

A VÁNDOR ÉS A BUJDOSÓ

ÍRTA

PROHÁSZKA LAJOS



BUDAPEST, 1941

DANUBIA K Ö N Y V K I A D Ó

AZ ELSŐ KIADÁS A MINERVA
1932-1935. ÉVFOLYAMAIBAN JELENT MEG.

Felelős: Prohászka Lajos.

DUNÁNTÚL PÉCSI EGYETEMI KÖNYVKIADÓ ÉS NYOMDA R.-T. PÉCSETT
A nyomdáért felelős: Mészáros József.

TARTALOM.

	Lap
Prelúdium	5
I I. A sors	7
II II. Szabadság és klasszika	20
III. A típuszerkesztés módjai	30
IV. Europa respicitur	34
1. A kifejező	35
2. A szervező	36
3. A zárándok	39
4. A quijotista	42
5. A stilizátor	45
6. A telepes	51
7. A humanista	59
A Vándor	71
1. Keletkezés és elmúlás	75
2. A végtelenség vágya	82
3. öntörvényszerűség	95
4. összetartás	99
5. Az ellentétek népe	106
A Bujdosó	115
1. Hungária abscondita	125
2. Furor Hungaricus	138
3. Corpus sacri Doloris	156
4. Gens sui prodiga	172
5. Clipeus oppositorum	194
Postludium	215
„Európa”, vagy a „megnemértés”	217

PRELÚDIUM

I. Sors.

BÁRMILY KÖZÖNSÉGES ÉS MEGSZOKOTT dolog is egy népközösség szelleméről beszélni, mégis a legnagyobb nehézségekkel állunk szemben, mihelyt ennek a szellemnek mibenlétét akarjuk megfogni. Már magának a népközösségnek fogalmát is eddig inkább csak negatív sikerült körülhatárolni. Kétségtelen, hogy a népközösség kollektív valóság, de ebben az értelemben nem elsőleges jelenség, hanem már különböző szűkebb vagy egyetemesebb kollektív alakulatok keresztezik benne egymást. Mégsem ezek összegéből vagy egymás fölé rétegződéséből áll elő, hanem sajátosan újat képvisel velük szemben: egy népközösség mint kollektívum mindenkor mást jelent, mint amit a családnak vagy a vérségi köteléknek, a néposztályoknak vagy akár a politikai pártoknak kollektívumai kifejeznek. Nem mondhatjuk, hogy valamely népközösség kimerül abban, hogy magában foglalja ezeket. De viszont azt sem mondhatjuk, hogy megoszlik bennük, mert akkor voltaképen már előbb kellene lennie náluk.

Minden népközösségnek kétségkívül megvannak a maga határai, ha nem tudjuk is ezeket mindig egyértelműleg megjelölni. Ez a határoeltság azonban nem természeti, hanem történeti fejlődés eredménye. S ebből múlhatatlanul odajutunk a szellemhez: csak a szellemnek van története. Hogy ez a szellem is valóság, akár csak a kollektívum, a mindennapi tapasztalásból tudjuk. De ez a szellem viszont mégsem maga a kollektívum, mert ez csak hordozza a szellemet. Hol fogjuk

meg tehát a szellemet, ha maga a hordozó szétfolyik és éppen csak a hordozott által válhatik határolttá? Egyéni képviselőiben nyilván nem, mert ezek, ha a közösségi szellemet tárják is fel, viszont egyéni voltukat is kifejezik; szűkebb kollektivitások szellemében azonban szintén nem, mert ez ismét csak összegezés volna, ami ellenkezik a szellem természetével, arról nem is szólva, hogy e szűkebb kollektivitások szellemi léte is még előzetes magyarázatra szorul. Valóban nem oldhatjuk meg tehát egy csapásra azt a kérdést, hogy miképpen tekinthetünk egy népközösséget történetinek, ha az a szellem, amely történetivé teszi, nem fogható meg sem az egyéni, sem a kollektív szellemiség felől. Egyelőre azt mondhatjuk: a népközösség mint pusztá kollektívum *hordozza* a szellemet, és viszont ez a szellem *határolja el* a kollektívumot, vagyis teszi történetivé. De ezzel csak a kollektívum és a szellem viszonyát írtuk körül anélkül, hogy a kettő lényegéhez közelebb férköztünk volna.

S a kérdés nehézségét még csak fokozza, ha azt is figyelembe vesszük, hogy egy népközösség történetiségében mindig valamilyennek bizonyul, valamilyennek kifejti magát, — ha tehát létezmódjának sajátosságát, a jellemét akarjuk megfogni. Beszélhetünk-e egyáltalán a kollektivitásnak jelleméről, vagy pedig a jellemet pusztán a szellem, tehát a történetiség felől kell tekintenünk? Akár az egyik, akár a másik oldalról közeledünk is azonban feléje, bizonyos, hogy a jellem nem csupán természeti vagy szellemi adottság, hanem egyúttal megvalósultság, képződmény is. Hogy milyen egy népközösség jellege, az nemcsak abból olvasható le, hogy milyen a diszpozíciója, hanem ennek egyúttal látható jelei vannak mindabban, amit véghezvitt és alkotott. Hol van azonban a kezdete és hol a vége annak,

ahol tettekben és alkotásokban közösségi szellemet állapíthatunk meg? Itt nyilván kettős veszély fog állandóan fenyegetni: vagy antropomorfizmusba esünk, olyan akarat elhatározásokat és az értékek rendjére való ráírásokat tulajdonítva a közösségnek, amelyek csak az emberi személyben lehetségesek. Vagy pedig: a multat, a történetileg befejeztet és lezártat tesszük meg eleven törekvések mértékéül s ily módon tulajdonkép értékelünk ott, ahol csak megértenünk volna szabad.

S ezzel kapcsolatban a kérdés háttérben mindjárt egy további nehézségre is rámutathatnánk. Mihelyt ugyanis valamely népközösség szellemi arculatát nemcsak a készségeiből, hanem a teljesítményeiből is meg akarjuk ítélni, tehát úgyszólván abból a kulturális környezetből, amelyben ezeket a készségeit kifejezte, akkor ennek is két módja kínálkozik: az ideológiai és a reális. Amott azokat az eszméket vesszük alapul, amelyek szerint egy népközösség történeti élete kialakul, tehát mintegy az időfelettség szemszögéből tekintjük; emitt pedig azokat a formákat nézzük, amelyek a jelenben megvalósulva mutatkoznak nála, s ennek a szemléletmódnak viszont többnyire közvetlen, gyakorlati indítékai vannak. Az előbbi esetben elkerülhetetlen a szkepszatizálás: a közkeletű nép jellemzések, amelyek rendszert egy-egy népnek valamelyik jellemvonását hangsúlyozzák (aminő pl. az, hogy a francia a racionalizmus, az angol a gyakorlati gondolkodás, a német a tudós módszeresség, vagy hogy a francia a szociabilitás, az angol az individualizmus, a német a tömegszervező képesség megtestesítője), ilyen eszmei absztrakciók leszűrődései. Az utóbbi esetben viszont úgyszólván csak helyzetképet kapunk valamely népről: milyen a jelenben, esetleg mit őrzött meg a múltból s mik a közvetlen szükségletei, ellenben az, hogy történeti létének egész

folyamata alatt minő sajátos alakító törekvések jellemzik, figyelmen kívül marad.

Ezek a nehézségek — és sorukat még szaporíthatnák — mindenekelőtt szükségessé teszik egy olyan elfogadható kiindulási alapnak felkeresését, amely a probléma bonyolult és szétágazó vonatkozásainak legalább megközelítőleg eleget tesz. Ilyen kiindulási alapul szolgálhat a közösség élettevékenységének bizonyos egysége, ez pedig kétségekívül kollektívum és szellem, természet és történet sajátos összejátszásából alakul ki. Mihelyt ugyanis valamely népközösség mint konkrét valóság beleszövi élettevékenységét az egész kozmosz összefüggésébe, akkor ebben a tevékenységében mindenkör bizonyos egységet mutat fel. S ez az egység minden történeti változás ellenére, amelyen akár maga a közösség, akár pedig ennek a közösségnek megértésére törekvő tudat keresztülmegy, valamilyen állandó és változatlan magra mint lényegre enged következtetni. Hogy ez a lényeg szubsztanciális jellegű-e, mint ahogy a romantikusok vallották, vagy pedig pusztán az élettevékenységek azonos irányában nyilvánul, ahogy a pozitivizmus befolyása alatt állók hirdették, maradjon ezúttal vizsgálatlanul. Akik a közösség szubsztanciálitása mellett foglalnak állást, sohasem fogják elkerülni annak a szerves élet mintájára való felfogását. Ezzel szemben azok, akik tagadják, nyilván nem tudnak szabadulni a szubsztanciának szubjektumként való elképzelésétől, még pedig a szubjektumnak modern, Leibniz óta használatos értelmében, s ennél fogva alkalmazását éppen ebben az esetben a közösségi szellem könnyelmű meghamisításának tartják.¹ Mindkét irányban feledik,

¹ Legújabbban Nie. H a r t m a n n tagadja a közösségi szellem szubsztanciálitását (Problem des geistigen Seins, 1933), anélkül, hogy erre vonatkozó fejtegetései meggyőzők volnának. Csupán az

hogy a szubsztancia a maga eredeti jelentésében sem nem organizmus, sem nem szubjektum, hanem principium, amely a valóság magyarázatára szolgál.

Bármiként legyen is azonban, kétségtelen, hogy az élettevékenység általában hatások és ellenhatások folyamata. Ez a folyamat pedig kettős alaptörekvésekre vezethető vissza. Minden élet ugyanis legelőbb is magát fenntartani, érvényesíteni, a tárgyi világból ráomló ellenállásokon és gátlásokon felülkerekedni iparkodik. A kötöttség és függés alól, amelynek árnyéka az életnek minden aktusára ráhajlik, szabadulni akar, hogy ezzel szemben a maga irányát hangsúlyozza s úrrá legyen a környezetén és az idegen élet lüktetésén. Más-helyes bennük, hogy a kérdésben valóban aporia rejlik: mikép lehet a közösségi szellem egységéről beszélni, ha ez az egység sem az organizmus egysége, sem pedig az egyes individuumok tudatának összegéből létesülő valamiféle új, magasabbfokú tudat, viszont mégis mint önálló valóság áll az individuális szellemmel szemben? A kérdés magyarázatára, mint realista metafizikus, Hartmann is felveszi a „hordozó” fogalmát, a szubjektumot tehát a klasszikus metafizika értelmében neki is szubsztanciának (*ὑποκειμενον*) kellene felfognia. Mivel azonban modern elgondolás szerint szubjektumon tudatfunktionalitást ért, a hordozó pedig — amint különben szintén helyesen kiemeli — nem minden esetben tudatos, sőt a tudat éppen megszakítását jelenti a szellem összefüggő folytonosságának, azért csupán a hordozott lét alapját és feltételét, de nem a lényegét látja benne. így jut arra az első tekintetre tetszetős, alapjában azonban képtelen állításra, hogy a lét egymás fölé rétegeződik, mégpedig úgy, hogy a magasabbfokú réteg „rányugszik” az alsóbbra. Ez a rányugvás (Aufruhen), amely szerinte a közösségi szellemnek is jellemzője, végelemzésben legalább is annyira „rejtett erő”, mint a szubsztancia halódó (vagy már eltemetett) kategóriája. E tekintetben az organiztikus felfogáshoz közelebb álló Hans Frey er mindenesetre tisztábban lát: a közösségi szellem nem rányugszik az individuumok szellemére, nem túlformálja, hanem bennük van, mint ahogy viszont ez benne van amabban. (Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, 1930.)

felől pedig, ahol az élet elhelyezkedik, ott mindenütt azon fáradoz, hogy benyomásait kifejezésre váltsa át. Eredeti fogékonysága itt feszültséggé válik és ebben a feszültségben indul meg sajátos teremtő folyamata, amely egyre újabb képződményekben teszi kockára erejét és találékonyságát. S mint ahogy az élettevékenységnek ez a kettős iránya egyéniségek szerint más és más, úgy közösségek szerint is különböző. Minden népegység másként hat és másként reagál a külső hatásokra; más az élmény- és más a kifejezőmódja. „Az élménynek és kifejezésnek kölcsönös megfelelését, mintegy egymáshoz-rendeltségét pedig *magatartásnak* nevezhetjük. Amit általában egy népközösség jellemén szoktak érteni, az éppen ennek az életmagatartásnak sajátos módja és iránya. Ez a magatartás azonban részben; már történeti fejlődés eredménye, amely a közösség eredeti képességeinek, hajlamainak a tárgyi világgal való kölcsönhatásában alakul ki. Ezért csak megkülönbözteti a közösségek sajátos életnyilvánulásait, de nem teszi ezt a sajátosságot eredetében érthetővé. Ami egy népközösség magatartásának, vagyis élmény- és kifejezőmódjának végső, egységes kiindulópontja, hordozója és mozgatója, az a közösség *formája*.¹

Egy népközösség formája mindenkor az illető nép élete alakulásának belső törvényszerűségét, fejlődése félbeszakíthatatlanságának végső alapját jelenti, s ez a fajok kereszteződésén, nemzedékek váltakozásán, a környezet kicserélődésén, sőt az egyéni elkülönülésen vagy szembeforduláson keresztül is állandóan hat. Ezzel a formájával lép be a népközösség a történeti életbe, s épp ezért a megértés számára mindenkor ez a forma a végső, tovább már nem elemezhető feltevés. Hogy

¹ V. ö. Wilh. v. Humboldt, Gesammelte Schriften hrsg. τ. d. Preuss. Akad. d. Wiss. Bd. III. 1904. 164 sk. II.

miben áll az életalakításnak az a belső törvényszerűsége, amely egy népiségnek sajátos ősi, „magával hozott” lényege, azt magának az alakításnak folyamatából sohasem vezethetjük le, mert épp ez a lényeg az a szilárd és minden változáson felülálló középpont, amelyből magatartásának, vagyis a hatásnak és visszahatásnak, az élménynek és a kifejezésnek aktusait mint egységes egészet értjük meg.

S ez a forma egyúttal a népközösség sorsa is. Minden népközösség mint életközösség történetileg csak azt az utat járhatja, amely formájának sajátos lényegéből következik. Kibontakozásának iránya adva van azzal a sajátos törvényszerűséggel, amellyel önmagát a létben érvényesíti és a világnak elébe táruló matériáját feldolgozza. A forma határozza meg a kibontakozás menetét (vagyis történeti fokozatait) és variációit, ugrásait és ellankadását, stílusát és ötleteit. Ami egy formában bennrejlik, az szükségkép megnyilvánulni törekszik, de a ténylegességben sohasem lehet minőségileg más, mint ami a képességekben eredetileg volt és a megvalósulás folyamata alatt minden egyes aktus létében kölcsönösen feltételezi egymást. A sors tehát úgyszólván funkciója a formának. Együtt — vagy szabatosabban: benne érik a formában. Ezért azok a tárgyi képződmények is, amelyeket formájának kifejtése folyamán valamely nép a létebe telepít és amelyek a teremtő lelkeség törzséről elvált, függetlenül fennállásukban rendeződnek történetileg összefüggő és a történeti megértés számára hozzáférhető egészé, nemcsak a közösségi forma fokozatos megvalósulását fejezik ki, hanem egyúttal azt is, hogy miért lettek épp ilyenné, nem pedig mássá. A kínai életforma Nyugat-Európában sem alakított volna ki latin vagy germán kultúrát, hanem csakis kínait. Formája a különböző kölcsönhatások folyamán

bizonyára másként bontakozott volna ki, de ebben a kibontakozásban sem tagadhatta volna meg ezt az eredeti, magával hozott formáját, nem léphetett volna ki magamagából, hogy valamilyen, tőle idegen életforma történeti útját fussa meg. A közösségi forma ezért voltaképpen mindig sorstematika, amely ólmos vagy lüktető, szívós vagy ingatag, kusza vagy kimért ütemben halad a kibontakozás felé; hivatás és felelősség, amely sohasem hagyja cserben, mert benne lélezkedik és benne tevékeny; a lehetőségek elhatárolása és uralkodás a megvalósultságukon; hatalom, amely önnönmagát intronizálja vagy viszi a végromlás felé.

Ez a sorsnak első és kétségkívül legközvetlenebb jelentése. A közösség sorsa azonban nemcsak formájának sajátos, mindenkor egyéni alkatában fejeződik ki. Amikor a közösségi forma fogalmát ilymódon a sors fogalmával azonosítjuk, tulajdonképpen elszigetelünk, mert a valóságban nincs olyan forma, amely teljesen zavartalanul, minden külső befolyástól és gátlástól menten, pusztán belső törvényszerűségének engedelmességgel teljesítene „sorsát”. Ha a sors szerepe kimerülne ebben az inherens jelentésében, akkor minden közösségi forma történeti kibontakozása valóban növényi burjánzáshoz volna hasonló, amely kapcsolatok nélkül, egészen elkülönülve csüngene térben és időben. Ebben az esetben Spenglernek a „kultúrlélekről” vallott felfogása csakhogyan igazolva volna: minden közösség olyan zárt, különálló szervezet, amelynek kibontakozását, életütemét és tartamát sajátos, benntermett szemléletmódja határozza meg. A spengleri történetmagyarázat egyoldalúsága azonban épp onnan ered, hogy a sors csupán a forma önkifejlődésében érvényesül benne. A történeti sors mindenestre elsősorban a kibontakozásnak a forma lényegéből folyó szükségszerű iránya és szükség-

képi törekvés egyúttal a kibontakozás mint cél felé: entelecheia tehát a szónak aristotelesi vagy akár goethei értelmében. De egyszersmind a forma kibontakozásának lehetősége és határa is, a megvalósulás tere és talaja, környezete és levegője, amelyben más formákkal érintkezik és küzd, és velük szövődve vagy tőlük elkülönülve elhelyeződik a létben. Tehát mindenkor van benne valami, amit mi adunk és valami, amit mi magunk sohasem adhatunk neki, mert a lét megfoghatatlan és szunnyadó mélységeiből tör elő, ahová gyakran már nem is követhetjük lépéseit. Úgy is mondhatjuk ezt: a sors egyfelől a közösségi forma spontán növekedésében nyilvánul, másfelől pedig a közösséget körülövező idegen ráhatások szövedékében. Akár készenlétben várja valamely közösség ezeket a ráhatásokat, akár váratlanul, rajtaütésszerűleg érik, viselkedése velük szemben mindig abban fog állni, hogy vagy a saját fejlődési irányába téríti őket, vagy pedig önmagát fejleszti feléjük. Ha fejlődését gátolják, igyekezni fog kiküszöbölni vagy legalább is távoltartani őket magától, s ha ez nem sikerül, szenvedni fog nyomásuk súlya alatt. A sors folyamatának ez a kettős sora azonban mégis egységes egészet alkot: a belső és a külső eseménysor mint kérdés és felelet összefügg egymással és egységes, széttagolhatatlan jelentést, értelmet tár fel. Ami belülről, a forma felől nézve adottság s ennyiben elhatárolás, az kívülről, az érintkezés felől nézve lehetőség. Ami a tevékenység szempontjából kifejlődés és megvalósulás, az a létbeli elhelyezkedés szempontjából vonatkozás és feszültség. Hogy valamely népközösség hogyan érvényesül a létben, azt végeredményben mindig sorsának ez a helyzeti alakulása dönti el. Ez pedig nyilván eredeti magatartását sem hagyja érintetlenül, hanem módosítja. Ami egy nép történeti életében új

vonásként jelentkeznek, s amit pusztán a formájából alig tudnánk megérteni, az rendszerint éppen a más népi formákkal való érintkezés és a hozzájuk való alkalmazkodás eredményeként lép fel. Sohasem közömbös tehát, még kevésbé véletlen, hogy egy népközösség a történeti „hol” és „mikor” melyik küllőjén akad össze a lét más formáival s bontakozik ki velük, rajtuk vagy ellenükre. Ezért a sors ebben a szerepkörében a változásoknak szinte demiurgikus mozgatója, kiváltó ok, hatalom, amely kedvez vagy ellenáll, erjeszt vagy megbénít, felkínálkozik vagy detronizál.

Ennek a szemléletmódnak, amely a népiség lényegét a népi forma kibontakozásának és más formákkal való érintkezésének sorsszerűsége felől ragadja meg, talán megvan az az előnye egyéb felfogásokkal szemben, hogy a népiséget nem bontja szét kollektívum és szellem kettősségére, hanem egyszerre és egymásban tekinti őket. Itt a szellem nem valahonnan kívülről, esetleg felülről jön a közösségbe, mintegy rátelepedve erre, hanem már eleve benne tevékeny, anélkül azonban, hogy azonos volna vele. A népi forma mint szellemi alakító elv úgyszólván létrejön egy kollektív „matériában”¹; de éppen ennek következtében nem bárminő kollektívum az, ami a formálás matériájául szolgál, hanem csakis a neki megfelelő. „Geprägte Form die lebend sich entwickelt.” Ezért mondtuk, hogy a közösségi forma tulajdonképpen sorsközösség, ennyiben pedig tagadna-

¹ A matéria fogalmát itt az aristotelesi értelemben használjuk, amely szerint minden forma magasabb vagy egyetemesebb formálás matériájául szolgálhat. A kollektívum kétségkívül egyénenként él, akik szintén egyéni formájuknak megfelelően alakítják létük matériáját, viszont mint a népi forma részesei, egyszersmind matériáját alkotják ennek a népi formának. A lét eszerint nem rétegződik, hanem csak egyetemesebbé válik azzal, hogy mind többet és többet fog át.

tatlanul szerves jellegű. A sorsszerűség éppen a formák kifejlődésének és kölcsönös összeszőződésének szerves folyamatában nyilvánul meg.

Van azonban a sorsnak ezenkívül még egy harmadik fellépési módja is, és ez viszont már nyilvánvalóan a szellem irányából jön. Minden forma ugyanis, s így a népi közösségé is, kifejlődésében nemcsak a másféle formákkal, hanem emellett még az objektív szellemmel is szemben találja magát. ³az objektív szellem, mint a forma önkiteljesedése, szerves úton keletkezett ugyan, de már végkép elszakadt létrehozó tövéről és független, magábanvaló, jelentéssel telített struktúráival a valóságban a lelkeséggel mint formával szemben már mindenképpen idegen, mondhatnók nála erősebb alakzatként áll. A tudomány és a művészet, a jog és az erkölcs, az egyház és az állam, a gazdaság és a technika éppúgy a közösségi forma élettevékenységének köszöni létét, mint egy dogma vagy egy gép, egy üzleti érdekszövettség vagy egy törvény, és mégis szembenáll vele, nem élettevékenység, nem forma többé, hanem tiszta jelentéssz összefüggés, tehát objektív szellem.

S ez az objektív szellem, mint akár a saját formájának, akár pedig idegen népi formáknak kikristályosodása, szintén a népközösségek sorsintéző tényezője, mivelhogy mint átszármaztatás vagy lenyűgözés, mint befogadás vagy utánzás, mint hagyomány vagy megújulás állandó súrlódásaik, kölcsönhatásaik, összeütközéseik és gátlásaik forrása. Valamely népközösség történeti alakulása éppúgy függ tehát a kulturális alkotások különböző típusaitól, amelyek egyenként és egységes összefüggésükben meghatározzák, mint életformája spontán kibontakozásától és más életformákkal való érintkezésétől. Csakhogy ez az alakulás emitt mindig az élet eredeti irányát követi, ott ellenben cserben

hagyja, sőt szembefordul vele: nem az objektív szellem szolgálja a közösséget, hanem a közösség igazodik az objektív szellemhez. Az olasz életformát a művészete, az angolt gazdasági világszervezete, a magyart közjogi rendszere jobban meghatározza, mint maga ennek az életformának eredeti iránya vagy a történeti érintkezés viszontagságai. Úgy is kifejezhetjük ezt, hogy amit egy népközösség egyszer napvilágra hozott magából kulturális alkotásokban, akár tökéletes ez, akár hiányos vagy téves, az elől többé nem térhet ki, az azontúl éppoly erős tényező lesz fejlődésében, sőt még erősebb, mint aminők maguk a kultúrát létrehívó léttörekvések.

Épp ezáltal azonban magában a sorsban is sajátos belső fordulat válik láthatóvá. Mert ha azt kérdezzük, hogy miképpen fejt ki a kultúra objektív szelleme ezt a sorsszerű működését, akkor azt kell mondanunk: semmiképpen sem úgy, hogy valamilyen megkövült réteghez hasonlóan tétlen és nyugvó tényező a valóságban. A kultúra objektív szelleme is állandó feszültség színtere, ez a feszültség azonban már nem szerves természetű, mint a formáé, hanem dialektikus jellegű, mivel jelentéstartalmának ellentétei szüntelenül újabb és egyetemesebb megoldásra serkentenek. A kultúra örökös újjászövődési folyamatát éppen ezek az ellentétek pattantják ki, amelyek annak tartalmában mint jelentéssz összefüggésben dialektikus szükségképiséggel mindig újból felmerülnek és amelyek a kultúrát hordozó lelkeségben elégedetlenséget és a sikerebb megoldás törekvését fakasztva, belevonják magát annak objektív szellemét is az élet eleven sodrába.¹

A kultúra tehát a forma révén válik valamely népközösség eleven hatótényezőjévé és ennyiben valóban

¹ Ennek a dialektikának mibenlétét és alakulását a későbbi fejezetek feladata lesz behatóbban megvilágítani.

sors, vagyis térhez és időhöz kötött valóság és hatalom, amely érvényesülésre és uralomra tör. Amde lényege szerint a kultúra nemcsak valóság és hatalom, hanem jelentéstartalom is, amely éppen csak a valóságban válik jelenvalóvá. S ami egyszer jelentéstartalom, az nem Jehet már többé tiszta sors. Ha a kultúra objektív szelleme azzal, hogy a formán keresztül szövődik mindig *újja*, egyszersmind végleg kilépne ebből a jelentéstartalmából, vagyis tiszta sorssá válnék, akkor tartalmi újjászövődése mindig csak a régi megoldások ismétlése volna. Ebben az esetben csak a kultúra fennmaradása volna biztosítva, ellenben az újnak felmerülése örökre megmagyarázhatatlan maradna. Ezért azt kell mondanunk: ahol egy jelentés a valóságban valamilyen kulturális alkotás köntösében testet ölt, ott nem a sors szab irányt, hanem a szabadság. A kultúra mindenesetre a sors jegyében hat, de a szabadság jegyében keletkezik. Valamely tudományos rendszer vagy erkölcsi kódex, műalkotás vagy államforma mindenkor a szabadságból születik, de mihelyt kész: sorsává válik az illető népközösségnek. S éppúgy a meglévő kultúra összes dialektikus ellentéteinek megoldása sem a sors, hanem a szabadság jegyében történik. A sors csak akkor kezd érvényesülni, ha a megoldások a valóság hatásszövedékébe már beleilleszkedtek, ahol azonban tér- és időbeli kötöttségük ellentétei az emberi szellemet ismét szükségképpen új megoldási kísérletekre ösztönzik. Az objektív szellem dialektikus ellentéteit eszerint a sors támasztja, de megoldásukban mindig a szabadság lendülete érvényesül. Sors és szabadság tehát, ha nem is egy pontról jönnek és egy célhoz mennek, itt a dialektikában találkoznak. Úgy is mondható ez: léte felől nézve az objektív szellem sors, jelentése felől nézve azonban szabadság. Mint szabadság előre jelzi a sorsot, mint

sors megfékezi a szabadságot. De ebben rejlik egyúttal a történetnek az a tragikus vonása is, hogy minden szabadság a következő nemzedékre nézve már sorssá válik. Ezért aki a múltat nézi, mindig csak a sors jeleit látja; csak aki él, az érzi a szabadságot.

II. Szabadság és klasszika.

A mondottakból kitűnik, hogy a vizsgálódásnak az a célkitűzése, amely pusztán pszichológiai alapon akarja egy népközösség jellemét és történeti szerepét valamelyest megértetni, szükségkép a felületen tapad. Mert bármennyire találó képet ad arról, amit általában népi jellemnek szoktunk nevezni, végeredményben még-í is csak a pusztá 'vélekedés', a platóni értelemben vett *ἀόζα* körében mozog, — főleg azokra az adatokra támaszkodva, ahogyan a népek jelleme kölcsönösen egymás tudatában tükröződik, — de az igazi megismerésig, az *ἐπιστήμη*-ig nem jut el. A lényeg megsejtése csak akkor lehetséges, ha ezt a pszichológiai szemléletmódot felcseréljük a metafizikaival, ha tehát egy népközösség létének végső gyökeréig igyekszünk hatolni. Ez a létbeli gyökérzet pedig a népközösség sorsában tárul fel.

A sors azonban, mint láttuk, sajátosan összeszótt valóság. Nemcsak a népiség formájának szerves kibontakozásában és más népformákkal való kölcsönhatásában, hanem a kultúra objektív szellemének többirányú dialektikájában is nyilvánul. Mivel pedig az objektív szellem hatása csakis a formán keresztül érvényesülhet, azért a sorsban is az objektív szellemnek ez a dialektikus feszültsége mindig a szerves kifejlődésen belül válik érezhetővé. Azt mondhatjuk tehát, hogy lénye-

gében a sors folyamatjellegű s ennyiben szükségképen „szubjektív szellem”. Szubjektív akkor is, ha kifejtése az objektív szellem felől éri a közösséget, mert a sors-szerűség nem az objektív szellem fennállásában, hanem éppen hatásainak folyamatában nyilvánul; nem a jelentésben, ahonnan *jön*, hanem az életben, amely felé törekszik.

S ennek a sorsnak mint szubjektív szellemnek az útját ismét sokszorosán keresztezi a szabadság. Nem mint a sorsszerű feltételektől való póre mentesség, — mert ez csak szubjektív önkény volna, — hanem mint a feltételek közt való döntés szabadsága. A német idealizmus korának felismerését e tekintetben bizvást fenntarthatjuk: lényege szerint a szabadság objektív jellegű, mivel nem az életben, hanem az életfeletti-
ben, a jelentésben gyökerezik. Az élet a kötöttség birodalma: aktusai a sorsszerűség jegyében folynak le, és azok a hatások, amelyeket a sors egyéb tényezői (az idegen élet, a környezet stb.) ébresztenek benne, sohasem lépik túl a létezés körének feltételeit. Ahol ellenben valamilyen jelentés lép fel, ott a szabadság fuvalma árad, amely nem ébreszt, mint a sors, hanem indít, mint a kegyelem, mégpedig olyasminek létrehozására, aminek még nincs valóságos léte. Úgy is mondhatjuk ezt: a szabadság a sorsszerű feltételeket valamilyen sorsfeletti jelentés szerint rendezzi, válogat közöttük és alakítja őket.

Ez teszi azonban a sorsot végeredményben oly kiszámíthatatlanná. Ha szabadság nem volna, egyetlen népiség sem szolgálna meglepetésekkel, de akkor létének keretei sem tágulnának soha. Mert ez a szabadság nemcsak bizonyos ponton vagy fejlődési állapotban jelentkezik mint valamilyen különálló és elszigetelt indítók (ezt az elszigetelést csak a szemléletben, módszeres

okokból vagyunk kénytelenek végezni), hanem a sors-szerűség tényezőit mindjárt kezdettől fogva és minden ízükben áthatja, tehát már a forma kibontakozásában megtagogathatjuk a nyomait és a környezettel való érintkezésben is érvényesül. Ezért nem tudni sohasem, hogy egy forma meddig váltja be szerves-eleven fejlődése során a lehetőségeket megvalósultságokká és mikor szikkad el vagy töri szét a maga kereteit. Nem tudni sohasem, hogy egy szerves-eleven kifejlődést mikor keresztez egy másik s e küzdelemnek minő lesz ránézve a vége: éltető-e vagy halálos. Nem tudni sohasem, hogy egy szerves-eleven fejlődésnek valamilyen dialektikus feszültség hol állja az útját, és viszont a forma ezt a dialektikus feszültséget minő kerülőúton oldja meg s ezért a kultúrának, mely struktúrája felé fejlődik ki vagy minő idegen struktúrákat tesz magáévá. Nem tudni sohasem, mert mint mondtuk, a sors hatalom és a szabadság kegyelem, és e kettő összeszővődésének nincs szkémája, csak ereje.

Egy népközösség létezmódja tehát végeredményben a sorsnak és a szabadságnak sajátos kapcsolatából alakul. Viszont tagadhatatlan, hogy a szabadságnak minden szárnyalása előbb-utóbb sorsszerű ténnyé válik. Épp ezért valamely nép jellemét sohasem lehet a szabadságból megismerni, hanem csakis a sorsából. Aki mint Fichte, azt keresi, hogy „mi egy nép a szó magasabb értelmében”, vagyis aki a szabadság jeleire figyel benne, annak a megértő magatartást szükségképen fel kell cserélnie a prófétaival. De ebből folyik viszont az is, hogy egyetlen nép jellemzés sem lehet teljes; egyoldalúvá kell szükülnie, éppen mert létezmódjának csak egyik oldalát veheti tekintetbe: nem azt, amit egy nép akar és elképzeli, hanem amilyennek bizonyult és amit tett. A szabadság a jövő méhe, amelyet a titkok

fátylái rejtenek; a sors a valóság táblája, arról olvasni lehet.

Csak egy esetben válik lehetővé valamely nép szellemét a szabadság felől megközelíteni: ott, ahol ez a szellem klasszikában teljesült. Épp ezért e ponton az eddigi gondolatsort a népiség és a klasszika viszonyának vizsgálatával kell még kiegészítenünk.

Mit nevezünk klasszikának? E kérdésre feleletet keresve mindenekelőtt ki kell zárunk a klasszikának azt az értelmét, amely a fogalmat pusztán az esztétikum irányában rögzíti, és akár alaki szempontból a remeket, a tökéleteset, akár pedig tartalmilag a történeti fejlődés folyamán fellépett mintaszerűt és elsőrangút jelöli meg benne. Kétségtelen, hogy a fogalom eredetileg az esztétikum köréből jött és csak utóbb alkalmazták azután mint az értékítélés mértékét a kultúrának egyéb ágaiban is; így beszélünk klasszikáról tudományban, vallásban, ethosban, jogban, gazdaságban és végül mindezek összességében is („klasszikus kultúra”), sőt klasszikusnak minősítjük magát azt az emberi magatartást is, amely klasszikus alkotásokban teljeseedett és a kort is, amelyben a kiteljesedésnek ez a folyamata végbement. Kétségtelen továbbá az is, hogy a klasszikának említett formális és tartalmi jegyeit általában minden klasszika jellemző vonásainak kell tekintenünk. És mégis a klasszika igazi lényegét az értékességnek ezen a sűrített megjelenésén túl, vagy még inkább azt megelőzőleg, sajátos létmódjában kell keresnünk. A klasszika is létezésbeli adottság, mint a sors vagy a szabadság s ezért teljességében csak metafizikai szemlélettel közelíthető meg.

Talán senki sem látta a klasszikának ezt a léthez kötött jellegét tisztábban, mint Hegel, amikor annak lényegét az eszmének a reális adottsággal (Dasein) való

kibékültségében jelölte meg. Ezt más szóval úgy is kifejezhetjük: klasszika általában ott születik, ahol sors és szabadság a legteljesebb egybeforrottságot mutatja, ahol tehát a szabadság a sorsszerű tényezőket a maga képére alakítja, mégsem teng túl rajtuk, hanem azok keretében bontakozik ki. Innen van, hogy a klasszika tulajdonképeni arca mindenkor a tiszta és teljes emberi, a humánus, ahogy arra szintén már Hegel utalt. Nincs benne semmi daimonikus, de éppúgy nincs szerafikus sem: maga a hamisítatlan természetesség, amelyen azonban a szellem sugárzik át. Vagy ismét Hegel szavával: „a természetesnek és a szelleminek azonosítása, amely azonban nem állapodik meg a két ellentétes oldal semlegesítésénél, hanem a szellemit nagyobb teljességre fokozza, hogy ilymódon a maga másletében (t. i. a természetesben) önmagát érje el, a természetest eszmeileg állítsa és viszont a természetesben és a természetesen kifejezze magát.”¹

Ennek az „azonosításnak” vannak azonban létezésbeli feltételei, amelyeket Hegel nem keres tovább, mert nála az eszme kibontakozásának megvan a maga logikai menete. S ebben a tekintetben ma már természetesen nem követhetjük: a klasszika nem tekinthető merőben az eszme immanens mozgása során létrejött fogalmi-reális egységnek, hanem inkább magában a realitásban kell ez egység létrejöttének alapját és feltételeit keresnünk.

Mikor nyújt a valóság olyan lehetőségeket, hogy a klasszika, mint a sorsnak és a szabadságnak vagy a hegeli kifejezéssel: mint a ‚természetesnek’ és a ‚szellemnek’⁴ egysége bekövetkezzék rajtuk? Nyilván csak ak-

¹ Hegel, Vorlesungen über die Aesthetik II. 9. (Sämtliche Werke hrsg. v. Glockner. XIII. Bd. 1928.)

kor, ha történeti alakulásában forma és sors egybevágó, vagy más szóval: amikor egy népközösség formája úgy bontakozhat ki, hogy egyéb sorsszerű tényezők ebben nem akadályozzák. Ebben az esetben ugyanis nemcsak a kifejlődés menete válik egyenletessé, hanem a dialektikus feszültségek megoldása is a forma eredeti irányába esik. Mintha csak a szabadság lendülete is itt a sors szándékait érvényesítené, és ennek következtében szinte természetes, hogy a létrehívott objektívációk összessége, a kultúra is zárttá és harmonikussá alakul. S ha a klasszikát legáltalánosabb értelmében úgy fogjuk fel, mint a kultúra részstruktúráinak egyenletes és egymástidéző összefüggését olyképen, hogy bár mindegyik részstruktúra magában is továbbfejlődésre képes, maga az egész mégis kerek és befejezett, akkor azt mondhatjuk, hogy ennek a klasszikának fellépését valamely népközösség körében csakis a formának és a sorsnak szerencsés összetalálkozása teszi lehetővé. Vagy ugyanazt más fordulattal fejezve ki: ahol egy népiségben életforma és sors zavartalanul és termékenyen egymáshoz simulhat, ott közösen oly jelentésösszefüggésbe nőnek bele, amelynek lényeges jegyei a kiegyenlítettség, a mérték és az egyensúly.

A görögség léte ennek örökké mintaszerű példája. Nála a forma mindig vagy legalább is fejlődésének nagyobb szakaszában megegyezett azzal az úttal, amelyen a sorsa várakozott reá, azokkal az objektív alakzatokkal, amelyeket mindenkor maga körül és magával szemben talált, és ezeknek immanens dialektikája is nála mindig a forma eredeti irányában feszült, vált tudatossá és oldódott meg. Ezért valóban klasszikus a görögség kultúrája. Klasszikus a maga egész összefüggésében, nemcsak ágaiban, tartományaiban vagy egyes képviselőiben. A klasszikus görög dráma vagy a szob-

rászat, a polis vagy a filozófia immanens fejlődése mellett is mindig az egész görög létet idézi és csak ebben éri el teljes jelentését. A nagy kiválasztottak klasszicitása az utódoknak minden szecessziója ellenére az egész görög közösségi formának magában elégtelt voltát fejezi ki és nélküle a nagy kiválasztottak is csak nagy magányosok volnának a létben, akiknek hatása mindig csak szűk körre zsugorodik. S épp ez az egyetemes közösségben gyökerező klasszicitás tette a görögséget az egész Nyugat nevelőjévé. Nem Sophokles vagy Platon, nem Perikies vagy Pheidias, hanem a görög közösségi formának az értékre való tipikus ráirányulása fejeződik ki ebben a klasszikában és véste bele hatásának jeleit az európai történet tábláiba. Ezért amikor a görögség európai hatásáról beszélünk, voltaképpen mindig a görög szellem típusának a hatását értjük, amint a görög klasszikában megvalósult, és a nagy egyéniségek ennek a szellemi típusnak éppen csak legtisztább és legjellemzőbb feltárái. Magának a görög kultúrának sokat emlegetett „idealitása” is ebben a tipikusságában rejlik, és ennek segítségével értjük meg tulajdonképpen a nagy egyéni objektivációkat is.

Ez a típus azonban nem a sors, hanem a szabadság típusa. A görög klasszika jellemző például szolgál arra, amikor egy nép szellemét pusztán a szabadság megnyilvánulásából érthetjük meg. A sors tényei bizonyosán itt sem maradnak figyelmen kívül; de nem kell őket külön felkeresni, mert szerepük már magának a szabadságnak homlokáról leolvasható. Ezért szoktuk általában mondani, hogy egy klasszikus alkotás önmagában is hermeneutikus jelentőségű, függetlenül létrejöttének körülményeitől. A klasszikus alkotás nemcsak önmagáért beszél, hanem alkotójáért is. Ahol ellenben egy alkotás ezt a klasszicitást nem mutatja fel, ott az

mindig csak a létrehozó szellemiség ismerete alapján világítható meg. S éppúgy egy népközösség egész kultúrája is, amennyiben elérte a klasszicitást, úgyszólván nép- és korfelettivé válik; itt tehát valóban a szabadság iránya érvényesül, anélkül azonban, hogy a sors vonásai végkép elmosódnának benne, mert ami ezekből jelentős, annak magában a klasszikában kellett kifejeződni, a többi viszont — érdektelen. Így vált éppen a görög klasszika történetfelettivé és ennyiben az európai szellem alakulásának mintegy mértékévé. De ebben a történetfelettségében mégsem merőben elvont szkéma, hanem megvan benne a népi eredet és a népiséghez való odatartozás vonása és a sajátos görög szellem lényege jobban felfogható rajta, mint ahogy e szellem történeti életének bármily részletes és gazdag ismeretéből lehetséges volna. Ahol ellenben egy népnél klasszikával nem találkozunk, vagy ahol a klasszikában való kiteljesülés folyamata félbemaradt, ott e nép szellemének megértésére multhatatlanul számba kell venni az élet viszonyainak alakulását, tehát a szabadság szárnyalásával szemben a sorsnak szerepváltozásait.

A görög klasszika mindenesetre egészen sajátos, mondhatni különálló helyet tölt be az európai népek klasszikái között, aminek oka nemcsak e klasszika történeti lezártágában, hanem főleg abban a történeti hatásában is rejlik, amelyet éppen az európai népek sorsának alakításában kifejtett mint örök mintakép, ösztönzés és forrás. Ebből magyarázható, hogy még Hegel is csupán a görögségben látta a klasszika megvalósulását. Szerinte a szellem útja azóta a romantikához vezetett, ahol a szellemi a természetivel nem egyensúlyban van, hanem túlsúlyba kerül vele szemben, vagy ahogy az eddigiek alapján kifejezhetjük: a szabadság nemcsak felülkerekedik benne a sors mondanivalója.

hanem messze el is hagyja azok mesgyéit. Tehát a szabadság érvényesülése a modern népeknél nem a klasszikának, hanem a romantikának fellépését idézte elő. Ha ezt a poláris-periodizáló felfogást ma már nem vallhatjuk is többé, másfelől nyilvánvaló, hogy a klasszika és a romantika valamiképpen mégis összefügg, vagy legalább is egymáson határolódik. A romantika is a szabadság jegyében születik, habár ennek fêkevesztését mutatja, és éppúgy itt is megállapítható a teljesség vonása, habár csak a vágyban lép fel, nem a megvalósultságban. A romantika éppen a szabadság túlhajtásából hagyja cserben a valóságot és veti magát az absztrakció s az álom ölébe, és éppen a teljesség vágyából nem zárja le, sőt nem is képes lezárni az alkotást. Mindamellett a gyökerek a klasszikáéval közösek, és maga ez a körülmény arra int, hogy ahol egy népiség szellemét a szabadság megnyilvánulásából iparkodunk megismerni, ott mindig figyelni kell arra is, hogy ezek nem mutatnak-e elhajlást, és a klasszika plasztikus emberisége helyett nem a romantika „kék virága”⁴ hajtott-e ki.

A görög klasszika páratlanságáról való meggyőződés a magyarázata azonban egyszersmind annak is, hogy amióta Humboldt-nál a történeti tipológiának mint a történeti megértés eszközének kívánalma felmerült, a típusszerkesztés vágya mindenkor különös szeretettel a görög klasszikán próbálta ki erejét. Ez a klasszicitás mint típus mindamellett másutt is kimutatható, ha talán nem is mindig olyan tisztán, szinte megfoghatóan, mint a görögségnél. Klasszikus veretű mindenekelőtt az antikvítás másik népének, a latinnak a szelleme. Hasonlóképpen klasszikával találkozunk az újkori latin népeknél is, elsősorban az olasznál és a franciánál, s ha ez a klasszika kiváltképpen az antik, főleg pedig a latin klasz-

szika szemléletében érett is ki, mindamellettt egészen más jellegű, mint akár a görögségé, akár Rómáé. Ezzel szemben sajátos ingadozást mutat a germán népek szelleme klasszika és romantika között, és éppenséggel a sors tényeivel való örökös összeütközés jellemzi a magyar szellemnek ezirányú megindulásait.

Minden népi tipológia-kísérlet azonban, amely a klasszika szemléletéből indul ki, két elvet sohasem hagyhat figyelmen kívül. Egyfelől ugyanis a különböző népeknél fellépett klasszikák között sohasem szabad párhuzamos jelenségeket vagy analógiákat keresnie, még kevésbbé ezeket a görög mintakép alapján lemérnie. Minden klasszika más-más népi szellem irányában nőtt és más-más korhelyzet képét tükrözi vissza, ami a párhuzam vagy az analógiák szerkesztését eleve kizárja; és a görög klasszika pusztá átvétele vagy utánzása — akár formai, akár tartalmi tekintetben — csak vállalja, de nem mindig teljesíti a klasszika szerepét. Másfelől pedig: egyéni klasszikus alkotások, bármily reprezentatív értékűek is, még nem jelentik egy népi klasszika élő valóságát. A klasszika mint létezés-mód éppoly kevésbé egyes kiváltságosak sajátja, mint ahogy nem lehet pusztá történeti emlék sem, amelyet emlegetnek, de nem ismernek. Ebben az esetben ugyanis már a sors, nem pedig a szabadság hangjai szólnak meg benne. Ezért aki a népi típus jelentkezését a szabadság felől keresi, óvakodni fog attól, hogy egyes elszigetelt alkotásokból következtessen az egész nép szellemére.

III. A típus szerkesztés módjai.

Egy népközösség tipológiája tékát két irányban szerkeszthető: a sors és a szabadság felől, vagy úgy is mondhatjuk ezt: a szubjektív és az objektív szellem felől. Az egyik esetben típuson a népi forma kibontakozásának bizonyos egyöntetűségét értjük, ahogyan más népfarmakkal való érintkezésében érvényesül és mint az értékek rendjére való ráirányulás egyszersmind az objektivációknak is bizonyos egyöntetű szerkezetére utal. Nevezük ezért ezt a *típust sorstípusnak*, megjegyezve róla, hogy úgy foghatjuk meg vele éppen valamely népközösség lényegét, ahogy történetiségében jelentkezik, tehát ahogyan valóság és jelentés, sors és szabadság, organikus törekvés és dialektus feszültség mint történeti folyamat szövődik egységbe benne.

Felkereshetjük azonban a típust pusztán a kultúra jelentésszerű összefüggéseiben is és ebben az esetben a típusszerkesztésnek másik irányával van dolgunk, amikor a kultúrának egy népi formához való odatarozásában vagy odarendeltségében fedezzük fel az egyöntetűséget. Ezzel ennek a népi kultúrának lényegét nem történetiségében, folyamatszerű kialakulásában, tehát a különböző sorstényezőktől való megkööttségében, hanem úgyszólván tér- és időfeletti jelentésében, szabadságában fogjuk meg. Épp ezért ezt a típust szabadságtípusnak vagy a postiori *kultúrtípusnak* lógjuk nevezni.

Sorstípus és kultúrtípus egyaránt nem egyes jelenségei felől elemzi és írja le a népiséget, hanem inkább egymásra való közös vonatkozásában, szellemében érteti meg. A típus mindkét esetben úgyszólván közvetítő a forma és a kultúra, a lét és a jelentés, az egyszeri és az egyetemes, a történeti és a történetfeletti között.

De épp ezért külön-külön tulajdonképpen egyik típus sem tárja fel hiánytalanul egy népközösség lényegét. Mint ahogy általában a szubjektum nincs objektum nélkül, úgy szellemi típusaik is mindenkor kölcsönösen feltételezik és kiegészítik egymást.

Ha tehát a következőkben határozottan a sors-típusra akarunk figyelni, hogy azután az objektív szellem sajátos típusaira következtessünk belőle, akkor ezt a feladatot itt sem tudjuk elszigetelten végrehajtani. Aki a sors éréseire tekint, annak látnia kell azokat a nyomokat is, amelyekben tagozódik, mint ahogy másfelől, aki a kultúra kapuján zörget, mögötte mindig hallani fogja egyúttal a lélek zengését is. Állandóan szükség lesz tehát arra, hogy a kettő — a szubjektív és az objektív szellem típusa — egymással szembeállítsuk, és ez bármely tipológiai kísérletnél elkerülhetetlen, még akkor is, ha kiindulópontjának egyoldalúsága miatt korántsem tart igényt a teljességre. Hivatkozni lehetne e tekintetben a mai szellemtudományi típusszerkesztés ismert nevű protagonistájának, E. Sprangernek eljárására, aki a szubjektív szellem tipológiáját az egyéniség felől kíséri meg (Lebensformen, 1930.⁷) s aki szüntelenül az objektív szellem típusaira kénytelen ezt vonatkoztatni. Még inkább lehetetlen ez az elkülönítés ott, ahol kollektív szellemmel, tehát a történeti objektívációk egész bonyolult rendjének hordozójával van dolgunk, ahol a léttípus éppúgy vonatkozásban áll azzal a kultúrtípussal, amelyben kifejeződik, mint ahogy az utóbbi mindig visszautal a lélekre és a sorsra, amelynek partján megtelepült.

Lélek, amely az életösszefüggéseket jelentésszefüggéseként éli át és érti meg; lélek, amely nemcsak tevékenység, hanem egyúttal e tevékenység értékre való vonatkozásának tudata is, s amely kifejezését keresi

az objektív rendszerek valamelyikében: ez a szubjektív szellem. Szubjektív, mert elsajátíthatatlan aktus és élmény; szellem, mert jelentést feltáró összefüggés és rend ebben az aktus- és élménysorban. S ennek a szubjektív szellemnek, akár egyéni, akár egy egész közösségé, úgyszólván jellemteni apriorija a típus. A típus a szubjektív szellemnek nem a fejlődési folyamatát — dinamikáját és feszültségét, ütemét és belső növekedését — érteti meg, hanem a történeti fellépésében megnyilvánuló jellemző magatartást, az értékek kölcsönös vonatkozásainak egységes metszópontját, a megfeleléseket élmény és kifejezés, benyomás és jelentés között. Épp ezért a szubjektív szellemnek ez a tipológiai vizsgálata — amelyet némelyek fiziognomikus hermeneutikának is neveznek s amely a közelmúltban és ma is különösen élénk érdeklődés tárgya, főleg annyiban, amennyiben egész közösségek szubjektív szellemének megértését tűzi ki feladatul — korántsem azonosítható a fajbiológiai vagy fejlődéseméleti kutatáson alapuló típusszerkesztésekkel, aminők Gobineau és Nietzsche óta egészen Chamberlainig vagy Spenglerig mindig újból kísértének. Nem is kell különösebb szellemtudományi iskolázottság ahhoz, hogy első tekintetre szembetűnjék a kétféle típusszerkesztés módszeres és tárgyi különbsége. A faji fejlődésemélet egy pusztán naturalisztikus-kauzális magyarázó elvet tesz tipológiája tengelyévé, ezt kizárólagosítja és belőle vezeti le a szellem minden irányú jellemző megnyilvánulását. Ezzel szemben a szellemtudományi tipológia a szellem összes értékre γ #10 vonatkozásainak jelentést feltáró összefüggéséből »mint egységes egészből indul ki és ennek módszeres elemzése alapján megérteti az egyes értékre való vonatkozások természetét. Ezek az értékre való vonatkozások kétségkívül származhatnak faji különbségekből vagy

a fajkeveredés különböző esélyeiből, visszavezethetők a környezetre vagy a meghonosodás körülményeire is, egymagában azonban egyikük sem elégséges ahhoz, hogy a szellem fejlődését megmagyarázza, annál kevésbé képes megértetni a magatartását. A fajelméletnek tehát a típus a magyarázat célja, eredménye, a szellem-történetnek ellenben a megértés apriorikus elve: tulajdonképpen mindig a közösségek szellemének ősi, metafizikai magvához érünk el vele s általa válnak érthetőkké összes objektivációi is. Ismeretes az a bonyolult fajkeveredés, amely Nyugat-Európában a normann, kelta, román és a különböző germán törzsek közt végbement. A francia vagy az angol közösség szellemi típusát ennek ellenére mindenkor sajátos egységnek érezzük. Ez az egység más egységekből (faj, éghajlat, környezet stb.) nemcsak hogy „levezethetetlen”, sőt éppen ellenkezőleg: feltevése minden olyan magyarázatnak, amely e szellemi típus részleges megnyilvánulásaira irányul. Maga a földrajzi környezet és a faji sajátosságok is úgyszólván csak közvetítője ennek a megnyilvánulásnak: anyag, „matéria”, amely valamely szellemi egységnek mint típusnak a lehetséges megmunkálás számára adatott. Ez más szóval azt jelenti, hogy valamely közösség jelleme genetikusan is (tehát, hogy mikép lett azzá, amilyen) csak akkor érthető meg, ha már előzőleg ismerjük ennek a közösségnek meghatározó szellemi típusát. Itt tehát valóban a szubjektív szellem vizsgálatáról van szó, aminőre Hegel adott példát (fenomenológiájában, majd történetfilozófiájában belül). Ebben az élelemben állítja fel Dilthey is világnézeti típusait, így szerkeszti meg Max Weber „ideáltípusait”, így formulázza Troeltsch, így Worringer vagy Nohl a vallásosság vagy a művészi felfogás és kifejezés történeti típusait.

IV. Europa respicitur.

Ἡ δὲ φιλοσοφία γὰρ πολλήν
 ἀπορίαν ἀναστρέφει ἐπὶ ταῖς ἀπορίας.

Herodot. I. 30.

Valamely népközösség történeti útját, mint láttuk, mindenkor három tényező határozza meg: az az élettevékenység, amelyet a közösség kifejt, azok az események és hatások, amelyek kívülről érik és azok az alkotások, amelyeket létrehozott. E három történetalakító tényező sajátos összeszővődését és fordulatait, lelki rokonságát és egymással való küzdelmét neveztük történeti sorsnak. Az a kérdés tehát, amelyből egy közösség sors típusának vizsgálatában ki kell indulni, a sors e hármas megnyilvánulási módjának megfelelően a következő: 1. Milyen egy közösség szubjektív szellemének alapmagatartása, vagyis minő egyöntetűség állapítható meg formájának az értékek rendjére való különböző ráirányulásaiban? 2. Hogyan módosul ez a magatartás a lét egyéb formáival vívott küzdelmében? 3. Miképp befolyásolja ezt a magatartást az objektív szellem dialektikája? Vagy röviden: mi egy közösség szubjektív szellemének létezmódja s hogyan viselkedik történeti útja közben? Kétségtől ennek tipikus esetei lehetségesek, amelyek mind egy-egy végső jellembeli apriorira vezethetők vissza. Ezek nyomon követése természetesen korántsem jelenti a történeti lét kimeríthetetlen változatosságának fogalmi egyszerűsítését vagy erőszakot jelenségeinek eleven egyszerűségén. A típus egyetemesítése jellemtani és nem törvényszerű, a történeti tényeket tehát nem elmossa azzal, hogy merev kaptára vonja őket, hanem inkább olyan háttérrel idéz fel számukra, amelyből még élesebben kidomborodnak, és soha egészen ki

nem meríthető egyéni sajátosságuk szorosabbról és mélyebben érthetővé válik.¹

1. A kifejező.

Τὰ τεσσάρη τῆς Ἰλλιάδος.

Pindaros.

Ha a görögség szellemének alapmagatartását egyetlen szóval akarnók megjelölni, akkor Humboldtta kiváltképpen mint a kifejezőt jellemezhetnők a létben fellépő többi népközösségek sorában. A görög lélek tipikus megnyilvánulási módja épp az, hogy mindent kifejezni, alakítani, szimbolizálni törekszik, önmagát éppúgy, mint egész látható és láthatatlan környezetét, és ebben a törekvésében szelleme mindig önmagával van, a maga közelségében időzik. Neki a kaland is kifejezés és a végtelennel való súrlódás is csak út a plasztikus teljessé válásra. Nem egészen helytelen ebből a szempontból a görög kozmosz kerektségére, végességére hivatkozás (ezt nem éppen Spengler mondta ki először), ha nem fogjuk is a pontszerű tér- és idő- ^ szemléletben keresni ennek eredetét. A görögség vége- sége, zártsága inkább sóvárgást, honvágyat fejez ki a véges felé, lezárást a határoltságban, épp inert a kifejezés eszközei csak a végesre irányulhatnak.

A kifejezés eszközeivel sajátítja el a környező idegen életformákat is, vagy küzd ellenük és ebben a kölcsönhatási folyamatban eredeti alapmagatartásának módosulása főleg két irányban következik be: mint fordulat a misztika és az intellektualizmus felé. Ezt

¹ Az e fejezetbe foglalt jellemzésekben a szerző csupán ki akarta próbálni az előbb (I-III.) felállított elvek használhatóságát s ezért merőben úgy tekintendők, mint módszeres vázlatok, de egyúttal mint háttér is a Vándor és a Bujdosó fejezeteihez.

a válságot a görögség még jóval a klasszika előtt éli át, hogy azután kiegyenlítve megoldja benne olyképpen, hogy a mindkét irányban feltáruló végtelent (ott mint indefinitumot, itt mint affirmatívumot) szemléletes és kifejező egységben, kimért és arányos keretekben legyőzi és megköti. Ebben a szemléletesen elhatárolt, végessé rögzített térben a görög lélek legfeljebb melancholikussá válik (gondoljunk a klasszikus istenszobrokon előmlő halk szomorúságra, amelyről Hegel beszél),¹ a borzalom azonban, amellyel a „végtelen terek csöndje” a modern embert előnti, ismeretlen előtte.

S lényegében ennek a hármas irányú magatartásnak — a szimbolikus kifejezésnek, a misztikus élménynek és a fogalmi hiposztazisnak — keretében folyik le a görög szellem egész dialektikája is. A sorsnak és a szabadságnak végső eredményében páratlan össze-csengése ez a dialektikus folyamat, amelyen azonban mindvégig diadalmasan keresztültör a görög szellem alapmagatartása, a kifejező készség s amelynek összes felmerülő ellentéteit a kultúra minden ágában szervesen meg tudja oldani, egynek — az államnak — kivételével. S épp az állam struktúrája az, amelynek dialektikus megoldatlanságán bomlik szét idővel a görög kozmosz zártsága.

2. A s z e r v e z ő .

Tu regere imperio populos,
Romane, memento.

Vergilius.

A római-latin szellem tipikus alapmagatartása a szervezett közösségre való törekvésben nyilvánul, amelynek úgyszólván magva és mintája a ház és a család

¹ Vorlesungen über die Aesthetik II. 77. (Sämtliche Werke hrsg. γ. H. Glockner. XIII Bd. 1928.)

mint szervezeti ősegység. S ezt a szervezett közösséget fokozatosan és tervszerűen kiszélesíteni igyekszik kezdetleges és helyhez kötött formájából egységes világbirodalommá, — egységessé a politikai hatalomban és a közigazgatásban, a jogban és a gazdaságban, a tudományban és a művészetben és végül a vallásban. A görög kifejezővel szemben tehát a római típusa a szervező, akinek alapélménye a rend, legjellemzőbb objektivációja pedig a Roma communis állam jogi fogalma.

S a latin forma módosulása is ennek az egység felé való haladásnak mértékében következik be. Az idegen formákkal való érintkezése és harca a hódító akaraté, amely központosít és tagol, ugyanakkor azonban ezen a szervezeten át szüntelenül beleviszi azok vérét és feszültségeit a saját érverésébe, vagy más szóval: a magasabta szervezeti keretekben önnön sorsává teszi az idegen formákat.

A római szellem dialektikája is mindvégig ennek az összeolvasztó törekvésnek irányában zajlik le. Ezért lényegében bipoláris dialektika,¹ vagyis a sorsnak és

¹ V. ö. J. Cohn: Theorie der Dialektik. Formenlehre der Philosophie. Leipzig, 1923. Bipolárisnak nevezi Cohn azt a dialektikát, ahol a kiindulásban tétel és ellentétel egymásra vissza nem vezethető elvi alapokon nyugszik, mégis mindkettő egyforma és egymást kizáró érvennyel lép fel valamire nézve. Az unipoláris dialektikában ezzel szemben az ellentétel elvi alapja a tételéből folyik, ez mintegy felveszi magába amazt. Bár e könyvben a dialektikát több tekintetben az említett szerzőétől eltérő értelemben alkalmazom, amit errenézve itt és később kifejték, feltételezi ennek a kitűnő és a maga nemében úttörő munkának ismeretét, úgy-szintén az ebben idézett példákét is (a bipoláris dialektikára nézve a „jog és hatalom”, az unipolárisra nézve pedig a „műalkotás” példáját).

a szabadságnak állandó küzdelmében nyilvánul, a görög szellemnek túlnyomólag unipoláris dialektikájával szemben, amely a sorsnak és a szabadságnak már eredetileg szerencsés megegyezéséből indul ki s a benne felmerülő ellentéteket inkább szerves kifejlesztésük, mintsem poláris küzdelmük által győzi le és köti arányos egységgé.

Mindamellett a római szervező is tudott klasszikus lenni, sőt éppen bipoláris dialektikájával minden időkre mintát adott, hogy mint hozhat létre klasszicizmust egy népközösség ott is, ahol objektív szelleme a sorsnak és a szabadságnak szüntelen küzdelmében szövődik újjá, ahol a kultúrának mindig újra és mindig elülről kell meghódítania a neki ellenszegülő valóságot. Ezért a görög kifejező típusának mindenkor centripetális magatartásával szemben, amelynek végső célja és mintája úgyszólván a kultúra minden struktúrája számára a műalkotás zárt tere, a latin szervező típus magatartása centrifugális, amelynek végcélja az állam, s az összes többi struktúrák is ennek hívására alakulnak és szerveződnek egységgé. Csupán egyetlen struktúra nem engedelmeskedett ennek a hívásnak: a vallás. Mint ahogy a görögségnél az állam struktúrája, úgy itt a vallásé dialektikailag mindvégig megoldatlan maradt, vagy helyesebben: mire megoldódott s a vallási egység létrejött, az impérium összeomlott. A keresztény Róma a latin szervező utolsó sikere a történetben, az a szellem azonban, amely belőle árad, már más közösségtípus kifejezője.

3. A z a r á n d o k .

... figura est peregrinantis in hoc saeculo civitatis Dei.

Augustinus.

Humboldt egy helyen¹ hasonlóságot állapít meg a modern népközösségek típusai és a klasszikus népeké között, s azt igyekszik kimutatni, hogy mindegyikük egyoldalúan a két klasszikus típus valamilyen jellemző vonását fejlesztette ki, az antik szellem tehát úgyszólván részekre bomlott bennük, anélkül azonban, hogy egymás kölcsönös kiegészítése által valaha is újból egységbe zárulhatna le.

Ma ez az analógia már csak távoli vonatkozásban tartható fenn: a modern népek szellemi típusa sokkal bonyolultabb és önállóbb fejlődésű, semhogy az antik magatartás valamilyen részleges jellemvonásából volna leszármaztatható. Az analógia ebben az esetben, mint mindig, ha maguk között a típusok között alkalmazzuk, inkább zavar, mint magyaráz. Viszont kétségtelen, hogy a római impérium elhanyaglása után a történet színterén fellépő népek sajátos jellemük minden különbözősége ellenére is bizonyos mértékben azonos szellemi magatartást árulnak el. Ennek a magatartásnak tipikus egyértelműségét már gyakran kiemelték a középkor egyetemességével kapcsolatban. Ha a mai modern nemzetek már történeti megjelenésük kezdetén magukban hordták is későbbi elkülönülésük csírait, sőt nem egyszer már ekkor tanújelét adták jellembeli különbségüknek, az V-XIII. század között Európa mégis úgyszólván egyetlen népközösséget alkot, amelynek közös alapélménye a vallás, közös kifejező eszköze

¹ Ges. Sehr. hrsg. v. d. Preuss. Akad. 111. Bd. 1904. 162. sk. 1.

a latin nyelv, általában a latin életforma, és közös objektivációja a látható Egyház, amelynek faji eredetre való különbség nélkül egyformán tagjai. S ha Renan a görögséget nevezi a világtörténet csodájának, akkor ez talán még több joggal állítható erről a középkori közösségtípusról, amely egy meglévő szervezeten belül szinte észrevétlenül vált mássá, mivel átvette ezt a szervezetet és folytatta annak dialektikáját, de módosulása közben a szervezetet is más rangra emelte és belső, egymásközi sűrűlődései következtében ennek a dialektikának is új lehetőségeket nyitott.

Egyetlen fogalommal megjelölni ezt a középkori közösségtípust természetesen mindig kockázatos vállalkozás lesz; a középkori szellem egyáltalában nem oly egyszerű és zárt, mint ahogy romantikus lelkű rajongói rendszeren nevezik, hanem inkább bonyolult és ellentétekkel van tele és épp ezért erősen szecesszióra hajlik. Mégis talán nem fog túlságosan merésznek látszani, ha a benne megnyilvánuló és mindenesetre csak nagy vonásaiban egyértelmű magatartást a zarándoktípus jelleméből magyarázzuk. Zarándoklás a Kereszthez és ugyanakkor az antik kultúra formáihoz; zarándoklás a lélek bensőségéhez és egyúttal a római-latin szervezet megkötöttségéhez, zarándoklás a spekulációhoz, de a harchoz is, az ünnepi csodához, de a mindennapi kenyér munkájához is: nem ez jellemzi-e leginkább a középkori szellem magatartását, amelynek lét és jelentés, esemény és világelem egyformán csak közvetítő eszköz és kínálkozó alkalom, a szolgálat szerszáma és átmeneti állomás azon az úton, amely a megigazulás felé vezet? Az érzelmi-affektív és az architektonikus-regimentális indítékok sajátos szövődéséből fejlődött ki ez a zarándoktípus és ez különbözteti meg éppen a latin szervező típusától. A szervező magatartása pusztán az imperi-

umra, tehát a hatalmi rend jegyében tagozódó objektív-kulturális egységre irányul, és ezért éppoly kevésbé fedez fel distanciát önmagában, mint ahogy nem ismeri a látható világban. A zarándok célja ezzel szemben az Isten országának valósága, amely a hivatottak és a választottak küzdelmében tagozódik, s ahol a lélek szüntelen distanciákat él át, bár mindig azzal a tudattal, hogy ezeket végül is legyőzheti és a sóvárgott egységet megpillanthatja. De épp ezek a distanciák készítetik ezt a közösségtípust a folytonos zarándoklásra lélekben és térben egyaránt, miközben mindenütt idegen és mégis otthonos, mindenkor magányos és mégis bizakodó, a mulandót is úgy rendez be, hogy az az örökkévalóságnak megfeleljen, ebben a rendben viszont csupán az isteni kegyelem nyilvánulását szemléli.

A zarándoklás viszontagságai idézik elő a középkori életmagatartás fokozatos módosulását is, és a formáknak ebben a kölcsönhatásában — főleg a Kelet (sémi népek) az Észak (germánység) szellemével való súrlódás folyamán — kifejlődik sajátos stílusa: az allegorizmus és a gótika. Mindkettő kétségkívül a zarándok-magatartás említett kettős indítékában gyökerezik, de az ott az alapélményben, ez pedig itt a kifejezés módjában jelent eltávolodást a latin formától.

S itt kezdi befolyásolni a középkori szellem magatartását a dialektika. Maga a vallásos élmény mindig adialektikus, mert kimerül a lélekre, az Istenre és a megváltás viszonyára vonatkozó belső tapasztalásban s ezért voltaképpen még egyaránt felette áll sorsnak és szabadságnak. Csak amikor ez az élmény megfelelő kifejezést kap és a kifejezés rögzítettségében az ellentétek is érezhetőkké válnak, kezd érvényesülni a dialektika is. Ez a dialektika azonban természetesen csak az architektonikus-regimentális irányban fejlődhe-

tett ki, s ezt a középkor egész folyamán állandóan megkötötte a másik indíték: az érzelmi-affektív. S ebben a dualisztikus feszültségben jött létre a középkori községtípus klasszikája, bár sajátos módon nem dialektikus megoldással, hanem inkább annak megkerülésével, mivelhogy az ellentmondásoknak ott, ahol felmerültek, ütőerét vágta el s a dialektikus folyamatot csak a dogmán belül hagyta kifejlődni. Ilymódon csakugyan sikerült a kultúra egészét oly egységessé és zárttá tennie, hogy ez párját ritkítja a történetben, mivel kötöttségében is a fejlődés üteme lüktetett. Csupán a tudomány struktúráját nem bírta tartósan megkötni. S mint ahogy a görögösnél az állam, a római községnél a vallás, úgy itt végül is a tudomány struktúrájának dialektikai megoldatlansága idézte elő a középkori község felbomlását.

4. A qui j o t i s t a .

Porque volar hacia el sol
Le acreditasse el caer.

Calderon.

Ez a felbomlás kétségkívül nem következett be egyszerre. Akár a mechanisztikus természettudomány térfoglalásában, akár a természetjog és a humanitás eszméjében keressük a nyugati magatartás megváltozott elvi alapjait, gyökerükben ezek éppúgy visszanyúlnak az antik szellem rétegeibe, mint ahogy fokozatos kifejlődésükben továbbra is a középkor vallásos magatartása hatékony. Mindamellettt kölcsönös szövődésük és történeti fordulataik ellenére két általános jellemvonás megállapítható az újkori szellem magatartásában is, s ez annak bizonyos egyöntetűséget ad: az egyik a nemzeti eszme uralma, a másik a tudomány változott értékelése. A középkori községforma vállal-

szos ráirányulásával szemben az újkori szellem magatartását egyértelműleg a tudomány struktúrája határozza meg, s ennek hatása döntőleg érvényesül ott is, ahol esetleg más struktúrák (pl. a művészeté vagy a gazdaságé) teszi tipikussá valamely közösség kultúrájának kialakulását. A közös alapélmény ettől kezdve tehát az igazolhatóság, legtágabb értelmében véve,¹ kifejezése azonban nem közös többé, hanem nemzetek szerint különböző. A középkori corpus christianum részekre bomlott, és a nemzeti eszme jegyében kialakuló népközösségek most mindenkor sajátos formájuknak megfelelően keresik a közös „európai” alapélmény kifejezését.

A középkor életmagatartásának jellemét kétségkívül a spanyol szellem őrizte meg legtovább. A spanyol lélek alapélménye nem a tudományos igazolhatóság, hanem a vallás bizonyossága, ez azonban objektivációiban mégsem térhetett ki végleg a nyugateurópai tudomány dialektikája elől. Innen ered az állandó feszültség a spanyol szellem magatartásában. Nem véletlen, hogy klasszikus alkotása, a Don Quijote éppen ennek a történeti helyzetnek kezdetén született, úgyszólván egyidőben a nagy spanyol felfedezésekkel és az ellenreformáció megindulásával. Cervantes a művész szívével és szemével megérezte azt a nagy ellentétet, amely a spanyol lélek középkori magatartása és modern életkörülménye között nyilvánul, és hősében jelképezte, hogy a legtisztább alapélmény is torzzá és nevetségessé válik,

¹ Az újkori abszolutisztikus vagy kapitalisztikus állam pl. éppúgy a maga tételes igazolására törekszik, mint ahogy a vallás a reformáció óta a racionális vagy a történelmi értelmezésben keres tudományos alapot, vagy ahogy a művészet Leonardótól az expresszionizmusig elméleti belátással tágitja a szemléletesség kereteit.

lia kifejezése időszerűtlen. S éppúgy nem véletlen, hogy egy újabb író, Miguel de Unamuno éppen ebben a qui-jotizmusban látja a spanyol szellem jellemző megnyilvánulási módját. Don Quijote a spanyol magatartás tipikus megszemélyesítője. Az ő sóvárgása az elérhetetlenért, a kézzelfoghatatlanért, az ő heroikus elszigeteltsége, az ő aszketizmusa és világigenlése él a spanyol hódítók és az ellenreformátorok, Loyolai és a misztikusok lelkében és hat még ma is, amikor a súrlódás „Európa” szellemével már rég ráeszméltette vállalkozásának hívságos voltára, és amikor a sorozatos vesztesékek után már maga is együtt nevet — bár keserűen — a nevetőkkel. A középkori léleknek a nyugati liberális-tudományos kultúrával szemben való makacs, a kétségbeesés erejével és elszántságával vívott küzdelme ez a quijotizmus, vagy ahogy Unamuno egy helyütt mondja: a vallásos érzésnek kóbor lovagsága. Bármint vélekedjék is valaki ennek a szimbolikus jellemzésnek részletes alkalmazhatóságáról (a valóság természetesen itt is sokkal változatosabb, mint amennyire az ilyen általánosító, csupán az alapvonásokra figyelő jellemzésből kitetszik), arra kétségkívül rávilágít, hogy a forma és a sors a spanyol közösség történeti útjában sohasem egybevágó, hanem mindig egymást gátló és forgatagos. És ez érteti meg, hogy bár vannak klasszikusai és felmutatott klasszikus alkotásokat, mégsem ért el klasszikát soha a fentebb jelzett értelemben, sőt minden téren fokozatosan visszaszorult és más nemzeteknek volt kénytelen átengedni a vezetést.

5. A stilizátor.

La France est une personne.
Michelet.

A francia szellem alapmagatartásának jellemzése mindeddig rendszerint ellentétekkel történt, kiváltképpen a német szellemmel való szembeállítás alapján. Tipológiaszerkesztés alkalmából az ilyen ellentétes tárgyalásmódnak kétségkívül megvan az az előnye, hogy élesebben emeli ki a jellegzetes sajátosságokat, főleg akkor, ha ezek közös eredetűek s csak fejlődésükben váltak szét, vagy ha egymással állandó súrlódásban bontakoztak ki. Épp ezért alább mi is alkalmazni fogjuk a jellemzésnek ezt a módját. Nem maradhat azonban említés nélkül, hogy az ilyen kiélezés mindig bizonyos mértékig egyoldalúvá és elvonttá teszi a jellemzést. Ezzel szemben, mint ahogy Ranke szerint minden korszak közvetlenül viszonyul Istenhez, úgy minden népközösség is csak a saját történeti fejlődésében tárhatja fel egész történetfeletti jelentését. Ebből pedig egyúttal az is következik, hogy nem szükségképpen hordja magában az ellentéteket más népközösségekkel szemben.

Ebben a kiélező jellemzésben leli magyarázatát, hogy a tipikus francia magatartást általában a felvilágosodás kori Franciaország életformájával azonosítják és a francia lélek racionális hajlamában keresik a kulcsot sajátos jellemének minden megnyilvánulásához. Eszerint a francia szellem alapmagatartásában már a renaissance-szal törés következett be, s ez gyökeresen megváltoztatta középkori, részben még germán szellemmel áthatott közösségi formájának jellemét. A fejlődés innen azután már egyenes vonalban vezetett a demokrácia ideológiájához és a forradalomhoz, amelyen a mai Franciaország szelleme alapul. Ez a felfogás

azonban nem veszi figyelembe, hogy a történeti élet nem ismeri a formák törését, csak módosulását, ez pedig a franciáknál sem idézett elő nagyobb kilengést, mint a többi nemzetnél, amely a renaissance-ot megérezte. S ezért azok a sajátos vonások, amelyek a francia szellemet a renaissance-kori fordulat után jellemzik, éppúgy már a középkori magatartásában is megnyilvánulnak, mint ahogy másfelől az a lélek sem vált pusztá árnnyá, amely a gótikára és a lovagság eszményeire tanította meg Európát.

Kétségtelen, hogy a francia szellemnek ebben a történeti lét minden változásán át egyértelmű és megrögzött magatartásában egyaránt van valami a görög kifejező és a latin szervező típusából, de egészen sajátos új jeggyel. A *clare et distincte* elve azonban korántsem meríti ki ennek a tipikus magatartásnak lényegét. Mert ha a racionalizmus, amely a középkor vallásos egyetemessége után valóban az egyedüli összekötő kapocs az európai nemzetek között, térfoglalásában kiváltképpen a francia életforma bélyegét viseli is magán, ez a racionalizmus maga is csupán egyik megnyilvánulása ennek az életformának, tehát voltaképpen már levezetett jellegű.

A francia szellem tipikus vonása, amely magatartását szinte kivétel nélkül jellemzi, sokkal inkább abban mutatkozik, hogy neki élmény és kifejezés mindenkor egybeesik. A francia lélek már eleve a kifejezés formáiban él át mindent. Ez nyilván emlékeztet a görög magatartásra, mégis merőben más. A görög lélek alapélménye a lét, amelynek kifejezésére törekszik és közben teremt a kifejezés formáit. A francia ellenben nem teremt őket, hanem már formáltan él át, alapélménye maga a kifejezés, és törekvése is a kifejezés formáinak átélésére irányul. S épp itt szövődnek bele magatartá-

sába egyúttal a latin szervező típus nyomai. A kifejezés élményében ugyanis belső, immanens törvényszerűség nyilvánul, amely a lét benyomásait engedelmes és rendezett összefüggéssé szervezi. A forma épp az élmény és a kifejezés sajátos összeolvadását, törvényszerű egységét jelenti és a francia lélek „formáltsága” ebben az értelemben az élménynek a kifejezésben való szervezettségéről tanúskodik. Viszont abban ismét elüt a római-latin típustól, hogy ez a szervezettség éppen csak magára a kifejezésre terjed ki s nem érvényesül a kultúrának minden ágában. Ezért ezt a típust talán leginkább stilizálónak lehetne nevezni.

A stílus mindenkor esztétikai alakítás, amely mint önálló életforma akkor lép fel, ha különböző közösség-típusok keverednek. Ennek köszönheti a gall szellem aránylag nagyobb gazdagságát és fejlődése egyenlete-sebb ritmusát; ezzel vált tagadhatatlanul differenciál-tabbá, mint akár a görög, akár a latin szellem volt, és ez biztosította fölényét századokon át a modern Európában. De ez teszi sajátosan egyoldalúvá is, mert a görög kifejező plaszticitásából alig, a latin szervező centrifugális erejéből pedig semmit sem hozott magával. Amazt pótolja nála az artisztikum, a merő művészi csiszoltság, emennek helyébe pedig a nemzeti „gloire” eszméje lép. Az artisztikum mindig csupán kibontakoztató, felfejtő, értelmező kifejezőmód, amely úgyszólván készen, „szervezetten” kapja formáit s nem fárad meghódításukkal; épp ezért csak arra terjed ki, amiben a hagyomány szava cseng, ezt variálja szüntelenül, csak ebben találékony és belőle termékenyül meg. Innen ered a francia szellem ismert hajlama az elemzésre (a „clare et distincte” ennek csak módszeres szabálya) s innen van, hogy ezzel szemben a lélek aránya, amelynek eléréseért a germán szellem története egész folyamán állandóan vívódik,

a franciának még csak nem is probléma, mert hiszen a kifejezés lehetőségeivel már eleve adva van és bennük egyszersmind már önként szervezni tudja magát. Ez az éppen, amit Humboldt konvencionálisnak látott a francia szellemben: a kifejezés, minden rugalmassága és simulékonysága ellenére is, csupán a szervezet jól kiszabott kereteiben marad fogva, csak bennük mozog otthonosan, s mihelyt túllépi ezeket, menten hazátlanná válik. S a kifejezésnek meg a szervezésnek ugyanezt a sajátos összesimulását találjuk fel a „gloire” eszméjében is, csakhogy ellenkező irányból. A „gloire” eszméjében inkább a francia közösségi forma szervezettsége nyilvánul meg, főként abban látva sajátos hivatását, hogy az emberi jogokat (a „humanitást”) kiterjessze úgy, amint azok a saját nemzeti ethoszában kialakultak. Ezt a kiterjesztést azonban mégsem — a római-latin típus mintájára — a szervezetnek eszközeivel és hatalmával, hanem pusztán a nemzeti fölényérzet kifejezés-szerű, tehát végeredményben esztétikai jellegű formáiban teljesíti. Innen származik a francia szellemnek gyakran emlegetett doktrinérizmusa, amely terjeszkedésében végzetesebb minden erőszakos hódításnál, mert nem egységet teremt, hanem inkább szétbont régi egységeket; s ugyancsak ebből fakad impresszionisztikus jelleme, amely képessé teszi, hogy magához ölelje az egész gazdag és leleményes valóságot, de ugyanakkor a hiúságnak és az állhatatlanságnak is (az infirmitas animi-nak, amelyről már Julius Caesar beszél a gallok-nál) minduntalan és a legkülönbözőbb változatban jelét adja. Mint ahogy tehát az artisztikum határai a szervezetben rejlenek, úgy a nemzeti gloire terjeszkedő vágyát a kifejezés köti meg: mindkettő azonban kölcsönösen egymásra utal és egymáson fejlődik.

Ebben nyilvánul éppen a francia szellem stilizáló

magatartása. S ez a francia stilizátor úgyszólván alig mutatja történeti útjában formájának módosulását. Nincs még egy népközösség, amely más közösségekkel való kölcsönös súrlódásában annyira meg tudta volna őrizni önmagát, eredeti alapirányulását, mint a francia. Történeti küzdelmeiben századok során át csak önmagát fejlesztette ki; inkább adott, mintsem fogadott hatásokat (csak a XVIII. század óta mutatkoznak némileg erősebben az angolszász befolyás nyomai).

S éppígy a francia szellem dialektikája is mindvégig híven ennek a stilizáló magatartásnak irányában mozog. Ez a dialektika természetesen bipoláris; ez már a kifejezés — szervezés kettősségéből következik. Az ellentétek azonban mégsem a sorsnak és a szabadságnak küzdelmében érvényesülnek, hanem inkább magának a francia életformának sorsszerű adottságán belül. Az az egység ellenben, amelyre ebből következtetni lehetne, s amely — a görögséghez hasonlóan — unipoláris dialektikának szolgálhatna kiindulópontjául, csak látszólagos. Mert a kifejezésnek és a szervezetnek az az eredeti poláris feszültsége, amelyet a francia éppen stilizáló magatartásával átível, e dialektika folyamán érezhetővé válik és a történet színterére lép. Ez az oka annak, hogy a francia közösségi forma észszerűen megalapozott rendjét állandóan irracionális erők fenyegetik; innen ered folytonos ingadozása kételkedés és misztika, felvilágosultság és reakció, cezarizmus és tömegdemagógia között és ebből érthető, hogy gyakran hirtelen és minden átmenet nélkül végletből végletbe csap át. A francia szellem már eredettől kezdve és szüntelenül önmagában hordja az ellentéteket, dialektikus útjában pedig nem megoldja, nem legyőzi, hanem csak stilizálja őket és pusztán ebben a stilizálásban ízleli meg a szabadságot: maguk az ellentétek azért továbbra

is fennállanak és a sors hatalmával kötik. Joggal lehetne mondani tehát, hogy nem annyira a dialektika befolyásolja itt a magatartást, mint inkább a magatartás határozza meg a dialektikát. Ez magyarázza a francia kultúrának szembeűnően sztatikus vonását, másfelől pedig az esztétikai struktúráknak uralkodó jellegét a kultúra többi struktúrája felett.

Ez szinte kézzelfoghatóan éppen a francia klasszikán mutatkozik, amely a szó szoros értelmében „stilizált” klasszika. Stilizált, mert nem az ellentétek dialektikus küzdelmének eredménye, amely szűnet nélkül továbhhajt, hanem a magatartásé, amely egymás szomszédságában hagyja az ellentéteket s csupán a kifejezés — szervezés korrelációjában teremt mértéket és egyensúlyt. Ezért e klasszika kiegyenlítettsége nem a folytonosságé, hanem a megállapodottságé, amely nem felszabadítja, hanem inkább béklyóba köti a szellemet. A francia klasszika ma is erős és eleven hatótényezője a francia szellemnek, önmagán túl azonban nem mutat. S mint határozottan esztétikai jellegű klasszika (ez már stilizáltságából következik), az egész kultúrát a művészet struktúrája szerint határozza meg. Az értékek rendjére való különböző természetű ráirányulások ezáltal mind összefutnak az esztétikai értékre való ráirányulásban és szétválasztásuk a francia léleknek valóban mindenkor csak nehézségek árán sikerül. A tudományt vagy az erkölcsöt éppűgy csak művészi formában tudja művelni, mint ahogy nála a vallás vagy az állam is tulajdonképpen a műalkotás mintájára alakul. E vonás minden történeti változáson át ritka állandósággal tér vissza; kormányzati rendszerei jellemző módon számos esetben éppenséggel egy-egy stílusnak adtak nevet. Ez a klasszikájában megnyilvánuló dialektikai megoldatlanság azonban szükségképen rá-

nyomja bélyegét az egész francia kultúra későbbi alakulására és meghatározza lehetőségeiben. A gall szellem bizonytalán távol van még attól a végső kimerültségtől, amelyet egy időben nyilvánvaló célzatossággal annyit emlegettek. De mintha hovatovább már egy század óta csakugyan abban a görcsös erőfeszítésben élné ki magát, hogy megtartsa azt az egyetemes irányító szerepet Európában, amelyet a korábbi századokban betöltött és még újat, az egész világra szólót tudjon mondani. Ez azonban mindig csak a stílus irányában sikerül neki: a szellemi élet egész területét vele ma már nem tudja átfogni többé.

6. A t e l e p e s .

God bless the narrow seas,
I wish they were a whole
Atlantic broad.

Tennyson.

Az angol közösség magatartása — ellentétben a francia típussal — már megjelenésében is jellegzetes kettősséget mutat, s ez első tekintetre azt a benyomást kelti, mintha a középkori közösségi forma affektív-regimentális mozzanatainak irányában fejlődött volna ki, valójában azonban egészen más eredetű. Ez a kettősség, amely a XVII. századtól kezdve kísérhető nyomon és az angol közösség egész történeti alakulására döntő jelentőségű, látszólag egymással ellentétes értékekre való ráirányulásban nyilvánul, s egyfelől mint puritán-demokratikus liberalizmus, másfelől pedig mint kíméletlen kalmár-erkölcsű imperializmus jellemezhető.

Mindamellett ez az ellentét csak látszólagos. Mert nemcsak hogy ez a kettős irány minduntalan összefo-

lyik, nemcsak hogy a sajátos angol szellem kialakításában kölcsönösen egymást támogatja (bár ez a folyamat helyenként csupán felszín alatti), hanem végelemzésben közös, egységes alapélményben is gyökerezik. Ez az alapélmény pedig a nemzeti kiválasztottság érzése. Maradjon itt vizsgálatlanul, hogy eredetileg a kiválasztottság érzése fejlesztette-e ki az angol magatartásnak ezt a kettősségét, vagy pedig fordítva, a kálvinista puritanizmus szelleme s a vele szinte egyidejűleg meginduló hódítás sikerei idézték-e elő s tették erőssé benne a választottság és küldetés érzését. A tény az, hogy az angol közösség tipikus alapélménye kiválasztottságának tudata, ebben válnak összefüggővé szellemének sokszor kirívó ellentétei, s ez teszi egyúttal oly sajátos módon érzéketlenné ezekkel az ellentétekkel szemben.

E közös alapélmények közös kifejezése pedig a hatalom. A hatalom, de egészen magában álló angol fogalmazványában, amely a választottság értelmében a Gondviselés szerepét tulajdonítja magának és ezért mindig olyan erőket mozgat, amelyek nem az övéi: uralkodik rajtuk, mert egymással szemben játssza ki őket. Ez a hatalom viszont, a magatartás kettősségének megfelelően megint kettős formában nyilvánul meg, s ennek kettős szimbóluma: a biblia és az üzlet. Ebből a szempontból találóan mondták, hogy az angol biblia (s ami vele együttjár: az angol „humanitás” és az angol profitmorál) csupán úttörője az angol politikai és gazdasági vállalkozásnak: a bibliát nyomon követi az üzlet, az üzletet meg az angol lobogó. S ez a lobogó jelképe a hatalom közös, egységes objektivációjának, az angol világbirodalomnak.

Innen nézve tehát az angol közösség magatartása valóban állandó egyértelműséget mutat, s ezen belül válnak csak szét a különböző ráirányulások. Mégis

fogalmilag megjelölni ezt a magatartástípust sokkal nehezebb, mint egyes jegyeiből jellemezni. Troeltsch egy ízben pionér-szellemnek nevezi az angolt, amivel azonban ő is csupán magatartásának egyik oldalát akarja megvilágítani. Kétségtelen, hogy az angol pionér-szellein, de mindig csak a maga uralma számára egyengeti az utat: kiváltképpen azonban telepes, mégpedig nemcsak az előbb érkezettnek vagy az erősebbnek a jogán, hanem közösségi formájának megkötésre, rögzítésre hajló alkata miatt is, mivel minden megvalósulást szilárd és változatlan birtokként őriz, talajnak és bástyának érez, ahol fölényesen és megingathatatlanul áll. Település a lényege az angol közösség egész történeti fejlődésének; település tengereken és kontinenseken, de eszmékben és intézményekben, politikai célokban és szokásokban, hagyományban és közvéleményben is. Település, mert a települő csak a dolgokat látja, ellenállásukat érzi és hivatottságát, hogy ezt az ellenállást legyőzze és uralma alá hajtsa. Igazság vagy érték, lélek vagy kultúra: ez a telepesnek egyaránt csak „dolog”, s ezt éppúgy szolgálatába állítja, mint a természetet (pragmatizmus). Ezért az angol mindennütt otthon van és sehol sem nyugtalan: szellemének települő sajátossága megadja neki a biztonságot a létnek bármely helyzetében. Innen ered erkölcsi tekintetben annyira jellemző elfogulatlansága (a sokat emlegetett angol „cant” lényege is voltaképpen ilyen elfogulatlanság), intellektuális téren pedig meggyökerezett problémátlansága (amelyet a kontinentális ember gyakran „korlátoltságnak” érez).

Ezért csak az angol szellem sajátos lényének félreismerése hozhatja vonatkozásba ezt a magatartástípust a római-latin típussal. Természetesen aki csak az angol közösség terjeszkedésére és ennek jelszavaira és mód-

szereire figyel, aminők: a liberalizmus és demokrácia kiterjesztése, a pacifizmus, a nemzetek közti egyensúly biztosítása, az elnyomottak jogainak „védelme” stb., hasonlóságot fog látni a kettő közt; ennek a terjeszkedésnek eszmei hajtóereje azonban mindkét esetben gyökeresen különböző. Az angol telepes magatartása éppoly kevésbé rokon a római szervezőével, mint ahogy objektivációja, az angol világbirodalom is egészen más alakzat, mint a római impérium. A római egység valóban a szervezett szellemnek olyan egysége volt, amely a közösségek kölcsönhatásában fejlődött ki, lépésről-lépésre tágítva az egyetemes Róma kereteit és egymásután magába olvasztva az idegen életformákat. Ezzel szemben az angol világhatalom egészen más történeti helyzet szülötte. Keletkezésének feltétele nem a ház és a család ősi szervezete, mint a római közösségtípusé, hanem az észszerű pénzgazdálkodás rendszere. Az angol telepes részére a ház és a család inkább ellentéte a közösség szellemének, semmint magva és kiindulópontja: külön zárt világ, amely csak a távolságot hangsúlyozza s nem vesz tudomást a lehetséges összefüggésekről („my house is my castle”). A ház és a család szervezeti alapjain az angol terjeszkedés sohasem indulhatott volna meg, mert híjával volt a közösséget összekötő erőnek; csak az észszerű gazdaságpolitika tette erre képessé azzal, hogy az államhatalom és a közösség gazdasági érdekei közt létesített olyan összefüggéseket, amelyek éppen kiszámíthatóságukkal és szabályozhatóságukkal megadták neki azt a terjeszkedő erőt, amelyet a szervezetnek inkább szakrális jellegű alapjai felől nélkülözött. Innen származik a magánerkölcs és a közerkölcs kettőssége az angol közösség körében, amelyre már Kant rámutatott. Ez az észszerű gazdaságpolitika pedig merkantilista formájában éppúgy, mint a szabad

versenyen alapuló későbbi kifejlődésében már magában véve lehetetlenné teszi az egység létrejöttét. Sőt, azzal, hogy merőben gazdasági érdekeket politikaiakká avat, nem is törekszik egységre sem társadalmi, sem kulturális téren, mert minden ilyen egységgel már eleve hatalmi helyzete válnék bizonytalaná.

Kölcsönhatásról tehát itt szó sem lehet. Ez magyarázza, hogy az angol típus egyáltalán nem mutatja magatartásának módosulását más közösségekkel folytatott súrlódásai folyamán. Ebben kétségkívül hasonló a franciához. De ha nemzeti fölényérzetében a francia mindenkor csak maga akar hatást kifejteni más közösségekre anélkül, hogy ezek sajátos formájának megértésére törekednék, még kevésbé, hogy tőlük viszonthatást elfogadna, akkor ezzel szemben az angol egyáltalán közömbös az idegen életformák iránt, a távolságtartás kíméletével és türelmével viseltetik irántuk, feltéve, hogy nem veszélyeztetik érdekeit. Más népközösségekkel való súrlódása választottságának tudatában csak gyámkodás vagy leigázás lehet; egyensúlyban igyekszik tartani őket, de csak a saját biztonsága végett, nem ad és nem fogad hatásokat, csak érdekeket mérlegel és javakat csoportosít.

És mégis: az angol magatartás, zártsága ellenére is állandó módosulást mutat, csak hogy ez a módosulás az idegen formákkal való kölcsönhatás helyett saját szellemének dialektikája felől következik be. Ez a dialektika azonban nem a történetileg kifejtett ellentétek legyőzésében, mint inkább a valóság mindenkori hívásának megfelelő alkalmazásában nyilvánul. Valójában nem a hagyomány szelleme érleli, hanem a megalkuvás. A hagyománytisztelet, amely színleg oly mélyen vert gyökeret az angolszász lélekben, voltaképpen csak az üres és elhamvadt formákat hurcolja tovább a kegye-

let és a ragaszkodás veretével; ugyanakkor a felszabadult, törtető és tettekész élet ösztönösen és elvtelenül, de céljában mindig biztosan veti rá magát a tények ércére és keresi a kapcsolatot a kornyilvánulásokkal. Ezért nem érzi az angol nyomasztónak a hagyományt; a sors és a szabadság mindig töprengés nélkül megalkuszik egymással a pillanatnyi valóság felett. Ugyanaz a kettősség tér vissza ebben a dialektikában, amely az angol magatartást is jellemzi, s alapjában itt is, mint amott, egymásba kulcsolódnak az ellentétek, még mielőtt a tulajdonképeni küzdelemre sor kerülhetne közöttük. Ezért bátran unipolárisnak nevezhető ez a dialektika, aminő a görögségé is volt, csakhogy a műalkotás helyett, amelyre a görög szellem a kultúra minden ága felől kitértően törekedett, itt a gazdaság struktúrája áll a dialektikus folyamat középpontjában. A gazdasági struktúra határozza meg hasznossági értékkanonával az angol szellemnek minden objektivációját; rányomja bélyegét tudományra (pragmatizmus), vallásra (puritanizmus), államra (kapitalista imperializmus), ethosra („cant”-morál), jogra (liberalizmus) egyaránt, úgyhogy tulajdonképen csak általa válnak ezek is érthetőkké.

De ebben az irányban érte el az angol szellem a klasszicitást is. Ha a klasszika mindenkor az életforma és a sors szerencsés összetalálkozásából születik, akkor Anglia ehhez a döntő pillanathoz már Erzsébet korában elérkezett. Már ekkor sikerült a kultúra objektivációinak olyan harmonikus összefüggését elérnie, amelynek zárt boltozata alatt is eleven és az egész közösség további létét meghatározó erők lüktettek. Ezért az angol klasszika egyúttal Anglia világszerepének hajnala. S az angol közösség egész történeti fejlődése folyamán valóban csak ennek a klasszikának a szellemét valósította meg.

S mégis: ez a klasszika valamiképen nem teljes, ami éppen további hatásából tűnik ki legjobban. A település biztonsága és zártsága nyilvánul ebben a klasszikában, de minthogy a különböző értékekre való ráírányulások összefogása pusztán csak a hatalmi akarat jegyében jön létre, azért fejlődése további folyamán ezt a zártságot és biztonságot csak bizonyos kizárások árán tudja továbbra is megőrizni. Az angol kultúra egysége így megmarad, de abban a mértékben, amint a gazdasági struktúra az összes többi struktúrákat is fejlődési irányába tereli, a művészet struktúrája mindinkább kilép ebből az egy középpont körüli összefüggésből. A telepes süket és vak mindazokkal az értékekkel szemben, amelyek a kifejezés hivatott eszközeivel illeszkednek bele a kultúra tipikus összefüggésébe és teszik azt igazán teljessé. Az angol művészet elsőrangú alkotásai tulajdonképpen kezdettől fogva és állandóan a tipikus angol kultúrával szemben, vagy legalább is tőle függetlenül jöttek létre. Ezzel azonban a művészet sajátos ellensarkká válik, amely úgyszólván egészen külön életet él, és bár mindig odafigyel arra a fejlődésre, amely a másik sark körül folyik le s amelynek az egész angol közvélemény a hordozója, alapjában mégis egészen tehetetlen vele szemben. Hatása csak a saját fejlődési irányában érvényesül, csak önmagát termékenyíti, de nem szövődik bele az egész kultúrába. Innen van az angol művészetnek az a különös romantikus-szenzibilis jellege, amely annyira éles ellentétben áll a tipikus angol magatartással. De épp ezáltal ennek az idegen fejlődésnek az angol kultúra keretén belül előbb-utóbb múlhatatlanul dialektikus megoldatlanságokra kellett vezetnie. A kultúra igazi egysége ugyanis csak valamennyi struktúra kölcsönös és arányos szeszövődéséből jöhet létre. Ahol valamelyik struktúra

elhatalmasodik a többi felett, ott nemcsak az egyensúly bomlik meg, hanem a többi struktúra fejlődése is egészen egyoldalú irányban történik. Fokozza még ezt az egyoldalúságot, ha valamelyik struktúra egyáltalán nem követi a fejlődés ütemét, hanem kiválik belőle és magába menekül, mint ebben az esetben a művészeté. A gazdasági struktúrába tágult angol szellem ezzel egyoldalúságának ellensúlyozóját is elvesztette és dialektikája ebben az egyoldalú irányban haladva szükségképpen az egész kultúra elfejlődését vagy túlfejlődését idézte elő.

Ha valaki e tekintetben összehasonlítja az angol szellem sorsát a franciáéval, meglepő hasonlóságot fog megállapítani. E két közösségtípus ugyanis, noha magartartása gyökeresen ellentétes, mégis egyaránt a legstíbtább képviselője annak a „nyugateurópai” szellemnek, amely, mint említettük, a középkor jellemzően vallásos kultúrája után elsősorban a tudományos, „racionális” igazolhatóság jegyében indult fejlődésnek. Ezért ha dialektikájuk különböző is menetében, hatásában a történeti sorsnak hasonló alakulását idézte fel. A görög, a római és a középkori szellem dialektikája mindig az egész kultúrát igyekezett behálózni, s felbomlása ebben az egység felé törekvő útjában érte, mégpedig mindig abban a struktúrában, amelyet még nem sikerült az egységbe illeszteni, tehát a görögséget az államban, a rómaid a vallásban, a középkori közösséget pedig a tudományban. Ezzel szemben a francia és az angol szellem épp ott tárja fel bomlása vagy legalább is dialektikai megoldatlansága jeleit, ahol a legerősebb, abban a struktúrában, amely felől a kultúrát egységessé próbálta alakítani, tehát a francia a művészetben, az angol a gazdaságban. Ennek az első tekintetre meglepő jelenségnek magyarázata abban rejlik, hogy a francia is,

az angol is ezeket a struktúrákat racionalizálta és ezért túlfejlődött. A racionalizálással kétségkívül elejét vette a bomlásnak (mert az ösztönös erőket megkötötte vele), de nem tudta útját állni a túlfejlődésnek. S a túlfejlődés alapján éppoly kimerültség, mint a felbomlás, csak a hatásai különbözök ettől. Ebben az értelemben sem az antik világ, sem a középkor nem ismeri a túlfejlődést; ez tipikusan „nyugati” jelenség. A franciánál ez a túlfejlődés a művészet felől jelentkezik, amiről egyebek közt tanúságot tesznek a körükben újabban egyre sűrűbben elhangzó panaszok is a latin szellem feltartóztathatatlan elhanyaglásáról; az angol közösség kimerültségének jelei viszont abban nyilvánulnak, hogy a gazdaság struktúrájával láthatólag már csak ideig-óráig tudja világalalmát fenntartani.

7. A h u m a n i s t a .

Saro quai fui, vivro com’
io son visso.

Petrarca.

Egészen magábanálló lelki típust mutat az olasz közösség, Európának ez az elsősülötte, ahogy Burckhardt találóan nevezi. Ha az olasz életnek gyakran hangoztatott regionalizmusa, főleg pedig az észak és a dél szellemében tényleg mutatkozó különbségek némileg megnehezítik is az olasz szellem jellemzését, ugyanakkor maga az olasz kultúra egysége, úgy, amint az európai köztudatban él, és aminőnek maguk az olaszok is mindenkor érzik, a különbségek ellenére is egyértelmű magatartásra utal vissza. Ennek az egyértelműségnek eredetét az olasz közösség tipikus alapélményében, a hagyományban kell keresni. A hagyó-

mány mint élmény korántsem jelent pusztán történeti szemléletmódot, hanem inkább az eleven közvetítés tudatát. Nem a tisztelet és a megértés sugallatára tartja fenn az érintkezést a múlt formáival, nem azért fordul vissza feléjük, mintha velük akarná elvileg igazolni a jelent, de a szó szoros értelmében újra megeleveníti őket s hogy élni tudjon velük, átmódosítja jelentésüket, úgy azonban, hogy mindig bennük érzi egyúttal eredeti jelentésüket is. Nem minden népközösségnek adatott meg egyformán a hagyományos magatartásnak ez a képessége. Ahol a hagyomány nem pusztán és erőtlen dekorum is, mint az angoloknál, hanem valóban a magatartásnak az az összetartó ereje, amely közvetíti és elmélyíti a jelent a történeti múlttal (mint ahogy a németsegnél tapasztalható), még ott is csak kivételes egyéniségeknek vagy legfeljebb szűkebb csoportoknak válik élményévé, de nem az egész közösségnek. A hagyománynak ez az élményszerűsége mint általános nemzeti vonás valóban csak az olaszt jellemzi megkülönböztetően és ennek a sajátos képességének köszöni mindezekelőtt az örök megújulás lehetőségét, ez pedig szellemének egyúttal elapadhatatlan ifjúságot biztosít. Tulajdonképpen ezért ahistorikus az olasz, ha historizmuson itt elsősorban elméleti szemléletmódot értünk. Nem szembesíti egymással a történeti korszakokat, hanem éli őket; a változások sodrában is a folytonosságot érzi és térbeli szétदारaboltságából is szellemének egysége és összetartozása néz vissza reá. Innen magyarázható, hogy történetének látszólag forradalmi és romboló korszakai is valójában mindig a megőrzés és a továbbépítés korszakainak bizonyultak.

Mindamellet a hagyománynak ez a döntő szerepe az olasz magatartásban csak az élményre vonatkoztatható. A hagyomány csak mint alapélmény közös;

mihelyt azonban öntudatra ébred és kifejezését keresi, ez a lehető legegényebb. A közös alapélménynek ez a mindenkor egyéni kifejezése pedig a személyes műveltségben válik láthatóvá. A műveltség itt tehát voltaképpen az eleven és egyéni formává fejlett hagyományt jelenti. Épp ezért az olasz műveltségben érhető talán leginkább tetten a kulturális egyéniesülés folyamata: az egész átszarmaztatott kultúra mint élményanyag úgyszólván szubsztrátummá lesz, amelyen az egyéniség állhatatosan gyakorolja magát és amelynek mindig sajátos kifejezésére törekszik. Az út az élménytől a személyes műveltségig persze nagy és fáradságos; az olasz lélek azonban ezt az utat szinte észrevétlenül járja meg. Ebben kétségkívül segítségére van képzeletének veleszületett architektonikus vonása, amellyel az életet éppúgy egyénileg alakítja, mint a színt és az árnyékot, a kultúrát éppúgy, mint a természeti tájat. Ennek az architektonikus hajlandóságának köszönheti, hogy már a hagyomány élményéhez is tulajdonképpen formáitan jut el; úgyszólván kiemeli vele az élményt közösségből, általános, közömbös és határozatlan környezetéből és igazi egyéni valósággal ajándékozta meg. Ugyanakkor azonban a hagyomány határolja és fékezi ezt a képzeletet, ezért nem válik szertelenné és túltengővé soha, hanem mindenkor arányos, finom hajlású és jelentőséggel telt. Élmény és kifejezés, hagyomány és egyéniség ilyenképen csodálatosan egymásra talál az olasz magatartásban. Ez teszi éppen ezt a magatartást, minden regionális sajátossága ellenére, annyira egységessé és teljessé. Mert bár minden egyéniség szűkségképpen egyoldalú, mégis a maga módján mindig az egészet éli át. Ezért tipikusan humanista az olasz, a szónak ősi, egyetemes, tiszta jelentésében. Humanista, mert az emberi lét teljességére épp ott törekszik, ahol

leginkább érhető el, t. i. a történetet alakító erők és eszmék irányában. Humanista, mert bármely vonatkozásban nem a dolgok érdeklik, hanem az ember, és sohasem a tények, hanem mindig az egyéni kezdeményezések után ítél. Humanista, mert ránézve a tárgyak, javak és intézmények is úgyszólván emberi életet élnek, létük személyiséghez van kötve és ezekkel együtt változnak vagy hanyatlanak. Humanista, mert ethoszával hat, nem pedig elvekkel, szellemi fellegvárakkal vagy jelszavakkal.

Ez a humanizmus nyilvánvalóan egészen más, mint a nyugateurópai, amely lényegében a természetjog eszméjéből fejlődött és amelynek a modern természettudományi felfogás — racionális fejlődés-elvével — egyenes leszármazottja. Ezzel szemben az olasz humanizmus inkább az igazi történeti világszemléletet tette lehetővé. Kétségtelen ugyan, hogy a módszeres történeti látásra közvetlenül nem az olasz tanította meg a modern embert: ez sajátosan a német szellem ajándéka volt. Az olasz szellem, mondtuk, mindenkor történetietlen; tulajdonképpen képtelen elméletileg nézni a történetet. Ámde mindenkor a történetben, a történet által él: nincs még egy népközösség, amelyben a történeti közvetítés tudata, a történeti emlékezés ereje annyira fejlett és mindig jelenvaló volna, mint az olaszban. Épp ezáltal azonban az életnek és a kultúrának olyan formáit sikerült kifejlesztenie, amelyek kiváltképpen alkalmasnak bizonyultak arra, hogy feltétele, alapja legyenek magának a módszeres történeti szemléletnek. Ebből a szempontból nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy az olasz humanizmus nélkül a német történetiszemlélet sem alakulhatott volna ki soha. Nemcsak Erasmusra kell itt gondolni, a német historizmusnak erre az első előfutárjára, hanem főleg a történeti megértésnek a XIX.

században kialakult nagyszabású elméletére is, ez pedig elsősorban az olasz humanizmus formáinak, az olasz szellem ethoszának szemléletében érett ki. Csak az embernek, a létnek ez a „humánus” felfogása, amely a hagyományban él és a személyes műveltségben fejlődik ki, amely nem alkalmaz sem tételes elveket, sem konstruktív értékszempontokat, hanem megértő lélekkel úgyszólván át-és belehelyezkedik a változások lejtésébe: csak ez vezethetett igazi történeti szemléletre. Ezért kerüli az olasz, aki ezt a humanitást nem szemléli, hanem — ismételjük — magában kialakítja, éli, mindazt, ami révületes, de ugyanakkor azt is, ami elvont. Szelleme éppoly kevésbé fogékony az ösztönös, elragadtatott életformák iránt, mint ahogy másfelől nem ismeri a légies túlfinomultságot sem. Mindennemű szélsőségtől és valószínűtlenségtől óvakodva találékony és türelmes; erős a kedvezőtlen körülmények között és mérsékletes a szerencsében. Gyöngyházfényű álmódosai is valahol mindig fekete földet érintenek, mint ahogy az életnek szilaj és felkavart vérű iramaiban is józan és megfontolt marad. Szellem, amely valóban mindig a maga helyén van. Ez adja meg éppen a humanisztikus gondolatnak örök vonzó erejét és nemes mozdulát. Mert elfogulatlan, derült, nyugodt és szép.

De itt rejlenek egyúttal a humanisztikus magatartás veszedelmei is. Azt ne is említsük ezúttal, hogy ez a típus azzal, hogy mindig önmaga normája, tulajdonképpen csak az életnek ösztönös rendezetlenségével szemben jelent értéktöbbletet, ellenben más típusokkal összemérve, azokkal, amelyek elhagyják a pusztán élet színvonalát, amelyek az élet teljességénél még tovább törekednek, éppenséggel nem tekinthető az emberi magatartás végső lehetőségének. Az értékesség megállapítása azonban itt nem lehet feladatunk. Ám a huma-

nisztikus magatartásnak már kifejtése közben is állandó nehézségekkel kell megküzdenie. Az egyik nehézség abban nyilvánul, hogy a humanista sohasem lehet közvetlen. Nem él közvetlenségben sem a természettel, sem a kultúrával, sem a múlttal, sem a jelennel, sem a közösséggel, sem pedig más, idegen egyéniségekkel. Ez egyfelől tradicionalizmusában leli magyarázatát, amely szinte kényszeríti, hogy összes viszonyait benne mint közvetítő közegben alakítsa ki. Másfelől azonban sajátos egyéni formáltságában is szükségképpen el kell szakadniuk a közvetlenség fonalainak. Ez a formáltság tudvalevőleg elsősorban irodalmi és művészeti. A formák kötöttsége azonban sehol sem olyan erős és áttörhetetlen, mint épp az irodalom és művészet terén, főleg ha ezek a formák csak tudatos ténykedések által fejlődhetnek ki, mint a humanista olaszban. Az állandó eszméletesség, a tiszta, feloldatlan, vonatkozás nélküli élmény híja (láttuk, hogy az olasz alapélmény is már formáitan jelentkezik), szükségképpen elfojtja a közvetlenséget, lehetetlenné teszi az alanynak és a tárgynak azt a sajátos eggyéválását, amely az ösztönös és egyénileg még ki nem finomult magatartásra annyira jellemző. Lionardo ennek a mindent tudatosító, mindent mérlegelő, a formák kötöttségén csak habozva *tágító* humanista magatartásnak legtipikusabb képviselője. Ebből azonban újabb nehézségek származhatnak. Ahol ugyanis a közvetlenségnek ezt a hiányát nem ellen-súlyozza az igazi nagy lángész teremtő találékonysága, ott a humanisztikus magatartás könnyen pusztá artisztikum-má fajulhat el, az emberi teljesség képe üres dekorummá válik. Az artisztikum megnyilatkozásait bizonyos irányban már a francia szellemiség jellemzése alkalmával láttuk. Ügy lehet, hogy a latin szellem különösen hajlamos erre a lépésre, leelőbb talán a külső

formák, az illő megjelenés szeretetéből, később kényelmességből és megszokásból. Az olaszban ez az artiztikum nemes formájában mint virtuoso lép fel, mint az élet teljességének és összhangjának az Én-ben való élvezete. Van azonban torzalakja is: az arlecchino, akiben az élet egésze a mimusz és az alakoskodás eszközévé válik. S ebből mindjárt egy további visszasság is származhatik. A közvetlenség hiánya és a merőben artiztikus alakítás öröme gyakran egészen játékosá teszi a humanista magatartást. A XVII. és részben a XVIII. század olasz irodalma és művészete erre számos példát mutat (legutóbb még d'Annunzio képviselte ezt a típust). Az ünnepélyesség helyettesíti itt a jelentést, a taglejtés és a szóvirág pótolja a meggyőződést. A játékoság voltaképpen csak azt a közönyt takarja, amellyel a lélek a csillogó felületek alatt az igazi tartalmak iránt viseltetik.

Ennek a humanista magatartásnak a módosulása épp ezért csak ott következik be, ahol bizonyos mértékig sikerül áttörnie a közvetettség gátjait. A renaissance mozgalma, majd később a risorgimento s legújabban talán a fascizmus ilyen áttörések, amikor az olasz szellem ismét közvetlen érintkezésbe kerül idegen formákkal és velük sűrűlődvá bontakoztatja ki önnön formájának új lehetőségeit. Ezt az áttörést pedig mindenkor csak a nagy egyéniség teljesítheti; ezért nincs még egy népközösség, amelynek körében a nagy egyéniségeknek oly döntő szerepe volna, mint az olasznál. Mert az olasz közösség — amint Malaparte találóan jellemzi — magábanvéve tartózkodó és zárkózott; szívesebben elkerüli a sűrűlődést más közösségi formákkal; a humanista ösztönszerű ellenszenvével fordul el a küzdelemtől, amely áldozatot kíván és megbarázdálja a lelket. A nagy egyéniségek pedig épp ennek a sűrűlődésnek az exponen-

sei. Ők ütköznek össze az idegen szellemiség formáival s mint vezetők úgyszólván kényszerítik a közösséget, hogy ebben a küzdelemben résztvegyen és ezzel magatartását módosítsa. Ez a módosulás azonban kevésbé áthasonítás, mint inkább kiváltás eredménye. Nem az idegen formák befolyása alatt fejlődik, hanem abban az ellenállásban, amelyet velük szemben kifejt, talál rá arra az irányra, amelyben önnön formáját gazdagabban kibontakoztathatja.

A nagy nemzeti hősök befolyása szabja meg elsősorban az olasz szellem dialektikáját is. Ez a dialektika főleg a regionalizmusnak és a nemzeti egység eszméjének állandó ellentétében folyik le, abban az ellentétben, amely tulajdonképpen már az olasz alapélményt és kifejezését is meghatározza. A regionalizmus lényege és előnyei sokkal ismertebbek, semhogy ezúttal bővebben kellene kitérni rájuk. Ahol a kultúra fejlődése nem egyetlen középpontból folyik, hanem tájkorok szerint tagozódva, ott ez a fejlődés nemcsak egyensúlyozottabb, hanem abban az esetben, ha valamelyik tájkorban a kezdeményezés lendülete elapad, mindig megvan annak a lehetősége is, hogy a szellemi vezetést más tájkor vegye át. Ez a regionális hajlam úgyszólván veleszületett az olasszal. Ezzel szemben a nemzeti egység eszméje pusztán ideologikus alakzat, századokon át csak az irodalom tartotta fenn és fejlesztette ki az olasz léleken. S ez a sajátos kettősség adja meg a dialektika menetének háttérét, sőt benne fonódnak az újabb és mindig újabb ellentétek és keresik feloldásukat. Ezt a feloldást mindenesetre megnehezíti a hagyomány szelleme, az egész történeti múlt súlya, amely ráfeszül a lélekre s alig engedi meg eredetisége szabad és elszánt kifejlődését. Az olaszoknak szüntelenül akadályokkal kell megküzdenie, ha tágitani akarja kultúrája lehetőségeit.

Az egyik ilyen akadály, talán a leginkább megkötő, az imitáció irányában lép fel és a dialektikát szükségképpen elsenyvedéshez vezet, mert a múlt feloldásait teszi tartós életformává és ezeket végérvényeseknek tekinti. Egy másik, nem kevésbé lenyűgöző akadály a nemzetfelettség szelleme, úgy, amint legteljesebben a római egyház küldetésében valósult meg. Ennek kifejtésében és megóvásában az olasz szellemnek nem kis része van, s épp ezért állandóan a nemzeti önrendelkezés elvesztésével, a dialektikus folyamaton belül egy idegen dialektika érvényesítésével kísért, főleg ott, ahol a nemzeti szellem munkája is az egyetemes emberi eszméjének befolyására alakult. S itt jut szóhoz ebben a folyamatban az egyéniség. Az egyéniség viszi a dialektika ellentéteit élükre s adja feloldásukat. S tegyük hozzá mindjárt: az olasz közösség mindenkor szerencsés volt nagy egyéniségeiben, mert a kellő történeti órában támadtak, amikor rájuk éppen szükség volt. Ez a magyarázata annak, hogy az olasz szellem dialektikájában tulajdonképpen nincs megoldatlanság, és belátható idő-kig nem is lesz. Gyakran mondták már, hogy az olasz ma a legegészségesebb népe Európának. Ha ezen a jövő kulturális lehetőségét értjük, mindenesetre az. Mert ha ennek a kultúrának dialektikus kifejtésében súlyos akadályokkal kell is megküzdenie, s ezek ideig-óráig esetleg pangást idéznek is elő, magatartásának szerencsés alapjaiból, amelyek az egyéni kezdeményezésnek oly *tág* teret biztosítanak, mindig sikerül ezeket leküzdenie. Viszont a magatartás mindig új erőt és lendületet kap a dialektika felől.

Sors és szabadság itt tehát valóban termékenyen és utólérhetetlen összhangban egymásratalált. S ennek köszönheti létét az olasz klasszicizmus is. Sohasem lehet eléggé ismételni, hogy ez a klasszicizmus az olasz

lélekben mindig és kivétel nélkül jelenvaló, nem mint egyszeri, történeti termék, hanem mint állandó és eleven, elapadhatatlan és egyetemes hatótényezője az egész szellemi életnek. A görögség óta valóban ez az első klasszika, amely dialektikus úton jött létre és a dialektika által él tovább anélkül, hogy életereje ellankadna. Ennek a klasszikának zártságát és teljességét, kiegyenlítetttségét és folytonosságát az a hagyomány biztosítja, amelyben az egész közösség alapélményévé válik. Valóban universale in re, amely a kultúra minden struktúráját egységes jelentéssel ajándékozza meg és teszi összefüggővé. Főként ennek köszönheti az olasz, hogy a nyugati, racionalizált kultúra csak későn és akkor is felületesen érintette. A túlfejlődést, a nyugateurópai kultúra sorsát ezáltal mindenestre sikerült elkerülnie. S ebben rejlik a magyarázata egyúttal annak is, hogy a romantika, amely a nyugati nemzeteknél mindennél kiváltképpen a racionalizált életformák visszahatásaként lépett fel, itt az olasz közösségben sohasem tudott mélyebben gyökeret verni. Amit a romantikus szellem Itáliában felmutatott, tulajdonképpen tiszta klasszika, formájában és mondanivalójában egyaránt. A romantikának itt nem volt mit hatástalanná tennie, mert az olasz egy régi, hamisítatlan kultúra fejlődésében benne állt, s ettől sohasem idegenedett el. De egyébiránt sem találhatott itt a romantika megfelelő hordozóra, mint a nyugati nemzeteknél a polgárságban (amelyet épp a racionális fejlődés ébresztett öntudatra), mert az olasz közösséget valóban osztálykülönbség nélkül a klasszika szelleme hatja át. A nyugateurópai kultúrát az olasz alapjában véve mindig idegennek, barbárnak és heretikusnak érezte. Klasszikájának abban a zártságában és teljességében, amelyet már a renaissance idején sikerült elérnie, tudatában volt annak, hogy az ősi latin kultúra

védelmeszője, s ennek csak a jelentését változtatta, de nem a metafizikai alapjait. S mint a katolicizmus középpontja, abban az ellenállásban, amelyet a XVI. század óta épp e klasszika jegyében a nyugati neologizmusokkal szemben kifejtett, nemcsak három évezred szellemét őrizte híven, hanem egyúttal az igazi Európáét is. Amíg ez a klasszika eleven marad, addig az olasz közösségnek csak jövője lehet. S általa — talán még Európának is ...

A VÁNDOR.

Das deutsche Wesen ist noch gar nicht da, es muß erst werden; es muß irgendwann einmal herausgeboren werden, damit es vor Allem sichtbar und ehrlich vor sich selber sei. Aber jede Geburt is schmerzlich und gewaltsam.

Nietzsche.

A FRISSESÉGNEK ÉS ELHASZNÁLATLANSÁGNAK
ízét érezzük akkor is, ha a német nép kultúrájához
közelítünk. Ez a kultúra azonban homlokegyenest
ellentéte az olasznak. És mindenesetre páratlan az
a jelenség a történetben, ahogyan ennek az ellentétnek
a tudata a két nép magatartásában kifejeződik, ahol
az egyik zavartalan önelégültségében mindig a saját
központja körül kering, a másik pedig sokszor önmaga
megtagadásával, a saját isteneinek feláldozásával, ösz-
tönösen és ellenállhatatlanul éppen az előbbi felé von-
zódik. Ismeretes az az ígézet, amelyet Itália a német
szellemre századok során át, szinte történetbe lépésének
kezdetétől fogva gyakorolt. A németiség hol küzdött
a délnek e lenyűgöző varázsa ellen, hol pedig megitta-
sult forrásainál; sokszor csak álmodozott felőle, leg-
inkább azonban túlradó fantáziáját mérsékelte vele.
Valóban úgy látszik, mintha ez a nép csak akkor tudná
teljesíteni a sorsát, ha Itália állandó problémává lesz
ránézve. De épp az életmagatartásnak ebben a szüntel-
len feszültségében rejlik a forrása annak, amit az előbb
a német szellem örök frissességének és kiapadhatatlan-
ságának mondtunk. Csakhogy az olasz lélek ifjú-
sága szellemi típusának befejezettségében, példa-
szerű zártságában gyökerezik, amely mindig új
lendületre képesíti, a németiségnek ellenben épp be-
fejezetlensége, magával elégedetlen volta és új for-
mákért való szüntelen sóvárgása adja meg az erejét,
termékenységét és belső gazdagságát. Erre a befejezet-
lenségre még mindannyian rámutattak, akik eddig a
német szellem sajátos jellegét igyekeztek megértetni,

amelyről Nietzsche találóan mondta, hogy meghatározhatatlan. A megállapodottság hiánya, az örök keresés és a lehetőségek határtalansága valóban könnyen zavarba hozhatja azt, aki a német lelki típus fogalmi megjelölésére vállalkozik. Ebben a meghatározhatatlanságban rejlik egyúttal a magyarázata annak, hogy a németet a nyugateurópai népek máig barbárnak tartják. S ebben kétségkívül van egy szemernyi igazság. De ez a „barbárság” éppen az ő nagy erőforrása és kiváltsága a többi néppel szemben. A német minden bizonnyal még keletkezésben levő nép, még csak most „keresi a létformáját” (Troeltsch) és ha idegenben, egyetlenül és sokszor megdöbentő fordulatokban keresi is, mégis ennek a keresésnek folyamata közben szinte magábanálló értékeket tár fel. Igazi gazdagsága nem az eredményekben, hanem képességeiben nyilatkozik meg, nem abban, amit elért, hanem ahogyan az adott lehetőségek körét tágítani tudja. Mondták róla, hogy nem szervezett, de szervezhető; hogy nem társas, de a társulás formái iránt rendkívül fogékony; nem egységes, de az egység vágyától erőbben át van hatva, mint a valóban egységes népek. Azt is mondták, hogy híjával van annak a formális műveltség-ethosznak, amely a latin népekre annyira jellemző, s amely ott a közösség legjelentékeltenebb tagjában is eleven, viszont a műveltség eszméje úgyszólván lelkiismereti kérdése, s vele szüntelenül vívódik. Kultúrája valóban klasszikus alkotásokat mutatott fel, maga a klasszika mint probléma talán többet és mélyebben foglalkoztatja, mint a többi népeket együttvéve, magartartása mégis legtöbbször a nyers hatalmi törekvés és a nyárspolgárlelkűség közömbössége közt ingadozik. Ez a kiforratlanság és feszültség, ez az örökös hányattatás a keletkezés és elmúlás árjában, ez a nyugvópont nél-

küli és összeütközésekkel terhes (valóban fausti) lükte-tés és keresés kétségkívül bizonyos daimonikus jelleget ad a német szellemnek. Mint ahogy Aristoteles mondja a természetről általában, hogy nem isteni, hanem daimonikus, *φύσιβ δαμονία ἀλλ' ον ὕεία*, úgy a német „természet” sem a mithosz derült és tündöklő isteneivel, hanem a föld és az ég bizonytalan, komor és lenyűgöző hatalmaival tartja a rokonságot. Az olasz ebben az értelemben bizonytalán „isteni”. Isteni, mert az a kiváltság adatott meg neki, hogy közvetlenül sarjadhat a földből és nyújthatja kelyhét a nap felé; mert lélekben és kultúrában oly természetes, szinte magától értetődő, mint az éghajlat melege és az éther kéksége; mert az a nyugalom ömlik el rajta, amely csak a zúrzavaron győzelmeskedő szellem sajátja. Ezzel szemben a német állandóan vívódik a világgal és a saját lelki megszállottságával és sohasem tekinti véglegesnek önmagát, mint ahogy sohasem véglegesíti a dolgokat sem. A megelégedettség és a kibékülés idegen előtte, valami állandóan mozgalomban van benne, a megoldások egymást váltják fel és a tagadás, a tipikus német „protestálás” az, ami ezt a folyamatot megindítja és ébren tartja.

1. Keletkezés és elmúlás.

Und umzuschaffen das Geschaffene,
Damit sich's nicht zum Starren waffne,
Wirkt ewiges, lebendiges Tun.
Und was nicht war, nun will es werden.
Zu reinen Sonnen, farbigen Erden,
In keinem Falle darf es ruhn.

Goethe.

A német szellemnek ez a befejezetlensége és daimonikus jellege magatartásának sajátos alapélményéből

válik érhetővé. Ez a tipikus német alapélmény: a változás ténye. A változás mint a létnek megnyilvánulási formája kétségkívül más népek is foglalkoztatta a képzeletét. Már a görögség, sokat emlegetett sztatikus hajlama ellenére, különös szeretettel vonta bele a változás tényét szemlélete körébe, mindenesetre úgy, hogy valami állandónak, maradandónak és változatlanak hatását kereste benne. S a nyugati, latin kultúra jú népek ebben általában a görögök nyomdokain maradtak: a változásnak racionalizálására törekedtek, ezzel mintegy védekezve, támaszpontot keresve az elmúlás és az enyészet lesújtó tudatával szemben.

Egészen más e tekintetben a német szellem magatartása. A német a változást mint események egymásutánját vagy egymásmellettségét nem szemléli, hanem éppen átéli, úgyszólván együtt végigküzdi és a változás tényét nem valamilyen állandó és azonos elvből magyarázza, hanem éppen ellenkezőleg: a változásból, az átmenetből érti meg az állandót és azonosat. Ez minőségileg mindenesetre egészen új árnyalatot ad a németiség alapélményének. A német önmagát éppúgy változásban, keletkezésben levőnek éli át, mint ahogy az egész külső világban is szüntelen fejlődést, átalakulást, folyamatot lát. Ennek a folyamatnak nyugvópontjai is mindig csak viszonylagosak ránézve, mert mindig érintkeznek a fejlődési sor megelőző és következő állapotaival: nem határok, hanem átmenetek, esetleg fokozatok. Ahol pedig folyamatosság van, ahol lélek és világ szüntelen alakváltozást mutat és a formák egymást túlszárnyalni törekednek, ott nyilvánvalóan tevékenység a lét legbelsőbb lényege. Maga a változás is mozgás, erő kifejtés, akaratnyilvánulás. A változásnak mint tevékenységkifejtésnek ebből az élményéből folyik a német magatartás sajátos dinamikus jellege. Joggal szoktak

hivatkozni rá, hogy éppen német gondolkodó jelölte meg a létezőnek lényegét a tevékenységben: la substance est un être capable d'action. Ez a felfogás nyilván a lelki magatartásnak egészen más típusára vall, mint aminőről a Descartes-é tanúskodik, amikor a szubsztancia lényegét a cogitatio (ill. extensio) tényében, vagy a Hobbes-é, aki a testiségben állapítja meg. S ugyancsak német gondolkodó volt, aki az eszme önkibontakozásában keresve a mindenség magyarázatát, a fejlődés gondolatát olyan térre is átvitte (pl. az istenségre), amely mindenkor, de főleg a latin gondolkodásra nézve a maradandónak, a megingathatatlanak teljességét jelentette. Semmi sem bizonyítja jobban a németiségnek ezt a dinamikus hajlamát, mint éppen Hegelnek a szellemi élet minden ágára kiterjedő hatása. Azonban nemcsak Hegelnek, hanem az egész német idealizmusnak, a Goethe-Schiller-körnek és a romantikának a hatása is, amelyet legalább is ebben a tekintetben teljesen azonos felfogás éltet. Ezért joggal mondhatta Nietzsche: a németek hegelianusok lennének, még ha nem élt volna is soha Hegel, mivel a levésnek, a fejlődésnek ösztönszerűleg mélyebb értelmet és gazdagabb értéket tulajdonítanak, mint annak ami van.¹ S a német léleknek erről a dinamikus készségéről tanúskodik a filozófia mellett e tekintetben leginkább jellemző másik objektivációja: a zene is. Dallam, ritmus és harmónia már lényegénél fogva a keletkezés és elmúlás sodrába vezet el, azonban sem az olasz, sem a francia muzsika nem ismeri a modulációnak és a hangsúlyváltozásnak olyan meglepetésszerű, a lét tragikus mélységeibe ragadó fellépését, mint éppen a német. Kévésszébbé a zárt dalformára való felépítés jellemzi, mint

¹ Die fröhliche Wissenschaft 357. (Kröners Tachenausg. VI. 326. 1.)

inkább a tematikus rétegződés, a szólamok váltakozása, küzdelme és lüktetése a megoldás felé. Bach sokszólamú stílusa Beethovenen és Wagneren át Brahmsig és a legújabbakig valóban az egész német muzsikán végigvonul. A variáció talán leginkább igazolja ezt, nemcsak mint önálló és ciklikus zenei műforma, hanem általában mint a harmonikus vagy ritmikus továbbfejlészetnek a németeknél szívesen alkalmazott módja, amelyben a téma mindig változva tér vissza, vagy szinte észrevétlenül maga is változik (Schumann, Wagner). A német zene valóban „mozog”, mint ahogy az a lélek, amely mögötte lélezkedik, állandó mozgásban van: ezért nem is fejez ki állapotyszerűséget, „hangulatot”, hanem inkább törekvést, aktivitást, a hangulat változásait és az állapot csak mint a szüntelen dinamikának átmenete jelentkezik benne. Ha ezt az élménymódot általában zeneinek nevezzük, akkor a német lelki típusról joggal mondhatjuk, hogy minden megnyilvánulásában, tehát képzőművészetben, költészetben, filozófiában, vallásban egyaránt sajátosan zenei jellegű.

De a keletkezésnek és elmúlásnak ebben a szüntelenül lüktető árában a német lélek életérzése szükségképpen bizonytalanná kell, hogy váljék. Ennek létebeli bizonytalanságának szimbóluma már a németséglakta terület határainak szaggatott, széttagolt volta, amely úgyszólván külsőleg kifejezi azt a feszültséget és harcot, amely szellemét állandóan fogva tartja. Ez a lelki helyhez-nem-kötöttség nyilvánul a németség egész történetében, amely az egységnek mindig híjával volt, ahol a hirtelen fellendülést éppoly hirtelen hanyatlás követte mindig nyomon. Más, nyugati népek fejlődésének van olyan delelőpontja, amely sajátos történeti rendeltetésüknek legjellemzőbb kifejezéseként tekinthető és rendszerint fejlődésük egész további so-

rát is meghatározza. A német ezzel szemben mindig új nekilendüléssel törtet a csúcspont felé, folyton kísérletezik a teljességgel anélkül, hogy valaha is sikerült volna elérnie. A német szellem, amint újabban már ismételten rámutattak, valóban csak átmenetileg lakozik a magateremtette formákban, és maguk ezek a formák sem bizonyulnak sehol tartósaknak. Nemzeti öntudatának hiánya vagy fejletlensége is, ami miatt annyiszor szabad utat engedett az idegen befolyásnak, jórészt erre a létbeli bizonytalanságra vezethető vissza. De innen ered másfelől az a képessége is, hogy az idegen lelkiséget legváltozatosabb alakulásában is meg tudja érteni. Az önelégültség nem igen hajlamosít más lelkiség megértésére, mert távolságokat teremt és a maga fejlődését tekinti általános normának. Csak ott, ahol a lélek maga is benne állva a keletkezés és elmúlás sodrában, az összes létezőket keletkezésükben, fejlődésükben szemléli, sőt együtt átéli, csak ott tudja fejlődésük öntörvényszerűségét is megérteni.

A létbizonytalanság érzésével függ össze és a változás alapélményében gyökerezik a német léleknek másik jellemvonása: az *irrealitás* is. Kétségtelen ugyan, hogy a németség, főleg története legutóbbi szakaszában, valóságérzékének is számos bizonyítékát adta; ez azonban, amint már gyakran kiemelték (Troeltsch, Scheler), csupán visszahatás eredménye volt a megelőző korszak túltengően elmélkedő magatartásával szemben, és épp ennek a visszahatásnak egészen szokatlan heve és szertelen formái árulják el legjobban, mily erős és mily mélyen gyökerezik benne az ideológiák iránti hajlam. Mert az irrealitás sajátossága éppen abban mutatkozik, hogy a valóságról alkotott eszméknek magánál a valóságnál többre becslése a lélekben ösztönösen lép fel; ebben különbözik a dok-

trinér típustól, amely (mint a francia szellem jellemzése alkalmával láttuk) szintén az eszméket helyezi a valóság fölé, azonban nem ösztönösen, hanem észszerű meg-gondolásból. A német sohasem doktriner, de majd mindig irreális; ez az oka, hogy állandóan túllő a célon, hogy a latin szellemre oly jellemző formának, arány-nak szinte teljességgel híjával van. Az a bizonyos né-met „nehézkesség” is, amelyről már Goethe panaszkodott, részben ebből az irrealitásból folyik. Ugyanakkor azonban ennek az irreális hajlamának köszönheti foko-zott problématudatát is. A probléma sohasem a valóság biztos talaján bontja ki szárnyát, hanem mindig a való-ságról alkotott gondolkodás ellenmondásaiából pattan elő. Minthogy a német a valóságot mindig az eszme tükrében szemléli, minthogy mindig csak útban van a valóság felé, azért nem adottságot, hanem feladatot lát benne, nem plaszticitásában, hanem feszültségeiben keresi fel. Sőt azt lehetne mondani, hogy szívesebben keres, mint talál, maga a probléma mindenkor jobban érdekli, mint megoldása.

Az irrealitásnak ez a sajátos formája megérteti azután a németiségnek egy másik tulajdonságát is, a sok-szor emlegetett „német s z u b j e k t i v i t á s t”. Végző elemzésben ez a szubjektivitás is a változás alapélmé-nyére vezethető vissza. Ahol ugyanis a dolgok állandó keletkezésben vannak és a megismerő tudat is állandóan változik, ott szinte természetszerűleg tör magának utat az a felfogás, hogy a dolgok csak jelenségek, és a bennük nyilvánuló összefüggés és rend, a változások folyamában mutatkozó törvényszerűség csupán a tu-dat rendező, összekapcsoló és szétválasztó tevékenységének műve. S története egész folyamán a németiség nemcsak a filozófiában, hanem a kultúra minden ágá-ban, művészetben, vallásban, politikában is végfefogy-

hatatlanul kísérletezett, hogy a tudatnak ehhez a jelen-ségvilághoz való viszonyát megoldja. A szolipszizmus-hoz eközben ritkán jutott el (úgyszólván csak a romantikusoknál volt erre kísérlet), azonban mindig szívesen hajlott arra, hogy a természetben és a történetben egyaránt csupán annak a módnak a kifejezését lássa, ahogyan az Én a tárgyakkal vonatkozásba lép. Ennek a magatartásnak kétségkívül vannak előnyei. Az a bizonyos német „bensőség”, a lélek gyöngéd és törekeny hangulatainak, bonyodalmainak és különvalóságának sajátos megbecsülése ebből a szubjektivitásból fakad. Ez a bensőség nyilvánul már Eckhart mester „lélek-szikrácskájában”, ez a mozgatója a lutheri vallásosság-nak, ez élte a pietizmust, hogy azután legtisztábban kifejeződjék a goethei lírában s kiváltképpen a XIX. század romantikus muzsikájában. Van azonban visszája is: az a bensőség, amely nem tud vagy nem akar formát öltetni, amely szétomlik önmagában, anélkül, hogy bármit is megtermékenyítene. Az ú. n. „széplélek”, amely ebben a bensőségben éli át a világ egészét, még a legszelídebb válfaja ennek a magatartásnak; a „vagabundus”, a közelmúlt német ifjúsági mozgalmának ez az ismert alakja, aki már szándékosan igenli a kötetlenséget, az anarchikus formáját testesíti meg. A szubjektivitás igazi veszedelme azonban főleg abban mutatkozik, hogy a tartalmakat viszonyokká, tevékenységekké oldja fel, ami következményeiben szükségképpen a relativizmus felé sodorja. Ez a relativizmus valóban állandóan ott kísért, néha nyíltan, legtöbbször azonban lappangva, a német szellem minden megnyilvánulásában. Jellemzően kitűnik ez éppen a legabszolutisztikusabb gondolatrendszer, a hegelizmus sorsából, amely a történet magyarázatában és a politikai életben

akaratlanul is egészen bomlasztó törekvések kútfejévé vált, nyilván mert magában hordta ezek csiráit.

2. A végtelenség vágya.

Und immer
Ins Ungebundene geht eine Sehnsucht.
Hölderlin.

Sein Blick ins blaue Grenzenlose schweift.
George.

A német alapélménynek ez a sokrétűsége észlelhető ennek az alapélménynek kifejezésében is. Bárhol közelítjük is meg a német szellemet megnyilvánulásai-
ban, akár gondolkodásában, akár törekvéseiben, akár cselekvésében vagy alkotásában: alapélményének, a változásnak kifejezésében mindenütt a végtelenség táv-
latait nyitja meg. Ebben különbözik talán leginkább a német szellem magatartása a latin népekétől. Emezek-
nél a kifejezés éppen a formálás, az arányos lezárás, a végesben való elhelyezkedés eszköze, a német szellem ellenben a formát nyűgnek, korlátnak érzi, s ennek ke-
reteit mindig szétfeszíteni iparkodik, mert amit örök változásban levőnek él át, annak kifejezésére csak a végtelenség idézésével képes. Ha rövid szóval akarjuk megjelölni ennek a végtelenségre való törekvésnek lé-
nyegét, amely a német lélek dinamikus jellegének meg-
felelő kifejezési formája, akkor azt mondhatjuk: az Is-
tent és a világot egyaránt át akarja karolni benne. A végtelenség eszméje a mozgatója már a Karolingok és a Staufok világbirodalmi törekvéseinek; ez nyilvánul a hitújításnak eredetileg minden kötöttséget és közve-
títést elhárító vállalkozásában; ez tér vissza mindig újra meg újra a filozófiában, Nicolaus Cusanustól

kezdve Leibniz infinitezimális elvén át egészen Fichteig és a romantika „kék virágáig”; ez lüktet Bach fugáiban, a gótika térbeli mozgásában, Rembrandt vagy Marées vagy F. Marc képeiben és nem utolsó sorban az egész tudományos kutatás szellemében, — mindig más formában, az értéknek változott hangsúlyával, de mindig ugyanazt az alapmagatartást fejezve ki. A végtelenség eszméjének azonban (amint már Hegel, sőt még előbb Leibniz rámutatott), tulajdonképen mindenkor kettős értelme van. Egyfelől ugyanis jelenti a véges fogalmának pusztá tagadását, tehát valamilyen folyamatsornak szüntelenségét, lezárhatatlanságát, ahol a határok folytonos átmenetek és ezért mindig csak az egyes relatív tagok határozzák meg egymást, maga a sor ellenben hártálanul „halad” (indefinitum). De másfelől értjük rajta az abszolút végtelenséget is, mint minden végest felülmúló, feltétlen követelményt, s ez szintén korlátlan és kimeríthetetlen, tartalmában azonban mégis egészet alkot, és ez az egész a tagokat is fennállásukban mindenkor meghatározza (indefinitum). Mellőzzük ezúttal annak megállapítását, hogy a végtelenség e kettős formájának ismeretelméleti és metafizikai szempontból minő jelentősége van. Ha pusztán tipikus fellépése szerint tekintjük a végtelenség eszméjét és elfogadjuk, hogy negatív formájában, tehát mint indefinitumot, inkább a világra vonatkoztatjuk, ezzel szemben mint abszolút követelményt Istenben keressük fel, akkor a németiség magatartására nézve jellemzőnek azt mondhatjuk, hogy a végtelennek ez a két formája egymást keresztezi benne. Ennek következtében pedig a világ megismerése és az Isten után való sóvárgás nála mindig sajátosan összefolyik.

Ebből érthető a német szellem minden megnyilvánulásának poláris feszültsége. A végtelenség formái küzdenek benne egymással, és ritka eset, hogy ebben a küzdelemben valamelyik felülkerekedjék.¹ Bárhol közelítjük is meg kifejezésében a német szellemet, bizonyos, hogy a világra irányuló megismerő törekvésében mindig Isten után való sóvárgás hajtja és viszont, ahol Istenben akar gyökeret verni, ott a világ szakadékaivel leselkednek rá. Ennek következtében azonban magatartása sajátos kettősséget mutat. Kifejezési formái állandóan végletek közt mozognak, ellentétekben keresi a végső, plasztikus egységet, ennek kapuja azonban minden erőfeszítése ellenére sem nyílik meg előtte. Ezért nincs tulajdonképpen stílusa a németségnek. A stílus mindig egység, — az élmény és a kifejezés egysége —, a végtelenség azonban sohasem szemléltethető hiánytalanul, a poláris ellentétek legfeljebb csak utalnak az egységre, de nem valósítják meg. A stílus mindig tagolás, tér és idő arányossága; a végtelenség azonban több ennél, eszményi követelmény, s ennek a poláris ellentétek csak közelébe vezetnek, de nem érik el soha. A stílus mindig győzelem az ellenállásokon; a végtelenség ezzel szemben folytonos harcrahívás és az ellentétek a harsonásai.

Ebben a kettősségben gyökerezik egyszersmind a németségnek tragikus vonása. A véges leküzdésének, a töredékességtől való megváltásnak a vágya űzi, ámde a teljesség mindig tovasiklik előle és a merő ellentétekben marad fogva: nem az összhang, hanem az aránytalanság jellemzi. S ez a tragikus aránytalanság jellemének számtalan változatában tér vissza. Megnyilvánu-

¹ Ilyen felülkerekedés volt pl. a múlt század realiztikus irányú fejlődése, amelyről már fentebb volt szó.

lását láthatjuk az aprólékoság szellemében éppúgy, mint másfelől az egyetemes szintézis képességében. Mindkettő egyaránt a végtelenség eszméjének kisugárzása. De az aprólékoság inkább a világismerés irányában fejlődik ki és a tipikus „német szorgalomban” és „kitartásban” szökik szembe, a szintézissel ellenben rendszerint Isten felé tör, és azok a fonalak, amelyekkel mindig szélesebb ívben csavarodik köréje, sokszor már csak álomból és meséből (Traum und Märchen, ahogy a romantikusok mondták) vannak szöve. Mindamellett: a szorgalom és az álmodozás a német jellemben szétválaszthatatlan egymástól és legtöbbször egymáson növekedik. Mintha a bibliai Márta és Mária jelleme itt egy népközösség sorsában feslenék fel, akik azonban itt sajátos módon egymást ejtik rabul. A német lélek a legaprólékosabb munka közben is nagy tervekről álmodik és viszont valóban egyetemes szintéziseit is a hétköznapi serény munka érzületével alkotja meg. Van ennek a kettős magatartásnak természetesen torzképe is: ott a filiszter, aki a végtelenség mesgyéjén is a szűköset, a korlátolt feltételeket keresi és csak bennük érzi jól magát, — itt pedig a fantaszta, aki a valóságot csak ugródeszkának használja, s erről fejjel veti magát a végtelenség vizébe, ahol azután nem hallja többé annak sem a lejtését, sem a dallamát.

Ilyen ellentét nyilvánul a németségnek egyfelől a misztikára, másfelől pedig az absztrakcióra való hajlamában is, és ebben szintén a végtelenségnek kettős formája jelentkezik. Elragadtatás és fogalmiság épp ezért sajátosságosan keveredik nála. Amabban közvetlen érintkezést keres a világgal, a világ legbensőbb, rejtett magvával, emebben pedig annak világfeletti, az abszolútumra tornyosuló jelentését akarja utólélni. Mindkettő azonban egyformán a kife-

jezésnek nem szemléletes, tér és idő felett kanyargó, valószerűtlen, sőt disszociatív természetű módja. Más népeknél — elsősorban a latinoknál — leginkább éppen a kifejezés formái vonják a közösség tagjait kapcsolatba egymással, a németségnél ellenben misztika és absztrakció mindig sajátosan egyéni kifejezésforma, közvetlenül irányul a végtelenre és legtöbbször egészen figyelmen kívül hagyja, hogy minő hatást kelt a közösség többi tagjában. Annak a német nehézkességnek, amelyről már fentebb, az irrealitással kapcsolatban volt szó, itt, ebben a misztikus-absztraktív hajlandóságban rejlik a másik gyökere. Jellemzően elárulja ezt már magának a német nyelvnek a szelleme. Mintha ez mindig szűknek és terhesnek érezné a testét és tiszta ideává szeretne válni, de épp ezért meglepően bonyolult, terjengős és többértelmű, színei, mint a szivárványé egymásbafolynak és íve megfoghatatlan, inkább csak lebeg a valóság felett, de nem simul hozzá, sokat sejtet, de nem mutat rá semmire. S hasonlóképpen a német szellemnek minden megnyilvánulását bizonyos tekintetben fátyol borítja, szimbolikus félhomály, amely csak utal valami távolabb levőre, elérhetetlenre, — ugyanakkor pedig a kifejezhetetlent, a tovább elemezhetetlent is racionális eszközökkel igyekszik megvilágítani. Ezért tulajdonképpen minden racionális teljesítményének háttérében misztikus elemek lappanganak és viszont minden misztikus tapogatózásában is végeredményben racionális eszközökhöz folyamodik. Az elfajulás itt is mindkét irányban felléphet: egyfelől mint misztikus rajongás, amely az egész valóságot hamis látszatnak minősíti és ezért tövestül felfogatni törekszik,¹ másfelől pedig mint fogalmi kaloda, amely

¹ A német szellemnek erre a misztikus hajlamában gyökerező zabolátlanságára újabban helyesen mutatott rá H. M a s s i s (Dé-

az életet elvont formulákhoz, jelszavakhoz köti s erőszakot követ el mindazon, amihez hozzáér. Mindkettő elég gyakori a német szellem történetében.

A lírizmus és ennek útítársa a végtelen felé, a titánizmus, szintén ilyen sarkított ellentétet fejez ki. Tüzetesebb elemzéssel ezekben is a magatartásnak világra és Istenre irányuló kettőssége fedezhető fel. A lírikus természet a világot belülről tükrözi vissza, az érzelem érverésében, s mint ahogy ennek nincs „határa”, úgy a világnak sincs, amely benne „hőmpölyög”. Ezért a lírai közlés közege mindig az idő, és talán semmi sem tünteti fel jellemzőbben a német léleknek *ezt* a lírikus hajlandóságát, mint hogy a térbeli kiterjedés formáit is valamiképpen mindig időbelileg, az időbeliség formáiban törekszik kifejezni. Nem a szemléletesség, hanem a hangulat, nem a szín és a szoborszerű vagy építészeti formák, hanem az ütem, nem a megnyerő fellépés és a szónokiasan szavaló alakítás, hanem önmaga átadása a jellemző kifejező eszköze. A lírikus lélek menekül a térből, ahol csak a kötöttséget, a végesség súlyát érzi és azt a pillanatot törekszik megfogni, amelyben a világ egész végtelenségben beléje ömlik seliger Moment). Innen ered azonban magánossága is. A tér elkülönít ugyan, mégis mindig közös, sőt a társulásnak egyetlen alapja. A lírai pillanat ellenben nem a térbeli, hanem csak az időbeli érintkezést engedi meg: a folytonosságot fenntartja, de épp ennek a folytonosságnak árjában a lélek egyedül van és társtalan. Magánosságában mindig arra kell eszmélnie, hogy a kellő pillanatot, mint Faust, elmulasztotta, vagy pedig nem telítette meg az élet egész

fense de l'Occident, 1927.), csakhogy igazságtalanul elfogult, amikor ezt nem elfajulásnak, hanem a német szellem általános kifejezésének tekinti.

tartalmával, nem fogta meg benne az egész végtelen világot. Ez a felismerés kedélyének kétségkívül bizonyos komor alaphangot ad, de egyúttal mindig új erőfeszítésre is serkenti. S ebben az erőfeszítésben mutatkozik a német lélek titáni természete. Magános vívódása emberi mivoltának határaival, elszánt küzdelme az ellenálló világmatériával, amely nem „akar” a lélekbe beleömleni, szükségképen perbe vonja az Istennel, aki létének ezeket a határait kimérte. A megváltás vágya bizonytalán éppúgy hatóereje ennek a titáni önigenlésnek, mint a megistenülése: megváltás a kötöttségtől, a tér és az anyag lenyűgöző hatalmától és megistenülés a lettből és az alkotásban, amellyel a lélek mintegy önmagát tetézi. Csakhogy a halandó ember útja a megváltáson át vezet a megistenüléshez, a titán ellenben erővel tör az égbe és megistenülve akarja megváltani önmagát. Ez az önistenítő törekvés, ez az ágaskodás az emberfelettség felé mindenekfelett jellemző a német szellemre, bár sokszor egészen láthatatlanul, felszín alatt erezi át. Ebben kétségkívül elbizakodottság rejlik, de ugyanakkor lemondás és áldozat is. Győzelme mindig önmagán, embervoltán való győzelem, amelynek korlátait azért töri szét, hogy odaadásának szabad utat nyisson az Isten felé, akivel vitázik, hogy elérje és hozzá hasonljon. Valóban nincs a német szellemnek olyan kifejezése, amelyen a küzdelemnek, a verítéknek a nyoma felfedezhető ne volna. Legjobb alkotásait — önmaga ellenére hozta létre. Sőt mintha mindenkor épp azt törekednék kifejezni, ami legkevésbé felel meg természetének, ami legkevésbé termelt a keze ügyére. Ekként válik lírizmus és titanizmus a német léleknek egymást feltételező, egymást kiegészítő életformájává. A lírai Önátadásnak véghezvihetetlen volta szükségképen elvezeti a küzdelemhez, keménnyé és támadóvá

edzi, de a teljesebb odaadás végett. Természetesen mindkét irányban itt is bekövetkezhetik (amint történetileg mindig be is következett) az elfajulás. A lirizmus felől mint érzelgősség, ahol az önátadás áhítatát a pillanatnak való kiszolgáltatottság, a hangulat mámora váltja fel, a titanizmus felől pedig mint nyers erőszak, ahol nem az egyéni létnek küzdelmes fokozására, fausti egetostromlására, hanem a pusztta tömegszervezésre („Drill”) és ennek antaeusi erejére kerül a hangsúly.

Az önátadás és az önérvényesítés mint cél a lirizmus és a titanizmus poláris magatartásában fejeződik ki. Mihelyt azonban ebben a magatartásban nem a célra, hanem magára a tevékenységre, a megnyilvánulás módjára irányítjuk figyelmünket, itt a német szellemnek egy újabb jellemző ellentétét szemlélhetjük. Ez az újabb ellentét — s ebben ismét a végtelennek kettős formája fejeződik ki — a m é r t é k t e l e n s é g b e n és ugyanakkor az örök sóvárgásban mutatkozik. Mértéktelen a német a munkában és vállalkozásaiban, az újításban és az alkalmazkodásban, erőinek használatában és a találékonyságban, a siker élvezetében és a csüggedés sötétlátásában, az álmodozásban és a protestálásban. Ez a mértéktelenség szökik szembe főleg az újabb német kultúra fejlődésében, akár az arányait, akár az ütemét tekintjük, de megnyilvánulásai megfigyelhetők a németiség egész történetének folyamán, ahol különböző formában, mindig újra kiütözik. Ebből a szempontból a reformáció fellépte ugyanannak a mértéktelenségnek szelleméről tanúskodik, mint a racionalizmusa, a romantikáé vagy a múlt század második felének természettudományi-ipari irányáé. Kétségtelen, hogy ahol eszmék és eszményi tartalmak hevítik ezt a „mértéktelenséget”, ott olyan lendületté válik, amely fokozott teljesítményekre sarkal és formának formába

ömlését segíti elő. A gótika ennek a „mértéktelenségnek” legszebb kifejezése, s mindjárt hozzátehetjük, hogy ebben az értelemben a gótika szelleme a németiség lelkében szüntelenül él. De viszont az életforma hiánya, a sajátos német egyoldalúság is erre a mértéktelenségre vezethető vissza. Sehol sem beszélnek többet a műveltségről, sehol sem él a műveltségnek őszintébb vágya, mint a németek körében, mégsem akad nép, amelyben annyi egyoldalúsággal találkozánk, mint náluk. A németiséget jellemzően nem a művelt ember képviseli — abban az értelemben, ahogyan ennek alakja a latin népeknél kialakult s ahogyan a legtisztábban a humanista típusban fejeződik ki,¹ — hanem a szakember. Ezért találoán mondja Scheler, hogy a német emberben a hivatásforma rendszerint túlteng az életforma felett és elnyomja. Végkép veszedelmessé válik azonban ez a mértéktelenség, ahol anyagias irányú, mert itt magának az életnek technizálódását idézi elő. Nem véletlen, hogy a mai európai szellem „amerikanizálásában” éppen a németiség járt elől és a gazdasági elvnek ez az egyoldalú érvényesítése a kultúra minden ágában épp náluk öltötte a legesetlenebb formákat. Jellemző azonban, hogy a mértéktelenségnek még ebben a kóros elfajulásában is a német lélek örök, csillapíthatatlan sóvárgása fejeződik ki. Goethe egy ízben különbséget tesz tárgyias és „sóvárgó” magatartás között. Ha ő maga a sóvárgásán úrrá tudott is lenni, bizonyos, hogy a német embert általában, még határozottan tárgyias törekvéseiben is ösztönös sóvárgás mozgatja, ezért a közelit és adottat is szívesen bűvös távolságba helyezi, ahol tér és idő torlaszain át vágyakozva szárnyalhat feléje. Mert a sóvár-

¹ Non un grammairien ou logicien, — mondja megvetéssel Montaigne — mais im gentilhomme. (Essais I. 25.)

gas csak a távolságban élhet, mihelyt partot ér, menten kilobban. Ez teszi a németseget szükségképpen mértéktelenné, viszont ennek a mértéktelenségnek köszönheti, hogy nem apad ki soha, hanem fiatalos kalandvággyal vág neki a szemhatár kéklő köde mögött rejtőző ismeretlennek. Van azért ennek az örök sóvárgásnak is kedvezőtlen formája, amikor feszültsége teljesen céltalan és tárgyaltan, és a lélek megittasul pusztán a távolinak elképzelésében. A romantika nem egy tekintetben ennek a meddő sóvárgásnak útját járta. Itt a sóvárgás öncél (Novalis; „kék virága” épp ennek az öncélúságnak a jelképe) és az Én, amely fogva marad benne, csak játszik a tárgyakkal, de nem érinti őket soha. Nem lehet csodálni, ha ezért a romantikus előtt az egész lét végül merő arabeszkké válik.

A végtelenség poláris feszültsége fejeződik ki végül a s z é t h ú z á s és az e g y s é g v á g y ellentétes formáiban is. Ez az ellentét kiváltképen a németiség politikai magatartásában tűnik szembe, de tágabb értelemben szellemének minden megnyilvánulására jellemző. A széthúzó erők kifejlődését bizonyonyal ellentétes faji tulajdonságai is előmozdították; végső gyökere azonban mégis a végtelenség eszméjében rejlik, amely a világra vonatkoztatva, szükségképen elvezet az egyéniség önértékűségének állítására. Mert ahol a világ végtelen* ahol a tagozódás mindig tovább folytatható és az átmeneteknek nincs határuk, ott nyilván az egyén a középpont, amely adott sajátosságából egész végtelenségében tükrözi a világot, s épp ezért „monde à part” ahogy Leibniz mondta. Valóban alig lehetne jellemzőbb fogalmi kifejezése a németiség szétaprózódási hajlamának, mint Leibniz monadológiája, amely a világot csupa egymástól független, kölcsönhatás nélküli, puszt-

tán belső öntörvényszerűségének engedelmeskedő szubstanciára bontja szét, és ahol csak az előre megállapított isteni világterv biztosítja, hogy ez a világ mégsem zűrzavar, hanem egység és összhang uralkodik benne. Az utóbbi tétel egyúttal kirívóan mutatja, hogy a német lélekben a széthúzás mellett is ellenállhatatlanul ott él az egység vágya, s hogy ez az egység, amellyel a töredékességet legyőzni törekszik, kiváltképpen vallásos jellegű. A térben és időben elkülönült, pártütő, egyenetlen világ az abszolút végtelenben, Istenben találja meg az egységet. Történetileg ez az egységre-törekvés legszebben a szent-birodalom eszméjében fejeződött ki. Ebben kétségkívül a római impérium szelleme elevenedett fel újból, azzal a gyökeres különbséggel azonban, hogy ennek létrehozó elve, a jogrend, itt az isteni kegyelem közvetítőjévé vált. S ha az impérium sanctum a Staufok bukása óta már csak névleges volt is és a protestantizmus térfoglalásával mindinkább veszített szakrális jellegéből, mégis eszméjében állandóan ébren maradt és a politikailag mindig széttagolt németiséget úgyszólván politikum feletti módon egyesítette. A polaritás mindamellettt itt is könnyen elfajulásra vezethet. Az egyéniség elvének túlzásba vitele ugyanis a teljes politikai-társadalmi elemekre hullást idézi elő, az egységretörekvés pedig szélsőséges formájában mint önkényes központosítás jelentkezik. Mindkettő ismeretes a németiség körében. Sehol a világon nincs annyi „különvélemény” tudományban, művészetben, vallásban, politikában, életfelfogásban, mint a németeknél, de ugyanakkor sehol sem találni több önállótlant, pusztán vezényszóra engedelmeskedő, sokszor már a meghuny ászkodással határos szellemet, mint közöttük.

Tehát változás és végtelenség: az alapélménynek és a kifejezésnek éhben az egymásra való vonatkozásában ismerhetjük meg történeti fellépésében a német sorstípust. A változásnak daimonikus árjában hanyódva és a végtelenség sarkai közt kifeszülve, küszködve, soha békét nem lelve, valóban úgy tűnik fel a német szellem, mint Dürer egyik ismert metszetének harcosa, aki elszántan, előreszegzett tekintettel léptet tova, miközben mellette settenkedik az ördög és a halál... így jelent meg a germán lélek már a történeti idők küszöbén, „a változás „ördögétől” megszállva és a végtelenség „halálos” szédületével szívében („das wunderbare Sehnen dem Abgrund zu”, mondja Hölderlin) és így halad át a századok során, mint a kalandra szomjas wikingek igazi utóda, aki mindig útban van és sehol sem ver tartósan gyökeret» Joggal hívja ezért Leopold Ziegler a németet az örök *vándornak*.¹ A vándorlás valóban nemcsak a romantikának állandó témája, hanem témája magának az egész német történetnek és a német életakaratnak is, úgyszólván hivatás, feladat, amelyre majd sóvárgásból, az ismeretlen messzeségek iránt érzett áhítatból („Fernweh”), majd lemondásból, túlaradó tevékenységének megkötése és legyőzése végett („Entsagung und Überwindung”) vállalkozik. A vándorlás ösztöne készítette már a régi germán törzseket örökös mozgolódásra, még a római impérium keretén belül; ez hajtotta a frank királyokat, majd a Staufokat mindig újra Dél felé, egészen a szicíliai partokig és sodorta a keresztesháborúk kalandkeresőit a messze Keletre. Még szembeszökőbb azonban ez a vándorló hajlam a városi élet fellendülése után, annál is inkább, mert a polgári kultúra egyébként általában a nyugalmas,

¹ Das heilige Reich der Deutschen. I-II. Darmstadt, 1925.

helyhez kötött jólétnek volt a tűzhelye: a nyugtalan vérű scholarisok, az idegen zsoldba szegődő landsknechtek, a világjáró kézműveslegények¹ csupán különböző típusai az örök vándornak. S midőn az újkor beköszöntével a németiségben is új erők feszültek, sőt mindinkább *újja* érett, „megreformálódott” lélekben is, ezzel a vándorlás célja és iránya is megváltozott, úgyszólván benső lelki ügygé vált, mivel most kiváltképpen örökös erjedésben levő szellemét mérsékelte vele. Ez a lelki vándorlás, ez a feltartóztathatatlan vágyódás Itália és Hellász azúros ege felé jellemzi majdnem kivétel nélkül a németiség összes szellemi hőseit, Dürert és Goethét, Hölderlint és Nietzschét, Hebbelt és Wagnert, ez tör elő képben és dalban, költészetben és gondolkodásban, az egyéni életformában és a társulás szellemében („Bund”). A német itt már nem kalandot, hanem formát keres vándorútján, eredetileg alaktalan életérzésének megtisztulását és kifinomodását. Goethe regénye, a Wilhelm Meister, ennek az askétikus szellemű, a vándorlásban úgyszólván életszabályt megállapító magatartásnak legszebb kifejezése; de éppúgy Heinse Ardinghellója, Tieck Sternbaldja, Novalis Ofterdingenje is, és a közelmúltban az ifjúsági mozgalom és a vele vagy belőle meginduló neoromantika ismét ezt a motívumot tette alakítása tárgyává. De bármily különböző indítékok vezetnek, bármennyire eltérők koronként a mozgó eszmék: a németiségnek történeti rendeltetését mindenképpen végig kell vándorolnia.

¹ Jellemző, hogy a kézműveslegényeknek ez a vándorlása (Wandergesellentum), amelynek meg kellett előznie végleges megtelepedésüket, Franciaországban és Angliában teljesen ismeretlen jelenség. V. ö. Max Weber: Wirtschaftsgeschichte, 1924. 133. 1.

3. Ö n t ö r v é n y s z e r ű s é g .

Es ist in dir, du bringst es ewig hervor.
Schiller.

A vándorlás szelleméből válik érthetővé a német-ségnek minden kulturális objektivációja is. A német kultúra, úgy, amint a térbeli és a lelki vándorlás hányattatásai közt kialakult, a változónak és maradandónak sajátos gyűrűződését mutatja, sehol sem zárul, soha sincs befejezve, benne minden következő alakzat a megelőzőt teszi feleslegessé, és mégis magába foglalja. Tehát valóban *coincidentia oppositorum*, ahogy már az újkor elején Nicolaus Cusanus kifejezte. Az ellentétek összesimulása, együttélése nemcsak a lélekben, hanem abban a kultúrában is, amelyet e lélek létrehozott: ez a német vándor igazi „árnyéka” ... Olyan egységről, aminő a római szervezetben, a francia stílusban, az angol világhatalomban vagy az olasz humanitásban nyilvánul, épp ezért a németység körében nem is beszélhetünk. A való-ságos egység helyett inkább az eszmei ellenpontozat jellemzi a német lélek tárgyi jellegű képződményeit, s a kultúra, mint e képződmények szövedéke, maga is inkább eszme, ellentétben a nyugati (latin-angolszász) felfogással, amely a kultúrában elsősorban intézmények és szokások tényleges rendjét látja. A kultúrának ez az eszmei felépítése pedig kiváltképen két poláris eszmén nyugszik: a *szabadság* és a *normativitás* eszméjén. Alig lehetne mélyebb ellentétet elképzelni, mint aminő a szabadság eszméjének nyugateurópai és német meg-fogalmazása között mutatkozik. A nyugati szabadság-eszme a természetjog eszméjéből fakadt, tehát lényege szerint egyetemes, racionális jellege van s ezt kialakulásában is mindvégig megőrizte, amikor a demokrácia-

ban és a liberalizmusban valósult meg intézményszerűleg. A német szabadság-eszme ezzel szemben gyökerében egyéni természetű, tehát irracionális és kimérhetetlen, akárcsak maga az egyéniség, megvalósulását pedig sem intézményekben, sem társadalmi formákban, hanem az önállóságban, az Én teremtő, formáló műveleteinek összefüggésében, teljességében keresi. A német idealizmus éppenséggel az egész világtörténet értelmét ennek a belső szabadságnak fokozatos öntudatossá válásában látja (Fichte, Hegel). Az egyéni jelleg azonban mindig csak akkor fejtheti ki magát és csak akkor magyarázható, ha valami egyénfelettire, egyetemesre irányul. Ezt az egyetemeset a szabadság-eszmének egyéni vonásával szemben a német szellem a normativitásban látja képviselve. „Du kannst, denn du sollst”, — ez a kanti formula a legjellemzőbben kifejezi azt az összefüggést, amelyben szabadság és normativitás, tehát irracionális és racionális tényező egymással áll. Mert a norma, mint az egyetemes és szükségképi, mindenkor racionális természetű, és az egyéni szabadság épp abban nyilvánul, hogy az észszerűséget mint önnön lényegét törvénynek ismeri fel.¹ Ha az észszerűnek normatív felfogása az emberi szellem általános tulajdonságai közé tartozik is, s nyomai minden népközösség körében feltehetőek, mégis ez a merész gondolat, amely a törvényben nem az egyéni szabadság megtörését, hanem éppen ennek teljes érvényesülését látja, sajátosan németnek tekinthető, s ennek másutt nehezen találjuk párját. Az autonómia elve, amely a szabadságnak és a normativitásnak ebben az összefogódzásában kifejeződik, Nyugat-Európában mindenütt társadalmi eredetű és tárgyi

¹ „Notwendig ist das Vernünftige als das Substantielle — mondja Hegel —, und frei sind wir, indem wir es als Gesetz anerkennen und ihm als der Substanz unsres eigenen Wesens folgen.” (Vorles. üb. d. Philos., d. Geschichte, Reclam 78. 1.)

jellegű, a szervezet, a hatalom vagy a személyes egyenlőség elvéből következik vagy vele rokon, tehát mindenképpen valami adottat, leszűrtet, objektívet jelent. A német autonómia fogalma ezzel szemben lényegileg funkcionális jellegű, a lélekkel együtt növekedik, s ennek öntörvényszerűsége kering egyre szélesebb ívekben az egész tárgyi világ tornya körül, míg végül maga ez a tárgyi világ is folyamatba jön, tevékenységgé oldódik és törvényszerűsége a lélek mintájára alakul. Nem lehet itt feladatunk, hogy az autonómiának ezt a „német” megfogalmazását helyességében megítéljük. Csupán azt kell megállapítanunk, hogy ennek az autonómiának eszméje hatja át az egész német kultúrát, ez uralkodik jellemző módon minden területén, a vallásban és az erkölcsiségben, a politikában és a tudományos kutatásban és nem utolsó sorban a művészetben is. Szabadság és normativitás: a német kultúrának ez a kettős elve vezet el a német klasszika és romantika kérdéséhez is. A kettőt Nietzsche óta egészen napjainkig sokszor vették már vizsgálat alá, majd egymáshoz való viszonyukban, majd más népek klasszikájával és romantikájával összevetve. Ez a vizsgálat mindig azzal az eredménnyel végződött, hogy a német klasszika és romantika valamiképpen szorosabban összefügg egymással, mint más népeké, úgy szólván egymást tételezi fel, sőt lényegében rokon. A rokonságot persze legtöbbször a romantika javára hangsúlyozták. Ha a klasszikát a kultúra egészének zártságában és egyensúlyozottságában látjuk, akkor kétségtelen, hogy a németség ehhez még nem érkezett el. Nála lélek és kultúra egyaránt nyílt és egyúttal feszültségekkel terhes, ezért a latin népek szemében a német klasszika valóban nem ok nélkül „romantika” és ezt a felfogást — főleg újab-

ban ismét — maguk a németek is vallják. A klasszikának és a romantikának ez a sajátos összefüggése az autonómia fogalmából magyarázható, mivelhogy az egyéni és az egyénefeletti elválaszthatatlanul szövődik benne. A klasszikának kétségkívül mindenkor és mindenütt az egyetemes a lényege. És ezt az egyetemet fejezi ki a németiségben éppen a normativitás azzal, hogy formával és mértékkel ajándékozza meg a *tárgyat*. Ugyanakkor azonban a kötelező mintákat itt is önmagából meríti s ezzel viszont a szabadság elve válik benne uralkodóvá, ez pedig az *egyéni életforma* teljességében keresi az összhang megvalósítását. Vagyis a klasszika folyton romantikába csap át. Innen van, hogy a német klasszika, még határozottan objektív alkotásaiban is szubjektívebb, mint bármely kor vagy nép klasszikája. Valóban személyes klasszika, nemcsak mert fellépésében mindig egyéniségekhez van kötve — ez másutt sincs különben —, hanem főleg azért is, mert nem hatja át az egész közösséget. A német klasszika nem közösségformáló, olyan értelemben, mint a latin népeké, hanem csupán egyéniségformáló. Ezért áll minduntalan a romantika határán, sőt válik határozottan romantikává. De viszont a német romantika is ezzel különbözik minden más nép hasonló szellemi mozgalmától. A német romantika állandóan útban van a klasszika felé. Ezt bizonyítja nemcsak szüntelen vívódása és problematizálása a formával, hanem az a törekvése

¹ Így többek közt Fritz Strich is (Deutsche Klassik und Romantik, oder Vollendung und Unendlichkeit. München, 2. kiad. 1924), aki a kifejezésnek két ellentétes formáját látja bennük, végül azonban maga is arra a megállapodásra jut, hogy a német szellem tipikus megnyilvánulását a romantikában kell keresni: „Wo der deutsche Geist sich selber folgt, ist er Geist der Romantik. Sein klassisches Ideal vermag er nur mit fremder Hilfe zu verwirklichen.”

is, hogy a közösséget valamiképen átfogó, megkötő erőket hozzon mozgásba. A klasszika és a romantika tehát a németiségben is az egész szellemi világot törekedett szervezni, de mindkettő egyformán csak lemondással közelíthette meg ezt a célt: az egyik azzal, hogy lemondott a szubjektivitásról, a másik azzal, hogy lemondott a formáról. Mindamellettt egyiknek sem sikerült ezt a célt egészen elérnie. A klasszika, az egyénfelettre irányulva, sohasem törte át végkép a szubjektivitás kereteit; a romantika viszont, az egyénit hangsúlyozva, mindig az egyetemes tartalmakat fedezte fel benne. Amott Goethe és Beethoven, emitt pedig Hölderlin és Wagner példája jellemzően mutatja ezt. De épp ezért a német klasszika valójában tárgyiasító romantika,— a romantika viszont jellemzően műveltségi klasszika („Bildungsklassik”). Ebből érthető, hogy mindenkor csak a *kiválasztottak* férhetnek hozzá, a közösség széles rétegei ellenben úgyszólván csak névlegesen részesednek benne. Minthogy nem a hagyományban, hanem elvekben gyökerezik, azért nincs a közösségi életformával adva, hanem csakis megértéssel, lelki hozzáhasonulással hódítható meg.

4. Ö s s z e t a r t á s .

Dienen — das ist altprussischer Stil. Kein „Ich” sondern ein „Wir”, ein Gemeingefühl, in dem jeder mit seinem gesamten Dasein aufgeht. Auf den einzelnen kommt es nicht an, er hat sich dem Ganzen zu opfern.

O. Spengler.

Már a vándorlás természetéből következik, hogy a német lélek alapmagatartása a történeti idő folyamán

állandó módosulást mutat. A vándor állandóan érintkezik az idegen világgal s miközben szelleme súrlódik vele, lassankint olyan tulajdonságokat fejleszt ki magában, amelyek eredeti formájával nincsenek együtt adva, sőt ettől esetleg egészen eltávolodtak. A német léleknek ez a súrlódása más népközösségek szellemével főleg kei irányban volt olyan arányú, hogy sorsának hatásos tényezőjévé vált: t. i. a déli latinítással és az északi szlávssággal való súrlódása. A latin szellemnek a németiségre tett lenyűgöző hatását már eddig is többször említettük. Ma már szinte közhellyé vált az a felfogás, hogy a németiségnek Itáliába kellett vándorolnia, hogy kirobbanó életérzését a latin forma tisztaságán és arányain megfékezze és kifejezni megtanulja. Időnként eszményeit is innen hozta magával s ha eközben, mint Wölfflin helyesen megjegyzi, sajátosan német szemmel nézte is Itáliát és a latin formát meghódítva magának..., azt olyan jelentéssel ruházta is fel, amely ebben eredetileg nem volt meg, mégis kétségtelen, hogy Itália nélkül a német szellem nem lett volna azzá, amivé lett. Főleg három ízben írta bele mélyen a jeleit ez a déli befolyás a németiség sorsába. Először a középkor végén, amikor a latin misztika (Assisi Szent Ferenc, Szent Bonaventura) nyomán a német vallásos töprengés is elmélyült. Eckhardt mestertől egyenes út vezet Lutherig és a reformációig, s ez egyúttal jellemzően mutatja, hogy a déli ösztönzések minő eredeti formákat bugygyantanak ki a német lélekből. Másodsor: a renaissance idején, amikor az antik kultúra tartalmain termékenyült meg. Ez a folyamat is éppúgy az imitáció vágyából indult ki, mint a megelőző vallásos-misztikus, amely a lelki követés gyakorlatában sarkallott; a német lélek kohójában azonban itt is a retorikai tudásból fokozatosan a modern tudományosság alapjai bonta-

koztak ki. Végül harmadszor: a klasszicizmusban, amikor főként esztétikai-humanitárius eszmék vonzották. Ekkor vált tulajdonképpen tudatossá a németiség előtt az ő örök vándor mivolta és az antik *lucidus ordo* szemléletéből azzal, hogy alkotásokra ihlette, egy egyetemes nemzeti művelődésemélet rendszere nőtt ki.

„War nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt' es nie erblicken.” Az itáliai kultúra varázsa csak úgy ejthette meg a német szellemet, hogy ez maga is testvéri lélekkel közeledett feléje. Egészen más a viszonya a szláv szellemhez, mivel ez nem rokona, hanem inkább ellentéte a németnek. Ezért annak megértésére, hogy erről az oldalról a hatás mégis hogyan volt lehetséges, röviden ki kell térnünk a s z l á v á g jellemzésére.

Ami a szláv lélekben első tekintetre szembetűnik, az az ő idegenszerű, az európai latin-germán kultúrközösségei szemben éppenséggel ellenséges magatartása. Kétségtelen, hogy vannak a szlávságnak a nyugati szellemtől minden ízében áthatott csoportjai is (horvátok, lengyelek, csehek, baltiak). Ezek úgyszólván már történetbe való lépésük kezdetétől fogva a latin-germán kultúra befolyása alá kerültek, átvették ennek eszméit és életformáit, hozzáidomultak szokásban és törekvésben, azonban sajátos nemzeti küldetésstudatuk nem alakult ki. Létüknek nincs metafizikai alapja: sorsukat túrve vagy lázadózva ellene, mint hősök vagy mint rajongók, mint serény munkások vagy mint tunya ráérők, mindig valamilyen idegen kulturális akaratnak engedelmeskednek. Ezért az igazi, tipikus szláv szellemet távolabb, Európa keletén, az oroszban kell keresni.

Bármilyen metafizikai képletre visszük is vissza az orosz szellemet, annyi bizonyos, hogy nem „Európa”. Az orosz állandóan különvállik Európától. Bábeli toronynak, az Antikrisztus művének tekinti és végső ítélet-

napjára sóvárog. Ebben a merőben tagadó állásfoglalásban gyökerezik a szlávság jellemző alapélménye: a *bűntudat*. Ez azonban mélyen különbözik a nyugati kereszténység körében kifejtett bűntudattól, amely mindig egyéni jellegű és az alany-tárgy megkülönböztetésén alapszik. Az orosz lélek bűntudata kollektív bűntudat. Valahonnan sötét, gomolygó mélységekből tör elő, ahol alany és tárgy tompán és formátlanul szunynyad egymás mellett és ahol mindenek felelősek mindenekért. Ebből a kollektív bűntudatból és felelősségből válik érthetővé, hogy kifejezése, az *áldozat* is kollektív jellegű. Az orosz közösség önmaga feláldozásával akarja megváltani az egész emberiséget s mint ahogy az alapélményben, úgy itt is, az áldozat alanya és tárgya megkülönböztetlenül egymásba folyik. Ezért erőszakos az orosz, az elképzelhető legnagyobb mértékben. Nem ismerve különbséget az Én és a Te között, nem is törődik más akaratával, hanem kíméletlenül keresztülgázol rajta, sőt ha felkínált áldozatát nem fogadják el, a bűntől sem retten vissza. Lehet azonban közömbös is a végsőig, mégpedig szintén a tűrés és az önfeláldozás szenvedélyéből, ez azonban nem kevésbé rettenetes magatartásmód, mert szükségkép az életnek és a kultúrának pusztulását idézi elő. Erőszak és közömbösség, felváltva és egymással szövődve, az orosz lélek sajátos összetételéből érthető, mivel ebben a lélekben a keleti vegetatív természet az orthodox szláv kereszténység vakbuzgó szellemével keveredik. Ez pedig együtt az aktív és az inaktív tulajdonságoknak egyensúlyozatlan kifejlődését hozza létre. Az orosz lélek jellemző objektivációja, a pánszláv *messianizmus* is ennek az egyensúlyozatlanságnak nyomait viseli. Szinte szeméremtelen ez, ha a nyugati kultúrával vetjük egybe. A nyugati kultúra ugyanis a latin kereszténység törté-

netfilozófiai felfogásán, kiváltképen pedig ennek két alapmeggyőződésén: a történeti életnek történetfeletti célkitűzésén és a történetben az egyéniség értékelésén épült fel. Szent Ágoston mondta ki tudvalevőleg először azt a súlyos gondolatot, hogy Isten országa, mint a történet célja, nem erről a világról való s ezért az isteni világterv szerint csupán a hivatottak és a választottak küzdelmében valósulhat meg. Ez a gondolat a nyugati emberiségnek azóta is minden történeti változás ellenére változatlan és szilárd öröksége maradt. Az orosz világfelfogás ezzel szemben a bizánci-görög szellemben gyökerezik és erősen a gnosztikus logos-eszme hatása alatt az emberiségnek szolidaritásában látja a történet végső célját. Az Isten országa a bizánci-szláv gondolatkörben immanenssé válik és a kimagasló egyéniség helyét elfoglalja benne a tömeg: nincsenek választottak, csak egyformán hivatottak vannak. A testvériesülésre mindenki elhivatott: ez az Isten országa, s ennek már e világon kell megvalósulnia. Megvalósítása pedig — bármily szektárius hajlamú is egyébként az orosz, e tekintetben azonos felfogás uralkodik — az orthodox szlávságnak történeti küldetése. Ez a küldetéstudat szítja benne a vágyat szellemének bölcsője, Bizánc után, amelynek elfoglalása századok óta politikai programjának sarkpontja és az álmodott szláv egységnek, az „orosz Istenben” való testvériesülésnek jelszava. S épp itt mutatkozik az orosz messianizmus egyensúlyozatlansága. A szlávság egyesítésével végeredményben Európának, sőt az egész emberiségnek szolidaritására törekszik és evégből az egész kultúrát ennek a „küldetésnek” szolgálatába állítja: az önzetlen kultúrmunkát az orosz nem ismeri, neki művészet, erkölcs, tudomány egyaránt heteronom jelentőségű, úgy szólván csak a missziós propaganda eszköze. De ugyanakkor érzi az

orosz világ kulturális hátramaradottságát és a propaganda eszközüül szolgáló kultúra formáit mégis csak a megvetett, „eretnek” Európától veszi. Ez az ellentétesség azonban sohasem ébred benne világos öntudatra és ez hozta létre a jellegzetes orosz nihilizmust, amely — az európai emberre nézve kétségkívül nehezen felfogható — egyvelege a szlavofil és a nyugati, a misztikus és a felvilágosodott szellemnek és amely az egész emberiség szolidaritását erőszakkal és megfélemlítéssel akarja megvalósítani.

Mennyiben állapítható meg ennek az európai szellemtől mindenképen idegen, lelkileg, főleg pedig metafizikai életérzésében inkább a Kelettel rokon szlávságnak hatása a német szellemre? Mert hatása kétségtelen. Ezt nemcsak a közvetlen érintkezés, a németiségnek északkeletre irányuló terjeszkedő törekvése tette elkerülhetetlenné, hanem nyomai felfedezhetők a német szellem szövedékében is. Ha ennek ellenére ezeket a nyomokat csak tapogatódzva tudjuk követni, annak az oka, hogy az áthasonítás nem tudatosan, hanem észrevétlenül, századok alatt ment végbe s ezért nincsenek kiélezett formái. Nem hagyható továbbá figyelmen kívül az sem, hogy az Európát övező szláv gyűrűből a németiség elsősorban a lengyelekkel és a balti szlávokkal került kölcsönhatásba, itt pedig főleg a német szellem volt az, amely adott s ezért amikor a szlávságtól visszafogadott: ez már tetemesen módosított formában történt. Mindamellet van egy pont (a közönségesen emlegetett faji és nyelvi befogadáson kívül), ahol a szláv szellem döntőleg hatott a német életforma alakítására. Ez azonban nem a szláv misztika felől történt, mint ahogy némelyek állítják, bár szórványosan ennek hatása is kimutatható, főleg azokban a chiliasztikus törekvésekben, amelyek legutóbb a németiség körében is vissz-

liangra találtak. Ami a német szellem lényeges módosulását előidézte, fejlődését új irányba terelte, az a szláv szolidaritás eszméje.

A szolidaritás a németiségnek a történeti fejlődés során kialakult jellemvonása. A német, mint láttuk, inkább szélsőségesen individualista. Még társulásaiban is az. Történeti útja folyamán minden szertehúz, a törekvések minduntalan ellentéteikre bomlanak, a társas élet formáiban és a politikai eligazodásban örökké az elemekre bomlás veszedelme fenyeget. És ebben a társulásra és a szociális kötöttségre oly kevéssé fogékony lélekben fejlődött ki idők folyamán, elsősorban az északi németiségben a szolidaritás érzése, amely engedelmességet, alárendelést követelt, az egyéniségnek erőszakos megkötését kívánta („Bindung durch Zwang”) és hovatovább a németiségnek második természetévé vált. Ne keressük, hogy ez biológiai vagy pedig szellemi hatás eredménye volt-e az északi szlávok részéről. Annyi bizonyosnak látszik, hogy eredetileg nem német vonás. Más ez, mint a normativitás, ész-belátáson nyugvó imperatívuszával: a normativitás is az egyéni életforma irányában nő, a szolidaritás ennek ellenére. De ugyancsak különbözik a latin orsótól is, amely az észszerű mértéktartás erejét fejezi ki. Emez természetes, szerves fejlődés eredménye, amaz viszont csak kényszer, önlegyőzés, tehát áldozat alapján jöhet létre. Ezt a különbséget maguk a latin népek is érzik. Ezért állanak rendszerint oly tanácstalanul a német individualizmussal szemben.¹ Ha nem ismernők a németiség különös szeretetét az ellentétek iránt, valóban nehezen volna érthető, hogy az egyéni önrendelkezés elve miképp fér meg ugyanabban a lélekben az egyéni önrendelkezésnek tényleges feláldozásával, sőt az önmegtaga-

¹ L'individualisme germanique aspire toujours à la subordination. (Fouillée, Esquisse psychologique des peuples européens, 1903. p. 294.)

dásnak, a megkötöttség formáinak valósággal szántsándékos keresésével. Az összetartásnak ez az irracionális ereje hozza magával, hogy a németiség, főleg a nagy nemzeti veszedelmek idején, mint egy ember lép fel. Fenyegető bajok bizonyos más népek körében is felébrésztik az összetartozás érzését és hősi tettekre ösztönzik őket, de sehol sem ismerik az áldozatnak ezt a heroizmusát, amely többre becsüli magát az áldozatot, mint a célt, amelynek érdekében az áldozatot hozza. Az önmegtagadásnak ez a készsége nem egy szempontból valóban a keleti szláv magatartás személytelenségére emlékeztet. Ebből érthető, hogy túltengésében gyakran az erőszakossággal határos. Ez a forrása a szélteben emlegetett „német kiméletlenségnek”, amely tulajdonképpen nem egyéb, mint az áldozatra elszánt lélek megszállottsága.

5. Az e l l e n t é t e k népe.

Ich kann mein Werk nicht überschaue
und fühle doch: es steht vollendet.
Aber, die Augen abgewendet,
will ich es immer wieder baun.

Rilke.

A kultúra objektív szellemének visszahatása a teremtő és hordozó lelkiség magatartására a németiségnél a legtisztább dialektika képét mutatja. Amit Hegel az egész világtörténetre mondott, hogy ellentétekben fejlődik, azt tulajdonképpen a német szellem történetéből olvashatta le. Kétségkívül: minden kultúra dialektikus, ez már történetiségéből következik. Ahol ugyanis értékek valamiképpen időben megvalósulnak, tehát a történeti lét árjába beleszövődnek, ott szükségkép fellép a dialektika, amely éppen a megvalósulás küzdelmét, a fej-

lődés nyugtalanságát jelenti a teljesebb, a kielégítőbb megoldás felé. A német lélek azonban kiváltképpen dialektikus viszonyban áll kultúrájával; nemcsak aláveti magát ennek a dialektikának és küzd vele, hanem éppenséggel akarja is és keresi, s a „vándorlás” szellemétől hajtva kiélezi ott is, ahol az ellentétek küzdelme nem oly kirívó.

Mi ennek a dialektikának a lényege? Elsősorban a mindenkori reális kultúra elégtelenségének, korlátoltságának és egyoldalúságának legyőzése, mégpedig éppen az egyoldalúságban mutatkozó *ellentét* feszültsége alapján. A kultúra mint az időtlen értékeknek időben megvalósult rendje, a teljességre sóvárgó tudatnak mindig valamiképpen „szűk”: nem az egésztest teszi láthatóvá, amelyet benne keresett és akart, hanem csak egy-egy töredékét. A lélek, amikor vele akarja megfogni az abszolútumot, az alkotás időbelisége miatt szükségképpen a létnek és az örökkévalóságnak, az időhöz kötöttek és az időtlennek ellentéteibe sodródik. Ez az emberi alkotások ősi prometheusi tragikuma: a lélek az örökkévalóság jegyében és ihletével hozza létre a kultúrát, ez azonban az időbeliség láncával megköti és ezért le kell feszítenie ezeket magáról, fel kell áldoznia az időtlenért azt, amit az időben létrehozott. Minden kulturális teremtés tulajdonképpen skizmatikus természetű, mert az új megoldás hitétől hajtva valamit mindig máglyára ítél abból, amit a múltban épített. „Die Sprache Gottes ist das Werden und Vergehen” (Hölderlin). Ha az egész kultúrát Isten látható nyelvének tekinthetjük, akkor ennek a nyelvnek mindenesetre örök formája a párbeszéd, a vitázás, a meggyőződések harca, tehát a dialektika (ahogy ezt megalapítója, Platon felfogta), ahol tét és ellentét váltakozva mind szóhoz jut és végül, mint egy nagy fugában, egyesülve zengi az ő dicsőségét.

Az egyoldalúságon kívül, amely ellentétje által keresi a kibővülést, van azonban a dialektikának még egy másik lényeges megindítója is. Az értékek megvalósításának folyamata ugyanis a kultúrában nem egységesen megy végbe, hanem úgyszólván részekre bomolva. Eszméje szerint a kultúra kétségkívül egységes és összefüggő egész; de a teremtő, sőt a befogadó tudat előtt is ez az egész mindig széttagolva jelentkezik. A valóságban a kultúra sokrétegű: ágai vagy területei az egészben feltételezik és kiegészítik ugyan egymást, de egymágában egyik sem adja az egészet. Sőt a kultúra különböző ágain belül is mindenütt az alkotásoknak szinte áttekinthetetlen sokaságával találkozunk. Beszélünk ugyan a tudományról, a művészetről, az államról, a vallásról, a valóságban azonban csupán különböző tudományos vagy művészeti ágak, rendszerek, irányok vagy stílusok, különböző államalakulatok és vallásfelekezetek állanak egymás mellett vagy egymással szemben, mind egyéni, sokszor egészen különleges bélyeggel. A reális egységnek ez a hiánya — vagy mondhatjuk úgy is: a kultúrának, a kultúra egyes területeinek vagy alkotásainak egyéni jellege — bizonyos sokértelműséget visz bele a kultúrába. Jelentés kerül itt szembe jelentéssel, és a lélek, amikor eligazodást keres közöttük, az egyikbe vagy a másikba fogódzkodva elkerülhetetlenül ellentmondásokba bonyolódik. Tehát az előbbi esetben a dialektika a kultúra ontológiai ellentéteiből fakad, itt pedig a kultúra jelentéstartalmában mutatkozó *ellenmondás* a forrása. Hangsúlyozni kell azonban: az ellenmondás sohasem az egészből, hanem mindig csak a részből tekintve az. A lélek felfedezi, hogy értékrealizációja, éppen részlegessége miatt ellenmondást rejt és ennek kiküszöbölésére törekszik valamilyen magasabb, egyetemesebb jelentéstartalomban. De minden szinthe-

zis szemben talál magával oly jelentést, amely ellentmond neki és újabb megoldás kísérletére ösztönöz. Az ellenmondás ilyenformán a kultúra fejlődésének fullánkja. Csak a részben álló érzi, mihelyt az egésze figyelt és teljesítményét ebbe ellenmondás nélkül akarja beilleszteni. De viszont mindig szükségképpen a részben állunk, sohasem az egészben. Ezért kultúra csak ott lehetséges, ahol ellenmondás és küzdelem van: a végső, abszolút győzelem az ellentétek felett, egy ellenmondás nélküli kultúra egyszersmind a kultúra végét jelentené. Ez valóban Isten országának megvalósulása volna, a tiszta ideák hona, ahol a lélek tevékenysége kimerül az időtlen szemléletben. Itt a földön csak az unió mystica ad némi ízelítőt ebből az ellenmondások feszültségétől megtisztult lelkiállapotból. De épp ezért adialektikus is minden misztika és ezért kultúraellenes irányú (vagy legalább is a kultúra iránt közömbös) ott, ahol egyeduralomra kerül. A hegyi beszéd nem ismer dialektikát. Aki tartalmát egész tisztaságában életformául választja — mint az első keresztények vagy később Assisi Szent Ferenc — már nem is él a történetben, hanem úgyszólván felette.

Maga a történeti kultúra azonban mindenütt dialektikus folyamat terméke. Mindamellettenek a dialektikának a néptípusok különbözősége szerint, mint az eddigiekben is láthattuk, más és más a menete és a tagolása. A latin szellem, amelyet leginkább az észszerű bizonyosságra való hajlam („le sentiment de la certitude”) tüntet ki, általában kevésbé fogékony iránta. Mert a dialektikát éppen a bizonyosságban való megingás, a mindennek problematikussá válása élteti: erre meg amarra is ráirányulva, szükségképpen folyásba hozza a megszilárdult tartalmakat és elmosza a határakat. Ezzel az egyidejű polaritással szemben a latin gon-

dolkodás egyszerre szívesebben csak egyetlen eszmét ragad meg és erre irányítva egész tevékenységét, az előzmény és a következmény szigorúan egyvonalú rendjében fejleszti ki. Quod abundat, nocet. Innen való a latin génusz hagyományos világossága, a clarté, de innen származik a szabálynak és a doktrínának jelentős szerepe is ebben a kultúrában. Ha érzi is egyoldalúságát, nem szívesen cseréli fel az egyetemesebb megoldás kísérletének bizonytalanságával és homályával.

Ezért ahol a latin szellemnek egyszer sikerült kultúrájában a klasszikát elérnie s ezzel a fejlődés dialektikus menetét bizonyos nyugvópontra juttatnia, ott azután szívósan ragaszkodik ehhez, él vele és minden felmerülő újabb lehetőséget belőle old meg. A klasszicizmus mint hagyomány a történet dialektikáját bizonyos értelemben megállásra kényszeríti vagy legalább is: hevességét mérsékeli. Ez a hivatása legszebben az olasz kultúrában figyelhető meg, ahol a klasszikus hagyomány — mint láttuk — az egész közösségnek megszakítatlan, egyetemes élménye. Ezzel szemben a francia szellemre nézve a klasszika mint egyetemes életforma már csupán racionalizáltan lehetséges. Nem közvetlen többé, nem az élettöről való fakadás, hanem a belátás, a szervezet, a nevelés kipróbált ösvénye. Épp ezért a francia szellem csak a kifejezésben klasszikus, élménytartalmában ellenben a forradalom óta (amikor tulajdonképpen új „mithosz” fejlődött ki) nyugtalan vérű, antiklasszikus elemek vegyülnek, s ezeknek feszítő erejét éppen a klasszikus hagyomány kifejezésbeli eszközeivel igyekezik megkötni.

A németiségnek ilyen értelemben nincs hagyománya. Alapélménye, a változás, már eleve kizárja a kulturális megoldásoknak bármiféle — akár élményszerű,

akár racionális — rögzítését. Ezért nem érzi magát a. német kultúrájában soha kielégítve. Nem tépve le soha a megoldásokat az élet folyékony tövéről, hanem azokat vele összefüggésben hagyva, szükségképpen hordania kell az ellentétek feszültségeit. De míg más népet az ellentétek tönkretesznek, addig a német velük él és egyesíteni tudja őket: a coincidentia oppositorum, mint fentebb láttuk, a német kultúra alapsajátossága és egyúttal erejének legfőbb forrása. A kultúra hasonló polarításával, mint a németnél, valóban sehol másutt nem találkozunk. Az antik világ örökét és a kereszténységet, az ősi pogány ethnikumot és a nyugati eszméket egyformán vérében hordja, és mindezek nemcsak folytatják és kiegészítik egymást, hanem szüntelen küzdelemben is állanak egymással. Ellentétes a déli és az északi németiség szelleme, ellentétekkel terhes a társadalmi tagozódása és az egyes osztályok kulturális szerepe, és egymással szembeszegülő erőknél épül egész vallási, állami, tudományos, művészeti és gazdasági élete. Szellemének története az ellentéteknek, az ellentétek feloldásának és újra felfakadásának szakadatlan sora.

Germania migrát. A dialektika ennek a vándorlásnak csupán fogalmi kifejezése. A német szellem ellentétől ellentétig, ellenmondástól ellenmondásig „vándorol”, — vándorol, hogy lehetőleg mind hálójába kerítse őket, hogy egyet se veszítsen el közülük, mert ha egymással harcban állnak is, az egészben mégis? valamennyinek megvan a maga helye és jelentősége, úgy szólván hozzátartoznak a kozmikus táj teljességéhez. Nem az elnémulásukban, hanem a jelenvoltukban, nem a nyugalomukban, hanem a feszültségükben van az igazi egység, — az unitas multiplex, amely egyaránt átfogja az igent és a nemet, s ahol az elérésére vágyódó szellem a tagadásból jut rá pozitív megoldásokra és

viszont a késznek, az elértnek felülvizsgálása, helyesbítése által hozza működésbe az újat, a forradalmat. Kétségtelül: ezért nem éri el a német kultúra soha az egyensúlyt, de másfelől ezért nem ismeri a túlfejlődést sem. Mihelyt ugyanis a kultúrának valamelyik ága a többin elhatalmasodni törekszik, a poláris oldalról menten felébred az ellentét és gátat vet a túlfejlődésnek. Az igent mindig mérsékeli a nem, a nemet mindig megállítja útjában az igen.

A német szellemnek tehát nincs hagyománya, de van iróniája. Az irónia nem egyéb, mint a dialektikus folyamat, a benne részes alany oldaláról tekintve. Az a magatartás ironikus, amely mindennek odaadja magát és mégsem adja magát egészen, amely sohasem olvad fel valamilyen megoldásban, hanem felülemelkedik rajta és tovább mutat; a szabadság és a szükségképesség játéka, aszkézis és mámor egyúttal, amely a kötöttet feloldja és a parttalanban vet horgonyt. Az irónia tehát a létrehozó lélek mozgékonyasága, mint ahogy a dialektika a létrehozott kultúráé. S ezzel az ironikus magatartással kerüli el a német kultúra hordozója a hagyományban élő lélek állandó veszedelmét: a terméketlen kételyt. A latin szellem — s ezúttal elsősorban a franciára kell gondolnunk — esetenként szintén érzi a hagyomány elégtelenségét: a dialektika itt is jogaira tör. A klasszikus hagyomány azonban köti, s ezért ott, ahol ennek irányában nem talál megoldást, szinte természetsszerűleg a másik végletbe esik és kételybe merül, A kételkedés is az elégedetlenség szülötte, mint az irónia, de erre mindenkor az jellemző, hogy reflektáltsága mellett is összefonja a fonalat a létrehozó és a létrehozott, a lélek és az objektív kultúra között (ezért mondtuk: az ironikus lélek odaadó és mégsem odaadó), a kételkedés ellenben széttépi éppen ezt a fonalat és a hangsúlyt

már pusztán a szubjektív megoldásra ejti. A kételkedés a racionalizáltság túlzásba vitele. Ha a hagyomány a tiszta igen, akkor a kételkedés ennek merőben negatív véglete, a tiszta nem, amely megállítja a történet dialektikáját. Ezzel szemben az ironikus magatartás az igennek és a nemnek egyaránt fölébe hajlik és ezért ennek jellemző megnyilvánulását a tárgyilagosságnak szemlélhetjük.

A sokszor emlegetett német tárgyilagosság a dialektikának legszebb eredménye. Ha arra a kérdésre, hogy a kultúra tárgyi rendje egységesítőleg hatott-e vissza a német lélekre, az eddigiek alapján általában tagadólag kell is válaszolnunk, viszont kétségtelen, hogy a tárgyilagosságban olyan vonást fejlesztett ki benne, amely az alanyt és a tárgyat egyaránt átfogva, élettevékenység és elmélet, alkotás és reflexió között közvetítve, mindenestre teljesebb vagy legalább is szélesebb látókörű megoldásokra képesíti. Aki tárgyilagossággal, az sem nem egészen szubjektív, sem nem egészen objektív, hanem mindkettő egyezre, az a személyt sohasem becsüli többre a dolgoknál, de a dolgok gyökereit sem tépi ki a földből, ahonnan termettek, hanem belőle érti meg őket. A tárgyilagossággal lelki magatartás előtt a kultúra jelenségei mindig alanyilag színezett objektivitások, vagy ami ugyanazt jelenti: kifejeződött, testet öltött személyes élmények. Ezért közvetlen az, aki tárgyilagossággal: Én és világ poláris feszültsége a szabadság és a normativitás (v. ö. fentebb 95. l.) formáiban elszakíthatatlan kapcsolatban él benne és miközben az itt felmerülhető ellentéteket mind bőszívuén szóhoz juttatja, egyszersemind föléjük is emelkedik: megérti őket. Az elfogulatlanság és a megértés a saját törvényszerűségükben látja a dolgokat, de egyszersemind mindig viszonylagosan is látja őket; a világnak és az életnek

egyetlen adottsága előtt sem hunyja le a szemét, ellenben mindegyiküket a környezet és a kor meghatározta helyzetéből dolgozza fel.

A tárgyilagosság tehát mindig perspektivikus lelki magatartás. S itt érintkezik a némentségnek ez a kultúra dialektikájából sarjadt vonása az alapélményével: a változással. Mert kellő távlatban csak az lát, aki a változást valóban éli, aki nem telepedik le sem időben, sem térben, sem elvben, sem értékelésben, hanem aki vándorösztönétől hajtva a *természeti* és a szellemi globus minden helyét bekalandozza és mindenütt otthonos, de mégis mindig idegen, aki mindent ismer és mindent megért, de tekintete mégis mindig a távolban csüng. S vájjon képzelhető-e ennek az örök lemondást követelő, lelkében szüntelenül a távoli kék virág igézetével sorsát teljesítő német szellemnek szebb kifejezése, mint Schubert „vándor-dala”? — mindenesetre csak egy a sok dal közül, amelyet ez az európai magános a maga történeti útja közben magának dúdol, de talán mégis mindannyi között a legszebb:

Ich wandle still, bin wenig froh,
Und immer fragt der Seufzer wo
— immer wo —
Im Geisterhauch tönt's mir zurück:
„Dort wo du nicht bist,
Dort ist das Glück.”

A vándorlás azonban az ifjú lélek életformája. Akit még lehetőségek hívnak és akiben a megvalósulás ereje és életet gazdagító pathosza feszül. S ez a távolba szegődő akarat bizonytalán még ígéret az öreg Európa számára ...

A BUJDOSÓ

Jól tudjuk, minő körülmények közzül maradt reánk a vissza- és előérzés bánatja, s az ezt tökéletesen kizengő szegény bujdosó magyar nevezet. De nem ajkainkon forog-e a dicső nemzet cím is? Tedd a kettőt egymásnak ellenébe, repülj végig a hír és balszerencse váltólag következett századain lelkedben, s látni fogod, mi fény és homály az, melyek nemzeti érzésünkben fájdalmas vegyülettel ölelkeznek.

Kölcsey, Nemzeti hagyományok.

SENNEK A MAGÁNYOS VÁNDORNAK VAN itt az európai végén, Nyugat és Kelet érintkező pontján, egy örök vitatkozó társa, — társa nem annyira vérben és szellemben, nem is elhivatásban és életszervezetben, mint inkább történeti sorsban: — a magyar. Magános ez is az európai népek közös tűzhelyénél. Rokontalan és magára hagyatott, sőt nem szívesen tűrt jövevény, aki a századok hosszú során át valóban megható igyekezettel fordította arcát Nyugat felé és próbált Európa „jó gyermeke” lenni, s akit mégis mindig elkönyököltek, félbarbárnak néztek, nem ismertek, vagy ami ennél is rosszabb: félreismertek. S nem utolsó sorban ez a mostoha meg-nem-értés és kitagadottság az oka, hogy maga sem jutott még létének világos öntudatára. Mert egyfelől levetkező, meghódoló alázattal éretlennek és parlaginak szégyenkedte magát a nyugati nagy kultúrákkal szemben, másfelől pedig dacos szédülettel tántorodott el tőlük, csak azért is szemet hunyt a tények ultimátuma előtt, főleg amikor ősi erejének zúzódását féltette tőlük. Nem szorul bővebb megvilágításra, hogy mindkét irányú magatartás alkalmatlan arra, hogy igazi önismeret kifejlődhessék benne. Nem mintha a magyar visszatörpanna az öneszméléstől vagy egyáltalán híjával volna az erre való képességnek. Sőt nincs még egy nép Európában, amely sorsán annyit és annyszor töprengett volna, amely sorsát és jellemét úgy összefonódva látta volna, mint éppen a magyar. Ezt azonban tagadhatatlanul mindig bizonyos egyoldalúsággal tette: szemléletét a vérségi kötelék, a pártszenvédelem, legfőként pedig a történeti helyzet homályosította és ezért lénye-

gest és lényegtelen, történetit és történetfelettit, hagyományt és ábrándot, igazi teremtő lelkeséget és puszta retorikát sajátosan összefodrozott, anélkül, hogy valaha is egységes képet tudott volna önmagáról kialakítani. De viszont másfelől joggal mondhatnók azt is, hogy ennek az egységes képnek örök hiánya határozta meg öneszmélkedését már eleve egyoldalúvá. Mert az ilyen egységes történeteszemlélet a közösségnek kétségkívül hatalmas erőtartaléka, olyan rezervoár, amely főként *sorsának* vesszőcsapásai idején akarátának egységes kifejtését teszi lehetővé. Magyarország ezzel szemben — amint még később vissza fogunk rá térni — mindig a „vagy-vagy” hazája. Ha a tragikum lényegét legáltalánosabb, mondjuk metafizikai jelentésében abban láthatjuk, hogy a különböző, egymást kizáró értékekre való ráirányulások valamely lélekben egyenlő erővel lépnek fel, anélkül, hogy egységes és kiegyenlített megoldásukra ez a lélek a maga ősi gyökértartalmából képes volna, akkor a magyarság sorsa éppen ebből a szempontból joggal nevezhető tragikusnak. Ez az egységes ráirányulás, amely a múlt egységes szemléletében érik időszerű készsége, a magyarságban kiváltképpen azért nem fejlődhetett ki, mert *n i n c s* ősi *m i t h o s z a*. Az olyan mithosznak, mint aminő az olaszban a latin hagyomány, az angolban a választottság tudata, a franciában a formális ethosz, átszöve később a forradalom megszállottságával, vagy aminő a németben a vándorlás daimoniája; amely mindenütt rejtett erőforrása a közösségi összetartásnak; amelyből a nemzeti küldetés eszméje sugárzik elő s amely a szétoidódás peremén is összefogja a közösség minden egyes *tagját*, mint eleven abroncs: — az ilyen egyetemesen átfogó mithosznak a magyarság kétségkívül mindenkor híjával volt, vagy helyesebben: történeti fejlődésében valahol a mithoszt

visszahozhatatlanul elvesztette, talán eltékozolta
Ezért tulajdonképpen csak ígérkezéseiből hámozható ki. Az egyetlen mithosz vagy inkább mithikus csíra, amely jellemének meghatározása szempontjából megkülönböztető jelentőségű lehetne, a lázadó magyaré, akinek örök prototípusa a négyfelé hasított Koppány, s akit mint a magyar öncélúság halálos dacú harcosát ezer ismétlődő változatban ismerünk történetünkől. De fejlődhetik-e ki mithosz a lázadás irányában? Lehet-e életet igazoló, nemzeti küldetést jelölő a lázadás? Talán igen (bizonyosság rá Prometheus!), de ez mindenesetre — és a végzetes épp ebben rejlik — nem az egész magyarságé. Vagy állíthatná-e valaki elfogulatlanul, hogy Szent László és Széchenyi, Werbőczy és Berzsenyi, Pázmány és Arany, akik ugyancsak egy-egy jellemző típusát mutatják a magyar lelkiségnek, egyformán beleférnek a lázadó mithikus életformájába és belőle teljességgel érthetővé válnak? Így vonul fel azután a magyar látóhatárra e mithosz elégtelenségének érzetében a nemzeti küldetésnek egy mindenesetre egyetemesebb eszméje: a török-tatárverő magyaré, aki elrendeltetve Európa védőpajzsa a Kelettel szemben. Önkénytelenül feldobbanhat ugyan itt is a kérdés, hogy az a sok vér, amely a magyar humust öntözte, nem volt-e képes más küldetéstudatot kisarjasztani, mint csupán azt, amely Árpád keménynyakú népét idegen fajok és más kultúrákat eszközének, önfeláldozó előőrsének tekinti? Jobban odanézve ez a nemzeti hivatáseszme valóban inkább dekoratív vigasznak látszik, mint izmosító, erőfakasztó életigazolásnak. Ezért ha a mithosz lehetőségei talán meg voltak is ebben az irányban, kifejlődése mégis leküzdhetetlen akadályokba ütközött, mivel a magyar hősiségnek ez a mindenáron célját kereső, elkülsősítő, reflexív-racionális felfogása épp a

benne rejlő mithikus vonásokat elvilágiasította. Ebből magyarázható, hogy ezt az eszmét is idővel a pártszellem sajátította ki magának és ezzel belevonva a politikai szenvedélyek kockavetésébe, az önismerésnek végkép fonalát szegte. A magyar sors: talány, amelynek önmaga előtt való megfejthetlensége idő folyamán csak növekedett. Ezt a talányszerűséget vagy mondhatnók úgy is: középpontnélküliséget érezték és fájlalták még eddig mindazok, kik legtisztábban és legmélyebbre jártak, bizakodók és hitevesztettek egyaránt, a ,mese és az átok' megszállottai, akik ebben a magyarságnak még fejletlen, még el nem érkezett voltát és akik ebben tartós tragédiáját látták.

Lázadás és önfeláldozás: ha a mithoszfajlás útja megakadt is ebben az irányban, a magyarság lelki alkátát mégis erről közelíthetjük meg legbiztosabban. Bármily eltérő ugyanis egymástól a ráirányulásnak ez a kettős formája, a magyar akaratban végzetesen mindig egymás felé sodródik, egymás lobbanásaiból fog tüzet és végül egymás szenvedéseiben öllekzik. A lázadó magyar éppúgy önfeláldozó, mint ahogy viszont az önfeláldozó, a vérével adakozó magyarnak valamelyik lelki csücskében egy kissé mindig a lázadó lappang. Az élet e kétféle irányának ez az összeszővődése azonban, ameddig csak történeti emlékezésünk visszaér, mindig egyensúlyozatlan volt, s ennek magyarázatát kétségkívül a magyarságnak valamilyen ősi élményében kell keresnünk.

Valahonnan Keletrőlindult el és vérében magával hozta a széles puszták ígését és vele a szilaj portyázókedvet. De ugyancsak magával hozta a puszták átkát is: a rest álmat és ezzel a vágyat a rejtettség és elzárkózás után, ahol nem lappanganak ordas veszélyek és ahol nincs tartós nyugalanság. Ez a naiv önbizalom,

amely az egész világgal hetykén szembefordul, mégis anélkül, hogy létét ki akarná tágítani, ez az ösztönös önelégültség vagy inkább létében való elégültség, amely mindig csak a közvetlenül adottra tekint, jellemzi a magyarságot már történetbe lépése kezdetétől fogva. Mint ahogy a németiség az Észak búskomor daimoniájával terhelve kel útra, úgy kíséri a magyart, ezt a „keleti rajt” a finitizmus érzése, amely idegenkedik mindattól, ami problematikus, ami megoldatlan és várakozásra készető, viszont elszántan a szűkös, a biztos, az állandó felé húz és tetté csak ott válik, ahol létének jó elhatárolásában, úgyszólván körülszancolásában nyilvánulhat. Kétségkívül: nem is képzelhető mélyebb ellentét, mint a német daimoniának örök változásban örvénylő és a végtelen felé ívelő életformája és a magyar finitizmusnak nyugalomról, állandóságról, kimériségről tanúskodó szelleme között. Hogy a magyar léleknek ez a kozmikus lezártága közvetlenül minő indító okokból keletkezett, arra nézve természetesen találgatásoknál tovább sohasem fogunk jutni. Alkalmassint már ott fejlődött ki a távoli, nap verte sikokon, a költöző népek és fajok olvasztójában, ahol századokon át sodortatva és maga is sodorva minduntalan tapasztalnia kellett a külső kényszer és nyomás keresztüzét és magára utalva, egymást fedezve kellett fennmaradásáért küzdenie. Első nyomat abban az ösztönös körületekintésben láthatjuk, amellyel magának földrajzilag határolt, vonulásában megállást jelző „szállásföldet” keresett és abban a védelmi rendszerben, amellyel a megszállt terület természeti zártágát még mesterségesen fokozni törekedett. A gyepű és gyepűelve tñnt céltudatosan kiképzett országválasztó a magyarság e finitista lelki hajlandóságának jellemző tanúsága. Igaz ugyan, hogy a határvédelemnek ezt a módját

a középkor elején Európa-szerié ismerték és már századokkal előbb a germánok is alkalmazták. Minő más lelkiségre vall azonban a németiség térbeli elhelyezkedése, mindenfelől nyílt hatáiraival, ahol ezek a mesterséges akadályok inkább a széttagolást és kitérj eszkedést segítették elő és idővel elenyészve, a végtelenbe törő vágnak nyitottak utat. A magyarság ezzel szemben a Kárpátok; övével valóban eltorlaszolta, elszigetelte magát, nemcsak térbelileg, hanem bizonyos tekintetben lelkileg is és magabízón, pusztán a saját erejére hagyatkozva, a távoli, a túlnan rejülő világ meghódításának, a rajta való uralkodásnak vágya nélkül, a „gyepűn-innenit” úgyszólván állandó életformájává tette. Ez a „clausa” mögött veszteglő szellemiség szól hozzánk még századok múlva is az „extra Hungáriám non est vita” elvéből. Ez fejeződik ki a magyarságnak minden idegennel szemben ösztönös óvakodásában és gyanakvásában, még ott is, ahol erre nincs oka, és ez érteti meg, hogy egyszer birtokba véve és körül torlaszolja az országot, sohasem tett kísérletet — legalább is komolyan és tartósan — a terjeszkedésre. Ha nem vert volna is éket a testébe az idegen hódítás épp akkor, amikor a kereszteshadjáratok és a nagy felfedezések után egész Európa útrakél: önelégült szelleme akkor is visszatartotta volna minden gyarmatosító vállalkozástól. Természetének kevésbé alkalmazkodó, megrögzött, valóban „úrfajta” szelleme is ebben a finitizimisban leli magyarázatát. Ezért nem ismeri a spontán, szerves, hajlékony fejlődést. Fejlődése mindig lökésszerűen, mondhatni erőszakosan, külső tényezők hatására jött létre. Körülövezve, elkerítve, mintegy a változhatatlanra beállítva önmagát, bizonyos csüggetegségben, úgyszólván állandó lelki nyomás alatt él. Ezért növesztette magában a türésnek példátlan, valósággal hősies készségét, de viszont

innen van a hajlama is az időről-időre hirtelen fellobbanó, féktelen kitörésre. A sokat emlegetett ősi magyar bűn, a „szalmaláng” igazi értelme, mondhatnók metafizikai gyökere is itt, ebben a finitizmusban rejtezik. Aki ezen a földön él, az az élet felvetette problémákat csak valamilyen formájú megoldottságukban tűri. A nyitva hagyott, az állandóan izgató problémáktól éppúgy irtózik, mint ahogy nem fog soha beletörődni abba, hogy ne a Kárpátok zárt öve kerítse körül a földjét. Ezért nincs türelme a feszültségek kiviselésére, s aho! felnyílnak, ott az ősi gyeplővágók védekező ösztönével tüstént, azon módon megoldásukat is akarja. A folytonosságot hangsúlyozó, végtelenségbe fonódó, mozgalmas vitalitással szemben ez a lekerekítésre törekvő, széles - nyugalmas mezőkben foltonkint kirobbanó lelkiség jellemzi a magyar ornamentikát is. S ugyanerről a kimért, feszes és fojtottságában fel-fellobbanó, „nagyot-ugró-kedvű” szellemiségről vall az ősi magyar zene is. A magyar szomorúságát és sóvárgását hangokban is valamiképpen lezárja: nem olvad fel benne, mint a szláv, nem ágaskodik ellene titáni küzdelemmel, mint a német, de nem is játszik vele, mint az olasz, hanem úgyszólván bokrétába köti. Amennyire a muzsika egyáltalán egyértelmű, lehet, a magyar, monodikus jellegével, kétségkívül az: a fantasztikus, koboldszerű, bizonytalanságban szétfolyó elem kivülesik kifejezési lehetőségén. És ez a pusztai nép, egyfelől szüntelenül gyürkőzve, másfelől biztos, védett zugról álmodozva, a rokonnépek nyomása elől idemenekül a latin-germán kultúra gyűrűje mellé, s ez szembefordul vele és megállítja útjában. Ez az egészen más belső törvényszerűségből élő kultúra pedig megejteti, ősi isteneinek megtagadására készletti, átformálja, sok tekintetben ki is vetkőzteti magával hozott jelleméből. Mint ahogy Észak germán vándorát

örökre megigézte Dél napfény-arca, úgy fogja meg most ellenállhatatlan erővel ezt a Kelet kebeléről ideszakadt ifjabb jövevényt a római gondolat heroldjává szegődött Nyugat germán szelleme és életformája. Hiába zárja el határait, hiába övezi magát a Kárpátok gyepejével, hiába érzi idegennek és tusakodik ellene: a vándor az ellenállásokon keresztül is idehozza és vérébe oltja a feszültséget, úgyszólván „belevándorol” a magyar történetbe, eszméivel és intézményeivel, problematikájával és ethoszával és ezzel akarva-nemakarva, sorsává válik.

S itt rejlik a magyar életmagatartás örök egyensúlyozatlanságának gyökere. Innen kezdődik a tragikus párharc a kultúrának e két lényegében ellentétes akaratára közt a végtelenség és a határoltág párharcára, amely egy évezrede folyik. Et ne magnitúdo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meae, angelus satanae, qui me colaphizet. (2. Kor. XII. 7.) A Nyugat szelleme valóban a tövis a magyarság testében, a stimulus carnis, vagy ha jobban tetszik: a stimulus animi, amely nem hagyja nyugodni, amely beleunszolja a változás árjába és zárkózásra hajló, önelégült életérzésében felborzongatja a bizonytalanságot. Kezdetben, a középkor századaiban, amikor a magyar finitizmusnak ezt a kitágítását még főként a latin univerzalizmus szellemének közvetítésével idézte elő, s amíg a magyarság szervezőereje mérsékelni tudta a germán végtelenség atomizmusát: ez az ösztönzés szerencsés és sokatígérő volt. Az újkorral azonban a magyar lélek európai helyzete mind tragikusabbá vált. A modern Európa kialakulása magyar földön egy katasztrófáktól sújtott közösséget talált, s ebben a régi, lappangó ellentétek egyre jobban kiéleződtek. Kelet, amelyből egykor maga is kiszakadt s ahonnan magával hozta szellemének fini-

tista irányát, testére zúdul és megsemmisítéssel fenyegeti nyugativá alakult életformáját. Hogy gátat vessen neki és védelemre szervezze azt, ami a régi, szét-tört gyepükön innen még megmaradt, nagy elszánással maga is segít azok széttörésében s kapuit sarkig kítárva Nyugat vándora előtt, sorsközösséget vállal vele, de ezzel viszont végkép áldozata lesz az ő végtelenségvágyának s ezért — nem maradván már egyebe — önnön testéből-szeméből kényszerül „gyepút csinálni” most Nyugat ellen. A régi térbeli gyepűvonal ilyenformán mindinkább az egyéni lélekbe szorul vissza. Kívüle: már csupa bizonytalanság; mögötte viszont: az elesettség nyomasztó tudata. Azóta minden magyar magános, elárvult strázsa, sokszor maga sem tudva, kova és kihez tartozik; de meghúzódva lelki védővonala mögé, híven vigyáz és küzd, sokszor maga sem tudva, ki ellen — Kelet ellen, Nyugat ellen; — és nem tudva, miért, — mert nincs másképp, mert „így rendeltetett el”. Ez a magyarság sorsa immár négy évszázad óta. S ebben az örökös hányattatásban vált mindinkább hontalanná valóban „szellemi bujdosóvá” saját hazájában.

1. Hungária abscondita.

Mintha mély sír lettem
volna,
S benne lelkem a halál,
Oly sötét volt álmaimban
A sors, mely fölöttem áll.
Szólj, mi történt, míg
aludtam?

Vörösmarty: Csongor és Tünde.

Kemény Zsigmond a Zord idő tragikus esemény-
árját egy idillikus kép felidézésével indítja meg, amely
kitörölhetetlenül vésődik az olvasó emlékezetébe, éppen

mert mozdulatlan derűje oly éles ellentétben áll a kibontakozás katasztrófális fordulatával. Távolság a világ fergetegétől, valahol Erdély bércei közt éli napjait ősi fészkeben a két Deák-testvér, vidám poharazás közt, lelkesedve a múlton, elriogatva magától a gondok alkalmazatlan varjúseregét, békésen, nyugodtan, hunyt szemmel, szinte időtlenül. Csak egyetlen résen át közelíthetők meg ebben a rejtettséjükben: a honfiaggodalomban, a nemzeti függetlenség féltésében. S a könyörtelen sors éppen ezen a résen hozzájuk férközik, és kiragadva a rejtett odúból, nekiesztja őket a bizonytalanság sűrűjének, ahol pusztulás és megsemmisülés várakozik rájuk ...

A magyar rejtőzésnek sok példáját ismerjük valóságból és költészetből egyaránt. De talán sehol olyan tisztán, szinte megfoghatólag nem szól hozzánk, mint éppen Keménynél. Mintha a Deákok sorsa valóban az egész magyarságnak szimbóluma volna. Örök zord idő, a lélek fázós megbúvási ösztönével, de ugyanakkor ellenállhatatlan erőttől hajtva, hogy elhagyja biztos menedékét és szembeszálljon zimankóval és lidérccel. S miért kell szembeszállnia, mi kényszeríti, hogy kedve és hajlama ellenére mindig újra vállalja a földönfutó élet sok háborúságát? Erre is Keménynél kapjuk meg a feleletet: kényszerűséggel belesodorja ebbe függetlenségének féltésébe.

A függetlenségvágyban a magyarságnak tipikus alapélményét jelölhetjük meg. Már az ősmagyarok első megfigyelőinek szemébe szökik ez a vonás, és valóban, a magyar századoknak azóta is minden belső és külső változás ellenére állandó motívuma a szabadságért folytatott küzdelem, úgyhogy vannak, akik a magyarság egész létének értelmét is ebben keresik. Mi a lényege

ennek a függetlenségvágnak, mit akar kifejezni a szabadságnak sajátos magyar felfogása?

Kétségkívül: gyökeresen mást, mint a német. A német felfogásban, láttuk, a szabadság mint eszme jelenik meg, amely az öntudat útját, úgy is mondhatnók: célját jelzi. Tehát tulajdonképpen termék, a kultúra értelme, s épp ezért preaktív az életben, életalakító, egyéniségalkotó jelentőségű. A magyar függetlenségvágnak ehhez az elvont szabadságéshöz, amely az egyénnek folytonos tágulását fejezi ki a végtelen felé, nyilván semmi köze sincs. De éppúgy kevés a köze a nyugati-latin szabadságéshöz társadalmi-szervezeti megfogalmazásához is. Igaz ugyan, hogy a magyar szellem kialakításában mindkét szabadságéshöz hatása nyomon kísérhető, a germáné éppúgy, mint a latiné. Erről tanúskodik amott a lelkiismereti szabadság elve, emitt pedig az államjogi szabadságé, úgyhogy ezáltal az újkor folyamán a magyarság is belekapcsolódott az egyetemes európai eszmeifejlődésnek ebbe a kettős irányába. A sajátos magyar függetlenségvágy azonban, amely már a honfoglalókat jellemezte és a középkori magyarságban is eleven volt, ettől lényegében különböző, *sui generis* adottság, nem eszme, nem elvi képződmény, hanem valami ősi, elsősleges, tehát valóban *élmény*, amelynek gyökereit valahol a magyar finitizmtis közelében kell keresni. Hogyan függ össze elzárkózás, „gyepi-szellem” és függetlenségvágy?

A finn izmus, mint említettük, sajátos létbeli magatartást jelent. A daimonikus léleknek végtelenségvágyával, fausti sóvárgásával szemben, amely történeti terét belső szükségyszerűséggel folyton tágítani törekszik, a finitista hajlandóságú lélek a közvetlenre, a térbeli elhatárolásra, a biztosban való meghonosulásra irányul. Ebben a mesterségesen kimért és körülboltozott térben

azonban múlhatatlanul ki kell fejlődnie benne a szükség, az állandó szorongatottság, a senyvedés, a megváltatlanság érzésének. Minthogy léte alakító tevékenysége csak a magasabba határokig terjed, azért ami ezeken kívül esik, arra gyanakvással tekint, annak támadó fellépésétől, romlást hozó beavatkozásától, elnyomó hatásától tart szüntelenül. Ebből érthető, hogy a finitizmusra hajló magyar miért vigyáz olyan féltékenyen függetlenségére, miért helyezi ezt mindennek elébe és jön ki menten a sodrából, mihelyt függetlenségét valamerről vigyázatlanul csak érintik is. A szándékosan elzárkózó szellemiség állandóan önrendelkezésében érzi magát fenyegetve. Azok a torlaszok, amelyeket maga emelt, mégsem adnak neki végső biztonságot, hanem csak az elnyomottság tudatát ébresztik benne; a függetlenségvágy ösztönös védekezés és menedék létének szükségessége és megoldatlansága ellen. A” szabadság alapélménye tehát tulajdonképpen negatívum: a finitista lelki magatartásnak negatív oldala. A finitista szellem a rejtettségnek, a zártágnak biztonságát és elégtéttségét akarja, de ennek kötöttségét tűrhetetlennek érezve, állandóan lázad a nyomás ellen és áttörni iparkodik a fojtogató korlátokat. Ez teszi érthetővé a magyar szellem örök ellenzékiességét. A függetlenség harcosai kétségkívül a tiszta magyar alapélmény képviselői, de épp ezért szükségképpen az ellenzéki szellem hordozói, az elrendeltetés szerint merőben negatívak. Ebben a pusztán negativitásban mindamelllett nagy és hősi* erő rejlik, amely századokon át képessé *tette* a magyarságot az ellenállásra és függetlenségének megóvására a sérelmekkel, elnyomással és csonkítással szemben. Mert az elnyomás valóban nem késett. Különös és kegyetlen végzése a sorsnak, hogy amitől a magyarság leginkább tartott, tényleg bekövetkezett, s éppen arról az oldalról

kapta szinte megszakítás nélkül az ütések, ahol leg-
érzékenyebb volt: ősi alapélményében. A magyar lét-
nek ez az örök tusa úgy látszik, kárhuzatos öröksége:
elzárkózásával idézte fel az elnyomást s viszont az el-
nyomás még csak jobban fokozta benne az elzárkózás
hajlamát. S ebben mutatkozik meg ennek a magatartás-
nak egyúttal a gyöngéje, mondhatni vaksága is. Mert
ha ellenzéki ségével sikerült is kivédenie a függetlensége
ellen irányuló idegen támadásokat, vagy legalább is
vértéznie magát ellenük, ugyanakkor az állandó feszült-
ségben maga képtelenné vált arra, hogy másokon iga-
zán uralkodjék. Figyelmét mindig csak a közelben
leselkedő veszélyre rögzítve, mindig csak a pillanatnyi
függetlenség biztosításával törődve és törpe helyzetelő-
nyökkel beérve, közömbös maradt a történetalakítás
nagy pathosza iránt, sőt feltöretlenül, sötétségben
hagyta az önnön sorsa méhében vitázó kérdéseket. Ezért
találta a történet nagy óráinak szólítása mindig fel-
készületlenül, ezért menekült ilyenkor mindig a szűkös-
ségnek, a magába kuporodott szemlélésmódnak lelki
kompenzációjához, az á b r á n d o k h o z. Ha a függet-
lenségvágyban a finitista magatartásnak negatív olda-
lát ismerhettük fel, akkor viszont az ábránd a finitis-
tának az, amit pozitívum gyanánt állít. Függetlenségé-
nek biztosításában igyekszik menekülni a tények komor
nyomása alól, az illúziókkal pedig rögzíteni, állandó-
sítani törekszik, tényként akarja elfogadtatni létének
ezt a tényektől függetlenített állapotát. Függetlenség-
vágy és ábránd: a magyar alapélménynek ez a kettős
arculata tehát végzetesen összefüggő, egymást kölcsö-
nösen előidéző adottság, amelynek gyökerei egyaránt
a finitizmusba nyúlnak. A finitista állandó menekülés-
ben van a tények elől, mivel úgy érzi, hogy ezek lehen-
gerelik, elnyeléssel fenyegetik, s ezért, ha mégis vissza-

tér hozzájuk, ezt csak az ábrándozás formájában teheti. Ellenzékieskedésből és ábrándokból azonban lehetetlen uralkodni, valóságot formálni anélkül, hogy meg ne nyomorítsa, szét ne düljön — nem azokat, akiken uralkodni akar, hanem — önmagát. A magyarságnak még minden történelmi katasztrófáját ez a szellem idézte elő. A kiegyezés utáni elhibázott nemzetiségi politikánk ennek utolsó beszédes példája. S a napjainkban olyannyira sürgetett társadalmi reform kavargó jelszavai mögött már ismét fenyegetőleg ágaskodik ennek a szellemiségnek az árnyéka.

Az ellenzékieskedésnek és az ábrándokba való fogódzásnak ősi, valóban élményszerű jellegét semmi sem bizonyítja jobban, mint hogy a magyar mindenkor tisztában volt ennek a magatartásának átkos, siratni-való következményével, feltartóztatni vagy kitérni előle azonban nem, vagy csak ideig-óráig volt képes. Minden nemzedéknek megvoltak elfogulatlanul látó génuszai, a nemzeti önismeretre és önbírálatra serkentők, akiknek vádló és ébresztő szava a következő nemzedék ajkán úgyszólván már szállóigévé lett, mindamellett az ősi alapélmény nem változott, hanem különböző formában és a történelmi helyzet szerint más-más lehetőségvárossal mindig újra kiütközött. S az alapélmény tudatosításának vagy racionalizálásának ez a mindig újra és mindig hasztalan megkísérelt törekvése mindennél jobban rámutat a magyar lelkiségnek erősen affektív jellegére. Már maga a függetlenségvágy is, ahogy a szűk arcú, kalodaszerűnek érzett magyar lét hátteréből a szabadságesszme többi európai formájától megkülönböztettük, kiváltképen a lélek affektív oldalának uralkodó szerepére vall. Ezért, ha a megunásig emlegetett és főleg a más népeknek ránk vonatkozó felszínes megállapításai nyomán elterjedt jellemzés a hevesvérű,

indulatos, meggondolatlan, pusztán érzelmeit és ösztöneit követő magyarról nagyrészen a legendák világába tartozik is, való, hogy a magyarban a ráció mindig csak utánbandukol, későn jön és csakhamar ismét helyet ad a felbuzdulásnak, anélkül, hogy ezt valamiképp megkötné. És ebben az utóbbiban van éppen a magyar affektivitásnak megkülönböztető vonása. Mert a magyar egyáltalán nem hevesebb vérű, nem indulatosabb, nem ösztönösebb, mint bármely más népe Európának. De a francia, az olasz vagy akár az angol általában alakítani iparkodik affektivitását, hagyományba meríti, vagy pedig küldetéstudatának szolgálatába állítja. A magyaré ellenben mindvégig kötetlen és csapongó, a benne nyilvánuló intencionalitás sajátosan ingatag és szétfolyó, sőt fantasztikus, a személyfeletti, tárgyi mozzanatokat inkább gátlásoknak fogadja s szüntelen átszakításukra hajlik, tulajdonképpen nem „igazodik” semmire, csak önmagában vergődik és ezért önmagában is puffog szét. Ebben a kevéssé szervezett, ritkán és akkor is csak a felületen tudatossá váló affektivitásban rejlik a magyar szellem örök gyermek volta. Ez a megrögzött gyermekség leginkább ott nyilvánul meg, ahol sorsdöntően kell állástfoglalnia. Ilyenkor rendszerint könnyebben megindul affektív ösztönzésekre, mint elvekre. Joggal panaszták fel Széchenyi, Kemény, Vajda János és még mindazok, akik a magyarság jellemének mélyére pillantottak, ezt a leküzdhetetlen érzelmi befolyásolhatóságot. Viszont a magyar ösztönösen is érzi gyermeki magatartásának és lébeli helyzetének össze nem illő voltát, és ebben gyökerezik a ránézve oly sajátos látszani akarás, virtuskodás, hivalkodás pathosza. Kétségkívül ebben is „gyermeki”, de a gyermeki lélek érzékenységgel, akinek fáj, hogy nem akarják komolyan venni és ezért mindenképpen „mutatni”

akar és nagy erőt fecsérel el kis célok szolgálatában. Ennek a hívságos és céltalan erőpazarlásnak számos formáját és átmenetét ismerjük a csínyszerűségtől a halálmegvetésig, a kalandozaskori, később a végekbeli vagy a testvériszályos „vert hencegésektől” a régi mulasztások rohamos, szinte rajtaütésszerű helyrehozásának „virtusáig”. Torz formája az éretlenkedés, amely a hetyke, fitogtató úrhatnáság, a „nótázó bűnű magyar vigasság”, a közéleti és politikai garázdaság példáiból rikít elő. De bárhol és bármily különböző formában nyilvánul is, valójában mindenkor erős affektivitásának tudatos, racionális gátlásaiból fakad, vagy helyesebben szólva: vele akarja elnémítani a rációnak fel-felébredő, őszinte szavát, az önbeismerést. A virtuskodás tehát és a velejáró hiúság, sokféle árnyalatában, a magyarságban tulajdonképpen tanácsstalanság, fel nem ismerése annak, hogy magában a gyermekségben olyan pótolhatatlan érték rejlik, amelyre a fáradt, túlracionalizált életformájú népek hasztalan sóvárognak. A magyar azonban nem tudja elviselni ezt a közbülső, átmeneti, „serdülő” helyzetet, hanem ifjú szívvel akarja az öreget és érettet játszani, a „fáradtság” életformáját akarja virtuskodásával utolérni, és ezt sikerül is, de annak díja, azaz sajátos értéke nélkül... Ezért kelti olyan gyakran az ifjú fáradtnak benyomását, aki erejét idő előtt fecsérelte el.

Ebből válik érthetővé a magyarságnak egy másjk, alapélményében gyökerező jellemvonása is: az elrendel t e t e t s ég hite, a tompa rezignáció. Ahol ugyanis az affektivitás uralkodik a lelki életben, ott nincs célkitűzés, gyakorlati célrairányultság, amely az akaratot és a cselekvést alkalmazkodásra készíti, ott a világgal és a tényekkel való érintkezés — amennyiben nem lázad ellenük — a változhatatlanba való beletörő-

dést, szemlehuynyó megadást jelent. Az elrendeltettségnek ebben az életérzésében gyökerezik mindenesetre a magyarnak józan és tartózkodó magatartása is. Ez azonban ismét nem racionális józanság (aminő például a franciáé), hanem a kalászfakasztó földé, amely meghozza termését, akár vonaglik rajta az emberi élet, akár boldog és elégedett. Tehát bizonyos értelemben vegetatív józanság ez, és nyilván ezért kiapadhatatlan, valóban antaeusi őserő, amely századok ádáz viharának ellenállt. Ez a józanság és tartózkodás némileg mérsékeli az affektivitás csapongó irányát, de mivel hijával van a racionális célkitűzéseknek, ugyanakkor az elfásulásnak, a szellemi megkövesedésnek is a forrása. A magyarnak nyugalmas-egykedvű, méltóságteljes magatartása sokszor csak a célkövetelte tevékenység kifejtésére képtelen voltának leple, mögötte a „nincs más-ként” bús, zsidbadt arca rejtőzködik. Mintha a meglevőnek megőrzésében, konzerválásában kimerülne egész cselekvőképessége, a saját kezdeményezésű változástól ellenben visszahőköl. *Trahunt sua fata nolentem.* Minden úgy van jól, ahogy van, sorsunkat végül is nem magunk intézzük, elrendeltetett, hiábavaló minden ágaskodás és kitörés a szűk, öröklött-mozdulatlan keretek közül. Ez a lelki helybenmaradás, a jellemnek ez a megrögzöttsége és megingathatatlansága magyarázza, hogy irodalmunk sem mutat fel egyetlen példát, amely az egyéni életforma fejlődéséről, változásáról, fokozatos kitágulásáról tanúskodnék. Az olyan jellembeli átalakulás és újjászületés — valóban lelki vándorlás — aminő a Parzivalé, vagy a Wilhelm Meistere, a magyar szellemnek idegen, sőt elképzelhetetlen. Tipikusan példázza ezt a legelőbb magyar mesehősnek, az örök „bujdosó” Csongornak az alakja. Csodaváráson és kudarcokon keresztül, végzethozta veszélyekkel dacolva, éjt-

szakában, megalázásban, beteljesületlenségben: Csongor jelleme változatlan marad. Beállítva nagyakarátú-akaratlan ábrándkergetőnek egy részvétlen, sőt pusztító hatalmú kozmoszba, álmából ébredve meglepetten kérdi: „mi történt, míg aludtam?”... S ugyanez a jellembeli állandóság nyilvánul az egyébként sokkal valószínűbb „bujdosóban”, Toldiban is, akinek erkölcsi összeütközései és a tárgyi világhoz való alkalmazkodási kísérletei mindig kívülről vannak megokolva, tulajdonképpen csak visszahatások külső eseményekre és életformáját nem tágtják. Toldi a felfelé törésében, diadalában, viszontagságaiban és hanyatlásában mindig egyforma marad. Az olyan hősnek az alakja, aki sorsát önmaga, belső ösztönből, suo marte alakítja, a magyar költészetből hiányzik.

A jellemnek és általában az egész életnek ebből az előre meghatározott természetű felfogásából önként következik a magyarságnak az a tulajdonsága, amelyre már a megelőzőkben alkalmilag utaltunk s amelyre most mégis külön ki kell térnünk, mert az alapélményt újabb oldaláról mutatja, t. i. az irrealitás. Az irrealitás minden esetben menekülést jelent a valóságtól, a tények megkötő hatalma elől. Ez a menekülés azonban különböző indító okokból származhatik. Az egyik esetben a lélek a valóságot örök változásban levőnek éli át és ezért önmagához menekül, az alanyiségben vet horgonyt a lét sodra elől s ezt minősíti lényegnek. A tárgyi valóság ezzel szemben csak jelenség, amelyet az alanyiség formáival törekszik rendezni és önmagának meghódítani, Az irrealitásnak mint életmagatartásnak ezt a típusát ismertük meg a német szellem sajátos vonásaként. Lehet azonban az irrealitás fellépésének még egy másik eredete is. Ebben az esetben a valóság mint szilárd, előre meghatározott és megingathatatlan rend tor-

nyosul fel a lélek előtt, amely ennek a valóságnak minden alanyi formálását, a változásnak minden tervszerű, irányítását már csak azért is céltalannak és hiábavalónak érzi, mert maga is helyben maradó, változatlan adottság a valóságnak ebben az úgyszólván örökre kiszabott gyűrűjében. Itt tehát a lélek a valóságot szükségképpen tűrhetetlennek, nyügnék, kárhozatnak éli át és ezért, mint ennek részese, tagja, elrendeltetett hordozója — menekül önmaga elől. S ez az önmagától való menekülés a magyar szellem irrealitásának lényege. Minden magyar, aki fajának igazi képviselője, valamiképpen menekül önmaga elől, mert ezzel mindig menekül a mindenségnek ránehezedő, vigasztalanul nyomasztó terhe alól. Ennek a sajátosan magyar irrealitásnak viszont ismét kettős formáját állapíthatjuk meg. Az egyik a nemzeti múltba való menekülés, az ősök dicsőségében való sütkérezés”. Vele a magyar egész külön világot teremt magának, a valóságtól mindenestre mélyen különbözöt, s ebbe bezárkózik, ez kiengeszteli a vaknak és törpének érzett jelennek minden robotjáért. S feltűnő, hogy amint a valóság körülötte egyre jobban szűkül meg csonkul és ezen a szűkössegen ős csonkaságon át testére tör az idegen szellem, abban a mértékben növekedik benne a múltnak, a régi dicsőségnek ez az öncélú felfogása, annál jobban kiütözik belőle az a vágy, hogy a múltban keressen felszabadulást. A középkor folyamán az irrealitásnak ezt a formáját kétségkívül nehéz megállapítani és követni, de a magyarnak örök elkülönülési hajlamából, amely a lázadó Koppánynak és Vatának a pogánysághoz való visszatérési kísérlete óta állandóan ott lappangott, következtethetünk rá. A fenti értelemben először a mohácsi vész után jelentkezik félreismerhetetlenül, az ősi szokáshoz való visszafordulás követelésé-

ben, amely feledteti vele jelenvaló szorongatottságát. Ettől kezdve állandó motívuma a magyar életnek, egyre korlátlanabban adja oda magát a múlt hősi ábrándjának, míg végre a XVIII. század végétől úgyszólván életformájává válik. És ha a Kölcsey—Berzsenyi—Vörösmarty nemzedékének ez az életforma a nemzeti önérzet feltörését jelentette is, viszont nem lehet tagadni, hogy ebben a múltakért való romantikus-patetikus lelkesedésben éppúgy, mint a belőle kihangzó későbbi *(főleg kiegyezés utáni) nemzetieskedésben* tulajdonképpen csak szellemének irreális irányát leplezi. Ez érteti meg azt a kétségkívül egyedülálló jelenséget, hogy a magyar sohasem képes valóságos szükségleteinek megfelelően cselekedni és hogy rendszerint éppen azokhoz a formákhoz ragaszkodik legszívesebben, amelyek ellenségeinek céljait mozdítják elő.

Az önmagától való menekülésnek másik útja a kesergés. A kesergés a romantikus kiábrándultságnak sajátosan magyar formája. Olyanfajta feszültség ez, amely bánatos tétlenségből, csüggedésből és ingerültségből szövődik. Ez az utóbbi olykor dacos kitöréssé fokozódik, amely a folytonos feszültség tarthatatlanságának tudatából fakad és a megsemmisülésnek, a világból való eltűnésnek vágyában keres magának utat. A kesergés ezért mindig ott lép fel, ahol a lélek a valóságnak és az ábrándnak összehangtalanságára, a „zsíros semmire” hirtelen ráeszmél. Ebből érthető, hogy a kijózanodás le roskasztó hangulata ugyanakkor az egyéniség feladásának mámorába ömlik át benne. A valóság állapotában a mámort, az önmagában teljességre felfokozott élet örömét a magyar nem ismeri. Soha nem is ismerte, önmagától, az egyéni felelősségtudattól kell menekülnie, az elmúlás, a megsemmisülés sűrített pillanatát kell

szólítania, a világosságból a sötétségbe, az életből a halál árnyékába kell zuhannia, hogy a teljesség mámorát felidézze. Ez az ismeretes magyar „sírva vigadás” értelme is. „Már nem várunk, semmit sem várunk. De egyet még ugrik a kedvünk. Egye fene: Hátha vígabb lesz a halálunk.”

A kesergés és a múltba-menekülés egyaránt, mint a való világtól való elszakadás életformája, egyszerűsmind kiélezetten mutatja a magyar lét elszigeteltségét. A finitizmushoz értünk ezzel ismét, amelyből szemlélődésünket elindítottuk. A magyar föld nem tűri a nagyszabású, egyetemes látókörű emberi életet. A magyar érzi ezt szüntelenül, és az irrealitás, vagy talán inkább derealizáció is csak védekezés, kárpótlás, a megoldásnak kétségbeesett kísérlete a rásúlyosodó sors ellen, amely vérebe van írva. Hungária abscondita. Az egyéniség e földön nem kevesebbet ér, és nem is kevesebbre hivatott, mint Európa bármely más téréin, de az egész nemzeti életformának nincs meg a kapcsolata a túlnan lélező életformákkal. Ez valóban tragikus — mert alapélményünkben gyökerező — végzetünk. A magyar, ha nagy poéta: poéta absconditus. Ha a szellem bármely tartományában új ösvényekre tér: inventor absconditus. Államszervező erejével felülmúlja valamennyi szomszédját, de minden történetformáló hőse: politicus absconditus, akinek műve töredék vagy folytatás nélküli ígélet. Rejtett és végül maga is mindinkább rejtőzködő Magyarország. Ezért joggal az örök bujdosás Magyarországa. Mert aki ennek a magyar sorsnak osztályosa: mindvégig bujdoklásra van kárhóztatva Európa népei közt.

2. Furor Hungaricus.

Valahol utat vesztettünk,
 Várat, tüzet, bizodalmat,
 Valamiben késlegettünk
 S most harcolunk kedvet vallva kedvet-
 lentül.

Bízunk még, de nem magunkban,
 Be gazdátlan, be keserves bizodalom.

Ady: Fáradtan biztatjuk egymást.

Minden népnek többé-kevésbbé csatazaj a bölcsődala, támadással és támadások kivédésével ölt léte formát a történeti térben és időben, harcban érik és erősödik államisága, általa válik lehetőségből valósággá és illeszkedik bele a hasonló módon állami megvalósulásukért küzdő más közösségek sorába. A harc tehát természetes és szükségképi életnyilvánulása bármely népközösségnek, fokozott, halmozott cselekvés, amely befelé láthatóan tagol, kifelé pedig egységessé tesz.

Ezért amikor a magyar sors igazolásául a százados harcokat, a nemzetnek a történeti elindulásától fogva úgyszólván állandó fegyverbenállását, harca felajzottságát szoktuk idézni, akkor ezzel tulajdonképpen olyan tényre hivatkozunk, amely minden élni akaró és politikai képességű népre egyaránt jellemző. A harci készség, a platóni *ὑνμοιοεός* erényeinek megléte csak a magyarság államfenntartó készségéről tanúskodhatik, de magában véve még nem sajátosan jellemző, nem emeli megkülönböztető rangra Európa többi népe között. Az idegen szemlélő nem is képes megérteni a magyar harci ethosznak ezt az egészen sajátos értékelő hangsiilyát, annál kevésbbé érti meg a társadalmi tagozódásnak és az alkotmányos életberendezésnek azokat a vonásait, amelyek éppen ennek a harciasságnak alapján

fejlődtek ki benne. Elvégre a magyar is harcolt, mint más nép. Győzött, vagy viselte a legyőzetés nyomorúságait és megvetett sorsát, mint más nép. Hol itt a sajtós magyar sors kiteljesedése? S a hátramaradottság, mint az örök harci béklyó következménye, amire Nyugattal szemben önigazolásként mindig hivatkozni szoktunk? A sacco di Roma bizonyítékul nem volt kevésbé véres és kihatásaiban kevésbé végzetes, mint Mohács; a százéves háború okozta nemzeti szétszóródás nem sokban maradt el a mi török hódoltságunk mögött; a harmincéves háború nyomán támadt elesettség semmiben sem volt vigasztalóbb a függetlenségi küzdelmek korának szellemi benuházájánál. Az ú. n. „békés fejlődés” lehetőségének másutt is megvoltak nem kevésbé súlyos akadályai. Valószínű ugyan, ha a magyarság nem a saját testén fogja fel azokat az ütéseket, amelyek egész Európa ellen irányultak, és már első királyai nem Róma, hanem a konstantinápolyi patriarcha által hagyták volna magukat az orthodox keleti egyház szellemi kapcsaival összefűzött népek szövetségébe belevonni, akkor azok a harcok, amelyek a Duna Tölgyét annyiszor végigdúlták, valahol Nyugaton, a Rajna mentén vagy a régi catalaunumi síkokon zajlottak volna le. De vajjon ebben az esetben mindvégig harc nélkül, vére megfogyatkozása nélkül, nyugalomban és töretlenül folytatta volna életét? Harc és politika (ami tulajdonképpen a harc folytatása a béke fegyvereivel) tehát csak a formáira és követett módszerére nézve különböztetheti meg az egyes népeket, ennyiben pedig már valami mélyebben gyökerező vonásra utal. Mint pusztán tény azonban jellemző megnyilvánulása minden életrevaló népközösség szellemének.

S mégis: aki a magyarsághoz e felől a harciasság felől nem a racionális értelmezés eszközeivel, hanem az

érzelmi átengedés útján közeledik, annak meg kell állapítania, hogy a harcnak a magyarságban egészen más, valamiképen az életformájával szorosabban összefüggő jelentősége van, mint bárhol másutt Nyugaton. Úgy kell lennie, hogy miként a magyar szabadságeszmének, úgy a magyar harcoknak is más a metafizikai háttere, s ezt a nyugati népek már csak azért sem érthetik meg, mert a saját harci akaratuk metafizikai alapjaiból vonják szemléletük körébe. Ezért látják a magyar harciaságnak pusztán két típusát: a hőst, ha rokonszenzettel jönnek felénk és az örök rebelist, ha ezt a rokonszenzvet is megtagadják tőlünk.

Valamely nép harcos magatartása, mondtuk, mindig a létben való önérvényesítésének ősi, természetes törekvését fejezi ki. Ez az önérvényesítése történhetik világosan kitűzött célok irányában, amikor mérlegeli azt a véráldozatot, amelyet a cél érdekében kell hoznia és azt a sikert vagy nyereséget, amelyet belőle várhat. De történhetik magának a harcnak kedveléséből is, a harci erényeknek, a bátorságnak, vitézségnek, akarat-erőnek, áldozatkészségnek többrebecsüléséből egyéb erényekkel szemben és ezért a harcias szellemet külső indító okoktól függetlenül is kifejleszti és ápolja magában. Az első esetben a közösség egész hadi erejét valamilyen kijelölt cél érdekében szervezi és ennek a célnak — akár védekezés, akár hódítás vagy megtorlás ez — szolgálatába állítja. A másodikban viszont ezt a szervezetet a harcias szellem önkéntes megnyilvánulásaként teremti, azt mondhatnók, nem is tud élni másként, mint az állandó, pihenés nélküli létkockázat feszültségében. Az örök emberi ragadozóvágy és az elragadtatás vágya a harciaság e két formájának végső metafizikai gyökere.

Történeti élete folyamán a magyarság kétségkívül

a harciasságnak mindkét formáját kifejezte. A honfoglalástól, sőt már a honfoglalást megelőző időkől kezdve szükségből és kedvtelésből egyaránt harcolt. A célharc tehát éppúgy ismeretes előtte, mint a kockázatok harca. S ahol nyugati hatások módosították jellemét, ott a két harci típusnak a nyugatihoz hasonló életformáit is kifejlesztette magában. A lovagias szellem, amelyet az ettől már többé-kevésbé elszakadt nyugati ember (valamiféle történeti anamnézissel) legelőször szokott észrevenni a magyarságban, leginkább mutatja, hogy milyen szívós gyökeret vert itt ez a harci elragadottság irányában latin-germán hatásra kialakult életforma. S az ország sérthetlenségének soha ki nem alvó akarata, amelynek érdekében közjogi helyzetének csorbulása mellett is századokon át egy lelkétől idegen központosító hatalomnak alá tudta rendelni harci erejét, tanúskodik róla, hogy a harci magatartás céltudatos formája is megvolt benne. Azonban akár a lovagias szellem, akár a realpolitikai számítás, mint a harciasság kifejezése, mindig csak töredékesen, úgyszólván alkalmi oldaláról jellemzi a magyarságot. Célokon és megszállottságokon kívül van a magyar harcoknak egy egészen sajátos alaphangja, amely mindig és mindenütt felbúg, ahol magyar vérnek kell folyania: a harc elkerülhetlenségének és mégis hiábavalóságának tudata. A magyar valóban mindig a „harcok kényszerültje”. Ha lát is célt maga előtt, ez nem belülről, életszükség felismeréséből támad fel benne, hanem valamiképpen kívülről markolja meg. De ha egyszer nekiindul, akkor állja a harcot, hősiesen, meg nem tántorodva, mindent letiprón, ámbár — bizodalom nélkül. Az igazi meggyőződésnek ez a hiánya gátolja abban is, hogy a harci márnak osztatlanul, fenntartás nélkül odaadja magát. Tulajdonképpen csak a nagy hősi egyéniségek ismerik

(mint pl. az idősebb Zrínyi), de épp ezért árva és magában ellobogó, valóban céltalan vértanúság az ő heroizmusuk, csak jel, nem cselekvő tényező a közösség életében. Ezzel szemben a tömegek harci lelkesedése pusztán a vakon „sereglés” formáiban nyilvánul. Áhol tehát cél irányítja, ott már eleve nem hisz a célban, ahol viszont lelkesedése ragadja magával, ott nem tudja, miért harcol. E sajátságos, ellentmondó indító okok összszeszövdése idézi elő a magyarságnak páratlanul álló, másutt sehol fel nem található harci ethoszát. Kellett a harc, tehát harcolt „kedvet vallva kedvetlenül”. A magatartásnak minő más típusa ez, mint akár az angolé, akinek minden harci vállalkozása: egyenlet, ahol az egyik oldalon az akció, a másikon a hatalmi növekedés áll; vagy a németé, aki nemcsak otthon, az ősi törzsi vetélkedés szelleméből, hanem idegen zsoldba szegődve, a világ minden táján kereste az alkalmat, hogy harci kedvét szabadon kiélhesse. Ezzel szemben a magyar nem hatalomért vagy zsákmányért, nem vetélkedésért vagy kedvtelésért, hanem mindig csak önmagáért, fennmaradásáért, nem annyira becsületért, mint inkább becsületből harcolt. A harc vállalásának ebben a kényszerűségében a tudatosság hiánya és ugyanakkor a harci elragadtatástól való ösztönös tartózkodás adja meg a magyarság harci ethoszának a *b ő s z ü l t s é g* jellegét. Lucanus óta furor teutonicust szoktak emlegetni, de ez a jelző valóban sokkal inkább ráillik a magyar harci módra, mert a furor, a bőszültség mint magatartás a magyar alapélménynek, a függetlenségvágynak megfelelő *kifejezése*.

S itt visszaemlékezve arra, amit az alapélmény elemzésekor mondtunk, az élménynek és a kifejezésnek a finitizmus szellemében való összefüggését is könnyen felismerhetjük. Életterében, mint valami katlanban el-

zárva s ugyanakkor feltétlen függetlenségre törekedve, egyedülisége érzetében bőszülten veti magát a magyar a rátörő világra, akkor is, ha tudja, hogy vérét hiába ontja és a sárkánykarmok alól végkép sohasem tud felszabadulni. Az alapélménynek és kifejezésének ez a szükségképi összefüggése magyarázza, hogy a nyugati szellem lökései, még abban az esetben is, ha nem multak el nyomtalanul felette, rendszerint idegenek maradtak ránézve, igazi lényegét nem érintették. Nem azért, mert folyton harcolt (ezt, említettük, más nép is megtette), hanem mert a finitista függetlenségi élménynek ez a harci bőszültség az egyetlen kifejezési lehetősége. Mert nem fejezhette ki magát a tőle különböző nyugati élményformáknak megfelelően akár hatalomban, mint az angol, akár személyes műveltségben, mint az olasz, akár a végtelenség képleteiben, mint a német. A bőszültség éppen a magyarság kelet-nyugati helyzetének lelki, jellembeli kifejezése.

Hogy ezt a harciasságfajta mint az élménynek kifejezését azután hogyan ítéljük meg, az természetesen mindig attól a lelkülettől függ, amellyel közeledünk feléje. Lehet keserűen és vigasztalanul (mint ahogy legutóbb Ady tette), oly népet látva a magyarban, amelyet mindig mások prédáltak, amely öntudatlanul és vakon vérzett és pusztult. De lehet a hősiesség csodáját is bámulni benne (ahogy a romantikusok és az ő szemléletükön felnövekedettek nemzedéke tette), az önmagát felülmúló nép bátorságát, amely a legáldatlanabb körülmények közt, szegénység, árvaság, szervezetlenség ellenére, pusztán abból a harci elszántságból hajtott ki, amellyel szembefordult a Keletről-Nyugatról rázúduló ellenséges akarattal. S alkalmasint mindkét felfogásnak igaza van... Ennek eldöntése azonban már nem tartozik feladatunk körébe. Azt az egyet viszont

megállapíthatjuk, hogy ebben a böszültségben ismét a magyar jellem tragikus befejezetlensége nyilvánul. A függetlenségi élmény kifejezése örökös önmaga-keresés és mégis soha önmagára-találás; mert a harci böszültség önmagában sohasem juthat nyugvópontra, nem ad soha semmi megfoghatót, rögzíthetőt, formálhatóat. A puszták fergetege ez, amely, mintha a világegyetem sűrűjéből száguldott volna ki, félelmetes és megroppantó, mégis kötetlen és téveteg. Erő, amely azonban nem tudja, hogy hová kapcsolódjék; mint a kiáradt víz, csak van, de neve nincs. Az akarattalan akarások kifejezése.

Ennek a tragikus lelki helyzetnek érzetéből származik a magyarság megrögzött hajlama a v i s s z a - v o n á s r a . Űgy szoktunk tekinteni erre, főleg Széchenyi óta, mint a magyarság jellemző ösbűnére, mint minden nemzeti bajunk, üszkösödésünk kútfejére. Nincs másként: torzsalkodó, rakoncátlan, pártoskodó méhraj vagyunk; ha történetesen nem kell külső ellenséggel küzdenünk, akkor egymás ellen agyarkodunk, mintha a gyűlölködés szelleme valóban a vérünkbe volna írva. Azonban minden nép a visszavonásban szokta keresni történeti katasztrófáinak forrását; a sallustiusi jelmondatot: *discordia maximae res dilabuntur* a magabaszállás idejében mindegyik magára tutija olvasni. A német is önmagát tekinti a világ legpártosabb nemzetének; az olasz széttagozódottság is nemcsak századokon át volt akadály a nemzeti felvirágzásnak, hanem még az egység létrejötte után is bénítólag hatott. Ha tehát a visszavonás nem merőben magyar átok, akkor nyilván létrejöttének okában, feltételeiben kell különböznie más népekétől. Amidőn Széchenyi ebben látja egyik ősi, nemzeti bűnünket, amely minden elesettségünk és megaláztatásunk eredő oka, akkor ezt már mint tényt, mint kiforrott jellemvonást állítja a szemünk elé, de emögött

még továbbra is ott lappang az a kérdés: honnan van ez az örökös visszavonás, mi az oka ennek a párttűtő hajlamnak a magyarságban?

A német visszavonás (a protestálás szelleme) a német léleknek végtelenség utáni vágyából válik érthetővé: az olaszé viszont a személyes műveltség táji jellemben gyökerezik. Ezzel szemben a magyar visszavonás forrása az a sajátos elvtelenség, meggyőződésnélküliség, amely, mint fentebb láttuk, éppen a magyarság létbeli helyzetéből szükségszerűleg, kikerülhetetlenül következik. Elvtelen nem szellemhiányból, kényelmességből vagy szeszélyből, hanem inkább kényszerűségből, mert akarnia kell a harcot akarata ellenére, mert ő a bizodalom nélküli, reménytelen küzdelmek népe. örök szorongatottságában csupán a felülmaradás ösztöne vezérli, még akkor is, ha ezzel végeredményben önmagán ejt sebet, mint a közmondásos szöUősgazda, aki jégveréskor maga is nekiáll és cséphadaróval segít taglózni a karókat: no hadd lássuk, Uramisten, mire megyünk ketten ... Az éniségnek nyakas, megátalkodott viaskodása ez a tényekkel, de ennek ugyanakkor tudatában van és épp ezért mindenképen okot igyekszik találni rá, ha fel kell is áldoznia érts létének többi tartalmát. S ebben az elvtelenségben gyökerezik éppen a magyarság pártos szenvedélye. Ha a magyart általában politikus nemzetnek szoktuk nevezni, akkor politikussá éppen ez az elvtelensége avatja, s ennek kettős mozzanata: a felülmaradás és mindenre-okot-keresés akarata szükségképpen magában hordja a párttűtés és a visszavonás csíráit. Az ne tévesszen meg bennünket, hogy a magyarságnak úgyszólván minden pártküzdelme késre menő elvi harc formájában jelentkezett. Kellett küzdeni, tehát kellett az elvet is vállalni, mivel ez nevet adott a küzdelemnek. De hogy mennyire nem az elvért folyt a

küzdelem, hanem inkább az elv volt a küzdelemért, semmi sem bizonyítja jobban, mint az a folytonos elvi következetlenség és elvcsere, amely a magyarságot százados függetlenségi és alkotmányjogi tusaiban jellemezte. Nincs nép, amely ádázabb harcot folytatott volna elveiért s ugyanakkor könnyebben adta volna fel elveit, mint a magyar. Hol az egyik, hol a másik elv pártján harcolt, gyakran mindkettőért egyszerre, vagy pedig egymással szemben játszott ki őket, amint éppen helyzete kívánta, de közben mindig magyar vér folyt, a közösség teste erőtlenedett és az a „szégyenkaloda”, amelybe Kelet és Nyugat közt zárva volt, mind összeforrult... Ez a létbeli helyzete nem engedte meg az elvtelenséget. Bethlen János szava e tekintetben minden idők magyar sorsát fejezi ki: „Mi is tudtuk volna, mit kellene tennünk, de cselekedtük azt, ami lehetséges volt.” Ebből válik érthetővé ennek az elvtelenségnek egy másik megnyilvánulása, hogy úgy mondjuk, pozitív formája is: az állandó küzdelem a kiegyezkedésért. Nem meglepő-e, hogy ennek az állandó visszavonásban élő, rakoncátlan, pártos, perpetuus contradictor népnek, amely tehetetlenségében úgyszólván mindig csak egymást marta és tépte, ugyanakkor egész története folyamán végighúzódik az a törekvés, hogy az ellenpárttal kiegyezkedjék? Nem az egységre törekvés útja ez, amely értékbeli meggyőződésben gyökerezik, tehát elv alapján formálja az ellentéteken át önmagát, hanem ismét csak az életé, amely mindig elvtelen és megalkuvó, mert fennmaradása érdekében elhallgatja magában az értékek összeütközéseit, de épp ezért mindig valaminek feladásával jár, valamit mindig el kell hagynia, valamit abból, ami „igaz maga”... .

Az elvtelenségnek, mondtuk, kettős alapmotívuma lehetséges: a felülmaradás vágya és a mindenre okot

vagy ürügyet keresés ösztöne. Az első motívumban, a felülmaradás akaratában gyökerezik és belőle érthető meg a magyarság életmagatartásának hatalmaskodó vonása is. Ezzel természetesen korántsem mondjuk azt, mintha a magyar föld örökké úri martalócok kényuralma alatt állott volna. Az uraskodó hajlam is a magyarságban inkább a remény nélküli küzdelemnek, a bősziúságnak egyik formája, jellemző változata. Az oligarchikus életberendezés Európában kétségkívül bizonyos kor és bizonyos történeti helyzet szülöttje volt. Megtalálható mindenütt, ahol a társadalmi, politikai, gazdasági és közigazgatási feltételek ennek kifejlődését elősegítették, és párhuzamban állítva a Kán-nembeli Lászlók, Csák Máték, Zápolyák hatalmaskodó törekvéseit a korabeli burgundi vagy normandiai, frank vagy sváb tartományurakéval, eltérés — legalább is ténybeli megnyilvánulásaikban — alig mutatkozik közöttük. De a franciáknál az oligarchia a központosító államhatalomnak lett kiindulópontja, a németsegnél viszont éppen a területi széttagozódást idézte elő: mindkét esetben csupán átmeneti állomás volt az állami fejlődés folyamatában. A magyarságban ellenben ennek a történeti szükségyszerűséggel és rendeltetéssel fellépett hatalmi rendszernek a stílusa olyannyira meggyökeresedett, hogy későbbi alkotmányformák keretében is tovább élt, sőt holtan is életet színlelt, anélkül, hogy kiszorítani vagy legalább is eredményesen ellensúlyozni valaha is sikerült volna. Az oligarchia tehát a magyarságban nem egyszeri történeti jelenség, hanem inkább természetes életstílus, lélekforma, s legáltalánosabban talán úgy fejezhető ki, hogy az egyén minden körülmények közt úrnak érzi magát, abban a tudatban él, hogy vannak alantállók, akiknek törvényt szabhat s akikkel rendelkezik s ezt a kiváltságos úri voltát éreztetni akarja és tudja. S ebből

a szempontból a hatalmaskodó hajlam nemcsak az „erőszakos nagyok” sajátja; a maga portáján a legutolsó magyar paraszt is öntudatlanul „apró kán”, szereti mással megízleltetni a hatalmát. A magyar az életet egyáltalán csak mint egyéni kiváltságokkal felruházottat tudja becsülni. S itt nem is annyira magán a kiváltságon van a hangsúly, mint inkább, a kiváltságoknak mással való elismertetésén. Egyebek között ez is oka annak, amiért a Nyugat a magyart sohasem tudja megérteni; mert alkotmányformának minősíti és ezzel természetsszerűleg az egyetemes európai fejlődés mögött visszamaradottnak érzi azt, ami neki életforma, az alapélménynek egyik spontán kifejezési módja. S ebben a véleményében még csak megerősítette a Nyugatot ennek a hatalmaskodó vonásnak mindenkor harcias, vagy ha úgy tetszik: politikai jellege. Kis és nagy oligarchák általában mindenütt az alantabb állóknak ingerültségét és elégedetlenségét szokták felhasználni egyéni becsvágyuk kielégítésére. Nálunk azonban — s épp ez a jellemző — mindketten hatalmaskodók és elégedetlenkedők egyaránt, az alkotmány sáncaival bástyázzák körül magukat, és miközben mokány harcukat vívják mögöttük, ez a küzdelem tulajdonképpen mindig egy kívülálló harmadik ellen folyik, s ennek árnyéka mindkettőjükre egyformán rásötétedik ... A magyar sorsnak ismét egyik sajátos tragikus paradoxonét érintjük ezzel. A kiváltságokért folytatott harc egybeesik az alkotmányért, a nemzeti függetlenségért vívott harccal. Az uraskodó akarat válik ezzel a közösség egészének, ez egész függetlenségi vágyának kifejezőjévé és az ellenzékiiség szelleme, amellyel a folyton fenyegető idegen abszolutizmussal helyezkedik szembe, kénytelen-kelletlen közös arcvonalba állít elnyomottakat és elnyomókat egyaránt. Ez magyarázza ennek a hatalmaskodó hajlamnak úgyszól-

ván teljességgel védekező jellegét. A Nyugat sohasem képes felfogni, hogy a magyar mindig csak „követel”; nem érti meg, mert támadó szándékot sejt mögötte. Holott ez az örök követelés nem erőszakos, hanem inkább nyomott lelkiületből folyik: követel, mert általa védekezik. Ezért volt mindig tábor az ország, — kívülről nézve csupa rebellisnek a küzdelme, belülről nézve a kiváltságait féltőknek egymásra fenekedése, a valóságban ellenben egy népnek a maga fennmaradásáért vívott kétségbeesett élethalálharca. Ha az abszolutizmus nálunk is, mint Nyugaton mindenütt, nemzeti talajon nő, akkor annak védőszárnyai alatt nálunk is kialakult volna olyan polgári életforma, amely ezt az uraskodó hajlamot lassanként háttérbe szorította, esetleg el is nyomta volna. De mert idegenből jött és a kiváltságokkal együtt az egész magyarságot létében fenyegette, azért csak megerősítette, sőt kiélezte uraskodó hajlamát. Az az abszolutizmus tehát, amely mindenütt Európában kulturális fellendülést hozott, az elesettségből emelte fel a népet, nálunk az ellene való kényszerű küzdelemben a nemzet legjobb erőinek pusztulását idézte elő, és az uraskodás életformája, amely a nemzeti függetlenségnek és fennmaradásnak hordozója volt, szükségképpen visszavetett bennünket az európai fejlődés sodrában. Ezért mondtuk, hogy az uraskodás vonása a bőszen ültésnek ikerpárja: olyan életforma ez, amelyben a fennhéjzásba mindig beleszól a keserűség. A sértettnek, a meggyaláztatottnak menedéke ez, aki, mert koldussá tették, csak azért is úr és az úri rangosság elfakult kellekeit hurcolja magával, bár titkon érzi haszontalanságukat és talán már maga sem hisz bennük, csupán a történeti öntudat látszatát akarja még óvni... Bódítószert ez az úri kérdés, görcsös belekapaszkodás az úriságba, mint abba az egyetlen lehetőségbe, amely létének még

formát adhat. Valóban a bujdosásra kárhóztatott magyarnak bujdosó úrisága.

Ebből érthető azonban ennek a magatartásnak hatásai a társas élet terén. Az egyik ilyen hatása a társadalmi széttagoltság, s ez viszont szükségképpen a felelőtlenséget idézi fel. Akiben pusztán a felülmaradás ösztöne él, természetsszerűleg nem akar túrni maga mellett versenytársat. A hatalom tudata mindig kizárólagosságot követel, ezért másokkal számol, de maga úgy érzi, nem tartozik senkinek számadással, mivel minden számadás éppen ezt a kizárólagosságot veszélyezteti. Ha ez a hatalmi akarat valóban kivételes egyéniségben jelentkezik, olyanban, aki új életparancsot és ezzel új életlehetőségeket teremt, akkor ez a hatalmi akarat kétségkívül a leginkább társító tényező. Ahol azonban általános, begyökerezett életforma, ahol mindenki a saját úri felülállása szempontjából mér mindent, ott nyilván csak az elkülönülésnek, az egymástól való elfordulásnak lehet előidézője. Ott közös felbuzdulásokon és közös áldozatokon, együtt-tobzódásokon és együttszenvedéseken is mindig áttör a fennhéjázó vágy: „Hagyjatok meg Úrnak, Magamnak...” Ezért nem fejlődhetett ki az összetartozás érzése a magyarságban, de még igazi osztályöntudat sem. Legfeljebb rétegek képződtek, s mindegyikük a válaszfalakon át bizalmatlanul és idegenkedve tekint a másokra és függésben iparkodik tartani a másikat. Hasonló jelenség kétségkívül másutt is észlelhető; azonban sehol sem fejlődött ki életformából, és sehol sem idézte elő a közösség testének széttagolását, mint nálunk. A német szellem is hajlik arra, hogy társadalmi téren elemekre essék szét; szélsőséges individualizmusa azonban inkább csak politikai létének széttagolását idézte elő. magában a közösségben ellenben mindig tudatos a törekvés a nagy, az összetartó egységre; a ván-

dor az ellentéteken és szétdaraboltságokon át is nyugtalanul a végső összefogást keresi. Nálunk ellenben az úriság életformája oly sokáig szolgált éppen politikai védősáncul, hogy végül magán a közösségen belül is egymásközi elsáncolást okozott és a bujdosó magyar magával elégtelenen megnyugszik ebben az elkülönülésben, nem keres tovább, vagy ha ki-kitekint is a rács mögül új megoldások felé, előbb-utóbb ismét csak visszahúzódik mögéje. A magyar szalmalángnak is (amelyre egyszer már más oldalról utaltunk) ez az örök széttagoltság a szociális háttere. A legnagyobb kezdeményeknek sincs elég erejük arra, hogy kicsikarják a döntő sikert, megvalósításuk útja közben majdnem mindig megfeneklenek ezen az egymástól elzárkózó és mindig önmagához visszatérő „cudar úriságon”. S ebből érthető az úriság életformájának egy másik, társadalmi szempontból a magyarságra nem kevésbé jellemző következménye is: az egymásközi különbségek tudatából fakadó elfogódottságé. Ez az elfogódottság korántsem azonos a szubordináció szellemével. A magyar legkevésbé tudja másnak alárendelni magát, mert ez éppen függetlenségi vágyával volna szöges ellentétben. Az önérzet hiányából sem magyarázható, mert hiszen a felülkerekedés, a mások közül való kiválás akarata talán éppen az egyetlen életnyilvánulás, amelyben a magyar élvezni tudja önmagát. És mégis valamiképpen nyomasztó érzésből fakad ez az elfogódottság. A bujdosó úriság szemérme ez, mindenesetre gögös szemérem, szinte azt lehetne mondani, úri szervilizmus, amely másnak hajbókolva is, egy kissé önmagát hangsúlyozza. Megjelenését megfigyelhetjük abban a szinte áhítatos tiszteletben, amellyel a magyar a rangot és kiváltságot, függetlenül hordozójának személyes tulajdonságaitól, úgyszólván csak külső dísze szerint körülövezi, s amely-

ben ugyanakkor mindig van némi dac és megtorló érzés, fullánkosság. Ez az elfogódottság nyilvánul kifelé, az idegennel való érintkezésben, amelyben mintha tudat alatt mindig ott bujkálna az a gyötrő érzés, hogy akik valaha a népek legelsői közt voltunk, visszaszorultunk és ezért megható, ám a nyugati embert mégis legtöbbször fonákul érintő igyekezettel fitogtatjuk azt, amit tőlük tanultunk, de aminek busásan megfizetett ára talán éppen ez a visszaszorításunk volt. S ebből az elfogódottságból magyarázhatjuk végül hirtelen akarati kitöréseinket is, amikor egy jó szóért, amelyből magyarságunk elismerését vagy megbecsülését érezzük ki, egy kegyesen odamutatott rokonszenv-nyilatkozatért menten halálba rohanunk, a mások baját és szenvedését is készséggel magunkra vesszük, hogy ezzel is mintegy a saját önérzetünket fokozzuk. Mindez esetekben kétségkívül valamelyes vakság nyilvánul és nem engedi észrevennünk, hogy szolgálunk ott, ahol uralkodni vélünk, — szolgálunk nagyobb hatalmaknak vagy erőknek, mint aminőt az úriság életformája képvisel.

Az elvtelenségnek és meggyőződésnélküliségnek másik alapmotívumából, a fentebb említett folytonos alkalmi ürügykeresésből érthető a „böszültségnek” egy másik változata: a magyar szellem megrögzött j o g i f o r m a l i z m u s a. Nem kétséges, hogy ez a formalizmus — mint általában minden formalizmus — hatalmas erő a magyarság életében. Nemcsak politikai erő, ami szinte természetes, mert az írott törvényben, a kodifikált szerződés megszeghetlenségében való hit mindig megnyugvást és biztonságérzetet ad a folytonos harcok közt meghajszolt népnek s ezzel egyszersmind támasztékot is vélt igazának további érvényesítésére. Hanem kiváltképen ethoszképző erő is, amely egyfelől a jogézés fejlettségében és ezzel valamelyes jogi nyilvános-

ság kialakításában, másfelől pedig az intézményeknek, általában a tekintélyi tényezőknek tiszteletében, a hozzájuk való szívós ragaszkodásban nyilvánul. A magyarságot ez a jogi szellemmel átítatott volta avatta a saját maga tudatában is jogásznemzetté, és kétségtelen, hogy a nyelv es a közös történeti sors mellett éppen ez a jogi ethosz volt mindig a magyar közösségnek harmadik nagy összekapcsoló tényezője. A jogérzék úgyszólván nemzeti erényszámba megy, a törvényt magyarázat és a hozzá szükséges retorikai készség az egész magyar közéletre ráüti bélyegét, és semmi sem képes a közösség lelkében oly erős visszhangot kelteni, azt viharos megmozdulásokra rábírní, mint valamely jogforrásra való hivatkozás. A makacs kitartás a jogi álláspont mellett, a pusztá jogi formáknak gyakran az élettől és a társas követelményektől is független vagy éppen ellenükre való érvényesítése a magyar történetnek lényeges alkotó mozzanata. Ebben a jogi formalizmusban pedig, bármilyen közvetlen, vagy közvetett hatások alatt fejlődött is, félreismerhetetlenül a latin jogalkotás szellemi típusa nyilvánul meg. Erre vall elsősorban ethoszformáló jellege, amely csakis ott található még fel, ahol a latin jogérzék csorbítatlanul tovább él (mint pl. a franciáknál). Erre vall az összekovácsoló nemzeti érdeknek a jogfejlődésben kezdettől fogva uralkodó szerepe, vagy más szóval kifejezve: az önző, minden emberbaráti szempontot és társas közeledést elfojtó osztály-, illetőleg rendi érdeknek a nemzeti érdekekkel való azonosulása, aminek megfelelőjét szintén csak a latin magatartásban lehet feltalálni. S végül erre vall a magyar jogfelfogásnak kirívóan harcias jellege, amely könnyen érthető abból, hogy főként az ellenzéki hagyományok sodrában fejlődött, azonban éppen harciasságával ismét a római *ratio scripta* rendszerében tükröződő harcias, katonai

szellemre emlékeztet. Hogy a magyar jogalkotásnak ez a latinnal való lelki rokonsága nem a római jog átvételének volt a következménye, arra talán felesleges külön is rámutatni. Semmi sem bizonyítja ezt jobban, mint az, hogy éppen ott, ahol a római jog befogadása végbement (mint pl. a németországban), a jogi magatartásnak ezek az említett vonásai nem alakultak ki. Ez a tipológiai hasonlóság nyilván a magyarságnak eredeti tulajdonságából, életmagatartásának sajátos irányából származik, amely ebben a tekintetben önként a latinnal megegyező életformának kifejtésére vezette. Emellett azonban úgy is szemlélhető, mint az évszázadok során a latin kultúra egészével átítatott, a latinitáson az élet minden megnyilvánulásában eligazodást kereső magyar szellemnek éppen a jogélet terén mutatkozó következménye.

Az a szívós erő azonban, amely ebben a jogi formalizmusban rejlik, csak addig bizonyul elégségesnek, amíg a feltartóztatathatlan és folyton új tartalmakat gerjesztő életnek valamilyen hirtelen kirobbanása szét nem feszíti. És itt ismét a magyar sorsnak egyik paradoxona tekint reánk: a magyarság létének nagy összeforrasztója, megkötője, konzerváló tényezője ez a jogi formalizmus, — de ugyanakkor minden történeti katasztrófájának is előidézője vagy legalább is ebben jelentékeny közrehatója. A fejlődés folytonosságát ugyanis a formák csak akkor tudják biztosítani, ha helyet adnak a folyton megújuló életszemléletnek. Kell ezért a formákat fenntartó akarathoz megoldó akarat is, hogy ez a formák jelentésváltozását lehetővé tegye, úgy, hogy jelentésük változásával maguk a formák is lassan átalakulhassanak. A magyarságból azonban éppen ez a megoldó akarat hiányzik. Annyira bízik a formákban, hogy az életnek soha előre nem látható helyzetein is uralkodni akar velük, s miközben rákényszeríti őket a kö-

zösség egész szervezetére, nem veszi észre a változó idők méhéből feje fölé gyülekező fellegeket. Végül is a helyzet bizonyul erősebbnek, mint azok a formák, amelyek közt önmagát ejti el; a felkavarodott élet árja pedig szédülja még azokat a formákat is, amelyek fennmaradásának igazi biztosítékai, s akkor ebben az elesettségében csak kemény erőfeszítés és harc árán sikerül hozzájuk visszatérnie. Ezért mutat a magyar élet — konzervatív jellege ellenére — örökös zökkenőket, mély, szinte áthidalhatatlan hasadásokat. Ez az oka, hogy minden új mozgalom és szellemi átalakulás csak elszigetelt egyeseknek pusztán lelkiállapotbeli kifejezéséig jut el s rendszerint az is marad mindvégig, a valóságba nem kapcsolódik bele, a kiteljesülésben nincs része, hacsak akkor nem, amikor már késő. S itt van a nyitja egyúttal annak is, amiért ezt a jogi formalizmust a böszültség változatának neveztük. A böszültség szemléletlensége nyilvánul ebben a formalisztikus hajlamban („struccpolitika”), amely kerüli a dolgok mélyére hatolást, a meglévőből az előretekintést, s keresve-keresi azokat az érveket, amelyekkel elégedetlenségét hangosan kifejezheti, de ugyanakkor megelégszik a keze ügyébe esővel és pillanatok formális vívmányáért feláldozza a jövőt. Ez a formalizmus az, amely a magyarban az elvekhez való hűségnek látszik, mert századokon át ereje legjavát áldozza rá, de a valóságban csak formai neki iramodás, kényszerű elveszkedés, a remény nélkül küzdőnek végvára, amelybe magát befészkelve, csak a lesködő kudarcot igyekszik feltartóztatni. Elbujdosás a formák mögé, hogy az étellel való ellentétük valamiképen ki ne pattanjon. De az ellentét előbb-utóbb mégis csak ki-pattan s — balvégzetünkre mindig akkor, amikor kívülről is ugrásra kész, lakmározó kedvű népek támadása fenyeget. Ezek pedig ezt az ellentétet azután bu-

sásán felhasználják ellenünk. S akkor a bujdosó magyar előszállingózik rejtkehelyeiből és ősi függetlenségi vágyától hajtva, felcseréli a formát a karddal és harcol ismét kénytelenségből, a csüggedésben is daccal, megfogyatkozva is nótásan, valóban mint „a regéknek ősi népe, — átugrik Sorsot, Jelent, Voltat”.

3. C o r p u s S a c r i D o l o r i s.

Mert bizonyára az mi sebünk senkinek úgy nem fáj, mint minékünk,
senki nem érzi nyavalyánkat úgy,
mint mi.

Zrínyi, Áfium.

Költőinknek és minden nemzeti hősünknek állandóan visszatérő, búsongó szólama, hogy a magyarságot a végső elmúlástól mindig csak csoda óvta. Csoda, hogy ellenséges népek gyűrűjébe fogva, az egyetemes látókörü lélettől elzárkózva, a függetlenségért vívott örökös harcok közt szétszóródva és megfogyatkozva, magunkat ámitva és egymással torzsalkodva, mégis fennmaradtunk, hogy „él nemzet e hazán”. Csoda, hogy sok katasztrófánk és odvas bűneink ellenére, rossz helyre téve és rossz vérrel megátkozva, mindig volt valamilyen szent erő, amely a letarolt életet újra kinövesztette és a csapzott magyar arcot felemelte, amely úgy szólván helyette győzött.

Csoda valóban. De ez a csoda itt él közöttünk, nem rejtőzködő csoda, nem évszázadokban egyszer megmutakozó jelenés, sőt inkább állandó valóság, készenlét, amely a bujdosásra juttatott, már-már távozó magyart a túlsó partról is visszazólította és itt tartja maga nál a nap ölelő tekintete alatt. Ez a valóság pedig, ez

az életes csoda a magyar szellemnek, a magyarság magatartásának sajátos *Objektívációja*.

Lehet-e a magyar szellem objektívációjának valamilyen sajátos irányáról, önmegvalósulásának teremtő jellegéről beszélni? Van-e egyáltalán olyan magyar kultúra, amely az egyetemes kultúra színeképében valamilyen eredeti tartalmat képvisel? A kérdés felvetése nem megokolatlan. Éppen elégszer hallottuk ismételni azt a sivár ígét, hogy nincs magyar kultúra, amelybe belekapcsolódni lehetne, hogy ami kultúra van nálunk, az kölcsönzött és ezért gyökértelen, hogy mindig csak fölényes másoknak késői és elmaradt utánzói voltunk, és hogy ennek az utánzásnak többé-kevésbé tudatos kolomposai is javarészből idegen jövevények: németek, latinok, szlávok és utóbb zsidók. Sőt hallottuk azt a vádat is, hogy minden elnyomódásunkat éppen a nyugati kultúra fonalának a mi guzsalyunkra való átfonása idézte elő, ezért nem sikerült soha visszatálatni önmagunk eredeti lényegére.

Ebből a felfogásból és vádból is megint az a jellemző magyar kishitőség tör elő, amely, ha egyszer finitizmusára ráeszmél, okvetlenül másokhoz akarja mérni magát és mindig attól tart, hogy ebben a viszonylatban könnyűnek találta, — ahelyett, hogy kultúrájának sajátos vonását is a finitisztikus feltevések irányában keresné. Mert ahol van jellegzetes közösségi élmény, és ennek az élménynek a közösség szellemét jellemzően kifejező formái is kialakultak, ott természetszerűleg ennek az élménynek és kifejezésnek egymásra való vonatkoztatottságán alapuló magatartásnak objektívációi is a magatartás sajátosságának bélyegét fogják magukon viselni. De épp ezért nem szabad azon erőlködni, hogy a finitista életmagatartás a stilizáléhoz, a humanistához, vagy a végtelenség daimoniájától megszállotthoz hasonló

kultúrát mutasson fel, vagy hogy kultúrája ezek irányában fejlődjék. Klasszikus nagyvonalúságra, világhatalomra a magyar már magatartásának adott volta miatt épp oly kevésbé törekedhetik, mint a latin mértékre vagy a germán öntörvényszerűsége.

Ami a magyar szellem minden objektivációjára mélyen jellemző s egyúttal a többi európai kultúrától sajátosan megkülönbözteti, az a n e m z e t i öntudatnak és a v a l l á s o s s á g n a k, egészen magábanálló összefogódottsága, egymással való kölcsönös átítatottsága. Ha azonban ezt a sajátosságos viszonyt mint az objektiváció jegyét hozzámérten akarjuk értelmezni, akkor a két fogalomhoz csak nagy elővigyázattal szabad hozzányúlnunk. S ekkor mindenekelőtt meg kell állapítanunk, hogy a nemzet fogalma itt nem azonos a modern nacionalizmussal, amely a XIX. század folyamán alakult ki s bár romantikus talajban fogant, létrejöttében mégis kiváltképen racionális-liberális eszmék működtek közre. Ez a nacionalizmus adott kulturális helyzetben a magyarságban is fellépett és kultúrájának kétségkívül új szint is adott; amit azonban itt értünk nemzeti öntudaton, az sokkal régiebb keletű, úgyszólván a magyarság történetbe lépésével egyidejű és elsősorban európai elszigeteltségének, szoros egymásrataltságának élményéből forrott ki, abból a tapasztalásból, hogy mihelyt az „országgyepüket” átlépi, tüstént idegen szellemmel és ellenséges indulattal találkozik. Ez a közösségi kapocs, amely pusztán a közös leszármazásnak, a közös múltnak és a politikai, társadalmi és gazdasági széttagoltság ellenére is közös életérdekeknek védelmében erősödött, fejlesztette ki a magyarság nemzeti öntudatát. Ezért kell mindenekelőtt kizárnunk belőle azt a vonást, amely a modern nacionalizmusra talán elsősorban jellemző s amely vele együtt fejlődött, vagy inkább, amelyen fej-

lódott maga a nacionalizmus is: t. i. az egyéniséget. A magyarság nem nemzet-egyénnek, hanem nemzet-közösségnek érzi magát, vagy más szóval: nemzeti öntudata kialakításában nem a maga sajátos, őt más nemzet-egyénektől megkülönböztető jellemére való ráeszmélés és az e jellemének megfelelő életkifejtés akarata, hanem vérségi, közösségi, szervezeti tényezők hatottak közre. Ez utóbbi jogán nevezhetnők ezért népi öntudatnak is, ha viszont ettől meg nem különböztetné az, ami éppen a nemzeti eszme különös ismertetőjegye: a határozott politikai célzat. A magyarság nemzeti öntudata tehát befelé a folytonos külső nyomás alatt megedződött közösségi érzésen, kifelé pedig ennek a közösségnek, mint belső egységnek politikai akaratán alapszik.

S azon a vallásosságon, amely ezt a nemzeti öntudatot át- meg átszövi, úgyhogy ez maga is — legalább koronként — a vallásosság formáiban jelenik meg, ismét nem szabad közvetlenül és merőben sem a vallásos értéknek sajátos élményét vagy a végtelenség után való elragadtatott sóvárgást értenünk, sem pedig egyszerű gyakorlati jámborságot, vagy éppen mélyebb dogmaalkotó, a lelki követés útját fogalmisággal támogató hajlamot. A magyar egyáltalában nem nevezhető a vallásos hatások iránt különösebben fogékonynak. S ha nem osztozhatunk is abban a gyakran vallott felfogásban, hogy a józan magyar lelki talaj a vita spirituálisra alkalmatlan, viszont nem lehet tagadni, hogy a vallásosságnak, mint Isten személyes keresésének költői és művészi kifejezése nálunk eléggé ritka. Mégpedig ritka nemcsak azért, mert a vallásosság formái nálunk átvett formák, nem eredetiek, nem a mithosznak, az ősi hagyománynak vagy a nemzeti becsvágnak irányában nőttek, mint pl. a gallikanizmusban, hanem kiváltképpen azért, mert a magyarság vallásossága inkább

a szertartásos megkötés jegyében, a kegyelemszerűre való áhítózásban alakult ki, mint belefogódzás egy olyan állandó, örökkévaló, feltétlen rendbe, amelynek tagjaként érezheti magát és amely létének normát s ezzel biztonságot ad és eloszlatja összeütközéseit. Ez a szentséges megkötés pedig egyszersmind a nemzeti ép-ségnek kovásza: a kultusz formáiban talál a nemzeti öntudat és a vallásosság egymásra.

Mindamellett magában véve még a nemzettudatnak ez a szentséges áthatottsága sem végképen jellemző a magyarságra. A nemzeti eszmének és a vallásos formáknak illetően eggyéforrottsága másutt is feltalálható. A franciák nemzeti öntudatát is az tünteti ki, hogy nemcsak misztikus eredetű (Jeanne d'Arc), hanem minden történeti változáson, felvilágosodáson, forradalmon, radikalizmuson és laicizmuson át is éppen a katolikus vallásosság formáin vált határozottá. Az anglikanizmus szelleme éppúgy élesztője a brit nemzeti öntudatnak és világhatalmi törekvéseknek, mint ahogy a német lutherizmus is mindig újra hajlandóságot árult el arra, hogy a nemzeti eszmével azonosuljon. Mindez azonban csak a magatartás formáiban nyilvánul meg és legfeljebb a nemzeti hivatástudat kifejlesztésére volt befolyással, az objektiváció jellegét azonban egyetemesen nem határozta meg, csak mint motívum tükröződött benne. Ezzel szemben a magyarságban a nemzeti és a vallási eszmének ez az összefogódzása valóságos objektivációvá érett ki, itt ennek úgyszólván megfogható, intézményes, szervezeti nyoma van, amely az egész kultúrára kisugárzik és egy értelműleg meghatározza: t. i. a nemzet teste, a *corpus Hungaricum* és ennek szimbóluma, a szent korona, amely magát a nemzettestet is valósággal megszenteli.

Corpus sacrae coronae. Több ez, mint pusztá szer-

vező alkotmányjogi fogalom, mint állami létünk alapelve, ahogy főként Werbőczy megformulázása alapján szoktuk tekinteni. Az egész magyarságnak egységes, élő összeforradása ez egy olyan jelképes erőben, amelyet úgyszólván önmaga fölé emelt, hogy soha ki ne szakadhasson belőle, valóban objektivált, tárgyiasított, hogy megkösse magát vele. Az örök magyarság jelképe ez; a honi földre borulás, hit az örökké megtépett, örökké megcsönkített corpusnak végül mégis diadalmas helyreállításában. Ezért ne keressük, hogy hogyan fejlődött ki, egyáltalán mióta él bennünk és idők folyamán minő átalakuláson ment keresztül. Bizonyára idegen hatások is közreműködtek kifejlődésében, ez azonban épenséggel semmit sem von le lényegének jelentőségéből. Elvégre a sacrum impérium eszméjének sajátos német jellegén sem változtat semmit az a tény, hogy gyökérszállai Szent Ágoston államelméletébe nyúlnak vissza. A középkor vallásos államfelfogása általában mindenütt, ameddig a kereszt hatalma elért, felfalálható és minden népközösség, amely az egyetemes corpus christianum tagjává lett, szükségképen kegyelmi alapon fejlesztette ki állami létét és ennek értelmében egész kultúráját.¹⁾ A társadalmi erők alakulása is, éppen e vallásos szemlélésmód hatása alatt, Európában mindenütt nagyjában azonos folyamatot tüntet fel, legfeljebb a formák kialakulásának időrendjében mutatkoznak eltérések és ennek következtében kétségtelenül a helyi viszonyok szerint bizonyos módosulások is. Ezért a hasonlóságok természetesek, mint ahogy természetes az is, hogy amelyik közösség később kapcsolódik az egyetemes corpus christianum szervezetébe, az a vallásos formákat nemcsak későbbben fejleszti ki magában, hanem ezeknek

¹ L. ehhez a Prelúdium III. 3. fejezetét.

már belső feszültségét is megérzi. Vagy más szóval: minden átvétel csak bizonyos feltételek alapján következhetik be s minden átvételnek megvan a szükségképi menete és tartama. Egyetlen közösség sem kapcsolódhatik úgy más, már fejlettebb egyetemes szervezetbe, hogy egyszerűen lemásolja azt, amit ott talál, hanem magának is végig kell mennie azon a fejlődésen, amelyet az átvett formák hordozója végigfutott, és erre kétségkívül bizonyos időre van szüksége. Ámde ez a fejlődési menet mégsem egyszerűen más talajra átplántált ismétlődés, mert eközben már érvényesülnek a folyton újraalakuló életnek kicserélt szemléletformái is, és ezért amit az átvevő közösség létrehoz, mindig bizonyos tekintetben már a réginek és az újnak, az átvettnek és a sajátlagosnak összefonódása. Így kell értenünk a szent korona eszméjének, mint az élő magyar corpus, az egész nemzeti lét jelképének kialakulását is: az isteni kegyelemre támaszkodó államszemlélet sajátosan szövődött össze benne az elsősorban honvédelmi szempontokból kifejlődő rendiség szellemével. Mindkettő eredetében kétségkívül Nyugat felé mutat; ámde ami a latin-germán kulturális közösség körében hosszú, százados fejlődés betetőzése, végpontja, az nálunk éppen későn érkezett voltunk miatt a kibontakozásnak friss erjesztője. A sacrum impérium a XIII. század derekán szétbomlik; léte ezután már csak fikció, mint ahogy pusztán névleges a francia vagy az angol királyi hatalom vallásos jellege is. Ezzel szemben a magyarságban nem képzelgés, hanem egyre jobban erősödő valóság. Ezzel mentett meg a magyarság a vallásos alapjaiból mindinkább kivetkőző Európának több mint fél-évezreden át egy „középkori” vallásos eszmét, amelyet nemcsak élt, hanem fokozatosan fejlesztett és tágitott is, úgy is mondhatnók: a modern formákra nézve is rugalmassá tett. Hogy ez mit jelent, azt különösen csak

ma tudjuk kellőképpen méltányolni, amikor a végképen racionalizálódott Európa úgyszólván minden tagjában vonaglik, és amikor a legmerészebb történelmi kísérlet is a középkor vallásos kötöttségéhez valamiképpen hasonló létformának megvalósításán munkálkodik. Ez az a nagy csoda a magyarság életében, amely a szétszóródástól mindig megóvta, de egyúttal oly lököerőt is adott maroknyi népünknek, amellyel szemben a modern, nyugati alkotmányjog alapjára helyezkedő ellenfeleink végső eredményben éppoly tehetetlenek voltak, mint régebben a Kelet zsarnoki hatalmai.

De hogy ez a misztikus csoda kialakulhatott s hogy az avultságnak, a rendiség maradványának vádját mindig sikeresen kivédhette, ehhez két — tulajdonképpen a magyar sors tragikus voltából folyó — körülménynek kellett közrehatnia. Az egyik ilyen körülmény a magyarság sajátos életmagatartásának, a finitizmusnak irányába mutat. Mint ahogy a német vándor a sacrum impérium eszméjét végtelenségi vágya értelmében objektíválta, úgy a sacra corona teste a „bujdosó” magyar finitizmusának szükségképi objektívációja. Idevetődve a latin-germán kultúrterület peremére és bekebelezve az egyetemes corpus christianum szervezetébe, mint újonnan és későn jött idegennek mindig tapasztalnia kellett magárahagyottságát. Hiába volt szent és bölcs királyok nagy hívása, hiába a nemzet áldozatkészsége, Európának a magyarság mindig csak „mellékes” volt, gazdagon terített asztalánál nekünk mindig csak morzsák jutottak, a valóságban soha sem tartottak bennünket a humana civilitas teljes értékű tagjának. „Semibarbari” voltunk nemcsak a nyugati krónikások szemében, hanem általában a Nyugat köztudatában is. Mindamellett ez a fájdalmas és azóta is egészen napjainkig mindig újra ismétlődő tapasztalás nem csábította a magyarságot

arra, hogy hűtlen legyen Európa eszméjéhez. A magyarság nem vált szkizmatikussá, nem fordult el azoktól a formáktól, amelyekhez már egyszer hozzászegődött, hanem abban a mértékben, amint ezek a formák elmélyültek, irányuk sajátosan „földszagú” jelleget öltött: a faj, a vér, az ösztönös együvé tartozás, a népiség sugallata vált uralkodóvá bennük. Lehet, hogy ebben a folyamatban az ősi, kezdeti idők szelleme is megszólalt („vérszerződés”), ezt azonban kétségbevonhatatlanul nem tudhatjuk. Bizonyosnak tekinthető azonban, hogy a középkor egyetemes vallásos szemléletében osztozva és mégis a maga árvaságát, örök egyedüliségét tapasztalva, a magyar szellem objektivációs iránya is sajátosan befelé, a nemzet felé fordult és ezzel a középkori egyetemes jellegű vallásos szimbolika mindinkább ráirányult a nemzet testére és a honi földre, amelyen ez a nemzettest élt és ezt magát is valósággal vallásos tiszteletben részesítette. Csak ebből a sajátos befelé fordultságból lehet megérteni, hogy a szent korona eszméje, mint az állam, az egész élő nemzettest jelképe, olyan korokban is diadalmasan ellenállt minden támadó törekvésnek, sőt továbbfejlődésre, kitágulásra bizonyult alkalmasnak, amikor maga a magyarság is lelkében már modernné vált, mondhatnók elvilágiasodott. Semmi sem világítja meg ezt jellemzőbben, mint a magyar kálvinizmus magatartása. Ebben újra egyetemes eszme öltött pusztán nemzeti jelleget, mégpedig nem úgy, hogy az átvett nemzeti szellemben alakította — ebben valóban nem volna magyar sajátosság, — hanem inkább, hogy kizárólagosította, úgyszólván kiszakította e vallás egyetemes közösségéből, tehát „finitizálta”. S ez a kálvinizmus, amely az innenső világból minden szent tényezőt alapjában száműzött, mint „magyar vallás” ép oly híven ragaszkodott a nemzettestnek ehhez a „középkori”

szentséges felfogásához, mint ahogy később a liberalizmus is az eszmének csupán kereteit tágította, de misztikus alapjaihoz nem nyúlt hozzá.

A másik körülmény, amely a szent korona eszméjének, mint a magyar szellem jellemző objektivációjaiak keletkezését megokolja, a magyarság történeti helyzetében volt adva. ismeretesek azok az állapotok, amelyeket a szent korona eszméjének tételes megfogalmazása idején a nemzetet a teljes szétszóródás felé sodorták. Lehet, mint említettük, hogy a nemzettestnek ebben a misztikus-szentséges felfogásában, amely a szent korona tanának objektivációját felidézte, ősi ösztönök, „földszagú gondolatok” működtek közre. Lehet, hogy a középkori organikus államelméletnek csupán a sajátlagos magyar viszonyok szerint kialakult fajtáját tekinthetjük benne. Bizonyos azonban, hogy akár mint ethosz, akár mint politikai elmélet, a tizenkettedik óra küldötte volt, s a végszükségben az országnak és a nemzetnek egységét őrizte meg. Amit a patrimonális állam-szervezet korában a nagy személyiségnek — egy Szent Istvánnak, vagy Szent Lászlónak — megköthő ereje véghez tudott vinni, annak szerepét most átvette a tárgy, a megköthő személyes erők objektivációja: a szent korona. S az objektiváció itt is, mint mindenütt és mindenkor a világon, erősebb megköthő hatalomnak bizonyult a legrátermettebb, a legbölcsebb, sőt a legszen-
tebb személyiségnél. Mert amikor a nemzet szétesése Mohács után bekövetkezett, a nemzettagság eszméjével szinte történetfelettien összetartotta, átfogta a magyarságot, megőrizte önmagának, de egyúttal megőrizte a Nyugatnak is. Ezzel a nemzetmentő, létben tartó hivatásával vált a szent korona eszméje a magyarságnak valóban csodaszerű élettényezőjévé. Itt teremtett a magyar szellem magának metafizikát, az önnönmaga sor-

sában kifejezve a változatlant, az örökkévalót a változóban és mulandóban. Valóban demiurgikus hatalom ez, a földnek és az ősöknek szelleme szól hozzánk belőle. Állandó jelenvalósága annak, ami egyszer történetileg lett s ami megtartja érvényességét minden újonnan keletkezőben is. Ezért nem képes múltját a magyar mint fejlődést, mint az állandó levésnek folyamatát szemlélni. Mindaz, amit a magyarság történeti élete folyamán létrehozott, valamiképpen erre a misztikus, történetfeletti módon egyesítő eszmére mutat vissza: egész kultúránk ennek az objektivációnak magva körül gyűrűződött, és ennek a kultúrának minden tartománya és alkotása arról tanúskodik, hogy nekünk a jelen mindig a múlt hagyatéka, a múlt viszont mindig a jelen akarata.

Ennek az állandóságnak a tudata pedig (s itt gondoljunk egy pillanatig ismét a jellemző magyar finitizmusra) félreismerhetetlenül klasszika felé mutat, vagy legalább is klasszika kifejlődésének lehetőségét adja. Mindenesetre finitista szellemű klasszikáét. Ez azonban éppen ezért még csak zártabbá és feszültségektől tisztultabbá, egyenletesebbé alakulhatna; közösségi életforma és történeti sors tehát valóban szerencsés összhangban simulhatna egymáshoz benne. De mindjárt jegyezzük meg: ez a klasszika a magyarságban mégsem alakult ki soha. S itt mutatkozik a német vándorral való rokon vonás, aki, bár homlokegyenest ellentétes lelki feltételek alapján, szintén nem jutott el soha a klasszikáig. Úgy látszik, a vallásos eszmére csak egyetemes irányban épülhet fel klasszika (mint ahogy a középkori kultúra példája jellemzően mutatja); a pusztán nemzeti alapra helyezett vallásos eszme ellenben klasszika létrehozására meddőnek bizonyul. Mint ahogy a sacrum imperium eszméje is csak ideig-óráig valósulhatott meg s

mihelyt a többé nem egyetemes, hanem sajátosan germán lélek végtelenség utáni vágya búgott fel benne, szét kellett esnie; úgy a magyar *sacra corona* eszméjének tartós megvalósulását is mindig végzetes gátlások akadályozták meg. A németet letörte a klasszika felé vivő útjában az elbizakodottság, a végtelenség utáni mohó, ellenállhatatlan vágya; a magyart pedig ugyanezen az úton feltartóztatta a bujdosás kényszerűsége, a szűkösben való megtorpanás.

Amikor az újkor hajnalán kialakul nálunk a szent korona tana, megmentvén nekünk a középkor vallásos államszemléletét, akkor adva volt benne minden lehetőség, hogy idővel egy magyar klasszika kifejlődhessék belőle. Ámde alig alakult ki, bekövetkezett a nemzet nagy esése. A szétdarabolt magyarság a jelkép által tudatban egységes volt ugyan, de a rásúlyosodó valóság magát a jelképet feltartóztatta, megakadályozta abban, hogy a klasszika felé fejlődjék. Ez a jelkép tehát mindenestre átfogott és összekapcsolt, de nem volt, nem lehetett több, mint éppen csak jelkép, mert a teste, az, amit jelképezett, csonka volt és tagjai ezer sebből véreztek. A valóságban nem a szent korona élő egészének ragyunk már tagjai, hanem csonkultán, majd később helyreállítva, egy kiterjedt, pusztán racionális indítékokból összetartott birodalomnak eleme, — csupán rész más, idegen részek között. Ezt a *corpust* századokon át „ad normám aliarum provinciarum” kormányozták. Magát a nagy szimbólumot is eközben folyton az a veszedelem környékezi, hogy hovatovább pusztá fikcióvá váljék, arra a sorsra szánva, amely elérte a nyugati nemzetek vallásos államkoncepcióit is. S ebben az állandó feszültségben, amikor mintha magát a szent korona eszméjét is időnként a vándorlás motívuma szállta volna meg; amikor a nemzettestben fő és tagok, sőt

tagok a tagokkal kerültek egymással szembe; amikor a szimbólum majd a védekezésnek és ellenállásnak ihletője, majd pedig a támadásnak kényszerű célpontja volt, a magyarság elmulasztotta, szükségképpen el kellett mulasztania a klasszika pillanatát.

A klasszika tehát nem születhetett meg a magyarságban, mert az életforma és a sors szétvált egymástól, mégpedig épp akkor, amikor az életforma már kiérlelte magából egy lehetséges klasszika eszméjét. Ez az eszme azonban a körülmények gátló hatása folytán szükségképpen politikai és közjogi keretek közt rekedt, küldetése kimerült a nemzet önvédelmi megszervezésében. S kétségtelen, hogy akár mellette állt a magyarság, akár — látszólag — szembefordult vele, végeredményben mindig az a nagy egyesülési vágy, egység utáni vágy hevítette, amelynek éppen ez az eszme a megtestesítője. De a végső, reális egyesülés — amely épp egy klasszikában fejeződhetett volna ki, — nem sikerült. Innen van, hogy mindabból, amit a magyar szellem történeti élete folyamán létrehozott, valamiképp mindig az „örök egyedüliség bús titka zúg”. Rokontalanság, vergődő árvaság, önmaga elemésztése kíséri a magyar alkotások útját, és még a legnagyobbak is, akiknek megadatott, hogy a magyarságnak ezt a tragikus sorsát kifejezzék, csak magános élményükként zenghetik el, felsírásuk árva szózat, csak részvétlenség felel reája. S ez a sorvasztó tudat, hogy nekünk semmi sem sikerül, még ott sem, ahol a lehetőségek megvannak hozzá; hogy nincs hová bekapcsolódnunk; hogy itt meddő minden „nagy gerjedés” s ezért a magyar ugaron a csodavirágnak is parasztszályává kell lennie, — ez fakasztotta ki mindig újra s valóban nem a legutolsóknak az elbujdosás vágyát. Valami ősi pogány honvágy tör elő ebből a bujdosó vágyból; a „békétlen Koppány, hunn ördögök fia”

folytonos feltámadása ez; lázadás a corpus sacrae coronae eszméje ellen, öntésiünkbe marás, de éppen a magyar corpus iránt érzett végzetes szeretetből. Minthogy a sacra corona jegyében nem sikerül önmagunkat megvalósítanunk, általa nem tudunk nagyot és világra szólót alkotni, a benne kifejeződő egység híján pedig tűrhetetlen a magyar sors, azért el, — el az erdőkbe, berkekbe, nádasokba, ahol nem lát a napfény; el az idegenbe, ismeretlen vidékekre, amerre a darvak szállnak ősz idején; el távoli messzeségbe, túl a nagy hegyeken, ahol távozó, búcsúzó lépteink nyomát „hóval lepi bé a tél”, ahol a reményvesztettségnek nincsen tanúja, és ahol végül is egy nagy pihenésben lehet észrevétlenül eltűnni, elenyészni, vezetelni, megváltatni, talán újjászületni . . .

Ez a menekülés a létből a nem-léthez, az ének ez a feladása, önelengedése, odahanyatlása az árnyak szűk ölébe, ez a folytonos kifelé menés, távozás, végsejtelmekkel teli búcsúzás, amely azonban még csak fokozza a hazavágyást és az elhagyottak iránti szeretetet: ez adja a magyar alkotásoknak örök romantikus jellegét. Amióta magyar dal szól magyar költők ajkán, Balassától, Zrínyitől, a kurucoktól kezdve Csokonain, Vörösmartyn át egész Adyig: a bujdosásnak ez a romantikus szólama tér vissza mindig újra és az idők minden változása ellenére is szinte fájdalmas állhatatossággal. Nem a német romantika „kék virága” ez; testetlen sóvárgás a végtelen után. Inkább nagyon is valóságos, nagyon is földsúlyú, szinte kézzelfogható végzetvállalás, a vis inertiae tudata, beletörődés abba, hogy az idő kirostál bennünket, hogy nincs menekvés, „lombosán, virágosán kell, hogy elpusztuljunk”. Szent korona voltunk vagy legalább is akartunk lenni, egész corpus, de vagyunk tört

test, vérző, szétmarcangolt tagokkal: Corpus sacri Doloris,

A bölcs mérték és harmónia, a sacra corona eszméjének klasszikus varázsa minden bizonnyal hiányzik ebből. S mégis: valamiképen, mintegy távoli bércek mögül, ennek szellemét idézi. Bujdosásra vagyunk kárhoztatva, „húz a Haláltó”, rendre ki-kiszakadunk a misztikus corpusból. Ez már nekünk történeti rendeltetésünk, ha tetszik, átkunk: amióta itt vagyunk ezen a földön, sohasem lehetünk egészen itthon. Ámde rendeltetésen túl, úgyszólván történetfelettileg él a misztikus corpus eszméje, amely az elbujdosottakban is ébrentartja a visszatérés vágyát és úgy tekinteti velük a bujdosást, ahogy népmeséink bujdosó hősei tekintik: mint megváltást az átok alól. Ezzel azonban a bujdosás is némiképen vallásos jelleget ölt. A magyarnak bujdosva kell elérnie azt a szerves egységet, amelyet a szent korona eszméje jelképez és amely — a bujdosás ideje alatt is, az idegenben és a sötétségben is — átfogja, nem ereszti el, hanem úgyszólván maga felé vonzza és világít neki. Tehát szent bujdosás, mert végül is belőle fakad a megváltás ... Ebből érthető a politikum és a költészet örök, szinte elválaszthatatlan kapcsolata a magyar kultúrában. A költészet mindig elbujdosás a politikai valóság elől, de soha ki nem lobogó vágy a nemzettest szent egysége után. Ezért joggal mondhatjuk, hogy egész kultúránkat ennek a bujdosó költészetnek romantikus szelleme határozza meg, „csupa legendák és jelek”, csupa utalás a végzetre és a közelgő halálra. De .legendákon és jeleken’ túl ott lebeg — talán csakugyan utolérhetetlenül, talán soha meg nem valósíthatóan, ám mégis irányítólag és meghatározón, — a szent korona klasszikus eszméje. A magyar szellem tehát nincs — mint ahogy a németről mondtuk —

folyton útban a klasszika felé, hogy egy váratlan pillanatban azzá váljék, hanem csak mintegy a túlsó parttól, a vergődésből, a bujdosásból tekint feléje, tudva, hogy mint Platon barlangba zárt, bilincsbe vert emberei, csupán időnként elsuhanó árnyát pillanthatja meg.

Corpus sacri Doloris. Alighogy a magyar megtelepül ezen a tájon, bujdosás lesz az osztályrésze. Testét örökké sebek borítják, tagjait folyton a széthullás veszedelme fenyegeti. Amióta Európával egy vallásos eszme alapján sorsközösséget vállalt, ennek jegyében sohasem sikerült önmagát tartósan megvalósítania. Csak történeti pillanatokra, Szent István, Szent László, III. Béla, Nagy Lajos, Mátyás, talán még a kiegyezés utáni kor ezek a pillanatok, amikor mintha rövid időre megszűnt volna az átok, és az eszme magyar testté válhatott. De csak azért, hogy utána menten el is vesszen és a bujdosósors töltsse be a századokat. A megvalósulásnak e ritka pillanatait nem tekintve, nem a szent korona corpusának vagyunk tagjai, hanem a fájdalomé. Könnyben, kínlódásban, aszályban vagyunk élő test, mecsonkultságunkban függünk össze egymással, akár akarjuk ezt a tagságot, akár nem. A valóságban a sacer Regni Dolor, az ország szent fájdalma a magyarság egész létének igazi jelképe, keresztút, töviskorona ..., de épp ezért a megváltásnak is az ígérete. Mert remény-nyel élteni a csonkult valóságot és őrzi a széttépett tagokat egymásnak.

4. Gens sui prodiga.

Nincsen, látom, a legénynek
Semmi becse, jaj, szegénynek,
Mert itthon inkább kedveznek
Az idegen jövevénynek.

Bujdosó ének a XVII. század végéről.

Talán sehol sem vagyunk közelebb a fogalmi kifejezhetőség szélső határaihoz mint ott, ahol az életforma változásának, a magatartás módosulásának nyomait akarjuk felkeresni. A lelki alaprétég még aránylag mindig könnyebben hozzáférhető: történeti sorsból és költői alkotásokból szinte egyértelműséggel tekint reánk, és bár ez a lelkiség, mint éppen a magyarságban is, néha elszikkad, vagy elfödik jövevény rétegek, azért mindig újra meg újra felbukkan és talán váratlan, mégis ősi jellegében mutatkozik meg. De hol érhető utói ennek a léleknek kitágulása úgy, ahogyan az idegen lelkiséggel való találkozásában, a más szellemmel való elvegyülésében ötvöződik, s amely legtöbbször épp ott, ahol igazán erős, egyszersmind leginkább észrevétlen? Mert az az ismert szólam, hogy a lélek az átvettet mindenkor a maga módján dolgozza fel, még semmit sem magyaráz; itt az életforma változásának minden elképzelhető irányban lehetősége nyílik, az egészen önálló magatartástól a más életformába való beilleszkedésig, a tudatos továbbfejlesztéstől a pusztá másolásig. A látszólag legeredetibb feldolgozás is lehet csupa függés és kiszolgáltatottság, mint ahogy másfelől az utánzásban utolérhetetlen hajlékonyság nyilvánulhat. S az sem maradhat figyelmen kívül, hogy maga a már módosult életforma is alapvetővé, mondhatni benntermetté válhatik ismét; tanú rá a francia szellem, amely a latinítás kohó-

jában kapta meg magatartásának sajátos veretét, s ezért már történetbe lépése tulajdonképen áthasonítással kezdődik. Viszont a szüntelen átvétel mellett is mindig kiütközheik az ősi adottság, ahogy kiváltképen a német-ség fejlődésének útja jellemzően mutatja. Általában valamely közösségi életforma fejlődésének belső mozgalmasságát számtalan kívülről jövő, idegen törekvés befolyásolhatja oly módon, hogy egyszer begyökerezve, ennek eredeti jelentése mindinkább elhalványodik, talán feledésbe is merül, miközben maga a törekvés tovább él.

A magyar életmagatartás történeti alakváltozásának vizsgálatát mindezen felül különösen megnehezíti két körülmény. Az egyik a magyar lélek ősi finitizmusa, amellyel eleve elsorompózza magát a hatások elől. Megtermékenyülés és átalakulás eszerint tehát csak jóformán akarata ellenére jöhetne létre. S kétségtelen, hogy ez az idegen hatások elleni küzdelem végigvonul a magyarság egész történetén, szinte napjainkig; azt lehet mondani, hogy akár közönyösségbe gubózva, akár szenvedélyes ellenállással, egyaránt csak szellemének ősi örökségét igyekezett megőrizni. De ugyanakkor — s ez viszont a magyarság sajátos létben helyzetének másik oldala — meglepően erős a nyíltsága, lelki készsége a külső hatások iránt. Ez a vonás is kezdettől fogva végigkísérhető a magyar élet kiterelvényesedésében. Ugy látszik, mintha mindig kívülről várná és kapná azt az erőt, amelybe belefogózik és amelynek célzataival keresztesződve, maga is átéli annak belső feszültségét és válságait... Innen ered a magyarságnak gyakran említett kettős arca, a „keleti” és a „nyugati”, amely látszólag állandóan ellentétes irányba néz s ha mégis egymással szemtől-szembe tekint, gyanakvoan és megvetéssel teszi. Attilás-álmok és európás-akarat szegik egymás

útját és törekcszenek egymást kölcsönösen háttérbe szorítani. S a két arcról, ha jobban odafigyelünk, mégis mindig csak ugyanannak a léleknek vonásai olvashatók le; a két arc úgy egymáshoz tartozik, hogy egyiknek sincs a másik nélkül kifejezése. Nincs külön keleti és nyugati magyar; a dacosan elzárkózó, csak védekező, mozdulatlan, öskényelmű, keleti fajta magyar nem külön típus az előrelátó, európai minták szerint igazodó, új tartalmakat oltogató, tágabb keretekbe beilleszkedő magyarral szemben. Valahogyan a kettő mindig egyszerre és egymásban van, talán már gyökereikben összefogódnak; a hagyományos gátlásaival küzdőnek mintegy lelkiismerete a „dal és szépség nyugtalan magyarja” és viszont az európai öntudatúnak napkeleti álmokra van szüksége önmagában, hogy élni tudjon. Jellemzően kitűnik ez már abból, hogy oly gyakran egymás szerepét vállalhatják. A változás szólamaí majd az egyik, majd a másik oldalon merülnek fel és ebből a szempontból a „nyugati” szellem éppúgy lehet a tespedtség és az ellenállás hordozója, mint ahogy viszont a sokat gáncsolt „keleti” magatartás a megújulásé. Ez azonban épp azért válik lehetségessé, hogy a kétféle szellem nincs egymás mellett, hanem valóban egymást hatja át, s ami esetenként még szembenálló és idegen, az a fejlődésnek későbbi folyamán már maga is szerves része a nemzeti jellemnek.

Ennek a lelki egybeolvadásnak és egymás kölcsönös színezésének azonban két oldala van. Kétségkívül neki tulajdonítható, hogy a nyugati szellem hozománya nem máz a magyar élet testén, nem olyasféle kívülről ráarakódott kéreg, amely mögött egy teljesen másminő lelkiség nedvei áramlanak, de nem is pusztá mintá, amelyre az Európába szakadt, idegen származású nép a valóság nyomása alatt kénytelen-kelletlen

formálódik, hanem bensőleg, gyökeréből, végzetesen összenőtt vele, úgyhogy ha akarná, sem tudna többé elmaradni tőle. De ebből ered egyszersmind a magyar szellem örökös ingatagsága és egyensúlyozatlansága is. Az ellenállás és a felejtés lelki bizonytalanságában indul meg a magyarság európai útja. Minthogy az ellenállás nem sikerült, a kalandozás emlékeivel együtt felejténie kellett a pogány hagyományokat. Ámde a feledés sem volt teljes. Nem is lehetett az, mert amikor a kereszténységre tért, vagyis európaivá lett, ez a keresztény Európa már maga is százados átalakulásra tekintett vissza. Ezen az átalakuláson a nyugati latin-germán népek mind végigmentek, a későn érkezett magyarság azonban szükségképen kiesett belőle. Nem élvén át az európai szellemnek ezt a tavaszát és a befogadásnak más lelki feltételeivel közeledvén feléje, úgyszólván csak kész eredményeket, leszűrt tartalmakat vett át, de nem vehette át az életformákat. Innen ered az a visszás helyzet, hogy bár ezek az átvett tartalmak lassankint az ősi életformákba is átszivárogtak és lényegükben áthasonlították őket, mégis mindig újra, úgyszólván századról-századra kellett a nyugati szellemre önmagában ráeszmélnie és azt meghódítania. Ehhez járult az örökös védekezés szüksége. Ezt pedig éppen akkor kellett mindig a Nyugat ellen kifejténie, amikor a tőle már idegen Kelet szorongatása még csak jobban ehhez a Nyugathoz kapcsolta, — de egyszersmind új vért és hatást is ömlesztve beléje, ismét a maga eredetére és ősi, nyíratlan szokásaira is emlékeztette. Ha tehát Nyugat és Kelet szelleme válthatatlan is a magyarban és örökké egymás szaván át szól is, mégis azt mondhatnók, hogy ugyanakkor ránézve mindkettő csak eshetőség és alkalom, és szüntelenül keresnie kell

közöttük az egyensúlyt, lépésről-lépésre meg kell alkudnia velük, hogy valóságot formáljon belőlük.

Ez a sajátságos létbeli helyzet avatta a magyarságot a közvetítés népévé Európa többi népe között. Közvetítő nemcsak abban a történeti szerepben, amelyre teljes tudatossággal először Széchenyi mutatott rá s amely szerint a latin-germán szellemnek és a graeco-szlavizmusnak, az értelmiségnek' és a nyers hódítási váagnak összeütközését kell mérsékelnie. Mindenesetre ezt a szerepét is végzi, sőt végezte, amióta erre a helyre került, bár kevés köszönetet kapott érte, és önfelajánlásának jelentőségét éppen Európa oly ritkán és mindig későn látta be. Közvetít azonban elsősorban — önmagának. Különös fordulata ez a magyar sorsnak: az elzárkózásra hajló, finitista szellemű, rokontalan magyarság arra vállalkozik, hogy felvegye magába az elmentéket és lázba ejtve tőlük, mindinkább elveszti faji kizárólagosságát, elszakad mintegy önmagától, szétszóródik, de ezzel egyszersmind kitágul és hajlékonyá is válik. így lesz a finitizmus mellett a népi szétszóródása magyar létnek másik, lényeges meghatározó tényezőjévé, amely a vérnek és az eszméknek keveredése folytán és nem utolsó sorban a körülmények kalapácsütéseire az eredetileg mereven ellenszegülő, sáncaiból nehezen kimozduló szellemet az idegen hatások iránt fogékonyabbá, hozzájuk alkalmazkodóbbá tette.

Az életformának ebben a lassú kitágulási folyamatában a legdőntőbb szerepük bizonyos a latin-germán hatásoknak volt. Mindenkor nehézségbe fog ütközni azonban annak megállapítása, hogy mi benne a tiszta latin szellem iránya, s mi minősíthető sajátosan német befolyásnak. A magyarság a latin életforma hatását is inkább német közvetítéssel érezte meg. Úgy mondhatók, hogy a német szellemén át kapcsolódott bele az

Európát egyetemesen alakító latinitásba, közvetlen kapcsolata vele ellenben ritkább és főleg szűkebbkörű volt: olyan megtisztulást, aminőt például a németiség hozott magával Itáliából, a magyarság sohasem merített a latin szellemmel való közvetlen érintkezésből. De viszont másfelől a sajátos német ösztönzéseket is mindig a latin szellemben, kiváltképen ennek legtisztább közegén, a nyelven átszűrve fogadta magába, s ennek iskolázó nyugalma kétségkívül egyaránt mérsékelte a német végtelenségvágyat és a magyar szalmalángos nekibuzdulást. Az a bölcs meggondoltság, az életlehetőségeknek az a józan felismerése, amely a „magát álmokban hintázni szerető Hunniában” mégis mindig él valahol, ha talán sokszor csak a kritika formáiban is, bizonynyal elsősorban a latin szellem hatásából ered. Ezért téves nyomon jár, aki ezt a meggondoltságot a keleti ember szemlélődő, lusta egykedvűségével kapcsolja össze. Ugyan hol található fel Európán kívül ez a körülményeket mérlegelő, mindig egy kissé racionális életforma, melyik az a keleti nép, amely a világos, homálytalan, tömör és jól tagolt látást és beszédet kedveli és képességeit folyton új feladatokra és követelményekre tudja igazítani? Kétségkívül a magyarság sem hozta magával ezt a képességet, hanem történeti élete folyamán mindinkább elsajátította, úgyszólván hozzáedződött, mert gyakorolnia kellett és ebben az áthasonulásban éppen a latin kultúra volt leghatékonyabb iskolája: erjesztő és minta is egyúttal. A hagyományhoz, a megletthez való szívós ragaszkodásában is — akár életstílus, akár tétel forrás vagy intézmény, — éppúgy az egyetemes latinságnak ismertető jegye tükröződik vissza, mint ahogy erre vall a külsőségek iránti fogékonysága, amely gyakran a klisészerűvel is összebékíti, továbbá az önelégültségre való hajlama, amellyel mindent csupán önmagára

szeret vonatkoztatni. A tekintélyi elvnek szinte korlátlan uralma a közéletben ennek a hajlamnak már csak természetszerű fejleménye, és ezért éppen nem véletlen, hogy mellette — mintegy ellensúlyozásául és fejlődésüként — a legsajátosabb latin vonás: a csipkelődő kedv is gyökeret vert. Általában ahol a magyar léleken a metafizikumnak erkölcsi irányba való elhajlása figyelhető meg, ott az leginkább a latin szellem befolyására ment végbe. S hogy nyelvünk, ez a különös és idegen zengésű húr a régi európai hangszeren, mennyire a latin diapazonra hangolódott, alig szorul bizonyításra: rajta vált fegyelmezetté, neki köszönheti „feszeseget” és nyomatékosságát. A magyar jellemnek ez a szokásossá vált „latinsága” szinte egészen magábanálló jelenség Európában, mert nem a latin szellem folytatásaként, vagy új alakzataként lépett fel, mint a franciában vagy az olaszban; nem is a hagyomány áttörésének, az életérzés megtisztulásának vágya szólaltatta meg, mint a németben; hanem valóban és szószerint iskolázás eredménye volt: a suhanclelek megkomolyodása, átitatódás, összenövekedés és kibővülés egy eredetileg távolálló és idegen, utóbb azonban mind rokonabbnak érzett életformával.

Ennek a latin életformának begyökerezése pedig történetileg főleg két szempontból vált jelentőssé. Neki tulajdonítható legegyszerűbben is, hogy minden európai mozgalomnak Magyarország volt mindenkor a végső határköve: Róma szelleme csak a Kárpátokig hatolt el, nem tovább. Túl a magyar lelki televényen sivár és kietlen szelek hiúsították meg útját, s ezért legfeljebb szigetek köthetett ki, de közösségek sorsát már nem tudta formálni. Másfelől azonban ez a latinitás volt az az erő, amely a magyarságot összetartotta Európával, mindegyiknél a környező népekkel, de legfőként a magyar

földön lakó nemzetiségekkel. Ez volt valóban a vasabroncs, amely a corpus Hungaricumot megóvta a szétzóródástól, s csak ma eszmélünk rá, hogy amily mértékben ez megtárgult másnemű, „romantikus” erők befolyása alatt, olyannyira szétugrottak a vele átfogott népek.

A latin szellem szinte páratlan módon erősíteni, keményíteni tudta a magyarság eredeti magatartását. S mindnyájan érezzük, hogy a latin életformában, vagy talán helyesebben: ennek az életformának fejlődési irányában rejlő kötöttség, nyugalom, zártság és rend, másfelől pedig a magyar finitizmus szelleme között valami halk, titkos és mégis egészen önkéntes megfeleléség, egymásratalálás, mondjuk: létezésbeli rokonság nyilatkozik meg. A platóni *ὁμοιος δμοίω* elve nyilván a közösségek életében is érvényesül. De emellett már kezdettől fogva sajátos nyugtalanság, elvágyódás, a lelki kiszélesedés utáni törekvés is észrevehető a magyarságban. Az idegenbe-kalandozás kedve — úgy látszik — sohasem hagyta el végkép: csak a kaland jelentése változott az idők folyamán, és életfeleslegből mindinkább életszükségletté vált. A kívülről szemlélő előtt valóban úgy tűnhetik fel, mintha valami sajátos gyökértelenség készítetné a magyart, hogy mindenütt gyökeret akar verni, és ezért a dacnak és az áhítatnak, az aggodalomnak és a mohóságnak egymást keresztező érzelmi ösvényein siet a más szellemmel való találkozás elé. — Lelke mélyén örökösen hiányélmény rejtőzik. S ezt a hiányélményt, amely oly élénk ellentétben áll a latinitás által is megedzett biztonságszeretetével és önelégültségével, kétségkívül leginkább a német szellem költögette benne. Megtörve a magyarság régi kalandvágját, a minduntalan elő-előrobogó kurucos lelkületet, ezt szinte észrevétlenül a végtelenség vágyává módosította. A

vándorlás szólama szövődik bele ezzel a bujdosó életformába.

Ezért ahol a magyar lélekben a csodálkozás képességére akadunk, — s kell-e itt külön figyelmeztetni arra, hogy a csodálkozás képességében Platon óta minden kutatásnak és „filozofálásnak” forrását szoktuk megjelölni —; ahol magatartása bizonyos érzelmi mozgalmasságról, az átalakulásnak, a lelki áthelyezkedésnek erejéről tesz tanúságot; s főleg ahol a kitartó munka ethoszát is magáévá tudja tenni: ott valamiképen mindig a német szellem ösztönzéseit sejthetjük. Kétségkívül idegen, nem töről nőtt hajtások ezek mind a magyar életfán; nem is lelki rokonság adta őket ajándékba, mint a latinságot, sőt legtöbbször inkább negatív formában, ellenkezésből, talán túlpótlásból fejlődtek ki: egy kissé „igézet” van bennük mindig és egy kissé „késői utánzás” ... Attól kezdve, hogy Szent István a frank birodalom mintájára szervezi az országot, először törve rést ezzel az eredendő magyar finitizmuson, ez a kettős vonás, bonyodalmakkal terhes következményeivel együtt végigkíséri a magyar történetet. A bűvölet és az utánzás szelleme szól hozzánk az Árpádok terjeszkedő politikájából, amellyel biztosítani törekednek a magyarságnak európai elhelyezkedését; ez sodorja nagyvonalú és végzetes vállalkozásokba, keresztes hadjárat indításától kezdve Mátyás középeurópai tervéig, vagy akár a világháborúban való részvételig. Természetszerűleg fokozódik a német hatás az újkor elejétől kezdve, a reformáció elterjedésével és a barokkal s ami nálunk ezzel időben egybeesik: az ország területének széttagolásával, a régi, biztos határok megbontásával. Ekkor tűnik fel a „vándor” szellemi típusa is a bujdosóé mellett a magyar lelki látóhatáron. De a középkorban

a latin kötöttség a germán végtelenség vágyával szerencsésen egyensúlyozódva még mérsékeli, visszaszorítja, lappangóvá teszi a magyarban a bujdosó hajlamot, úgyhogy ez csak időnként tör elő. Mostantól fogva ellenben a vándor mindig hajlik arra, hogy bujdosóvá váljék, és viszont a bujdosásra kárhoztatottban fel-felébred az a vágy, hogy a vándorlás életformájának vállalásával küzdje le vagy legalább is enyhítse a magyar sors elszigeteltségét. Szenei Molnár Alberttől egészen Adyig hosszú a sora ezeknek a nyugatjáróknak, akiknek ki kell szakadniuk a magyar glóbusból, hogy magyar voltak igazán élményükké váljék, s akiknek a távolból kell sóvárogniuk magyarságuk felé, hogy valamit tenni tudjanak érte. A menekülésnek és a tettvágynak különös, sokszor tragikus összeshívódése nyilvánul ebben a típusban. S bár olyan életforma ez, amely leginkább arra van kárhoztatva, hogy felőrldjék, mégis — sőt talán éppen ezért — ez tört leghatásosabban utat a magyar fejlődésnek. Főként három ízben. A hitvitázás korában, amikor a magyar lélek először nyílt fel a lét legmélyét érintő problémák előtt, s ebben az „Istenkereső lármában” megszületett a magyar szellemnek talán máig legszebb metafizikai terméke: a magyar nyelv. Másodszor: Vörösmarty és Széchenyi nemzedékében, amikor az önmagára-eszmélés és a formai kifejezés egymásratalálásában felfedezte népi vagy inkább nemzeti egyéniségét és ennek előretekintő arcán egyszersmind a régi kötöttségektől, a magyar éjtszakától való megváltás lehetőségeit. S végül legutóbb Adynál, akinek sorslátása az életnek és az elmúlásnak egyetemesen átmarkoló nagy valóságából egy új mitológiát teremtett, ahol „csupa legendák és jelek” a magyar lét értelmére figyelmeztetnek. Létünk élménye, önmagunkra eszmélés és sorsunk megértése: ezek tehát azok a formák, amelyekben a

„vándor” szellemiség — mindegy, hogy közvetlenül vagy közvetve, támogatólag vagy kihívóan, bővülettel vagy pedig ellenkezés árán, — a „bujdosó” lelkeségben megszólalt. Emellett mindenesetre a vándor szellemi típusa tisztán is előfordul a magyarságban: a magyar tudományosság például úgyszólván egészében a „vándorlás” életformájához igazodik. Hasonlóképpen a gazdasági és a társadalmi tevékenység is, általában azok a hatáskörök, amelyek a polgári életforma irányában fejlődtek s ezért működésük módszeresen irányítható, kiváltképpen német mintára alakultak. S mivel a szellemi életnek ez az oldala a polgári nyugatra nézve sokkal inkább hozzáférhető, mint akár a művészi, akár a politikai, azért nyilván ez az oka annak, hogy mindazok, akik elsősorban a kutatásnak vagy a szervezésnek módszerében látják egy népszellem legjellemzőbb megnyilvánulását, rendszerint csak a német kultúra letéteményeseinek tartanak bennünket.

Már az utóbbi körülmény is arra figyelmeztet, hogy a germán szellemnek ebben a módosító befolyásában, mondhanók létezésbeli izgatásában, bizonyos visszasságok is rejlenek. Az egyik ilyen visszasság már abból következik, hogy a hatások valóban túlságosan közelről jönnek. Nincs olyan lelki közeg, amelyen lehiggadhatnak és kiegyenlítődnének, érintésük legtöbbször támadásszerű, valósággal pörölyként éri a magyarság testét. Ezáltal azonban a magyar életforma nemcsak a másodlagosság jellegét ölti, — ami talán még a kisebbik baj volna, — hanem egyoldalúvá is válik. Bár áttöri, sarkában a vándorlás „tüskéjével”, az öröklött finitizmust, ámde az emberi teljességet így sem sikerül elérnie, valamiképpen mindig feleúton marad, az odaadás és az ellenszegülés között. Ez a magyarázata, hogy legnagyobbjainkból is mindig hiányzik még valami ahhoz,

hogy egyetemessé váljanak. Bármily terjedelmes is a hangskálájuk minden emberinek megszólaltatásában, mihelyt a végső, nagy kozmikus öleléshez közelednek, olykor már csak egy lépésnyire attól, hogy közlésük koron és népiségen túl példaszerűvé lehessen, elhallgatnak, vagy pedig — látva, hogy mások ebben mindig előttünk járnak — elpazarolják magukat. S ebből érthető meg mindjárt egy másik visszásság is: a magunknak másokkal való örökös összehasonlítását. Kiriasztva lelki búvóhelyünkől, megszáll a haladás láza, és féliékenyen ügyelünk arra, hogy csak valamiképen el ne maradjunk. Nem önmagunk életirányától, — erre talán csak utolsó sorban gondolunk, — hanem más, „haladottabb” népektől. Hiányérzésünk sohasem önmagunkból ered, hanem a mással, az idegennel való összehasonlításból, ami mindig a belső, metafizikai ösztön megfogyatkozására vall, és ezért ott, ahol a bennünket érő hatások közt éppen kiválasztást kellene végeznünk, tétovázóvá és ingataggá tesz. A fejlődés egyenletessége azonban ezzel tetemes nehézségekbe ütközik, minthogy ez a lelki bizonytalanság szinte természetszerűleg hirtelen kirobbanásban kárpótolja magát. Ha a némettség állandóan hiányérzésekkel küzd, akkor ez végtelenség utáni vágyából következik; nem tehet másként, ez éppen metafizikai természetének spontán megnyilvánulása. Nálunk ellenben ez a hiányérzés örökké harcban áll a megelegedés hajlamával. Akaratunk, kedvünk ellenére engedünk az izgatásnak és követjük a vándort a végtelenség útján. Ennek a követésnek pedig — úgy látszik — más jelentkezési módja nem lehet, mint az időről-időre felgyülemlett erőnek kirobbanása. Ez úgyszólván az a szelep, amelyen át a finitista lélek kiszabadulhat fojtottságából és a végtelen felé tágulhat. De ez az állandó létbeli izgatás, többé-kevésbé tudatosan meg-

érett visszásságaival együtt az oka annak, amiért a németiség ránk nézve mindenkor az „ős ellenség”, s itt rejlik egyúttal a magyarázata a nálunk oly gyakori ú. n. németgyűlöletnek is. Ennek azonban alapjában semmi köze sincs a gyűlölethez, mert ennél sokkal inkább képzeleti síkon mozog, de még fullánkosságnak sem tekinthető (amit pl. a francia érez a némettel szemben), mert ehhez viszont sokkal nyíltabb és becsületesebb. Inkább csak harag ez, a támadó, ártó szándéknak mindennemű közvetlen vagy közvetett jegye nélkül; annak a mérgeződése, akit kényelmes nyugalmából kizavartak, s aki nem akar mást, csak hogy békében hagyják.

A latin-germán hatások mellett a magyarság főleg még egy irányban élt át olyan ösztönzéseket, amelyek magatartásának módosításához hozzájárultak: t. i. szláv-török oldalról. Mindamellett ezek a hatások már nem oly belső szükségszerűség eredményei, mint a latin-germán szellemé, hanem inkább történeti véletlenek, vagy más szóval: nem az érületi odakötöttség és ösztartozás tudatában jöttek létre, hanem pusztán azért, mert a szlávság gyűrűjétől övezve és a török éket testében viselve, állandó érintkezésben volt ezekkel a népekkel, s bár ebben az érintkezésben többnyire ő volt az adakozó, maga sem zárkozhatott el végkép hatásuk elől. S kétségkívül van a magyar életformában valami, ami e hatások útját megkönnyítette: a főképp emocionális lelki hajlandóság. A nyugati népeknek sikerült ezt racionalizálni, elpolgárisítani, itt azonban, a Dunamedence „nagy olvasztójában” a magyarságra és a környező szláv és török keveredésű népekre egyaránt jellemző maradt és sok tekintetben a társadalmi tagozódásban is hasonló vonásokat hívott életre. Ezért, ha a

szláv szellem általában eltérő típust jelent is a törökkel szemben, mégis a magyarságra kifejtett hatásában, éppen az emocionális gyökerű megegyezések miatt, a kétőt bizonyos joggal együtt és egyszerre szemlélhetjük. Az első szembetűnő lelki tulajdonság, amely ebben az irányban fejlődött ki a magyarságban, bizonyonnyal a csüggetegség és a lemondás vonása. Lehet, hogy erre már a finitizmus szelleme is hajlamossá tette; bizonyos azonban, hogy a szláv mélabú és a török fatalizmus csak erősítette benne ezt a hajlamot. A nihilizmushoz vagy önmagának szenttelen feladásához soha sem jutott ugyan el, vagy csak ritkán; ehhez — szerencsére — hiányzott benne a könyörtelen elvi következetesség, másfelől azonban a keresztény Nyugat racionálisan cselekvő szelleme is sokkal mélyebben áthatotta, semhogy a keleti magatartásnak ebbe a hínárjába végkép belesodródhatott volna. És mégis: a bánatosság lomha madara szüntelen ott kering a magyar lélekben és elemésztí benne a cselekvés értékébe vetett hitet. A reménytelen pusztulásnak, a nemzethalálnak, minden küzdelem hiábavalóságának látománya Mohács napjai óta min 1 gyakrabban kísért, ölmos kezével lefogva az élet feszülő megmozdulásait. Kellene, valamit tenni... De minek is? Nem érdemes. A mélabús belenyugvás, amely megelégszik a cselekvés elképzelésével s csak akkor jön mozgálsalomba, ha „valami bajt”: ez nemcsak a magyar élet mindennapi formája, ez a végső szava majd minden magyar géniuszának is. A sok csonkán vagy töredékben maradi alkotás tanúskodik róla. Ez a búsongó hajlam leginkább természetesen ott jelentkezik, ahol az emociónalitás legközvetlenebbül áradhat ki: a zenében, amelynek tiszta népi forrásaiban mintha olykor valóban a tá-

¹ L. errenézve Szlavikus intermezzo 101. sk. 11.

voli orosz-tatár puszták vigasztalan szele dúdolna. Sőt már maga ennek a léleknek a háttére is, a magyar táj s elsősorban a magyar falu, álmos és robotos életével, kissé szomorú és lehangoló. S mindezek ellenére is, a magyarságnak ez a nyomottságra hajló jelleme más, mint akár a szlávé, akár a töröké. A magyar nem olvad fel egészen az élet szomorúságában vagy az élet közönyében, nem tobzódik benne, de nem is bogozza össze erőszakos indulatokkal, hogy ezáltal mintegy szabaduljon tőle. Inkább bizonyos józansággal, a sokat tapasztaltságnak egy kissé intellektuális jellegű hitetlenkedéssel vegyülve éli át, majdnem azt mondhatnók: nem is lelkileg kínozza, hanem fizikailag fáj neki. Nyilván ez az egyik, talán legfőbb oka annak, hogy az alázatosság és a forradalmi lelkület, ez a két szélső életforma, amelyben a csüggettség úgyszólván elégtételt szerez magának kitakaródzásáért, általában hiányzik belőle.

Jobban a „keleti”, szláv vagy akár török magartás szellemét idézi a magyarságnak az a vonása, amely történeti életében a „passzív rezisztencia” neve alatt ismeretes. A tétlen ellenállás lényege szerint kollektív jelenség; nem az egyéni akarat irányában működik, hanem a tömegnek erejével hat, amennyiben ezt a névtelen tömeget bizonyos izgató élmények közös felelősségű állásfoglalásra tudják hangolni. Erre az összetartásra a magyar általában kevéssé hajlik. A bujdosó mindenképen egyéni típus, aki csak azért is a maga meggyőződése után indul s ezért szuggesztív hatások bajosan férkőzhetnek hozzá. Az összetartást leginkább növelő erő, a faji érzés is, alig szólal meg benne, sokszor még a veszedelem óráiban sem. Csak egyetlen részen át nyílik meg szelleme a sorsközösség vállalására: ha zugolyában megháborgatják és függetlenségét fenyegetik. S minthogy ez a veszedelem rendszerint előrelá-

tásának hiánya és szervezetlensége miatt váratlanul következik be, amikor az egyéni kezdeményezésű, céltudatos ellenállás természetesen már kevés sikerrel kecsegtet, azért ilyenkor merész fordulattal átcsap az emocionális síkra és szót sem szólva, mit sem cselekedve, de mégis mintegy közös elhatározásból éppen ezzel a szolidaris tétlenségével olyan erőt fejt ki, amelyre egyéni, racionális eszközökkel sohasem lett volna képes. Magában ebben az érzelmi egységessé válásban kétségkívül nincsen semmi sajátlagos. Bizonyos körülmények közt ez minden nép-nél azonos lefolyással jelentkezhetik, amikor éppen az összetartás erejénél fogva akár a hatalmat elérni, akár valami nemzeti vállalkozását dülőre vinni vagy eszmét megvalósítani törekszik. Egészen sajátos azonban az a mód, ahogyan a tömegelő a tétlen ellenállás esetében működik, ahol voltaképpen semmit sem akar elérni, — legalább is nem közeli és világosan megfogalmazható célokat, — ahol állásfoglalása inkább negatív irányú: azzal hat, hogy nem cselekszik, hogy tartózkodik az önérvényesítéstől. S a tevékenységnek ebben a szolidaris visszafojtottságában rejlik éppen ennek a magatartásnak módfeletti hevedése, ami végül is a racionális ellenfél legyűrését idézi elő. De ez a vonás bizonyosan jövevény a magyar lélekben. Ezért talán nem tévedünk, ha gyökereit elsősorban ott keressük, ahol a sok tekintetben hasonló német összetartásnak eredetét is feltalálni véltük: a szláv lélekben. Hogy ez miképpen jutott el a magyarsághoz, azt természetesen a tények útján követni reménytelen próbálkozás volna. Az a leghamarabb kínálkozó naturalista magyarázat, hogy a szláv vérnek magyar erekbe való lassú beömlése idézte talán elő, korántsem kielégítő: a fajkeveredés magában véve még nem jelenti az életforma átalakulását. Valószínűbb-

hogy a sokszázados életközösség a hazai szlávssággal, továbbá a gyakori érintkezések Bizánccal, az orthodox szláv szellemnek ezzel az ősi fészkevel és a befolyása alá került balkáni népekkel; majd később a kapcsolatok a lengyelekkel, akik maguk is a nyugati művelődési körbe illeszkedtek ugyan, de állandó súrlódásban voltak az orthodox szlavizmussal: mindez nyílt vagy rejtett utakon nemcsak külső formákat és szokásokat közvetített a magyarságnak, hanem valamit a szláv életmagatartásból is meggyökereztetett benne. Bármiként van azonban, a függetlenség szeretete a magyarságban csakugyan a szláv messianizmus hevével jelentkezik és ezért az érdekében kifejtett szolidáris tűrés is, tétlenségében erőszakos jellegével, olyan életérzés kifejezése, amely az őskereszténység magatartásán kívül még csak az orthodox szlavizmus körében található fel. A keleti lélek hősiességének legfőbb, talán egyetlen formája ez. „Ne álljatok ellene a gonosznak...” Ámde itt, ezen a ponton válik el egyszersmind a magyar szolidaritás típusa a szlávsságtól és mutat fel lényeges különbségeket is. A magyarság szolidaritásából ugyanis hiányzik a szláv (s általában a keleti) léleknek kozmikus beleérzése. Ezért ha tétlen ellenállása a kollektivitásban érvényesül is, az egyén mégsem olvad fel egészen ebben a tömegben, hanem bizonyos mértékig megőrzi egyéni felelősségét. A tömeget névtelen ugyan, de bármely pillanatban tudatossá válhatik, ha egy nagy egyéniség nevet ad neki és cselekvésre szólítja. Ez állapítható meg a magyar felkelések egész során, legutóbb a kiegyezés előtti korszak tétlen ellenállásában s mintha mai fojtogatottságában is, amikor szinte egész Európával szemben passzív rezisztenciát kell kifejtenie, a magyar csak erre a nagy névadóra várna... Épp ezért hiányzik azonban a magyarság tétlen ellenállásából az a fanatiz-

mus is, a megváltás hitének az az alázatos erőszakosága, amely a szlávra oly jellemző. Van ellenben benne méltóság. Szinte azt mondhatnók, hogy a magyar szolidaritásban a...régii rendi alkotmányjog tudatos ius resistendi-jének valamilyen emocionális formájú változata fejeződik ki. Tehát a szlávok határozatlan irányú, szétömlő, misztikus összetartási érzésével szemben, amely épp ezért oly könnyen kapcsolódik vad és szeretlen ideológiákkal, a magyarságot itt is inkább az erkölcsi ösztön, a latin mérséklet szelleme irányítja.

Végül nyilvánvalóan szláv eredetű a magyar léleknek az a vonása, amely főleg az újkorban fejlődött ki benne: a kollektív büntudat. Magában véve természetesen a büntudat sem merőben valamilyen népszellemhez köthető jelenség. Kollektív fellépésével is, főleg a középkorban a nagy lelki megrázkódtatások vagy elemi csapások idején, vagy a chiliasztikus vágyakkal kapcsolatban, Európaszerte találkozunk. A büntudatnak ez a kollektív formája azonban, amely végeredményben mindig az egyéni magábaszállást és megigazulást akarja életre hívni, tetemesen különbözik a kollektív büntudattól, amelyre nézve (mint más összefüggésben már említettük) épp az jellemző, hogy mindenkinek felelősek mindenekért. Ez a kollektív büntudat pedig jellemzően szláv sajátosság, Nyugaton sehol, még a nagy misztikus mozgalmakban sem ismeretes, és ezért magyar előfordulásáért valamiképpen szláv hatásokra kell gyanakodnunk. Történetileg először a Mohács utáni korszakban találkozunk vele, amikor a szláv gyökerek valóban először kezdenek láthatóan belesomósodni a magyar fa törzsébe. A XVI. és XVII. század jeremiádjai már ennek a kollektív büntudatnak hangulatában keletkeznek, s ezzel egyidejűleg a szektárius hajlandóság is ekkor mutatkozik először a magyarságban. Az áldozatnak és az

áldozat árán való önmegváltásnak mint kollektív ténynek az eszméje ösztönös erővel fészkelte magát lelkébe s nem véletlen, hogy éppen a szláv eredetű Zrínyi ennek az eszmének legelszántabb kifejezője. De nála tűnik ki egyszersmind legtisztábban az az átalakulás is, amelyen a misztikus szolgálatvágnak ez a jellegzetesen szláv eszméje a magyar vagy a magyarrá vált lélekben keresztülment. Mert a szláv büntudat és áldozatra kínálkozás az egész emberiséget átfonja és ennek megváltását akarja az egyetemes testvériesüléssel felidézni. A magyarságban ellenben ez a hajlam mindig csak a nemzeti közösség határáig terjed, és ha végső célként — mint Zrínyinél — valamennyi keresztény népnek szolidaritása lebeg is szeme előtt, mégis ennek a lehetséges szolidáris egységnek csak egyik tagjaként érzi magát, és ezért szolgálatvágya is közvetlenül erre irányul, az egészre pedig legfeljebb csak közvetve. A nemzet a bűnös, ezért kell lakolnia; mástól nem várhatja megsegítését, neki kell kollektív áldozattal megváltania önmagát és csakis önmagát. Egy szemernyi racionalizmus tehát a magyar léleknek ebbe a leginkább irracionális vonásába is beleférközik: a misztikus sor oksági sorrá oldódik fel, a büntudat önváddá öntudatosodik, az áldozat lelkiismereti kérdéssé válik, és ezzel az egész magatartásnak kozmovitális iránya erkölcsi fordulatot vesz. A latin életforma tehát itt is diadalmas-kodik a magyar lélekben a szlavón.

A szláv és a török hatások tulajdonképpen mindig nagyobb veszedelmet jelentettek a magyarságra nézve, mert legtöbbször a saját testén belül, úgyszólván a gypűn innen érezte meg őket, nem jöttek a meggyőzés erejével, vagy oly értelemben támadásszerűleg, mint a latin vagy a német ösztönzések, hanem lappangva és észrevétlenül. Hogy mégsem váltak reánézve végzetessé,

azt leginkább annak köszönheti, hogy szelleme alapjában különbözik tőlük s épp ezért jöttükre ösztönszerűleg vak és süket maradt. De ha átléptek is lelkének ajtaján, törzsökös életformájával vagy akár más hatásokkal ellensúlyozni tudta őket. Azt lehetne mondani, hogy nekik is át kellett hasonulniok előbb nyugativá, mielőtt őt megérinthették volna. A magyarságnak tehát itt is valóban közvetítő szerep jutott, és ezeknek a nyugati életformába már belenőtt szlávokkal és török-szláv népekkel közösen átélt hatásoknak és ugyanakkor az egymásra tett hatásoknak a száma is már teméntelen. Ez azonban már nem jelenti a sajátos magyar magatartás módosulását, hanem élet- és sorsközösséget egy tágabb kereten belül.

Kétségtelen azonban, hogy a magyar létnek éppen ez a közvetítő szerepe, amelynek következtében történeti élete folyamán a legkülönbözőbb irányú hatásoknak valósággal gyűjtőpontjába került, nemcsak kitágította a magyar életformát, nemcsak mozgékonyabbá és éberebbé tette, hanem lassankint meg is változtatta. Amint átalakult idők folyamán a nyelve, a szokásai, a szervezete és az életérzése, úgy alakult át a lelki arculata is. Talán nincs még egy népe Európának, amelyben ez a metamorfózis oly kirívó volna. Napjaink németje még mindig szorosabb rokonságban áll a reformációnak vagy a Staufok korának németjével, a modern francia lélek még mindig hasonlóbb a nagy forradalom előttihez vagy a keresztesháborúk korabelihez, — az olaszról nem is szólva, akiben valóban évezredek szelleme megszakítatlanul jelenvaló, — mint amennyire a mai magyar megegyezik múltjának különböző típusaival. S az egységnek ugyanez a hiánya tűnik szembe, ha a magyar létet nem folytonosságában, hanem mintegy keresztmetszetben nézzük. A „nemzet akarátának”

kifejezője úgyszólván a közelmúltig a köznemesség volt, mégis a magyar sorsot végeredményben nem ő döntötte el, legfeljebb opponált vagy megalkudott, míg ebben lassankint felőrlődött; a hatalomban legbefolyásosabb arisztokrácia a német vagy cseh arisztokráciához, amelyhez életformában és szellemben is egészen hozzá-hasonult, általában mindig jobban húzott, mint a saját fajtájához; a polgárság, eredetileg és később is többségében idegen eredetű, nem tudván hova kapcsolódni, majd tulipánosán „magyarkodó”, majd pedig minden nyugati mozgalomban groteszk módon elülszalad; a parasztság, hosszú ideig öntudatlanságban szunnyadva, eddig még nem találhatott olyan életformát, amely az egész magyarságé lehetne; és vannak még a kevesek, akikben mélyről, koron, származáson és társadalmi széttagoltságon túlról zengett fel a magyar földnek, a magyar történetiségnek és irodalomnak a húrja, a magyar létnek ez az egyetlen igazi szubsztanciája, akik azonban mindenkor elszigetelten, magukra hagyva, egy kissé „bujdosva” élnek. A sokféle szellemi hatáson kívül nyilván biológiai okok is közrejátszottak abban, hogy a magyarságnak a léte nem folyamatos és egységes, hanem örökös átalakulásokkal, újratekedésekkel és széttagoltsággal terhes lét. A kezdeti időktől fogva úgyszólván sorozatos települések és beolvadások természetesen erősebb zökkenéseket és válságot idéztek elő a magyar szervezetben, mint más népekében, ahol az idegen eredetűeknek ilyen tömeges felszívására nem volt szükség. A különböző oldalról jövő hatások és beoltódások nyomán tehát a magyar lélek átalakul, sokszínűbbé és gazdagabbá válik, közben azonban mindinkább eltérül eredeti irányából és elpazarolja önmagát. Sokszor dicsoítotték nálunk a magyarság nagy beolvasztó erejét, talán némileg túlozva is; de ritkán merült fel az a kér-

dés, hogy kibírja-e azt a nagy lelki feszültséget, amely az idegennel való megtermékenyüléssel jár, anélkül, hogy a hatások ellentétei közt megrekedjen és kedvet veszelve elszórja azt is, ami igazán az övé. A bujdosó típus mintha egy kissé e lelki feszültség elől való menekülést, „elbujdosást” is jelentené, és ahol ez a bujdosó módosul, ott már nem gyökeresen és ősi módon magyar. E kettősségnek örök feloldatlansága a rejtett oka sok százados külső és belső küzdelmeinknek. Érezzük, sőt tudatos tisztán látjuk mindkettőnek történeti szükségességét: akarunk, — akarjuk a kibővülést és a tágasabb lelki látókört és meghozunk érte minden áldozatot, — de közben fáj, hogy elvérzünk és ezért „búsan lekönnyökölve” lázadunk az áldozat ellen. Ezen, nem képességeinken múlik, hogy nem tudtunk egyebet adni magunknak és Európának is — elvérézünkön és elvérézünkön érzett örök, lázadó fájdalomunkon kívül. Valami lényegeset, egyetemlegeset, hasonlót a latin életformához vagy a germán végtelenség vágyához, vagy akár a szláv összetartás eszméjéhez, amelyek mind a nagy egyéni alkotásokat is sajátos, átfogó egésznek kifejezőjévé ihletik. A magyarság a pazarlás népe. *Gens sui prodiga*. Elhullogatja értékeit, elfelejti vagy másoknak hagyja őket, s amit létrehozott magából, sohasem áll arányban — legalább is más népek hasonló irányú teljesítményeihez viszonyítva, — azzal az erővel és áldozattal, amelyet reá fordított. Ami a legjobb benne, azt mégsem sikerül egészen kihangoztatnia magából. Innen van, hogy még a legnagyobb egyéni alkotásaival sem tud más népekben mélyebb érdeklődést és visszhangot kelteni. Nem az egyéni kezdeményezés és alkotóerő csekélyebb itt, hanem hiányzik az egész magyar létnek az a töretlen folyamatossága, átfogó kapcsolata, amely sajátos ugyan, de mégis egészen emberi. Nálunk ellenben az al-

kotást a folytonos újrakezdetés és új kapcsolatkeresés jellemzi és eközben az alkotó szükségképen elpazarolja a legjavát, éppúgy, amint az egész közösség is elpazarolja őt.

De a pazarlás életformája nem a szegénységnek, hanem a bőszívűségnek a jele. Pazarolni csak az tud, akinek van még miből pazarolnia. Az ifjú lélek magatartása ez, egy kissé megdondolatlanságból, egy kissé fitogtatásból s mindenesetre erős vitalitásból szövődve. De vajjon egészen reménytelen-e az ifjú sorsa, amiért még nem tért meg az atyához, mondván: vétkeztem ? ...

5. Clipeus oppositorum.

Minél inkább folynak pedig láthatatlan lények valamely népnek sorsára bé, annál fiatalabb azon nép. 's ennél nemzetekre nézve nagyobb fiatalsági symptoma nincs.

Széchenyi: Kelet népe.

Abban a szövevényes történeti determinációs folyamatban, amelyben egy népközösség létformája kialakul, az elsődleges adottság és az idegennel folytatott érintkezés mellett mindenkor döntő szerepük van még azoknak a szellemi termékeknek is, amelyeket történeti útjában magának mintegy jelzőkövekkül állított, de ugyanakkor jelentéstartalmukban a továbbfejlődés eleven erőivé tett. Kultúra egyáltalán csak úgy lehetséges, hogy egy-egy történeti korszak vagy nemzedék alkotásai nem kihűlt és elhagyott tűzhelyek, szabadjára helyezett, esetleg pusztá kegyelettel továbbhordozott emlékek, hanem visszakívánkoznak, belegyökereznek abba a lelki-ségbe, amelyből kihajtottak. Minden alkotás új hely-

zetet idéz elő, és az új helyzetben maga az alkotó lélek is *újjá* vagy mássá alakul. Az alkotás tehát nemcsak önmegvalósulás, hanem egyúttal önmeghatározás is: a szellem úgyszólván kijelöli vele önnönmaga lehetőségeit.

Ez a determináció azonban korántsem egyszerű és egyenletes folyamat, inkább a többirányú, sőt ellentétes hatások együttes fellépése jellemzi. A kultúra a szellemi létnek talán éppen egyetlen tartománya, ahol az ellentétek egyidejűleg lehetségesek, ahol az oxymoron, a fogalmaknak látszólag összeférhetetlen kapcsolata testet öltött valóság és ahol épp ezért minden megoldási forma a szólalomoknak csak újabb versengését indítja meg. Az ebből származó feszültség következtében válik a kultúra szükségképpen dialektikussá: azzá teszi az a tudat, amely a feszültségekre ráeszmél és az az idő, amelyben történéssé terülnek szét. A kultúra tehát a folytonos áttörések terméke, és a kultúrát hordozó tudat ilyenformán sohasem lehet neki egészen megfelelő, mert mihelyt valahol feloldást vagy megoldást talál, ugyanakkor már bizonyos tekintetben túl is van rajta: áttöri a kereteit és már nem az, ami volt.

Lehet-e azonban ilymódon egy finitista szellemű kultúra körében egyáltalán dialektikáról beszélni? Nem az állandó meglét, a mozdulatlanság génusza gubbaszt-e itt, amely nem engedi meg az ellentétek dinamikus kifejlődését és elnémitja az áttörés próbálkozásait? Vajjon nem ugyanazt vagy legalább is hasonló kultúrátípust fejez-e ki a finitizmus is, mint az aszketikus misztikáé, amely a tartalmi feszültségeket lényegtelené teszi ugyan, de ezzel egyszersmind lényegtelené teszi magát a létet is? Mindkét esetben nincs fokozódás, nincs „tovább”, mindkettő a dialektika feladását jelenti, mert médiuma, a lélek, feltétlen nyuga-

lomra, megpihenésre törekszik, amott a végeességben, a határoeltságban, amennyiben ezt egyúttal végelességnek minősíti, emitt pedig a megváltó abszolútumban. amelyben minden feszültség és küzdelem megszűnik. A finitizmus tehát, úgy tetszik, éppúgy a dialektikus jellegű, mint a misztika: valamiképen a keleti, szemlélődő és önmagában megvonuló lélek útja ez, az elvszerúségeket szító, törtető és önmagát állandóan kiegészítő nyugatival szemben.

A finitizmus, a magyar létnek ez az ősi adottsága^ pozitív irányban hiúsítja meg a dialektikát: a végelességben minden állítás egyaránt biztosnak tetszik,, ezért a szellemnek itt nincs is vitára való tere és a megoldások esetleges nehézségeire jóformán rá sem eszmék Úgy is mondhatnók ezt: a finitista magatartás kizárja a bipoláris dialektikát, amely az ellentétes álláspontok k ü z d e l m é n alapszik. Van azonban emellett még egy negatív mozzanat is, amely kétségessé teszi a magyar szellemre nézve a dialektikát, s ez viszont a népi szétszóródás jegyében gyökerezik. Mondtuk, hogy éppen e szétszóródás következtében a magyarság léte nem egységes és folyamatos lét, hanem örökös megrokkánások és újramezdések jellemzik. Kétségkívül ezek a törések árnyékolják alkotásai útját is. Minden kísérlete egyszermind önmagának hatyúdala. Folytatása nincs, legfeljebb erőtlén utánzata. Ebből azután szinte természetsszerűleg folyik a közömbösség az elvi alkotás iránt, tehát egy alapjában negatív vonás, s ez viszont sokban rokon a kételkedés magatartásával, mivel megállapodik a részleges megoldásoknál, a bennük felmerülő ellentéteket pedig tovább nem fejleszthetőknek tartja és ezzel eleve elvágja a dialektika ütőerét. Vagy más szóval kifejezve: a lelki szétszóródás lehetetlenné teszi a f e j

l ő d é s t, tehát a dialektikának azt a formáját, amelyet unipolárisnak lehet nevezni.

Ezekkel a felmerülhető kétségekkel szemben áll azonban egy megdönthetetlen tény: a magyarságnak van történeti tudata, s ahol történeti tudat van, ott van dialektika, vagyis küzdelem és fejlődés. Ezért nem is szorul bővebb kifejtésre, hogy mihelyt ez a történeti tudat megszületett, azaz: mihelyt a magyarság az európai kultúra közösségébe beilleszkedett, attól a pillanattól fogva át kellett élnie azt a feszültséget, amely szerves népi életformája és az európai kultúrának mintegy szervezetfeletti szelleme közt mutatkozott. Azt lehet mondani, hogy az elhatároltságban is függött attól, ami a határon túl történt, és hasonlóképpen szétszóródásában sem adta fel múltjának alakító elveit, hanem csak szaporította őket. Sőt éppen ez az érzelmileg is kétféleképp színezett magatartás a kívülről származó szellemi meghatározottság, a mindig új ösztönzésekhez, új helyzethez való alkalmazkodás szüksége és a belső állandóság, az önmagához, a régihez való hűség akarása között már magában véve dialektikus csírákat rejt magában. Nem annyira az a kérdés tehát, hogy lehet-e a magyar kultúra dialektikájáról beszélni, mert már történetisége szükségképpen dialektikussá avatja; hanem inkább az, hogy ennek a dialektikának éppen a magyarság sajátos lébeli helyzetéből folyólag mi a megkülönböztető jellege és iránya.

S itt mindjárt kezdetben meg kell jegyezni, hogy ami magyar földön a kultúrának egészen tipikus bélyegget ad, az kiváltképpen ennek a kultúrának, általában az egész magyar szellemi életnek hatalmi vagy tágabb értelemben: politikai meghatározottsága. A magyar szellemi glóbus nem sztétikai, nem elméleti, nem erkölcsi-vallási, de nem is gazdasági-társadalmi, hanem jellem-

zően hatalmi ígérkezésre alakult. Azt lehet mondani, hogy nálunk csupán a politika az önmagáért való, öntörvényű kulturális terület, a kultúrának minden más ága tőle függ és a benne való részesezés arányában érvényesül. A kereszténység felvételétől kezdve egészen napjainkig úgyszólván minden mozgás hatalmi szóra történt; az egyéni kezdemény is csupán a hatalom kellékeivel tud gyökeret verni, mint ahogy a közösségi ösztartásnak is — egyszerű és bonyolult formáiban egyaránt — a szervezet, a vezetés, az alkalmazkodás vagy akár a díszes megjelenés önelégültsége nemcsak a feltétele, hanem éppenséggel a végső lényege. Tét és ellentét — hagyomány és megújulás — egykép hatalmi indítékokra vezethető vissza. Van ebben kétségkívül valamiféle védekező vonás: azzal, hogy mindennemű alkotó tevékenység nálunk általában hatalomhoz van kötve, az egész kultúra mintegy az állam- és nemzetfenntartás szolgálatába szegődik. Ami nem ezt segíti vagy igazolja, az csupán mellékhatásként nő, sőt meddőnek és idegennek találhatik és előbb-utóbb lesorvad a szellemi élet törzséről. Ebből ered azonban a magyar kultúrának sokszor emlegetett józan, gyakorlati iránya: a racionális célszerűség, nem pedig eszmék ujjmutatásaira alakult. Ezt természetesen nem szabad félreérteni. Kultúra egyáltalán nincs eszmék nélkül, az eszmék éppúgy a kultúra feltételeihez tartoznak, mint a pszichikai lét, amelyből kinő, vagy az anyagi alap, amelyre támaszkodik. Ha tehát a magyar kultúráról mégis azt kell mondanunk, hogy nem eszmék megvalósulási folyamataként mutatkozik, akkor az azért még korántsem jelent eszmei szegénységet vagy éppen eszmehiányt, hanem csupán azt, hogy a kultúra itt nem eszmékből okolható meg, hanem pusztán a tényleges történeti helyzetből. Mint ahogy a politikában a magyar örökös meg-

alkuvásra, a körülmény ékhez való alkalmazkodásra kényszerült, úgy a kultúrában általában is nem a célokhoz, hanem a lehetőségekhez kellett mindig igazodnia, és az eszmék úgyszólván csak utólagos igazolásául szolgálnak annak, ami eredetileg egészen más forrásból fakadt. Vagy úgy is mondhatjuk ezt: a magyarra nézve az eszmék csak eredmények, ahová eljut, de nem kiindulások, amelyekből épít. De ahogy a politikában az opportunizmus szelleme csupán a napnak sikerét szokta biztosítani, úgy a kultúrában is a mindig csak közeli feladatokkal való törődés legfeljebb szabad lélekzethezi juttat, a korszakos eredmény ellenben, ahol egy nép mintegy önmaga fölé kerekedik, csakis eszmék útján érhető el. Ezt az eszmei utat a magyarságnak csak egyetlen egyszer sikerült kitérés nélkül végigjárni: a keresztény kultúra közösségébe való bekapcsolódásával, s azt lehet mondani, hogy azóta is ebből az eszméből élünk és általa vagyunk. Akkor valóban önmaga fölé látott és ezért őt is meglátta Európa. Másodízben, amikor erre alkalma nyílt volna, az újkor kezdetén, már kicsiny, tépett és önmagában elégtelen volt és ezért a kultúrában is csak az egyensúly biztosítására törekedhetett, de önmaga fölé kerekedni már nem tudott többé.

A magyar kultúrának e hatalmi és helyzethez igazodó jellege miatt joggal sztatikus dialektikáról beszélhetnénk benne, amely a mozgás helyett inkább egyensúlyra, nyugalmi állapotra, helybenmaradásra, a meglévőnek megőrzésére irányul. És mintha ezt a mindennapi tapasztalás is igazolná. A feszültségek feloldódnak nálunk egy kényelmes és kézlegyintő „így is jó lesz” magatartással, az ellentéteket elintézzük, nem azzal, hogy tovább fejlesztjük őket, hanem hogy felismerésük után hirtelen szemet hunyunk előttük. A probléma, szoktuk hangoztatni, nem magyar földön terem. Ezért

is részesülnek nálunk a hagyományos formák oly állhatatos tiszteletben, ami már sokszor a makacssággal határos: bennük az ellentétek már elsimultak (tehát nem okoznak többé nyugtalanságot és kockázatot), esetről-esetre a kiegyezkedésnek támasztékot adnak és főleg tekintélyi módon kezelhetők.

Ebből mindenestre azt lehetne következtetni, hogy a magyar kultúra inkább az átszarmaztatásnak, mint az alkotásnak, inkább az elmélyítésnek, mint a keresésnek jegyében áll. S ez más szóval azt jelentené, hogy kötött kultúra, ahol az objektív szellem kiváltképpen a műveltség formáiban él, tehát minden munka a hagyománynak ismeretére, fenntartására, állandó jelenvalóvá-tételére és alakítására szorítkozik. Ámde erre rácafol nemcsak a kultúra sajátos törvényszerűsége, hanem maga a történet is. Teljes kötöttségről — legalább is a maga tisztaságában, — alig beszélhetünk valahol, még az egészen kezdeti kultúrákban sem. Mert a kultúra mint történeti termék kétségkívül hagyománnyal terhes; de viszont a történetnek folyamatosságánál fogva szükségképpen hagyományellenes is. Maga az a történeti folyamat, amely létrehozza a kultúrát, egyúttal tehát meg is változtatja, s ezt a változást rendszerint éppen az eszmék idézik elő. Mivel azonban nálunk az eszméknek, amint rámutattunk, a kultúra keletkezésének folyamatában általában nincs indító szerepük, azért itt a hagyomány változása javarészt a képzelet irányában megy végbe.

S ezzel eljutottunk a magyar kultúrának — hatalmi és a belőle folyó célszerűségi jegye mellett — másik jellemző vonásához. Az elképzelés nálunk legtöbbször már teljesítménynek számít. A tervek, reményések és álmok szemünkben fölérnek magával a megvalósulással, az ötletekben úgy gyönyörkö-

tiünk, mintha alkotások volnának. Azt lehetne mondani, hogy a magyar nemcsak a fantáziából, hanem a fantáziában teremt és benne valóban kiapadhatatlan. Talán nincs még egy népe Európának, amelyben a képzelet olyan bőven és színesen buzogna, s ebből a gazdagságból és változatosságból más népekhez képest mégis aránytalanul kevés kristályosodik ki. A magyar kultúrának már többször említett folytonosságihiánya nem utolsó sorban erre is visszavezethető. Képek és látomások helyettesítik nálunk az eszméket és ennél fogva kultúránk nemcsak jobban az egyéniségekhez van kötve, nemcsak önkényesebb és alanyibb színezetű, mint ott, ahol egyénfeletti eszmék irányítják, hanem éppen a képszerűnek, a szemléletesnek önmagában való teljessége miatt véghezvitel nélkül is, már a puszta elképzelésben kielégít. A képzeletből hiányzik az eszmék indító ereje, mert az eszmék mindig a létnek valamiféle hiányából, a léttel való elégedetlenségből fakadnak, a képzeletben ezzel szemben a lét teltsége, önelégültsége szólal meg. S ebben kétségkívül veszedelem rejlik. Előre ki-elünk mindent az elképzelésben, a megvalósításra már csak félerő jut, s becsúszunk sem ér el odáig, hogy a pillanatról le tudjunk mondani a jövő kedvéért. A lélekzetfojtott munkát nem szeretjük s nem is igen ismerjük, a reális nehézségek, ahelyett, hogy a kitartásunkat növelnék, inkább türelmetlenné tesznek és a komoly rászánás sokszor elsápasztja bennünk a találékony-ságot. Nekibuzdulás és tétlenség, elragadtatás és visszahőkölés, erős képzeleti termékenység és az objektív alakítóerő paragonhagyása: e végletek feszültségében jön létre a magyar kultúra. Mindez azonban a magyarságnak még erősen ifjú szellemére vall. A serdülés jellemző tünetei ezek, amikor még — Széchenyi szép szavával — láthatatlan hatalmak, géniusok, „nemtők” irányítják

egy nép sorsát. Ezek a nemtők szólalnak meg kétségkívül kultúránk két legtökéletesebb termékében, a lírában és a szónoklatban is. Líra és szónoklat, nemcsak mint műfaj, hanem mint általános objektivációs forma, mint az alkotásnak általános stílusa, egyformán pillanatszerű teljesítményként lép fel. Mindkettő tipikus arra a kultúrtevékenységre, amely önként, mintegy önmagából tor elő, amelynek nem kell sem az idővel, sem a környezet gátlásaival, sem az alakítás közvetítő eszközeivel megküzdenie. S ebből a szempontból az egész magyar kultúra szelleme lírainak és szónokinak minősíthető. Lírai és szónoki jellegű nemcsak egész költészetünk és művészetünk általában, — epikában, drámában, zenében, sőt a képző- és díszítő művészetekben egyaránt, — hanem az egyéni és társas ethoszunk, politikai életünk, jogalkotásunk és tudományosságunk is. A kettő azonban, a lírai és a szónoki elem, mindig szorosan egymáshoz tartozik, úgyszólván kölcsönösen egymást jellemzi. Ezért valóban nem véletlen, hogy műfajilag is épp e kettő fejlődött ki nálunk — európai szemszögből ítélve is — a legteljesebbé. De épp e kölcsönössége miatt különbözik is egyszersmind minden más európai nép hasonló megnyilvánulásától, akár a németységnek lirizmusával, akár a franciának vagy az olaszoknak szónoklás kultúrájával vetjük is egybe. Nálunk ennek a lírai vonásnak nincs annyira érzelmes hangsúlya, hiányzik belőle az az elmélyültség és sejtelmesség, amely például a németet jellemzi, hanem inkább képszerű, szemléletes, konkrét s ezért marad is távol minden fantasztikumtól és közeledik a szónokiság lényegéhez: a meggyőzéshez, a rábíráshoz. Viszont szónokiságunk sem oly deklamációs jellegű, mint a latin népeké, hanem inkább epigrammatikus, tömörítő, önmagunkra rátapintó; nem

a formaérzék, hanem a lelkiismereti töprengés szülötte, valóban nemzeti Én-költészet, tehát lényegileg: líra.

A géniuszok azonban, ahogy Széchenyi mondja, éppen csak addig kísérnek egy nemzetet, amíg fiatal, amíg „a gyermeki életszakot felváltja a férfikor”, vagyis amíg javarészen vitális erőkből él. S mintha a magyarság valóban örökké csak ezekre hagyatkoznék. Ez a vitalitás úgyszólván a pajzsa az ellentétek ütközésében, a clipeus oppositorum, és ezért kelti legtöbbször azt a látszatot, mintha ezek az ellentétek nem is annyira benne, mint inkább csak körülötte csatáznának. Kivédi és elhatárolja őket, anélkül, hogy tudatossá tenné tartalmukat, s ott is, ahol megoldásukra és továbbvezetésükre hajlik, ezt mindig az élet felől végzi, ránézve minden szintézis csak valamilyen „modus vivendi”. Mindig véges helyzet elé állítva, a sokféle megoldási lehetőség egyáltalán nem aggasztja; nem problematizál rajtuk, hanem ha választania kell közöttük, azt a vagy-vagy formájában teszi. Innen van, hogy dialektikája sem eszmei dialektika, amely a lehetséges megoldásokon mind egymásután végigmegegy, hanem vitális természetű, mert csak egymást kizáró megoldásokat ismer. A lázadás — önfeláldozás ősi életirányai, amelyekre már egyszer utaltunk s amelyeket ezúttal új összefüggés keretében kell szemléletünk tárgyává tennünk, ennek a dialektikának az ellensarkai. Küzdelmükből szövődik nemcsak a magyar életsors általában, hanem belőlük és szerintük alakul egyszersmind a magyar kultúra szelleme is.

Ezt az alakulást úgyszólván folyamatában érhetjük utói, ha a lázadás — önfeláldozás poláris életformáit a magyar kultúrának előbb jellemzett tulajdonságaival, a hatalmi vonással és a képzeleti meghatározottsággal kapcsoljuk össze. A kultúrának hatalmi és képzeletben kiélő formái ugyanis eredetileg teljesen kizár-

ják egymást. A hatalom határozottságot akar; ezért mindenkor józanul mérlegeli az eshetőségeket, s a valóságos erők biztos és célszerű kezelésére törekszik. A fantázia ezzel szemben nem a valóságot látja, sőt nem is akarja ezt tisztán látni, hanem mást és többet kíván, a lehetőségekben él, szinte azt mondhatnók: elpazarolja magát a lehetőségekben. Mivel azonban mindkét irány egyformán hajlik önmaga abszolutizációjára, azért a kettő nemcsak egymással szemben jelent ellentétet, hanem már önmagában is szükségképpen feszültséget támaszt: a tiszta hatalmiság a megszükülést, megmerevedést idézi elő, a tiszta fantázia terméketlenségben folyik szét. S itt indul meg a dialektika, az eredetileg egymást kizáró irányok ugyanis egymás felé közelítenek, s mindegyik pólus felveszi magába ellentétét. Hatalom nincs fantázia nélkül. De éppúgy: a fantázia sem érvényesülhet a hatalom biztosítékai nélkül. A kettő kapcsolata pedig szükségképpen felidézi a törekvést egyensúlyuk megteremtésére. Ez az egyensúly azonban mindig csak eszmei lehet, vagy más szóval: a hatalom és a fantázia szintézise csak úgy jöhet létre, ha tartalmukban „gondoljuk” őket; a valóságban ellenben, épp azért, mert ellentétük vitális természetű, mindig érezhető lesz, hogy kizárják egymást. Két lehetőség marad tehát fenn. Egyfelől: a hatalom felveszi, mint poláris ellentétét, a fantáziát és ezzel elhagyja a valóság biztos talaját, szembe kerül a valósággal, ennek ellenszegülésén folytonosan megtörik, ami viszont örök lázadozásra készíti. A lázadó magyar: ez a hatalmát a képzeletén elvesztett magyar, aki a két pólus közül egyiket sem tudja már vállalni többé, de mivel kiegyenlíteni sem tudja őket, azért negatív megoldással enyhíti feszültségüket, kitér előlük, vagyis „elbujdosik”. A lázadás voltaképpen mindig elbujdosás az ellentétek elől. Itt nem kell az egyezkedés,

de nem kell többé a közvetlen küzdelem sem: a dialektika érverése itt tehát végleg elapad. Másfelől azonban a fantázia is kitágulhat ellentétes pólusa, a hatalom felé és ebben az esetben ennek valóságával szemben örökös áldozatra, megalkuvásra, lemondásra kényszerül. A hatalom nem megnyugtató a fantáziát, csak összecukítja vele a szárnyait, közben azonban folyton éreznie kell az ellentétet a valóság és a lehetőség között. A végső szintézis tehát itt sem jön létre, a poláris erők feszültségének nincs megoldása, a léleknek lemondással, önfeláldozóan kell „vándorolnia” egyiktől a másikhoz, alvnlóságért odadobva lehetőségeket és a lehetőségekért ismét folyton feladva a valóságot, miközben minden alkotása természetszerűleg magán viseli ennek a hányattatásnak nyomait. Az önfeláldozás ezért mindig vándorlás az ellentétek között.

Két konkrét példa jobban megvilágíthatja a dialektikának ezt a kettős irányát. Az előbbi esetre, ahol a dialektika végleg kihangzik a bujdosó életformában, példaként szolgálhat a magyar kultúra akaratának egyik legjellemzőbb, mondhatni törzsökös megnyilvánulása: a közjogi küzdelem. Ebben eredetileg tiszta hatalmi törekvés fejeződik ki, amely lényege szerint az állami lét biztosítására, az alkotmányos erők megszervezésére és megszilárdítására irányul az önkénnyel és az elnyomással, később a dinasztikus beolvasztó törekvésekkel és a nemzetiségi aspirációkkal szemben. Ennyiben a közjogi kérdés kétségkívül reális indítékokból fakad és kifejlődésében is valóságos erők küzdelmeként jelenik meg. Mivel azonban ezek az erők a magyarság elzárkózó alaptermészete, de meg a történeti helyzet sajátos alakulása miatt is hovatovább pusztán védekező irányban érvényesülnek, azért mellettük mindinkább felszabadul a fantázia mint a hatalomnak poláris ellentéte, amely a

lehetőségek elképzelésében éli ki magát. A tétel tehát felidézi, majd felveszi magába az ellentételt s ennek során azután kialakul a „globus Hungaricus” szemlélete, amely mindent elképzel, de alapjában semmit sem alkot és egyetlen lépéssel akarja elérni, amit csak aprólékos, kitarító munkával lehet. A sokat emlegetett sérelmi politika ennek a képzeletbeli hatalmi kiélésnek jellemző megnyilvánulása, a duzzogástól, ellenzékieskedéstől, obstrukciótól kezdve egészen a nyílt lázadásig, és így szembekerülve a valósággal, ennek ellenállásán mindig újra megtörve, az egész közjogi küzdelemnek végül sincs többé más menekvése, mint az „elbujdosás”, az ellentétek elől való szemlelhúnyó kitérés.

A dialektikus küzdelemnek másik formáját ezzel szemben jellemzően mutatja a magyar irodalom problémája. Nem is szorul bővebb kifejtésre, hogy velejében és eredetileg az irodalmi élet éppúgy a képzelet megnyilvánulása, mint ahogy a közjogi probléma eredetileg a hatalomé. Az irodalom éppen az irrealitások ígérete, a lehetőségek örök mondanivalója; irodalmában egy nép éppen azt alakítja ki, ami benne több és nagyobb önnönmagánál, áhítatát a valóságfeletti iránt, a szellem prometheusi vakmerőségétől való elragadtatását. Ámde a magyarságban ez a tiszta irodalmiság elkerülhetetlenül átszap a poláris ellentétébe, a politikumba akkor, amikor tulajdon léte válik problémává előtte. A magyar irodalom, szinte első kezdeteitől s alig számbavehető kivétellel, a nemzeti lét kínzó problémájának megszólalása: a képzeletnek a lehetőségek felé való szabad röpte helyett borongó, nosztalgias, sorsmegérző, mulasztásokra és hibákra ráeszmélő megtorpanás a közvetlen, valóságos történeti erőkkel szemben. Arany művészete (kivált a Buda halálában) ennek talán legbeszédesebb tanúsága: de éppoly joggal idézhetnök Zrínyit

és Katonát, Berzsenyit és Keményt, Széchenyit és Madáchot is. A hazafias irodalom — másutt az alkotások bizonyos fajtájának csupán jelzője (s még nem is a legdicsőségesebb), — nálunk valóban az irodalom: a lényeg és a legnagyobb érték is egyúttal. Mert ez az irodalom, amely a képzelet tájairól jön, hogy végül is reális politikai feladatot vállaljon vagy legalább is erre ébreszsen: ez az irodalom látott nálunk mindenkor igazán és talán egyes-egyedül tisztán a politikai életben is, amikor a hivatalos politika nagy elképzelésekben és ábrándokban puffogott szét vagy éppen örvény felé vezetett. De ebből magyarázható viszont az is, hogy irodalmunkban az alkotás tiszta vágyát némileg mindig visszaszorítja a cselekvésnek, vagy legalább is a cselekvésre való buzdításnak a vágya. Ez pedig nyilván azzal a következménnyel jár, hogy az alkotás valahol töredékes marad, csak félig készül el, vagy pedig csak a formában igazán teremtő lendületű, a tartalomban ellenben, éppen helyzeti vonatkozása miatt, nem tud egyetemes érdekűt mondani. Irodalmunk európai ismeretlenségének többek között ez is egyik s bizonyosan nem az utolsó oka. A magyar irodalom: a lemondások és önfeláldozások oltára. Mivel akarnia kell az „egyiket” és a „másikat” is — lehetőséget és valóságot, fantáziát és politikumot egyaránt, — azért „vándorolnia” kell közöttük, mint tét és ellentét között, a végső meghonosulást keresve, ámde mindig hontalanul.

A magyar kultúra dialektikája tehát lényegében vitális és bipoláris jellegű. Ennek jogán nevezhattük az ellentétek pajzsának. Mert ahogy maga az életfolyamat egyfelől felteszi az életnek bizonyos szubsztanciális egységét, amellyel pajzsként védekezik az ellentétekre való felbomlás ellen, másfelől pedig az ellentétekre való felbomlása által válik éppen folyamattá:

azonképen a magyar szellem is végeredményben életének egységét védi a kultúrában, de viszont: az élet felszakadó ellentéteit is úgyszólván funkciójává teszi a kultúrának. Ez a vitális polaritás azonban — a lázadás és önfeláldozás ellentétében — mint láttuk, szükségképen a tudatossá válás felé hajt: a lázadás annak felismerésével, hogy a valóság nem felel meg az elképzelésnek; az önfeláldozás azzal, hogy a képzelőerőt a valóságnak szolgálatába állítja. Az ellentétekre felbomlott életegység helyreállása már csakis gondolati, eszmei lehet és ebből adódik a magyar szellem örök feszültsége és küzdelme a vitalitás és a ráeszmélés, vagy ahogy Széchenyi jelképesen kifejezte: *N e m t ő* és *É r t e l e m* között.

Ez a dialektikus küzdelem azonban nyilvánvalóan nem hagyhatta érintetlenül magát a magyar jellemet sem. Módosító, átalakító befolyása főleg két vonásban mutatkozik. Mint ahogy a német kultúra dialektikájára oly jellemző „coincidentia oppositorum” kifejleszti a német lélekben az iróniát és a tárgyilagosságot, úgy a magyar kultúra dialektikája, mint „clipeus oppositorum”, létrehozza a magyar lélekben a türelmességet és a humort. Mindkettő mint a feszültségek felfüggesztése jelenik meg. A türelmesség nyilván tiszta dialektikus magatartás eredménye: a fanatizmus nem ismer dialektikát, mert közvetlenül és kiegyezkedés nélkül, azaz nem az ellentéteken át, hanem inkább azok megsemmisítésével tör célra. Ez a fanatizmus a bujdosó magyar lelkiségétől kétségkívül nem egészen idegen: az elzárkózás szelleme már magában véve éppúgy hajlamosít erre, mint ennek ösztönös visszahatása, a hirtelen kirobbanó tettvágy. Ezért akik kívülről ismernek bennünket, általában, akik merőben ezt a szűk és kába, csak-magyar szemléletben élő típust látják meg közöttünk, tüstént készek pálcát

törni felettünk, hogy Európa legfanatikusabb népe vagyunk, akik nem is megyünk bele az elvi küzdelembe a velünk ellentétes törekvésekkel, hanem kíméletlenül elnyomunk mindent, ami nem illeszkedik bele ebbe „a holdat is nemzetiszínűre festő” szemléletbe, s ha nem érünk célt, átkozódva félrevonulunk, de nem keressük a kiegyezkedés módjait. Holott ez a fanatikus magatartás inkább csak a taglejtése a magyar szellemnek, de korántsem a végső szava. Mert mellette vagy mögötte egészen sajátos türelmesség fedezhető fel. Ez pedig éppen a kultúra hatására fejlődött ki benne, tehát nem ősi vonás, nem is népi kölcsönhatás eredménye, hanem dialektikus úton keletkezett és valóban az ellentétek létjogosultságának elismerése jellemzi. Ez a türelmesség tudvalevőleg a fejedelmi Erdélyben, a vallási, népi, társadalmi ellentétek egyensúlyozódása közepett alakult ki először határozottabban, korai nyomai azonban bizonytalannal feltalálhatók már az Árpádok korában, talán ott, ahol a lázadás és önfeláldozás végletei először keltek birokra egymással a magyar lélekben és ahol az előre látás a kiegyezkedésben, az ellentéteknek egymáshoz való közelítésében pillantotta meg a fennmaradás egyetlen biztosítékát. A megalkuvás, alapjában kevésbé rokon-szenves megoldás a magyar lélek előtt, mégis történetünknek állandó jelensége, voltaképpen türelmességet jelent az ellentétes véglet igényeivel szemben. Nem a saját álláspontja feladásával, hanem inkább ellentétének felvételével, ami még nem szünteti meg a küzdelmet, csak jobban megérteti, öntudatosabbá teszi saját álláspontját. Ezért mondtuk, hogy a türelmesség, a kölcsönös elismerés a feszültségeknek felfüggesztése s ehhez most hozzátehetjük, hogy egyszersmind az önismeret forrása is. Csak ahol a türelmesség elejét veszi annak, hogy a pólusok önállósuljanak, abszolutizálódjanak és ezzel az el-

lentétes pólus megsemmisítését okozzák, csak ahol a küzdő fél az ellenfél helyzetébe bele tud illeszkedni, válhatik maga a küzdelem alapja tudatossá és képesek maguk a küzdő felek is önmagukra eszmélni. Innen van, hogy a magyarság is mindannyiszor csak a feszültségek szüneteiben jutott el létének igazi önismeretére, amikor a türelmesség magatartása kifejlődött benne.

A türelmesség azonban ily módon nyilvánvalóan elhagyását jelenti a csak-vitális alapoknak és ezzel szemben inkább közeledést mutat az „Értelmesség” felé. A ‚bujdosó’ lelkiség kitágulását a ‚vándorlás’ életformája felé tulajdonképpen csak újabb oldalról szemlélhetjük benne. A német „Értelmesség”, a magyarságnak ez a „legnagyobb olvasztója”, ahogy Széchenyi joggal nevezi, itt az ősi, ösztönösen működő erők helyébe lép. Úgy is mondhatnók ezért, hogy a magyarság türelmes lelki magatartásában a német szellem tárgyilagossága tükröződik vissza. Ámde ez az elszakadás a vitális alapoktól a magyarságban mégsem végleges és nem is teljes. A magyar az „Értelmesség” formáiban is a „Nemtökhöz” fordul és bennük bíz, ezért a fanatizmus is mindig ott lappang türelmessége tőszomszédságában, mint ahogy a ‚vándor’ szerepében is egy kissé mindig magában hordozza a ‚bujdosót’. Bizonytalán nem céltalanul. Mert a fanatizmus tagadhatatlanul életerősítő, a türelmesség ellenben, a mások igényeinek elismerésével szükségképpen gyöngíti a vitalitást: aki mindenkivel békében akar élni, megadva neki, ami őt illeti, annak végül is önnönmagát kell feladnia. Ezért nem tárgyilagosa a magyar, csak türelmes. A tárgyilagosságban a lélek mintegy föléje kerekedik az ellentéteknek, a türelmességben viszont csak felfüggeszti őket: a türelmesség vitális jellegű tárgyilagosság. De mivel éppen e vitális közelsége miatt az ellentétek minden pillanatban újra kieleződhetnek, a megértés

könnyen átcsaphat az elvakultságba, azért azt mondhatjuk, hogy a magyar jellemnek ez a türelmes magatartása nemcsak dialektikus termék, hanem mindenkor érezhetővé is válik rajta az a dialektikus feszültség, amely a türelmesség és fanatizmus között fennáll.

S ez vezet át a másik említett jellemvonásra, a humorra, amely a magyar lélekben a türelmességhez hasonlóan, ennek a dialektikának nyomán fejlődött ki. Felismerve ugyanis a fanatizmus szükségességét, de látva egyszersmind a türelmesség veszedelmét is, a gúny és nevetség íze, amelyet amott érez, és a félelemé, amely itt tölti el, mintegy közös eredőben mosolygássá szelődül benne. A humor is felfüggesztése tehát az ellentétek feszültségének, azonban nem az „Értelmesség” formáiban, hanem inkább érzelmi alapon. Ebben rejlik éppen a különbség humor és irónia között. Mindkettő tulajdonképpen játékra veszi a valóságot, de az irónia fölényesen fölébe emelkedik az ellentéteknek, a humor pedig úgyszólván közöttük marad és csupán a szorításukat enyhíti. Régi megállapítás, hogy a humor lényege valamilyen közvetítés az ellentétek között, hangulati mérsékeltség, a derű tekintete a komolyság redőin keresztül. A humorista lélek érzi a világ javíthatatlanságát, de ugyanakkor tudatában van erői elpusztíthatatlanságának is. Érzi, hogy a tényeken nem uralkodunk, azok tőlünk többé-kevésbé függetlenül folynak le, s ezért minden olyan kísérlet, amely észszerűsítésükre irányul, szükségképpen csak félig sikerül. Épp azért csak arra ügyel, hogy a tényeken végkép el ne vesszen[^]egyébként pedig a félsikerekben és a félbeteljesülésekben is „jól érzi magát”. Ebben az érzelmi középhelyzetben, amely a nevetségesen Kicsiny és a félelmetesen Nagy találkozásából áll elő, rejlik éppen a humor jellemző lelki megoldottsága. Az iróniának a valóságot úgyszólván az Én ter-

m ékeként kezelő, teremtő és ismét elvesztő magatartásával szemben tehát a humor inkább szemlélődő, élvező, elfogadó és magát átengedő jellegű. Ezért kerül az ironikus eszközt, a fordulatokat, mert velük megszabadulhat ugyan a kicsinyességektől, de e fordulatok mindig élesek, sőt meghökkenetők. Helyettük szívesebben árnyalatokkal dolgozik, mivel ezek lehetővé teszik az átmeneteket, ártalmatlanok, megbékítők és üdék. Ezek az árnyalatok azonban ugyanakkor valamit mindig elfödnek. A nagy dolgok mögött feltűnnek ugyan a fonákságok, de bénító és fojtó következményeik nem, viszont: a fonákságok mögött is megcsap a nagy tragikum fuvalma, de annak megrázó és megtisztító ereje nélkül. A humor mosolya: rejtegető mosoly. Azzal, hogy mintegy egymásba enyhíti az ellentéteket, megkímél a határozott állásfoglalástól. S bizonytalanságban éppen gyökerezik a magyarság régi anekdotázó kedve. Tréfával, kedélyeskedéssel elütni a bajokat: ez valóban nem oldja meg a bajokat, de legalább megedz a bajok elviselésére. Azt mondhatnók, hogy pusztán lelki megoldást ad. „Sohase volt úgy, hogy valahogy ne lett volna”. Ha talán ez a humor egy kissé a hányavetiség benyomását kelti is, sőt olykor a fásultság határán mozog, ezzel is csak arról tesz tanúságot, hogy az állásfoglalás felfüggesztésével nem a világnak vagy a létnek, hanem csupán az adott lelki helyzetnek megoldására törekszik.

A fájdalom és bizalom vegyülete, ami a humor,, lényege: ez talán a végső szín a bujdosó magyar jellemében, amelyre a dialektika viszontagságain keresztül eljutott. Mert hogy a magyar glóbuson valami nincsen rendben, ezt mindenkor éreztük és érezzük, s a sötétben látó fájdalom olykor már a végső kétségbeesés hangján szól az európai rostából kihullott népről, előre megjósolva az időt, amikor helyére más nyelvű és „más

keblű” nép áll, s amikor majd „szébb arcot ölt e föld kies határa”. De másfelől a bizalomnak is megvannak a maga túlzásai, ahogy éppen a közelmúltban tanúi lehettünk, amikor a magyar vakon és felelőtlenül hitt a magyar glóbus örökkévalóságában. A humor ezzel szemben mintegy átíveli ezeket a szélsőségeket, megbocsátással tekintve a valóságra és egyszersmind önámítás nélkül a jövő lehetőségeire.

Mindamellet a humor önmagában még nem termékenyítő forrás és bizonytal kulturális szempontból sem valamilyen nagy népi hivatás ígérete. De mindenestre élni segít: élesítve a szemet a fonátságokra és a szívet az elnézésre. S volt-e bármikor vagy van-e egyáltalán égetőbb kérdése ennek a létnek itt „a négy folyam partján”, mint az, hogy fennmaradjon? Fennmaradásunk, az a tény, *hogyan vagyunk*, már magában véve kulturális cselekedet, nemcsak a mi szempontunkból, hanem egész Európára nézve.

POSTLUDIUM

„Európa” vagy a „megnemértés.”

A Z EURÓPAI PROBLÉMA LEGELSŐ FELIDÉZŐJE,

Novalis, még az európai szellemi egységről álmodott. A „kereszténység” vagy „Európa”: ez látomás és útmutatás ennek a faji, nyelvi, politikai, társadalmi és vallási tekintetben széttagolt, sőt széttépett világrésznek a rég eltűnt egység és harmónia visszahódítására. Hazavágyódás a corpus christianumba, de úgy, hogy egyszersmind a civitas Dei eszméje tükröződjék ebben. A problémát az azóta eltelt majdnem másfélszáz év alatt úgyszólván minden nemzedék újra felvetette, mégis azzal a különbséggel, hogy azelőtt az egység inkább csak egyesek töprengésének vagy sóvárgásának volt tárgya, a világháború óta ellenben egyre szélesebb rétegeknek legégetőbb lelkiismereti ügyévé, vagy ahogy mondani szokták: az összes európaiaknak sorskérdésévé lett. Ebben kétségkívül elhatározó szerepe volt annak is, hogy Európa politikai és gazdasági téren, de hovatovább a kultúra egyéb ágaiban is elvesztette korábbi világjelentőségét. S nyilván ezzel kapcsolatos, hogy ma az egységre vágyódás irányában is a múlthoz képest mélyreható változás mutatkozik. Azok helyett az utópisztikus európai tervek helyett ugyanis, amelyek vallási, állami, szövetségi vagy kulturális közösségi alapon, esetleg a tömegek nemzetközi megszervezésével vélik az európai pluralizmust leküzdhetőnek, inkább az európai öntudatot igyekeznek felébreszteni és fokozni. Épp ezért a régebbi, tárgyi-intézmény szerű tényezőkre támaszkodó felfogásokkal szemben újabban főleg kon-

struktív eszmék irányában keresik az egység alapját és mértékét, aminők: a középtengeri latinitás, a keresztény-germán ethosz, a nyugati racionalizmus, a költészetnek és művészetnek antik-humanisztikus hagyománya, s nem utolsó sorban a tudományos kutatásnak (a platóni *óόζα* és *επιστήμη* megkülönböztetéséből sarjadt) sajátos szelleme. De bármikor és bármily formában lépett is fel az európai probléma, mindenkor tipikusan romantikus probléma volt és kétségkívül ma is az. Sem a felvilágosodás, sem ennek közvetlen folytatása, a liberális-pozitívista korszak nem ismeri, de tulajdonképpen idegen a klasszicizmus szellemétől is. Amott a korlátlan emberi haladás hite, itt az általános emberinek fogalma meggátolta minden olyan felfogásnak érvényesülését, amely az európai kultúrában valami sajátlagosat, egyszerit és helyhez kötöttet lát. Ezért az európai probléma mögött mindenkor sajátos romantikus történetfilozófia áll, amely főleg a fejlődésnek organikus-biológiai magyarázatával, újabban a kultúrlélek kissé misztikus elvének alkalmazásával tudatossá igyekszik tenni azt a válságot, amelyben Európa van.

Ebből érthető, hogy mind szélesebb körben gyökeret ver az a meggyőződés, hogy Európa ismét a kezdődő barbárság állapotába lépett, vagy legalább is elháríthatatlanul közeledik feléje. A hanyatlás hangulata nem éppen Spenglerrel köszöntött be, csak ő fejezte ki leghatásosabban. De már Novalis a középkorba, a Keletre, általában idő és tér távolába menekül korának „költőietlensége” elől, és alig néhány évvel később maga Fichte, a romantika fáklyavivője, a kort a végső, teljes süllyedés és elesettség korának nevezi. A XIX. század pedig, amelyre ma általában mint a szabadság és műveltség aranykorára szoktak tekinteni, nem egyszer volt

azon a ponton, ahol úgy látszott, hogy a lélek nem bírja ki többé a kultúra növekedő terhét, és a század végének közeledtével a csüggettség és balsejtelem hangjai egyre gyakrabban és egyre tisztábban hallhatóvá válnak.¹

A kulturális hanyatlás hangulata kétségkívül örök emberi, s ha tetszik, visszafelé követhetők a századok világvég-várásán át egészen az antikvitásig vagy akár a történeti idők kezdetéig. Minden újabb nemzedék veszendőnek érezte magát a megelőzőhöz képest, sőt a feltörekvő, életerős korokban sem némult el az a panasz, amely elaggásról és kimúlásról szólt. Ennélfogva tehát a jelenkori Európa alkonyi hangulatában semmi új vagy meglepő nincsen. De egészen új a bomlás okainak keresésében az a szempont, amely mind általánosabban keresztültör s az európai szellem végvonaglását a megértés hiányára vezeti vissza. Ebben is tulajdonképpen Novalis jár elől, amikor a „szép és fényes idők” egységének elvesztését a kölcsönös megnemértésből magyarázza. „Vérben fog úszni mindaddig Európa — mondja, — amíg a nemzetek át nem látják szörnyű tébolyodottságukat, amely körben forgatja őket, és amíg szentséges muzsikától megkapva és lecsendesítve, egykori oltárokhoz egyetértésben oda nem sereglenek, a béke szózatát meg nem szívlelik és a füstölgő csatamezőkön az engesztelés ünnepeként forró könnyeket ontva, nagy szeretetlakomát nem ülnek. Csak a vallás támaszthatja fel újra Európát és békítheti össze egymással a népeket”. A vallás tehát a megértés közvetítője, és az Egyháznak mint a közvetítés szervének tag-

¹ L. erről bővebben a szerzőnek „Az erkölcs” c. dolgozatát (A mai világ képe I. Szellemi élet. Szerk. Komis Gyula. 219-326.1.)

jaivá válván, ezzel egyszersmind Európa tagjaivá vá-
lunk.

Ezek után nem véletlen, hogy a megértés modern elmélete éppen a romantika talajából nőtt ki. Ha ennek a megértés elméletének lényegét röviden jellemezni akarnók, azt mondhatnók: a megértés a közvetlenül szerzett ismerettartalmak távlatszerű rendezésének képessége. Akiben megvan ez a képesség, az összefüggő egységeket egyéniségek gyanánt fog fel, tehát nem fogalmi elemzéssel vagy alárendeléssel közelíti meg őket, hanem éppen sajátlagosságukban, egyszeri létezésbeli helyzetükben. Ugyanakkor azonban mindig valamilyen egyetemesebb összefüggés keretében, mintegy több egymást metsző szellemi irányvonal viszonylagosságában is látja őket. A megértésben tehát kettős tevékenység fonódik össze: egy közvetlen, intuitív, „beleélő” és egy racionális, keretező, „viszonyító”, s ez az utóbbi az át-élt tartalmakat megfoghatóvá, másoknak is hozzáférhetővé teszi. Mindkettő egyformán elengedhetetlen arra, hogy megértés létrejöjjön: a beleélés viszonyítás nélkül elszigetelt maradna, a viszonyítás pedig beleélés nélkül tartalmatlanná válnék, s aki elszigetel, éppúgy a megértés szövetnekét oltja el, mint az, aki üres észformákkal dolgozik. Amikor tehát a romantika a tapasztalati tényekben megnyilvánuló változatosságot valamilyen egységes elvre akarja visszavezetni és viszont ebből az egységből a tapasztalat változatosságát le-származtatni, akkor ezzel már tulajdonképpen a meg-értésnek erre a kettős, úgyszólván egymásba helyez-kező tevékenységére eszmél rá.

Bármilyen volt is a sorsa ennek a megértési elmé-letnek a XIX. század folyamán, bármennyire elver tele-nítette is a pozitívizmusnak merev oknyomozó történeti szemléletmódja, vagy túlzóan racionalisztikus irányok-

nak elvont egyéniségfelfogása, a felszín alatt a romantikus hagyomány szinte megszakíthatatlanul tovább élt. És ez a módszeres hagyomány előbb a történelmi iskolában a történelmi rekonstrukciónak, majd a századfordulóval, főleg pedig a világháború után az összes szellemi tudományokban, sőt általában mindenütt, ahol élet és jelentés összefüggéséről van szó, a megismerésnek termékeny eszközévé vált. S eközben egy olyan jelenségnek lehettünk tanúi, amely már nem egyszer ismétlődött a szellemi élet történetében: az a módszer, amely világnézetből nőtt ki, idők folyamán maga is ismét világnézet kialakításába torkollott. Ha a két évtized óta különböző néven uralkodó vallásos, metafizikai, művészi, tudományos, erkölcsi és politikai mozgalmakat és törekvéseket nem lehet is mind azonos világnézetből származtatni, kétségtelen, hogy valamennyit éppen a megértés elve termékenyítette meg, úgyhogy ennek alapján legalább is eredetében és célzatában közös világnézetéről beszélhetünk. S e világnézet keretében a legkülönbözőbb eszközökkel próbálták a népek közti megértés útját egyengetni: egymás jellemének és kultúrájának kölcsönös tanulmányozásával, történelmi kapcsolatok felderítésével, a szellemi munka nemzetközi megszervezésével, az iskolának a népi megismerés szolgálatába állításával és mindezekkel párhuzamosan a különböző kultúrák folyamatban levő szinkretizmusának előmozdításával, sőt az élet külső feltételeinek egyöntetűvé tételével. A megértésre való igyekezetben tehát valóban nem volt hiány s nincs okunk kételkedni a törekvéseknek legalább is elvi jóhiszeműségében sem. Csakhogy a történetet nem jó szándékok és elvek alakítják elsősorban, hanem tények. S nem csodálható, ha e tények láttára ma egyre fokozódik a panasz: Európa szétszakadt. Európa szét-

esik, az európai kultúrának utolsó fejezeténél vagyunk, mert népeiből kivesszett a kölcsönös megértés.

A jelenség magyarázatában legközvetlenebbül általában a nacionalizmus túlzásaira szoktunk hivatkozni. A nemzetekre való elkülönülés azonban a népi sajátosságoknak ettől a szélsőséges kultuszától függetlenül, sőt azt jóval megelőzőleg, már az újkor elején végbement. Ezzel a korábbi egység kétségkívül megszűnt, és a vallás helyett, amely ennek az egységnek alapjául szolgált, az egymástól szétkülönült európai népek most sajátos lelki magatartásuk szerint a kultúrának más-más részterülete felől iparkodtak a többi kultúrterületnek is rangot és értéket adni. Magában véve ez még csak azt jelentette volna, hogy Európa többszólamúvá vált, ami a kölcsönös megértést talán megnehezítette, de azért még meg nem hiúsította volna, mint ahogy a kultúra bomlásának csiráit sem rejtette szükségképen magában. A megértés hiányának eredetét tehát másutt kell keresnünk. Erre pedig rávezet bennünket, ha nem az európai kultúra, hanem az európai élet felől keresünk utat a jelenség megfejtéséhez. Két megnyilvánulási mód jellemzi kiváltképen ezt az európai életet, legalább is a modern korban, bárha rejtett gyökerei egészen az ókorig nyomon követhetők: az egyik az egyéni elvnek viszonytalan érvényesítése, a másik a racionalizáltság. A kettő jegyében rendezkedett be, és mindkettő sajátosan, sőt végzetesen befolyásolta nemcsak az európai nacionalizmus alakulását, hanem általa egyszersmind az egész európai kultúrát is.

Az individualizmus mindenesetre jellemzően nyugati életforma. Az individuációt ugyanis a nyugati ember nemcsak az öntudatban fedezi fel és választja a világmagyarázat elvéül, hanem még inkább az akarásban és a cselekvésben is alapvető tényezőként érvénye-

siti. A különbség ilyenformán értékeesebb, a különállás jellemzőbb, a mással szembefordulás meggyőzőbb, mint a megegyezés, az egyensúlyozottság és az összhang. Az önkifejtés folyamata tulajdonképpen egymás szomszédságában, egymástól elszigetelve megy végbe. De a hangsúly itt mégis még mindig az egyéni tartalom önkifejtésén van. Mindaddig, amíg ez megőrzi feltételét és korrelátumát, az egyetemet, különállásában, sőt elszigeteltségében sem válik bomlasztóvá. Az önkifejtés folyamata ebben a formájában az önmegvalósításnak, önnönmaga kicsiszolásának, teljessé tételének folyamatát jelenti. Platon (*δημιουργία ἑσθῆ*) középkor, a német idealizmus — hogy csak a csúcspontokat említsük — az egyéniséget ebben az öntökéletesedési formában értette. Joggal nevezték ezért éppen a német idealizmus körében ezt a szétágazottságában is teljességre törekvő egyéniséget személységnek.

Ez a személyes teljességre-törekvés kétségkívül ismeretes a kultúrának más köreiből is, például feltalálható a hinduk yoga és tat-tvam-aszi gyakorlatában, negatív akarati és cselekvési iránnyal ugyan (mint önmegszabadulás), de mégis pozitív értékeléssel. Nem ismeretes azonban sehol másutt az önkifejtésnek negatív *értékű* formája, a mindenáron való *önérvényesítés*. Ezért akinek amott az öntökéletesedés útja nem sikerül, aki nem képes énjétől, a karmától megszabadulni és a nagy mindenségbe enyészni, az arra van éppen kárhozható, hogy tökéletlenségében újjászülessék, ami azonban senki másra nem veszedelmes, csak önmagára nézve. Ámde Európában az önkifejtésnek ez a negatív értékű formája pozitív irányba tért: az önmagukat teljesíteni nem tudók, a személyes önmegvalósulásra képtelenek mégis önmaguk érvényesítésére törek-szenek. S minthogy a többség mindig ezekből telik ki,

azért a többségi forma rányomta bélyegét az egész európai életre. Egyesek és egész népközösségek versenyezve egymást mohón túlszárnyalni és leigázni törekedtek, még pedig nem az igazán egyéniben, amely mindig az objektív rendet és törvényt szolgálja, hanem a különlegesben, elszakadtban, sőt véletlenben. Ezzel azonban a szellemet eszközzé tették, a pusztá önkielégülés eszközüvé, s ahol a szellem eszköz, ott a megértés is néma és süket marad, ott lélek és lélek egymáshoz többé el nem juthat.

A megértés hiányának másik forrása viszont az élet formáinak szertelen racionalizálásában rejlik. Kevés szóval valóban nehéz ennek a racionalizáló törekvésnek lényegét megvilágítani, annál is inkább, mert voltaképpen olyan indítékokból fejlődött ki, amelyek alapjában idegenek tőle. Már magában véve az egyéninek, a sajátlagosnak nagybecsülése, ami az európai szellemre oly jellemző, bizonytal mindenre inkább feljogosíthat, mintsem arra a következtetésre, hogy a racionalizáció ebben az irányban lehetséges: *individuum est ineffabile*. S mégis: a racionalizáló törekvés ebből az individualizmusból vagy helyesebben ennek az individualizmusnak önérvényesítési formájából fejlődött ki. Mert ebben az önérvényesítésben természetesen az egyéniségnek fokozott tevékenysége nyilvánul: a szubsztanciális tartalmakkal szemben szinte korlátlan fontosságot kap a funkcionalitás, amely minden eszközzel, kíméletlenül a sikerre és teljesítményre irányul. Ez a fokozott tevékenység pedig legelőbb is elhomályosította a minőségi különbségek meglátását. Ez természetesen nem azt jelenti, mintha az újabbkori Európa ezzel végkép és visszavonhatatlanul közömbössé vált volna a szellemi értékek iránt: a minőséget észreévő kifinomult érzék végre is európai kiváltság, régi antik-keresztény hagyo-

mányban gyökerezik és az ellektlenedés idején sem halt ki egészen, hanem valahol és valamikép, ha szerényen és félreállva, ha kevesekben és néha talán csak jelképesen is, jelentkezett. De a többség, a tömeg, felfokozott életiramában itt is eldöntötte az európai életformát. Mert a tevékenység fokozása csak mennyiségi lehet; a teljesítménynek lemérhetőnek kell lennie, hogy fejbekólintson bennünket. Fontossá válik tehát mindennek, valóságnak és valóságfelettinek racionális-célirányos megszervezése, hogy a tevékenység mint önérvényesítés lehetőleg minél eredményesebb legyen. Így racionalizálta a nyugati ember előbb az élet feltételeit, majd termékeit és a termelés irányát, végül egyre növekvő módon magát az életet. Ezt a folyamatot már számtalanszor leírták, úgyhogy itt minden bővebb részletezés felesleges. A következmény, mint ismeretes, végzetes fordulat volt. Az az individualizmus ugyanis, amely éppen az egyéni erőnek és képességnek, az egyéni cselekvés sajátos irányának érvényesülését, öncélúságát akarta biztosítani, ellentétébe csapott át, az egyéniség mindinkább függő viszonyba került a magaalkotta racionális rendszerrel, ez most körülhurkolta, zsarnoki módon megkötötte tevékenységét és ezzel elmosta egyéni érvényesülésének útját. Ebben a helyzetben pedig nyilván a megértés feltételei sem voltak adva. Már magában véve a tevékenység is akadály a megértés létrejöttének. Cselekedni csak bizonyos „elfogultságból” lehet, a célkitűzés szükségképen kizárólagossá teszi az állásfoglalást, aki mindenkit megért és mindenkinek meg akarja adni az igazát, annak meg kell szűnnie cselekedni. Aki cselekszik tehát: vak. S amennyiben nem vak, annyiban számít, belát, okoskodik, mérlegel, de nem megért. Ebből a szempontból azt mondhatnók, hogy az egész racionális rendszer voltaképpen ezt a vi-

tális „elfogultságot” helyettesíti, működését megkönnyíti, sőt fokozza. Megérteni azonban mindenkor csak elfogulatlanul lehet, s ez azt jelenti, hogy bizonyos mértékben felül kell lenni azon, amit megérteni törekszünk, de ugyanakkor mintegy részesedni is kell benne, ezt pedig csak minőségekkel tehetjük, mennyiségekkel soha.

Individualizmus és racionalizmus a kifejtett értelemben: bár ilymódon nem egy ugyan az elvünk, mint Fichte¹ kívánja, hanem kettő, mindazonáltal ebből a kettőből úgyszólván egyértelműleg le tudjuk származtatni a mai Európa helyzetét. Kifejlődése folyamán e két elv, mint rámutattunk, szorosan kapcsolódik is egymáshoz, úgyhogy végeredményben csupán két arcát láthatjuk benne ugyanannak a törekvésnek. Velük el tudunk igazodni az európai élet egyetemében, eljutva a látszólag egészen széteső vagy ellentétes jelenségek belső értelméhez, és viszont az egyes jelenségek mélyén mindenütt felfedezhetjük ez elveknek vagy törekvéseknek valamilyen formában végbement közreműködését. Tulajdonképpen már maga Fichte is bennük kereste az európai elhanyaglás eredő forrását. Azzal a különbséggel mégis, hogy ő mint kötöttséget és szabadságot (vagy helyesebben szabadosságot) időbeli egymásutánban látta fellépésüket és még remélte a kettő szintézisét az ősi egységes elvben, az ész egyetemességében, amely helyre fogja állítani az európai egyensúlyt.

A szintézis a XIX. század folyamán csakugyan be-

¹ Philosophisch aber kann nur diejenige Ansicht genannt werden, welche ein vorliegendes Mannigfaltiges der Erfahrung auf die Einheit des Einen gemeinschaftlichen Prinzips zurückführt, und wiederum aus dieser Einheit jedes Mannigfaltige erschöpfend erklärt und ableitet. Fichte: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. 1806.

következett, de nem úgy, ahogy Fichte képzelte és megértés nem származott belőle. Ellenben előidézte az európai lélek és kultúra aránytalan túlfejlődését, s ez talán a válságnál is rosszabb, mert a fejlődés üteme mögött az életképtelenség tüneteit rejtegeti és ezért az ellenhatás erőit sem tudja többé felébreszteni magában. Ennek a túlfejlődésnek a jele az európai népeknek egyre fokozódó éhsége a pusztá élményre. Úgyszólván védekezés ez a racionalizáltsággal szemben, negatív előjelű önérvényesítés, de épp e merőben receptív jellege miatt sem a magára-eszmélést, sem más megértését, sem az igazi alkotást nem tudja elősegíteni, még kevésbé helyettesíteni. A túlfejlődés következménye, hogy az egyes európai néptípusok különbségei mindinkább elmosódnak, a sajátos népi hagyományban és szokásban gyökerező elemek hovatovább csak „érdekesekek”, akárcsak egy elszüllyedt világrész muzeális emlékei s legfeljebb még a művészetnek szolgáltatják azt az utolsó forrását, amelyből még egyszer megtermékenyül (de mi következik ezután?). Eközben pedig az európai szellem egyre jobban amerikanizálódik, a francia afrikai formákat ölt fel, az angol ausztráliai módra gondolkodik és a német Ázsia felé tájékozódik. Olykor valóban úgy tűnik fel, mintha közeledés volna ez az őskaosz felé, ahol a népszellemnek már nincs arca, csak nyugtalanító és félelmetes tenyészet. Túlfejlődésre vall, hogy Európa határai minden kulturális és anyagi terjeszkedés ellenére is egyre szűkebbre szorulnak és a Kelet főleg a világháború óta feltartóztathatatlanul nyomul Nyugat felé, előntve már az ősi gátat, a Kárpátokat és onnan mohó szemmel tekint a magyar rónára s e rónán túl Európa régi, megszentelt tűzhelyei felé. De Európa lelke közőmbös. Neki csak az fontos, hogy a nagy gonddal felépített szerkezet hibátlanul működjék s ezért koncul

odadobja saját testének részét és szövetségre lép a századokon át életére törő ellenséggel és ennek falánk elő-örseivel.

Európa valóban hanyatlik. Nemcsak azért, mert az európai élet sajátos alakulása folytán népei nem értik meg egymást; nemcsak azért, mert kölcsönösen és egyformán nem értik meg többé a közös európai eszme hivatását. Végeredményben ez a megértés más korokban sem volt mindig eleven, bár azért a hanyatlásnak ilyen általános érzését nem idézte elő, s viszont éppen a közelmúltban — mint már említettük — ennek a megértésnek előmozdítására több és komolyabb erőfeszítés történt, mint bármikor azelőtt. De hanyatlik azért, mert nem tudja többé felmutatni azokat az ösztönös erőket, amelyek a megértés hiányát is pótolhatnák. Európa egyáltalán nem az európai eszme jegyében született és alakult ki, hanem ösztönös, spontán erők hatására, amelyek először talán Marathonnál és Salamisnál jelentkeztek s azóta két és fél évezreden át, Rómában és az Egyházban, vagyis a *civitasban* látható testet öltve, összeszitották a népeket és átgýrták lelküket. Ma viszont tudatossá vált az európai eszme, de hiányzik az az ösztönös erő, amely az idegennel szemben hősi ellenállásra serkent, a világi és az isteni jogrend eleven gyakorlására képesít és ezzel Európát lehetővé teszi. Ezért szükségképen túl kellett fejlődnie. Túlfejlődött, nem mert átszellemítette az élet közvetlen formáit, hanem túlfejlődött, ámbár átszellemítette őket.

Ebben az általános európai folyamatban, ahol a szellem — hegeli kifejezéssel élve — mindinkább elidegenedik örök forrásától és alapjától, a lélektől, csupán két népközösség tanúskodik arról, hogy még nem hagyta magát végkép lenyűgözni a szellem eltokosodott formáitól, hanem megőrizte az eleven érintkezést a lélekkel

úgy, hogy ez ily módon szellemiségének is gyökeres és az élet melegét árasztó lendületet tud adni: az olasz és a német. Mindkettő más-más irányban és különböző magból fejt ki az ellenhatás erőit az európai szellem elaggasztó jelenségeivel szemben: az egyik azzal, hogy a hagyományt teremtő akarattal éli s ezzel nemcsak a szellemi lét folytonosságát biztosítja, hanem életformájának folytonos újjáalakítását is; a másik pedig olyképen, hogy nem engedi soha megnyugodni létének tudatát, hanem mindig új feladatokra állítja be, miközben a tagadás mozzanatainak fegyelmező, kiválasztó erejét érvényesíti. Tehát világosság és megszállottság, humanitás és örök vándorlás e humanitás felé, vagy ha tetszik: klasszika és romantika. De vájjon az emberi létnek általában nem az a két ősi, talán egyedül lehetséges teremtő törekvése-e ez, amely egyszer, Európa kezdetén, a görögségben osztatlanul és együtt szerepelt? S pusztán véletlennek kell-e tekintenünk, hogy ez a két törekvés éppen Közép-Európa térein talált olyan népeket, amelyek — ha megosztva és külön-külön is, mégis kölcsönös vonatkozásban és egymást kiegészítve, — igyekeznek őket valóra váltani és ezzel önmagukat is lényegessé tenni? Valamikor kétségkívül a francia is hozzátartozott ehhez a „Középhez” mint az olaszal rokon klasszikus világosság képviselője. De kiszakadt belőle, mert amint a tagadás erői felébredtek benne, nem termékenyítésre használta őket, hanem erőszakkal kürtöi la magából. Ha nem így jár el, történeti sorsa talán hasonló lesz a németéhez, s ő is valamilyen formában az európai szellem vándorává válik. De megtette, s ezzel a humánus egyensúlyt megőrizte ugyan, de meg is merevítette, mert az elnyomott tagadó erők ezek után a pusztán, lelketlen racionalizmusba menekültek s minduntalan onnan törnek elő. A tagadás tehát

itt nem termékenyítő és sarkalló tényező, hanem romboló, mert tiszta formák mögül tekint reánk. S így maradt végül is két nép a „Középen”, az olasz és a német, az őrző és az izgató. Lehet, sőt valószínű, hogy a mai megnemértő Európában mindkettőre még súlyos megpróbáltatások várnak. Lehet, hogy a nemzeti egységük felé húzó erők is csődöt mondanak és hogy ismét elkövetkezik egy idő, amikor régi politikai zsákutcájukba sodródnak, szétesve tájakra és partikulákra. De az olaszt az „örök Róma*” szelleme, amely épp azért örök, azaz idő- és történetfeletti, mert megvan a türelme a várakozásra; a németet pedig az „örök protestálás” ingere, amely szintén idő- és történet feletti, mert sohasem fogadja el a meglévőt, mindig meg fogja óvni a megmerevedéstől. Ha valamely nép nagyon is megállapodott — mondja Nietzsche¹ — akkor ez annak bizonyítéka, hogy meg akar kövesedni és teljességgel emlékszerűvé szeretne válni. A „Közép” népeiről ezt semmi esetre sem lehet állítani. S a Közép itt valóban szószerint értendő, mint a platóni *λογιστικόν* és *ὕμιοιός* amely itt talán néha a maga erényeit is cserélve, de mindenesetre felülemelkedve a vegetatív részeken, a feladatok közösségében Európa fennmaradásának biztosítéka s ennyiben követelés, felelősség és remény is egyúttal.

S ennek a Középnek a peremén, az olasz és a német tőszomszédságában, sorsukban osztozva és mintegy közvetítve közöttük, él a magyarság mindegyre fogyatkozó és szétszóródásra kényszerült maroknyi népe. Európa bujdosója. A latinitás és a germán szellem for-

¹) Hat ein Volk also sehr viel Festes, so ist dies ein Beweis, daß es versteinern will und ganz und gar Monument werden möchte. *Menschliches, Allzumenschliches* II. 323. (Kröners Taschenausg. IV. 160.)

málta, a Közép igézete fejlesztette ki történeti küldetésének tudatát, és a fennmaradásáért folytatott sokszázados küzdelmei szilárdították meg benne az odatartozás érzését. A magyarságot valóban nem csupán a történeti szükség, lianem a saját akarata is elszakíthatatlanul Európának ehhez a közepéhez csatolta. „A történése! kifejthetné, miként e *közvetítő* nemzetnek a múltban többnyire pillanati érdekei ellen volt a nagy fordulópontok alatt *nyugat-hoz* ragaszkodni, s mégis örökké azt tévé.” (Kemény Zs.). Mégsem látott ez az Európa a magyarságban mást, mint valamiféle különlegességet, életi érében pedig gyarmatot, a hatalmi terjeszkedésnek úgyszólván keze ügyébe eső prédáját, közelebről azonban legtöbbször annyira sem érdekelt, mint az Indiák vagy Afrika gyarmatai. Ha van olyan nép, amely a megértés hiányáról jogosan panaszkodhat, a magyar bizonyly az. Meg is tettük és tesszük minden kínálkozó alkalommal, anélkül, hogy eszünkbe jutna: ezzel éppen arról állítunk ki tanúbizonyságot, hogy az európai szellemet viszont mi nem értjük meg. Mert a magyarból épp az hiányzik, ami az európai szellemre általában jellemző: a tevékenység feszültsége, számvetése és kitartása. Az európai szellemnek minden történetileg fellépett típusa: a kifejező és a szervező éppúgy, mint a zarándok és a quijotista, a stilizátor vagy a telepes éppúgy, mint a humanista vagy a vándor, bármily különböző is egyébként a lényegük és létbeli magatartásuk, végeredményben mind aktív jellegű. Az általános európai tevékenykedés ez, a magyarnak keleti nyugalma, fölényesen tétlenkedő, pipázva nézdelődő s viszont a megindulását mindig elhibázó magatartása kétségkívül erősen elüt tőle. Közöttük a magyar valóban nem faji leszármazása vagy nyelvének idegensége, hanem egészen más magatartásmódja miatt rokon-

talán. A bujdosó-típus éppen ennek a kétféle magatartás-módnak, az európai tevékenységnek és a magyar tétlenkedésnek összeütközéséből fejlődött ki. Ebből érthető, hogy az európai szellemben részesedve és annak fennmaradásához hittel és áldozattal hozzájárulva, mégis félreszorultunk. A magyar teljesítmény nem a tevékenységnek, legkevésbé pedig racionális-célirányos tevékenységnek eredménye. A Nyugat megérzi ezt s ezért nem tekint bennünket a maga szelleméből valónak. Neki a „magyarok nemes népe” egy kissé mindig különös és korszerűtlen; még lia becsüléssel közeledik is felénk, akkor is valamelyest mindig ott lappang szemének sarkában a csodálkozás ráncá. Ebből a szempontból egyéniség híján való, ragadozó balkáni vagy Európán-kívüli népekkel is inkább tud „valamit kezdeni”, mivel ezek a saját szellemét másolják, mint velünk magyarokkal, akik sohasem kapcsolódunk be időszerűen a fogaskerék-világ folyásába és sértődve félrevonulunk vagy éppen ellenszegülünk, ahol közreműködést vár tőlünk. *Φάτις αυτοϊοιν μαρτυρεί ηαρεόντραζ άπειβαι.* A Herakleitos említette példaszó valóban ránk olvasható: ha jelen vagyunk is Európában, akkor is legtöbbször távol vagyunk tőle.

Ámde amit általában hiányunknak szoktak tulajdonítani, abban éppen erő és lehetőség rejlik. Mégpedig nemcsak magyar, hanem európai szempontból is. Balgaság és megokolatlan elbizakodottság jele volna csak gondolni is arra, mintha a magyarságon dőlhetne el Európa sorsa: a globus Hungaricus szempontjának alkalmazása bizonylyan itt a legkevésbé helyénvaló. De feltéve, hogy igaz is, amit legutóbb Keyserling (egyébként egészen felületes ismeretünkön alapuló jellemzésben) mondott, hogy a magyarság aligha fogja valaha is valamilyen emberileg jelentőssel megajándékozni Európát, akkor is

joggal állíthatjuk, hogy megvan benne a jóakarát az emberileg jelentős iránt. Az a jóakarát, amelyről a múlt században, de főleg a világháború óta Európa többi részében mindinkább megfélemedtek. E tekintetben a magyarság valóban hű beavatottja volt az európai szellemnek, hívebb, mint maga ez a beavató volt önmagához. Ez a jóakarát magában véve kétségkívül még nem életforma, bár több a puszta vitalitásnál is: célok szolgálatába szegődött, kiművelt, kultúrával átítatott vitalitás ez már, az életformának mintegy termékeny tája. De mint vitalitás: friss és még felhasználatlan erő. Ezzel számolni érdemes és vele kapcsolatban hanyatlásról és végről beszélni mindenesetre alaptalan. S bizvást mondhatjuk, hogy ha nincs meg éppen itt, Közép-Európa szélén ez a jóakarát, Nyugat felé ágazó s mégis erős vitális gyökereivel, akkor maga ez a „Közép” is csakhamar olyan ellenséggel fog találkozni, amellyel szemben humánus életforma, de minden új életforma-keresés is egyaránt erőtlén és veszendő lesz.

Ha Európára nézve az a végzet van megírva, hogy a barbárság szelleme végkép elöntse, mi nem tudjuk majd feltartóztatni, mint annyiszor a múltban. Mert a barbárság ma elsősorban nem fegyverekkel jön, hanem eszmékben, ezeknek pedig hatalmas népek és birodalmak is csak ideig-óráig állhatnak ellen, mi pedig a múlt-hoz és más népekhez képest megfogytokoztunk és éket kaptunk a testünkbe. De a mi megértő jóakarátunkon fordul meg, hogy a barbárságnak egyre közelebb fenyegető felhőjét egyáltalán sikerüljön eloszlatni, mert ha mi egyszer elbarbárosodunk és nem *akarjuk* többé a kultúra fényét és tisztaságát, akkor Európának minden ezirányú jóindulatú törekvése rajtunk fog megbukni és akkor erre a régi, „megszentelt oltárú” világrészre talán századokra sötétség borul. Kis népnek min-

denesetre nagy hivatása ez, ha nincsenek is olyan elsőleges és kézzelfogható jelei, mint a hatalmas székesegyházak, költői alkotások, zenei műremek vagy akár technikai csodák. Az a hivatás ez éppen, amelyet Szent István felismert és máig legértékesebb örökségünkül hagyott. Mi vagyunk az az egyetlen kulcs, amelyre az európai oltárok szentélyei nyílnak. Ezt a kulcsszerű létünket pedig éppen természetünk, jellemünk, életformánk parancsolja. Ezt a hivatásunkat semilyen más nép nem tudja helyettünk elvégezni, még akkor sem, ha netán kiszorítva bennünket, helyünkre állna. Mert ha bármely „más vérű és más keblű” népnek egyszer eszébe jutna, hogy innen kiszorítson vagy akár bekebelezzen bennünket, akkor mint egykor Attila hunjait vagy később a félhold birodalmát, itt érné sorsa teljessége, itt, a magyar tájnak szorító ölében kellene elenyésznie. Ennek a peremi tájnak ugyanis sajátos lelke van: itt csak mi tudunk élni, mert feltaláltuk a bujdosást. A bujdosás minden mis népet megölne: ezt az életformát csak mi bírjuk ki, hozzáedződven ezer esztendőnk alatt.

A jóakarát, tulajdonképen a megértésnek irracionális háttere, ma valóban időszerűtlen Európában. Az a megértés ez, amely valamikor tényleg egyetlen corpusban egyesítette Európát, ahogy Novalis álmodott róla. E keresztény corpus jóakarata azonban mégsem az elnézésben és békénahagyásban, hanem a közös veszéllyel, szemben vállalt küzdelemben és a küzdelem idején egymással szemben tanúsított bizalomban nyilvánult. Ma gyakran hajlunk arra, hogy a megértés jóakarátát kíméletlenségre, megbocsátásra, segélynyújtásra magyarázzuk. De ahogy az egyéni életnek nem lehet ebben az irányban igazán termékeny kifejlődési lehetősége, úgy a népek történeti életében sincsen. Az a megértés, amely

gyöngeségre vall, nem az újjászületés erjesztője. Ez a fajta megértés mindig össze fogja téveszteni a történeti törekvések lehetséges újraélesztését a történeti formák lehetetlen újraélesztésével. S ezért mindig újra meg fogja kísérlni, hogy az egységet egyezményekkel helyettesítse, a kölcsönös bizalmat pacifikációval teremse meg, tehát azt, aminek szervesen kell nőnie, racionális-célszerű eszközökkel biztosítsa, ez pedig nyilván csak újabb megmerevedést idéz elő. De van egy teremtő megértés is, amely létrejön minden jóakaratra versenyző együttműködése által s amely nem békét és dédelgető segítséget, hanem harcot és áttörést, mert emberi feljebbörést hirdet. Európa sorsa azon fordul meg, hogy ezt a fajta megértést sikerül-e magában még egyszer elevenné tennie.