

PROHÁSZKA LAJOS

TÖRTÉNET ÉS KULTÚRA

TARTALOM

- 1. TÖRTÉNETFILOZÓFIA ÉS KULTÚRFILOZÓFIA.**
- 2. STÍLUS ÉS LELKIISMERET.**
- 3. FEJLŐDÉS ÉS DIALEKTIKA.**

Kísérő írás

A szerkesztés sajátosságai

PROHÁSZKA LAJOS

a budapesti egyetem tanára. Nevét „A vándor és a bujdosó” című könyve országos hírűvé tette. Didaktikai és kultúrfilozófiai könyvei és tanulmányai messze a szakkörökön túl egyetemes érdeklődést keltettek. A magyar prózai stílusnak ma egyik legnagyobb mestere.

1. TÖRTÉNETFILOZÓFIA ÉS KULTÚRFILOZÓFIA.

A kultúrfilozófia megszületését és programjának kialakulását majdnem két évezred távolsága választja el a történetfilozófiától. A történetfilozófia jellemző módon akkor bukkan fel először Szent Ágostonnál, amikor úgy látszik, hogy egyáltalán minden történetnek vége van, vagy legalább is szélteben az a meggyőződés járja, hogy az emberi nem Istentől elrendelt útjának olyan fordulójához érkezett, ahonnan már történetének befejezésére nyílik kilátás. A történetfilozófia az utolsó ítélet várakozásában született meg. S a kultúrfilozófia? Nem fölöttébb jellemző-e erre nézve is, hogy témája akkor merül fel először Rousseau-nál és a romantikusoknál, majd Hegelnél, amikor az ember kezdi úgy érezni, hogy kultúráját szerkezileg nem bírja már elviselni többé és ezért előbb eszméjében, utóbb valóságában is belefog a rombolásába? Problematikája pedig akkor ölt rendszeresebb alakot, kiváltképpen a századunk húszas éveiben meginduló újhegeliánus mozgalomban, amikor a háborútól és a forradalmaktól letarolt emberi lélek végkép elveszti hitét a kultúrában és a barbárság árnyaitól való retteget súlyos lidércnyomásként nehezedik rá. Nem éppen Hegel mondta-e ki a jellemző ígét, hogy Minerva madara csak alkonyat idején kezdi meg röptét? A kultúrfilozófia első nagyszabású alkotásai valóban éppen annak az új világháborúnak előestéjén jelennek meg, amely egészen közel hozta nekünk ezeket a fenyegető árnyakat. Bízvást mondhatjuk tehát, hogy a kultúrfilozófia is apokaliptikus hangulatban fogantatott.^[3]

Ez a kiábrándultság mindenesetre az első kapocs történetfilozófia és kultúrfilozófia közt. S ha ma annyiszor összekeverik problémáikat, sőt egymásba hagyják torkollani megoldási kísérleteiket is, ennek nem utolsó sorban éppen ez az érzelmi eredetük az indító oka. Ezt az érzelmi-alogikus háttérüket egyáltalán nem kell lebecsülni, mint ahogy erre ma többen hajlanak, divatot és áltudományosságot, vagy legalább is a filozófia „elpszichologizálását” emlegetve. Ennek köszönhetjük éppen, hogy a filozófia ma ismét mint hajdan, amikor „Sokrates lehozta az égből”, belekapcsolódik a korszerű élet kérdéseibe. Ezt a kapcsolatot tudvalevőleg az újkor elejétől kezdve, amióta feladatait hovatovább a megismerés kérdéseire korlátozta s ezzel *ancilla scientiarum*má vált, még ú. n. praktikus ágaiban is mindinkább elvesztette. A felvilágosodás nagyszabású kísérlete, hogy visszaterelje az élet mezőire, filozófiai természetű politikai elveket érlelt ki ugyan, de ellaposította a filozofálás indítékait s rajtuk át végeredményben magát az életet is. Nietzsche óta ellenben, aki a kultúrában tudvalevőleg először hallotta meg az emberi sors hangjait kicsendülni, a filozófia újra intenzív átélésből fakad, s akárcsak az antik világnak az a kérdése, hogy miképp lehet az állam igazságos, vagy a középkoré, hogy reális létük van-e a fogalmaknak, a történet és a kultúra válságának kérdése is ma lelkük mélyéig fogja meg az embereket.

Ám mellőzzük most ezt az érzelmi kapcsolatot, mert akár egyéni lelki feltételekben, akár a korhelyzetben gyökerezik is, végeredményben teljességgel szubjektív jellegű. Belőle a történetfilozófia és a kultúrfilozófia sajátos nézőpontját s ennek következtében szétkülönülésüket éppoly kevésbé magyarázhatjuk meg, mint egymásba szövődő problémáikat: ezt csak tárgyi, esetleg módszeres alapon tudjuk. A tárgyi természetű kapcsolatot mindenekelőtt a szellem fogalma felől foghatjuk meg. Akár a történetből, akár a kultúrából indulunk is ki, szükségképpen el kell jutnunk a szellemhez, ez úgyszólván a *terminus medius* a kettő között. A kultúra ^[4] szellemi tartalom, s tudvalevőleg csak a szellemnek van története. Viszont a történetet olyan eseménysornak nevezhetjük, amelynek értelme, jelentése csakis objektív megnyilvánulásából, eredményeiből olvasható le s ez az eredménye, „objektív szelleme” éppen a kultúra. S bár kétségtelen, hogy az emberi kultúra kezdetei a történetelőtti idők kódéba vesznek, mégis történetről szorosabban csak azóta beszélhetünk, amióta az ember *homo faber*, azaz amióta objektív szellemű alkotásokkal övezi körül magát; mint ahogy kultúra is valójában csak akkor

lehetséges, ha történeti élet hordozza, azaz, ha történetileg mindig újra megelevenedhetik. Bízvást mondhatjuk tehát, hogy a szellem kultúrában ölt testet és történetben él. Ebben különbözik éppen a valóságnak puszta természeti formájától. Magát a természetet is, ha történetileg akarjuk tekinteni, valamilyen szellemnek a műveként kell felfognunk.

Ezzel a megjegyzéssel azonban menten egy nehézség merül fel előttünk. Ha a történet és a kultúra fogalmi, de egyúttal reális kapcsolatának is az alapja az objektív szellem, vagyis a valóságnak az a tartománya, amelyen a lelkeség rajthagyja létrehozó, alakító tevékenységének nyomait, akkor mért nem beszélünk mégsem kultúráról az állatvilág körében is, holott az állati termékeknek nem egyszer - például a méheknél vagy a természetnél - jóval bonyolultabb értelme, „jelentése” van számos kezdetleges emberi alkotásnál. Az eszméletességre itt ne hivatkozzunk különbségként. Mert először is egyáltalán nincs pontos tudomásunk arról, hogy az állatok az eszméletességnek minő fokán fogják fel ösztönös termékeik értelmét, jelentését, célszerűségét. De azután meg: az emberi történetnek sincs minden esetben ránk, eszmélkedőkre nézve, értelme, mint ahogy az emberi kultúra számos termékének sincs: a *parva sapientia regitur mundus* hagyományos szólamának helyességéről ma különösen gyakran alkalmunk kínálkozik meggyőződni, s ugyancsak kérdezhetnők azt is, hogy milyen kulturális értelmük van a mai háborús technika borzalmas pusztító eszközeinek. S mégis: történetről és kultúráról [5] egyaránt csakis az emberi életkörben lehet szó, mert az ember az egyetlen lény, aki „arca verejtékével” szándékosan változást tud előidézni a világon. E változtatás szándéka nélkül talán még ma is a paradicsomi ártatlanság állapotában élnénk, meghitt barátságban és sorsközösségben az állatokkal; az állat nem verejtékezik, miközben szükségleteit előteremti, de nem is változtat semmit a világ arculatán; ez emberi átok és kiváltság, vagy a mítosz nyelvén szólva: a kiűzetés az édenkertből, de ezzel kezdődik egyszersmind az emberi történet és a kultúra is. E változás tényét a felvilágosodás óta egészen a közelmúltig, mint ismeretes, fejlődésnek vagy éppenséggel haladásnak minősítették. S rendkívül jellemző e tekintetben, hogy már azok az első kísérletek, amelyek a szellem fogalma alapján iparkodtak tárgyi kapcsolatot létesíteni történet és kultúra között (Herder, Schiller, Fichte s kiváltképen Hegel) stádiumokat állapítottak meg az emberi nem fejlődésében, vagyis értékbeli gyarapodást, haladást láttak benne. Ez a szempont azóta is megmaradt, csupán a fogalmi általánosságok helyébe (aminő például Hegelnél a szabadság fogalma), kézzelfogható történeti-kulturális valóságok léptek. Comte hírhedt három-stádium-„törvénye” e tekintetben úntig ismeretes: nála éppenséggel a kultúra egyik ágának, a tudománynak fejlődése szabja meg a történeti stádiumok egymásutánját. Ugyanakkor Marx a kultúra gazdasági tartományát teszi meg az egyetemes fejlődés alapjává: az egész történet e szerint a termelés eszközeiért és javaiért vívott küzdelemben alakul, a kultúrának valamennyi többi ága ezen a reális alapon puszta ideológiai szerkesztményként épül fel. Herbert Spencernél viszont és a nyomdokain járó szociológusoknál a társadalmi szervezet fejlődése tagolja a történetet és a kultúrát egyaránt: a történeti-kulturális stádiumok itt szociális törvényekre utalnak, amire nézve egyébiránt már Comte-nál, de Marxnál is megvan a célzat. Ebből érthetjük, hogy különösen a nyugati pozitívizmus sodrában álló gondolkodóknál máig a szociológia öleli fel azokat a problémákat, amelyeket a német [6] idealizmus ösztönzésére a kultúrfilozófia szokott tárgyalni. S mivel a szociológia az egyes embert egy nagyobb egésznek tagjaként, annak ritmusában vizsgálja, akárcsak a történetfilozófia, nem lephet meg bennünket, hogy akadtak gondolkodók, akik a két diszciplínát azonosították. Ilymódon azonban végezetül történetfilozófia és kultúrfilozófia közt is el kell tűnnie minden különbségnek. A tárgyi kapcsolat kimutatásával történet és kultúra között arra lyukadunk tehát ki, hogy e két vizsgálódási terület megkülönböztetése nem egyéb merő terminológiai szószaporításnál. S ugyanez a tanulság szűrhető le végül azokból a gondolkodókból is, akik nem materializálják a történet és a kultúra tárgyi kapcsolatát, a szellemet, mint Comte, Marx vagy Spencer, hanem életszerű összefüggéseiben keresik fel. A kultúrmorfológia kialakulása ennek tanúbizonysága, mivel éppúgy elmosza a történetfilozófia

és a kultúrfilozófia határait, akárcsak a szociológia. Spengler és Frobenius kísérlete jellemző például szolgálhat erre.¹

De hasonlóképpen nem volt kielégítő eredményük azoknak a fáradozásoknak sem, amelyek nem tárgyi alapon, hanem a módszeres szemléletben próbálták egymással kapcsolatba hozni a történetet és a kultúrát. Windelband ismeretes megkülönböztetése nomothetikus [7] és idio-grafikus módszer között, amelynek alapján azután tudvalevőleg Rickert megszerkesztette a történeti tudományoknak nagyhatású logikáját és ismeretelméletét, csupán a tapasztalás körének tudományos feldolgozásához adja meg a szükséges elvi irányítást, nem vonatkozik azonban magára erre az elvi alapvetésre. Az a történetfilozófia, amely ebből kinőtt, mint filozófia természetszerűleg nem is támaszkodhatott más módszerre, mint az újkantiánusok körében általánosan és kötelezően dívó transzcendentális módszerre. Azzal, hogy a Windelband-Rickert-iskolának volt bátorsága ezt a transzcendentális módszert nemcsak a természetre, hanem a történetre is alkalmazni, tudvalevőleg korszakos fordulatot idézett elő a filozófia fejlődésében, mivel útját állta annak, hogy a természettudományok továbbra is illetéktelenül elterpeszkedjenek benne. De ez a transzcendentális módszer az oka egyszersmind annak is, hogy a történetfilozófia nem jutott itt tovább merőben formális természetű tudományelméleti kérdések tisztázásánál, s mihelyt tartalmi irányban is tapogatódzott, szükségképpen rendszeres kultúrfilozófiává vedlett át, ahol a történetnek egyáltalán csak annyiban van szerepe, amennyiben az értékek megvalósításának folyamatára utal.² A *terminus medius* történet és kultúra között ebben az esetben tehát az érték fogalma. Az értékre való vonatkozása révén válik a történeti mozgás tartalmassá, azaz jelentőssé, „értelmessé”, a kulturális jelentés pedig teremtő jellegűvé, azaz valóságossá. Különösen jellemzően kiviláglik ez az iskolának Hegel felé tájékozódó tagjainál, akiknél a kultúrfilozófia mint értékfilozófia elvileg igazolja, azaz „gondolhatóvá” teszi a kultúrát, ahogy jelentése a történeti fejlődés során feltárul, ezt a történeti fejlődést viszont a tudatnak Éntudatra és tárgyi tudatra való felbomlásából, a létnek és a jelentésnek a tudatban való szembehelyeződéséből, értékmegismerésünkben és értékmegvalósításunkban is az [8] immanens és a transzgrediens, az értékhez hozzámért és a belőle levezethetetlen elemeknek egységbe szövődéséből magyarázzák, vagyis: dialektikus mozgásként fogják fel és szerkesztik meg. A dialektika visz bele ütemet az értékeknek egyébként időtlen világába azzal, hogy megvalósítását, a kultúrát, a megismerő tudat számára logikai értelme szerint rendezi.³

¹ Voltaképp már Wundt kísérletét e morfológia előfutárának tekinthetjük, amikor népszichológiájában a közösségi képződményeket (nyelv, mítosz, erkölcs, művészet stb.) keletkezésük és fejlődésük törvényszerűsége szerint összehasonlító alapon vizsgálja. Ebben az esetben valóban csak a történet szempontját kell alkalmazni, hogy a tárgyalás kultúrfilozófiai jelleget öltön: kiváltképpen a korszellem (esetenként a „kultúrkör”) fogalma lesz itt az a kapocs, amely ezeket a képződményeket összeköti, szervesíti egymással, a „népszichológia” tehát egy csapásra fiziognómiává lesz. Lamprecht diapason-elmélete is már ebbe az irányba mutat.

Hasonló értelmű próbálkozásokkal elvéve még ma is találkozunk (a mi irodalmunkban is). Az ilyen kultúrfilozófia azonban valójában csak naiv konglomerátum, amely egymás mellé rója az egyes kultúrák filozófiai vizsgálatával foglalkozó diszciplínáknak (a vallásfilozófiának, a művészet-filozófiának, a jogfilozófiának, a nyelvfilozófiának stb.) eredményeit. Ha itt a történeti szempontot elejtik, e „kultúrfilozófia” menten szét is esik ezekre a diszciplínákra.

² L. W. Windelband: *Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus*. Logos, I. Bd. 1910. 186. sk. I. (utóbb a *Praeludien*-ben is: II. Bd. 5. Aufl. 1915. 279-294. I.).

³ Így: Richard Kroner: *Selbstverwirklichung des Geistes. Prolegomena zur Kulturphilosophie*. Tübingen, 1928. J. C. B. Mohr. Sok tekintetben hasonlóan Jonas Cohn is: *Wertwissenschaft*. Stuttgart, 1932. F. Frommann. Ennek a szemléletmódnak hatását mutatja végelemzésben Huizinga is: *Über eine Definition des Begriffs Geschichte (= Wege der Kulturgeschichte*. München, 1930. Drei Masken Verl. 78. sk. I. - Újra: *Im Bann der Geschichte*. Basel, 1943. Akad. Verlagsanst. Pantheon. 94. sk. I.).

A módszeres eszmélkedés azonban nemcsak ebben az értékelméleti irányban iparkodott megalapozni a kultúrfilozófia és a történetfilozófia viszonyát, hanem próbálkozással találkozunk e tekintetben a pszichológia, utóbb a fenomenológia felől is. A kezdeményezés itt Dilthey nevéhez fűződik, aki abban a törekvésében, hogy a szellemi létre vonatkozó ismeretünknek organonját nyújtsa, az apriorizmus helyébe a megértés objektivisztikus elméletét iktatta, kezdetben kétségkívül inkább biológiai ösztönzésre, a századforduló óta azonban mindinkább maga is a fenomenológia módszerétől megtermékenyülve.⁴ Így kerül nála az élet a vizsgálódás gyújtópontjába, kiváltképpen mint tudományt űző, azaz tárgyi jelentést fürkésző élet, s válik ennek megfelelően a történet és a kultúra filozófiai szemléletének terminus mediusává a hatásösszefüggés fogalma, amelyet tudvalevőleg struktúrának nevez. A struktúra a célszerűség vonásával természetszerűleg a fejlődés mozzanatát foglalja magában, tehát időbelileg, „történetileg” tagolja a [9] lelki élmények sorát: az élet történetisége strukturális jellegéből folyik, folyamatainak fokozódását jelenti és egyre növekedő önismeretben, „megértésben” nyilvánul. Ámde ez a megértés csak annyiban lehetséges, amennyiben az élet egyáltalán tárgyasulhat: történeti öntudatosulásunk a kultúra alkotásain bontakozik ki oly módon, hogy egyéni élményük tipikus jelentéssel ruházódik fel. Ezek a kulturális termékek is struktúrák, akár a lélek, amely létrehozta őket, mivel hatásuk szövedékében az individualitás éppúgy összeér a típussal, mint emezében, sőt a típus épp az individualitás alapirányait fejezi ki. Ebben az értelemben kell felfognunk Diltheynek azt a hegeli szellemben fogant kijelentését,⁵ amely az összes szellemi tudományoknak általa hirdetett programját kifejezi: *Nur was der Geist geschaffen hat, versteht er*. Az élménynek és a megértésnek e módszeres kapcsolata alapján fedezzük fel a történetnek és a kultúrának egyaránt az értelmét, és ez alapozza meg egyszersmind a történetfilozófia és a kultúrfilozófia összefüggését is. Mivel a történetiség csak az élet öneszmélkedésére ébred, ennek az öneszmélkedésnek szempontjait és elveit viszont a kulturális alkotásokról olvassuk le, a kultúrfilozófia feladata éppen abban nyilvánul, hogy a történeti életnek hermeneutikáját szolgáltassa. Maga Dilthey tudvalevőleg a történeti ész kritikájának jellemezte módszeres programját: e történeti ész kritikája a szó szoros értelmében kultúrfilozófia.

Dilthey felfogása mindenesetre termékeny kiindulópontja lehet a szóbanforgó kérdés vizsgálatának. De vajjon csakugyan pusztán az a viszony áll fenn e két filozófiai ág között, hogy a kultúrfilozófia hermeneutikája a történetfilozófiának? Ha a kultúra történetiségére, ugyanakkor pedig a történet „jelentésére” gondolunk, e felfogás tagadhatatlanul felkínálkozik. Nincsenek-e azonban a történetfilozófiának esetleg olyan [10] feladatai, amelyek kívül esnek az emberi alkotások értékszemléletén, s nem lehetnek-e ugyanakkor a kultúrfilozófiának is olyan kérdései, amelyek mindenképpen függetlenek a történetiségtől? A történetnek a metafizikába való elágazódása egyrészt, a kultúrkritika ténye másrészt legalább is ezt gyaníttatja velünk. A probléma mindenesetre megérlelődött s éppen ezen a ponton kapcsolódott bele a fenomenológia a Dilthey kezdeményébe azzal, hogy a történetet is, a kultúrát is felfogási formáink és kategoriális feltevéseink mellőzésével, tehát nem ahogyan tudatunk - kivált a természettel való szembeállítás alapján - megeleveníti, hanem „önmagában”, tiszta tárgyi tartalmában, ahogy tudatunk számára közvetlenül „adva van”, elemzi és leírja. A fenomenológia

⁴ Erre a hatásra nézve különösen Dilthey összegyűjtött műveinek VII. kötete (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* Leipzig Berlin. 1927. Teubner) tanulságos. A kérdést egyébként behatóan megvilágítja Ludwig Landgrebe: *Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften*. (Husserls Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Bd. IX. 1928. 257., 293. l.).

⁵ *Der Aufbau der geschichtlichen Welt* (Ges. Schr. VII.) 148. l. E hely egyébként is figyelemreméltó, mivel maga Dilthey itt szabatosan megfogalmazni iparkodik viszonyát Hegelhez, különösen a hegeli objektív szellem fogalmához.

aligha jellemezhető egyértelmű programmal. De ma már szinte közhely, hogy logikai finomságai mögött általában egy többé-kevésbé rejtett metafizika húzódik meg. Ezért még ha számba vesszük is az eltéréseket és módosulásokat, ahogyan például Schelernél, N. Hartmannnál vagy Heideggernél jelentkeznek, éppen szóbanforgó kérdésünk tekintetében annyit bizonyosan összefogva is kimondhatunk, hogy a vizsgálódás itt - ellentétben a Windelband-Rickert-körnek merőben logikai-axiológiai célzatával - inkább a kultúra és a történet létezési és hatásmódjának megállapítására irányul és jóformán ki is merül ebben. A történet a létnek mozgását, folyamatát fejezi ki, a kultúra pedig szerkezetében tárja fel s ilyenformán a terminus medius közöttük szükségképpen az idő fogalma. Történet és kultúra az idő dimenzióin osztozkodik, a kultúrának „multja van”, a történet szüntelenül a jövőbe feszül, ahol pedig összeérnek (a függőleges és vízszintes irányoknak mintegy ontológiai metszópontján), ott jelen van az alkotó ember, nevezzék bár személyiségnek, élő szellemnek, vagy „ittlét”-nek. A kultúrfilozófia és a történetfilozófia viszonya ennek értelmében a létnek az időben való elhelyezkedése szerint határozódik meg: a kultúrfilozófia a multból, a történetileg létrejöttből, a történetfilozófia ellenben a jövőből, a lehetőségből él, [11] kölcsönös összeszővődéseiket pedig épp az embernek mint objektíváló vagy akár mint „közvetítő” lénynek jelenléte magyarázza.⁶ Ezzel a szemléletmódbeli megkülönböztetéssel a fenomenológiának mindenesetre sikerül elfogadható magyarázatot adnia a történetfilozófia és a kultúrfilozófia viszonyára nézve a nélkül, hogy az apriorizmus módjára egyoldalúan a tudatban sarkaltatná, vagy mint az életfilozófia merő lelki aktusokkal határozná meg. De ennél nem is ér tovább. Finomművű, olykor már körmönfont elemzései, amelyek nem ritkán egészen közismert dolgokat fejezve ki, a merő grammatizálás benyomását keltik, még nem biztosítják sem a történetfilozófiát, sem a kultúrfilozófiát tartalmában, legfeljebb elvi lehetőségét és feltételeit világítják meg. Az idő fogalmának kiemelésével pedig a történetfilozófiának előbb-utóbb múlhatatlanul el kell nyelnie itt a kultúrfilozófiát. Határozott nyilatkozatot erre nézve nem találunk ugyan, de már Schelernél felismerhetjük ezt a szándékot (a kulturális tényezők - kivált az ismerési formák - dinamikájának vizsgálatából); Nic. Hartmann egész gondolkodásának iránya pedig erre vall. Mintha az újkantianus kultúrfilozófiával való ellentét ebben a tekintetben is megmutatkoznék: amott a történetet tették kultúrfilozófiai problémává, Hartmannnál végelemzésben a kultúra válik a történetfilozófia problémájává. S miként amott a dialektika visz bele fogalmi mozgást a kultúra szilárd értékrendjébe, úgy itt az aporisztika szolgál arra, hogy legalább is megállásra és körültekintésre késztesse a történet megszakítatlan folyamatában.⁷ A tárgyi és a módszeres alapon való megkülönböztetési kísérletek tehát egyformán megghiúsítják a kultúrfilozófia és a történetfilozófia sajátos feladatainak [12] kijelölését. Mindannyi a két vizsgálódási ágak legszorosabb összefonódását tanúsítja, s egyszersmind ennek okát is felderíteni igyekszik, majd a szellem, majd az érték, majd az életösszefüggés, majd pedig az idő természetére hivatkozva e végből. Kivált a legutóbbinak, az időbeliségnek taglalásával a fenomenológia és a vele élő realiztikus metafizika oly tényleges alapot tudott adni ennek az összefüggésnek, hogy a kérdésnek minden további feszegetése szinte feleslegesnek látszik. Nyilván meg kell elégednünk e szerint annak megállapításával, hogy a szóbanforgó két diszciplína határai egymás felé elmosódnak, legfeljebb azt fűzve még ehhez hozzá, hogy a történetfilozófiában természetszerűleg inkább a történeti-deszkriptív szemléletmód érvényesül, ott ellenben, ahol jobbra a normatív-értékkritikai nézőpontot alkalmazzuk, kultúrfilozófiával van dolgunk.

⁶ Max Scheler: *Mensch und Geschichte (Philosophische Weltanschauung)*. Bonn, 1929. Cohen. 15-46. l). - Nicolai Hartmann: *Das Problem des geistigen Seins*. Berlin-Leipzig, 1933. W. de Gruyter 30. sk. 466. sk. l. - Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. 4. Aufl. Halle a. S. 1935. M. Niemeyer. 394. sk. l.

⁷ Nic. Hartmann: *Das Problem des geistigen Seins*. 337. sk. l.

Nálunk Pauler Ákos hajlott - alkalmasint szintén elsősorban a fenomenológia hatása alatt - erre a felfogásra.⁸

Ha a kérdést merőben tudományelméletinek minősítjük, valóban nincs is nagyobb fontossága. A teremtő gondolat ezen a téren is bizonynyal kibontakozik attól függetlenül, hogy minek nevezzük el s hova rendszerezük. Ámde a kérdés nemcsak architektonikus érdekű. [13] Tisztázását magának e két filozófiai ágnek belső tartalmi kifejtése sürgeti. Eddigélé mindkét irányban inkább csak előzetes vizsgálat folyt, kiváltképen módszeres és kategoriális kérdéseket iparkodtak felderíteni: ha beérjük ezekkel, akkor kétségkívül el kell fogadnunk tovább elemezhetetlen „ősi” tényként összefüggésüket is. Ebben az esetben a történetfilozófia is, a kultúrfilozófia is nyilván szintén csak „félénk tartózkodástanná” lesz a nélkül, hogy ki tudna kecmeregni a merőben formális feltevésvizsgálat hínárjából. De ha többre törekszünk e diszciplínák lehetőségének különböző szempontból való kimutatásánál, s csakugyan meg akarjuk legalább kísérteni, hogy tartalmukban is kifejtsük őket - ahogy erre nézve az elmúlt évtizedekben nem egyszer ígéretet kaptunk -, akkor abból kell kiindulnunk, hogy magát ezt az összefüggésüket is problémává tesszük. [14]

⁸ Pauler sem a történetfilozófiának, sem a kultúrfilozófiának nem adta meg részletesebb tervét, csupán szisztematikus helyüket jelölte meg. Mindkettő a szellemfilozófiának, mint alkalmazott metafizikának, ága, a lélek és az érték közti kapcsolatokkal foglalkozik s minden tudománynak a logikai alapelvekben gyökerező általános struktúrájához igazodva, a történetfilozófia az osztály kérdésére alakul ki és ennek értelmében a történeti lét ritmusára figyel, ennek típusait iparkodik megállapítani, a kultúrfilozófia pedig az alapelvek korolláriumára vonatkozik, azt vizsgálja, hogy mikép tudjuk az Abszolútumot szellemi termékeinkkel megközelíteni s épp ezért kivált az etikával függ össze szorosabban. L. *Bevezetés a filozófiába*. 4. kiad. Budapest, 1943. Danubia. 179., 179a. §. V. ö. ezzel az 1. kiad. (Bp., 1920, Pantheon) szövegét, ahol a 179. §-ban mégcsak a történetfilozófiát veszi fel és azzal különíti el a szociológiától, hogy amaz típusokat vizsgál, emez pedig törvényeket; továbbá *A szellemtörténet kategóriái* (Minerva II. évf. 1923. 1-10. l.) c. tanulmányt, amelyben a kultúrfilozófia felé való tapogatózásnak legalább is jelei már megállapíthatók.

2. STÍLUS ÉS LELKIISMERET.

S ebben a tekintetben különösen megérdemli figyelmünket egy olyan mozzanat, amelyet a szociológusoktól kezdve a fenomenológusokig egyformán mellőzni szoktak: t. i. magának az embernek a szempontja. Azé az emberé, aki történetfilozófiát vagy kultúrfilozófiát űz, akinek ezirányú megismerésében alkotó kedve fejeződik ki, s tegyük Nietzsche szavával mindjárt hozzá: aki ezzel az alkotásával kultúrának és történetnek egyaránt új törvényét, normáját akarja megszabni. Ez a személyes célzat legtöbbször természetesen elrejtőzik a tárgyi és módszeres szempontok mögött, s ennek tulajdoníthatjuk, hogy azok, akik e diszciplinának éppen szigorú tudományosságát biztosítani akarják, kizárják szemléletükből mint szubjektivisztikus elfajulás forrását. Csupán Diltheynél találunk hajlandóságot arra, hogy ezt a személyes tényezőt számba vegye, csak hogy abban, hogy kellőképpen kiaknázza, ismét meggátolja pszichológiájának objektív iránya. Ezt kétségkívül először Spranger vette észre, aki a diltheyi ösztönzéseken elindulva, ugyanakkor pedig látókörét más irányban is kitágítva, megszerkesztette az emberi személyiségnek olyan elméletét, amely a történetfilozófia és a kultúrfilozófia határkérdésében is döntő jelentőségű. Mindenekelőtt azzal, hogy a kultúra tagozódását és rendjét, részben pedig az eszményét is (amennyiben t. i. nem valamilyen történeti immanencia érvényesül benne) az értékekre való személyes ráirányulás mikéntjéből érteti meg. Ily módon a kultúrára vonatkozó filozófiai [15] vizsgálódás tárgyköréből csupán a kultúra mozgásának problémái ágaznak ki, s különülnek el történetfilozófiává. A két diszciplína természetesen Spranger szerint is a legszorosabban összefügg, s ennek az összefüggésnek nála nyilvánvalóan tárgyi alapja van; feladatainak világos megoszlása viszont azzal, hogy a személyes mozzanatban gyökerezik, egyaránt lehetővé teszi a morfológiai, értékelméleti, dialektikai, pszichológiai és fenomenológiai szemléletet. Éppen a tárgyi és a módszeres távlatok e kölcsönös összefonódásának köszönhetjük a történet- és kultúrfilozófiának azt a tervét, sőt részben kidolgozását is Sprangertől, amely tartalmi konstruktív irányú, a nélkül, hogy a valóság talajától elrugaszkodva merész légvárakba ívelne fel, s amely mégsem merül ki a pusztá történeti-strukturális analízisben, hanem egyszersmind normatív jellegű is. A személyes, az objektív és a normatív szellem megkülönböztetése és hatásának lemerése jelzi Sprangernél a látókörök többségének ezt az érvényesítését.⁹

E szempont több tekintetben kiszélesítésre kínálkozik. Spranger irányának értelmében mindenekelőtt megállapíthatjuk, hogy ott, ahol a személyes mozzanatot a kulturális alkotás kezdetén, mintegy megindulásakor fedezhetjük fel, olyan jelenséggel van dolgunk, amely struktúrája szerint kultúrfilozófiai vizsgálatra alkalmas; ahol ellenben a kulturális tevékenység folyamatában érvényesül ez a személyes mozzanat, ott nyilvánvalóan történetfilozófiai szemléletet kezdeményezhetünk. A kultúrát teremti az ember, s azután a mindenség nagy alkotójához mindig egy kissé hasonlóan, szuverén módon megállapítja róla, hogy jó-e vagy sem, s e szerint felhasználja, elszakad tőle, avagy újra alakítja; a történetben ellenben szakadatlanul benne él, akár hőse, akár áldozata, mindenképpen részes benne, ha egyszer elindította, viselnie kell, vissza nem fordíthatja, folytonosságát a testi-lelki szervezet törvényszerűségei határozzák [16] meg. A történet és a kultúra kapcsolata tehát az emberi személy magatartásából származik; különbségük viszont a cselekvés és az alkotás különbségében nyilvánul. Ennek megfelelően emitt a stílus, amott pedig a lelkiismeret szava adja meg az emberi magatartásnak az irányát és a veretét. A kultúrának általában és a kultúra valamennyi egyéni alkotásának is mind elidegeníthetetlen stílusa van, azaz: jelentéstartalmának feltárulásában olyan szabályszerűség érvényesül, amely a szemléletesség körébe esik. A stílus éppen valamilyen jelentésösszefüg-

⁹ Eduard Spranger: *Lebensformen*. 7. Aufl. Halle a. S. 1930. Max Niemeyer. 16. sk. I.

gésnek (vagy ha meg akarjuk tartani erre a Dilthey-Spranger alkalmazta szót: struktúrának) látható megjelenése a mérték antik elve szerint, amit úgy kell értenünk, hogy az egyéni alkatnak és a teljesítménynek mint értékmegvalósításnak viszonylatában az egyik oldal sem teng túl a másik rovására. A történet ezzel szemben mindig a lelkiismeret mérlegén dől el; akár egyéni, akár közösségi természetű van is azoknak az eseményeknek, amelyekből alakul, az ember mindig a cselekvés felelősségével veszi a vállára őket. Ez azt jelenti, hogy cselekvéséért olyan helyzetekben is felel, amelyeket nem ő idézett elő, mint ahogy felel érte akkor is, ha a nietzschei felsőbbrendű ember módjára lelkiismeretlenül, tehát tulajdonképpen „felelőtlenül” cselekszik. A szándék felderítésének, az oknyomozásnak nyilván ezért van olyan nagy jelentősége az eseménytörténet körében, az isteni világterv történetfilozófiai magyarázatától kezdve egészen a herostratosi tettek módszeres-kritikai rekonstrukciójáig. A lelkiismeret is éppen a cselekvés szándéka és eredménye közti viszonylatban érlelődik; ezért nincs és nem is lehet soha látható „mértéke”, de viszont hordozójától sem szakad el mindaddig, amíg ez a történeti világban cselekszik. Más szóval úgy is kifejezhetjük ezt, hogy a történelemben nincsenek nyugvópontok, mint ahogy a cselekvésben sem ismerünk megállást, mert ez egyértelmű volna a cselekvés megszűnésével; a kultúra ellenben mindenki számára láthatóan tagozódik, aki valamit alkot, az első nagy Alkotó mintájára, megpihenhet a hetedik napon. [17] Mindebből nyilván azt a megállapítást szűrhetnők le, hogy a történetfilozófiát szükségképpen *more ethico* szerkesztjük meg, a kultúrfilozófia ellenben inkább *more aesthetico* alakul. Sokkal-móddal ezt talán el is fogadhatjuk. Legalább is közvetlenül oly kevésbé érvényesül mérték a történetben, mint ahogy a szándéknak nincs sok értelme a kultúrában. A mérték inkább „túlán” van az eseményeken, érvényesítésével mintegy kikötünk egy pillanatra a Léthe-vizek partján; viszont a kultúrátlanságnak vagy éppen a kultúra rombolásának útja rendszerint csupa jó szándékkal van kikövezve. Kétségkívül olykor előfordul, hogy valaki a stílust lelkiismerettel párosítja s ennek formáiról a továbbiakban még szó lesz. Közönségesen azonban éppúgy különböznek egymástól, mint ahogy az alkotás ténye a cselekvés tényétől különbözik, s kapcsolatukat - mint említettük - csakis az emberi személyben kereshetjük. Ebből azonban mulhatatlanul az következik, hogy ha a történet a cselekvés mezeje, s ezért filozófiai szemléletében javarészt a cselekvés erkölcsi szemléletmódja érvényesül, akkor az egész történetfilozófiai problematikát megoldási kísérleteivel egyetemben az etikai konstrukció sajátos iránya határozza meg, amely valamiképpen mindig, még legszigorúbb rendszereiben is, a szerves élet folyamatához igazodik. Ezzel szemben a kultúrfilozófiában, amennyiben ez a diszciplína mint az emberi alkotások eszméletesítése az esztétika mintájára alakul, az organikus elvnek kevés jelentősége van, sőt egyáltalán a konstrukció is háttérbe szorul, vagy ha mégis előfordul, hogy konstruálunk benne, akkor ez magának az alkotásnak a konstrukciója, vagyis inkább tiszta értékszemponatok szerint alakul.

A történetfilozófia multja beszédesen tanúsítja, hogy igazi nagyszabású rendszerei Szent Ágostontól kezdve Hegelig vagy Comteig majdnem mindig organikus konstrukciók voltak. Ez azt jelenti, hogy a rendszer egységét bennük éppen a szerves élet fejlődésének törvényszerűségei révén iparkodtak biztosítani, vagy legalább is ezek mintájára megszerkeszteni. S ugyancsak a mult [18] tanúskodik róla, hogy azok a történetfilozófusok, akikben felülkerekedett az esztetizáló célzat, mint például Herder vagy Fr. Schlegel, természetszerűleg elhajlottak a kultúrfilozófia felé, konstrukciójuk tehát inkább objektív irányban érvényesült.¹⁰ A kultúrfilozófiába ugyanis nem lehet tudományos egységet és rendszerességet belevinni azzal, hogy mintegy a szerves fejlődés törvényszerű ütemére tagoljuk, mert ez az egység és rendszeresség csakis magának a kultúra jelentéstartalmának tárgyi egysége, szétágazódása és

¹⁰ Szemléletesen jellemzi ezt a különbséget K. Jaspers, amikor mint *Lebenslehren* és *Weltbilder* állítja szembe egymással. *Psychologie der Weltanschauungen*. 3. Aufl. Berlin, 1925. Jul. Springer 222. sk. l.

ágainak egymásra való vonatkozása szerint áll elő.¹¹ Ezért is oly alkalmas módszeres eszköze minden kultúrfilozófiai kutatásnak a típus, a szerves élet mintájára konstruáló történetfilozófia viszont mindenkor törvény megállapítására törekszik. Az erkölcsi s így a történeti felelősség is valóban csak olyan törvényhez igazodhatik, amely majdnem természeti törvény, különben nincs „tartalma”; az esztétikai mértéknek ellenben és mintájára általában minden kulturális alkotás mértékének is csak típusa lehet, nem azért, hogy hozzá igazodjunk, hanem hogy vele megértsünk. A figyelem ma kétségkívül inkább a kultúrfilozófia felé irányul. Ez azonban korántsem azt jelenti, mintha a rendszeresség iránt való érzékünk és konstruktív vágyunk megcsappant volna, csupán annak jele, hogy a szellemiség folyamata helyett ma jobban érdekel bennünket jelentésbeli összefüggése. Kétségkívül innen is, jelentése felől nézve a kultúrát, állandóan történeti problémára nyílik kilátás, hiszen éppen a kultúra egysége minden korban másként áll elő, minden korban más a „világnézeti apriorija”. Ebből a szempontból csakugyan igazat kell adnunk a diltheyi felfogásnak, hogy aki kultúrfilozófiát űz, szisztematikus szempontokat [19] alkalmaz a történet szemléletében, a kultúrfilozófia tehát voltaképpen a történeti ész kritikája. Csakhogy ki kell vetköztetnünk ezt a felfogást abból az ideológiás jellegeből, amelybe maga Dilthey világnézeti típustanának megszerkesztésével öltöztette (jelesül: a naturalizmus, a szabadság idealizmusa és ez objektív idealizmus világnézetének felállítással, amiben tudvalevőleg a három stádium törvénye kísért). E szerint tehát a kultúrfilozófus nem törvényeket keres, de még csak valamilyen világnézeti ideológiát (pl. vallási vagy gazdasági rendszert) sem alkalmaz, hanem merőben kulturális jelenségek strukturális elemzésére szorítkozik, úgy azonban, hogy jelentésük megértetése végett egész történeti légkört felidézi. Így például kidolgozza a lelki bensőség vagy a kockázat kultúrájának típusát s kimutatja történeti helyüket, az előbbiét a nyugati középkori misztikában, a janzenizmusban, a pietizmusban és a romantikában, az utóbbiét a polgári világ üzleti szellemében, ahogy talán először a XIII. századi Firenzében jelentkezett s innen az újkoreleji felfedezéseken, a felvilágosodási mozgalmon és a politikai-gazdasági liberalizmuson át egészen a mai imperialisztikus gépimádatig terjed. A fogalmi elemzés itt tehát nem merev váz, nem lóg úgyszólván a levegőben, hanem jelentéstartalmát a történeti élet érverése eleveníti meg. Az egység és a rendszer nyilván nem a történeti folyamatosság irányában, hanem a történeti létnek és az értékre való vonatkozásnak viszonylatában áll elő. A stílus - mint említettük - éppen ennek a viszonynak arányosságát, „mértékességét” fejezi ki. Bármiként fogjuk is fel ezen belül a kultúrfilozófia feladatát, akár úgy, mint fentebb megjelöltük, hogy az emberi alkotások (vagyis az objektív szellem) „mértékességének” típusait keresi fel, akár fordítva, mint arra most utóbb céloztunk, hogy az alkotások történetileg adott típusain mutatja ki a „mértékesség” vonásait, feladatának teljesítése közben mindenképpen esztétikai ösztönzéseket követ, vagy legalább is az esztétika feladatain tájékozódik, a történet pedig e közben az emberi alkotásnak csak mintegy személyes [20] háttére. Ebből érthetjük meg azt a feltűnő körülményt, hogy ugyanakkor, amikor a történetfilozófia szinte már hagyományosan etikai elvek és eszmék szerint alakul s újabban is többen az etika keretében fejtik ki (így pl. Windelband), a kultúrfilozófiát valóban első kezdetei óta mindmáig bevallottan vagy titkon jórészt esztétikai szellemen művelik. S iménti elemzésünk eredményeként ehhez bizvást hozzátehetjük: mindenkiben, aki a kultúrfilozófia kérdéseire hozzányúl, csakugyan kell lennie valaminek még az alkotó művész lendületéből is, különben az alkotás sajátos természetét nem érti meg, a kultúrát pedig csupán morális oldaláról tudja felmérni.

Ámde nemcsak a cselekvés és az alkotás különbségének voltak már úgyszólván kezdeti időktől tudatában, hanem rokonságuknak is. Sőt ez utóbbit talán még korábban észrevették, mint amazt. Ha a különbség világos megfogalmazását elsősorban Aristotelesnek köszönhetjük, a

¹¹ V. ö. Hans Freyer: *Theorie des objektiven Geistes*. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie. 3. Aufl. Leipzig-Berlin, 1934. Teubner 129. sk. I. („Objektiver Geist als System”).

rokonságot viszont a görög kalokagathia eszményében látjuk először érvényesülni, s azóta minden kor humanizmusa újra hirdeti. Ezért találkozunk kiváltképpen náluk azzal a törekvéssel, amelyre már fentebb céloztunk s amelyet most még egy kissé szorosabban szemügyre kell vennünk, hogy t. i. az alkotás „erényét” a cselekvés erényébe, a stílust a lelkiismeretbe próbálják beleoltani. S éppen a humanizmus múltja igazolja legszebben, hogy a dolog gyakorlatban és elméletben egyaránt lehetséges, bár tegyük mindjárt hozzá: csakis egyéni irányban. Vagyis a stílusnak és a lelkiismeretnek társas és ami itt talán még fontosabb: társító vonásai éppen egymásba oltásuk következtében elsikkadnak. Számba véve ezt a - bővebben ezúttal nem igazolható - tényt, kérdésünkre nézve legelőbb is azt a figyelemreméltó következményét állapíthatjuk meg, hogy a kollektív erkölcs formái és követelményei iránt a humanista úgyszólván teljesen érzéketlen. Ilymódon azonban a kultúra és a történet hatalmas tartományai kisiklanak a kezéből s ezzel éppen a legfőbb humanista elven: a világ egyetemes, egységes és makulátlan megértésének elvén ejt szembetűnő csorbát. Erre minden ^[21] humanistának előbb-utóbb okvetlenül rá kell eszmélnie. Innen magyarázható ezután az a további sajátos jelenség, amellyel ebben a körben oly gyakran találkozunk, hogy e hiány érzetében ahhoz a történeti-társas alakzathoz föllebbeznek, amely kiváltképpen erkölcsi jellegű, de egyszersmind leginkább fogható fel (legalább is kormányzati formájában) személyes tényezőként és épp ezért leginkább alkalmas az esztétikai értelmezésre is: t. i. az államhoz. Már a görög polis - ahogy Werner Jaeger kimutatta - mint paideia ebben az irányban fejlődött; Ciceróban is megnyilvánul az erre való hajlandóság; a renaissance humanista fejedelmeinek legfőbb törekvése, hogy megvalósítsák - Burckhardt szavával élve - az államot mint műalkotást; a XVII. századi abszolutizmus elve pedig más-e vajjon, mint esztétikai kifejezése az állami szuverenitásnak? *A l'état c'est moi* voltaképpen lelkiismeretet akar kifejezni, amelynek stílusa van. Épp ezért az újkor eleje óta keletkezett utópiákat bizvást úgy tekinthetjük, mint *more politico* szerkesztett kultúrfilozófiákat. A műfaj megteremtőjétől, Morustól kezdve Bacon-en, Campanellán, Andreae-n, Hobbesen át egészen Rousseau-ig mind a történeten kívül helyezkednek, mégis a természetjog eszméjében erkölcsi alapvetést keresnek elméletüknek s az utópikus államot műalkotásként álmódják meg, amely funkcióinak szemléletes teljességében a kultúra valamennyi területére kiterjed a vallás gyakorlásától és a neveléstől kezdve egészen a gazdasági élet szervezéséig. Legutóbb a liberalizmus elmélete elevenített meg valamit ebből a kultúr-utópiából azzal, hogy a szabadság természetjogi elvébe beleoltotta az egyéni életforma kialakításának elvét; a legtisztábban tudvalevőleg éppen a humanista W. von Humboldt képviselte ezt a programot, amikor belőle iparkodott igazolni a kultúrállam különböző tevékenységi köreit.¹² ^[22] Mindenesetre ez a *more politico* szerkesztett kultúrfilozófia sajátos formája a kultúrfilozófiai elmélkedésnek s érvényesülését mai gondolkodásunkban is gyakran megállapíthatjuk.

Ámde akár az esztétikai mintájára alakul ki a kultúrfilozófia, akár jellemzően politikai íze van, mindkét irányban nehézségek és veszedelmek ágaskodnak útjába. Az esztétika szellemével áthatott kultúrfilozófia művelőjének először is folyton azzal a kísértéssel kell küszködnie, hogy az egész kultúrát a művészi alkotás mintájára fogja fel s hogy egyoldalúan az esztétikai kategóriákat alkalmazza a kultúra egyéb ágaira is. Ha pusztán analógia szerint beszélhetünk is pszichológiai és értékelméleti szempontból vallási, jogi vagy gazdasági alkotásokról, épp a kultúrfilozófiai kutatásnak kell rávilágítania, hogy ezek mindazonáltal struktúrájuk szerint mások a művészi alkotásoknál, s ezért ha aránylag könnyen alkalmazhatjuk is körükben a stílus (vagy pl. az élmény és kifejezés) fogalmát, viszont csak erőszakolva tűrik a kiváltképpen esztétikai tetszés és nemtetszés ítéleteit. Még ennél is nagyobb veszedelmet jelent azonban

¹² *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen.* (Ges. Schr. hrsg. v. d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wissensch. Berlin. I. Bd. 1904.) V. ö. E. Spranger: *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee.* Berlin, 1928. Reuther u. Reichard. 248. sk. l.

egy másik körülmény. Azt a kultúrfilozófust ugyanis, akit a gondolkodása iránya az esztétika felé vonz, a kultúra ritmusát - tehát a tulajdonképeni történetfilozófiai problémát - is esztétikailag fogja fel. Nietzsche dionysosi-apolloi vagy újabban Spengler apollói-fausti elvei ebben az értelemben keletkeztek és nemcsak stíluskülönbségeket, hanem történeti korszakokat, fejlődési állapotokat jelölnek. A kulturális szemléletre magában véve igen alkalmas és hasznos típus itt tehát a történetre rákényszerítve, szükségképpen játékosává válik s csak elkápráztat, de nem fejt meg semmit. Az efféle kultúrtypológiáknak ma se szeri, se száma, szinte gomba módjára nőnek a nélkül, hogy Nietzsche vagy Spengler szemléletének plaszticitását megközelítenék.

De nemkülönben nehéz a helyzete annak a kultúrfilozófiai iránynak is, amely az állam elméletére hangolja problematikája kifejtését. Mindenesetre a *more politico* elvben éppen az a belátás nyilvánul, hogy a [23] tiszta esztétikai irányban szerkesztett kultúrfilozófia egyoldalú. Ezért is fordul a tekintet itt az állam felé, amely mint a kultúrának egyik tartománya, kiváltképpen mai egyetemes teljesítményei miatt valósággal kínálkozik arra, hogy az eligazodás mintájául és mértékéül szolgáljon. Csakhogy a mai állam súlyos válságokkal küzd, szélsőségek közt hanyódik, olyan irracionális és személytelen erőkkel van át- meg átszőve, amelyek létét látszólag egyszerűvé formálják, a valóságban mégis szerfelett bonyolulttá teszik, úgy-hogy ezekkel a tényekkel számot vető elmélete egyelőre kevésbé alkalmas arra, hogy az egyetemes kultúra filozófiája szerinte alakuljon. Nyilván jórészt ez az oka, hogy a kultúrfilozófia komoly tudományos kísérletei mindezideig inkább formális irányban mozogtak, a tartalmi-normatív kultúrfilozófia rendszeres kidolgozása késlekedik s legfeljebb programmszerű kifejtésével találkozunk. [24]

3. FEJLŐDÉS ÉS DIALEKTIKA.

A kultúrfilozófiának és a történetfilozófiának ezt a cselekvés és az alkotás szerint való megkülönböztetését ki kell azonban még egészítenünk egy tekintetben. A fenomenológia ugyanis helyesen vette észre az idő alapvető jelentőségét a történet és a kultúra létében. Kétségtelen, hogy ennek az időben való függőleges és vízszintes irányú elhelyezkedésnek is megvan a személyes vonása, s erre nézve csupán a lelkiismeret és a stílus mozzanatára hivatkozhatnánk, amely amott a döntés pillanatának zártságában, emitt pedig a kifejezésnek és tartamának arányos voltában érvényesül. Az erkölcsi és az esztétikai szférára való utalást itt is felfedezhetjük tehát, az emberi - történeti és kulturális - kozmosz alakításának ebben az idő élményéből kisugárzó két személyes vonásában, a zártságban és az arányban. Elégedjünk meg azonban most ennek a ténynek pusztá említésével s szegezzük e helyett tekintetünket inkább az időnek objektívebb mozzanatára: a mozgására. A történetben ez a mozgás az egyének és nemzedékek természetszerű váltakozásával már eleve adva van; rajta kívül kétségkívül még egyéb sorsszerű tényezők, véletlen körülmények, továbbá eszmei ösztönzések is megindíthatják, tagolása azonban mindig szükségképen a természetes testi-lelki fejlődés menete szerint megy végbe.¹³ [25] Ámde honnan jön mozgás a kultúrába? Mint történeti képződmény tudvalevőleg ez sem tespedt vizek vidéke, hanem minden nemzedékben és egyénben is mindig újjászületik, sőt - ahogy nyomatékosan hangsúlyozni szoktuk - ezek is éppen általa válnak történetivé. Vajjon csupán az események sorba fűződését jelenti-e ez a mozgás, szintén a testi-lelki szervezet fejlődése szerint, vagy van a kultúrának sajátos, önálló, úgy szólván autochthon jellegű mozgása is? Más szóval: csupán mint történeti képződmény fejlődik-e a kultúra s ennek következtében kívülről az objektív idő mértéke szerint tagolódik is, vagy érvényesül-e valamilyen immanens mozgalom is benne s időbeli tagolásának szempontjait is innen kell mérítenünk?

A szerves fejlődésen kívül, amely mindig célszerűséggel, vagyis az élet egészének szándékai szerint, „intencionálisan” megy végbe, tudvalevőleg kétféle mozgásról szoktunk még beszélni: fizikai mozgásról, ahol a mechanikai okság elve érvényesül, s dialektikus mozgásról, ez pedig a platonai felismerés értelmében eszmék párbeszédében, logikai tisztázódásában nyilvánul. A mechanikus mozgást a kultúra köréből tüstént kirekeszthetjük: a *causa aequat effectum* elvének itt valóban semmi értelme sincs; az antik világ alkonya nem ér fel a kereszténység megváltó tanával, noha bizonyos előidézte meggyökerezését; Flaubert határtalan nyárspolgár-útálata vagy Arany János depressziója még kultúrpszichológiailag sem mérhető össze alkotásaikkal, bár tagadhatatlanul ott működött előidéző okaik között. Maradna tehát csupán a mozgásnak dialektikus formája, s erről mindjárt jegyezzük meg, hogy itt mozgásról voltaképpen csak képletes értelemben beszélünk, mivel az eszmék nem önmaguk „mozognak” és folytatnak párbeszédet, hanem csupán azokban, akik megszólaltatják őket. A személyes mozzanatot tehát itt sem mellőzhetjük, az eszmék dialektikus harca természetszerűleg személyes harc formájában nyilvánul meg, s így is vesszük tudomásul. S mégis: az a folyamat, amely ilyenkor végbemegy, egyáltalán nem hasonlítható a szerves életnek [26] semilyen folyamatahoz sem. A dialektika olykor éppen az élet célszerűségei ellenére érvényesül. Vajjon ilyenkor személyes különködésből, rigolyás félreállásból vagy éppen megátalkodott szembe-szegülésből érvényesül-e? Akkor a kultúra aligha volna több szellemi csökevények össze-

¹³ Huizingának azt az állítását, hogy a történeti periodizálás eredetileg kozmológiai vagy asztrológiai spekulációra, „világszakaszok” elképzelése alapján keletkezett, abban az esetben is csak *cum grano salis* fogadhatjuk el, ha feltesszük, hogy magát a kozmoszt is itt már eleve szerves fejlődőnek fogták fel. V. ö. *Wege der Kulturgeschichte* 66. sk. l., továbbá: *Im Bann der Geschichte* 45. l.

függéstelen halmazánál. Holott a kultúra kozmosz, ha bizonytalannal nem tökéletes veretű is; rendje nincs előre megállapítva, nem *praestabilita harmonia*, hanem inkább örökös hiányok, részlegességek, egyoldalúságok jellemzik alkotásait. Ezek a fogyatkozások és korlátok azonban, ha az emberi természetből fakadnak is, magának a kultúrának objektív tulajdonságai. Csakis ebből érthetjük, hogy az embert mindig arra ösztökélik, hogy leküzdésükkel újra meg újra megpróbálkozzék. De itt rejlik az oka egyszersmind annak is, hogy ez a próbálkozás rendszerint ellentétekben történik. A szerves élet nem ismer ellentéteket, csak folyamatokat, átmeneteket, kibontakozásokat. Az ellentétekben való létrejövés éppen a dialektika útja: eszmék mozgása ez nyilván, logikai mozgás, de mivel tárgyi tulajdonságok ébresztik mibennünk, azért szükségképpen reális mozgás is. Megindulásának feltétele mindenesetre az, hogy az ember átélje a kultúrát. Ez azt jelenti, hogy kiemeli abból az elszigeteltségéből, amely tárgyi tartalmánál és időbeli elhatároltságánál fogva mindenkor jellemzi s ezzel belekapcsolja a szerves élet eleven áramába, vagyis: alkotásait a valóság tevékeny hatótényezőivé teszi.¹⁴ Csakhogy ez a hatás nem ugyanolyan, mint aminőt a pszichofizikai valóság köréből ismerünk. Kulturális képletek „értelmükkel”, jelentésükkel szólnak hozzánk, hatásuk tehát tárgyi struktúrájukból ered s lefolyását is logikai vagy általában értékösszefüggésük természete határozza meg, nem pedig a kauzális viszony, mint a fizikai vagy a lelki égbolt jelenségeiét. A világnak egyik nagy rejtélyével van itt dolgunk, talán éppen a legnagyobb: hogyan kapcsolódik bele a tényleges valóság körébe s [27] szövődik szinte kibogozhatatlan egységgé vele egy tiszta ideális, tehát nem „létező” világnak a birodalma, úgyhogy ennek eredményeként a kulturális alkotásoknak színes füzére kerül a szemünk elé, a nélkül mégis, hogy egyetlen szemét is pusztán a teremtő személyiség elsajátíthatatlan tulajdonának tekinthetnők. A prometheusi mithosz sejtet még legtöbbször velünk ennek a rejtelmes keletkezésnek természetéről, fogalmainkkal alig s csak küszködve közelíthetjük meg. Ámde ha nem láthatunk is belőle mást, mint ami az innenső, a személyes lelki szférában megy végbe; ha tudjuk is, hogy ember nélkül a kultúra *flatus vocis*, hogy valójában csupán az emberi lélek „mozog”, amikor a kultúra hatását átéli, viseli, esetleg elszenved, vagy ha visszahat rá, gyarapítva, újratereztve, esetleg elpusztítva állományát: mégis egy ponton határozottan érezzük a kultúra sajátos immanens mozgását is, akkor t. i., ha követelményként jelentkezik. A követelményeket nem az Én veti fel kényérekedvére, hanem tárgyi konzekvenciák szólalnak meg bennünk, eszmei összefüggések szükségletei támasztják őket. Még a köznap beszédben is figyelembe szoktuk venni ezt a körülményt, amikor arról beszélünk, hogy az idő megérlelődött valamilyen eszmére vagy alkotásra, amivel azt akarjuk éppen kifejezni, hogy az emberi szellem alkalmazkodik az „ideális” világ sajátos endogén mozgásához, az „eszmei fejlődésnek” nem lehet elébe vágni, hanem inkább hozzá kell idomulni. Hegel eszmedialektikája óta, kivált a marxizmus népszerűsítő formájában ez a gondolat valósággal beleitatódott a köztudatba: az emberiség történeti fejlődését a kultúra gazdasági tartományának önálló fejlődése határozza meg. Kétségtelen, hogy a kultúrának ez a kiszakítása az átélő és folyton új alakzatokat érlelő szerves világ köréből ismét túlzás, mert kiszolgáltatja az embert annak a tárgyi világnak, amelyet végeredményben ő maga hozott és hoz szüntelenül létre, vagy ha a nietzschei szót akarjuk itt is alkalmazni: felsőbb hatalmak pusztá szócsovévé teszi. Litt éppen az emberi alkotásoknak két legszembeeszköbben tárgyi, „időtlen” [28] követelmények szerint fejlődő tartományáról, a matematikáról és a zenéről meggyőzően mutatja ki, hogy ez öntörvényszerűsége ellenére is mennyire szorosan érintkezik az élményszerűség körével.¹⁵ De viszont kétségtelen az is, hogy valahol és valamiképpen a kultúra mindig független az embertől és az időtől. Minden kulturális alkotás az emberben érlelődik

¹⁴ V. ö. Hans Freyer: *Theorie des objektiven Geistes*. 3. Aufl. Leipzig-Berlin, 1934 Teubner. 88. sk. 1. („Objektiver Geist als Prozess”).

¹⁵ L. Theodor Litt: *Individuum und Gemeinschaft*. Grundlegung der Kulturphilosophie. 3. Aufl. Berlin-Leipzig, 1926. Teubner 338. sk. 1.

ugyan, de „időtlen” hatásokra érlelődik, és ha végül megéri, azaz objektívvé válik, maga is ennek az időtlen birodalomnak a rendjét gazdagítja. Új oldalról esik világosság ebből egyik korábbi megállapításunkra is, arra t. i., hogy a személyes mozzanat a kultúra alkotásaiban csak a kezdet kezdetén érdekel bennünket, amikor az időtlen világnak a hatása az emberi lelket éppen éri, tehát az inspiráció pillanatában; mihelyt ellenben jelen voltát a létrehozás lefolyásában, azaz „időben” fogjuk meg, menten történetileg szemléljük.

Az időtlen mozgásnak a vizsgálata tehát sajátos kultúrfilozófiai feladat. Mivel pedig ez a mozgás az időtlen birodalomnak az emberi lélekre tett hatásaiban nyilvánul, ebből természet-szerűleg következik, hogy vizsgálata alkalmazkodik hozzá, vagyis dialektikus jellegű. A kultúra nem egyrétegű alakzat; tiszta strukturális kifejlődése sem olyan, hogy egyirányú lehetne. Feltéve, de meg nem engedve, hogy a kultúra létezése kimerül tiszta tárgyi, „ideális” fennállásában s emberi szellem nélkül terül szét a világon, akárcsak egy holdbeli táj: tárgyi jelentésszövevényeinek keletkezése akkor is határtalan lehetőségekről tanúskodnék. Egy isteni szellemről feltételezhetjük, hogy csakugyan így pillant a kultúra szövedékére: időtlen tárgyiaságában, uno intuitu, nem pedig folyamatos megvalósulásában szemlélve. Az ember azonban mindig választ e lehetőségek közül: innen származik éppen a kultúra történetisége. E választás kétségkívül sohasem a kauzális meghatározottság szerint megy végbe, hanem tárgyi-strukturális mozzanatok [29] készítenek rá. A kauzális szempontok ilyenkor a háttérben vonulnak meg s legfeljebb másodrangúak; viszont, ha a strukturális követelményekhez igazodunk, választásunk éppen ember voltunk miatt szükségképpen egyoldalú. Az egészet sohasem bírjuk áttekinteni, még kevésbé megcselekedni vagy alakítani. Emberi tevékenységünk mindig csak a részletre irányul, töredékesen vesszük célba az „ideális” világot s bár egyoldalúságunkban is plasztikus erővel nyúlunk bele a tiszta strukturális folyamatba, mégis mindenkor érezzük ennek a hatásunknak töredékes voltát, hiányait, szűkösségét, ellentéteit. A dialektika éppen a részlegességek tudatosításával akarja leküzdeni a részlegességet. Ellentétének felidézésével relativál minden kulturális alakzatot, nem azért, mintha valóságosan is relatív volna, hanem mert az egésznek csak egyoldalú látványát nyújtja.¹⁶ A kultúrának ez a dialektikus mozgása valóban olyan, mint egy nagy zenei fugáé, ahol szólamok és témák egymást kergetik „tonális feszültségben”, mígnem modulációkon, kontrapunktikus megfordításokon, visszatéréseken és intermezzókon át mindjobban összeszövődve és mintegy feltornyosulva végül megállapodnak egy olyan ponton, ahonnan egy pillanatra e bonyolult folyamatnak a szelleme feltárul a szemünk előtt egészében is. S mint ahogy a fugában sem a szólamok időbeli fellépése, hanem inkább a „szövésük” módja, a tematikus és modulációs anyag feldolgozása köti le figyelmünket elsősorban, mivel ez dönti el az egésznek a tagolását, úgy a kultúra filozófiai szemléletében is a dialektikus „szövődés” jobban érdekel bennünket minden személyes, tehát időbeli mozzanathoz képest, ha lefolyását valamilyen személyiség hajtja végre. A dialektikából értjük meg a kultúra sokrétűségét, megoszlását és tagozódását. Semmiféle történeti szemlélet erre nem képesít bennünket. [30] Amennyiben tehát a kultúrának folyamatos jellege van, annyiban nem az események sora tagolja, hanem struktúráinak belső dialektikája.

Ezért jelent tulajdonképp mindig fogalmi tisztázatlanságot, ha a történet dialektikájáról beszélünk. A történetnek magában véve nincs, de nem is lehet dialektikája. A történet az idő rendjében „húz”, ezért sem ismételt soha, legfeljebb újra kezd. Ellenben dialektikája van a kultúrának, s itt nemcsak lehetséges a visszatérés, hanem minden visszatérés: renaissance, azaz lelki kiegészülés a kultúrának időben már lezárt, kihűlt, olykor már-már eltokosodott képződményein úgy, hogy belevisszük hatásukat éppen a történetileg fejlettebb fok véráramába. Ez is

¹⁶ V. ö. Jonas Cohn. *Theorie der Dialektik*. (Leipzig, 1923. F. Meiner), aki nagyon találóan állapítja meg: Die ganze Dialektik bewegt sich immer im Relativen, zerstört immer von neuem den Anschein der Absolutheit und strebt eben dadurch immer dem Absoluten zu (349. l.).

egyébként újra csak szoros kapcsolatukat, egymásrautaltságukat bizonyítja: történet kultúra nélkül iránytalan, kultúra történet nélkül vértelen, összecszerelésük oka nyilván a dialektika kérdésében is innen ered. De ha szigorúan vesszük feladatuk meghatározását, akkor az alkotás mozzanatának kiemelésén kívül ebben a dialektikában kell keresnünk a kultúrfilozófiának sajátos megkülönböztető vonását a történetfilozófiától.

Siessünk azonban ehhez még megjegyezni, hogy miként az alkotás felől nézve a kultúrfilozófia mindig könnyen esztétikává vedlik át, úgy a dialektika egyoldalú hangsúlyozása is rejthet magában ilyen veszedelmet. Ez különösen akkor fenyeget, ha a dialektikát a történeti lét meghatározottságából kiszakítva abszolutizáljuk. A hegeli dialektika sorsa, ahogy már az imént utaltunk rá, jellemző például szolgál erre nézve. Magánál Hegelnél a dialektikus mozgás tudvalevőleg az Abszolútum mozgása, amelybe beleoltja ugyan az organikus elvet és ezzel történetivé teszi,¹⁷ de ugyanakkor egyszersmind eszmeiségében magára is állítja: a történet éppen az Abszolútumnak időbeli kibontakozása. Ha szorosan a kultúrfilozófia körében érvényesíti valaki ezt a szemléletmódot, akkor ez nyilván azt jelenti, hogy a [31] kultúra ágai közül önkényesen kiragadja a vallás tartományát s abszolutizálva annak szózatára értelmezi az egész kultúrát. Ennek a *more religioso* vagy éppen *more theologico* szerkesztett kultúrfilozófiának kezdeményeire már a romantikusok körében ráakadunk, esetenként esztétikai vagy politikai mellékízzel (így különösen a franciáknál, például Chateaubriand, de Maistre); hangsúlyozottan dialektikus szellemben pedig legjellemzőbben Kierkegaard és mai iskolája (így Eberh. Griesebach, Friedr. Gogarten) képviseli; de előfordul tiszta antropológiai célzattal is, kivált misztikus hajlandóságú gondolkodóknál (így Nic. Berdiaeff, Leop. Ziegler, némileg Jaspers is). A vallás eszmeköréből azután az abszolutizáció könnyen átscaaphat más kultúrterületre is, így például a gazdaságéra. A marxizmusról ebben az értelemben szintén már szó esett: a történelmi materializmus voltaképpen nem egyéb ilyen *more oeconomico* szerkesztett kultúrfilozófia dialektikus módszerénél. Am az abszolutizáció még itt sem áll meg. Újabban tudvalevőleg a nép és faj abszolutizációjával az az érzelmileg aláfestett, inkább gyakorlati-politikai s legfeljebb történetfilozófiai szempontból figyelemreméltó kérdés, hogy a faj tisztasága mennyiben biztosítja a kultúra termékenységet, egy minden ízében *more biológico* szerkesztett kultúrfilozófia felvetődését idézte elő. A dialektikus eszmemozgás itt nyilván a kultúrának merőben természeti feltételeinél köt ki s végül ezeket abszolutizálja.

A kultúrfilozófia kialakulásának nehézségei tehát valóban nagyok. Vagy belenyugszik abba, hogy elnyeli a történetfilozófia s akkor le kell mondania arról, hogy az alkotás értékszempontjai szerint szabályozza a kultúra képződésének folyamatát, vagy pedig autonómiára törekszik, de ebben az esetben meg kell küzdenie azzal, hogy ennek az autonómiának szerkezeti pilléreit egyoldalúan a saját vizsgálódási területének egyes tartományai szolgáltatassák. Mégis, ha a kultúrfilozófia sajátos feladatkört akar kitűzni maga elé, ezt az utóbbi, mindenesetre nehezebb utat kell választania.^[32]

¹⁷ L. a szerző előadását: *A hegelianizmus. (A filozófia nagy rendszerei.)* A M. Filozófiai Társaság vitaulélései. Budapest, 1942. 162. sk. l.

Kísérő írás

1945 után egyre erősödő konfliktusokban indult meg az oktatás a Pázmány Péter Tudományegyetem Bölcsészeti Karán. Az intézmény épületét ért háborús pusztításokon túl az oktatás-kutatás megkezdését nehezítette a Kar oktatóinak bizonytalan sorsa, munkába állása, a meginduló igazoltatási eljárások. A megszervezhető és újra éledő pártok erőteljes politikai követeléseai állandósultan veszélyeztették az egyetemi autonómiát. A Bölcsészeti Karon belül különösen éles harcok, viták bontakoztak ki a megürült tanszékek betöltése, és az új tanszékek szervezése (betöltése) kérdésében. Ezek a küzdelmek az un. világnézeti tanszékek körül csomósodtak. Hajnal István dékán igyekezett védeni az egyetem illetve a Kar autonómiáját, sajnos azonban ő sem tudott ellenállni az egész ország belpolitikai, így a tudományos életében bekövetkező, és az egyetemi életre kedvezőtlen hatással lévő változásoknak. A Bölcsészeti Karon belül az évtizedek óta meglévő, átalakítást sürgető törekvések felerősödtek, radikalizálódtak (természettudományi tanszékek kiválásának törekvése, tanárképzés problémái, hungarológiai kutatási intézetek léte, vagy nem-léte, a tudományos minősítési eljárások átalakítása stb.) A Bölcsészeti Karon az 1945/1946-os egyetemi tanévben különös élességgel jelentkezett a megüresedett Filozófiai Tanszék betöltésének, majd a II. Filozófiai Tanszék megszervezése, betöltésének és a Szociológiai Tanszék betöltésének problémája. Az utóbbi feladatok megoldásában a Kar komoly, vezető szerepet adott Prohászka Lajosnak. Valószínű ezzel a szereppel is összefüggően támadások sora indult meg Prohászka Lajos ellen. Ezek a támadások az 1944-ben írott, de 1945-ben megjelent A mai élet erkölce című könyvéhez kapcsolódtak (Prohászka Lajos: A mai élet erkölce - Királyi Egyetemi Nyomda, é. n [1944-45, ?] Bp. 240 p.; Univerzum Reprint - Univerzum Kiadó, Szeged, 1991). A 3000 példányban kinyomtatott könyv árusítását 1945 után előbb engedélyezték, majd indexre tették (hasonlóan, mint 1944-ben, akkor más indoklással ugyan, de megakadályozták a terjesztését). Végül a könyv lekerült az indexről, de további terjesztését megtiltották. Prohászka Lajos, a könyvét ért támadások miatt, kérte Hajnal dékánt és a Kart, mentsék fel a Filozófiai és a Szociológia Tanszékek betöltésére kapott feladatai teljesítése alól.

Az egyetemi oktatás szocialista átalakításának reformkezdetei ekkor már más vonatkozásokban is jelentkeztek (hallgatói létszámnövekedés, esti tagozatú oktatás tervei, jegyzetek kiadása stb.).

Prohászka Lajos 1945 utáni tervei között szerepelt eddigi kutatásainak összefoglaló munkákban történő megírása éppen úgy, mint a Magyar Paedagogiai Társaság tevékenységének újraindítása, továbbélte. E feladatok közben, részben a publikációs terveihez is kapcsolódva, mintegy előtanulmányként (a kéziratban maradt egyebekkel együtt) írta és jelentette meg a Történet és kultúra című munkáját. A tanulmány (az őt ért támadások és a papírhány ellenére) 1946-ban megjelent az Egyetemi Nyomda gondozásában. Ez a mű, ami utoljára jelent meg Prohászka Lajostól az Egyetemi Nyomda kiadásában.

Prohászka Lajos: Történet és kultúra - Az Egyetemi Nyomda kis tanulmányai 1. - Egyetemi Nyomda, Bp. 1946, 32 p. - Új megjelentetés - In: Európai Műhely II. - Szerk.: Hamvas Béla - Pannónia Könyvek, 1990, 573-601. p.

A Magyar Paedagogiai Társaság újjáalakuló, 52. nagygyűlésén (1946. május 18.) elmondott elnöki beszédét (Demokrácia és humanizmus) követően, személyét támadások sora érte a radikális pedagógusok részéről. Vélhetően ezért is visszhangtalan maradt a Történet és kultúra publikálása idején. A könyvről egyetlen rövid, s inkább az olvasót eltanácsoló figyelmeztető írást találtunk a Köznevelés Könyvismertetésében (Köznevelés, 1946. 18. sz. 13. p.). Ugyanakkor - a szerkesztő megítélése szerint - Prohászka Lajos munkásságának egyik alapműve ez a 29 oldalas tanulmány.

A szerkesztés sajátosságai:

A szövegek közlésénél az 1946-os kiadásból dolgoztunk, közlésünk az 1946-os kiadás szöveghű formája (a helyesírási követelmények későbbi változását nem vettük figyelembe). Átszerkesztést végeztünk a Magyar Elektronikus Könyvtár Word-formátum követelményeinek megfelelően. Így a sorok karakterszáma, az oldalak sorszáma megváltozott, a sorok végén a szavakat nem választottuk el. A MEK-ből olvasható formátumok alkalmasak arra, hogy a kutatók az 1946-os kiadásra hivatkozzanak. Az 1946-os kiadás oldalszámait egy-egy oldal utolsó, még teljes szavánál [...] jelben megadtuk. - A betűformákon nem változtattunk. - A tanulmány tartalmi sajátosságai nem teszik indokolttá, hogy bármiféle magyarázatot, vagy fordítást közöljünk a szövegben. A szöveg tudományos tartalmú szakszöveg, olvasása, feldolgozása tudományos előtanulmányokat igényel.

A szöveg szerkesztésénél segített Gyuris Enikő egyetemi hallgató. Köszönet érte.

Budapest (Buda), 2008. július

Orosz Gábor
szerkesztő