÁGOSTON az.

emberi történetnek kozmikus háttérrel ad: bekapcsolja a nagy világfolyamatba, „melynek szépsége — mondja — úgy hat ránk, mint valami hatalmas dal, melyet titokzatos énekesek dalolnak az Isten örök dicsőségének szemléletében“.² Ennek a himnusznak strófái az évszázadok.

¹ SZT. ÁGOSTON: De civitate Dei. IV. 33. (Magyarul 1859—1861.) —

² „Pulchritudo sæculi velut magnum carmen cuiusdam ineffabilis modulatoris, ducens in æternam contemplationem speciei Dei.“ Epist. 138. ad Marc. — V. ö: J. MAUSBACH: Die Ethik des h. Augustinus. 2. köt. 1909. H: SCHOLZ: Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De Civ. Dei. 1911. E. TROELTSCH: Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. 1915. A. HARNACK: Augustin. 1923.

117. A történet menetének az immanens tényezők (természet és ember) mellett a transzcendens tényezőtől való meghatározottsága az isteni világterv gondolata alakjában nemcsak a középkorban él tovább, hanem az újkor történetfilozófiájában is újra föléled, csak-hogy többnyire nem theisztikus, hanem pantheisztikus metafizikai háttérben. HERDER a történet folyását a fizikai és lelki tényezők finom elemzése alapján természetesen módon iparkodik megmagyarázni. De nem zárkózik el emellett a természetfölötti magyarázat elől sem: a történet szerinte azért egységes, mert minden az isteni világterv szerint megy végbe. Ez az egész német idealizmus történetmetafizikájának is az alapgondolata. Van isteni szellem, mely a világban kinyilvánítja magát s így a történet menetét immanens módon meghatározza. Az isteni eszmék a történet hatóerői az emberi történetnek éppen az istenségtől kitűzött végső célja irányában.

KANT, az idealizmus megindítója, a történet végső célját az erkölcsi szabadságban, a személyiség autonómiájában látja. Az isteni bölcsesség úgy irányítja a történetet, hogy az emberiség végül is ezt a célt elérhesse. Az ember a maga érdekeit követi ugyan, de ugyanekkor öntudatlanul egyszersmind magasabb célok szolgálatában is áll. KANT többször a kriticizmus szellemében óvatosabban fejezi ki magát: a történeti tényekből közvetlenül nem bizonyítható, hogy Isten a történetnek bizonyos célját valóban kitűzte. Azonban ha hinni akarunk az emberiség fejlődésében, úgy kell cselekednünk, mint ha ilyen abszolút cél ki volna tűzve.¹

FICHTE, SCHELLING és HEGEL különböző árnyalatban a pantheizmust érvényesítik történeti metafizikájukban: maga az istenség bontakozik ki a történetben s az ember csak az istennek egyik jelensége. FICHTE a világtörténetben az erkölcsi rend megvalósulását látja. A történetben két principium küzd: a természet törvénye és a szellem szabadsága. Az ember végső történeti feladata: „mindent szabadsággal ész szerint alakítani“. Szabadságának tudatára pedig akkor jut el az ember, amikor feltétlenül aláveti magát az erkölcsi kötelességnek. Ez a történeti fejlődésnek az ösztönökkel szemben a végső célja, melyet az isteni szellem, mint legfőbb teremtő elv, elérni akar. E cél a nagy személyiségekben válik leginkább tudatossá, akik nem vak eszközök az isteni szellem kezében, hanem ennek céljait megértik s tudatosan iparkodnak megvalósítani. Ebben rejlik a

nagy emberek jelentősége. De minden nemzet is sajátos módon tükrözi vissza az istenség képét, ezért bármely nép elnyomása, szabadságától, fejlődési lehetőségétől való megfosztása súlyos bűn „a szellemi világ legfőbb törvénye“, a szabadság ellen.²

KANT és FICHTE a szellem primátusáról vannak meggyőződve: SCHELLING ellenben a természetet a szellemmel azonos eredetűnek és rangúnak tartja. Az *Absolutum* nem tisztán szellem, hanem természet és szellem harcol egymással: a történet sem egyéb, mint e kettőnek, azaz a szükségképiségnek és a szabadságnak egymással való küzdelme. Sohasem lehet tökéletes az összhang közöttük: ha ez beállana, a fejlődésnek vége lenne; megállana a tovafolyó, mindig újat teremtő történet, helyébe nyugalom és csend lépne, a halál csendje. A történet drámája azonban továbbfolyik s ez a hatalmas dráma nem kaotikus összeviesszaság, mert ugyanaz az abszolút szellem él az emberiség minden tagjában, ez irányít valamennyiünket. A történet nem egyéb, mint az istenség fokozatos és folytonos megnyilvánulása: ennek korszakai azonosak a történeti fejlődés korszakai-val. Ezen pantheisztikus világformula alapján osztja fel SCHELLING a világtörténetet egyes periodusokra.³

HEGEL nagyhatású történetmetafizikájának főgondolata, hogy az objektív szellem a világtörténetben bontakozik ki s valósul meg. Ezért a történetben több ész van, mint a mi egyéni szubjektív eszünk. A történet egy világterv megvalósulási folyamata, az istenségnek magának megnyilvánulása: voltaképp egy theodicea. Célja a szabadság, de nem mint állapot, hanem mint önmagáról való tudat. Ez pedig csak az észszerű államban fejlődhetik ki. E fejlődés kormányzó hatalma a világszellem, eszközei pedig a népszellemek s a nagy emberek. Valamennyi nép az egyetemes világszellem egy-egy megnyilvánulása. Ha teljesítette sajátos misszióját, létjoga megszűnik, egy másik nép lép helyébe, mely aztán ismét szétmállik és elenyész: *Weltgeschichte ist Weltgericht!* Amint az egyes népek, a nagy emberek, a hősök is, mint a történet cselekvő alanyai; az isteni világtervnek, az isteni eszmének csupán eszközei. Azt hiszik, hogy a maguk érdekében cselekszenek s ugyanakkor észrevétlenül felsőbb történeti célok szolgálatában állanak. Ez csak a világszűznek a csellfogása (*List der Vernunft*). Az egyes személyek a történetnek annál nagyobb hatású tényezői, minél jobban egybeesnek saját érdekeik az isteni terv érdekeivel, az általános világcéllal.⁴

A német idealizmusnak, főképp HEGELnek ez a történetmetafizikája — pantheisztikus formáját többnyire levette — a következő kor történetfilozófusaira és historikusaira is tartós és mély hatást gyakorolt. A német idealizmus tövéről fakadt a történeti eszmetan is, melynek W. HUMBOLDT az első képviselője (v. ö. 95. §). Szerinte a történeti fejlődést nem tudjuk a bennük fellépő okokból maradék nélkül megmagyarázni, mert a történeti cselekvéseknek egy magasabb eszmevilág is a forrása. „A világtörténet — úgymond — világkormányzás nélkül nem érthető.“⁵ HUMBOLDT-nál az eszmék transzcendens természetű történeti tényezők; RANKE-

nál, mint a század uralkodó tendenciái, az eszmék immanens természetűek, az emberek szellemi termékei. De azért ezek az eszmék is egységes világtervet alkotnak, csak hogy belső egységüket közvetlenül nem ismerhetjük fel. „Az isteni eszmének álláspontjából kiindulva, nem gondolhatok egyebet — úgymond a II. Miksa király előtt tartott előadásában —, mint azt, hogy az emberiség a fejlődések végtelen sokféleségét rejti magában, mely lassankint bontakozik ki előttünk ismeretlen törvények szerint, titokzatosabban és hatalmasabban, mintsem gondolnók.“⁴ A német idealizmus hatása alatt áll CARLYLE is. Szerinte a történet lényegében a nagy emberek, a hősök műve, ezekben azonban az Isten működik, ki az emberiség egész fejlődését irányítja. A történet célja az Isten országának megvalósítása kultúrmunka alakjában. E cél felé úgy közeledik az emberiség, hogy a hit korszakára mindig a hitetlenség következik, ezt viszont egy új, felsőbbrendű és tisztább hit korszaka követi. E három korszak a történet menetének ritmusa. Az utóbbi évtizedekben nagy lendülettel újra éledő idealizmus legkiválóbb történetfilozófiai képviselőjének, R. EUCKENnek is szilárd meggyőződése, hogy az ember története egy isteni jellegű szellemi élet megnyilvánulása. Az emberi személyiség a kozmikus folyamatnak nem pusztán átmeneti pontja, hanem viszonylag önálló tevékenységcentrum, akinek közreműködése által bontakozik ki az isteni-szellemi élet.⁷

E vázlatos történeti áttekintésből is kitűnik, hogy a történet transzcendens tényezőjének hatóereje, mely a minden idők népies-vallásos történetfelfogásában mint „az Isten uja“, „a Gondviselés intézkedése“ szerepel, a történészek és történetfilozófusok tekintélyes táborának tudományos világnézetében is mindig erős hangsúllyal érvényesül.

⁴ KANT: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. 1784. Zum ewigen Frieden 1798 (magyar ford. 1919). V. ö. F. MEDICUS: KANTS Philosophie der Geschichte. 1902. — ² FICHTE: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. 1806. Reden an die deutsche Nation. 1808. V. ö. E. LASK: FICHTE'S Idealismus und die Geschichte.² 1914. F. BARSEGAN: FICHTE'S Geschichtsphilosophie. 1911. — ³ SCHELLING: System des transcendentalen Idealismus. 1800. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. 1802. V. ö. FOGARASI BÉLA: SCHELLING történetfilozófiája. (Athenæum, 1913. évf. 47—60). — ⁴ HEGEL: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. (1823-ban megkezdett egyetemi előadás.) 1837. V. ö. K. LEESE: Die Geschichtsphilosophie HEGELS. 1922. P. BARTH: Die Geschichtsphilosophie HEGELS und der Hegelianer. 1890. E. TROELTSCH: Der Historismus und seine Probleme. Gesamm. Schriften. III. köt., 1922. 243—275. G. LASSON: Hegel, die Vernunft in der Geschichte. 1907. — ⁵ W. v. HUMBOLDT: Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers. 1821. V. ö. E. SPRANGER: HUMBOLDT und die Humanitätsidee. 1909. — ⁶ L. RANKE: Über die Epochen der neueren Geschichte. (Sämtliche Werke. 9. köt.) — ⁷ R. EUCKEN: Philosophie der Geschichte. (A Kultur der Gegenwart I. 6. kötetében. 3. kiad. 1921.)

2. Az istenség és a történet viszonya.

118. Belenyúl-e s milyen mértékben az istenség a történet menetébe? — a történetfilozófusnak e kérdésre adott válasza attól az általános világnézetípustól függ, amelybe tartozik. A történet-

metafizikai kérdések megoldási módja mindig csak valamely általános metafizikai álláspontnak a történetre való alkalmazása. Az *atheizmus* előtt, mely rendszerint a világ mivoltát pusztán anyagnak gondoló naturalizmusból folyik, a fennebbi kérdésnek egyáltalában nincsen értelme. A *theizmus* álláspontjából, mely szerint Isten teremtette, tartja fenn s kormányozza a világmindenséget, természet-szerűen következik, hogy Isten az emberi történetet is részint közvetlenül, részint közvetve befolyásolja (116. §). Viszont a *pantheizmus*, mivel Isten és a világ lényegbeli egységét állítja, az egész kozmikus folyamatban s ennek keretén belül az emberiség történetében is magának az istenségnek fokozatos kibontakozását látja. Ez a felfogás rendesen az idealizmus világnézettípusával kapcsolatos, mely szerint a világ lényege a szellem (117. §).

119. A *naturalizmus* a világ bármely, akár fizikai, akár pszichikai történéseit a külső természetből, mint végső elvből magyarázza. A lelki jelenségek „a fizikai világrend nagy szövegében csak interpolációk“, lényegükben a természet tüneményei. A természet pontos egyformaságokat, törvényszerű, változatlan összefüggéseket mutat, melyek csakis természeti okokból érthetők meg: a természeti rend magyarázatára nincsen szükségünk egy magasabb, a természeten kívül álló transzcendens bölcseségre. Célszerű ugyan a természet, de ez a célszerűség immanensnek, a mechanikus szükségképiség eredményének is felfogható, anélkül, hogy egy világ felett álló teremő értelmet kellene felvennünk. Hasonlóképpen szükségtelen ez a metafizikai hipotézis a történet magyarázatában is. Az emberi cselekvések a természeti történés szükségképiségével mennek vegbe. Bár ezeket a cselekvéseket az emberek gondolatai, céljai irányítják, de az utóbbiakat is az adott feltételek eleve meghatározzák: valami transzcendens tényező belenyúlása az emberi történésbe semmit sem magyaráz meg.

120. A *theizmus* ezzel szemben arra hivatkozik, hogy a véges és esetleges természet maga nem lehet végső magyarázó elv; mint meghatározott, önmagán kívül álló meghatározóra, Istenre utal. A világ célszerű berendezése sem magyarázható a vak véletlenségből, a pusztá mechanizmusból: a mindenség bonyolult és állandóan következetes rendje egy teremő és célszerűen kormányzó intelligencia létét követeli. Hasonlóképp az emberi történet is: hogyan volna az emberi történet hatalmas fejlődésdrámája elgondolható, ha nem tennők fel, hogy az Isten eleve életcél tüzött ki az ember számára s úgy alkotta meg, hogy e célnak megfelelő képességekkel, eszközökkel rendelkezék? Az embert történeti szerepére csakis csodálatosan célszerű testi és lelki alkata képesítette, mellyel nem ajándékozhatta meg a vak véletlen, hanem csakis egy teremő értelem. Egy transzcendens tényező szerepére utal továbbá a történetben megnyilvánuló igazságosság. Ha az emberi történetet nem elszigetelt korszakokban, hanem a maga egészében tekintjük, azt látjuk, hogy a népek erkölcsi állapota, másrészt történeti sorsa között általában

összhang uralkodik: az erkölcsös, munkás, törekvő népek boldogulnak és felemelkednek, a gyönyörökbe merült, elpuhult, erkölcstelen, magukban meghasonlott népek pedig hanyatlanak és elpusztulnak.

Amde ezzel a történet menetében feltételezett isteni igazságsággal szemben azonnal felöltlik egy sereg történeti tény, mely ellentétben áll vele. Sokszor a népek becsületes törekvésének és kitartó munkájának nincsen meg a jutalma: ezt gyakran a természeti feltételek mostohasága, esetleg az éppen kedvezőtlen történeti eseményeknek az embertől függetlenül bekövetkező véletlen összetalálkozása meggátolja, vagy a többi, kevésbé erkölcsös, de nagy tömegű népek erőszaka és hatalma. Számos nép a legnagyobb megpróbáltatásnak van alávetve, például kedvezőtlen földrajzi fekvése miatt, pedig éppen nem bűnösebb, mint a másik. „Mennyivel bűnösebb Írország, mint Anglia, Lengyelország, mint Oroszország, Afrika, mint Európa? Miért érdemelte meg éppen Messina a földrengés által való elpusztulást? Mivel érdemelték meg inkább azok a tartományok, melyeket a háború elpusztított, ezt a sorsot, mint azok, melyeket a háború megkímélt? Viszont gyakran látjuk, hogy a gonosz diadalmaskodik, s az elnyomott nép hiába kiált a büntető igazság után. Némely igazságtalanság megbűnhődik, a másik mellett a történet csendesen tovahalad.“⁴¹

E nehézséget a theizmus arra való hivatkozással iparkodik elhárítani, hogy számos történeti esemény, mely először céltalannak és igazságtalannak látszott, később — széles történeti távlatban — igen értékesnek, a nép javára válónak bizonyult: a sok megpróbáltatás a szenvedő nemzetet fokozottabb erőgyűjtésre sarkalta, mely aztán állandó felvirágzásnak lett forrásává. Különbön is a mi történeti horizontunk még nagyon is szűkös ahhoz, hogy a világtörténet kanyargós útja fölött végleges ítéletekre jogosíthatna fel bennünket. Minthogy pedig az emberi cselekedeteknek az ember szabadakaratára is forrása, a történetben felmerülő valamennyi igazságtalanságot nem lehet az isteni bölcsesség számlájára írni. Már ezért sem lehet igaza a hegeli gondolatnak: „*Weltgeschichte ist Weltgericht*.“ A történet kétségkívül nem szolgáltat mindig igazságot. Ez azonban nincsen ellenmondásban az Isten tökéletességének eszméjével. Amint megengedi a fizikai és erkölcsi rosszat, a világban található sok bajt: éppúgy megengedi a történet menetében is a jutalom és a bűnhődés elmaradását, mert hisz a theizmus szerint az e világi történet folytatódik a másvilágban, ahol az isteni igazságosság utólag teljes mértékben érvényesül. De meg már e világban is a jónak a rosszal való küzdelme csak növeli a jó erejét: ha a történetből minden rosszat kiiktatnánk, ezzel egyszersmind kiküszöbölnők a jó és a gonosz küzdelmét is, s így a legnagyobbat és legmagasztosabbat is, amit csak az emberiség élete fel tud mutatni: az erkölcsi hősiességet. Csak a gonosszal való küzdelemben nyeri el a jó a maga igazi alakját és erejét: ez az ellentét adja meg a történeti élet igazi tartalmát. Ebből a küzdelemből támad a történeti élet valamennyi formája: „a szomszéd rablóságja és háborús kedve nélkül nem volna honvédelem; igazságtalanság és

erőszak nélkül nem volna jogközösség; e kettőből származik eredetileg az állam, mint védelem az igazságtalanság és erőszak ellen. Ha az utóbbiakat egészen kiküszöböljük, ha teljessé válik az igazságosság és békesség, a belátás és jóakarat a földön, akkor nincs többé dolga a kormányzásnak és közigazgatásnak, a hadseregnek és diplomáciának, a bíróságnak és a rendőrségnek. A tökéletes állam önmagától feloszlik¹.² A rossz híján megállna az emberi történet. Csupa fényben semmit sem látunk: ehhez árnyék is szükséges. Éppígy a rossz a történeti életnek is feltétele: nincsen pozitív építőerő benne, de rávilágít a maga ellentétére, a jóra. Ebben rejlik a transzcendens tényező történeti igazságosságának is az igazolása: a történet theodiceája.

¹ F. SAWICKI: Geschichtsphilosophie, 1920, 181. — ² FR. PAULSEN: System der Ethik.¹⁰ 1913. I. 327.

121. A theizmus történeti metafizikájának is megvannak kétségkívül a maga nehézségei. Azonban éppen ezek a végső problémák sohasem oldhatók meg az ész tiszta fényében matematikai evidenciával: megoldásuk módjában mindig nagy szerepet játszanak a világnezet irracionális elemei, a gondolkodó kedélyvilága és értékelő állásfoglalása. Maguk a történeti tények más nyelven szólnak a hívőnek, mint a nem-hívőnek lelkéhez. Itt a bizonyítékokat már eleve színezi az erős vallásos meggyőződés éppen úgy, mint a hitetlenség. Az isteni gondviselésnek az emberi történethez való viszonya elsősorban nem a tudásnak, hanem a hitnek sajátos tárgya.

Ha megvannak a theizmusnak a maga történetfilozófiai nehézségei, ezek még csak fokozódnak a *pantheizmus* történetmetafizikájában. A pantheizmus szerint az istenség nem a világ fölött álló, ettől különböző szubsztancia, hanem maga a világ: a személytelen istenség a világfolyamatban bontakozik ki. Így az Isten nyilván nem lehet abszolút tökéletes lény, mert hisz osztozik a vele egylényegű világ tökéletlenségében. Továbbá ezen álláspont szerint az istenség, mint személytelen elv, a kozmikus folyamatban s az emberi történetben szükségképpen fejlődik ki, sőt HEGEL szerint, aki a létet és a gondolatot azonosította, logikai szükségképiséggel. Így azonban az emberi személyiség, mint a történet alanya és tevékenységcentruma, elveszti minden önálló történeti jelentőségét és relativ szabadságát. Így teljesen feloldódik az *Abszolutumban*, az egyetemes isteni életben: ekkor a történet menétét egyedül és kizárólag az emberrel egylényegű isteni eszme logikája határozza meg. A német idealizmus a szabadság és szükségképiség viszonyának a történetre vonatkozó problémájában látta a történetmetafizika igazi gyökérfelvetését: ennek logikus megoldásától azonban éppen pantheisztikus álláspontja áll a legtávolabb.

3. A TÖRTÉNETFILOZÓFIA, MINT A TÖRTÉNET ÉRTÉKELMÉLETE.

I. FEJLŐDÉS ÉS HALADÁS.

122. A történelem a letűnt emberi élet *tényeit* s ezek összefüggését állapítja meg, emellett azonban többféle vonatkozása van az *értékekhez* is. Így először is amikor az elmúlt valóságra vonatkozó rengeteg adat közül csak bizonyosakat bocsát be a maga kapuján s illeszt össze egységes történeti képpé, másokat pedig mellőz: már ezt a kiválasztást — akár tudatosan, akár nem-tudatosan — bizonyos értékszempontokból viszi végbe. Nem minden a történelem tárgya, ami megtörtént (8. §). Másrészt a történelem a maga tényeit nem elszigetelten vizsgálja, hanem mindig mint egy genetikusan egész, egy fejlődési összefüggés részét (10. §). A fejlődés pedig, úgylátszik, megint feltételez bizonyos értékekre való vonatkoztatást. A fejlődés végső pontja ugyanis, mint cél, oly értékként áll előttünk, melynek megvalósítását szolgálja a megelőző változások egész sora.

De ha így az egyes fejlődéssorok a történetben bizonyos értékek, mint célok, megvalósításai, vajjon mi az *egész* egységes fejlődésnek, az *egész* emberi történetnek *végső értelme*? Melyik az a végső értékes *cél*, mely az egész történeti életet átfogja? S ha van ilyen végső célja az emberiség küzdelmes életének, mennyiben tudja ezt a történet folyamán *tényleg* megvalósítani? Vajjon valóban van-e *haladás* az emberi történetben?

A történet végső értelmét és célját vizsgálja a történetfilozófia harmadik ága: *a történet értékelmélete*, mely nem egyéb, mint az általános értékelmélet problémáinak az emberiség történeti életére való alkalmazása.

Minthogy a főkérdés a körül forog, vajjon a történet a maga egészében a végső értékek szempontjából fejlődésnek, illetőleg haladásnak fogható-e fel: először az utóbbi fogalmak tüzetesebb elemzésére van szükségünk.

123. A *fejlődés* fogalma, főképp SPENCER és DARWIN óta, mind a természet-, mind a szellemi tudományok különböző területein a legjelentékenyebb szerepet játssza s a modern világnézetnek egyik legjellemzőbb törzsfogalma: mégis lényegében ma is határozatlan és ingadozó jelentésű. Ha a fejlődés fogalmának az értékhez való viszonyát tekintjük, négy különböző, azonban a köztudatban, sőt a tudományban is sokszor egymással összecezerélt jelentését állapíthatjuk meg.

A fejlődésnek fogalma először is az érték szempontjából egészen semleges lehet. Ilyenkor a változások oly sorát jelenti, amikor valami egynemű (homogén) állapotából szétkülönül (differenciálódik) s szerkezete fokozatosan különmeművé (heterogénná) változik át, egyszerű formájából bonyolultabb formákba megy át (H. SPENCER). Például a megtermékenyített petesejt oszolni kezd s a szöveteknek és szerveknek az a bonyolult kombinációja jó létre, mely a kifejlett állatban tűnik elénk. A *fejlődés (evolutio, explicatio, développement)* a szó eredeti jelentése szerint abban áll, hogy az, ami valamiben potencialiter bennrejlik, fokozatosan kibontakozik, ha megvannak a kellő külső feltételei; például a mag növényvé fejlődik, ha adva van számára a táplálék, a nedvesség, a napfény stb. A fejlődés eszerint a belső inhaerens képességeknek a külső feltételekkel való összehatásából jó létre. Hogy mivé válik a fejlődő lény, elsősorban a saját természete határozza meg. Nem bármely változássor fejlődés, hanem csak az, melyben a változások egy irányúak, azaz minden változásnak az egymásutánban megvan a maga helye s mással fel nem cserélhető szerepe a végső stádiumra való tekintettel. Ha valamiről azt mondjuk, hogy fejlődik, akkor már eleve előttünk kell lebegnie a változássor végének, a kifejlett lénynek, mint valami modellnek, vagyis az átalakulások egészének is. Úgy vonatkoztatjuk erre az egyes egymásután következő fázisokat, mintha a végső eredmény a cél volna. Ez a teleológiai felfogás eleve bennrejlik a fejlődés fogalmában s ez különbözteti meg a változások pusztá sorától. Hogy a célszerűségi mozzanat mennyire hozzátartozik a fejlődés fogalmához, arra jellemző, hogy azok is, akik az élőlények keletkezését és fejlődését pusztán az egyszerű elemek és erők mechanikus összetalálkozásából iparkodnak levezetni, „magasabb stádiumról“, „haladásról“, a létért való küzdelem s a kiválogatódás következtében beálló „tökéleteseződésről“ szólnak, aminek csak úgy van értelme, ha az egyes változásokat az evolúció eredményéhez, mint célhoz, mérik. Küzdenek a fejlődés teleológiai felfogása ellen s észrevétlenül kénytelenek maguk is alkalmazni.

A fejlődésnek ez a biológiai fogalma, bár teleológiai jellegű, az érték szempontjából semleges marad. A végső állapotnak mint célnak felfogása arra indítja ugyan a természetbúvárt, hogy a változások kauzális összefüggését teleológiai szempontból is nézze, végső eredményben azonban ezt a célt nem tekinti értéknek s a változások sorát ezen érték, mint valami jó, megvalósításának. A változásokat s ezek oksági összefüggését mint tényeket értékmentes állásponton konstatálja. Azt kutatja, hogy milyen feltételek szükségesek ahhoz, hogy a fejlődő lényben rejlő képességek kibontakozhassanak s az egymásután következő változások azt az eredményt hozzák létre, amelyet a kifejlett növényben vagy állatban szemlél. Ezt a kauzális összefüggések mellett *post festa* nézi célnak. Hogy az ember számára értéket képvisel-e vagy sem, az az empirikus természetbúvárt, mint ilyent, nem érdekli.

124. A fejlődésnek többi három fogalma már az emberi történet sajátos területén érvényesül az érték fogalmával való különböző kapcsolatban.

A történelem a rendelkezésére álló sok adat között kiválasztást eszközöl. E kiválasztásnak bizonyos érték szempontok szerint kell végbemennie. Ezeket, mint RICKERT éles elemzése kimutatta, a kultúra értékei szolgáltatják. A történész az egyszer lefolyt változás-sorokat mint teleológiai egységeket tekinti, melyekben a különböző egyénekből, korokból, népekből potencialiter szunnyadó képességek, a külső történeti tényezőkkel összehatva, kibontakoznak a maguk egyszeri individualitásában. De hogy mit tekintsen a historikus olyan változássornak, melyet érdemes megrögzíteni, ahhoz az szükséges, hogy a változásokat, emberi cselekvéseket bizonyos *értékekre vonatkoztassa*. Ez nem jelenti még távolról sem azt, hogy maga a történész, mint tényeket és tényösszefüggéseket megállapító empirikus kutató, pozitív vagy negatív módon *értékeli*, jónak vagy rossznak tartja az emberi cselekvéseket. Itt a kiindulópont csak az értékekre való vonatkoztatás abból a célból, hogy a történész megkülönböztethesse a történetileg lényegest a lényegtelentől, azaz konstituálhassa a maga tárgyát. A továbbiakban a historikus fejlődésfogalma egészen hasonló az imént tárgyalt biológiai fejlődésfogalomhoz. A historikus az egyes genetikai összefüggéseket *post festa* teleológiai szempontból is tekinti, vagyis a változássorok eredményét, végét célnak nézi, melynek szögéből visszafelé tekintve, az egyes stádiumok mint eszközök tűnnek fel. Maga azonban nem értékkel, hanem csak semleges konstatacióval megállapítja, vajjon ennek az eredménynek létrehozásában micsoda szerepe van az egyes történeti tényezőknek, a külső objektív feltételeknek, a történeti alanyok lelki alkotásának s tevékenységének, a tőlük átélte jelentéstartalmaknak.

125. A fejlődés fogalma — harmadszor — alapulhat az egész változássor pozitív vagy negatív *értékelésén* is: az egymásután következő stádiumokat úgy ítéljük meg, hogy az érték sorban fokozódik, mind nagyobb mértékben valósul meg bennük. A fejlődést ekkor *haladásnak* nevezzük: az utóbbiban az értékfokozódás mozanata a plusz, mely egyszer s mindenkorra időbeli egymásutánnal egybeesik. Eszerint a későbbi stádium mindig értékesebb, mint az előbbi. A történész azonban mint empirikus kutató (s nem mint történetfilozófus) a „haladásnak“ ezt az értékelő fogalmát jogosan nem alkalmazhatja. E fogalom alapján ugyanis az egyes fejlődés-sorok végpontját mint a legelőrehaladottabb, a legértékesebb fázist kellene tekintenie, mint a történet sajátos célját, melynek a megelőző fázisok pusztán csak megvalósító eszközei. A haladás fogalmának a történeti kutatásban való ilyen értelmű alkalmazása azonban nyilván történetietlen: ellenkezik a történelmi felfogással, mely szerint minden történelmi alakulatot a maga egyéni sajátosságában kell vizsgálni és méltányolni. „Az egyes történeti stádiumok a fejlődésnek nem puszta lépcsőfokai, hanem szükségképi tagjai.“¹ Ha a

történezt kutatása közben a haladás értékelő álláspontja irányítja, akkor a régebbi korokat mindig csak a későbbiek pusztá eszközévé alacsonyítaná le s megfosztaná sajátos jelentőségétől (v. ö. a 140. § végét).

¹ H. RICKERT: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.³⁻⁴ 1921. 325.

126. Lehetséges — negyedszer — olyan fejlődés is, amikor valamely érték megvalósítása valóban tudatosan ki van tűzve. Ilyenkor nemcsak utólag tekintjük a fejlődés végső pontját bizonyos értéket tartalmazó célnak, hanem úgy, hogy ez az érték már kezdettől fogva mint reális *cél-ok* működik közre az eredmény létrehozásában. A fejlődésnek ez a fogalma, melyben az érték, mint cél-ok, a maga megvalósításán közrehat, csakis a szellemi-történelmi világban lehetséges, melynek alanyai célokat kitűző s ezek megvalósítására tudatosan törekvő lények. Mivel az emberi történetnek ilyen alanyai vannak, a fejlődés ezen fogalmának is érvényesülnie kell a történettudományban. Az empirikus történelmi kutatásban azonban a fejlődésnek ez a fogalma sem jelent a történész részéről értékelést, hanem csak értékvonatkoztatást: a historikus megállapítja, hogy a történelmi személyek vagy közösségek mit tartottak értékesnek s ebből folyólag milyen célokat tűztek ki cselekvéseik elé a társadalmi, művészeti, tudományos, gazdasági stb. téren, s hogy e célokat fokozatosan milyen eszközökkel közelítették meg vagy érték el.

Ez a tudatos értékfelfogáson és célkitűzésen alapuló fejlődés azonban a történelmi-szellemi életben is aránylag sokkal kisebb szerepet játszik, mint a tudattalan, spontán organikus fejlődés, melynek típusát fennebb mint a fejlődés első fogalmát jellemeztük, amelynek értelmében a cél csak utólag, mint a változásor végső eredménye, áll előttünk. A szellemi-történelmi élet is csak ritkán alakul az előre látó ész kitűzött tervei és szándékai szerint: inkább csak organikus módon növekszik és csak amikor a változások során eredménye megvan, tűnik fel előttünk célszerű fejlődésnek. Ez áll az erkölcsről, jogról, államról, tudományról, művészetéről, vallásról, gazdasági életéről egyformán. Az alapvető erkölcsi és a jogi szabályokat nem úgy találták ki a moralisták és a törvényhozók, hanem azok a társas közösséggel együtt fokozatosan alakultak ki, mint a közösség életének formái, melyeket aztán később egyesek kodifikáltak. A továbbiakban persze már az erkölcs és a jog tudatos elmélkedésnek és intézkedésnek is tárgya. Az államban is csak a történelmi érzék nélkül szűkölködő racionalizmus láthatott a XVIII. században egy eleve célszerűen kispékelált intézményt: ez is eredetileg csak a közösség fokozatosan kialakult életformája, melyen aztán később az észszerű megfontolás is kétségkívül sokat fűrt és faragott. Sőt még a tudományok is, melyek pedig az észnek legsajátosabb alkotásai, eredetileg minden terv nélkül, mintegy vadon nőnek a szellem talaján. Akik részt vesznek kialakításukban, azok legtöbbszőr nem látják emek egész útját: az utóbbi csak a késő nemzedék előtt tűnik

fel egységes fejlődésnek, melybe az egyes kutatók részletmunkája célszerűen beleilleszkedik. Az egyes kutatók gondolkodnak-vizsgálódnak, de rendszerint sejtelmük sincs arról, hogy gondolataikat a későbbi nemzedékek hová fejlesztik. Sejthette-e PLATON, hogy majdnem másfél ezredév után az ő irata lesz a modern természettudományok kifejlődésének kiindulópontja GALILEI által? Vagy hogy az ő idea-tana félezer év múlva micsoda hatással lesz a neoplatonizmuson keresztül a kereszténységre? ARISTOTELES sem azzal a céllal írt, hogy majd sok század múlva megindítsa az arab tudományosságot, amelynek útján viszont a nyugati kereszténység gondolkodása termékenyüljön meg s alkossa meg a skolasztikát. NEWTONnak s LEIBNIZnak eszeágában sem lehetett, hogy a tőlük egyidőben felfedezett infínitezimális számítás a modern tudomány egyik legfőbb fejlődési motivumává válik. Sokszor a fejlődés jelentéskontinuitása megszakad s csak hosszabb idő múlva kapcsolja össze újra az emlékezet teremtő módon a multat és a jelent.

A fejlődés cél- és tervszerűsége a történet éppen aktuális alanyai előtt majdnem egészen ismeretlen: ezek mintegy a sötétben dolgoznak s munkájuknak a fejlődésben játszott szerepét világosan csak a történeti távlat tárja elénk. Így van ez az egyes embernek is, meg a közösségnek is az életpályájával. Az egyes ember életének fejlődési fázisai nem előre kigondolt célok szerint mennek végbe. Az ifjú sokféle tervet sző ugyan, de ha életére később visszapillant, mennyire elűt valóságos fejlődése az elképzelt pályafutástól. Bár az előbbit is most utólag egy belső teleológiai egységnek fogja fel, de milyen más ez, mint a fiatal korban kitűzött életterv célszerűsége. Egy nemzet vagy kultúra életét is a történész egy átfogó célszerű egységben látja; úgy tűnik fel előtte, mint organikusan fejlődött egész. Ezért tudja a nemzet történeti életét korszakokra tagolni, úgy, ahogy az egyes élőlényét: gyermek-, ifjú-, férfi- és öregkorra. A görög nemzet vagy az egyiptomi kultúra nem előre tervelte ki a maga életét, hogy aztán ehhez az élettervhez alkalmazza tevékenységét: hanem bár tudattalanul, de fokozatosan növekedett, szétkülönült, új életformákat fejlesztett ki. Csupán a visszafelé néző historikus pillant meg a nemzet és kultúrája életében egy belső összefüggést és egységet. Csak nagyritkán nemünk legnagyobbjai, a geniális államférfiak, tudósok, művészek előtt lebben fel a fejlődés fátyla; csak ezek nyúlnak bele tudatosan és gyorsítólag a fejlődött ünnepélyes lassúsággal tovahaladó menetébe. Nóni, alakulni, nem pedig tudatosan alakítani: ez a szellemi világ életének is, éppúgy, mint az organikus életnek, történeti alapkategóriája.

II. A TÖRTÉNET VÉGSŐ ÉRTELME ÉS CÉLJA.

127. A szigorúan empirikus történelmi kutatás a változások genetikus összefüggéseit értékekre vonatkoztatja ugyan, de, amennyire csak teheti, tartózkodik az értékbeli megítéléstől, az értékeléstől. A fejlődésnek semleges, értékeléstől mentes fogalmát alkalmazza: p u s z t á n t ö r t é n e t i szempontból a fejlődéssorok egyes

tagjait vagy időbeli szakaszait egyformán értékeseknek tartja, nem keres a későbbi fázisokban értékfokozódást.

Más a *történetfilozófia* álláspontja, mely már nem a fejlődés semleges, hanem a *haladás* értékfogalmával dolgozik. Az egyes fejlődéssorok egy még nagyobb összefüggés, az egész emberiség történeti fejlődésének tagjai. Ezt a történeti egészet is egy nagy egységes fejlődésmenetnek foghatjuk fel, melyről feltesszük, hogy valami céljának kell lennie, bizonyos értékek fokozatos megvalósítását szolgálja. Az utóbbi a történet menetében a *haladás*. Azonban hogy ezt a haladást megállapíthassam; értékmérőnek kell lennie, melyhez mérve bizonyos történeti stádiumot a másiknál értékesebbnek, jobbnak, tökéletesebbnek minősíthetek. Honnan veszem ezt az értékmérőt? Pusztán magukból a történeti tényekből, mint ilyenekből, semmi esetre sem, mert a tények maguk sohasem mondhatják: én értékesebb vagyok, mint az előttem álló. A jó és rossz cselekedet, a szép vagy rút alkotás egyformán tény. Hogy valamely cselekvés erkölcsileg jó-e vagy rossz, valamely alkotás esztétikailag szép-e vagy rút, ezt csak értéktudatom ismeri fel, mely magából meríti az értékeszímét és alkalmazza mint értékmérőt a magukban semleges tényekre. Pusztán a tényekből sohasem vonhatók el értékek, ezeket mindig magunk vesszük bele a tények megítélésébe.

Már most, ha az emberi történetet a maga egészében nézzük s meg akarjuk állapítani, vajjon van-e benne haladás: ehhez az értékmérőket nem a tények maguk, hanem a saját értéktudatunk szolgáltatja. Ilyen értékek: az *igazság*, a *jóság* és a *szépség*. Ezeket önértékeknek vagy abszolút értékeknek tartjuk, melyeknek érvényessége független attól a ténytől, vajjon felismerik-e őket az emberek vagy sem, törekcsenek-e megvalósításukra vagy sem? Ha egy ember sem gondolkodnék helyesen s cselekednék erkölcsileg jól, az igazság és jóság a maga értékét akkor sem vesztené el, érvényessége fennállana: csak nem valósulna meg az emberi gondolkodásban és cselekvésben. Az igaz igaz marad, akárhányan gondolkodnak is helytelenül; a jó jó marad, akárhányan cselekszenek is erkölcstelenül. A haladás fogalma *eo ipso* feltételezi az igazság, szépség és jóság abszolút érték-jellegét. Csakis ezek az önértékek tudnak tartalmat adni a haladás fogalmának: mert ha nincsen változhatatlan, permanens érték, mint elérni való abszolút cél, akkor nincsen semmi, ami felé „haladjon“ az emberi törekvés, mely a történeti fejlődés folyamán bontakozik ki. A történet menetének egyes stádiumait sem tudom értékelni a haladás szempontjából, ha nincsen önérték, amelyhez viszonyítva tudok csak az egyes fejlődésmozzanatoknak relatív értéket tulajdonítani. Abszolút értékek feltevése tehát a történetben megnyilvánuló relatív haladás megállapíthatóságának szükségképi előfeltétele. Eszerint a történeti haladás tényvizsgálatát, a *quaestio facti*-t: valóban van-e haladás az emberi történetben? — meg kell előznie az értékvizsgálatnak, a *quaestio juris*-nak: melyek a haladás helyes értékmérői? Melyek a kötelező abszolút értékek?

E kérdéseken keresztül a történetfilozófia az *értékelméletbe* (*axiológia*), főképp ennek *ethikai* ágába torkollik s így a történet-

filozófiának ez a része mintegy az empirikus történettudomány és az értékelmélet között foglal helyet. Így van ez már HERDERNél, kinek humanitás-fogalma, mint a történet végső célja, az etika és esztétika körébe tartozik; KANTnál, FICHTÉNél és HEGELNél, kik a természeti folyamatokkal szemben az erkölcsi szabadságban és a jogban pillantják meg a történet értelmét; SCHLEIERMACHERNél, ki a történelmet az etika képeskönyvének, az etikát pedig a történelem erkölcsi kódexének, szabálykönyvének tekinti; az angol és francia pozitivistáknál, kik a természet törvényeinek ismerete alapján képzelik az új társadalom megszervezését, melyben az emberiség boldogsága valósággá válik; s NIETZSCHÉNél is, ki a végső célt, az emberfölötti ember (*Übermensch*) kiformalódását „a jó és a rossz világán túlra“ akarja emelni. De nemcsak a filozófusok tudatosan, hanem a historikusok is önkénytelenül valamely értékelméleti állásponton vannak, mely színezi történeti felfogásukat. Ez az álláspont legtöbbször a nacionalizmus etikája, esetleg az erős személyiség-kultúra eszménye vagy az ideális gazdasági-társadalmi állapot. „Majdnem egyetlen historikusból sem hiányzik a pátosz és a pátosznak mindig van természetszerűen etikai tartalma, mely gondolatokká és fogalmakká formálódik át. Aki persze a pátosznak teljesen híjával van, ha mégis lakozik benne szellem, akkor Mephistopheles közelébe jut; ha nincs benne szellem, a Wagneréba; mindenesetre az emberben élő fausti vonást megfojtotta.“¹

¹ E. TROELTSCH: Der Historismus und seine Probleme. Gesamm. Schriften. III. köt. 1922. 81–2. Der Historismus und seine Überwindung. 1924.

1. Immanens értékfelfogás.

128. Ha a történet menetét a haladás szempontjából meg akarjuk ítélni, az emberi nem életének *végső célját*, melyet értéktudatunk érvényesnek ismer el, kell érték mérőül alkalmaznunk. Ez a végső cél pedig az igazságnak, a jóságának és a szépségnek, mint abszolút értékeknek az emberi erő kifejtés útján történő megvalósítása. Ezeknek az abszolút értékeknek, mint végső eszményeknek, rendszerét pedig együttesen *kultúrának* nevezzük. A kultúrában foglalt eszményeknek kötelező ereje nélkül nem volna az emberiség történeti életének magasabb rendeltetése, *ratio vitae*-je. Ezek kultusza nélkül elmosódik a különbség az ember és az állat között. Annál magasabb, fejlettebb fokon áll az egyén vagy a közösség, annál „haladottabb“, minél többet s minél jobban valósítja meg ezeket az eszményeket. A kultúra mint eszmény az emberi haladás végső pontja, de ez a pont számunkra a végtelenben van. A határtalanság, soha be nem fejezettség a kultúra egyik fővonása. A kultúra, mint az igazság, jóság és szépség eszménye, messze fénylő csillag, mely az emberiség előtt végtelen távolságban ragyog. Az egyes történetileg kialakult kultúrák, mint kész eredmények, előregszenek, elkorhadnak, de a kultúra, mint eszmény, továbbra is formailag azonos marad: kutatni az igazságot, megvalósítani a jóságot, objektívalni a szépséget. Ezen abszolútnak felfogott értékek, azaz a kultúra eszménye nélkül

csillagatlan volna az emberi szellem égboltja: nem volnának állandó, a történeti élet hullámai fölött fénylő célok, amelyek felé törekedni az emberiség magát kötelezve érezné (93. §).

A kultúrának, amennyiben emberi tevékenység által megvalósul, a benne rejlő abszolút értékek fajai szerint különböző formái támadnak. Így jó létre emberi erő kifejtés útján a kultúrának az a formája, mely az igazságok magukban érvényes hálózatát iparkodik minél teljesebben megragadni: a *tudomány*. A dolgok örök, tipikus, jellegzetes lényegét törekszik szemléletesen ábrázolni a *művészet*, mint a szépség eszményét megvalósító tevékenység. A jóság értékeit realizálja az *erkölcsös cselekvés*. Végül mind a három értékrendszer abszolút biztosítékát és szankcióját éli át és tiszteli az Istenségben a *vallás*. Az igazság, jóság és szépség abszolút értékeit az ember nem teremti, hanem csak meglátja, felfedezi, azoknak — SZENT ÁGOSTON szavai szerint — nem *inventora*, hanem csak *investigator*-a, mert ezek az értékek magukban, az emberi tudattól függetlenül érvényesek. A kultúrának, mint eszménynek, fogalmából következik, hogy a kultúra mint tevékenység valamennyi formájában: a tudományban, művészetben, erkölcsben és vallásban a végtelen, az Abszolútum után való törekvés kifejezése. A tudós az igazságok határtalan hálózatának fokozatos felismerésében, a művész a szépség eszményét megvalósítani törekvő műalkotásban, az erkölcsös ember a tökéletesedésben, a vallásos ember az Isten után való sóvárgásban mindig *végtelen* feladat előtt érzi magát, melyet folytonos tevékenysége útján csupán néhány lépéssel tud megközelíteni, de elérni soha.¹

¹ KORNIS GYULA: Bevezetés a tudományos gondolkodásba. 1922. 250.

129. Az emberiség történeti életének ugyanehhez a végső céljához: az abszolút értékek lehető megvalósításához jutunk *metafizikai* megfontolások alapján is. Minden lény, mint már ARISTOTELES tanította, arra törekszik, hogy a maga lényegét, azaz eszméjét megvalósítsa, a benne rejlő képességeket lehetőleg kibontakoztassa (aktualizálja). Az emberi nem életének is az a természetes feladata, hogy a benne szunnyadó értékes sajátságokat kifejlessze. Minthogy pedig az embernek más élő lényekkel szemben éppen a *szellemi erők* a specifikus tulajdonságai (*animales*) s ezek adják meg sajátos méltóságát: az emberi történetnek célja a *szellemi életnek* minél tökéletesebb kifejlesztése. Természetesen nem bármely irányban, hanem csakis a helyes értékeszmék: az igazság, jóság és szépség szolgálatában. Maga a szellemi élet, az intelligencia nem önérték: értékessé akkor válik, ha az abszolút értékek megvalósítására, azaz kultúrmunkára törekszik. Eszerint már az ember szellemi mivoltával adva van a történeti élet igazi tartalma és célja: a szellemi élet kibontakoztatása a kultúreszmények irányában.

Az egyes ember életének is ez a feladata. Az egész emberi nem azonban ezt az eszményt a maga hosszú fejlődése folyamán sokkal jobban tudja megvalósítani, mint az elszigetelt ember. Az egyes ember annak, ami az emberi típus szellemi alkatában rejlik, csak

egy részét tudja napfényre hozni; a szellemi élet valamennyi oldalának feltárásához az egész emberiség történeti élete szükséges. Az emberi species lényege nem jelentkezik egy egyénben vagy nemzedékben; oly gazdag, hogy csak sok egyénben, sok népben, sok évezredben juthat napfényre. Csak hosszú fejlődés tudja megmutatni, mi rejlik az emberiségben, miben áll szellemi lényege: a *humanitás*. Az egyes ember csak bizonyos területen alkot maradandót, abban, amire egyéni képessége van. Az egész emberiség azonban a maga történeti életében valamennyi tehetséget magába zár; amit az egyik nemzedék csonkán hagyott, azt a másik folytatja s továbbfejleszti.

Eszerint az emberi történet célja a kultúra eszményeinek minden téren a fokozatos haladás útján történő megvalósítása. Ez a célkitűzés általános minden korra, tehát az ismert multra éppúgy vonatkozik, mint az ismeretlen jövőre. Az abszolút értékeket tartalmazó kultúra eszménye végtelen: mint cél az emberi nem története számára határtalan távlatot nyit meg.

130. Természetszerűen ötlük fel az ellenvetés, hogy a történetnek ez a célkitűzése nagyon is formális természetű. Hisz a különböző népek és korok tartalmilag mást és mást tartottak abszolút jónak és szépnek, sőt gyakran igaznak is. Egyesek például a gyönyört, boldogságot vagy hasznot tekintették a legfőbb jónak, mások az értelmi kielégülést vagy a kötelesség teljesítését. Az emberiség idevágó értékelése egyének, korok és népek szerint változik: az emberi történet egész külső nagy zaja éppen az értékelés különbségéből folyó szüntelen küzdelem.

Ezzel szemben azonban figyelembe kell vennünk, hogy először is bizonyos alapértékek elismerése és a megvalósításukra irányuló törekvés valamennyi kultúr-nemzetnél a történet folyamán azonos; másrészt, hogy ha tartalmi különbség valóban megnyilvánul is az értékek felfogásában, minden fejlettebb nép kötelezőnek érezte magára nézve, hogy az igazságot kutassa, a jót és szépet (bármilyen volt is ezekre nézve a konkrét eszménye) megvalósítani törekedjék. Egy népet sem találunk, mely már a vegetatív élet fölé emelkedett, ideálok után való törekvés nélkül. A magukban érvényes abszolút, időtlen értékeket teljes tartalmi mivoltukban nem ismerjük, róluk az egyes népek és korok kétségkívül többé-kevésbé különböző konkrét eszményeket táplálnak, azonban az emberiség haladása hitünk szerint éppen abban áll, hogy az igazi értékeket fokozatosan mindjobban ismeri fel. Így annak a kultúrformának, melyet tudományunk nevezünk, haladása azt jelenti, hogy mindig több igaz tételre teszünk szert; az erkölcs haladása abban áll, hogy érték-tudatunk a magában érvényes örök jószág eszményének mind több mozzanatát képes felismerni és cselekvésével megközelíteni. A haladásnak ez a történeti útja nem egyenes, hanem nagyon is cikk-cakkos ugyan, de kiirrethetetlen az egészséges lelki alkatú emberiségből az a hit, hogy bár sok tévedés és küzdelem árán, de ama eszményeknek lépésről-lépésre közelébe jut. A történetfölötti, időtlentől

érvényes, örök értékeket az ember nem maga teremti, hanem csak fejlődése folyamán fokozatosan felismeri. Ha ezzel az értékelméleti idealizmussal szemben a relativizmus álláspontjára helyezkedünk: akkor egyáltalában értelmetlenné válik minden elmélkedés az emberiség életének céljáról s vele kapcsolatban a haladásról.

Ezek végső problémák, melyek nem oldhatók meg a pusztá ész síkjára vetítve a matematikai ismeretek evidenciájával. Örök metafizikai kérdőjel marad előttünk, vajjon miért van szükségük az időtlen abszolút értékeknek a történet időbeli folyamataiban való objektiválódásra? S ha az időtlen értékek időben megvalósulni akarnak, miért történhet mégis a valóságban más is, mint ami időtlenül önmagában érvényes? Miért nem valósulnak meg az örök értékek kezdettől fogva mindenkorra s miért tűrik, hogy a velük ellentétes álértékek velük szembeszálljanak és érvényesüljenek az emberi történetben? Az időtlen és az időbeli ellentétének erre a végső kérdésre már nem felelhet az ész belátása, hanem csak a vallás hitbeli meggyőződése.

131. Az imént felvetett kérdés egyik ágát a történetre alkalmazva, így is formulázhatjuk: miért kell az emberiségnek fokozatosan megvalósítania a kultúra eszményét, amikor a világszellem bölcsesége már az első emberi nemzedéket is megajándékozhatta volna a kultúra teljes birtokával mindenkorra? Miért kell az emberi történet végső céljának, a kultúra eszményének mindig a végtelenben csillognia?

Erre a kérdésre az a válasz adható, hogy nemcsak a kultúra birtoklásának, hanem az erre való törekvésnek, az érte való küzdelemnek is megvan a maga pótolhatatlan értéke. A végső célnak már az első emberi nemzedékben való realizálása folytán lehetetlenné válnék maga a történet: a későbbi nemzedékeknek nem volna mi után törekedniök, életükből hiányoznák az a feszültség, az a hajtóerő, mely az embert a maga képességeinek kibontakoztatására sarkalja s ami a történetet éppen történetté teszi. A folytonos törekvés és haladás helyébe a kultúra csendes birtoklásának nyugalma lépne: az unalomnak monotóniája, a halál csendje. A történet csakis azért lehetséges, mert minden nemzedék, minden kor új célok megvalósítására érzi magát hivatottnak, a haladás kötelező eszméje mint szüntelenül működő hajtóerő lüktet benne. A történetnek csak úgy van értelme, ha célja a végtelenben ragyog: a haladás végső ideális pontja sohasem érhető el, hanem az ember tevékenysége útján csak folytonosan mindinkább megközelíthető.

2. *Transzcendens értékfelfogás.*

132. Az emberi történet így kitűzött célja immanens természetű: csak e földi életre vonatkozik. A vallásos világnézet szerint azonban a halhatatlan lelkű ember életének *transzcendens* célja is van: az Isten szolgálata. Mivel azonban az Isten az igazság, jószág és szépség abszolút értékeit mint Abszolutum magában egye-

síti (*summum verum, bonum et pulchrum*), a történet immanens és transzcendens célja egybeesik. Az, ami a földi életben végtelenül messze ragyogó eszmény, az a transzcendens világban teljesen megvalósulva létezik: az Isten maga a legfőbb igazság, jóság és szépség. A transzcendens világ a megvalósult örök értékek világa: az Isten országa. Ami az emberi történet immanens végcélját: az abszolút értékek, a kultúra eszményét szolgálja: az egyszersmind ezzel az Istent is szolgálja. Az örök eszmények kultusza egyben az Isten tisztelete. Aki a benne rejlő szellemi erőket az igaz értékek irányában fejleszti, vagyis a „humanitást“ megvalósítja: az egyszersmind az Isten országát készíti elő a földön. *Itt* még ez törekvés, küzdelem: *ott* már az örök Igazság, Jóság és Szépség színről-színre való szemlélete, mint a legfelsőbb rendű ismerési aktus. E világon van történet, mert van változás, van idő: a transzcendens világnak nincs története, mert ott nincs változás, nincs idő: ez a tiszta örökkévalóság. Az örökkévalóság időtlenül ragyogó értéksugarai törnek át az emberi szellem közegén keresztül a történet folyamának időbeli hullámaira.

133. A történet céljára és értelmére vonatkozó meggyőződés a világnézetnek nem a tények, hanem az értékek végső elveire vonatkozó oldalához tartozik. A világnézetnek ezek a végső értékgyökerei pedig nem az észben, hanem elsősorban a kedély, az érzelmek irracionális talajában ágaznak szét. Az értékfelfogást az ész legfeljebb utólag próbálhatja a maga logikai fegyverzetével igazolni. Az értékelés az értékesség közvetlen, spontán felismerése. Valaminek sajátos értékessége olyan ember számára, aki ezt az értéket nem tudja átélni, akinek nincsen ez iránt az érték iránt „érzéke“, logikai úton nem „bizonyítható“. Amint a színvagnak, aki a vörös színt sohasem látta, meg nem magyarázhatjuk, milyen is az a vörös szín: éppúgy annak, akinek valamely érték átélésére nincsen képessége, nem tudjuk közvetve, logikai úton, fogalmilag demonstrálni, miért értékes: jó vagy rossz, szép vagy rút valami. Amint van színvakság, éppúgy van értékvakság is. Amint a szín, éppúgy az érték is csak közvetlenül átélhető valami. Az értékfelismerés végső elemzésben, ha utólag ítélet járul is hozzá, az érzelemben gyökerezik, ez pedig irracionális, az ésszel közös nevezőre nem hozható: vagy érezzük, vagy nem.

Innen érthető a különböző világnézet típusok örök küzdelme is. Gyökerük ugyanis, akár tudatosan, akár nem, valamilyen fajta értékfelfogás. Ezek különbsége pedig okoskodással át nem hidalható. A bizonyítások és cáfolások, a logikai fegyverzet rendszerint csak másodlagos, levezetett, külső szerepet játszik. A háttérben az ember egyéniségének eredeti, irracionális magja, érzelemben gyökerező értékelő állásfoglalása dönt, melyet a legszebb okoskodás sem tudhat igazán meggyőzni s eredeti álláspontjától eltéríteni, mert hisz az értékelés a logika síkjára végső mozzanatában úgy sem vetíthető. A világnézet elméleti oldala, gondolati felépítése csak segítőeszköz arra, hogy az egyénnek ebből a legbensőbb irracionális lényegéből, értékérzelméből, élethangulatából, világlélményéből folyó álláspont-

ját igazolja. Ezért mutatnak a világnézetek a gondolkodás történetében bizonyos állandó típusokat, melyek különbségét az észszerű okoskodás sohasem tudja áthidalni.

Ez áll a történeti világnézetre is: arra, amely az emberi történet végső értelmére és céljára vonatkozik, mert hisz az utóbbi velejében érték kérdés. A végső cél sajátos logikai értelemben nem „bizonyítható“, hanem értékbeli meggyőződés tárgya, melynek a vallásos hit adja meg az Istenségben a maga utolsó szankcióját. A *naturalisztikus* világnézetű gondolkodó, aki előtt a természet áll az értékek piramisának csúcán, melytől az összes többi dolgok értéküket nyerik, az emberi történetet is *sub specie naturae* nézi, pusztán természeti folyamatot lát benne, létért való küzdelmet, melynek célja legfeljebb az erősebbnek vagy alkalmazkodóbbnak fennmaradása. A történetnek más, magasabb célját, mint objektíválni való értéket, keresni: előtte értelmetlen. Viszont az *idealisztikus* világnézetű egyén, aki a természetben, a világon felül álló szellemi hatalomban, az Istenségben hisz s ezt a legfőbb értéknek érzi: erre az érték-meggyőződésére, hitére vonatkoztatja az egész emberi történetet is, az utóbbiban az isteninek, az örökkévalónak megvalósulását látja. Egyszersmind úgy érzi és hiszi, hogy az emberiség egész szellemi haladása, a kultúra fejlődése nem egyéb, mint közreműködés az isteni világtervnek, az „Isten országának“ megvalósításában, habár ezt a világtervet nem ismeri és észszerűen nem tudja elgondolni, vajjon ebbe a nagy világ gondolatba miképp illeszkedik bele az emberiség történeti kultúrtevékenysége, az egyes emberek és népek szellemi erőinek kibontakozása. Mégis hiszi, hogy minden népnek és egyéneknek megvan a maga történeti célja és feladata az isteni világtervben.

Az itt jellemzett naturalisztikus és idealisztikus-vallásos történetfelfogás éppen az értékbeli alapmeggyőződés egymást kizáró ellentétessége miatt sohasem értheti és győzheti meg egymást. Az egyik éppúgy elsősorban az érzelem és a hit síkján mozog, mint a másik. Csakhogy míg az egyik észszerű átlátásnak gondolt negatív hitével a történeti haladás elé is a természet vak erőinek mechanikus sorompóját állítja, a másiknak pozitív hite a történet életvonalát a végtelenbe húzza ki, végső eszmények kitűzésével magának az emberi életnek erejét is megsokszorozza és elmélyíti. Az egyik a történetben csak egy antropológiai-biológiai tudományág tárgyát látja, a másik az emberiség végső erkölcsi feladatának fokozatos megvalósítását.

III. A TÖRTÉNETI ÉRTÉKFELFOGÁSOK IRÁNYAI.

134. Az eddigiekben azt vizsgáltuk, vajjon az emberi történetnek milyen végső céljának kell lennie. Ez a normatív kutatás nem támaszkodhatott a tényekre, mert hisz tényekből értékek sohasem vonhatók el. A történet végső céljában egyszersmind megtaláltuk azt az érték-mérőt, melyhez mérve a történet menetében értékfokozódást, azaz haladást vagy értékcsökkenést, azaz hanyatlást álla-

píthatunk meg. Mielőtt azt kutatnók, vajjon az emberiség eddig lezajlott történetében *valóban* mutatkozik-e haladás, előbb áttekintjük az idevágó felfogások történetét. Ebből egyszersmind fény derül a történet menetét értékelő álláspontok különböző típusaira is.

135. Az *antik* világnézet túlnyomóan statikus jellegű: a világ lényegét az állandó, változatlan létben keresi, melyhez képest a konkrét érzéki dolgok folyton tovatűnő folyama, tehát az emberi történet is, mely külsőleg a kozmoszba tartozik, nem jelentős. Eppen ezért a történeti fejlődés, haladás gondolata a görögöknél — az újkorhoz viszonyítva — átlag háttérbe szorul. A szofisták nyomán élénkebb ugyan az a belátás, hogy az ember nem pusztán befogadó passzív lény, melyet egyedül a természet (φύσις) határoz meg, hanem aktív lény is, ki a maga erejével részt vesz a világ formálásában, bizonyos nyelvi, társadalmi, állami, gazdasági formákat maga hoz létre (θεΐσις); de ez a felfogás is inkább történetellenes racionalisztikus alakot ölt, amikor a szofisták azt tanítják, hogy a nyelvi, társadalmi, állami stb. formák nem hosszú ideig tartó kollektív szerves történeti fejlődésnek, hanem az ész egy csapásra kitaláló erejének művei.

PLATONnak az a gondolata, hogy ez a világ s vele együtt az emberi élet és történet, a magukban érvényes, tiszta értékek (ideák) reflexei, tökéletlen megvalósításai, a későbbi fejlődés folyamán a történetfilozófiai elmélkedéseknek fontos kiindulópontjává lett. PLATONnak eredeti eleai merevségű felfogása, mely szerint a történésnek (genesis) érzéki, nem igazi világa s az abszolút értékeknek (igazság, szépség, jószág ideáinak) érzékfölötti birodalma semmiféle kapcsolatban sincs egymással, később mindinkább enyhült. Az érzéki világ lassankint oly közegként állott előtte, melyben az ideák többé-kevésbé visszatükröződnek, az időtlen értékek időben többé-kevésbé megvalósulnak. Az ideák, az örök értékek minták, melyeket a történés, a genesis folyamata folyton másolni iparkodik. Így az időtlen és az időbeli világ egymással mégis csak viszonyba lép, a történés is az értékek abszolút léte mellett bizonyos relatív értékjellegű nyer. Az örök isteni szépség és jószág a földi világ tovatűnő alakjaiban itt-ott testet ölt: a szép alakok emlékeztetnek bennünket az örök szépségre. Az a híd, amely az örök értékek és az időbeli történés világát összekapcsolja: a szeretet (ἔρως), az emberek állandó sóvárgása az ideális javak után. Ezzel PLATON megadja az emberi történet célját is, mely nem egyéb, mint az örök értékek lehető megvalósítása. Itt van a kiindulópontja a neoplatonizmuson keresztül a későbbi keresztény történetfilozófiai konstrukcióknak is: az ember Istenhez iparkodik hasonló lenni a szeretet hatalma által. De PLATONnál hiányzott még az egész emberi nem, az emberiség egységének tudata, mely a stoikusoknál, majd a kereszténység gondolatvilágában lesz egészen világossá.

ARISTOTELES világfelfogása a fejlődés gondolatán épül fel, mely szerint minden lény folytonosan arra törekszik, hogy a benne rejlő potenciákat aktuális létévé, teljes „formává” fejlessze ki. Azon-

ban a létezők fajai, a formák állandóan és változatlanul ugyanazok. ARISTOTELES ugyanis a világ örökkévalóságát tanítja, melynek értelmében az univerzum a maga állandó rendjében mindig megvolt és örökké fenn fog állni. ARISTOTELESnek ez a gondolata világnézetének dinamikus (fejlődési, történeti) oldalát erősen ellensúlyozza, sőt igazi történeti jellegétől részben megfosztja.

Az antik gondolatvilágból sem hiányzott a haladás eszméje. A görögök nagy kulturális alkotásai: fejlett államéletük, művészetük, tudományuk, kifinomodott társaséletük, szükségképen tudatára ébresztették őket annak, hogy ez a fényes műveltségük félbarbár állapotból fokozatosan fejlődött ki: az ember valamikor durva, erőszakos, tudatlan volt, barlangokban lakott, de szüntelen művelte magát, felfelé tört, úgy, hogy még az istenek irigységét is magára vonta. A haladásnak ezt a gondolatát szimbolizálja a Prometheus-mitosz. A rómaiaknál a haladás eszméje többször kifejezést nyer. Így VERGILIUSnál, ki IV. eclogájában azt mondja, hogy az *aetas aurea* nem mögöttünk, hanem előttünk van. SENECA előtt természetes gondolat, hogy a jövő kor többet fog tudni, mint az ő kora. „Mennyi hódítás vár — mondja — a következő századokra! A természet nem tárja fel egyszerre valamennyi titkát. Azt véljük, hogy már be vagyunk avatva, holott csak még a templom küszöbén állunk.“

De még gyakoribb ennek a történeti értékfelfogásnak az ellenkezője: az emberi történet a folytonos hanyatlás irányvonalaiban mozog, főképp az erkölcs szempontjából. Már HESIODOS hirdeti, s utána a költők HORATIUSIG és OVIDIUSIG folyton éneklük, hogy az emberiség ősállapota, az aranykor volt a legjobb, mely fokozatosan ezüst-, réz- s végül vaskorra silányult. Ennek a történeti becslésnek hátterében a hedonizmus értékmérője áll: több gyönyör, boldogság részese az egyszerű, semmint a bonyolult társadalmi viszonyok között élő, műveltebb ember. Az elveszett paradicsomnak ez az illúziója, mely a zsidóknak s egyéb népeknek történeti felfogását is jellemzi, pszichológiailag abból érthető, hogy nagy a hajlandóságunk a múlt idealizálására: az egyén gyermekkora mindig boldogabbnak és vidámabbnak tűnik fel, mint jelene; hasonló a népek kollektív tudatának is az illúziója, mintha az előző korok jobbak lettek volna a fájdalmas jelennel szemben.

Már HERAKLEITOSTól kezdve egy harmadik, a görög gondolkodásba igen begyökerezett felfogás-típus is jelentkezik, melyet főképp a stoikusok dolgoztak ki: az univerzum s vele az emberi történet szüntelen körbenforgásának a gondolata. A természeti s a történeti folyamatok mindig kiindulópontjukhoz térnek vissza, hogy aztán elülről újra azonos módon kezdjék pályájukat. A világot átható isteni tűz (világlélek) lényegében mindig ugyanazon a módon hatott s fog hatni. A világ egyik korszaka után az istenség mindent elpusztít, de aztán egy új másik világfolyamat kezdődik, mely az előbbi periodussal tökéletesen azonos, akkép, hogy az egyes személyek és események egészen úgy, amint már egyszer megjelentek, visszatérnek. Ennek az antik világban rendkívül elterjedt, újabban LESSINGNÉL, SCHOPENHAUERNÁL, NIETZSCHÉNÉL, a teozófusoknál és

a neobuddhistáknál felülről gondolatnak történeti gyökere az egyiptomi csillagmitológiába nyúlik vissza, innen került PLATONHOZ IS. De lehet más, természetes alapja is: az élőlények egyforma nemzedékeinek folyton törvényszerűen ismétlődő váltakozása. Az előbbi nemzedék elpusztul, de egy egészen hasonló lép helyébe, melyet ismét később ugyanilyen vált fel. Ezt a gondolatot alkalmazzák a görögök az egész világfolyamatra és az emberi történetre. Így azonban a stoikusok, jóllehet ők jutnak először az egész emberi nemiségének s ezzel az emberi történet egységének is tudatára (86. §), a történetet megfosztják minden pozitív végső értelmétől. A fejlődésnek örökös ismétlődése és elülről kezdése, mely romba dönti, amit felépített s felépíti, amit romba döntött, örökös egyhelyben maradásra kárhóztatja az emberiséget, kizárja a haladás, a jobbaválás lehetőségét, pedig egyedül ez tud értelmet adni a történetnek. A körbenforgás sivár elmélete, mely nem ismeri az újkorra annyira jellemző haladás eszméjét, a történeti élet pesszimista értékelésére, a tompa lemondásra, a tetterőt megbénító fatalizmusra vezet: az emberiség nem tud újat alkotni, mindig minden lényegében ugyanazt és lesz. Ez a felfogás az antik világnézetnek történetellenes jelleget kölcsönöz, mert hisz a történet éppen az újnak, individuálisnak, azonos módon többé vissza nem térőnek szüntelen felmerülésében és változatosságában áll.

136. A *zsidóság* s ennek nyomán a *kereszténység* már nem szüntelenül visszatérő körfolyamatot lát a történetben, hanem egy egyszerű folyó processzust, melynek vége az abszolút érték örök időtartamú megvalósulása: az Isten országa. A történetnek végső célt és értelmet az emberiség vallási-erkölcsi tökéletesedése kölcsönöz. Az emberiség története nagy fejlődésfolyamat az Istentől megszabott világterv szerint, melyben a világ teremtésétől kezdve a bűnbeesésen s a megváltáson keresztül a feltámadásig és utolsó ítéletig minden történeti eseménynek megvan a maga jelentősége. A zsidók és pogányok története csak előkészítés volt a Megváltó eljövételére s a kereszténység elterjedésére. SZENT PÁL apostol alapgondolatából kiindulva, a keresztény történetfilozófiának fenséges épületét SZENT ÁGOSTON emelte fel, ki a világ történetét mint a Jó és a Gonosz küzdelmét, a *civitas Dei* és a *civitas diaboli* nagy harcát fogja fel, mely az előbbi fényes diadalával végződik (96. §). Az egész középkor kizárólag ezen a történet végső célját a transzcendens világba áthelyező theocentrikus felfogáson van: értékelése a történet menetében a haladást csak a vallás szempontjából tekinti. A kultúra többi, világi, immanens irányának történeti fejlődése a középkort átlag nem érdekli, ezek nem jelentenek igazi értéket számára, legfeljebb annyiban, amennyiben a vallással vonatkozásban állnak. AQUINÓI SZENT TAMÁS már az immanens értékek szempontjából is megállapítja a történetben a fejlődést, például az emberi tudás fokozódását. ROGER BACON pedig, a *doctor mirabilis*, aki a kísérleti megfigyelés s a matematika valamennyi ismeret terén való fontosságának hangsúlyozásával (*omnis scientia requirit mathema-*

ticam) anticipálja a modern világfelfogás szellemét, már nyíltan kifejezi az ember haladásába vetett hitét, mint a történet érték-gondolatát: „Az igazság Isten segítségével folyton növekszik. Az ember sohasem fogja e földön a tökéletességet elérni, de szüntelenül előrehalad ennek irányában. Valamikor a legkisebb tanulók tudni fogják azt, ami most még a legtudósabbak előtt is ismeretlen.”¹

¹ ARVID GROTFELT: Geschichtliche Wertmassstäbe in der Geschichtsphilosophie bei Historikern und im Volksbewusstsein, 1905. 24.

137. Az *újkori* léleknek három tipikus vonása van, melyek a történeti értékre, a haladásra vonatkozó felfogását is megszabják: gondolkodása *immanens, racionalista és naturalista*. A középkori theocentrikus világnézettel szemben az élet súlypontját a földre helyezi át, ez az ő biztos és közvetlen hazája; a transzcendens, túlvilági értékek iránt való érdeklődés háttérbe szorul. Ebből folyólag a történetnek is a teremtett lényekben magukban rejlő célját hangsúlyozza. Másodszor: a kinyilatkoztatás tekintélyhelyébe az ész szuverenitása lép; az ész a maga lábán iparkodik járni, bízik a gondolat megváltó erejében és követeli a gondolkodás szabadságát, mint az emberiség haladásának biztosítékát. Mit lát be az ész? ez a döntő fórum a szellem világában. A tudományak az ész által történő nagy felfedezései és gyors fejlődése az ember végtelen haladásának hitét kelti. A racionalizmussal mindig együtt jár a magában feltétlenül bízó optimizmus: a világot, társadalmat, történetet az ember esze útján maga formálhatja. A „haladás” jel-szava hatalommá válik az újkori aktiv ember gondolkodásában, s ennek legjellemzőbb vonása. Az észszerű haladás a társadalmi-állami élet berendezésére is vonatkozik: a modern embernek megjön a bátorsága e téren is tudatosan és tervszerűen a jobbra, tökéletesebbre törekedni. Öncélúságának és méltóságának tudatára ébredve, maga nyúl bele a társadalmi viszonyok történeti folyamába s ezeket az ész elvei alapján átformálni iparkodik a haladás nevében. Történetileg is csak azt tartja értékesnek, ami összhangban van az ész öntevékenységével és szabadságával. Végül — harmadszor — az újkori ember immanens világfelfogásából folyik erős naturalizmusa. Gondolkodásának középpontjában a természet áll. Elsősorban erre vonatkoznak tudományos felfedezései, csodálatos technikai vívmányai, ez válik egyszersmind legfőbb értékmérőjévé is. A természet végtelen világgá tágul ki előtte a középkor véges világával szemben; sőt a természet előtte magává az istenséggé emelkedik. A történetben is a természeti tényezők szerepe lép előtérbe: az emberi történet is a nagy kozmikus folyamat egyik része.

A *renaissance*, mint új erőktől duzzadó kor, ösztönszerűen hisz a haladásban, azonban erre vonatkozó elméleti álláspontja általában még ingadozó. Újra kísért a történetnek, mint körbenforgásnak antik gondolata. Így MACCHIAVELLINÉL is, aki a történet rugóit erős pesszimizmussal egyedül az ember esztelen ösztöneiben és szenvedélyeiben találja meg, melyek minden korban változatlanok. Igazi haladás nincsen, mert a legszebb alkotások korát is mindjárt az

elfajulás és hanyatlás kora követi. Felemelkedés és visszaesés: ez a történet örökké körbenforgó menete. Viszont egy félszázad múlva BODIN már nagy haladást állapít meg a történetben. Tiltakozik az ellen, mintha az aranykor már mögöttünk volna, ellenkezőleg: az ember fokozatosan közeledik feléje. Az emberiség első korszaka az állati durvaság, erőszak, rablás világa volt, melyből az emberiség csak lassan emelkedett fel. A klasszikus világot nem magasztalja, mint utol nem érhető eszményt, minden megszorítás nélkül. Ennek erkölcsével szemben a kereszténység hasonlíthatatlan haladást jelent. Az értelmi kultúra szempontjából mint a haladás szembeszökő jelére, a könyvnyomtatás felfedezésére utal. Azonban BODINben még nincs meg a bátorság a mult hagyományaival való szakítást s az észtl irányított haladást elvszerűen a történet céljává avatni.¹

Ezt a feladatot BACON és DESCARTES vállalja. BACON az emberi nem haladásának két útját hangsúlyozza: a hagyományok terhétől való emancipálódást és a természet törvényeinek megfigyelés és kísérlet útján való megállapítását. Ha a természet törvényeit megismerjük, általuk a természetet le is gyűrhetjük, uralkodhatunk rajta. BACON a történeti haladás értékmérőjének a tudomány fejlődését, az értelmi ismeretek és a technika fokozódását tartja. A haladás e kritériuma hangzik ki jelszavából: a tudomány hatalom! *Nova Atlantis*-ában gazdag fantáziával rajzolja meg a jövő haladottabb emberi társadalmát, amelyben orvosi célra az állatokon viviszekciót végeznek s olyan gépeket állítanak elő, melyek puztán hő által végeznek mozgást. „Utánozzuk majd — úgymond — a madarak repülését a levegőben; lesznek majd víz alatt járó hajóink és csónakjaink.“ A haladás végpontja: az embernek a természet fölött való teljes hatalma (*regnum hominis*). Ennek az egyoldalú technikai kultúreszménynek szankciója csakis a haszon és boldogság lehet. A praktikus angol már a XVII. század elején így anticipálja korunknak az emberi élet és történet céljáról való utilitarisztikus-technikai értékfelfogását.

A haladás gondolatának erőteljes hangsúlya cseng ki annak a viszonynak felfogásából is, amelyben BACON az ókort és a saját korát látja. „A tudomány haladásának egyik akadálya — úgymond — az ókor iránt való babonás tisztelet. Az ókorról táplált felfogás egészen felületes. Az „ókor“ neve a világ öreg és érett korát illeti meg. Már pedig a világ öreg kora az a kor, amelyben mi élünk, s nem az, amelyben a régiek éltek. Az utóbbi a világ ifjúkora volt.“² Ugyanez a nézete PASCALnak is: „Akiket mi régieknek mondunk, azok igazában újak voltak minden dologban s voltaképp az emberiség gyermekkorát élték. Mivel pedig mi az ő tudásukhoz a következő századok ismereteit is hozzáfűztük, bennünk van meg az a régiség, amit másokban tisztelünk.“ Az újkori embernek a maga haladásába vetett bizalma, az ókorról szemben való fölény-tudata mind erősebben jelentkezik. Általános büszke érzéssé válik, hogy „mi újkoriak felülmúljuk a régieket, mert vállalkon állva messzebb látunk, mint ők“ (FONTENELLE).

DESCARTES, mint racionalista, a hagyományoktól való meg-

szabadulásban és a társadalmi életnek s a tudományoknak tisztán az ész elvei alapján való újjászervezésében látja a haladást. A haladás értékmérője az észszerűség. Racionalizmusa sokszor történetitellen, sőt egyenest történetellenes felfogásra készíti. Szerinte például mindig jobbak azok az intézmények és törvények, melyeket egy ember esze talált ki, semmint azok, melyeket történeti folytonosságban fokozatosan sok nemzedék alkotott s állandóan javított. „Azok a népek — mondja —, melyek törvényeiket csak büntettek s civódások időnkinti felmerültével alkották, nézetem szerint nem polgárosodhattak annyira, mint azok, melyek, mihelyt összegyűltek, valamely bölcs törvényhozó rendeleteit követték... Spárta nem azért volt hajdan oly virágzó állapotban, mert minden egyes törvénye különvéve jó volt, hanem mert ezeket a törvényeket egy ember hozta, s így valamennyi azon egy cél felé irányult.”³ A folytonos történeti fejlődésnek tehát kisebb értéke van, mint az egyes emberek észszerű kigondolásának. Csakis az utóbbi a haladás igazi motivuma. Ebben a racionalizmusban található meg a XVIII. századi felvilágosodás történetellenes felfogásának gyökerei.

DESCARTES mechanikus világnézete, mely az élőlényekben is csupán gépeket látott, nem volt kedvező a szerves történeti fejlődés gondolatára nézve. Hasonlóképp SPINOZA matematikai módszerű naturalizmusa is mereven kizárta az önálló történeti élet jelentőségét. Ellenben LEIBNIZ dinamikus világfelfogása minden ízében a folytonos és előrehaladó fejlődés gondolatán alapszik. LEIBNIZnak nincsen rendszeres történetfilozófiája; de viszont a rendszeréből folyó következményekben egy egész történeti metafizika, vagy mondhatnók: metahistória körvonalai bontakoznak ki. Ez a csodálatosan egyetemes szellemű polyhistor, vagy helyesebben (ahogyan DIELS nevezte el őt) panhistor, aki mint hannoveri könyvtáros kiváló történetíró is volt, a történetfilozófia fejlődését is, mint minden tudományét, fontos eszmékkal gazdagította. LESSINGre, HERDERre, WINCKELMANNra, GOETHEREre, FICHTEREre, HEGELre való hatása igen jelentékeny.⁴

A világ LEIBNIZ szerint egyes szellemi lényekből, mint végső elemekből (monaszokból) áll, melyek mindegyike az egész univerzumot folyton növekvő világosságban visszatükrözi. Ezek összesége egy folytonos, hézagnélküli sort alkot, az egyes lépcsőfokoknak állandóan emelkedő sorát. Az észrevétlenül kicsiny átmeneteknek, a kontinuitásnak nagy törvénye (loi de continuité) uralkodik kivétel nélkül az időbeli egymásután sorrendjében is. Minden időbeli változás egy folyton előrehaladó fejlődésfolyamat, úgy, hogy a jelen mindig terhes a jövővel, melyet potentialiter tartalmaz (tellement que le présent y est gros de l'avenir). A folytonos fejlődésnek ez a gondolata LEIBNIZ történetmetafizikájának is alapeszméje. Minden történeti eseménynek ugyanis megvan a maga határozott és egyszeri (individuális) helye az időbeli fejlődéssorban; így minden korszaknak is megvan a maga sajátos és pótolhatatlan értéke. A történetben azonos módon semmi sem térhet vissza. Éppen ezért LEIBNIZ elveti a folytonos haladás elvével ellenkező antik körbenforgási,

visszatérési elméletet (ἀποκατάστασις πάντων), mely a keresztény gnosztikusoknál, a renaissanceban, sőt LEIBNIZ korában is feléledt.⁶ Ha ugyanis látszólag ugyanaz a folyamat ismétlődik is, mindig vannak benne észrevétlen különbségek (discrimina imperceptibilia). De ellenkeznek ez a visszatérési elmélet az Isten bölcseségével is, aki az univerzumot úgy teremtette, hogy fokozatosan, állandóan emelkedő harmónia legyen benne. „Nem illik az isteni harmóniához többször egy és ugyanazon hurra rátévedni“ (divinae harmoniae consentaneum non est, eadem semper chorda oberrare).

LEIBNIZnak ebből a történeti metafizikájából következik történeti értékelése is. A *Theodicaea* szerzője itt is optimista: a fejlődés nála egyben mindig haladás. Mind az univerzum, mind az emberiség fejlődésének pozitív célkitűzése van, amely felé csak egy út vezet: a folytonos haladás. Minden hanyatlás, pusztulás csak látszólagos: céltalan és értelmetlen lenne. „Ha fel is tennők — mondja —, hogy az emberiség nem maradna fenn örökre úgy, ahogy most van megalkotva, mégis mindig volnának szellemi lények, akik az igazságot kutatnák és világossá tennék“, azaz akik a végtelen haladási sorban az eszmék mindig világosabb honába emelkednének.⁶ A végső cél SZENT ÁGOSTONTól megformulzott *civitas Dei*, melyhez az emberiség folytonos szellemi haladása vezet. LEIBNIZ perfectionista: az embernek tökéletességre kell törekednie. Ámde nála a tökéletesség tartalmi szempontból a legvilágosabb képzetek birtoklásában áll. Az emberi haladás kritériuma tehát a mind világosabb gondolatokra való jutás. Ilyen értelemben meg is állapítja az emberiség tényleges történeti haladását. „Ha meggondolom — mondja a *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain* utolsó mondatában —, mennyire előrehaladtak egy-két század óta az emberek az ismeretben s milyen könnyű volna nekik hasonlíthatatlanul még tovább haladni, hogy magukat boldogabbá tegyék: akkor nem kételkedem abban, hogy az emberiség a mainál nyugodtabb időben jelentékenyen magasabbra fog jutni.“

LEIBNIZ a nagy kozmikus fejlődéstörténetben, ebben az *optima universi series*-ben mutatkozó bajokat és hibákat derült optimizmusával úgy akarja igazolni, hogy ezek is végső elemzésben a jót szolgálják, a világharmóniát még élesebb világításba állítják. Az emberi történetben jelentkező bajok és nyomorúságok is voltaképp a haladás szolgálatában állnak: bűnbeesés nélkül nincs megváltás, SEXTUS TARQUINIUS gonosztette nélkül (ROMULUS és REMUS sorsára gondol) nincs Róma nagysága, az európai nagy háborúk nélkül nem alakultak volna ki élesen az egyes népegyéniségek, a tudományos ismerés csak durva hibák árán fejlődhetett. Három tudományos illúzió: a perpetuum mobile, a bölcsék köve és a kör négyszögesítése a maga helyén és idején három nagy tudományágnak: a mechanikának, a kémiának és a matematikának felvirágzását hatalmasan előmozdította. Az időleges visszaesések is, a történet fonalán „a csomók és keményedések“, végső elemzésben a haladást mozdítják elő: „néha egy lépést hátra teszünk, hogy annál nagyobb lendülettel ugörhassunk előre“. LEIBNIZ az emberiség egész fejlődésének menetét

a spirális vonalhoz hasonlítja: az egész vonal emlekedésében nem kételkedhetünk, ha mindjárt éppen egy eső csavarulatba jutunk is.⁷

Az egyenesvonalú fejlődés gondolatával szemben továbbra is él különböző mérsékelt változatban a történetnek, mint körfolyamatnak elmélete. Így az olasz G. B. VICONÁL. A népek fejlődésében VICO az „örök ideális történet“ mintaképét keresi, vagyis az időtlen, mindig érvényes törvényeket, melyek szerint a történet végbemegy. Valamennyi nemzetnél három tipikus korszak tér vissza: az istenek kora, melyben az ember azt hiszi, hogy az istenek közvetlenül megnyilatkoznak számára s vezetik őt; a hősök kora, melyben ezek az arisztokratikus szerkezetű államot vezetik; s az emberek kora, melyben mindenki magát a másikkal egyenlőnek érzi. Az első korszakban a fantázia, a másodikban az akarat, a harmadikban az értelmi belátás, a tudományos ismeret uralkodik. Mikor az emberiség e három korszakon át fölemelkedett, ismét a barbárságba süllyed vissza (*corsi* és *recorsi*), hogy aztán a fejlődést elülről kezdje. A három fejlődési korszak tehát egy magasabb ciklusba foglalható össze, mely mindig egyformán visszatér. A görögök és rómaiak például keresztülmentek az isteni (theokratikus), a heroikus s az emberi korszakon, majd újra visszasüllyedtek a középkor barbárságába. A Gondviselés az emberi történet célját az „örök természetes államban“ tűzte ki. Ez a „humanitás“ (*umanità*) eszméjét van hivatva megvalósítani, mely a mai értelemben vett „kultúra“ eszményének felel meg. Ennek elveit VICO már a szentírásban megtalálja. „Szégyen, kíváncsiság és munka az a három büntetés, melyet Isten a bűnbeesett emberre rárótt. A szégyenben bennvannak a népek természetjogának, a kíváncsiságban a tudományoknak, a munkában a művészeteknek kezdetei. Ezekkel a büntetésekkel akarta Isten az embereket a humanitásra vezetni.“⁸ A történeti haladás mértéke a humanitás értékeszméje.

¹ J. BODIN: Methodus ad facilem historiarum cognitionem. 1566. —

² BACON: Novum Organum. I. könyv, 84. aphorismus. — ³ DESCARTES: Discours de la méthode. (ALEXANDER B. ford. 1881. 8.) ⁴ L. DAVILLÉE: Leibniz Historien. 1909. M. ETTLINGER: Leibniz als Geschichtsphilosoph. 1921. E. CASSIRER: Leibniz' System. 1902. — ⁵ ETTLINGER i. m. ban függelékül a hannoveri könyvtár kéziratai közül először közli LEIBNIZ történetfilozófiai kis munkáját: Apokatastasis panton (minden visszatérése) 1715-ből. — ⁶ ETTLINGER i. m. 8., 33. — ⁷ U. o. 9. — ⁸ VICO: Principi della scienza nuova d'intorno alle comuné nature delle nazioni. 1725. (FERRARI kiadása. 1861. IV. köt., 149.) V. ö. O. KLEMM: G. B. VICO als Geschichtsphilosoph und Völkerpsycholog. 1906. B. CROCE: La filosofia di GIAMBATTISTA VICO. 1912.

138. A racionalizmus, mely még a XVII. században inkább csak ismeretelméleti és metafizikai téren uralkodik, a XVIII. században nagy energiával érvényesül a vallás, erkölcs és jog értékelési síkján is, szélesebb körökben szétárad s általános *felvilágosodássá* válik. Amit ma a „kultúra“ szó jelent, azt e korban a franciák „felvilágosodásnak“ nevezték. A barbár népekkel szemben a kultúrnépek a „felvilágosodott“ népek (*peuples éclairés*). A felvilágosodás, az észszerű eszmék uralma, a *culte de la Raison* minden történeti

haladás értékmérője. A felvilágosodási korok tipikus sajátása, hogy ilyenkor a gondolkodókat nem a részletismeretek, hanem az általános eszmék, elvek érdeklik: mindenki filozofál. Ez a hajlandóság szüli meg voltaképp a XVIII. század második felében a történetfilozófiát is. A racionalizmus eszméivel ugyanis a mult ellentétben állott. Vizsgálni kezdték tehát, vajjon mi értékes van a multban, mi lehet a célja a történetnek? Így válik az egész felvilágosodási áramlat alap gondolatává a haladás eszméje (*idée de progrès*), mely elsősorban a történeti tekintélyektől és megrögzött balítéletektől való szabadulást jelent. Büszke a század arra, hogy milyen nagy lépést tett az észszerű haladás irányában és mámoros reménnyel van eltelve a jövőbeli határtalan haladás, a végtelen tökéletesedés (*perfectibilité*) iránt, mely jól hangzó és könnyen röpíthető jelszavává szilárdul. Erős sóvárgás fogja el a kor lelkét, hogy a társadalomban mindent újonnan rendezzen be az ész elvei szerint. A racionalizmussal együttjár az elméleti történetellenes felfogás, másrészt a gyakorlati radikalizmus. Az ember örök, általános természetét kell megismerni, azt a vallást, erkölcsöt, jogot, mely minden népnél közös (észvallás, észjog) s ezen az alapon ki kell dobni a pozitív vallásból, jogból, társadalmi-állami intézményekből mindazt, ami csak történetileg tapadt hozzá. A társadalmat *ex integro* az ész elvei szerint kell újra felépíteni. A francia forradalom a maga felületességében már az ész végleges diadalát ünnepli a történetben. Azonban rendkívül jellemző, hogy amikor a forradalom elméletben és gyakorlatban a legélesebben szakít a multtal, közben ennek korszakáért, az ókorért, mégis nagyon lelkesedik, mert szellemileg rokonnak érzi a görög észvallást, a szabad gondolkodás első vértanúját, SOKRATEST, az antik köztársasági formát, az ókori kozmopolitizmust, HOMEROS idillikus világát, mely a természethez való visszatérésre csábít. Még a francia forradalmi lélek sem tudott igazán megszabadulni a mult történeti hatalmától, pedig ennek igáját akarta lerázni. Hisz az antik világot utánozta a frigiai sapkával, a consul névvel; a direktórium báljain a vezető nők chitonban, himationban és szandálban jelentek meg.

Bár az ember végtelen haladásában és tökéletesedésében való hit a felvilágosodás korának alaphangulata és értékfelfogása, ebbe azonban sokszor — s éppen a fő zászlóhordozóknál — szkeptikus vonás is vegyül. Jellemző erre nézve VOLTAIRE történetfilozófiája. Legtöbbször az optimizmus nagy lelkesültségével hirdeti, hogy végre annyi sötét század babonája és előítélete után felvirradt az észnek a kora. Ha az előítéleteket az ész továbbra is így kiirtja, az emberiség magától boldoggá válik. Filozofáló világtörténelmi elmékedéseiben (*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*) mindenütt azt akarja megmutatni, hogy az elmúlt korok babonái után, melyekben itt-ott az igazságnak csak sejtései derengtek fel, miképpen jó fel fokozatosan az igazság napja s hogy a XVIII. század, mint a felvilágosodás kora (*le siècle éclairé*) mennyire felülmúlja a többi korokat boldogságban és reményben. A lissaboni földrengés (1755) optimizmusában őt is erősen megrendíti. Sokszor gúnyolódik LEIBNIZ

theodicaeájának „legjobb világán“, sőt a perfectibilitas eszméjén is (*Candide ou de l'optimisme*). Hogy kiküszöbölhesse a történetből az isteni gondviselés természetfölötti tényezőjét, a nagy korszakalkotó eseményeket úgy szereti feltüntetni, mint egészen jelentéktelen és kicsinyes okok okozatait, a vak véletlen (*Sa Majesté le Hasard*) eredményét. Birodalmak sorsa sokszor csak egy orr rövid voltától, egy pohár víz feldöntésétől, egy homokszemtől függ. Az emberi történetnek nincs célja, terve, jelentősége: csak keringő atomok forogtata a vak véletlenben. „Mint történetíró azzal töltöm az időmet, hogy végigbarangolom a világegyetem bolondokházait.“¹

Eszerint VOLTAIRE történeti optimista is, meg pesszimista is. Hasonlóképp a történeti haladás erkölcsi értékmérője szempontjából eudaimonista is, meg idealista is. Egyrészt ugyanis sokszor az emberi boldogságot hirdeti a haladás céljának és a transzcendens és ideális értékekre maró szellemének minden iróniáját rászórja; másrészt meg HOLBACHÉK hedonizmásával szemben SHAFTESBURY nyomán az Istentől az emberbe oltott „erkölcsi érzéket“ emlegeti, a jognak és jogtalanságnak általánosan érvényes tudatát. Az erkölcs és jog egyszerre csak önértékké emelkedik előtte, melyet nem szabad a boldogság pusztá eszközévé lealacsonyítani. Hasonlóképp többször úgy tünteti fel az igazságot, az ész uralmát, a humanitást, mint amelyek a boldogságtól egészen független, önálló értékek.² A felvilágosodás vezérének értékfelfogása tehát teljesen ingadozó, laza állományú. Ez a nagy szellem itt is „a világos eszmék kaosza“ (FAGUET).

DIDEROTnak sincsen olyan határozott felfogása a haladásról, mint ahogy a felvilágosodási mozgalomban játszott szerepe alapján gondolhatnók. Jellemző, hogy a *perfectibilité* és *progrès* mint külön címszók az Enciklopédiában, mely az ész felszabadítására és szabad haladásának biztosítására készült, külön nem is szerepelnek. Még nagyobb ez a paradoxon ROUSSEAU-nál. A kor racionalisztikus szelleme mindent a tudástól, az ész felvilágosodásától vár. ROUSSEAU szembeszáll ezzel a felfogással az erkölcs és a boldogság nevében: „Lelkünk oly mértékben romlott meg, amily mértékben tudományunk tökéletesedett.“³ A tudomány, az ész munkája a kultúra tragikumuma. A haladás értékkritériuma nála az emberek egyszerűsége, egyenlősége és természetes jósága. Ebből a szempontból az eddigi történeti fejlődés voltaképp a legnagyobb romlás és hanyatlás. Ahány lépéssel távolodott tudása alapján az emberiség a természetes állapottól, az egyenlőtlenség annál nagyobbá és nyomasztóbbá vált. A tudomány a létért való küzdelem legagyafúrta formája. A természetes ősi állapot, melyben egyenlőség és szabadság uralkodik, ROUSSEAU történetellenes ideálja. Az „aranykornak“ ez a reprimatíója azonban merő lehetetlenség: többé vissza nem térhet az az ember, aki a történet elején állott, mert már nem felejtethi el az emberiség azt a történeti utat, melyet eddig megtett. Ha azonban ROUSSEAU az emberiség multját pesszimista módon ítéli is meg, a jövő haladása szempontjából a racionalizmus általános optimizmusában osztozik. Olyan nevelési és társadalmi rendszert gondol ki, mely az ember

eredeti képességeinek kibontakoztatását, természetes jóságát és egyenlőségét hite szerint teljesen biztosítja. A legszilárdabb hittel hirdeti, hogy ez az ideál megvalósítható: ilyen értelemben a határtalan haladás eszméjének legékesebb szavú rajongója.

A felvilágosodás forrongó lelki világára sajátosan jellemző, hogy bár a multtal szemben alapeszméje és alaphangulata a haladás, erről, mint az eddigiekből kitűnik, igazán szabatos és határozott fogalmat nem alkotott. Ilyet először TURGOT iparkodott szerkeszteni.⁴ Megállapítja, hogy az emberiség, bár lassú léptekkel, de folyvást halad a nagyobb tökéletesség felé. Ezt a célt nem olyan egyoldalúan formulázza meg, mint elődei. A haladás célja szerinte a gondolatokban az igazság, az erkölcsökben a szelidség s a törvényekben az igazságosság, tehát mindaz, amit fennebb, mint a kultúra eszményeit jellemeztünk (129. §.). Az emberi szellem haladását tehát nem korlátozza TURGOT pusztán az ész ismereteinek, a tudományoknak fejlődésére, hanem kiterjeszti az erkölcsökre, jogra, társadalmi intézményekre is, tehát a kultúra egész területére. A végső értékmérőt az erkölcsben keresi. Amíg a természet jelenségei mindig ugyanazon törvények szerint folynak le, addig az emberi történet, melybe az ész, az érzelem s a szabad akarat belenyúl, folyton új szellemi javakat vet felszínre, melyeket a következő nemzedékek örökölnek s továbbfejlesztnek. Így az emberiség nemcsak külsőleg, hanem belsőleg is folyton finomodik és gazdagodik, szelleme magasabb színvonalra emelkedik. Ez a haladás nem mindig egyenes vonalban megy végbe; a történet egyes korszakai a hanyatlás, a barbárság, az anarchia képét mutatják. Ámde, hogy valami jobb jöheszen létre, ahhoz szükséges az elemek összeütkezése és harca. „A heves erjedés, mondja, elengedhetetlenül szükséges a jó bor létrejöttéhez.“ A történet az apály és dagály váltakozása közepett hullámzik tova, miközben az emberiség folyton előrehalad.

TURGOT a haladást az emberiség multjára nézve állapítja meg, CONDORCET a haladás vonalát a jövőbe húzza ki. Az emberiség multja alapján a jövő fejlődés képét iparkodik megrajzolni. A jakobinusok elől menekülve, lázas izgalomban és rettegésben írja meg történetfilozófiai művét.⁵ S bár a forradalom rettenetesen pusztító viharában elmélkedik a haladásról, a vérengző féktelenség és zsarnokság ellenére is a forradalmat a szebb jövő kezdetének hirdeti, melyben a szabadság, egyenlőség és testvériség általánosan meg fog valósulni. Fanatikus hittel hiszi, hogy a forradalom, melynek fúriái elől maga is menekülni kénytelen, a közeli boldog korszak hajnalhasadása. Az emberben ugyanis határtalan fejlődésképeség (*perfectibilité indéfinie*) rejlik: az ész teljes felvilágosodása tökéletes társadalmi és jogi rendet fog majd teremteni: „a nap a földön csak szabad emberekre fog sütni, kik belátásukon kívül más urat nem ismernek el.“ Az emberiségnek ez a haladása három irányban mozog: 1. Meg fog szűnni a nemzetek közötti egyenlőtlenség. 2. El fog tűnni az egyes népek keretén belül az egyes emberek közötti egyenlőtlenség. 3. Az egyes emberek, mint ilyenek, valóban főkéletesebbekké válnak.

CONDORCET merész álmait, melyeknek testetöltését a közel jövőben várta, a lefolyt másfélszázad, bámulatosan sokoldalú és mozgalmas fejlődése ellenére, egyáltalán nem váltotta valóra. A legújabb nemzetközi jog, minden egyenlőségi frázisa dacára, messzebb áll a nemzetek valóságos egyenjogúságától, mint valaha; a mintegy suprasouverenitással bíró „Nemzetek Szövetsége“ a valóságban a nemzetek „*inégalité*“-jának legridegebb megtestesülése.

A második pontot illetőleg már az egyenlőség rajongója jobban látja a haladás valóságos irányát: az egyes népek keretén belül — mondja — lassankint csökkenni fog a vagyonnak, a tőkés és a munkás állapotának s a műveltségnek egyenlőtlensége, bár teljesen sohasem tűnhetik el. Az egyes társadalmi osztályok privilégiumai azóta immár megszűntek; a szociális törvényhozás a munkásosztály életszínvonalát világszerte közelebb hozta a gazdagabb társadalmi rétegekéhez; végül a modern kultúrállam mindinkább a műveltségi javak nagyobb oekonómiájára törekszik, csökkenteni iparkodik az egyes társadalmi rétegek műveltségbeli különbségeit, még pedig — mint CONDORCET kívánta — „maguknak az ismereteknek és tanításuk módjának“ szerencsésebb megválasztásával is.

Az egyes ember tökéletesítésére vonatkozó kívánalmai is a haladásnak valóságos és állandó rugói. Így a tudományok, főképp a társadalmi tudományok művelése s ennek útján a törvények és társadalmi intézmények tökéletesítése; a technika vívmányainak folytonos szaporítása; a nők emancipációja; a hódító háborúk elkerülésére való törekvés; nemzetközi tudományos nyelv. CONDORCETnek a haladásba vetett fanatikus hite még az ember fizikai szervezetének tökéletesedésére, az élettartamnak az orvostudomány által való meghosszabbítására is kiterjed. Utópisztikus szelleme azt hiszi, hogy lesz idő, amikor „a halál csak a rendkívüli balesetek, vagy az élet-erők mind lassabb kialvása folytán fog bekövetkezni“.

A haladásnak nagy entuziazmussal megfogalmazott elmélete a lefolyt évszázadban, mint progresszív világnézet, sokszor kilépett tudományos igazolásra törekvő teoretikus formájából s szinte a hit, a vallás érzelemszerű alakját öltötte fel s a szabadgondolkodás alapdogmájává lett. A jelen nyomorúságából az ember mindig szívesen repül a jövő fantasztikusan kiszínezett világába, ahol mindenkire jólét, szabadság és egyenlőség vár. Különösen táplálják a történet jövő menetére vonatkozó utópisztikus szellemet a különböző szocialisztikus tanok. Maga a haladásba vetett hit már haladást jelent, mert egy *jobb* világ megformálására sarkal bennünket. De az utópiáknak túlzó szelleme történetellenességre is hajlamosít s a rombolás forrása lehet: arra a gondolatra csábít, hogy minden rossz, ami régi s minden jó, ami új (neománia). Így nem a jobb jövő építése, hanem a jelen vak rombolása fakad belőle.

¹ E. FAGUET: Le XVIII. siècle. (Magyar ford. 1898. 283., 301.) DELVILLE: Essai sur l'histoire de l'idée du progrès jusqu'à la fin du 18-ième siècle. 1910. SAKMANN: VOLTAIRE als Philosoph (Arch. f. systematische Philosophie, 18. köt., 1905). — ² A. GROTEFELT: i. m. — ³ ROUSSEAU: Discours sur les sciences et les arts. 1749. — ⁴ TURGOT: Discours sur les progrès successifs de l'esprit humain, 1750. — ⁵ CONDORCET: Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. 1793.

139. A felvilágosodás történetfilozófiája még a XVII. században Angliából indul ki. LOCKE a vallás és a társadalom történeti fejlődésére vonatkozólag már számos általános gondolatot népszerűsít. Még inkább SHAFTESBURY és HUME. Az angoloknak inkább csak teorétikus körben maradó felvilágosodását a francia *esprit* továbbfejlesztve, a szó fényes agitációs hatalmával széles körökben elterjeszti, míg végre a vallás- és történetellenes áramlat a nagy forradalomban gyakorlatilag is kirobban. A századnak ezek a francia eszméi a német aufklärismusban is erős hangsúllyal érvényesülnek, de a mélyebb lelkű németsegnél szelidebb és nyugodtabb formákban. A haladás eszméje itt is középponti szerepet játszik, de nem ragadja el a német gondolkodókat olyan szenvedélyes kitörésekre a múlt ellen, mint a franciákat. A multtal szemben büszkék a jelen észszerű haladására; de a jövő ábrándképe nem csábítja őket sem naiv antihistorizmusra, sem forradalomra.

A német fölvilágosodás történetfilozófiája voltaképp LEIBNIZBŐL indul ki. Az ő fejlődésfogalmát alkalmazza tudatosan LESSING a történetre. A történetet az emberiség hatalmas nevelőfolyamatának tartja, melynek eszköze az isteni kinyilatkoztatás. Erre csak addig van szükség, míg az ész maga is rájut a lassú felvilágosodás útján ugyanazokra az igazságokra. Az emberi nem történetének, azaz nevelésének célja: az ész kereszténysége, mely egyedül biztosítja a helyes akarást. Az akarat történeti fejlődésének ugyanis három fokozata van: először az ember csak a földi javak miatt törekszik a jóra, azután a túlvilági üdvösségért, végül magáért a jóért. Ez az autonóm észszerű cselekvés a történeti fejlődés végső célja.

A német történetfilozófia alakulásának irányát HERDER és KANT szabja meg. HERDERBŐL a francia felvilágosodás, főképp ROUSSEAU eszméi mély élményeket váltottak ki. Azonban egészen föléje emelkedett a franciák egyoldalúan racionalisztikus, forradalmi, történetellenes törekvéseinek. LEIBNIZ átfogó fejlődésgondolata nála is irányzó szerepet játszik. A történetben a természeti folyamat folytatását és befejezését látja. Az egész kultúra továbbfejlesztett, magasabbrendű természet. A fizikai történés az emberben válik etikaivá. A természet egyetlen nagy organizmus a kőtől az emberig egy összefüggő fejlődési láncolatban (a XIX. század második felének evolúciós elméletét HERDER anticipálja); hasonlóképp az emberiség is egy nagy individuum, melynek élete a csecsemőkortól (Kelet) a gyermekkoron (Egyiptom és Fenícia), az ifjúkoron (görögök) és férfikoron (rómaiak) keresztül az öregkorig (keresztény világ) ment át. E folyamatban a szellem szoros kapcsolatban áll a természettel, a természet is részt vesz a történetben. A fejlődés fogalma összekapcsolja a természetet és a történetet. A kettő egy alapfolyamat különböző fejlődési foka (később ugyanezt tanítja SCHELLING).

A történet végső célja, egyben a haladás értékmérője HERDER-nél a *humanitás* eszméje. Ez azonban lényegében homályos és határozatlan marad. „A humanitás szóba — mondja — mindazt szeretném összefoglalni, amit az embernek észre és szabadságra, finomabb érzékre és hajlamra, erősebb egészségre, a föld fölötti uralkodásra

való nemes neveléséről mondtam, mert az embernek nem lehet előkelőbb szava lényegének meghatározására, mint saját maga, melyben a föld teremtettségének képe, úgy, ahogy itt láthatóvá lett, bevésve él.¹ HERDER humanitáson, mint e meghatározásból s egyéb nyilatkozataiból kitűnik, az igazság, jóság, szépség és vallásosság eszményeit érti, azokat a legfelsőbbrendű szellemi javakat, amelyekre való törekvés éppen az embernek, mint szellemi lénynek, a többi lényekkel, állatokkal szemben fölemelő sajátossága. A történet célja éppen a humanitásra való nevelés, vagyis az emberben rejlő értékes szellemi erők minél nagyobb fokú kibontakoztatása. Minden népben sajátos szellemi képesség lakozik, melynek lehető kifejlesztése a humanitás eszményének egyik oldalát tudja legjobban megközelíteni. Az egész történetnek belső értelme abban rejlik, hogy a különböző képességekkel megáldott emberi lények (fajok, népek, nemek) az egész földön mindenütt azzá lesznek, amire akaratuk és sajátos képességük van. HERDER többször különös hangsúllyal emeli ki a humanitás eszményének szépség-mozzanatát, a kultúra művészeti oldalát, amint ez a szépség-ideál elsősorban a görögöknél öltött testet. Így a humanitás eszméje HERDERNél túlnyomóan esztétikai jelleget nyer.

HERDER történetmetafizikája, mint láttuk (117. §), a történetben egy immanens módon megnyilvánuló isteni világterv fokozatos megvalósulását látja: az emberiség a humanitás mindig tökéletesebb, felsőbbrendű formái felé halad. Ezzel az a priori természetű, inkább a vallásos hit érzelmi indítékaiból fakadó gondolatával sokszor a legélesebb ellentétben áll az a mód, ahogyan a történet egyes tényeit a haladás szempontjából értékeli. Így a történet menetét immanens módon meghatározó isteni gondviseelésben s a haladásban való hite ingadozónak és határozatlannak tűnik fel. Különös kedvvel emeli ki a történet sötét, gonosz és borzalmas képeit, a durvaságot, kegyetlenséget, rettenetes háborúkat és pusztításokat. „A történet kapujának felirata: hiábavalóság és rothadás!” Többször kétségbevonja az állítólagos haladást, például nagyon is kétségesnek tartja, vajjon a mi európai kultúránk a maga nyugtalan sürgés-forgásával többet ér-e, mint Kelet nyugodtabb életformája? Egyik levelében azt mondja, hogy „nemünk növekvő tökéletesedéséről való egész álunk üdvös csalás”.² Az a diszharmónia azonban, mely ezen sötét értékelés és az isteni világterv gondolata között fennáll, erősen enyhül, ha figyelembe vesszük, hogy HERDER pesszimista megítélése csak egyes tényekre vagy a történet menetének egyes szakaszaira vonatkozik, de nem az egész emberi nem egész történetére. Az utóbbi elé nemcsak normative túzi ki a humanitás eszményét, hanem az ennek irányában való tényleges haladást el is ismeri a történelmi empiria alapján. Ami pedig a jövő haladását illeti, fejlett történelmi érzéke a CONDORCET-féle konstrukcióktól visszartartja: „A történelem — mondja — annak tudománya, ami van, nem pedig azé, ami a sors titkos szándékai szerint lehetséges.”

HERDER a történet végső céljaként többször a humanitást és a boldogságot együtt emlegeti. Ezért már KANT, mikor HERDER

történetfilozófiáját bírálta,³ élesen kikelt az ebben rejlő hédonizmus ellen. Azonban HERDERNél a boldogság, mint melléktermék, csak másodrendű szerepet játszik a humanitás eszményében rejlő önérték mellett. A humanitás eszményének szankcióját nem a boldogság adja meg, hanem az Istenhez való hasonlóság; a humanitás azért a legfőbb érték, mert isteni jellegű. Ha az emberiség fejlődése feléje halad, akkor azt valósítja meg, ami örök, ami isteni, ami abszolút.

KANT a történet értékfelfogását már minden hédonisztikus vagy eudaimonisztikus elemtől megtisztítja. Etikája szerint a legfőbb, egyedül feltétlen érték csak a moralitás, melyen a jóakaratot érti. Természetes tehát, hogy a történet végső céljának is a *moralitás* megvalósítását tartja: az emberi történetnek mély etikai jelentősége van. Első történetfilozófiai munkájában⁴ azonban ez a gondolat még csak a háttérben rejtőzik: nem a cél, hanem inkább az eszköz van előtérben. Egy lény természeti képességei — mondja — arra valók, hogy teljesen és célszerűen kifejlődjenek. Az ember képességei, melyek célja az ész helyes használata, teljesen csakis a fajban s nem az egyénben fejlődhetnek ki. Hogy mi rejlik az emberi nemből, az csak történetében bontakozhat ki. „Az emberi nem legnagyobb problémája, melynek megoldására a természet kényszeríti, a jogot általánosan megvalósító polgári társadalom elérése“ (5. tétel). „Az emberi nem történetét nagyjában a természet egy rejtett terve megvalósításának tekinthetjük, hogy egy belsőleg, de erre a célra külsőleg is tökéletes államalkotmányt hozzon létre, melyben az emberiség minden tagja a maga képességeit teljesen kifejthesse“ (8. tétel). KANTnak a tökéletes társadalmi rendre, mint a történet céljára vonatkozó gondolata rendkívül termékeny s a történetfilozófia további fejlődésére nézve messze kiható jelentőségű volt. Itt van a gyökere annak a FICHTÉTŐL, majd még inkább HEGELTŐL kifejezett gondolatnak, hogy a világtörténet igazi tartalma az állami szervezet fejlődésében rejlik, tehát a történelemnek elsősorban politikai jellegűnek kell lennie.

Habár KANTnak ebben az első történetfilozófiai elmélkedésében a történet célja a tökéletes társadalmi-állami rend, azonban mégsem legvégső célja. Az utóbbi az etikai önértéknek, a moralitásnak megvalósítása, melyre nézve a tökéletes társadalmi rend, mint a történeti haladás végső állapota, csak eszköz. A legfőbb cél az általános erkölcsi tökéletesség, a szabad, autonóm cselekvés; ez azonban csak az állam keretében biztosítható. Az ember csak mint erkölcsi lény a teremtés végső célja. Minden kultúrának s kultúrfejlődésnek csakis annyiban van értéke, amennyiben a moralitást szolgálja. ROUSSEAU-val, ki kétségkívül nagy hatással volt reá, egyetért abban, hogy a kultúra haladásának megítélésénél mindig fel kell vetnünk a kérdést: erkölcsileg jobbak lettünk-e általa? „A tudomány és művészet által — mondja — nagymértékben kultiválódtunk, egyben túlon-túl civilizálódtunk a különféle társadalmi illedelemig és udvariasságig. Azonban ahhoz, hogy most már magunkat moralizáltunk tartjuk, még nagyon sok hiányzik. Mert hisz a mora-

litás eszméje is hozzátartozik a kultúrához. Ennek az eszmének az az alkalmazása azonban, mely csak az erkölcshez hasonló becsület-érzésben és a külső udvariasságban merül ki, még csak pusztán civilizáció számba megy.⁵ KANT itt már világos különbséget tesz a belsőre irányuló lelki kultúra és csak a külső rendet biztosító civilizáció között. A moralitás nála a kultúra haladásának értékmérője. Mármost arra a kérdésre, vajjon a történet folyamán valóban haladt-e az emberiség, KANTól is éppoly ingadozó s egymásnak ellenmondó nyilatkozatokat kapunk, mint HERDERTól, vagy a francia felvilágosodás történetfilozófusaitól, VOLTAIREtől s DIDEROTtól. Egyszer azt hangoztatja, hogy „minden hitetlenkedés ellenére még a legszigorúbb elmélet számára is igazolható tétel, hogy az emberi nem mindig a jobb felé való haladás útján volt s továbbra is ezen az úton fog járni“. Máskor viszont sötét pesszimizmussal kételkedik a haladásban s az ebbe vetett hitet határozottan elutasítja, főképp abban az időben, amikor a porosz király kabinetrendelettel eltiltja a vallásra vonatkozó szabad véleménynyilvánítástól. Akik azt állítják, hogy az emberiség folyton a rossztól a jobb felé halad — mondja —, „nézetüket bizonyára nem a tapasztalásból merítik, ha az erkölcsileg jó vagy rossz (nem pedig a civilizáció) forog szóban: mert ebből a szempontból minden idők története hatalmasan éppen ellenük szól; nézetük valószínűleg csak a moralisták jóakarató előfeltevése SENECÁTól ROUSSEAUig“. KANT nyilatkozatainak ellenmondása részben feloldódik, ha figyelembe vesszük, hogy amikor a tényleges haladásban kételkedik, az abszolút erkölcsi-ség értékmérőjét alkalmazza; viszont amikor optimista meggyőződésének ad hangot, akkor csak relatív értékek és történeti célok állanak előtte.

Valamennyi lény célja KANT szerint a benne rejlő tehetségek teljes kifejtése. Ez az embernél nem mehet végbe az egyesben, hanem csakis történetileg az egész emberi nemben. Az emberi képességek teljes kibontakozása igazán csak az utolsó nemzedékben, a történet végén, valósulhat meg. Ezt a gondolatot maga KANT is „meglepőnek“ (befremdend) tartja, hogy tudniillik „a megelőző nemzedékek csak a későbbiek miatt végezzék fáradságos munkájukat, csupán azért, hogy egy lépcsőfokot készítsenek, melyről az utódok a természettől célbavett épületet magasabbra emelhessék; és hogy mégis csak a legutolsó nemzedéknek jusson az a boldogság, hogy oly épületben lakjanak, melyen az ősök egész sora dolgozott, anélkül, hogy ezek maguk is részesülhetnének abban a boldogságban, melyet előkészítettek“.⁶ Azonban KANT, bár meglepőnek és titokzatosnak minősíti ezt a gondolatot, mégis szükségképpen tartja. Ezzel azonban távolról sem oldja meg a nagy problémát: vajjon az egyes koroknak, történeti személyeknek vagy közösségeknek pusztán az kölcsönöz-e történeti értéket, amit a következő korok számára alkottak, vagy pedig mindegyiknek megvan a maga sajátos értéke, függetlenül attól, vajjon hasznát vette-e a következő kor vagy sem? Ha KANTal az első álláspontra helyezkedünk s a történet végső értékmérőjét az utolsó eljövendő állapotba helyezzük, voltaképp az egész tör-

ténet értéke megsemmisül. „Mert hisz ha — mondja GROTENFELT — semmiféle „jelennek“, a történeti folyamat egyetlen mozzanatának sem volna m a g á b a n értéke, hanem mindig csak mint a következő mozzanat létrehozására való pusztán eszköznek, akkor nem volna szabad a jövőnek sem értéket tulajdonítanunk, mely szintén csak ugyanannak a folyamatnak egyik előttünk álló része; ezzel tehát az egész történet értéke megszűnne.“⁷ KANT szerint az utolsó nemzedék tökéletes állapota a végső cél, mely a megelőző nemzedékek munkájának is egyedül kölcsönöz értéket. Vajjon azonban nem ellenkezik-e az igazságosság eszméjével az utolsó nemzedéknek ez a többi fölött álló érték-privilegiuma? A racionalizmusra hajló KANTtal szemben HEGEL nagy történeti érzékére volt szükség annak a meggyőződésnek kifejezésére, hogy a történet menetének minden egyes szakasza egyformán értékes a maga nemében. HEGEL szerint a világ fejlődésének valamennyi fokozata egyformán az Abszolútum szükségképi megnyilvánulása, tehát mint ilyen, egyenlő értékű. De ugyanez az immanens értékfelfogás hatja át a történettudomány klasszikus mestereit is. RANKE például hangsúlyozza, hogy „minden egyes kor értéke nem azon alapszik, ami belőle származik, hanem sajátmagában, magában a létezésében... Isten előtt egyenlőjogú az emberiség valamennyi nemzedéke, s így kell a dolgot a történésznek is néznie.“⁸ A historikus először minden kornak immanens értékét kutatja: mi csoda emberileg jelentős mutatkozott a múltban a maga módján. De másodsor annak a szintén fontos feladatának is eleget kell tennie, hogy a kornak a következő korra való hatását, az utóbbinak az előbbiből húzott hasznát vizsgálja. Az előbbi, immanens értékkel szemben ez a relativ, máshoz viszonyított történeti jelentőség az, amit sajátos értelemben nevezhetünk „történeti értéknek“. NAGY FRIGYEST vizsgálhatom immanens módon, mint akinek magában megvan a maga általános emberi szempontból való értelmi és erkölcsi jelentősége. De emellett mint historikus, akinek mindenütt a genetikai összefüggést, az előzménynek a következménnyel való fejlődési kapcsolatát kell kutatnia, vizsgálnom kell NAGY FRIGYES relativ történeti hatás-értékét is, kortársaira s a következő időkre való befolyását. A fennebb felvetett kanti probléma tehát a „történeti érték“ fogalmának tisztázásával oldódik meg: minden kornak vagy történeti személynak megvan a maga sajátos, a többitől független értéke; de egyszersmind a későbbi korok számára való eszköz-bece, azaz relativ „történeti“ értéke is.

¹ HERDER: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. 1784. IV. 6. — ² GROTENFELT i. m. 57. — ³ KANT *Recensionen von I. G. HERDER's Ideen zur Philosophie der Geschichte*, 1785. (I. KANT's *Kleinere Schriften*. Philos. Bibliothek. 37. köt., 1870. 46. KIRCHMANN kiadása.) — ⁴ KANT: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. 1784. (Idézett kiadás. 1—22.) — ⁵ U. o. 14. — ⁶ U. o. 7. — ⁷ GROTENFELT i. m. 72 — ⁸ U. o. 72. RANKE: *Weltgeschichte*. IX., II., 1888. 5.

140. KANT ismeretelméletének az a „kopernikusai“ gondolata, hogy a világról való ismeretünket általában elménk szerkezete határozza meg, a nagy német idealizmusban nemcsak merész metafizikai,

hanem jelentékeny értékelméleti fordulatot is vett. A német idealizmus metafizikai alapgondolata: a világ szellemünk, én-ünk produkuma, tehát a mindenség lényege a szellem. Értékelméleti síkon: egyedül értékes csak a szellem. Ennek történetfilozófiai következménye: a történet célja az emberi szellem lényegének teljes kifejtése. Minden szellem, tehát az egész világ fejlődéstörténete a szellem története. Szellemünk legbensőbb, legmélyebb, igazi lényegébe ennél fogva legjobban a történet megismerése által hatolhatunk. Innen érthető az a rendkívül jelentékeny szerep, melyet a német idealizmus képviselőinek rendszereiben a történetfilozófia játszik.

Ennek a történetfilozófiának alapgondolatai egyrészt HERDER-nek humanitás-eszméjében, másrészt KANTnak abban a gondolatában gyökereznek, hogy a történet legvégső célja az észszerű szabadság, a moralitás állapota. FICHTE, SCHELLING és HEGEL, bár különböző fordulatban és formulázásban, lényegében ezt hirdetik. Mind a hárman egyszersmind megszerkesztik a szellem történeti fejlődésének azt a menetét, amelynek útján az emberiség a maga végső célja, az autonóm erkölcsi cselekvés, az észszerű szabadság, a teljes személyiség felé halad. Ezt az ideált valamennyien önértéknek érzik s egybekapcsolják a HERDERTől származó metafizikai gondolattal, mely szerint az emberi tevékenység a történet folyamán egy i s t e n i v i l á g t e r v e t valósít meg. Így az immanens erkölcsi szabadság-ideál transzcendens háttérrel is nyer.

FICHTE az egész világtörténetben az erkölcs fokozatos megvalósulását látja. „Az emberiség földi életének célja az, hogy életét észszerű szabadsággal rendezze be.“ Az emberi történet nem egyéb, mint folytonos küzdelem a természeti kényszer és az ész ereje között, állandóan felfelé vezető út a vadságtól a kultúrához. Ennek az útnak első stádiuma az ártatlanság állapota, az észösztön uralma, amikor az ember az észszerűt ösztönösen viszi végbe. A második fejlődési fokon az észtörvény tudatossá válik, de csak mint külsőleg parancsoló, idegen tekintély jelentkezik, amely ellen az ember lázadni kezd. Így mindinkább érvényesül az egyéni önkény és egoizmus. Ez a bűnösség kora, amilyen a felvilágosodásé. E szükségképi átmenet után az egyén kezd ráeszmélni az erkölcsi törvényre, mint egy magasabbrendű lény követelményére. A „kezdődő észszerűség“ ezen (harmadik) kora után, melyet KANT képvisel, tovább kell jutni a „teljes észszerűség“ korára, amikor az egyén igazi szabadságának tudatában van s így veti alá magát feltétlenül az erkölcsi törvénynek, a kötelességnek.

FICHTE ezekkel a gondolataival már a romantikus mozgalom légkörében mozog, melynek történeti szelleme eltemeti a felvilágosodást s a modern történeti tudat kifejlődésének legfontosabb tényezője (NOVALIS, SCHLEGEL, SCHLEIERMACHER). FICHTE, mint az akaratkultúra optimista apostola, élesen bírálja ROUSSEAU kultúrpeszimizmusát.¹ Az ember rendeltetését a kultúra állandó fejlesztésében látja; ROUSSEAU viszont minden emberi romlás egyedüli okát a kultúra fejlődésében keresi és az emberiség üdvét csak a természeti állapotban pillantja meg. Azonban — mondja FICHTE —

ROUSSEAU hamis általánosításokra építi gondolatát, mert nem tesz különbséget a helyes és a helytelen kultúra között. A tőle dicsőített természeti állapot igazában az ember vadságának állapota, amelyből csak a folytonos küzdelem és nevelés hosszú útján emelkedett ki. ROUSSEAU kritikájában joggal törekszik olyasmi után, amivé lennünk kell, azonban ez nem lehet olyasmi, ami már voltunk. ROUSSEAU a „szenvedő érzékenység“, a *ressentiment* embere, kinek pesszimizmusával szemben erőteljesen hangzik FICHTE bízó szava: „Félre a panasszal az emberek romlottsága miatt!... Cselekedni! cselekedni! ez az, amiért vagyunk.“ Az emberek rendeltetése megköveteli tőlünk az emberiség tökéletesedésébe, a kultúra haladásába vetett hitet.²

KANTnak a történet céljára és az állameszmével való összefüggésére vonatkozó gondolatcsiráit HEGEL a logikai idealizmus metafizikai hátterébe állította és hatalmas történetfilozófiává, rendszerének legmaradandóbb és legnagyobb hatású részévé fejlesztette ki.³ A történetben az objektív szellem fokozatosan valósul meg. A történeti folyamat végső célja és értékmérője a szabadság, de nem mint állapot, hanem mint önmagáról való tudat. Minthogy az objektív világszellem és az emberi szellem szerkezete azonos, az észből deduktíve levezetett kategóriáknak sorban megfelelnek a történet egyes korszakai. Amint a külső természet: az ember szellemi világa, azaz a történet is egységes és rendezett egész. A szabadság tudatában való előrehaladásnak a következő szükségképi fokozatai vannak: először csak egy ember tudja magát szabadnak (Keleten a deszpota), majd többen (görögök-rómaiak), végül valamennyien (kereszténység). Négy birodalom képviseli e fokokat az állam eszméjének szempontjából: a keleti deszpotizmus, a görög, majd a római köztársaság s végül a keresztény germán monarchia. Az első az emberiség gyermek-, a második ifjú-, a harmadik férfi-, s a negyedik öregkora. A kereszténység hozza meg az általános humanitás gondolatát: minden ember, mint ember, azaz egyes lény, szabad. Ez a felszabadulás azonban a római kereszténységben még csak vallási jellegű volt, a germánok által politikaivá is vált. HEGEL a fennebb jelzett egyes korszakok és kultúrák sajátos egységes lényegét s egymással való organikus benső fejlődési összefüggését nagyszerű történeti érzéssel jellemzi. Csodálatosan egyesül benne a valóságon erőszakot tevő racionalizmus kategorizáló hajlama és az emberi kultúra fejlődésének lényegét kiérző történeti látás. Azzal, hogy minden fejlődési fokozatnak önértéket tulajdonít (a következő stádiumra vonatkozó eszközértéke mellett), filozófiája a modern történeti tudat legfontosabb megindítójává lett. Az államnak, mint testet öltött erkölcsnek túlzó apoteózisa s számos szélső, az eszmék légüres terében mozgó spekulációja ma már idegenszerű ugyan előttünk, azonban az a törekvése, hogy a történetet a maga egészében megértse, a kölcsönhatás és fejlődés irányvonalait felfedezze, egyik legmegkapóbb példája a történetfilozófiai kísérleteknek. Nem mint értelmetlen felfelé és lefelé való mozgás, sem mint a boldogság és erkölcs szempontjából nyílegyenes haladás válik a világtörténet előtte érthetővé és igazolttá, hanem mint az örök értékek sugarainak

küzdelem és szenvedés árán az emberi világ látszólagos kaoszában való győzelmes keresztültörése. Történetfelfogása rendkívül gyorsan hódított, beszivárgott az egyes szellemi tudományokba s nagy része volt a XIX. század általános történeti szellemének és értékfelfogásának, a historizmusnak kialakításában.

Az emberiség életének és történeti rendeltetésének nagy problémáira vonatkozó hegeli gondolatok nemcsak a tudományos gondolkodást, hanem a költői és művészi alkotásokat is áthatották. MADÁCHunk művének számos fordulatóját és sorát is csak HEGEL géniuszának ihlete magyarázza meg. HEGEL az emberiség történetét *theodicaeának* nevezte, melyben minden sötét kép, baj és nyomorúság dacára végső elemzésben az isteni igazságosság diadalmaskodik. Csak a történet tudja értéktudatunkat megnyugtanni, amikor a sok bűnt és bajt a maga egészében mégis összehangzónak mutatja ki az isteni világtervvel és gondviseléssel, még pedig nem LEIBNIZ absztrakt okoskodása útján, hanem a tények szemléletes módján. A gonosz, a negatívum, a pozitív jónak, a világ céljának csak mint eszköz van alárendelve; végül a Jó ül diadalt. A tagadás szelleme, a Sátán tehát a történetnek csak dialektikus kovásza, de nem uralkodó tényezője.⁴ Lucifer ugyanilyen szerepét játszik „Az ember tragédiájá”-ban, melynek utolsó színében az Úr így jelöli ki a Sátán történeti munkáját:

Te Lucifer meg, egy gyűrű te is
Mindenségemben, — működjél tovább:
Hideg tudásod, dőre tagadásod
Lesz az *élesztő*, mely forrásba hoz,
S eltántoritja bár — az mit se tesz —
Egy percre az embert, majd visszatér.

HEGELnél a történet a maga egészében egy nagy tökéletesedési folyamat: az embert éppen az különbözteti meg a pusztá természeti lényektől, hogy története van s ebben haladás érvényesül. A perfekibilitásnak ez a hite tölti el Keplert is annak ellenére, hogy éppen akkor élte át a francia forradalom borzalmaait:

Az eszmék erősbek
A rossz anyagnál. Ezt ledöntheti
Erőszak, az örökre élni fog.
S fejlődni látom szent eszméimet,
Tisztulva mindig, méltóságosan,
Mig lassan bár, betöltik a világot. (X. szín.)

Amikor azonban Ádám végigálmódva az egész történetet, felébred, rettentő kétség gyötri, vajjon halad-e az emberiség, vagy pedig története folyton csak körben forog? Ezért kérdi az Úrtól:

Megy-e előbbre majdan fajzatom,
Nemesbedvén, hogy trónodhoz közelgjen,
Vagy, mint malomnak barma, holtra fárad,
S a *körből*, melyben jár, nem bír kitörni? (XV. szín.)

A dilemmát HEGEL úgy oldja meg, hogy szembeállítja a mindig egyformán lépergő természeti folyamatot és az emberi szellemnek a történetben érvényesülő folytonos haladását. „A természet változásai, bármilyen sokfélék is — mondja —, csak k ö r f o l y a m o t mutatnak, mely mindig ismétlődik... Csakis azokban a változásokban, melyek szellemi téren mennek végbe, lép elő valami új. Ez a jelenség általában az embernek más rendeltetésére utal, mint a puszta természeti dolgoké... tudniillik valóságos, még pedig a jobbra irányuló változásokésszere, a perfektibilitásra sarkalló erőre.”⁵ „Az a fejlődés, amely a természetben csendes kibontakozás, a szellemben [a történetben] kemény szüntelen harc önmaga ellen.”⁶ MADÁCH az emberi élet és történet célját éppen magában ebben a küzdelemben tűzi ki. Ez azonban HEGEL szemében csak eszköz az igazi cél, a szabadság tudatának elérésére.

Egyben mind a két cél megegyezik: egyformán formális jellegűek. S ez a pont az, amelynek szögéből — az önkényes előfeltevések, a homályosság, a valóságos történeti életen tett spekulatív erőszak mellett — a német idealizmus történetfilozófiáját legtöbb kritika érte. Értékelméleti szempontból ez a történetfilozófia az etikai perfekcionizmuson alapul, mely célul és érték-mérőül „az ember igazi lényegét”, „a humanitást”, „a tökéletes emberi életet”, „a tökéletes szabadságot” állítja oda. Azonban ezek mind formális fogalmak, melyek nem világosítanak fel aziránt, vajjon tartalmilag *in concreto* az embernek milyen irányban kell fejlődnie. Ez a kritika azonban kettőt nem vesz figyelembe. Először is, hogy amikor a német idealisták a „tökéletes embert” tűzik ki célul, ezen nem értik az ember összes tulajdonságát ontológiai értelemben, hanem csak azokat, amelyek az erkölcs, az igazság, a szabadság értékeszményeinek megfelelnek. Másodsor: minden végső érték-principium, mint ahogy a logikai elvek, csak formális jellegű lehet a maga általánosságában. Amikor pedig a történet célját, mint érték-eszmét, kitűzzük, a cél formális és általános természetére egyenest szükségünk van, hogy a történetben megnyilvánuló végtelen sokféle és változatos megvalósulási forma alája foglalható legyen.

¹ FICHTE: Über die Bestimmung des Gelehrten, 1794, (Letzte Vorlesung.) —

² FICHTE: Über die Bestimmung des Menschen, 1800, 3. rész. V. ö. G. BURCKHARDT: Geschichte des Kultur- und Bildungsproblems, Eine Einführung in die Kulturphilosophie, 1922, 83. — ³ HEGEL: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (1823-től). Megjelent halála után 1837-ben. (F. BRUNSTADT kiadása az Universal-Bibliothekben, 1907.) — ⁴ U. o. 49—50. L. HEGEL és MADÁCH párhuzamára nézve SAS ANDOR: HEGEL és MADÁCH. (Athenæum, 1916. évf., 215—6.) — ⁵ U. o. 95. — ⁶ U. o. 97. SAS A. i. m. 216. SZÉKELY: „Az ember tragédiá”-jának történelembölcselete. (Sz. I. Akad. Ért. 1923. 109—126.)

141. A haladás eszméje a nagy német idealizmus megdőlése után is tovább uralkodik a XIX. században, sőt mind egyetemesebbé válik. Azonban mögötte egészen más értékprincípium húzódik meg. Amíg ugyanis a német idealizmus a világ lényegét a szellemben látta, a történetet pedig mint a szellemnek az abszolút ideális értékek felé

való szüntelen közeledését fogta fel: az utána következő kor naturalisztikus metafizikája a világ végső elvét a külső természetbe helyezte s a történeti haladás értékmérőjévé magát az életet, ennek gyönyörét vagy boldogságát avatta. A történeti tények csak annyiban értékesek, amennyiben az élet fokozását, erőteljesebb kibontakozását szolgálják. A történet *idealisztikus* értékfelfogása helyébe túlnyomóan *vitalisztikus* és *hédonisztikus* (vagy ami elvileg ugyanazt jelenti: *eudaimonisztikus*) értékmegítélés lép, mely egyszersmind nem érzi többé az immanens életértékek valamiféle transzcendens biztosítékának és szankciójának szükségét. A történet-metafizikai háttér a németeknél vallásos-misztikus, theisztikus-panteisztikus jellegű, az angoloknál és franciáknál empirisztikus-naturalisztikus-matematikai természetű.

A fejlődésnek, mint haladásnak, gondolata a kor szelleme előtt a legnagyobb hatalommá válik. DARWIN tana a szerves élet folytonos fejlődését s H. SPENCER evolúciós filozófiája a természetnek és az emberiségnek folyton magasabb életformákba való előrehaladását minden lét alaptörvényének tüntette fel. Ez a fejlődés szükségképi titokzatos folyamat, mely a természetet, az egyéneket és népeket, akár akarják, akár nem, a törvényszerűség erejével bizonyos cél irányában haladásra kényszeríti. A századnak a haladásba vetett hitét rendkívüli módon megerősítette a modern technika csodálatos és gyors kifejlődése, mely az élet külső feltételeit soha nem is sejtett mértékben mindenestül átalakította. A technika varázsa a haladás eszméjének végleges diadalát jelentette a felületesebb világfelfogás minden terén: szinte haladási mámorba ejtette a modern embert s a szellem belső javairól és értékeiről figyelmét egészen a külső technikai kultúrára terelte. Ezzel egyszersmind az értékprobléma megoldása is mindjobban hédonisztikus formát öltött: a lét végső célja az élet kényelme, a boldogság, ez egyszersmind a történeti haladás megítélésének is értékelve.

Ennek a felfogásnak gyökere az angol utilitarizmusba nyúlik vissza, melyet a múlt század első évtizedeiben rendszeresen J. BENTHAM fejt ki. Egész iskolát alapít, melynek későbbi vezére J. ST. MILL. Eszerint minden erkölcsi cselekvés értékelve a haszon; az utóbbi a tárgynak az a tulajdonsága, hogy gyönyört tud kelteni. Az erkölcsi fejlődés, egyben az emberi történet célja: a legtöbb ember legnagyobb boldogsága (the greatest happiness of the greatest number). A történeti haladás abban áll, hogy mind több ember válik boldoggá. Ez a hédonisztikus álláspont igen nagy hatással volt az angol történészekre és történetfilozófusokra, különösen BUCKLERE és GROTERA, akik viszont a kontinens historikusainak felfogásán éreztették értékelő állásfoglalásuk befolyását.

142. A hédonisztikus történeti értékfelfogás a haladás fogalmára nézve természetes következménye volt a *pozitivizmus* szellemének is. Bár a pozitivizmus eredetileg a történettudományban is tisztán a „pozitív tényekre“ s ezek törvényszerűségének megállapítására akart szorítkozni s az események értékelését nem tartotta a történelem sajátos feladatának, a pozitivisták szellemű történetfilozófusoknak mégis megvolt a maguk értékelő állásfoglalása. Mivel minden, a „pozitív“ tényeken túlmenő, transzcendens gondolatot elutasítottak,

nem maradt számukra más értékmérő a történeti haladás megítélésében, mint az élet fokozása, a gyönyör, a haszon, a boldogság. Naturalisztikus felfogásuk abból, hogy minden lény minden cselekedetében, tudatosan vagy tudattalanul, gyönyörre törekszik, azt következtette, hogy a cselekvés céljának a gyönyörnek *kell* lennie: a pszichológiai tényt tehát normává s értékke léptette elő. Azonban ez az irányzat két szempontot figyelmen kívül hagyott. Először: a jelzett tény nem „pozitív“ tény, mert igenis az élet és a történet számos emberi cselekedetet mutat fel, amelyek éppen nem a gyönyörre irányulnak, hanem a legnagyobb szenvedéssel és önfeláldozással járnak. Másodsor: a pusztán tényekből értékek és normák sohasem vonhatók el; abból ugyanis, hogy miképp cselekednek az emberek, egyáltalában nem következik, hogy miképp *kell* cselekednünk.

Maga a pozitívizmus megalapítója, A. COMTE, távol áll a haladás hédonisztikus fogalmától. A történelmet azonosítja a „szociális dinamikával“, melynek célja a haladás törvényeinek kutatása (théorie du progrès). Az emberiséget, a nemzedékek letűnt és jövő sorát, PASCALLal egyetlen embernek nézi, aki folyton tanul és halad. Haladáson COMTE „a társadalomnak bizonyos, soha el nem ért cél felé való menetét érti, mely szükségképpen meghatározott fokozatok során keresztül megy végbe“. ¹ Ezt a fogalmat CONDORCET a jövőre alkalmazta, COMTE a multa nézve vizsgálja. Amannak a végtelen tökéletességre vonatkozó gondolatát az ember testi és lelki sajátosságainak elemzése alapján nem pozitív, hanem csak metafizikai eszmének minősíti. Bár a haladás pozitív elméletéből az értékmozzanatot elvileg ki akarja küszöbölni, mert a törvényszerűen létrejövő társadalmi állapot minden korban éppoly jó, mint rossz: még sem zárkózik el számos helyen annak megítélésétől, vajjon valóban haladt-e az emberiség? Értelmi szempontból szerinte az emberiség kétségkívül halad, mert a természet tüneményeit mindjobban ismeri, előrelátja, hogy aztán uralkodhassék rajta. E téren a haladás ismereteink és a rájuk épülő technika mind nagyobb kiterjesztésében áll. ² Fontosabb tökéletesedésünk azonban az, mely belső erkölcsi természetünkre vonatkozik. Ez abban áll, hogy azokat a tulajdonságainkat, melyek az embert az állattól specifikusan megkülönböztetik, iparkodunk kifejleszteni. Az intellektuális (tudományos és esztétikai) haladás fontosabb, mint a fizikai, vagyis az ember élet-tartamának meghosszabbítása, mert az utóbbi is a biológiától s az orvostudományoktól, tehát az ismeretek fejlesztésétől függ. De még fontosabb az értelmi haladásnál is az erkölcsi tökéletesedés: nincs értelmi haladás, mely az erkölcs, a jóság fokozódásával felérne. Ez az erkölcsi haladás a legfőbb cél, a többi haladás csak ennek eszköze. ³ COMTE történeti értékfelfogása tehát nem hédonisztikus, hanem idealisztikus színezetű.

COMTE az emberi fejlődés menetének „törvényeit“ is megállapítja. A „három állapot törvénye“ szerint az emberiség gondolkodása három korszakon megy keresztül: a teológiai, metafizikai s a pozitív korszakon (26. §). A fejlődés végső állapota az lesz, melyben teljesen a pozitív szellem fog uralkodni. COMTE is, mint HEGEL, mivel min-

den korszak létrejöttét szükségképinek tartja, minden fejlődési fokozatot a maga sajátosságában tud történetileg értékelni. Így a középkort is, melyet még VOLTAIRE, mint a történet szégyenét, sötétségről, babonáról és tudatlanságról vádolt. COMTE a középkort, ezt a fényes ókorra következő látszólagos hanyatlást, összhangba iparkodik hozni a szakadatlan haladás eszméjével, melyet szociális dinamikája hirdet. Először is a hanyatlás szerinte nem volt teljes, mert ugyanekkor élte az arab kultúra a maga legfényesebb korszakát; az araboknál a legtöbb tudomány átlépte azt a határt, melyet az antik világban elért. A fejlődésmenet tehát ekkor sem szakadt meg. A XVIII. század filozófusai egyébként a középkort nem is ismerték, csak előítéleteik alapján ócsárolták. Az újkor valamennyi szellemi mozgalma ebbe a sötétnek kikiáltott korba nyúlik vissza. Az antik világ a középkort a művészetekben sem — a plasztika kivételével — multa felül, sőt több tekintetben a középkor itt is haladást jelent. A gót építészet olyan csodákat hozott létre, melyekről az antik világnak sejtelve sem volt. DANTE mint költő egyedül áll. A modern zene eredete az egyházi ének. A tudományok szempontjából a középkor első fele a csendes előkészület és erőgyűjtés korszaka. Második fele már a modern tudomány alapvetése. ROGER BACON oly nagy szellem volt, hogy azok a mai tudósok — mondja COMTE —, akik a középkort oly gögösen megvetik, „ennek a csodálatraméltó barátnak nagy művét“ nemcsak megírni, hanem megérteni sem tudnák, annyira gazdag a legkülönbözőbb ismeretterületeken a szempontok sokaságában.⁵

A történet menetét hédonisztikus alapon megítélő álláspont főképp a pozitívizmusnak a n g o l szárnyán érvényesült. Ez a biológiai evolúciós gondolatot egybekapcsolta a szigetvilág hagyományos utilitarisztikus felfogásával, amely viszont mindig hédonizmusra vezethető vissza. HERBERT SPENCER szerint jó az, ami az életet, az egyesnek és a fajnak fenntartását legnagyobb mértékben előmozdítja (etikai evolucionizmus); egyszersmind több gyönyört idéz elő, mint fájdalmat (hédonizmus). A cselekvés erkölcsi értékét az dönti el, vajjon az életre hasznos-e vagy káros? Ez a hasznosság szempont a kultúra haladásának is mértéke. Minthogy pedig a hasznosság főképp a technikában testesül meg, ennek tökéletesítése válik a fejlődés céljává. Innen érthető, hogy SPENCER „az angol nép szellemi képességeinek diadalát nem SHAKESPEARE tragédiáiban vagy BACON filozófiájában látta, hanem az angol technika három nagy alkotásában: a kontinens gázellátásában, Amsterdam vízellátásában és Nápoly csatornázásában“.⁶ Az evolucionizmus történetfilozófiájának egy másik vonása az a szinte naiv optimizmus, mellyel az emberiség jövő szellemi fejlődését biológiai alapon elképzeli. SPENCERnek legszilárdabb meggyőződése, hogy a természetes kiválogatódás és alkalmazkodás oda fog juttatni, hogy megszűnik az emberek közti egyenlőtlenség s az erősebb fölénye magától eltűnik. Ami nem fog magától megélni, az a természet rendje szerint el fog pusztulni: csak az értékes, azaz hasznos egyének és cselekvésformák maradnak fenn. Így születik meg a végső állapot boldogsága.

Ez a hédonisztikus szellem hatja át a pozitívizmusnak úgy-szólván valamennyi szociológusát, történetfilozófusát és historikusát, mint BUCKLET, P. LACOMBEOT, G. DE GREEFET, részben A. D. XÉNOPOLET.⁷

A pozitívizmusnak a történettudományra vonatkozó elméleti programja ki akar a történelemből kuszöbölni minden értékfel-fogást: a történetíró a multat minden érték szemponttól mentesen támassza fel, a pozitív tényeket mint valami tükör iparkodjék vissza-vetíteni. Úgy járjon el, mint a természetbúvár, ki nem válogat a tünemények között, mintha egyik értékesebb volna, mint a másik. „A történet — mondja egy kiváló magyar historikus — fizikai tünemé-ny, melyet azon módszerrel kell vizsgálnunk, amely módszernek a természettudományokban oly fényes vívmányokat köszönünk.“⁸ A pozitívista TAINÉ büszke arra, hogy az ő rendszere, mely az emberi szellem alkotásaira vonatkozik, „a növénytant követi, mely egyenlő érdeklődéssel vizsgálja a narancsfát és a borostyánt, a fenyút és a nyírfát, sőt maga is egy fajta az alkalmazott növénytantnak, csakhogy növény helyett emberi művekkel foglalkozik. Ez a rendszer osztozik abban az általános törekvésben, mely napjainkban a szellemi tudomá-nyokat (sciences morales) mindig közelebb viszi a természet-tudományokhoz és... azoknak hasonló alaposságot kölcsönöz s hasonló haladást biztosít“.⁹ Azonban a pozitívista történetírók e program ellenére mégsem szorítkoznak a tények pusztá konstata-lására, oksági összefüggésük és törvényszerűségük megállapítására, hanem a történet menetében haladást is látnak, s amikor ezt elemzik és igazolni próbálják, már az értékfelfogás kellős közepén vannak. Ennek mérőelve pedig rendszerint hédonisztikus-utilitarisztikus ter-mészetű. BUCKLE például a történeti haladás lényeges tartalmát „a civilizáció fejlődésében és az emberi nem általános boldogságában“ pillantja meg. Az értékelő álláspont tehát a pozitívizmus történet-filozófiájából sem hiányzik, csakhogy ez éppen — a pozitívizmus értékfelfogása. Ez mutatja legjobban, mennyire nem sikerül a pozi-tívizmusnak az emberi történetet pusztá semleges természeti törté-néssé lefokoznia.

A történetírók túlnyomó része azonban a XIX. század második felében is a pozitívizmus elméletétől függetlenül a maga útját járta mind szélesebb területen, mind nagyobb és differenciáltabb munka-felosztással és empirikus pontossággal: a filozófiai cél és irányítás a szakszerű munkát nem igen zavarta.

A. COMTE: Cours de philosophie positive. 1830—42. 5. kiad. 1892—3. IV. köt., 182—186. — ² U. o. IV. 304—6. ³ COMTE: Système de politique positive. 1851—4. I. 106—8. — ⁴ Cours de philos. pos. V. 360—1. IV. 50. — ⁵ U. o. IV., 194. — ⁶ THIENEMANN T. A pozitívizmus és a magyar történelemtudományok. (Minerva. 1922. 8.) — ⁷ BUCKLE: The history of civilisation in England, 1857—61. (Magyarul 1873.). P. LACOMBE: De l'his-toire considérée comme science. 1894. 268. A. D. XÉNOPOLE: Les principes fondamentaux de l'histoire. 1899. 113. G. DE GREEF: Le transformisme social. 1895. — ⁸ PAULER GYULA: A pozitívizmus hatásáról a történetírásban (Századok. 1871. évf., 530.) — ⁹ TAINÉ: Philosophie de l'art. 1865. (Magyar ford: 1878. 15.)

143. A *hédonizmus* úgy, ahogyan az etikában, a történetfilozófiában is, ha következetesen végiggondoljuk, csődöt mond. A gyönyör, mint ilyen, nem lehet cselekvéseinknek s így az emberi történetnek sem abszolút célja. Az igazi értékek érvényessége teljesen független attól a lelki mozzanattól, vajjon bennünk milyen érzelmeket kelt? A gyönyör nagyon is határozatlan általános valami. A valóságban sehol sincs „általános“ gyönyör, hanem határtalanul sokféle, mind minőségileg, mind mennyiségileg egymástól különböző szubjektív gyönyörérzelem. Ha a boldogságot, gyönyört tűzzük ki az emberi lét és történet végső céljául, akkor egy teljesen relatív és szubjektív, mulandó, a pillanattal továtünő, csak aktuális, magában meg nem rögzíthető, mert folyton változó, mozzanatot ruházunk fel az önérték méltóságával. Ha nem hiszünk örök, objektív, magukban megálló értékek érvényességében és kötelező erejében, akkor nincsen az emberiségnek magasabb rendeltetése, egész története értelmetlen erőlködéssé törpül, az eddigi kultúra nem haladást, hanem szörnyű devalvációt jelent, mert valóban-kétséges, vajjon a kultúra végső elemzésben előmozdítja-e a legtöbb ember legtöbb boldogságát, vajjon több gyönyört élvez-e a XX. századbeli kultúremler, mint a bokrok között élő primitív ember? Vajjon a kultúra minden „magasabb“ foka nem forrása-e újabb bajoknak, küzdelmeknek és szenvedéseknek? Ha a pusztá gyönyör, boldogság egyéni és történeti célunk, akkor kerüljük a kultúra gőgös alkotásait, felejtjük el sok évezredes fejlődésünket, hagyatkozunk természetadta ösztöneinkre, mint a réti nyáj, mely a napsütésen vígan legel s melyet egyedül ösztöne igazít útba, mi hajt hasznot neki s mi nem, mi jó neki s mi nem.

Az emberiség gyakorlati erkölcsi értéktudata sohasem volt a hédonizmus álláspontján: ezt mindig lealacsonyítónak érezte. A néplélek át és át volt hatva mindig oly értékek tudatától, amelyeknek a gyönyörnél és haszonnál előkelőbb hivatásuk van s amelyek sokszor nemhogy megkönnyebbítenék az élet fájdalmát, hanem éppen fokozzák, anélkül, hogy ez értékességük kérdését érintené. Ez az értéktudat tükröződik mind a népléleknek, mind a történetíróknak történeti értékfelfogásában is. Nem az a történetben elsősorban a dicsőség tárgya, ami boldogságot idézett elő, hanem a hősiesség, az önfeláldozás, a földi javak önzetlen megvetése, a kötelesség feltétlen teljesítése, az eszményeknek vérrel is megpecsételt kultusza. Mindebből pedig nem a boldogságnak, hanem a magasabb, abszolút értékek elismerésének, az idealisztikus értékfelfogásnak hangja cseng ki. A nemzeti lélek a maga multját és jövőjét elsősorban nem a boldogság és gazdagság szögéből ítéli meg, hanem a haza becsülete, nagysága, szabadsága, méltósága és önállósága a történeti értékmérője. Innen érthető, hogy a nemzetek történeti köztudata nem mindig azokat a fejedelmeket és államférfiakat becsüli legtöbbször s veszi nevüket körül évszázadokon keresztül hódolattal, akik a nemzetnek békés jólétet és zavartalan boldogságot biztosítottak, hanem azokat, akikben hősiesség, emberi nagyság, valami nagy eszméért való rajongás lakozott, akik ezért az eszméért elszánt

heroizmussal küzdöttek, ha mindjárt népüket a legnagyobb megpróbáltatásokba és folytonos szenvedésekbe döntötték is. A francia történeti értéktudat NAPOLEON alakjában nem a mérhetetlen véráldozatot, szenvedést, zsarnokságot és a szörnyű bukást látja, hanem a francia zászló dicsőséges európai útját, a nemzeti *gloire* megtestesülését. Minden nép a maga szabadságharcának a nemzet becsületéért és méltóságáért heroikusan küzdő vezéreit érzi multja legfontosabb történeti személyiségeinek, akár sikerült ez a szabadságharc (CROMWELL, GARIBALDI, TELL VILMOS), akár gyászosan elbukott s a nemzetet nyomorba sodorta (II. RÁKÓCZI FERENC, KOSSUTH, KOŚCIUSKO).

De nemcsak a népies történeti tudatnak, hanem a tudományos céloktól irányított történetíróknak értékelése is HERODOTOSTól kezdve THUKIDYDESEN, LIVIUSON, MACCHIAVELLIN keresztül a XIX. század nagy historikusaiig (az oekonomiai történetfelfogás híveinek kivételével) valamennyi nemzetnél antihedonisztikus állásponton voltak: az eseményeket és személyeket főképp oly értékek elismerése alapján ítélték meg, amelyek érvényességét függetlennek gondolták attól, vajjon az őket megvalósító cselekvés boldogságot okoz-e vagy fájdalmat? „A világtörténet — mondja HEGEL — nem a boldogság termőföldje. A boldogság korszakai a történelem üres lapjai közé tartoznak.“

Amint a nemzet köztudatának, éppúgy a történészeknek értékelését is korlátozza, sőt meghatározza a nemzet javának szempontja. A historikus előtt sem elsősorban az emberiség fejlődésének végső célja lebeg, hanem a saját nemzetéé, sőt a két célt rendszerint azonosnak érzi. Hazájának győzelmét, hatalmi expanzióját és virágzását az egész emberiség szempontjából nagy értéknek fogja fel, ha mindjárt ez más nemzetek leigázásával vagy megsemmisítésével járt is. Viszont hazájának hatalmi vereségét vagy műveltségi hanyatlását egyetemes emberi tekintetben is nagy szerencsétlenségnek érzi. Minden nemzet történetíró fiának megvan a patriotizmusból önkéntelenül kialakult „személyes egyenlete“, mely nehezen enged meg neki a nemzeti relativ értékmérő helyébe az egyetemes emberiség céljához mért általános értékelv magaslatára való emelkedést. (v. ö. 64—68. §-okat).¹ A történettudománynak mindenesetre az az eszménye, hogy a történeti anyag kiválasztása s a fejlődés megítélése az általános kultúrértékek alapján történjék, még pedig ezen értékek összessége (totalitása) szempontjából. A haladás megítélése mindig egyoldalú és helytelen marad, ha alapjául nem a kultúra eszménye a maga egészében, hanem ennek csak egyik mozzanata szolgál. Az értékfelfogás történetfilozófiai alkalmazásának is helyes irányelve csak az *értékelméleti pluralizmus*, nem pedig az értékelméleti monizmus lehet. Ez az elvi álláspont érvényesül a történetírás klasszikusainál (például MOMMSENNÉL, RANKENÁL), kiknek számára egyetemes értékfelfogásuk mindig biztosította annak lehetőségét, hogy a történet hullámaiból ki tudják emelni és megrögzíteni azt, ami általában emberileg jelentős és értékes.

¹ „A nemzeti történetírás mindenkor alá volt vetve a nemzeti közösség hatásának, amire jellemző tünet az, hogy éppen a legnagyobb nemzeti történetírókat rendszeresen nem értékeli oly magasra az idegen, mint az illető nemzet fia. MACAULAY minden jellemző tehetsége mellett nekünk, idegeneknek, teatrális, érdeklődési köre pedig szinte szégyenletesen korlátolt; MICHELET, THIERS, TAINE a legkülönbözőbb metodikai és stílári hibákkal terheltek, nem is szólva pl. TREITSCHKÉRŐL, akiről idegen alig tudja megérteni, hogyan találhatott műveiben egy egész nép generációkon át útmutatást és klasszikus tanulságot. Ha szabad egy kis túlzást alkalmazni a könnyebb érthetőség kedvéért: a nemzeti történetírás épp olyan szubjektív és idegenre lefordíthatatlan, mint pl. ARANY JÁNOS Toldi-ja. Csak persze e szubjektivitásnak nem egyéninek, hanem a nemzeti közösség reflexének kell lennie. És minél valószínűbb, minél teljesebb ez a nemzeti közösség, minél inkább magában foglal minden nemzetit, úgy a jelen szélességében, mint a múltak mélységében, annál nagyobb a személyes élmény, mely a nemzeti közösség hatása folytán a történetírói munkánál létrejön... Sokkal szebb ezt bevallani, mint a liberális vagy szocialista irodalom mintájára szigorú arccal objektivitást szenevelgni, aminek a valóságban legkisebb nyoma sem található.“ SZEKFI GYULA: Három nemzedék.² 1922. 43—44.

IV. TÖRTÉNETI OPTIMIZMUS ÉS PESSZIMIZMUS.

144. A történeti értékfelfogás vizsgálata, mint az eddigiekből látható, kétféle irányú lehet. Először is *normatív* irányú, amikor azt kutatjuk, vajjon minek kell lennie az emberi történet céljának, mint végső eszménynek, mely felé az emberiség fokozatosan közeledjék. Másodsor *tény* irányú, amikor az a kérdés, vajjon az előbb megállapított végső célt, mint értéket, mennyiben valósította meg a történet folyamán *ténylegesen* az emberiség: valóban van-e a cél szempontjából haladás vagy sem?

Amikor fennebb a különféle történeti értékfelfogások egyes típusait vizsgáltuk, úgy, ahogy ezek az egyes korok köztudatában vagy a történetfilozófusoknál jelentkeztek, a most jelzett két kérdésre adott válaszokat egymástól szétválasztva iparkodtunk bemutatni: a haladás értékeszményét és a tényleges haladás megítélését. Az utóbbira nézve elfoglalt álláspont természetesen már feltételez az előbbire vonatkozólag valamiféle értékfelfogást. Mert a haladást állítani vagy tagadni a cél kitűzése nélkül, amely felé haladni kell: lehetetlenség.

A tényleges haladás megítélésére nézve két szélső felfogás áll egymással szemben. A merő *optimizmus* álláspontja, mely szilárdan hisz az emberiség végtelen perfektibilitásában s az eddigi történetben is folytonos és egyenesirányú haladást állapít meg. Másrészt a vigasztalan *pesszimizmus* gondolata, mely szerint az emberiség lényegében mindig ugyanaz maradt, tehát — mint SCHOPENHAUER mondja — az emberi nyomorúság ugyanaz a tragikomédiája játszódott le, csak hogy mindig új kosztümökkel és új kulisszákkal: *eadem, sed aliter*, vagy a Biblia sötétlátású filozófusának szavai szerint: „Micsoda az, ami volt? Ugyanaz, ami ezentúl lesz. Micsoda az, ami történt? Ugyanaz, ami történni fog.“ (Ecl. 1, 9.)

A történeti élet beható szemlélete egyik szélső álláspontnak sem adhat igazat s a problémát sokkal bonyolultabbnak látja, sem-

hogy ez egy általános igennel vagy nemmel eldönthető volna; a tények szemlélete közben hol közelebb, hol távolabb jutunk az igentől vagy a nemtől, néha egyforma távolságban érezzük magunkat tőlük. A haladás ugyanis távolról sem oly nyílegyenes és folytonos a kultúra valamennyi területén, mint az optimisták vélik; de merőben nem is hiányzik, mint az egyoldalú pesszimisták hiszik. Mielőtt azonban e kérdést tüzetesen megvizsgáljunk, előbb néhány klasszikus historikusnak és történetfilozófusnak idevágó véleményét sorakoztatjuk fel a tanulság kedvéért: a historikusokét, akik a történeti életet a nagyszámú források nyomán a maga közelségében és elevenségében közvetlenül szemlélik, s a történetfilozófusokét, akik viszont ugyanazt egyetemesen átfogó szempontokból tisztas távolból nézik.

MOMMSEN a római császárság korát a magáéval egybevetve, szkeptikus a haladás iránt. „Még ma is sok vidéke van keletnek és nyugatnak, amelynek számára a császárság kora a jó kormányzatnak magában véve szerény, de mégis sem azelőtt, sem azóta el nem ért magasságát jelenti. És ha egyszer az Űrnak anyaga megcsinálja a mérleget arról, vajjon SEVERUS ANTONINUS birodalma akkor volt-e, vagy ma van-e nagyobb ésszel és több humanitással kormányozva, vajjon az erkölcsiség és a népek boldogsága előre, vagy hátra ment-e azóta: nagyon kétséges, hogy a jelenkor javára döntene ítélete.“¹ RANKE a Miksa bajor király előtt tartott előadásaiban elismeri, hogy van bizonyos haladás a történetben, de nem oly értelemben, mint ha minden korban az emberiség élete magasabb értékű volna. A haladásban csak egyes népek vesznek részt, de ezek sem egyformán és állandóan. A kultúra pl. Ázsiában jött létre, de aztán itt lehanyaglott. Haladás állapítható meg gazdasági-technikai téren, de az erkölcs területén már ki nem mutatható. „A morális eszmék, vagy a művészet és költészet iránt érzett fogékonyság extenzíve haladhatnak, de neveltséges volna azzal a követeléssel lépni föl, hogy valaki nagyobb epikus vagy tragikus, mint HOMEROS, vagy SOPHOKLES.“² LORENZ dicsóítja RANKE-t, mivel ez megtette azt „a mindenkorra megszabadító lépést, hogy az emberi fejlődés egységes tervének vagy egy célra irányított haladásának szempontját teljesen sutba dobta“. „A történetfilozófia — mondja másutt — AUGUSTINUS és EUSEBIUS kora óta jogosnak tartja a haladásba vetett hitnek mintegy magában érvényes bizonyosságát és elismerését. És amely különbözök a formák, melyekben a haladás a legkülönbözőbb filozófusok nézete szerint végbemegy, éppoly határozottan föltételezik cleve ezt az eszmét, mint *petitio principii*-t... Valóban, az olyan történetfilozófiának, mely magával vagy másokkal el akarja hitetni, hogy minden történeti élet egyszer s mindenkorra szilárd haladási törvénynek van alávetve, a történetileg gondolkodó és érző kutatót egész az utálat indulatáig el kell keserítenie.“³

BURCKHARDT is az ú. n. haladási elméletet a valódi történeti felfogás halálos ellenségének tartja. Az ember lelke — úgy mond — a történeti korban nem gyarapodott, a képességek mindenesetre régóta készek és teljesek. Az a kérdésünk tehát, hogy most az erkölcsi haladás korában élünk a kockázatos korrallal szemben, mely ideális törekvésének szabad erejét száz magastornyú székesegyházban emelte az ég felé, nagyon neveltséges. Nem arról van szó, hogy visszavágyódjunk a középkorba, hanem hogy megértsük. A mi életünk üzlet, az akkori valódi élet volt. Az erkölcsiség, mint hatalom, nem erősebb ma, mint az úgynevezett durva korban. Az életnek másokért való fölládozása bizonyára előfordult már a cölöpépületek lakói közt. Jó és gonosz, sőt még a szerencse és szerencsétlenség aránya is a legkülönbözőbb korokban és kultúrákban nagyban és egészben kiegyenlítődött.⁴

Az újabb történetfilozófusok közül csak két, igen objektív lelki alkatú és széles látókörű gondolkodónak a haladásra vonatkozó nézetét említjük. „Nem akarok — mondja LORZE — annál a rideg nézetnél időzni, hogy már minden megvolt és semmi új nem történik többé a nap alatt. Azonban az emberiség egyenesirányú haladásának szívesen elhitt állításával szemben az óvatosabb megfontolás már régen arra a fölfedezésre érezte magát kényszerítve, hogy a történet spirális vonalakban csavarodik tova; mások az epicykloidok hasonlatát jobban kedvelték; vagyis sohasem

hiányzott annak a vallomásnak mélyértelmű elburkolása, hogy a történet összbenyomása éppen nem zavartalanul fölemelő, hanem túlyomóan lehangoló. Az előítéletnélküli gondolkodás mindig panaszkodva fog csodálkozni azon, hogy a műveltségnek és sajátos életszépségnek mennyi java ment tönkre az egyes kultúrák pusztulásával, hogy aztán többé soha se térjen vissza. A következő korok más, magasabb javakkal kárpótolhatják magukat: de ezzel nem változtatnak azon a tényen, hogy ama régebbi javak visszahozhatatlanul elmúltak; sohasem akar a régebbi kor kiküzdött eredménye a következő kor munkájával összekapcsolódni úgy, ahogy a folytonos haladáshoz illenék, hanem majdnem mindenütt az új élet fájdalmas áldozatok árán, a régi romjaiból emelkedik ki. Az egész történetnek ezért a szomorú benyomásért csak kevésbé vigasztalhatnak meg azok a jóhiszemű hasonlatok, hogy hát az egyes életnek is az ifjúság virágkorát föl kell áldoznia a férfikornak, ezt az öregségnek.“ „Nyilván csak igen korlátolt az a tér, amely számára a határtalan haladás valószínűsége megvan, mások számára ez nagyon csekély.“ „Sohasem lesz egy akol és egy pásztor, sohasem valósul meg az egész emberiség egyforma műveltsége és általános megnevesülése, hanem örökké fog tartani a küzdelem és az egyesek sorsának egyenlőtlensége és a Gonosznak életerejé.“⁴⁵

WINDELBAND, aki a filozófia fejlődésének a kultúra, a vallás, tudomány, erkölcs, művészet területeivel való legmélyebb kapcsolatait derítette ki, szintén sötét felfogást táplál a tényleges történeti haladásról. A történet behatóbb szemléletének — mondja — „valóban kétséget kell támasztania bennünk a végtelen haladás követelménye és az ember végtelen tökéletesedési képessége iránt. Ennek az elméletnek az ő tettreserkentő önbizalmában bizonyára megvan a maga értéke, azonban inkább csak értékítélet, semmint teoretikus ismeret. Éppen megfordítva, azt mondhatjuk, hogy minden analógia voltaképp ellene szól. Hogyan az egyének, éppúgy a népek is, előregszenek és meghalnak. És ha „mindig új vér kering is bennük“, és a jövőben, úgy látszik, határtalan lehetőségek rejlenek is, bizonyos hogy bolygónk és rajta az emberi nem öregszik. Elvégre is, éppen csak az emberiség halála előtt nem kellene bekövetkeznie az öregedésnek, a virágkor elmúlásának? Persze, nem tudhatjuk, vajjon ez a csúcspont még előttünk van-e, vagy pedig már túléltük-e? Hogy a mi jelenlegi civilizációnk sok tekintetben ismét éppen úgy túlélte magát, mint ahogy hajdan a római, aziránt nem lehet kétség: vajjon van-e benne erő, hogy később még elhasználatlan népekben új gyökereket verjen, ki tudná megmondani? S ezek az elhasználatlan népek nem fognak-e ismét valamikor kimerülni? Több szempontból vehetjük fontolóra, vajjon valóban nem vagyunk-e már túl a csúcsponton? Nem kell valami nagyon pesszimiztikusan gondolkodnunk a művészeti élet új alakulásainak lehetőségéről, hogy világos legyen előttünk, hogy a műalkotás bizonyos fajai a történetben elérték tetőpontjukat, melyet túllépni a dolog természete szerint nincsen módunkban. Olyan alkotások, mint a homeroszi költemények, a Parthenon szoborművei, a platonai dialogusok, a raphaeli Madonnák, GOETHE Faustja, vagy BEETHOVEN zenéje, a maguk sajátos tökéletességében fölmúlhatatlanok, többé el nem érhetők: legföljebb csak másfajta alkotások által helyettesíthetők. Vagy másrészt irányítsuk szemünket a közéletre: mindenütt, és pedig növekvő mértékben, az asszociatív életformák elkerülhetetlen szükségképességét látjuk, amelyek tömeghatásukban az egyéniséget paragon hevertetik és a személyiséget megölik. Nem hiába beszél korunk oly sokat a személyiségről: arról beszélünk mindig a legszívesebben és leggyakrabban, ami után sóvárgunk, ami hiányzik belőlünk. Az egész világ panaszkodik, hogy az eredeti emberek kihalnak és a különös képességük elsatnyulnak. Korunkban minden a nagyság vonását ölti fel; de ez a nagyság csak kvantitatív természetű. A személyinek ez a lehátása és elnyomása annak szempontjából, amiben a történet lényege rejlik, minden hanyatlás közül a legveszedelmesebb: azzal fenyeget, hogy a személyiségnélküli szocialitás kezdetleges állapotába szorít vissza bennünket. Ide juttat az életnek minden téren való demokratizálása; ez mindjobban gátolja és megszorítja a történet leglényegesebb tényezőjének munkáját: a személyes mozzanatot. Aki ebből a szempontból nézi a ma történetének mozgalmait, annak el kell borzadnia a jövőtől, ha csak nem engedi át magát annak a reménynek, hogy még nem sejtett lehetőségek segíthetnek rajtunk. Éppen talán azzal a reménnyel vigasztalhatjuk magunkat, hogy a történeti kozmosz az újnak és a váratlannak világa.“⁴⁶

Még számos nagy történetfilozófiai elmélkedő hasonló pesszimista nézetét sorolhatnók föl az emberi haladásról. Optimista értékfelfogást többnyire a modern

technika csodás eredményeitől is faszcinált természettudósoknál találunk, akiknek történeti kultúrája viszont csekély, vagy egyoldalú (pl. OSTWALDNÁL). Természetesen figyelembe kell vennünk, hogy az értékmérő többé-kevésbé mindig szubjektív, nemcsak az egyén lelki alkatától s világnézetétől, hanem korának általános szellemétől is függ. A világháború óta természetesen még csak fokozódik az emberi kultúra „alkonyatáról” való sötét felfogás hangulata (SPENGLER). Viszont olyan személyek és korok, amelyek duzzadnak a reformtörekvésektől s a tettvágytól, természetesen hisznek a haladásban s ennek eddig megtett útját is kedvezően ítélik meg. Az ilyen aktív személyek és korok reményteljes optimista típusa szólal meg pl. gróf SZÉCHENYI ISTVÁNban: „Valamint Istenben, úgy hiszek én az emberi perfektibilitásban.”⁷ SZÉCHENYINEK ez a hite egyrészt nemzetének rendeltetés-tudatából, másrészt élő keresztény meggyőződéséből fakadt, melynek etikája perfekcionista jellegű. „A nemzet oly erkölcsi test, mely az emberiségnek alkotó része és azon lépcsőknek egyike, melyeken az emberi nem mind magasabbra emelkedhetik vég-hivatása, a „tökéleteseülés” felé.”⁸ „A keresztény vallással azt a hitet is átvettük, hogy a haladó virtusai és esze által mindig magasabbra emelheti magát az Istenség felé.”⁹

A reformkornak másik nagy alakját, báró EÖTVÖS JÓZSEFET, is át-megáthatja kora liberális szellemének a haladás iránt táplált optimizmusa. „Nemcsak ROUSSEAU — mondja —, de előtte s utána mások is nagy fáradságot fordítottak azon állítás bebizonyítására, hogy az emberi nem a művelődés által többet vezetett, mint nyert, s hogy az, mit haladásnak nevezünk, tulajdonképp csak erkölcsi súlyedésünk hosszú története. E tan... épp oly kevésbé érdemi, hogy róla komolyan vitatkozzunk, mint azon állítás, hogy a gyermek, ha felnő, rosszabbá és szerencsétlenebbé válik. Miután a gyermeknek nőni s az emberi nemnek művelődni kell, az ily okoskodásnak semmi gyakorlati haszna nem lehet.” „Én is bízom nemünk tökéletesülésében, s meg vagyok győződve, hogy haladásunk csaknem határtalan, de határtalan hosszúságú időben.” „Aki a történelemmel komolyan foglalkozdik, azon meggyőződésre jut, hogy egész világtörténetünk csak egy folytonos haladás története. Akár az emberi nem számát, akár a műveltséget, akár az anyagi jólétet, akár az erkölcsi elvet tekintjük, haladtunk mindenben. Igaz, hogy földünk egyes, most néptelen vidékein, régi művelt népek romjait találjuk; de ki fogja tagadni, hogy a földön most több ember lakik, s hogy a műveltség nagyobb tért foglal el, mint bármely korban, melyről tudományunk szól? Igaz, most is elég inséget találunk, s az erkölcsi elvek hatalma (a humanitás) most sem áll azon a fokon, melyen azt látni óhajtánók: de midőn Róma vagy a középkor történetén végigmegyünk, s látjuk a minden században többször visszatérő éhséget, mely alatt a lakóknak egy része elveszett, s a legcivilizáltabb népek hadviselési módját, ki nem ismeri el haladásunkat?”

Igen jellemző a kor naturalisztikus szellemének hatalmára, hogy még olyan idealista felfogású gondolkodót is, mint EÖTVÖS, ki a legszilárdabban meg van győződve az emberi szellem történeti érték-fokozódásáról, mennyire befolyásolt s alapmeggyőződésével ellentétos a szellemet a természeti folyamatok mintájára atomizáló mechanikus történeti felfogásba bonyolított: „Az organikus kémia szerint — mondja EÖTVÖS — minden növény tápanyagát a földből vonja, melynek a trágyában azon anyagokat adjuk vissza, melyeket termése által elvesztett. Egy *örök körfolyam* létezik az organikus természetben, s a növény- s állatország roppant sokfélesége csak ugyanazon *néhány elemből* áll, mely ezerféle formában él és tenyészik körülöttünk. Nem látjuk-e ugyanezt a szellemi világban is, hol szüntelenül változó formákban ugyanazon eszmék és érzések térnek vissza? Civilizációnk rothadása képezi az anyagot, melyből a reá következő fejlődik, s azon számtalan jelenségekben, melyeket a világtörténetben látunk, mindig csak ugyanazon, s pedig nem számos elemekkel találkozunk.”¹⁰ Eszerint nem volna a szellemi-történeti világban sem haladás, új értékek produkálása, hanem csak ugyanazon elemeknek más- és más kombinációban való visszatérése, merő körforgása, úgy, ahogyan a természetben.

¹ MOMMSEN: Römische Geschichte. V. köt., 4., 5. Idézi ANGYAL DÁVID: Tanulmányok. 1923. 163. (Gróf SZÉCHENYI ISTVÁN történeti eszméi. Először Budapesti Szemle. 1907. évf.) — ² RANKE: Über die Epochen der neueren Geschichte. 1888. ANGYAL i. m. 164. — ³ LORENZ: Lehrbuch der gesamtten wissenschaftlichen Genealogie. 1898. 41., 50. — ⁴ BURCKHARDT: Welt-geschichtliche Betrachtungen. 1905. 64., 68. ANGYAL i. m. 168. — ⁵ LOTZE:

Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte der Menschheit. III. köt. 1864. 21., 181—2. — ⁶ WINDELBAND: Einleitung in die Philosophie. 1914. 355—7. — ⁷ Gróf SZÉCHENYI ISTVÁN: Hunnia. 1858. 106. — ⁸ U. o. 200. — ⁹ Lovakrul: 1828. 208. ANGYAL i. m. 88. — ¹⁰ Bárá EÖTVÖS JÓSEF: Gondolatok.⁴ 1836. 221., 237., 233., 226.

145. Vane valóban haladás a történetben? Az eddig adott válaszokból, úgy látszik, egy antinomikus természetű tétel domborodik ki: a haladást a tények egy serege bizonyítja, a tények egy másik tömege cáfolja. A feleletet több nehézség súlyosan gátolja. Így először az, hogy nincsen olyan elme, amely az emberiség történetét a maga sokrétű egészében s az egyes részeket az egész számára való jelentőségében világosan áttekinteni tudná. Ez a feladat túllépi az emberi erő határát. A történelmi búvárlat mindenfelől csak töredékeket hoz felszínre, melyekben külön-külön belső, értelmes összefüggést vehetünk észre, de nincsen senki, aki az egész történeti világtervet a maga célszerű összefüggésében nyomon követhetné. Mindig csak egyes szétszórt történeti fragmentumok célszerű jelentése alapján kombinálhatjuk ki és interpolálhatjuk az emberi történet hatalmas világeposzáinak egységes tervét és szerkezetének haladási motívumát. Történeti látóhatárunk egészen szűk. Nem ismerjük sem a történet kiindulópontját, az őstörténetet, sem a még ezután feltáruló jövőt. Csak az emberi multnak hat-hét-ezer éves közbeeső szakasza ismeretes többé-kevésbé előttünk. De azért már is hajlandó az újkori ember a maga jelenét a haladás tetőpontjának tekinteni s például a római világimpérium összeomlásától a renaissanceig terjedő időszakaszt magához mérten „középkornak“ minősíteni. Lehetséges azonban, hogy az évezredek mulva élő ember a mi korunkra, mint a fejlődés sokkal alacsonyabb fokára fog visszapillantani, mint mi manapság a „közép“-korra. Az egész történelem teleszkópiumán nézve, ha már a fejlődés végső pontját is látnók, talán éppen a most folyó időszakaszban pillantanók meg az emberiség „középkorát“.

Második akadály, hogy az emberiség nincsen mint egység adva számunkra. Amit mi általános emberinek mondunk, az csak az emberiség azon kis szegmentumára, a földközi-tengeri kultúrából atlantivá szélesedett kultúrára vonatkozik, amelyhez tartozunk. Különféle népek éltek évezredekken keresztül a föld különböző részein, anélkül, hogy egymásba kapcsolódtak, együttműködtek volna, mint egységes emberiség, sőt anélkül, hogy egyáltalán tudtak volna egymásról. Az emberiség multjából tehát már a külső történeti összefüggés is hiányzik, melyet pedig az egységes cél felé való haladás megkövetelne. Jóllehet azonban tagadhatatlan tény, hogy igen sok nép egymásról nem tudva s egymásra nem hatva, mintegy elszigetelten külön fejlődött, el kell ismernünk, hogy mind a régmultban, mind főképp az egész földteke keresztül-kasul való átkutatása és meghódítása óta ezek a külön fejlődéssorok idők multával mégis találkoztak s az emberiség nagy közös fejlődésfolyamába ömlöttek össze. A japánok például évezredekken keresztül Európáról, a görög-római kultúráról mit sem tudva fejlődtek; de eljött az idő, amikor Nyugat

és Kelet e két műveltségárama kezdett egybefolyjni, s ma mindjobban halad az egységesülés felé. A népek kölcsönhatása, műveltségi asszimilációja ma már nagyon előrehaladt; mind jobban közeledik az emberiség ahhoz, hogy egyetlen nagy kultúrközösséget alkosson, melynek homogén értéktudata van. Mivel pedig minden nép, amikor beolvad az emberiség egységes kultúrközösségébe, a maga kultúrájával multjának jó nagy darabját is hozza: így régebbi, külön elszigetelt fejlődéssort alkotó története az egész emberiség számára utólag jelentőségre és értékre tesz szert s mintegy az általános haladás egyik mozzanatává emelkedik. Az emberiségnek teljes egységesülése azonban egyelőre csak a messze elképzelt jövő reményének tárgya; eddig lefolyt történetében az emberiség távolról sem tekinthető oly egynemű történeti alanyoknak, mely a haladás célját egységesen lehetett volna hivatva megvalósítani (v. ö. 86. §).

A harmadik fő nehézség a haladás egységes és objektív érték-mérőjének hiányában rejlik. Mert hisz valamennyien megegyezhetünk a haladás általános formális céljának kitűzésében: a kultúra eszményében (126. §), azonban ennek konkrét tartalmi alkalmazásában már igen jelentékeny különbségek támadhatnak közöttünk: a konkrét értékelő állásfoglalást már az egyén lelki alkatából folyó számos szubjektív mozzanat határozza meg. A különböző értékelő alanyok egyetérthetnek például abban, hogy a vallásos érték megvalósítása a vallási élet elmélyítése és bensősége által a haladás egyik célja. Amikor azonban a reformáció általános történeti értéke forog szóban, az egyik megítélő ebben nagy haladást, a másik ellenben jelentékeny hanyatlást hajlandó látni. WINDELBANDnak arisztokratikus-individualisztikus értékelő álláspontja, mint fennebb láttuk, az eredeti személyiségeknek a demokratizálódás által való elnyomásában és háttérbeszorításában mai kultúránk legveszedelmesebb visszaesését pillantja meg, míg viszont egy demokratikus értékfelfogású egyén ebben az emberi egyenlőség ideáljának megvalósítását, a haladás legfontosabb ismertetőjelét fedezi fel. A közös konkrét értéknevező hiánya tehát, mint e példából látható, megfoszt bennünket a reménytől, hogy a haladás kérdését a részletekre nézve is véglegesen és egyetemesen eldöntsük.

A kifejtett nehézségek ellenére is egy megállapítható: általában véve az emberiség a történet folyamán haladt, azaz több tekintetben közelebb jutott a kultúra eszményéhez. Ez az általában vett haladás azonnal szembeötlő, ha kultúránkat egybevetjük a ma is élő őszállapotú népeknek, a vadembereknek életével. A történeti tények világánál azonban kitűnik, hogy a haladás távolról sem oly ideálisan egységes, mint a perfektibilitás rajongóinak képzeletében élt.

Először is a haladás vonala nem folytonos, hanem sokszorosán megtört és zezzugos. HEGELnek és COMTENak a fejlődés egyenesirányú folytonosságáról való elméletét a történelem nem igazolja. Nem minden új korszak egyszersmind előrelépés a haladás útján. Sokszor amit az egyik nép nagy fáradsággal felépített, a másik lerombolja. Nagy virágzó kultúrák tönkremennek — más nép

pusztítása, vagy valamely természeti katasztrófa következtében — s évszázadokig, sőt évezredekig semmi sem pótolja őket, hanem a sivár homok egészen betakarja. A tibeti, mezopotámiai, északafrikai „homokba temetett városok“ máig sem támadtak fel. A népvándorlások a klasszikus kultúra maradandó értékű alkotásait elpusztítva, a műveltség folytonosságán ezeréves rést ütöttek. Magyarország műveltségbeli haladásának kontinuitását a mongol és török vész, a vallásháborúk és nemzeti felkelések többször is századokra visszavetették. Sok nemzetnek hasonló a sorsa. Igaz, hogy a negativum HEGEL értelmében sokszor utólag történeti pozitivummá, a haladás serkentő motívumává, hajtóerejévé lett. Azonban mégis csak visszahozhatatlanul oly kultúrértékeket tett tönkre, melyek megmaradása esetén a haladás nemcsak gyorsabb és egyenesebb, hanem szélesebbkörű és intenzívebb is lett volna.

A haladás másik nagy hiánya, hogy a kultúra különböző területein nagyon is egyenetlen: az egyik téren szinte már túlfelődik, amikor a másik ágazatban úgyszólván meg sem indul. Például a társadalmi organizáció, a politikai és jogi élet már a legerősebben virágzik, amikor a tudomány és művészet bölcsőkorát éli (rómaiak, perzsák); vagy a művészet és irodalom magas fokra hág, de a vallási-erkölcsi élet egészen primitív marad (azték kultúra). A kultúra a maga totalitásában ritkán fejlődik egy népnél összhangzóan és egyenletesen (görögök); az összhang megbomlása már a dekadencia jele (a görögök hellenisztikus kora; a mi egyoldalúan technikai-gazdasági szellemű korunk). A kultúra egyik ágának túlságos fejlődése a kultúra többi területének haladását természet-szerűen megbénítja: a fényes külső technikai kultúra például elsorvasztja a belső lelki élet értéke, az erkölcsi-vallási javak iránt való fogékonyságot s az ily irányban való haladást.

146. Vajjon a kifejtett megszorítások mellett mennyiben állapítható meg haladás az emberiség történetében, e kérdésre *in concreto* úgy válaszolhatunk, ha sorba vesszük a kultúra egyes ágazatait: az értelmi, művészeti, erkölcsi-jogi és vallási életet.

Értelmi téren, ha a mai tudomány tartalmi gazdagságát vesszük szemügyre, a fejlődés tagadhatatlan. Ha az értelmi kultúra eszménye az, hogy minél több igaz tételt állapítsunk meg, minél több összefüggést ragadjunk meg az igazságoknak önmagában érvényes nagy hálózatából: akkor e téren a fényes haladás tagadhatatlan. Az emberiség évezredek alatt a tudásnak igen jelentékeny mennyiségére tett szert, melyet, mint az ősök nagy elfelesztéssel elért kész eredményét, a következő nemzedékek viszonylag csekély fáradsággal tanulás útján örökségkép átveszik, hogy aztán továbbépítsenek rajta, újabb és mélyebb ismeretekre jussanak. A haladás persze e téren sem folytonos. De itt segít a szellem csodás távolbaható ereje, *actio in distans*-a: ARISTOTELES másfél ezred mulva termékenyíti meg a nyugati filozófiát a XIII. században AQUINÓI SZENT TAMÁS rendszerében; GALILEI többször hangoztatja, hogy új módszernek

(metodo risolutivo) felfedezését, mely a modern természettudományt megindítja, PLATON dialogusainak köszöni.

De ha nagyfokú haladás állapítható is meg a tudomány tartalmában és terjedelmében, ez nem jelenti azt, hogy egyszersem az egyes ember személyes szellemi képessége és munkaereje is növekedett s a mai ember e tekintetben is túlszárnyalja a régebbi korok gondolkodóit. A tudomány, mint ilyen, haladt; de az ember szellemi erői nem változtak. ARISTOTELEST és LEIBNIZOT, mint egyetemes géniuszokat, senki sem multa felül; a görög filozófusok spekulatív genialitása a világnézetnek úgyszólván minden lényeges problémáját megragadta s ezek tipikus megoldási módjait kigondolta. A tudásvágy, az igazság után való törekvés sem volt kisebb a régiéknél, mint a modern embereknél. PYTHAGORAS, DEMOKRITOS, HERODOTOS, PLATON éppúgy indultak hosszú és fáradságos tanulmányutakra, mint a modern tudomány egyetemi adeptusai. ARISTOTELES, ORIGENES, a nagy arab gondolkodók, a középkori Summák szerzői nem kisebb elmeéllel és az igazság kultuszából fakadó nem kisebb szorgalommal dolgoztak, mint a mai „Grossbetrieb der Wissenschaft“ nagy munkaerejű képviselői. A tudás anyagának mennyisége csodálatosan megnövekedett, de a gondolkodás világossága, logikai egysége és belső mélysége aligha; sőt mintha az utóbbiakra nézve a modern tudományos specializmus óriási anyagtömege, a tudományos kutatás túlzó mikrologikus irányzata egyenest kedvezőtlen volna. A tudományban a kritikai és metodikus gondolkodás tagadhatatlanul emelkedett. Ez azonban csak a tudományos fők kis körére szorítkozik. A nagy tömegek, az átlagemberek intelligenciája ma is éppoly önálló, sugalmazható, vakon hívó, gyorsan általánosító, szenvedélyektől irányított, mint PLATON panasza szerint az ókorban, vagy BACON *idolum*-elmélete szerint az újkor elején. Az intelligencia ereje, mint ilyen, a történet folyamán egyáltalán nem emelkedett.

Amint a tudomány tartalmi szempontból tagadhatatlanul haladt, éppúgy vele párhuzamosan az élet gyakorlati céljaira való alkalmazása, a technika is. A haladás optimista híveinek éppen a technika fényes fejlődése a legjobban hangoztatott bizonyítéka. Figyelembe kell azonban vennünk, hogy a kultúra végső eszményeinek szempontjából a technika csak puszta eszköz, melynek nincsen magában értéke. Éppúgy emelheti a jónak, mint a rossznak kvantitatív feltételeit. Csak az minősítheti a technika eredményeit az általános emberi haladás legfontosabb kritériumának és bizonyítékának, akinek értékmérője egyoldalúan hédonisztikus természetű.

147. A művészet haladása a barlanglakó ősember rajzaihoz vagy a cölöpépítményekhez képest kétségbe nem vonható. Azonban a történet folyamán olyan műalkotások jöttek létre, amelyeket a következő korszakok jó ideig meg sem közelítettek. A görögök szobrászata, a renaissance festőművészete a maga nemében felülmúlhatatlan; HOMEROS, DANTE, SHAKESPEARE, GOETHE egyedül állanak. A művészet tökéletesítette a maga technikáját, gyarapí-

totta a művészi formák számát, felvetett új problémákat, de az egyes genialis műrecek, melyek egy-egy nagy teremő szellem alkotásai, úgy állanak a történet birodalmában, mint hegycsúcsok, melyek között az egymásután következő korok völgyei üresen tátonganak. S ezek a csúcsok nem emelkednek mindig magasabbra úgy, ahogy a korok egymásután haladnak: PHEIDIAS hegye nem alacsonyabb, mint MICHELANGELOÉ, DANTE magassága nem szűyeni meg HOMEROSÉT. Az emberi történet tovahaladó hullámai fölött egyformán trónolnak időtlen fönségükben. A művészi genialitás intuitív alkotó erejére jogosan nem alkalmazható a történeti haladás értékkategóriája.

148. Már PLATON szerint a Jónak, amely az istenséggel azonos, megismerése az emberiség legnagyobb feladata: a μέγιστον μάθημα. Az emberi haladásra vonatkozó vitáknak is ez a legsúlyosabb problémája: haladt-e az emberiség erkölcsi és vallási tekintetben?

Itt két szempontot külön kell választanunk: egyrészt az erkölcsi és vallási értékek felismerésében való haladást, másrészt az erkölcsös és vallásos érzületben és cselekvésben való előmenetelt.

Ami az erkölcsi és vallási igazságok megismerését illeti, az őállapotú, primitív emberhez képest általában a haladás nem tagadható. Azonban ez az erkölcsi-vallási megismerés már a történet viszonylag korai szakaszában olyan magas álláspontra jutott, hogy azóta lényeges haladás alig állapítható meg. A vallási-erkölcsi nagy géniuszok éppoly szerepet játszottak a haladás szempontjából a történetben, mint a művészi geniek. A nagy vallásalapítók és etikai látnokok (LAOCE, KONFUCE, BUDDHA, ZARATUSZTRA, MÓZES, SOKRATES, PLATON, ARISTOTELES, ZENON) az ő intuiciójukkal meglátták az örök, időfölötti erkölcsi és vallási értékek egy-egy oldalát és évezredekre megszabták az emberiség óriási tömegeinek és nemzedékeinek értéktudatát, közölték velük az ember szellemi életének leglényegesebb, mondhatnók: történetfölötti magvát. Olyan erkölcsi-vallásos érzületre nevelték az embereket, hogy ennek alapján közvetlen vonatkozásba juthattak az örök értékekkel. Ennek a vallási-erkölcsi értékmegismerésnek a történeti tetőpontja KRISZTUS evangéliuma. A haladás azóta legfeljebb ennek mind mélyebb és igazabb felfogásában áll. A tipikus erkölcsi és vallási értékkelfogások s a velük kapcsolatos metafizikai álláspontok évezredek óta lényegükben ugyanazok: idealizmus és hédonizmus, az erkölcs önértékének elismerése és tagadása az etika terén, teizmus és panteizmus: a vallás terén. Ez álláspontok ellentéte és elméleti küzdelme a történet folyamán állandó: különböző színezetben és formában ugyanaz az indusoknál, a görögöknél, a középkorban s az újkorban, mindig megvolt mindegyik felfogásnak a maga hívő tábora.

Ha így az erkölcsi-vallási megismerés terén nem tűnik elének szigorúbb értelemben folytonos haladás, még óvatosabban kell megítélnünk az erkölcsös és vallásos érzületben és cselekvésben való előmenetel kérdését. A mult nagy erkölcsi hőszei az önfeláldozás, az erkölcsi bátorság, az önmegtágadás, a vallásos

bensőség szempontjából a következő korok értéktudatában mint fényes példák állanak, kiket utánozni kell, nem pedig mint olyanok, kikről a későbbi nemzedék érzi, hogy messze felülhaladta őket. A történet nagy ideális alakjai és szentjei évezredekken keresztül, nemzeti különbség nélkül, az emberiség erkölcsi és vallási értéktudatának hordozói és büszkeségei. A nagy erkölcsi tettek, éppúgy, mint a klasszikus művészi alkotások, a maguk időfölötti értékében nem szoríthatók a történeti haladás fogalma alá: megjelennek, aztán ismét eltűnnek s az emberi szellem égboltján egyforma történetfölötti fényben ragyognak.

Ha mármost az erkölcsi genieket figyelmen kívül hagyva, az átlag emberek, a nagy tömegek erkölcsét vesszük szemügyre a történet folyamán, sem az optimistákkal nem állapíthatunk meg folytonos emelkedést, sem a pesszimistákkal állandó süllyedést, mely az emberiség eredeti ártatlan állapotára következett volna. Annyi megengedhető, hogy a vadállapottal szemben a jogi és állami rend, a civilizáció olyan cselekvésformákat teremtett meg s rögzített be szokásként az emberiségbe, melyek az erkölcs kibontakozása számára is kedvezőek. A külsőre irányuló legalitás megadta a belső erkölcsi érzület, a moralitás emelkedésének nagyobb lehetőségét is. Sem a jogérzés, sem az ennek alapjául szolgáló erkölcsi érzés nem fejlődött folytonosan és a tömegekben egyenletesen: színvonala a történet folyamán folytonos ingadozást mutat. A nagyobb erkölcsi süllyedésre, a túlérétt, raffinált hyperkultúra korszakaira rendszerint mint visszahatás erkölcsi renaissance következik be.

Az etikai pesszimizmus történetfilozófiája szerint (ROUSSEAU, TOLSZTOJ) a kultúra fejlődése az emberiség fokozatos megromlását, az eredeti természetes állapot ártatlanságától és jóságától való eltávolodását jelenti. A kultúra, a tudomány, a művészet kibontakozása csak a bűnök számát növeli: amit haladásnak mondunk, csak látszat és hazugság. Ez azonban sötét egyoldalúság. Igaz ugyan, hogy a társadalomnak és a kultúrának differenciálódása, az életviszonyok finomodása és bonyolultabb volta megnövelte a bűnök lehetőségének és árnyalatainak számát. Azonban ugyanekkor új, szubtilisabb erényeket is produkált. A kultúrának nemcsak kedvezőtlen, de kedvező hatása is van az erkölcsi életre. Így fogékony-ságot kelt az emberi személy sajátos méltósága és öncélúsága, az általános humanitás iránt; megszünteti a kasztrendszer és a rab-szolgaságot; emberesebbé teszi a büntető eljárásokat; pártfogásába veszi a gyöngéket és elnyomottakat (karitatív tevékenység) s számukra világszerte olyan intézményeket emel, amilyenekre a primitív-korokban egyáltalában nem is gondoltak; érzékenyebbé teszi a köztudat, a nyilvános élet lelkiismeretét a durvasággal és jogtalansággal szemben. Mindez ellensúlynak tekinthető a kultúra fejlődésével kapcsolatban raffináltabb bűnökért a régebbi korok (többnyire idealizált) természetes és ösztönszerű jóságával szemben. Az etnológia egyébként már szétfoszlatta Rousseaunak az ősember veleszületett jóságáról való romantikus álmát: a vademberek hazugok, gyávák, félnékek, durvák, önzők, mértéktelenek. A legtöbb erényt

nem az őstermészet adta ajándékba az embernek, hanem az ember hosszas történeti küzdelem árán maga fejlesztette ki: az igazmondás, bátorság, igazságosság, önzetlenség, jóakarát, mértékletesség mind az ember históriailag szerzett tulajdonsága, a kultúra fejleménye.¹

Akinek történetfilozófiai pesszimizmusa a kultúra történeti differenciálódásában csak a bűnök fokozatos térfoglalását pillantja meg, mely a mai kor romlottságában éri el tetőpontját, az ezt az értékmegítélését szigorúan csak úgy igazolhatná, ha előbb megállapítaná pontosan az erény és a bűn mértékegységét, ennek segítségével kiszámítaná az egyes korok exakt erény- és bűn-egyenlegét s az egyes koroknak így nyert történeti-erkölcsi statisztikáját egymással összehasonlítaná s minden későbbi kor fokozatosan növekvő erkölcsi passzíváját számszerűen konstatálná. A bizonyítás csak így lehetne pontos és csak így emelkedhetnék ki a pusztá frazeológia köréből. De lehetséges-e az erények és bűnök ilyen aritmetikája? Lehet-e pontosan az erkölcsi jellegű cselekvéseket szilárd mértékegységre és közös nevezőre hozni? S ha ez lehetséges volna is, hogyan tudnók megállapítani az egyes korok bonyolult és óriási számú cselekvéseinek morális történeti statisztikáját? Mondhatjuk-e, hogy a mai magyarok általában jobbak vagy rosszabbak, mint a kiegyezés korának, a reformkornak, a mohácsi vész idejének, az Árpádok korának magyarjai? Mindez naivság lenne. Nem sok értelme volna az egyes korok ilyen összehasonlításának. Mert hisz ha az egész történetet átfogóan nézzük, azt látjuk, hogy minden kornak megvolt a maga sajátos természete és funkciója, megvoltak egyúttal a maga sajátos bűnei és erényei is. Minden kor az emlékezetnek a multat idealizáló erejénél fogva hajlandó az előző kort jobbnak látni: pedig ennek is megvoltak a maga erényei mellett hibái is, csakhogy részben más minőségűek s az életviszonyokhoz képest más árnyalatúak.

¹ Az erkölcsi fejlődés történeti fokozataira nézve v. ö. KÁRMÁN MÓR „A történeti fejlődés útja” c. értekezését. Paedagógiai dolgozatok. I. 1909. 45—72.

149. Az *ethikai pesszimizmus* történetfilozófiája nagyjában megállapítja az egyes korok erkölcsi mérlegét s mivel úgy ítéli meg, hogy a gonoszság korszakról korszakra növekvőben van, az emberiség egész történeti folyamatát velejében rossznak, értelmetlennek és célnélkülinek minősíti. A *pszichológiai* vagy *hedonisztikus pesszimizmus*nak is megvan a maga sötét történetfilozófiája. Abból az állítólagos tényből kiindulva, hogy minden lény valamennyi cselekvésében csak gyönyörre törekszik, az emberi életnek és történetnek célját és értékmérőjét a boldogságban, a gyönyörben tüzi ki. Amde kénytelen megállapítani, hogy az emberiség a történet folyamán ezt a célt nemhogy fokozatosan megközelítene, de folyton távolodik tőle: korszakról korszakra nem a gyönyör, hanem a fájdalom növekszik, az emberiség mindjobban boldogtalanná válik. A történetben nincs haladás, hanem csak folytonos hanyatlás az eredeti természetes állapot gyönyöreivel szemben. Az egész emberi történet nagy appa-

rátusú világdramája tehát hosszú, értelmetlen és céltalan sötét tragédia.

SCHOPENHAUER, ennek az álláspontnak legszellemesebb képviselője, igazolásul arra hivatkozik, hogy az ember szervezete és lelki alkata az életfeltételeknek a történet folyamán beálló differenciálódása folytán mind é r z é k e n y e b b é, a fájdalom számára hozzáférhetőbbé és megtámadhatóbbá válik. A kultúra fejlődésével ugyanis a szükségletek mindig jobban növekednek és bonyolultabbakká lesznek. Viszont a kielégítés módjai ezzel nem fejlődnek párhuzamosan: így folyton növekszik a kielégítetlen vágy, szükséglet s vele a fájdalom. Minél magasabb fokán áll valaki a kultúrának, annál több szellemi szükséglete, be nem tölthető ambíciója támad, annál több benne a beteges hiúság és felfelé törés, annál boldogtalanabb. Ennek az álláspontnak egyoldalúsága azonban nyilvánvaló. Mert igaz ugyan, hogy a kultúrával együttjár a fájdalom finomabb árnyalatai iránt való fokozott szenzibilitás, a szükségletek és fájdalmak új és finomultabb formái jelentkeznek, de éppígy a gyönyörök is többféle minőségi árnyalatot öltenek és erősebbekké is válnak. Ha a szükségletek száma növekedik, a kultúra gondoskodik a kielégítési eszközök szaporításáról és finomabbá tételéről is. A tudományok és a technika fényes fejlődése éppen ezt szolgálja.

De ha arra az eredményre jutunk is, hogy a kultúra történeti fejlődésével nemcsak a fájdalom, de a gyönyör is fokozódik, további probléma, vajjon m e k k o r a m é r t é k b e n? Az optimizmus szerint a történet folyamán a fájdalom folyton csökken, a gyönyör pedig növekedik, a pesszimizmus szerint az arány éppen megfordított. Azonban itt ismét egy antinomiával állunk szemben: mindkét tétel bizonyítható is, meg cáfolható is, aszerint, hogy milyen az értékelő alany lelki életének érzelmi-hangulati háttere. A kérdés szigorú értelemben csak úgy volna eldönthető, hogy először megállapítanánk gyönyör- és fájdalom-egységeket, majd ezeket pontosan rámérnők az egyes korok idevágó történeti adataira, aztán a korszakok gyönyör- és fájdalommenyiségeit összegeznők s egymással összehasonlítanók. Ilyen történeti statisztika persze kivihetetlen és komikus gondolat.

Azonban ilyen exakt aritmetikai művelet nélkül is, csak nagyjában véve, Kliónak hédonisztikus értékmérővel a kezében, lehangoló eredményre kell jutnia. Megengedjük ugyanis, hogy az emberiség általános külső életszínvonala idők folyamán megjavult, de ezzel egyszermind a szükségletek is fokozódtak s a kultúra terjedésével a nagy tömegekben a belső megelégedettség és harmónia nem emelkedett. Korunk társadalmi életét alaposabban szemlélve, el kell ismernünk, hogy az egyszerű, természetes életfeltételek az idillikus megelégedettséget, az egyéni boldogságot jobban biztosítják, mint a modern nagyvárosi kultúra raffinált és bonyolult társadalmi élete a létért való küzdelem finomultabb, de annál élesebb és izgatottabb formáival. Az emberiség széles munkásrétegei kivívták maguknak a jogegyenlőség elismerését és az emberhez méltóbb, külső életszínvonalat, sőt jólétet: de az egyének belső boldogsága, a megelégedett-

ség érzelme az antik rabszolgavilággal s a középkori jobbágysággal szemben egyáltalában nem emelkedett. Világszerte mind szélesebb tömegek „világosodnak fel“, vetik el a hagyományos vallási hit abszolút értékfelfogását, de ennek helyébe csak a vegetatív élet hédonisztikus eszményét, az élvezetvágyat tudják állítani, melyet azonban lépten-nyomon ridegen megcáfol a lelki megalégedettség, a boldogság növekvő hiánya. A primitivebb korok lelki egyszerűsége és naiv boldogsága helyében az élet diszharmoniaja mind sikítóbbá válik. Az emberi társadalom technikai-indusztriális átalakulása nem fokozta, hanem inkább csökkentette a boldogságot. *Qui auget scientiam, auget dolorem*. A boldogság nem előttünk van, hanem mögöttünk, ma inkább, mint valaha.

Erre a lehangoló álláspontra kell jutnunk a merőben hédonisztikus értékfelfogásnak a történeti életre való alkalmazása közben. Ha az emberi életnek egyedüli célja csak a gyönyör, egyedüli értelme és értékelve a boldogság lenne, akkor ennek a célnak elérését valóban sokkal inkább biztosítaná a ROUSSEAUTÓL követelt természeti állapot, semmint az emberi történet hatalmas munkája. Ebből is kitűnik, hogy a történeti fejlődés és a kultúra eredményei mögött felsőbbrendű és állandóbb értékű javaknak kell rejtőzniök, mint a múlt, szubjektív gyönyör vagy boldogság, melynek fokozására a történet minden erőfeszítése dacára képtelen. Ha valóban az utóbbi volna a legfőbb cél, akkor a MIDAS királytól felvetett kérdésre, vajjon mi a legjobb, ami embert érhet, SILENOS isten a történet Génuszának is az egész emberiségre nézve ugyanazt a pesszimiztikus választ adná: Ami a legjobb, azt el nem érheted: nem születni, nem lenni, semminek lenni. Utána a legjobb, amit kívánhatsz: a korai halál.

150. Újra szemügyre véve azokat az eredményeket, amelyekre a haladás megítélésében a kultúra egyes ágazataira nézve jutottunk, azt látjuk, hogy egyes területeken van haladás, más területeken bizonytalan, vagy egyáltalán nincsen. Általában megállapítható, hogy *tartalmi-tárgyi* szempontból a kultúra a történet folyamán a legtöbb téren hatalmasan növekedett: az emberiség a kultúra eszményeit mindig több oldalról, többféle objektív formában realizálta. Így mind szélesebb területen kutatta az igazságot, mindig több igaz tételt fedezett fel, a szellemi munka eljárás módjait tökéletesítette, állandóan új meg új kérdéseket vetett fel s oldott meg. Az igazságnak is, meg a szépségnek is a kultusza, vagyis a tudomány és a művészet az emberiség mindig nagyobb rétegét hatja át (extenzív haladás). E tekintetben igaza van LIEBIGnek, a nagy kémikusnak, hogy „a haladás olyan körben való forgás, melyben a rádiusz mindinkább meghosszabbodik“. Ezzel a tárgyi-tartalmi haladással szemben azonban az emberiség *személyes erői*, az alkotóképesség minősége, a genialitás idők folyamán éppen nem fokozódott. E tekintetben már elég korán, az antik világban, megmutatta a történet azokat a határokat, amelyeket az emberiség fokozni és túlhaladni úgy látszik nem képes.

A további haladásba vetett hitünket két aggodalom veszélyeztetheti s kölcsönözhet a történet menetének tragikus színezetet. Az egyik a múltból mered felénk: a Gonosznak, a fizikai és morális rossznak állandó, ha nem is növekedő, de nem is csökkenő hatalma, melyet a hegeli dialektika sem tud mint *fermentum boni*-t megnyugtató módon egészen kiiktatni a történetből. Bármennyire iparkodunk is a történet menetét az értékelés magasabb, a népek, korok és egyének fölött álló filozófiai őrtornyából nézni, sem az előző századok, sem a világháború évei és a jelen nem bátorít fel arra, hogy az emberiség erkölcsi jobbulását megállapíthatnók s majdan a történet végén az „Isten országának“ magától, az emberiség erejéből való eljövételét várhatnók. Az emberiség mai, tehát az eddigi fejlődés tetőpontján folyó élete is annyi vadságot, ravaszságot, durvaságot és kegyetlenséget árul el, annyira a nietzschei „ragadozó állat“ erkölcsi színvonalán áll, hogy az az eszményi kép, melyet a XVIII. század racionalisztikus optimizmusa az emberiség jövőjéről megrajzolt, teljesen elhalványult, sőt szertefoszlott. Korunk ha talán nem is rosszabb az előzőknél, de nem is jobb: haladás itt nincsen. A jelen szemlélete szinte azon probléma kérdőjelenek kígyóvonalát veti elénk, vajjon a civilizáció nem pusztá álarca-e s a kultúra nem a hatalmi ösztönnek csak raffináltabb s annál kegyetlenebb eszköze-e? — E lehangoló tényekkel szemben azonban arra kell gondolnunk, hogy a földi étellel a történet határai úgy sem lehetnek lezárva oly módon, hogy az álmodott aranykor egyszer csak itt felvirrad. „Amíg az emberiség — mondja LOTZE — testi szervezete által az élet külső szükségleteihez van kötve, tökéletessége és boldogsága is a tökéletlenséghez és fájdalomhoz lesz kötve, oly szorosan, mint ahogy minden mozgásunk kifelé a surlódást mindig feltételezi. Erényeink és boldogságunk csak a jogtalanság ellen való eleven küzdelem közepett virágozhatnak, lemondások közepett, melyeket a társadalom ránkényszerít, és kétségek között, melyekbe a jövőnek és törekvéseink sikerének bizonytalansága ejt bennünket. Ha valaha úgy alakulna a jövő, hogy minden akadály hiányoznék belőle; akkor az emberiség bár egy nyáját alkotna, de már többé nem volna emberiség, hanem valóban jámbor állatok nyája, mely a természet javait megint éppoly ártatlanul legelné, mint valamikor a művelődés hosszú útjának legelején tette.“ Ez már az emberi történet végét, a történeten kívüli állapotot jelentené: mert küzdelem, új értékimpulzusok nélkül nincs történet.

A másik tragikus gondolat a legtávolabb jövőbe nyúlik: ha nem is gondolunk az entrópia elve alapján a Föld kihülésére, elég, ha az emberek organizmus-voltát vesszük figyelembe. Amint a természet rendje szerint a többi faj kipusztult, elvesztette életerejét, valamikor az emberiség is meggyöngül, előregszik és kihal. De vele majdan az enyészet éjébe süllyed mindaz a kultúra is, melyet akkorra százezer éveken keresztül a történet munkája felhalmozott. Az emberiség hosszú erőfeszítése és óriási küzdelme eredményének is vége a megsemmisülés. — Az emberi történet eschatológiája azonban nem ilyen szomorú, ha az értékelméleti idealizmus álláspontjára helyez-

kedünk. Aki ugyanis meg van győződve az örök értékek érvényéről, az az emberiség történetének időbeli küzdelmeiben és eredményeiben is az örök értékek nyomait pillantja meg, amelyeknek érvényessége minden időbeli megvalósítástól független s amelyeknek nem az adja meg a szankcióját, vajjon az emberiség történeti folyamata a maga végső pontjáig mit valósított meg belőlük. Az emberiség, ha ezeket az abszolút értékeket, amennyiben adott lelki alkata és szellemi erői megengedték, tőle telhetőleg megvalósította: történeti feladatának eleget tett.

Az örök értékekről való meggyőződés, mely az emberiség történeti életének végső céljáról és további transzcendens sorsáról való felfogásunk alapja, inkább a hit posztulátuma, semmint a szigorú logikai bizonyítás tárgya. Nem kell hozzá a pragmatizmus igazságteóriája, mely szerint az igaz, ami hasznos, hogy az értékelméleti idealizmust minősítsük az egyedül megnyugtató történetfilozófiai felfogás alapjának. A pusztán immanens világnézet a szellemi életet minden téren üressé teszi, megbénítja és elszegényíti. Az örök értékeknek magasabb, az idő- és érzékfeletti világréndben uralkodó birodalmáról táplált meggyőződés mindenkor az embernek, ennek az *animal metaphysicum*-nak (mint SCHOPENHAUER nevezi) legmélyebb lelki szükségletéből, el nem nyomható sóvárgásából fakad. Ez a *common sense*, megengedjük, nem logikai bizonyíték ama meggyőződés helyessége mellett. Enélkül a hit nélkül azonban nemünk történetének, az emberiség kimondhatatlan küzdelmekben töltött életének semmi értelme és célja. Az örök értékek a történet folyamán előttünk közvetlenül csak mint időbeli valóságok és relativ tartalmak jelentkeznek. Azonban az utóbbiaknak, ha van a történetnek célja, *sub specie aeternitatis* is jelentőséggel kell bírniok, az emberi szellem nagy mulandó történeti erőfeszítései az időfeletti, abszolút világrénd színe előtt sem mennek egészen veszendőbe.

Az időbeli, relativ történet és az időfeletti, abszolút értékek összefüggése a történetfilozófiának legsúlyosabb és legvégső problémája. Az erre vonatkozó álláspont már a hit vagy a hitetlenség kérdése, ugyanaz, amiben GOETHE általában az egész történet lényegét pillantja meg: „A világ és emberiség történetének egyedüli és legmélyebb tárgya, melynek minden egyéb alá van rendelve, mindenkor a hitetlenség és a hit küzdelme marad“ (West-östlicher Divan). A történetfilozófiai irányok ellentéte is a hit kérdésén dől el.

BEFEJEZÉS.

TÖRTÉNELEM ÉS VILÁGNÉZET. HISTORIZMUS ÉS NATURALIZMUS.

151. Milyen befolyása van a világnézetnek a történeti felfogásra? A történetfilozófiának mind a három kifejtett ága: a történelem tudományelmélete, a történet metafizikája és a történet értékelmélete erre a kérdésre válaszolt. A történelmi megismerés elmélete éppúgy függ az ismerés általános természetéről alkotott filozófiai meggyőződésünktől, mint ahogy a történelmi értelemben vett történelem és fejlődésnek, a kettő tényezőinek, oksági és célszerűségi jellegének felfogása általános metafizikai meggyőződésünk függvénye, vagy ahogy a történeti haladás kérdésének eldöntése általános érték-elméleti álláspontunk elvi következménye.

Most a kérdést meg is fordíthatjuk: Mennyiben függ a világnézet a történeti élet szemléletétől? *Milyen szerepe és értéke van a történelemnek a világnézet formálásában?* Mennyiben van igaza egy antik gondolkodónak, DIODORUSNAK, ki szerint „a történelem a filozófia szülőhelye“, ιστορία της φιλοσοφίας μητρόπολις?

E probléma lényege akkor tárul fel a legvilágosabban s a legtermékenyebben előttünk, ha megvizsgáljuk azt a rendkívüli jelentőségű hatást, melyet a történeti gondolatnak minden téren való elnyomulása, az úgynevezett *historizmus* a XIX. század egész szellemi életére gyakorolt, másrészt azt a kritikai ellenhatást, melyet a század végén mindjobbán kiváltott.

152. A XVIII. század második felének felvilágosodási áramlata s a XIX. század elejének nagy német idealizmusa megteremtette a történetfilozófiát. Viszont a kútfők módszeres kritikai vizsgálatán alapuló történettudomány a XIX. század új, nagy alkotása. Ezért kapta ez a század a *saeculum historicum* nevet az előbbi *saeculum philosophicum*mal szemben. A történettudomány kialakulását a kor többféle lelki áramlata készítette elő. Így a felvilágosodás ahistorikus, sőt antihistorikus racionalizmusára visszahatásként jelentkező romantika, melyet az ész absztrakt és hideg fogalmi rendszerével szemben a konkrét multhoz, főképp a középkorhoz való vonzódás hangulata táplált; a görögséget az emberiség utolérhetetlen eszményeképp idealizáló neohumanizmus; s végül a hagyományt lábbal taposó francia forradalom politikai-vallási radikalizmusára élénken visszaható konzervatív szellem. Mindezzel kapcsolatban a történeti tanulmányoknak

hatalmas motivuma volt a német idealistáknak, főképp HEGELnek alap-gondolata: csak a szellem a tőlünk közvetlenül magában megragadható valóság; ennek lényegét és értékét pedig csak a történeti élet fejlődése tárhatja eléink.

Igy fordul a század a s z i s z t e m a t i k u s vizsgálattól, mely az ész magában bízó erejével minden ismeretkört szilárd fogalmi rendszerbe iparkodott önteni, a történelmi kutatás felé. Mindezt, ami az ember szellemi életére és kultúrájára vonatkozik, a lehető forrásokig visszamenve, történetileg iparkodnak vizsgálni: *historizálni*. Valamennyi szellemi tudomány terén „történeti iskolák” támadnak. SAVIGNY megalapítja a történeti jogi iskolát, mely szerint a jog is éppúgy, mint a nyelv és a szokás, a tudattalan ösztönszerűséggel működő egyes népszellemek történeti fejleménye s nem az észnek minden népre és korra egyformán kodifikált alkotása (észjog vagy természetjog); a hivatásos jogászoktól hozott törvény vagy joggyakorlat csak azt van hivatva továbbfejleszteni, ami a nép jogtudatában és életfelfogásában már csiraként bennrejlük.¹ SAVIGNY-nak ezt a történeti programját GRIMM átviszi a nyelvtudományra s megalapítja a nyelvtörténeti iskolát. A nyelvet megrendszabályozni iparkodó nyelvtan helyébe a nyelv történeti fejlődésének vizsgálatát állítja: a normatív nyelvtan helyébe a történeti nyelvtudományt.² A század második harmadában a közgazdaságtan is történeti alapra helyezkedik és megalakul ROSCHER vezetése alatt a közgazdasági történeti iskola, mely többféle változatban egész a század végéig, SCHMOLLER-ig megtartja életerejét. Az általános államelméletet (politikát) is a század folyamán az állam történet viszonylag háttérbe szorítja. Az irodalmi alkotás és műfajok elméletét a retorikát és poétikát is majdnem kiszorítja a rendkívül fellépett irodalomtörténeti vizsgálat. A művészi alkotás pusztán elméleti kutatását fokozatosan a művészetek történelme kezdi pótolni. HEGEL filozófiája szerint minden magyarázat kulcsa a történet, a fejlődés. Ezt a gondolatot a filozófia a XIX. század folyamán önmagára is alkalmazza: a negyvenes évektől kezdve egészen a hetvenes-nyolcvanas évek neokantianus mozgalmáig a filozófia, a mindent legvégső elvek szerint rendszerezni hivatott tudomány is leveti fogalmi-szisztematikus köntösét, multjának történeti kutatásában merül ki: önmönmaga történelmévé alakul át. S amikor a század végén multjának egyik rendszere szisztematikus irányban újra megtermékenyíti (neokantianizmus): a nagy filozófiatörténetíróknak, E. ZELLERnek és K. FISCHERnek örökét WINDELBAND veszi át, aki már a gondolatrendszerek epikájába beleviszi a szisztematikus szempontokat, a filozófia történetében szerves problémátörténetet lát s ezzel a filozófia történetét magát is filozófiává avatja. A historizmus általános szelleme korán meghódítja már a teológia birodalmát is, főképp a protestánsoknál (D. FR. STRAUSS, F. CHR. BAUR): a hitelvek dogmatikus-szisztematikus tárgyalását jórészt felváltja a keresztény hit és élet ősi emlékeinek, másrészt a Szentírás és a keleti népek kapcsolatainak történeti kutatása.

Az állami élet multjának vizsgálata, azaz a politikai történelem mellett tehát az emberi kultúra valamennyi ágát: a jogot, nyelvet-irodalmat, gazdaságot, művészetet, filozófiát, vallást a század elsősorban történeti fejlődésében kutatja, ennek alapján törekszik megállapítani lényegüket, értelmüket és értéküket. Emellett szinte alig érzi az idevágó fogalmak szisztematikus tisztázásának szükségességét; megelepszik a fogalmaknak azzal a laza és a fejlődésnek csak egyes fázisaira illő használatával, melyet a tárgy természete pillanatnyilag megkövetel. A kor szelleme minden téren historizál: a konkrétumnak és történeti kialakulásának szemléletes ismerete a dolgok elvont, fogalmi-rendszeres tudását túlnyomóan háttérbe szorítja. A kor szelleme minden „rendszer“-ben csak a fejlődés egyik átmeneti határkövét látja; valamely „rendszer“ alkotása nem lehet célunk, mert ez idők folyamán úgyis átalakul és elavul, hanem inkább csak a rendszerek történelmi vizsgálata s ennek tanulsága. „A szisztematika, ha nem is állítjuk, hogy kiszorult, de teljesen átívódott történelemmel, tehát olyan felfogásmóddal, mely voltaképp ellenséges a rendszeres gondolkodással szemben és mindenestre bomlasztólag hatott reá.“³

Egyébként a historizáló irányzat a szellemi tudományok terén egészen természetes. Ugyanis minden, ami szellemi, egyszerűs mind történeti. A szelleminek a természettel szemben sajátosága, hogy valami minőségileg újat, értékbeli novumot, eredeti, ki nem számítható, irracionális mozzanatot tud felszínre vetni, olyat, ami addig nem volt, ami a fejlődésben új láncszem. A szellem teremtő mivoltából érthető, hogy a szellemi tudományokban a természet-tudományokkal szemben mennyire túlnyomó a történeti szempont. A szisztematikus kutatás itt természetesen folyik át a történelmi vizsgálatba. A vallásra, tudományra, művészetre, jogra nyelve stb. vonatkozó vizsgálatoknak aránytalanul nagy része történelmi természetű.

¹ K. SAVIGNY: Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft. 1814. — ² GOMBOCZ ZOLTÁN: Nyelvtörténeti módszertan. 1922. 1—2. — ³ M. LENZ: Vorträge und Aufsätze, 216. Ld. DÉKÁNY ISTVÁN: A történelmi kultúra eszméi NIETZSCHE korában. (Bpesti Szemle. 1917. 254.)

153. A XVIII. századnak főképp filozofáló történetírásával szemben, mely az adatok részleteivel nem sokat törődött s a mult képét inkább a maga eszméinek megfelelően konstruálni iparkodott, a XIX. század történelmi gondolkodása a történelmi rekonstrukciót elülről kezdi, az eredeti kútfőkhöz megy vissza, a legnagyobb szorgalommal búvárolja fel s adja ki a forrásokat. Megindulnak a nagy gyűjteményes forráskiadványok: a Monumenták, Corpus inscriptionum-ok; a regesták, krónikák kritikai kiadásai; hangyaszorgalommal rendszeresen felkutatják az állami, egyházi és magánlevéltárakat, a világ minden részére kiterjed az emlékek és felirataik tanulmányozása a régi Trója köveitől és az egyiptomi királysíroktól kezdve a római sírkövekig és ősgermán maradványokig. A régi történetírás szépirodalmi jellege megszűnik: a hézagoknak pusztán

fantáziával való kitöltése helyébe mindenütt az eredeti adatokkal való kritikai igazolás törekvése lép. A XIX. század historizmusa a történelmet szigorú értelemben történet tudománnyá emeli fel.

A történet, a fejlődés gondolata a XIX. században valamennyi tudomány területét s a kultúra valamennyi ágát át- meg áthatja. A gondolkodásnak ez a mélyreható történeti irányú átalakulása legfeljebb ahhoz a nagy fordulathoz hasonlítható, mely a XVI. és XVII. században a természetre vonatkozó világfelfogásban ment végbe. Az ekkor kialakult naturalisztikus világnézet mellé most mint egyenrangú társ a történelmi világnézet lépett. Amint az újkor elején a mi kis bolygónk szűkös szemhatára egyszerre a nagy Kosmosz végtelenjébe tágult, most a világtörténelem horizontja is, mely úgyszólván csak az antik világ és a bibliai történet keskeny távlatára korlátozódott, az összes kultúrnépek multjára vonatkozó óriási tömegű adatok felkutatása útján szinte mérhetetlenné szélesedett ki. Csak a XIX. század kezdheti joggal használni a „világtörténelem“ szót („világon“ a bolygónkon élő emberiséget értve), mert kutató érdeklődése már nem áll meg Nyugaton, hanem kiterjeszkedik a legtávolabbi Keletre, az egész földre is. Sőt ahová a történelem szeme el nem ért, oda a praehistoria kutatása világított be, mely szintén a század historizáló szellemének eredeti alkotása.

154. Minden kor gondolkodásának általános szelleme egy-egy fogalomba, mint valami ideális szintézisbe sűrűsödik össze. Egy-egy ilyen új alapvető fogalomnak felmerülése és egyetemessé válása jelzi a legjellemzőbb módon a kor általános világfelfogásának és szellemének megváltozását. A XIX. század szellemének a historizmus irányába fordulását és ilyen irányban való megszilárdulását legjobban a *fejlődés* kategóriájának minden téren előnyomuló egyetemes uralma jelképezi. A fejlődésfogalom uralmának a szellemi tudományok terén a romantika és a német idealizmus filozófiája a kiindulópontja. Ámde HEGELNél még ez a fogalom velejében metafizikai és konstruktív természetű. Minél jobban kezdett a fejlődés kategóriája a tényleges empirikus történelmi kutatásba behatolni, annál jobban átalakult, annál jobban levetette metafizikai-logikai abszolút jellegét és relativvá, időbeli kategóriává lett, mintegy maga is historizálódott. A konkrét empirikus kutatás keze között a fejlődés már nem az ész törzsfogalmainak megfelelő abszolút logikai egymásutánt jelenti hegeli értelemben, hanem tényeknek időbeli-kauzális módon összefüggő sorozatát; nem örök észelvek szerint való konstrukciót, hanem empirikus kialakulási folyamatot.

A fejlődésnek ez az empirikus fogalma a szellemi tudományokban való érvényesülésével párhuzamosan ugyanilyen uralomra tesz szert a század folyamán a természettudományi világfelfogásban is. Az evolúció fogalma közös alapkategóriájává emelkedik mind a szellemi, mind a természettudományi oldalról kifejlődött világfelfogásnak. A historizmus és naturalizmus a fejlődés fogalmának hídján találkoznak: a XIX. században maguk a természettudományok is a biológián, mint az élet fejlődéstudományán keresztül

bizonyos értelemben historizálódnak. Bár az egyén organikus fejlődése (ontogenesis) a szó szoros értelmében nem historikum, mert nem egyszeri, hanem ismétlődő folyamat, azonban a törzsfelődés (phylogenesis), az élőlények világának fokozatos evolúciója, már nem visszatérő, hanem szinguláris, tehát tágabb értelemben történeti folyamat (v. ö. 7. §-t). A természettudományok egyéb történeti (genetikus) ágainak: a geológiának és a paleontológiának hatalmas fellendülése részben a század historizáló szellemére vet világot. Jellemző, hogy az evolúció természettudományi fogalmának vonzóereje többször kerülő úton visszahat a szellemi tudományokra is. Ennek köszönheti például a pszichológia, hogy a század végén kiegészült genetikus diszciplínákkal: gyermekpszichológiával, etnopszichológiával és állatpszichológiával. Mindent, ami lett, mélyebben csak úgy érthetünk meg, ha azt a történeti utat vizsgáljuk, hogyan lett azzá? Így a felnőtt ember lelki életére is fényt derít a fejlődő gyermek lelki jelenségeinek vizsgálata: a kultúrember bonyolult lelkére a primitív emberek lelki jelenségeinek tanulmányozása; általában az emberi lélek természetére az állatoknak felfelé fokozatosan emelkedő és mind bonyolultabb lelki élete. Az idevágó pszichológiai vizsgálatok azonban valamennyien a természettudományok határaitól indultak ki. Az evolúció fogalmát a lelki életre elvszerűen először DARWIN és SPENCER alkalmazzák; a gyermekpszichológia megalapítója nem a szellemi, hanem a természettudományok köréből került ki (W. PREYER). A társadalmi fejlődés vizsgálatának kezdeményezésében is a történettudományoknak s a historizáló naturalizmusnak egyformán része van (COMTE, SPENCER stb.)

A historizmus és a naturalizmus szellemének ez az egyesülése azonban lényegében mégis csak külsőszerű és látszólagos. Az elvi ellentét továbbra is fennáll közöttük. A naturalizmus ismerési eszménye mindenkor a valóság valamennyi összefüggésének végső kvantitatív elemek törvényszerűségére való visszavezetése, melyet már semmiféle kvalitatív mozzanat sem zavar. Végső elemzésben a fejlődésben sem lát egyebet, mint ezeknek a külső elemeknek sajátosan bonyolódó konfigurációját, szétkülönülését és egységesülését. Ellenben a historizmus az emberek, mint történeti alanyok együttélésének, gondolkodásának és cselekvéseinek belső jelentését, értelmét, lélettartalmát, ezeknek fejlődését iparkodik megragadni. A naturalizmus csak a külső természet megismerésére, a historizmus a szellem önmegértésére céloz. Természet és szellem, anyag és tudat, külső tapasztalás és belső jelentésfelfogás: e kettő ellentéte és egymásra való visszavezethetlensége a naturalizmus és historizmus elvi szétválásának változatlan alapja. Innen érthető, hogy a történeti szempont a természettudományokat a szó szoros értelmében még sem historizálhatta, s viszont a természettudományi gondolkodás a maga mechanikus törvényfogalmával s milieu-elméletével a történelmet lényegében még sem naturalizálhatta. Természet és történet a kutatásnak elvileg különálló birodalma maradt, melyeknek határköveit a XIX. század is hiába iparkodott eltolni. „Exaktság — mondja TROELTSCH —, világosság, szükségképiség, kiszámíthatóság, nagy-

ság és szépség a természet megismerésének sajátosságai; a mozgalmas, teremtő, felelősségteljes, dramatikusan intuitív és etikai viszont a történelemhez tartozik.¹

¹ E. TROELTSCH: Die Bedeutung der Geschichte für die Weltanschauung. 1918. 47.

155. Az utolsó félszázad világnézetében legerősebb hangsúlyt a természettudományok közül a biológia érvényesül s rányomja a filozófia valamennyi területére: az etikára (SPENCER, GUYAU, NIETZSCHE), esztétikára (SPENCER, GRANT ALLEN, BAIN), metafizikára (BERGSON), sőt a logikára (MACH, JAMES, DEWEY: gondolatoekonomiai irány, pragmatizmus, intuicionizmus) is a maga bélyegét. Mintegy az „élet“ válik a világmindenség sajátos lényegévé. A naturalisztikus szellem éppen ezen az egyodalú biológiai világnézetben keresztül intézi leghevesebb támadását a historizmus ellen is NIETZSCHEBEN. Mint minden biologista etikus, NIETZSCHE is az életben nem pusztán a tény, a valóságos létet látja, hanem egyszersmind a legfőbb jót, az igazán érvényes értékek összességét is: az adott élet formát egyszerűen élet normává emeli. Az élet minél nagyobb erejű fokozása az egyedül igazolható eszmény nemcsak az egyénre, de a fajra, az egész emberiségre nézve is. Az emberiség célja az erős, hatalmas, új értékeket teremtő „emberfölötti embernek“ (*Übermensch*) kifejlesztése, akiben legerősebb „a hatalomra törő akarat“ (*Wille zur Macht*). Az utóbbi minden élőnek legjellemzőbb sajátossága: „az élőnek fogalmához hozzátartozik, hogy növekednie kell — hogy hatalmát ki kell terjesztenie s ennél fogva idegen erőket magába bekebeleznie“. A DARWIN-féle kiválogatódási elv az *Übermensch* gondolatának alapja. A vitális szempont, az élet a legfőbb értékmérő. Minden egyéb érték csak relatív és eszközszerű az életnek, a hatalomra törő akarat szabad kifejtésének egyedül abszolút értékével szemben. Így az igazság, az ismeret értéke is az élet függvénye. NIETZSCHE felveti a kérdést: „vajjon az életnek kell-e uralkodnia a tudományon, vagy pedig a tudománynak az életen?“ s a legnagyobb eréllyel az élet uralma mellett dönt: DIONYSOSZT szembeállítja APOLLÓVAL, vagyis az elemi életösztönt a világossággal, az akaratot a tudással.

NIETZSCHE biológiai naturalizmusa az életértékek szabad kibontakozásának legsúlyosabb akadályát a kor historizmusában látja. Ezért csodálatos nyelvi hatalmával a legmaróbb módon elemzi szét a század historizáló gondolkodását, amikor egyik „korszerűtlen elmélkedésében“ a történelem „hasznát és kárát“ vizsgálja.

Minden tudás csak annyiban értékes, amennyiben az élet erejét, tevékenységünket fokozza. Az a régész-történelem, mely minden adatot lelketlenül felhalmoz, mely örökké csak a multa függeszti szemét s a jövőről merőben megfeledkezik s tevékenységre tovább nem sarkall, teljesen értéktelen, sőt káros. A XIX. század büszke történelmi műveltségére, pedig ez a legnagyobb gyöngesége, történelmi érzéke „túltengő erénye“. A folytonos hátratekintés, a multa mérlegelése, a túlzó historizmus megbénítja saját magunk ítéletét, akara-

tát, előli az iniciatívát, meddővé, terméketlenné vénheszt, a jövő friss és erőteljes formálását megakadályozza. „Minden cselekvéshez *felejtés* kell: mint ahogy minden szerves lény életéhez nemcsak világosság szükséges, hanem sötétség is. Az az ember, aki végesvégig csak történelmien akarna érezni, olyanhoz hasonlítana, akit arra kényszerítenek, hogy tartózkodjék az alvástól, vagy az állathoz, amely csak a kérdézből és folyton csak ismételt kérdézből lenne kénytelen megélni... Van az álmatlanságnak, a kérdézből, a történelmi érzéknek egy foka, melynek az elevenség kárát vallja s melyben végül elpusztul, akár ember, akár nép, akár kultúra legyen.“ Mind a kettő: a történelem nélküli és a történelmi érzés egyformán szükséges az egyes ember, a nép, a kultúra egészségéhez; de ha csak az utóbbi uralkodik, akkor újszerű cselekvés, az eddig elűtő kezdeményezés sohasem jöhetne létre. A tiszta történelmi álláspont *ad absurdum* jut: mert így megszűnik maga a történet. „Csak az erő által, melynél fogva a multat az élethez használhatjuk s a megtörténtből ismét történetet tudunk csinálni, csak ezáltal válik az ember emberré: de a történelem túltengése mellett az ember megint megszűnik, sőt a történelemnélküliség burka híján el se kezdődött volna és nem is mert volna elkezdődni.“

A történelemnek NIETZSCHE szerint az élet szolgálatában kell állania. Ezért sohasem akarjon olyan tiszta tudomány lenni, mint a matematika. Az életnek szüksége van a történelemre, de csak a „monumentális“ és „kritikai“, de nem a „régészeti“ történelemre. A „monumentális“ történelem a tevékenyt, a hatalmast, a küzdőt mint példaképet és tanítót mutatja be. Ebből az utókor megtudhatja, „hogy az a nagy, ami egyszer megvolt, mindenesetre egyszer *lehetséges* volt s ezért tán még egyszer lehetséges lesz; [az utód] bátrabban járja útját, mert vége a kétségnek, ami gyengébb óráiban megszállta, vajjon nem a lehetetlent akarta-e?“ Csak a nagyot szabad a történelemnek konzerválnia: „a történelmet csak erős egyéniségek bírják el, a gyengéket teljesen elmosódottakká teszi“. Az életnek — másodszer — gyakran szüksége van „kritikai“ történelemre is: a mult kegyetlen megítélésére, hogy a jövő érdekében másképp cselekedjünk.

Az életre nézve azonban egyenesen veszedelmes a „régészeti“ történelem, az, amit közönségesen történelmen értünk, s aminek a megteremtésére a század oly bűszke. Ez mindent vak gyűjtőszenvédéllyel, gondosan és kegyelettel felkutat és megőriz, csak azért, mert régi; csak a mult emlékei között érzi jól magát, a jövő formálására közben nem is gondol. Amit történelmi érzéknek szokás mondani, az nem egyéb, mint „a fa jóérése a gyökerén, az a boldogság, hogy nem érezzük magunkat egészen önkényesen és odavetetten, hanem hogy egy multból, mint örökös, sarjadunk ki, mint virág és gyümölcs, s így létünknek megvan a mentsége, sőt az igazolása“. A kor historizáló szellemének nagy fogyatékosága, hogy minden régít egyformán tiszteletreméltónak tekint, viszont mindent, ami új és keletkező, ami a régi elé nem járul áhitattal azért, mert régi, elutasít és támad. „Ha egy nép érzülete ennyire megmerevedik; ha a történelem a mult életét úgy szolgálja, hogy a továbbélést, és pedig éppen a magasabbrendű életet aláássza; ha a történelmi érzék az életet már nem konzerválja, hanem mumizálja: akkor kihal a fa, természetellenes módon, felülről lassan a gyökér felé — s végül elpusztul maga a gyökér is.“ A merőben régészkedő historizmus „éppen csak az élet *megóvásához* ért, nem fakaszthatáshoz; azért becüli le mindig a keletkezőt, mert ennek a számára nincs kitaláló ösztöne — ahogy például a monumentális történelemnek van. Így amaz gátja az újra való merész elhatározásnak, így megbénítja a cselekvőt, aki mint *cselekvő* valamely kegyeletet mindig sérteni fog és kénytelen is vele“. NIETZSCHE a mult ismeretét, a történelmet nem veti el általában, de nem nézi öncélnak, hanem csak a jelen és jövő alakítási eszközének.

— A túltengő historizálás veszedelmét elsősorban abban látja, hogy meggyengíti az *egyénséget*. Mert ha az egyén sok történelmi esetet cipel magával a multból,

aggodalmaskodóvá és bizonytalanná válik s nem tud önmagában hinni; „elmerül önmagába, bensejébe, ami itt csak annyit jelent: a tanult dolgoknak, amelyek kifelé nem hatnak, a tanulásnak, amely nem válik létté, fölgülemlett tömegébe. Ha egyszer a külsőre tekintünk, észrevesszük, hogyan alakította át az ösztönök kiüzetése a történelem által az embereket szinte megannyi absztraktummá és árnyékká: senki sem merészkedik ki többé önmaga személyében, hanem a művelt emberek a tudósnak, a költőnek, a politikusnak álarcát ölti föl“.

A föltétlenül uralkodó történelmi érzék másik nagy életbenítő hatása NIETZSCHE szemében, *hogy azt a káros hitet kelti, hogy mi már későnszülöttök vagyunk s csak a régiek epigonjai lehetünk*; úgy dicsőíti a multat, hogy a jelenlét és a jövővel szemben kishittékké válunk, nagy és új tettekre, teremtő alkotásra, erőteljes életre már alkalmatlanoknak érezzük magunkat. Szerinte korunkra is alkalmazható HESIODOS jóvendőlése, hogy az emberek egyszer ősz hajjal fognak születni s hogy Zeus ezt a fajt el fogja pusztítani, mihelyt ez a jegy látható lesz rajta. A történelmi műveltség csakugyan afféle velünk született ősz haj, s akik jegyüket gyermekségüktől fogva hordják, kell, hogy az *emberiség öreg voltának* ösztönyszerű hitéhez jussanak: az öreg kornak azonban aggastyánhoz illő foglalkozás jár most, t. i. visszatekintés fölülvizsgálás, leszámolás, vigaszkeresés a voltban, emlékek által, szóval történelmi műveltség“. A mai kor embere ilyen historizáló, szinte alkonyati hangulatban él, mert túltengő történelmi érzéke merőben passzívvá és hátratekintővé tette; „történelmi betegségben“ szenved, mert „a történelem túlnagy mértéke megtámadta az élet plasztikus erejét“, azt a képességet, melynél fogva az egyes ember vagy nép „önmagából sajátlagosan fejlődik, multat és idegent átformál és bekebelez, sebeket kigyógyít, elveszített pótol, eltört formákat önmagából újra kialakít“.

A túlhajtott történelemnek NIETZSCHE szerint két ellenszere van: a *történelemnélküli* és a *történelemfölötti*. „Ezzel a szóval, hogy „történelem nélkül“, a *felejtetnitudásnak* és egy körülhatárolt *horizontba* való lehúzódnak művészetét és erejét jelzem; „történelemfölöttinek“ pedig azokat a hatalmakat nevezem, melyek elvonják a tekintetet a keletkezéstől ahhoz, ami a létnek az örök- és egyetértékűség jellegét adja, a *művészethez* és a *valláshoz*.“ NIETZSCHE tehát azt hiszi, hogy a „történelemfölöttihez“, vagyis az új értékek világához, az emberiség csak mult, a történelem lerombolása, az eddigi értéktáblák összetörése útján juthat. Szemében a historizmus és az új értékek csak tragikus küzdelemben lehetnek egymással.

¹ NIETZSCHE: *Unzeitgemässe Betrachtungen*, II. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. 1873—74. Magyarul: *Korszerűtlen Elmélkedések*. Fordította: MIKLÓS J. és WILDNER Ö. 1921. (Történelem és élet. 27—142. l.). A fenti idézetek innen valók.

156. NIETZSCHE minden egyoldalúsága, torzító színezése mellett is a historizmus túlhajtásának és elfajulásának nem egy szimptomáját helyesen vette észre. Figyelmen kívül hagyva pragmatista ismeretelméleti felfogását, mely csak az élet szolgálatában álló tudományt ismer s az igazságok értékét hasznosságukkal azonosítja (ami nyilvánvalóan lehetetlenné tenné az elméleti tudományt), igaza van abban, hogy a merő *multa-vonatkozás*, a kizárólagos történelmi kultúra elszakaszt az élettől s meggátolja a jövő friss alakítását, mert így „többet tudunk magunkról, mint az erőteljes cselekvéshez kellene“ (GOETHE). Azonban ha vannak is az antiquárius szellemű historizmusnak ilyen irányú kinövései, helytelen dolog volna ezért a történelmi kultúra értékét általában lefokozni, sőt semmisnek nyilvánítani. A mult ismeretének konvergálnia kell a jövő eszményeinek megszerkesztésével: az előbbinek helyes mértéke az utóbbi lendületét nem gátolja, hanem éppen segíti. A multról való tudat és az aktív teremtő erő az egészséges kultúrának egyforma értékű tényezője. Csakis a kettő egyensúlya biztosítja a szerves fejlődés helyes irányát. A *fejlődés tudatossága* a jövő helyes formálásának

egyik leghatalmasabb hajtóereje és biztosítója. Már pedig ez a tudatosság és tervszerűség csakis széles történelmi kultúra talajából nőhet ki: ez a helyes értelemben vett historizmusnak a történelem értékét hangsúlyozó alapgondolata, mint a XIX. század szellemének egyik legnagyobb vívmánya. A történelemnek teoretikus értéke abban áll, hogy megmutatja, mi az emberiség lényege. Ez pedig oly gazdag, hogy nem tapintható ki egy egyén, nép vagy kor multjából, hanem csak sok nép és évezred hosszú fejlődésének távlatából. Csakis ennek alapján tudja a rekonstruáló történelmi elme kidolgozni az emberiség öntudatát, az emberiség szellemönismeretét, melynek egy-egy nép vagy kor csupán egy-egy fokára enged következtetni. Hogyan támad az egyén önismérete? Úgy, hogy lelki fejlődésének egyes szakaszaira visszapillantva, multját és jelenét egységes egészbe kapcsolja. Ekkor látja tudatosan életének értelmét és jelentőségét. Így van ez minden nemzet, sőt az egész emberiség életével is, ha multjának egyes fázisait a történelem teleszkópiáján szemléli. PAULSEN egy angol gondolkodót idéz, ki szerint a történelem olyan, mint egy dráma, de két különbséggel. Először is, hogy a drámát maguk a szerzők játsszák; másodsor, hogy a szerzők, mint színészek, folyton változnak. Hogy mégis összefüggő darab jöjjön létre, az új színészeknek mindig ki kell oktatva lenniök a cselekvény addigi lefolyásáról. Az egész történelmi kultúra ilyen természetű utasítás: a történelem tájékoztat a dráma eddigi felvonásairól, a történelem mutatja meg az újonnan fellépő színészeknek, vagyis az új nemzedékeknek, hol tart a dráma, hogy ezek bele tudjanak illeszkedni a cselekvény egészébe s ezt tudatosan legyenek képesek továbbfejleszteni. Ebben áll egyszersmind a történelem gyakorlati életértéke is: biztosítja a szerves továbbfejlődés tudatosságát és tervszerűségét. A történelemnek ezzel az értékével, mely az embert a maga és faja multjáról tudatlan állapotokkal ellentétben éppen emberré avatja, hiába szegezi szembe NIETZSCHE egyoldalúan az ösztönös, reflexió nélküli, vakmerő akarás és cselekvés erejét, a multnak fittyet hányó tetterős nekivágás lendületét és spontán pátozát. A multtal való hirtelen, átmenetnélküli szakítás, a történelmi gyökértelenség éppoly veszedelem, mint a régihez való feltétlen hódolatos ragaszkodás, a történelmi kátyúk szertelen kultusza, az öncélú konzervativizmus. NIETZSCHE az utóbbiról igazságtalanul vádolja korának historizáló szellemét. Ha vannak is ennek túlhajtásai és egyéb hibái, ezek távolról sem ölték el a XIX. század emberében az iniciatívát, a teremtő erőt és bátorságot, a történelmi fejlődés fokozott tudatossága nem devalválta az ember újra törő ösztöneit. Bizonyíték rá a század rengeteg nagyszabású, a multban sohasem álmódott, eredeti alkotása minden téren. A historizáló XIX. század egyszersmind a világtörténelem legaktívabb százada.

157. A történelmi tanulmánynak pótolhatatlan jelentősége a *világnézet*-formálása szempontjából abban rejlik, hogy a történelmi

műveltség különösen rá tud képesíteni bennünket arra, hogy a kultúrértékeket valóban átéljük. A világnézet ugyanis elvi állásfoglalás egyrészt ezekkel a kérdésekkel szemben: mi a világ lényege? melyek végső elemei? anyagi vagy szellemi természetűek-e? pusztán az okság vak láncza köti-e őket össze, vagy célszerűség is megnyilvánul bennük? — másrészt elvi válasz a következő problémákra: melyek azok az értékek, melyeket megvalósítani kötelességünk? mit tartunk jónak s rossznak s mit szépnek és rútnak? A világnézetnek ez az utóbbi oldala, az értékelés, sokkal fontosabb, mint az előbbi, vagyis a világnak, mint egésznek teoretikus képe, mert hisz ennek végső gyökerei is mindig az értékekről való meggyőződésbe nyúlnak alá. Az értékelés pedig valami értékességének közvetlen, spontán felismerése s mint ilyen, főképp irracionális jellegű, érzelemszerű magatartás. Valaminek sajátos értékessége olyan ember számára, aki ezt az értéket nem tudja átélni, akinek nincsen ezen érték iránt „érzéke“, logikai úton nem „bizonyítható“. Amint a színvagnak, aki a vörös színt sohasem látta, meg nem magyarázhatjuk, milyen is az a vörös szín, éppúgy annak, akinek valamely érték átélésére nincsen képessége, nem tudjuk közvetve, fogalmi úton bizonyítani, miért értékes: jó vagy rossz, szép vagy rútn valami. Amint van színvagság, éppúgy van értékvagság is. Amint a szín, éppúgy az érték is csak közvetlenül átélhető valami. Ha egy amuzikális egyén nem tudja élvezni s átélni valamely melódia szépségét, hiába próbáljuk előtte e szépséget észkokokkal igazolni. Hasonlókép: ha valaki nem érzi a becsületesség, önfeláldozás, lelki hősiesség, hála értékét és erkölcsi kötelező erejét, ezeket pusztán fogalmi úton nem tudjuk számára világossá tenni. Minden ilyen „bizonyítás“, „magyarázat“ csak közvetett és látszólagos. Azonban, minthogy az értékelés elsősorban az értelemben gyökerezik, az értékelés megfelelő élménye csakis az érzélem útján váltható ki sikerrel: tehát példa, szuggesztívó, szemléletes bemutatás, megragadó buzdítás, imponálás által.

S éppen e ponton a legfontosabb eszköze a világnézet kialakításának a történelmi műveltség. Az emberi személyiségek, cselekvéseik és alkotásaik tanulmányozása, az ezekben való önkéntelen lelki behelyezkedés az a szellemi talaj, amelyből a kultúrértékek élményei a legtermészetesebb módon fakadnak fel. Ebben rejlik a történelem legmélyebb etikai alakító szuggesztív ereje; a történelem ilyen értelemben „az élet mestere“, vagy mint halikarnassosi DIONYSIOS mondja: „filozófia példákban“; ebben az értelemben igaz GOETHE szava is, mely szerint „az entuziazmus a legjobb, amit a történelemnek köszönünk“. Egyszersmind a történelem és az értékelés viszonyából érthetjük meg, miért jelent a „műveltség“ szó elsősorban történelmi műveltséget, miért lényeges jegye az igazi kultúrának a történelmi jelleg a parvenu- vagy ál-kultúrával szemben, miért nem „művelt ember“ a köztudat szemében, akiből a történelmi tudat hiányzik. Az, amit szorosabb értelemben „lelki műveltségnek“ mondunk, nem a külső természetre vonatkozó pozitív ismeretek sokaságán múlik, hanem az értékelő magatartás és állásfoglalás esiszolt-

ságán, finomságán és harmóniáján. A történelmi ismeret az ember lelki műveltsége számára közvetlenebb természetű s nagyobb jelentőségű, mint a külső természet ismerete. A kultúrember ugyanis elsősorban a társadalomban, ennek szellemi-történelmi világában él s csak mintegy másodsorban a természetben. Közvetlenebb fontosságú tehát ránézve az élet szellemi tartalma, mely az elődök sok ezer évi munkája folytán kialakult, a hagyományoknak, a társadalmi élet felfogásának, a hitnek, a világnézetnek közössége. S ez mind sajátos értékfelfogáson alapul. Ez az, amit sajátlag „műveltségnek” tartunk. Ennek befogadása, átélése, feldolgozása alapján tud csak az egyén összhangzóan beleilleszkedni a közösség szellemi életébe, képes mint értékelő tudatosan állást foglalni a társas közösség tagjaival, intézményeivel, vallási, jogi s erkölcsi rendjével szemben. Az emberiség értékelő állásfoglalása a vallásban, irodalomban, művészetben, jogban, erkölcsben megy végbe s számunkra ezek történetében revelálódnak. Ezért van az emberré nevelésben a történelmi-irodalmi tanulmányoknak, mint a felnövekvő nemzedék értékelő állásfoglalását alakító stúdiumoknak elsősége, pótolhatatlan nevelőértéke a külső természet pusztá tényleire vonatkozó ismeretek felett. A világnézetben, amelynek formálása minden nevelés végső célja, nem a világ ténybeli mivoltára vonatkozó teoretikus meggyőződés a fontosabb, hanem az értékbeli. Az utóbbinak kialakításában a legfontosabb eszköz az ember szellemi-történelmi világába való elmélyedés.

Ez a multba való elmélyedés egyszersmind a jelen objektivebb szemléletére és értékelésére is előkészít bennünket: itt van a történelmi tanulmányoknak egy másik értékes gyümölcse. Ha csak a jelenben élünk, ezt sokkal kevésbbé vagyunk képesek objektíven látni és megítélni, semmint ha a jelen időpontjához hozzá tudjuk húzni azokat a történelmi vonalakat is, melyek ebbe, mint valami metszőpontba, futnak össze. A mult anyagot ad az összehasonlításra. Ha csak a jelenben élünk, ezt abszolút módon vagyunk hajlandók felfogni s egyoldalúan értékelni; könnyen azt hisszük, hogy egyedül csak az lehetséges, ami most van s csakis úgy, ahogyan van. Akinek azonban mélyebb történelmi műveltsége van, az relatív módon is tud látni: felsorakozik előtte az emberi életformák szinte határtalan sokfélesége, a történelmi életnek lehető helyzetekben gazdag változatossága. Tudja, hogy minden folytonos és állandó fejlődés eredménye, tehát a jelen is csak ennek a változás-sornak egyik lánca. Így nem ítélik sem a jelen, sem a mult felett dogmatikusan, hanem azoknak a történelmi feltételeknek alapján, amelyekből a jelen vagy a mult valamely szakasza összeszövődött. Történelmi műveltsége nem engedi meglepődni az egyént a jelen oly tényeivel szemben, amelyeknek analogiái már más koroknak is sajátjai voltak: a jelent is, a multat is szabadabban s objektivebben ítéli meg és értékeli, mindkettőt a maga sajátos feltételeiből. Egyszersmind türelmesebbé válik másoknak megítélésében: *nil humani a me alienum puto*. A történelmi tudat biztosítja a lélek gazdagságát, sokoldalúságát, tárgyyszerű értékbéslését és toleran-

ciáját; a történelmi tudat óvja meg a naiv és doktrinér racionalizmustól és éretlen radikalizmustól, mely azt hiszi, hogy a társadalom berendezése máról holnapra pusztán észszerű minták szerint teljesen átalakítható. Ez a lényege a „történelmi érzék“-nek.

A mult ismeretéből fakadó helyes „történelmi érzék“ egyszerűs mind a szellem szabadságának is egyik jelentős biztosítéka. A történelmi tanulmány érezteti meg önkéntelenül a leghatékonyabban és legelevenebben az emberrel, hogy ő is az emberi közösség, a nagy történelmi összefüggés egyik tagja, a fejlődés egyik láncszeme, ki felelős tetteiért, kinek sajátos hivatása és kötelessége van. MEINECKE klasszikus sorai szerint a Történelem mintegy eképpen szól az egyes emberhez: „Számodra nem vak sors vagyok, ki nem enged választást neked a gondolkodásban és cselekvésben, hanem feladat, melynek megoldására hivatva vagy... Gyökereszd meg lelkedben az erős reményt, hogy Bennem a te legbensőbb és legsajátosabb lényeged fenn fog maradni, ha mindjárt egy parányi fonál lesz is ez királyi köntösömben. És így kiáltok hozzád: Légy szabad s légy önnönmagad!“¹ A történet igazi lényege a fejlődés, ennek eszköze pedig a *munka*. A történelmi értékelés egyik főszempontja a fejlődésben való részesség, azaz a kifejtett munka nagysága és jelentősége. Akinek történelmi kultúrája van, az erőteljesebben érzi, hogy a társadalom az ő munkája által is fejlődik, ezt is felhasználja, az ő tevékenységét is magába fészívja. A mélyebb történelmi műveltségű ember a munkát, mint erkölcsi kötelességet, történelmi jelentőségének tükrében is látja. Az emberi munkának a történelmi fejlődésben való ereje és fontossága a helyes történelmi oktatás egyik fő szempontja. Így válik a történelmi oktatás a mai kor munkaeszmenyével összhangzóvá; így szerveződik át az oktatás *cselekvésre* nevelővé, a mult a jövő tudatos alkotójává; így a történelemtanítás nem lesz pusztán intellektualizálás, hanem erős indítókat szolgáltató az akarat számára.

¹ F. MEINECKE: Die Bedeutung der geschichtlichen Welt und des Geschichtsunterrichts für die Bildung der Einzelpersönlichkeit. 1918. 10.

158. A történelmi tanulmány ezen nagy etikai jelentősége mellett bizonyos veszedelmeknek is lehet forrása a világnézet formálása szempontjából. Így akkor, ha a történelmi érzék, mint csupán relatív értékfelfogás, válik egyedül uralkodóvá a mult szemléletében. A történelmi látás magában véve nagyban hajlamosít a teljes relativizmusra, mely nem ismervén semmiféle szilárd, változatlan, abszolút módon érvényes érték mérőt, az érték tudat teljes szétbomlására vezet. Ha minden csak történelmileg lesz, a levés folyásából emelkedik ki, csupán időbeli természetű: akkor, úgy látszik, nincs értelme az időtlen, történetfeletti értékek: örök igazságok, örök jószág és szépség posztulátumának. Művészi felfogás, jogrendszer, vallás, erkölcsi élet és eszmeny: mind múló, történelmileg változó, szubjektív emberi mozzanat. A történelmi életben nincsen semmi szilárd, változatlan pont, még a tudomány „igazságai“ is változnak s a későbbi nemzedékek előtt már nem igazságok, csak emberi téve-

dések. A történeti élet alapelvét már HERAKLEITOS megformálta a πάντα ρεῖ-ben: „minden változik és semmi sem marad meg“, semmi sem abszolút, minden csak levésben van. Ez a XIX. század historizmusának is többször túlhajtott elve, mely a világnézet értékoldalát a teljes relativizmusba süllyesztette s jelentős szerepet játszott abban, hogy a század a „mitoszromboló“ jelzőt kapta („mythenzerstörendes Jahrhundert“). E korszellemnek ad kifejezést maga DILTHEY is, mikor minden történeti életforma viszonylagosságát hangsúlyozza: „Az előtt a pillantás előtt, mely a földet s minden multat átfog, eltűnt az abszolút érvényessége az élet, alkotmány, vallás vagy filozófia valamennyi formájának. A történeti tudat kifejlődése így szétzúzta a filozófiák bármelyikének általános érvényességébe vetett hitet, melyek arra vállalkoztak, hogy a világ összefüggését szükségképi módon fogalmak összefüggése által fejezzék ki.“¹

Igy a historizmus is végső elemzésben az értékfelfogásnak ugyanahhoz a relativizmusához jutott, mint a naturalizmus. Paradoxonnal szólva: a túlhajtott historizmus a történelem naturalizmusa. Mert ha mindennek teljesen egyforma értéke van a multban, akkor voltaképen semminek sincsen értéke, helyesebben: az értékek szempontjából akkor semleges álláspontra helyezkedünk s az emberi történetben semmi egyebet nem látunk, mint egyének és dolgok sürgését-forgását, szükségképi keletkezését, tevékenységét és pusztulását, éppen úgy, mintha a növényi vagy állati egyedek életét és halálát szemlélnők. De ha a szélső historizmus erre a minden értéket feloldó relativisztikus álláspontra jut, akkor meg kell lennie a bátorságnak benne annak kijelentésére is, hogy a természet mellett az emberi történetnek sajátos „értelme“ nincsen, mert ezen az alapon haladásról az értékfelfogás gazdagodásának, emelkedésének, új kultúrértékek felismerésének értelmében egyáltalán szó sem lehet.

A XIX. század azzal, hogy a tudományokat a teológiától kezdve a közgazdaságtanig historizálta, kétségkívül megbontotta a világnézet zártságát, minden téren bomlasztólag hatott az abszolút értékek érvényességébe vetett hitre, tág teret nyitott a feneketlen relativizmusnak. A történet folyton változó alapján nem lehet például szilárd teológiát, etikát, pedagógiát vagy jogtudományt alkotni. A vallástörténelmi kritikának (tübingai iskola) természetes következménye volt, hogy a protestáns kereszténység dogmatikája züllésnek indult, az egyoldalúan történelmi-kritikai légkörben nevelődött papsága maga is a kereszténységben hovatovább nem látott egyebet, mint pusztá történeti fejleményt. A katolikus egyház az egyoldalú historizmusnak ezt a veszedelmét azonnal felismerte: „dogmatikus“ maradt s nem akart „történelmivé“ válni, nagyobb értéknek tartotta a szilárd élő hitet, mint a történelmi tudást és kritikai vizsgálatot.² Csődöt mondott a historizmus akkor is, amikor etikát akart szerkeszteni: mert a pusztá történeti tények nem mondhatják meg nekünk, mik az erkölcsi értékek? Abból, hogy miképen viselkedtek a történet folyamán az emberek, nem állapítható meg a norma, hogy feltétlenül miképen kell cselekednünk. Sőt: ahhoz, hogy bizonyos történeti cselekvéseket erkölcsi

jellegűeknek, másokat meg csak közömbösekknek minősítsek, már eleve szükséges, hogy a megítélés értékmérője már előbb meglegyen tudatomban. Hasonlóképp a pedagógia sem merítheti a maga értékesezményeit, melyeket a következő nemzedék által megvalósíttatni akar, pusztán a történetileg változó ténybeli mozzanatokból.

Az értékelméleti *relativisztikus álláspont* azonban nem szélsőségképpen tartozik hozzá a történelmi gondolkodáshoz, inkább csak a XIX. század pszichologista szelleméből tapadt hozzá. A historizmus az önértékek abszolút érvényességéről való meggyőződés egyáltalán nincsen ellenmondásban egymással, mint ahogy fennebb DILTHEY is feltünteti. Mert ha korok és népek szerint történetileg változik is a vallás, a tudomány, a művészet, az erkölcs, a jog tartalma, ez még távolról sem jelentheti azt, hogy maga az igazság, jószág és szépség is, mint ilyen, változik. A tudomány fejlődése által nem az „igazság“ változik (ha egyszer egy tétel igaz, akkor magában igaz), hanem csak az embereknek róla táplált nézete alakul át; NEWTON binomiális tétele vagy OHM törvénye igaz volt akkor is, mikor még ezek a kutatók fel nem fedezték, vagy az igaz tételek érvényét nem érintette volna az sem, ha rosszul formulázták volna meg. Hasonlóképp az erkölcsi értékek a maguk abszolút mivoltában érvényesek maradnak, függetlenül attól, hogy az emberiség a maga történeti fejlődésében sok tévedés árán mennyire ismeri fel s mennyiben valósítja meg őket. Annak tehát, aki mint historikus az embereknek annyira tarka, sokszor merőben ellenmondó értékfelfogását relative szemléli, távolról sem kell megrendülnie abban a meggyőződésében, hogy minden a korok és népek szerint annyiféle változatban jelentkező erkölcsi, vallási, művészeti vagy jogi felfogás csak egy-egy kísérlet vagy fejlődési fok a magukban érvényes értékek megragadására. A relativ történelmi látás és az abszolút értékelméleti álláspont tehát egyáltalán nem zárja ki egymást, mert két, egészen különböző síkban mozog: az egyik az *értékelés* tényére, a másik az értéktartalmak *érvényére* vonatkozik.

¹ W. DILTHEY: Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen. (A M. FRISCHEISEN-KÖHLERTől szerkesztett „Weltanschauung“ c. kötetben. 1911.) — ² FR. PAULSEN: Die geisteswissenschaftliche Hochschulausbildung (Kultur der Gegenwart.² I. 1. 316. 1912.).

159. Valamennyi szaktudomány, mihelyt fejlődése nagyobb lendületet vesz, mindjobban elspecializálódik. Az ismerés haladásának kétségtelenül ez a szétkülönülő kutatásirányzat a természetes útja. Azonban a határtalan elaprózódás, a végnélküli differenciálódás a kellő integrálódás nélkül szétesést, a tudomány anyagának anarchiáját jelenti. Ez a kellő szervezés nélküli anyaghalmozódás és szerte-szóródás a XIX. század folyamán a természettudományokban is észlelhető; de még sokkal nagyobb mértékben a történettudományok terén. Ezen a ponton a historizmusnak újabb nehézsége jelentkezik. A történettudományi kutatás most már valamennyi korra és népre s a kultúra valamennyi ágára kiterjeszkedvén, területe szinte beláthatatlanná szélesedett. Évről-évre óriási tömegű, majdnem át-

tekinthetetlen forrásanyag gyült egybe, melyet a történészek hangya-szorgalma folyton növelt. S ha a régebbi korokra vonatkozóan a történelmi kutatás az adatok hiányában szenved, a legújabb korra vonatkozóan, amikor az állami okiratok, a parlamenti s egyéb naplók, a kort jellemző könyvek, újságok stb. milliói állanak rendelkezésre, éppen ellenkezőleg a történelmi anyag szinte agyonnyomó terhét érzi. Lassankint megromlik a szemmérték a történetileg lényeges és lényegtelen iránt. A kutatás elvész a mindjobban részletező analízisben s a nagy, átfogó szempontok alkalmazása, a történelmi szintézis mindinkább lehetetlenné válik. A nagy, eredeti gondolkodású historikusok kitalálják a helyes módszereket, kijelölik a kutatás új irányait s a szürke tanítványok egész rajának munkája kimerül a módszer-klisék alkalmazásában. A XIX. század a módszerek kora. S ha valahol, éppen a történelem terén tette a módszer hozzáférhetővé mindenki számára a tudományos munkát: a módszer itt valóban logikai demokráciát jelentett. Azonban a módszer-szkémák lelketlen alkalmazása a történettudomány terén még kevésbé elég s még kevésbé képesít igazi produktív munkára, mint a természettudományok területén. A mult képének kellő rekonstrukciójához a puszta adatmegállapításokon kívül gazdag lelki világ, sok élettapasztalat, finom beleérzőképesség, sokoldalú pszichonózis szükséges, oly képességek, melyek nem hozhatók a módszeres-logikus ész közös nevezője alá, hanem részben irracionális természetűek (v. ö. az 57—58. §-okat).

A történelmi megismerés természetének tüzetes vizsgálatában kimutattuk, hogy az igazi történetírás egyik legbonyolultabb s legnehezebb tudományos munka, mely igen sokféle sajátos szellemi képességet kíván. S ha általában a tudományos termelés mennyiségét vesszük szemügyre, ebben mégis a történelem vezet. A dilettantizmus sehol sem burjánzik oly hatalmasan, mint éppen a történetírás terén; aránylag itt a legkönnyebb látszólagosan valamit puszta szorgalommal produkálni. Jelentéktelen régi iratok kiadása, adatok cédulázása és összerakása, emlékek elszigetelt leírása már igényt tart a „tudományos“ jelzőre. Így lassankint határtalan anyag halmozódik össze, mely az ezután következő századokban még hatványozott mértékben fog növekedni s a késő nemzedékek elméje számára többé már nem lesz számontartható. Az anyag gyarapodásával az értékszpontoktól vezetett szelekció egyáltalán nem tart lépést. A túltengő historizmusnak ezt az anarchikus vonását nemcsak NIETZSCHE, ANATOLE FRANCE, IBSEN kegyetlen szatirája éri, hanem a maga ismerési céljáról tudatos történettudomány is kénytelen védekezni ellene. IBSEN „Hedda Gabler“-ében egy fiatal historikus, Tesman, személyesíti meg a rövidlátó és pusztán adatgyűjtő történelem antiquárius szellemét. Szorgalmas az elhangyásodásig: még nászútján is levéltárakban penészedik. Mindent a világon összeolvas, ami a középkori brabanti háziiparra vonatkozik. Buzgón emlegeti, hogy „az embernek elvégre figyelemmel kell kísérnie mindent, amit írnak és kinyomatnak“. Lelkesedéssel hangoztatja:

„rendbeszedni a mások papirosait — hát ez olyan dolog, ami éppen nekem való“.

A történést az újabb korra vonatkozó anyag egyre nagyobb mértékű felhalmozódása mindjobban fojtogatja: a vele való megbirkózás kétségkívül mind nehezebbé, néhány száz év múlva úgylát-szik egyenest lehetetlenné válik. Némelyek jósolgatják is, hogy a történettudomány ezen az úton *ad absurdum* fog jutni. Sovány kivonatok, vázlatos áttekintések, vértelen összefoglalások aligha segíthetnek, mert hisz a történelem tárgya éppen az egyes, az, ami egyszer történt. Ennek előadása pedig igazában csak részletező lehet. A történelem igazi tere csak a monografikus tárgyalás. A történelmi vizsgálatnak sajátos antinomiájával állunk szemben: „ha az egyes feltárásába megy bele, ez végtelennek, kimeríthetetlennek, a tudomány számára elérhetetlennek mutatkozik; ha pedig csak az általánosat emeli ki, akkor meg nincsen vonzóereje, ezzel csak az individuális és személyes bír“. (PAULSEN.)

Többen megállapítják, hogy korunkban ennek az antinomiának nyomasztó voltát a történelmi-filológiai kutatás mindjobban kezdi érezni: mintha lelki depresszió, fáradtság, rezignált hangulat venne erőt rajta; „a történelem olyan labirintus, melynek nincsen kijárata, a kutatás e téren munka vég nélkül, szilárd és lezárt eredmények nélkül“.

E szkepszisre és lemondásra hajló álláspontnak, az anyag áttekinthetlenségéből támadó nehézségnek azonban megvannak a maga ellenszerei is. Így elsősorban a helyes munkamegosztás, a történettudományi kutatás kellő ökonomikus szervezése. Mindenki mindennel itt sem foglalkozhatik: a tudat apperceptív egységének a történelmi ismeretek terén is megvannak a maga határai. S ebben a történettudomány nem különbözik a természettudományoktól: az utóbbiak terén is a legnagyobb fokú specializálódás következett be, a természetbúvár is a természetnek csak egy kis szegmentumára tudja korlátozni a maga kutatását. Milyen joggal vethetnők tehát a historikus szemére, hogy a történet hatalmas időbeli Kozmoszából csak egy-egy tartomány képét tudja alaposabban megrajzolni? Amint a nagy természet az ő tüneményeinek határtalan gazdagságában és változatosságában egy-egy elme számára merőben áttekinthetetlen, éppúgy az emberiség multjának csodálatosan változatos sokfélesége is egy-egy kutató számára a maga részleteiben hozzá nem férhető. Mindkettőre nézve a teljes ismeret csak a végtelen távolban ragyogó eszmény, mely felé az emberiség a kutató elmék szervezett munkája által csak lépésről-lépésre közeledhetik. Ha a történelmi vizsgálat létjogát azon az alapon támadjuk meg, hogy az anyag óriási tömegével egy-egy elme nem tud megbirkózni, akkor ugyanezen az alapon már régen abba kellett volna hagynunk a természet kutatását is. A historizmusnak és a naturalizmusnak közös sorsa, hogy a tudás és a nemtudás viszonyának sokrateszi bölcsességében egyformán kell osztoznia.

160. A XIX. század historizáló irányával párhuzamosan vagy éppen erre visszahatásként jelentkező nagy eszmeáramlatok, e kor életerzése és tendenciái, mint láttuk (v. ö. 141. §-t), főképp abban találkoznak, hogy az élet értékét vagy az oekonomikus-hasznossági értéket állítják érték-hierarchiájuk csúcspontjára mind az elméletben, mind a gyakorlatban: az egyoldalú naturalisztikus világnézet a maga technicizmusával, a modern racionalista felvilágosodás a maga hedonisztikus individualizmusával s a szocializmus a maga jólét-kultúrájával. A szellemben valamennyi csak eszközt lát az életre hasznos eredmények létrehozására. Hogy az élet is csak eszköz lehet magasabbrendű önértékek számára, azt egyik sem érzi és látja. Pedig nincsen a kultúrának nagyobb veszedelme, mint ha a szellemi életben és alkotásban kevésre becsüljük az öncélt.

A kornak ezek az uralkodó eszmeáramlatai, melyek megegyeznek a kultúra egyoldalú oekonomikus értékelésében, valamennyien történetietlenek, sőt egyenest történelemellenesek. A naturalizmus idegenkedik a történelmi felfogástól, mert hiányzik ebből az exakt törvényszerűség, a quantifikálhatóság, melynek alapján a jövő biztosan előre meg volna formulázható; a történettudomány logikai természeténél fogva individualizál, az egyszer lefolyt, szinguláris eseményekre vonatkozik, s nem generalizál. A racionalizmus individualizmusa mindazt, ami a múlthoz tartozik, mert nem vezethető le az egyéni észből, nem sokra becsüli, a hagyományban csak az egyén nyugét érzi, mely meggátolja a maga lábára állást, az egyéni erők felszabadulását és kifejesztését. A szocializmus pedig a történelmi materializmus álláspontján az eddigi történettudományt a múlt meghamisításának bélyegzi: az igazi történelem csak a gazdaság történelme.

Ha a kor világnézetének csakis ezeket az áramlatait vennők figyelembe, a történelmi tanulmányt illetőleg valóban sötét jövő tárulna elénk. Ámde a történelmi felfogásnak és érdeklődésnek éppen a világháború óta hatalmas új forrása is támadt. A körülöttünk összeomló világ rettenetes tragédiájának fájdalomtól korunk életérzése csak úgy tud szabadulni, ha visszamenekül a múltba, a történelembe s ebből merít kitartást a további küzdelemre. A világ értékelő állásfoglalásának megfordulása már útban van. Századunk eleje hasonlít e tekintetben a XIX. század elejéhez, mely a mienkhez hasonló történelmi feltételek között elfordult a XVIII. század üres és prózai aufkláriszta és hasznossági életeszmeanyétől. Akkor is fenekestől felfordultak a társadalom történelmi alapjai: a sors Európára új, rettenetesen nyomasztó politikai és kulturális térképet erőszakolt, mely a legyőzött nemzetek életét lehetetlenné tette; a nemzeti kultúrák legértékesebb javait a megsemmisülés veszedelme fenyegette. S honnan merített ösztönszerűen a kor szelleme erőt? Talán a racionalizmus követelményéből, hogy a lelkeket meg kell szabadítani a történelmi hagyomány bilincseitől s akkor minden magától rendbe jő? A kor egészséges ösztöne, mely hitet, bizalmat, akaraterőt iparkodott a „romboló ész“ helyébe állítani, a történelemhez, a múlthoz, az ősökhez fordult, ezek szemével iparkodott jelenét látni, a

hagyományban, a történelmi tudatban iparkodott oltalmat találni a szörnyű jelennel szemben s edzett akaratot a jövő küzdelemre. A kor érezte, hogy a pusztta felvilágosodás és kritika, a hagyományos értékekkel való hirtelen szakítás, a radikalizmus magában véve csak rettenetes felfordulásnak, az államrendszer és társadalmi élet megroppanásának forrása. Így lett a XIX. század *saeculum historicum*-má. A kor értéktudata elfordulva a gondolatban és érzésben annyira szegény racionalizmustól, szakított ennek vadhajtásával, a kozmopolitizmussal is: a nemzeti gondolat újra meleg, benső élmény tárgya lett. A nemzet a történelmen keresztül találta meg önmagát. Nemzet és történelem: összetartozó fogalmak. Mert az, amit nemzetnek mondunk, elsősorban éppen a mult közös sorsának történelmi tudatán épül fel. A nemzeti közösség „értéktáblájának“ egvformaságát legjobban a nemzet kollektív emlékezetében, azaz történelmi tudatában való egyforma részesedése biztosítja.

A mi korunk is, amint ezt általános történelmi érdeklődése mutatja, a multban, a történetben keres most támaszt; ebből kénytelen meríteni azokat a reményeket és javakat, melyek a nemzet porbahullása idején a lelket táplálják s erejét konzerválják. A történelmi világnézet, a historizmus, hitünk szerint ezután az új, XX. századbéli krízis után csak mélyülni fog. Mind egyetemesebbé fog válni a felfogás, hogy a történet folyamán a szellemi életnek olyan kinyilatkoztatásai tárulnak fel előttünk, melyekből a szellemi valóságnak örök, maradandó, időtlen szerkezete is kiviláglik. A történet nem összefüggéstelen események mechanikusan lepergő egymásutánja, hanem benső értelme és célja is van: a történet tovamorajló árából kihangzik az önérték szava is.

TARTALOM.

BEVEZETÉS.

A történelem, mint tudomány.

	Lap
I. <i>A történelem tárgya</i>	5
II. <i>A történelem a tudományok rendszerében</i>	9
1. <i>A történelem valóság tudomány</i>	9
2. <i>A történelem szellemi tudomány</i>	10
3. <i>A történelem individualizáló tudomány</i>	13
a) <i>Az általános és a különös, mint a megismerés célja</i>	13
b) <i>Az ú. n. történelmi törvények kérdése</i>	18
III. <i>A történelem viszonya más tudományokhoz</i>	25
1. <i>Történelem és pszichológia</i>	25
2. <i>Történelem és szociológia</i>	32
3. <i>Történelem és politika</i>	34
4. <i>Történelem és filológia</i>	35
IV. <i>Történelem és művészet</i>	36
V. <i>Történelem és filozófia</i>	39

TÖRTÉNETFILOZÓFIA.

1. A történetfilozófia, mint a történelem tudományelmélete.

A) A történelem ismeretelmélete	45
I. <i>A történelmi megismerés eredete</i>	45
1. <i>A történelmi megértés</i>	45
2. <i>Analogiás beleélés és következtetés</i>	46
3. <i>A lelki élet egységének újraélése</i>	51
4. <i>Logikai és történelmi megértés</i>	53
5. <i>A történelmi megértés lelki tényezői</i>	55
6. <i>A jelen tudatának szerepe a történelmi megismerésben</i>	59
II. <i>A történelmi megismerés érvényessége és határai</i>	61
1. <i>Dogmatizmus és szkepticizmus a történettudományban</i>	61
2. <i>A történelmi megismerés elvi nehézségei</i>	62
III. <i>A történelem és a valóság viszonya</i>	72
B) A történelem logikája	75

	Lap
2. A történetfilozófia, mint a történet metafizikája.	
I. <i>A történelmi értelemben vett történelem</i>	76
II. <i>A történelmi tényezők</i>	80
III. <i>A természet</i>	84
1. Földrajzi tényezők	84
2. Faji tényezők (race).....	87
IV. <i>Az ember</i>	90
1. Az egyén, mint a történelem alanya (individuumi pszichológiai tényezők)	90
2. A közösség, mint a történelem alanya (szociális pszichológiai tényezők).....	92
3. A történelem individualisztikus és kollektivistikus felfogása	102
4. A kultúra, mint történelmi tényező	111
5. Politikai és kultúrtörténelmi felfogás	113
6. Ideológiai történelmfelfogás	116
7. Ökonómiai (materialisztikus) történelmfelfogás	123
V. <i>Szabadság a történelemben</i>	131
1. Okság és célszerűség a történelemben.....	131
2. Szabadság és szükségképpen a történelemben	141
VI. <i>A transzcendens tényező</i>	145
1. A történelem, mint isteni világterv.....	145
2. Az istenség és a történelem viszonya.....	149

3. A történetfilozófia, mint a történelem értékelmélete.

I. <i>Fejlődés és haladás</i>	153
II. <i>A történelem végső értelme és célja</i>	157
1. Immanens értékfelfogás	159
2. Transzcendens értékfelfogás	162
III. <i>A történelmi értékfelfogások irányai</i>	164
IV. <i>Történelmi optimizmus és pesszimizmus</i>	192

BEFEJEZÉS.

Történelem és világnézet. Historizmus és naturalizmus	207
--	-----

A MAGYAR TÖRTÉNETTUDOMÁNY KÉZIKÖNYVE.

ELSŐ RÉSZ: BEVEZETÉS A MAGYAR TÖRTÉNETTUDOMÁNYBA.

I. kötet: A történettudomány elmélete és forrásai.

1. Történetfilozófia. Írja: KORNIS GYULA.
2. Módszertan. Írja: DÉKÁNY ISTVÁN.
3. A forráskutatás és forráskritika története. Írja: HÓMAN BALINT.
A forráskiadványok bibliográfiája. Írja: TÓTH LÁSZLÓ. *Baroniek Érika*
4. Magyarország történetének forrásai a honfoglalásig.
 - a) Óskor. Írja: BELLA LAJOS.
 - b) Római kor. Írja: ALFÖLDI ANDRÁS.
 - c) Népvándorlási kor. Írja: LUKINICH IMRE.
5. Hazai elbeszélő források és a magyar történetírás története.
 - a) Középkor. Írja: HÓMAN BALINT.
 - b) A XVI. és XVII. század (1526–1711). Írja: ANGYAL DÁVID.
 - c) Történeti tárgyú szépirodalom. Írja: DÉZSI LAJOS.
 - d) Tudományos történetírásunk a XVIII. és XIX. században.
Írják: HÓMAN BALINT és ANGYAL DÁVID.
6. A magyar történet keleti elbeszélő forrásai.
 - a) Arab-perzsa írók. Írja: GRÓF ZICHY ISTVÁN.
 - b) Byzánci írók. Írja: MISKOLCZY GYULA.
 - c) Szláv írók. Írja: HODINKA ANTAL.
 - d) Török írók. Írja: ZSINKA FERENC.
7. A magyar történet nyugati elbeszélő forrásai.
 - a) A IX–XIII. századig. Írja: GOMBOS F. ALBIN.
 - b) XIV. század. Írja: PATEK FERENC.
 - c) XV. század (1526-ig). Írja: ÁLDÁSY ANTAL.
 - d) XVI–XVIII. század. Írja: LUKINICH IMRE.
 - e) XIX. század (1790–1918). Írja: BALANYI GYÖRGY.
8. Történeti emlékek.
 - a) Okleveles és más levéltári források.
Írják: BARANYAY BÉLA, ECKHARDT FERENC és HERZOG JÓZSEF.
 - b) Törvények és jogszabályok. Írja: DÖRY FERENC.
 - c) Jogszokások. Írja: TAGÁNYI KÁROLY.
 - d) Néprajzi emlékek. Írja: MADARASSY LÁSZLÓ.
 - e) Régészeti emlékek. Írja: ERNYEY JÓZSEF.
 - f) Irodalmi emlékek. Írja: TOENAI VILMOS.
 - g) Politikai és közgazdasági irodalom. Írja: GÁRDONYI ALBERT.

II. kötet: A történet segédtudományai.

1. A segédtudományok története Magyarországon. Írja: GÁRDONYI ALBERT.
2. Paleográfia. Írják: † FEJÉRPATAKY LÁSZLÓ és HAJNAL ISTVÁN.
3. Oklevéltan, pecséttan. Írja: SZENTPÉTERY IMRE.
4. Pápai oklevelek. Írják: † FEJÉRPATAKY LÁSZLÓ és ÁLDÁSY ANTAL.
5. Chronologia. Írja: SZENTPÉTERY IMRE.
6. Címertan. Írja: ÁLDÁSY ANTAL.
7. Genealogia. Írja: ÁLDÁSY ANTAL.
8. Magyar pénztörténet és numizmatika. Írja: KOVÁTS FERENC.
9. Magyarország történeti föld- és néprajza. Írja: MÁLYUSZ ELEMÉR.
10. Történeti statisztika. Írják: BUDAY LÁSZLÓ és KOVÁCS ALAJOS.
11. A nyelvtudomány, mint történeti segédtudomány.
Írják: GOMBOCZ ZOLTÁN és MELICH JÁNOS.
12. A magyarországi latinság. Írja: BUDÓ JUSZTIN.

III. kötet: A magyar történet résztudományai.

1. Magyar alkotmány és közigazgatástörténet. Írja: EREKY ISTVÁN.
2. Magyar jogtörténet. Írja: HOLUB JÓZSEF.
3. Magyar egyháztörténet.
 - a) R. kath. Írja: LUKSICS JÓZSEF.
 - b) Protestáns. Írja: RÉVÉSZ IMRE.
4. Magyar gazdaság- és társadalomtörténet. Írja: DOMANOVSZKY SÁNDOR.
5. Magyar irodalomtörténet. Írja: PINTÉR JENŐ.
6. Magyar művészettörténet. Írják: GEREVICH TIBOR és HEKLER ANTAL.

MÁSODIK RÉSZ: A MAGYAR TÖRTÉNET KÉZIKÖNYVE.

Két kötetben.

MAGY. TUDOMÁNYOS TÁRSULATOK SAJÓVÁLLALATA RT. BUDAPEST — SZABÓ T. ISTVÁN

Alapár 10 kor.