

A KULTÚRA

ÍRTA

HALASY-NAGY JÓZSEF

L TERMÉSZET ÉS KULTÚRA.

TERMÉSZETEN környezetünknek, valamint saját magunknak azokat az adottságait értjük, amelyeken az ember műve, s akaratának tervszerű beavatkozása nem tapasztalható. Így „természet“ mindaz, aminek léteiben és változásaiban az ember jelenléte a földön nem volt alakító tényező: az égbenyúló hegyek, a csillagok, az időjárás, a kozmikus erők, stb., s az embernek is „természetes“ valója az, ami közös benne azokkal az élőlényekkel, melyek rajta kívül összefoglaló névvel jelölve mint „állatok“ népesítik be a földi világot. A kultúra ott kezdődik, ahol valami tudatos és tervszerű emberi akarat van jelen, s ez céljához mért műveket alkot, vagy ennek parancsa szerint viselkedik.

Gondolkodó ember a világban a célszerűséget könnyen megtalálja, s lehetetlen elgondolnia, hogy az úgynevezett természet változásaiból hiányozzék a célszerűség. Ez a célszerűség azonban nem emberi eredetű. A Teremtő célgondolatai túl vannak az ember értelmén. Ezeket az emberi tudat talán itt-ott megsejtheti, de önmagától meg nem ismerheti. Éppen ezért nem téveszthet meg bennünket a természet mivoltára nézve az, hogy az állatvilágban is találkozunk olyan viselkedésekkel, sőt „művekkel“, melyek a legnagyobb mértékben célszerűnek és értelmesnek tűnnek fel, s mégsem jelentenek kultúrát. Gondoljunk például a méhek és hangyák életére, műveikre és — mondhatnám — állami berendezkedésükre, melyek sokban alkalmasak arra, hogy az embert is megszégyenítsék. Mennyi értelem és mennyi célszerűség látszik mindezekben! Miért mondjuk mégis a pókok hálóját, a cinkék fészkeit, a méhek sejtjeit és a hangyák csodás labirintusait természeteseknek, míg az ember háza, életmódja és állama mind kultúra? Azért, mert az említett állatok műveiket nem tudatosan és évezényi módon, hanem tudattalanul és évezredek óta egyformán készítik,

míg az ember tudatosan és a maga elgondolása szerint építi a házát, rendezi be az életét és alkotja meg államát. Az állat szükségleteiben természetes reakcióit követi és a faj minden egyede e reakciók nyomán egyforma tevékenységre indul. Az ember azonban tudatossága révén föl szabadul a faji reakciók rabságából és egyéni módon válaszol a tudomásul vett benyomásra. Ezért a „természet“ változatosságában is valami örök egyformaságnak, a kultúra pedig állandó fejlődésnek, új teremtésnek mutatkozik. Nem ok nélkül mondja Kant a természetet a dolgok összességének, amint törvények által van meghatározva: itt valóban a törvény, az egyformaság érvényét érezzük, míg a kultúra a szabadság birodalma. Amazt az anyaggal, emezt a szellemmel látjuk rokonnak. A természetes állapot ennél fogva a nyers, mozdulatlan egvhelybenlétel, a dolgok örök körforgása, — a kulturális állapot a mindig más, a soha vissza nem térő egyszerűség, a történet, mint a szellem műve és alakulása. Ezért a természetben a faj, az egyforma törvény mögött eltűnik és jelentéktelenné válik az egyén: újat nem kezdhet, sorsa a közösség sorsa. A kultúrában ellenben az egyén kivonhatja magát a faj, a közösség törvénye alól és tudatos akaratával új fejlődésnek elindítója, egy hagyománynak őse lehet.

Természet és kultúra mégsem foghatók fel úgy, mint egymás ellenségei. Nem olyan¹ fogalmak ezek, amelyek egymást kizárják. Sőt inkább azt kell állítanunk, hogy összetartoznak: a természet a talaj, amelyből a kultúra kisarjad. A természet mintegy az adottság, amelynek ölében a kultúra lehetősége rejlik. De ez a lehetőség csak akkor válik valósággá, ha fejlődése a természettel szinte ellentétes irányba fordul: a kultúra a természetnek legyőzése, — az egyetemes törvény felülmúlása az egyéni teremtő akarat segítségével. A kultúra ilyen értelemben a természet folytatásának is mondható, mert meghatározódása annak az alkotó erőnek, mely eredetileg a természetet is létrehozta. Csakhogy ez a szellemi akarat a természetben kifáradtnak, mechanikusnak tűnik fel, míg az emberi kultúrában még teljes aktivitásában szemlélhető. Isten nemcsak a természetben, hanem a történetben is jelen van: esztendei azonban itt mintha rövidebbek volnának, mint amott. Azért művei is gyorsabban változnak a történetben, mint a természetben.

A változásnak ez a lassúbb és gyorsabb üteme, valamint a törvénynek egyetemesebb volta és az egyéni eset szabadsága jellemzi az ember életében is a természeti és a kultúr állapotot. Nem kell a messze világ-részek primitív népeihez elmennünk, elég, ha kimegyünk egy bakonyi

rejtettebb faluba, hogy észrevegyük, mennyire meglassúdik ott az idő járása. A falu népe sokkal inkább az egyetemes szokás, a közfelfogás súlya alatt él, mint a városi ember. Falun nem szakíthatja ki magát az egyén büntetés nélkül a közösségi hagyományokból: szinte el kell tűnnie a mindenkire érvényesnek tartott normák alatt. A városban az egyéni élet szabadabb; az újat kezdeményező akaratnak nincs annyi akadálya. S téved, aki azt hiszi, hogy falu és város különbségét a kényelemmel, a technikával és az élet egyéb mesterséges javainak hiányával vagy bőségével lehet mérni. Ez a kötöttség és ez a szabadság teszi az egyik helyet faluvá és vele természetté, a másikat pedig várossá és a kultúra otthonává.

Ezt a megkülönböztetést egész népekre, sőt népfajokra is kiterjeszthetjük, s jogosan beszélünk természeti és kultúrnépekről. Amazok a lét kezdetleges, természeti fokán állanak, emezek magas történeti kultúrát mondhatnak a magukénak. Amazok fölött mintegy megállót az idő: életformáik ma is azok, mint évezredekkel ezelőtt, — emezek egy-egy ezredévben oly változatos történeten mennek át, amelyben minden nemzedék teremtő módon változtat az ősoktól örökölt anyagi és szellemi hagyatékon.

Kultúra ugyanis nincsen bizonyos hagyományokban való hit nélkül. Ezért kultúra és tudatosság ikertestvérek: tudnom kell, hogy mit tartok értékesnek, s ehhez kell viselkedésemben és tetteimben igazodnom. A primitív embernek is van ebben az értelemben bizonyos kultúrája. Igazi természetes ember nincsen, mert az ember, aki nem volna több, mint természet, nem volna ember. Embernek lenni annyi, mint a természetnél legalább is valamivel többnek lenni. Csakhogy a primitív embernek azért nincs története, mert ez a maga hagyományait érinthetetlen, megváltozhatatlan törvényeknek tartja, s élete kimerül a megőrzésben, míg a kultúrember a történet folyamán a hagyományai kiépítését, megnövelését és korszerű átformálását tartja feladatának. Történet és magas kultúra ott van, ahol a haladásnak, az emelkedésnek ez az akarata tevékeny a lelkekben. Mert „a kultúrának magukban érvényes értékeit végső tartalmi mi voltukban nem ismerjük, — mondja Kornis Gyula.¹ Azonban az emberiség haladása éppen azon a hiten alapul, hogy az igazi értékeket fokozatosan felismeri, ha ezek objektív ismertetőjegyével nem is rendelkezik. Így az erkölcs haladása abban áll, hogy értéktudatunk az örök jósnak mind több mozzanatát képes fölismerni s lelkiismeretébe beleépíteni, a jog fejlődése viszont az erkölcs haladásának nyomában jár; a kultúra ama formájának, melyet tudománynak nevezünk, haladása azt jelenti, hogy az

ember mindig több igaz tétel (igazság) birtokába jut; a művészet fejlődése pedig abban áll, hogy mind mélyebben tudja az ember a dolgok örök és jellegzetes lényegét szemléletesen ábrázolni. Amit tehát mi haladásnak nevezünk, az „az értékrendszer megközelítése. Enélkül nincs nemzet, állam, emberiség, cél, értelem és haladás, amik pedig mind a kultúra életének megnyilvánulásai“.

Mindebből világos, hogy a természetes lét a tudattalan, vagy legalább is a szükségképinek tudott akciók és reakciók szövedékéből áll, kultúra pedig csak ott van, ahol egy értéktudat és a felismert értékek megvalósítására irányuló kötelesség tudata és akarata áll fenn. Ez csak személyes tudat lehet, mely szabadnak érzi magát abban, vájjon vállalja-e az értékekhez igazodó életet, vagy kitér előlük. Az a cselekvés, amiből a kultúra műve épül, nem kényszerű. A kultúra létrehozói a szabadon alkotó egyének, akik művüket átadják aztán a közösségnek, s így gyarapítják azt a kultúráját, amelyet az egyik nemzedék a másikra hagyományoz.

Minden kultúrának van ennél fogva szubjektív és objektív oldala. Amazt alkotják a kultúrát teremtő egyes személyek: az a lelkeség, mely őket élteti, — emezt a tevékenységük nyomán keletkezett értékes művek és célszerű alakulatok. Az utóbbiak az emberi létnek olyan intézményes formái, melyeknek keretében az egyénnek kultúrateremtő tevékenysége legcélszerűbben biztosítható. Éppen ebben rejlik egyúttal fennállásuk jogcíme is.

A kultúra tehát végső fokon a természet fölé épített olyan emberi mű, amelyben egy közösségi hagyományt tudatos egyéni akaratok állandóan tovább fejlesztenek és megújítanak. Két tényezője van: a hagyomány és az újítás. Szintézisük a történet, mely a kultúra útja. A hagyományt képviseli a közösség, az újító törekvést az egyén. Kettőjük találkozásából dinamikus lendület születik, s ez viszi a kultúrát előre. Lényeges továbbá, hogy ez a lendület nemcsak egy bizonyos területen érezteti a hatását, hanem a kultúra egész körére kiterjed. A vallási téren támadt lendület például az erkölcsi, művészeti stb. kultúrára is kihat. A politika változásai nem csupán az államot, de a tudományt, gazdaságot stb. is érintik. A kultúra éppen ezért sok jelenséget átfogó szellemi egység: egységes értéktudat, s belőle fakadt akarat, mely egy emberközösségnek egységes életstílust kíván adni.

Abból a körülményből, hogy a kultúra a természet fölé épül, sokan azt a tételt hajlandók felállítani, hogy a természetből nő ki. E szerint a kultúra

annak az egységes létnek valami új foka, lépcsője, amely már a természetben is például az anorganikus és az organikus létben fokozatosan emelkedőnek mutatkozik.

Ezt a felfogást, bármily tetszetős és a kultúrának „természetes“ magyarázatául kínálkozik, nem tehetjük a magunkévá. Nem, és pedig annál az egyszerű oknál fogva nem, mert az ember mivoltában megtörik az a sor, mely a természet valóságaiban egyenes vonalban tör előre az élettelen anyagtól a legmagasabbrendű állatig. Ez utóbbi ugyanis éppúgy beleolvadtan él a környezetében, mint bármely természeti valóság: változásai, akciói és reakciói környezetében teljes magyarázatot találnak, ami az emberről már nem mondható. Az ember tudniillik nem él „okosan“, azaz egyszerűen hozzásimulva, alkalmazkodva a környezetéhez, hanem azzal tudatosan szembe is képes helyezkedni és éppen a kultúrával egy új környezetet hoz létre a maga számára. Függetleníteni tudja tehát magát természetes környezetétől. A benne élő szellem által szabad tud lenni, amire még a legértelmesebb állat sem képes. Ennélfogva az az ember, aki tudományt, művészetet, államot és vallást alkot magának, s erkölcsi elvek szerint él, amikéért a fizikai életét is kész odadobni, magából a természetből meg nem érthető. Ennek megértéséhez valami a természet fölé emelkedő elvre van szükségünk, s éppen ezt az elvet nevezzük szellemnek. Tevékenységet kifejtteni, sőt bizonyos értelemmel cselekedni a természetes lény is képes. De a szellem szabadságának fokára fölemelkedett ember nem csupán cselekszik, hanem tudni is akarja, mit és miért cselekszik. Ezzel a mozzanattal egy egészen új valami lép be a világba: a természet elvégződik és a kultúra kezdődik. Ezért kell a kultúrát elvileg másnak mondani, mint a természetet. És pedig nemcsak másnak, hanem többnek is, mert a természet megvan a kultúra nélkül is, de a kultúra meglétéhez a természet, mint alap, nélkülözhetetlen. A természet azonban csupán eszköze a kultúrának; a természeti adottságot a kultúra fölhasználja, átalakítja, de sohasem válik vele azonossá. A kultúrának vele szemben állandó jellemvonása marad a szellemiség, mert az a cselekvés tartozik a körébe, aminek maga a cselekvő ember értelmét, jelentését látja. E tekintetben R. Kronerrel vagyunk egy véleményen: „A kultúra fogalma nem csupán egy valóságot jelent, valamit, ami megvan vagy megtörténik, hanem jelenti egyúttal ennek a valóságnak az értelmét is. A kultúra nem valami adottság, nem is meglévő vagy megtörténő „dolog“, mint a természet, hanem olyasvalami, amit mi, emberek, mint értelmet látó és értelmes célt magunk elé tűző lények hozunk létre. Mikor kultúrát alko-

tünk, hisszük, hogy a magunk létének olyan értelmet adunk, amely több, mint a pusztán organikus élet, több, mint állati szükségleteink kielégítése, mert egy egész más birodalomhoz tartozik és ezzel a más birodalommal köt össze bennünket. A kultúra fogalma egy jelentés fogalma, s a kultúrát alkotó tevékenység ezt a jelentést valóságra váltó tevékenység".²

II. A KULTÚRA FOGALMÁNAK TÖRTÉNETE.

Azt a valóságot, amit ma kultúrának nevezünk, a különböző idők emberei igen különféleképpen fogták fel. A régebbi korok az ember aktív szerepét alig vették észre benne: sorsnak érezték, melynek folyását magasabb hatalmak irányítják. Az Idő uralmát látták benne, s így jött létre a késői görög filozófiában az αἰών fogalma, amely egy-egy az időben lezáruló korszakot jelentett. Iráni és egyiptomi ideák hathattak itt a platoni és aristotelesi, valamint a stoikus eszmekörre, melyek a végtelen időnek közben-közben való megújulását, fordulatát hirdették. Így hirdeti Vergilius 4. eclogájában is egy gyermek születésével kapcsolatban egy új korszak eljövételét. Általában a kultúrának először a történetiségét vették észre a természettel szemben. Így keletkeznek a különböző történetfilozófiák, melyhez a teremtés és az ember bűnbeesésének történetével, valamint a Messiás eljövételéről szóló öröndetes üzenettel (evangélium) maga a Szentírás adta az alapot. Ezt építette ki filozófiai elméletté Szent Ágoston, akit éppen ezért az európai kultúra első teoretikusának tekinthetünk. Az objektív kultúrának, a „történet“-nek nevezett valóságnak magyarázatában az ő kezdeményezése volt az irányadó egészen a XVIII. század derekáig.

A kultúra sorsszerűségével szemben a kultúrát alkotó ember szellemi szabadságát a felvilágosultság mozgalma, s főképpen a német idealizmus filozófusai fedezték föl. Ők vették észre, hogy a történet nem egyszerűen sors, hanem jórésben személyes mű, tett, amely nem érthető meg a történet alanyának: az embernek szellemisége nélkül. Herder és Kant a történeti művekben és intézményekben felhalmozódott tárgyi kultúrával szemben a szubjektív oldalra tették figyelmessé, s ezzel a kultúra ténye helyett a kultúra lehetőségének, a kultúra alkotása feltételeinek tanulmányozását tolták előtérbe.

Maga a kultúra szó is ekkor terjed el szélesebb körben. Hiszen e latin szó eredetileg éppen az embernek bizonyos, a természeti adottságot itala-

kító, emberivé formáló tevékenységét jelentette, akár a föld (*cultura agri*), akár a lélek (*c. animi*) megműveléséről volt szó. Cicero a filozófiát tartja a lélek ilyen tervszerű átférfálásának: *cultura animi philosophia est*, — úgymond. Európában a XVIII., a „filozófus század“ volt áthatva a szellem hatalmától, s benne látta a jövő formálóját, egészen érthető tehát, ha ez a század bírt fogékonysággal a kultúrának, mint a szellem alkotásának problémái iránt. Az egyház és az állam mellé, mint egy másik nagy életformáló hatalmat, odaállította a kultúrát, mely Herder³ megjelölése szerint „az ember második születését jelenti, mely egész életén át végighúzódik, s amit a föld megműveléséről *kultúrának*, vagy a világosságról vett képpel *felvilágosultságnak* nevezünk“. A szellemben újjászületett ember ennek a kornak eszménye. E nagy műben eggyé válik a föld minden lakója, s így „a kultúra és a felvilágosultság láncolata földünk határáig terjed“. Isten választott eszköze ez, amivel észrevételet velünk földi létünk tökéletlenségét, s ráeszméltet bennünket, hogy igazában véve mi nem *vagyunk* emberek, csak napról-napra haladva azzá *leszünk*.⁴ Ezért történet a kultúra. Állandó folyamat, mert semmit sem utasít el Herder oly határozottan, mint a régi „nagy évek“, az örök visszatérésnek gondolatát.

A kultúra fogalmának a természet fogalmától való ilyen elválasztására úgy Herdernek, mint az ő műve folytatójának, Kantnak, a lökést Rousseau adta meg, aki két *Értekezésében* (1750 és 1753) éles tiltakozást jelentett be korának az igazi embert eltorzító életstílusa ellen, s a „természethez való visszatérését“ követelte. Ámde mi az embernek igazi „természete“? — kérdik Herder is, meg Kant is. Amaz a felvilágosultságot, az értelem használatát látja ennek, s erre kívánja az embert mintegy második születése által ránevelni, — éppen ez a kultúra folyamata. Emez pedig észreveszi az erkölcsi embert a természetes emberen túl, s e magasabbrendű ember világát nevezi kultúrának.

Kant meglátja azt is, hogy ez a kultúra társadalmi alkotás, mert az embert társulásának antagonizmusa készíti arra, hogy minden képességét kifejlessze. Vágyik ugyanis a társulásra, de a maga éniségét sem akarja föláldozni, s ebből az „ungesellige Geselligkeit“-ből fakad az a törekvése, hogy föléje emelkedjék társainak. Ebből születik meg első lépése a természet nyerseségéből a kultúra felé. Az első lépést követi aztán a többi. Végül erkölcsi elvek és eszmék hatják át egész életünket, az ösztönös természet uralma helyébe a felvilágosult ész irányítása lép, s ennek műve az az erkölcsi egész, amit kultúrának nevezünk.

Nagyon fontos mozzanat, hogy Kant a kultúráról való fogalmát filozófiai rendszerébe is beillesztette (*Kritik d. Urteilkraft*, § 83), s ezzel rámutatott a kultúrafilozófiának lehetőségére. Eszerint az ember létének csúcspontját nem a boldogságban éri el, amely nincs egészen hatalmában, hanem a kultúrában, amikor önmaga tűz maga elé célokat minden kényszertől menten, s így napfényre hozhatja mindazokat a képességeket, amelyek benne rejlenek.

Herder és Kant lényegében véglegesen meghatározták a kultúra fogalmát. Utánuk történtek ugyan más kísérletek is e valóság megragadására, de sem a kultúra társadalomhoz kötöttségének szociológiai vizsgálata, sem a különböző nemzeti kultúrák összehasonlító kutatása, sem a biológiai analógiákra épített kultúramorfológiák nem tudtak a német idealizmus kultúrafogalmán túlhaladni. Mert mindezek megmaradtak a múlt század szelleméhez híven a kultúra tényének elemzésében, egyikük sem tudott felemelkedni a kultúra eszméjéhez és így nem tudta benső mivoltát sem föltárni. Lényegében alatta maradt a századunkban annyira divatosá vált kultúrakritika is, amely főleg a jelen kultúrájának többé-kevésbé éleselméjű, s néha igen mélyreható analízisében és megítélésében áll, de szintén csak egy konkrét tény vizsgálatában merül ki. Velük szemben a német idealizmus érdeme, hogy rámutatott a kultúra eszméjére: végtelen feladat voltára, mely miatt a kultúra az idők végéig készülöben, alakulóban van az ember erőfeszítése következtében, s amelynek a különböző történeti kultúrák csupán részletei. Az igazi kultúra az embernek örök feladata, mint maga az igazság, szépség és jóság, amelynek meghódításáért küzdünk éppen a kultúrában.

A német idealizmusnak igaza volt, mikor a kultúrának és a szellemi értékvilágnak összetartozására ráeszméltetett bennünket, s ezzel a kultúrát a természet fölé tudta emelni. Ideát fedezett föl benne, melyről valóban elmondható Hegel tétele: „Das Ganzé ist das Wahre“ — az Egész az igaz, a fogalom és nem a valósággá vált részlet. Vagyis nem az egyes történeti kultúrák, hanem „a kultúra mint fogalom“ a megértés alapja.

III. ÉRTÉKTUDAT ÉS KULTÚRA.

A kultúrának a tudatossággal való összeköttetésbe hozása nagy és döntő jelentőségű tette volt a német idealizmusnak. Csak ezen az úton lehetett a kultúrát a természettől elkülöníteni és ráeszméltetni minden olyan

kultúra-elmélet alapvető tévedésére, amely, mint a Spengleré is, a biológiai és a természetes élet kategóriáival szeretné a kultúra mibenlétét megmagyarázni. A tudat ugyanis nem természet, hanem egészen más valami: mindig alany, holott a természet mindig tárgy. A tárgyi világ a maga lezártágában ott áll a tudat előtt és nem mutat önmagán túlra, — a tudat ellenben mindig önmagán túlra mutat, mindig valamiről szóló tudat. Tárgya van tehát, amire irányul. A tárgyi világ *neki* tárgy, *neki* jelent valamit. A tudat ennél fogva az ismeretben, a tudásban viszonyt teremt önmaga és a tárgy között, s e viszonynak az ő számára jelentése van. Nem a tárgy, hanem ennek jelentése van a tudatban jelen. S e jelentést a tudat alkotja meg, a tárgyi benyomásra ő fejt ki, tudatosítja, nem pedig a tárgy. Éppen ebben áll a tudat tevékenysége: folytonos résenállás, a tárgyra figyelés ez. Belőle érthető, hogy a tudat önmaga nem lehet tárggyá, s így önmagában meg nem ismerhető. Az ismeretben tudatnak és tárgynak az összefonódása, benső szintézise jelenik meg.

De ha a tudat önmagában nem ismerhető is meg, tevékenységében megélhető. Minden tudat ugyanis egy konkrét ének a tudata, őstény egy tapasztalatunk szerint pszichofizikai egyén életében, s így maga is részt vesz a valóságban és nem vonhatja ki magát annak a törvényszerűségei alól. Ha csak absztrakt szellem volna, mely a valóság fölött lebeg, semmi hatást nem fejthetne ki. A szellem ugyanis önmagában tehetetlen: a fizikai valóság erejét kell magára vennie, hogy tevékeny tudjon lenni. Az ember is, mint kultúrát alkotó lény, több, mint természetes lény, de azért nem szűnik meg természetes lény lenni. Mert „a szellem érzéklés nélkül épp oly üres és semmis, mint az értelem érzéki szemlélet nélkül. A szellemi élet, a kultúra élete az érzéki-természetes életen épül fel és enélkül a fundamentum nélkül nem igazi élet, azaz egyáltalában nem *élet*“.⁵ Unos-untig ismert az embernek ez a két világhoz tartozása, érzéki és szellemi valósága, akinek „földi“ és „égi“ hazája van éppen ezért. Szinte mindenki hajlandó magára venni azokat a szavakat, amelyeket Pico della Mirandola ad Isten ajkára, aki szerinte azt mondja az embernek: „A világ közepébe állítottalak, hogy mindenfelé szabadon tekinthessél és kikémlelhess, hol érzed magad legjobban. Nem teremtettelek egészen sem égi lénynek, sem földinek, sem halandónak, sem halhatatlannak. Önmagadnak kell a saját akarated és becsületed szerint a magad ötvösének és művészeének lenned, s formálnod magadat abból az anyagból, amely rendelkezésedre áll. Rajtad áll, hogy le fogsz-e

süllyedni az állati lét legalsó fokára, viszont, ha akarsz, fölemelkedhetsz az istenség legmagasabb szféráihoz“.

Az emberi létnek ez a kettőssége a magyarázata, hogy a kultúrának is van természeti alapja, s hogy azok a szellemi mozzanatok, amiket a tudatos ember felismer, tevékenysége révén az érzéki-emberi világban is megjelenhetnek és valóságokká lehetnek. A szellem ugyanis nem valóság, mert se nem szubstancia, se nem akcidencia, hanem oly léttartalom, mely önmagában ezektől függetlenül fennáll, s így túl van rajtuk. Az a valami, amelynek létformáját Platón úgy jelölte meg, hogy *ἐπεκεινὰ τῆς οὐσίας*, azaz túl van a térbeli és időbeli valóságon, de mindezekre ráveti a fényét, s ezzel jelentést, értelmet ad a valóságnak. A szellem tehát lényegében éppen az a jelentés, mely a tudatban megjelenhet és a valóságok rendjén testet ölthet, de igazi mivoltában mindezekről független. Igazság, amelyet nem az tesz igazzá, hogy van-e aki elgondolja vagy sem, — jóság, amely jó akkor is, ha az egész világ megtagadja, s éppen vele ellentétesen él és cselekszik —, szépség, amelynek a szép voltát nem érinti, van-e emberi szem, mely észreveszi és gyönyörködik benne, vagy művész, aki műben „kifejezi“. Ez a szellem birodalma, ez az időtlen, örök azonosságot jelentő világ. Változatlan tartalmak, amelyek felé fordul állandóan az ember tudata. Tudatos tevékenységünknek ezek a céljai, éppen azért e tartalmakat értékeknek szoktuk nevezni. Tudatunkat és világunkat ezeknek a bennük való megjelenése által ítéljük értékesnek, vagy a tőlük való elfordulás miatt értéktelennek. Hogy tehát az ember szellemi lény, ez azt jelenti, hogy ezeket az értékeket el tudjuk érni, velük van bizonyos közösségünk, s ezen az alapon életünket és világunkat szerintük át tudjuk alakítani, értékessé tudjuk tenni, hiszen tevékenységünk által azt az értéket, ami önmagában véve túl van a valóságon, belevonjuk ebbe a valóságba, s így azt, ami túl van a változó valóságon mint ennek a valóságnak tulajdonságát tesszük tapasztalhatóvá.

Kultúra sohasem jöhetne létre az értékek emberi felismerése és megvalósító műve nélkül. Ezért nincsen nála emberibb mű: csak ott él, ahol emberi akarat munkál rajta, s addig él, amíg van tudat, akinek ez a mű jelent valamit. A kép festett vászonná, s a szobor néma kődarabbá válik, ha nincs, akinek mond valamit és aki gyönyörködve áll meg előtte. A kultúra műve így hull vissza a természetbe és esik ki a jelentés szellemi szférájából, mikor nem hordozza többé azt az értelmet, amiért az emberi akarat megalkotta.

Ezzel egyúttal azt is állítjuk, hogy a kultúra erőfeszítés eredménye. Amint az ember tudatának emelkedésre van szüksége, hogy följuthasson

az értékek világáig, éppen úgy a kultúra sem hullik az ember ölébe készen, mint a lét ajándéka. Egész életünk folytonos küzdelem, ingadozás természetes hajlamaink és szellemi feladataink között, s a mi akaratérőnktől függ, hogy e küzdelemben állati vagy szellemi lényünk létformái győzedelmeskednek-e.

A tudatnak ugyanis vannak nyomai már az állati világban is, de mily hosszú az út innen a kultúrát alkotó ember öntudatos életéig! Az állat mnemikus emlékezetével kezdődik és a szabad erkölcsi személy öntudatos akaratánál végződik." Emlékezni már az állat is tud, de ennek a segítségével még nem tud kiszakadni a környezetéből vagy szembefordulni vele. Emlékezete a benyomások rajta áthullámzásának megmaradása, amely azonban még nem szabadítja fel természetes környezetének nyomása alól. Az állat tudata megáll bizonyos szokások, valami többé-kevésbé mechanikus létforma kialakulásánál. Itt elakad, ezen felül nem fejlődik.

Az ember tudata ott emelkedik föléje, hogy benyomásai emlékezetét egyéni módon kiválasztott célok, a saját érdekeinek szolgálatába tudja állítani. Asszociációkat alkot, melyek már nem a régi cselekvésforma megtartására, hanem valami újnak a létrehozására irányulnak. Emlékeiből képzetek és fogalmak lesznek, melyek akkor is jelen vannak tudatában, mikor a benyomás eltűnik. Velük a jövőt előre elképzelni képes. E praktikus intelligencia és a rajta nyugvó okosság már egészen emberi, s jellemző rá, hogy a cél tudatában az érték fogalma tűnik fel benne, hiszen a cél éppen azért cél, mert még nem valóság, hanem valami, ami a valóságon túl van, de amit ebből a valóságon túli szférából valósággá akarunk tenni. El akarjuk érni, meg akarjuk valósítani.

Azt lehetne mondani, hogy a tudatnak ezen a fokán az ember még nem mutat minőségileg többet, mint az állat. Tudatában ugyanaz a két eredet tükröződik, ami az állatban: az érzéklés és a törekvés. Aki azonban ezt állítja, feleli, hogy az állatnál amabból passzív benyomások származnak, az embernél pedig képek és belőlük formált aktív, azaz cél felé mutató fogalmak, — az utóbbi pedig az állatnál nem megy túl az ösztön homályos vágyán, holott az emberben világos célok akarata lesz belőle. A tudat emberi és állati formája között tehát nem csupán mennyiségi, de minőségi különbség is van: az emberrel a létnek az állat fölött egy egészen új formája jelenik meg a világban. Az állat még egyed, de már a legalsóbbrendű ember is egyén, a szónak abban az eredeti értelmében, hogy egy-én: valaki, aki a világban nemcsak visszhang, de létcentrum, aki a dolgokat önmagára tudja vonatkoz-

tatni, s azoknak önmagára nézve jelentést tulajdonít. Tudata ennél fogva nem pusztá tudat, hanem öntudat: tudja, hogy van tudata, — tud önmagáról és a másról, s énjét mint egy dologi, tárgyi világ központját fogja föl. Az emberrel jelenik meg e világban az én, aki nem akar eltűnni a dolgok tengerében, hanem a tárgyakkal szemben mindig alany marad.

Az én azonban még csak organikus létcentrum. Ha az ember megrekedne ezen a fokon, nem tudna kiemelkedni „világa“, illetve környezete rabságából. Ennek a törvényei uralkodnának rajta: faji adottságainak és környezete nyomásának hódolna minden mozdulatában. Egyik én és a másik között ezek az említett tényezők teremtenének különbséget.

Mikor azonban az én az érzéklések nyomán tudatosult képekből fogalmat alkot, s ezzel mintegy a reá ható tárgy fölé emelkedik, olyan szférát ér el, amelyre nem illenek az érzéki világ létmegjelölései. Kiszabadul a térből és időből és az örökkévalósággal találkozik. Ez már a szellem szférája, mely semmiféle organikus létcentrumhoz nem köthető. Sem az érzéklés, sem a törekvés aktusa idáig föl nem ér. A vele való érintkezés csak azért lehetséges, mert az emberben a tudatnak említett ágain túl van még valami egyéb is, ami e szféra tartalmainak megragadására alkalmas és ez nem egyéb, mint az a lelki létforma, amelyet már a görög filozófusok észnek (νοῦς) neveztek. A tudat az ész segítségével kiemeli az embert környezetéből, s képessé teszi arra, hogy a dolgoknak ne engedelmessédjék, hanem velük szembe helyezkedjék és ha kell, megbirkózzék velük. Minden, ami az énnel szemben áll, tárggyá válik. Az ész a tárgyakat fölülről, az értékek felől nézi, s nemcsak felfogja, de meg is ítéli, értékeli őket. Neki köszönhető, hogy az ember a tudatosságnak ezen a fokán nem monisztikusan, a világba beleolvadottan, hanem dualisztikusan, attól különváltan él. Az értékek, melyek a szellem világához tartoznak, más törvényeket mutatnak, mint a valóság. Míg a valóság mindig tény, ami így van és nem másképp, vagyis lényegében monisztikus szerkezetű, addig az értékvilág határozott dualizmust mutat: minden érték pozitív és negatív alakban lép a tudat elé. Az igazzal szemben áll a nem-igaz, a széppel a rút, a jóval a rossz stb. S ezentúl még az értékek abszolút minőségek, — reájuk a mennyiség kategóriái jelentéstelenek: a teljesség bennük tisztaságot, s a hiányosság tisztátalanságot jelent. A minőségeknek ebben a tartományában nincs erőszak, nincs kényszerítés: felismerhetem a jót, de ez nem kényszerít engem arra, hogy cselekedjem is. Az érték tehát szabad, sőt a vele való találkozás az embert is felszabadítja: szabadságomban áll, vajjon neki megfelelően visel-

kedem-e vagy talán éppen az ellenkezően. A természet minden jelentkezése életemben a kényszer jellegével történik. Ezért mint organikus lény, s a természet egy része, mindenfelől kötelékeket érzek magamon: a természetben nem vagyok szabad; de mint öntudatos eszes lény, aki tényekből gondolatokká teszem a természetet, szabad vagyok: értékek vezetnek benne és nem valóságok. A tudatnak eszes élete azért több, mint a biológiai és szociológiai „alkalmazkodás“, mert a gondolat és az értékek tudata hatalmasabb a tényéknél, hiszen lehetőségeket, értelmes célokat tárnak az ember elé. Mikor tehát ezek alapján a természetből egy új, emberi világot: a kultúrát hozza létre, akkor az ember nem egyszerűen felel a környezet hatására, hanem az értékeket szabad tevékenység által valósítja meg e földi adottságokon.

Azt az ént, a cselekvő életnek azt az alanyát, aki ennyire érték-tudatának vezetésére bízta magát, többnek tartjuk, mint , a pusztai biológiai hatások hordozójának. Egy önmaga formálta élet lehetősége rejlik benne, aki túl akar nyúlni a valóságon, mert többet keres, mint ami előtte van. A befejezett tényéknél jobban érdeklik a célok, a feladatok. Az ilyen élet alanya a — *személy*. Lényege az értéktudat által vezetett éniség: ez tehát a biológiai ének szellemivé nemesült alakja.

A személy fogalma legtöbbször meglehetősen homályba van burkolva. Általában hajlandók vagyunk összetéveszteni a biológiai egyénnel, pedig a személy ennél több, — más síkba tartozó valami. Legjellemzőbb vonása, hogy nincs tárgyi élete. Lényegében forma, mely a benne tudatosult értékeket fogja egységbe. Tartalma a *személyiség*, mely ennél fogva értékekből alakult tartalom. A személy végső fokon tehát az értéktudat alanya. Mindig alany és sohasem tárgy. Ezt a vonását hangsúlyozza az úgynevezett egzisztenciális filozófia, mely az „existenciá“-nak általa értett fogalmával akarja megjelölni éppen ezt az aktusokban, értelmes gondolatokban jelentkező létformát, ami a tapasztalat felől nézve tiszta idői eseménysor, de sohasem térbeli érzéki tárgy. Minthogy értékélményeinknek a személy az alanya, objektív szembesítése, a tudat elé állítása lehetetlen, bár a lelki koncentrációban ráeszmélhetünk. A tapasztalati világban hordozója a pszichofizikai egyén: aktusainak ez adja a valóság súlyát és erejét, de a személy mibenléte az egyénen túl keresendő. Fennállásában és értéktartalmában ettől független: az egyén halandó, a személy halhatatlan.

Scheler nagyon találóan mondja erről a személyről, hogy benne az élet aszkétája rejlik. Nem folytatása az állati sornak, hanem ellene fordul-

lás, és csupa újság, csupa meglepetés, sőt az állati létmozzanatok tagadása. Bizonyosága annak, hogy az ember értéktudata útján fölébe tud emelkedni az embernek, mint természetes élőlénynek. Tragédiánk, hogy a természet fölé az élet természetes adottságainak mezében kell emelkednünk. Ebből állandó összeütközés támad létünkben a tények adottságai és az értékek feladatai között. Ezért nem minden ember tud eljutni személyének eszméjére, még kevésbé a követelményei szerint való életre. De csak a személy képes irányítani bennünk azt az akaratot, mely az érzéki világot tovább építi egy ideális világ útmutatása szerint. Így keletkezik a kultúra, mely a természetes lét átszellemítése az ember által, aki személy. De az ember tragédiája egyúttal a kultúráé is. Az értékvilág ugyanis állandóan ott van előttünk, s hűséget vár tőlünk. Csakhogy az ember nem tud mindig hozzá hív maradni, természete lefelé húzza a lét alsóbbrendű szintjére: nem érdekeit rendeli alá az értékeknek, hanem az értékeket áldozza fel érdekeinek, s akkor a kultúrája is üressé és hazuggá válik.

Ha most egybefoglaltan át akarjuk tekinteni azokat a létformákat, melyeken a természetes embernek a szellemi emberig, a valóság egyedétől a személyes életig végig kell mennie, könnyen ráeszmélünk, milyen mély értelme van Szent Ágoston ama megkülönböztetésének, mellyel elválasztja egymástól a látható „külső ember“-t és az erkölcsi világ „belső emberét“. Az egyed ugyanis a természet törvényei szerint teljes kötöttségben éli nem annyira a maga, mint inkább a faj életét. Az eszmélkedő egyén már a maga életére vágyik, de megreked az egocentrizmusban: érdekei kielégítésére fölhasználja a tárgyi világot, s erről a fokról csak akkor jut el a személyes lét öntudatos fokára, amikor érdekeit és a tárgyi világot egyaránt a felismert egyénfeletti értékek szolgálatába állítja. Az önzés lelkületét odaadássá nemesíti benne a szeretet minden pozitív érték iránt, s valója felolvad a szolgálatban és a vállalt értékes mű építésében.

A személynek éppen annál az értéktartalomnál fogva, melyet tudatában hordoz, szerepe van a világban. Tevékenységét a hivatás irányítja, azaz a megismert érték az alkotásra, a valóságnak tartalmassá tételére hívja el. Így egyesül abban a tettben, aminek eredménye a kultúra, két mozzanat: a szellemi és az érzéki. Kultúrálódik a természet és megvalósul az érték.

Ennek a folyamatnak benső lényegét a német idealizmus filozófusai sejtették ugyan meg, de csak az egzisztenciális filozófia érteti meg világosan, mikor ráeszméltet, hogy a személy „nem természetes fejlődés ter-

méke, hanem a szellem betörése ebbe a természetes fejlődésbe, a szabadság birodalmának áttörése a természeti szükségszerűség birodalmába.⁷ A német idealizmus általános tudatát (Bewusstsein überhaupt) ez a bölcsélet toltta el az absztrakció síkjából a konkrét személyig, s így amannál tisztábban látta meg, hogy a lét súlypontja valóban nem a tárgyban, hanem az alanyban van. A társadalom nem magyarázza meg a személyt, mint egy részét, s a tárgyi világ sem, mint a miliő-elmélet tanította, mert az értéktudatos személy a központ, a forrás, amely felé minden tárgyi valóság mutat. A személy — mondjuk így — a társadalommal és a világgal „egészíti ki“, azaz teszi teljessé magát: ezért van társadalmi és kozmikus oldala is az egyéni mellett. A személy tehát forrása a társadalomnak és tudata a világnak: ezért nincs hatalma rajta sem az egyiknek, sem a másiknak. Mert nagyon téves úton jár az, aki Leibnizhez hasonlóan, a személyt valami lezárt monasnak tartja, amelynek „nincsenek ablakai“. Hiszen a személy nem kész, hanem alakuló a valóságban. A tudat, mely a legjellemzőbb mozzanata, állandó keletkezés, tevékenység. Nyitva áll a valóság és az értékek felé egyaránt, s egy egész világot képes magába fogadni. A személy családot, nemzetet, államot ölel magához és hordozza azokat, hogy teljesebbé legyen általuk. Mert mindig teljességre törekszik anélkül, hogy ezt valaha elérhetné. Véges és végtelen így egyesülnek benne: a valóságos létnél mindig nagyobb és hatalmasabb lét eszméjét hordozza magában és mintegy belülről, önmagából nyer indítást ennek megvalósítására. S a személy éppen azért, mert a szabadságnak, az értéknek szférájához tartozik, tiltakozás a természetes környezet ellen. Harcban áll a természettel és a társadalommal egyaránt, mert mindkettőt jobbá, értékesebbé akarja tenni, s önmaga nem akar elmerülni sem a dolgokban, sem a tömegben.

Mindezekből világossá válik, hogy a kultúra alkotója mindig a személy, aki e műben dinamikus lendületével megragad és magával visz másokat. A kezdeményezés és a vezetés mindig az övé. A sokaság, a társadalom a kultúrának csak élvezője, fogyasztója, de sohasem alkotója. Egy kultúra nagysága és életerege a nagy embereken fordul meg: addig emelkedik, míg vannak az élen prófétái, szentjei, államférfiai, művészei és filozófusai, s hanyatlásnak indul, ahol ezek megfogyatkoznak, vagy ahol a sokaság nem hallgat rájuk. A tömeg betörése a kultúrába, mint napjainkban látjuk, nagy veszedelem: súlyával lehúzza és eltorzítja az alkotó szándékait. Berdjajev ezért említheti jogosan,⁸ hogy a mai keresz-

ténység kevéssé hasonlít Jézushoz, a protestantizmus Lutherhez és a franciskánusság Szent Ferenchez. A forradalmak haszonélvezői nem az első forradalmárok művét folytatják, s a filozófiai iskolák kiforgatják valójukból a Mester tanításait. Az alkotás tehát éppúgy tragikus valami, mint amilyen tragikus lény maga az emberi személy, aki alkot. Az értékek nem vihetők át a szellem síkjából a maguk tisztaságában és teljességében a valóságba.

S melyek azok az értékek, amik minden kultúralkotást meghatároznak? Minek a megvalósítására tör a kultúrát teremtő akarat? Általában a szépet, jót és igazat szokás ilyenek gyanánt megjelölni. Mélyebben szemébe nézve azonban a kérdésnek, rájövünk, hogy az ember e megjelölések mögött mindig meghatározott konkrét tartalmakat ért: sem a szép, sem a jó, sem az igaz nem maradnak tudatában ilyen általánosságok, mert például egy természeti törvényt akar megismerni, becsületes szeretne lenni, s tetsző, gyönyörködtető szemléletekre vágyik. Ezekkel a tartalmakkal tölti ki az említett megjelöléseket. Vagyis a dolog úgy áll, hogy amint a személy üres az értéktartalmak nélkül, a szép, jó és igaz is üres keretek bizonyos konkrété meghatározott tartalmak nélkül. Hármasságuk onnan ered, hogy tudatunknak is — mint láttuk — három ága van: az érzéklés, a törekvés és az ész.

Az érzéklésben a valóság tér- és időbeli tárgyait, illetve ezek tulajdonságait tudatosítjuk. A szép azoknak az értékeknek közös neve, amelyeket az érzéki szemlélet alapján ismerünk fel eszünk megítélése szerint. A biológiai síkban a kén és kín érzete kíséri e benyomásokat, átszellemített formájukban, a tetszésnek vagy a művészi megformálásnak gyönyörűsége a szépet, s a nemtetszésnek vagy a formátlanságnak látványa a rútat jelenti gondolkodó énünknek. A szép és a rút éppen ezért mindig önmagában lezárt szemléletre, érzékileg elhatárolt tárgyra vonatkozik. Valami egység rejlik benne. Emiatt kell a művész alkotásának a keret a képhez, az alapzat a szoborhoz, s a színpad a drámához, hogy a szép szemléletének tárgya ne folyjon össze a környező valósággal.

A törekvés lényegében a Nietzsche „Wille zúr Macht“ fogalmával jellemezhető. Csakugyan a hatalom a tartalma, mellyel egy élő lény a világ fölé vágyik emelkedni. A biológiai síkban nem több ez a nyers erő érvényesítésénél: az erőszaknál, — átszellemített formájában azonban a személy nemcsak a világot, hanem az önmaga érzéki énjét is legyőzi a jóság által, melyet önmagában hordoz. A jó tehát mindig valami hatalom

a valóság fölött: a személy életében erkölcsi hatalom és a rossz ennek az elejtése, a fölsimert erkölcsi érték megtagadása.

Az ész tudatunknak az az ága, mely fogalmi ismeretek alkotására tesz képessé. Műve az örök és változatlan tartalmak megragadása a valóságban. Felismerése mindannak a törvénynek, amelyhez a valóság igazodik. Ha e tartalmakat Pauler Ákos szavával tételeknek nevezzük, akkor igaz az a gondolat, melyben ezek a tételek lesznek tudatunk birtokaivá, azaz elgondolásainkká. S téves, másszóval: nem igaz az olyan gondolat, amely „üres“, mert áltartalma van, ami által ellentétbe jut ezekkel az örök érvényességben fennálló tételekkel.

Érzéklés, törekvés és ész művei az ember egész tudatos életét betöltik, illetőleg kimerítik. Értékekkel telített alakjukban ezek tevékenységéből születik meg a kultúra is. Velük egyúttal a különböző kultúrkörök is jellemzve vannak, hiszen eredeti irányukat a szellemi fokon is megőrzik. Az érzéklés a valóság átalakítására késztet az érték irányában, s ebből a tevékenységből jön létre a *művészi kultúra*. A törekvés az embert a természet és embertársai urává akarja tenni a felismert jó szolgálatában, s ebből fakad a *gazdaság*, a *technika*, a *politika*. Az ész az igaz tételek megismerésében látja a lét értékét, s a *tudományt* hozza létre. S legmagasabbra emelkedik az ember a személyes akaratban, mely az *erkölcsi élet* forrása.

Amint azonban a tudat, noha három ág táplálja, mégis egy és oszthatatlan, éppúgy a kultúra eme területei sem maradnak elszigeteltek egymástól, mert van, ami egybekapcsolja és egységes stílust ad e különböző tevékenységeknek, s ez a *vallás*, mint a valóság és érték egységéről és ősokárról vallott világnézet, s egész életünket mozgató hit. A vallás életünkben találkozás Istennel, a legteljesebb személlyel, kinek tudatát éppen ezért a teljes értéktudatnak, s aktusait hiánytalanul értékesnek tartjuk. A vele való találkozás is személyes találkozás: „lélekben és igazságban“ történik, mint a Szentírás mondja. A vallás ennél a tisztán személyes és értékjellegénél fogva a valóság felett álló síkban mozog. Világa nem „ez a világ“. Éppen azért nem mindenki juthat el e valóságfeletti világ magasságába, ahol az értékek honát keresi a hívő ember. Aki mégis fel tud idáig emelkedni, annak egész életét, minden tevékenységét ennek az értékei fogják irányítani. Innen van, hogy a vallás a személy egész létének tartalmat tud adni, — *πάντα θεία*, mindennek isteni eredete van, úgymond a régi görög, s ezzel színezi tudományos, művészi, erkölcsi stb. életét és alkotásait is. Ezzel

magyarázható az is, hogy minden nagy egységes ihletű kultúra eredetileg vallási kultúra, mert ez az értékélmény készíti az embert egy másik világ tudata alapján ennek a világnak átalakítására. A vallás ad tehát a kultúrának egységes stílust, s a dekadencia jele, mikor a vallás érték tudatának elhomályosulásával vagy megoszlásával a kultúra különböző területei önállóságra törekcszenek, vagy megzavarodik összefüggésük tudata. Ez következett be Európa újkori kultúrájában — mint ezt már kifejtettük előbb a világnézetéről szólva —, mikor a kereszténység megoszlott vagy háttérbe szorult: a kultúra minden ága önállóságra és a többi fölött hatalomra tört. A renaissance a művészi kultúra jegyében élt, a múlt század a tudományt (a természettudomány formájában) ültette a trónra, a politika függetlenítette magát az erkölcstől (Macchiavelli), stb. Vagyis e korban az emberek tudatában az értékek nem hierarchikusan, rendben helyezkedtek el, hanem összezavarodtak és egymással harcba szálltak.

Pedig a kultúrának sem egyik, sem másik ága nem önálló és nem lehet öncélú sem. Sőt maga a kultúra egészében sem lehet öncél, mert az emberi élet célja az emberi személy megvalósulása: fölemelkedés a természetes szférából az érték-szférába. A kultúra maga is a személyes élet valóságának a formája. Benne és általa az értékeket fölismerő és szerintük cselekvő emberi személy él, s javai csak addig javak, míg egy személy rajtuk magára ismer és ezzel öneszméltre jut.

A kultúrának az ember életcéljává tétele, mint némely nevelési elmélkedő, például Weszely Ödön teszi, modern bálványozás: az eszköznek istenítése.

IV. A KULTÚRA TERÜLETE.

A kultúra a legalacsonyabb fokon éppúgy, mint a legmagasabbon, egységes mű. Stílusát a benne uralkodó világnézet adja meg. Egy összefüggő érték-tudat tevékenysége nyilvánul meg általa. A megismerő elme mégis részeket, elhatárolt területeket különböztet meg benne, amelyek relatív önállóságúnak tűnnek föl.

Első tekintetre is szembeszökő, hogy van egy olyan alaprétege, amely még a legszorosabban összefügg a természetes léttel. Ennek emberi átfarmálását mutatja, de nem megy túl rajta. Alig van egyéb benne, mint a természetes életnek emberivé való átstilizálása. Céljai az ösztönös természeti célokkal azonosak, tehát *életszükségletek kielégítés?* bennük az

uralkodó irány. Úgy foghatók fel, mint az ösztönös tevékenységek tudatossá vált és ezzel megnevesített formái. A kultúrának ilyen területei a technika, a gazdaság, továbbá a politikának primitív, erkölcsi szempontoktól mentes formája, azután a vallásnak mágikus foka. Ezek azok az emberi, létformák, amelyek a kulturális lét kezdeteit jelentik. Mindegyik több már, mint egyszerű természetes lét, s a tudatosság jeleit viseli magán, de ez a tudat még nem a személy tudata, csak az egyéné, aki kötve tudja magát a természeti valósághoz, valamint egy természetes emberi közösséghez egyaránt. Éppen ezért ezen a fokon, ahol még magasabbrendű személyes étellel nem találkozunk, az életszükségletek kielégítése az ember minden gondja. Ő maga, valamint művei e fokon teljesen a valósághoz kötöttek és inkább kollektív, mint személyes akarat nyilvánul meg bennük.

A tapasztalat azt mutatja, hogy enélkül a fok nélkül nem alakulnak ki magasabb, gazdagabb és szellemibb kultúrák. Azért ezt a fokot és a velejáró kultúraterületeket annak az alaprétégnek kell tekintenünk, amelyre a magasabb kultúra fölépülhet azáltal, hogy a természet uralmát a szellem, s a törzsi kötöttségét a felszabadult öntudatos személy veszi át benne. S minthogy mindig a magasabb réteg adja meg a kultúra színét és nem megfordítva, a magasabb kultúrában ez az alsóbb alaprétég is átalakul. Ahogyan a kezdetleges kultúrában megmarad a természet, de átalakultan, éppúgy a magasabb kultúrában ez az alsóbb réteg is magára veszi a szellem öncélú formáit.

A kultúrának tehát van alépitménye és felépitménye. A természethez kötöttebb jellegű vitális alépitményt képviseli benne a technika, a gazdaság, a törzsi politika és a mágia világa, míg az ideális jellegű és a valóságtól függetlenebb felépitményt a tudomány, az erkölcs, a művészet és a személyes istenséget hívó vallás jelenti. E két — alsó és felső — réteg viszonya azonban nem az, amit Marx állít, hogy tudniillik a felépitmény, az ideális kultúra csupán eszmei reflexe az alsónak, a vitálisnak, melyet ő a gazdasággal lát kimerítettnek, hanem mindegyik magának a kultúrát alkotó emberi tudatnak a műve. A vitális fokon ez a tudat még hozzá van kötve a természethez, az ösztönök és természetes szükségletek rabja. Léte a természet titokzatos erőitől való rettegésben telik el. Cselekvéseit az önfenntartás érdekei és a fajfenntartás vágyai irányítják. E létet tilalmakkal („tabu“) körülzártnak érzi, amelynek köréből nem tud kijutni. Az ideális fokon azonban ez a tudat már a szellem személyes fokán szemlélhető. Nem érdekek, hanem személyes értékélmények irányítják tetteit.

s a szellemi szabadság a vitális érdekeknek is ideális szint kölcsönöz. Az „alépítmény“ legfőbb jellemvonása azonban mégis az, hogy sohasem emelkedik ki az eszköz síkjából: önmagában az élet eszköze, s ha a felépítményt is hordozza, a szellem értékmegvalósító művének eszköze lesz belőle.

Nem az alsó réteg, a vitális kultúra határozza meg ennél fogva a felső réteget, az ideális kultúrát, hanem mindegyik az emberi tudatnak egy-egy fázisát jelenti. A vitális kultúra már több, mint a természet. Reája támaszkodik, de nem szükségképpen nő ki belőle. Van benne valami elvileg új, ami a természetben nincs meg: a tudat teremtő akarata, mely e fokon átalakítja a természet adottságait. Az ideális kultúra pedig még több, mint a vitális: az önérték fölfedezésével és a személy szabadságával a tudat itt olyan fokra emelkedik fel, amely nem szükségképpen való következménye a vitális fokon való életnek. S most ennek a fényénél új jelentést, több értelmet kap és gazdagabbá válik a kultúra alsó rétege is. Ahogyan a természet nélkül nem lehetséges a kultúra vitális rétege, éppúgy nélküle nem jöhet létre az ideális „felépítmény“. De nem szabad soha figyelmen kívül hagyni, hogy a kultúra mindig egész, s — mint mondtuk — egy lélek, egy akarat műve. A primitív kultúrában az alsó réteg van csak meg, de ez itt nem alépítmény, hanem az egész primitív kultúra. A magas kultúrában viszont megvan az alsó réteg és felső réteg egyaránt, de nem mint két külön rész, hanem mint egységes egész kultúra. Ez azt jelenti, hogy itt például más lesz a gazdaság, a technika, stb. is, mert más ennek a kultúrának a „lelke“, egy magasabbrendű, szabadabb és személyesebb tudat hatja át ezeket a területeket is. Max Weber vizsgálódásai figyelmeztetnek rá bennünket, hogy minden vallásnak van úgynevezett gazdasági etikája is: az anyagi javakkal szemben másképen viselkedik a primitív mágia embere, mint például a keresztény. Érthető tehát hogy még a lét természetes formái is új értelmet és új alakot nyernek a kultúra magasabb fokán, mint amit jelentettek a vitális fokon.

Általában minden kultúra igazában egy-egy életstílus:⁹ az ember válasza valami konkrét léhelyzetre. Ugyanabban a helyzetben más és más emberek másképen cselekednek. Így van ez embercsoportokkal is. Az állati viselkedéstől a szellem szabadságáig hosszú az út és a viselkedésnek sok változata lehetséges. Az állat élete a környezethez való alkalmazkodás. Minél jobban beleilleszkedik létével a környezetébe, annál biztosabban él. Az ember ezzel nem elégszik meg, s éppen ez teszi őt emberré: az örök elégedetlenség. Változtatni akar a helyzetén és a környezetén.

A természet legyőzésére törekszik, s a vitális kultúra ennek a kifejezése. A gazdasági javak szerzése és termelése, szerszámok és gépek készítése, a közös erőfeszítést lehetővé tevő társadalmi rend mind ennek a szolgálatában állnak. Sőt rajtuk túl még a primitív vallást alkotó varázslás és a művészet is, mely az ellenséges lények elvarázsolásával, rajzával vagy ábrázolásával hatalmat kíván szerezni fölöttük. A kultúra alapépítménye valóban a hatalom eszköze az ember életében. Az egyén ereje összezsugorodik itt azzal a nagy ellenállással szemben, amelyet le kell győznie: a természet meghódításáról, átalakításáról van ugyanis szó. Ezért a vitális kultúra műveiben a közösség az oroszlánrész. Az „én“ beolvad a közösségbe: a családba, a törzsbe, a népcsoportba. Miért teszed ezt vagy azt? — kérdi az ember a primitív, a vitális fokon túl még nem jutott kultúra emberétől, s rendesen azt a választ kapja: „mert nálunk ez a szokás“.

A magas kultúra az ideális értékek szolgálatára épül. Itt már nem a szokás, hanem a személyes akarat az irányító. Amit a személy cselekszik, felismert értékek szolgálata. Szabadon vállalt feladat. Nem a hatalomért, hanem magukért az értékekért van. Eszközök szerzése helyett önértékekért való erőfeszítés. Ezért a vitális kultúra fokán minden csak annyit ér, amennyi hasznát tudja venni az ember; az ideális kultúrában végleges, „örök“ értékű alkotásokról van szó. A tudomány olyan tételek felismerésére vágyik, amelyek mindig és minden körülmények közt igazak, míg a vitális alapon a pragmatizmus uralkodik: a „hasznos“ igazságok kerestetnek, még ha nem időtálló is az igazságuk. Az erkölcsiség olyan életet és társadalmi rendet óhajt kialakítani, melynek jósága és az embert boldogító ereje feltétlen érvényű. A művész, ki a szépnek szerelmese, s nem pusztán kenyérkereső rabszolga, olyan műveket szeretne alkotni, amelyek minden embernek és minden kornak szemében szépek. A hívő pedig, aki személyes kapcsolatba akar jutni Istennel, a legteljesebb személlyel, meg van róla győződve, hogy ezzel eléri a legnagyobbat: az örökkévalóságot. De az ideális kultúrával együtt jár az a tudat is, hogy mind ennek elérése egy-egy művel, egy-egy aktussal ki nem meríthető. A végtelen emelkedés tudata, az örökkévaló teljesség sóvárgása jellemzi tehát a kultúrát ezen a fokon, mely minden alkotására rányomja a maga bélyegét. Egyéni akaratok, s egyéni művek sorakoznak itt egymás mellé. Belőlük ered az a sor, mely elvileg az idők végezetéig folytatódhat.

Már a vitális kultúra *homo faber*-e szabadulást jelent a természetet kauzális összefüggéseiből. Cselekedetei és kezdeményezései a természeti

okszor megszakítását és egy újnak megszületését mutatják. A kultúrában élő ember cselekedetei kiszámíthatatlanok, ezért nem alkalmazható rájuk a természettudományok megismerő módszere. A természeti reakciók két egymáshoz ütődő golyó mozgásához hasonlóan folynak le: előre kiszámíthatók. A kultúra területén az ember viselkedése a sakkozóhoz hasonlítható: nem lehet előre tudni, hogy egy bizonyos húzással előállott helyzetre a másik fél milyen húzással fog válaszolni. Ez a válasz ugyanis egy értelmes lény válasza, mely a helyzetnek tudatos értelmezése alapján jön létre. Persze az ember néha egy helyzet értelmét félre is értheti: nem mindig az objektív értelmet fogja fel. S ki-ki a maga által felismert jelentés szerint válaszol egy helyzetre. Ezért nem lehet a kultúra eseményeit, amelyek emberi események, a mechanikus okság elvével magyarázni.

A szabadságnak, valamint az egyéni értékfelismerésen nyugvó cselekvésnek és alkotásnak is fokozott mértékét tárja elénk az ideális kultúra: az ideológiai felső réteg. Itt az ember igazán *homo divinans-ként* mutatkozik be, aki olyan tartalmak közvetítőjévé és meghódítójává lesz a valóság számára, amelyek a természethez szükségszerűen egyáltalában nem tartoznak hozzá. Műve ennél fogva a valóságnak nagy gazdagítása. Nélküle csakugyan szegényebb maradna a világ. S ez teszi a magas szellemi kultúra emberét, az egyes alkotó személyt világalkotó tényezővé, aki nem csupán alakítja, emberivé formálja a természetet, hanem olyat hoz létre, ami addig hiányzott belőle. Ezzel az ember a Teremtő közelébe emelkedik: a világban Isten munkatársává nemesedik.

1. A HAGYOMÁNY. A NYELV.

A kultúra értékélmények nyomán létrejött alkotásokban: művekben nyer kifejezést. Ezek a művek nem tűnnek el az alkotóval, hanem megmaradnak és egy közösség életáramának részeivé lesznek. Szemléletük egyúttal annak az akaratnak átélésére is készlet, mely azokat létrehozta. Ez másszóval azt jelenti, hogy a kultúrának alkotásai az időben és térben felhalmozódnak, a jövő generációk számára felhasználható javakká emelkednek, amelyekből egy kultúráteremtő szándék, egy lelki hagyomány szól hozzájuk.

A kultúra javainak ez a halmozódása teszi azt az ember életében történeti hatalommá. Ez az oka ugyanis, hogy nem vagyunk kénytelenek az

alkotásban mindent újra kezdeni, hiszen elődeink erőfeszítésének művei ott vannak előttünk: nekünk csak hozzájuk kell kapcsolódnunk, s megtartásuk és folytatásuk a feladatunk. A pusztá megőrzés azonban a kultúra megmerevedésére vezet (példa rá a kínai kultúra), a régi alkotások megisméltése pedig értéktelen utánzat lenne, tehát az élet a folytatásban, a továbbépítésben rejlik. Ez pedig nem lehetséges a régebbi alkotók szándékának, kultúra-alkotó akaratuk irányvonalának bizonyos ismerete és magunkravétele nélkül. Erre annál inkább szükség van, mert a kultúra a halmozódás ténye miatt úgy hozzátartozik életünk adottságaihoz, mint a természet. A mai ember már nem egyszerűen természetes lénynek születik, hanem egy bizonyos kultúra örökösének is. Ennek a hagyományai úgy veszik körül, mint a levegő. Megtagadhatja, kivonhatja magát belőle, de léteit el kell ismernie. A kulturális hagyomány tudatosítása a nevelés, átvétele pedig a művelődés. Ez a mai ember életéhez éppúgy hozzátartozik, mint a természeti szükségletek kielégítése. Nekünk nemcsak természeti, de kulturális szükségleteink is vannak. A nevelés a közösség részéről és a művelődés az egyén részéről életaktusok, melyeknek lényege éniünk kapcsolódása a reánk hagyományozott kulturális értékekhez. S mint-hogy az értékek, melyeket a kultúrjavak hordoznak és kifejeznek, szellemi tartalmak, a művelődés útja mindig a megértés, mely persze nem pusztá értelmi aktus, hanem ennél több, — átélés. Egész lelki életünk részt vesz benne, s éppen ezért személyiségünk formálója lesz belőle. A hagyományozott kultúra éppúgy meghatározza benső, lelki mivoltunkat, mint a természet fizikai valóságunkat. A hagyományt talán legjobban úgy szemléltethetjük, ha azt mondjuk róla, hogy olyasvalami a kultúra emberében, mint a faji tényezők a biológiai egyedben: törvény és erő, amely az egyéni életfejlődés kereteit, s velük a lehetőségeit rejti magában. Egy kongói néger a maga létkörében egészen más alkotásokra lesz képes és érez kedvet, mint egy párizsi francia, és pedig éppen azért, mert az kongói néger, ez pedig párizsi francia. Platón filozófiája is más lett a Kr. e. IV. században, mint ha valaki ugyanazon elvi alapok megtartásával ma épít ki egy filozófiai rendszert. Mert a különböző korokban más és más hagyományok álltak az alkotó rendelkezésére, amelyekhez a maga művét hozzáfűzhetette.

A kultúrát éppen azért tartják sokan organizmusnak, mert a hagyomány megléte olyan növekedését biztosítja, amely a fejlődésben bizonyos tervszerűsége enged következtetni, hiszen a folytatást mindig köti és meghatározza bizonyos mértékben a már meglévő állapot. Az értékelé-

sek és a jelentések azonossága, melyet az alkotók vallanak, egységes stílust adnak a kultúrának. Hiszen ha ezektől elfordulnának, ha egy kultúra hagyományait megtagadnák, akkor alkotásaik vagy paralizálódnának, azaz nem sikerülnének, mert nem volna alapjuk, amire épülnének, vagy egy egészen más értékeken nyugvó új kultúrának lennének a kezdetei. A kultúra élete ugyanis mindig a szerves továbbszövés alakját mutatja, s addig él, míg vannak alkotók, akik ezt vállalják, s művüket nem az elődök műve lerombolásának, hanem új alkotásokkal való megbővítésének, továbbépítésének tekintik. A kultúra mégsem nevezhető jogosan organizmusnak, mert ez az önmaga indítására, belülről növekszik, bár jelentését embereknek kell megérteniök és fejleszteniök. Inkább épülethez volna hasonlítható, amely folyton újabb és újabb szárnyakkal, s emeletekkel bővíthető, megtartva az alapépület stílusát, vagy annyit módosítva rajta csupán, amennyit a különböző korok és célok megkövetelnek. Elsősorban olyan épületekre gondolok most, amilyen a Louvre, vagy a Vatikán, melyeken évszázadok építőinek akarata látszik. Egy épület és mégsem egy, mert inkább épületek halmaza, melyek összetartoznak. A kultúra is így halmozódik részeiben, de ezzel párhuzamosan az egész folytonos elkülönülést is mutat. Minden ágának más és más a rendeltetése. Nem épült céltalanul: az építő akaratát hordozza magán, de belesimul a már meglévőbe, — gazdagodása az egész egységét nem bontja meg.

S mint minden mű, amint megvalósul, a kultúra is önálló valósággá lesz. Elszakad az alkotótól és önmagában képvisel egy benső jelentést. A nagy történeti kultúrák oly bonyolultak, s oly gazdagok, hogy szinte lehetetlen egy embernek minden részüket áttekinteni és jelentésüket felismerni. Úgy állnak velünk szemben, mint a természet. Kikutathatatlan valóságok. Annyira egyénfelettiek, hogy sokszor sem az egyén, sem a gyenge közösség nem bírja hordozni, s értetlenül tekint rájuk. A korcs utódok nem képesek néha a kultúráteremtő ősök művét folytatni, s ilyenkor a hagyományok elsorvadnak, a kultúra építése megáll és műveinek jelentése elhalványodik. Így hálnak meg a kultúrák, mikor nincs akarat, amely hordozza és továbbépítse a bennük rejlő emberi művet.

S a kultúra, mint minden mű általában, kifejezés. Kifejezése egy akaratnak és egy éltető, irányító hagyománynak. Benne egy hagyomány él tehát, s ennek őrizője elsősorban a nyelv, melyen egy emberi közösség tagjai meg tudják magukat egymással értetni. Minden nyelv lényegében zengő Pantheon, hangos jelentés, amelyben egy-egy kultúra embereinek egész hódító erő-

feszítése és a valóságon vett diadala van emlékül összesűrítve. A szavak a jelentések világának hírnökei, s egy nyelv szavaiban a kulturális hagyomány szíve lüktet. Nem mindegy ennél fogva, milyen nyelven beszélünk, mert minden nyelvben a szavaknak más és más lelkük van, s a beszélő akaratlanul is részesévé válik annak a hagyománynak, amelyet egy nyelv szavai és szólásai őriznek. Nagy igazság van tehát abban a mondásban: „Nyelvében él a nemzet!“ A nemzeti kultúrának önálló valósága és történeti joga nyert ebben kifejezést. Valóban: ahány nyelven beszélünk, annyi ember él bennünk, mert a más nyelv más szellemiséget kényszerít ránk. A fordító ezért többé-kevésbé mindig ferdítő, s a nemzet leglelkét kifejező klaszikusok szinte lefordíthatatlanok. A szó olyan, mint a zenei hang: sohasem önmagában zeng, hanem a felhangok tömege, azaz a történeti hagyomány ezer mozzanata zeng vele együtt. Ezért a tudományok, amelyek az emberi mozzanatokot ki akarják kerülni és csupán az időtlen igazság kifejezői vágnak lenni, fogalmaikat műszavakba öltöztetik, vagy formulákban fejezik ki, mert ezeket érzik a tétel adekvat kifejezéseinek, s nem a történettől és vele a hagyománytól soha megszabadulni nem tudó szavakat, amiket a közbeszéd használ. A nyelv nem matematika: mindig több van benne, mint amit hallunk. A „revanche“ szót például nem lehet bosszúnak fordítani, holott a tény, melyre alkalmazható az egyik is, meg a másik is, ugyanaz. Az előbbi szóból azonban nem érezzük ki az ártó gonosz szándékot, mely megtorlásra ösztönöz, míg az utóbbiban ennek a jelenléte nyilvánvaló. Ezért lehet a revanche lovagias aktus, míg a bosszú szégyenletes cselekedet. „Mihelyt tehát a legegyszerűbb dolgokon túlmegyünk, a nyelvek abszolút individualitásába ütközünk“,¹⁰ s ez az individualitás nem más, mint a kulturális hagyomány nyoma és műve a nyelven.

A hagyomány a kultúra alkotásának láthatóan egyik igen erős tényezője. Van azonban kultúrarombolás is, mely a hagyományokkal való szembezállás, azoknak tudatos megtagadása. Ez a forradalom. Lényege rendszerint a kultúra megüresedett formáinak az elpusztítása, mert addig be sem következhet, míg ezek a formák élő tartalommal, elfogadott és átélt jelentéssel vannak telítve. Említettük ugyanis, hogy a kultúra tulajdonképpen életstílus, — egy közösség élethelyzetének megragadása és formálása bizonyos értékélmények nyomán. Ha annyira megváltozik a közösség élethelyzete, hogy benne már értelmetlenné válik a megelőző életstílus, akkor ezt valahogyan le kell bontani. Ahol a mechanikussá vált, merev formák útjában vannak,

hogy a közösség a maga életét élhesse, ott következik be rendszerint ez a formarombolás.

A forradalom megjelenése a politikai kultúrában, az állam életében legszembeszökőbb, de a kultúra minden ágában lehetséges. Van tudományos, művészi, vallási stb. forradalom, melyek nem oly zajosak, mint a politikai forradalmak, amelyek a közösség minden tagját érintik, azért lényegében ezek is éppen úgy a régi formák lerombolásai és valami újnak a kezdetei, mint az állam forradalmi átalakulásai.

2. GAZDASÁG ÉS TECHNIKA.

Az embert fizikai léte a természethez köti. Ez a színtér, amelyben élete lefolyik, s ebből a kultúra fokán sem vonhatja ki magát. Ennek következtében vannak életének olyan mozzanatai, melyek a legszorosabb kapcsolatban állanak a természettel, ösztönös szükségletek ezek, melyek nélkül a felsőbb rendű élet sem volna megszerezhető. Ennek megnyilvánulásai a kultúra rendjén elsősorban a gazdaság és a technika, mint a természet adottságainak a kultúrélet érdekében való átalakításai. Természeti tárgyakat az élet szolgálatában az állat is felhasznál: az emberi ezen a fokon ott kezdődik, hogy mielőtt az ember is ezt tenné, a természet valóságait átalakítja. A nyers húst megsüti, a követ kifaragja stb. Egyszóval: a nyers anyagot feldolgozza, szerszámmá alakítja át. Ezért Bergson például a mesterséges eszköz készítésében látja az embernek sajátosságos megkülönböztető jegyét, mely elkülöníti a többi élőktől. A technika tehát, a mesterkedés, az ember legősibb tulajdonsága, s a kőbaltától a bombavető repülőgépig egyenes az út, — ugyanannak a hajlamnak fejlődése látható rajta.

Való gyanánt fogadhatjuk el, hogy a kultúra bizonyos technikai leleménnyel kezdődik. A természetes eszköznek mesterséges szerszámmá való átalakítása azonban még nem nyugszik tudományon, mint például a repülőgép konstrukciója, de a tudomány öse, valami praktikus-technikus intuíció már itt is szerepel. Enélkül a technika sohasem volna lehetséges. Ahol a magas kultúrában a tudományt alkalmazza az emberi technika, ott éppen úgy a szükségnek engedelmeskedik, mint ahogy valami praktikus tudásra szükség volt már az első kőbalta kifaragásánál.

A technikával a legszorosabb kapcsolatban van a gazdasági élet: az a tevékenység, mely a természetes anyagokat az emberi élet szolgálatára alkalmas javakká, akár élelemmé, akár paloták köveivé és ékszerekké teszi.

A gazdasággal és a technikával emelkedik ki az ember az örök jelenből, s lesz a holnap munkásává, aki a jövőről tudatosan gondolkodik, mert javakat, vagyont gyűjt a mának szükségletén túlmenően és szerszámokat, gépeket szerkeszt jövőendő cselekvések érdekében. Lelemény, új utakra térés ez. Elszakadás a tisztán természetes létől. Ezért bennük keresendő a kultúra legmélyebb fundamentuma. A technika az a leleményesség, mely az élet-szükségletek biztosítására irányul, a gazdaság pedig maga ezeknek az élet-szükségleteknek a kielégítése. Mindkettő éppen azért, mert ennyire az élet-szükségleteivel áll összefüggésben, sokkal kevésbé szabad és egyéni jellegű, mint a kultúrának bármely más ága. Lényegük a személytelenség. A „mindenki“ művei inkább, mint egy meghatározott személyé. Még a legmagasabb fokon is sokkal inkább a közösségi akarat és egy bizonyos szükséglet kielégítését munkáló ösztön dolgozik kialakításukban, mint az egyéni értelem. A gőzgépet ugyan Watt, a rádiót Marconi, vagy a grammofont Edison nevéhez szoktuk kötni, de mindnyájan tisztában vagyunk vele, hogy rajtuk kívül igen sok más akarat is formálta találmányukat. Hol van a mai gőzgép a Wattétól, s a mai rádió Marconiétól, vagy a mai grammofon Edisonétól!? Az emberiség fejlődésében vannak idők, amikor egy technikai találmány már szükségletté válik, s akkor több oldalról megindul a feltalálás folyamata ennek a szükségletnek kielégítésére. Így lesz minden technikai újítás és minden gazdasági életnyilvánulás kollektív művé, amely éppen ezért önmaga is folytonosan átalakul. Így szemünk előtt folyt le a repülőgép „fölfedezése“, ahol a mai gépek egészen bizonyosan a Wright-testvérek legmerészebb álmait is felülmúlják. A technika és a gazdaság művei ennél fogva nem olyan lezárt alkotások, mint például a műalkotás, vagy akár egy tudományos tétel, amelynek tartalmához nincs mit hozzátennünk vagy elvonnunk, s minden technikai mű és minden gazdasági tett inkább egy közösségi akarat *irányát*, semmint az egyéni teremtő gondolat célhoz érését, bezárulását jelenti.

Technika és gazdaság minden kultúrának nélkülözhetetlen alapjai, de sohasem lehetnek a céljai. Hiszen nem önértékek kedvéért jöttek létre, hanem mindig csupán eszközök. Alkalmat nyújtanak magasabb értékek szolgálatára, de maguk a hasznossági értéken nem emelkednek túl. Összertartozásukat pedig legtalálóbban Kroner jelöli meg,¹¹ mikor azt mondja: „Technik ohne Wirtschaft ware *zwecklos*, Wirtschaft ohne Technik *mittellos*“. Ez az oka, hogy egyik a másikat emeli: határaik sokszor el is mosódnak. Fontosságuk és sikereik néha arra csábítanak, hogy az egész kultúra céljaiként szerepeljenek. Ez azonban eltévelyedés, noha a kultúrá-

nak minden ágában megvan az a törekvés, hogy részből egészé legyen és az egész kultúrtevékenységet a maga érdekköré vonja. Ennek megvalósulása azonban a kultúra elszegényedését, az értéktudat kiszáradását jelentené. Nemcsak a technika és a gazdaság nem válhatnak tehát a kultúra céljává, hanem maga a kultúra sem cél, mert egészében eszköz: cél mindig a felismert értékek személyes megvalósítása, amelynek eszköze a kultúra mint tevékenység. Mint mű pedig a kultúra nem lehet egyéb, mint a megvalósult értékek összessége. önmagában halott múzeum, élet akkor van benne, ha további értékrealizációkra ösztökél.

Technika és gazdaság önmagukban még nem is annyira kultúra, mint inkább ennek a lehetősége. A magasabb tudományos észnek és az állam jogrendjének kell áthatnia mindegyiküket, hogy kulturális alakot ölthessenek. Így a technika és a tudomány, gazdasági élet és politika találkozásából születik meg az, amit e tevékenység kulturált alakjaként ismerünk. De hogy még ezen a fokon sem azonosítható a kultúra benső mivoltával, amire aztán egy csupán ideológiai reflexként felfogható magasabb felső réteg boltozódna. legjobban kitűnik abból, hogy a technika és a gazdaság ugyan átalakítja a természetet, de nem csinál belőle egy új világot, mint például a művészet, vagy nem ad neki egy teljes jelentést, mint a vallás. Egyszerűen: egyikük sem elég önmagának, — hogy értelmük legyen, rászorulnak egy magasabb formára. Erejük a természet ereje, melyet azonban emberi célok szolgálatában hasznosítanak. Eszköz voltuk itt derül ki legvilágosabban. S mint minden eszköz, valami rajtuk túl fekvő céltól kapnak értéket. A célszerűség ugyanis csupán relatív, a célhoz mért érték, míg az igaz és a szép önmagukban értékesek.

Technika és gazdaság a magasabb kultúra-ágaknak ennél fogva éppen úgy eszközei, mint ahogyan ezek a természetet használják eszközül. Semmit sem tehetnek a természet ellen. Ha mégis legyőzik, ezt csak a természet törvényeihez való alkalmazkodás által tehetik. *Natura non nisi parendo vincitur*, — ez a tétel csak egy, a technika nagyszerűségétől mámorba esett korban születhetett meg. S hogy mennyire a természet határán mozog a technika, abból is kitetszik, hogy minden szerszám és gép lényegében az ember testi organizmusának kiegészítése, mintegy meghosszabbítása, folytatása. Átalluk testünk képességei meghatározódnak: a teleszkóppal tovább látunk, mint pusztán szemmel, az emelővel nagyobb súlyt tudunk fölemelni, mint csupasz karral, a mikroszkóp olyan világot tár föl előttünk, ahová szabad szemmel nem tudunk behatolni stb. Igazában tehát *a szervi*

élet felfokozása a technika. Alkotásai munkát végeznek, akárcsak testi organizmusunk, s ezért a teljesítményért becsüljük meg. Ezért állíthatjuk jogosan, hogy a technika és a gazdaság éppen úgy alapja egy magasabb szellemi kultúrának, mint ahogyan testi valónk is alapja, lehetősége a szellem értékeihez igazodó életünknek. Ez adja a fizikai erőt ahhoz az erőfeszítéshez, amely szükséges ehhez a magasabbrendű élethez.

Magas kultúra azonban rendszerint ott keletkezik, ahol az ember már függetleníteni tudta magát a mindennapi kenyér gondjától. E téren persze nem egyforma színvonal a döntő. Kunyhóban sokszor elégedettebb életet lehet élni, mint palotában. Minthogy a gazdaság és technika szükségletek kielégítésére szolgáló eszközök, fejlődésük magukra a szükségletek alakulására is visszahat. Az ember szükségletei szinte a végtelenségig fokozhatók, s amint a kielégítés lehetősége növekszik, a szükségletek is tovább és tovább fokozódnak. A mai ember életéhez számtalan olyan termék és kényelem hozzátartozik, amiről elődeink álmodni se mertek volna. De a technikának és a gazdasági életnek bármily fejlett és bonyolult formája végeredményben mégis csak természet. Megnyujtott, felfokozott természet ugyan, de természet, amelyet felhasznál az ember. Eszköz. Idegen kultúrák emberei éppen ezért ezt veszik át legkönnyebben.

A kultúra dekadenciájának jele, mikor az oekonomizmus és a technicizmus válik benne uralkodóvá, vagyis, ha a gazdasági és technikai szempontokhoz igazodik minden egyéb alkotó tevékenység. Ilyenkor a politika nem emelkedik túl a hatalmi érdekeken; közömbösekké válnak az oly igazságok, amelyek nem alkalmazhatók legott a gyakorlati életben, s általában kihal a lélekből a transcendentia iránt való fogékonyság. A világ és az élet maga is gépszerűvé lesz: a szükségletek mechanizmusa pedig világmagyarázó elvvé. Egy akarat marad ébren, a hatalmi akarat, mely azonban ekkor az emberben sem a szabad személyt, hanem érdekeinek az eszközét látja, akit tetszése szerint fölhasználhat. Hiába válik a technika fejlődése során tudományossá és a gazdaság az állami akciók céljává, a dekadencia szelleme annál nagyobb mértékben kezdi ki az ilyen hanyatló kultúrát.

3. ÁLLAM ÉS POLITIKA.

A személyes élet emberi közösséget, társadalmat tételez fel. Az egyén önmagában semmi. Inkább lehetőség, mint igazi valóság. Tudata elhatárolja,

önmagát a mással, a világgal szembeállítja, de a szellem átfogja az ént és a nem-ént. A tudat ennél fogva létünknek elkülönítő, a szellem azonban egyesítő, kapcsolatokat teremtő mozzanata.¹² S minthogy a személyes élet a szellem felismerésére épített élet, a személy túlarad az egyénen. A létnek egy szeletével, a benne foglalt emberekkel és tárgyakkal kapcsolatba lép, velük egy egészet alkot. Ami ezekkel történik, azt úgy fogja fel, mintha vele történe. Más szóval: ezt a kapcsolatot sorsszerűnek érzi. Az ember valahova tartozik. Ez a viszony kétoldalú: minden emberhez tartoznak dolgok és más emberek, s megfordítva: minden ember dolgokhoz és más emberekhez tartozik, velük sorsközösségben él. Bennük vannak mintegy a személyes gyökerei, s ha erőszakkal kitépődik és más közösségbe tétetik át, ezt a változást éppúgy megsínyli, mint a növény, amelyet átültetnek. Gyökértelenül senki se élhet, ezért kell az embernek a közösség, a társadalom. Ki ne érezte volna, hogy régi bútorok, amelyek közt féléletet töltött el, részévé váltak az életének? A ház, amelyben születünk, az iskola, amelyben tanultunk, sohasem válhatnak közömbössé. S az emberek, akikkel együtt élünk, akiktől kaptunk vagy akiknek adtunk valamit, velünk maradnak halálunkig.

A szellem által tehát az ember életköre túlnő az egyén természetes határain. Természet szerint az egyén köre addig terjed, ameddig közvetlen érintkezésben tud lenni környezetével: amiket vagy akiket nem ér el, azok kiestek a köréből. A szellem azonban kapcsolatot teremt olyan lényekkel, amelyekhez fizikailag soha el nem érhetek. A halott szülők tovább élnek: Platon és Goethe szólnak hozzám, s a szellem eszközöket alkot, hogy a magamévá tehessek oly valóságokat, amelyekhez enélkül soha hozzá nem juthatnék. Minden ember csodálatos szövevényes hálózatnak középpontja, amelynek szálai meghatározzák helyzetét, de ezeket a szálakat egyúttal ő maga is fonja és továbbszövi. Beletartozunk egy családba, választunk magunknak barátokat, részt veszünk kisebb-nagyobb közösségek, végül egy egész nemzet életében, s ezeknek az életszálai mind mintegy csomóba futnak a személyünkben. S hogy ez nem egyszerű természeti meghatározottság, hanem annál több: erkölcsi jellegű, világosan kitűnik abból, hogy felelősséget érzünk velük szemben. Vállaljuk, hordozzuk ezt a szövedéket, mely legott összeomlik és megsemmisül, ha ez a felelős akarat nem tartja tovább. Hiába tartozom a fizikai eredet szálai útján egy családba, ha annak szellemével ellentétbe helyezkedem, ha azt megtagadom, nem vagyok többé a tagja. Az igazi közösség a szellem közössége. Sorsvállalás másokkal, akiket magamhoz tartozóknak vallók.

Ez a sorsvállalás a személy aktusaiban nyilvánul meg. Rajtuk át mintegy kisugárzik arra a közösségre, amelyet magáénak vall az ember. A nagy emberek különös hatásának az a titka, hogy rajtuk ezt a közösségteremtő felelősségvállalást jobban érezzük, mint a köznapi lényeken. A nagy embert nem az erős akarat teszi, hanem az a személyes élet, mely a szellem élete benne, s belőle kisugározva értelmessé és teljessé teszi azoknak az életét is, akik varázslata köréhez tartoznak, s akikről éppen ezért el lehet mondani, hogy „egyek vele“.

A személy dinamikus valóságához hozzátartozik tehát a társadalom. Közösségteremtő erő rejlik benne, mely túlrad az egyéni léten. Nem akar felolvadni a világban és a másban, hanem szembeszáll velük és a maga akaratát kényszeríti a természetre és a társadalomra. S a szellemnek személyformáló ereje viszont abban áll, hogy általa egy magasabbrendű valóság tárul föl az ember tudata előtt, s vágyat ébreszt benne ennek a valósága iránt. Ezért a személy aktusaiban a szellem tör be a természeti és társadalmi valóságba. A személy, akivé lesz a természetes ember, igazában a tetté vált szellem: fizikai egyén, aki azonban a szellem — az igazság, szépség és jószág — egyetemes vonásait hordozza magában és valósítja meg életével. Ezzel az egyetemességgel árad túl a személy léte a tudaton és az egyes emberen. A személy a társadalmi közösséggel mintegy kiegészíti önmagát. Általa válik valóban egésszé. A társadalmi közösségen kívüli lét mindig fájdalmas, mert töredékes. Robinsonná nem jókedvűből lesz az ember, hanem szerencsétlenségből vagy fájó tapasztalatok kényszerítő nyomása alatt, mikor nem tudja elviselni azt a közösséget, melyhez sorsa hozzákapcsolta.

A filozófiai szolipszizmus képtelensége és az egocentrizmus embertelensége legott kiderül a személyes élet valóságának fényében. A nagy lelkek, akik egész életet akartak élni, mindig Pascal tételét vallották, mely szerint „az én gyűlöletes valami“. A személynek kell a közösség. Kell az önmagán túlvalóhoz igazodás. Nem élhet valami nála magasabbrendűnek a tudata nélkül. Nem tud magában elzárkózni, hanem a szolgálat, a maga-felajánlás mozdulatával fordul oda a máshoz: az emberhez, a társas közösségekhez, a világmindenséghez, az Istenhez, mert csak így érzi a maga életét teljesnek. Ebben az önkiegészülésben mindig az érték keresése a mozgatója. Ezért van igaza Aristotelesnek, aki szerint „minden közösség valami jónak a kedvéért jött létre“.

A személy közösségteremtő akarata a politika. Így válik ez a kultúrának egyik nagyon is lényeges mozzanatává. Emberi kapcsolatok létrehozása és szabályozása rejlik benne. Ezért a politika elválaszthatatlan a jog fogalmától. Igazat kell adnunk Van Calker mondásának, aki szerint „a politika alakulóban lévő jog, a jog pedig megvalósult politika“.¹

A politika mivoltát legott megértjük, ha figyelembe vesszük, hogy a személyben tulajdonképpen egy szintézis rejlik: a természet szerint önző, a maga életét élni vágyó egyénnek és a szellem egyetemességét képviselő érték-közösségnek egysége. Ahogy a magunk élete állandó harc természetes ösztöneink és a tudatunkban felismert értékek követelte köteleességek között, úgy a politika is harc. Küzdelem a kultúra kereteiben a szubjektív-egyéni és az objektív-egyéni fölötti célok között. Az egyéni és szűkkörű érdekek mérik itt össze erejüket a közérdekkel, a mindenki javával. A politikai paradoxon ott rejlik, hogy a személyes akaratnak egységbe kell öntenie a két ellentétes tényezőt: saját érdekét az egyetemesen jogossal össze kell békítenie. Éppen ezért a politikai akaratnak az egyéni érdeknél magasabbra kell látnia: oda, ahol az egész közösség java honol, s ezt az összefogó egységet mint hatalmi alakulatot, melynek ereje van az egyént a közösségnek alárendelni, *államnak* nevezzük. Politikaivá tehát azáltal lesz az akarat, hogy céljául az államot, annak fenntartását és alakítását választja.

Ebből könnyű belátni, hogy az állam nem önálló szubstanciális valóság, hanem a kultúrának olyan alakulata, melyet a személyes akarat hordoz és épít ki bizonyos közösség javának szolgálatában. A politikai akarat ugyan feltételezi az államot, de egyúttal teremti is azt. Innen van, hogy az állam és a politikai akarat léte egybeesik: állam addig van, amíg van akarat, amely érte tevékeny, viszont a politikai akarat is ott születik meg, ahol van olyan amilyen állam, amelyre vonatkozhat. Ezért meddő és értelmetlen kérdés az állam eredete felől való kérdezősködés. A történelem nem ismer olyan közösséget, amely ne élt volna valami állami formában: az állam és a történet egyszerre kezdődnek az ember életében.

Ha felnyitjuk a történelem lapjait, állandó harcokról és pedig tipikusan politikai harcokról olvashatunk rajtuk. Sokan ezt a küzdelmet egyértelműnek tartják a természetben tapasztalt létért való harccal, és az emberi történetet biológiai módon szeretik értelmezni. Nincs ennél nagyobb tévedés. Az emberi közösségnek abban az együttes erőfeszítésében, melyet politikai harcnak nevezünk, sohasem egy ember áll szemben egy másik emberrel, hanem egy közösség egy másik közösséggel (párt párttal, nemzet nemzettel).

illetve állam állammal), s a küzdelem nem a fizikai létért folyik, hanem ennél többért: hatalomért és jogért. S ez a hatalom egészen más, mint az erőszak. Nem az ellenfél megsemmisítése, kiirtása, hanem meghódítása, azaz a magunk értékakarátának elismertetése a célja. A politikai hatalom és a jog a szellemi, a kulturális létnek kategóriái, s bizonyos értékektől normált akarathoz való igazodást jelentenek. Értelmes, azaz értékekre vonatkoztatott erőfeszítést értünk rajtuk. A politika célja sohasem a pusztá lét biztosítása, hanem a jobb, a emberhez méltóbb lét megszerzése. Az a cél lebeg előtte, hogy az ember több lehessen, mint természet. Hogy olyan tevékeny életet élhessen, amelyben bizonyos értékeket megvalósíthat. A hatalom is, amelyre törekszik, elsősorban a természet fölött szerzett hatalom, melyet az emberi természet fölött vett diadal tetőz be. A politikust bizonyos embereszmény vezeti, s a politikai akarat ehhez méri a kívánatos emberi cselekvéseket. Ebből magyarázandó, hogy a politika és a jog egymástól elválaszthatatlanok. A politika a jogért küzd és az államot, mint ennek a jognak őrért és birtokosát fogja fel. A jog ideája pedig világos biznysága annak, hogy az akaratnak is vannak szellemi normái. A helyes jog objektív értékekhez igazodik. Tehát nemcsak a teoretikus, hanem a praktikus szellem is értékekhez való alkalmazkodást követel tőlünk.

A politikai akarat tehát mindig valami jogszerű uralom létrehozására irányul. Bár életformája a harc, célja mindig a béke: egy olyan rendezett nyugalmi állapot, amelyben az állami közösség tagjai, az úgynevezett polgárok egymás sérelme nélkül élhetnek életfeladatuknak.

A jognak és a politikának ez a benső összefüggése szolgálhat magyarázatául annak, hogy minden érdekpolitika kénytelen álarcot ölteni magára: a jogszerűség színével kendőzni magát, mikor a fórumon megjelenik. S ha mégis kénytelen elismerni, hogy a közösség java helyett egyéni vagy csoport-érdekeket szolgál, mohón keresi az érveket ez érdekek jogosságának a védelmére. Itt mutatkozik meg legjobban, hogy a politikai cselekvés nem a természet létért való harcának pusztá meghosszabbítása, vagy egy más síkban történő folytatása, hanem az értéksíkban akart cselekvés: még a legrealistább napipolitikus is öntudatlanul bár, de eszmékhez igazodik, s megtagadja önző természetes érdekeit, mikor politikai akciót kezd. Az önző érdekeken felülemelkedő eszméket vall vezetőjének. Igazságosságról és szeretetről kénytelen beszélni. Mindenkinék és minden kultúrának meg akarja adni a magáét.

A fentebbiek alapján igazában csak egyféle politikát ismerhetünk el: azt, amely az államra, mint az egész közösség rendezett szervezetére irányul. Ennek az analógiájára beszélhetünk csupán a kisebb részegységek körében is politikáról. Így lehet szó például gazdaságpolitikáról, egyházpolitikáról, kultúrpolitikáról, mint a közműveltség megszervezésének kérdéseiről stb. E részek „politikája“ azonban gyökeretelenné és a levegőben lógóvá válik az államra vonatkozó politika nélkül, hiszen csak a részeknek más részekhez való viszonyáról, illetve az egészben elfoglalt helyzetükről és jogos igényeikről szólhatnak.

A politikai célok és a politikai valóságok közt rendszeresen nagy űr szokott tátongani. Nincs olyan politikai célkitűzés, programú, amelyet a politikusok százszázalékgig be tudnának váltani. Emberi létünknek ellentétei ütköznek ebben is szemünkbe. Cselekedeteinkben a végtelen életre szeretjük magunkat beállítani, s csak véges életet élhetünk. A szellemi forma, mely előre lendít, a természeti valóságok, történeti tények vasfalába ütközik és sohasem bontakozhatik ki teljesen.

Mikor a szándék tényné válik (már olyanná amilyené), a szabadság világából áttevődik a tárgyi, fizikai világba és ennek részévé lesz. Elszakadva a személytől, mely melengette, személytelenné lesz és a tárgyi valóság szemlélete alkalmazható rá. Űgy tűnik fel, mint az egyetemes szükségszerűség egy mozzanata, amelynek be kellett következnie. Az ember tetteiben szabadság csak előre nézve van, visszafelé nézve csak a szükségszerűt, a sorsot láthatjuk benne. A történetírók, akik így visszafelé szokták nézni a politika eseményeit, s nem az alkotó folyamatot, hanem a kész műveket veszik szemügyre, a múlt század során fölvetették a gondolatot, hogy a politikát lehetne-e tudományossá tenni. Ebből a körből való a pozitívizmus atyjának, Auguste Comtenak az elgondolása, aki az emberi társadalom fejlődésének menetét vélte meghatározottnak a teológiai, metafizikai és pozitív fokok felismerésével, s ezen az alapon úgy képzelte, hogy a társadalomtudomány (szociológia) képes lesz a jövő számára egy úgynevezett pozitív, azaz tudományos politikát felállítani. Ez azonban óriási tévedés. A konkrét politika csak *post festa*, vagyis akcióinak lezárása *után* esik a tudományos vizsgálódás körébe. Az értékek felismerése és velük a politikai célkitűzés nem a tudományos ész, hanem a személyes tudat intuitív aktusai körébe tartozik. Ezek ennél fogva nem számíthatók ki előre. Meddő utopizmusba téved, vagyis olyan fantáziálásokba bonyolódik, amelyek számára nincsen a világon hely (topos), aki a természettudomány

exakt törvényeinek analógiájára tudományosan akarja megszabni a politika célkitűzéseit és akcióit. Az értékelismerés és a ténymegismerés a léleknek két különböző aktusa. Amaz a jövőt teremtő cselekvés lendítője, emez pedig a megtörtént dolgok és létrejött művek tudomásul vétele. Ott a választás, a lehetőségek állanak előttünk, itt a változhatatlan, befejezett tények. Ott a szabadság körében mozgunk, mert ez a valóság még csak a tudatunkban van, s a tudat a szabadság birodalma, itt ellenben a szükségszerűség nehezedik ránk, a sors, ha sorsnak nevezzük azt, ami kívülről lép be a tudatunkba. Az tehát, aki a politikát és a tudományt egy síkra akarja vetíteni, a naturalizmus hibájába esik, mert nem ismeri fel a különbséget a tárgyi világ és a tudatvilág alkata között. Marx oekonomiai történetfelfogása, az úgynevezett történeti materializmus ennek a tévedésnek tipikus példája: abból a meggyőződésből fakad, hogy az ember mindenestől megérthető a természetből, s nincs életének olyan mozzanata, ami ne volna a természettörvényeknek alávetve.

Napjaink története fényes bizonyítéka, hogy világnézet és politika mennyire érintkező területek. A kommunizmus, mely a marxi ideológia alapján csinál politikát, a világnézeti naturalizmusra támaszkodik. Látható belőle, hogy a naturalizmus eredendő bűne, hogy a politikában utópiába torkollik. Politikai téren a szabadság tagadása (mindenféle naturalizmusnak ugyanis ez az ellensége) diktatúrát jelent, s vele az emberi személy értékeinek feláldozását utópikus fantazmák reményében.

A világnézeti politika általában elvi politikát jelent. Ebből következik, hogy mindig merev, holott a politikának hajlékonynak kell lennie: egy történeti sors adta helyzetnek és egy konkrét közösség eszményeinek szintézisét kell megtalálnia. Ennek megvalósulása a mindenkori állam, a politikai akciók tárgya. A politikai pártok pedig az államról alkotott különböző felfogások megnyilvánulásai. Gyökerükben mindig valami világnézet rejlik, hiszen arról van náluk szó, milyen államban, milyen hatalmi alakulatban vélik az embernek emberhez méltó életét legjobban biztosíthatónak.

Éppen ennek a bizonyos értékes életformának biztosítása követeli, hogy az államnak hatalma legyen egy meghatározott közösség felett. Azokat a személyeket, akik ez alá a hatalom alá esnek, az állam polgárainak nevezzük. Állam és polgárok összetartoznak, együtt alkotnak egy egészet. Köztük hasonló a viszony, mint amilyen a természet és az egyes természeti tárgyak között áll fenn. Természet ugyanis a dolgok összesége,

amennyiben általános törvények által van meghatározva: az egyedben azonban mindig több van, mint az általános törvényszerűség, tudniillik éppen az, ami őt egyedde teszi, azaz többé, mint a faj puszta reprezentánsává. A polgár élete sem merül ki az állami életben, a közösségi feladatok teljesítésében. A személy annyiban polgár, amennyiben magára veszi az államban megvalósult közösségi akaratot és alkalmazkodik hozzá. Ezen túl a maga életét jogosult élni, amely az államot nem érinti. Ebből következik, hogy az államnak is csak mint polgárra terjed ki rá a hatalma.

Az állam akarata a törvényekben van lefektetve. Mint polgár ezeket elfogadom és cselekvéseim normáiként használom. S minthogy a törvények racionálisak, a polgár cselekvéseinek is racionálisnak kell lenniök. Az ember azonban nemcsak polgár, hanem sajátos egyéni személy is, akinek élményei, elgondolásai és akarásai nem a közösségi akarathoz való igazodásban, hanem a maga egyénisége szerint való megnyilvánulásban is állnak, nem mondható tehát *minden* cselekedetünk politikai értelemben racionálisnak. Létünknek ez az irracionális oldala az, amely kiesik az állam irányítása alól.

Honnan van az államnak ez a nagy hatalma polgárai fölött? Hiszen az állam nem olyan érzéki-szemléletes valóság, mely polgáraitól függetlenül létezik. Nem is valami kollektív személy, mert nincsen tudata a polgárok tudatán kívül. Minek kell tehát mondanunk? Nem lehet egyéb, mint a polgárok akaratában megvalósult értelem: cél, amelyet közös akarattal vállalnak és életükben a neki való engedelmisséggel valósággá tesznek. Innen származik az a tulajdonsága, hogy köti a polgárait, azok tudatában éppen úgy kötelességek élnek az állammal szemben, mint például Istennel szemben. Éppen ez a kötelezettség mutatja, hogy az államban az érték-szféra az uralkodó. Amint ez az érték, a közösségnek, az összetartó akaratnak értéke felbukkan az ember tudata előtt, már ott van az állam. Ez az oka, hogy nincs olyan közösségi élet, amely az állam bizonyos jegyeit ne hordozná magán. Állam-előtti korról csak abban az értelemben lehet szó az emberiség történetében, hogy bizonyos magasabbrendű állam jegyei hiányoznak, de a legprimitívebb közösségi élet sem állhat fenn valamiféle főhatalom elismerése nélkül. Leghelyesebb azt mondanunk, hogy az állammal lett az ember természetes lényből kultúrlénnyé. Az államban ugyanis egy egészen új, a természeti valóságon túlemelkedő princípium jelenik meg az ember életében: a tudatos szolidaritás, melynek léte és fennállása az egyének összetartozását hozza létre. Az állam

addig van, míg betölti a maga célját: a társadalmi rend biztosítását, melyet polgárai benne értékelnek. S éppen ez az értékelés hozza létre állandóan az államot nemzedékek hosszú során át. Akinek azonban az értelem fölfedezésére nincsen szeme, az az államot sehol sem találja. Lát embereket, tapasztal történéseket, csak az államot nem tapasztalja sehol. Mert az állam valóra vált értelem, szellemi alakulat, amelyet éppen ezért a polgárok önmagukban hordoznak. Hegel „földreszállott istennek“ (Gott auf Erden) mondotta, s valóban van bennük sok közösség: mindegyik kötelezi azokat, akik felismerik, mert mindegyik szellem, s így nem az érzéki tapasztalat által, hanem „lélekben és igazságban“ ismerhető meg.

Az állam éppen ennél a szellemi jellegénél fogva a kultúrának és nem a természetnek körébe tartozik. Bármily szokás is például a hangyák és a méhek „államáról“ beszélni, ebben nincsen semmi igazság, mert a hangyák és méhek nem tudnak az ő államukról, nem tudják magukat államuk polgárainak, hiszen nem szellemi lények. Az állat természetes ösztöneinek engedelmeskedik, mikor úgy cselekszik, hogy egy nagy rendbe illeszkedik ezzel bele. Nem célgondolatok irányítják, hanem életösztöneinek tesz eleget. Nem ismeri a jog eszméjét, s ezért nincs is állami élete, nincs politikája. Egy méhkason belül nem találunk alkotmányjogi harcokat, törvényalkotást, sem pedig pártokat, amelyek vitatkoznak a közösség érdekeinek helyes szolgálatáról. Ami az állatállamban történik, mind szükségszerűen történik úgy, — ott nincs jogos és jogtalan cselekvés, ezért az nem is állam emberi értelemben, csak az organikus életnek egyik érdekes formája. Ezzel szemben az *igazi állam erkölcsi közösség*, melyet a személy más személyekkel közös akaratban formál magának azért, hogy személyes valóját ennek a keretei között és oltalma alatt a lehető legteljesebben kifejtse. A politika pedig az a folyamat, amelyben az államot alkotó közösségi akarat formálódik, s a polgárokból tudatossá válik. Általa az állam mintegy állandóan megvalósul. Ezért nevezhetjük jogosan az igazi politikust államférfinnak; az ő tevékenysége valóban államalkotás, államformálás.¹⁴

4. AZ ÚT FÖLFELÉ.

A technikai, gazdasági és politikai kultúra az adottságoknak az emberi élet érdekében való felhasználása jegyében jön létre. Ezért is nevezetük vitális kultúrának. Az ember itt még a haszon és az érdek szempontjain

nem emelkedik túl. A saját erejét kipróbált és a szellem tudatára ébredt személy azonban ennél a foknál nem áll meg. Magasabbra vágyik és valóban elér oda, ahol már nem a vitális érdekek vezetik, hanem életét áldozza az értékeknek érdek nélkül való, önzetlen szolgálatában. A lélek ereje akkor mutatkozik meg igazán, amikor lemond szubjektivitásáról és teljesen alárendeli magát a szellemnek. Ez történik a tudományban, az erkölcsben, a művészetben és a vallásban.

Az itt említett kultúrágak mindegyike csirájában már a vitális fokon is megtalálható, s ekkor természetesen a haszon szempontjai uralkodnak fölöttük. A tudomány lehet a technika és a gazdaság szolgálója, mikor az ember azért kutatja az igazat, hogy legott felhasználja alkotásai érdekében. A feltaláló útja bizonyos ismeretek megszerzésén vezet keresztül. Aki tud, többre képes, mint a tudatlan. Bizonyosan erre gondolt Bacon is, mikor a tudást mint hatalmat emlegette. Kenyérkereset is lehet a tudomány, amelyet primitív társadalmak „tudósai” éppen ezért rejtegetnek, hogy a maguk céhének kiváltságát és megélhetését ily módon biztosítsák. De mindenki tisztában van vele, hogy nem ez az „igazi” tudomány. Ez utóbbi az igazságnak érdektelen keresése, ahol el kell némulnia az ének, hogy megszólalhasson maga az igazság.

Az erkölcs vitális és ideális fokát legvilágosabban Kant¹³ és Bergson^{1'} vették észre anélkül, hogy igazában a motívumait is számba vették volna. Kant ugyanis a jelenségnek csupán formai oldalát nézte, Bergson pedig nem emelkedett fel az önértékek látásáig. Ezért mindkettőjük magyarázata hiányos, noha az erkölcs két formáját egész határozottsággal meg tudták jelölni.

Kant a vitális erkölcsöt legalitásnak, és az ideálist moralitásnak nevezi. Találón veszi észre, hogy amaz lényegében a törvényszerű viselkedés, mikor az ember nem ütközik bele a közösség által felállított tilalmakba, de mindazt megengedettnek tartja és teszi is, ami nincs kifejezetten tiltva. Ezzel szemben a moralitás a jónak önmagáért való akarása, mikor kötelességeinket, melyeket az erkölcsi parancsban felismertünk, megtesszük anélkül, hogy a belőle reánk háramló haszonra vagy kárra tekintettel volnánk.

Nyilvánvaló, hogy a legalitás, mint a szó elemzése is mutatja, a törvénnyel (lex) megegyező erkölcs. A jogszerűség döntő benne, s nem több, mint a közösség állampolitikai akaratához igazodás, hiszen a törvényt ez alkotja. A közösség által az egyénnek, mint polgárnak engedélyezett jog pedig mindig addig terjed, ameddig ez a közösség érdekeit nem sérti.

Ezért rendszeresen tilalmak formájában nyer kifejezést. A közösség ugyanis a törvénnyel korlátokat állít az egyén elé és védi a „mindenki“ életérdekeit. Mindent megenged az egyénnek addig, míg cselekedete a közösséget nem érinti. Gondolhat például azt, ami neki tetszik, de nem minden gondolatát közölheti közösségének többi tagjával, stb. Könnyű észrevenni, hogy a közösség sok mindent jogszerűnek, azaz a törvénybe nem ütközőnek ismer el, amiért azonban önmagunk előtt mégis pirulni vagyunk kénytelenek, ha elkövetjük. Itt látszik meg a kétféle erkölcs különbsége. A szó talán egy, de a valóság és a jelentés nem ugyanaz. A legalitás, vagyis a vitális erkölcsiség lényegében a politikai akarat függvénye. Közelebb áll a természet síkjához, mint az önértékű szelleméhez, amit az is bizonyít, hogy szabadsága csak feltételes: a közösség szabta korlátokon belül érvényes.

Bergson azt, amit Kant legalitásnak nevez, a „zárt társadalom“ erkölcs nevével jelöli meg és biológiai magyarázattal támasztja alá, s ennek megfelelően eredeti alakjában nem is az emberi társadalomban találja meg, amely sohasem „zárt“ egészen, hiszen a szabadságnak kisebb-nagyobb fokát mégis csak a magáénak mondhatja és ezzel a „nyíltság“, a történeti alakulás jelenségeit mutatja. A „zárt“ társadalomnak ugyanis az a jellemző vonása, hogy benne az egyéninek és a szociálisnak kategóriái egybefolynak. Itt a kötelezettséget az ember életében az a kényszer képviseli, melyet a társadalom elemei gyakorolnak egymással szemben, hogy megtarthassák a társadalomnak, mint egésznek a formáját. Nyilvánvaló ebből, hogy a politika, mint a társadalmi egésznek tudata, ennek az erkölcsnek végső fokon való szabályozója. Azokban a társadalmi egységekben, amelyek szabad személyek által önként vállalt értékszolgálat alapján jöttek létre, a politika, vagyis a közösségi akarat felolvad az erkölcsben. A „zárt“ emberi társadalomnak erkölcsé pedig felolvad a politikában.

A zártság mindig a vitális érdekek kedvéért jön létre. Így van ez az egyéni organizmus életében, s a hangyák és a méhek „államában“ is. Az emberi társadalom ugyancsak a vitális érdekek előtérbe nyomulásával veszi föl ezt az alakot. Ilyen a ^primitív, törzsi állam, de ilyen a diktatúra is. Mindegyik a szabadság minimumával védekezik a részekrebomlás ellen. Történeti államok akkor folyamodnak a diktatúrához, mikor az egyének, a polgárok tudatában elhalványodnak a közösség életérdekei, s a bomlás, a pusztulás fenyegeti a közösséget. A törzsfőnök uralma, éppúgy, mint a diktátoré, csak úgy állhat fenn, ha el tudja tüntetni az egyéni és a közérdek különbségét. Sőt tulajdonképpen ennek a kedvéért jön létre. A dol-

goknak olyan rendjét teremti meg, amelyben nem különül el a közösség és az egyén érdeke: a kettő visszahajlik egymásra, mert minden érdek egyéni is, meg társadalmi, azaz közösségi is. Ilyenkor a cselekvő lélek mintegy körben forog: az egyéni nem tud kiszakadni a fajnak alajáról. Azért „zárt“ az ilyen lélek és zárttá válik az a közösség is, amelyben él. Minden mozdulata a közösségért történik. Vonzalma csak a törzse, a közössége, a fajtája, a nemzete keretén belül találja meg tárgyát és ellenséges érzülettel fordul mindahhoz, ami ezen kívül esik. „Erkölcse“ tehát a társadalmi kényszer terméke, s addig tart, míg ez a kényszer az egyént hatalmában tartja. A követelményei szerint való viselkedés ennél fogva egy zárt körön *belül* kötelesség, de rajta kívül már nem. A fajtabelimet megcsalni bűn, az idegent rászedni azonban már nem az. Az ilyen morálról mondta Pascal, hogy a Pireneusokon innen igaz, rajtuk túl már nem.

Hogy ez az erkölcs a szabadságban élő és az önértékek, tehát minden szük eszközi érték fölé emelkedő értékek irányában nyílt személyes erkölcsi-ségnél alacsonyabb rangú, nem szorul igazolásra, mert önmagában nyilvánvaló. Alacsonyabb rendű már azon egyszerű oknál fogva is, mert az ilyen cselekvés végül automatikusá válik: nem kell, s nem is kívánatos hozzá a gondolkodás. A közösségi ösztön és megszokás a legkisebb ellenállás irányában lendíti előre a cselekvőt. A törzs erkölcsé szerint élni könnyebb, mint azzal szembe fordulni. Az erkölcs tehát itt valóban a minimumot követeli a közösség tagjától, s a felelősséget is leveszi a válláról, hiszen az egész közösség felel az egyénért. A tömeg erkölcsé ez. A törzsi erkölcs annál tisztább és tökéletesebb, minél inkább személytelen formulákban él. Ebben is hasonlít a törvényhez, míg a személyes erkölcsben egy érték közvetlen hozzám szól és tőlem követel egy cselekvést, egy viselkedést, amelyet helyettem senki más meg nem tehet, s éppen ezért az az én kötelességem és egyedül én vagyok felelős érte. A zárt lélek a „kéz kezét mos“ elve alapján alkotta meg a józan és számító viselkedés kódexét és kielégít a közösségben élvezett biztonság jóleső nyugalmával. Megelégszik a középszerűség erényeivel, míg a nyílt lélek a személyes kitűnésre ösztökél. Feltárja előttünk a végtelent, az utat, mely az önértékek felé vezet és példájával, nem pedig kényszerítéssel, rá akar venni bennünket, hogy mindnyájan kockáztassuk, ha kell életünket is az erkölcs birodalmának — vagy mint a hívő mondja: Isten országának — e földön, az emberek közt való építésében.

Ez a célkitűzés sejtetheti, hogy erkölcs és vallás, valamint erkölcs és politika sok érintkező pontot mutatnak. Azt mondhatnék, hogy lefelé, a

kultúra vitális alsó rétege felé az erkölcs a politika irányában tájékozódik, míg felfelé az ideális fokon a valláshoz simul. De ugyanezt állíthatjuk a valásról is. Ennek is van egy alsóbb: vitális és egy magasabb: ideális és misztikus formája.

Vitális formája a mágikus kultuszcselekvésekben, az istennek vagy isteneknek bizonyos cselekvésekkel a magunk érdekében való közbelépésre — mondhatnám — kényszerítésében áll. Misztikus formája pedig személyes akaratumknak az isteni akarattal való megegyezésében és végső formájában az Istennel való egyesülésben, a vele „együttélésben“ (unió mystica) rejlik.

A misztikusok vallása túlhalad az értelmén. Lendület, dinamikus erő, mely a legnagyobb magasságok felé emel. A köznapi lélek számára ez' a szféra sohasem tárul fel. A kultuszban kimerülő vallás a közösség fegyelmű eszköze és összetartó hatalma az eszében bízó, kritikus és lázadó hajlamú egyénnel szemben. Vissza akarja téríteni az egyént a zárt körbe, amelynek korlátait feszegeti. Helyre akarja állítani a törzsi kohéziót, mikor észrevéti azt a sok akadályt, amely a végtelenbe lendülő életkedv és optimizmus elé tornyosul. Rámutat a halálra és az egyéni kezdeményezés számos balsikerére, melyek elől a közösségnél az ember oltalmat talál. Az a társas ösztön, mely e vallás létrehozója, vitális természeti erő. Szervező hatalom, s a természet jobban törődik a fajjal, a közösséggel, mint az egyénnel. Mikor tehát a kritikus értelem bizonyos pontokon felbomlással fenyegeti a természetes közösséget, akkor a veszélyeztetett ösztön maradékában: a mítoszalkotó funkcióban a közösség hatékony ellensúlyt kap, s egy vallási képzetkörrel kényszerít rá a tudatra. Rítusokat és mítoszokat alkot, melyek mind a kötöttség újabb láncszemei. Az anyagi valóság mögé csodás erőket rejt, majd megszemélyesíti ezeket, s istenekkel népesíti be a természetet és a világúrt, akik mind azon öröködnék, hogy az egyén ki ne szakadhasson abból a közösségből, amelybe beleszületett. S gondja van rá, hogy még a halhatatlanság is úgy lehessen valóság, ha a közösség, az utódok törődnek a halottaikkal.

Ennek a vitális vallásnak szelepe a régi közösségi keretek megtartása, sőt megmerevítése, ezért Bergson statikus vallásnak nevezi. Teljesen a földi élet számára és igényei szerint van alkotva, s ennek a megnyújtásaként ígéri a túlvilág! életet, mint az itteninek folytatását, hol a jutalom és a büntetés hona vár ránk. Lényegében nem egyéb ez a vallás, mint a természet védekező mozdulata a személyes öntudat szabadsága és a közösség kapcsainak lazítása ellen. Figyelmeztetés a gondolkodó emberhez, hogy milyen vesze-

delinek torkába fut, ha magára gondol és a saját esze szerint akar élni. Egyben tagadása a halálnak; ennek a megdöbbenő tapasztalatnak. Érdek, haszon és hatalom szempontjai elválaszthatatlanok tőle. Vitális eredete az ösztön rokonává teszi. Ezért az értelem lefokozására törekszik: infra-intellektuális, holott az igazi vallás a felfokozott élet, s így supra-intellektuális. Olyan a viszony a két vallásforma között, mint amilyen az igazságosságnak szemet szemért és fogat fogért erkölcsé és a szeretet megbocsájtó morálja között áll fenn. A nagy misztikus lelkek dinamikus hite éppen annyira felette áll a rítusok vallásának, mint az élő és munkás szeretet az igazságosság jogászai formuláinak.

Az erkölcshez és a valláshoz hasonlóan a művészetnek is van olyan ága, melyet inkább a hasznossági szempontok uralma jellemez, mint az önmagáért való szépség keresése. Az iparművészeire és a díszítőművészetre gondolok, amelyek célszerű tárgyaknak adnak tetszetős, esztétikai formát. Ez azonban már a kultúrát alkotó embernek éppen a hasznossági szempontok fölé emelkedési vágyáról tanúskodik. Egy szekrénynek, egy széknek vagy egy kocsinak elsősorban célszerűen megépített eszköznek kell lennie és nem szépnek. Mikor mégis valami szépséget is akarunk beléje vinni, ez már annak a bizonyosága, hogy az alkotó ember nem elégszik meg a hasznossági szférával, hanem többre vágyik: önmagát és a maga lelkében élő szépet is rá kívánja lehelni alkotásaira. Nem csupán hasznos tárgyakat óhajt e világban létrehozni, hanem olyat is, amivel a pusztá vitális szféra fölé emeli azt, amit alkot. Ezért semmi se ébreszt rá bennünket olyan könnyen és hozzáférhető módon az önérték érdeknélküli szolgálatára, mint a művészet. Benne az ember a természet fölött egy új világ alkotását élvezi. Ráeszmél az önmaga szabadságára: innen van a művészetnek mindnyájunkhoz szóló egyetemes hatása. A világ megszépítésén át lépünk be abba a világba, ahol az önértékek uralkodnak, amelyek tudomásulvétele a *tudomány*, kifejezésük a *művészet*, a szerintük való élet az *erkölcs*, és mind ennek egy személyes lényben való föltárulása — aki ennek következtében maga az igazság, a szépség és a jóság, s örök teremtő erő —, az Isten létéről való megbizonyosodás: a *vallási hit* forrása. Belőlük épül a kultúra ideális magasépitménye: a tárgygyá vált szellem. Mert a tudomány, a művészet, az igazi erkölcs és az igazi vallás nem az alkotó ember vonásait hordozzák magukon, hanem azokat a szellemi értéktartalmakat teszik világunk részévé, melyeket a személy tudatának elérnie és a magáévé tennie sikerült.

5. A TUDOMÁNY.

Hogy a tudomány a kultúrának magasrendű alakulatai közé tartozik, abból is kitetszik, milyen későn jut el egy kultúra odáig, hogy a szó igazi jelentésében vett tudományt mondhat a magáénak. Mert nem egy a tudás és a tudomány. A tudás az egyén birtoka. Lényegében a tudatnak tartozéka, amelynek segítségével énünk a világban eligazodik. Vitális gyökereiben praktikus célok ébresztik a létre. Az ember például előbb számolt, mint matematikus volt. A pásztorok és a hajósok régen ismerték a csillagok járását, mikor még az asztronómia az idők méhében nyugodott. Mégis ebben a köznapis „tudás“-ban keresendők a tudomány kezdetei. A kíváncsiság és a tudományos probléma nyugtalanító élménye egy anyaméhből születtek. „Minden ember benső természeténél fogva vágyik a tudásra“ (Aristoteles), s ez a vágy nem pihen el mindaddig, míg a tárgy jelentésének felismerésével ki nem elégül. A gyakorlati értelemben vett tudás megszerzésére hajtja az embert az a körülmény, hogy léte a világban való lét, ennél fogva közte és a világ között olyan szálak vannak, amelyek a tudatos lényt rákényszerítik arra, hogy a világot mintegy fölvegye a tudatába. Innen van, hogy minden tudás a dolgokkal való érintkezéssel, a tapasztalattal kezdődik, s ha aztán elhagyja is később ezt a szilárd talajt, végül mindig ide tér vissza.

Ez a praktikus-vitális tudás akkor lesz tudománnyá, ha a személyes, emberi mozzanatok eltűnnek belőle és a tiszta tárgyi szempontok lesznek rajta uralkodókká. Űgy is mondhatnám ezt: a hatalmi törekvéseknek el kell benne némulniuk, és az ember tudatának az odaadó szeretet mozdulatával kell mintegy a dolgokhoz simulnia. Az énnel a tudományban mintegy meg kell semmisülnie: az igazság tárgyi ismeret, amelyet nem én mondok, hanem az ész, mely maga az objektív szellem, amint a tudatban tevékenyvé válik.

Már Platón világosan figyelmeztet bennünket tudásnak és tudománynak erre a különbségére. A tudás egyéni vélekedés (doxa), rendszertelen, esetleges ismeretforma, a tudomány vele szemben a tárgy objektív, módszerelesen igazolt jelentésének feltárulása a tudat előtt. Szilárd alap, amelyen meg lehet állni, amire lehet építeni. Ezt akarja kifejezni a tudomány görög neve: az émff-rinn. Amaz előtttem igaznak látszik, de bizonyítása hiányzik, — ez ellenben igaz, mert az ész igazolja. S ezért nem csupán nekem igaz, hanem mindenkinek, aki helyesen — azaz észszerűen — gondolkodik.

A tudományt mindig ez a tárgyszerűség jellemzi. A tárgyban van az ereje. Ez ott áll bárki előtt. Egy tudományos kísérlet tetszés szerinti szám-

ban ismétélhető. A tárgyak mindenki számára hozzáférhetőek, önmaguk fogják meghazudtolni azt, aki nem tárgyszerű állítást kockáztat meg felőlük. A szofista nem a tárgyra mutat rá, mint a tudós, hanem a szónoki művészet megtévesztő fogásaival akar rábeszélni, hogy én is azt higgyem a tárgyról, amit ő. Figyelmemet el akarja terelni a tárgytól, már pedig — mint Nic. Hartmann helyesen állapítja meg¹⁾ — „nincs más a világon, ami meggyőződést ébreszthet, mint a tárggyal való érintkezés. Hiszen éppen a tárggyal való érintkezés a belátás, az ismeret“.

A tárgy ugyanis kényszerítő hatással van a tudatra. Az ismeretben meghódolást kíván tőle. Aki látja a tárgyat, nem állíthatja másnak, mint ami. Elménk persze tevékenység: akkor is gondolkodik, ha elfordulunk a tárgytól. Ilyenkor azonban a saját fantáziánk és nem a tárgy irányítja, s a világ biztos ismerete helyett kártyavárat épít. Hartmann jól látja azt is, hogy a tárggyal való érintkezés hiányzik annál a gondolkodónál, aki „tudományában“ a tömeg tetszéséhez igazodik, s a divatnak engedelmessékedik, mert a sikert attól várja, hogy úgy gondolkodik, mint „mindenki“; vagy ha az irigység és a pártszenvédély fűti a művét.

Ez a tudományos objektivitás sem az egyesek, sem a társadalmak életében nem szokott az élet hajnalán jelentkezni. Az ifjú, tetterős lélek messze van még a szemlélődésnek attól a formájától, amelyet a tudomány követel tőle. Az egyének és a közösségnek égető problémái a mára és a holnapra vonatkoznak: a tudomány pedig nem ismer mást és holnapot, tételei az örökkévalót akarják kifejezni. A cselekvő élettől való függetlenséget kívánja attól, aki neki adja át magát: az ének és a mának érdekei eltérítenek a tárgynak szentelt élettől, ami a tudományos kutató viselkedésformája a világgal szemben. Érthető ennél fogva, ha azt látjuk, hogy a tudomány a kultúra virága. Kedvező időjárás, sok napfény kell hozzá, hogy kiviruljon, s bizony a virágzás után már a hervadás következik. Így kell értenünk Hegel szavát, aki azt mondta, hogy a bagoly, Minerva madara, a leszálló alkonyaikor kezdi meg röpködését: egy nép legtöbbször már túl van történeti pályája delelőjén, amikor a tudományban hallatja szavát. A kultúra aléptímnnyét ki kellett már építenie, — fejlett gazdasági jólétet, technikát, s rendezett állami életet kell elérnie, hogy a tudomány otthont találjon közte. Ha ezek az alapok hiányoznak, a tudomány nem verhet gyökeret. Akadhat elszórtan az ily primitív népben is elvétve egy-egy tudományos kutatásra hajlamos lélek, de a vitális aléptímnnyel küzdő nép közt vagy elvész az ilyen,

mert nem találja helyét, vagy kiszakad övéi közül és más nemzet kultúráját építi a munkájával.

Mert ahogy egy fecske nem csinál nyarat, úgy egy tudós sem teremt eleven tudományos életet. A tudomány ugyanis éppen a szubjektivitás hiánya miatt maga az objektív szellem, amint emberi elmékben tükröződik. Minden igaz tétel megismerése az örökkévalóságnak szól. Nem kell újra felfedezni. S minthogy minden igaz tétel más tételekkel van összefüggésben, a tudomány megismert tételei halmozódnak, objektíve, a tudósoktól függetlenül megállanak, s egyszersmind új kérdéseket rejtenek magukban. Innen van, hogy a tudományban nem érhet el sikeres eredményeket, aki a maga kutatásának megkezdése előtt nem tájékozódott tudománya területén. Az egyes hivatása abban áll, hogy tovább épít egy művet, amelyen már előtte sokan dolgoztak. A tudomány sorsára nézve éppen ezért alig van fontosabb mozzanat, mint a tudomány munkájára való ránevelés. Tanulónak kell lenni először annak, aki e művet tovább akarja építeni. Még pedig öntudatosan, határozott céllal tanulónak, mert a tudományt nem lehet észrevétlenül megtanulni, mint például a nyelvet. Ez nem „ragad rá” senkire: komolyan dolgozni kell a megszerzéséért.

A tudományos nevelés azonban nem elégedhet meg a meglévő tudomány anyagának elsajátításával. Ennek a passzív fokon túl kell haladnia: a problémák megoldására kell fogékonyá tenni az elmét. A helyzet ugyanis az, hogy a tudomány megoldott kérdéseiben, ismert tételeiben halott kincs, s csak a megoldásra váró problémákban él. Ezek a tudományos kutatás mozgató rúgói. Problémák hiányában múzeum lenne a tudomány, s nem műhely és laboratórium tartoznék hozzá. Minden kornak megvannak a maga tudományos problémái, amelyek csak a tudomány egy bizonyos helyzetében vetődnek fel és oldhatók meg. S hogy mennyire nem a tudóson fordul meg a tudomány sorsa, mert szinte úgy tűnik fel, mintha sokszor a probléma választaná ki az embert a megoldáshoz, semmi se mutatja jobban, mint hogy többször megtörténik, hogy ugyanazt a kérdést egy időben két vagy több tudós is megoldja egymástól teljesen függetlenül (például az abszolút geometria Bolyainál és Lobacsefszkijnél, — a kuruc balladák kérdése Tolnainál és Riedlnél stb.). A kultúra fejlődése itt is egy adott állapot átformálása. Az objektív szellem, melyet a tudomány jelent, épp olyan valóság, mint a természeti adottság. A kutatónak ezt előbb a magáévá kell tennie, kora tudományával meg kell ismerkednie, mint ahogyan a természeti tárgyat hatalmába kell kerítenie, hogy a maga művével változtasson rajta.

Alkotása csak bizonyos határok közt mozoghat: a legnagyobb tudós sem tehet egy-két lépésnél többet a tudomány területén előre. A kortársak bár-hogy csodálják őt, ha összehasonlítja eredményeit azzal, amit ennek lehetősége érdekében elődei tettek, s a problémák sokaságával, ami utána még megoldatlan marad, nagyon szerény véleményben lesz arról a haladásról, amit a tudomány neki köszönhet.

A tudománynak itt jellemzett benső mivoltát és az egyénhez való helyzetét meglepő világossággal látta meg már Sokrates, akit éppen ezért az európai tudomány igazi fölfedezőjének és első teorétikusának nevezhetünk. Az ő „tudatlansága“, mely nem hagyja nyugodni az embert és állandóan azoknak társaságát keresteti vele, akiknek az a hírük, hogy valamit tudnak, a problématudattal azonos. Tudni azt, hogy nem tudok valamit, — a tudományos kutatás kezdete. Az első lépés, ami nem negatívum, hanem éppen bizonyos irányban elindító erejénél fogva igen nagy pozitívum. De Sokrates ennél többet is látott. Észrevette, hogy tudományt nem szerezhet és nem csinálhat az ember egymagában. A tudományos megismerés közös mű: sokak együttes fáradozásából, ugyanannak a problémának szentelt önmegtagadó kutatásból születik meg. Bele kell érte kapcsolódnom egy egyénfeletti műbe. Ezt akarja kifejezni nála a *dialogos*, a „beszélgetés“ azokkal, akiktől tanulhat a tudományos kutató. Így éri el, hogy elkerüli az egyéni gondolat csapdáit, amelyek elterelik az embert magától a tárgytól, s törekvései bukását okozzák. A tudomány helyzetének ismerete, amelyet másoktól tanulhatunk meg, s a probléma megfejtésén való közös igyekezet eredménye lesz az az egyetértés (homologia), amelynek következtében a megoldás mindenki számára egyaránt igaz és tagadhatatlan lesz. S ugyancsak jól látta Sokrates azt is, hogy a tudomány nem a dolgoknak, hanem a dolgok jelentésének: a fogalomnak ismerete. A dolognak nem képe, hanem fölismerhető lényege. Benső törvényszerűsége, melynek alapján mondjuk a dolgot éppen annak, aminek tartjuk. Ez a fogalmi törvényszerűség tehát logikailag, azaz a szellem rendjén, nem követi, hanem megelőzi magát a dolgot, hiszen annak előfeltételét alkotja. A tárgy csak úgy lehet az, ami, ha eleget tesz létével a benső mivoltát jelentő fogalomnak, mint a tárgy törvényének.

Fogalom nélkül nincs tudomány. A fogalom pedig racionális alakulat.

Ezért a tudomány határa és a racionalitás egybeesnek. A tapasztalat szerint a tárgyak a valóságban egymás mellett vannak — mint ezt Hume

igen éleseszűen jól látta meg —, a tudomány a fogalmi törvényszerűség alapján egységgé fűzi össze ezt a sokféleséget. Ezért mondhatta Platon helyesen a tudományról, hogy egység a sokféleségben.

A tudomány célja és végső eszménye minél nagyobb egységek létrehozása a tapasztalat sokasága nyomán. *Egy világ és egy tudomány* az ideális cél, mert ezzel válnék a valóság teljes egészében racionálissá. Jól tudjuk azonban, hogy ez a cél csak eszmény: a valóságban ezt nem tudjuk elérni. Itt csak tudományok vannak, amelyek egymással mitse törődve kutatják problémáikat, s az *egy tudomány* csupán eszméjében él. Ahogy a világot mint valóságot sem foghatjuk át tapasztalatunkkal, éppen úgy vagyunk a róla szóló tudománnyal is. Valójában egyéni világokat ismerünk, melyek az Egésznek csupán töredékei, s tudományok vannak, melyeket úgy szeretünk felfogni, mint részeit annak a nagy szintézisnek, amelybe minden igaz tétel beletartozik.

A tudomány eszméjéhez tartozik az is, hogy minden tétel végérvényesen igaz. Változás nem fér hozzá. Ez azonban csak a teljes, az egészet magában foglaló tudományra áll: az emberi tudomány töredékessége a magyarázata, hogy a mi tételeinknek csak ideiglenes, hipotétikus érvényük van. Igazak addig, míg új tények fölfedezése halomra nem dönti őket, vagy legalább is bizonyos tévedések kiigazításukra nem kényszerítenek bennünket. A tudomány befejezettsége tehát éppen úgy a végtelenségben van, mint világunk határa. A tapasztalati világ mégis folyton bővül, s a tudomány is állandóan új és új kutatási területekre bukkan. Lezárttá soha sem tud lenni.

Mint hogy a tudomány a valóság racionális voltán épül fel, érthető, hogy módszeres ideálját a valóság legnagyobb mértékű matematizálása alkotja. A matematika ugyanis teljesen exakt, racionális, vagyis minden jegyében ismert fogalmakkal operál. Ez a legtökéletesebb tudomány, amelyben forma és tartalom nem különböznek egymástól és az egyesnek az általános, azaz a törvény alá rendelése a legkielégítőbben történik meg. Azonban rá kell eszmélnünk, hogy a valóság konkrét gazdagsága, egyéni minőségei nem rendelhetők alá a matematikai kifejezésnek. A világ tehát nem fér bele a matematikai-fizikai törvényekbe, melyekről kiderült, hogy azért üresek és formálisak, mert inkább a mi elménknek, mint a világnak törvényszerűségei. Sok nagy eredményt értünk el velük, de csakugyan úgy vagyunk, mint Eddington, a kiváló angol természetkutató írja: „Megyünk a kietlen sivatagban és íme, egyszerre nyomokat látunk a homokban. Vájjon kinek a nyomai lehetnek?”

Kezdjük kutatni, követjük őket lépésről-lépésre és a végén kiderül, hogy a mi saját nyomaink voltak.“ Ilyesmi derült ki a matematikáról is. Mikor abban bízunk, hogy a dolgokról mond nekünk döntő igazságokat, rá kellett ébrednünk, hogy „nem mond semmit a lényegről. A képleteket könnyen lehet bizonyos szabályok szerint gyúrni, forgatni, átváltoztatni, hogy kihozzuk belőle azt, amire szükségünk van, de sohasem mondhatnak többet, mint amennyi eredetileg is bennük volt“.¹⁸ Mi tehát akkor a matematika? A gondolkodó észnek remek konstrukciója néhány alapelv és a mennyiség fogalmának segítségével, de a valóság tartalmából nincs benne semmi. Az emberi észre jellemzőbb, mint a tárgyi világra. „Tulajdonképpen pompásan megszerkesztett tolvajnyelv a fizikus számára. Olyan tolvajnyelv, amelyen sokkal egyszerűbben és logikusabban lehet gondolkodni, mint a közönséges nyelven, tehát lehetőség szerint mindig ezt használja. Mindent lefordít a matematika nyelvére, azon gondolkodik tovább és csak az eredményt fordítja aztán vissza. Nem szabad azonban abba a tévedésbe esnie, hogy ez a nyelv a természet nyelve, s hogy amit a matematika mond, az közelebb van a tárgyilagos igazságokhoz.“¹⁹

Óvnunk kell tehát a tudományt a logika és a matematika túlságos uralmától. Nem ezek jelentik okvetlenül a tudományosságot, mint a XVIII. század hitte, mert a valóságban sok minden nem-logikus és a matematikába nem fér bele az egész világ. A tárggyal való állandó érintkezés az igazságnak nagyobb biztosítéka, mint a leghibátlanabb logika és a legremekebb matematikai formula.

Még egyszer hangsúlyozzuk: a tudományban minden tárggyá válik, amelyhez elménk a megismerés vágyával közeledik. Erre a tárggyhoz igazodásra azonban nem mindenki képes. A legtöbb ember megreked a maga alanyiségában és érdekeinek szövédéjében. A cselekvő élet egészen lefoglalja. Az ember élhet a dolgokkal és a tudomány vívmányaival a nélkül, hogy ismerné azok tudományos mibenlétét. A gazdaság és a technika, a jog és a politika, az állami élet ajándékai az ölkünkbe hullanak. Csak meg kell születnünk és ezeknek már részesei lettünk. Éppen azért a köznapi embernek nem is kell értenie, hogy mik ezek, anélkül is élhet velük. Az őserdő lakója holnap gázzal főzhet, villannyal világíthat és autón járhat, mert ezek „vannak“, tehát rendelkezésére állnak. Rejtélyük nem kell, hogy izgassa őt. Így lehet átvenni és felhasználni a vitális kultúrát másoktól.

A tudomány, s általában az ideális kultúra javai azonban nem ilyenek. Ezek nem tárulnak fel mindenki előtt és a bennük objektivált szellem nehe-

zen leplezi le magát. Tudományt, művészetet, erkölcsöt és vallási élményt, hitet nem lehet átvenni, — ezeket alkotó módon szinte mindig újra kell teremteni. S erre nem mindenki képes. Szent Ágoston tanítása szerint a hit annak a jele, hogy az üdvösségre kiválasztottak közé tartozunk. Nem azért üdvözölünk tehát, mert hiszünk, hanem megfordítva. Valahogyan így van ez a tudománnyal is. A tudományos értékű tárgyfeléfordulást nem lehet erőltetni, mert az erőltetésből áltudományosság jön létre. Ez a tárgyi gondolkodás már eleve kell, hogy meglegyen a tudomány embereiben, hogy aztán a tárgy érintésére termékeny csírákba szökkenjen. Költővé és tudóssá nem úgy lesz az ember, hanem annak születik. Értzi a szellem hívását és akarva-akaratlan engedelmeskedik neki. Nem tud másképen élni.

Ez a kiválasztottság a szellem bélyege az ideális kultúra alkotó géniuszaiban, amit a köznapi emberek sehogyan se tudnak megszerezni. Valami szűkebb közösséget teremt ez köztük: elválasztja őket a tömegetől és a szellem arisztokráciáját formálja belőlük. Ezért van, hogy a tudomány, az erkölcs, a művészet és a vallás élő kapcsolatot jelent ugyan közöttük, a nagy alkotók mégis mindig magányosnak érzik magukat. Érthető, mert nem az emberekkel, hanem a szellemmel és annak műveivel élnek együtt. A politikus semmivé válik tömeg nélkül, amely őt követi. A tudomány embere mit sem veszít értékéből dolgozószobája vagy laboratóriuma magányában.

Talán ez a kiválasztottság a magyarázata, hogy a tudománynak, s általában az objektív szellem műveinek nem a legértékesebb alkotásai szoktak a közvélemény kegyeltjei lenni. A „népszerű tudomány“ mindig gyanús. A tömeg a tudományban is a használhatóságot és nem az igazságot becsüli. Ennek a felfogásnak ad kifejezést a pragmatizmusnak nevezett szofisztikus filozófia, mely az igaz kritériumát éppen a tétel hasznosságában véli fölfedezni. Szomorú jele korunk ideális kultúrája dekadenciájának, hogy ez a tévtan komoly elméket is meg tudott téveszteni. Az tűnik ki belőle, hogy a vitális alapkultúra hasznossági szelleme öntötte el a felsőbb régiókat: a tudomány, művészet, erkölcs és vallás területét is. Az embernek Hebbel keserű szavai jutnak eszébe: „korunk egyik hibája, hogy minden ostoba tanult valamit“, és ezen az alapon jogosítva érzi magát, hogy döntő bíróként lépjen fel a kultúra legmagasabb kérdéseinek megítélésében. A tömegember betört Európa kultúrájába és a kontárság kultuszát — mint Faguet elnevezte — honosította meg ott, ahol ez a legkevésbé van helyén.

6. A MŰVÉSZET.

Művészet és vallás a kultúra leglelkét alkotják: amaz legjobban elárulja, milyen beállítottságú a kultúrát alkotó szellemiség, emez pedig feltárja azt a legmagasabb szellemi tartalmat, ameddig fel tud emelkedni. Közös bennük az abszolútság is. A művész alkotása ugyan a valóságon vesz indítást, de a mű nem vonatkozik a valóságra: önmagában megáll. A tájkép vagy az arc-más, amint művekben kifejezést nyertek, értéküket és szépségüket nem attól kapják, vájjon hasonlítanak-e a modellül szolgáló valósághoz, hanem hogy híven fejezik-e ki azt, amit a művész jellemzőnek látott. A tudomány igazsága nem állhat fenn a tárgyával való összefüggés nélkül. Az erkölcsiség a szubjektív alany viselkedésében él. A mű azonban alkotójától is független valóságként olyan lezártágot jelent, amely azt valóban az abszolútság látszatával ruházza fel. Sem hozzátenni, sem belőle elvenni nem lehet valamit anélkül, hogy mássá ne tennők és mivoltából ki ne forgatnók.

A műnek ez a befejezettsége a magyarázata, hogy léte nincs alávetve az időnek. Hatása egy késői kor embereire még nagyobb lehet, mint a művész kortársaira. Igazában ideális léte van, s világa sem realitás, hanem csupán a valóság látszata. Valami kettősség van benne, — az anyagnak és szellemnek, jelenségnek és lényegnek egységbefonódása. Az alkotó művész mintegy örökkévalóvá teszi benne az élmény pillanatát, még pedig úgy, hogy a valóságot intuitíve átszellemíti és kifejezi. E kifejezéshez pedig nem fogalmakat használ, mint a tudomány, — nem szabályokat alkalmaz, nem absztrakciók közt mozog, hanem konkrét tartalmakat szabad képzelettel alakít át a maga benső élménye kifejezésére. Ezzel egy különös érzéki-szellemi világot teremt, mely a valóságnak nem másolata, hanem egy új világ, mely csupán a valóság indításából született.

Ez az új világ tudatosan elválik a valóságtól. A mű mindig hangsúlyozza ezt a más-voltát, a képzeleti és látszat-voltát. A szobor talapzaton áll, mintegy ki van ezzel emelve a valóságos térből. A kép keretet kíván. A dráma színpadon játszódik le. Mindez a keret valami irrealitást akar hangsúlyozni a mi reális világunkkal szemben. Figyelmeztet bennünket arra, hogy valami érzéki-szemléletes valóság van ugyan előttünk, azonban ebben nem ez a lényeges, hanem az a másnemű, szellemi tartalom, amelyet hordoz, s amelynek közlése kedvéért hozta létre az alkotója.

Sokan vannak, akik a művészetet éppen ezen az alapon a tudománnyal fogják egy kalap alá és azt tartják, hogy a művész éppen úgy a valóság

jelentését keresi, mint a tudós. Csakhogy míg a tudomány embere sohasem képes megszüntetni az alany és a tárgy kettősségét, addig a művész mintegy intuitív módon bele tud helyezkedni a tárgyba, s így az ilyen művészi átélés alkalmával ennek legbensőbb lényegét ragadja meg. Ez a vélemény azonban azzal, hogy a művészetet mintegy a tudománynál sikerültebb tudománynak tartja, meghamisítja a művészet igazi mivoltát. A művész objektivitása ugyanis egészen más természetű, mint a tudósé. A művész nem is akar mást a valósággal, mint egy szubjektív objektívítást: kifejezésének célja nem az, hogy megmutassa, mi a valóság egyetemes igazsága, hanem hogy micsoda az neki, aki alkotó módon áll vele szemben.

A művész épp olyan szerelmese a maga szubjektív világának, mint a tudós az objektívnek. Innen van, hogy ez nem szeret beszélni önmagáról, a művész ellenben mindig önmagát mutogatja. Egy hírneves magyar festő mondotta, hogy ha egy szigeten Robinsonként kellene élnie, nem festene, mert nem lenne kinek. Ady Endre is arról énekel, hogy „szeretné magát megmutatni“, hogy látva lássák őt az emberek. „Ezért minden: önkínzás, ének. Szeretném, hogyha szeretnének S lennék valakié.” Az ének ez az alapvető fontossága onnan van a művészetben, hogy a művész¹ világa nem az igazi, hanem egy képzelet-világ. Egy látszatvilág és pedig minden művészé más és más. Tolsztoj meglát egy Szibériába indított fegyenctranszportot és a „Feltámadás“ lesz belőle. Szóval: a művész képzeletében minden töredékes benyomás jelentőséget nyer és valami egészzé teljesedik ki. Innen van, hogy a műalkotás befejezettségre törekszik, s nem nyílt a végtelen felé, mint a tudományos igazság. A szellem nem tárgya a művészi műnek, hanem a szellem alkotja, hozza létre a benne kifejezett tárgyat. Amit a művész kifejez a művel, az sohasem a természetből, hanem az ő tudatából való, s a mű ennek a tudati élményvalónak a lényegét, a metafizikai mivoltát fejezi ki. Egy Degas például fényt és színeket fest, mert bennük látja élménye szerint a valóság metafizikumát. Rembrandtnak pedig a világosság és a sötétség küzdelme, az isteni és az állati mozzanatok az emberben, az állandó témái. Korunk festői és szobrászai, sőt regényírói is a *bête humaine*-t látják inkább, mint a *l'homme angélique-ot* (Epstein, Móricz Zs.). Miért lehetséges ez? Mert a művészi képzelet által alkotott világ nem teoretikusan, hanem művészi módon igaz csupán. Nem tárgyi igazságot, hanem kifejezésbeli hűséget és őszinteséget várunk tőle. Ha a mű nem hazudik, azaz híven tolmácsolja a művész

elképzelését, az élet valóságát érezzük rajta. De mindig többet mond az alkotóról, mint a tárgyi valóságról.

Mert végső fokon az élet szubjektív élményének felfokozása, az örökkévalóságba emelése minden művészet célja. Az alkotó művész a maga múlandó létének darabjait szeretné a művel a maradandóság szférájába emelni. Művében énjének és az ihlető tárgynak különös szintézisére jut el: a mindennapi életnél neki igazabb életre. Mikor az élmény leikéből kivetítődve a mű alakjában előtte áll, az része a világnak. De nem csupán mint tárgy, hanem mint a saját alanyi szelleme is: a művön át nemcsak a világ, hanem a művet létrehozó szellem is szemlélhető.

„Am farbigen Abglanz habén wir das Leben“, — mondhatnék róla a költő szavaival. Tudomány és művészet közt éppen az a nagy különbség, hogy a tudományban a személyes szellem sohasem tudja magát megmutatni, objektíválni, mert a tárgyi szféra előtt meg kell semmisülnie, el kell rejtőznie, addig a művész alkotásában a tárgyi kifejezés magát az alkotó szellemiséget is feltárja. Sőt elsősorban éppen azt tárja föl. A tudomány világából a tudat, mely azt magával szembeállítja, ki van rekesztve, — a művészet világa ellenben csak egy tudatban él: a képek, melyeket a művészi képzelet alkot, csak a művész világa. Szelleme a művész szelleme, élete a művész élete, s így a műben ez a szellemiség önmaga tárgyiasítja, objektíválja magát.

Mindezekből világos az is, hogy a mű tartalma sohasem a szépség, mely csupán formája, köntöse a műnek, hanem a művész képzeletének alkotásai. A művész életének jelentős élményei. Valami szellemi lét, tudati élet nyilvánul meg benne, s ennek a kifejezése túléli magát a kifejezett valóságot. Minden mű a művészi látásnak, a világgal való érintkezésnek egy bizonyos személyes formájából születik meg, s ezt, mint a műnek egységet adó kifejezési módot stílusnak nevezzük. Van egyéni és van korstílus. Amaz az egyes alkotó művészek sajátos élményformáját, látási módját jelöli: azt a módot, ahogyan és amit egységbe tud fogni képzeletéből a teremtő génusz. Emez pedig egy kor művészeinek az a közös formája, mely alkotásaik azonos szellemiségének a jele. A művet csak az a néző tudja igazán élvezni, aki úgy tudja nézni, abból a lelkiségből, amely létrehozta. Ezért nem tudott például a rokokó földi élvezeteknek élő embere előtt megnyílni a gótika misztikus szellemisége, s ezért van minden kor szellemiségének saját stílusa. Csak a szellemtelen, mechanizált korok embere öltözik álstílusokba, mikor jelmez-

ként minden stílusban képes „alkotni“, persze benső tartalom nélkül, mert ürességből csak üresség származhatik. A múlt század második felének semmi sem lesz lesújtóbb kritikája, mint az a tény, hogy nem tudott önálló stílushoz eljutni. Építészeiről szakember állapítja meg,²⁰ hogy „meggyőződésük volt, hogy a stílusok megtanulhatók, megtaníthatók és ezért a kítűzött feladat az építető óhaja szerint bármilyen stílusban megoldható. Távol állt tőlük annak a megérzése, hogy valamely stílusban építeni, csaknem világnézeti kérdés. Építészetünkben ekkor a zavaros, mindenféle kísérletező kornak egész lelkesége megnyilatkozott“. Sőt egyik nagynevű mester, akinek szobra is áll Budapesten, büszkén hirdette, hogy „tudunk bármely stílusban úgy építeni, mint a régi idők nagy mesterei“. Ha a fogalmakkal és az építészeti, de általában mindenféle kultúra lényegével tisztában lett volna, ezzel inkább szégyenkezett volna, mert dicsekvése azt jelentette, hogy a maga kora nem volt alkotó kor, hanem a régi kultúra mechanikus felhasználója csupán. Így aztán lehetett e korban naiv époszok írásával is próbálkozni, lélektelen román, gót és renaissance, meg barokk épületekkel telerakni a nagy városokat, s velük egy lelki történehamisítást követni el.

A mai ember már ebben a tekintetben őszintébb, mert énjét nem kéri kölcsön más idők embereitől. Mint építészeti és irodalmi stílusa egyaránt mutatja, magas régiókban nem jár, a praktikus-vitális érdekszférából nem szeret kitekinteni, de ezt legalább nem titkolja. A háború után még hajlandók voltunk szegénységünket barokk homlokzatok és pompázó kosztümök mögé rejtetni, de lassankint erről is le fogunk szokni. A kultúra pusztítása után remélhetően eljön megint egy jobb kor, mely az életet nem álarcosbálnak, hanem az alkotó munka alkalmának fogja tekinteni, s annak a kornak újra lesz igazi művészete és saját stílusa, mert lesz neki szellemisége, amit nem kell szégyelnie, ha önmagával szembeállítja és művekben kifejezi. Mert a művészet hazugság, ha csak pompázunk vele és érdeklél közeledünk feléje. Viszont a nagy kultúra jele, ha önmagáért: a maga benső szükségéért virágzik ki egy korban. Sehol sem érzi az ember ennyire, hogy a szabadság osztályosa, mint itt. Röghöz kötött, az életérdekektől elszakadni nem tudó lelkekben meg sem születik. A mű születésének titokzatos aktusát még nem sikerült megfejteni, se törvények közé szorítani, de megléte a szabadság és szépség olyan magaslataira emeli az embert, amire a természetben elmerült lény sohasem képes. A művészetben lehetetlen észre nem venni, hogy az ember több, mint az állat, s hogy a kultúra nagyobb, mint a természet.

7. AZ ERKÖLCSI ÉLET.

Kultúra erkölcsiség nélkül nem állhat fenn. Elsősorban az ösztönök meg-nemesítését, korlátok közé szorítását szoktuk ezen érteni, de nem ez a leg-lényegesebb mozzanat benne. A kötelesség és a hivatás tudata az erkölcsiség forrása. Az embert ez teszi igazán emberré, mert a kultúra maga is erkölcsi mű, s kiépítése erkölcsi feladatként áll előttünk. Az erkölcsi élet mivoltát ennél fogva a kötelesség fogalma felől lehet legvilágosabban megérteni. Kant helyesen vette észre, hogy itt van az erkölcsiség magja, mely olyan őstény, amit semmiféle elmélettel nem lehet más ténnyé átváltoztatni. Minden egyén köteles valamire. Akár tetszik neki ez, akár nem. A természetes ember csak kényszerű kötelezettségeket hordoz, de az erkölcsi ott kezdődik az emberben, mikor kötelességeit tudatosan vállalja vagy elutasítja magától. A felelősségvállalással éri el létünk az erkölcsi színvonalat.

Mindazok az elméletek, amelyek eddigelé a kötelesség tudatával élő ember viselkedését próbálták megmagyarázni, elégteleneknek bizonyultak, ha nem ismertek el a természetnél magasabbrendű elvet. Az antik filozófia ugyan sokszor hajlandó volt a „természet szerint való élet“-ben látni az erkölcsi élet ideálját, azonban könnyű rájönni, hogy a stoikusok és a hasonló tanítás hívei itt természetesen az ember természetét, az eszes lényét értették, s így már eleve túlemelkedtek azon, amit mi természetnek szoktunk nevezni. A mai naturalista ösztönmorál hívei pedig Nietzsche-re szeretnek hivatkozni, aki szerint a hatalmi akarat korlátlan érvényesítése az igazi emberhez méltó élet. Nem kell hozzá hosszú fejtegetés, hogy belássuk: Nietzsche sem azért lelkesedik, amilyen az ember ma, hanem a holnap emberfölötti embere (Übermensch) az ideálja, aki a mai ember számára csupán feladat és messze cél. Tehát ő is túl akar haladni az ember mostani természetén, s amit hirdet, nem következetes naturalizmus. Erkölcsi kötelezettségünket az Übermensch-sel indokolja, akit több-embernek tart, s ezzel a valóságból az értékre hajlítja át a problémát. S így járnak a morálopozitivizmusnak változatos elméletei is. Egy sem képes a valóságból megérteni az erkölcsi kötelezettséget. Hiába raknak történelmi erkölcsöket leíró vagy összehasonlító módon egymás mellé, nem világosodik ki belőlük, miért kötelesség például ez a cselekvés és miért nem az a másik? A fizikai valóság oksági összefüggéseiből sem lehet az erkölcsöt levezetni, mert az ember mindig valami egyébre törekszik, mint a környezetéhez való síma és mindent megoldó alkalmazko-

dásra. Ha így volna a dolog, nem volnának az erkölcsi életnek hősei és vértanúi, hiszen a józan okosság mindig megmondaná, micsoda viselkedést kíván a környezet. Az ember azonban inkább a környezetét akarja magához alkalmazni, semmint hogy ő maga alkalmazkodjék a környezetéhez. S ezzel rá is tapintottunk az erkölcsiség igen fontos mozzanatára, tudniillik az autonómiára, mely abban áll, hogy az akarat önmaga szab magának benne törvényt. A külső törvényeknek való engedelmeskedés a legalitás, mely megelégszik az erkölcsiség látszatával. A moralitás, az igazi erkölcsiség ennél többet akar: önmaga tűz maga elé valami értékes célt, s pusztán ennek az értékességétől vonzatva spontán módon törekszik a megvalósítására. Döntő jelentőségű, hogy ez a cél nem külső adottság, hanem a személyes tudatnak benső vonzódása által önként tűzetik ki ama szellemi tartalmak közül, melyeket érdemeseknek ítél a megvalósításra.

A szabadság tudatára kell tehát ráeszmélnie az embernek, hogy az erkölcsiséghez eljuthasson. Szabad pedig egyedül a szellem. Az erkölcsőség ennél fogva a szellemi embernek, a személynek műve, s így tartozik bele a kultúrába.

A személyes életre való felemelkedés maga azonban még nem az erkölcsi élet. A személy csak azt az egyént jelenti, aki már ki tudta magát tépni környezete rabságából, s közömbös tud lenni a vitális lét értékei iránt. Ez a közömbösség azonban olyan, mint a matematikai 0 pont: se nem pozitív, se nem negatív. Ezen a fokon a személy még innen van a jón és a rosszon. E szabadon lebegő állapotában mintegy sehová sincsen lekötve. Lát jobbra és balra, de nem csatlakozott sehová se. Nietzsche életében szemlélhető tisztán ez a helyzet, mikor ő azt hitte, hogy már túl van jón és rosszon, holott akkor éppen előttük állott. Erkölcsivé akkor válik a személy, amikor dönt a jó és a rossz között. Ha választ és ennek következtében felelősnek érzi magát azért, amit választott. Innen van, hogy az erkölcsiségtől nemcsak a szabadság, hanem a beszámíthatóság, a felelősség, a bűn és az érdem fogalmai is elválaszthatatlanok. Hogy ez a választás sokszor mily nehéz, csak az tudja, aki már megpróbálta. Rossznak lenni sokszor még nehezebb, mint jónak.

Ebben a választásban, mint személyes aktusban, mutatkozik meg az erkölcsiség a valóságban. Itt válik tudatossá az emberben a kötelesség, hogy nekem jónak kellennem, nem pedig rossznak, mikor valamit akarok. Mit jelent ez?

Azt, hogy a jóság nem a tárgynak, nem a célnak a tulajdonsága, hanem magának az akaratnak, vagyis végső fokon annak a személynek, aki akar.

Minden olyan törekvésnek csődöt kellett mondania, mely a jót valami másban kereste. Abban mindenki egyetért, hogy nem lehet más erkölcsös, mint aki érdek nélkül, tehát nem valami haszon kedvéért jó. Mert „jó“ és „erkölcsileg értékes“ lényegileg egyet jelent. A nehézség ott kezdődik, mikor meg akarjuk határozni ezt a jót. Egy-e vagy több? Valami legfőbb érték-e, mint a régiek hitték, vagy egész értékrendszer? A sokféle etika szinte állandóan e körül vitázik.

A probléma annál izgatóbb, mert az értékek mivolta elég könnyen átélhető, ha meg nem is határozható. Hiszen minden érték valami minőségében átélhető tartalom, melytől az értékesség élménye is elválaszthatatlan. A jónál ellenben az a zavaró helyzet áll fenn, hogy túlsók minden elfér benne, mintha sok elem egyesüléséből állna elő. N. Hartmann (*Ethik*) helyesen veszi észre, hogy könnyebb arra a kérdésre felelni, mi nem a jó, mint hogy micsoda. Az etikai tanítások éppen ezért inkább negatívumokban, az egymás bírálatában merülnek ki, de igen kevés bennük a pozitívum. Éles elmével kimutatják, hogy téved az utilitárizmus, mikor a jót a valamire jóval, azaz a hasznossal veszi egynek, és így az eszközök közé sorozza azt, ami végső cél és önérték lehet csupán. Nem is az a jó, ami jó valakinek, vagy az ilyen javak összesége, mint az eudémonizmus hirdeti, még az altruisztikus tendenciájú is. Ha pedig a sok jó között egy legfőbb jóról beszélünk, összehasonlítást tételezünk fel, már pedig az erkölcsi jó nem tűr összehasonlítást. Önmagában megáll. A legnagyobb pozitívum. Ki tudná összehasonlítani például a becsületet és az igazságosságot? Mindegyik egészen más, és mégis mind a kettő erkölcsi értelemben jó. Vagyis az erkölcsi jót nem a foka, nem az intenzitása teszi jóvá, hanem önmagának van valami olyan minősége, amelyből minél több kívánatos.

Ha ezeken a dolgokon az ember gondolkodik, rá kell jönnie, hogy az erkölcsi jót ne a tárgyi világban, hanem önmagában a cselekvő alanyban keresse. Jóság ott van, ahol egy tudatos személy valami általa felismert értéknek megfelelően viselkedik. Nem a természetnek megfelelő, hanem az értékeknek megfelelő élet az erkölcsi értelemben jó. S mikor a tudat az érték felismerésével kapcsolatban kötelességet érez, ez az élmény a személy válasza az érték észrevételére. Az erkölcsi életnek és a kötelességnek tehát az értéktudatban van az eredete.

Az érték felismerésével maga az erkölcsi élet válik kötelességünké. Annyit jelent ez, hogy jó az az ember, aki cselekvésével az értékeket szolgálja, s az adott valóságot ezek irányában alakítja át. Rossz pedig az értékekkel való szembehelyezkedés, a felismert kötelesség teljesítése elől való elzárkózás. A jó és a rossz tehát nem valami önálló lényegegk, melyek a személyes lét nélkül is fennállhatnak, hanem a személy viselkedései: azoknak az erőknek megnyilvánulásai, amelyek a valóságot alakítani képesek. Isten, aki mindig az értékest akarja, abszolúte jó, — Sátán, aki mindig az érték ellen dolgozik, abszolúte rossz. Az ember itt is középen áll a két véglet között, de a szellem fénye orcáján, hogy szívesebben akarja az értéket, mint az ellenkezőjét. Sokrates a rossz embert a tudatlansággal hozta kapcsolatba: nem tudja, mi volna helyzetében a jó, ezért rossz. Hiszen aki másnak kárt okoz, az is inkább a maga hasznát, mint a más kárát akarja.

Az erkölcsi élet aránylag igen könnyű volna, ha az embernek csak a jó és a rossz viselkedés lehetősége között kellene döntenie. A helyzet azonban az, hogy állandóan több érték között kell döntenünk. Az értékek rangsora megzavarodik előttünk, s mi sokszor az alacsonyabb érték mellett döntünk a magasabb érték kárára. S ez már az a viselkedés, amely az értékekkel ellenkezik. Ezért az erkölcsi élet követelménye, hogy lehetőleg szabaduljunk meg minden olyan mozzanattól, amely elhomályosítja látásunkat az értékek rangsora tárgyában. A szubjektív értékeléstől, vagyis az értékeknek a magunk szerint való rangsorától az objektív értékeléshez, vagyis az értékeknek önmaguk szerint való, belső rangsorához kell fölemelkednünk. Ennek lehetősége rejlik a szeretet érzületében, mely a maga odaadó mozzanatával minden érték szolgálatára és melengetésére kész. A szeretet olyan ismereteket ad nekünk, amire az értelem nem képes: az értékek minőségét és rangsorát. Innen van, hogy Pascal és más erkölcsi géniuszok az értelem rendje és az értelem logikája mellett szükségnek látták még a szív rendjéről és a szív logikájáról is beszélni.

A szeretetlen, önző lélek megszűkíti a világot: önmagára és vele érintkező valóságaira korlátozza. A szerető lélek ellenben kitarul és a végtelen felé tör. „Sei't umschlungen Millionen!“ éneklí az öröm mámorában. Lényé a végesben soha ki nem elégülő vágy. Nem a tárgy kelti föl benne a szeretetet, hanem ez kerestet vele tárgyat, mint Assisi szegényével, hogy ráömljön emberre, fűre, fára, madárra, egyszóval: az egész minden-

ségre és testvéreinek valljon minden élet. A léleknek sajátos mozdulata ez. A legalitás társadalmi nyomásával szemben valami nagy felszabadulás, kitárulás, mely az erkölcsi maximumot: az egyéniség teljes feláldozását követeli tudatosan az embertől a felismert nagy értékek, messze célok szolgálatában. Hősiességet kíván. Kiemelkedést, s ezzel az ilyen lélek minta és példa lesz mások számára, akik az ő alakján eszmélnék rá arra, hogy nekik is ilyeneknek kellene lenniök. Így válnak az erkölcsi géniuszok a közösség nevelőivé. Nem azzal, hogy kényszerítenek valamire, hanem hogy vonzanak és vágyat ébresztenek a nézőkben a fölemelkedésre. Nem követelnek semmit és mégis elérnek mindent. Létük maga nagy buzdítás és a lélekhez intézett hívó szó nagy, emberfeletti feladatok elvégzésére.

A kultúra műve sohasem nőne ki a természet síkjából az erkölcsi akarat erőfeszítése nélkül. Minden kultúra valami erkölcsi erőn nyugszik s érthető, ha az ért el legnagyobb sikereket, s az emelkedett legmagasabbra, amelyik a legnagyobb erkölcsi erőt választhatta fundamentumul. Itt van a mi nyugati kultúránk felsőbbségének nyitja: a keresztény szeretet erkölcsében. Mert a szeretet morálja nem tétlen érzélgés, hanem építő erő, amely tettekben és tétélekben kristályosodik ki. Egy új világot fedez föl a látható mögött. Ha megnyeri a lelkeket, egy új, gazdagabb világlátás lép a réginek helyébe. Metafizika és erkölcs itt függenek össze a legszorosabban, mert ugyanazt fejezik ki, csak hogy az egyik az értelem, a másik meg az akarat nyelvén. Kiváltságos szemének ezen a szereteten át építették a mi kultúránkat, s a nyugati kultúra dekadenciája a hozzájuk való hűtlenség idején következik el. Életünk örökös ingadozás az önzés és a szeretet, a maradás és a haladás között, de az ember csak a szeretet erkölcsé által nő túl a saját természeti valóján. Spinoza szavaival szólva: egyedül ez az útja annak, hogy az ember visszajuthasson a teremtett természettől a teremtő természetéhez. S a kultúra, mint erkölcsi tett és alkotás, ennek a visszajuthatásnak bizonyossága. Egyúttal ráeszméltetője az embernek, hogy amint a kultúra a természetnek megnevelése, éppen úgy a személyes erkölcsi élet sem az egyén megsemmisítése, hanem egy magasabb életszintre emelése, amelyen a természetes ember erői szellemi értékek szolgálatában tevékenyek. Olyan célok ezek, amelyek az egyént és a társadalmat sem állítják egymással szembe, hanem közös erőfeszítésben egyesítik, hogy mindketten többek lehessenek.

8. A VALLÁS.

Az öntudatra ébredt személy, aki a kultúrát alkotja meg a maga munkájával, egyúttal ráébred arra a fájdalmas kettősségre is, ami az ő lényé. Tudatával az örökkévalóságot súrolja, s testi mivoltával és vele minden munkájával az időhöz és a múlandósághoz van kötve. Észreveszi, hogy élete nem egy síkban játszódik le: a természetből a kultúrán át a szellemhez emelkedhet föl. Kierkegaard „Állomások az életúton“ c. munkájában beszél ezekről a különböző életsíkokról, amelyek egymásra rétegeződnek ugyan, de nem nőnek ki egymásból. A kultúra nem nő ki spontán módon a természetből, s a személy élete a kultúrából. E rétegek lényege nem a kvantitatív gyarapodás, hanem a minőségi megváltozás. Hősi elhatározás, ugrás kell hozzá, hogy az egyikből átjuthassunk a másikba, — az alacsonyabból fölemelkedhessünk a magasabb síkba. Az egyed, az egyén és a személy maga is három különböző életsíkot jelölnek meg együgyűannak az embernek életében. A természet egyedének életében egy új elv: a tudatos alkalmazkodás merül föl, hogy megszülessék belőle az egyén, s ennek viszont az érték és a szabadság élményére kell emelkednie, hogy ráeszméljen a személyes élet fenségére és nagyszerűségére, ami az erkölcsi síkban megy végbe. Az ember tehát élete folyamán egyszer csak eljut a „szélre“: rádöbben, hogy jelen életformájának vége, azt kiélte, s így ez az élet az ő számára üressé vált. Ekkor fölmerül előttünk valami magasabbrendű életnek a képe, s vágyat érzünk, hogy ezt elérjük. Élvezzük a világot és a kultúrát, s egyszer csak rádöbbenünk, mennyivel több és fontosabb mindennél a bennünk élő személy sorsa! Fáj ennek a töredékessége, a bizonytalansága, az elhagyatottsága. Mint Pascal mondja: a világűr végtelensége rémülettel tölt el bennünket. Sötétséget érzünk magunk körül, de egyben él bennünk a hit, hogy e sötétségen és magányosságon túl egy új világ kezdődik. Ott nem változik semmi, nem töredékes a valóság, és Istennel, a személyek személyével lehet találkozásunk. Ha vele egyesíthetem a magam személyének létét, kiszabadultam az időből, s mint a hívek ajkán felcsendülő ének mondja: „érezem, hogy az örökélet, már e földön az enyém lett!“.

Ez az élmény és ez a hit a személyes vallás alapja. Mert a hit szüli a vallást és nem megfordítva. A hit a személy legbensőbb valóját fejezi ki: az örökélet, a tér és idő korlátaitól való szabadulás és a büntől való megváltás bizonyossága él benne. Reája épül a vallás, mint ennek a hit-

nek megvallása, az öntudatos személy által elfogadott életforma. A vallásos lélek a tárgyi világot lényegtelennek látja a személyessel szemben. A materiális valóságot úgy fogja fel, mint a spirituálisnak eszközét, s ennek megfelelően a tárgyi világot is alája rendeli a személynek. Innen van a vallásnak teljesen személyes jellege: személy áll benne szemben személlyel, Isten és ember összetartozására épül. E kapcsolatban Isten minden és az ember semmi. Az lehet csupán belőle, amivé Isten teszi, vagy amivé lenni engedi.

Annál a roppant különbségnél fogva, ami teremtő és teremtmény közt van, az ember önmagától semmit se tudhat Istenről. Ő az, aki kinyilatkoztatja akaratát, megmutatja magát az embernek. E kinyilatkoztatás abszolút és végleges. Sem Isten, sem az ő beszéde nem változik, öröktől fogva van és örökké lesz. „Vagyok, aki vagyok!“ „Én vagyok az alfa és az ómega, a kezdet és a vég.“ „Ég és Föld elmúlnak, de az én beszédim soha el nem múlnak.“ A vallás igazságai tehát nem olyanok, mint a tudomány; fejlődés, alakulás idegen tőlük. Valami nagy lezárttság és örökkévaló érvény ömlik el rajtuk. Nem emberi, hanem isteni mű a vallás. Éppen ezért állandóan a megmerevedés veszedelme fenyegeti, hogy élő hitből könyvek és szertartások vallásává válik. Fejlődése pedig nem is képzelhető másképen, mint a hívek lélekszámának gyarapodásában és a kinyilatkoztatásnak az élet mindig újabb és újabb területére való alkalmazásában.

Mínt hogy a kinyilatkoztatás tartalma és jelentése végleges, a hívőknek mindig nagy gondjuk van a tisztántartására. Óvják a téves magyarázatoktól, amiknek pedig elég tág kapu nyílik, ha nincs olyan egyetemes tekintély, akinek a magyarázatát minden hívő feltétlen érvényűnek ismeri el. A vallási reformációk éppen az Ige örök és változatlan érvényének okából sohasem az újítás ígéretével jönnek, hanem azzal, hogy a megromlott Igét eredeti tisztaságába akarják visszaállítani.

A türelmetlenség a vallás lélektanához tartozik. Mint az abszolút igazság birtokosa, minden vallás csak önmagát tekintheti az igaz vallásnak, s minden más vallásban tévelygést kell látnia. Politikából fegyverszünet köthet egyik egyház a másikkal, de a hitcikknek dolgában a megegyezés képzetlenség. Egyik a másikkal szemben csak az abszolút meghódolás alapján lehet engedékeny: az egység csak úgy képzelhető, ha a tévelygő visszatér az „igaz egyház“ hajójába.

A vallás nagy szerepe abban rejlik, hogy nélküle nem válhat teljessé az ember személyes élete. Mindenfelől bizonytalanság vesz körül bennün-

két, s állandó nyugtalan keresésben élünk mindaddig, míg Istenben meg nem találjuk azt a köszönetet, amelyhez bizvást odaköthetjük létünk törékeny sajkáját. *Inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*, — mondja Istennek Szent Agoston. Ha az államot megbecsüljük a polgári biztonságért, mennyivel inkább kell becsülnünk a hívők közösségét, az egyházat, mely üdvösséget, azaz az örökkévaló élet biztonságát ígéri nekünk azzal, hogy Istenhez vezet a hívőt.

A vallásos hívő ezért az örökkévalóságért kész teljesen odaadni a földi életet és ennek javait. Isten szolgálói azonban nem egy személytelen értéknek adják oda magukat, mint a tudós, a művész vagy az államférfi, hanem a legszemélyesebb akaratnak. Magukra veszik Isten akaratát, felolvadnak benne, s nem érzik magukat egyébnek, mint Isten szócsövének, eszközének, aki rajtuk keresztül szól a világhoz. „Én és az Atya egy vagyunk!” — Jézusnak ezek a szavai minden prófétára és Isten emberére egyformán érvényesek. Isten atyjává lesz minden személynek, aki őt igaz hittel és benne bízó szívvel keresi, s úgy könyörül az elesett emberen, „mint ahogyan az atya könyörül az ő gyermekein”.

Az Istennel való találkozás élménye egészen mássá teszi, újjászüli az embert. A „megváltott hívek” valami hallatlan erőt és önbizalmat nyernek e találkozásból, s innen magyarázható, hogy e fölemelkedésnek, a jobb és több embernek munkásai minden kultúrában elsősorban a hívő lelkek körében találhatóak. A hitetlen nem tud szabadulni a kínzó kétségtől: érdemes-e élni? Van-e értelme az ember erőfeszítéseinek? A hívőnek nincsenek ilyen kérdései. Ő hallja az isteni szót, mely számára elhivatás, tehát meg- és szerinte cselekszik.

Az ember problémáit semmiféle elmélet nem oldja meg annyira maradék nélkül, mint a vallás, mikor úgy tünteti föl az embert, mint akit Isten a maga képére és hasonlatosságára, s a maga számára teremtett. A természet felől ugyanis nem érthető meg az ember. Isten felől azonban egyszerre megvilágosodik, s a gondolkodó személy előtt feltárul, hogy az embernek az a rendeltetése, hogy önmagát felülmúlja. Két világ közt lebegő állapotában azonban önmaga erre nem képes. Isten kegyelme emelheti csak feljebb. Nélküle a természetben való elmerülés, az elállatiasodás lehet az osztályrésze. Íme az a motívum, amelynél fogva a vallás a kultúra alkotásának egyik igen hatékony mozgatója az emberi lélekben! A történelem tanúbizonysága Pascal tanítását támogatja, aki szerint az emberi természet

hiányos Isten nélkül. Csak vele együtt mondható teljesnek. A vallás ennél fogva nem valami cifraság az életünkben, hanem meghatározó mozzanat: általa vagyunk egész emberek. Természetünk, hogy vallásosak legyünk, s aki a vallást lerombolja, az saját életét töri darabokra. Személyes valója zavaros töredékké lesz, melyen az egész emberségnek csak nyomai láthatók.

A vallásos hitnek valami nagy dinamikája van. Fegyelmező és tetterre készítő erőt képvisel. A hit hősei a tett hősei és nem a tétlen szemlélődésé. Rábízzák magukat az elragadtatásnak arra a hullámára, amely minden létnek és cselekvésnek élő kútfeje, Isten felé emeli őket, s ezzel felülmúlják önmagukat, mert valami jobbat és többet éreznek magukban, mint amik addig voltak. S ez a rájuk kiáradó hatalmas erő előre lendíti őket, mert rajtuk keresztül akar eljutni a többi ember életébe. Így lehetséges csak, hogy e törekeny eszközök, mint Pál apostol is, több és nagyobb teljesítményre képesek, mint bárki más. A szeretet, mely bennük él, kisugárzik belőlük, s felhevíti, magával ragadja embertársaikat is.

Ezt a valóságot az ész, mely a természetben, s általában a tárgyi világban való eligazodás céljához van alkotva, sohasem lesz képes felfogni. Ezért a hit világa mindig hét pecséttel lezárt könyv az értelemnek, amelyben nem tud olvasni. A nagy vallásos géniuszok éppen ezért mindig hangoztatták, hogy az ész fölött van még bennünk egyéb ismerő képesség is, mely tovább lát és megismer ott is, ahol az ész már nem lát semmit. A nyugati kereszténység legvonzóbb hősei: Szent Ágoston, Szent Bernát, Assisi Szent Ferenc, Sienai Szent Katalin, Szent Bonaventura és sokan mások, akik nyomukban járnak, a szív megismerésére szeretnek itt hivatkozni az ésszel szemben, s a racionális tudomány mellett egy *theologia et philosophia cordis* lehetőségét és szükségességét hirdetik. A diszkurzív logikai megismeréssel szemben, mely a ténylegességet ismeri meg, az értékesség felismeréséről van itt szó. S ez nem történhetik meg valami benső vonzalom, azaz a „hideg“ értelemről különböző aktus nélkül. Ezt sejtette meg már Platón, mikor a megismerést az erősszal hozta kapcsolatba. Descartes „akarat“-ot, azaz elfogadást és elvetést keresett az ítélő-aktus mélyén. A mi Pauler Ákosunk is a szeretet egyik nemének tartotta a megismerést. De talán leghatározottabban mégis Pascal vette észre ennek a „szív“ logikájának mibenlétét, mikor azt a dolgok értéke felismerőjének tartotta. Az ész azt mondja meg, mi van. — a szív pedig, hogy miért érdemes annak a valóságnak lennie. Ez az érdemesség ugyanis a valóság éltetője, ezért gyűjt a tudatban a megismerése lángot, melegséget, cselekvő készséget, — egyszóval olyan mozzanatokot, amiért

sokan érzelemnek, megérzésnek is mondják az ismeretnek ezt a fajtáját. Nincs olyan lét, amely valamiért ne volna értékes, — *omne ens unum verum bonum* — mondja a skolasztika —, s ezért minden tárgy az értelem mellett a szívnek is nyújt megismerni valót.

Az ész; és a szív megismerése között nagy különbséget tesz, hogy az értelmi megismerés befejeződik azzal, hogy valamit megállapít. A tudomány nem ad sem tanácsot, sem lökést a cselekvésre. A szív azonban a megismerés mellett mindig valami cselekvésre is késztet. Az érték állásfoglalásra kényszerít, s ezzel az élet építő vagy romboló hatalmává tud lenni. Ez a vallásos lélek megismerésének a tudományos értelem fölött nagy fölényt biztosít. Mikor Pascal Istenről azt mondja: *sensible au coeur, non á la raison*, akkor az értékoldalát emeli ki, hogy tudniillik Isten a legfőbb jó, aki erkölcsi módon hat ránk legfőképpen. A mai vallásfilozófia *numinosum*-nak, illetve szentségesnek nevezi az így megismerhető értéket, amelynek megtapasztalásával nem az értelmünk lesz gazdagabb, hanem lángragyúlnak, felmelegszünk tőle: valami nagy belső vigasztalás, megtisztulás jár a nyomában.²¹ S a vallást éppen ez teszi világhatalommá és kultúraalkotó erővé az emberiség életében. Egy más, különb valóságot mutat meg az embernek és vágyat ébreszt benne ennek az elérésére. Isten országát akarja építeni már e földi létben. Istenben összefutnak a történet szálai és nála értelmessé válik a világ sokszerűsége. Ezért nincs nagyobb közösségteremtő erő, mint a benne való hit. Nélküle értelmetlen az életünk és a világunk. Vele pedig az ő rendje ömlik el mindenre és a múlandóság közepette az abszolútnak ihlete ragadja magával a lelket a magasságok felé.

A hit az a bizonyosság, hogy én és Isten összetartozunk. Az érte való küzdelem ennél fogva nemcsak az ő igazságáért, hanem önmagamért is folyik. Ha őt elérem, önmagam is megmenekültem. Ez minden nagy metafizika, és minden nagy vallási élmény lényege. Nyomában jut el a lélek ahhoz a csendhez és békéhez, melyet Pascal így jegyzett fel emlékeztetőül misztikus elragadtatása éjszakájára: *cerfiKzde, joie, paix*. Töredékes lét és töredékes ismeret sohasem adhatja a léleknek ezt a boldogságot.

A vallásos lélek számára valóban Isten minden mindenkiben. Ő a világ és a kultúra teremtője, az állami rend öre, az elme és a képzelet ihletője. A kultúra egyéb ágai azonban nem érnek föl hozzája, vagy visszaélnak a nevével. A tudomány és politika nem alkalmazzák a vallás szempontjait; a művészet pogányságra hajlik; az erkölcs sokszor függetleníteni törekszik

magát a vallástól. Van azonban egy áltudomány is, mely racionális módon használja Isten fogalmát, mint az első okét, vagy deus ex machinaként alkalmazza ott, ahol elakad, de igaz valójáról, az értékteljességről fogalma sincs. Ügy van vele, mint Descartes fizikája, ahol — Pascal szerint — Isten egy fricskát adott a világnak, de tovább aztán nem tud vele mit csinálni.

9. TÖRTÉNELEM ÉS FILOZÓFIA.

A kultúrában szellemi értékek valósulnak meg természeti valóságokon az ember tudatos alkotó tevékenysége által. Ez a folyamat az időben játszódik le, s lényege szerint az örökkévalónak időbelivé alakulása. A kultúra ilyen módon az időben kibontakozó szellemi világ, mely megjelenési formájában történet.

Ma sok szó esik a felől, hogy a pozitivista történetírást úgynevezett szellemtörténeti irányban kell átalakítani. Aki a fogalmak tisztántartására törekszik, könnyen belátja, hogy ez a vita álprobléma körül forog, s nem a lényeg, hanem legfeljebb a módszer lehet csak jogosan a tárgya. Története ugyanis nem a matériának, s nem a természetnek van, hanem egyedül és kizárólag a szellemnek. Ennélfogva minden történet szellemtörténet. Ha egy fibulát akarok megérteni, akkor is a fibulát formáló szellem érdekel végső fokon. Aki a fibula korát és készülése helyét meghatározza, az is adalékot szolgáltat ehhez a szellemtörténeti megértéshez. Ha pedig a természet történetét kutatom, akkor is azt az egyetemes törvényt, azaz szellemi mozzanatot nyomozom, mely a természet formálódásának magyarázatát adja. A szellemtörténet hangoztatása tehát csak ott van helyén, ahol az úgynevezett materiális történetírás beleássa magát a fényekbe, s nem tud belőlük az őket alakító szellemiségig felpillantani. Tények alapos ismerete nélkül azonban történetről írni nem egyéb áltudományosságnál, mert a szellemiség tényeket, műveket alkot, s éppen ez az alkotása a történet. A történelem pedig az az ismeret, mely visszatekintő módon ezt az alkotó tevékenységet törekszik megérteni.

A történetnek két tényezője van: az egyénben élő személy és a tömeg. A személy a szellemi tartalmak felé fordultán szabadságban és az idő korlátaitól függetlenségben szeretne élni, a tömeg ezzel szemben az időt és a sorsot képviseli. Szemben áll tehát a személlyel, mert a személy hivatását akarja teljesíteni, s ezt nem teheti a tömeg ellensúlyának megmozdítása

nélkül. Hegel szerint a történetben tulajdonképpen a személy és a tömeg egyaránt megcsaltnak: egyik sem azt munkálja, amit gondol. A történeti sors, a „Vernunft in der Geschichte“ rászedi őket és a maga ismeretlen egyénefeletti célja felé hajtja mindkettőjüket. Mítoszokat és bálványokat csináltat velük, s az emberek ezeknek lesznek áldozatai. A történet tehát közömbös léptekkel halad el az emberi életek fölött: eszközül használja őket és szenvedést ró rájuk. Vannak korok, mikor személyes életünkbe beburkolózva elbújhatunk a történet elől. Máskor azonban, mint ma is, mindenütt elér bennünket és vasvesszejét megsuhogtatja fölöttünk. Akarva-akaratlan kénytelenek vagyunk őt szolgálni. Mert a történet nem az egyes személyekért van, hanem a nagy szám, a társadalmi alakulatok élete lüktet benne. Egyénnek és tömegnek a problémáját éppen ezért sohasem tudja kielégítően megoldani: egykedvűen emeli föl és tapossa agyon az egyént. Ez az oka, hogy a kereszténység, amelyben az üdvtörténet a személy sorsa körül forog, nem tud belenyugodni abba, hogy így lesz ez mindörökké. Hiszi tehát a történet végét és az utolsó ítélet elkövetkezését, amikor kiki egyénileg, személy szerint megmérettetik és megítéltetik, hogy aztán az így elkövetkező rend örök és más legyen, mint az idői történet.

A szellem, mely a történetben mutatja meg magát és alkotja a kultúra világát, nem vész el a tárgyra irányuló tevékenységben, hanem képes önmagára reflektálni is. Ahogy a tudat önmagát is vizsgálat tárgyává teheti, éppúgy a szellem is visszafordulhat önmagára. Ennek a visszafordulásnak két formája van: a történelem, s a filozófia.

A történelemben a szellem a maga műveire eszmél rá és ezeket idői összefüggésük rendjén szemléli. A történeti tudat, mely a történelmet hozza létre, nem passzív tükre a történetnek, mint ahogyan a tudat általában aktíve formálja a saját tartalmát. A történeti tudat is a történelemmel teremt rendet és összefüggést, s ad jelentést az idői eseményeknek, amelyek nélküle rendtelenségnek és értelmetlenségnek tünnének föl. Más szóval: a kultúrában alakuló valóság a történeti tudat reflexiója fényében lesz rendezett egésszé, *uni-ver summa*, melyben minden esemény ama jelentés felé fordul, amelyet a történet értelmének állít a tudat.

A történelem a szellem műveit lezártágukban, megtörténtségükben és egyszeriségükben szemléli. Nem egyetemes törekvéseket keres benne, hanem az időbeliség alapján a jelentésüket nyomozza. Ezt akarja megérteni. A megértés pedig a dolgok értelmi összefüggésének megragadása útján jön

létre, ezért a történelem sohasem vizsgálja az eseményeket elszigetelten, hanem folyamatosan, más eseményekkel való kapcsolatukban. Az egyes eseményeket és embereket, valamint műveket beállítja egy nagy egészbe, a maguk korába, s ennek a fényében óhajtja megérteni. Innen van, hogy minden történelem végeredményben a korszellem eszmélete, s ezt a korszellemet látja annak a tevékeny szellemiségnek, mely a kor kultúrájának minden ágában egyaránt hat és alkot.

Míg a történeti tudatban a szellemiség a saját műveire eszmél rá, addig a filozófiai tudat a szellem alanyiségének, a benne megnyilvánuló alkotó erőnek az eszmélete. Ha a szellem műveiben az időhöz is van kötve, miveltségben és akaratóban örökkévaló rejlik. Ezért a filozófiai szemlélet *sub spécié aeternitatis* azokat a mozzanatokat keresi, amelyek nincsenek az idő változásainak alávetve. Ha tehát a történelem folyamatosan egybefoglaltan nézi a dolgokat, a filozófia dialektikusán, azaz fogalmi elkülönültségükben és szembenállásukban szemléli azokat. Hiszen maga a fogalom mindig elhatárolást, másoktól való éles elválasztást jelent, s éppen ez a fogalmiság a filozófia világa. Szemlélete tehát nem a dolgok egyszeri valósága, hanem örök és változatlan ideája felé fordul.

Dialektikus szemléletformája szolgál annak a magyarázatául, miért oly fogékony a filozófia az egy-egy kultúrában észlelhető ellentétek iránt. S érthető az a törekvés is, ha ezeket az ellentéteket igyekszik az idő síkjára vetíteni, s feloldásukat keresi a kultúra egy következő fázisában.

Felvetődik azonban a kérdés: ha a filozófia valamely kultúra szellemének öneszmélete, lehetséges-e egyéb, mint korszerű, vagyis az időnek alávetett filozófia? Hiszen ha a szellem létformája a történetiség, akkor öneszmélete sem vonhatja ki magát e történeti relativizmus alól!? Nem kisebb ember, mint Hegel mondotta: „éppoly badarság arról ábrándozni, hogy valaha egy filozófia túlmegy a saját jelenének világán, mint hogy lesz egy individuum, aki keresztülugorja a maga korát“. Kétségtelen, hogy a filozófia sem függetlenítheti magát attól a valóságtól, amelyen önmagára eszmél. Minden tudat a tárgyán eszmél önmagára, — a filozófiának pedig természetesen a saját kora világa a tárgya. Azonban tagadhatatlan az is, hogy a jelen még nem múlt, hanem az időnek éppen az a pontja, ahol az örökkévalóság lép be a történetbe. Minthogy így a jelen még nem történet, örökkévaló és időbeli találkoznak benne. Nincs tehát akadálya annak, hogy a filozófia a szellem örök jelentését és tartalmát ragadja meg benne.

V. A KULTÚRA VÁLTOZÁSAI.

Minden kultúra összefüggő egész, amelynek létében van egység, stílus. Egyetlen ága sem független a többbitől, s az egyikben történt változás a másikat is előbb vagy utóbb érinti. Mint ahogyan a tó vizébe dobott kő keltette hullámgyűrű végigfodrozódik az egész tó tükrén, úgy a kultúra egész területe is megérzi a részek életében beállott változásokat. A tudomány fölfedezései kihatnak a népegészségre, a gazdasági életre. A gazdasági jólét fel lendíti a művészi alkotást, a tudományos kutatást és így tovább. Ez a szoros belső összefüggés a magyarázata, hogy korán fölmerült a kultúrának, mint szellemi organizmusnak a szemlélete, s történeti változásait az élő szervezet analógiájára próbálták megérteni. Ennek a szemléletformának legkövetkezetesebb képviselője a közelmúltban sokat vitatott Oswald Spengler,²² aki a kultúrákat lezárt és egymástól teljesen elkülönült individuumokként állította elénk, s egyéni „lelkük“ leírásával keltett széles körökben feltűnést. Rokon nyomokon jár Leo Frobenius,²³ aki A. Comte vallási, metafizikai és pozitív történeti korszakai helyett mitologikus, vallásos, filozofikus és materialisztikus lelkű kultúrákról szeret beszélni, s ezek váltakozó sorrendjében látja a történet értelmét.

Általában az organizmus-gondolatnak a kultúrára való alkalmazását korán megkíséreltette az a tapasztalat, hogy olyan összefüggő egésznek fogható fel, amely részekben él. Időbeli változásainak nagy ritmusai a részekben ismétlődnek. Egysége a sokféleségben áll. Ezért a kultúra dinamikája az úgynevezett történetfilozófiának immár régi problémája. Nemcsak a görög filozófia indította el Empedoklesnek a szeretetről és gyűlöletről (philia és neikos), mint világformáló tényezőkről szóló tanításával ezt a kérdést, hanem már a Szentírás az emberi nemnek a világ teremtésétől az utolsó ítéletig ívelődő sorsában a történet értelmét kívánja elénk tárni, s Szent Ágoston²⁴ és Bossuet,²⁵ nálunk pedig Schütz Antal²⁶ ezen az alapon igyekeztek megvilágítani kultúránk változásának mozgató rugóit. De a Szentírástól független, tisztán filozofikus és racionális próbálkozásokban sincs hiány Empedokles kísérlete óta, hogy a történetet igaz valójában átérthessük. Gianbattista Vico²⁷ kezdeményezése nyomán Voltaire, A. Comte, Hegel, H. Spencer nevére kell csak emlékeztetnünk, hogy a probléma komolyságára és nagy voltára rámutassunk. Nálunk Bodnár Zsigmond, Kornis Gyula²⁸ s Ligeti Pál²⁹ szóltak hozzá tanulságos formában a kérdéshez. Legutóbb pedig P. A. Sorokin a szociológia felől keresi a kultúra dinamikájának megértését.³⁰ E hiányos

felsorolásból is látható, hogy a történeti változások magyarázatának kísérleteiben nincsen hiány.

A történet azért kimeríthetetlen érdeklődés és tanulság tárgya az ember számára, mert az élő kultúra soha sincs készen, hanem mindig alakulóban van. Különböző korokban más és más arcot mutat. S noha a szellem világa a szabadság hona és a történet kiszámíthatatlan, mégsem szeszélyt és összevisszaságot, hanem rendet és bizonyos észrevehető mozgási irányt jelent, melyet az értelem fáradhatatlanul igyekszik nyomon követni.

E történeti változásokat figyelemmel kísérve, nyilvánvaló igazságként todul elménkbe, hogy a történetnek éppúgy, mint a kultúrának, e történeti műnek értelme azokban az értékekben keresendő, amelyekért az ember ezt az egész folyamatot magára veszi és hordozza. A történet és a kultúra építése vagy szétrombolása az ember értéktudatával van a legszorosabb összefüggésben, mert ez mutatja a célt, amely felé az alkotó akarat törekszik. De hogy mit tartunk értékesnek, milyen értékek fölfedezése és célokul való kitűzése iránt vagyunk fogékonyak, végeredményben a világnézetünk határozza meg. Itt rejlik a világnézet és a kultúra összetartozásának végső gyökere, mely legvilágosabban abban a tételben foglalható össze, hogy *egy kor kultúrája a kor világnézetének eszméiben és intézményekben, gondolatokban és művekben való kifejezése.*

A világnézet azonban nem egységes valami. Még 1932-ben³¹ megkíséreltem ráeszméltetni, hogy az emberi természet két alapvető ösztönének: az önállításnak és az önátadásnak, mondhatnám úgy is, hogy az önzésnek és a szeretetnek, vagy a hatalom és a szolgálat vágyának megfelelően két szélsőséges értékelés és ennek nyomában két tipikus világnézet alakulhat ki tudatunkban: a naturalizmus és az idealizmus. Amannak az a lényege, hogy a világot az ember eszközének, hatalmi szférájának tekinti, emezé pedig, hogy egy eszmei világfeletti rend tükrözését szemléli benne, s a maga feladatát is ennek az eszmei rendnek e világban való megvalósításában keresi. Az ember akarva-akaratlan, a benne élő ösztönös lélektől indítatva a meglátott értékeket a saját lelkisége tengelyében helyezi el, hatalmi vágyának, vagy az eszmei világ iránt érzett csodálkozó odaadásának megfelelően értelmezi, s olyan cselekvéseket tűz maga elé, amelyek ezzel az értékelésével összhangban vannak. A naturalista a természet adottságaival operál az ember érdekében. Nem szívesen tekint annál messzebb, mint amit elérhet, mert az elérhetetlennel nem tud mit kezdeni. Az alakítható anyag központi szerepet

játszik gondolkodásában, hiszen megismerésétől függ jórészen cselekvésének sikere. Ezért a valóságról szóló elméletben (metafizika) hajlik a materializmusra, erkölcsében hédonista és politikájában macchiavellista.

Az idealista éppen ellenkezője. Hatalmi vágyai minimálisak. Környezetétől elfordulva egy másik világon függ a tekintete, mely mindenben jobb, szebb és igazabb, mint az itteni. Ez a „másik világ“ a minta; a földi világ is ennek az „utánzata“, mely csak azzal válik elviselhetővé az embernek, ha azt minél tökéletesebb utánzatává teheti a mintavilágnak. Ezért az idealista tekintete a földi világ tárgyairól az eszmei szféra felé fordul: az egyedben az általánost, az esetben a törvényt keresi. Metafizikája az anyaggal ellentétes elv köré épül, a hivatás és a kötelesség erkölcsének él, s politikai akcióiban elvek és eszmények vezetnek, melyeket sokszor össze sem tud egyeztetni a valóságos helyzettel.

Sehol sem oly könnyű meglátni a két embertípus és két világnézet különbségét, mint a művészetben. Az idealistának mintha nem volna szeme a valóság iránt, a naturalista pedig az érzéki világot másolja. Egy Fra Angelico nem „látott“ embereket, hanem a lelki szem előtt lebegő emberideákat festett, míg például Benczúr a látott és tapintható matériát szeretné a nézővel is éreztetni.

Hogy e két embertípus és e két világnézet harca a történet, s vele a kultúra változásainak forrása, azt legtisztábban P. A. Sorokin vette észre, aki 1937-ben kiadott nagy munkájában (*Social and cultural Dynamics*) ugyancsak ezzel a két típussal, amelyeket „ideational type“ és „sensate type“ néven nevez, igyekszik megértetni az általuk alkotott kultúrákat. Természetes, hogy amint a típusok csupán ideális formák és nem tapasztalati valóságok, éppúgy a valóságos kultúrák sem tisztán ideális vagy érzékies kultúrák. A típusok mintegy elegyednek bennük, s idealisztikusok vagy naturalisztikusok aszerint, hogy az idealista vagy a naturalista értéktudat-e bennük az uralkodó. Mert kétségtelen tény, hogy minden korban vannak idealista és naturalista lelkiségű emberek egyaránt. Csakhogy nem mindig érvényesülnek egyformán. A nagy egészben úgy tűnik fel, mintha az egyik lelkiség a mélybe, a tudat alá szorulna, s a másik irányítaná csupán az alkotó és kultúrateremtő cselekvést. *Az idealista és a naturalista lelkiség ellentéte tehát a történet ritmusának és a kultúra változásának forrása.* Annál nagyobb egy kultúrán belül a harc, minél tudatosabb ez a két szélsőséges világnézet, s annál ziláltabb képe van az ilyen kultúrának. (Ez éppen a mi

korunk esete.) S annál egységesebb egy kultúra, mennél határozottabban egy lelkeség, egy világnézet uralma alatt fejlődik és alakul. Ezek a szerencsés történeti korszakok. S van még egy lehetőség: mikor a két lelkeség és a két világnézet mintegy összebékül, s megadja a császárnak, ami a császáré és Istennek, ami Istené. Ez az úgynevezett barokk ideje, amilyen volt például a római birodalom történetében Augustus kora, s Európában a XVII. század. A barokkban ugyanis az a „különös“, hogy elmosódnak benne az ellentétek, az anyagi és a szellemi, az emberi és az isteni. Az anyag a szellem, és a szellem az anyag formáiba öltözik. Valami lendület — „mens agit at molem!“ — a földi világot a transzcendens felé mozdítja. Ami itt történik, annak magasabb, szimbolikus jelentése van. Gondoljunk például arra, hogyan magyarázza Vergilius Augustus uralmának jogosultságát, a római nép világhódító hivatását, vagy a költő Zrínyi Szigetvár „veszedelmét“.³² A római *divus Imperator* és az Isten kegyelméből uralkodó barokk monarcha („L'état c'est moi“) egy szellemiség gyermekei. Annak a világnak kifejezései, amelyekben oly szeszélyesen olvad össze az érzéki és az érzékfölötti, a testi és a lelki, a pogány és a keresztény. Bernini kezén a súlyos márványoszlopok viaszkénr csavarodnak, bronzamorettek a levegőben lebegnek, s Szent Teréz misztikus elragadtatásban a földi kéj mozdulatában lankad el... Augustus kora szerencsésen tudta egy síkra hozni a római nép hősi aszkézisből fakadt világhódító hivatását és a sikerekben nagyranőtt materiális élvezetvágyat, éppúgy, mint a jezsuita-barokk katolicizmus össze tudta békíteni a tüzet és a vizet: a renaissance korának földi örömeibe fulladt pogányságát és a predestinatio komor színébe öltözött aszkétikus kereszténységet (jansenizmus, calvinizmus), sőt a szentségnek a világban élő formájával a hívő kegyességnek új forrásait nyitotta meg.

Ezt az egyensúlyt azonban a kultúrák történetében hamarosan megbontja a benne csoportosult erők ellentétes természete: nyomában rendszerint a materialista és érzéki irányú törekvések kerekednek fölül. A transzcendens-mozzanatok elhalványodnak a tudatban, s összetartó erejük nélkül a kultúra egységének bomlása következik el. Így volt ez Rómában a „jó császárok“ után, s Európában is a hitetlen és materialista iránynak a francia forradalomban aratott győzelme óta.

Egy társadalom kebelében a különböző világnézetek hordozói és harcosai nemesak az egyének, hanem a különféle társadalmi rendek és osztályok is, amelyek a maguk lelkeségének vágyképei irányában építik egy kor kul-

túráját. Éppen ezért, ha egy konkrét kultúrát meg akarunk érteni, ezeket a lelki tényezőket, amelyek kialakításában a szociális mozzanatok igen tevékeny részt vesznek, nem lehet figyelmen kívül hagynunk. Hogy a görög kultúrának esztétikai-intellektuális jellege van, annak jó részben magyarázatául szolgál az a körülmény, hogy egy széles rabszolga-osztály e kultúra alkotóit mentesítette az élet anyagi gondjaitól. A messianizmus például csak egy elnyomott társadalomban válhat az élet mozgató erejévé. A hindu metafizika egy, a világgal elégedetlen népnek a világból elmenekülő vágyából születhetett meg, s Kína politikai-morális bölcsesége egy nehéz élethelyzet eszmei vetülete. Sőt az egyes nemzetek élethelyzete is más és más világnézet értékei iránt teszi őket fogékonyra. A német idealizmusban benn élt a múlt század elején e nép széttépettsége és szegénysége éppúgy, mint az angol utilizmusban a fölemelkedő világimpérium. Már Platón észrevette, hogy az ösztön, az akarat és a szellem embereinek együttélése a társadalom, s az állam e három, egymással sokszor szöges ellentétben álló embertípus küzdelméből alakul ki. Ezeknek az értéktudatuk különböző, s így egyugyanazon államon belül világnézeti harcok dúlnak. Sőt ez a mozzanat áll fenn a különböző nemzeti kultúrák találkozásában is. A görög, a skytha és a föníciai „kultúra“ különbségének az emberek antropológiai és karakterológiai különbsége a forrása.

Általában minden nagy kultúra, amely többet ad részeseinek, mint anyagi életszükségleteik kielégítését és a szellemi lét magaslatára emeli az embert, valami hitből születik és ezzel a hittel él. A hit ugyanis a cselekvő ember legnagyobb erőforrása: bizonyosság oly dolgok felől, amiket nem látunk, amik ennél fogva „nincsenek“ oly értelemben, mint ahogyan „vannak“ az érzékelhető valóságok és mégis egész cselekvő életünk irányítóivá tesszük azokat. Az értékek mindig ilyen természetűek. Meg akarjuk valósítani őket, mert még nincsenek, holott értékességüknél fogva megérdemlik, hogy legyenek. Ezért a kultúra története idealizmusod kezdődik: aminek lenni kell, fontosabb benne, mint ami van. S naturalista materializmussal végződik, mely lényegében nem egyéb, mint kulturált formában való visszahullás a természetbe. Madách jól érezte ezt az igazságot, mikor a történeti Adám útját az Istennel társalgó embertől az állati sorban tengődő eszkimóig vonta meg. Így kezdődött az antik kultúra a kosmosnak, a rendezett világ ideájának feltűnésével. Vele szemben állt a rendetlenség, a káosz valósága, s az ember feladata e kultúra hite szerint, hogy a rendet szolgálja a zűrzavarral

szemben. A barbár a káosznak és a hellén a kosmosnak népe. A görögöknek sikerült tudományukkal a szellem oldalán a keresett kosmost elérni. Platon és Aristoteles filozófiája jelzik itt a csúcspontot. A társadalom kosmosának megvalósítása azonban Rómára várt, amely az állami és gazdasági élet terén végezte el azt, amit Athén tudományban és művészetben alkotott. S mikor Augustus a „pax Romana“ által befejezte ezt a küldetést, a hanyatlásnak, a tudomány süllyedésének és a barbár népek e rendbe való betörésének el kellett következnie. Átjuk kerekedett fölül a „természet“ az antik „kultúrán“.

S az antik kultúra romjain a mi európai kultúránk is hitből: a keresztény hitből született meg. összetartozásukat e könyvnek a világnézetéről szóló fejezetében igyekeztem kimutatni.

Hitre azonban csak az idealista lelkületű ember hajlamos, akinek „a lélek minden, a világ semmi“, s ezért a lélek formálása vagy „megmentése“ az életcélja. Ez az oka, hogy fiatal kultúrákban a misztikusok, apostolok, hit-térítők, egyházalapítók, általában a szellem emberei jutnak sorsdöntő szerephez. A virágzásuk delén túljutott kultúrákban kerül a vezetés a materialisztikus-naturalista lelkületű emberek kezébe, akik meg vannak róla győződve, hogy „az érzéki valóság minden, s amit léleknek nevezünk, csupán ennek a függvénye“. Ilyenkor az epikureusoknak és az esztétáknak, valamint a valóság nagy átalakítóinak: az organizátoroknak, az államférfiaknak, felfedezőknak áll a világ.

Ez a tétel persze csak a vezetőkre érvényes, a vezetettek tömege aszerint él és viselkedik, ahogyan a szél fúj. Az embereknek igen csekély hányada önálló és határozott jellemvonású személyiség, akiben a típus életre kel, a legtöbb ember egész élete folyamán álarcban jár, s mivel önmagának nincs határozott arculata, arcátlanul tudatosan, vagy naivan tudattalanul alkalmazkodik: úszik az árral.

Minket most csak az alkotók, s nem a kultúrát élvező és felhasználó fogyasztók érdekelnek, mert a kultúra történeti szakaszain az ő lelkiségük nyomai kétségtelenül észlelhetők. Ezért tehát az a tételünk, hogy minden kultúra átmeleg emelkedése idején az idealizmus és hanyatlása idején a naturalizmus korszakán, míg a kettő között a barokk-idő tart ideig-óráig egyensúlyt. Mindegyik világnézet a maga lelkiségének, stílusának vagy értelmének megfelelő intézményeket és műveket alkot, illetve a meglévőket úgy fogja fel, s az embert és világát a maga értékei szerint formálja. Ha ezt a jelenséget

szem előtt tartjuk, akkor az idealista és a naturalista kultúra-periódusokat a következő mozzanatokkal jellemezhetjük:³³

idealizmus	materializmus
eternalizmus	temporalizmus
misztika és racionalizmus	empirizmus
indeterminizmus	determinizmus
realizmus	nominalizmus
szociális univerzalizmus	szociális singularizmus (atomizmus),
az állam, a jogrend, s általában a jogi szemé- lyek primátusa,	az állam, s ált. a rendfenntartó intézmények szükséges fikciók; a „társadalmi szerződés“ eszméje,
abszolút elvi etika,	boldogság-etikák (hédonizmus, eudémonizmus, utilizmus),
kevés érdeklődés a természettudományok iránt; kevés fölfedezés,	sok utazás; technikai és tudományos föl- fedezések,
a társadalom rendje statikus; rendek, örök- lésen nyugvó osztályok,	dinamikus, gyorsan változó társadalmi csoportok,
ideális festészet,	érzéki, vizuális festészet,
uralkodók a vallási témák,	uralkodók a világi témák,
az írás — szent valami,	az írás szórakoztatás.
(suprasensualis, eszmei tárgyak),	(sexualizmus, realizmus),
theokrácia (<i>Dei</i> graíia-királyság),	világi hatalom (köztársaság),
a büntetés „elégtétel“.	a büntetés — nevelés, vagy a társadalomra káros elem eltávolítása.

Ezt a sorozatot folytathatnák, s az élet legkülönbözőbb köreire alkalmazhatnók, de ennyi is elegendő annak érzékeltetésére, hogy milyen különböző felfogás az uralkodó ugyanarra a jelenségre nézve a kultúra idealista és naturalista korszakában. A barokkban aztán az idealista „értelem“ már csupán szimbólumként tapad a naturalista módon érzett „tény“-hez, hogy aztán lekopva róla, maradék nélkül álljon előttünk a rideg tényeken épült pozitivisták világképek nevezett naturalista „valóság“.

A történelemben únos-úntig ismeretes jelenség, hogy az új mozgalmak először az eszmei síkon jelennek meg. Költik, írók és filozófusok elgondolásai megelőzik az államférfiakat. De az ideától a materia felé a fokozódó materializálódáson keresztül vezet az út. Egy ideának matériába való átömlésére pedig a kultúra ágai közül a művészet a legtipikusabb példa. Itt elválhatatlan egységben áll előttünk idea és materia, forma és tartalom, alanyiség és objektivitás, ezért egy kultúra fázisai a művészetével nagyon szembeeszköző módon jellemezhetők. A kor lelke benne van a művészetében. Érthető tehát, ha szokássá vált gótikus, renaissance, barokk stb. emberről

beszélni. A művészet ugyanis mintegy szemléletesen illusztrálja azt a tételt, amit elvontan sokkal nehezebb volna kifejezni. A múlt század egész lelki-sége megtalálható például abban a tényben, hogy nincsen stílusa, illetve, hogy eklektikusán minden korábbi stílust felhasznált és kisajátított a maga használatára. Az impresszionizmus a tárgyak szín- és fényhatások mögé szorításával jelzi e korban a szubstanciális tartalomnak és lényegnek a lát-szat mögött való eltűnését. Azt az életformát, mely mulékony pillanatok és látszatok kedvéért fölládozta a lét igazi értelmét és valóságát. A művészi stílustalansággal és dekadenciával tehát együtt járt — nem ok vagy okozat, hanem összetartozó jelenség gyanánt — a társadalom atomizálódása és szubstanciális kötelékeinek (család, állam, egyház) a bomladozása is. S van-e, aki ne érezné, hogy napjaink stíluskeresése valami új kultúra és új szelle-miség vágyának a megszületését jelzi!? A kor stílusa tehát lényegében mindig a benső összefüggésnek, a kultúra értelmének kifejezési formája, mely a kul-túra minden egyes ágában egy azonos értéktudatnak a jele. Érdekes meg-figyelni, hogy az európai kultúra materializálódási folyamata, vagyis az ideá-tól való elfordulása és a természetes, érzéki valósághoz való odafordulása miként mutatkozik meg az európai művészet fejlődésében. Először a szob-rászat materializálódik a renaissance-ban, majd a festészet a barokkban, aztán az irodalom a XVIII. és XIX. században, utána a zene a XIX., s végül a tudomány az utolsó 60—80 évben, hogy e folyamat eredménye végül az anyagi fényűzésben, a technikában és a gazdasági élet stílusában tető-ződjék be.

Hogy egy-egy művészetnek, s egy-egy művészeti irányynak vezető sze-repe, vagy egy kor kultúrájában előtérben állása az egész kor kultúrájára jellemző, azt főleg a német művészettörténészek (A. Riegl, H. Wölfflin, E. Panofsky, H. Nohl, W. Worringer, M. Dvorak, K. Scheffler stb.) fejtege-tései igen meggyőzően igazolják. Lehet képet festeni például szobrászi stíl-ban (Michelangelo), s szobrot faragni festői stílusban (Rodin), s lehet egy képet vagy szobrot építész módjára megszerkeszteni, vagy impresszionista módon elejteni benne a szerkezetet. S hogy egy művész így vagy úgy alkot, annak mindig a benne élő és korával közös lelkiségben van a magyarázata. Ezen az alapon különösen H. Wölfflin és nyomában a magyar Ligeti Pál három jellemző kategóriát állít fel, amelyekkel az egyes kultúrfázisokat is meghatározhatónak látják. Eszerint a kultúra az építészeti, plasztikus (szob-rászi) és „festői“ („malerisch“) korszakokon megy át élete folyamán. Min-

den kultúra az építészeti lelkeséggel kezdődik, s a festői tarkaságában és látzatvilágában bomlik fel.

Ez a tanítás alapjában megerősítése a mi fentebbi tételünknek, mely szerint az idealisztikus, barokk és naturalisztikus korszakok töltik ki egy kultúra életidejét. Amit ugyanis e művészettörténészek a kultúra építészeti (architektúrális) korszakának neveznek, lényegében ugyanaz, amit mi az idealizmus korának mondottunk. A festői („malerisch“) pedig teljesen megfelel a naturalizmus világnézete uralmának, míg a szobrászi (plasztikus) művészet fázisát ők is a két szélsőséges kor stílusa harmonikus szintézisének tartják. Az általunk használt megjelölés azonban azért jobb, mert átfogóbb. Nem a kultúrának egy ágát, hanem azt a világnézetet jelöli meg, amely annak az értéktudatnak foglalata, amelyből a kultúra minden ága mint alkotás és mű létrejön.

Hogy a kultúra kezdeti, kivirágzó korát az építészet uralma és stílus-törekvései jellemzik, azon cseppet sem csodálkozhatunk, ha meggondoljuk, hogy a legkülönbözőbb elemeknek egységbe szerkesztése, az egységes kompozíció létrehozása ennek az időnek a feladata. Az alkotó államférfiak nem ok nélkül ismeretesek mint nagy építetők. Ezt a jellemvonást még a barokk is megőrzi, noha a sacralis, azaz ideális térről már szívesen viszi át ezt a törekvést a secularis térre (templomok mellett pompázó palotákat és középületeket emel). Az ideális lendület ideje a nagy kollektivitások: egyház és állam építésének, a szellem fegyelmezetttségének kora. Ennek érdekében vonzódik az etikai idealizmushoz, s harcol minden egyéni hédonizmus és utilitárius felfogás ellen. Vezető egyéniségei népüknek nemcsak uralkodói, hanem vallási vezetői, szentjei is. Arisztokráciája sem a vagyon, hanem a vallási, erkölcsi és szociális érdek alapján alakul ki. A szellem, az ideális érték megbecsülése jellemzi ezt a kort, s a lényegnek, a szubstanciális valóságnak tisztelete. Vele szemben a naturalizmus kora „festői“ azért, mert a festészet a látszat művészete. Tárgyáftcsak a levegő, sőt sokszor csak a mesterséges keret tartja egybe. Az idealizmus férfias akcióival szemben többre becsüli a nőies érzékenységet. Az egyén eltépi kötelekeit és önmaga vágyik létének kereteit meghatározni. Az élvezet, a gyönyörködés vágya önti el benne a kultúrát, s a dolgokhoz való viszonyát szívesen burkolja az észszerűnek, a tudományosnak, kritikainak köntösébe, holott lényegében inkább volna materiálisnak, skeptikusnak, erotikusnak és utilitáriusnak mondható. Társadalmi mozgalmait a szabadság és haladás jelszavaival

álcazza, mert semmit se szeret, ami rend, fegyelmezetség, ezért ez a kor a forradalmak és a társadalmi felfordulások ideje. Hivatalnokok, bankárok, imperialisták és „liberális“ gondolkodók a vezetői, s iparral, kereskedéssel, „üzlettel“ foglalkozik a legszívesebben. Ez az eredménye a hívő mentalitás és a spirituális szellemiség megfogyatkozásának.

Kétségtelen tehát, hogy a naturalizmus kora a kultúra hanyatlását jelenti az idealizmus építő és emelkedő korszakával szemben. Ilyenkor mintha Empedokles *neikos-a* valóban szétbontaná azt, amit a *philia* egységbe tömörített.

De beszélhetünk-e jogosan a kultúra életében emelkedésről és hanyatlásról? Nem olyan emberi értékelések-e ezek, amelyek szubjektivitásuk miatt nem állják meg a helyüket? Tagadhatatlan tény, hogy a naturalizmus fázisa, az egyéni szabadság és az individualizmus kora az egyén számára sokkal több érvényesülési lehetőséget és élvezetet rejt magában, mint az idealizmus ideje, amely inkább áldozatokat és lemondást követel tőle. Ebből a szempontból tehát a naturalisztikus individualizmus korát haladásnak, javulásnak kellene mondanunk az idealizmus aszkétikus univerzalizmusával szemben. Csakhogy ne feledjük el, hogy az egyéni önzés még az individualista szabadság idején is kénytelen egyetemes elvekkkel álcázni magát: a képmutatás és a látszat válik úrrá ilyenkor az életen. Ezzel önkéntelenül is igazolódik az a felfogás, hogy az egyetemes jobb és igazabb, mint az egyes, mert az utóbbi legalább is látszatként kénytelen a maga igazolására annak a színébe öltözni. A kultúra tehát mint egész feltétlenül egészségesebb, életerőben gazdagabb az idealizmus idején, mint a naturalizmus korában, mikor önmaga növeli nagyra a részek igényeit az egész rovására, s ezzel végül az egyének életének gyökereit is elpusztítja. Mikor az ember nem lát tovább a materiális világ javainál, a saját érdekeinek szolgálata veszi igénybe azt az életerőt, amely egyetemes értékek ápolására van hivatva. A materiális javak és a technikai találmányok felfokozzák az ember igényeit és ezek sokrétűségének hálójába keveredve rabbá leszünk. Ebben az élethelyzetben szabadabbak vagyunk a természettől, mint apáink, de szolgálói lettünk a technikai műveltségnek, ami végeredményben mégis csak az anyag felülkerekedése a szellemen, mert a természet csak úgy győzhető le, ha engedelmessé válik neki — *non nisi parendo vincitur*. Ezért kell ezt a kort a hanyatlás (*decadentia*) idejének mondanunk.

A középkori emberről szólva, sokszor hibáztatják ezeket a régebbi századokat a szabadság hiányáért, holott a valóság az, hogy akkor az emberek nagy többsége szolgaságban élt ugyan, de egy kényszerű szolgaságban, amit bizonyosan nehezen viselt és szenvedett miatta, de állapota mégis tűrhetőbb volt, mint a mai emberé, aki egy önmaga alkotta szellemi szolgaságban él. Mert mi egyéb ma a nagy tömegek sorsa, mint szolgaság, noha szabadoknak képzelk magukat!/? Szolgái a munkaadónak, s ami ennél rosszabb: egy alantas közszellemnek, jelszavaknak és hangzatos szólamoknak, s egy különös technikának, mely gondolataikat és érzelmeiket az egyéniség teljes figyelmen kívül hagyásával gyári áruként szállítja nekik.

Ám a kultúra történetének bármelyik szakaszát valljuk értékesnek, el kell ismernünk, hogy ritmus van benne: emelkedés és süllyedés. De úgy kell-e ezt a jelenséget felfognunk, mint O. Spengler teszi, aki szerint a kultúra *élő* organizmus, melyhez a születés és a halál egyaránt hozzátartozik. Ismeretlen okok következtében megszületik a Földnek egy táján, ott kivirágzik, kilombosodik és aztán elpusztul. Elkorhadása az imperializmus kora, a Spengler által sajátos értelemben civilizációnak nevezett fázis, amikor új értékek, eszmék nem merülnek föl többé a kultúra történetében, hanem a régieknek a térben való kiterjesztésében mutatkozik még a fáradt életerő.

Mi ezt a felfogást, bármily tetszetősen hangzik, nem tehetjük a magunkévá. Mi a kultúrát nem *élő* organizmusnak, hanem értelmi összefüggésnek (Sinnzusammenhang) tartjuk, amelynek csupán az egységét és tagoltságát kívánjuk az organizmus-fogalommal szemléltetni. Természetes, hogy ilyenformán a születés, kifejlődés, hanyatlás és halál fogalmai sem alkalmazhatók rá az élő lényekkel azonos jelentésben. Spengler kultúra-fogalma elfogadhatatlan már csak azért is, mert egy kultúra nincs a térben úgy elhatárolva környezetétől, mint az élő organizmus. Ki tudná pl. meghatározni, meddig terjed ma az európai kultúra, mikor nincs a Földnek olyan tája, ahol valami formában ne találkozzunk vele!/? Éppen ezért Spenglerrel együtt azt sem vallhatjuk, hogy egy kultúra oly önálló egység, amely még csak elemeket, hatásokat se vehet át más kultúrák részéről. Ennek a monadikus felfogásnak a tapasztalat ellene mond, mert a legkülönbélebb kulturális kölcsönhatásokról tanúskodik. Igaz, hogy az átvett mozzanatot a kultúra nem őrzi meg eredeti alakjában, hanem azt a maga értéktudatának megfelelően átformálja, mint pl. a keresztény európai kultúra a görög filozófiát. Mégis van a kultúrák között kölcsönhatás és átvétel. De éppen az említett példa

bizonyítja azt is, hogy az idegen kultúrából átvett rész a hasonító kultúra testében jó ideig idegen marad és zavarokat okoz. Maga a keresztény vallás hosszú időn át érezte örökölt zsidó elemeinek, majd a görög intellektualizmusnak idegenségét. Az idegen elemek szinte mérgező anyagokként szerepelnek a kultúra organizmusában és kétségtelenül dekadenciával fenyegetnek, míg meg nem történik az a szintézis, mely a különböző jelentéseket egy síkban össze tudja olvasztani, mint tette ezt pl. a keresztény hittel és a görög filozófiával Szent Tamás.

A renaissance idején így hatott bomlasztó erőként az európai kereszténységre a görög-római szellemiséggel való találkozás. A barokk megkísérelte ennek a középkori Európa kultúrájával való szintézisét, de aligha kell bizonyítgatnunk, hogy a keresztény idealizmus és a pogány naturalizmus kultúránkban először akkor jelentkezett ellentétét szenvedjük ma is. Olyan problémáink adódnak ebből, amelyek különben föl se merülhettek volna.

Mind ezek mégis azt igazolják, hogy a kultúrák kereszteződhetnek, összeolvadhatnak. Minden kereszteződés azonban zavarokkal és hanyatlási tünetekkel jár, de a megújulás lehetősége nincs kizárva. A kultúra történetében tehát felemelkedés és hanyatlás, renaissance és dekadencia számtalanszor válthatják egymást.

Spengler tételét a kultúra és a civilizáció megkülönböztetéséről se tehetjük a magunkévá. Ha mi különbséget akarunk e tekintetben tenni, szívesebben szólunk személyes és intézményes jellegű kultúráról. Az erős és fejlődő kultúra ugyanis személyek akaratában él, akik viszik a kultúrában kifejezett értéktudatot újabb és újabb gazdagodás felé. A hanyatló kultúrát ellenben a személytelenség, az intézmények uralma jellemzi. Ilyenkor úgy tűnik fel, mintha a kultúra megfogyatkoznék erkölcsi tartalmában, s újat teremteni nem volna képes. Hozzátartozik tehát ehhez a fázishoz a túlorganizáció, mikor a személy eltűnik a gépezetben, s nem irányítója, hanem eszköze csupán a történetnek. A személy ebben az élethelyzetben mintegy elveszíti a saját igazi énjét: a felvett hatásokra nem a maga válaszával felel, hanem a hatást tartósan megőrzi. Környezete színét veszi föl, s a kollektivitás válik fölötte úrrá. Holott az igazi kultúra nem a környezetnek, a kollektivitásnak a szolgálatát várja a személytől, hanem az eszmék, az értékek szolgálatát és az értük való cselekvést.

Ebből következik, hogy a kultúra megújulása se intézményektől és kollektivitásoktól várható, hanem öntudatos személyi életet élő emberektől. A történetet a nagy emberek csinálják, akiknek a tömegek, a kollektivitások

csak eszközeik. Persze nem olyan eszközeik, amikből mindent lehet csinálni: csupán a természetüknek, ösztönös vágyaiknak megfelelő irányban mozgathatók sikerrel. De a nagy ember egyik jellemző vonása éppen az is, hogy megérzi, mikor és miből mit lehet csinálni. Nem véletlen, hogy pl. a renaissanceban, mikor az európai kultúra egy új fázist kezd, annyi érdekes egyéniség rajzik föl a történet színpadán. Minden új kezdetnél így van ez. A kultúra teremtői csak szabad személyiségek lehetnek, akik egyetemes értékeket tudnak látni, s ezzel kiemelkednek a maguk kicsinyes környezetéből és nem maguknak, hanem a közösségnek is értékes életet tudnak élni. Ezért materiális és morális szabadság nélkül nincs élő kultúra. Ahol ezek az előfeltételek hiányoznak, ott csak a természet vagy az élettelené vált hagyományok rabjaként tengődhet az ember.

Meggyőződéssel vallott világnézet, értékekben való hit minden kultúra alapja. Ezek nyomában a ma kétségtelenül válságba és hanyatlásba jutott európai kultúra megújrodása is bekövetkezhet. Ezt annyival inkább hisszük, mert ma már nincs a földkerekségen szűz talaj és nincsenek szűz népek, amelyek körében új kultúrák megszületése volna remélhető. Európa kultúrája mindenüvé elhatott és minden népet érintett. Valahogyan mindenkiben benne van. Tehát csak ez gyógyulhat meg, vagy pusztulhat el. S ha az értékek ideális szféráinak figyelembevétele hozhatja a megújrodást, nem zárkozhatunk el annak a megállapításától, hogy az európai kultúrának ideális értékei a kereszténységben vannak összefoglalva: ez tehát az az értéktartalék, ahonnan a megújrodás lehetséges. Történetünk mindig aszerint alakult, hogyan tudott a kereszténység értéktartalmának megfoghatósága nélkül „korszerű“ lenni, azaz hogyan tudta az idők folyamán fölmerült értékeket új meg új szintézisbe összefoglalni, s velük az európai kultúra alkotó munkáját irányítani. Egyszóval: kultúránk sorsa a kereszténység életképességének kérdése. Az „Ecclesia semper reformari debet“ parancsa ennek a tételnek etikai kifejezése. Az európai kultúra a kereszténységgel áll vagy bukik. Belőle született, s csak vele együtt halhat meg.

VI. NEMZETI ÉS VILÁGKULTÚRA.

Eddig mindig a kultúráról beszéltünk. Egyetemes, minden kultúrára egyformán érvényes határozmányokat igyekeztünk róla megállapítani. S most egyszerre a kultúra történeti változásait látva, észre kell vennünk,

hogy igazában kultúrákkal állunk szemben. Az egyetemes fogalmaknak az a tragikumuk, hogyha az ideális szféra hűvös magasából a tapasztalati valóság termékeny völgyébe szállnak alá, itt csak egyedekben létezhetnek. Szeretünk például az emberről beszélni, de hol van az ember? A valóságban csak emberek vannak, akik többé-kevésbé mások, mint az az egyetemes ember, akinek az ideája elménk megismerésének tárgya. Az örök és a végtelen az érzéki-tapasztalati világban kénytelen idői és véges alakban megmutatkozni. Az értékek, amelyekre a kultúrateremtő akarat irányul, szintén örök ideák, de már a látásuk is, és még jobban emberalkotta valóságuk az időhöz van kötve. A különböző korok emberei különböző értékekért hevülnek, s másokat észre se vesznek, mintha nem is volnának, így mennek feledésbe történelmi ideálok, hogy újak lépjenek a helyükbe, sőt a felismert értékek rangsora is megváltozik a különböző korok embereinek szemében. A történelmi értékelés sohasem tökéletesen azonos az értékek abszolút rendjével és rangsorával. Az a kultúra tehát, amely minden érték valóra váltását tűzi céljául és az értékvilág tökéletes megfelelője volna, csupán ideál, amely a mi emberi világunkban nincsen sehol. A kultúra éppúgy egyedekben él, mint minden egyetemes fogalom: személyes akaratok hordozzák, s ezért történeti, személyes jellegük van.

Heidegger³⁴ találóan hívja föl figyelmünket arra, hogy véges voltunk és múlandóságunk tudata mennyire egybe van kötve időélményünkkel. Ha nem élnék meg az idő múlását, s nem volna tudatunk a múlttól és jövőről, hanem mintegy örök jelenben élnék, fogalmunk sem volna létünk végességéről és nem rettentene a Semmi, a pusztulás. Így azonban az időélményünk és véges voltunk tudatából fakad lelkünkben a gond magunkért és hozzátartozóinkért. Ez a gond ösztökél bennünket a tevékenységre, mellyel a létet akarjuk számunkra biztosítani. Minden alkotásunk tehát a létnek, a tőlünk megtagadott örökkévalóságnak szolgálatában áll, még akkor is, ha tudjuk róla, hogy egy napig él. Az ember a kultúrával is valahogy az időt szeretné legyőzni. De az egyénnek ez is csak egyéni formában lehetséges. Az emberiségnek ez a nagy és tragikus küzdelme nem egyformán, hanem egyéni módon megy végbe, akár egyes emberek, akár egyes kollektív személyek: népek és nemzetek vívják. Mert a nép is egyén. Olyan emberek lelki közössége, akik valami szállal egybekötötteknek érzik és tudják egymást. A közös nyelv a közös érzelmek és gondolatok kifejezője. A nyelv és a szokások bizonyos öntudatlan közössége tesz családokat egy néppé. A család ugyanis vérközösség; a nép ennél több: lélek-

közösség. Hogy micsoda misztikum rejlik a népközösségben, a mai hiteleneknek is észre kell venniök, ha például a németiség utolsó két évtizedének sorsfordulatait figyelemmel kísérték. A veszedelem tudata hogyan mutatkozik közös reakciókban a német lélekben a világ minden részén, még azokban is, akik talán már el is felejtették a közös törzshöz való tartozásukat! ... Az emberek és a népek nagysága nem a szerencse, hanem a balsors idején mutatkozik meg igazán.

A nép azonban még passzív valami. Inkább a sors elviselésére, mint alakítására alkalmas alany. Az öntudatra jutott és aktivitásban élő nép a , nemzet. A nemzetnek tehát a nép valóságtudatával szemben értéktudata is van: célokat tűz maga elé és azokat közös cselekvéssel akarja megvalósítani. Ez az értéktudat éppen úgy, mint az egyes emberé, egyénileg színezett, személyes jellegű, nem ugyanaz tehát a különböző nemzetegyedekben. S a nemzeti akarat műve a nemzeti kultúra: az az emberi életforma, amelyet egy nemzeti közösség teremt a maga tagjainak. Mert a nemzeti kultúra éppúgy a nemzeti élet gondjából, a jövőért érzett felelősségből fakad, mint az egyes embernek a maga élete gondjából nőtt aktivitása és alkotásai. Ezért kell a nemzetet a kultúra alanyának: alkotójának és hordozójának tartanunk. Nincs nemzet kultúra nélkül, amelyet áthat a világnézeti és értékelési, valamint az alkotási stílus egysége. A nép a maga passzivitásával és a benne élő lehetőségekkel még nem kultúra-alkotó. Ehhez hiányzik belőle a tudatosság, az akarat. Népek eltűnhetnek, vagy más nemzeti kultúrák színében tengődhetnek, de amint nemzeté lesznek, tudatosan és tervszerűen létrehozzák a maguk kultúráját. Egészen természetes, ha ebben a műben az idegen hatásoknál többre értékelik azt, amit saját népi lelkükből hoznak napfényre, hiszen ez az övék, aminek tükrében a maguk vonásaira ismernek. A nemzet tehát lényege szerint a nagykorúvá lett nép, amelynek benső mivolta a nemzeti kultúrában mutatkozik meg. A nép még csak életközösség, a nemzet már kulturális egység. A nép primitív egység, amely nem jutott el a szegélyes autonómia fokáig, könnyen esik tehát idegen hatások áldozatává, de a nemzet már tudatosan vallott és munkált közösség, mely a maga védelmére alkot egy szellemi és anyagi kultúrát: gazdasági, jogi és kulturális egységet. A közösen átélt történeti hagyomány és a közösen vállalt történeti sors tudata formál egy népegyvelegből nemzetet. Hogyan is mondja Renan? — „A nemzet lélek. S e lelket két tényező alkotja, ami igazán egy és ugyanaz. Az egyik a múltban, a másik a jelenben gyökerezik. Az egyik a történeti múlt gazdag örök-

sége, a nemzet fiainak közös java, a másik pedig az akarat, hogy együtt éljenek és közösen gyarapítsák ezt az örökséget. A nemzet tehát hosszú erőfeszítések eredménye, sok önfeláldozás kell hozzá, míg létrejöhet. De éppen ezeknek az áldozatoknak emléke a legnagyobb nemzeti kötelék. Belőle fakad a jelentéltető és a jövőt teremtő nemzeti akarat. Mert egy nemzet élete naponként való népszavazás, amint az egyéné is az élet állandó igénylése.“ A nemzet életének gondja a politika: a közösség életfeltételeinek gondozása.

S itt kapcsolódik a nemzeti kultúrához, akárcsak az egyén életéhez: a hivatás tudata.

Mikor az egyén öntudatra ébred, egy világban és egy emberközösségben (családban, községben, népben, stb.) találja magát. Aki nemcsak azért él, hogy legyen, önkéntelenül fölvetődik benne a kérdés: miért vagyok én a világon, s ebben a közösségben? S ha tudatosan latolgatja ezt a kérdést, élethelyzetében kialakul benne a hivatás tudata: annak az életfeladatnak képe, amelynek megvalósításában ismeri föl a maga létének értelmét, mert ezt helyette más ebben a világban el nem végezheti. Az ember léte és a hivatása összetartoznak, mert csak így mondható el, hogy életével gazdagabb lett a világ: olyat sikerült alkotnia, amivel több lett a valóság. A műben tovább él az alkotó.

A nemzeti kultúrák a nemzeti hivatást hordozzák magukon. Egy-egy nemzet történeti élethelyzetének és értéktudatának konkrét kifejezései.³⁵ A nemzeti öneszmélet céljain keresztül szolgálják egy kor összkultúráját. Ahogy az egyes ember a maga életében hivatva van megoldani az egyén és a közösség antinómiáit, éppen úgy nemzeti közösségek kultúrái fonódnak össze abba a szövedékbe, amit világkultúrának nevezünk.

Minden sajtószzerű átélt értéktudat célok kitűzésében és cselekvésre indításban mutatkozik meg. Ezért, ahol a valóságnak valamilyen értékelése születik meg, ott elmaradhatatlan tőle a kultúrateremtő akarat, mely a közösség életében politikai akarattá formálódik. Egy világlátás egy birodalom! Ezt fejezi ki a mai németiség az „Ein Volk, ein Reich“ programjával. Nagy Sándort a görög tudomány, a görög világnézet ténye vezeti rá arra a gondolatra, hogy politikai egységbe fogja össze mindazokat, akiknek életén ez a világnézet uralkodik. Homályos sejtéseit a római birodalom váltotta valóra. Általában a görögség még annyira tudatában volt a maga különvalóságának, hogy nem tudott egységes világkultúrát el sem képzelni. Platón csak nemzeti kultúrát ismer. De a római Vergilius a *Saturnia regna*

gondolatával egy ősi egységes kultúráról álmodik az igazságosság uralma jegyében, s ennek új valósága gyanánt köszönti Augustus birodalmát.

A középkorban ugyancsak az egységes keresztény világnézet hozta létre a pápaság szellemi hatalma mellett a császárságnak, mint világi hatalomnak és a szellemi hatalom kardjának az eszméjét. Vagyis a világnézetben kifejezett értéktudat mindig uralomra tör: a saját benső mivoltának megfelelő rend megszervezése feladatának igyekszik élni.

Az egyetemes kultúra, mondjuk egyszerűen: világkultúra eszméje ennél fogva régebbi, mint a nemzeti kultúráé. Vele jár ez a törekvés minden olyan világnézettel, mely az egyedüli igazság birtokában tudja magát, mint amilyen volt a görög tudomány és a keresztény hit. S ez természetes is, mert vele jár az a tudat, hogy ennek a tudatnak és célkitűzéseinek a világban hivatása van. Az egyéntől azt várja, hogy művével beleolvadjon a nagy egészbe: az egész keretében az egész szolgálata az a követelmény, melyet tőle vár. Itt látszik meg legjobban a kultúra és a kultusz szavak összefüggése: mindegyik egy magasabb egységnek, akaratnak az ápolását, a szolgálatát jelenti. A kultúra által győzzük le az ember kaotikus és csupán önmagával törődő kapzsiságát és uralomvágyát, aminek következtében ezek egy transzcendentális erkölcsi rend keretei közé szoríthatnak. Ha valahol, hát itt lesz világossá, hogy a kultúra mennyire erkölcsi mű és ápolása, szolgálata mennyire erkölcsi feladat.

Ezzel az egyetemes világkultúra eszméjével szemben nemzeti kultúrák keletkeznek, mikor az egyes, lényük szerint elkülönült népi közösségek ráeszmélnek, hogy nekik önálló, autonóm jellegű hivatásuk van a világban, s az egyetemes is ennek a sajátos jellegnek kifejtésével szolgálhatják. „A nemzet tudatalatti, ösztönszerű törekvése — írja Kornis Gyula —, kibontakoztatni a benne rejlő erőket, kiteljcsíteni a maga sajátos típusát s az ebben rejlő hatalmat. Minden nemzet tehát magának külön, sajátos értéket tulajdonít, mely mással nem pótolható az emberiség nagy történeti drámájában.“ Európa népei csak az újkorban jutottakul ide, s azóta beszélhetünk itt nemzeti kultúrákról. De ezek a nemzeti kultúrák sem lehetnek meg az őket egységbe záró és alapjukat alkotó keresztény világkultúra eszmei tudata nélkül. Mikor a maguk autonómiáját hangoztatják, a világkultúrába — melyet csak a keresztény értéktudat alapján tudnak egyetemesnek elképzelni — kívánnak vele bekapcsolódni. Csak ebben a formában beszélhetünk az egyes nemzetek történeti hivatásáról, s értékelhetjük különálló kultúráinknak sajátos színét. Így láthatjuk tisztán, hogy minden nemzet, mikor

a saját képességei és hajlamai, valamint történeti adottságai alapján a maga kultúráján munkálkodik, végeredményben korának világkultúráján építi a reá váró részletet. Mert nem szabad elfelejtenünk, hogy minden kultúra lényege szerint világkultúra akar lenni, s csak végessége: térhez és időhöz kötött valósága kényszeríti rá, hogy nemzeti kultúra legyen. Eszméje szerint van csak egy kultúra, tudniillik az összes értékek emberi módon megvalósult világa, de valóságban ez nincs sehol. A valóság csak részvalóságokat, azaz nemzeti kultúrákat mutat.

Ez a tétel egyúttal felelet arra is, hogy lehetséges-e nemzetközi kultúra? Ez a fogalom a fentiek után önmagának ellentmond, mert a nemzet csak nemzeti kultúrát alkothat. Ki lehetne a nemzetközi kultúra alkotója? Azok a gyökértelen emberek, akik nemzeti közösségüket megtagadva lebegnek a nemzeti közösségek határán, erre képtelenek, mert legfeljebb gondolkodásukkal szakadnak ki eredeti közösségükből, érzelmeikkel és ösztönös létformájukkal hozzá kötve maradnak. Mikor például Lenin nemzetközi akart lenni, akkor is orosz maradt. Nemzetközivé csak a kultúrának személytelen része, az eszközök lehetnek: a tudományos igazságok, a gazdasági tőke és a gépek, de a tudat, mely célokat tűz ki és az eszközöket használja, továbbá a kultúra erkölcsi akarata, mely elválaszthatatlan a személytől, csak egyéni lehet. De az egyén csak egy nemzeti közösség talaján élhet alkotó életet: ezért csak nemzeti kultúrát tud csinálni. Akarva-akaratlanul valahová tartoznia kell, s a közösség akarata és lelkülete áramlik rajta keresztül.

VII. A KULTÚRA ÉRTÉKE.

Az ember a valóságot nemcsak egyszerűen tudomásul veszi, hanem értékeli is. Ezt a sorsot a kultúra sem kerülheti el. A mai ember, a történeti fejlődés emlékeivel testi és lelki mivoltában, el sem képzelhető már a kultúra nélkül, amely szinte „természete“, habár csak második természete gyanánt szerepel a közfelfogásban. Romantikus lelkek azonban, akik a történet kezdetére szeretik tenni az aranykort, s a történetben már csupa hanyatlást és a boldogtalanság növekedését látják, ma is éppúgy, mint régen, honvágyat éreznek ama kor után, mikor még nem élt az ember a kultúra kétes javai közepette, hanem a természet öntudatlan gyermekeként a többi természetes lény életét élte és ösztönei nem torzultak el a kultúra hatására. Ezek a romantikusok sajnálkozva beszélnek ma is a kultúráról,

mint az ember megromlásának és természete elsatnyulásának okozójáról, aki ösztönei biztonságát és gondtalan boldogságát cserélte el a tudatos akarattal és a lét gondja miatt érzett boldogtalansággal. Rossz cserét csinált tehát, s ezért Rousseauval együtt szívesen ajánlgatják az embernek „a természethez való visszatérést“, noha ennek a visszatérésnek mibenlétével nem igen vannak tisztában.

A kultúra ennél fogva nem olyan értékes javunk, amely mindig és minden körülmények közt lelkes igenlést vált ki belőlünk. Mióta az ember a maga léte jelenségein és értelmén eszmélkedik, a kultúra ellenségei is hallatják szavukat. A cinikusok és stoikusok hívei voltak ugyan az észnek, de a kultúra sok mozzanatában észszerűtlenséget láttak, s ezért annak jó részét, mint „közömbös“ javat hajlandók lettek volna életünkéből kitörölni. Az evangéliumi kereszténység is terhesnek és haszontalannak ítéli a kultúrának mindazokat a javait: vagyont, tudományt, hatalmat, amelyek nem szükségesek lelkünk üdvösségéhez, sőt inkább útjában vannak az üdvösségnek, mert az ember figyelmét elterelik erről az egyedül szükséges dologról. A történeti kereszténység álláspontja e tekintetben engedékenyebb, de ismeretes, hogy ez is sokszor ingadozik a kultúra teljes igenlése és teljes tagadása között. Savonarola zordon puritánizmusa, mely hamut hintetett bűnös fejünkre és máglyán égetett el mindent, ami az élet örömeire emlékeztetett, s a világban élő és mégis szentéletű uralkodók kereszténysége között a kultúra értékeléseinek széles skálája van: Isten parancsaival többet tud összeegyeztetni a kultúrából az egyik, mint a másik. S említjük-e Rousseaut és Schopenhauert, akik metafizikai alapon igyekeznek indokolni a kultúra ellen való állásfoglalásukat!?

Ha mégis mélyebben szemébe nézünk a kultúra bármelyik tagadójának, azt látjuk, hogy egyik se abszolút formában ellensége a kultúrának, hanem csupán a maguk korának kultúráját, vagy annak legalább egy részét szeretnék helyettesíteni egy olyan állapottal, amelyben ennek a kultúrának vágya és akarása megsemmisüljön az emberi lélekben. Amit azonban akarnak, az maga sem a nyers természetes életforma, hanem egy másféle, nagyon is tudatos emberi lét, tehát megint csak kultúra, amelyben azonban a jelen kultúrától eltérő értékelések élnének bennünk.

Más szükségleteket, más értékeléseket akarnak tehát a kultúra tagadói. S ez a jelenség mindennél jobban világítja meg előttünk a kultúra értékét.

Rámutat ugyanis arra, hogy a kultúra az ember életében nem fölösleges fényűzés, haszontalan cifraság, hanem a lélek legmélyéről fakadó szük-

séglet kielégítése. Az élő lény, amelyik éhezik, nem élhet táplálék nélkül. A gondolkodó ember, aki akár kívánja, akár nem, lépten-nyomon értékeket vesz tudomásul, fedez föl a világban, nem élhet olyan cselekvések nélkül, amelyek célja éppen ezeknek az értékeknek megvalósítása és eredményük a kultúra. Ennélfogva a kultúra az emberi életnek — mondjuk egész bátran — természetes járuléka. Nélküle az életünk nem volna emberi élet.

El kell ismernünk azonban azt is, hogy ez a szükséglet nem vitális. Vagyis élni lehet kultúra nélkül is, mint ahogyan él a lények sok-sok milliója. De azok a lények nem emberek. Embernek lenni annyit jelent, mint öntudatos, értelmes életre törekedni. Emberségünknek éppen ez a mértéke. S ezzel az öntudatos étellel együtt jár, hogy a világban nemcsak a létezőt vesszük tudomásul, hanem megérezzük a kellőt is, meglátjuk az értéket, amely az alkotás kötelezettségére eszméltet bennünket. Vagyis végső fokon az ember kettőssége: természeti és szellemi létformája a kultúra forrása. Ez kényszerít bennünket arra, hogy valamilyen, és pedig éppen a világnézetünknek megfelelő kultúrát építsünk magunknak a természet adottságai fölé. A világnézet indítja tette a kultúrateremtő embert, mely elsősorban is a természeti közösségek kiszélesítésére, társadalmak formálására készíti, hogy aztán velük egy akarattal a természetet is meghódítsa és céljait szolgálatába állítsa. A kultúra életének első jelensége és gerince mindig a politikai akarat alakulása, mely éppen ezért a kultúra egész területére kisugárzó hatással van. A politikai történet ennélfogva a kultúrában élő ember legsajátosabb története, melyet azonban nem a Végzet formál, hanem az *ethos*, az ember legbenső szellemisége, mint ezt E. Spranger helyesen veszi észre.

Az ember természetébe, mely a kultúra létrehozása nélkül nagyon is hiányos volna, kevés filozófus pillantott be oly mélyen, mint a magyar Böhm Károly, akinek sarkalatos tanítása, hogy a létezőnek tudomásul vételével szellemiségünk nem merül ki, mert azt, ami van, egyúttal a maga céljai szerint alakítani, formálni is vágyik. A megismerés mintegy a múltra vonatkozik, arra, ami kiesett hatalmunkból; akaratunk ellenben a jövő felé feszül, mikor olyasmit törekszik a valóságban létrehozni, aminek megvalósulását értékesnek tartja. A megismerés tesz bennünket a múltba, s az akarat a jövőbe néző lényekké. Az adatokban feladatokat pillantunk meg, s világunknak ez a része, melynek csillogó szálaival szőjük jövőnk szövetét — Böhm megítélése szerint — még nagyobb fontosságú, mint a készen talált világ.

Így érthetjük meg, hogy a kultúra az ember életében még fontosabb, mint a természet. Ezt készen kapjuk, de azt magunk szerezzük meg. S amiért küzdöttünk, életünknek mindig kedvesebb, becézettebb kincse, mint ami magától hullott az ölünkbe.

A kultúra tehát más szóval maga az ember, aki azt a maga képére és hasonlatosságára alkotja meg. Ha a természet azért olyan, amilyen, mert így fejezi ki benső törvényszerűségét, akkor viszont a kultúra azért olyan, amilyen, mert olyan a benne önmagát, a maga szellemiségét kifejező ember. Mert a kultúra törvénye az ember, mint szellem. A világban testet öltött idea. Az ember általa és vele válik a szó igazi jelentése szerint emberré. Ez a kultúra értéke.

Érthető ennél fogva, ha tagadói sem tudják lényegében megtagadni, csupán esetleges változataiban. Az idealista ember szívesen fordul ellene a naturalisztikus kultúrának, s a naturalista felfogás nem értékeli az idealisztikus kultúrát. Mert más fogalma van az egyiknek is, meg a másiknak is az emberről, illetve arról a szellemről, mely az élő értéktudat által tevékenykedik benne. A kultúra lényege azonban nem abban rejlik, hogy idealisztikus-e, vagy naturalisztikus, hanem hogy — kultúra. S éppen ezért kultúra mindaddig lesz, míg ember él e földön.

Mikor e sorokat írom, ablakom alatt Rómának, az örök Városnak világvárosi forgalma zúg. Leteszem a tollat, s kimegyek a Gianicolora, Garibaldi szobrához. A nap lenyugvóban van. Utolsó sugarai megaranyozzák a háztetőket és a környező dombokat. Mintha kultúránk szimbóluma volna, mely a közhit szerint épp ilyen alkonyulóban van. Európára újra leszáll a barbárság éjszakája... De amint erre gondolok, tekintetem a Város kigyúló fényeire esik. Ott látom a messzeségben a Colosseum súlyos tömegét. Emitt a Szent Péter kupoláján pihen meg szemem, s a Foro Mussolini fehér márványait fürkészem a távolban. Három különböző kornak, s három különböző kultúrának emlékeit. Ki merné azonban tagadni, hogy e három lényegében egy, mert ebben a Rómában mind a három ma is él!? E város élő bizonyossága annak, hogy a halottak is élnek, s a romok részei a jelennek és építőkövei a jövőnek. A történetben semmi sem múlik el nyomtalanul, s a mai kultúra a tegnapi örököse és a holnap munkása. Ha a nap lenyugszik, s kultúránk éltető értékeinek fénye elhomályosul, az éjszaka után új nappal és az örök értékeknek új ragyogása következik. Európa a történet vizein hanykolódik, de el nem süllyed: ez a hajó annál szilárdabban van építve.

A viharokat megérzi, de — *fluctuat nec mergitur*. A szellem embereinek a mában egy kötelességük van: gyűjtsák meg lelkük lángjait, s világítsanak a sötétségben, míg újra eljő a hajnal és vége lesz az éjszakának.

JEGYZETEK.

- ¹ *Az államcélok elmélete és a kultúrpolitika* című értekezésében (1931).
- ² R. Kroner: *Die Selbstverwirklichung des Geistes* (1928). S. 3.
- ³ *Ideen zur Philosophie der Geschichte*. IX. Buch, I.
- ¹ U. ott.
- ⁵ Kroner, i. m. 9. lap.
- ⁶ V. ö. Scheier: *Der Mensch im Kosmos*.
- ⁷ N. Berdiaeff: *Die menschliche Persönlichkeit und die überpersönlichen Werte*. Wien, 1937. S. 15.
- ⁸ I. m. 20. lap.
- ⁹ E. Rothacker: *Geschichtsphilosophie*.
- ¹⁰ Oesterreich T. K.: *Korunk vilásképe*. 97. lap.
- ¹¹ I. m. 135. lap.
- ¹² N. Hartmann: *Das Problem des geistigen Seins*. 1933. 121. lap.
- ¹³ *Wesen und Sinn der politischen Parteien*. 2. Aufl. 1930. 17. lap.
- ¹⁴ V. ö. Kornis Gyula: *Az államférfi*. A politikai lélek vizsgálata. 2. kötet. 1933.
- ¹⁵ *A gyakorlati esz bírálata*.
- ¹⁶ *Les deux sources de la morale et la religion*. 1932.
- ¹⁷ *Das Problem des geistigen Seins*. 1033. 335. lap.
- ¹⁸ Sztrokay: *A természet titkai nyomában*. 275. lap.
- ¹⁰ U. ott és a köv. lapon.
- ²¹ Bierbauer: *A magyar építészet története*, 1937, 258. lap.
- ²¹ A vallási tudatnak legszebb elemzése, melyből magunk is sokat tanultunk, Romano Guardini könyveiben olvasható (*Der Mensch u. der Glaube; Christliches Bewusstsein; Leben des Glaubens; Vom lebendigen Gott*; stb.).
- ²² *Der Untergang des Abendlandes*. 2 kötet.
- ²³ *Paideuma*.
- ²⁴ *De Civitate Dei*.
- ²⁵ *Discours sur l'histoire universelle*.
- ²⁶ *Isten a történelemben*.
- ²⁷ *La scienza nuova*.
- ²⁸ *Történet filozófia*.
- ²² *Új Pantheon felé*. Bövebb német fogalmazásban „Der Weg aus dem Chaos” címen, 1931.
- ³⁰ *Social and cultural Dynamics*. 4 kötet.
- ³¹ *A filozófia kis tükre* c. könyvemben.
- ³² Zolnai Béla „Zrínyi világa” címen írt cikke a *Magyar Szemle* 1938. februári számában lényegében helyesen jellemzi ezt a barokk világszemléletet egy konkrét irodalmi példán.
- ³³ V. ö. Sorokin i. m. I. 33.
- ³⁴ *Sein und Zeit*, I.
- ³⁵ Nálunk legtalálóbban és legvilágosabban Kornis Gyula írt a nemzet fogalmáról a nemzeti megújulás kérdésével kapcsolatban. Olv. *Kultúra és Nemzet*, 44—52 lapokat.