


*Szegedi
Bölcsészfüzetek*



Balog Iván—Fejér Ádám
Kovács Imre Attila—Szalma Natália

**KERESZTÉNYSÉG
ÉS ZSIDÓSÁG
EURÓPÁBAN ÉS NÁLUNK**

1992

**Balog Iván
Fejér Ádám
Kovács Imre Attila
Szalma Natália**

**KERESZTÉNYSÉG ÉS ZSIDÓSÁG
EURÓPÁBAN ÉS NÁLUNK**

1992

Szerkesztik:
FEJÉR ÁDÁM
PÁLFY MIKLÓS
ROZSNYAI BÁLINT

Kiadja
a József Attila Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Kara

Készítette
a JATEPress

ISSN: 1215-2870
ISBN: 964 481 935 4

TARTALOM

Tartalom	3
Polgár vagy értelmiségi (Fejér Ádám)	5
Az igazság vagy a hit intellektuális és kultúrtörténeti koncepciója (Fejér Ádám)	9
Keresztények és zsidók az európai kultúrában (Fejér Ádám)	25
Miért "írta át" Freud a Bibliát? (Szalma Natália)	39
Népiek és urbánusok a huszadik századi magyar gondolkodásban (Fejér Ádám)	55
Az "aranyketrec", avagy a magyar zsidóság szegregatív asszimilációja (Balog Iván)	71
Csak egy út van /Németh László társadalomfilozófiai és kultúrtörténeti nézeteiről/ (Fejér Ádám)	79
Németh László az európai kortársak között (Kovács Imre Attila)	93

POLGÁR VAGY ÉRTELMISÉGI

Az egyenlőség jelszavát a polgár hirdette meg, azzal azonban mindmáig adós maradt, hogy a meghirdetett jelszót megnyugtató módon realizálja. Pedig a jogi-politikai, anyagi-szociális emancipáció sikere bizonyítja, jószándékban, őszinte törekvésben nincs hiány, a polgár valóban kész mindenkit magához emelni, mindenki számára magával egyenlő jogokat, lehetőségeket biztosítani. Az egyenlőség körüli bonyodalmak másból, abból származnak, hogy a mindenkit egyenlősítő, mindenkit a maga polgári szintjére hozó, a maga polgári szempontjait, létformáját abszolutizáló egykori "harmadik rend" egy bizonyos ponton túl a saját fölemelkedéséhez vezető utat torlaszolja el, saját magát nem képes teljes mértékben emancipálni.

Arról van szó, hogy az emancipációs folyamatot bekoronázni hivatott, a lét egyetemes szempontját individuálisan megközelíthetővé tevő eszmei-kulturális emancipáció az egyenlőség jelszavának polgári értelmezésén túlmutat, s ezért annak kezdeményezése meghaladja a polgár lehetőségét. Egyfelől az arisztokratikus-értelmiségi pozícióról kezdeményezett eszmei-kulturális emancipáció elégtelennek mutatja a polgári szempontot egyetemesnek föltüntető egyenlőségfölfogást, másfelől mégis egyenlőségről, az emberi lehetőségek egyenlőségéről, szabad érvényesítéséről beszélhetünk, amennyiben ezen emancipáció révén individuális döntése alapján bárki bármikor értelmiségi szerepkört vállalhat, a kultúra teljesértékű művelőjévé válhat. A jelenlegi abszurd helyzetben viszont, amely az eszmei-kulturális tényező érvényét vitatja, vagy egyenesen tagadja, a magunk részéről a polgári egyenlőségfogalom elégtelenségének, a polgári korszak dekadenciájának, egy kétévszázados fejlődési folyamat lezárulásának bizonyítékát látjuk.

Az emancipáció fogalmának ilyen, ontikus-kultúrtörténeti értelmezése a keresztény-zsidó együttélés kérdését új megvilágításba helyezi. Ezen együttélés nehézségeinek, fogyatékoságainak okát nem a jogi-politikai, anyagi-szociális egyenlőség érvényesítésének következetlenségével, hanem azzal magyarázzuk, hogy gondolkodásunk mai polgári rendjén belül szükségszerűen elmarad zsidóság és kereszténység egymástól különböző, de egymást kiegészítő, egymást igénylő sajátos kultúrtörténeti nézőpontjának tudatosítása, ezen nézőpontok viszonyának világos belátása, értelmezése. Ugyanis nincs az a még annyira differenciált, a méltányosságra a lehető legteljesebben törekvő jogi, politikai, gazdasági stb. technika, amelynek erőfeszítései végül is ne minősülnének szánalmas tüneti kezelésnek, amikor a keresztény hagyományokra visszamenő, de hagyományait nem igazán ápoló, a gondolkodás polgári rendjén belül azt kellő módon kezelni nem tudó s ezért óhatatlanul nemkívánatos, torz, ideologikus képződményeket produkáló európai társadalmakban egy, az eredeti kultúraalapításban részt nem vevő, de sem a keresztény kultúrával szembeni eredeti tartózkodását többé nem vállaló, sem a

szempontjaihoz való eszmei-kulturális illeszkedés lehetőségeit programszerűen nem kereső rétegek tolerálásáról kíván gondoskodni.

A tolerancia egyébként tipikusan polgári fogalom, toleranciáról a polgár beszél, akinek gondolkodási körét érdekei lehatárolják. Az arisztokratikus nézőpontot elfoglaló emberek nem egyszerűen eltűrik, elviselik egymást, hanem a kultúra, a lét egyetemes szempontjainak ismeretében a tőlük különbözőkben eleve partnereket látnak. A polgárság történelmi útkeresését lezáró eszmei-kulturális emancipáció, amely minden egyes polgárt felruház a teljes értékű eszmei-kulturális megnyilatkozás lehetőségével, a zsidóság beilleszkedésének, emancipálódásának folyamatát is kiteljesíti. Ezen folyamat kiteljesedése azonban ma már csak másodsorban jellemezhető az egykor visszaszorított helyzetben lévő, jogi-politikai-szociális diszkriminációt szenvedő népréteg rehabilitációjaként, hiszen Európa legtöbb országában ez a rehabilitáció már megtörtént. Keresztény és zsidó kultúrtörténeti szempontnak az arisztokratikus-értelmiségi pozícióban való kiegyenlítését mindeneke-lőtt az európai kultúra önmeghatározásaként, önmagára találásaként kell jellemezni.

Az eszmei-kulturális emancipáció igényét bárki fölismerheti, és szükségét bárki elismerheti, aki a problémák kezelésében eléggé következetes és eléggé őszinte. A gondolkodás polgári rendjét megbontó arisztokratikus-értelmiségi pozíció elfoglalásához, az eszmei-kulturális emancipáció kezdeményezéséhez azonban, úgy tűnik, még valamely különleges motiváció szükséges, nevezetesen az, amelyet a saját polgárosodásáért ugyan hagyományosan következetes küzdelmet folytató, de arra elfogadható esélyt mégsem kapó, a maga szempontjai érvényesítését a polgári világ horizontján önhibáján kívül továbbra sem találó magyar kultúra nyújt. Aki ma magyar nézőpontból a polgárosodás esélyeit latolgatja — úgymond korszerű módon — abban az abszurd helyzetben van, hogy a polgári gondolkodás a magyar kultúra szempontjait változatlanul elmaradottnak, "feudálisnak" mutatja, vagyis mint elfogadhatatlant, "szalonképtelent" elutasítja, tekintet nélkül arra, hogy félszáz év alatt a diktatúra a magyar társadalom hagyományos kereteit fölforgatta, s hogy a megújulni akaró és magát a polgári világgal elismertetni vágyó magyar társadalom ezt a diktatúrát hajlamai ellenére, önmagán erőszakot téve végeredményben alázatosan elfogadta. Mi más tanulság vonható le ebből a példátlan esetből, mint — egy esetleges újabb ötven éves történelmi átnevelő tanfolyam vállalása helyett — annak az elismerése, hogy a velünk megesett dolgok alapján jogunk van a gondolkodás polgári rendjének elégtelenségére következtetni, illetve a gondolkodás tradicionalista arisztokratikus rendjének megújítására, mentalitásunk úgynevezett feudális csökevényeinek átértelmezésére, az emberlét kérdéseinek valamely új, arisztokratikus-értelmiségi pozícióból történő átvilágítására vállalkozni.

Van valami meghökkentő abban, ha a modern Európa kellős közepén, a világcivilizáció szélsőségesen individualizált viszonyai között egy nép nemcsak polgárainak testi-lelki-szellemi boldogulásáról, nemcsak nemzetisége érvényesítéséről, hanem a bibliai zsidóságra emlékeztető vallásos megszállottsággal kultúrája sugallatairól s a bennük megnyilatkozó történeti igazságról gondolkodik. Nem

egészen indokolatlan a félelem, hogy ez a nép, egy történelemtagadó korban makacsul a történelem képviselőjére törekedve, és létezése anyagi föltételeiről, a maga evilági érdekeiről miatta megfélekedve — mint a zsidóság már kétezer éve — előbb-utóbb a történelem magányos tanújává (vértanújává, mártírjává) válik. A magyar kultúra azonban nem egy kiválasztott nép kultúrája, hanem az egyetemes kultúra része, s ily módon van esély arra, hogy a benne megfogalmazódó tapasztalat itt és most mindenki számára értelmezhető. És természetesen nemcsak a többi keresztény kultúra, hanem a zsidóság számára is, amelyet mintha bizonyos mértékig fenyegetne az a veszély, hogy a mai, kulturálisan-eszmeileg meglehetősen összekeveredett világban a történelem melletti tanúskodásba belefárad, lemond a történelem képviselőjére irányuló igényéről, és éppen ő válik a keresztény kultúra által kialakított világcivilizáció legkövetkezetesebb hordozójává, protagonistájává. A mi polgári világunk eszmei-kulturális emancipációját érvényesítő arisztokratikus-értelmiségi szempont nemcsak megújítja a zsidóság számára a kultúra, a történelem képviselőjének lehetőségét, de a történelem, a kultúra zsidó képviselőjét föltétlenül igényli is, mert annak híján a keresztény kultúrtörténeti tudat nem lehet teljes értékű, nem lehet ontikus, nem lehet az, aminek lennie kell. A magyar kultúra szerepe, úgy tűnik, éppen abban áll, hogy keresztény és zsidó kultúrtörténeti tapasztalat között közvetítsen, s így a történelem individuális képviselőjét lehetővé tegye.

AZ IGAZSÁG VAGY A HIT INTELLEKTUÁLIS ÉS KULTÚRTÖRTÉNETI KONCEPCIÓJA

A gondolkodás akkor kezdődik, amikor ráébredünk, hogy az évszázadokon át magasztalt értelem a gondolkodás legmakacsabb ellenfele.

Martin Heidegger

A tömegembernek gondolatai vannak, de a tömegember nem gondolkodik.

Ortega y Gasset

Hegel rendszere, az utolsó zárt, filozófiai rendszer tulajdonképpen azon bukott meg, hogy nem volt sem elvileg igazolható, sem az élet tényeivel szemben tartható a *közvetítés*, e rendszer alapfogalma, amelynek értelmében a tudat alany és tárgy szembenállásában képződik meg, amelynek értelmében az alany a tárgy a tapasztalás teljességét közvetíti, s ezáltal az alany a tárgyban mintegy önmagára ismer. Az a körülmény, hogy az alany a tárgyban nem önmagát találta, hanem mást, valami általa semmiképpen sem vállalható, vele semmiféle vonatkozásba nem hozható, mint tudjuk, nemcsak a hegeli tanításra mért halálos csapást, vagy a klasszikus német idealizmusra általában, hanem egyben arra a személyes idealizmusra is, amely az itáliai reneszánsz újplatonizmusával kezdődően századunk elejéig az újkori gondolkodást uralta. Mint tudjuk, a 19. század közepétől megindult egy mindmáig érvényes meggyőződésnek a megingatása, egy illúzióknak az eloszlátása, amely szerint a világ dolgai és az emberi létezés problémái mint az egységes univerzum részei, mint a megismerő erőfeszítés tárgyai véges úton, az individuum számára megtapasztalható módon értelmes egésszé egybefoghatók, zárt, filozófiai rendszerben előadhatók.

A közvetítés Hegel által bevezetett problémája azonban korántsem bizonyult olyan kérészetűnek, mint a közvetítés általa kidolgozott modellje. Századunk gondolkodásában — minden bizonnyal Hegel nyomán, szemléletmódunk Hegel-utáni-ságának jeleként — meghatározó szerepet kapott, valamiféle általános hivatkozási ponttá vált az isteni vagy a létigazságot közvetítő Logosz fogalma. Minthogy a Logosz fogalma nem igényli, hogy a beszélő, illetve a világ dolgait és jelenségeit mint az egyetemes lét jeleit megértő és megismerő ember a világ dolgaiban és jelenségeiben magára ismerjen, hanem beéri azzal, hogy a létnek a dolgokban és

jelenségekben tükröződő igazsága a beszédet (a megismerést és a megértést) a dolgok és a jelenségek elidegenedett struktúraszűrűsége ellenére is egyáltalán lehetővé teszi, Hegel *személyes közvetítés-modelljével* szemben századunk vonatkozásában a *közvetítés személytelen modelljéről* beszélhetünk. A közvetítés korábbi személyes és mai személytelen modelljét az is megkülönbözteti egymástól, hogy míg Hegel zárt filozófiai rendszerében — a probléma immanens voltának megfelelően — a modell direkt módon, kifejtett formában helyet kapott, a mai "nyílt" rendszerekben — a probléma transzcendens voltából adódóan — az olyan általános világképi háttér marad, amelyre mint valamiféle megegyezéssel előföltévésként lépten-nyomon utalások történnek, de amelyre közvetlenül soha nem kérdeznek rá, amely a tulajdonképpeni kifejtés körén kívül áll.

Hegel rendszerének közvetlen eszmetörténeti érvénye akkor szűnt meg, amikor az annak ellentmondani látszó tapasztalati tények birtokában kulcsfogalmának, a közvetítésnek az igazoltságát, igazolhatóságát kétségbe vonták. Fölmerül a kérdés, vajon nem lehet-e, illetve vajon miért ne lehetne a közvetítés személytelen modelljének, a Logosznak mint a korunk gondolkodását behatároló nyílt, személytelen világkép kulcsfogalmának a megalapozottságát kétségbe vonni? Vajon elképzelhetetlen-e, hogy ma ezzel a modellel — meghatározott okból — legalább annyira elégedettek legyünk, mint Hegelnek, illetve a zárt, személyes világképnek az egykori bírálói, és vajon nem lehet-e, hogy elégedetlenségünk legalább annyira jogos, mint annak idején az ő elégedetlenségük? A helyzet nincs híján minden kétértelműségnek. Az újkori gondolkodás egészét átható kritikai szellem valamiféle megtorpanását, önmaga ellen fordulását fedezhetjük föl abban, hogy a mai gondolkodásunk kulisszáiul szolgáló világképi hátteret, a nyílt, személytelen világkép előföltévéseit, a tárgyiasító megismerés, vagyis tulajdonképpen a tudomány tényleges lehetőségeinek szem előtt tartására figyelmeztetve, vélelmezik de facto sérthetetlennek. Nem kevésbé kétértelmű érvelés az is, amely ugyancsak egy óvatos, meggondolt, úgymond kritikus eljárás módjában az általánosan elfogadott, jól bevált konvenció tiszteletben tartására, az önkényes föllépésektől, az esetleges változtatásoktól való tartózkodásra szólít föl.

A gondolkodásunk mai rendjét, a nyílt, személytelen világképet kialakító megegyezés természetesen igen komoly dolog, de mint minden megegyezés csak azon föltételek mellett értelmezhető, amelyek között létrejött, amelyek azt létrehozták. E konvenció jelentősége a korábbi zárt, személyes világképpel való szembefordulásban van, annak mértékében igazolható, amilyen mértékben ez a szembefordulás még időszzerű, érvényes. Amilyen mértékben azonban az oppozíció elhomályosul, szellemi ösztönző erejét elveszti és esetenkénti fölemlégetése már pusztán verbális gyakorlat marad, annak mértékében mutatkozik — tévesen és zavaróan — a tulajdonképpeni konvenció valamiféle örök érvényű világállapotnak, és válik a gondolkodástörténeti folyamat továbblendítésének akadályává. A nyílt, személytelen világkép konvenciójának értelmezéséhez — a jelentőségét és érvényét megszabó oppozíció számbavételén túl — elengedhetetlenül szükséges továbbá annak az oppozíció közben rejtve

maradó, közös szemléleti alapnak a fölmutatása is, amelyen a régi és az új szemlélet egykori vitája eldőlt, egyezsége annak idején létrejött, amely az egyezséget egyáltalán lehetővé tette. Az előállt kétértelmű helyzet föloldásának, a nyílt, személytelen világkép jelentette gondolkodástörténeti állapot meghaladásának előfeltételeként tehát föl kell tárnunk ezt a közös szemléleti alapot, meg kell mutatnunk, mi a közös a közvetítés korábbi, zárt, (immanens) és személyes, valamint mai, nyílt (transzcendens), személytelen modelljében.

Úgy gondoljuk, teljesen kézzel fogható, bárki számára azonnal belátható dolgot állítunk, ha azt mondjuk, hogy mind Hegel abszolút idealizmusát, mind a létigazságot közvetítő Logosz képzetét határozott intellektualizmus jellemzi, jó esetben az a meggyőződés, de lehet, hogy csak kritikátlan előföltevés hatja át, amely szerint az igazsághoz a megismerés és csakis a megismerés útján, vagyis racionális eszközökkel lehet eljutni, s hogy a megismerő intellektus tökéletesen kielégítő eszköze az igazság föltárásának. Ezt a kritikátlan előföltevést nevezzük mi *az igazság intellektuális koncepciójának*. Mérlegetljük most tehát azt a kérdést, képes-e az intellektus az igazság közvetítésére, a lét megtapasztalására, van-e egyáltalán intellektuális tapasztalat, lehet-e az intellektus bármiféle tapasztalat, konkrét szemléletiség forrása, vagyis helyes-e, megalapozott-e az igazság intellektuális koncepciója, eleget képes-e tenni a gondolkodás mai rendje szerint ráháruló szerepnek?

Problémánk eldöntésénél két szempontot kell figyelembe venni. Először azt, hogy beállítottságunk mai, huszadik századi nyíltságának megfelelően tudjuk, az igazság transzcendens, kizárólag a lét minden — a megértést, a megismerést lehetővé tevő — tapasztalat, szemlélet forrása, s ily módon az egyes létezők mint alany és tárgy között — azok létre nyitottsága, egzisztenciával rendelkezése híján — eleve kizárt bármiféle tapasztalás, megértés. Másodsor pedig azt, hogy a megismerés tárgyává nem tehető, a semmiféle határozománnyal nem rendelkező, az intellektualista beszédben — a tárgyiasítás veszélyének kivédése érdekében, mint Heidegger javasolta, — keresztülhúzendó lét maga is személyes, s hogy a lét személyességének állítása valójában nem más, mint a tárgyiasítás tilalmának pozitív formája. A lényege szerint személyes lét és a létre nyitottságuk révén személyes viszonyba kerülhető létező, az ember létezése egyfelől, másfelől pedig a mi nyílt világképünknek — intellektualizmusa miatti -- kényszerű személytelensége azt jelzi, hogy az igazság intellektualista koncepciója tulajdonképpen nem működik, és önmagára hagyatkozva a maga erejéből soha nem is működött, hogy mai világunk, amennyiben e koncepció előföltevéseinek megfelel, híján van bármiféle, a dolgok között eligazító tapasztalatnak, konkrétságnak, szemléletiségnek. Ha az igazság intellektuális koncepciója azt jelenti, hogy a lét vagy az Isten igazságát a Logosz mint világintellektus közvetíti, akkor e koncepció elégtelenségén azt kell értenünk, hogy a Logosz képze vagy fogalma mind az emberi, mind a természeti világ viszonylatában nem kevésbé üres elméleti konstrukció, mint az alanynak a tárgyban való önmagára ismerése, hogy a nyílt, személytelen világkép nem valamely, a maga

tényleges mivoltában megragadott világállapot, tehát nem a lét szerkezetét tükrözi, hanem az egyoldalú és egyoldalúsága miatt a tényleges állapotot torzító intellektualizmus téveszméje.

De ha így állnánk a dolgok, milyen úton-módon kerül be a mi emberi világunkba a léttapasztalat, mi módon van világunknak mégis csak köze az igazsághoz, mi által vagyunk képesek a beszédre, a megismerésre és a megértésre, hogyan tesz szert világunk meglepő módon mégiscsak konkrétságra, szemléletiségre? A kultúra mint az emberek létre nyitott, hagyományteremtő közössége, együttélése az, amely a létre nyitott, egzisztenciával rendelkező egyes ember számára a lét tapasztalatát közvetíti. Mielőtt az igazság, a léttapasztalat kulturális közvetítésének kifejtéséhez látnánk, leszögezzük, hogy a kultúrtörténeti közvetítés tényét nem kívánjuk formálisan, intellektuálisan bizonyítani, lényegében ahhoz hasonlóan, ahogyan sem Hegel nem bizonyította a maga közvetítés-konceptióját, s ahogy századunk nyílt, személytelen gondolkodása sem látta szükségesnek bizonyítani a kifejtetlen világképi háttérként kezelt közvetítés-felfogás helyességét. Amikor mi azt a magunk részéről mégis kifogásoltuk, azért tettük, mert meggyőződésünk szerint az igazság intellektuális koncepcióján belül értelmezhetetlen s következésképp megengedhetetlen az intellektuális bizonyítás elmaradása, hiszen a gondolkodás — a vállalt eljárás mód cáfolataként — misztikus, irracionális elemet von be. A kultúrtörténeti közvetítés vonatkozásában azonban éppen fordított a helyzet: a formális bizonyítás igénylése az a következetlenség, amely — teljesen fölöslegesen — misztikus, irracionális képzetet kelt. Az igazság intellektuális koncepcióján belül jogos az egész közvetítésének elemző leírását követelni, mert ott valamely tényleges közlekedés, valamely reális folyamat föltételezéséről, rész és egész pozitívan értett egységének képzetéről van szó. Az igazság kultúrtörténeti koncepciója ezzel szemben, az egész transzcendenciáját komolyan véve, lemond rész és egész ellentétének pozitív áthidalásáról. A kultúrtörténet során az ember, az emberiség az egészt nem közvetlenül, nem a lét kezdeményezésére, mintegy kisugárzásának hatására tapasztalja meg, hanem közvetve, az emberi dolgok és a világ dolgainak töredékességében, a léthez rendelt egész hiányában, lévén hogy a történelem kíméletlen érzékletességgel, szemléletességgel tapasztaltatja meg vele egyfelől az egész hiányát, másfelől annak emberi nélkülözhetetlenségét. Hogyan is lehetne azt a tapasztalási folyamatot bizonyítani, amelyben a tapasztalatátadó egész és a tapasztalatátvevő rész között nem történik semmi, ahol nem valamit tapasztal meg az ember, hanem az egésznek az érvényéről bizonyosodik meg, az egészről magáról pedig, mint köztudomású, nincs mit mondani.

Amikor a kultúrát a léttapasztalat közvetítőjeként definiáljuk, szakítunk az immanens, szekularizált kultúrafölfogással, de egyúttal kritikusan szembefordulunk azzal a ma érvényes teológiai szemlélettel is, amely, az igazság intellektuális koncepciójának szellemében a kulturális léttapasztalás, a hagyományteremtés különvőségét elmossa, amely a kultúrát a — léttapasztalás képességével úgymond eleve, a kultúra előtt, a kultúrán kívül rendelkező — individuumok teremtményének

tekinti, amely a kulturális léttapasztalást a civilizációs létrekérdésnek alárendeli. Ezzel szemben a mi felfogásunk szerint az egyes ember a maga létre nyitottságát intellektuálisan ugyan megélheti, amennyiben mint a végső kérdések iránt érdeklődést mutató lény, azaz individuum *kérdezhet* a létre, sőt individuális alapon a lét tapasztalatának szubjektív (misztikus) élményében is részesülhet, valójában azonban csak a létre nyitott lények létre nyitott (kulturális) együttélése teszi lehetővé, hogy ez a tapasztalás — a lét rendjének megfelelően: szellemi-lelki és testi oldal egységében — ténylegesen megtörténjen, s ezáltal a lelki-szellemi oldal mellett testi, illetve fiziológiai értelemben vett pszichikai adottságokkal is rendelkező, a természeti létezésbe is beágyazódó emberek között e tapasztalás a megértés, az értelmes együttélés biztosítékává váljon. A világegészben egyedül — az emberi létezésnek egyszerre formát és tartalmat adó — kultúra az, amely a lét igazságát teljes értékűen közvetíti, s ezért az *igazság kultúrtörténeti koncepciója* nélkül az emberi létezés, de a világegész maga sem magyarázható, mivelhogy a természet magyarázata is az ember által történik és az ember érdekében folyik, a természet magyarázata mint emberi tevékenység csak ebből a szempontból értelmezhető.

A természettudomány ezen követelménynek akkor felelhet meg, ha a humán tudományokhoz hasonlóan föladja az intellektuális közvetítés koncepcióját, a Logosz fikciójának föladása esetén sikerül elkerülni egyfelől az embert az egységesnek fölfogott immanens természetben elmerítő panteista, másfelől pedig a létre nyitottság követelményének megőrzése érdekében a természeti egység képzetét föladó, a világot személytelenül megkettőző és a tudományt gyakorlati célú mágiává, alkímiává, technikává degradáló gnosztikus szemléletet, sikerül érvényesíteni a lét normáinak megfelelő nyílt és személyes magatartást. A természettudomány elsőrangú kérdése nem az, milyen is a természet, hanem az, milyennek *kell* látnia az embernek a természetet, hogyan kell néznie a természetre, hogy igazsága megmutatkozhasson. Minden hamis előítélet és fölvilágosító elfogultság ellenére a természetben nem kevésbé hinni kell, mint a kultúrában, a természet nem kevésbé hit kérdése, mint a kultúra.

Az igazság intellektuális és kultúrtörténeti koncepciójának szembeállítására racionalizmus és empirizmus első ízben Kant által fölvetett problémájával érintkezik, és annak elrendezését ígéri. Racionális és empirikus szempont Kant szerint is kívánatosnak ítélt egyensúlyát az ilyen irányú erőfeszítések szakadatlan megújulása ellenére két évszázada nem sikerült megteremteni, mert az intellektuális koncepción belül egyedül elképzelhető érzéki, fizikai tapasztalás nem közvetítheti a lét tapasztalatát, mert a kultúr hagyományról, a tapasztalat tényleges forrásáról tudni nem akaró civilizációs létre, igazságra kérdés végeredményben üres, terméketlen racionális erőfeszítés maradt. Az intellektuális koncepción belül, a racionalista jellegű civilizációs létre kérdés elsőbbsege jegyében a gondolkodás ráció és empiria ellentétét ugyan fölvetette, de elrendezni nem tudta, és tehetlensége miatt olyan utópikus-voluntarista próbálkozásoknak nyitott teret, amelyek, ezen úgymond kínos ellentétet igyekeztek kiküszöbölni, racionális és empirikus pozíció, végered-

ményben civilizáció és kultúra kettősségét megszüntetni. A kultúrtörténeti koncepció viszont, amely fölfedi a kulturális tapasztalásnak a civilizációs létre kérdéshez képesti elsőbbségét, világossá teszi az ellentét kiküszöbölhetetlenségét: egyfelől azt a körülményt, hogy a lét normái szerint magát elismertető kultúrának, a kultúrtörténeti koncepció jegyében megújuló léttapasztalásnak semmi kifogása nem lehet a civilizációs létkérdéssel mint a lét rendje szerint folyó tevékenységgel szemben, másfelől pedig azt, hogy a lét rendje szerint másodlagos szerepű civilizáció minden mohósága ellenére erőtlennek bizonyul a kultúrával szemben.

Natúra és kultúra viszonyának az itt kirajzolódó képe nyilvánvalóan különbözik attól a felfogástól, amelyet az újkori gondolkodás az adott kérdésről kialakított. Ez, az itáliai reneszánsz által kezdeményezett és az időközben eszközölt változtatások ellenére mindmáig érvényben lévő fölfogás a keresztény kultúrán belül irányt adónak számító bibliai szemlélettől eltérően a léttapasztaláshoz hozzá nem segítő naturát és a léttapasztaltató kultúrát mint immanenciát és transzcendenciát nem választja el világosan egymástól. Európa azon felében, amely a civilizáció folytonossága következtében az antik művelődés javaiból közvetlenül részesült, s amely natúra és kultúra koncepcióját eredetileg kialakította, kezdettől fogva, már a középkorban is olyan mentalitás érvényesült, amely az individuum föltétlen kultúrafőnntartó voltának tapasztalatától meghatározottan a kultúrmielőt, a kultúra értékei iránti fogékonyságtól áthatott szellemi társadalmi légkört *természetes* adottságként kezelte, amely a naturát tulajdonképpen a kultúrával azonosította. A kultúra szó, ha egyáltalán használták, e szemléleten belül nem a létigazságot megtapasztaló, s a létigazság érvényesítését a maga világában vállaló közösséget jelentette, hanem a civilizációt, mint a kultúra szellemi javainak kamatoztatása által kialakított műveltséget és intézményrendszert. A múlt században, amikor az európai kultúrtörténet fókuszába olyan nemzetek kerültek, amelyek (mint a német és az orosz) az antik műveltség javaiból közvetlenül nem részesültek, az európai gondolkodás a "természet" nem kulturált megnyilvánulásaiban tapasztalta meg e konvenció határait. Minthogy az új tapasztalat tulajdonképpeni értelmét, natúra és kultúra határozott és világos elválasztásának szükségességét egyelőre nem volt mód fölismerni, az immanens természeti létezésbe belesüllyesztett kultúra, a kultúrát a természettel azonosító fölfogás sajnálatos módon a kultúra bálványozásához, a kultúrának a vér és a vas mítoszába fullasztásához vezetett. Hasonlóképpen ugyanabban az időben a klasszikus fizika, a klasszikus tudomány válságaként az eddig romantikus nosztalgiával a természet ölén nyugodni vágyó ember — a zárt, személyes világkép érvényvesztését jelezve — magát egyszerre egy unalmas és értelmetlen világ esetleges pontján kezdte látni. A századunkban kialakuló nyílt, személytelen világkép natúra és kultúra szempontjának végleges elhatárolására képtelenül a kultúrát mint kezelhetetlen, fölösleges bonyodalmakat okozó tényezőt a világi gondolkodás rendszeréből kikapcsolta, formálisan a szubjektív érvényű spirituális vallásos élmény körébe utalta, ahol a dolog természetéből adódóan nem nyílt módja érvényesülni, s miközben természetet és társadalmat továbbra is

azonosította, továbbra is egyelvűnek mutatta, a korábbi egyoldalú fölfogás ellenhatásaként nem kevésbé egyoldalúan most már nem a természetet idomította a kultúrához, hanem a kultúrát a természethez, azaz a kizárólag civilizatorikus jellegűnek tekintett emberi együttélést a személytelen intellektus által strukturált s ezáltal közvetve a transzcendens létre utaló természettel azonosította.

A mi, intellektuális és kultúrtörténeti koncepciót szembeállító felfogásunk natúra és kultúra jelenségét egymástól határozottan elválasztja, és nem túlzunk, ha azt állítjuk, hogy az igazság két koncepciójának elválasztása, a Logosz fikciójának elutasítása éppen natúra és kultúra fogalmának világos elhatárolását célozza. A zárt, személyes és a nyílt, személytelen világtkép egyoldalúságának korrekciójaként az igazság két koncepciójának megkülönböztetése nyomán előálló nyílt, személyes szemléletmód a természet dolgait és jelenségeit egyfelől immanens egybefoghatatlanságuk tudatában személytelen struktúrákként írja le, másfelől a lét személyességének megfelelően bennük személyesen ugyan be nem látható, értelmezően ugyan ki nem fejthető, de mégis hangulatilag megsejthető, személytelenül átélhető értelmet lát, s az így megképződő természetélményben valamely igen fontos tényezőt, a természet dolgaihoz való helyes viszonyulás, a köztük való eligazodás biztosítékát, a természettudomány újabb eredményeinek inspirálóját látja. Ezen természetélmény kikapcsolása, hiánya, a természetnek a pozitívan megragadott struktúrákkal való azonosítása okozza korunkban, hogy megfélekedzünk a természettudománynak a létre nyitott, léttapasztaló emberhez rendeltségéről, hogy a technikává süllyesztett és szellemi kezdeményező-készségét elvesztő tudomány a természeti lényként fölfogott ember gyakorlati igényeit kiszolgáló iparaggá válik.

Gondolatmenetünket filozófiai rendszerek, filozófiai megoldások bírálatával indítottuk. Az eredmény azonban, amelyhez jutottunk, aligha nevezhető filozófiai-nak, nincs olyan filozófiai rendszer, mi magunk nem kínálunk olyan filozófiai megoldást, amely a bevezetett fogalmak — az igazság intellektuális és kultúrtörténeti koncepciójának -- értelmezésére alkalmas volna. Éppen ezért föl kell tennünk magunknak a kérdést, mit is jelent tulajdonképpen az igazság intellektuális és kultúrtörténeti koncepciója, meg kell kísérelnünk az igazság két koncepciójának értelmezését. Feladatunk megoldását keresve, abból az axiómából indulunk ki, hogy míg a filozófia mint tudomány az igazság föltárására, a világ értelmezésére vállalkozik, az igazság életbeli-világbeli érvényesítése lényegében hitbeli kérdés. Nem vitás, vannak filozófiai rendszerek, amelyek ezen axiómának ellent mondani látszanak, pontosabban az ezen axiómában kifejeződő követelményt megszegik. Így Marx, aki a Feuerbach-tézisekben a "tudományos szocializmustól" a világ megváltoztatását várja, vagy a pragmatizmus, amelyet inkább érdekel az emberiség boldogulása érdekében a dolgok gyakorlatias manipulálása, úgymond a Logosz személytelen igazságának működtetése, mint az igazság kiderítése, a filozófiába nyilvánvalóan vallási mozzanatokot kevernek, s mivel ezzel nem vetnek számot, ezt nem vallják be, mivel erőfeszítéseiket hangsúlyosan "tudományosnak" mutatják, vagyis az emberi dolgok immanens elrendezhetőségében, az emberlét hitelessé

tételének lehetőségében bíznak, az utópizmus hibájába esnek. Mi a magunk részéről tehát helyesebbnek látjuk, a lét hitelessé tételének utópikus tervét föladvá, a filozófiai problémák végső soron amúgy sem kiküszöbölhető vallási hátterét, vallási vonatkozásait feltárni, a filozófiai tényező mellett a lét rendje szerint gondolkodásunk és magatartásunk vallási tényezőjével is szembenézni, s ezáltal a gondolkodás és a magatartás hitelessé tételének "vallási", kultúrtörténeti programjával megelégedni. Az, a manapság megfellebbezhetetlennek tűnő, a hiteles gondolkodás és magatartás lehetőségét kétségbe vonó állítás, hogy minden pozíció szükségszerűen ideologikus, csak a nyílt, személytelen világvélemény mellett tartható, amely a léttapasztaltató kultúrának a gondolkodást és a magatartást szabályozni képes normáit elvetette, s helyükbe olyan, objektív adottságnak mutatkozó, de a kritikus megismerés köréből mégis kivont ideologikus képződményt, úgynevezett világvéleményt állított, amelynek tulajdonképpeni szerepe az ideologikus föllépések igazolása. A vallási tényező elismerése, a létnormák érvényesülni engedése esetén viszont magától értetődően az ideologikus, intellektualizált világvélemény közvetítés feleslegessé válik.

Az igazság két, általunk fölvezetett koncepcióját tehát úgy tekintjük, mint a vallási kérdésekhez való két lehetséges viszonyt, mint a hit problémájának, két egymást kizáró fölfogását. Az igazság hagyományos, a személyes léttapasztalástól elidegenítő, intellektuális koncepciója szerint az isteni igazság az egész teremtésben, a természeti és az emberi világban egyaránt munkál, és általa a teremtett világ egésze az isteni gondviselés védelme alatt áll. Ugyanakkor minthogy az igazság világbeli működése a véges emberi elme számára sosem mutatkozik meg a maga teljességében, a világban élő ember csak különös kegyelme által részesülhet a hit adományában, válhat képessé a világban való eligazodásra, a maga életének, a természet és a társadalom jelenségeinek elfogadására, értésére. Az igazság új, a léttapasztalás személyességével tudatosan számolni képes kultúrtörténeti koncepciója ezzel szemben azt mondja, hogy a hit az ember — igaz, egyáltalán nem természetes, mert a transzcendens léthez rendelt, de nagyon is — *normális* képessége abban az értelemben, hogy csak a hívő ember gondolkodása és magatartása felel meg a lét rendjének, normájának, és továbbá abban az értelemben is, hogy minden *normális* esetben az ember élni tud, illetve elvárható, hogy tudjon élni a hit képességével. A kultúrtörténeti koncepció szerint ugyanakkor az igazság a maga tulajdonképpeni mivoltában és teljességében csak a hit "adományát", a lét, az igazság megtapasztalását kínáló emberi világban, vagyis a kultúrában érvényesülhet, és bár a lét rendjét tükröző, az "Isten által teremtett" világ valójában nem mondhat ellent az igazságot megtapasztaló emberi világnak, e világ mint természeti létezés nem szolgálhat vezérfonálul, útmutatóul az intellektuális képességekkel még annyira fölvertezt ember számára sem az igazság földérintésének és érvényesítésének fáradságos útján. Az intellektuális koncepciónak a kultúrtörténeti koncepcióval szembeni történeti elsőbbsége (más szóval: az a tény, hogy e hagyományos szisztéma az ember normális léttapasztaló képességét lényegében mindmáig elfedte), azt jelenti, hogy az Istenről mint metafizikai hatalomról, erőről alkotott képzet a világ tényeiről számot

adni hivatott tudomány, illetve az isteni hatalom és az esendő ember között közvetítő vallás, egyház tekintélyét a hit kulturális képességével rendelkező emberrel, az igazság tulajdonképpeni forrásának tekinthető kultúrával szemben — történetileg ugyan indokoltan, de a lét rendjét tekintve, mégis fonák módon — előtérbe helyezte. Az igazság kultúrtörténeti koncepciójának fényében Isten nem metafizikai realitásnak, hanem a léttapasztalat igazságát közvetítő kultúr hagyományban adott regulatív eszmének mutatkozik, amelynek érvényében a hagyományból részesülő embernek nincs oka kételkedni, de amely a szabad személyes döntés alapján elfogadott hagyományból képződöttsége, regulatív jellege miatt nem is fog tőle rideg hatalom gyanánt elidegenedni.

A két koncepció szembeállítása, a kultúrtörténeti koncepció ontikus elsőbbségének megállapítása lehetővé teszi — a kultúrtörténeti problémák kezelésének értelmiségi vállalása, a hit mint egyetemes emberi képesség föltételeinek intellektuális számbavétele esetén — a hit laicizálódását, azt, hogy a hit vallási-egyházi közvetítése az értelmiségi szerepet személyes okokból nem vállaló egyénekre, rétegekre korlátozódják. A kultúrtörténeti koncepciónak az intellektuális koncepció elé állítása nem valamilyen különleges értelmiségi igényeket szolgál, nem az értelmiségnek a társadalom egészétől való elkülönülését célozza, hanem éppen ellenkezőleg a zárt, keresztény társadalom széthullását követően kiüresedő hit új alapokra helyezését, megerősítését, új lelki-szellemi energiákkal való feltöltését, a dezorganizálódó, atomizálódó társadalom kulturális újjászületését, a hit tényleges forrásának megtalálása nyomán a kultúrtörténeti válságok, katasztrófák kikapcsolását, a hiteles gondolkodás és magatartás formáinak kialakítását.

Ludwig Feuerbach az Isten és a hit ridegségétől óva, Istenben és a hitben elviselhetetlenül kemény racionalisztikus képződményt látott, és a szigorú úrként elképzelt Istennel meg az arisztokratikusnak ítélt hittel az emberi nemet meg a szeretetet állította szembe. Mi Feuerbachhal ellentétben úgy gondoljuk, nem Istenben és a hitben van a hiba, hanem az igazságnak Istent és a hitet kiüresítő intellektuális koncepciója váltja ki elégedetlenségünket. Az igazság kultúrtörténeti koncepciójába áthelyezve, vagyis a maga tulajdonképpeni helyén Isten és a hit problémája kezelhetővé válik, úgy lesz intim és személyes, hogy közben magasztosságából, tartalmasságából mitsem veszít. Korunknak a ridegséget, az arisztokratikus gőgöt bíráló deviánsai, akik maguk iránt mindig mindenkitől föltétlen szeretetet és megbocsátást követelnek, a saját korszerű gondolkodásuk magaslatairól, nyílt világgépük transzcendencia-fogalmával kérkedve, bizonyos megvetéssel nyilatkoznak az immanenciában megragadó, ateizmusba tévedő Feuerbachról. Érdemes őket emlékeztetni arra, hogy az ő diabolozált istenképükkel és személytelenné silányult hitükkel szemben Feuerbach mégiscsak a tőle ugyan elidegenedő, de az igazság tapasztalatát közvetíteni kívánó, személyes hitet követelő Istennel hadakozik. Érdemes szem előtt tartanunk, hogy korunk kiüresedő hite és diabolozált istenképe nem azt nyújtja, amit a náluk igényesebb Feuerbach akart, amit elérnie ugyanakkor kétségtelenül nem sikerült.

Vizsgáljuk meg most, milyen is a lét normáinak megfelelő, a lét rendjét követő, s ezáltal a hiteles, a nyíltság és a személyesség követelményét egyszerre kielégítő gondolkodás kultúrafölfogása! Az ember kultúrával létre nyitottsága révén rendelkezik és a létre nyitottsága miatt a dolgok világából, a természetből kiszakadt, a természetből kiemelkedő ember nem képzelhető el léttapasztaltató kultúra nélkül, a kultúrához való valamiféle viszony híján. A civilizáció megindulása előtti embert az aranykor-képzet és a különböző utópikus elképzelések jegyében természeti embernek szokás nevezni, mert a civilizált emberrel szemben ő úgymond a természet ölen él. Ez az állítás azonban nem fedi a valóságot: az ember e korban sem a természet, hanem a kultúra ölen él. Éppen ellenkezőleg, a civilizáció előtti emberről azt kell mondani, annyira közvetlenül és föltétlenül beburkolja a léttapasztaltató kultúra, hogy a civilizáció úgynevezett elidegenítő hatásaitól szabadon egyáltalán nincs módja a természettel az embervilágtól függetlenül, a kultúrán kívüli természeti világgal mint olyannal találkozni. Az ember a természettel valójában éppen a civilizáció révén találkozik, amely őt nem a természettől, hanem a léttapasztaltató kultúrától idegeníti el hol többé, hol kevésbé, és amely a tárgyias viszonyulásokra ily módon képessé váló embert a tőle lényegesen különböző természeti lét szemügyre vételére, a természettudomány művelésére képessé teszi.

A kultúra ölen születő ember történelmi értelemben vett szellemi-lelki eszmélkedésekor érzékeli a maga szabadságát, egyéniségének a kultúrától való viszonylagos különbözősét, jóllehet igazában sosem képes teljes mértékben függetlenedni tőle, hanem ezen eszmélkedés végeredményeként kénytelen belátni a léttapasztaltató kultúrától való elszakadási törekvéseinek pusztító voltát, értelmetlenségét. Bár a kultúra ölen születő ember, amióta csak ember, mindig is tapasztalja a létet, a civilizáció előtt számára ez a tapasztalat — amint a mítikus gondolkodás személytelen struktúrái jelzik — híján van minden személyes élménynek, a mítosz értelmét az ember személyesen nem éli meg. A személyes élményben kifejeződő lelki-szellemi szabadság föltételét a létre kérdező-léttagadó civilizáció démonikus erőfeszítései teremtik meg, amelyek az igazság addig kizárólagosan érvényesülő kultúrtörténeti koncepciójával szembeállítják az intellektuális koncepciót, amely erőfeszítések eredményeként az igazságot addig csak megtapasztaló ember most, az igazság fogalmának birtokában individuumá válik. Amióta a civilizáció Babel-tornyának építése folyik, vagyis a történelmi idők kezdete óta az igazság fogalmának birtoklása, a szakadatlan léttagadó létrekérdezés az igazság, a lét tapasztalását szüntelenül zavarja, azóta az igazság intellektuális koncepciója elfedi a kultúrtörténeti koncepciót, és azóta annak, az individuális pozíciókból fakadó tévedésnek a rabjai vagyunk, hogy a ráció az empíriával, a civilizáció a kultúrával szemben elsődleges, és közben megfedkezünk arról, hogy ha többé nem is lehetünk meg civilizáció nélkül, emberségünk örök időkre megváltoztathatatlanul mégis a kultúrában gyökerezik, hogy az igazság kultúrtörténeti koncepciója tükrözi a lét rendjét. Ez a sajátos történelmi-civilizációs kultúrafelejtés magyarázza, hogy az igazság intellektuális koncepciója szakadatlanul maga mögé rendeli, időnként csaknem

teljesen kiszorítja az igazság kultúrtörténeti koncepcióját. Az ókori zsidó kultúrának, illetve ezen kultúra alkotásának, a Bibliának megkülönböztető sajátága, egyedülálló kultúrtörténeti jelentősége, hogy a civilizációval szemben a kultúra, a létre kérdező individuummal szemben a létre nyitott, a léttapasztalatra éhes egzisztencia jelentőségét hangsúlyozza.

A természet és a kultúra szempontját egymástól diszkrétan elválasztó ontikus-kultúrtörténeti fölfogás azt mutatja, hogy a lét tapasztalatát közvetítő kultúrkincsek (a korábbi, történelem előtti korban kialakuló mítoszok, valamint a civilizáció megindulásával keletkező művek) a maguk közvetlen történeti érvénye idején azért szolgálhatnak a gondolkodás és a magatartás szabályozásának alkalmas eszközeül, mert miközben a lét szerkezetébe, a létnormák rendjébe engednek meg valamiféle részleges bepillantást — kezdetben a civilizáció előtti állapot személytelen létértése miatt, később pedig a létre kérdező individuum kultúrafelejtése okán — elengedhetetlenül kell, hogy olyan mozzanatok is tartalmazzanak, amelyek csupán regulatív jellegűek, amelyek a létről magáról semmit nem mondanak, hanem az adott kultúrtörténeti nézőpont esetlegességét korrigálandó csupán a mindenkori tapasztalat részlegességének ellensúlyozását, a gondolkodás és a magatartás léthez igazítását szolgálják.

Ha ezeket, a gondolkodást és a magatartást szabályozó rendszereket, mindenekelőtt a történelmi vagy könyvvallásokat (de egyben a filozófiai, művészeti teljesítményeket is), a léttagadó civilizációnak az individuális pozíciót torzító hatásáról megfélemlítve, teljes egészükben és közvetlenül a létigazságról szóló beszámolóknak tekintjük, a kultúrafelejtő intellektuális szemlélet foglyai maradunk. Ha viszont a regulativitás jelentőségét eltúlozva, kizárólag gyakorlatias konvenciórendszerekként kezeljük őket, véglegesen megfosztjuk magunkat a létigazság tapasztalásától, a létproblémák vizsgálatának lehetőségétől. Az igazság kultúrtörténeti koncepciója azt kívánja, hogy — miközben a kultúránkhoz illő gondolkodási és magatartási szabályokat a jövőben is változatlanul a kultúrjavak naiv és spontán befogadása útján sajátítjuk el, s ebben az értelemben vallásos emberek maradunk — ha önálló szellemi teljesítmény elérésére vállalkozunk, minden esetben, a vallási tanítások esetében is gondosan el kell választanunk egymástól azokat a mozzanatok, amelyek bennük a lét szerkezetére, a létnormákra utalnak, azoktól, amelyek úgy-mond csupán regulatív jellegűek.

Amikor a kultúrkincsek regulatív összetevőiről beszélünk, Kant kritikai rendszerének formális eszméjére utalunk, s miközben azt Kanttal ellentétben konkrét kultúrtörténeti tartalmakkal kívánjuk megtölteni, a kanti rendszert bírálókkal szemben annak a meggyőződésünknek adunk hangot, hogy egyfelől vannak metafizikai rendszerbe be nem vonható problémák, másfelől pedig ezek a problémák nem föltétlenül hagyandók misztikus eszkatologikus formában, hanem értelmezhetők, intellektuálisan körüljárhatók. A Kantot következetlennek tartó és minden problémát egyetlen metafizikai rendszerbe erőltető német idealizmus Kant-bírálatának korrekcióját századunk elejének szellemi fordulata, a zárt, személyes világképnek a

nyílt, személytelen világgéppel való fölváltása, az amerikai pragmatizmusnak a nyílt, személytelen világgép keretei között és főképp századunk második felében kibontakozó hatása viszont föltétlenül szükségessé teszi, az individuális önkényességet nem méltányoló és kultúratisztelő Kant intellektuális szigorára támaszkodva, az ellenőrizhetetlen eszkatologikus-utópikus, mágikus és misztikus mozzanatok visszaszorítását, a kultúrtörténeti tapasztalat intellektuálisan konkrét kezelését. Ha a regulatív és ontikus mozzanatok elválasztása valóban a lét normáinak megfelelő nyílt és személyes mentalitás, a hiteles gondolkodás és magatartás jegyében történik, nem kell tartanunk attól, hogy a regulatívnak minősülő mozzanatok valamiféle felvilágosító dezilluzionálás jegyében leértékelődnek. A veszély éppen ellenkezőleg ott leselkedik, hogy a lét szerkezetéről nem tudósító, létnormának nem tekinthető eszkatologikus, üdvtörténeti mozzanatok a nyílt, személytelen világgép sugallatainak megfelelően nem a tiszta, személyes hit, a hagyományhoz való szilárd kötődés, a kultúrába való lelki-szellemi beágyazódás révén fejtik ki jótékony reguláló hatásukat, hanem metafizikai realitásokként értékelődnek, és mint ilyenek, elidegenedett voltukban hamis megnyilvánulások ösztönzőivé válnak. Századunk elején, a zárt, személyes világgéppel való leszámolás, az immanenciába fulladó zárt filozófiai rendszerekkel való szakítás idején egyszer már lezajlott a "filozófusok istenének", a zárt filozófiai rendszerek tételei közé bezáródó hitnek az élő Istennel való felcserélése, most, a nyílt, személytelen világgép lehetőségeinek kimerülése idején ismételten időszerű, ezen világgép kétértelmű konvencióit félretolva, az élő Isten tenni — nem is a tételeket kidolgozó filozófusok, hanem a nyílt, személytelen világgép idejétmúlt konvencióival visszaélő — devíánsok alibi-istenének, ennek a diabolizált istennek a helyébe. Ezért föltétlenül kívánatos, hogy az individuális várakozásoknak a megfoghatatlan kódébe vesző teljesülésétől, az üdvtörténettől a jövőben világosan elkülönüljön az a diszkrétén leírható folyamat, amely a létigazság személyes megtapasztalásának történeteként jellemezhető, amely a kultúrtörténeti alkotásokban, a művekben elemzően nyomon követhető, s amely az individuális élmények világgéppé kivetítését kizárja. Üdvtörténet és kultúrtörténet így értett különválasztása, illetve a kultúrtörténet kérdéseinek az üdvtörténet leválasztása után is ontikus kezelése biztosíthatja az utópikus-voluntarista elemek végleges kiiktatását korunk gondolkodásából, az individuális kezdeményező-készség határainak korrekciós betartását.

Az intellektualizmusnak a szellemet gúzsba kötő, a szellemi teljesítőképességet visszafogó, a gondolkodást és a magatartást torz sémákba kényszerítő terrorjától akkor szabadulunk meg, ha a kézzel fogható tények közlésére kiválóan alkalmas, de a föléjük emelkedésre képtelen pozitív szemlélet és értekező nyelv mellett elismerjük, pontosabban újból elismerjük a romantikus gondolkodásban és stílusban, a klasszikus német filozófiában részlegesen már korábban is megmutatkozó paradox szemlélet és értekezés jelentőségét s ha benne nem csupán a metafizikai abszurdum sajátos megnyilatkozási formáját, hanem a lét személyes voltának tulajdonképpen megfelelő, a lét szerkezetét közvetlenül föltárázó megnyilatkozási módot látunk. Arról

van szó, hogy a hiteles gondolkodás és magatartás föltételeinek kialakítása érdekében az úgynevezett keresztény paradoxon (az Ószövetségre gondolva helyesebb úgy mondani: keresztény-zsidó paradoxon) a világi gondolkodás, a humán műveltség és a humán műveltséggel számolni képes teljes értékű tudomány kincsévé kell, hogy váljon. Igaz, hogy a zsidóság két évezreddel ezelőtt, az Ószövetség könyveinek lezárulásakor, kultúrájuk történelmi felfüggesztődése alkalmával a paradox gondolkodásnak, az elletmondások megértésének képességét elvesztette, igaz továbbá, hogy az individualizálódás, a civilizálódás történelmi folyamatának nemkívánatos mellékterméke, a szekularizáció vagy a meglehetősen kétértelmű felvilágosodás hatására az egykori keresztény társadalom tagjai közül is sokan kiestek kultúrájukból, a létigazság tapasztalásának képességet elvesztették. A helyzet azonban ennek ellenére sem reménytelen, a civilizációnak elsőbbséget adó dinamikus európai gondolkodáson belül a kultúrtörténeti mozgásban működő és végső soron magából a létből táplálkozó szellemi erő, a kultúrtörténeti értelemteljesülési folyamat (amely nem tévesztendő össze az eszkatologikus jellegű üdvtörténettel) jó esélyeket ad arra, hogy az európai társadalom többé-kevésbé minden tagja kulturálisan rehabilitálódjék, valamint a szellemi teljesítmény létrehozását ambicionáló, értelmiségi szerepre igényt tartó, de valódi értelmiségi szerep betöltésére jelen szellemi állapotokban képtelen tagjai kulturálisan emancipálódjanak.

A kulturális rehabilitáció azt kívánja jelezni, hogy a legkülönbözőbb formákban jelentkező és másodlagosan kétségtelenül igen súlyos szociális problémákat is jelentő deviancia lényegében nem szociális jelenség, valódi oka nem az úgynevezett objektív körülményekben van (körülmények mindig, mindenki esetében vannak), hanem lelki-szellemi természetű, és ha a tüneti kezelések számtalan lehetséges változatától ez alkalommal eltekintünk, azt kell mondani, csak kulturálisan kezelhető. A kulturális rehabilitáció nem tévesztendő össze, legalábbis nem azonosítható a vallási térítéssel (a mai szekularizált ember, aki eleve hívőnek gondolván magát, tulajdonképpen a hitet szekularizálja, alapjában véve egyébként sem téríthető), a vallás és a deviancia közelítésének inkább a vallás látja kárát, mint a térítésre kiszemelt ember hasznát, a szekularizált embert személy szerint célba vevő térítés hatására inkább a vallás diabolizálódik, mintsem az ember részesülhetne a kultúra javaiból. Hogy a vallás valóban képes legyen betölteni a maga kulturális szerepét, előzetesen föltételenül szükséges az intellektuális, metafizikai közvetítésektől való megszabadítása, a hit aktuális formáinak tökéletesen személyessé tétele, s ezáltal egy olyan átfogó kultúrmilő kialakítása, amely már önmagában, direkt ráhatás nélkül is hat, előkészíti a szellemi talajt, oldja a saját démonikus körébe zárult, éltető tapasztalás híján a tagadás görcsében megmerevedő, szubkulturális közegében értelmetlenül elkülönülő individuális magatartást.

A kulturális emancipáción belül az értendő, hogy az elmúlt időszakban nagy méretekben lejátszódó anyagi-szociális és jogi-politikai emancipációt, az európai társadalmak tagjainak nivellálódását és az életforma eltömegesedését követően a jövőben végbe kell mennie az emancipálódás olyan harmadik szakaszának, amely

nemre, fajra, vallásra, társadalmi helyzetre stb. tekintet nélkül kizárólag személyes rátermettség és inspiráltság alapján, bármiféle intézményesített formát mellőzve, a társadalom polgári szintje fölé egy olyan arisztokratikus szintet emel, amelyben a ma már csaknem egy évszázada elveszett szellemileg független és a kultúra iránt elkötelezett értelmiségi szerepnek a nyílt és személyes magatartás jegyében álló újjáteremtését lehetne látni.

A lét személyességének állítása, miní megmutattuk, a filozófia eredményeinek kritikai vizsgálatán alapul, s következésképpen nem minősíthető az emberközpontú európai gondolkodás szemléleti elfogultságának. Személyesség és emberközpontúság között valóban van bizonyos összefüggés, nevezetesen az, hogy a lét személyességének reflektálását az emberközpontú európai gondolkodás teszi lehetővé. Az emberközpontú európai gondolkodás elfogultsága a személyes pozíció elfoglalásából azonban még nem következik, az csupán a zárt, személyes világképet jellemezte, amely zártságának megfelelően nem a lét személyességét állította, hanem a létre nyitott emberi jelenségen túl a személyességet, a létfelejtő idealizmus illúzióinak engedve, a természeti létezésre, a dologi világra is kiterjesztette. Az ontikus-kultúrtörténeti szemlélet alapján állva azonban belátható, hogy az emberközpontúság fogalmát tévedés a személyesség fogalmával összekapcsolni, az emberközpontúság az európai kultúrának csupán azt a sajátosságát jelenti, hogy a lét személyességének tapasztalatát elsősorban a létre nyitott és a léttapasztalásra képes ember vonatkozásában hajlamos érvényesíteni. A személyesség mozzanata, a lét személyességének valamiféle tudása ugyanakkor nem idegen az ázsiai kultúráktól sem, csak azok nem-emberközpontú beállítottságuknak megfelelően a lét személyességét minden, a létre nem nyitott, léttapasztalásra nem képes dolog és jelenség iránti személyes viszonyban fejezik ki, s ezáltal az embert az átlelkésített létezés egészében elmerítik. A mi, modern, nyílt és személytelen világképünk, amely az európai elfogultságoktól való mentességet affektálva, gyakran hajlamos magát az ázsiai kultúrák szemléletmódjához hasonlónak föltüntetni, megfélekedzik arról, hogy az embernek a rideg, értelmetlen struktúrákként kezelt dolgok és jelenségek világában való elmerítése merőben idegen az ázsiai kultúrszemlélettől, hogy a nyílt, személytelen világkép, bár fonák, negatív formában, továbbra is zavaróan emberközpontú. A hiteles gondolkodás és magatartás követelményének megfelelő nyílt, személyes mentalitás az, amely anélkül, hogy az európai kultúra lényegét képező emberközpontúságot megtagadni akarná, annak egyoldalúságát semlegesíti, emberközpontúság és nem emberközpontúság problémáját kiegyensúlyozottan képes kezelni.

A huszadik századi nyílt, személytelen világkép, mint azt nyíltsága jelzi, a létproblémát a gondolkodás körébe bevonta, de személytelenségének megfelelően a létet megtapasztalni nem tudta, az igazság evilági érvényesítéséről az igazság ontikus voltának reflektálása nyomán paradox módon lemondani kényszerült. Az igazság világbeli érvényesítésének igényét a korban leghatározottabban és leginkább nagyhatásúan vállaló Heidegger a lét szerkezetének feltárását, a létnormák rendjének belátását nem tudta megoldani, az intellektuális létszemlélet programját nem volt

képes kivitelezni. Sajátos metafizikai pozíciója csakúgy, mint a személyesség hiányát hozzá hasonlóan fájlaló különböző egzisztencialista rendszereké, tanításoké fokozatosan kiszorult, nem bírta a versenyt azokkal a pozitív beállítottságú irányzatokkal, amelyek a személyesség hiányát normaként kezelték, amelyek a nyílt, személytelen világkép intencióinak ezáltal elsősorban megfeleltek. A mi ontikus-kultúrtörténeti pozíciónk úgy értelmezhető, mint a heideggeri törekvés, szándék föllevenítése, mint a figyelem előteréből kiszorult heideggeri tanításnak a kor színvonalára emelése. Ezt számunkra az teszi lehetővé, hogy a közvetítés intellektuális koncepcióját bírálva, felhagyunk a lét intellektuális szemléletére irányuló heideggeri kísérletekkel, és mint más vonatkozásban maga Heidegger javasolta, az igazságot — az igazság "műszerűségének" megfelelően — nem a dolgokban, a jelenségekben, hanem kizárólag a művekben keressük, a létigazság megtörténését nem természeti, fizikai, hanem a kultúrtörténeti időben leljük föl, vagyis a közvetítés kultúrtörténeti koncepciójához folyamodunk. Az igazság kultúrtörténeti koncepciójának következetes alkalmazása azután itt és most, az értekezés jelenében, bármiféle, a mű és szemlélője közötti "dialektikus" dialógus nélkül lehetővé teszi a mű igazságának, a műben adott léttapasztalatnak a föltárását, a mű hiteles értelmezését.

KERESZTÉNYEK ÉS ZSIDÓK AZ EURÓPAI KULTÚRÁBAN

Keresztények és zsidók közel kétezer éve élnek egymás mellett Európában, vallási képzeteik, eszkatologikus várákozásaik értelmében a másik tanítást, a másik vallást — a személyes-individuális szándéktól tulajdonképpen függetlenül, a végső kérdések eldöntését az ökumenizmus szellemében felfüggesztve is —, végeredményben hibásnak, eltéveldésnek tartva. Ezen vallási készütetések ellensúlyozása, kiegyenlítése céljából formálódott ki az újkorban az a liberális program, amely a türelem elvének elismertetésére és gyakorlására törekedve, századunk elejéig a zsidóságnak az akkor még zárt, keresztény társadalmakba integrálását, jogi, politikai, művelődési emancipálását tűzte ki célul, majd századunkban, az eredeti liberális elképzelések kudarcából okulva, az időközben nyílttá vált társadalomban a másság elismerését a még annyira fölvilágosult normákhoz alkalmazkodni nem akarás, nem tudás, a mindenfajta testületi közösséget tagadó individuális különözés, végső soron de facto a deviancia jelenségének tudomásul vételét szorgalmazza. A liberális gondolkodás korábbi és mai változata, az előbbi a különözések természetes elhomályosulásában bízva, az utóbbi azoknak nem kevésbé természetesnek vélt kiütözését elfogadva, a zsidóságot — amennyiben az erre igényt tart — a keresztény többséggel szemben olyan kisebbségnek mutatja, amely a maga egyediségét az európai társadalmakon belül élő más kisebbségekhez hasonlóan őrzi, s amely ezen társadalmaktól azt várja, hogy egyénisége kinyilvánításához a jogi, politikai, művelődési stb. lehetőséget, a szabadság kellő fokát megkapja.

A magunk részéről a liberális elveket a legteljesebb mértékben osztva, teljesítőképességüket azonban adott vonatkozásban bírálva, úgy gondoljuk, hogy a zsidóságot nem kielégítő a különböző kisebbségi csoportok egyikének tekinteni, mássága kinyilvánításához a lehetőséget a lehető legteljesebb mértékben biztosítani, hanem keresztények és zsidók kétezer éves együttélésében — rivalizálásában és egymásra hatásában — olyan kultúrtörténeti jelenséget kell látnunk, amelynek értelmében a zsidó szempont állandó jelenléte az európai kultúra harmonikus működésének nélkülözhetetlen föltétele, és a keresztény-zsidó viszony valóban kiegyenlítetté csak abban az esetben válik, ha a másság kinyilvánításának lehetősége, a tolerancia liberális elve mellé a jövőben a zsidó szempont *kultúrtörténeti nélkülözhetelenségének tudata* is társul. Ahogyan nem volt kielégítő az emancipációs elképzelések jegyében a különözések megszűnését várni, azaz valójában a zsidóságnak a keresztény berendezkedésű társadalomban való feloldódására számítani, nem lehet megnyugtató a másság elviselésének jelszavára hivatkozva, a zsidóság problémáját akarva-akaratlanul a deviancia jelenségében feloldani, a normák anarchikus elhárításának törekvésével azonosítani. S mindez azért van így, mert a különböző kisebbségi csoportokkal ellentétben a zsidóság létezésének, az európai

társadalmakban való jelenlétének nem csupán az esetek döntő többségében többé-kevésbé esetleges, alkalmi, bár természetesen tényszerűségükben nagyon is komolyan veendő immanens gazdasági, szociális, politikai, művelődési stb. okai vannak, hanem a zsidóságnak az európai társadalmakban való jelenléte éppen úgy transzcendens, ontikus gyökerű, mint a keresztény vallás, mint a világ más kultúráitól különböző európai kultúra, vagy azon belül a különböző nemzeti kultúrák. Következésképp a zsidólét ontikus, kultúrtörténeti megalapozottságának fölismerése és tudomásul vétele, a sajátos zsidó szempont téren és időn kivüliségének, örök érvényűségének elismerése nélkül nem lehetséges a keresztény hagyomány, az európai kultúra, illetve az egyes nemzeti kultúrák megértése, szempontjainak a dologi világ, az immanencia — múltó érdekű, de annál agresszívabb — szempontjaival szembeni védelme, érvényesítése.

A zsidó szempont ontikus megalapozottságának, kultúrtörténeti nélkülözhetlenségének elismerését az igazságnak mára gondolkodásunkban kizárólagossá váló, onnan a kultúrtörténeti tényezőt tökéletesen kiszorító intellektuális koncepciója akadályozza. Ma, amikor éppen az eddig legalább mögöttesen érvényesülő kultúrtörténeti tényező kiszorulása, a kultúra működésében megnyilvánuló hitnek, az ellentétek paradox egybefogására való képességnek az elvesztése miatt az halaszthatatlanná vált, látszólag nincsen semmi mód a zsidó vallás, a zsidó kultúrtörténeti szempont és egyáltalán bármely más vallás, bármely más kultúrtörténeti szempont megalapozottságát, kulturális nélkülözhetlenségét tudomásul vennünk. Az igazság intellektuális koncepciójának elégtelenségét abban látjuk, hogy a vallás és nemcsak a keresztény vallások, hanem a zsidó vallás is, a párbeszéd szükségét állítva, azaz a másik vallás relatív történeti szerepét elismerve, valamely együttesen föllelhető, az egyes vallások fölött álló, közös igazság létezésében bízik, amelynek pusztá föltételezése tulajdonképpen mind a saját, mind a másik vallás ontikus megalapozottságát kétségbe vonja, amely az egyes vallások által megtapasztalt igazságot intellektualizálja, végsősoron az individuumnak mint a megismerés alanyának a hatáskörébe utalja. És hasonlóképpen az intellektuális koncepció szerepének torz abszolutizálását kell abban is látnunk, hogy a "másság" elismerését főcéljának tekintő világi-liberális gondolkodás a zsidóság létezésében végeredményben olyan, a pusztá különbözőzésben kimerülő esetlegességet lát, amelyet az európai társadalmak nem zsidó tagjainak — jobb híján — "természetes" reflexeik civilizált elfojtásával, önmaguk megmanipulálásával kell elviselniök.

Keresztény és zsidó álláspont kettőssége a hellénizmus korában, a maguk belső rendjét, léttapasztaló képességét spontán módon kialakító, s ezért azt az emberiség egészére egylegőre még nem vonatkoztató archaikus kultúrák fölbomlásának, majd nyomában a makedón-latin civilizációs erőfeszítéseknek, illetve azok hanyatlásának idején keletkezett mint a görög-latin és a zsidó kultúra egymásra kinyílása, az egyetemesség addig nem ismert követelményével való találkozása. Az, amit kétezer éve, a kereszténység kialakulása, valamint a zsidó háború, a Templom lerombolása, az ókori zsidó állam fölbomlása óta zsidónak mondunk, mint ismert,

semmiképpen sem azonos azzal, ami az ókori zsidó állam fönállása idején, a Biblia kialakulásának korában volt. Jóllehet, a világban szétszóródó zsidóság megőrizte, a kultúra transzcendens voltának tapasztalatát kifejezendő, a maga "kiválasztottságának", az Istennel kötött szerződésnek a tudatát, de ettől kezdődően a kultúrtörténetnek a bibliai időkben hevesen áramló folyamata, a zsidóságnak az Istennel folytatott párbeszéde a hellén individualizálódás, a görög filozófia szomszédságában, a magát korábban szigorúan elkülönítő nép tagjainak az új egyetemes világ polgáraivá válása következtében felfüggesztődött. Természetesen csak azért beszélhetünk a zsidó szellemiség fönmaradásáról, mert a zsidóság szellemi kincseinek legfontosabb elemeit, nevezetesen a kultúra transzcendenciájának eszméjét — még a kereszténységénél is világosabban és határozottabban — megőrizte, fenntartotta. De a fönmaradó, tovább adódó zsidó hagyomány az elmúlt kétezer év európai kultúrtörténetének döntő jelentőségű elemévé egyben azért is vált, mert ezt az eredeti, bibliai eszmét — igen nagy áldozatok: saját kultúrtörténetének fölfüggesztése árán — az egyetemesség hellénista civilizációs eszméjének szomszédságában, mintegy azzal föloldhatatlan ellentétben állva és mégis ezen új világhelyzet elismerése mellett képviselte.

A kultúráját közel kétezer évvel ezelőtt felfüggesztő, az ellentétek paradox egybefogásának, megértésének korábbi bibliai képességét föladó zsidóság vallását ugyan megőrizte, de a hit bizonyosságát, kultúrtörténeti orientáló erejét tulajdonképpen elvesztette. Míg a pátriárkák egykor a hit atyjai voltak, míg Mózes rendíthetetlen hite által vezette ki Egyiptomból a népet, s míg Dávid és Salamon hitük erejével alapítottak államot, vagy a lánglelkű próféták hitükből indítva ostromozták a feledkező népet, a zsidó vallás az elmúlt kétezer évben az emlékezés és a reménykedés vallása lett: egyrészt a hitben-kultúrában élés állapotára emlékezés vallása, a hit és a kultúra emlékeit őrző vallás, másrészt pedig a — kultúrát újjáalkotó, a kultúrában-hitben élés lehetőségét ismételtelen megteremtő — Messiást váró vallás, amelynek múltja és jövője ugyan kétségtelenül van, amelynek mindenkori jelene azonban megrendítő módon kétséges.

Az európai kultúra újjászervezésére a kiválasztottság tudatát fönntartó, az értékörzés pozíciójában magát elszigetelő zsidósággal szemben a kereszténység vállakozott, amely az egyetemességnek a hellénizmus korában kialakult követelményét nemcsak — mint többé-kevésbé figyelmen kívül nem hagyható körülményt — vette tudomásul, hanem azzal eszkatologikus várakozásaival összhangban a legteljesebb mértékben azonosult, azt egyenesen saját programjává tette. E program realizálásának, az egész emberiség megváltását hirdető üdvtan, valamint az embereket egybefogó civilizációs erőfeszítések összekapcsolásának legfontosabb eszköze a görög filozófia volt, amellyel a hit tanításainak intellektuális formulázása, a teológia módszereinek és rendszerének kidolgozása révén az intim-személyes vallási tanítást közölhetővé, intézményesen képviselhetővé, az együttélés rendjének, a kultúrának kialakítására — az egyetemesség új, az archaikusnál szélesebb horizontján is — alkalmassá tette. Semmi kétség, hogy a keresztény egyházat

teológiájának kidolgozása közben apologetikus szándékok vezérelték, hogy a filozófiai eszközöket alkalmazó teológia egy teokratikus rend megszervezését célozta, de az sem vitatható, hogy a filozófiai szellemnek a hitvédelem szolgálatába állítása a teokrácia végleges megmerevedésének veszélyét is elhárította. Nem volt tehát minden "naivitástól" mentes a filozófia keresztény alkalmazása, mint általában a keresztény kultúra alapítása maga sem (szimptomatikus ebből a szempontból, hogy a kultúráját fölfüggesztő zsidó vallás teológia kidolgozására nem vállalkozott, a hit kérdéseinek filozófiai tárgyalásától következetesen tartózkodott), de azonnal hozzá kell tennünk, hogy ez a "naivítás", amennyiben benne az eleven kultúrtörténeti hit nyilvánult meg, termékeny volt, amint azt a kultúrtörténész számára a keresztény kultúra csaknem kétezer éves története bizonyítja. Ugyanakkor viszont megállapítható, hogy a zsidó vallás a filozófiától való következetes tartózkodásával hosszú időn át bizonyos értelemben kultúrtörténeti terméketlenségre ítélte magát.

A kultúrát alapító kereszténység termékeny naivitása abban állt, hogy a kultúráját fölfüggesztő zsidósággal ellentétben, mintegy a kultúrtörténeti értelemteljesülési folyamatban bízva, a dolgok és események totális intellektuális ellenőrzéséről lemondva, magát a kultúrtörténet áramában sodortatni engedte, s ennek megfelelően a kultúrtörténet paradox logikája szerint egy hosszú, jó évezredes folyamat eredményeképpen, az újkor hajnalán tanításaival egyszerre összeegyeztethetőnek ítélte az individualitás antik elvének elfogadását, civilizáció és kultúra mint létrekérdés és léttapasztalás antik görög kettősségének a keresztény egyetemesség keretei közötti föltámasztását. A középkorak az újkor általi fölváltását jelentő paradox fordulat annak ellenére igazolta magát, hogy egyenes következménye nemcsak az újkori civilizáció és kultúra fölbecsülhetetlen értékeinek létrehozása volt, hanem a zárt, keresztény kultúrának a 19-20. század fordulóján bekövetkezett elhanyaglása is, hiszen az individuális elv, az újkor századaiban következetesen érvényesülő intellektuális kritika a léttapasztalás hagyományos rendjét, a kultúrát — igaz, a hellénizmushoz képest történetileg sokkal haladottabb szinten — az értelemteljesülési folyamat rendje szerint ismételtelen lebontotta.

A keresztény kultúra jelenkori fölfüggesztődése az antik zsidó kultúra kétezer évvel korábbi fölfüggesztődéséhez képest jelentős eltéréseket mutat. Annak idején a zsidóság a tőle lényegében idegen hellén-római civilizációban saját kiválasztottságának eszméjét megőrizte, a történelem útvesztőiben őt többé már eligazítani nem képes, a hit bizonyosságát számára már nem nyújtó vallásában a kultúra hiányának tudatát, a kultúra elvesztésének fájdalmát ébren tartotta. A keresztény kultúra örökségeként itt maradt világcivilizációt azonban bizonyos múltó értelmiségi hangulatokon vagy zavaros és sötét zsákutcába vezető lázadásokon túl az egykori zárt keresztény társadalom polgárai — már csak a keresztény egyetemesség eszméjének szekularizált továbbélése miatt is — tulajdonképpen nem érezték, nem érzik maguktól idegennek, és civilizálódásuk, individualizálódásuk, a nyílt, személytelen világkép kereteibe való beilleszkedésük s egyben tömegemberré válásuk mértékében a kultúrértékek ápolásának, a rájuk való emlékezésnek a képességét

elvesztik. Míg a szétszórásban élő zsidók vallása az emlékezés és a remény mozzanatának hangsúlyozása mellett az ember meghatározó élményévé teszi az Istennel folytatott párbeszéd megszakadását, az Istennek választott népétől való elfordulása miatt érzett büntudatot, azaz a hit orientáló erejének elvesztését, más szóval míg a zsidó vallás a szétszórásban is gondoskodik a népnek az adott kultúrtörténeti helyzet követelményei szerint a létigazsághoz való helyes viszonyulásáról, a modern világcivilizáció "amerikanizált" keresztény polgárai nem vesznek tudomást kulturális igazságtapasztaló képességük elapadásáról, hitük kiüresedéséről, arról, hogy a léttapasztaló kultúra elhanyaglása óta már csak a civilizáció Babel-tornját építik. Minél "szilárdabb", minél magabiztosabb ez a hit, illetve annak kisajátított, szekularizált polgári mása, annál hazugabb, képmutatóbb, a hívőt magát és a többi embert annál inkább becsapó, annál nyilvánvalóbb, hogy nem valódi lelki-szellemi bizonyosság, hanem a valódi problémákat szem elől tévesztő civilizátori furor, egy formálisan működő mechanizmus zakatol benne.

Amikor a kereszténység Krisztus személyére hivatkozva, az Istenemberség tanítására támaszkodva, az embernek az Istennel folytatott bibliai párbeszédét, vagyis egzisztenciának és kultúrának a zsidó szellemiségen belül ekkoriban válságba került kettősségét fenntartotta, akkor nemcsak a hellén individualizmus transzcendenciavesztését, kultúrabomlasztó hatását ellensúlyozta jótékonyan igen hosszú időre, majd két évezredre, hanem mint azt a zárt, keresztény kultúrának a 19-20. század fordulóján bekövetkezett széthullása mutatja, egyben az efféle "kísértéseknek" nem engedő zsidó állásponttal szemben az ember és az Isten, az immanencia és transzcendencia közötti határ jövőbeni elmosódásának lehetőségét mint az új keresztény kultúra jövőbeli széthullásának okát is megteremtette. Érthető, hogy a zárt, keresztény kultúra széthullása nyomán előállt kultúrtörténeti problémahelyzetben éppen a kereszténységgel szemben a maga különállását őrző, a kereszténység kultúrtörténeti opozícióját képező zsidó szempont bizonyult alkalmasnak az előállt nehézségek áthidalására, a kultúrtörténeti értelemteljesülési folyamat fenntartására. Igaz, a kultúráját fölfüggesztő zsidóságnak a kereszténységgel ellentétben spontán kultúrtörténeti hivatástudata nincs, s ezért szó sem lehetett arról, hogy a zsidóság a kereszténységgel szemben vagy a kereszténység mellett a maga szerepvállalási készségét kinyilvánítsa. Ehelyett az történt, hogy századunk elején az eszmetörténet rendjének megfelelően mintegy szándéka ellenére a zsidóság ismételen bevonódott a kultúrtörténeti folyamatba. Az történt, hogy ekkoriban elsődrangú szerepet kapott az addig meghatározó jelentőségűnek mutatkozó újplatonista koncepcióval szemben a gnózinak a kultúráját felfüggesztő zsidó szellemiséget filozófiailag kifejező tanítása. Mint ismert, a gnózis és az újplatonizmus olyan vallási és filozófiai elemeket magában egyesítő szinkretizmus, amely a saját lehetőségeinek határához érkezett, egyfelől az egyetemesség követelményét megfogalmazó, másfelől azt kielégíteni nem tudó antik görög filozófia utolsó, új eredményeket hozó teljesítménye, s amelyek közül az előbbi, az újplatonizmus a létezés fokozatain fölfelé emelkedésről, a szellemi tökéletesedésről, a világ esztétikai elrendezettségéről szóló,

az immanencia és a transzcendencia közötti átjárásról gondoskodó tanításával inkább a kereszténység megváltottság-élményének felelt meg, az utóbbi, a gnózis pedig, amely a dolgok és a jelenségek világát, az immanens evilági létezését józan illúziótlansággal jó és rossz elrendezhetetlen ellentétében, kaotikus erők és struktúrák halmazaként mutatja, amely az anyagot eleve a rossz megtestesüléseként értékeli, a megváltatlan és a megváltás perspektíváját ésszel nem kereső zsidó szemléletet fejezi ki. A gnózis jegyében kialakult nyílt, személytelen világkép és az annak megfelelő modern világcivilizáció alkalmasnak bizonyult a zárt, keresztény társadalom érvényüket veszített és önellentmondásba keveredő várakozásainak az eszkatológia síkjára való visszaszorítására, az immanenciába fulladó, ideologikussá degradálódó eszmei képződmények eltávolítására, illetve a figyelemnek az amazoknál sokkal differenciáltabb tényekre irányítására, s mindezt oly módon tette, hogy közben a feledés homályából kiemelte a létnek éppen az illúziók túltengése miatt addig kellőképpen nem méltányolt szempontját, jóllehet a róla folytatott beszédnek, a kultúrtörténeti léttapasztalás működtetésének maga nem látta semmi módját. Semmiképpen sem kívánjuk állítani, hogy a gnózisnak az alexandriai Philón által kidolgozott szinkretikus tanítása a zsidó vallás teljesértékű kifejezése volna, mindenesetre benne azon gondolatrendszert látjuk, amelynek közvetítésével a zsidó szellemiség századunkban — igaz, lényegében magának a zsidó vallásnak az intencióival ellentétesen — a kultúrtörténet folyamatába mégis bekapcsolódott. Dehát természetesen még a keresztény vallást sem lehet azonosítani azzal a kultúrtörténeti szereppel, amelyet az elmúlt évszázadokban a belőle fakadó készítményeknek engedelmessé, az újplatonista filozófiai transzmisszió révén vállalt.

A keresztény vallás spontán kultúrateremtő képességének elvesztése, a hit hagyományos, az intellektuális koncepció jegyében álló és a zárt keresztény társadalmon belül érvényesülő formájának kiüresedése egyfelől, másfelől a kultúráját máttól két évezreddel ezelőtt felfüggesztő, hittel mint önálló kultúrateremtő képességgel már eleve nem rendelkező, de a kultúrára emlékezésnek, az elvesztett kultúra siratásának képességét vallási hagyományai szerint kifejlesztő zsidóságnak az előállt helyzetben elsőrangú kultúrtörténeti szerephez jutása együttesen keresztény és zsidó nézőpont történeti kettősségének értelmezését, ontikus egymásra utaltságuk konkrét kultúrtörténeti belátását, a keresztény és zsidó rivalizálás megszüntetését ígéri. A keresztény és a zsidó vallás létben gyökerezettség, kölcsönös egymásra utaltsága az igazság kultúrtörténeti koncepciójának jegyében a hit új, "ésszel" ugyan "össze nem egyeztethető", vagyis nem szekularizált, de nem is klerikus egyházi, hanem a hagyomány intellektuális kezelését lehetővé tevő laikus formájának kidolgozása révén válik beláthatóvá. A keresztény és a zsidó vallás elvárásait egyaránt kielégítő — immár nem zárt, személyes, illetve nem nyílt, személytelen, hanem — nyílt és személyes mentalitás mint a hit laikus formája az európai kultúra önmeghatározását eredményezi: egyszerre jelenti a keresztény és a zsidó mentalitás teljes értékű kultúrateremtő képességének fölzsabadítását, a hitnek az európai kultúrán belüli megújulását. Mindez az ökumenikus erőfeszítéstől független folyamatként képzelendő el, föl sem merül

benne az egyes vallási tanítások egymáshoz közelítése, a másik vallás tanításainak teológiai elismerése: olyan kultúrtörténeti nézőpontnak, az igazság kultúrtörténeti koncepciójának az érvényesüléséről van itt szó, amely az egyes vallásoknak a lét normáit közvetlenül nem érintő tanításait, regulatív eszméit egymással egybe nem vetendő, az adott vallási rendszeren kívül nem vizsgálendő tételeknek tekinti. *Zsidó és keresztény szemlélet ellentéte nem vallásilag, hanem — a lét normáinak megfelelő nyílt és személyes gondolkodás keretei között — kultúrtörténetileg egyenlítődik ki. Ugyanis arról van szó, hogy a keresztények megváltottságélményét a gondolkodás és a magatartás hitelessé tételének lehetősége igazolja, a zsidó lét hagyományos megváltatlanságának tapasztalatát, a krisztusi megváltás el nem fogadását pedig az emberlét hitelessé nem tehető voltának tudata indokolja.*

Ha valamikor, akkor ma, az igazság életbeli érvényesítéséről lemondó nyílt világgép, a gnosztikus tanítás huszadik századi aktualitása idején nehéz elképzelni, hogy a gondolkodásnak és a magatartásnak a lét egyetemes normájához igazítása, hitelessé tétele lehetséges. Pedig a kultúrtörténeti tudat számontartja, hogy volt már erre példa, hiszen Ábrahám, a bibliai pátriárka — mint az Írás mondja — "igaz ember" volt, azaz gondolkodását és magatartását, jóllehet a létproblémákban tájékozódásnak a mainál szűkebb horizontján, teljes mértékben a lét normáihoz igazította. Ezért csodálta őt annyira Kierkegaard, aki a maga létre nyitottságával, az individuális üdvözülés igényére leszűkült modern hitével elégedetlenül, benne a hit atyjában, a hit bibliai tartalmassága után sóvárogva, a kultúra atyját is tisztelte, azt a férfit, akiben "megáldatnak a föld összes nemzetségei". Míg a keresztény vallás a maga eszkatologikus várákozásainak megfelelően arra hajlik, hogy a föld népei valamikor Krisztus személyében, a Krisztus-hitben találjanak egymásra, vagyis ha eljön "az idők teljessége", majd minden ember kereszténnyé válik, az ontikus kultúrtörténeti gondolkodás a kereszténység eszkatologikus képzeteit nem vitatva, azt a belátást sugallja, hogy legalábbis az európai kultúrhagyomány örökösei — keresztények, zsidók, mohamedánok — Krisztus őszövetségi előképében, Ábrahámban lelhetik föl a mindannyiuk számára elfogadható, kulturális különbözőségeik értelmét megvilágító példát.

Fölmerül a kérdés, miként sikerült Ábrahámnak az, ami azóta tulajdonképpen senkinek: igaz embernek lennie, mi a bibliai pátriárka különleges kultúrtörténeti szerepének magyarázata? Minden bizonnyal egyszerűen arról van szó, hogy a civilizációs erőfeszítések megindulása előtt, a kultúraképviseletnek a patriarchális viszonyok közötti tökéletesen személyes voltából adódóan a kultúra transzcendenciajának zsidó tapasztalatát hordozó ember egyfelől ismerte a lét normáihoz igazodás föladatát, másfelől adottságainak tökéletessége és erőfeszítéseinek maximális volta esetén azt megoldhatónak találta. A kultúra képviselete a Biblia egyéb, későbbi történeteinek soha többé nem lehetett ennyire személyes, az egzisztenciális hittel az soha többé nem eshetett ilyen tökéletesen egybe, egészen addig, amíg aztán egzisztencia és kultúra spontán egybetartásának lehetetlensége egyfelől Jézus emberi katasztrófájában, illetve Istenemberségének keresztény tanításában, másfelől az ókori

zsidó állam fölbomlásában ki nem fejeződött. Az emberi kiválóságnak az a két, egymástól elkülönülő változata, a szentség és a bölcsesség, amelyre a hellénizmus korával kezdődően az egykori bibliai pátriárka igaz embersége kettéhasadt, azt jelzi, hogy a lét normáinak szem előtt tartása — a kultúrtörténeti látókör kiszélesülése, az egyetemesség követelményének fölmerülése miatt — lehetetlenné vált, s ezért az individuális-személyes teljesítmények középkori egyházi ellenőrzése mint a lét teljességére való intézményes utalás — ha a létfelajátás állapotát kielégítően nem is ellensúlyozhatta — kultúrtörténetileg indokolt volt. Bár az újkori gondolkodás a személyes-individuális megnyilvánulások ilyen intézményes korrekcióit már nem engedte meg, az egyház teológiai szempontja közvetett formában, a filozófiai gondolkodásba való beépülése révén — most éppen fordítva — az individualitás kultúrafőntartó képességének illúzióját keltve, s a létfelajátás állapotát ezáltal teljessé téve, voltaképpen századunk elejéig, a zárt, keresztény társadalom széthullásáig, a nyílt, személytelen világkép kialakulásáig érvényesült. Ilyen előzmények után érthető, hogy századunkra a létnormák bármiféle személyes képviselője, az igazság szempontjának életbeli érvényesítésére irányuló bármiféle kísérlet idejétmúlt és elhibázott próbálkozásnak minősült.

Napjainkra, a huszadik század végére, mint az egy évszázaddal ezelőtt a zárt, keresztény társadalom kinyílásának idején volt, a nyílt, személytelen világkép kultúrtörténeti lehetőségei is kimerültek, s már csaknem egy fél évszázada emiatt a teljes szellemi stagnálás, az újat mondani nem tudás, nem akarás állapotában élünk. Míg akkoriban az újkori humanizmus illúzióinak következményeként a kultúra transzcendens voltának több ezeréves bibliai tapasztalata homályosult el, és a kultúrtörténeti szerepkörébe belezavaródó Európa birodalmi, valamint alattvalókká degradálódó lakói földhözragadt, brutális érdekek szövevényébe fullasztották a maguk egyébként kétségtelen történeti hivatását, most ezen eltévelyedés káros következményeinek jelentős részét ugyan kivédve, de a létfelajátás vonalán továbbhaladva, az vált kétségessé, van-e, lehet-e egyáltalán kultúrtörténeti szerep, szereptudat, érdemes-e, sőt szabad-e beszélni róla. Míg az újkor elmúlt századaiban vallás és filozófia sajátos keresztény szinkretizmusa miatt az individuum önmagát illuzórikusan képesnek ítélte a humanista program szellemében a kultúra szempontjainak megjelenítésére, a mi huszadik századunkban vallás és filozófia másik, zsidó szinkretizmusának következményeként, a kultúrtörténet tényleges távlatait és összefüggéseit szem elől tévesztve, kétségbe vonatik, hogy az ember a múltban valaha is képes volt, valamint a jövőben bármikor is képes lehet a kultúrájában adott léttapasztalat képviselőjére.

Talán nem igényel külön bizonyítást, hogy a keresztény-zsidó dualizmus létben gyökerezettségének, kultúrtörténeti szükségyszerűségének belátása a keresztény-zsidó békés egymás mellett élésnek, az európai kultúra harmonikus működtetésének az esélyeit növeli. Ugyanakkor semmiképpen sem várható, de talán nem is szükséges, hogy Európában mindenki a létproblémákkal való szembenézés — számára hagyományosan vagy személyes hajlamai szerint adódó — keresztény, illetve zsidó

modelljének spontán működését ezen kultúrtörténeti kettősség reflektálásával bonyolítsa. Amennyiben valaki nem tűz ki maga elé szellemi célokat, nem tartja föladatának eszmei jellegű problémák elrendezését, több-kevésbé spontánul, mintegy naívan tarthatja magát a saját természetes lelki-szellemi késztetéseire, föltéve, hogy a türelem liberális elvét elismeri, hogy a mellette ugyancsak spontán módon megnyilvánuló lelki-szellemi késztetéseket tiszteletben tartja. A gyakorlati ember ontikus-kultúrtörténeti naivitása kínos zavarokhoz, föloldhatatlan konfliktusokhoz csak akkor vezet, ha a társadalom, a kultúra rendje az ontikus-kultúrtörténeti szempont eszmei-szellemi szinten folyó és ösztársadalmi érvényű reflektálásának elmaradása miatt már egyébként is megromlott. Ebből következik, hogy a keresztény-zsidó kettősség tényéhez való reflexív viszony, keresztény-zsidó egymás mellett élés kultúrtörténeti értelmének belátása nem ezen oppozíció meghaladását, valamiféle intellektuális feloldását, úgynevezett szintézisét célozza, hanem fönntartásának, megőrzésének lehetőségét, elrendezésének esélyeit keresi, a kettősséget magát a lét rendje szerint valónak tartva, a lét rendjének érvényesítésére törekszik. A gondolkodás és a magatartás ontikus volta esetén ugyanis a szellemi-eszmei jellegű teljesítmény nem az értelmiségi szerepnek más, nem értelmiségi szerepek fölé emelésére vagy ideális esetben mindenkinek az értelmiségi szerepre képessé tételére irányul, hanem gyakorlati és eszmei szféra, "kis-" és "nagyvilág" összhangjának megteremtését, a civilizált viszonyok között mindig is differenciált kultúra egyensúlyának fönntartását tartja szem előtt. A 19. századi liberális emancipáció, amely a keresztény kultúra által sugallt arisztokratikus szemlélet jegyében a társadalom egészének a "nagyvilág" szférájába emelésével kísérletezett, illetve a "másság" elviselésének mai liberális jelszava, amely a modern világcivilizáció viszonyainak megfelelően a tagjaival szemben különösebb igényeket nem támasztó "kisvilág" jelentőségét kizárólagosnak mutatja, olyan féligazságoknak tekinthetők, amelyek a polgári mentalitás korlátozott, létfelejtő szemléletének megfelelően, és a létnormák betartására törekvő arisztokratikus szemléletével ellentétben "kis-" és "nagyvilág" egyensúlyának normáját szem elől tévesztik. Ez arra mutat, hogy egyfelől pusztán a liberális elvek segítségével, az elmúlt két évszázadban kibontakozó polgári mentalitás jegyében keresztény és zsidó nézőpont egyensúlya valójában nem alakítható ki, s hogy másfelől a zárt, keresztény társadalmon belüli egykori arisztokratikus berendezkedés analógiájára "kis-" és "nagyvilág" kettősségének újbóli elismertetése a keresztény-zsidó dualizmus kultúrtörténeti szükségszerűségének belátása nyomán történhet meg. Teljesen nyilvánvaló, hogy a "kisvilág" gyakorlati, valamint a "nagyvilág" eszmei-szellemi beállítottságának elkülönülése a modern viszonyok nyitottságának megfelelően minden intézményes megkötéstől mentes kell, hogy legyen, kizárólag személyes-individuális döntések eredményeként következhet be, de legalább annyira nyilvánvalónak kell lennie annak is, hogy ezen döntések meghozatalát semmiféle előítélet, az individuális másság körén túlmutató kultúrtörténeti különbségekkel, elkülönülésekkel szembeni fenntartás nem akadályozhatja.

Keresztény és zsidó nézőpont kettőségének reflektálása, a mai, hagyományos kötődéseket mindinkább föllazító, az intézményes megkötések vállalását egyre fokozódó mértékben individuális döntés kérdésévé tevő világban szerencsés módon elősegíti a keresztény, illetve a zsidó önazonosság megszilárdulását. Ha most az egyszerűség kedvéért eltekintünk az iszlámnak az európai kultúrkörön belül játszott, a maga nemében ugyancsak jelentős szerepétől, Európában mindenki vagy keresztény vagy zsidó, amennyiben a lét végső kérdéseihez való viszonyulásnak akár tudatosan, akár öntudatlanul keresztény vagy zsidó modelljét követi. Tudatában vagyunk annak, hogy a létfelejtő liberális (polgári) gondolkodás sztereotípiáit követő, tehát egyfelől a gyakorlati, pragmatikus kérdésekben elmerülő, másfelől ezeknek a szempontoknak kizárólagos szerepet, egyetemes jelentőséget tulajdonító mentalitás számára, amely magát vagy európainak, vagy közép-európainak, vagy értelmiséginek, vagy fölvilágosult gondolkodónak, vagy egyszerűen embernek, de semmiképpen sem kereszténynek vagy zsidónak tünteti föl, az ilyen megállapítás sokkoló hatású, az ilyen irányú megrázkódtatás azonban, úgy tűnik, aligha kerülhető el, és végeredményét tekintve mindenképpen hasznosnak nevezhető. A megrázkódtatást az okozza, hogy az ontikus-kultúrtörténeti szempont reflektálása a történeti szerepét betöltött és jelentős szellemi teljesítményt már hosszú idő óta nem produkáló, pragmatizmusba fulladó liberális mentalitást leértékeli. Kétségtelenül kínos tudomásul venni, hogy ami ma még mint az úgymond kényes kérdések tapintatos megkerülésének, a fölvilágosult türelem és a kicsinyes kötődésektől mentes világfias elegancia megnyilvánulásának minősül, az holnaptól kezdve a tulajdonképpeni problémák fölött gyanútlanul elsikló sekélyesség és a fölhalmozott meddő tudásanyagot értelmetlenül görgető vagy másokat éppen a valódi problémamegoldástól elijeszteni akaró sarlatánság megnyilvánulásává válik. De vajon nem ér-e meg ennyi áldozatot az, hogy a létfelejtő liberális szemlélet lefokozása után ki-ki maga és mások előtt a létproblémákhoz való sajátos viszonyát mint személyisége tökéletesen egyértelmű kultúrtörténeti megalapozását teljesen nyíltan vállalhatja, illetve nem lesz kénytelen ezután azt érezni, hogy saját álláspontjának mint a benne munkáló spontán kultúrtörténeti hivatástudatnak a kinyilvánításával mások érzékenységet sérti, illetve nem lesz kénytelen azt a látszatot elviselni, hogy másokat mint ilyen hivatástudattal nem rendelkezőket a szellemi vagy a gyakorlati élet porondjáról ki akar szorítani?

Bármilyen kínos és első látásra bármennyire hihetetlen, a tolerancia híres és neves liberális programja, mint azt századunk vallásháborúszerű jelenségei tanúsítják, tulajdonképpen nem alkalmas, önmagában véve elégtelen az európai kultúrán belüli és külön-külön egyaránt nélkülözhetetlen hagyományos léttapasztalási módok, kulturális hagyományok harmonikus egymás mellett élésének biztosítására. Már önmagában a türelem hol fárasztóan, unalmasan moralizáló, hol rendreutasítóan kioktató sulykolása is jelzi, hogy e program valamikor, valamiképpen zsákutcába torkollott. De a kudarc tulajdonképpeni okára és annak reménytelen kikerülhetetlenségére sem nehéz rámutatni, nevezetesen arra, hogy aligha lehet ott a megértő türelmesség vagy a türelmes megértés állapotát előidézni, ahol sehogyan sem

deríthető ki, mi is a szakadatlan konfliktusok forrása. A liberalizmus ugyanis, amely az individuális szabadság elvére kísérli alapozni az emberi együttélést, képtelen megmagyarázni a léthez való viszony kultúrtörténeti jellegű, vagyis nem individuális eltéréseit. A liberalizmus magától értetődően nem mondhatja meg, hogy ezen konfliktusok legfőbb oka ma már maga a saját szerepét kizárólagosnak mutató liberalizmus, amely a türelem jelszavát előtérbe tolvá, a tolerancia programjának mindenhatóságát hangoztatva, vagyis a maga jelentőségét túlértékelve, földadata örök-érvényűségének, önmaga nélkülözhetetlenségének bizonyítékaként a türelmetlenséget mint önmaga árnyékát állandóan előidézi, fölszítja. Az ember, bármi rosszat is mondjunk róla, nem annyira türelmetlen, mint amennyire a türelmetlenség ellen szüntelenül háborgó liberalizmus annak mutatja, mint amennyire a liberalizmus kudarcra következtében előállt értelmetlen helyzetben az ember annak tűnik. Aligha kell az emberi természet mélyén meghúzódó rossz számlájára írunk, vagy a lassan már csaknem teljesen elhomályosuló múlt maradványaként magyaráznunk azon formátlan megnyilvánulások döntő többségét, amelyek sajnos mai életünket valóban gyakran megterhelik, hiszen bennük legtöbb esetben egyszerűen a képtelen, értelmetlen helyzeteket elfogadni nem akaró ember egészséges tiltakozása nyilvánkozik meg, jóllehet a körülmények nem ideális volta miatt valóban nem a legvonzóbb formában. Ezen türelmetlenség mellett azonban korunk másik nem kevésbé torz és nem kevésbé elfogadhatatlan jelensége az az úgynevezett türelem, amely a spontán, naiv értékelő kedvet elnyomva, az individuális szeszélynek és önkénynek szabad utat engedve mintegy önmagát parodizálva, korunk emberképét sajnálatos módon, az elkerülhetetlennél jóval nagyobb mértékben diabolizálja.

A kultúra reflektált, hiteles képviselőnek programja a kultúrtörténeti szerepbetöltés eddigi, egyoldalúan keresztény, illetve zsidó modelljének kiegyenlítését ígéri. Míg a keresztény mentalitás a maga spontán kultúrtörténeti hivatástudatától ösztönzötten arra hajlik, hogy a gondolkodás és a magatartás normáinak szellemében, a megváltottságélmény jegyében az emberi természet megváltoztatásának, a lét hitelessé tételének lehetetlenségéről megfélekedzen, addig a kultúrtörténeti szerepvállalás zsidó koncepciója, amely a világ nyíltságát, az emberi viszonyok személytelenségét tudomásul veszi, annak megváltoztatására reális lehetőséget nem lát, vagyis az emberlét nem hiteles voltát következetesen szem előtt tartja, a megváltatlanság-élmény hatása alatt a gondolkodás és a magatartás hitelességének érvényesítéséről hajlamos megfélekedezni. A kultúra jövőbeli képviselője viszont azáltal válik hitelessé, hogy mindenki, aki csak kultúrtörténeti szerepet tölt be, vagyis tulajdonképpen minden értelmiségi a spontán kultúráképviselő mindkét — egyfelől a személyesen vállalt keresztény, másfelől az emberre személytelenül ráháruló zsidó — modelljének egyoldalúságát reflektálja. Tudjuk, a 19. századi idealizmus ellenhatásként mai gondolkodásunk hajlamos a reflexivitás szerepét bagatellizálni, és abból a kétségtelen tényből, hogy a dolgokat tiszta gondolkodással nem befolyásolhatjuk, egyenesen arra a következtetésre jutni, hogy már saját személyes dolgainkban sem szabad személyes belátásunkra hagyatkoznunk. Pedig

teljesen nyilvánvaló, hogy amennyiben gondolkodásunk az emberlét normáinak kultúrtörténetileg adott teljességét számba veszi, személyes hajlandóságunk megléte esetén belátásaink következetes érvényesítésének nem lehet komolyan vehető akadálya. Ha Ábrahámnak, a hit, a kultúra atyjának volt módja "igaz embernek" lennie, vagyis gondolkodását és magatartását minden nehézség ellenére és döntéseinek minden drámaiságával együtt a maga archaikus, patriarchális horizontján a lét rendjéhez igazíthatta, vajon miért volna kizárt, hogy mi a magunk differenciált viszonyai között hasonlóképpen a lét rendjéhez igazíthassuk gondolkodásunkat és magatartásunkat, amennyiben a magunk részéről — történelmi horizontunk mai, modern tágasságának megfelelően — a létproblémák tudatos áttekintését vállaljuk? Ábrahámnak, az ember egzisztenciális létre nyitottságát és kultúrtörténeti léttapasztaló képességét elsőként a gondolkodás, a magatartás irányítójaként emelő pátriárkának a kora és a mi, az elmúlt évezredek szellemi-lelki kereséseinek összességére, úgy tűnik, rálátást biztosító jelenünk közötti minden egyes kultúrtörténeti mozzanatot, problémaállapotot viszont — a köztük lévő szinte számtalan eltérés ellenére — az a kettős körülmény jellemez, hogy egyfelől már hiányzik belőle Ábrahám szemléletmódjának egyszerűsége, spontán módon adódó átláthatósága, másfelől viszont még nem oldható meg számára a kultúrtörténet folyamán föltáruló létproblémák teljességének tudatos és módszeres áttekintése.

A létproblémák spontán tapasztalásának — lényege szerint — vallási modellje mindig vagy keresztény, vagy zsidó. Csak a létfeljuttató romantikus-liberális gondolkodás tételezi föl, hogy keresztény és zsidó vallás, mentalitás hagyományos kettősége megszűnhet. Ugyanakkor a létfeljuttató sajnálatos ténye következtében lépten-nyomon tanúi lehetünk keresztény és zsidó mentalitás nemkívánatos, értelmetlen keveredésének. A keresztény és zsidó mentalitásnak az ontikus kultúrtörténeti szempont reflektálása útján történő kiegyenlítése, valamint a két mentalitás spontán, létfeljuttató keveredése nem egyirányba mutat, nem erősíti, hanem kizárja egymást. Ha a vallási tudat nem gondoskodik mind egyik, mind másik tisztaságának megőrzéséről, lelki-szellemi elevenségéről, akkor a reflexió értelmiségi művelete igazában nem sikerülhet, nem érheti el tulajdonképpeni célját. Bár a hiteles gondolkodásnak és magatartásnak az ontikus kultúrtörténeti szempont reflektálása nyomán körvonalazódó programja mind a megváltott keresztény, illetve megváltatlan zsidó mentalitás, mind pedig a létproblémákhoz spontán módon viszonyuló gyakorlati beállítottság, a "kisvilág", illetve a létkérdéseket reflektáló, szellemi beállítottság, a "nagyvilág" közötti választást, a liberalizmus történeti érdemeit elismerve, a személyes-individuális döntések körébe utalja, ennek ellenére magukat, a bennük kifejeződő különbségeket, alternatívákat — a liberális-romantikus létfeljuttató szemlélettel ellentétben — nem önkényes ideologikus konvenciókként kezeli, azaz nem tekinti individuális igények alapján megszüntethetőkné vagy átalakíthatóknak. Mithogy az individuális, vagyis a végső kérdésekben való önálló tájékozódás képessége maga is a kultúrtörténeti teljesítmény, természetesen nem mindenki, sőt esetleg senki sem mindig és sohasem teljes mértékben lehet képes egyértelműen és

világosan dönteni a létkérdésekben, s ezért a létfeljövő tömegembermentalitás nemkívánatos jelensége — mint a létkérdések kezelésének eltérő módjait értelmetlenül vegyítő magatartás — mindig is kísérni fogja az európai kultúra normális megnyilvánulási formáit, az azonban egészen biztos, hogy a mainál hasonlíthatatlanul kisebb mértékben, hiszen ma a lehetőségeit kimerített és minden normát eleve görcsösen elutasító liberális gondolkodás a rá jellemző kétértelműséggel, a normák elutasítását normálisnak mutatva, a tömegember-mentalitást tulajdonképpen normaként kezeli.

MIÉRT "ÍRTA ÁT" FREUD A BIBLIÁT?

(Sigmund Freud: Mózes és az egyistenhit)

Vannak különös egybeesések: Bulgakov Mester és Margarita című regényében az egyik legnagyobb példányszámú moszkvai folyóirat okos és "tudós" szerkesztője, a Masszolit Moszkva-szerzte ismert elnöke, Berlioz azt bizonygatja Hontalannak, a Krisztusról elbeszélő költeményt író és Krisztust valóban élő, bár rendkívül ellenszenves alakként bemutató fiatal költőnek, hogy az a Krisztus, akiről az Újszövetség szól, nem létezett.

Sigmund Freud, a világszerzte ismert tudós, aki kétségtelenül és megérdemelten sokkal híresebb, mint az a bizonyos Berlioz, Mózes és az egyistenhit című könyvében azt bizonygatja, hogy a bibliai Mózes nem létezett. Miközben ezt teszik, mindketten, mind Berlioz, mind Sigmund Freud, meg lévén győződve arról, hogy az igazságot érvényesítik, mind az egyik, mind a másik esetben teljesen őszintén képviselik álláspontjukat. (Bizonyítási eljárásuk lényegében formállogikailag is egybeesik, de erre majd később térünk ki.) Könyvének elején Freud közvetlenül is beszél erről, és semmi okunk sincs, hogy ne higgyünk neki: "Elvitatni egy néptől azt a fiát, akit legnagyobb emberének tisztel, olyasmi, amire nem egykönnyen vállalkozik az ember, különösen ha maga is ehhez a néphez tartozik. De semmiféle példa nem bírhatja rá az embert, hogy állítólagos nemzeti érdekeket elébe helyezzen az igazságnak, és különben is az igazság földerítése, megvilágítása csak haszonnal járhat belátásunk számára."

Ami Berliozt illeti, ő minden látható ok nélkül, pusztán "igazságszeretetétől" motiváltan száll vitába Krisztus létezésének kérdését illetően valamiféle gyanús külföldivel, mint utóbb kiderül, magával az Ördöggel. Az őt meggyőzni akaró, de szándékában csalatkozó Ördöggel való találkozás a tudós szerkesztőnek a fejébe került, Berlioz életútja véget ért, de egyben egy másik életre lelt, az egyik legjelentősebb huszadik századi regény hőségévé vált. Ebben a másik életben kiderül, hogy az, ami meggyőzőnek, figyelemre méltónak, kiválónak tűnt vagy tűnhetett az első életben, az valójában múltó jelentőségű volt, az igazságra tehát ez alkalommal valóban fény derül, és Berlioz ennek az igazságnak a fényében eleven, bár nem túlságosan kiváló személyiségeknek mutatkozott.

Sigmund Freud a bulgakovi Ördöggel sosem találkozott, lehetséges, hogy egyszerűen azért, mert ez az Ördög nem szereti az ismétlődéseket, de ha mégis találkozott volna, minden bizonnyal ugyanaz történt volna, ami Berliozsal: Freud nem hitt volna a saját szemének. Bár ki tudja, lehet, hogy Sigmund Freud találkozott is az Ördöggel, és neki sikerült az, ami Berlioznak nem, mégpedig a Sötétség Fejedelmét arról meggyőzni, hogy soha nem volt sem Isten, sem Ördög, sem szen-

tek, sem bűnösök, sem hősök, sem gazemberek. És a szegény Ördög elrejtőzött, végleg eltűnt volna, és vele eltűnt volna Ábrahám és az összes pátriárkák, a bibliai Mózes, az evangéliumi Krisztus és még sokan, akiknek az alakját gondosan őrzi a tradíció, a kultúra, és nem maradt volna semmi, ahogyan Bulgakov könyvében "eltűnt Jersalaim, a nagy város, mintha soha nem is lett volna".

Így volt-e, vagy másképp, egyet lehet mondani: Siegmund Freud sosem vesztette el a fejét, Siegmund Freudnak csak egyetlen élete volt, amelyet ő a maga fejéből varázsolt elő, és amely világszerte ismertté, elismertté tette, de — mint nekünk tűnik — nem kevésbé látszat-élet, látszat-valóság volt az, mint Berlioz első élete. Mert nem látszatélet-e az olyan, amely tévedésekre épül, még ha őszinték is is azok? Nem kétséges, Berlioz tévedett, amikor a hagyományt azon a formális alapon tagadta, hogy pozitívan, valamiféle személytelen, mechanikus logikai konstrukció segítségével nem lehetséges bizonyítani annak a létezését, amiről vagy akiről a hagyomány beszél, hiszen azt bizonyítani egyáltalán nem szükséges. Ezt egyszerűen az a tény bizonyítja, hogy van Bulgakov regénye, amely megmutatja, milyen terméketlen pusztasággá válik az emberi élet a kultúrához, a hagyományhoz való nihilista viszonyulás esetén. Ami pedig Siegmund Freudot illeti, az ő tévedése az ő "művében" egyáltalán nem tévedésként, hanem igazságként prezentálódik, vagyis nála az történik, amit Kafka A per című regényének hőse úgy jellemez, hogy "a hazugságot avatják világrenddé". És ha mi nem akarunk megbékélni a dolgok illetén állásával, akkor Freud tévedését meg kell világitanunk, ha nem is művészi alkotás révén, hát egy szerény esszé keretei között.

Meg lehet persze kérdezni, hogy jön ide Berlioz, miért van egyáltalán rá szükségünk? A helyzet az, hogy Freud nemcsak Berliozhoz hasonló módon tévedett, amint azt az előbbieken meg kíséreltük mutatni, hanem ugyanazon alapvető eszmetörténeti-kultúrtörténeti okokból is, bár nagy valószínűséggel lehet állítani, hogy miközben Bulgakov Berlioz alakját megalkotta, egyáltalán nem gondolt Siegmund Freudra.

Minket tehát a továbbiakban lényegében egyetlen kérdés fog érdekelni, miért kellett Siegmund Freudnak bizonyítani, hogy az a Mózes, akiről a Biblia beszél, nem létezett? De mielőtt erre a fő kérdésre válaszolnánk, tisztáznunk kell, miben különbözik az a Mózes-kép, amelyet Freud könyvében megrajzolt (pontosabban az a két Mózes-figura: Freud konstrukciója szerint az első Mózes, az egyiptomit megölték, és a helyét a második Mózes foglalta el, Midján papjának a veje), a bibliai Mózesétől. El kell ismerni: Siegmund Freud Berlioztól eltérően Mózes létezésének pusztá tényét nem tagadja (csupán az összes bibliai pátriárka létezésének tényét, amennyiben a zsidó nép történetét Mózesrel kezdi), de ezt egyszerűen azért teszi, mert okosabb és következőképp logikusabb Berlioznál, hiszen az már mégsem lehet, hogy senki sem létezett volna, mert ha van egy bizonyos vallás, akkor annak alapítója is kell, hogy legyen. Most pedig áttérünk a bibliai Mózesre.

I.

Az Ószövetség, amely a Mózesről szóló elbeszélést szerencsés megmenekülésének (Mózes elkerülte a zsidó fiúcsecsemők sorsát, akiket az egyiptomi fáraó parancsa szerint elpusztítottak) és neveltetésének történetével kezdi (ugyanazon fáraónak a lánya nevelte, aki ezt a parancsot kiadta, és aki mindent megtett az Egyiptomban élő zsidók sanyargatása érdekében), a vallásalapító jellemzése céljából egy ilyen epizódot idéz: fölnevelkedvén, Mózes "kiméne az ő atyjafiaihoz", és szemével "látá az ő nehéz munkájakat, s látá, egy egyiptombeli férfi út vala egy héber férfit az ő atyjafiai közül". Ez annyira fölhaborította Mózeszt, hogy megölte az egyiptomit, és emiatt kénytelen volt elmenekülni az őt elpusztítani akaró fáraó elől Midján földjére. Az egyiptomi megölését a Bibliában csak egy dolog motiválja: Mózes igazságszeretete. Csodálatos megmenekülése, a fáraólány neveltjének megkülönböztetett helyzete, amely megóvta őt azoktól a megaláztatásoktól, amelyeknek a zsidó nép Egyiptomban hidegen, szenvtelenül, az elvont, tisztán gyakorlati erő, a másik nép, állam hatalma érdekében alá volt vetve, mindez a bibliai elbeszélésben azt kívánja aláhúzni, hogy Mózeszt mint partikuláris embert az, amit ő látott, nem érintette.

Nem érintette Mózeszt ebben az értelemben a másik epizód sem: két zsidó férfi vitája, amelynek tanúja lett az egyiptomi megölését követő napon. És itt sem volt képes nem beavatkozni, mert a lelke szomjazta az igazságot: "És monda annak, aki bűnös vala: Miért vered a te atyádfiát?" És végül a harmadik epizód, Mózes találkozása a kútnál — most már Midján földjén — az ismeretlen lányokkal, akikkel igazságtalanul bántak a pásztorok. a nekik nyújtott védelem ismét arról tanúskodik, hogy az igazság igénye — és nem is csak "atyjafiai", a kiválasztott nép, hanem minden nép számára — motiválja Mózes összes tetteit, határozza meg eleve mentalitását.

Megjegyezzük, hogy mindhárom elbeszélésben hangsúlyozódik: Mózes partikuláris lelkét semmi sem sértette meg, ami azt jelenti, hogy Mózesnek az a lelke, amely mindenki számára igényli az igazságot, nem esik egybe a partikuláris lélekkel, hogy bár az benne van, nem egyszerűen az övé. Mi is ez a másik lélek a Biblia szerint? Erre a kérdésre a bibliai történetek szövegösszefüggésében egyetlen válasz adható: ez Mózes "atyjának", Noénak, az igaz embernek, Ábrahámnak, az igaz embernek, Izsáknak, Jákobnak és végül Józsefnek a lelke, azé a Józsefé, aki a maga igaz életével ebbe az országba vezette a népet, és aki éppen azért nem hagyott maga után örököszt, hogy amikor "eljön az idők teljessége", ez az igazság ne a család, ne a törzs, hanem a nép igazsága legyen. Mózes nem partikuláris lelke tehát, amelynek érvényét a Biblia szemlélteti, tulajdonképpen a hagyomány, a kultúra lelke.

Az az igazság viszont, amelyet a kultúra lelke igényel, csak az emberiség értelmezett történetében mutatkozhat meg, ez az igazság nem más, mint a kultúra emberének lelki-szellemi mentalitása, amely az emberi történelem meghatározott

szakaszában az összemeri létezés szempontjából hitelesnek, értelmesnek bizonyul. Amennyiben a Biblia az embert lelki-szellemi-testi egységnek tekinti, a lelki-szellemi mentalitás igaz volta az emberi testet megvédi az idő előtti természetes vagy erőszakos haláltól, az idő előtti öregedéstől (ez magyarázza, hogy a Bibliában az igaz emberek mind hosszú életűek), ugyanakkor viszont semmiképpen sem biztosít számára örök fiatalságot vagy halhatatlanságot, vagyis nem emeli ki a természeti időből. Az emberi, alanyi világnak ezt az igazságát *személyes* igazságnak mondhatjuk szemben a tárgyi, természeti világ *személytelen* igazságával, amely például a fiatal Buddhát megdöbentette, amikor a Palotából kilépett, és észrevette az emberi test hanyatlását és halálát.

Megengedhetünk magunknak egy furcsa kérdést: mi lett volna, ha Siegmund Freud Mózeset olyannak látta volna, amilyenek a Biblia mutatja, ha észrevette volna Mózes személyes igazságát, a hagyomány, a kultúra, a történelem igazságát? Minden valószínűség szerint azt mondta volna, hogy ez lehetetlen, hiszen Freud hangsúlyozza, hogy a történelmi igazságnak csak az felel meg, ami nem dicséretre méltó, "nem dicsőséges", például Mózes "türelmetlensége", "könnyen haragra lobbanó jelleme", "kérelhetetlensége". Freud bizonyára azt mondta volna, hogy a Biblia írásmű, művészet, vagyis illúzió, amely talán érdekes, de semmit sem bizonyít, és a bibliai Mózeset a pszichoanalízisnek alávetve, bebizonyította volna, hogy például Mózes azért ölte meg az egyiptomot, mert az Ödipusz-komplexus működött benne, mert fölébredt benne az a "fiú", aki a nőstényektől őt elválasztó "apát" irigylve üldögélt az őskori barlangban. Az atyjafiainak vitájába való beavatkozását azzal lehetett volna magyarázni, hogy az apagyilkosság után eljött a fiú uralmának ideje, és meg kellett találni az eszközöket a békés egymás mellett élés biztosítására. És végül a lányok védelmében az "apának" mint az "anyák" fölött egyetlen és kizárólagos uralom birtokosának a szerepére vonatkozó igény kinyilvánítását lehetne látni. (Az őskori, "barlangi" "apáról", az "apavallásnak" a "fiúvallással" való fölváltásáról majd az "apavalláshoz" való visszatérésről Freud könyvében olvashatunk, ha nem is az általunk idézett bibliai motívumok kapcsán.)

Mi más lehet az ilyen érvekkel szembeállítani, mint azt, amit Kierkegaard ír Ábrahámról szóló könyvében: "Ha a nemzedékek úgy váltogatták volna egymást a világban, ahogy a fák váltogatják lombjukat az erdőben, ha az egyik nemzetség úgy váltotta volna a másikat, ahogy a madarak éneke váltogatja egymást az erdőben, ha az egyes nemzedékek úgy mentek volna világgá, ahogy a szél végigszáguld a pusztán, értelmetlen és haszontalan módon (más szavakkal, ha az ember *csak* természeti lény volna, jelenség a jelenségek világában) ... mennyire sivár és vigasztalan is volna az élet!"

Ugyanezzel a gondolattal találkozunk egyébként Bulgakovnál is. Bulgakov azt írja a Mesterről, aki kezdetben teljesen kiegyensúlyozottan élt, levéltárban dolgozott és nyugodtan folytatta történelmi kutatásait, de aztán *valami okból* mindent abbahagyott, és regényt kezdett írni Krisztusról meg Poncius Pilátusról, és emiatt különnek minősült a berliozok "józan" Moszkvájában, majd életével fizetett külön-

ségéért: "Istenek, Isteneim! Milyen szomorú is este a föld. Milyen titokzatosak a ködgomolyok a mocsarak fölött. Aki bolyongott ebben a ködben, aki sokat szenvedett halála előtt, aki repült e fölött a föld fölött, erejét meghaladó terhet cipelve, az tudja ezt. Tudja ezt az, aki megfáradt, és sajnálkozás nélkül hagyja el a föld ködeit, mocsarait és folyóit, könnyű szívvel hanyatlik a halál karjába, tudván, hogy egyedül az nyugtatja majd meg". És általában aligha találunk olyan jelentős alkotást, amely ilyen vagy olyan formában, kifejtve vagy kifejtetlenül, számolva a Freudhoz hasonló eltévelyedés lehetőségével, vagy nem számolva azzal, ne beszélne erről.

Lehetne még Vlagyimir Szolovjov, az orosz filozófus nyomán, aki Nietzsche "emberfeletti ember"-eszméjének gyenge oldalait bírálta, és úgy kezdett beszélni az eszmékről, mint ablakokról, amelyekből például a történelem hátsó udvaraira is kilátás nyílhat, Freud kultúrtörténeti koncepcióját hasonlóképpen a történelem hátsó udvarára nyíló ablaknak nevezni. Freud konstrukciójára ez a meghatározás teljes mértékben illik. Ami azonban Nietzsche-t illeti, ez a meghatározás rá nem vonatkozik, hiszen lehetetlen észre nem venni, hogy a baseli filozófus munkájának "tartalmi" része, az ő pozitív állításai ellentmondanak egyfelől saját gondolkodása paradoxitásának, másfelől annak a sajátos maró, szkeptikus, keserű, néha kétségbeesett információnak, amelyben Nietzsche a maga paradox gondolatait kifejti és amely lehetővé teszi, hogy állításai mögött megláthassuk az eleven emberi problémát, az eleven emberi személyt. Ami pedig Siegmund Freudot illeti, ha Sartre nyomán (Jean-Paul Sartre, Freud. Magvető. Bp., 1987.) föl is tételezzük, hogy magánéletében megtapasztalta az "egzisztenciális magányt", hogy a "különleges képességekkel megáldott alkotó szenvedései" sem álltak távol tőle, Mózes-könyvben hiába keresnénk mindennek a nyomait.

Az ilyen érvek azonban aligha győznék meg Freudot, és lehet, hogy nem győzik meg olvasónkat sem. De ha Siegmund Freud legalább előljáróban, a kiindulópontban olyannak mutatta volna Mózeset, amilyennek a Biblia ábrázolja, és aztán vontatta volna le a maga következtetéseit, akkor az olvasó választhatott volna, minek higgyen, mi tetszik inkább: Siegmund Freudnak a három dimenzió belül elhelyezkedő "hátsó udvara", vagy az a negyedik dimenzióba, a transzcendens történelmi időbe átnyúló épület, amelyet a Biblia emel. Freud azonban nem tünteti ki a Bibliát figyelemmel. Egyszerűen "átdramatizálja" a maga szüzséje szerint Mózes alakját, megtagadva az eredeti bibliai alakkal és a bibliai szüzsével való minden kapcsolatát, hacsak nem tekintjük kapcsolatnak azt, hogy Freud a Bibliához hasonlóan Mózeset "nagy embernek" tartja. Hogy ez mit jelent Freudnál, azt mindjárt meglátjuk.

Amikor Freud a nagy ember fogalmát az állatóséttől csak intellektusának magasabb foka szerint különböző természeti ember pozitívan megragadott immanens tulajdonságai alapján kísérli meghatározni, arra a következtetésre jut, hogy ezt nem olyan könnyű megcsinálni. Freud olyan tulajdonságokat mérlegel, mint szépség, izomerő, virtuozitás (megjegyezzük, hogy Goethe, Leonardo da Vinci vagy Beethoven alkotásai Freud számára csupán mesterien kivitelezett dolgok, olyan szakértők intellektusának termékei, amilyenek például a sakkozók), cselekvőkészség (hódítók,

hadvezérek, uralkodók esetében), és végül a tevékenység eredményét, a sikert mérlegeli. Külön-külön a felsorolt tulajdonságok egyike sem elégti ki Freudot, és itt teszi meg a maga fölfedezését: "És most földereng bennünk a fölismerés, hogy mindazok a vonások, melyekkel a nagyembert felruházzuk, apai vonások, hogy ez az a megegyező közös tulajdonság, amelyet hiába kerestünk, s amely a nagy ember lényeges jellemvonása. A gondolatok határozottsága, az akarat szilárdsága, a cselekedetek magával sodró ereje hozzátartoznak az apa képéhez, de főleg apai vonás a nagy ember önállósága és függetlensége, isteni nemtörődömsége, amely egészen a kíméletlenségig fokozódhat. Csodálni kell őt, bízni lehet benne, de mindamellel félni is kell tőle."

Ne tévesszenek meg minket az olyan szavak, mint "csodálni" és "bízni benne"! Hiszen van fogalmunk arról az "apáról", akivel kapcsolatban a freudi Ödipusz-komplexus támad, hiszen ez az az "apa", aki *birtokolja* mindazokat a földi javakat, amelyekre a természeti ember teste, lelke és szelleme áhítozik, és ezen javak közül Freud szerint az emberiség fejlődési folyamatában a leginkább áhítottá a más természeti lények fölötti hatalom válik. Következésképp "csodálni" annyit tesz, mint irigyelni, magának kívánni azt, amivel az "apa" rendelkezik, "bízni benne" viszont azt jelenti, *alázatosan tűrni* az "apai" hatalmat, ha már egyszer nem vagy olyan erős, mint ő. Az egyetlen szó, amelyet Freud ebben a vonatkoztatásban pontosan használ: a "félni". A tömeg, a csöcselék az, amely azért irigykedik, mert gyűlöl, vagy fordítva, azért tűr el valamit, mert fél, amint azt maga Freud is elismeri: "tudjuk, hogy a tömegben milyen erős vágy él a tekintély után (ismét pontosítanunk kell: az erőszakos hatalom, a nyers erő tekintélye után, mert a tulajdonképpeni tekintélyt, az igazságot, a szeretetet, a tisztelet tekintélyét Freud nem ismeri), melyet csodálni (értsd: irigyelni, gyűlölni) lehet, mely előtt *meghajolhat*, amely *uralkodik rajta*, esetleg rosszul is bánik vele".

Freud azonban nem határozza meg, ki is az, aki bár ugyanúgy csodálja a hatalmat, mint a tömeg, a tömegtől eltérően nem viseli el, hanem hatalomra vágyik, aki ebben a vágyában határozottabb, önállóbb, kíméletlenebb másoknál, s aki ezen tulajdonságai révén kiválik a tömegből, a tömeg vezérévé válik, akinek nincs sem családja, sem hazája, sem kultúrája, sem hagyománya, sem Istene, sem Ördöge, akinek a "népe", a mindene a tömeg. Freud helyett mi ezt az embert a "tömeg géniusának" nevezzük, a kultúra, a hagyomány ellen lázadó tömegembernek, akit Ortega y Gasset A tömegek lázadása című könyvében olyan plasztikusan ábrázol.

Őszintén szólva el kell ismerni, Siegmund Freudnak igaza van, amikor könyvét azon konstrukció fölvázolásával kezdi, amely szerint Mózes nem lehetett az ókori zsidó nép fia: az a Mózes (a tömeg géniusza, a par excellence tömegember), akit Siegmund Freud megalkotott, nem lehetett ókori zsidó; pontosabban etnikai hovatartozása szempontjából természetesen lehetett bárki, egyebek közt zsidó is, hiszen a tömegember az "everyman", az akárki, akit meg lehet találni bármely időben, bármely nép körében, és meg kell mondani, hogy esetében a nemzeti hovatartozás valami abszolút külsődleges; formális dolog, amit a bőr színére, az arc

és a test fölépítésére, a temperamentum vagy az intellektus egyik vagy másik elemének dominanciájára lehet korlátozni. De az antik zsidó kultúra, az antik zsidó hagyomány sosem nevezett volna egy olyan Mózeset, amelyet Freud megalkotott, nagy embernek. Hogy lehetett-e Freud Mózes egyiptomi, erre a kérdésre most itt nem tudunk választ adni, mert az egyiptomi kultúrát nem ismerjük, de azt gondoljuk, hogy egyetlen kultúra, egyetlen hagyomány sem mutathatja a tömegembert nagy embernek. Siegmund Freud, akinek a konstrukciója szerint az egyiptomi Mózes IV. Amenhotep fáraó követője volt, úgy ábrázolja a fáraót, mint tömegembert, aki "megkísérelte, hogy új vallást kényszerítsen az egyiptomiakra... egy szigorú monoteizmust, amelyben imperializmus... mint egyetemesség és egyistenhit tükröződött". A Freud által rajzolt képet azonban óvatosan kell fogadnunk: az egyiptomi fáraóval a bécsi pszichiáter ugyanazt tehetette, amit a bibliai Mózesrel.

A tömeg géniuszáról vagy a tömegemberről mondottakkal kapcsolatban fölvetődik a kérdés: miben különbözik Freud "nagy embere", az ő első Mózes az egyiptomi Ekhnáton-vallás követője, akit az általa Egyiptomból kivezetett zsidó nép, a rákényszerített vallás ellen föllázadva, megölt, az úgynevezett második Mózesről, a midjanita pap vejétől (vagy magától a paptól), a Jahve-kultusz tisztelőjétől, aki — mint Freud írja — "egy vulkán-isten", valamiféle félelmetes, vérszomjas démon előtt hódolt. Az első Mózesről Freud a következőket írja: "Mózes, aki Ekhnáton iskolájából származott, ugyanolyan módszert alkalmazott, mint a király: *ráparancsolt* a népre és *ráterőszakolta* a vallást... Mózes tanítása talán még merészebb volt, mint a mesteréé, neki nem volt szüksége arra, hogy a napistennel való kapcsolatot megtartsa... Mózes éppen úgy, mint Ekhnaton, arra a sorsa jutott, ami minden *felvilágosodott zsarnokra vár*". Tehát az első Mózes *felvilágosodott zsarnok* volt, a második pedig, akinek az istene a félelmetes, vérszomjas démon, szintén zsarnok volt, csak felvilágosulatlan zsarnok.

Mit jelent Freudnál a "felvilágosodott" jelző? Erre a kérdésre akkor kapunk választ, ha megvizsgáljuk, mi is vonzza Freudot az első Mózes tanítójának, IV. Amenhotep fáraónak az alakjában, aki uralkodása hatodik évében megváltoztatta a nevét, és Ekhnátonnak kezdte magát nevezni. Amikor kiemeli a fáraó kapcsolatát az oni naptemplom papi iskolájával, amely egy egyetemes isten eszméjét igyekezett kifejleszteni, s az isten lényének *erkölcsi* oldalát is hangsúlyozta, Freud beszél a Maatról, az *igazságról*, a *rendről*, az *igazságosságról*, de az igazság, a rend, az igazságosság Freudnál teljesen személytelen, természeti kategóriák: Amenhotep, írja Freud, "Az Atonhoz írt két himnusz... *dicsőíti a napot, mint minden élőlény teremtetőjét és fenntartóját*... De nem érte be azzal, hogy ilyen csodálatos módon *megelőzte a tudományt a napsugarak hatásának fölmérésében*. Kétségtelen, hogy egy lépéssel tovább is ment, hogy a napot nemcsak *mint anyagi valóságot* tisztelte, hanem úgy is, mint egy isteni lény szimbólumát, akinek *energiája sugaraiban nyilatkozik meg*". Más szavakkal mint "szellemi", intellektuális energiát, *erőt*. Az *erő* szót azért húzzuk alá, mert Freud kultúrtörténeti konstrukciójában, amely szerint az emberi fejlődés úgy ment végbe, hogy az érzéki észlelet háttérbe szorult egy

elvontnak mondható elképzeléssel szemben, mindennek az volt az oka, hogy "az ember kezdett 'szellemi' hatalmakat elismerni, olyanokat, ... amelyek igen erős hatást gyakorolhatnak, és így az egyén önérzete emelkedett, büszkeség töltötte el, úgy érezte, fölötte áll azoknak, akik még az érzékiség rabjai maradtak". Ily módon az erkölcs, az igazság Freudnál nem más, mint a durva fizikai erőnél nagyobb hatalom kedvéért, "a gondolatok mindenhatóságáért" vállalt ösztönkorlátozás. A felvilágosodott zsarnok az, aki ezt a személytelen, az erővel azonosított, az erőben föltételezett igazságot képviseli, megtestesíti.

Nem nehéz észrevenni, hogy ez a személytelen igazság, személytelen erkölcs a partikuláris lélek igazsága és erkölce, amely vágyik a hatalomra, vagy a hatalomnak való alávetésre, hogy biztonságban érezze magát, hogy főnntartsa életét, vagyis az értelmetlen gyakorlatot, amelyben az egyének, mint a buborékok csak azért tűnnek elő, csak azért duzzadnak néha föl, hogy egy ideig, amíg élnek, a lehetőségekhez képest "jól érezzék magukat", de utána mégis eltűnjenek, hogy aztán a következő nemzedékben, "a történelemben" szilárdabb buborékok keletkezhesenek. (A Föld Buborékjai, ahogy Shakespeare nevezi azt a tisztátalan erőt, amely Macbethet a hatalommal megkísérti.)

Tulajdonképpen csak a gyakorlat szférájából való idő előtti kiszorulás miatt érzett félelem és a hatalom vágya, vagyis a "mocsár" fõlszínén maradás leghathatósabb módozatainak keresése mozgatja a tömegember partikuláris lelkét, aki számára a természeti életen túl nincs semmi, aki csupán a természeti létezés részének látja magát, valamiféle magasan szervezett állatnak. Emiatt nem lehetett eleve az első Mózes a fáraó lányának neveltje, akit nem fenyegetett a "sanyargatás", a fizikai megsemmisítés veszélye oly módon, amint az fenyegette magát a népet, mert ha ez így lett volna, akkor lehetetlen lett volna megtalálni azt az indítóokot (t.i. a félelmet), amely arra ösztönözte volna, hogy kivezesse népét Egyiptomból. Ha viszont föltételezzük, amint azt Freud teszi, hogy Mózes egyiptomi volt, az akkoriban Egyiptomban üldözött Ekhnaton-vallás követője, aki, mint Freud véli, a hatalom gyakorlásának mesterénél hathatósabb eszközt találta meg, akkor már van indítóok, ti. az üldözött ember félelme és a hatalomnak ettől elválaszthatatlan vágya. Amikor Freud megkísérli egymással szembenállítani a zsarnokság két típusát: a fizikai erő (az igazságtalanság) és az intellektuális erő (az igazság) zsarnokságát, érzékeli, hogy nem olyan egyszerű tökéletesen elválasztani azokat egymástól. Amikor ennek, a véleményünk szerint megoldhatatlan föladatnak a megoldásával kísérletezik, akkor a mitológiailag értelmezett történelem körforgásának, az ideális ösképhez való örökös visszatérésének az eszméjére támaszkodik: bár kezdetben a meggyilkolt első Mózesnek, a fölvilágosult zsarnoknak az alakjára rárétegződtek a második Mózesnek, a vad vulkán-isten papjának a vonásai, mégis ez az alak fokozatosan megszabadult azoktól, hogy aztán Freud konstrukciójában mindenki számára eredeti "tisztá" formájában mutakozzék meg. Meg kell mondanunk, hogy Freud kultúrtörténeti konstrukciója csak addig tűnik logikusnak, világosnak, hihetőnek, amíg nem nevezik meg azt az "evidenciát", amelyen nyugszik: a tömeg-

ember azon bizonyosságát, hogy az emberi lét teljes egészében gyakorlat, hogy az nem az érthetőség, az értelem, hanem az érdekek világa, hogy így gondolni úgy-mond "normális" dolog, hogy nemcsak mindig így volt, van és lesz, hanem így is kell, hogy legyen, mert semmi jobbat méltóbbat nem tud a tömegember elképzelni. Ha valaki azt állítja, hogy ez az "evidencia" nem vakhit, nem megkövesedett dogma, mert valamiféle pozitív, tudományos módszerrel (mondjuk, statisztikailag) meg lehet mutatni, hogy ez valóban így van, akkor mi a magunk részéről azt kérdezzük, miért gondolják, hogy ezt, mondjuk, éppen statisztikailag kell vizsgálnunk. Mint azt könnyű észrevenni, a módszer kiválasztását eleve meghatározza a kiinduló tétel, azaz a tömegember mentalitása, gondolkodása, az a szűk, korlátozott problémakezelés, amely az emberi létet a gyakorlatra redukálja. Való igaz, hogy a tömegembernek csak gondolatai vannak, de a gondolkodásra nem alkalmas, mint azt Ortega megállapította.

Hogy a logika csak addig tűnik meggyőzőnek, amíg meg nem kérdezzük, hogy éppen milyen evidenciából indul ki, és hogy rögvest "kétvégű bottá" válik, mihelyt az emberi létnek a gyakorlattal való azonosításáról van szó, azt szemléletesen tanúsítja egyfelől a bibliai Krisztus létét cáfoló Berlioznak, másfelől pedig Freudnak az ószövetségi Mózes létét kétségbe vonó érvelési módja. Ugyanis mindkét érvelés tökéletesen logikus, bár egymással teljesen ellentétes. Berlioz azzal érvel, hogy csaknem minden vallásban találunk az evangéliumhoz hasonló történetet, hiszen lehetetlen, hogy különböző időkben és a legkülönbözőbb népek között azonos sorsú emberek jelenjenek meg. Az ismétlődés szerinte kitalálás, és ha egyszer az "élet" kitalált, akkor az ember ugyancsak az. Freud viszont ellenkezőleg azt állítja, hogy a bibliai Mózes nem lehetett történelmi személy, mert a Biblia megsérti a mitológiai témák ismétlődő rendszerét (a mítoszokban a gazdag és előkelő családból származó hős kerül szokás szerint a szegény, egyszerű családba, Mózes esetében viszont a Bibliában fordítva történik), és ha rekonstruáljuk ezt a rendszert, akkor fény derül arra, hogy a történelmi Mózes előkelő egyiptomi és nem valamiféle elnyomott, szegény zsidó volt, a megölt — de a mítosz által ismételtelen föltámasztott — hősnek pedig "második családjául" szolgált mijdjanita apósának szegény családja.

Berlioz az Újszövetséget kitalálásnak, vagyis mítosznak tekinti; "az igazság" (a tömegember személytelen igazsága) számára a "történelem", amelyet az anyagi érdekektől mozgatott osztályok létért folytatott küzdelmeként értelmez. A marxista Berlioz számára ez evidencia: Freud viszont, aki a mítoszt abszolutizálja, és benne az intellektuális érdekeiktől mozgatott partikuláris tömegember létért folytatott küzdelmének tükröződését látja (számára a történelem ilyen fölfogása evidencia), az Ószövetséget eltorzított mítosznak tekinti, és rekonstruálja, pontosabban "megalkotja" Mózesnek, az ideális "apának", a történelem megtestesítőjének, a hősnek az új mítoszáét. Az evidencia éppen attól evidencia, hogy nem igényel semmiféle bizonyítást. Ezért az evidens dolgot csak annak a teljességnek a szempontjából kell értékelni, ami evidenciaként prezentálódik. Mindkét esetben létfeljejtésről van szó, mivel mindkét esetben a gyakorlat helyettesíti a létet, tehát két csökkent értékű,

komplementer evidenciával állunk szemben. Ha pedig ki akarunk lépni az ilyen csökkent értékű evidenciák köréből, akkor a művekhez, mint a múltbeli léttapasztalás dokumentumaihoz kell fordulnunk.

A mű, a nagy mű, az Ó- és az Újszövetség könyvei az emberi világ számára sosem az osztályok vagy partikuláris egyének személytelen "igazságát", hanem a személyes, a gyakorlathoz (a személyes érdekektől elidegenedett világhoz) képest transzcendens igazságot, a kultúra igazságát tekintik normának, amely mintegy a maga szolgálatára szólítja fel a létre nyitott embert, és ha az ember tudatosan eleget tesz ennek a felszólításnak, akkor képessé válik arra, hogy a személyes emberi egyetemesség elvét szem előtt tartsa, hogy gondolkodását és viselkedését ahhoz igazítsa, hogy kultúrában éljen, hogy a kultúra géniuszává váljon.

Hogy milyen nehézségek árán képes a létre nyitott ember, a léttel szemben magát jelentéktelen apróságnak érző, szorongó, mert az egész létet sosem átfogó egzisztencia eleget tenni ezen felszólításnak, azt, szemléletesen tanúsítják a bibliai Mózes kétségei, aki hosszú ideig nem szánta rá magát az Egyiptomba való visszatérésre, népének Egyiptomból történő kivezetésére. Hiszen neki meg kellett bizonyosodnia arról, hogy ez a nép, amely már több nemzedéken át rabságban élt, nem vesztette el teljesen a kultúráját, hagyományát, nem felejtette el az igazságot, és így majd követni fogja őt, elfogadja azt a vándorlétmódot, amely még a létminimumot, a hajlékot és a táplálékot sem mindig biztosítja számára, holott legalább az Egyiptomban mindenki számára biztosítva volt. Másfelől meg kellett győződnie arról, hogy olyan, gyakorlati szempontból valószínűtlen dolog, miszerint az egyiptomi fáraó végül mégis csak elengedi a népet, amely dolgozott neki, amelynek a megerősödésétől félt; meg kellett győződnie arról, hogy a személyes igazságot, a kultúra igazságát képviselő emberrel való érintkezés, ha nem is közvetlenül, de mégis hat a gyakorlat által eltompított emberi gondolkodásra, konfliktust idéz benne elő, amely mérsékli tompaságát, vagy pedig éppen ellenkezőleg annyira eltompítja, hogy már saját gyakorlati érdekei ellen kezd cselekedni, és végül is magatartásának tarthatatlansága nyilvánvalóvá válik.

A kultúra géniuszai, az olyanok, mint Mózes, mindig tudják, hogy erejük az igazságban van, és nem fordítva, nem az ő külön igazságuk (az ő erejük) a kultúra igazsága, tudják, hogy kiválóságuk kizárólag a kultúra képviseletében áll, és semmi másban. Ezért a bibliai Mózes a törvényhozó, aki "hozza" a törvényt, ha tesszik a szó közvetlen betű szerinti jelentésében, vagyis azt adja, *hozza*, amit *kap*, artikulálja a hagyományt, például cipeli a hegyről lefelé a súlyos kőtáblákat, amelyeket Ábrahám, Izsák és Jákob Istene diktált neki, az Isten mint a lét teljessége, aki a kultúrában mutatkozik meg; Mózes a törvényhozó és nem a törvény önkényes, pusztán a partikuláris lélek sugallatai szerinti létrehozója vagy erőszak általi érvényesítője.

Mivel a Mózes által képviselt személyes igazságot éppen személyes volta miatt nem szabad és nem is lehet ráerőszakolni az emberre, a hegyről lejutó és az aranyborjút, a gyakorlat bálványát megpillantó Mózes — kénytelen lévén elismerni,

hogy a sok éves rabság nem múlt el a többiek számára nyomtalanul — széttöri a kőtáblákat. Mózes azonban hisz népében, a kultúr hagyományban és azért hívja magához mindazokat, akiknek a lelkében él az Isten, akiknek a lelkében nem tud nem föltámadni a személyes igazság szomjúsága. Megparancsolja, hogy öljenek meg néhányat azok közül, akik bár elhagyták Egyiptomot, mégis rabságban akarnak élni, az aranyborjút imádják, akik látva az igazságot, hallva az igazság hívását, nem akarják követni, fellázadnak a kultúra ellen, elcsábítják a népet. Ilyen módon Mózes nem annyira megbünteti, mint megvédi a rabság által megrontott népet azoktól, akik a rabságra hajlamossá tették. Ha nem vesszük észre ezt, akkor bizonyos intézkedései és egyes törvényei túlságosan szigorúnak, kegyetlennek, a bűnös ember számára teljesíthetetlennek tűnnek. A Bibliát azonban nem lehet úgy olvasni, mint személytelen jogi előírások gyűjteményét, amelyeknek személytelen gyakorlati vágrehajtásuk a tulajdonképpeni értelmük. A bibliai mű, amely más művekhez hasonlóan a kultúra *normáiról* szól, azokról az arányokról és tájékozódási pontokról, amelyek révén "mérhetővé" válik az emberi tett, a magatartás, gondolkodás, hogy legyen elképzelésünk arról, mi a *jó*, és mi a *rossz*, hogy tudjunk gondolkodni arról, miért jó a jó, és miért rossz a rossz, s hogy végül választani tudjunk jó és rossz között.

Ha így olvassuk Mózes történetét, akkor látjuk, hogy a bibliai Mózes azáltal nagy, kiemelkedő személyiség, hogy a hagyományt vállalva és képviselve, az Egyiptomból való menekülést követően minden erőfeszítését annak a célnak a szolgálatába állítja, hogy megvédje a rabság által megrontott népet a *gyakorlat bálványozásától*, a létfelejtéstől, hogy a kultúra ölen megszelídítse őket. Freud nemcsak a bibliai Mózeshez képest más Mózeset ábrázol, hanem egyenesen annak ellenpólusát. Az ő Mózese, aki számára semmi sincs a gyakorlaton kívül, ahhoz az Antikrisztushoz hasonló, akinek az alakját Vlagyimir Szolovjov az Elbeszélés az Antikrisztusról című művében rajzolta mag. Most pedig visszatérünk ahhoz a kérdéshez, miért megy végbe Freudnál az, ami végbemegy, milyen mély kultúrtörténeti okok készítetik arra, hogy ne olyanak lássa Mózeset, amilyenek a Biblia ábrázolja, hanem éppen az ellenpólusának: tömegembernek, és ne csak ilyennek lássa, de az apostolává is szegődjön.

II.

Azzal kezdjük, hogy a maga konstrukciójában Freud egyfelől azt állítja, hogy olyan "tehetségtelen" nép (A tehetségtelenség Freudnál azt jelenti: kevésbé gyakorlatias, sokkal kevésbé "civilizált" mint az egyiptomiak, hiszen — mint már említettük — a tehetség a sakkmeister tehetsége, a személytelen számítás, a stratégia és taktika képessége.), amilyen Mózes idejében a zsidóság volt, nem adhatott a világnak olyan "nagy embert", amilyenek ő ábrázolta Mózeset, másrésről a zsidó nép történelmi érdemét abban látja, hogy "mintegy kétezer éven át elsőbbségben

részesítette a szellemi törekvéseket (vagyis a szellemi *hatalmat*), ami nem maradt hatástalan, segített gátat vetni annak a *durvaságnak és erőszakosságra való hajlamnak*, mely ott szokott előtérbe kerülni, ahol az izomerő fejlesztése a nép ideálja"; más szavakkal abban látja, hogy a felvilágosodott zsarnokság eszméjét ez a nép történelme és fejlődése folyamán saját eszméjévé tette, képviselte és máig is képviseli. Meg kell mondani, hogy Freud, aki a zsidó nép eszményét azonosította saját magának a nagy emberről alkotott elképzelésével, ebben az ideálban látva a zsidó nép történelmi érdemét, e népek — nyilván szándéka ellenére — igen rossz szolgálatot tett. Hiszen ha a felvilágosodott zsarnokság magától értetődően nem is olyan durva, mint a fizikai erő zsarnoksága, mégis csak zsarnokság, bármilyen formában is mutatkozik meg, és az a nép, amely a világnak ilyen "eszmét" adott, nem valami nagy elismerést érdemel.

Bár a zsidó nép történetében körülbelül kétezer évvel ezelőtt valami azzal analóg dolog történt, ami a 19. század végének Európájában, vagyis a kultúra széthullott, és egy olyan állapot állt elő, amely mindig tág teret nyit a tömegember tevékenysége, a felvilágosodott vagy a föl nem világosodott zsarnok számára — a zsidó nép, amely egyszerre elvesztette órási erőfeszítések révén megszerzett földjét és azzal együtt kultúrájának minden dologi, intézményes megnyilvánulását (a Templomot, az államiságot, a jogi intézményeket és a későbbiekben gyakran még szokásait, nyelvét is), első látásra különös és megmagyarázhatatlan módon megőrizte kultúrájának lelkét, és így nem csupán valamiféle etnikai csoport maradt. Úgyhogy ha már a zsidó nép történelmi érdeméről beszélünk, azt nem abban kell látnunk, hogy a keresztény kultúra közegében hosszú időre szinte kizárólagosan a gyakorlati tevékenységgel való foglalkozásra ítéltetett, "istenítette" a gyakorlatot, hanem éppen fordítva abban, hogy végeredményben ellenállt ennek a csábításnak. Hiszen ha ez nem így lett volna, akkor a minden népet nivelláló, mindenkit tömeggé változtató gyakorlat, amelyből csak a tömeg fizikailag vagy intellektuálisan erősebb vezetői, élenjárói, avantgárdja válnak ki időlegesen, régen eltörölte volna azt a különbséget, amely a zsidó nép és más népek között van.

De tulajdonképpen nem is a zsidó nép érdemeiről kell beszélni, amely mint nép nem jobb és nem rosszab más olyan népeknél, amelyek kultúrájuk széthullása után eltűnnek a föld színéről, nem a más népekhez viszonyított életképességükről, hanem kultúrájuk érdemeiről, kultúrájuk szilárdságáról, amelyet mindenekelőtt annak ontologizmusában, a lét szempontjára — mint a gyakorlathoz képest transzcendens, azon túlmutató, természetén túli egyetemes elvre — irányítottágában kell látnunk. (A lét természetén túli, anyagon túli jellege mindenekelőtt a zsidó vallás azon alapvető tételében fejeződött ki, hogy az Isten a világot a *semmiből* teremtette. A létre mint mindennek az alfájára és omegájára, mindennek a sarokkövére vonatkozó nézet magyarázza ugyancsak a zsidó vallás szigorú monoteizmusát: a lét egységes és egyetlen, a zsidók Istene pedig a lét Istene.) Az ókori zsidó kultúra másik, az elsövel szorosan összefüggő sajátossága annak személyes jellege: a természetén, az anyagon túli léttel kommunikálni csak a természetén, anyagon túli szubjektum képes,

de mivel egyetlen emberi lény sem ilyen a maga emberi, azaz teremtett lényege szerint (vagyis senki sem tekinthető valamiféle kis istennek), "a kommunikáció" a hagyománynak mint a lét összemberi tapasztalatának közvetítése révén realizálódik, amelynek képviselőjét a létre nyitott, egzisztáló alany vállalja.

Semmi kétség, hogy az ókori zsidó kultúra kezdetben, a bibliai időkben hajlandóságot mutatott arra, hogy lebecsülje a személytelen anyag, a gyakorlat hatalmát, vagy fordítva, túlbecsülje a személyes kultúra hatékonyságát. Amikor a civilizálódás folyamatában megtapasztalhatóvá vált, hogy a gyakorlat rabsága és a kultúráképviselő szabadsága között nem mindig a kultúra lelke győzedelmeskedik a partikuláris lélek fölött, akkor a kultúra normái, az értelmes isteni parancsok személytelen törvényekké váltak. ("A törvény pedig bejött, hogy a bűn megnövekedjék" —mint Pál apostol mondja a mózesi törvények elszemélytelenedésének jelenségét tapasztalva.) Ezeknek a transzcendens, az egyetemes léttel való kapcsolatukat elvesztő törvényeknek a követése a kultúra művelését kényszerű gyakorlattá változtatta, melyben az ember a maga létre nyitottságát is elvesztette, a kultúrahordozás rabjává vált, tömegemberré degradálódott. Következésképp a zsidó kultúra magába zárkózott, megmerevedett, válságba került, amely válság a kultúra immanens formáinak pusztulásával és immanens létezésének megszakadásával végződött. Az egész földgolyón szérszóródott zsidó nép ezután meg volt fosztva annak lehetőségétől, hogy személyesen, mint valamiféle történelmi "valóságot", képviselje kultúráját, a történelmen kívülre került, és így a kultúra személyes képviselőjének elve a történelemben felfüggesztődött, távoli várakozások tárgyává vált. Tehát az a nyílt, a létre nyitott és személyes világkép, amelyet az Ószövetség *normaként* kezelt, objektíve megszűnt személyes lenni, megszakadt a lét és az egzisztencia közötti kommunikáció, Isten elfordította arcát választott népétől, az egzisztencia és a lét mint az emberi igazság teljessége között áthidalhatatlan szakadék támadt. Ezt a szakadékot kísérelte filozófiájában leküzdeni Philón, aki a gnoszticizmus jegyében az egzisztencia és a lét közötti közvetítőként a személyes hagyomány helyébe a személytelen, de isteni lételevet, a Logoszt ajánlotta. Philónnak azonban ennek érdekében meg kellett tagadnia a zsidó kultúra egyik alaptételét, azt a tételt, hogy az Isten a világot a semmiből teremtette. (Philón szerint a világ az örök anyagból teremtett, bár Isten személyesen nem érintkezett az anyaggal.) Meg kell jegyeznünk, a zsidó vallás azzal a ténnyel, hogy a zsidóság számára megszakadt az isteni kinyilatkoztatás folyamata, hogy a zsidó népnek nincsen módja saját kultúráját mint történelmi valóságot képviselni, sosem tudott megbékélni, mindig siratta a Templomot, és ily módon kifejezte a világról alkotott nyílt és személyes fölfogás igényét.

Mint tudjuk, a megújított személyes elvre épülő, a Krisztus személyére hivatkozó, az Istemberség tanítására támaszkodó és ezáltal a zsidó kultúrát sújtó csapás elkerülésének lehetőségében bízó keresztény kultúra mintegy kétezer éves fennállása után a 19. században ugyancsak válságba került, az újkorban megformálódó európai nemzeti kultúrák külön-külön hasonló helyzetbe kerültek, mint az antik zsidó kultúra, vagyis a kultúraépítés itt is öncélú gyakorlattá vált. Ez abban nyíl-

vánult meg, hogy az európai keresztény kultúrák mindegyike az isteni igazság képviselőjének rá jellemző módját föltétlenül, önmagában elegendőnek kezdte tartani, ami elkerülhetetlenül a kultúra bálványozásához, a nemzeti kultúrának az egyetemes kultúrából való kiszakadásához, a kultúráról alkotott immanens elképzelésekhez, a kultúrának intézményeivel, bürokratikus formáival való azonosításához vezetett.

Ebből a helyzetből a 19. század végének és a huszadik század elejének gondolkodása nem azt a következtetést vonta le, hogy a kultúráknak ki kell nyílniuk egymásra, hanem azt, hogy az egyetemesség érdekében meg kell tagadni minden nemzeti hagyományt, mintegy az egzisztenciának rá kell bíznia magát a transzcendens egyetemes létre, a történelemre, amelyet ezután természetesen senki sem személyesen, hanem személytelenül, mintegy a lét médiumává válva, fog képviselni. A világgép nyílttá vált, helyesebben megszűnt a világgépnek az egyes kultúrák határai által való korlátozása, de egyben személytelenné is vált, s így a philóni megoldás ismét, most már a keresztény kultúrán belül is, elsőrangú érvényre tett szert.

A lét közvetítőjének, médiumának státusa bizonyos elhivatottságot jelentett, de ez az elhivatottság, lévén személytelen, valamiféle alvajáró, fatalisztikus jelleget kapott. A létközvetítésre hivatott ember magát furcsa módon valamiféle eszköznek, tárgynak érezte még akkor is, ha egyenesen az isteni Logoszra bízta magát. A lét médiumának státusát vállalva, az egyén megkísérelte ezt a státust, amint az a huszadik századi absztrakt művészetben olyan szembetűnően megmutatkozott, elválasztani az immanens *gyakorlati-tárgyi* státustól, vagyis a tárgyat a tárgyi valóságtól megszabadítani, és azt tiszta formaként, tiszta színként tiszta mozgásként vagy tiszta energiaként ábrázolni, ily módon érzékeltetni a gyakorlat formátlansága és az intellektus absztrakt, a tárgyszerűséget szándékosan mellőző formaalkotó kedve közötti abszolút különbséget. Az egyén, az individuum ily módon mintegy személytelen kommunikációba lépett a léttel, az úgynevezett a világintellektussal, de miközben askétikusan elkülönítette magát a gyakorlattól, e kommunikációt egyetemessé tenni nem tudta. Az egyetemesség-elv jegyében másodlagosan, groteszk utalások formájában mégis vállalni kellett a tárgyi státus kettősségét: a létmédiumszerep "szabad" választása mellett a gyakorlat kényszerű rabságát. A groteszk, mint közismert, a huszadik században szinte a művészet egyetlen hiteles formájává vált.

Végeredményben azt lehet mondani, hogy a nyílt és személytelen világgép fényében a létigazság történelmi föltárulása olyan transzcendens "gyakorlatnak" mutatkozik, amelybe az immanens gyakorlat médiumává vált individuum igazában nem tud bekapcsolódni. A létről, az igazságról legfeljebb csak mint "keresztülhúzott" (az individuum előtt föl nem táruul, vele kommunikációba nem lépő) létről tud beszélni, mint ahogy azt Heidegger teszi, vagy pedig csak hallgat róla, mint Wittgenstein, aki csak a létről, a lét érdekében hallgatva, képes megtapasztalni annak érvényét. Mindez azt jelenti, hogy a huszadik századi ember — aki nyitott a létre, aki egzisztáló lény — amikor elfordul a hagyománytól, nem a létet, hanem annak hiányát éli át, és csak az immanens gyakorlat kíméletlen nyomása jelenti számára azt a tapasztalatot, amelyet valóban a *sajátjának* mondhat. Ezért teljesen reálisnak

mutatkozik az az eljárás, hogy az individuum lemond a maga létre nyitottságáról, a maga egzisztenciájáról, hogy a transzcendens létről úgy kezd gondolkodni, mint a képzelet teremtetőjéről, és ezt az eltévelyedést nem is lehet kivédeni abban a groteszk kettős helyzetben, amelybe a lét médiumának státusát hivatásszerűen vállaló, de ugyanakkor a hivatásának való meg nem felelést elismerő szellemi ember kerül. (Akár azért van ez így, mert amikor elkülöníti magát a természeti létezésről, a gyakorlattól, a gnosztikus tanok jegyében olyan megoldást ajánl, amely csak a beavatottak szűk hermetikus köre számára elfogadható, és ezáltal megsérti az egyetemesség elvét, akár azért, mert amikor a gyakorlattal érintkezik, maga válik annak médiumává.)

A huszadik századi tömegember a létre nyitott, de a hagyományt elutasító individuumnak, ezen kor szellemi emberének az *árnyjelensége*. Ráadásul meg kell jegyeznünk, hogy míg a zárt, az egyetlen kultúrába zárt és személyes világkép érvénye idején a tömegember jelensége igazában csak egy hosszú termékeny kulturális fejlődés utolsó szakaszában jelentkezett, a huszadik században a tömegember rögvést a történelem porondjára lépett, abban a pillanatban, mihelyt a világ személytelenségét *normális* állapotnak kezdték tekinteni. Az egzisztáló alany és a tömegember szimultán jelenségek, úgy viszonyulnak egymáshoz, mint a testhez az árnyéka, és ahogy a test nem létezhet árnyék nélkül, úgy árnyék sincs test nélkül. És mégis, amennyiben az emberi problémák nyilvánvalóan korlátozott, szűk látásmódja nem hívhat életre, nem inspirálhat egyetlen jelentős szellemi teljesítményt sem, amennyiben a test veti az árnyékot, és nem az árnyékból képződik meg a test, a tömegembernek a történelmi arénába lépését, azt a szerepet, amelyet világlátása kezd betölteni, az emberi történelemben, a kultúrtörténetben azon látásmód következményének kell tekinteni, amely századunknak a létre nyitott, de a kultúra személyes képviselőjétől elforduló szellemi emberét jellemzi. Az a széles körben elterjedt nézet, amely a tömegemberben a nyílt, személytelen világkép manapság jól érezhető válságának *okát* látja, lényegében ezen világkép konzerválását szolgálja.

Úgy gondoljuk, hogy Freud nem véletlenül volt pszichiáter, hiszen a tömegember-mentalitás, amely annyira érdemtelenül nagy helyet kapott századunk szellemi életében, kétségtelenül eltérés a normától, az emberi szellem beteges állapota. És ha Freud, betegeit ápolva, megelégedett volna azzal, hogy figyelmüket az irigységnek és a hatalomvágynak az emberi gondolkodásban való eluralkodására irányítja, hogy megmutatja, mennyire meghatározza az emberi gondolkodást és magatartást a fiaknak apjuk és lányoknak anyjuk iránti "szexuális" irigysége, illetve a fiaknak anyjuk és a lányoknak apjuk iránti "szexuális" birtoklási vágya (ami egyben azt jelenti, hogy korunkban a szeretet és a szerelem gyakorlattá vált, amelyek a kultúra világában éppen arra lennének hivatottak, hogy megóvják az emberek és nemek közötti viszonyokat az emberi jelenséget elszemélytelenítő gyakorlattól), akkor Freudnak tökéletesen igaza lett volna, és semmiféle eltévelyedésről az ő részéről nem lehetne beszélni. Freud tévedése ott kezdődik, amikor a beteges, abnormális jelenséget egészségesnek kezdi mutatni, helyesebben azt megkísérli,

"megnemesítve" a durva állati ösztönöket, a személytelen fizikai szférából minden további nélkül a személytelen intellektuális szférába átemelni, vagyis amikor a civilizált, de teljességgel "természeti" tömegember ideológusának és apologétájának szerepében lép föl.

Freud eltévelyedése a huszadik század végén, amikor az a veszély fenyeget, hogy a tömegember-mentalitás totálissá válik, különösen szimptomatikusnak, különösen tanulságosnak tűnik, Freudot tanulmányozni kell, Freudot érdemes tanulmányozni, amennyiben Freud, nem sejtve, hogy mit tesz, tökéletesen pontosan, tökéletesen adekvátan rajzolta meg korának kórképét, lehetőséget adott arra, hogy a kor betegségének és az ő eltévelyedésének az eszmetörténeti, kultúrtörténeti okairól beszélhessünk. Ha a mi megállapításaink helyesek, ha a kor betegsége és Freud eltévelyedése valóban annak a következménye, hogy amikor századunk elején mintegy történelmi szükségszerűségként a világkép nyílttá vált, akkor egyben nemkívánatos módon a személyességet elvesztette, könnyen belátható, hogy ennek a világnak a személyességet vissza kellene nyernie, és talán annak már itt is van az ideje.

NÉPIEK ÉS URBÁNUSOK A HUSZADIK SZÁZADI MAGYAR GONDOLKODÁSBAN

A népi-urbánus ellentétet legalább háromféleképp lehet félremagyarázni. Vagy úgy, hogy egyoldalúan népi, vagy úgy, hogy egyoldalúan urbánus szempontból, azaz elfogultan, ideologikusan közelítjük meg, és benne nem a magyar társadalom, a magyar kultúra egészének sajátos jelenségét látjuk. És végül úgy, hogy látszólag elfogulatlanul, látszólag a szembenálló felek egyoldalú szempontjai fölé emelkedve, de a magyar társadalom, a magyar kultúra jelenségei iránt sajnálatos módon értetlenül valamely idejét múlt, provinciális viszálykodásnak minősítjük, amely társadalmunk és kultúránk valódi problémáit elfedi, s amely ily módon a szellemi és anyagi haladás egyik legfőbb akadályá.

Semmi kétség, a népi-urbánus ellentétben az a tényállás tükröződik, hogy társadalmunknak mint Kelet-Közép-Európa és Kelet-Európa annyi más társadalmának az egységesülése Nyugat- és Közép-Európa társadalmaival ellentétben még nem történt meg, legalábbis nem fejeződött be. Ugyanakkor szükségesnek tartjuk azonnal hozzáfűzni, hogy véleményünk szerint hiba, az urbánus pozícióra tévedés jele volna ezt a jelenséget pusztán civilizációs lemaradásként értékelni. Népi és urbánus pozíció makacs, leküzdhetetlen szembenállása számunkra azt a föltételezést sugallja, hogy térségünk társadalmainak egységesülését, kiegyenlített, harmonikus életformához jutását a tőlünk nyugatra elhelyezkedő országok nyújtotta tapasztalatokkal ellentétben nem lehet egyszerűen a civilizációs haladástól várni, hogy ezen egységesülési folyamat elhúzódását nem a civilizálódás gazdasági-politikai-földrajzi stb. okokból következő akadályoztatása magyarázza, hanem mintegy fordítva arról van szó, hogy a civilizáció elsőbbsége jegyében eltelt múltbeli fejlődés, a társadalmak egységesülésének nyugati modellje, az úgynevezett polgárosodás nem tette lehetővé, sőt föltartotta, gátolta, elhalasztotta Európa keleti felében az újkori fejlődés befejeződését. Semmiképpen nem kívánjuk vitatni, mint ahogy társadalmunkban talán nincs is olyan többé-kevésbé komolyan vehető tényező, amely vitatná, hogy a civilizáltság bizonyos anyagi-szociális-műveltségi stb. mutatóinak — inkább előbb, mint később — teljesülniük kell, de úgy gondoljuk, ezek a mutatók valójában csak akkor teljesülhetnek, illetve teljesülésük csak akkor járhat a kívánt eredménnyel, akkor oldhatja meg a társadalom egységesülését, ha közgondolkodásunkban kultúránk egyedülálló sajátosságai tudatosulnak, s ezáltal a társadalom folyamataiban azok szempontjai érvényesülnek, ha Európa keleti fele vagy — az Európa keleti fele által szerzett tapasztalatok alapján — az új, egységesülő Európa mintegy újabb korbá, az európai fejlődés újabb szakaszába lépve, megtalálja, kidolgozza az európai gondolkodás új, a korábbi fölváltani képes rendszerét, koncepcióját.

A népi-urbánus ellentét megléte, valami módon a közgondolkodás, a közélet

középpontjában állása egyben azt is jelenti, hogy társadalmunk egységesülésének meg nem történését, le nem zárulását, társadalmunk jelenbeli állapotát ez a társadalom nem csupán elszenvedi, nem csupán pusztá létében hordozza, hanem az önmagával, a saját problémáival való szembenézés képességét bizonyítva, azt megjeleníteni, kifejezni, artikulálni is tudja. Nálunk, úgy látszik, nem jutnak szóhoz a társadalom lényegi megosztottságát elfedni vagy önkényesen, a megoldás tulajdonképpeni feltételeinek híján is megváltoztatni igyekvő "homogenizálási" törekvések, amelyek a természetes és kívánatos folyamatok leállításával, a közélet, a közgondolkodás eltorzításával járnak. Hogy a kibontakozás útját, a jövőendő képeit mind a népiek, mind az urbánusok a maguk népi vagy urbánus receptje szerint rajzolják meg, az a szembenállás tényéből, a rivalizálás természetéből következik, a játékszabályok nagyjában-egészében való betartása, a partnerség lényegi elfogadása azonban azt jelzi, hogy mindkét fél saját részigazságán, a maga egyoldalú ideológiáján túl valami másnak, valamely egyikük által sem igazán belátható egésznek, a magyar kultúrának a megtestesítője, kifejezője, szolgáloja.

Ha most ebből a megállapításból arra következtetnénk, hogy a magyar közéletben és a magyar közgondolkodásban minden a legnagyobb rendben van, hogy tehát az a leghelyesebb, ha minden halad a maga útján, mert népiek és urbánusok részigazságaiból — szembenállásuk elfogadása esetén — akárhogyan is, mindig összeáll az egész, megfeleledkezni arról az előző tételünkről, hogy a magyar társadalom egységesülése egyelőre nem történt meg, hogy egyelőre nem rendelkezünk a közélet és a közgondolkodás azon formáival és formuláival, amelyek azok harmonikus, normális, kiegyenlített működését biztosíthatnák. Miközben népiek és urbánusok a tényekből kikövetkeztethetően az elvben egy és oszthatatlan magyar kultúra megnyilvánulásai, nincs világos és határozott elképzelésünk arról, milyen is a magyar kultúra, melyek e kultúrán belül a játékszabályok, annak ellenére, hogy ezek a játékszabályok kétségtelenül vannak, csak mindig a lépések megtétele után derül ki, hogy adott esetben a szabályok szerint vagy azok ellenére léptünk-e, és ahelyett, hogy e szabályok eligazítának minket a kritikus döntések meghozatalában, ahelyett, hogy mi játszanánk az általuk megszabott föltételek szerint, mintegy a történelem játszik velünk, szinte csak azért kerülünk döntési helyzet elé, azért lépünk, hogy a szabályokról valami újabbat megtudhassunk, hogy történelmünk játékasztalán a magyar kultúra megmutatkozhasson. Éppen ezért jámbor illúzió azt képzelni, hogy népiek és urbánusok mint a polgárosult, egységesült nyugat-európai országok politikai pártjai, szellemi irányzatai békésen, dialektikusan vagy dialogikusan föltételezhetik egymást. Éppen fordítva, arról van szó, hogy miközben kultúránk sokat ígérő sugallatainak engedve a felek — más tájakon elképzelhetetlen erőfeszítések árán — betartják a szabályokat, vagyis a helyzet normális voltának üdvös és elengedhetetlenül szükséges látszatát megteremtik, a népi-urbánus ellentét léte az előttünk álló hatalmas feladatra, a magyar kulturális önmeghatározás szükségességére figyelmeztet. Bármennyire komolyan veendő, figyelemre méltó is működésük, nem a népiek és az urbánusok fogják ezt a föladatot megoldani, szere-

pük adott vonatkozásában az, hogy a föladat bennük, általuk fejeződik ki, föloldhatatlan és normálisnak nem tekinthető szembenállásuk annak letagadhatatlan létét, fontosságát és megoldásának elodázhatatlanságát jelzi.

A maga megosztottságát határozottan kifejező s így a megosztottság mibenlétét megmutató, természetébe bepillantást nyújtó, adott vonatkozásban nem mindennapi tapasztalatokat ígérő magyar társadalom, magyar kultúra magától értetődően Európa más, hasonlóképpen megosztott társadalmainál jobb lehetőséget biztosít a megosztottság leküzdésére, a kulturális önmeghatározás módózatainak kialakítása szempontjából. Érdemes tehát komoly elemző érdeklődéssel közeledni a népi-urbánus szembenállás jelenségéhez, mint olyanhoz, amely mai gondolkodásunk kulcskérdéseinek megoldását adhatja. Tegyük vizsgálat tárgyává azt a kérdést, mi is tulajdonképpen a társadalmunk megosztottságát kifejező népi-urbánus ellentét? Mikor, milyen tényezők hatására került a közélet és a gondolkodás középpontjába? A magyar kultúra mely sajátosságai magyarázzák megosztottságának ennyire pregnáns kifejezését? Mik az esélyei, föltételei ezen megosztottság fölszámolásának, a közép- és kelet-európai társadalmak egységesülésének? Továbbá mit jelent a gondolkodás rendje, rendszere szempontjából a kelet-közép-európai társadalmak egységesüléséhez vezető út megtalálása, kidolgozása?

A magyar társadalom egységesülésének elhúzódását jelző népi-urbánus ellentét az első világháborút követően, a kultúrtörténeti értelemben vett 19. század lezárultával, a zárt, keresztény kultúra megdőlése s a neki megfelelő zárt, személyes világkép érvényvesztése nyomán mutatkozott meg. Ennek oka egyszerűen az, hogy mindaddig a megosztottságot a zárt társadalmon belül privilegizált történelmi osztály, a korszellem változásaihoz igazodó, a liberális eszméket magáévá tevő s azokat a társadalomban érvényesítő nemesség határozott szerepvállalása elfedte. Aki a magyar nemesség történelmi szerepének prolongálódásában egyszerűen a feudális viszonyok továbbélését látja, az a nyugat-európai polgárosodás jelentőségét abszolutizálja, és sem a magyar, vagy szélesebben a kelet-közép-európai, sem a nyugat-európai problémák természetét (különös tekintettel azok huszadik századi jelenségeire) nem érti. Bár vitathatatlanul a magyar újkori fejlődésnek megvannak a sajátosságai, sőt gyengéi, szépséghibái, de értelmetlen elfogultság szem elől téveszteni, hogy a nyugatosok vágyalmaiban idealizált klasszikus nyugat-európai polgárság végeredményben nem kevésbé volt a zárt, keresztény társadalom privilegizált osztálya, mint a liberális magyar nemesség, és ezt az osztályt, az általa teremtett életformát — mintegy az egységes európai fejlődés jeleként — a modern tömegtársadalom realitása, az általa kialakított "amerikanizált" életforma, ha kelet-európai szemmel nézve kevésbé viharosan is, nem kevésbé radikálisan félresodorta. Való igaz, hogy a klasszikus polgárság huszadik századi felszámolódása a polgárosodás jegyében egységesülő, vagyis kultúrájának sajátosságait a civilizáció nyelvén, azaz közvetett formában is kifejezni képes nemzeteknél nem vezetett a társadalom megosztottságához, de ez nemcsak azt jelenti, hogy a haladottabb Nyugat szerencsés módon mentesült bizonyos, számunkra változatlanul időszerű problémáktól, hanem egyben

azt is, hogy az egységes európai fejlődéshez való hozzájárulásukat már teljesítő nyugat-európai társadalmak többé nem tudtak annyira érzékenyen, valóban eredetien reagálni korunk égető kérdéseire. Míg a polgárosult Nyugat-Európa egységesült, beszabályozott, "önmagukra talált" társadalmi az ellentéteket kiegyenlítő mechanizmusainak, reflexeiknek engedelmessé, a modern tömeget konszolidálják, Kelet-Közép-Európa megosztott társadalmi és különösen a megosztottságot kifejező, szemléletesen megjelenítő magyar társadalom a figyelmet igen termékenyen a viszonyok tarthatatlanságára irányítja. A megfelelő civilizációs formákat még meg nem találó és a kultúratagadó világcivilizáció szörnyű nyomása alatt fuldokló nemzeti kultúra görccseinek hangot adó népi tábor megnyilatkozásai azt látatják be, hogy a léttapasztaló, az igazságot a viszonyokban érvényesíteni kívánó kultúra örök szempontja a modern körülmények között is változatlan elevenséggel hat. Az urbánusok ezzel szemben a figyelmet arra irányítják, hogy e kultúra még mindig nem találta meg a maga adekvát műveltségi formáit, s ezért annak megnyilatkozásai valamely sterilen elméleti szempontból még mindig aggasztóak.

A mai magyar társadalom szellemi megosztottságát kifejező népi-urbánus ellentét egyik és másik oldala külön-külön, és szembenállásuk együttesen sem tekinthető abban az értelemben teljes értékű szellemi pozíciónak, ahogyan a maguk idején a magyar kultúrát teljes értékűen képviselték a 19. századnak a történelmi osztályhoz kötődő liberálisai. Bármennyire nem volt ez a társadalom magától értetődően az elmúlt században sem egységes, kultúránk reprezentánsai számára a liberalizmus a kor szellemi horizontján egységes nézőpontot kínált, és a kor kiváló alkotói, gondolkodói ezt az egységes nézőpontot szellemi teljesítményeikben lényegében realizálták. Jóllehet, a 19. századi polgárosodás nyelvén, koncepcióján belül megfogalmazott eszmék Európa polgárosult nemzeteinek példájától eltérően sem akkor, sem azóta kifejtett intellektuális megfogalmazást nem kaptak, ezen eszmék sajátos természete, a kelet-közép-európai, kelet-európai kultúrák sajátossága miatt nem is kaphattak, vagyis közvetlenül nem vezethettek a társadalom egységesüléséhez, viszont ideális, eszmei formában kultúránk sajátosságát teljes mértékben kifejezték, azt mint az életben érvényesítendő értéket utódaikra, ránk hagyományozták. A népiek annyiban nem képesek felnőni szellemi elődeikhez, hogy mint korunk gyermekei, a mai tömegtársadalmat létrehozó világcivilizáció polgárai a személyes képviseletet igénylő eszmékkal bánni igazában nem tudnak, s ezért intellektuális kifejtésükre, mint közkinccsé tételük egyedül kielégítő módjára nem vállalkoznak, a rá való emlékezés, emlékeztetés, az értékörzés gyakorlatias feladatával megelégednek. Az urbánusok pedig annyiban, hogy a kultúra szempontját vitatva, kétségbe vonva az értékek, az eszmék elismertetésének, igazságuk életbeli képviseletetésének feladatát tagadják, a kultúra klasszikusait végső soron szilenciumra ítélik.

Bár sem a népiek, sem az urbánusok saját szellemi szerepbetöltésük csökkent értékű voltát igazában nem értik, szembenállásuk de facto elismerésében az közvetve mégis a magyar közgondolkodás részévé válik, közvetve elismerődik. Érdekes ebből a szempontból egybevetni a magyar, másfelől pedig a cseh és a len-

gyel gondolkodást. A maga kelet-közép-európai nyomorúságát nem kevésbé megélő, nemzeti önmeghatározásának problémaival nem kevésbé viaskodó, tehát egyelőre ugyancsak nem egységesülő cseh társadalom a maga megosztottságának kifejezését nem vállalva, a mi urbánusainknak megfelelő jelenségeket részesíti előnyben, és magát — nyugatos ambícióinak, civilizációs reményeinek megfelelően, a kozmopolitizmust egy furcsa csavarral nemzeti sajátossággá avatva — polgárosult nyugati nemzetté stilizálja. A cseh "polgár" a huszadik században anakronisztikusan, a klasszikus polgári mentalitás összeurópai degradálódása idején magát társadalma teljes értékű képviselőjének mondja, és szellemi rangját csak az óvja meg, hogy miközben ideológiája, "filozófiája" kritikátlanul érvényesül, tudattalan, a groteszk közvetett esztétikai megoldásával — nyilvánosan meg nem mutatkozó — fenntartásait jelzi. A maga lehetőségeit a huszadik századi tömegtársadalom körülményei között kiteljesíteni akaró cseh polgár szimmetrikus megfelelője a lengyel "nemes", illetve annak a lengyel társadalmat átható mentalitása, amely egy gyakorlatias, az ideális értékek iránt érzéketlen korban kísérel meg a megosztott lengyel társadalom teljes értékű képviselője lenni. Ez az erőfeszítés természetesen nem járhat igazi sikerrel, nem eredményezhet tényleges kultúrtörténeti megoldást, mégis vitathatatlan a tiszta ideális kiállás szellemi érvénye, az — a történelmi kataklizmák ellenére, vagy éppen azért, mert a történelem kegyetlen ítéletét derekasán elszenvedi — a lengyel kultúra egészének meghatározója, érvényes kifejezője marad.

Míg a cseh és a lengyel társadalomból hiányzik a zárt, keresztény kultúra megdőlésének, a zárt, személyes világkép széthullásának világos és határozott felismerése, komor tudata, míg a cseh polgár és a lengyel nemes, kultúrája sugallataira hallgatva, szerepe folytatásának értelmét látja, annak szükségét érzi, a magyar liberalizmus, a dolgokkal kíméletlenül számot vetve, föladata pozícióit, és a korábban általa képviselt egység helyében a népi-urbánus kettősség létrejöttét mintegy kezdeményezte. A magyar népi a lengyel nemesi mentalitáshoz hasonlóan a nemzeti kultúra értékeinek ápolását, a nemzeti egyéniség tudatának fönntartását tartja föladatának, de a magyar népi a lengyel nemessel szemben a maga "paraszi" földhözragadtságában, a maga gyakorlatiasságával, tudja, hogy a modern világcivilizáció körülményei között nincsen mód a kultúra eszméjének életbeli érvényesítésére, tartózkodik attól, hogy az eszmei megszállottságtól vezetve, magát érzelmi, vágyai szerint a nemzet egyedüli hiteles képviselőjévé nyilvánítsa. A magyar urbánus pedig a cseh polgárhoz hasonlóan a civilizációs értékek érvényesítésére törekszik, de a magyar liberalizmus önfölszámolását félreértve, azt a magyar kultúra végleges érvényvesztéseként értékelve, bennük nem a nemzeti önkifejezés alkalmas módját látja, hanem a népiek "paraszi" mentalitásától idegenkedve s annak történeti érvénye miatt magától a nemzettől is elidegenedve, a magyar kultúrán belüli szerepét nem képes értelmezni, magát világpolgárrá minősíti, a zsidó szellem elsőrangú kultúrtörténeti érvénye idején zsidóságának — amennyiben ilyen hagyományai vannak — kimondatlanul is túlzott jelentőséget tulajdonít, illetve amennyiben ilyenek nincsenek, magát úgymond zsidóvá stilizálja.

Bár sem a cseh polgár, sem a lengyel nemesi mentalitás huszadik századi kulturális szerepvállalása nem tekinthető teljes értékűnek, sem ennek, sem annak nem sikerül a kultúra igazságát az életben érvényesítenie, csak a népiek és az urbánusok szembenállását, civilizáció és kultúra ellentétének föloldhatatlanságát megtapasztaló magyar gondolkodásban válik nyilvánvalóvá ezen álláspontok részlegessége. Minthogy a lengyel gondolkodásban érvényesülő mentalitás, többé-kevésbé az egész társadalmat a nemzeti erények letéteményesévé avatva, az eszmék bajnokának mutatja magát, lényegében nincs mód arra, hogy bárki is a gyakorlati szempont elhanyagolását a társadalom fejére olvassa. A cseh gondolkodás pedig polgári józansággal a gyakorlati szempontot helyezi előtérbe, és valójában nincs, aki az eszmék, az ideálok elhanyagolását felhánytorgassa. A magyar népiek és urbánusok viszont, ha különbözőképpen is, de egyenlő mértékben egyrészt steril, doktrinér elvek, illetve a lélek mélyen őrzött, de megfelelő módon szóhoz jutni nem tudó hagyományok, másrészt a rideg, kíméletlen gyakorlat, illetve a makacs, szívós életképesség pólusai között találják magukat, és ebben, a bármiféle romantikus értelmezésnek híján lévő kettősségben, valamely kívánatos pozíció kialakításának lehetetlenségében — a magyar kulturális horizont nyitottságát, a magyar kulturális nézőpont meghatározatlanságát jelezve — a történelem alatti reflexeket őrző paraszti és a társadalmon-kívüliség elveit tudattalanul is hordozó zsidó lét szempontját érvényesítik.

Annak ellenére, hogy a magyar közélet és közgondolkodás lényegét tekintve már jó hetven éve a népi-urbánus pozíció kettősségének jegyében áll, az utóbbi egy-két évben végbement fordulatig az közvetlenül, a maga tulajdonképpeni jelentősége szerint nem jutott szóhoz. A magyar közélet és gondolkodás tényleges megkettőződését híven kifejező irányzatok, mozgalmak helyett a társadalmat olyan rendszerek, irányzatok és mozgalmak kormányozták, amelyek mesterséges egységet produkáltak, amelyek nem áttalottak erőszakos eszközöket alkalmazni az egység látszatának megteremtése, illetve a problémák tényleges állására tekintettel nem lévő gyakorlatias érvényesítése érdekében. Népiek és urbánusok igen sok szemrehányást tettek egymásnak azzal kapcsolatban, hogy melyikük mikor milyen módon működött együtt a társadalmat éppen irányító, a politikai hatalmat adott pillanatban birtokló rendszerekkel. Ezek a vádaskodások a konkrét kérdések vizsgálatát megelőzően már eleve azért méltatlanok, mert szem elől tévesztik azt a tényt, hogy a társadalom egésze az olyan-amilyen gyakorlati-politikai egység megteremtését, ha úgy tetszik, az egység látszatát egyetlen időszakban sem nélkülözhetette, valamint hogy a szellemi indíttatásai mellett dicséretes módon jó gyakorlati érzékkel rendelkező és a maguk egységteremtő képességének hiányával tisztában lévő népiek és urbánusok ezt mindig is tudták. Éppen ellenkezőleg azt kell mondani, hogy mind a népieknek, mind az urbánusoknak a mindenkori hatalom birtokosaira gyakorolt hol kisebb, hol nagyobb hatása, befolyása nagy mértékben hozzájárult ahhoz, hogy a különböző mesterséges rendszerek a társadalom egészét totálisan ne manipulálhassák, hogy a magyar társadalom legalább részlegesen megőrizhesse szellemi önállóságát, Kelet-Közép-

Európa más társadalmaiban, amelyekben a huszadik századi szellemi megosztottság ilyen világosan nem fejeződött ki, s amelyek emiatt nem tapasztalták meg a szellemi szempontok gyakorlati érvényesítésének szükségességét, a hatalom ideológiai befolyása, a társadalom szellemi fertőződése erősebb volt, mint nálunk.

A két világháború közötti konzervatív rendszer a magyar társadalom egységesülésének folyamatát megakasztotta, amennyiben a történelmi osztályok szerepfőladása ellenére a társadalmat lényegében változatlanul a hagyományos formák és tényezők jegyében kormányozta. Népiek és urbánusok e rendszerrel szemben úgy értelmezték magukat, mint a társadalmi haladás híveit, és radikális gazdasági-politikai változásokat követeltek. Főllépésüket azonban önhibájukon kívül ellentmondásossá tette az a körülmény, hogy a társadalom egységesülésének korszerű, a múlt századi nemesi liberalizmus önfőlszámolója nyomán támadt hiányt pótolni képes koncepcióját ők nem szolgáltathatták, s hogy adott helyzetben a társadalom konzerválása bizonyos mértékig indokolt volt. A második világháború után viszont a társadalmi haladás programját kisajátító, azzal visszaélő, mert a csöcselék-mentalitásra alapozó hatalom teremtette körülmények között népiek és urbánusok főképpen a minőség szempontját képviselték, az intellektuális-szellemi értékeknek a hatalom ésszerű érdekeivel való összeegyeztetését keresték. Azért ők lettek végül is ezen második együttélésnek is a túlélői, mert a társadalom egységesítésének a föladatát a voluntarista rendszer nem oldotta meg.

A két-három évvel ezelőtt bekövetkezett fordulattal merőben új helyzet állt elő. A társadalom egységének mesterséges megteremtésével próbálkozó hatalom híján, a mai pragmatikus világban érvényesülő demokratikus szabályok szerint népiek és urbánusok hatalomra jutottak, jóllehet, mint eddig sosem, ma sem rendelkeznek a társadalom egybefogásának koncepciójával, és remélhetőleg hagyományaikhoz, önmagukhoz híven a társadalom gyakorlati-politikai egybefogása érdekében mesterséges, erőszakos eszközökhöz ma sem folyamodnak. A dolgok ilyenén állása minden bizonnyal azt jelenti, hogy eljött az ideje a társadalom megosztottságát kifejező népi-urbánus ellentét meghaladásának, a magyar, illetve a kelet-európai társadalmak egységesüléséhez vezető hosszú történelmi folyamat lezárulásának.

Mint a népi-urbánus ellentét általunk javasolt kiegyenlített, ideologikus elfogultságoktól mentes kultúrtörténeti fölfogásából következik, meghaladásának nincsenek kész, valahonnan is kölcsönvehető eszközei, receptjei. Az ellentét korszerűségének, kultúrtörténeti jelentőségének állításából arra a belátásra juthatunk, hogy ezeket az eszközöket a jelen kultúrtörténeti problémaállapot megváltoztatása árán nekünk magunknak kell megteremtünk. A magyar társadalom jelenlegi megosztottságában az a probléma tükröződik, amely az európai társadalmak huszadik századi fejlődését általában meghatározza. Az igazság személyes képviseletének igénye nemcsak nálunk, magyaroknál és nemcsak Kelet-Közép- vagy Kelet-Európa társadalmaiban maradt kielégítetlenül, hanem Európában mindenhol a korábbi zárt, immanens, a személyes tekintélyeket elismerő világkép helyébe lépő nyílt, transzcendens, az individuális szabadságot minden evilági kérdésben totálisan érvényesítő

világkép előföltévéseinek megfelelően. Továbbá az igazság személyes képviselőjének igénye többé-kevésbé egész Európában él az amerikanizálódás, a fogyasztói mentalitás, a kommercializálódás, a szellemi horizont nélküli tömegtársadalommá válás, a gyökerektől, a hagyományoktól való elszakadás állapota elleni tiltakozás formájában. Ugyanakkor vitathatatlan, hogy a polgárosult Nyugaton ez a körülmény nem bontja meg a társadalom civilizált rendjét, nem válik a gazdasági-politikai-szociális-művelődési stb. kérdések megoldásának akadályává. Ennek oka egyszerűen az, hogy a kulturális kötődéseket elfedő, vagy azokat egyenesen tagadó világcivilizáció jelenbeli körülményei között a társadalom tagjainak individualizálódása, intelligens megoldásokra képesség válásának folyamata jó esetben előre halad, az individualizálódás önmagában azonban a ma uralkodó felszínes fölfogással ellentétben nem vezet maguknak a viszonyoknak a civilizálásához, nem eredményezheti a társadalom egységesülését. A nyugati országok polgárosodása ugyanis nem a világcivilizáció körülményei között ment végbe, intézményes rendjének, életformájuknak működőképes kereteit csak azért találhatták meg, mert a korábbi zárt, személyes világkép előföltévései mellett, a keresztény kultúra megdőlése előtt megszülető belátás, létrejövő egyetértés alapján azok kialakíthatók és elismertethetők, a társadalom életében bevezethetők voltak. Ezen föltételek híján azonban az individualizálódás azzal a következménnyel járhat, hogy a társadalom individualizáltabb, intelligensebb, vagy magukat annak tartó tagjai és rétegei, hacsak nem hagyják ott saját kultúrájukat, a társadalmat gettósítva, magukat a náluk kevésbé individualizált egyénektől vagy rétegektől sznobisztikusan vagy éppen nyárspolgári módon elkülönítik. Való igaz, hogy az amerikai civilizáció már a tizenkilencedik, huszadik század határán végbement kultúrtörténeti fordulat előtt is közvetlen kulturális gyökerek, közvetlen kulturális kötődés nélkül alakult ki, hozta létre a maga kétségtelen eredményeit. Az amerikai életforma mai epigonjai azonban nincsenek tekintettel arra, hogy az amerikai társadalmat létrehozó kultúrátagadó puritánok mai utánpótlókkal ellentétben nem feledkeztek meg a kultúráról, hanem azzal valamilyen, jóllehet közvetett, de mégis nagyon határozott, nagyon világos viszonyban álltak.

A társadalmunk egységesülése szempontjából fölvetődő legfontosabb kérdés tehát az, mi akadályozza gondolkodásunk mai rendje mellett az igazság életbeli érvényesítéséről gondoskodni hivatott kultúra szempontjának elismerését, és mi módon oldhatjuk meg ezen akadály eltávolítását? Ezt az akadályt az igazság intellektuális koncepciója elnevezéssel jelöljük, és rajta azt, a civilizáció kezdete óta érvényesülő elképzelést értjük, amely szerint a létre kérdező individuumhoz tartozó, individuális minőségnek tekintett intellektus önmagában, illetve más minőségeket maga alá rendelve, azok érvényesüléséről egyedül gondoskodva, hivatott a dolgokat elrendezni. Az igazság intellektuális koncepciójával mi a magunk részéről az igazság kultúrtörténeti koncepcióját állítjuk szembe, amely kritikai vizsgálódásaink tanúsága szerint a hagyományos fölfogással ellentétben a létigazság működésének helyes, hiteles modelljét szolgáltatja, s amely azt állítja, hogy az emberi világ nem az individuális létrekérdés, hanem a létrekérdést megelőző, azt egyáltalán lehetővé

tevő kulturális léttapasztalás révén részesül az igazságból, még ha létezésének történelmi fokán az ember már nem is lehet meg létre kérdezés nélkül.

Az igazság kultúrtörténeti koncepciója a kultúra szempontjának megújítását, újból való érvényesítését oly módon kezdeményezi, hogy az individuum mindenhatóságát a tömegtársadalom torz következményeinek tükrében kétségbevonja, és a léttapasztalás új, korszerű formáinak kidolgozását szorgalmazza. Az igazság kultúrtörténeti koncepciójának fényében értelmetlennek, de egyben megváltoztathatónak mutatkozik az a jelenlegi helyzet, amely egy társadalomnak a szellemi problémák kezelésére hivatott tagjait és rétegeit, tulajdonképpeni szerepük betöltetlenül hagyva, gyakorlati (gazdasági, politikai, szociális) kérdések intézésére, a gyakorlati tevékenységnek fölfogott politikai hatalom gyakorlására készíti, kényszeríti. Ennek egyetlen föltétele, hogy népiek és urbánusok a szerepbetöltésüket korlátozó paraszti és zsidó reflexeket föladván, a paraszti és a zsidó mentalitás manapság kötelező imitációját abba hagyva, a társadalom régóta húzódo és régóta időszerű egységesülése érdekében önmaguk kulturális emancipálásához és a társadalom értelmiségi szerepre igényt nem tartó rétegeinek kulturális rehabilitációjához látnak. Az érvényét mára elvesztő és ma már csupán a dolgok helyes megítélését akadályozó intellektuális koncepción túl ugyanis nincs annak semmi akadálya, hogy az egységesülésének vágyától áthatott és a kívánt célhoz vezető utat megismerő társadalom az értelmiség szellemi vezetését és önmaga kulturális rehabilitációját elfogadja. Így teremődik meg, és egyáltalán így jut szóhoz az az új polgári réteg, amely a 19. századi klasszikus polgárság idejélmúlt privilégiumaitól és korszerűtlen arisztokratikus ambícióitól szabadon, a praktikus teendőket kényszerű kulturális hisztériák és racionális szempontból érthetetlen ideologikus csatározások nélkül ellátja.

A kulturális emancipáció azonban nem csupán a magyar társadalom történelem alatti és társadalmon kívüli reflexeket átörökítő népieire és urbánusaira vár, hanem hozzájuk hasonlóan Nyugat-Európa klasszikus polgári hagyományokkal rendelkező értelmiségére is. A nyílt, személytelen világkép és az annak megfelelő tömegtársadalom az értelmiséget Nyugaton is megfosztotta kulturális szerepétől, a társadalom szellemi vezetésére a nyugati típusú polgári értelmiség is alkalmatlanná vált. A modern világcivilizáció rendszere ugyanis megmutatta, hogy a polgárosodás korábbi, nemzeti keretek között megvalósuló, vagyis a kultúra szempontját impliciten érvényesítő formája mára érvényét veszítette, a polgári értelmiség a társadalom egységes volta, intézményeinek kifogástalan működése ellenére a talajt a lába alól szükségszerűen elvesztette. Ez az oka, hogy a huszadik század végén egységesülő magyar társadalom és a kelet-közép-európai társadalmak számára a polgári típusú nemzetté válás nem szolgálhat alkalmas modellül. A nemzet mint a nyelv, a faj, a műveltség, a gazdaság, az államiság szempontjai által létrehozott immanens egység túlléte önmagát, az egész világot behálózó gazdasági, politikai, műveltségi vonzások, valamint a korábbi egységet megbontó nyelvi, faji, vallási stb. ellentétek a nemzet eszméjének időszerűtlenségét megmutatják. Helyét a változott körülményeknek megfelelően a kultúra szempontja kell, hogy elfoglalja, amely a modern vallási fölfogás

értelmében transzcendens jellegű, s amely az arisztokratikus értelmiségi szerepvállalás révén laicizálódik.

A társadalom egységesülésének múlt századi, polgári modellje, mint azt a szabadság és egyenlőség jelszava kifejezte, célja teljesülését a társadalmi különbségek eltűnésével, az előjogok föladásával, az egyén társadalmi helyzetének uniformizálásával mérte. Minthogy az egységesülés individuális eszméje a zárt társadalom keretei között igazában sosem teljesült, a modern tömegtársadalomban viszont teljes abszurditását megmutatta, nem tekinthető meglepőnek, hogy a társadalomnak a kultúra jegyében megvalósuló egysége nem az egyének társadalmi egyenlőségének, illetve nem az érdekében teendő individuális erőfeszítések szabadságának a jegyében áll. Arisztokratikus és polgári, szellemi és gyakorlati, kulturális és civilizációs szempont megkülönböztetése ugyanakkor nem jelenti új előjogok adását, a társadalmat megosztó ellentétek újból való kiélezését, mert míg a mai viszonyokat meghatározó sikerorientált, individuális önmegvalósításra törekvő, civilizációs elvű rend csak a dolgok, a viszonyok, a gyakorlat teremtette személytelen különbségeket tolerálja, az új, személyes választáson alapuló, kulturális elvű berendezkedés — a tények és a körülmények józan elismerése mellett is — a közvetlen gyakorlati érdekektől nem mozgatott szellemi teljesítményt tiszteli, azt állítja a figyelem középpontjába.

A kulturális emancipáció feladata tehát nemcsak a megosztott magyar társadalom népieire és urbánusaira, hanem a világcivilizáció által maga alá rendelt minden kultúra és társadalom értelmiségére is vár. Ugyanakkor a kulturális emancipációt kezdeményezni nemcsak a civilizáció rendjét érvényesítő polgárosult társadalmak értelmisége nem lehet képes, de Közép- és Kelet-Európának a magyarhoz hasonlóan megosztott társadalmainak értelmisége sem. A 19. században még nem polgárosodó német társadalom e tekintetben azért nem jöhet szóba, mert a századunk első felének viharából a maguk módján tanuló németek mára a fogyasztásra berendezkedett tömegtársadalom keretei között a civilizált nyugathoz mégis fölzárkóztak, a német társadalom egységesülése a félmúltban megtörtént. A lengyelek és a csehek azért nem, mert civilizációs elmaradásukért nemzeti büszkeséggel és tragikus nemzeti tudattal egyoldalúan a Nyugatot vádolva, illetve a Nyugathoz való hasonulásuk illúziójától elaltatva, nem inspiráltak igazában a problémákkal való szembenézésre. Az ügyenevezett balkáni társadalmak esetében pedig az individualizálatlan tömegek nyomasztó tapasztalata akadályozza a következetes és átfogó intellektuális szerepvállalás kibontakozását. Az oroszok viszont, akik a jövőben minden bizonnyal a németekhez hasonlóan pragmatikus megoldásokkal kísérleteznek, de racionális következtetésekre közismerten náluk jóval kevésbé hajlamosak, a társadalom egységesítésének föladatát a jelen föltételek mellett nem oldják meg.

Fölmerül a kérdés, mi teszi képessé a magyar társadalmat az értelmiség kulturális emancipációjának és az egész társadalom kulturális rehabilitációjának kezdeményezésére, vagyis az igazság kultúrtörténeti koncepciójának kidolgozására és alkalmazására? Véleményünk szerint itt semmiképpen sem esetleges civilizációs

vagy művelődéstörténeti körülményekről, hanem a kultúra "genetikus" sajátosságáról van szó. A magyarság az indoeurópai népek által létrehozott európai kultúrában példátlan módon nem rendelkezik azzal, az indoeurópai Olümposzban kifejeződő civilizációs egységképpel, a kozmoszt, rendet teremtés, az individuális igazságkeresés reflexszerű képességével, amely föltehetően a mezopotámiai kultúrával való egykori érintkezésben alakult ki, s amely számukra civilizáció és kultúra mint létrekérdés és léttapasztalás kettősségének intellektuális kezelését, civilizált kultúra alapítását és fenntartását lehetővé tette. Ennek az előzetes, a saját civilizáció alapítását megelőző egységképpetnek a hiánya az igazság intellektuális koncepciójának fényében, vagyis a gondolkodás hagyományos rendje szerint a magyarságot még Közép- és Kelet-Európa azon népeihez képest is "barbárnak" mutatja, akik pedig, a Rajnától keletre és az Alpoktól északra élvén, az antik civilizáció értékeiből közvetlenül ugyancsak nem részesültek, akik emiatt hozzájuk hasonlóan nem oszthatták azt a másik, nyugat-európai evidenciát, hogy a kultúra természetes adottság, illetve hogy a természetben a kultúrához hasonló rend érvényesül, akik kultúrájuk egységesítésének föladataival sokkal nehezebben birkóznak meg, s akik következképpen nyugat-európai szemmel nézvést maguk is barbárnak minősülnek. Ha azonban kritikátlanul elfogadjuk az intellektuális koncepció sugallatát, és engedelmesen belenyugszunk a kétszeres barbárságunkat kimondó és nálunk minden szomszédunkat civilizáltabbnak fölűntető ítéletbe, örök időkre megoldhatatlan rejtély marad, hogyan alapított a magyarság keresztény államot, és hogyan maradt fenn ez az állam ezer éven keresztül Európa kellős közepén. Mint ismert, a nem indoeurópai származású finnek svéd főnhatóság alatt élve, a népi-paraszti kultúra szintjén maradtak, a Duna-menti bolgár államot alapító és keresztény hitre térő törökök pedig igen rövid idő alatt saját kulturális arculatukat elvesztették, a környező szlávokba beolvadtak.

A helyzet az, hogy a magyarságot történelme során más, hozzá hasonlóan civilizált népekkel ellentétben az igazságnak vagy a hitnek a tényleges létállapottól elidegenítő, a civilizációt a kultúrával szemben tévesen elsődlegesnek mutató intellektuális koncepciója helyett a lét tulajdonképpeni szerkezetét tükrözni képes, a kultúra elsőbbségének tapasztalatát kifejező kultúrtörténeti koncepció intuíciója irányította. E különös jelenséget a magyarság sajátos kultúrtörténeti útja magyarázza. A magyarság, mint a népvándorlás korának nomád népei általában, előbb ismerkedett meg az egyetemességnek az archaikus kultúrák bomlása nyomán keletkező eszméjével, mint azzal, az igazság kérdését fölvető és az igazságot kereső individuum pozícióját kialakító civilizációs egységképpel, amely ezeket az archaikus kultúrákat, civilizációkat annak idején létrehozta. A népvándorlás jelenségét magát is, amelyet pusztán esetleges materiális tényezőkkel szokás magyarázni, minden bizonnyal az archaikus civilizációk kinyílása nyomán kibontakozó univerzalizmus-képzet inspirálja. Ha a térítő vallások ekkoriban végbemenő keletkezése vagy a makedón, majd a római birodalom kialakulása ennek az új szemléletnek tulajdonképpeni eredménye, akkor a hun vagy a mongol birodalom létrejötte, az Attila vagy

Dzsingisz kán nevéhez kötődő vállalkozás annak valamiféle, tulajdonképpen nemkívánatos, de semmiképpen sem elhanyagolható mellékterméke, olyan árnyékjelenség, amely nélkül a fény ragyogását igazán méltányolni nem lehet, s amelynek elhanyagolása, figyelmen kívül hagyása az emberi történelem egységes folyamatának megértését akadályozza. Amikor a középkori keresztény gondolkodás Attilát vagy Dzsingisz kánt "Isten ostorának" mondta, a nomád hódítók fergeteges sikereit éppen így ítélte meg: sem nem dicsőítette az emberiség normáit megszegő, a civilizáció értékeit romboló sikeres férfiakat, sem nem határolta el magát képmutatóan tőlük, az értékörzés kényeskedő pózába merevedve. Semmi kétség, torz és pusztító az olyan egyetemesség, amely a maga egységteremtő, hatalmat akaró ördögi megszállottságával az igazságot, a lelki-szellemi értékeket, az ember létre nyitottságát, az individuumértékteremtő képességét szem elől téveszti. De zsákutcába torkollik végül az a gondolkodás is, amely saját tapasztalati körébe zártan, végeredményben ostobán a lélek, a szellem értékeit, az ember individuális minőségeit természeti adottságnak tekinti, s hiányuk, elmaradásuk esetén — értetlenül, a jelenségek tudomásulvételére képtelenül — csüggesztő moralizálásba bocsátkozik.

Nem vitás, ha a magyarságot az írott történelem körébe lépésének pillanatában csupán a Kárpát-medencét egykor birtokló Attilának és hunjainak példája vezette volna, róla sok jót nem mondhatnánk, de akkor a történelem már régen kimondta volna felette az ítéletet, s ahogy Attilának vagy Dzsingisz kánnak nem sikerült, Árpád sem lehetett volna képes népét a megtartó és értékteremtő civilizáció vonzáskörébe bekapcsolni. Nemeskürty István igen lényeges mozzanatra hívja föl a figyelmet, amikor *A bibliai örökség. A magyar küldetésstudat története* (Szabad Tér Kiadó, 1991.) című könyvében lényegében azt állítja, hogy Attilára, a hunokra hivatkozásunk önmagában alkalmi, bár — nomád népről lévén szó — igen jellemző motívum. E motívum tulajdonképpeni értelmét véleménye szerint az adja meg, hogy a hun-magyar rokonság mítosza révén a magyarság a Kárpát-medencét a Biblia, a zsidó Ószövetség szellemében mint Kánaánt, az Ígéret földjét veszi birtokába. A Nemeskürty István által kiemelt szempont azt jelenti, hogy a honfoglaló magyarság már nem a civilizációtól érintetlen, a civilizáció értékei iránt érzéketlen nomád népek egyike, hanem olyan közösség, amely Istenről, igazságról, bűnről és büntetésről tudván a letelepedett életmódot elfogadhatja, sőt amely sajátos küldetésstudata révén a letelepedett, civilizált népekhez képest is kiválasztottnak véli magát.

Miben is áll a magyarságnak ez a "kiválasztottsága"? Semmiképpen sem egyszerűen a Kárpát-medencéhez, az Ígéret földjéhez való jogot jelenti. A magyarság, mint annak idején a zsidóság is ígéretet az Istenről rá kiszabott szellemi föladat fejében kap. Észre kell vennünk, szellemi-kultúrtörténeti föladatvállalás nyilvánul meg abban, hogy a magyarok, akik a keresztény értékelést elfogadva, Attilát "Isten ostorának" tartják, a hunok leszármazottainak Góg és Magóg fiainak hirdetik magukat, vagyis szemléletük középpontjába állítják civilizációnak és kultúrának az indoeurópai népek látókörén kívül eső ellentétét. Azok a népek, amelyek Attilát, mint egy tőlük idegen, számukra borzalmas nép vezérét nevezik

Isten ostorának, bár keresztényi alázattal benne saját bűnük büntetését látják, szemléletük nemkívánatos lehatárolódása miatt civilizáció és kultúra ellentétével sosem fognak úgy szembenézni, mint a magyarok, akik a lét paradoxitását közvetlenül kifejező élmény hordozói. A magyarság kultúrtörténeti föladata minden bizonnyal az, hogy a végső kérdések föloldhatatlanságát megtapasztalván, az egymást nem értő népek és kultúrák között, a bábéli nyelvzavar állapotában közvetítsen, hogy a kultúrát érthetővé tegye mind annak hordozói, mind más népek számára.

Mint ismert, a magyarok a civilizáció bizonyos elemeit azoktól a kazároktól sajátították el, akik az egyetemesség barbár nomád élményével, úgy látszik, elégedetlenül, állítólag főképp politikai megfontolásból, az iszlám terjeszkedés és a bizánci befolyás ellen védekezve, az egyistenhit harmadik, pontosabban első változatát, a zsidó vallást választották. Miután kultúrtörténeti jellegű események kapcsán praktikus és annak megfelelően értelmetlenül esetleges magyarázat sosem lehet kielégítő, a magunk részéről megkockáztatjuk azt a föltételezést, hogy a maguk sajátos államszerveződésében bizonyos önálló szellemi tájékozódásra képes kazárok számára az egykori nomád zsidó nép vallása, az ószövetségi vallás tűnt a leginkább megfelelőnek. Igaz, ezt az állítást, tudomásunk szerint más analóg eset nem igazolja, de hát a nomád népek ritkán választanak önként vallást, ritkán vannak a szabad szellemi választás helyzetében. E szimpátia alapja természetesen nem egyszerűen az életforma külsődleges megnyilvánulásainak bizonyos mértékű hasonlósága, hanem minden bizonnyal az a lényegi analógia, hogy mint a bibliai időkben a zsidók, a félnomád, nomád kazárok is a magasán civilizált népekkel, birodalmakkal szemben kívánják védelmezni a maguk nomád kultúráját.

A transzcendens Isten képzetét megteremtő zsidó vallás ugyanis miközben az igazság, az intellektus, a civilizáció, az individuum szempontját elismerteti és kiemeli a népet a barbár primitív létezés állapotából, figyelmének középpontjába mintegy önazonosságának védelme érdekében nem az individuális létrekérdézet, a civilizációs sikerek hajszolását, a művelődést stb. állítja, hanem a kulturális együttélés léttapasztaltató képességét, az egyénnek a választott néphez tartozását. A bibliai Isten ugyan nem valamely rideg állami kultusz középpontja, hanem — a kaldeus papkirályokhoz hasonló közvetítőket mellőzve — a hozzá forduló hívó emberekhez szól, mégis nem az egyes emberek privát sorsával foglalkozik, ő Izrael Istene. Mindez tehát nagyon is megfelel a civilizált népekkel szembenálló, magát velük szembeállító, mert magát tőlük különbözni látó, de velük mégis egyenrangúvá válni akaró szemléletnek.

Az európai kultúra további fejlődése vagy a világcivilizáció létrejötte szempontjából döntő jelentőségű transzcendens istenképzet kialakulását tulajdonképpen éppen a saját kultúráját védő nomád zsidó népnek a folyam menten civilizációkkal való szembenállása, s ezen szembenállásban civilizáció és kultúra ellentétének megtapasztalása magyarázza. Az Istent éppen ezért kell a világon túlnak, a dolgok előttinek, a dolgokat a semmiből teremtőnek elképzelni, mert a zsidóság kultúrtörténeti tapasztalatának fényében a világon belül ilyen föltétlen és megrendíthetetlen

egység, mindenható erő nem képzelhető el. Míg a transzcendens Isten képzetét megteremtő ókori zsidó nép, szellemi különállásának védelmére törekedve civilizáció és kultúra ellentétének feloldhatatlanságát *meგრapasztalta*, a magyar népre, amely ugyanezen tapasztalat birtokában is a keresztény egyetemesség eszméjét választotta, az a föladat várt, hogy ezt a tapasztalatot az intellektuális belátás körébe vonja, a létproblémákban való tájékozódást lehetővé téve, *tudatosítsa*.

Az ószövetségi hit, amely a zsidó állam felbomlása, a zsidó kultúra fölfüggesztődése miatt személyességét, elevenségét elveszítette az államuk föntartásáról gondoskodni kívánó kazárok értelmezésében talán bizonyos mértékig megelevenedett, de legalábbis e hittel szemben ismételtelen olyan követelményeket támasztottak, hogy az élet dolgaiban a hívő embert eligazítsa. Ebben a környezetben az Ószövetséget átható nyílt és személyes mentalitás a magyarság első és kultúráját a jövőben meghatározó civilizációs élményévé vált. Minthogy azonban a zsidó vallás a létkérdések elrendezését csak egy magát elszigetelő, a kiválasztottság tudatában lévő nép számára biztosította, és minthogy az egyetemesség korszerű követelménye mellett az ilyenfajta elszigeteltség föntartásának lehetetlenségét a korábbi mentalitását a nyílt, személytelen világképhez igazítani kényszerülő zsidóság sorsa megmutatta, a magyarság — esetleg a kazár próbálkozások kudarcából is okulva — a kereszténység irányába tájékozódott, de későbbi tájékozódása az első élmény hatását el nem homályosíthatta.

A népvándorláskori nomádságot átható egyetemességélmény és a Biblia sugallta egységképzet közötti ellentét áthidalhatatlanságának tapasztalatából a kazárok lényegében azt a tanulságot vonták le, mint az ókori Judeának a hellén-római egyetemességélménnyel megismerkedő lakói, föladták államukat, és hitüket, kultúrájukat fölfüggesztve, úgymond zsidókká váltak. A magyarok viszont a nekik kijutó kultúrtörténeti föladatnak megfelelően az egyetemességet és a civilizációs egységképzetet az ellentétek áthidalhatóságának indoeurópai illúziója nélkül is egybekapcsolva, a keresztény vallás, a keresztény kultúra keretei között keresik kezelésük lehetőségét. A kereszténységet már sajátos zsidó-nomád küldetéstudattal felvevő magyarság egyfelől az igazság intellektuális koncepcióját mint az egyetemesség-elv civilizált érvényesítésének korszerű biztosítékát elfogadta, fegyelmezetten beilleszkedett a keresztény Európa zárt, személyes világképe által megszabott — és számára kétségtelenül kissé szűkre szabott — rendbe, és azt, ami a zárt, keresztény társadalom keretei között élményei közül egyáltalán elmondható volt, az igazság intellektuális koncepciójának nyelvén fogalmazta meg, de mintegy a civilizáció immanens megalapozhatóságát sugalló indoeurópai evidencia jótékony biztonságérzetét, illetve naiv, szűk látókörű illúzióját nem osztotta, kultúraföntartó erejét nem ez, a problémáira csak részlegesen alkalmazható koncepció, hanem az igazság, a hit másik, lappangva, kifejtetlenül ható kultúrtörténeti koncepciója szolgáltatta.

Az igazság kultúrtörténeti koncepciójának a korban érvényes intellektuális koncepció mögött munkáló intuíciója magyarázza, hogy a zárt, keresztény kultúra körülményei között, a zárt, személyes világképtől áthatott Európa kellős közepén a

magyar társadalom befogadó társadalom volt, talán az egyetlen *befogadó kultúra*. Az egykori gyarmatok helyén létesült bevándorló társadalmak, mindenekezlött az Amerikai Egyesült Államok, amelyet a kultúrát tagadó, a kultúrát otthagyo puritánok alapítottak, nem befogadó kultúrák, hanem *befogadó civilizációk*, azokat nem a nyílt, személyes mentalitás, hanem már az elmúlt századokban, a zárt, személyes világkép európai érvénye idején is a nyílt, személytelen világkép intuícója jellemez. A kultúrtörténeti koncepcióra utaló nyílt, személyes mentalitás magyarázza, hogy a magyar társadalom nem törekedett a nemzetiségek beolvasztására, hogy az immanens egységet jelentő nemzet kialakítását a kontinens más társadalmával szemben vallási megszállottsággal lényegében nem szorgalmazta, de ugyanezen okra vezethető vissza az is, hogy a társadalmat reprezentálni kívánó nemzeti polgárság nálunk sosem alakult ki, hogy a civilizáció eredményei a társadalom (kulturális, politikai) teljesítményeihez és lehetőségeihez képes elmaradtak. A hit kultúrtörténeti koncepciójának intuícója magyarázza, hogy a magyar történelmi osztály, amely előzőleg már a polgárosodás időszere teendőit és az adott kultúrtörténeti sajátosságok mellett egyáltalán kivitelezhető földadatait magára vállalta, századunk elején, a zárt, személyes világkép összeomlása idején — amint azt Ady életműve és a hatalmat átadó Károlyi Mihály történelmi gesztusa tanúsítja — pozícióját lényegében földadta, hiszen a maga nyílt, személyes pozíciójáról sem a tevékenységének külső kereteit jelentő zárt, személyes világképhez nem ragaszkodott körömszakadtáig, sem a tőle idegen nyílt, személytelen világkép kialakításához nem kívánt asszisztálni. Ez magyarázza, hogy az új körülményekhez alkalmazkodni inkább képes paraszti és zsidó mentalitás számára a terepet átengedte, a társadalom megosztottságának világos kifejeződését lehetővé tette, és — az immár nem civilizációs, hanem az adottságainak megfelelő — kulturális egységesülésének legfontosabb föltételeit megteremtette. Sőt, úgy gondoljuk, nem túlzás azt állítani, hogy 1989-ben ismét ez a modell kezdett el működni, amikor az úgynevezett proletárdiktatúra vezetése, a tanulságot az idők változásából levonva, a korábban megkapott hatalmat önként visszaadta, hiszen a kulturális modellek, reflexek a tudatos individuális döntéseknél mélyebb szinten működnek.

A népi-urbánus ellentét kultúrtörténeti háttérének és jelentésének megvilágítása ráirányítja a figyelmet a probléma félreértésének azon negyedik, a népi szemléletből táplálkozó lehetőségére, amely az ellentétet mintegy örökkévalónak mutatja, úgy tekint rá, mint amely az idők kezdete óta, mindig is volt, s amely, amíg a világ világ, amíg magyar kultúra van, mindig is lesz. Kétségtelen, hogy szerep és lehetőség, nyílt, személyes beállítottság és a keresztény kultúra zárt, személyes jellege, a hit kultúrtörténeti koncepciójának intuícója és a tényleges érvénnyel rendelkező intellektuális koncepció közötti ellentét valamiképpen mindig áthatotta a magyar társadalmat, a magyar kultúra megnyilvánulásait. Mégis erről az ellentétről beszélni csak azóta tudunk, amióta a népi-urbánus problémában megmutatkozott, és a huszadik században először megmutatkozó népi-urbánus kettősséget hiba volna összezerélni azokkal a jelenségekkel, amelyek benne, ebben

a sajátos modern képződményben tudatosodnak. Nem valamilyen folklorisztikus, a néphiedelmekben megőrzött ősi, titkos, sámános tudásról van szó, amelyek előttünk, az okkult jelenségek iránt érdeklődő huszadik századi emberek előtt feltáruulnak, hanem a magyar kultúra lényegi sajátosságáról, amely most intellektuálisan körüljárhatóvá válik, korábbi mítikus formájából kilépve világosan és határozottan megmutatkozik, amelyről eddig mint olyanról igazában senki sem tudott, még ha annak tapasztalata természetesen a magyar kultúra minden megnyilvánulását valami módon át is hatotta. És nem kevésbé félreértés azt föltételezni, hogy ez a megosztottság mindig is lesz, mert éppen arról van szó, hogy a magyar kultúra sajátosságának megvilágítása nyomán az elrendeződik, az ellentét kezelhetővé válik, megszűnik veszélyes feszültségek forrása, gondolkodásunk és életünk állandó nyugtalanító tényezője lenni.

A magyar kultúrát megosztó népi-urbánus ellentétnek a kultúrtörténeti koncepció, a nyílt, személyes mentalitás jegyében való elrendezése annak a feszültségnek az oldását is ígéri, amely századunkban a zárt, személyes világkép felbomlása és a nyílt, személytelen világkép bevezetése során az indoeurópai keresztény és a zsidó szempont ellentétének történelmi kiéleződéséhez vezetett, amely az európai kultúra átmeneti hanyatlásával járt, Európa megosztását okozta, és a nagymúltú kontinenst valódi lehetőségeihez képest méltatlanul a világcivilizáció óceánjának egyik szigetévé fokozta le. Az igazság, a hit kultúrtörténeti koncepciójának fényében kimondhatóvá és ezáltal értékesíthetővé válik az, az élet által lépten-nyomon kínált tapasztalat, hogy a lét személyességéből adódóan nem lehet igazán nyílt, a létre nyitott az a gondolkodás, az a magatartás, amely személytelen, mint ahogy végül is nem tudott igazán személyes maradni a keresztény kultúra korábbi, zárt, a létre nyitottságáról külön gondoskodni nem hajlandó, a személyesség keresztény normájának jelentőségét eltúlzó rendje. A keresztény kultúra egyensúlyának fönntartásáról tehát egyetlen vallás nem gondoskodhat: a személyesség követelményét középpontba állító, de érvényesülésének lehetőségeit eltúlzó, vagyis világképét "bezárni" hajlamos keresztény mentalitást kultúrtörténeti szempontból kívánatos, hogy ellensúlyozza a zsidó szempont, amely saját kultúrájának fölfüggesztése miatt a világot "nyílnak" mutatja, amely a létre kérdezést a személyes léttapasztalattal szemben szorgalmazza, de amely ugyanakkor ugyanazon okból meg van fosztva a léttapasztalás, a személyesség érvényébe vetett hit képességétől. A keresztény és a zsidó vallásnak mint vallásnak az egymáshoz közelítése a kultúrtörténeti koncepció értelmében, — nyíltság és személyesség követelményének paradox viszonya miatt — nem lehetséges és nem kívánatos, nyíltság és személyesség követelményét a kultúra harmonikus működéséért felelősséget érző, arisztokratikusan hangolt, s ezáltal az életkérdések individuális érdekű elrendezése, illetve a vallás szempontja fölé emelkedni képes értelmiség hivatott egybehangolni. A magyar társadalom népi-urbánus ellentétében mint problémában ennek, az európai kultúrát megújítani hivatott új értelmiségi föladatvállalásnak a lehetősége adott, amely realizálása esetén Európa egésze számára mintául szolgálhat.

AZ "ARANYKETREC", AVAGY A MAGYAR ZSIDÓSÁG SZEGREGATÍV ASSZIMILÁCIÓJA

Az alábbi írás: gondolat kísérlet az urbánus csoport szociológiai leírására. A benne foglaltak természetesen nem vonatkoztathatók ama zsidó rétegekre, amelyek erőteljesebben őrzik vallási-etnikai identitásukat. Erősen kihegyezett, hipotetikus eszmefuttatásokban két fő kérdésre keresek választ. Az egyik: Miért van az, hogy míg a magyar zsidóság legnagyobb része a nyilvánosság előtt nem vallja magát zsidónak, addig a nemzsidók — függetlenül attól, hogy antiszemiták, "filoszemiták" vagy a kérdésben közömbösek-e! — zsidónak tartja őket? A másik kérdés tán meghökkentő, de cseppet sem indokolatlan. Így hangzik: Hogyan lehetséges az, hogy Magyarországon elmaradtak a többi volt keleti blokkországban gyakori anticionista kampányok és a zsidók emigrációba kényszerítése? (A későbbiekben majd igyekszem megmutatni, hogy a két kérdésre adható válaszok hogyan függenek össze.)

Az első kérdéskörrel kapcsolatban — a vonatkozó empirikus vizsgálatok hiányában¹ — hipotetikus értelmezési kereteket kell keresnünk a zsidóság auto- és heterodefíníciója közötti eltérésekre, vagyis arra, hogy míg a magyar zsidóság nem tartja magát etnikai csoportnak², környezete szemében viszont — kirekesztő szándék nélkül is — annak számít, mégpedig a nagyszámú vegyes házasság ellenére is (sokszor nemzsidó házastársról vagy a nemzsidó barátokról is úgy vélik, hogy olyan körbe tartoznak, ahol a zsidók játszanak "hazai pályán", az ő magatartási szabályait kell elfogadni, főleg azt, hogy a zsidók kritizálása azonos az antiszemizmussal). Az egyik lehetséges és manapság befolyásos magyarázat erre az, hogy "az antiszemizmushoz kellene a zsidók"³. A továbbiakban szeretnék érveket felsorakoztatni amellett, hogy ez a felfogás nem kielégítő, éspedig nemcsak azért, mert engem itt és most nem az antiszemizmus érdekel, hanem — Bibó nyomdokain haladva⁴ — az,

¹A kitételről: Erős Ferenc-Kovács András-Lévai Katalin: "Hogyan jöttem rá, hogy zsidó vagyok?" Interjúk. Medvetánc, 1985/2-3. 129-145. old.

²Az ellenpéldáról lásd Volenszky Paula bibliográfiáit az ún. "nemzetiségi vitáról" a Múlt és Jövő folyóirat 1989-1990-es számaiban.

³E felfogást a legreprezentatívabb módon Csepeli György: ... És nem is kell "zsidó" (Kozmosz könyvek, 1990) című könyve fejti ki.

⁴Bibó különbséget tesz zsidóellenes előítélet, valamint a nemzsidóknak a zsidókról szerzett — dehumanizált, vagyis: szegregált — tapasztalatai között. Erről lásd: Bibó István: Zsidókérdés

amiben antiszemiták és nem antiszemiták percepciói közösek. Ehhez azonban majd rá kell mutatnom azon megközelítések viszonylagos egyoldalúságaira is, amelyek az antiszemitizmus létét kivetítéses, bűnbakképzési mechanizmusoknak tulajdonítják, illetve a zsidó etnicitás felvállalásának elutasításáért az identitás marginalizálódását, vagy a marannusokhoz hasonló mimikrizést okolják.

Ez egyben azt is jelenti, hogy szociálpszichológiai jelenségeket (kategorizációs ítéletek) elsősorban nem szociálpszichológiai, hanem makroszociológiai szemlélettel veszek majd górcső alá. Azokat a történelmi folyamatokat, strukturális és rétegződési tendenciákat kívánom elemezni, amelyek a zsidókérdésben uralkodó definíciós gyakorlatok, illetve az ezekben megtestesülő materiális és szimbolikus konkurenciaharcok kontexusát alkotják. Az elemzés során — az objektivizmus helyett — Bourdieu-t követve⁵ — egy reflexív, relacionista szemléletet igyekszem érvényesíteni. Ezért az elemzés kezdeti szakaszában nem foglalkozok állást abban a kérdésben, hogy "ki a zsidó?", illetve "ki antiszemita?". E kérdésfeltevéseket az induktív tudományosság, a fogalomtisztázás igénye motiválja, mégsem segítenek meglátnunk a fától az erdőt. Sokkal gyümölcsözőbbnek tartom, ha így tesszük fel a kérdést: Kik és hogyan határozzák meg azt ma hazánkban, hogy ki zsidó (illetve antiszemita), és mennyire segítik vagy gátolják ezek a meghatározások kiigazolóikat, illetve "elszenvedőiket" a társadalmi konfliktusok sikeres megharcolásában? Ebben a megfogalmazásban a "zsidó", illetve az "antiszemita" fogalma nem skolasztikus definíció eredménye, nem valamely objektum leképezése, hanem vonatkozási rendszerként eltérően, a társadalmi tér különféle "domíniumaiként", a konkurenciaharcok erőterében értelmeződik.

Előjáróban és tézisszerűen annyit szögeznek le válaszként, hogy a mai magyar társadalomban a nemzsidók mondják meg azt, hogy ki zsidó, és az antiszemitizmus ellenfelei mondják meg azt, hogy ki antiszemita. Mindehhez rögtön két további kérdés kívánczik. Az első: Miért hiányoznak az önmeghatározások? A második: Miért aszimmetrikusak a hetero-definíciók értelmezési keretei? (Hiszen az egyik esetben egy etnikai csoporthoz való tartozás, a másik esetben pedig az etnikummal szembeni ellenséges beállítottság szolgál a vitatott tényállás állításainak vagy tagadásainak kontextusául, ami az első esetben a Gemeinschaft-paradigmán nyugvó nemzeti, a második pedig a Gesellschaft-alapú emberjogi beszédmód dominanciáját feltételezi. Eszerint a küzdelem téje az «is», hogy ki képes lefedni a nyelvi mezőket.)

Lássuk tehát, miért nem vallja magát minálunk szinte senki sem zsidónak, illetve antiszemitának? Első látásra kézenfekvő a felelet: azért, mert a kommunista diktatúra mindenféle pluralizmust, mindenféle identitást underground helyzetbe szorított. A piacgazdaság hiánya, a szabad sajtó, a szabad választások és a szabad

Magyarországon 1945 után. In: Bibó István: Válogatott tanulmányok. II. kötet. Magvető, 1986. 688–709, 805–809. old.

⁵Pierre Bourdieu: Az identitás és reprezentáció. Szociológiai Füzetek 1985/1. 7–21. old.

szakszervezetek törvényen kívül helyezése azonban nemcsak az objektív lehetőséget veszi el az egyéni és csoportérdekek és identitások nyílt artikulációja elől, hanem az erre irányuló motivációt, az ehhez szükséges mentalitásokat, mintakészletet is kiöli, sőt: ellenérdekeltséget teremt, és az értékrendeket, a kultúrát is ehhez idomítja. Míg a nyugati társadalmakban az egyén szinte rákényszerül arra, hogy kitalálja, megfogalmazza, felvállalja — és ezáltal: "eladja" — magát, addig az államszocializmusban éppen fordított a helyzet. Itt az osztály nélküli társadalom ideológiája az önérdeket is csak az össztársadalmi érdek álcája mögé rejtezetten hagyja érvényesülni, sőt, a konfliktusok akkor vívhatók meg a legsikeresebben, ha az ellenfelet sikerül a partikularizmus vádjával illetni. Ilyen feltételek között nem Ego, hanem Alter identitása a releváns, ezt kell kitalálni, kidolgozni — csak éppen nem pozitíve, hanem ellenségkép formájában.

Mi az, amit Ego a saját háza táján ködösíteni, takargatni kíván? Az informális, rokoni-baráti kapcsolatok, a klientizmus, amelyek egyetlen modern társadalomban sem legitimálhatók nyilvánosan, így az államszocializmusban sem. Itt azonban a politikai legitimáció, egyáltalán: bármiféle teljesítmény elismertetése elé súlyos akadályok tornyosulnak. Piaci mechanizmusok hiányában a teljesítményt nem lehet mérni, ehelyett "zsúrik pontoznak", mégpedig a felülről vezérelt, bemenet-elvű szabályozás alapján. Ez máris táptalaja annak, hogy az elért státuszok is askriptív színezetet nyernek, és fiktív meritokrácia alakul ki, ahol nem az a kritérium, hogy ki mit tett le az asztalra, hanem az, hogy ki kicsoda — hetero — definíció szerint.

Ez alássa az egyetlen manifeszt meritokráciát, amely az államszocializmus alapvető legitimációs bázisa volt: a végzettség, képzettség szerinti. (Az állampolgári lojalitás, a politikai magatartás érdemként tételezése a Rákosi-korszakban kifejezetten delegitimáló és destabilizáló hatásúnak bizonyult.) "Minálunk mindenkinek tarsolyában a marsallbot, mindenki tanulhat!" — hangzott a jelszó, amely a tudást tette a teleologikusan tervező redisztributív rendszer fő karrier-emeltyűjévé. Milyen nagy volt a csalódás, amikor kiderült: a kulturális hiánygazdaság, a preszelektív iskolarendszer privilégiumokat és patrónus-kliens kapcsolatokat teremt — esélyegyenlőség helyett!

Ez a nagyon általános struktúrákép csak a népi-urbánus ellentét "reneszánszának" néhány elvont keretfeltételét rögzíti. Az elemzés hatókörét ezért ki kell terjesztenünk a magyar zsidóság 1945 utáni társadalomtörténetének néhány alapvető tendenciájára is, hogy megérthessük: milyen tényezők játszanak közre abban, hogy társadalmi konfliktusok etnizálása, illetve deetnizálása tárgyában ugyancsak éles "meta-konfliktusok" robbanhatnak ki, és hogyan magyarázható mindez olyan antropológiai, illetve etnoszociológiai jelenségekkel, amelyek alapján a népi, illetve az urbánus "törzsek" kialakulása a különböző eredettudatú rokonsági barátsági rendszerek, klánok, klikkek ("inkább ideologikus", mint "valóságos") integrációjából vezethető le?

A magyar zsidóság 1945 utáni helyzetét alapvetően meghatározta, hogy míg a dualizmus korában — szándékaikkal megegyezően — hivatalos státuszuk szerint

nem nemzetiségnek, hanem vallási kisebbségnek tekintették őket, addig a Horthy-korszakban akarattuk ellenére, törvényhozási hetero-definíció alapján az etnikai kisebbség pozíciójába kényszerültek, és diszkriminatív intézkedéseket (numerus clausus, majd zsidótörvények), később pedig a világtörténelem legborzalmasabb népirítását kellett elszenvedniük. A maradék zsidóság II. világháború utáni stratégiájára ezért mindmáig az nyomja rá a bélyegét, hogy az állapotnak a megismétlődését mindenáron meg kell akadályozni. A Holocaust tanulságait a túlélők körülbelül így fogalmazták meg: A kisebbségi státusz a magyar zsidók számára nem jogvédelmet, hanem jogfosztást jelent, és ugyanide vezet a többségi nemzethez való, politikailag alárendelt helyzetből történő asszimiláció kísérlete is. Csak egyetlen út járható: ha zsidóságunk egy olyan, szuperhatalmi támogatást is élvező védőernyő alá helyezi magát, amely — a korábbi védtelen, az antiszemita atrocitásoknak kiszolgáltatott szituációt megszüntetve — részvételt kínál az állami erőszakmonopólium gyakorlásában, és ennek erejével mindenféle — mind a (zsidó) kisebbségi, mind a (nem-zsidó) többségi — nemzeti(ségi) integrációtól megvonja a legitimitást⁶.

Ami azt illeti, a közép- és kelet-európai zsidóság, valamint az Afrikában és Dél-Ázsiában élő indiaiak, illetve a hátsó-indiai kínaiak kivételével nemigen van példa arra, hogy idegen(nek tekintett) kisebbségek az elitben egyszerre több országban is felülreprezentáltak legyenek. (A második és harmadik világ országaiban számos helyi példa is található a romániai magyaroktól a Moszkvában élő kaukázusiaktól a koptokig, de csak az indiaiak a kínaiak és a zsidók helyzete nevezhető ilyen szempontból regionálisan tipikusnak. A nyugat-európai és az amerikai zsidók szintén felülreprezentáltak az elitben, őket is zsidónak tartják, de egyben amerikaiak, franciának stb. is.) Ez helyzetüket háromféle szempontból is "csiklandóssá" teszi. Először is: "státuszinkonzisztenciát" eredményez, mert létszámukat tekintve minoritást képeznek, tehát gyengébbek, elitbeli pozícióik révén viszont erősebbek (jóllehet politikailag — az általam tárgyalt eset kivételével! — mindig védtelenek), s így rendszerint bizonytalanok abban a tekintetben, hogy legitimitásukat mire alapozzák. Másodszor: a nyugat-európai és észak-amerikai, rendszerint hátrányos helyzetű kisebbségek stratégiája, amelynek szellemében etnikai kvótatörvények kiharcolásával igyekeznek szembeszállni az őket sújtó munkaerőpiaci egyenlőtlenségekkel, az elitben felülreprezentált kisebbségek számára: öngól, hiszen nem pozitív, hanem negatív diszkriminációt eredményez. Ezért a magyar zsidóság "etnikai reneszánsza" voltaképpen önkéntes numerus clausushoz vezethet⁷. Harmadszor: a rendies, rosszul integrált "hiánytársadalmakban" az elitben felülreprezentált kisebbségek házagpótló, közvetítő funkciót töltenek be, és

⁶Itt Karády Viktor alapvető jelentőségű művére támaszkodom: Szociológiai kísérlet a magyar zsidóság 1945 és 1956 közötti helyzetének elemzésére. Magyar Füzetek, Párizs, 1984. 37–181. old.

⁷Az ezzel kapcsolatos félelmeknek Bence György érdekes írása ad hangot: Arányok és kvóták. Századvég. 1990/2. 166–169. old.

ennél fogva meghatározott foglalkozási csoportokban koncentrálnak. Ez még nagyfokú polgárosodásuk esetén is újratermeli rendi helyzetüket (weberi értelemben), esetleges, bármennyire is előrehaladott asszimilációjuk pedig így továbbra is szegregált térben zajlik. (Ez arra figyelmeztet, hogy az asszimiláció struktúraelméleti háttér nélkül, az osztársadalmi integráció problematikáját figyelmen kívül hagyó mérése — kemény adatokkal: vegyesházasság, vallás, — ill. nyelvváltás — informatív ereje ellenére is félrevezethető lehet.)

A szegregatív asszimiláció pedig táptalaja az olyan korrelációs ítéleteknek, amelyek összefüggést vélelmeznek az asszimilálódni kívánók származása (mint a nem-piaci társadalmakban az életesélyeseket döntően defolyásoló tényező), a struktúrában és a rétegződésben elfoglalt tipikus státuszai, valamint ezek — részint tőkekonverziók, részint vérségi vagy "frátria" — jellegű összeköttetések általi — átörökítése, reprodukciója. Eme összefüggések alapján az idegen származásúakat környezetük elkülönült társadalmi csoportként észleli, a hetero-definíciós gyakorlat révén pedig — amely a másik csoportnak tulajdonított etnicitás másságának és egyben expresszív jellegének vélelmezését a saját csoport instrumentális etnicitásának részévé teszi — etnikai szolidaritás attribúciójával ("a zsidók összetartanak!") is megfejeleli a társadalmi rétegződésről valamint a klientelizmusról szerzett, mindennapi tapasztalatokon alapuló kategorizációt.

Feltétlenül meg kell még említeni — bár e hasábkon ennél többre nem nyílik mód —, hogy a zsidó etnicitás, különösen pedig annak szekuláris változata a fenti komplexumon belül sajátos alesetet képez. A legfontosabb specifikumok: a judaizmus "népvallás" jellege, ebből eredőleg a monoteizmus univerzalizmusának és a "kiválasztott nép" partikularizmusának sajátos kettőssége, amely az asszimilálódó zsidóságot rendkívül fogékonyra teszi az élcsapat-jellegű, "földi mennyországot" ígérő messianisztikus mozgalmakban⁸ való részvételre.

Úgyszintén speciális variánst jelent a szegmentáris-szegregatív asszimiláción belül a kommunizmus szuperasszimilációja, amely immár nemcsak a zsidók, hanem a nemzsidók — nem-nemzeti jellegű — asszimilációját is célul tűzi ki, a többségi nemzethez való hasonulásban már nagymérvű előrehaladást elért magyar zsidóságnak ezáltal — a cionista disszimiláció helyett — egyidejűleg kínálva fel a tradicionális alattvalói ("asszimiláns") és a domináns, "asszimilatori" pozícióit⁹! A nemzsidó környezet a szegregált percepcióis erőterben csak a domináns jelleget érzékeli, s ez lehetőséget kínál számunkra, hogy a tanulmány elején feltett első alapkérdésre megkíséreljünk választ adni, és egyben megmagyarázni: miért van, hogy ha — eredeti szándékomtól eltérően — munkadefiníciót kívánnék adni arról, hogy mit jelent

⁸A baloldali messianizmus és a zsidóság kapcsolatáról kitűnő tanulmányt írt Tordai Zádor: *Hogyan lehet valaki Európában zsidó, Walter Benjamin?* címmel. In.: Tordai Zádor: *Megértő módban*. Magvető, 1984. 141–282. old.

⁹Karády Viktor: *id. m. uo.*

ma Magyarországon a "zsidó" szó, a következő formulát ajánlanám: az olyan elit-béli network-ökhöz tartozók sorolódnak ide, amelyekben belül a zsidó(akár félzsidó!) származású (tehát magasabb státuszúnak tekintett, a pl. nemzsidó házastársat is — úgymond — "elzsidósító") tagok vannak többségben. Ehhez értelemszerűen az is odatarozik, hogy a network tagjának az értelmiségi konkurenciaharcokban az antiszemitizmus ellenfeleként kell meghatároznia magát. Az anti-antiszemitizmust identifikációs keretül választók azonban lemondanak a nemzeti beszédmódról, s így az etnikai önmeghatározásról is, ugyanakkor kialakítják a már Bibó által veszélyesnek ítélt felfogást, miszerint az antiszemitizmusellenesség a demokratáság elégséges feltétele. Ezért válik a "zsidó" főnévből melléknévvé, és szinonimmá az "urbánussal", vagy akár a liberálissal, kozmopolitával — az utóbbi kifejezések azonban e hetero-definícióban nem világnézeteket jelölnek, hanem egy érvényesülési lobby kódszavai! E "tyranny of words" alól csak a nemzsidó többségű, de nem is "nemzeti" szabadelvűek vonhatják ki magukat, ha a liberalizmust végre emancipálni képesek a népi-urbánus ellentétől.

Az antiszemitizmus iránti tolerancia (tehát nem maga az antiszemitizmus!), illetve annak hiánya tehát választóvíz a csoportthovatartozás kérdésében, de egyúttal magyarázza azt a vélekedést is, hogy a zsidók domináns pozícióban vannak a társadalomban. Ezt a benyomást erősíti az is, hogy azok a gyökeresen eltérő tapasztalatok, amelyeket zsidók és nemzsidók a II. világháborúról szereztek, státuszkijelző funkciót nyertek egy olyan felülről átpolitizált rendszerben, amelyben a mobilitási esélyeket döntő mértékben határozták meg a politikai attitűdök, a tagadni kívánt múlthoz való viszonyulás. A diktatúrában nevelkedett ember számára máris adódik a következtetés: amit nem lehet bírálni, az van hatalmon! (Nota bene: az antiszemitizmust az összes európai demokráciában is kiveszik a sajtószabadság hatálya alól, ami az antiszemitákat ott is rejtőzködésre, "képes beszédre" kényszeríti — mégsem válik ennyire elterjedtté az értelmezés, mely szerint ez azért van, mert a zsidók magas pozícióban vannak.)

Különös módon, ha — az eddigieknél jóval konkrétabb történeti és szociológiai elemzés segítségével — meg tudjuk világítani azt, hogy a magyar zsidóság körében 1945 után miért zajlott le nagyarányú felfelé mobilitási folyamat, akkor megválaszolhatjuk második alapkérdésünket is. Miért él még ma is százezresre becsült nagyságrendű zsidó származású népesség abban az országban, ahol a Holocaust példátlanul szörnyű gyorsasággal zajlott le? Miért nem alakult ki Magyarországon etnokratikus posztstálinista rendszer, amely "cionista ügynökök!"-et kiáltva, Izraelbe száműzi a zsidókat? (Bulgáriában és az NDK-ban sem volt anticionista kampány, de ott már a kommunisták hatalomra jutásakor is csak igen kevés zsidó élt. A román vezetés pedig azért nem nyúlt ehhez az eszközhöz, mert nem szakította meg a kapcsolatokat Izraellel hanem — "hagyományos antiszemita" hangulatkeltés kíséretében — jó pénzért kiárusította nekik a román zsidókat.)

Mindenekelőtt abból kell kiindulnunk, hogy a kádárista vezetés — a "kétfrontos harc" középutas szellemében — 1956-ból kettős tanulságokat vont le.

Először is felismerte, hogy a zsidó jelenlét a politikai vezetésben veszélyt jelent a politikai stabilitásra. Másodsor ugyanakkor az államrezon rangjára emelte az antiszemitizmustól való elhatárolódást is azon az alapon, hogy egy levert nemzeti felkelés után a nacionalizmusnak — így a zsidóellenességnek — tett bármilyen engedmény alááshatja azok hatalmát, akik leverték ezt a felkelést. Ezért az MSZMP-nek — a szintén kevés "kannibalizálható" nemzetiséggel rendelkező, ugyanakkor antiszemita kampányt szervező Gomulka-vezette LEMP-pel szemben — más legitímációs forrás: a fogyasztás felé kellett orientálódnia. Ebben a vonatkozásban az "antiszemita kártya" kijátszásától való tartózkodás egyike lett ama tényezőknél, amelyek kedvező környezetet teremtettek a polgárosodás, a második gazdaság fokozatos kibontakozásához. Egy kampány a "kispolgári" zsidók ellen további lendületet adhatott volna a gazdasági reform elleni támadásnak. Ugyanide, vagyis a piacellenes "hungaro-ceausescuizmus" térnyeréséhez vezethetett volna a vörös posztónak számító zsidó vezetők visszaengedése a politika színpadára. Egyetlen megoldás, tertium datur kínálkozott: a magyar zsidóságot — különösen a kulturális elitbeli reprezentációikat — meg kellett védeni, de egyben el is kellett szeparálni a magyar társadalmi valóságtól, másszóval: privilégiumaik és egyben autonómiahiányuk aranyketrecébe "kellett zámi őket".

Nagy vonalakban így fest az a politikai feltételrendszer, amely a magyar zsidóság mozgásterét az államszocialista rendszerben behatárolta, de egyben sokuk számára nagymértékben megnövelte az elitbe való bejutásuk esélyét is. Mivel az államszocializmus nem kedvezett a versenyhelyzetek kialakulásának, a kulturális tőke értékesülése túlnyomórészt átörökítésen, illetve a rendies presztízsjegyeken (ízlés, kommunikatív kompetencia) alapszik. E reprodukciós folyamatok az elitbe jutásért, illetve az abban maradásért folyó népi-urbánus konkurrenciaharcban a magasabb "von Haus aus" kulturális tőkés zsidóságnak kedveztek. (Egyesek 1956 vagyis a politikai hatalomból való kiszorulásuk után ama kulturális tőkés zsidókat rekonvertálták, amelyet 1945 után politikai tőkésre váltottak be.)

Amíg a polgárosodás főleg a fogyasztói mintaközvetítésben nyilvánult meg, addig — nyugati kapcsolatait, nyelvtudása révén — a kulturális elit zsidó származású frakciója a polgárosodás terén is muntaadónak számított e téren követve a zsidóság 1945 előtti hagyományait. Amióta azonban a polgárosodás a második gazdaságban, a vállalkozások terén is megeredt — amiben a zsidóság alig-alig vesz már részt —, a magyar társadalom legdinamikusabb, legprogresszívabb erejévé immáron a paraszt-polgári, kispolgári jellegű középosztály vált. A Nyugatra való utazás szabaddá válása, a nyugati médiák által propagált fogyasztói minták közvetlenül történő beözönlése óta pedig e felemelkedő középosztálynak már arra a részint automatizált importőri, részint kapuőri szerepkörre sincs szüksége, amelyet a kulturális értékek vesztettségük terén korábban a zsidóság betöltött. A közvetítői funkció devalválódása meggyengítheti a zsidóság pozícióját, és megnehezítheti, hogy szövetségeseiket találjon a frusztrált bürokraták, a növekvő létbizonytalansággal küzdők antiszemitizmusával szemben. Szociológusként és magát zsidónak valló

magyar állampolgárként csak remélni tudom: a magyar zsidóság legjobbjai kiszabadulnak a népi-urbánus iszapbirkózás fogságából, és a kulturális hiánygazdaságban korábban élvezett pozíciójukat kompetitív előnyökre váltják azáltal, hogy visszaintegrálódnak a polgárosodás folyamatába.

CSAK EGY ÚT VAN

(Németh László társadalomfilozófiai és kultúrtörténeti nézeteiről)

Németh László eszméi, reformelképzelései közül sok sért közvetlen hatalmi érdekeket, keresztez az országban éppen akkor érvényesülő politikai ambíciót. Így például a "minőség forradalma" jelszó, társadalmi program érzékenyen érintette mind a két világháború közötti, a forradalmaktól irtózó konzervatív berendezkedést, mind a különböző irányú és egymást váltogató, a minőség iránt azonban egyaránt nem sok érzéket mutató radikális totalitárius törekvéseket. Hasonló természetű a "harmadik út" fogalma, amely egyszerre kívánja elszigetelni, megvédeni a magyar társadalmat mind a Nyugaton kialakult polgári rend, az úgynevezett kapitalizmus egyoldalúságaitól, nemkívánatos jelenségeitől, mind a Keletet uraló marxizmus, kommunizmus ideológiai és politikai hatásától. Mégis talán legnyilvánvalóbb és leg-egyöntetűbb ellenérzést, leghevesebb elutasítást azok a kultúrtörténeti nézetek váltottak ki, amelyek a magyar kultúra hiteles művelőit, a magyar társadalomnak a kultúrhagyomány letéteményeseként megnevezhető rétegeit: a "mélymagyarokat", a "mélymagyarságot" szimptomatikusan, mintegy sajátos történelmi sorsunkból adódóan "kisebbségbe" szorítottak mutatták, amelyek szerint a magyar író, a magyar gondolkodó sajnálatos módon örök időktől fogva profétának lenni kényszerül saját hazájában.

Ennek a különös helyzetnek legalább két oka van. Az egyik, hogy a mindenhez hozzászóló s az egyetemes gondolkodás igényétől áthatottan minden problémára receptet ajánló Németh László nem volt politikus (ezt többnyire a hatalom még oly türelmetlen képviselői is tudták), hogy politikai véleménynyilvánításai inkább kultúrtörténeti nézetei kifejtésének keretében szolgáltak, mintsem tényleges politikai cél elérését szorgalmazták. A másik, az előbbi kiegészítő ok pedig, hogy a "mélymagyarságról", a "kisebbségbe" szorítottságról mondtak a magyar értelmiséget, a magyar társadalom szellemi érdeklődést mutató tagjait radikálisan megosztották, illetve a figyelmet egy századunkban végbemenő, de legalább is ekkor megmutatkozó hasadás, kettészakadás tényére irányították. Bármennyire úgymond problematikusak, vagyis értelmezést igénylők legyenek is Németh Lászlónak a kultúráról, a magyarságról, a parasztság kultúrafőntartó szerepéről, az értelmiség föladatáról alkotott nézetei (ezen írás éppen az itt felsorolt kérdések értelmező vizsgálatára vállalkozik), az ő gondolkodói teljesítményének magvát ezen problémák eredeti fölvetése és gazdag, a számára adott kultúrtörténeti horizonton belül kiegyensúlyozott, a maga szempontjából következetes kidolgozása alkotja; másfelől bármennyire szimpatikus, szellemi bátorságról tanúskodó a magyar polgári átalakulás radikális "forradalmi" sürgetése, a század minőségtagadó

tömegmozgalmaitól való idegenkedés, a totalitárius törekvések elutasítása, érvényesülésük elkerülésének jámbor szándéka, az e tárgykörbe tartozó írások gondolati színvonaluk, tájékozottságuk, a látókör szélességéből adódó nyitottságuk ellenére múló publicisztikai érdekűeknek bizonyulnak, csupán a kultúrtörténeti gondolatok, eszmék kifejtése és érvényesítése szempontjából értékelhető eszközökké minősülnek.

Noha azt tudomásunk szerint sem Németh László maga soha nem állította, sem eszmetársai, a népiek róla nem mondták, a polgárosodás programját kisajátító, magunknak főnntartó urbánusok meg egyenesen elutasították, hevesen vitatták, noha csupán a minden magától különbözőt szívesen polgárinak bélyegző marxista kritika volt hajlandó Németh László szemléletét polgáriként jellemezni, mi a magunk részéről az életmű, az azt jellemző gondolati pozíció megértésnek kulcsát abban látjuk, hogy őt az urbánusokkal egyetemben és az urbánusoknál egyáltalán nem kisebb mértékben a polgári mentalitás jellegzetes képviselőjének, a magyar polgárosodás legjelentősebb huszadik századi harcosának tekintjük.

Amikor azonban polgárt mondunk, akkor a polgári mentalitásnak nem olyan egyetemes, föltétlen és minden tőle különbözőt elutasító jelentést tulajdonítunk, amilyent ez a szó a múltból, a történelemtől semmit nem tudó, a jövőt magának korlátlanul — és egyben korlátoltan — kisajátító modern világcivilizáció perspektívájában kapott, s amilyent urbánusaink is, a korszellem áramlataira meg a korszerűség követelményére utalva tulajdonítanak neki, de nem is a "proletárral" való alkalmi és viszonylagos szociális szembenállásában értjük, amely szembenállásnak tévesen a marxizmus nemcsak korszakos, történelmi, hanem egyenesen eszkatologikus jelentőséget tulajdonított, hanem abban az eredeti, valójában történelmi szembenállásban, amely a polgárt az arisztokratára vonatkoztatta, az arisztokratára vonatkoztatottan definiálta, s amely szembenállás, vonatkoztatás a tradicionális arisztokratikus szempont végleges elhalványulásáig, századunk elejéig a ráháruló kultúrtörténeti szerep nagyvonalúságát, teljes terjedelmét még értő, annak valóban megfelelni kívánó polgárt, az egykori harmadik rendet önmagához méltóvá, úgymond klasszikussá tette.

Az a pusztán tény, hogy a polgárságnak egykor mértéket, normát adó tradicionális arisztokratikus szempont már jó ideje érvényét veszítette, s hogy teljesen alaptalan volna az eredeti formában való visszatérését várni, még nem jelentheti, hogy a polgári világnak ne lenne szüksége erre az őt orientáló, a rajta túlmutató létszempontra állító arisztokratikus mértékre, normára, s annak bármiféle újbóli érvényesítéséről minden különösebb mérlegelés nélkül, eleve le kellene mondani. Ha a XIX.-XX. századot átölelő polgári korszak jelentőségét a korábban tekintélyvel nyugvó, az individuális döntés szabadságát korlátozó, valamint a társadalom nagyobb felét az individuális mérlegelésre való képtelenség állapotában meghagyó társadalom totális individualizálásában látjuk, akkor a korábban intézményes biztosítékok révén, tradicionalista módon érvényesülő arisztokratikus mérték- és normaképviselő helyett olyan értelmiségi mérték- és normaképviselő kell, hogy elfoglalja, amely minthogy

az emberi természetből nem következik, s minthogy ennek megfelelően a polgári társadalmat, vagyis a társadalom egészét nem foghatja át, amely tehát a korábbi normaképviselőhöz hasonlóan nem kevésbé arisztokratikus, ugyanakkor azonban nem születési előjogokon, hanem szabad individuális választáson alapul, semmiféle intézményes biztosítékot befolyása érvényesítése érdekében nem igényel, hanem a maga helyét végre megtaláló polgári világ igényli annak szellemi orientáló szerepét mint saját normális működésének föltételét.

Németh László szemléletének polgáriságán tehát azt értjük, hogy mint az egykori harmadik rend minden, a nagy forradalom után bekövetkező polgári korszakban történelmileg magára maradt képviselője, önmaga kíván az emberlét összes normáinak megfelelni, vagyis azok kielégítésével a polgári mentalitás keretei között kísérletezik, ha hozzá hasonlóan egyáltalán tud, illetve hajlandó tudni ezen, a polgári életformát tulajdonképpen meghaladó, rajta belül igazában sosem érvényesülő normákról. Életművének, különösen esszéírói, publicisztikai tevékenységének gyakran éles megütközést, heves elutasítást kiváltó voltát a közfelfogással ellentétben nem az okozza, hogy a polgári mentalitás sztereotípiáit a népi, nemzeti — mint ő szerette mondani — "faji" szempontokkal (véleményünk szerint tulajdonképpen a kultúra szempontjával) sértette (egy még nem polgárosodott társadalomban a polgárosodás ügyét előmozdítani akaró gondolkodó, közéleti szereplő esetében ezen szempontok bevonása indokolt, ha nem is problémamentes, amint arról majd a továbbiakban szólunk), hanem azzal, hogy összes kortársához — egyebek között természetesen az urbánusokhoz is — hasonlóan a magyar társadalom, a magyar kultúra minden fölhalmozódott problémájának, ellentmondásának megoldását a polgárságtól, a polgárosodás folyamatán belől várta, hogy az arisztokratikus szerep polgári betöltését negatív tapasztalata ellenére lehetségesnek tartotta.

Ezen várákozás irrerealitása, a benne kifejeződő aránytévesztés, az általa előálló perspektíva-vesztés magyarázza, hogy Németh László minden, a polgári mentalitáson túlmutató, úgynevezett ontikus problémát megtapasztaló, de sem saját kompetenciájának határát megvonni, sem a polgári korszak látóköréből kilépni nem tudó kortársával egyetemben képtelen a történelmet, valamint a jelenben történeteket kielégítően értelmezni, és lépten-nyomon "útvesztésről", jöveteletlen vagy csak nagy áldozatok árán helyrehozható "tévedésekről", az eredeti tiszta tudás megbocsáthatatlan "elfelejtéséről" beszél. A magyar társadalom egységesülését, a magyar kulturális önmeghatározás szellemi eredményeinek a társadalom működtetésében való kamatoztatását a polgárságtól váró gondolkodó minduntalan szemrehányást tesz hol a történelmi vezető osztálynak, a liberális nemességnek, hogy 1848 eszméit, célkitűzéseit a kiegyezés értelmetlennek vélt kompromisszumába fullasztotta, hogy a parasztság fölemelkedését, a nemzeti polgárság kialakulását megakasztotta, hogy az ország hajóját árulással fölértő megbocsáthatatlan baklövésnéként a hanyatló Habsburg-birodalomhoz kapcsolta, hol pedig a nagyobb részében német vagy zsidó származású polgárságnak veti szemére, hogy a magyar kultúra problémáiban járatlanul és sajátos szempontjai iránt érzéketlenül az amúgy is dőcögve haladó

polgári átalakulást járatlanságával, érzéketlenségével, valamint a maga külön szempontjainak amazzal szembeni érvényesítésével még inkább megnehezítette, és végül hibáztatja a két világháború közötti konzervatív berendezkedést, hogy irredentizmusával meggátolja az új, népi-paraszti gyökereire visszametszett, visszametszendő magyar társadalomnak a körülötte kialakult és polgárosodni vágyó nemzetállamokkal való kölcsönösen hasznos és értelmes együttműködését.

Németh László mint a polgári korszak gondolkodója, aki a polgári szerepvállalás eredményeként, a civilizálás folyamatában keresi a magyar társadalom konfliktusainak feloldását, ítélte úgy, hogy a történelmi osztály következetes föllépése esetén 1848 eszméi teljes mértékben érvényesíthetők lettek volna, hogy a hazai polgárságnak bizonyos fokú idegensége, elidegenedettsége okozta a nemkívánatos kisiklást, s hogy ezért mind a liberális nemesség, mind a polgárság történelmileg felelős, illetve felelőssé tehető. Ha azonban a polgári mentalitást kultúrtörténeti szemléletünknek megfelelően az arisztokratikus mentalitásra vonatkoztatottságában látjuk, vagyis abból a szempontból vizsgáljuk, amelyből nézvést Németh Lászlót egyáltalán polgári gondolkodónak minősítettük, a magyar társadalomról, a magyar kultúráról — Kelet-Közép-Európának és Kelet-Európának az arisztokratikus elvre még emlékező XIX. században nem polgárosodott társadalmairól, kultúráiról általában — azt mondhatjuk, hogy itt nem várható, nem képzelhető el a társadalom egységesülésének, individualizálásának polgári jellegű megoldása, s következésképpen annak elmaradásáért sem az azt kezdeményező liberális nemesség, sem a felemásan kialakuló hazai polgárság igazában nem okolható. És anélkül, hogy mindenáron és teljes mértékben igazolni akarnánk a két világháború közötti konzervatív rendszert, illúzióknak kell nyilvánítanunk azt a állítást, hogy a társnemzeteitől megfosztott, megszabadított trianoni Magyarország az öt körülvevő új nemzetállamok körében, ezen új nemzetállamokkal együtt a polgárosodás Nyugat-Európa által megtett és a békeszerződések intenciói szerint átplántálandó útját járhatja, hogy népi-nemzeti alapon, a hamarosan kialakuló nemzeti polgárság ésszerű érdekegyeztető tevékenységének folyamatában ezen országok önmagukra és egymásra találhatnak.

A magyar kultúrtörténet jelenségeinek értelmezése, a magyar polgárosodás elakadásának megértése, a társadalom egységesüléséhez vezető út csak olyan, arisztokratikus-értelmiségi pozícióról oldható meg, amely a polgári korszak szemléletmódján túlmutat, és amely a kor minden más gondolkodójához hasonlóan Németh László számára sem érhető el. Mivel ezen arisztokratikus értelmiségi nézőpont az elmúlt két évszázad gondolkodásával ellentétben a polgári mentalitás, a polgári életforma szerepét nem abszolutizálja, nem várja tőle a társadalom minden problémájának, a kultúrában adott létkérdéseknek az átfogását, nem tesz szemrehányást sem a polgárosodás útján végigmenni nem tudó történelmi osztálynak (hiszen ez az út járhatatlan, ezen az úton nem lehet végigmenni), sem a kultúra egyetemes szempontját belátni képtelen, úgymond gyökértelen magyar polgárságnak (hiszen a rá háruló arisztokratikus hagyományt elfelejtő polgár amúgy is mindenhol gyökértelen). Nem várja továbbá azt sem illuzórikusan a társadalom egységesülésé-

nek föladatát a polgári korszak koncepcióján belül hasonlóképpen megoldani képtelen, bár a tényleges helyzettel szembenézni kevésbé hajlamos környező kelet-közép-európai országoktól, hogy a magyar polgárosodás partnerei legyenek, hogy ezt a folyamatot, ha már elősegíteni nem tudják, legalább ne akadályozzák.

Bármennyire nem testesíti meg azonban Németh László ezt, a magyar kultúra, a magyar társadalom kérdéseinek áttekintésére alkalmas arisztokratikus értelmiségi pozíciót, kultúrtörténeti koncepciójában egészen nyilvánvalóan ezen pozíció igénye tükröződik, újszerű, gazdag gondolatrendszerének nyugtalanító, fölkavaró ellentmondásaiban az, a kultúránkban rejlő tapasztalat mutatkozik meg, hogy kérdéseikhez — s egyben korunk, az egész civilizált világ kérdéseikhez — valamely, az európai gondolkodásban eddig ismeretlen módon kell közelednünk. Amikor Németh Lászlót a bevett gyakorlattal ellentétben polgári gondolkodónak, a magyar polgárosodás legjelentősebb huszadik századi képviselőjének mondtuk, ennek, a kultúránkban rejlő és az ő életművében tükröződő tapasztalatnak adtunk hangot, vagyis az ő szellemében, de szavaival mégis ellentétben az arisztokratikus értelmiségi pozíció szükségességét tudatosítottuk. Amikor pedig a kritika benne minden mást, csak éppen a polgári mentalitás képviselőjét nem akarja látni, akkor kultúránk sajátosságait és Németh László gondolatainak eredetiségét szem elől tévesztve, a polgárság, a polgárosodás konvencionális, a polgár szerepét abszolútizáló nyugat-európai modelljével dolgozik.

Mit mond kultúránkra vonatkozóan az a megállapítás, hogy az általa nyújtott tapasztalat révén a magát egyetemesnek mutatni hajlamos, a maga részlegességéről többnyire megfélemlített polgári szempont elégtelensége, valamint az arisztokratikus értelmiségi pozíció bevezetésének szükségessége tudatosítható, illetve hogyan értelmezendő az a szokatlan megállapítás, hogy egyáltalán van sajátos kulturális, kultúrtörténeti tapasztalat, hogy a kultúrában, a kultúrtörténetben, illetve a történelemben a lét tapasztalata közvetítődik? Úgy tetszik, arról van itt szó, hogy más, mind a polgárosodásban minket megelőző, mind a hozzánk képest lemaradó kultúrákkal ellentétben a mi sajátos, kultúrtörténetileg kialakult és sorsunkat, történelmünket meghatározó nézőpontunkból közvetlenül megmutatkozik annak, az emberlétet nemcsak itt nálunk, hanem általában mindenhol jellemző normának az érvénye, hogy az igazságra, létének végső kérdéseire kérdező, a civilizációt építő, a műveltséget gyarapító, az együttélés intézményeit kialakító ember pusztán ezen tudatos *civilizációs*, polgárosító erőfeszítéseinek eredményeképpen nem biztosíthatja dolgai harmonikus működését, hanem ahhoz mindig elengedhetetlenül szükséges az igazságnak, a létnek olyan, ezen erőfeszítésekkel kapcsolatban nem álló, azokhoz képest eleve adott *kulturális* tapasztalata, amely a hagyományban gyökerezik, s amelyet a polgárral szemben az arisztokratikus mentalitás őriz. Míg a fizikai tapasztalat vagy a tőle egyébként sokban különböző élettapasztalat mindig a dolgokra, a jelenségekre vonatkozik, alatta mindig valamiféle ismeret, tudás értendő, a kultúrtörténeti tapasztalás annak az egységnek a megélését, azon egység érvényében való megbizonyosodást jelenti, amelyet a léthez rendelünk, s amely

mindenekelőtt az emberi létezésben, az embert körülfogó kultúrában mutatkozik meg. A mindig elszigetelt individuum által megjelenített misztikus egységélmény csupán ennek, a kultúrtörténetben megmutakozó egységnek a visszfénye, álma, szubjektív vágya, és nem különben ebben a kulturális tapasztalatban adott elsődlegesen az az igazság, az a lét is, amelyre a civilizációt építő polgár kérdez, amelyet individuális erőfeszítése révén másodlagosan, tudatosan elérni akar.

Minthogy a kultúrtörténeti léttapasztalat nem valaminek, valamilyen sajátos egyedi minőségnek, hanem a minden létező számára közös létnek, az egésznek a megtapasztalása, e tapasztalatban egyetlen kultúrközösség sem a maga egyediségét, más kultúrközösségektől való különbözősét éli meg, hanem a lét minden létező számára közös gyökereihez köti magát, s ezen kötődés révén a maga emberlétét alapozza meg a szó legáltalánosabb és legelementálisabb értelmében, a kulturális léttapasztalat lényege szerint nem elválasztja, hanem összeköti az embereket.

Minthogy azonban ugyanakkor a kultúrtörténeti adottságok eltérő volta miatt a lét teljességéhez való kötődés a különböző kultúrközösségekben egymástól eltérő módon történik, minthogy a mindenki számára egy és ugyanazon lét, egy és ugyanazon egész megtapasztalása az egyes kultúrközösségek esetében más irányú, más mértékű erőfeszítést igényel, a kultúrát megalapozó, az emberséget realizáló tapasztalat az egyes közösségeket a történelem során másodlagosan el is különíti egymástól, esetről esetre szembe is állítja egymással. Ha a létet nem az intellektuális erőfeszítéshez képest transzcendens, csupán a kultúrtörténetben, a történelemben megtapasztalható egésznek gondolnánk, ha arra számítanánk, hogy a lét teljessége a civilizációs teljesítmények révén átfogható volna, akkor a polgárt az emberrel azonosítva, a polgárt az emberi nem reprezentánsává megtéve, a kultúra szempontját, a kultúrtörténeti léttapasztalás által az emberi létezésbe bevitt "bonyodalmakat" egyetlen derűs, nagyvonalú felvilágosult gesztussal kikapcsolhatnánk. Mivel azonban úgy látszik, hogy az emberi létezés kulturálisan (és nem intellektuálisan) megalapozott, és ennek megfelelően a civilizáció eredményei is kulturálisan föltételezettek, kulturális gyökerekre mennek vissza, indokolt, sőt nélkülözhetetlen a kultúrtörténész vállalkozása, aki a történelem értése és a különböző kultúrközösségek egymást értése céljából a kultúrtörténeti léttapasztalatot nem eredeti, tulajdonképpeni szerepében, a mindannyiunk számára közös létre utaló voltában veszi számba (hiszen arról így egyébként sem igen lenne mit mondani), hanem mint az egyes kultúrközösségeket jellemző vonást mint a léthez való sajátos viszonyt, a létre való vonatkoztatottság sajátos módját. Ezen vállalkozás révén a civilizáció, az individuáció előrehaladott fokának megfelelően a hagyományhoz való viszony intellektuálisan beláthatóvá válik, a hagyomány ápolása, őrzése szabad individuális döntéssel alapuló szerepvállalással alakul át, minthogy azonban ezen kérdések az élet közvetlen, kézzel fogható érdekein túlmutatnak, a továbbiakban is csak kevesek ügye, arisztokratikus jellegű értelmiségi föladat marad.

Amikor Németh László a "kisebbségbe" szoruló "mélymagyarság" történelmi méretű kétségbeesett küzdelméről és a jelenhez közeledve mind kétségbeesőbb

helyzetéről tudósít, akkor a maga esszéírói-irodalomkritikus eszközeivel kultúránk azon sajátosságáról ad hírt, hogy nálunk — bizonyos történeti okokból a civilizációs előfeltevéseknek a kezdetekre visszamenő hiánya miatt — a nemzeti kultúra ügye nem bízható rá a tudatos, "ésszerű" civilizációs erőfeszítések mechanizmusára, vagyis hogy nálunk megrendítő és sorsunkat megterhelő módon megmutatkozik a kultúrának, a hagyományban őrzött léttapasztalatnak a létre kérdéséhez képesti tényleges elsőbbsége, s ezáltal kultúránk elsőrangú művelői, a hagyomány, a léttapasztalat legkiválóbb képviselői, "tudói" egyfelől a kézenfekvő, "ésszerű", szinte bárki által könnyen érthető civilizációs-művelődési föladatak ellenében, mintegy az árral szemben kénytelenek hangoztatni, érvényesíteni ezt a tapasztalatot, másfelől az esélyek nem egyenlő volta miatt amazokkal szemben mind az ép kultúrérzék, mind a civilizáció, a polgárosodás kárára igen gyakran háttérben maradnak. Az esszéíró kultúránk valós és lényegi sajátosságára tapint rá, de a polgári korszak képviselőjeként, a maga polgári pozíciójáról nem képes a polgárosodás korában egységesülni nem tudó, a polgári korszak adottságaihoz alkalmazkodni nem hajlamos, a maga sajátos értékeinek realizálását egyelőre még mindig a jövőre halasztó magyar kultúráról valóban adekvátan beszélni.

Így minősítendő az, hogy kultúránk, mint bármely más kultúra, egyetemes emberi értékeinek kibontakoztatásáért aggódva, a nemzeti önérvényesítésért, a nemzetállam létrehozásáért folyó véges, materiális küzdelem képzeteit idézi, hogy az írókat, költőket, gondolkodókat, vagyis a műveknek, kultúránk szellemi kincseinek létrehozóit, a nemzet fönmaradásáért, pusztá fizikai létéért tett erőfeszítésekre utalva, "kisebbségben" lévőeknek, "kisebbségbe" szorulóknak nevezi, s azt a meghökkenítő helyzetet ecseteli, hogy a kulturális gyökerekkel nem vagy csak kevésbé rendelkező tényleges — azaz nem metaforikus — etnikai kisebbségek kerülnek "többségbe", jutnak szóhoz, érvényesülnek a nemzet szellemi életében a társadalom kulturális önértését megnehezítve, és a társadalom egységesülésének folyamatát megakasztva. Így értelmezendő továbbá az is, hogy a "mélymagyarságot", a kultúránkban adott sajátos léttapasztalatot, vagyis a mindig töredékes dolgok elfogadhatatlanságának történelmi érvényében megmutatkozó transzcendens egész bizonyosságát olyan pozitív tudásnak tünteti föl, amelyet a történelmi, a múltra emlékező, az archaikus viszonyokat konzerváló osztályok, néprétegek mint valamely drágakövet, gyémántot, esetleg kegytárgyat, az idő és a — nép érdekei szerint folyó — polgárosodás folyamatából magukat kivonva, esetleg azzal szembefordulva, megőrizhetnek. Ezért van az, hogy e hagyomány őrzőit, továbbadóit és művelőit, érvényesíteni kívánóit, a "mélymagyarokat" a "hígmagyarokkal" szembeállítja, azt a látszatot keltve, hogy a kultúra minden értéke a kezdeteknél, a kiindulópontnál készen van, hogy a kultúra különböző irányultságú művelői egymástól elválaszthatók, megfelelkezve arról, hogy a kultúra, a lét igazsága (amint Heidegger mondja) az időben történik meg, hogy a kultúra eredeti, egységes, organikus szempontja, a lét transzcendens teljességét közvetítő tapasztalat, amely a történelem áramában képződött meg, csak ezen eleven folyamaton belül maradvá tartható fenn. Ez az oka

annak, hogy a "mélymagyarok" arisztokratikus szerepvállalását, a kultúra ügyével való tragikus-személyes azonosulását szem elől tévesztve csak megosztottságot, méltánytalanságot, kíméletlen érdekütközést lát ott, ahol pedig az arisztokratikus normára és mértékre már nem emlékező huszadik századi szemlélettel ellentétben a jutalmát önmagában megelégedő, a dologi elismerést nem eleve bekalkuláló arisztokratikus kultúráképviselet modellje működik. Ezért nem veszi észre, hogy egyes alkotók, az úgynevezett mélymagyarok bármennyire nagyobb érdeklődésre tarthatnak számot az ő, a léttapasztalat intellektuális kifejtésével kísérletező szempontjából, "mélymagyarokat" és "hígmagyarokat" egymással szembeállítva magyar irodalomtörténetet írni nem lehet, az egységes folyamat szétzilálásához vezet, ha igazak és hamisak, a helyes utat megérezők és szem elől tévesztők kettősségét látjuk bennük, ha képtelenek vagyunk történeti szembenállásukat értelmezni. Akármelyik oldalról, akármelyik vonatkozásban is nézzük, Németh Lászlónak a magyar kultúra egyedülálló sajátosságát érzékelő és az arisztokratikus értelmiségi szerepvállalás igényét kifejező gondolatrendszere csak akkor szabadulna meg az esszéisztikus kifejtést átszövő ellentmondásaitól, ha az érdekek gyakorlati érvényesítésére összpontosító polgár pozícióját meghaladva, saját kulturális irányultságához méltóan a lét egyetemes szempontjára bízná magát, ha a benne magában munkáló igényt kielégítve, arisztokratikus-értelmiségi pozícióra helyezkedne.

Ez, a kultúrtörténeti látókörét nyilvánvalóan meghaladó föladat azonban nem rá, hanem ránk; életművének értelmezőire vár, akik az ő teljesítményére támaszkodva, az ő megállapításaira hivatkozva vagyunk egyáltalán képesek fölismerni és fölismertetni az így megfogalmazott föladatot. Németh László kultúrtörténeti föladata másban, abban áll, hogy a még "klasszikus", XIX. századi polgárság illúziójával szakítva, ugyanakkor a kultúra szempontját változatlanul ébren tartva, egyfelől többé nem hisz romantikus módjára az eszmék individuális megalapozhatóságában, másfelől viszont megtapasztalja azok átfogóbb, tágasabb, sem nem egyoldalúan ideális, sem nem egyoldalúan materiális, hanem az ezen ellentétet meghaladó ontikus megalapozottságát. A kék virág után futó romantikus, polgári individuum ideális vállalkozásainak gyökértelenségével szemben, a XIX. századi történelem változásait, színjátékait maga fölött elzajlani hagyó paraszti létezés kultúrába ágyazottsága, spontán öntudatlan kultúraörzése mint valamely kétségbevonhatatlan társadalmi realitás életi meg vele a hol haladó, hol megakadó civilizáció mozgásaival szemben a mozdulatlan kulturális léttapasztalat jelentőségét, időtlen, az örökkévaló egészhez rendelt érvényét. De ugyanez az élmény táplálja benne azt a másik, egész gondolatrendszerét meghatározó illúziót, hogy a spontán, individuum előtti, tudattalan paraszti kultúraörzés a társadalom egységesítésének, a kulturális önmeghatározásnak szilárd alapja lehet, hogy a több évszázados kudarcorozat dacára, a csüggedt kételkedés cáfolatául mégis csak lehetséges a magyar polgárosodás, hogy a polgár, legalább is a paraszti létezésen keresztül a kulturális gyökerekre hozzá hasonlóan rátaláló polgár itt nálunk is ezen egységesülési, önmeghatározási folyamat kezdeményezője lehet. A paraszti létezésre rácsodálkozó népies értelmiségi, a maga

történelmi szerepét ily módon megújítani, megerősíteni akaró polgár nem tudatosította eléggé a föllépésében kifejeződő ontikus szempont értelmét, amelynek megfelelően nemcsak az intézményesített rendi arisztokrácia, nemcsak a gazdaság, a politika gondjait magára vállaló s ennek fejében a hatalmat magához ragadó polgár, de a tradicionális, hagyományörző paraszti életforma, mint egyetlen más társadalmi csoport sem lehet képes a lét egyetemes szempontjának, a részeket egybefogó egésznek a képviselőjére, mert egyetlen véges képződmény, egyetlen rész sem helyettesítheti az egészt, jelenítheti meg a létet.

Amikor ezt mondjuk, nemcsak arra gondolunk, hogy a parasztság nem tartható az idők végezetéig valamilyen muzeális állapotban (ezt sem Németh László, sem egyetlen más népi író sem akarta), hanem arra is, hogy a zárt, paraszti életforma fölbomlása sajnálatos módon — de egyáltalán nem csupán szerencsétlen történelmi véletlenek folytán — lényegében nem az új polgárság kialakulását, a polgári átalakulás hosszan elnyúló és fájdalmas folyamatának határozott lezárását eredményezte, helyébe szükségszerűen a proletarizálódás, illetve a világcivilizáció állapotának megfelelő modern tömegettársadalom lépett. Az ontikus szempont érvényét megtapasztaló, de azt ki nem fejtő, nem tudatosító Németh László ítéleteiben a kultúrfilozófus világos fölismerései és a szociológus téves prognózisai zavaróan keveredtek egymással: egyrészt lenyűgöző következetességgel és gondolati bátorsággal érvényesíti a kultúrtörténeti léttapasztalásnak a magyar kultúrán belül a parasztság huszadik századi létezésében megmutatkozó érvényét, másrészt ennek a léttapasztalásnak valamiféle ideális erőt tulajdonítva, annak pozitív társadalmi hatását várja. Az ontikus szempont adekvát kezeléséről, módszeres érvényesítéséről csak akkor beszélhetünk, ha a tömeglét, a csőcselékmentalitás, a "rossz" kultúrtörténeti érvényét elismerve, elfogadjuk a norma, a mérték érvényesítésének mindenkori kétségességét, kockázatosságát, ha a polgár túlzott ambícióival, a népi író illúzióival leszámolva civilizáció és kultúra kérdéseinek rendezését, a norma, a mérték érvényesülését az ontikus szempontot tudatosító és személyes képviselőjét vállaló arisztokratikus értelmiségi pozíciótól várjuk.

Az ontikus szempont megtapasztalása és kifejtésének, tudatosításának elmaradása közötti ellentmondást mint a Németh László-i pozíció lényegi sajátosságát jól tükrözi az általa programszerűen vállalt esszéforma. Ez az esszéírói program polemikusan áll szemben az akadémiai, egyetemi tudománnyal. A polémia egyszerre két dolgot jelez: először is azt, hogy Németh László, a lét, a kultúra, civilizáció, a társadalmi élet, az irodalomtörténet stb. kérdéseit fölvető egyetemes gondolkodó a tudomány szerepkörébe tartozó föladatot vállal magára, miután az szemmel láthatóan nem képes eleget tenni az önmagával szemben támasztott várakozásnak, másodsor viszont az esszéírói státus azt is jelenti, bár ezzel az esszéíró maga direkt formában soha nem vet számot, hogy szerepe a tudománnyal szemben csak korrektív lehet, csupán annyit tehet, hogy gyengéit ellensúlyozza, helyére azonban — miért, miért nem — igazában soha nem léphet. Németh László tulajdonképpen azt veti a tudomány szemére, hogy a maga korlátoltan pozitívista vagy nem kevésbé korlátoltan

idealista beállítottsága miatt képtelen az ontikus pozíció kialakításának, a kultúra képviselőjének igényét kifejezni, s hogy ne essen maga is a tudomány hibájába, az esszé nyújtotta szabadság lehetőségével élve, a határozott, világos, és módszeres fogalomalkotástól következetesen tartózkodik, metaforákkal dolgozik. A kultúrán a tudósokhoz hasonlóan a műveltséget érti, nem pedig a lét igazságát közvetítő történelmi tapasztalatot, ezért földadatának nem a kultúra jelenségeinek vizsgálatát, hanem az úgynevezett faji sajátosságok körülírását tartja, amelyeket valamely bonyolult keveréknek, végeredményben irracionális jellegűnek ítél, s amelyek elemzéséről lemond. Nagyon komoly és szigorúan érvényesített szándékát jelezve lépten-nyomon emlékeztet arra, hogy a faj az ő szóhasználatában nem etnikai, biológiai adottság, hanem szellemi-lelki minőség, mégis ezek az állandó önkorrekciók, öninterpretációk arra utalnak, hogy az esszéírónak az általa megcélzott tartalmakat, gondolatokat nem sikerül valóban adekvátnan kifejezni.

Lehet valaki természetesen elégedett az ontikus szempontot előtérbe állító esszéírói teljesítménnyel, nem bízva abban, hogy a létnormákhoz való viszonyról, a léttapasztalatról határozott és világos formában, a tudomány eszközeivel beszélni lehet, és lehet valaki más, az ontikus szempont szem előtt tartását nem értékelve, elégedetlen az esszényelv formállogikai pontatlanságaival, attól tartva, hogy a steril elvi szempontból kétségtelenül nyitva maradó félreértési lehetőségeket az ostobaságra spekuláló tudatos manipulációs szándék ekkor vagy akkor, itt vagy ott kiaknázza, azt azonban sem egyik, sem másik vélekedés nem fedheti el, hogy egyrészt kívánatos a létnormákat, a kultúrtörténeti léttapasztalatot a személyes-individuális belátás körébe vonni, másrészt pedig hogy azt megtenni csak a Németh Lászlóéhoz hasonló típusú esszéírói teljesítményre reflektálva, e teljesítményt elismerve lehet. Németh László társadalomfilozófiai-kultúrtörténeti nézeteinek értelmezése során az a meggyőződés vezet minket, hogy a lét szempontját szem előtt tartó, a kultúra értékeit tisztelő, azokra támaszkodó tudományos szemléletmód, valamiféle "új tudomány" kialakítása lehetséges, s hogy a hozzá vezető út a polgári korszak látóköréből való kilépésen, az ideologizmus zsákutcájából való kitörésen, az arisztokratikus értelmiségi pozíció kialakításán, a gondolkodás hitelesítésén át vezet. Nem valamilyen különleges, a történelemben eddig soha nem tapasztalt teljesítmények produkálásáról van itt szó, hanem csupán arról, hogy ami eddig a gondolkodás, a művészet, a vallástörténet minden jelentős alkotásában, minden műben spontán módon, mintegy észrevétlenül, külön erőfeszítés nélkül megtörtént, s aminek spontán, úgymond természetes teljesülésére, a polgári korszak végére érve, a világcivilizáció létrejötté, az individuáció teljes kibontakozása után többé nem számíthatunk, azt ettől kezdve tudatosan tartjuk számon, annak teljesüléséről a kultúrtörténet "tanulságai" révén, a benne fölhalmozott léttapasztalatra támaszkodva, módszeresen gondoskodjunk.

A tudomány megoldásaival elégedetlen, a tudományt bíráló, az ontikus problematikát mint a kultúra problémáját az esszéműfaj nyelvén fölvető Németh László Heidegger törekvéseivel mutat bizonyos párhuzamosságot. Az individuális

létmisztika diszkrét szépségeiben elvesző, a fogalomalkotás érdekében sziszifuszi erőfeszítésekre vállalkozó Heidegger "formásságát" érdekes módon ellensúlyozza az életfilozófia gyanús irracionális minőségeivel való szomszédságot sztoikus morális emelkedettséggel vállaló, de a kultúra, a lét tényleges normáit, a konkrét kultúrtörténeti léttapasztalatot ezen az áron kitapogató Németh László gondolatmeneteinek "tartalmassága". A német filozófus a szót, a fogalmat találja meg, beszél a létről, illetve álmodik róla, a magyar esszéíró szándékos pontatlansággal fajról beszél, mert így kap szabad kezet, ezen az áron sikerül befogni az intellektuális elemzés elől szükségszerűen kisikló tartalmakat. A szubtilis létmisztikának és az életfilozófia vaskos irracionálisának ki nem elégtő kettősségét addig nem sikerül leküzdenünk, amíg a polgári korszak látóköreinek szűkösségéből kilépve, föl nem adjuk az individuum föltétlen formateremtő képességének mítoszáét, s egyfelől Heideggerrel szemben nem mondunk le a lét individuális megtapasztalásának lehetőségéről, másfelől Németh Lászlóval szemben nem követeljük meg az individuum előtti vagy individuum alatti kultúrtörténeti léttapasztalás intellektuálisan is korrekt leírását. Ami, ontikus kultúrtörténeti szemléletmódunk, amely valamely, a polgári korszakon túllépni kívánó arisztokratikus-értelmiségi álláspontot testesít meg, magát egyszerre véli Németh László és Heidegger szellemi örökösének, s létrejöttét, kialakulását e két szempont egybekapcsolásával, egybehangolásuk szellemi föltételeinek kialakításával magyarázza.

Az az "új tudomány", amelyet mind Heideggerrel, mind Németh Lászlóval szemben szükségesnek és egyben lehetségesnek tartunk, nemcsak a dolgok és jelenségek pontos, korrekt megragadhatóságáról kíván gondoskodni, (ami eddig minden tudomány egyetlen deklarált célkitűzése volt), hanem a problémák *értéséről* is, s nemcsak az egzaktág követelményének megsértését ítéli meg, hanem az egzaktág örve alatt megmutatkozó értetlenséget, értetlenkedést, értelmetlenséget is. Véleményünk szerint az esszéíró Németh László — jóllehet saját föllépését nem így értelmezi — *tudományos* igény kielégítését szorgalmazza, amikor kora tudományosságának konvencióit megsértve, a magyar történelem, a magyar kultúra vagy általában a történelem, a kultúra jelenségeinek *megértésén, megértetésén* fáradozik. Nem kevésbé van ez nála így, mint német filozófus kortársa, Heidegger esetében, aki a spontán problémátudat, problémaértés elapadását tapasztalva, kora tudományának hanyatlásáról, üres fecsegéssé, alkalmazott jellegű, gyakorlati érdekű ismerettermeléssé degradálódásáról beszél.

Hogy állításunkat mindjárt szemléltessük is: ilyen értelmetlen, tudománytalan eljárás például Németh Lászlót a kommunista diktatúrával való kollaborálással gyanúsítani pusztán azért, mert a rendszerrel politikailag nem helyezkedett szembe, vagy mert — végső soron valóban alaptalan — várakozásokat táplált az adott berendezkedés iránt. Aki valamelyest is ismeri az életművet, s akit az valamennyire is érdekel, tudhatja, hogy ilyesmiről igazában soha nem volt szó. Ha valóban valamelyes gyanútlansággal vagy éppen túlzott nagyvonalúsággal fogadta is a politikai hatalom bizonyos gesztusait, annak oka az volt, hogy indokoltan nagyon is

biztosnak, nagyon is erősnek érezte, tudta magát az efféle kísértésekkel szemben. Vagy más oldalról nézve a dolgot: talán azért is volt ebben a kérdésben némileg óvatlan, mert egy másik, őt inkább fenyegető tévedés, egyoldalúság veszélye elől menekült, nevezetesen nem akart a maga tradicionalistán arisztokratikus értéktudatába bezárkózni, mint a polgári korszaknak az új arisztokratikus értelmiségi magatartás iránti igényt hordozó képviselője nem akarta szemléletének ontikusságát elveszíteni.

Annak idején Németh Lászlót igen sok tudományos jellegű, magát tudományosnak mondó szemrehányás érte azért, hogy az úgynevezett szociológiai, politológiai, közgazdasági stb. törvényszerűségekkal nem számolva, az akkori jelenben realizálódó, a jelenségek szintjén reálisnak mutatkozó "első" és "második úttal" szemben olyan "harmadik utat", valamiféle külön magyar vagy esetleg közép-európai utat hirdetett meg, amelynek érvényét, realitását az események nem túlságosan igazolták. Legalább is egyelőre ma sem beszélhetünk arról, hogy ennek a harmadik útnak a járhatóságát a gazdaság, a politika, a társadalom jelenségei fényesen igazolták volna. Az azonban nyugodtan elmondható, hogy az első vagy a második út egyedül üdvözítő voltában ma nekünk talán még Németh Lászlónál is nagyobb mértékben van jogunk kételkedni. Mindabban, amit ő a harmadik útról mondott, a pozitív bizonyítékok hiánya, a koncepció tényektől alátámasztatlansága ellenére is furcsa módon az a legkevésbé korszerű, hogy ezt az általa vágyott, megálmodott utat — közvetve az első és a második út realitásának látszatát elfogadva — harmadiknak nevezte.

A magyar kultúra kiváló értője, ismerője, a kultúra ontikus szempontjának következetes, hűséges képviselője, aki ugyanakkor természetesen a polgári korszak szemléletmódján belül maradt, egyfelől világosan fölismerte és határozottan kimondta, hogy számunkra semmi magát kínáló, előregyártott recept nem fogadható el, másfelől pedig furcsa módon maga is szociális, gazdasági stb. recepteket gyártott, mert a kultúra szempontját lényegében félretéve, a magyar társadalom egységesülésének megoldását a polgárosodás keretei között kereste. A kultúrtörténeti léttapasztatlat határozott és világos leírásának elmaradása, a problémáknak az esszé termékeny homályában hagyása miatt ez nem is lehetett másként. Németh László nem láthatta be, hogy tulajdonképpen csak egy út van, és nemcsak azért, mert az első és a második út zsákutcába vezet, mert a civilizáció századunkban elszabaduló, totálissá váló mechanikus egységesítő szempontjai ember- és kultúraellenesek, mert az ember kulturális létének norma- és mértékigényével szemben nem jelenthet valóban hatékony ellensúlyt a civilizáció szempontjának realitása, hanem azért is, mert a nekünk szánt és szerényen harmadiknak nevezett út nem kevésbé járhatatlan, mert a polgári gondolkodás keretei közül kilépve, arisztokratikus-értelmiségi álláspontra helyezkedve, nekünk is és mindenki másnak is a sajátos civilizációs föladatak fölérése előtt sajátos kulturális, kultúrtörténeti adottságainkat kell számba vennünk — és mint az egyedül ésszerű, mint az egyedül reális — a gazdasági, a társadalmi, a politikai döntéseket azokhoz kell igazítani.

A polgár egyfelől nem hiszi a dolgok ilyen megfordításának lehetőségét, az értelmiségi azonban — minthogy nem viselheti el a polgár szellemi gyámkodását —, a szellemi fordulatot mégis kezdeményezi; másfelől a "hitetlen" polgár tart attól, hogy a kultúra ontikus szempontját a civilizáció szempontja elé helyező értelmiségi elképzelését majd hatalmi szóval kívánja érvényesíteni, vagyis az értelmiségi a meghirdetett arisztokratikus program ellenére mégis csak polgár marad. Az ilyen polgár tulajdonképpen nem az arisztokratikus értelmiségi mentalitástól, hanem saját polgárságától riadozik. Rajta természetesen nehéz segíteni, irracionális félelme azonban nem tekinthető komoly ellenérvnek, aggálya közvetve éppen az ontikus fordulat szükségességét erősíti.

NÉMETH LÁSZLÓ AZ EURÓPAI KORTÁRSÁK KÖZÖTT

Jó másfél évtizede van — ha nem is szoros — egyetértés Németh László gondolkodói teljesítményét, eszmetörténeti jelentőségét illetően. Egészen pontosan: még halála évében és hónapjában egy Jászi-Erdei-Lukács sorba iktatták Némethet. (Az ingerlően bátor tett egy ma már magas beosztású filozófust fémjelez.) Az alap-tanulmány, amelyhez a szakíró szempontok — helyeselve vagy vitázva, hivatkozással vagy ráhibázással — rendre visszatérnek: a Vekkerdi Lászlóé.

1976 májusában jelent meg *Németh László, a gondolkodó* c. munkája, amely azon túl, hogy címével egyezően máig ható minősítése az írónak¹⁰, az eddig legszínvonalasabb monográfiához alapvonalait is tartalmazta/tartalmazza. Vekkerdi Németh három gondolkodói periódusát különíti el: a Tanú időszaka, a Kisebbségben évei, végül a vásárhelyi kísérlet. Grezsa Ferenc trilógiája (*Németh László vásárhelyi korszaka*, 1979; *Németh László háborús korszaka*, 1985; *Németh László Tanú-korszaka*, 1990) e gondolkodói szakaszok egyenkénti, de egymást előlegező-tervező természetének bemutatására vállalkozott. Előzetes rangsor nélkül, a műfajok helyi értékét és kiválasztódását követve jutott el az esszé, a sors-tanulmány meghatározó szerepének bizonyításáig.

Az elmondottakhoz már csak az tartozna hozzá, hogy utaljak azokra a gondolatokra, amelyek kitöltik a periodizációs vázat. Grezsa iker-tanulmánya (*Történelmi gondolkodás Németh László pályáján*, 1987), amely vitázó továbbírása a Vekkerdiének, figyelmeztet: lényeg és időrend szétválík; a két irodalomtörténész felfogásának egybevetése, belefeledkező taglalása most nem feladat.

Németh gondolkodói státusánál maradva: emiatt került életműve (terjedelménél és áttételességénél fogva) az elismertség centrumába, és sodródott — épp bonyolult gazdagsága miatt — az ismertség perifériájára. Az ellenkezésnél keserűbb csend, a szektásodó gyülekezet, a felejtés újabb nemzedékei teszik egyre bizonytalanabb körvonalúvá a Németh oeuvre-t.

Műveiben az öntörvényűséget meghaladóan érvényesül a reflexes jelleg: érzékenység és válaszadó kényszer társadalommal, szellemmel, sorssal szemben. Németh munkáiban a gondolat ható és áramló "principium", amely létrehoz, felhalmoz valami szöveg fölötti erkölcsiséget, a jellegesen túlmutatató, magasabbrendű minőséget. A "gondolkodó" — folyamatosságot kifejező szó, s ha Némethet így

¹⁰A "gondolkodó" — eredetét tekintve — önmeghatározás, ld. a *Sorskérdések* elé írt bevezető sorokat. Az Echinox tanulmányírójának Jászi-Erdei-Lukács szellemi vonulatát hangsúlyozó nézetével szemben Németh Zrínyit, Vajdát, Adyt, Széchenyit, Eötvöst és Keményt választotta. Számára azok a nagy magyar gondolkodók, "akik a körülöttük lévő helyzet természetét felismerték, fogyatkozásai ellen értelmükkel küzdtek s a magyarság elé hivatását megfejtő eszméket tűztek ki."

jellemzem, akkor erőfeszítés és teljesítmény, alkalmazkodás és alkalmazás, história és idea ugyanannak a folyamannak két partja.

Bizonyos szűkítő értelme is lehet a szónak: mintha Némethnek egy alkati meghatározottságát — intellektualitását — emelné a mű fölé, vagy az életmű néhány (műfaji) rétegét tüntetné ki (jelesül: a tanulmányt és az esszét), netán egyetlen pályaszakaszhoz kötné (Tanú-korszak) a "végső" minősítést — s legfőbb: a máig vitatott gondolati anyagot hangsúlyozná az "irodalmi" oldal rovására. Holott az egyetemes emberivel, a faj képességével aposztrofálja az egyedet, s azt az erkölcsiséget tulajdonítja neki, amely a szókratészi önvizsgálatban testesül meg. A *San-Remo-i napló* vállalását kiterjesztve: Németh Lászlónál "a gondolkodás egzisztenciális érdekű tett". (Grezsa, 1990)

A gondolkodásban megragadható Németh László-i lényeg nem Babits "Szellem emberé"-nek következménye vagy tükörképe. A "tények és esetlegességek hálója" fölött sem a vergődők látványától, sem az Én belülről omló-épülő valóságától nem lehet elszakadni. Bár mindkét megszorítás új szempontokkal kecsegtet, csak az utóbbihoz fűzők néhány észrevételt.

Az önmagát megalkotó, és ilyen módon "modern" Németh nem pusztán egy sovány racionalizmus mentén haladt, de érzekelte a belérthoz való hűségnek az ösztön-alvilágot is kihívó kockázatát. A pályát és a művet adó sokféle kettősség (tudós-próféta; "gyarmatosító"- "benszülött"; plebejus gyökér-európai látókör stb.) egyik legtöbbit idézett esete az alkat és a szerep diszharmoniaja.

Meggyőződésem, hogy Némethnél nem egyfajta alkat és egyfajta szerep szembesül, hanem külön-külön is antinómiikus párokból szerveződnek. Így alkatához ugyanúgy hozzátartozik a már említett intellektualitás (ön- és világanalízis, modell- és típusteremtő vonzalom, "grammatizáltság"), mint a lírai jelleg (látomás, metaforikus világértés, érzelmi teljességigény). A szerep egyfelől a lírikusé (közép-európai apostol, istenközeli, a nemzeti ihlet megtestesítője és forrása), másfelől a kritikusé (értékrendet állító és követelő, aggályos, magával elszámoló).

Végső soron nem léptem túl a alapproblémán, hiszen az alkat-szerep kettősség továbbra is fennáll, bár a két "oldal" bonyolult tagoltságának, egymást keresztező tartalmainak belátása új módon veti fel Németh gondolkodói teljesítményét.

Nem másról van itt szó, mint a gondolkodásnak a nem egy-természetű elemeket egybetartani képes erejéről. A természettudományos ész tárgyiasító buzgalma, fogalmi és axiomatikus rendet kitűző törekvése az egyneműsítés módszertani kötelméből ered. (A tömegesedő társadalom ezért tervezhető tudományosan - Marx; vagy azért manipulálható technikai szemlélettel - Sir Popper.) Az életbeli dolgok emberi rendjét és a személyes világ magánérdekű élményét, átélte (megszenvedett) konfliktusait, ezt a nem "egynemű" közeget a gondolkodás értelmezi együvé, avatja alkotássá. A gondolkodó ilyen formán küzdő.

Miként a '70-es évek közepétől elindítja és ápolja Vekardi Németh László gondolkodói imágóját, most, a '90-es évtized küszöbén ismét ő tesz kísérletet az író

(aktuális) lényegének metaforikus megközelítésére. A Németh-mű közönségvesztésének és elszigeteltségének tüneteiből kiindulva eljut a jelen történelmi-politikai folyamatok bírálataig, az etatista-bürokratikus-kapitalista restauráció "leleplezéséig"; érthető, hogy e környezet eleve barátságtalan vagy értetlen a *reformer* Németh Lászlóval szemben. A korábbi "gondolkodó": ma "reformer"¹¹.

A reformer nem tisztán irodalmi indítékú hangsúlyozása a "gondolkodó"-t is mellékjelentésekkel bővíti — visszamenőleg. Gondolkodó, tehát nem az őserő megszállottja, népi hérosz; nem forradalmazó bolsevik, felvilágosult matróz; nem liberális spekulátor. Gondolkodó: ha tetszik, egy a saját teóriát sorvasztó korban az ellentmondás menedéke, mert gondolkodni csak kritikusan lehet.

Kor-szerűen, de méltatlanul merült feledésbe Sándor Iván azon tétele, miszerint Németh annak az 1920-as évek tájékán kezdődő *korválságnak az írója*, mely ma is tart (jelenvaló válságról beszélni 1986-ban történelmi realizmus és politikai szókimondás dolga lehetett), melynek legátfogóbb kifejezése éppen Németh életművében található. Sándor Iván tulajdonképpen a Tanú folyóirat program-címét érti meg, mikor könyvében (*A Németh László-pör*, 1986) "Németh László, a tanú", a század mizériáinak tanúja változatot írja meg.

Hajlok arra, hogy Sándor felfogását variációnak tekintsem, a "gondolkodó" alesetének, amely helyzetelemzés és programadás szerves kettőséből a tájékozódó, helyzetértelmező szakaszt (felet?) véli meghatározónak. Hagyjuk figyelmen kívül a félhangos kérdést, hogy szerencsésebb idők túlhaladottá teszik-e a művet, s méltányoljuk a programadó Németh helyén (és nem helyett) megjelenő Európa-programot. Az ő nézőpontjából erre az európaiságra vetül egy karcsú, éles fénysugár.

A Vekerdi-féle "gondolkodó"-nál (s így alakulhatott reformerré) a személyes (morális) helytállás és a társadalmi útkeresés gondolati, s néha gyakorlati útja volt a fő kérdés. Három dolog ettől függetlenül is világos: a pálya íve megtörik az ötvenes években; az új rend ideológiai ellenlábast hamisít az esszék szelleméből; a gondolati anyagot önmagában ellentmondásos, zavaros program-lírává fokozza le a "baráti" kritika.

A Sándor Iván által leírtak szellemében megoldhatóvá válnak ezek a tételek — a '45-ös fordulattól az új (világ) — civilizáció lehetséges kereteit, tartalmát fogalmazza; a világnézet leválik az egyes érdekcsoportokról, metapolitikus árnyalatúvá alakul; a gondolati anyag belsőleges megítélése, a *csak önmagából való* megértés hívó vagy makacsul opponáló pártosai szembe találják magukat egy tágabb horizontú kérdéskultúrával.

A hosszas kifejtést mellőzve úgy gondolom, hogy a Vekerdi és Sándor felfogása közti döntő különbség Németh László utópizmusának megítélése körül

¹¹A "reformer" ugyancsak Németh önmagára talált szava, a Tanú mozgalmi szakaszára emlékezve használja a kifejezést. Vekerdi "tűnődő reformer"-ében még ott van a "gondolkodó" megszüntetve megőrzött jellege.

keresendő. Vekerdi elfogadja a reformer-utópista programosságát; Sándor Iván egy eszményibb, szándékait kevésbé koncentráló irány hatása alatt a dokumentáló és elemző teljesítményt dicséri. Ha nem is zárja ki Németh sajátos kulturális- "politikai" vízióját egy meglevő Európa-program, jobb, ha az életmű egy népszerű gondolatkört erősítve a szellemi elit látóterében marad.

Érdekesnek tartom megvizsgálni a már sokat emlegetett válság-tudat néhány vonatkozását. Két értelmezés jól megkülönböztethető: az egyik a válságot mint *céltévesztést* jellemzi, mely időleges és a történelem "diszfunkciójának" terméke. A történelmi periodicitás, hullámmozgás mélypontja, amely után természetesen felívelés következik. A másik a válságban *agóniát* lát, az ismert világ megfordíthatatlan felbomlását, végleges végét, az eljövendő új rend előtti haláltáncát.

Világos, hogy e két esetben nem a probléma ilyen vagy olyan mélységűvé nyilvánítása a lényeges. Az első megközelítésben lappangó haladás-gondolat a társadalmat mint öntökéletesítő rendszert, emberi produktumot állítja elének, s így az együttélés módozataira a szellem, az ész korrigáló ereje felügyel. A történelem ritmikája az emberi állandó mentén teremtő- és válság-korszakot váltogat. A második nézet az embervilágot a természethez közelebb állónak véli, annak (sajátos) részeként vizsgálja, s ezért törvényeit is kiterjeszti rá.

Korok és társadalmak születnek, kiteljesednek és lehanyaglanak. A magát elgondoló ész helyére az önmagát (a természetbe ágyazottan) megértő ész kerül. A válság a dolgok mibenlétére irányítja a figyelmet, fontossá válik a fennálló helyzet értelmezése. Egyszerre jelenik meg az analízis igénye és a tudományból való kiábrándulás. A szintézis helyett ilyen-olyan modellek születnek, mert a meglevő minden elemében rossz, és rossz az őket összekötő kapcsolatrendszer is.

Sem az analízis, sem a szintézis nem használ a válság elhúzódása és mélyülése ellen, ráadásul mindkettő a dolgokon való kívülhelyezkedés pozícióját kívánja, a tárgyiasítás minimális gesztusát, s épp ez az, ami fogalmi játékká változtatja a létkérdésekről szóló mérlegelést. El kell fogadnunk a dolgokba való behelyezkedés egyedül lehetséges magatartását, mert különben a túlfinomult ész játssza el azt a filozófiai drámát, ami a hétköznapiak porondján valóságosan és végzettszerűen másként - de eldől.

A válság-irodalom egyik legkorábbi hazai képviselője Alexander Bernát¹². A pesti egyetem filozófia professzora Európa fejlődésének utóbbi négy száz esztendejét veszi górcső alá (*A háború mint nemzetnevelő*). Megállapítja, hogy minden évszázaddal egy új mozzanat merül fel a fejlődésben: a XVII. az igazságok találása és formulázása, a XVIII. az értelmi felvilágosodás kora, az új igazságok

¹²Ha nem számítom az 1849-ben Budapesten született, és ugyanitt orvosdoktori oklevelet szerzett Nordau Miksát, aki 1883-ban jelentette meg Párizsban a *Konvencionális hazugságok modern kultúréleüinkben* c. könyvét; a magyar nyelvű kiadás 1913-ban készült. Nordau úgy látja, hogy a kor szörnyű tragikumát a kultúrvilágon végighúzó mély repedés okozza, ugyanis világfelfogás és kultúra szinte jöváthetetlenül eltávolodott egymástól.

gyakorlati érvényesítésének ideje, a XIX. század az akarat százada, amely egyben túl is feszítette a cselekvés princípiumát, végül a XX., amely várhatóan (a tanulmány 1914 decemberében íródott) az erkölcsi élet reneszánsza lesz.

Alexander Bernát az egyes korok láncolatos egymásrautaltságát állítja, szerinte valamely elv, eszme dologi összefüggés elerőtlenedése, korszak-alkotó mivoltának megrendülése vezet új fázishoz, mely javítja vagy pótolja az elveszett lényegét. A XX. század elejének válsága az erkölccsel nem korlátozott és a lehetőségeitől megrészegetett akarat romboló erejéből ered.

Szabó Lajos és Tábor Béla közös kötete (*Vádirat a szellem ellen*, 1936) egy olyan mérvű katasztrófát jövendöl, amely az emberiség eddigi életében feltételezhetően a legnagyobb lesz. A veszély abból fakad, hogy az emberiség változtatható energiái tovább nem változtathatókká alakulnak; elérkezik az "epizódokorszak", amikor a szellemi problémák nem teszik kockára a személyiséget, a legbensőbb én-t; az átlagpolgár legfeljebb érdeklődést tanúsít irántuk.

Végül is a szellem válságának tekintik a kor-válságot, amelyben a szellem a kor praxisával érzi magát függő viszonyban, és nem saját felső fokozataival. A természettudományt és a szellemtudományt egyaránt bíráló könyv a következő korszak vezértudományának az egzisztenciális etimológiát gondolja.

A tizes évek közepétől a harmincas évek közepéig lezajlott a reményvesztésnek az a folyamata, amely az évszázadok szabályos menetrendjéből, kiszámítható, sőt elvárható alakulásának hitéből a bábeli zűrzavar víziójába torkolt. A törvénytábla összetört, a világ elfáradt. Szabó Lajosék már úgy tudják, hogy a szellemnek újja kell születni, mert Európa sorsa a tét¹³.

A Nyugat rossz közérzetének baljós kötetei nálunk elég hamar fordítóra vagy elemzőre találtak. Le Bon háborús aforizmagyűjteménye 1920-ban jelent meg (a párizsi kiadás éve: 1917); Spengler *Der Untergang des Abendlandes*-ének Szemere Samu 1924-ben kötetet szentelt; az 1919-ben a kultúra válságáról írt *Korunk világképe* (T.K. Oesterreich) 1923-ban már magyarul is hozzáférhető volt, Ortega *La rebelion de las masas* szinte azonnal hatott, Sprange *Das deutsche Bildungsideal der Gegenwart in geschichts-philosophischer Beleuchtung* c. művét Kornis Gyula népszerűsítette; széles körben ismerték Keyserlingnek, a darmstadti Schule der Weisheit létrehozójának dolgozatait: a magyarokkal rokonszenvező *Spektrum Europas*-t, az *Új világ születését*-t (1926) vagy a Hamvas Béla által recenzált *La révolution mondiale et la responsabilité de Esprit*-et, amely a világválság megoldását a Nietzscheből és Hölderlinből kiinduló "visszapogányosodásban" keresi.

Hosszan, talán aránytalanul sokat szóltam a válság-irodalom kisebb-nagyobb képviselőiről, miközben a Németh Lászlóval foglalkozó gondolatmenet továbbépítésre várt. Nos, a "kiterő" inkább kerülőút akart lenni; nem egy igazán szerény panoráma bemutatásának, s nem is csak Sándor Iván értelmezésének illusztrálása kedvéért.

¹³A magyar válság-irodalom másfajta vonulatát képviseli Kornis Gyula, Papp Jenő, Szabó Dezső.

Sokan és sokat beszéltek a válságról a nagy háborútól a mégnagyobbig, ami után a mára megrendült világrend anyagi és hatalmi alapon előállt.

Németh gondolkodó, reformer, krónikás stb. szerepeiből két mozzanatot emelek ki: a nem-csillapuló és nem szünetelő válaszáadási kényszert, a *világgal együtt folyó írás* örökös fegyelmét, virrasztó felelősségét, és az egyidejűségét, a *szellemi zónaidőktől független megértés* világosságát, egyetemességét. A továbbiakban ezt az egyidejűséget vizsgálom egy példa kapcsán.

1. 1935. március 8-án J. Huizinga előadást tartott Brüsszelben, az előadás kidolgozott változata '35 nyarán jelent meg (*A holnap árnyékában - Korunk kulturális bajainak diagnózisa*).

2. 1935. május 7-én és 10-én E. Husserl két előadással szerepelt a Wiener Kulturbund-ban (A filozófia az európai emberiség válságában), melynek publikációs címe *Az európai emberiség válsága és a filozófia* volt.

3. 1935 májusában és júniusában Németh László megírta a Magyarország és Európa című nagyesszét.

Mindhárom dolgozat Európa válságát elemzi, s igyekszik javaslatokat tenni az összeomlás megelőzése érdekében. Ha érdemes néhány hét eltérést időrendiségnek venni a lassan gyűlt tapasztalatokból építkező munkák esetében, akkor a sort Huizingával kell nyitnom.

J. Huizinga a bomlás negyven évének (1890-1929) "eredményét" az alapos, sokoldalú, de a válsággal szemben tehetetlen tudásban és a társadalom eróziójában látja. Mint írja: remény- és eszményvesztett kultúrhangulat lengi be a kontinenst, amely a XVIII. és XIX. század felületes optimizmusának visszahatása. A tiszta gondolkodás krízise és az általános ítélőerő gyengülése az intellektuális tér elfajulásához vezetett.

Huizinga a kultúrkrízis központi mozzanatát mint a *tudás és a lét összeközését* határozza meg. Miközben elismeri a tudásvágynak az életakarát alá rendelését, figyelmeztet az intellektualizmus és a racionalizmus különbségére.

Végelemzésben a válság a kultúra irracionálisításának torz kísérletéből táplálkozik, amely a XVIII. század közepe óta tart. Ezért Huizinga a XIX. századot stílustalannak, a gyenge kis utóvirágzások korának tartja. Ma már az értelemhez való visszatérés sem segíthet ki az örvényből, új szellemre van szükség, új aszkézis kell, az önuralom, a hatalom és az élvezet csekélyebb megbecsülésének aszkézise. Az egyetlen egyensúly a legmagasabb erkölcsi és természetfölötti értékekben található.

Huizinga hivatkozásai igen tanulságosak: elutasítja Spenglert, Carl Schmittet, Marxot, Freudot, nem hibáztatja Nietzschét, helyeslőleg idézi Ortegát. *A holnap árnyékában* Spenglert naiv romantikusként marasztalja el (így Faust is "drámai szempontból nem teljesen sikerült alak" lesz), ugyanakkor az eddigi öt teljesértékű kultúrának keletkező, kiteljesedő, valamint aláhanyatló fokát állapítja meg, melyek egyaránt két évszázadig tündökölnek virágzó állapotukban. A magas virágzások tipikus és koronként más-más helyen ismétlődő korszakairól tett huizingai észrevétel mégiscsak Spengler világtörténelmi morfológiájára emlékeztet.

Husserl gondolatmenetének alaptétele, hogy az európai emberiség válsága tulajdonképpen a szellemi Európa krízise. Azé az Európáé, amely "létet, történelmi életét az ész eszméiből, végtelen feladatokból szabadon alakítva akarja élni és csupán így tud élni".

Husserl a valamennyi tudományban megjelenő zavart elsősorban módszertani válságnak tekinti, és Huizingához hasonlóan nem az emberi butaságban vagy szellemi hanyatlásban keresi az okát. Európa általános válsága hozzájárul a "világinterpretáció újkori dualizmusához" (melyben természet és szellem azonos értelmű realitásoknak számítanak), ám korántsem azonos vele.

Az európai krízis az újkori filozófia eltvelyedésében gyökerezik, a racionalizmusban, amely magát univerzális racionalizmusnak tekinti, s Kant óta hiába próbál kilábalni ebbéli naivitásából. A tudományosság új típusa majd a *szellem egyetemes és radikális önmegértése* által jön létre.

Husserl szerint a válság megoldható, ha 1. kidolgozzuk az Európa-fogalmat mint a végtelen ész-célok történelmi teleológiáját 2. a magasrendű, valódi értelemben vett racionalizmus irányítja a fejlődést. A második pont Husserl transzcendentális fenomenológiájának általános érvényesülését feltételezi¹⁴.

A tanulmány befejezése nem ad válaszsi lehetőséget: "Az európai lét krízisének csak két kivezető útja van. Európa vagy elpusztul, mert elidegenedik életének racionális értelmétől és szellemtelenségétől, barbárságba hanyatlik, vagy újjászületik a filozófia szelleméből az ész naturalizmust leküzdő heroizmusa által."¹⁵ Huizinga a mítoszon diadalmaskodó Logoszban, Husserl a dolgok természetéhez visszakanyarodó új tudományosságban, a szoros értelemben vett racionalításban bízik.

Németh László a "kiterjedt, elsivatagosodott és válságában tehetetlen Európá"-ról, az európai kultúra négy nagy korszakáról, az utolsó korszak elrugaszkodást és visszahullást váltogató mozgásáról ír. Németh a XIII. századtól minden válságot a kapitalizmus csődjének tekint, de tulajdonképpen nem is a kapitalizmus, hanem a kultúra van válságban. "Ahogy Európa növései egyre inkább gazdaságiak lettek, válságainak egyre inkább az egész kultúrát kellett fenyegetniök." Európa egy teljes kultúrválsághoz ért, "melyből kilábalni csak egyféleképp lehet: ha újrafogan".

Németh László egy kultúra egységét "az összes életműködések zavartalan

¹⁴Huizinga az európai kultúrák virágkorát gyűjtötte össze, s tette kora megítélésének kiindulópontjává. A szakaszolással Husserl sem maradt adós, ő egy filozófiatörténeti vázlattal vezeti be állításai igazolását. Ezt egy jóval korábbi tanulmányában fejti ki (*A filozófia mint szigorú tudomány*, 1910), amely nélkül kevésbé érthető a válságról írt dolgozatának ambíciója, sőt, egy pár Kuhn-t előlegező megállapítás tanulságával is szegényebbek lennénk.

¹⁵Milan Kundera egyik esszéjének bevezető gondolatai kapcsolódnak Husserl "filozófiai végrendeletéhez", enyhe feddésben részesítve Husserlt és Heideggert, mondván, hogy túl sötéten látják az utóbbi négy évszázadot, illetve nem vették figyelembe Cervantest, a vele kezdődő léti-felejtést vizsgáló regényt. Egyáltalán a regényt, mely "Európa műve".

összefüggésében" véli megragadhatónak. Európa egységének első történeti kifejezője a keresztény hit épsége, az ebben beálló zavar jelzi a mindenkori válságot. A kultúrát képviselő teljes emberek a hit emberei: Szent Bernát, Luther és végül Tolsztoj, "akiben a szellem háttal állt az egész kornak s a keresztény állapot mint egy kételyekkel aláásott, megvalósíthatatlan utópia vergődött a szentség és a nevetségesség határán, fotóriporterek tűzében".

Európa újraalapításai is a hit épségének helyreállítását tűzik célul. Míg a kereszténységnek szűk egyházzal szemben Lutherék Európa vallásos megújulását hirdették, a hitetlenség kényszerét és büszkeségét adó XIX. század ellenében az új Európa a "gyakorlatosság fölött álló hitet" jelentheti. Ebből érthető meg Németh László utópizmusának legmélyebb értelme, ugyanis a XX. században ritka műfaj, az *utópia, a jelen megtagadásának nem ironikus módja*.

A tanulmány további része a magyarság helyzetét elemzi, és esélyeit latolgatja: "Európa története az utóbbi harminc-negyven évben csak negatív vonásaival: a válság története. Minden, ami pozitív: egy új Európát mutat, amelyhez sorskérdés, hogy sorsát a magyar is hozzákösse."

A nemzetek kérdését Huizinga és Husserl is taglalja. Huizinga szerint a kultúra alapja a nemzeti államok léte. Így inti az olvasót: "Bárhon fakadjon is a valódi nemzetköziség gyenge virága: támogasd és öntözzed azt. Öntözzed saját *nemzeti* öntudatod eleven vizével — amennyiben az tiszta. [...] Maga a kifejezés: nemzetközi, a nemzetek fenntartását feltételezi, de olyan nemzeteket, melyek egymást elszívlelik és nem csinálnak a különbségekből megkülönböztetőségeket."

Husserl a nemzetet univerzális, zárt életközösségnek fogja fel, amely a maga történelmi helyzetében az akarati élet habituálisan szilárd stílusában él, s ebben fejezi ki szándékait, érdeklődését, végcéljait és kultúrtelejesítményeit. A nemzet "a végtelenség szellemében saját ideális feladatainak betöltésére törekszik, azt ajándékozva az egyesült nemzeteknek, ami benne a legjobb".

Németh László így fogalmaz: "Az európai egyensúly Európa szerkezeti szívalósága. A több kultúrából álló kultúrának titkos tartalékai vannak a nemzetekben."

A három tanulmány felszíni különbözősége alatt közérzeti és gondolati rokonvonások húzódnak. Bár ez sem egészen igaz, van felszíni hasonlóság, hiszen a válságot mindnyájan orvosi esetként aposztrofálják: Huizinga: "hippokratészi fogalmat" emleget, Husserl kijelenti, hogy Európa beteg és "hiányzik a nemzetek és a nemzet fölötti közösségek orvostudománya", Németh az életműködések zavarát látja a krízisben.

Az általam legfontosabbnak ítélt lényegi egyezések a következők:

1. Mindhárom gondolkodó kultúra-alapításra szólít fel. Huizinga szerint kultúrát teremtve kell előre haladnunk. Husserl a filozófiát, ezt a zárt kultúr-alakzatot, a szellemi Európa ös-fenoménjét akarja a helyes útra terelni, Németh az európai kultúra újrafoganásában reménykedik.

2. Természetesen nem pontosan ugyanazt akarják a szerzők, mert akkor kul-

túra-fogalmuknak is egyezni kellene. (A legszabatosabban Huizinga¹⁶ adja meg a sajátját.) Döntő viszont, hogy javaslataik nem pusztán elvi-logikai síkon, a kikövetkeztetés módjára születnek, hanem erkölcsi, magatartásbeli elvárásokat is tartalmaznak. Huizinga, aki új aszkézist ajánl, szögezi le: "A kultúrának metafizikai irányúnak kell lennie vagy pedig nem lesz." Husserl a filozófusközösséget írja le példaként: "a tartós közösség új formája"; "szellemi, ideák szeretetétől fűtött; ideateremtés és ideális életszabályozás által társult élet". Németh László a kor erőfeszítéseiben az európai vallás, "a belső kötöttség nagy nyugalmanak" keresését látja.

3. Az elmúlt egy-kétszáz év bírálatából mindhárom esetben a felvilágosodás eszméinek kritikája fejlődik. Huizinga a XVIII. század felületes optimizmusát a XIX. századra átcsapó tévhitnek mutatja be, miszerint a tudomány haladása és a tanítás általános kiterjesztése állandóan tökéletesedő együttélést ígérhet és biztosíthat. Husserl sommásan ennyit jegyez meg: "a racionának az a fejlődési formája, melyet a felvilágosodás korabeli racionalizmus képviselt, eltévelyedés, ámbátor olyan eltévelyedés, melyet könnyen meg lehet érteni." Németh úgy gondolja, hogy a technika egyoldalúvá tette az embert, a középkor teljességét a felvilágosodás ridegsége váltja fel, boldogság helyett hasznosság és ésszerűség a polgár osztályrésze, s ilyen formán a felvilágosodás elveszíti a világosságot, csak mint az értelem sivár jogcíme működik.

4. A változtatás szükségességének érzése, sőt sorsszerű parancsának felismerése nyilvánul meg a dolgozatokban. Huizinga kiköti, hogy az "új kultúra hordozója csak a megtisztult emberiség lehet". Husserl a Nyugat emberi küldetésében való hitéről biztosít, Németh a kisépek európai szerepvállalásában látja a megoldást. Ha a létkérdés szigorával vetül is fel az új világ akarása, a válaszokat óvatos bizakodás jellemzi.

A három írás páronkénti egybevetése más összefüggésekre világíthatna rá: Németh és Husserl görögség-élményére, Németh és Huizinga Ortega értelmezésére, Huizinga és Husserl vélekedésére a szellemtudományról stb. Ortegát említettem: 1935-ben jelent meg a *History as a System* c. tanulmánya, amely gondolatmenetét tekintve kapcsolódik a tárgyalt tanulmányokhoz. Ortega a '30-as évek első felében írta munkáját, Szabó Dezső viszont a Huizinga és Husserl előadás között (1935 áprilisában) fejezte be a *Magyarság helye Európában* c. dolgozatát, s így nemcsak témában, de időben is köthető lett volna az általam kiválasztott három szerzőhöz. Talán egy következő, részletesebb vizsgálódás ezekre a kérdésekre is kitér.

¹⁶Kultúráról mint egy közösség irányított magatartásáról akkor beszélhetünk, ha a természet birtoklása anyagi, erkölcsi és szellemi téren olyan állapotokat teremt meg, mely magasabb és jobb, mint az, melyet az adott természetes viszonyok nyújthatnak; ismertető jele a szellemi és anyagi értékek összhangzatos egyensúlya és eszményképe, melyben a közösség különböző aktivitásai összpontosulni igyekeznek; lényegében egyöntetű.



Készítette a JATEPress

6722. Szeged, Petőfi Sándor sugárút 30–34.

**A szövegszerkesztést Tóth Zoltán végezte
WordPerfect 5.1-es szövegszerkesztő programmal.**