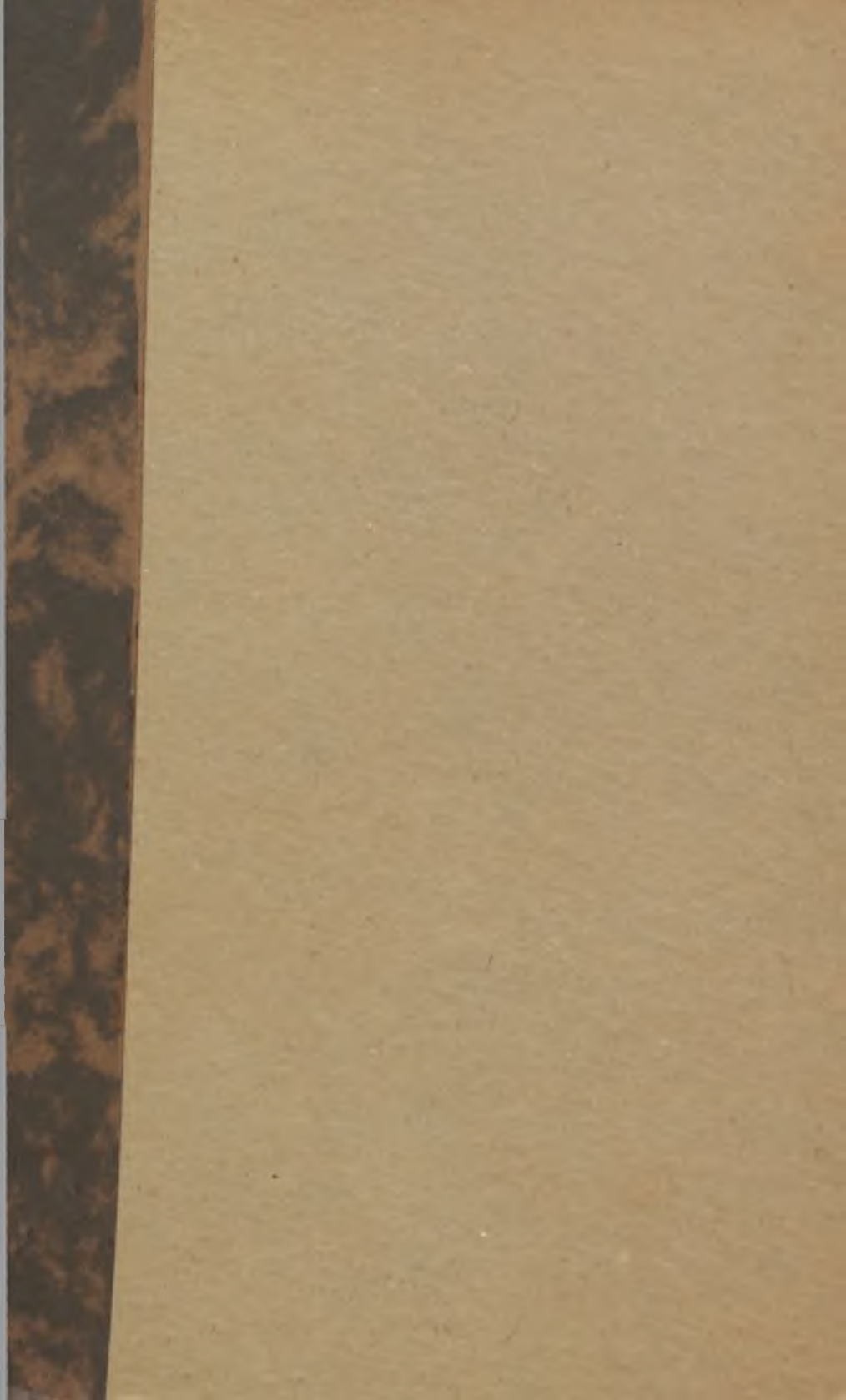
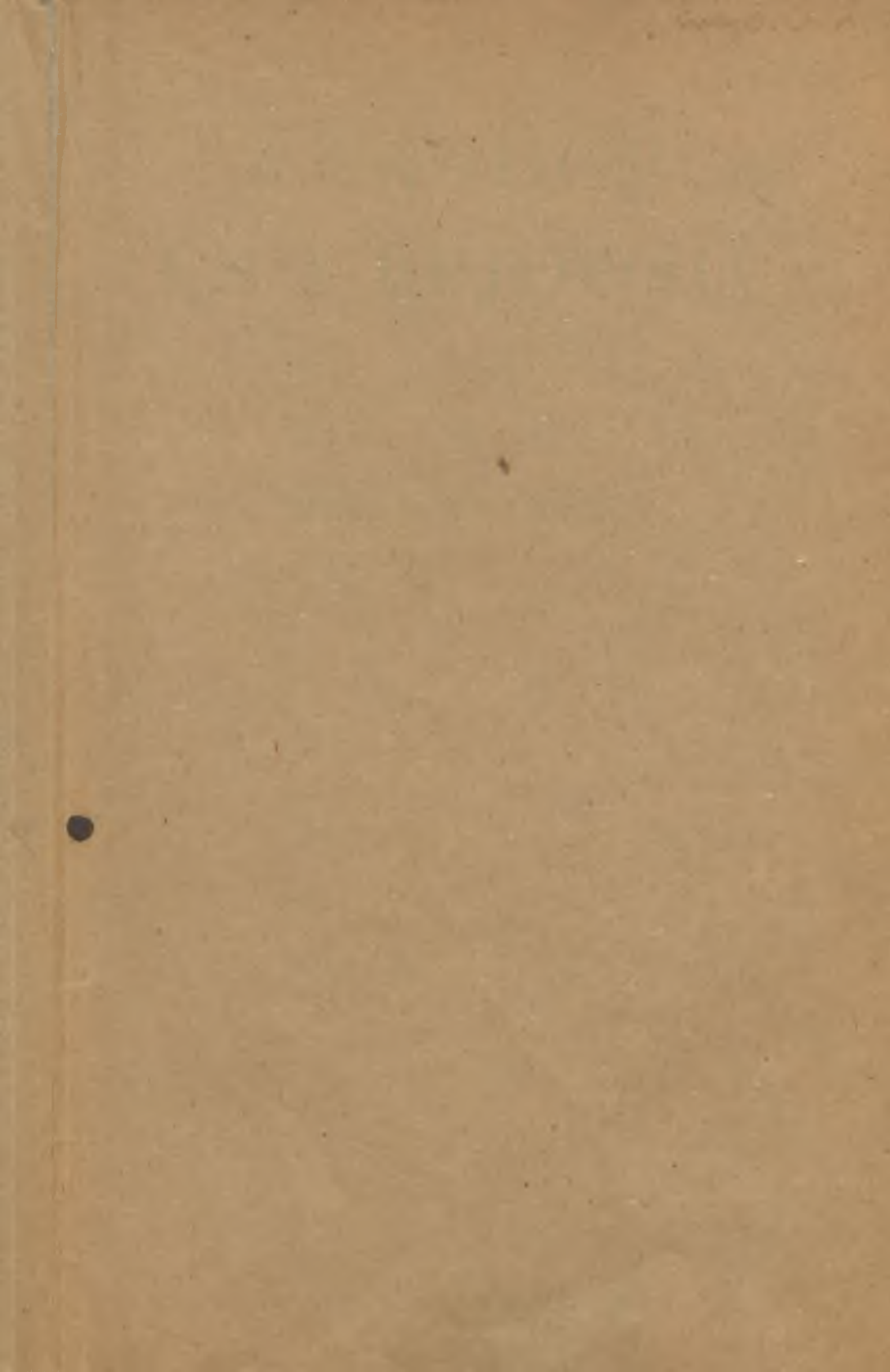


187.026





Encycl. O. 180
637611 / 50.

A VÁNDOR ÉS A BUJDOSÓ

IRTA

PROHÁSZKA LAJOS

BUDAPEST, 1936

MTAK

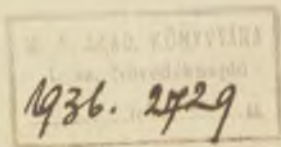


0 00003 01277 2

187026

MINERVA - KÖNYVTÁR 50.

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



FELELŐS KIADÓ PROHÁSZKA LAJOS

DUNÁNTÚL PÉCSI EGYETEMI KÖNYVKIADÓ ÉS NYOMDA R. T. PÉCS.



TARTALOM

	Lap
Preludium	5
I. A sors	5
II. Szabadság és klasszika	15
III. A tipusszerkesztés módjai	23
IV. Europa respicitur	26
1. A kifejező	27
2. A szervező	28
3. A zárándok	29
4. A quijotista	32
5. A stilizátor	34
6. A telepes	38
7. A humanista	44
A Vándor	52
1. A változás	54
2. A végtelen	58
3. Az autonomia	68
4. A magatartás módosulása	72
5. A német kultúra dialektikája.	77
A Bujdosó	84
1. Hungaria abscondita	92
2. Furor Hungaricus	100
3. Corpus Sacri Doloris	114
4. Gens sui prodiga	126
5. Clipeus oppositorum	145
Postludium	159
Európa vagy a megnemértés	159





PRELUDIUM.

Durch alle Töne tönet
Im bunten Erdentraum
Ein leiser Ton gezogen
Für den der heimlich lauschet.
Fr. Schlegel.

I. A s o r s.

BÁRMILY közönséges és megszokott is egy népközösség szelleméről beszélni, mégis a legnagyobb nehézségekkel állunk szemben, mihelyt ennek a szellemnek a mibenlétét akarjuk megragadni. Már magának a népközösségnek a fogalmát is eddig inkább csak negative sikerült körülhatárolni. Kétségtelen, hogy a népközösség kollektív valóság, de mint ilyen, nem elsődleges jelenség, hanem benne már különböző szűkebb vagy átfogóbb kollektív alakulatok keresztezik egymást. Mégsem ezek összegéből vagy egymás fölé rétegződéséből áll elő, hanem sajátosan újat képvisel velük szemben: egy népközösség mint kollektivum mindenkor mást jelent, mint amit a családnak vagy a vérségi köteléknek, a néposztályoknak vagy akár a politikai pártoknak kollektivumai kifejeznek. Nem mondhatjuk, hogy egy népközösség kimerül abban, hogy magában foglalja ezeket. De viszont azt sem mondhatjuk, hogy differenciálódik bennük, mert akkor voltaképen már előbb kellene lennie náluk.

Minden népközösségnek kétségkívül megvannak a maga határai, ha nem is tudjuk ezeket mindig egyértelműleg megjelölni. Ez a határoltság azonban nem természeti, hanem történeti fejlődés eredménye. S ebből multhatatlanul odajutunk a szellemhez: csak a szellemnek van története. Hogy ez a szellem is valóság, akárcsak a kollektivum, a mindennapi tapasztalásból tudjuk. De ez a szellem viszont mégsem maga a kollektivum, mert ez csak hordozza a szellemet. Hol ragadjuk meg tehát a szellemet, ha maga a hordozó szétfolyik és éppen csak a hordozott által válhatik határolttá? Egyéni reprezentánsaiban nyilván nem, mert ezek, ha a közösség-szellemet reprezentálják is, viszont a maguk egyéni voltát is kifejezik; szűkebb kollektivitások szellemében azonban szin-

szubsztanciának szubjektumként való elképzelésétől, még pedig a szubjektumnak modern, Leibniz óta használatos értelmében, aminek következtében alkalmazását éppen ebben az esetben a közösségi szellem indokolatlan meghamisításának tartják.¹ Mindkét irányban feledik, hogy a szubsztancia a maga eredeti jelentésében sem nem organizmus, sem nem szubjektum, hanem principium, amely a valóság magyarázatára szolgál.

Bármiként legyen is azonban, kétségtelen, hogy az élet-
tevékenység általában hatások és ellenhatások folyamata. Ez a folyamat pedig kettős alaptörekvésre vezethető vissza. Minden élet ugyanis legelőbb is magát fenntartani, érvényesíteni, a tárgyi világból ráomló ellenállásokon és gátlásokon felülkerekedni iparkodik. A kötöttség és függés alól, amelynek árnyéka az élet minden aktusára ráhajlik, szabadulni akar, hogy ezzel szemben a maga irányát hangsúlyozza és úrrá legyen a környezetén és az idegen élet lüktetésén. Másfelől pedig, ahol az élet elhelyezkedik, ott mindenütt azon

¹ Legújabban Nic. Hartmann tagadja a közösségi szellem szubsztancialitását (*Problem des geistigen Seins*, 1935), anélkül, hogy erre vonatkozó fejtegetései meggyőzők volnának. Ami bennük helyes, az csupán az, hogy a kérdésben valóban aporia rejlik: mikép lehet a közösségi szellem egységéről beszélni, ha ez az egység sem az organizmus egysége, sem pedig az egyes individuumok tudatának összegéből létesülő valamiféle új, magasabbfokú tudat; viszont mégis mint önálló realitás áll az individuális szellemmel szemben. A kérdés magyarázatára, mint realista metafizikus ő is felveszi a „hordozó” fogalmát, a szubjektumot tehát a klasszikus metafizika értelmében szubsztanciának (ὀποκειμενον) kellene felfognia. Mivel azonban modern elgondolás szerint szubjektumon tudatfunktionalitást ért, a hordozó pedig — amint azt különben szintén helyesen kiemeli — nem minden esetben tudatos, sőt a tudat éppen megszakítását jelenti a szellem kontinuitásának, azért benne csupán a hordozott lét alapját és feltételét, de nem a lényegét látja. Így jut arra az első tekintetre tetszetős, alapjában azonban képtelen állításra, hogy a lét egymás fölé rétegeződik, még pedig úgy, hogy a magasabbfokú réteg „rányugszik” az alsóbbra. Ez a rányugvás (Aufruhen), amely szerinte a közösségi szellemnek is jellemzője, végelemzésben legalább is annyira „rejtett erő”, mint a szubsztancia halódó (vagy már eltemetett) kategóriája. E tekintetben az organizmtikus felfogáshoz közelebb álló Hans Freyer mindenesetre tisztábban lát: a közösségi szellem nem rányugszik az individuumok szellemére, nem túlformalja azt, hanem bennük van, mint ahogy viszont ez benne van amabban. (*Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, 1930.)

fárad, hogy benyomásait kifejezésre váltsa át. Eredeti fogékonysága itt feszültséggé válik és ebben a feszültségben indul meg sajátos teremtő folyamata, amely egyre újabb képződményekben teszi kockára erejét és találékonyságát. S mint ahogy az élettevékenységnek ez a kettős iránya egyéniségek szerint más és más, úgy közösségek szerint is különböző. Minden népegyéniség másként hat és másként reagál a külső hatásokra; más az élmény- és más a kifejezőmódja. Az élménynek és kifejezésnek kölcsönös megfelelését, mintegy egymáshoz-rendeltségét pedig *magatartásnak* nevezhetjük. Amit általában egy népközösség jellemén szoktak érteni, az éppen ennek az életmagatartásnak sajátos módja és iránya. Ez a magatartás azonban részben már történeti fejlődés eredménye, amely a közösség eredeti diszpozícióinak a tárgyi világgal való kölcsönhatásában alakul ki. Ezért csak megkülönbözteti a közösségek sajátos életnyilvánulásait, de nem teszi ezt a sajátosságot a maga eredetében érthetővé. Ami egy népközösség magatartásának, vagyis élmény- és kifejezőmódjának végső, egységes kiindulópontja, hordozója és mozgatója, az a közösség *formája*.²

Egy népközösség formája mindenkor az illető nép életalakulásának belső törvényszerűségét, fejlődése félbeszakíthatatlanságának principiumát jelenti, amely a fajok keresztetződésén, generációk változásán, a környezet kicserélődésén, sőt az egyéni elkülönülésen vagy szembeforduláson keresztül is állandóan hat. Ezzel a formával lép be egy népközösség a történeti életbe s épp ezért a megértés számára mindenkor ez a forma a végső, tovább már nem elemezhető előfeltevés. Hogy miben áll az életalakításnak az a belső törvényszerűsége, amely egy népiségnek sajátos ősi, „magával hozott” lényege, azt magának az alakításnak folyamatából sohasem vezethetjük le, mert épp ez a lényeg az a szilárd és minden változáson felülálló középpont, amelyből magatartásának, vagyis a hatásnak és visszahatásnak, az élménynek és a kifejezésnek aktusait mint egységes egészet értjük meg.

S ez a forma egyúttal a népközösség sorsa is. Minden népközösség mint életközösség történetileg csak azt az utat járhatja, amely formájának sajátos lényegéből következik.

² V. ö. Humboldt, Gesammelte Schriften hrsg. v. d. Preuss. Akad. d. Wiss. Bd. III. 1904. 164. sk. II.

Kibontakozásának iránya adva van azzal a sajátos törvényszerűséggel, mellyel önmagát a létben érvényesíti és a világ elébetáruló matériáját feldolgozza. A forma határozza meg a kibontakozás menetét (vagyis történeti fázisait) és variációit, ugrásait és ellankadását, stílusát és ötleteit. Ami egy formában bennrejlík, az szükségkép megnyilvánulni törekszik, de a ténylegességben sohasem lehet minőségileg más, mint ami a képességekben eredetileg volt és a megvalósulás folyamata alatt minden egyes aktus létében kölcsönösen feltételezi egymást. A sors tehát úgyszólván funkciója a formának, együtt vagy szabatosabban: benne érik a formában. Ezért azok az objektív képződmények is, amelyeket egy nép a maga formájának kifejtése folyamán a létbe telepít és amelyek a teremtő lelkeség törzséről elvált, függetlenül existenciájukban rendeződnek történetileg összefüggő és a történeti megértés számára hozzáférhető egésszé, nemcsak a közösségforma fokozatos megvalósulását fejezik ki, hanem egyúttal azt is, hogy miért lettek épp ilyené és nem másá. A kínai életforma Nyugateurópában sem alakított volna ki latin vagy germán kultúrát, hanem csakis kínait; formája a különböző kölcsönhatások folyamán bizonyára másként bontakozott volna ki, de ebben a kibontakozásban sem tagadhata volna meg ezt az eredeti, magával hozott formáját, nem léphetett volna ki magamagából, hogy egy tőle idegen életforma történeti útját fussa meg. A közösségforma így volta-képen mindig sorsthematika, amely ólmos vagy lüktető, szívós vagy ingatag, kusza vagy kimért ütemben balad a kibontakozás felé; hivatás és felelősség, amely sohasem hagyja cserben, mert benne lélezkik és benne tevékeny; a lehetőségek elhatárolása és uralkodás a megvalósultságokon; hatalom, amely önnönmagát intronizálja, vagy viszi a végromlás felé.

Ez a sorsnak első és kétségkívül legközelebbi jelentése. Egy közösség sorsa azonban nemcsak formájának sajátos, mindenkor egyéni alkatában fejeződik ki. Amikor a közösségforma fogalmát ílymódon a sors fogalmával azonosítjuk, tulajdonképen izolálunk, mert a valóságban nincs forma, amely teljesen zavartalanul, minden külső befolyástól és gátlástól menten, tisztán a maga belső törvényszerűségének engedelmeskedve teljesítené a maga „sorsát“. Ha a sors szerepe

kimerülne ebben az inherens jelentésében, akkor minden közösségforma történeti kibontakozása valóban vegetatív burjánzáshoz volna hasonló, amely kapcsolatok nélkül, egészen elkülönülve csüngene térben és időben. Ebben az esetben Spenglernek a „kultúrlélekről“ vallott felfogása csakugyan igazolt volna: minden közösség zárt, különálló organizmus, amelynek kibontakozását, életütemét és tartamát sajátos, benntermett szemléletmódja határozza meg. A spengleri történetmagyarázat egyoldalúsága azonban épp onnan ered, hogy benne a sors kizárólag a forma önkifejlődésében érvényesül. A történeti sors mindenestre elsősorban a kibontakozásnak a forma lényegéből folyó szükségszerű iránya és szükségképi törekvés a kibontakozás mint cél felé; egyúttal azonban a forma kibontakozásának lehetősége és határa is, a megvalósulás tere és talaja, környezete és levegője, amelyben más formákkal érintkezik és küzd, és velük szövődve vagy tőlük elkülönülve elhelyeződik a létben. Tehát mindenkor van benne valami, amit mi adunk és valami, amit mi magunk sohasem adhatunk neki, mert a lét megfoghatatlan és szunnyadó mélységeiből tör elő, ahová gyakran már nem is követhetjük lépéseit. Ugy is mondhatjuk ezt: a sors egyfelől a közösségforma spontán növekedésében nyilvánul, másfelől pedig a közösséget körülövező idegen ráhatások szövedékében. Akár készenlétben várja egy közösség ezeket a ráhatásokat, akár váratlanul, rajtaütésszerűleg érik, viselkedése velük szemben mindig abban fog állni, hogy vagy a saját fejlődési irányába téríti őket, vagy pedig önmagát fejleszti feléjük. Ha fejlődését gátolják, igyekezni fog kiküszöbölni vagy legalább is távoltartani őket magától, s ha ez nem sikerül, szenvedni fog a nyomásuk súlya alatt. A sorsfolyamatnak ez a kettős sora azonban mégis egységes egészet alkot: a belső és a külső eseménysor mint kérdés és felelet összefügg egymással és egységes, széttagolhatatlan jelentést, értelmet tár fel. Ami belülről, a forma felől nézve adottság s ennyiben elhatárolás, az kívülről, az érintkezés felől nézve lehetőség. Ami a tevékenység szempontjából kifejlődés és megvalósulás, az a létbeli elhelyezkedés szempontjából vonatkozás és feszültség. Hogy egy népközösség hogyan érvényesül a létben, azt végeredményben mindig sorsának ez a topikus alakulása dönti el. Ez pedig nyilván eredeti maga-

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

Ennek a szemléletmódnak, amely a népiség lényegét a népi forma kibontakozásának és más formákkal való érintkezésének sorsszerűsége felől ragadja meg, talán megvan az az előnye egyéb felfogásokkal szemben, hogy a népiséget nem bontja szét kollektívum és szellem kettősségére, hanem egyszerre és egymásban tekinti őket. [Itt a szellem nem valahonnan kívülről, esetleg felülről jön a közösségbe, mintegy rátelepedve erre, hanem már eleve benne tevékeny, anélkül azonban, hogy azonos volna vele. A népi forma, mint szellemi alakító principium úgyszólván létrejön egy kollektív „matériában”³] de éppen ennek következtében nem bárminő kollektívum az, ami a formálás matériájául szolgál, hanem csakis a neki megfelelő. „Geprägte Form die lebend sich entwickelt.“ Ezért mondtuk, hogy a közösségforma tulajdonképpen sorsközösség, ennyiben pedig tagadhatatlanul organikus jellegű. A sorsszerűség éppen a formák kifejlődésének és kölcsönös összeszövődésének organikus folyamatában nyilvánul meg.

Van azonban a sorsnak ezenkívül még egy harmadik fellépési módja is, és ez viszont már kifejezetten a szellem irányából jön. Minden forma ugyanis, s így a népi közös-

³ A matéria fogalmát itt az aristotelesi értelemben használjuk, amely szerint minden forma magasabb vagy átfogóbb formálás matériájául szolgálhat. A kollektívum kétségkívül individuumokból áll, akik szintén a maguk egyéni formájának megfelelően alakítják létük matériáját, viszont mint a népi forma részesei, egyszersmind matériáját alkotják ennek a népi formának. A lét eszerint nem rétegeződik, hanem csak átfogóbbá válik.

ségeké is, kifejlődésében nemcsak a más formákkal, hanem emellett még az objektív szellemmel is szembentalálja magát. Ez az objektív szellem, mint a forma önkiteljesedése, organikus úton keletkezett ugyan, de már végkép elszakadt létrehozó tövéről és független, magábanvaló, jelentéstelített struktúráival a valóságban a lelkeséggel mint formával szemben már mindenképen idegen, mondhatnók nála erősebb alakzatként áll. A tudomány és a művészet, a jog és az erkölcs, az egyház és az állam, a gazdaság és a technika éppúgy a közösségforma élettevékenységének köszöni létét, mint egy dogma vagy egy gép, egy tröszt vagy egy törvény, és mégis szembeáll vele, nem élettevékenység, nem forma többé, hanem tiszta jelentésösszefüggés, tehát objektív szellem.

S ez az objektív szellem, mint akár a saját, akár pedig idegen népi formák kikristályosodása, szintén a népközösségek sorsintéző tényezője, amennyiben mint átszarmaztatás vagy lenyűgözés, mint recepció vagy imitáció, mint tradíció vagy renaissance számukra állandó súrlódások, kölcsönhatások, összeütközések és gátlások forrása. Egy népközösség történeti alakulása éppúgy függ tehát a kulturális alkotások különböző típusaitól, amelyek azt egyenként és egy-egy összefüggésükben meghatározzák, mint életformája spontán kibontakozásától és más életformákkal való érintkezésétől. Csakhogy míg ez az alakulás emitt mindig az élet eredeti irányát követi, addig ott gyakran cserben hagyja azt, sőt szembefordul vele: nem az objektív szellem szolgálja a közösséget, hanem a közösség igazodik az objektív szellem után. Az olasz életformát a művészete, az angolt gazdasági világszervezete, a magyart közjogi rendszere jobban meghatározza, mint maga ennek az életformának eredeti iránya vagy a történeti érintkezés viszontagságai. Úgy is kifejezhetjük ezt, hogy amit egy népközösség egyszer létrehozott magából kulturális produktumokban, legyen ez akár tökéletes, akár hiányos vagy téves, az elől többé nem térhet ki, az azontúl éppoly erős, sőt még erősebb tényező lesz fejlődésében, mint maguk a kultúrát létrehozó élettendenciák.

Épp ezáltal azonban magában a sorsban is sajátos belső fordulat válik láthatóvá. Mert ha azt kérdezzük, hogy miképpen fejt ki a kultúra objektív szelleme ezt a sorsszerű

működését, akkor azt kell mondanunk: semmiképen sem úgy, hogy valamilyen megkövült réteghez hasonlóan tétlen és sztatikus tényező a valóságban. A kultúra objektív szelleme is állandó feszültség színtere, ez a feszültség azonban már nem organikus természetű, mint a formáé, hanem dialektikus jellegű, amennyiben jelentéstartalmának ellentétei szüntelenül újabb és átfogóbb megoldásra serkentenek. A kultúra örökös újjászövődési folyamatát éppen ezek az ellentétek váltják ki, amelyek annak tartalmában mint jelentésösszefüggésben dialektikus szükségképiséggel mindig újból felmerülnek és amelyek a kultúrát hordozó lelkeségben elégedetlenséget és a sikerebb megoldás törekvését fakasztva, belevonják magát annak objektív szellemét is az élet eleven sodrába.⁴

A kultúra tehát a formán keresztül válik egy népközöség eleven hatótényezőjévé és ennyiben valóban sors, vagyis térhez és időhöz kötött realitás és hatalom, amely érvényesülésre és uralomra tör. Ámde a kultúra a maga lényege szerint nemcsak realitás és hatalom, hanem jelentéstartalom, amely éppen csak a realitásban válik jelenvalóvá. S ami egyszer jelentéstartalom, az nem lehet már többé tiszta sors. Ha a kultúra objektív szelleme azzal, hogy a formán keresztül szövődik mindig újjá, egyszersmind végleg kilépne ebből a maga jelentéstartalmából, vagyis tiszta sorssá válnék, akkor tartalmi újjászövődése mindig csak a régi megoldások ismétlése volna. Ebben az esetben csak a kultúra fennmaradása volna biztosítva, ellenben az újnak felmerülése örökre megmagyarázhatatlan maradna. Ezért azt kell mondanunk: ahol egy jelentés a valóságban valamilyen kulturális alkotás köntösében testet ölt, ott nem a sors szab irányt, hanem a szabadság. A kultúra mindenesetre a sors jegyében hat, de a szabadság jegyében keletkezik. Egy tudományos rendszer vagy egy erkölcsi kódex, egy műalkotás vagy egy államforma mindenkor a szabadságból születik, de mihelyt kész: sorsává válik az illető népközösségnek. S éppúgy a meglevő kultúra összes dialektikus ellentéteinek megoldása sem a sors, hanem a szabadság jegyében történik. A sors csak akkor kezd érvényesülni, ha a megoldások a valóság hatás-

⁴ Ennek a dialektikának mibenlétét és alakulását a későbbi fejezetek feladata lesz közelebről megvilágítani.

szövedékébe már beilleszkedtek, ahol azonban tér- és időbeli kötöttségük ellentétei az emberi szellemet ismét szükségképpen új megoldási kísérletekre ösztönzik. Az objektív szellem dialektikus ellentéteit eszerint a sors váltja ki, de megoldásukban mindig a szabadság lendülete érvényesül. Sors és szabadság tehát, ha nem is egy pontról jönnek és egy célhoz mennek, itt a dialektikában találkoznak. Úgy is mondható ez: az objektív szellem léte felől nézve sors, jelentése felől azonban szabadság. Mint szabadság előre jelzi a sorsot, mint sors megfékezi a szabadságot. De ebben rejlik egyúttal a történetnek az a tragikus vonása is, hogy minden szabadság a következő generáció számára már sorssá válik. Ezért aki a multat nézi, mindig csak a sors jeleit látja; csak aki él, érzi a szabadságot.

II. Szabadság és klasszika.

A mondottakból kitűnik, hogy a vizsgálódásnak az a célkitűzése, amely tisztán pszichológiai alapon kívánja egy nép közösség jellemét és történeti szerepét a megértés közelébe hozni, szükségkép a felületen marad. Mert ha mégannyira találó képet ad is arról, amit általában népi karakternek szoktunk nevezni, végeredményben mégis csak a pusztán 'vélekedés', a platonai értelemben vett *δόξα* körében mozog, — főleg azokra az adatokra támaszkodva, ahogyan a népek jellege kölcsönösen egymás tudatában tükröződik, — de az igazi megismerésig, az *ἐπιστήμη*-ig nem jut el. A lényeg megragadása csak akkor lehetséges, ha ezt a pszichológiai szemléletmódot felcseréljük a metafizikaival, ha tehát egy nép közösség végső egzisztenciális gyökeréig igyekszünk hatolni. Ez az egzisztencialitás pedig feltárul a nép közösség sorsában.

A sors azonban, mint láttuk, sajátosan összeszőtt valóság, amely nemcsak a népiség formájának organikus kibontakozásában és más népformákkal való kölcsönhatásában, hanem a kultúra objektív szellemének többirányú dialektikájában is nyilvánul. Mivel pedig az objektív szellem hatása csak a formán keresztül érvényesülhet, azért a sorsban is az objektív szellemnek ez a dialektikus feszültsége mindig az organikus kifejlődésen belül válik érezhetővé. A sors tehát, azt

mondhatjuk, lényegileg folyamat-jellegű s ennyiben szükségképpen „szubjektív szellem“. Szubjektív akkor is, ha kifejtése az objektív szellem felől éri a közösséget, mert a sorsszerűség nem az objektív szellem fennállásában, hanem éppen hatásainak folyamatában nyilvánul; nem a jelentésben, ahonnan jön, hanem az életben, amely felé törekszik.

S ennek a sorsnak mint szubjektív szellemnek az útját ismét sokszorososan keresztezi a szabadság. Nem mint a sorsszerű feltételektől való póre mentesség, — mert ez csak szubjektív önkény volna, — hanem mint a feltételek közt való döntés szabadsága. A német idealizmus korának felismerését e tekintetben bizvást fenntarthatjuk: a szabadság a maga lényege szerint objektív jellegű, mivel nem az életben, hanem az életfelettiben, a jelentésben gyökerezik. Az élet a kötöttség birodalma: aktusai a sorsszerűség jegyében folynak le, és a hatások, amelyeket a sors egyéb tényezői (az idegen élet, a környezet stb.) kiváltak belőle, az egzisztencialitás feltételeit sohasem lépik túl. Ahol ellenben egy jelentés lép fel, ott a szabadság fuvalma árad, amely nem kivált, mint a sors, hanem indít, mint a kegyelem, még pedig valaminek létrehozására, aminek még nincs egzisztenciája. Úgy is mondhatjuk ezt: a szabadság a sorsszerű feltételeket egy sorsfeletti jelentés szerint rendezzi, válogat közöttük és alakítja őket.

Ez teszi azonban a sorsot végeredményben oly kiszámíthatatlanná. Ha szabadság nem volna, egyetlen népiség sem szolgálna meglepetésekkel, de akkor létének keretei sem tágulnának soha. Mert ez a szabadság nemcsak bizonyos ponton vagy fejlődési stádiumban jelentkezik mint valamilyen különálló és izolált indító (ezt az izolációt csak a szemléletben, módszeres okokból vagyunk kénytelenek végezni), hanem a sorsszerűség tényezőit mindjárt kezdettől fogva és minden ízükben hatja át, tehát már a forma kibontakozásában megtapogathatjuk a nyomait és a környezettel való érintkezésben is érvényesül. Ezért nem tudni sohasem, hogy egy forma meddig váltja be a maga organikus fejlődése során a lehetőségeket megvalósultságokká és mikor szikkad el vagy töri szét a maga kereteit. Nem tudni sohasem, hogy egy organikus kifejlődést mikor keresztez egy másik s e küzdelemnek minő lesz ránézve a kimenetele: él-

tető-e vagy halálos. Nem tudni sohasem, hogy egy organikus fejlődésnek egy dialektikus feszültség hol állja az útját és viszont a forma ezt a dialektikus feszültséget minő kerülőúton oldja meg s így a kultúrának mely struktúrája felé fejleszti ki magát vagy minő idegen struktúrákat tesz magáévá. Nem tudni sohasem, mert mint mondtuk, a sors hatalom és a szabadság kegyelem és a kettő összeszővődésének nincs szkémája, csak ereje.

Egy népközösség exisztencialitása tehát végeredményben a sorsnak és a szabadságnak sajátos kapcsolatából alakul. Viszont tagadhatatlan, hogy a szabadság minden szárnyalása előbb-utóbb sorsszerű tényné válik. Épp ezért egy nép jellemét sohasem lehet a szabadságból megismerni, hanem csakis a sorsból. Aki mint Fichte, azt keresi, hogy „mi egy nép a szó magasabb jelentésében“, vagyis aki a szabadság jeleire fülel benne, annak a megértő magatartást szükségképpen fel kell cserélnie a prófétaival. De ebből folyik viszont az is, hogy egyetlen népjellemzés sem lehet maradéktalan; egyoldalúvá kell szűkülnie, éppen mert az exisztencialitásnak csak egyik oldalát veheti tekintetbe: nem azt, amit egy nép akar és elképzél, hanem amilyennek bizonyult és amit tett. A szabadság a jövő méhe, amelyet a misztérium fátylai rejtenek; a sors a valóság táblája, róla olvasni lehet.

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

Mit nevezünk klasszikának? E kérdésre feleletet keresve mindenekelőtt ki kell zárunk a klasszikának azt az értelmét, amely a fogalmat tisztán az eszthetikum irányában rögzíti, és benne akár alaki szempontból a remeket, a tökéleteset, akár pedig tartalmilag a történeti fejlődés folyamán fellépett mintaszerűt és elsőrangút jelöli meg. Kétségtelen, hogy a fogalom eredetileg az eszthetikai szférából jött és azután mint az értékítélés mértéke utóbb alkalmazást nyert a kultúra egyéb ágaiban is; így beszélünk klasszikáról tudományban, vallásban, ethoszban, jogban, gazdaságban és végül mindezek összességében is („klasszikus kultúra“), sőt klasszikusnak minősítjük magát az emberi magatartást is,

amely klasszikus alkotásokban jutott kifejezésre és a kort is, amelyben a kifejezésnek ez a folyamata végbement. Kétségtelen továbbá az is, hogy a klasszikának említett formális és tartalmi jegyei általában minden klasszikának jellemző vonását alkotják. És mégis: a klasszika igazi lényegét az értékességnek ezen a koncentrált megjelenésén túl, vagy még inkább azt megelőzőleg, a maga létmódjában kell keresnünk. A klasszika is egzisztencialitás, mint a sors vagy a szabadság s így hiánytalanul csak metafizikai szemlélet alapján közelíthető meg.

Talán senki sem látta a klasszikának ezt az egzisztenciális jellegét tisztábban, mint Hegel, amikor annak lényegét az eszmének a reális adottsággal (Dasein) való kibékültségében jelölte meg. Ezt más szóval úgy is kifejezhetjük: klasszika általában ott születik, ahol sors és szabadság a legteljesebb egybeforrottságot mutatja, ahol tehát a szabadság a sorsszerű tényezőket a maga képére alakítja, mégsem teng túl rajtuk, hanem azok keretében bontakozik ki. Innen van, hogy a klasszika tulajdonképeni arca mindenkor a tiszta és teljes emberi, a humánus, ahogy arra szintén már Hegel utalt. Nincs benne semmi daimonikus, de éppúgy nincs szerafikus sem: maga a hamisítatlan természetesség, amelyen azonban a szellem sugárzik át. Vagy ismét Hegel szavával: „a természetesnek és a szelleminek identifikációja, amely azonban nem állapodik meg a két ellentétes oldal semlegesítésénél, hanem a szellemit magasabb totalitásra fokozza, hogy ilymódon a maga másletében (t. i. a természetesben) önmagát érje el, a természetest eszmeileg állítsa és viszont magát a természetesben és a természetesen kifejezze.”⁵

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

⁵ Hegel, Vorlesungen über die Aesthetik II. 9. (Sämtliche Werke hrsg. v. H. Glockner XIII. Bd. 1928.)

Mikor nyújt a valóság olyan lehetőségeket, hogy rajtuk a klasszika, mint a sorsnak és a szabadságnak, vagy a hegeli kifejezéssel: mint a 'természetesnek' és a 'szelleminek' egysege bekövetkezzék? Nyilván csak akkor, ha a maga történeti alakulásában forma és sors egybevágó, vagy más szóval: amikor egy népközösség formája úgy bontakozhatik ki, hogy egyéb sorsszerű tényezők ebben nem akadályozzák. Ebben az esetben ugyanis nemcsak a kifejlődés menete válik egyenletessé, hanem a dialektikus feszültségek megoldása is a forma eredeti irányába esik. Mintha csak a szabadság lendülete is itt a sors szándékait érvényesítené és ennek következtében szinte természetes, hogy a létrehívott objektivációk összessége, a kultúra is zárttá és harmonikussá alakul. S ha a klasszikát a maga legáltalánosabb értelmében úgy fogjuk fel, mint a kultúra részstruktúráinak egyenletes és egymást-idéző összefüggését olyképen, hogy bár mindegyik részstruktúra magában is továbbfejlődésre képes, maga az egész mégis kerek és befejezett, akkor azt mondhatjuk, hogy ennek a klasszikának fellépését egy népközösség körében csakis a formának és a sorsnak szerencsés összetalálkozása teszi lehetővé. Vagy ugyanazt más fordulattal kifejezve: ahol egy népiségben életforma és sors zavartalanul és termékenyen egymáshoz simulhat, ott közösen oly jelentéssz összefüggésbe nőnek bele, amelynek lényeges jegyei kiegyenlítettség, mérték és egyensúly.

A görögség léte ennek örökké mintaszerű példája. Nála a forma mindig vagy legalább is fejlődésének túlnyomó szakaszában megegyezett azzal az úttal, amelyen a sorsa várakozott reá, azokkal az objektív alakzatokkal, amelyeket mindenkor maga körül és magával szemben talált és ezeknek immanens dialektikája is nála mindig a forma eredeti irányában feszült, vált tudatossá és oldódott meg. Ezért valóban klasszikus a görögség kultúrája. Klasszikus a maga egész összefüggésében, nemcsak ágaiban, provinciáiban vagy egyes képviselőiben. A klasszikus görög dráma vagy a szobrászat, a polis vagy a filozófia a maga immanens fejlődése mellett is mindig az egész görög létet idézi és csak ebben éri el teljes jelentését. A nagy kiválasztottak klasszicitása az utódok minden szecesszióján keresztül is az egész görög kö-

zösségforma magában elégteltségét juttatja kifejezésre és nélküle a nagy kiválasztottak is csak nagy magányosak volnának a létben, akiknek hatása mindig csak szűk körre zsugorodik. S épp ez az egyetemes közösségben gyökerező klasszicitás tette a görögséget az egész Nyugat nevelőjévé. Nem Sophokles vagy Platon, nem Perikles vagy Pheidias, hanem a görög közösségforma tipikus értékráirányulása fejeződik ki ebben a klasszikában és véste bele hatásának jeleit az európai történet tábláiba. Ezért, amikor a görögség európai hatásáról beszélünk, voltaképen mindig a görög szellem típusának a hatását értjük, amint az a görög klasszikában megvalósult és a nagy egyéniségek ennek a szellemi típusnak éppen csak legtisztább és legjellemzőbb feltárái. Magának a görög kultúrának sokat emlegetett „idealitása“ is ebben a tipikusságában rejlik és ennek segítségével értjük meg tulajdonképen a nagy egyéni objektívációkat is.

Ez a típus azonban nem a sors, hanem a szabadság típusa. A görög klasszika jellemző például szolgál arra, amikor egy nép szellemét tisztán a szabadság megnyilvánulásaiból érthetjük meg. A sors tényei bizonyonnyal itt sem maradnak figyelmen kívül; de nem kell őket külön felkeresni, mert szerepük már magának a szabadságnak homlokáról leolvasható. Ezért szoktuk általában mondani, hogy egy klasszikus alkotás önmagában is hermeneutikus jelentőségű, függetlenül létrejöttének körülményeitől. A klasszikus alkotás nemcsak önmagáért beszél, hanem alkotójáért is. Ahol ellenben egy alkotás ezt a klasszicitást nem mutatja fel, ott az mindig csak a létrehozó szellemisség ismerete alapján világítható meg. S éppúgy egy népközösség egész kultúrája is, amennyiben elérte a klasszicitást, úgyszólván nép- és korfelettivé válik; itt tehát valóban a szabadság iránya érvényesül, anélkül azonban, hogy a sors vonásai végkép elmosódnának benne, mert ami ezekből jelentős, annak magában a klasszikában kellett kifejezésre jutnia, a többi viszont — érdektelen. Így vált éppen a görög klasszika történetfelettivé és ennyiben az európai szellem alakulásának mintegy mértékévé; de ebben a történetfelettségében mégsem merőben elvont szkéma, hanem megvan benne a népi eredet és a népiességhez való odatartozás vonása és a sajátos görög szellem

lényege jobban megragadható rajta, mint ahogy az e szellem történeti életének bármily részletes és gazdag ismeretéből lehetséges volna. Ahol ellenben egy népnél klasszikával nem találkozunk, vagy ahol a klasszikában való kiteljesülés folyamata félbemaradt, ott e nép szellemének megértésére mulhatalanul számba kell venni az élet viszonyainak alakulását, tehát a szabadság szárnyalásával szemben a sorsnak konfigurációit.

A görög klasszika mindenesetre egészen sajátos, mondhatni különálló helyet tölt be az európai népek klasszikái között, aminek oka nemcsak e klasszika történeti lezárt-ságában, hanem főleg abban a történeti szerepében rejlik, amelyet éppen az európai népek sorsának alakításában játszott, mint örök mintakép, ösztönzés és forrás. Ebből magyarázható, hogy még Hegel is tisztán és egyedül a görögségben látta a klasszika megvalósulását; a szellem útja szerinte azóta a romantikához vezetett, ahol a szellemi a természeti-vel nem egyensúlyban van, hanem túlsúlyba kerül vele szemben, vagy ahogy azt az eddigiek alapján kifejezhetjük: a szabadság nemcsak felülkerekedik a sors mondanivalóin, hanem messze elhagyja azok mesgyéit. Tehát a szabadság érvényesülése a modern népeknél nem a klasszikának, hanem a romantikának fellépését idézte elő. Ha ezt a poláris-periodizáló felfogást ma már nem is vallhatjuk többé, másfelől nyilvánvaló, hogy klasszika és romantika valamiképen mégis összefüggenek, vagy legalább is egymáson határolódnak. A romantika is a szabadság jegyében születik, habár ennek fékevesztését mutatja, és éppúgy itt is megállapítható a teljesség vonása, habár ez csak a vágyban lép fel s nem a megvalósultságban. A romantika éppen a szabadság túlhajtásából hagyja cserben a valóságot és veti magát az absztrakció és az álom ölébe, és éppen a teljesség vágyából nem zárja le, sőt nem is képes lezárni az alkotást. Mindamellet a gyöke-
rek a klasszikáéval közösek és maga ez a körülmény arra int, hogy ahol egy népiség szellemét a szabadság megnyilvánulásából kívánjuk megismerni, ott mindig figyelni kell arra is, hogy ezek nem mutatnak-e elhajlást és a klasszika plasztikus emberisége helyett nem a romantika „kék virága“ hajtott-e ki.

A görög klasszika páratlanságáról való meggyőződés a magyarázata azonban egyszersmind annak is, hogy amióta Humboldt-nál a történeti tipológiának mint a történeti megértés eszközének kívánalma felmerült, a típuszerkesztés vágya mindenkor különös előszeretettel a görög klasszikán próbálta ki erejét. Ez a klasszicitás mint típus mindamellet másutt is kimutatható, ha talán nem is mindig olyan tisztán, szinte megfoghatóan, mint a görögösnél. Klasszikus veretű mindenekelőtt az antikvítás másik népének, a latinak a szelleme. Hasonlóképen klasszikával találkozunk az újkori latin népeknél is, elsősorban az olasznál és a franciánál s ha ez a klasszika kiváltképen az antik, főleg pedig a latin klasszika szemléletében érett is ki, mindamellet egészen más jellegű, mint akár a görögösné, akár Rómáé. Ezzel szemben sajátos ambivalenciát mutat a germán népek szelleme klasszika és romantika között és éppenséggel a sors tényeivel való örökös konfliktus jellemzi a magyar szellemnek ez irányú megindulásait.

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

III. A típus szerkesztés módjai.

Egy népközösség tipológiája tehát két irányban lesz szerkeszthető: a sors és a szabadság felől, vagy úgy is mondhatjuk ezt: a szubjektív és az objektív szellem felől. Az egyik esetben típuson a népi forma kibontakozásának bizonyos egyöntetűségét értjük, amint az más népformákkal való érintkezésében érvényesül és amely mint értékráirányulás egyszerismind az objektivációknak is bizonyos egyöntetű szerkezetére utal. Nevezzük ezért ezt a típust *sorstípusnak*, megjegyezve róla, hogy vele úgy foghatjuk meg éppen egy népközösség lényegét, ahogy az a maga történetiségében jelentkezik, tehát ahogyan benne valóság és jelentés, sors és szabadság, organikus törekvés és dialektikus feszültség mint történeti folyamat egységbe szövődik.

Felkereshetjük azonban a típust tisztán a kultúra jelentésszerű összefüggéseiben is és ebben az esetben a típus szerkesztésnek másik irányával állunk szemben, amikor a kultúrának egy népi formához való odatartozásában vagy oda rendeltségében fedezzük fel az egyöntetűséget. Ezzel ennek a népi kultúrának a lényegét nem a maga történetiségében, folyamatszerű kialakulásában, tehát a különböző sorstényezőktől való megkööttségében, hanem úgyszólván tér- és időfeletti jelentésében, szabadságában ragadjuk meg. Épp ezért ezt a típust szabadságtípusnak vagy a potiori *kultúr-típusnak* fogjuk nevezni.

Sorstípus és kultúrtípus egyaránt a népiséget nem egyes jelenségei felől elemzi és írja le, hanem inkább ezek közös egymásravezettségében, szellemében érteti meg. Mindkét esetben a típus úgyszólván közvetítő a forma és a kultúra, a lét és a jelentés, az egyszeri és az egyetemes, a történeti és a történetfeletti között. De épp ezért külön-külön tulajdonképpen egyik típus sem tárja fel hiánytalanul egy népközösség lényegét. Mint ahogy általában a szubjektum nincs objektum nélkül, úgy szellemi típusaik is mindenkor kölcsönösen feltételezik és kiegészítik egymást.

Ha tehát a következőkben kimondottan a sorstípusra akarunk figyelni, hogy ebből azután az objektív szellem sajátos típusaira következtessünk, akkor ezt a feladatot itt sem fogjuk tudni izoláltan végrehajtani. Aki a sors éréseire tekint,

annak látnia kell a nyomokat is, amelyekben tagozódik, mint ahogy másfelől, aki a kultúra kapuján zörget, mögötte mindig hallani fogja egyúttal a lélek zengését is. Állandóan szükség lesz tehát arra, hogy a kettő — a szubjektív és az objektív szellem típusa — egymással szembesíttessék és ez bármely tipológiai kísérletnél elkerülhetetlen, még akkor is, ha kiindulópontjának egyoldalúságánál fogva korántsem tart igényt a teljességre. Hivatkozni lehetne e tekintetben a mai szellemtudományi típusszerkesztés ismert nevű protagonistájának, E. Sprangernek eljárására, aki a szubjektív szellem tipológiáját az egyéniség felől kísérli meg (Lebensformen, 1930.⁷) s aki szüntelenül az objektív szellem típusaira kénytelen ezt vonatkoztatni. Még inkább lehetetlen ez az elkülönítés ott, ahol kollektív szellemmel, tehát a történeti objektívációk egész bonyolult rendjének hordozójával van dolgunk, ahol a léttípus éppúgy vonatkozásban áll a kultúr-típussal, amelyben kifejeződik, mint ahogy az utóbbi mindig visszautal a lélekre és a sorsra, amelynek partján megtelepült.

Lélek, amely az életösszefüggéseket jelentésösszefüggésként éli át és érti meg; lélek, amely nemcsak tevékenység, de egyben a tevékenység értékvonatkozásának tudata is s amely a maga kifejezését keresi az objektív rendszerek valamelyikében: ez a szubjektív szellem. Szubjektív, mert elsajátíthatatlan aktus és élmény; szellem, mert jelentést-feltáró összefüggés és rend ebben az aktus- és élemlensorban. S ennek a szubjektív szellemnek, legyen bár egyéni vagy egy egész közösségé, úgyszólván karakterológikus apriorja a típus. A típus a szubjektív szellemnek nem a fejlődési folyamatát — dinamikáját és feszültségét, rithmusát és belső növekedését — teszi érthetővé, hanem a történeti fellépésében megnyilvánuló jellemző magatartást, a kölcsönös értékvonatkozások egységes metszőpontját, a megfeleléseket élmény és kifejezés, benyomás és jelentés között. Épp ezért a szubjektív szellemnek ez a tipológiai vizsgálata, — amelyet némelyek fiziognómikus hermeneutikának is neveznek s amely a közel-múltban és ma is különösen élénk érdeklődés tárgya, főleg amennyiben egész közösségek szubjektív szellemének megértését tűzi ki feladatul. — korántsem azonosítható a faji-biológiai vagy fejlődéscelméleti kutatáson alapuló típuskon-

strukciókkal, aminők Gobineau és Nietzsche óta egészen Chamberlainig, vagy Spenglerig mindig újból kísértének. Nem is kell különösebb szellemtudományi iskolázottság ahhoz, hogy első tekintetre szembeűnjék a kétféle típuszerkesztés methodikus és tárgyi különbsége. A faji fejlődélmélet egy tisztán naturalisztikus-kauzális magyarázó elvet tesz tipológiája tengelyévé, amennyiben ezt kizárólagosítja és a szellem minden irányú jellemző megnyilvánulását belőle vezeti le. Ezzel szemben a szellemtudományi tipológia a szellem összes értékvonatkozásainak jelentésfeltáró összefüggéséből, mint egységes egészből indul ki és ennek módszeres elemzése alapján megérteti az egyes értékvonatkozások természetét. Ezek az értékvonatkozások kétségkívül származhatnak faji különbségekből vagy a fajkeveredés különböző esélyeiből, visszavezethetők a milieure, vagy az akklimatizáció körülményeire is, egymagában azonban egyikük sem elégséges ahhoz, hogy a szellem fejlődését megmagyarázza, annál kevésbbé képes a magatartását megértetni. A fajelmélet számára tehát a típus a magyarázat célja, eredménye, a szellemtörténet számára ellenben a megértés apriorikus elve: vele tulajdonképpen mindig a közösségek szellemének ősi, metafizikai magvához érünk el s rajta keresztül válnak érthetőkké összes objektívációi is. Ismeretes az a bonyolult fajkeveredés, amely Nyugateurópában a normann, kelta, román és a különböző germán törzsek közt végbement. A francia, vagy az angol közösség szellemi típusát ennek ellenére mindenkor sajátos egységnek érezzük. Ez az egység más egységekből (faj, éghajlat, környezet stb.) nemcsak hogy „levezethetetlen“, de éppen ellenkezőleg: előfeltevése minden magyarázatnak, amely e szellemi típus részleges megnyilvánulásaira irányul. Maga a földrajzi környezet és a faji sajátosságok is úgyszólván csak médiuma ennek a megnyilvánulásnak: anyag, „matéria“, amely valamely szellemi egységnek mint típusnak a lehetséges megmunkálás számára adatott. Ez más szóval azt jelenti, hogy valamely közösség jelleme genetikusan is (tehát, hogy mikép lett azzá, amilyen) csak akkor érthető meg, ha már előzőleg ismerjük ennek a közösségnek meghatározó szellemi típusát. Itt tehát valóban a szubjektív szellem vizsgálatáról van szó, aminőre Hegel adott példát (fenomenológiájában, majd történetfilozófiáján belül).

Ebben az értelemben állítja fel Dilthey is a maga világnézeti típusait, így szerkeszti meg Max Weber a maga „ideáltípusait“, így formulázza Troeltsch, így Worringer vagy Nohl a vallásosság, vagy a művészi felfogás és kifejezés történeti típusait.

IV. Europa respicitur.

Ὅς φιλοσοφῶν γῆν πολλὴν
θεωρῆς εἴνεκεν ἐπελήλυθας.

Herodot. I. 30.

Egy népközösség történeti útját mint láttuk mindenkor három tényező határozza meg: az élettevékenység, amelyet a közösség kifejt, az események és hatások, amelyek kívülről érik, és az alkotások, amelyeket létrehozott. E három történetalakító tényező sajátos összeszövődését és fordulatait, lélekkonságát és egymással való küzdelmét neveztük történeti sorsnak. A kérdés tehát, amelyből egy közösség sorstípusának vizsgálatánál ki kell indulni, a sors e hármasság megnyilvánulási módjának megfelelően a következő: 1. Milyen egy közösség szubjektív szellemének alapmagatartása, vagyis minő egyöntetűség állapítható meg formájának különböző értékráirányulásaiban? 2. Hogyan módosul ez a magatartás a lét egyéb formáival vívott küzdelmében és 3. Mikép befolyásolja ezt a magatartást az objektív szellem dialektikája? Vagy röviden: mi egy közösség szubjektív szellemének létezőmódja s hogyan viselkedik történeti útja közben?

Kétségkívül ennek tipikus esetei lehetségesek, amelyek mind egy-egy végső karakterológikus apriorira vezethetők vissza. Ezek nyomkövetése természetesen korántsem jelenti a történeti lét kimeríthetetlen változatosságának fogalmi leegyszerűsítését, vagy erőszakot jelenségeinek eleven szingularitásán. A típus egyetemesítése karakterológikus és nem törvényszerű, a történeti tényeket tehát nem elmossa, azzal, hogy merev kaptára vonja őket, hanem inkább olyan háttérrel idéz fel számukra, amelyből még élesebben kidomborodnak és soha egészen ki nem meríthető egyéni sajátosságuk közelebről és mélyebben érthetővé válik.⁶

⁶ E fejezetbe foglalt jellemzésekben a szerző csupán kipróbálni óhajtotta az előbb (I—III.) felállított elvek használhatóságát s így tisztára úgy tekintendő, mint módszeres vázlatok, de egyben mint háttér is a Vándor és Bujdosó fejezeteihez.

1. A kifejező.

Ha a görögség szellemének alapmagatartását egyetlen szóval akarnók megjelölni, akkor Humboldttal kiváltképpen mint a kifejezőt jellemezhetnők a létben fellépő többi népközösségek sorában. A görög lélek tipikus megnyilvánulási módja épp az, hogy mindent kifejezni, alakítani, szimbolizálni törekszik, önmagát épp úgy, mint egész látható és láthatatlan környezetét és ebben a törekvésében szelleme mindig önmagával van, a maga közelségében időzik. Számára a kaland is kifejezés és a surlódás a végtelennel is csak út a plasztikus teljesséválásra. Nem egészen helytelen ebből a szempontból a hivatkozás a görög kozmosz kerektségére, végességére (ezt nem éppen Spengler mondta ki először), ha nem is fogjuk a punktuális tér- és időszemléletben keresni ennek eredetét. A görögség végessége, zártsága inkább sóvárgást, honvágyat fejez ki a véges felé, lezárást a határoeltságban, épp mert a kifejezés eszközei csak a végesre irányulhatnak.

A kifejezés eszközeivel sajátítja el a környező idegen életformákat is, vagy küzd ellenük és ebben a kölcsönhatási folyamatban eredeti alapmagatartásának módosulása főleg két irányban következik be: mint fordulat a misztika és az intellektualizmus felé. Ezt a válságot a görögség még jóval a klasszika előtt éli át, hogy benne azután kiegyenlített megoldásra juttassa, amennyiben a mindkét irányban feltáruuló végtelent (ott mint indefinitumot, itt mint affirmativumot) szemléletes és kifejező egységben, kimért és arányos keretekben legyőzi és megköti. Ebben a szemléletesen elhatárolt, végessé rögzített térben a görög lélek legfeljebb melancholikussá válik (gondoljunk a klasszikus istenszobron elömlő halk szomorúságra, amelyről Hegel beszél),⁷ a borzalom azonban, amellyel a „végtelen terek csöndje“ a modern embert előnti, ismeretlen előtte.

S lényegében ennek a hármasság irányú magatartásnak, — a szimbölikus kifejezésének, a misztikus élménynek és a fogalmi hiposztazisnak — keretében folyik le a görög szellem

⁷ Vorlesungen über die Aesthetik II. 77. (Sämtliche Werke hrsg. v. H. Glockner XIII. Bd. 1928.)

egész dialektikája is. A sorsnak és a szabadságnak végső eredményében páratlan összecsengése ez a dialektikus folyamat, amelyen azonban mindvégig diadalmasan keresztültör a görög szellem alapmagatartása, a kifejező készség s a melynek összes felmerülő ellentéteit a kultúra minden ágában organikusan tudja megoldani, egynek — az államnak — kivételével. S épp az állam strukturája az, amelynek dialektikus megoldatlanságán bomlik szét idővel a görög kozmosz zártsága.

2. A szervező.

A római-latin szellem tipikus alapmagatartása a szervezett közösségre való törekvésben nyilvánul, amelynek úgyszólván magva és mintája a ház és a család, mint organizatorikus ősegyiség. S ezt a szervezett közösséget fokozatosan és tervszerűen kiszélesíteni igyekszik kezdetleges és helyhez-kötött formájából egységes világbirodalomná, — egységessé a politikai hatalomban és a közigazgatásban, a jogban és a gazdaságban, a tudományban és a művészetben és végül a vallásban. A görög kifejezővel szemben tehát a római típusa a szervező, akinek alapélménye a rend, legjellemzőbb objektivációja pedig a Roma communis államjogi fogalma.

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

A római szellem dialektikája is mindvégig ennek a szinkretisztikus törekvésnek irányában zajlik le. Ezért J. Cohn szavával élve⁸ lényegében bipoláris dialektika, vagyis a sorsnak és a szabadságnak állandó küzdelmében nyilvánul, szemben a görög szellem túlnyomólag unipoláris dialektikájával, amely a sors és a szabadság már eredetileg szerencsés meg egyezéséből indul ki s a benne felmerülő ellentéteket inkább organikus kifejlesztésük, mintsem poláris küzdelmük által győzi le és köti arányos egységgé.

⁸ V. ö. Theorie der Dialektik, Leipzig, 1923. 259 sk. II.

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

3. A z a r á n d o k.

Humboldt egy helyen⁹ analógiába vonja a modern népközösségek típusait a klasszikus népekével s azt igyekszik kimutatni, hogy mindegyikük egyoldalúan a két klasszikus típus valamilyen jellemző vonását fejlesztette ki, az antik szellem tehát úgyszólván részekre bomlott bennük, anélkül azonban, hogy kölcsönös egymástkiegészítésük által valaha is újból egységbe zárulhatna le.

Ma ez az analógia már csak távoli vonatkozásban tartható fenn: a modern népek szellemi típusa sokkal bonyolultabb és önállóbb fejlődésű, semhogy az antik magatartás valamilyen részleges jellemvonásából volna leszármaztatható. Az analógia ebben az esetben, mint mindig, ha maguk a típusok között alkalmazzuk, inkább zavar, mint magyaráz. Viszont kétségtelen, hogy a római imperium elhanyaglása után a történet színterén fellépő népek, sajátos karakterük minden kü-

⁹ Ges. Schr. hrsg. v. d. Preuss. Akad. III. Bd. 1904. 162 sk, 1,

lönbözése ellenére is bizonyos mértékben azonos szellemi magatartást árulnak el. Ennek a magatartásnak tipikus egyértelműségét már gyakran kiemelték a középkor univerzalizmusával kapcsolatban. Ha a mai modern nemzetek már történeti megjelenésük kezdetén magukban hordták is későbbi elkülönülésük potenciáit, sőt nem egyszer már ekkor tanujelét adták jellembeli különbségüknek, mégis az V—XIII. század között Európa úgyszólván egyetlen népközösséget alkot, amelynek közös alapélménye a vallás, közös kifejező eszköze a latin nyelv, általában a latin életforma és közös objektívációja a látható Egyház, amelynek faji eredetre való különbség nélkül egyformán tagjai. S ha Renan a görögséget nevezi a világtörténet csodájának, akkor ez talán még több joggal állítható erről a középkori közösségtípusról, amely egy meglévő szervezeten belül szinte észrevétlenül vált mássá, amennyiben átvette ezt a szervezetet és folytatta annak dialektikáját, de módosulása közben a szervezetet is más rangra emelte és belső, egymásközi surlódásai következtében ennek a dialektikának is új lehetőségeket nyitott.

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

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

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

S itt kezdi befolyásolni a középkori szellem magatartását a dialektika. Maga a vallásos élmény mindig adialektikus, mert kimerül a lélekre, az Istenre és a megváltás viszonyára vonatkozó belső tapasztalásban s így voltaképpen még egyaránt felette áll sorsnak és szabadságnak. Csak amikor ez az élmény megfelelő kifejezést nyer és a kifejezés rögzítettségében az ellentétek is érezhetővé válnak, kezd érvényesülni a dialektika is. Ez a dialektika azonban természetesen csak az architektonikus-regimentális irányban fejlődhetett ki, amelyet a középkor egész folyamán állandóan kötött a másik motívum: az érzelmi-affektív. S ebben a dualisztikus feszültségben jött létre a középkori közösségtípus klasszikája, bár sajátos módon nem dialektikus megoldással, hanem inkább annak megkerülésével, amennyiben az ellenmondásoknak ott, ahol felmerültek, ütőerét vágta s a dialektikus folyamatot csak a dogmán belül engedte kifejlődni. Ily módon csakugyan sikerült a kultúra egészét egysé-

gessé és zárttá tennie, amely magábanálló a történelemben, mert kötöttségében is a fejlődés üteme lüktetett. Csupán a tudomány struktúráját nem bírta tartósan megkötni. S mint ahogy a görögségnél az állam, a római közösségnél a vallás, úgy itt végül is a tudomány struktúrájának dialektikai megoldatlansága idézte elő a középkori közösség felbomlását.

4. A quijotista.

Ez a felbomlás kétségkívül nem következett be egyszerre. Akár a mechanisztikus természettudomány térfoglalásában, akár a természetjog és a humanitás eszméjében keressük is a nyugati magatartás megváltozott elvi alapjait, gyökerükben ezek épp úgy visszanyulnak az antik szellem rétegeibe, mint ahogy fokozatos kifejlődésükben továbbra is a középkor vallásos magatartása hatékony. Mindamellett kölcsönös szövedésük és történeti fordulataik dacára két általános jellemvonás megállapítható az újkori szellem magatartásában is, amely annak bizonyos egyöntetűséget kölcsönöz: az egyik a nemzeti eszme uralma, a másik a tudomány változott értékelése. A középkori közösségforma vallásos ráirányulásával szemben az újkori szellem magatartását egyértelműleg a tudomány struktúrája határozza meg, amelynek hatása döntőleg érvényesül ott is, ahol esetleg más struktúrák (pl. a művészeté vagy a gazdaságé) teszi tipikussá valamely közösség kultúrájának kialakulását. A közös alapélmény ettől fogva tehát az igazolhatóság a maga legtágabb értelmében¹⁰ kifejezése azonban nem közös többé, hanem nemzetek szerint különböző. A középkori corpus christianum részekre bomlott és a nemzeti eszme jegyében kialakuló népközösségek most mindenkor sajátos formájuknak megfelelően keresik a közös „európai“ alapélmény kifejezését.

A középkor életmagatartásának jellemét kétségkívül legtovább a spanyol szellem őrizte meg. A spanyol lélek alapélménye nem a tudományos igazolhatóság, hanem a vallás

¹⁰ Az újkori abszolutisztikus vagy kapitalisztikus állam pl. épp úgy a maga tételes igazolására törekszik, mint ahogy a vallás a reformáció óta a racionális vagy a történelmi értelmezésben keres tudományos alapot, vagy ahogy a művészet Leonardótól az expresszionizmusig elméleti belátással tágítja a szemléletesség kereteit.

bizonyossága, amely azonban objektivációiban mégsem térhetett ki végleg a nyugateurópai tudomány dialektikája elől. Innen az állandó feszültség a spanyol szellem magatartásában. Nem véletlen, hogy klasszikus alkotása, a Don Quijote éppen ennek a történeti helyzetnek a kezdetén született, úgyszólván egyidőben a nagy spanyol felfedezésekkel és az ellenreformáció megindulásával. Cervantes a művész szívével és szemével megérezte a nagy ellentétet, amely a spanyol lélek középkori magatartása és modern életkörnyezete közt nyilvánul és hősében szimbolizálta, hogy a legtisztább alapélmény is torzzá és nevetségessé válik, ha kifejezése időszerrűtlen. S ép úgy nem véletlen, hogy egy újabb író, Miguel de Unamuno éppen ebben a quijotizmusban látja a spanyol szellem jellemző megnyilvánulási módját. Don Quijote a spanyol magatartás tipikus megszemélyesítője. Az ő sóvárgása az elérhetetlen, a kézzelfoghatatlan után, az ő heroikus elszigeteltsége, az ő aszketizmusa és világigenlése él a spanyol hódítók és az ellenreformátorok, Loyolai és a misztikusok lelkében és hat még ma is, amikor a surlódás „Európa” szellemével már rég ráeszméltette vállalkozásának hívságos voltára és amikor a sorozatos vesztesékek után már maga is együtt nevet — bár keserűen — a nevetőkkel. A középkori lélek makacs, a kétségbeesés erejével és elszántságával vívott küzdelme ez a quijotizmus a nyugati liberális-tudományos kultúrával, vagy ahogy Unamuno egy helyütt mondja: a valóságos érzés kóbor lovagsága. Bármint vélekedjék is valaki ennek a szimbolikus jellemzésnek részletes alkalmazhatóságáról (a valóság természetesen itt is sokkal változatosabb, mintsem ez az ilyen általánosító, csupán az alapvonásokra figyelő jellemzésnél kitetszik), arra kétségkívül rávilágít, hogy forma és sors a spanyol közösség történeti útjában sohasem egybevágó, hanem mindig egymást gátló és forgatagos. És ez teszi érthetővé, hogy, bár vannak klasszikusai és felmutatott klasszikus alkotásokat, mégsem ért el klasszikát soha a fentebb jelzett értelemben, sőt minden téren fokozatosan visszaszorult és más nemzeteknek volt kénytelen átengedni a vezetést.

5. A stilizátor.

A francia szellem alapmagatartásának jellemzése mind-
 eddig rendszerint antithetikusan történt, kiváltképen a német
 szellemmel való szembeállítás alapján. Tipológiaszerkesztés-
 nél az ily antithezisnek kétségkívül megvan az az előnye,
 hogy élesebben kiemeli a jellegzetes sajátosságokat, főleg
 ha ezek közös eredetre vezetnek vissza s csak fejlődésükben
 váltak szét, vagy ha egymással állandó surlódásban bonta-
 koztak ki. Ép ezért alább mi is alkalmazni fogjuk a jellem-
 zésnek ezt a módját. Nem maradhat azonban említés nélkül,
 hogy a pointirozás mindig bizonyos mértékig egyoldalúvá és
 absztrakttá teszi a jellemzést, s ezzel szemben, mint ahogy
 Ranke szerint minden korszak közvetlenül viszonyul Isten-
 hez, úgy minden népközösség is csak a saját történeti fejlő-
 désében tárhatja fel egész történetfeletti jelentését, amiből
 egyúttal az is következik, hogy nem szükségképen hordja
 magában az ellentéteket más népközösségekkel szemben.

Ebben a kielező jellemzésben leli magyarázatát, hogy a
 tipikus francia magatartást általában a felvilágosodáskori
 Franciaország életformájával azonosítják és a francia lélek
 racionális hajlamában keresik a kulcsot sajátos jellemének
 minden megnyilvánulásához. Eszerint a francia szellem alap-
 magatartásában már a renaissance-szal törés következett be,
 amely középkori, részben még germán szellemmel áthatott
 közösségformájának jellemét gyökeresen megváltoztatta. A fej-
 lődés innen azután már egyenes vonalban vezetett a demo-
 krácia ideológiájához és a forradalomhoz, amelyen a mai
 Franciaország szelleme alapul. Ez a felfogás azonban nem
 veszi figyelembe, hogy a történeti élet nem ismeri a formák
 törését, csak módosulását, ez pedig a franciáknál sem idézett
 elő lényegesen nagyobb kilengést, mint a többi nemzetnél,
 amely a renaissance-ot megérezte. S így azok a sajátos voná-
 sok, amelyek a francia szellemet a renaissancekori fordulat
 után jellemzik, ép úgy már a középkori magatartásában is
 megnyilvánulnak, mint ahogy másfelől az a lélek sem vált
 puszta árnynyá, amely a gótikára és a lovagság eszményeire
 tanította meg Európát.

Kétségtelen, hogy a francia szellemnek ebben a történeti
 lét minden változásán át egyértelmű és megrogzött magatar-

tásában van valami a görög kifejező és a latin szervező típusából, de egészen sajátos új jeggyel. A *clare et distincte* elve azonban korántsem meríti ki ennek a tipikus magatartásnak lényegét. Mert ha a racionalizmus, amely a középkor vallásos egyetemessége után valóban az egyedüli összekötő kapocs az európai nemzetek között, térfoglalásában kiváltképen a francia életforma bélyegét viseli is magán, ez a racionalizmus maga is csupán egyik megnyilvánulása ennek az életformának, tehát voltaképen már levezetett jellegű.

A francia szellem tipikus vonása, amely magatartását szinte kivétel nélkül jellemzi, sokkal inkább abban mutatkozik, hogy számára élmény és kifejezés mindenkor egybeesik, a francia lélek már eleve a kifejezés formáiban él át. Ez emlékeztet a görög magatartásra, de mégis merőben más. A görög lélek alapélménye a lét, amelynek kifejezésére törekszik és eközben teremti a kifejezés formáit. A francia ellenben nem teremti őket, hanem már formáltan él át, alapélménye maga a kifejezés és törekvése is a kifejezés formáinak átélésére irányul. S ép itt szövődnek bele magatartásába egyúttal a latin szervező típus nyomai. A kifejezés élményében ugyanis belső, immanens törvényszerűség nyilvánul, amely a létbenyomásokat engedelmes és rendezett összefüggéssé szervezi. A forma ép az élmény és a kifejezés sajátos összeolvadását, törvényszerű egységét jelenti és a francia lélek „formáltsága” ebben az értelemben az élménynek a kifejezésben való szervezettségéről tanuskodik. Viszont abban ismét elűt a római-latin típustól, hogy ez a szervezettség éppen csak magára a kifejezésre terjed ki s nem érvényesül a kultúra minden ágában. Ezért ezt a típust talán leginkább stilizálónak lehetne nevezni.

A stílus mindenkor esztetikai alakítás, amely mint önálló életforma akkor lép fel, ha különböző közösségtípusok keverednek. Ennek köszönheti a gall szellem aránylag nagyobb gazdagságát és fejlődése egyenletesebb rithmusát; ezzel vált tagadhatatlanul differenciáltabbá, mint akár a görög, akár a latin szellem volt és ez biztosította fölényét századokon át a modern Európában; de ez teszi sajátosan egyoldalúvá is, mert a görög kifejező plaszticitásából alig, a latin szervező centrifugális erejéből pedig semmit sem

hozott magával. Amazt pótolja nála a pusztá artisztikum, emennek helyébe pedig a nemzeti „gloire“ eszméje lép. Az artisztikum mindig explikatív kifejezés, amely készen, „szervezetten“ találja formáit s nem fárad meghódításukkal. Innen a francia szellem közismert hajlama az elemzésre (a „clare et distincte“ ennek csak módszeres formulája) s innen van, hogy ezzel szemben a lélekproporció, amelynek eléréséért a germán szellem története egész folyamán állandóan vívódik, számára még csak nem is probléma, mert hiszen a kifejezés lehetőségeivel már eleve adva van és bennük egyszersmind már önként szervezni tudja magát. Ez az éppen, amit Humboldt konvencionalizmusnak látott a francia szellemenben: a kifejezés, minden rugalmassága és símulékonysága mellett is, csupán a szervezet jól kiszabott kereteiben marad fogva, csak bennük mozog otthonosan s mihelyt túllépi ezeket, menten hazátlanná válik. Ezzel szemben a „gloire“ inkább a francia közösségforma szervezetségének kifejezésbeli megnyilvánulása, amely főként az emberi jogok (humanitás) kiterjesztésében látja sajátos hivatását, úgy amint azok a saját nemzeti ethoszában kialakultak. Ezt azonban mégsem — a római-latin típus mintájára — a szervezet eszközeivel és hatalmával, hanem pusztán a nemzeti fölényérzet kifejezésszerű, tehát végeredményben esztetikai jellegű formáiban teljesíti. Innen a francia szellem gyakran emlegetett doktrinerizmusa, amely terjeszkedésében végzetesebb minden erőszakos hódításnál, mert nem egységet teremt, hanem inkább szétbont régi egységeket; s ugyancsak innen impresszionisztikus jelleme, amely képessé teszi, hogy magához ölelje az egész gazdag és leleményes valóságot, de ugyanakkor a hiúságnak és az állhatatlanságnak is (az infirmitas animi-nak, amelyről már Julius Caesar beszél a galloknál) minduntalan és a legkülönbözőbb változatban jelét adja. Mint ahogy tehát az artisztikum határai a szervezetben rejlenek, úgy a nemzeti gloire expanzív vágyát a kifejezés köti meg: mindkettő azonban kölcsönösen egymásra utal és egymáson fejlődik.

Ebben nyilvánul éppen a francia szellem stilizatórikus magatartása. S ez a francia stilizátor úgyszólván alig mutatja történeti útjában formájának módosulását. Nincs még egy népközösség, amely más közösségekkel való kölcsönös surló-

dásában annyira meg tudta volna őrizni önmagát, eredeti alapirányulását, mint a francia. Történeti küzdelmeiben századok során át csak önmagát fejlesztette ki; inkább adott, mintsem fogadott hatásokat (csak a XVIII. század óta mutatkoznak némileg erősebben az angolszász befolyás nyomai).

S épp így a francia szellem dialektikája is mindvégig híven ennek a stilizatórikus magatartásnak irányában mozog. Ez a dialektika természetesen bipoláris; ez már a kifejezés-szervezés kettősségéből következik. Az ellentétek azonban mégsem a sors és a szabadság küzdelmében érvényesülnek, hanem inkább magának a francia életformának sorsszerű adottságán belül. Mindamellet az az egység, amire ebből következtetni lehetne, s amely — a görögséghez hasonlóan — unipoláris dialektikának volna kiindulópontja, csak látszólagos. Mert a kifejezés és a szervezet eredeti poláris feszültsége, amelyet a francia éppen stilizáló magatartásával átível, a dialektika folyamán érezhetővé válik és a történet színterére lép. Innen, hogy a francia közösségforma észszerűen megalapozott rendjét állandóan irracionális erők fenyegetik; innen a folytonos ingadozás kételkedés és misztika, felvilágosultság és reakció, cézárizmus és tömegdemagógia között és innen, hogy gyakran hirtelen és minden átmenet nélkül végletből-véglebbe csap át. A francia szellem már eredettől fogva és kitartóan önmagában hordja az ellentéteket és dialektikus útjában nem megoldja, nem legyőzi, hanem csak stilizálja őket és pusztán ebben a stilizálásban ízleli meg a szabadságot: maguk az ellentétek azért tovább fennállanak és a sors hatalmával kötik őt. Joggal lehetne mondani tehát, hogy nem annyira a dialektika befolyásolja itt a magatartást, mint inkább a magatartás határozza meg a dialektikát. Ez magyarázza a francia kultúra szembeütően sztatikus vonását, másfelől pedig az esztétikai struktúrák uralkodó jellegét a kultúra többi struktúrája felett.

Legkézzelfoghatóbban ez éppen a francia klasszikán mutatkozik, amely szószoros értelemben „stilizált” klasszika. Stilizált, mert nem az ellentétek dialektikus küzdelmének eredménye, amely szünet nélkül továbbhajt, hanem a magatartásé, amely egymás közelében hagyja az ellentéteket s csupán a kifejezés-szervezés korrelációjában terem mértéket és egyensúlyt. Ezért kiegyenlítettége nem a folytonosságé,

hanem a megállapodottságé, amely nem felszabadítja, hanem inkább béklyóba köti a szellemet. A francia klasszika ma is erős és eleven hatótényezője a francia szellemnek, önmagán túl azonban nem mutat. S mint kimondottan esztetikai jellegű klasszika (ez már stilizáltságából következik), az egész kultúrát a művészet struktúrája szerint határozza meg. A különböző természetű értékráirányulások ezáltal mind összefutnak az esztetikai értékráirányulásban és szétválasztásuk a francia léleknek valóban mindenkor csak nehézségek árán sikerül: számára a tudomány, vagy az erkölcs ép úgy csak művészi formában lehetséges, mint ahogy a vallás vagy az állam is tulajdonképpen a műalkotás mintájára alakul (nemcsak az ancien régime szolgálhat erre például; a vonás minden történeti változáson keresztül ritka állandósággal tér vissza; legutóbb az action française programmja is visszatükrözi). De ép ez az oka, hogy a klasszikában nyilvánuló dialektikai megoldatlanság egyszersmind az egész francia kultúra fejlődésére mélyen kihat. Ezért, aki a francia szellem újabb törekvéseire figyel, annak a görösös erőfeszítésnek a szavát hallja ki belőlük, amely újat keres, de nem tud újat mondani.

6. A telepes.

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

Mindamellet ez az ellentét csak látszólagos. Mert nemcsak, hogy ez a kettős irány minduntalan összefolyik, nemcsak, hogy a sajátos angol szellem kialakításában kölcsönösen egymást támogatja (bár ez a folyamat helyenként csupán felszín alatti), de végelemzésben közös, egységes alapélményben gyökerezik. Ez az alapélmény a nemzeti kiválasztottság

érzése. Maradjon itt vizsgálatlanul, hogy eredetileg a kiválasztottság érzése fejlesztette-e ki az angol magatartásnak ezt a dualizmusát, vagy pedig fordítva, a kálvinista puritanizmus szelleme s a vele szinte egyidejűleg meginduló hódítás sikerei idézték-e elő s tették erőssé benne a választottság és küldetés érzését. A tény az, hogy az angol közösség tipikus alapélménye kiválasztottságának tudata, ebben válnak összefüggővé szellemének sokszor kirívó ellentétei s ez teszi egyúttal oly sajátos módon érzéketlenné ezekkel az ellentétekkel szemben.

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

Innen nézve tehát az angol közösség magatartása tényleg kontinuuális egyértelműséget mutat, amelyen belül válnak csak szét a különböző ráirányulások. Mégis fogalmilag megjelölni ezt a magatartástípust sokkal nehezebb, mint egyes jegyeiből jellemezni. Troeltsch egy ízben pionér-szellemnek nevezi az angolt, amivel azonban ő is csupán magatartásának egyik oldalát kívánja megvilágítani. Kétségtelen, hogy az angol pionér-szellem, de mindig csak a maga uralma számára egyengeti az utat; kiváltképen azonban telepes, s ez nemcsak az előbb érkezett, vagy az erősebb jogán, de közösségformájának megkötésre, rögzítésre hajló alkatánál fogva is, amely minden megvalósulást szilárd és változatlan birtokként őriz, talajnak és bástyának érez, ahol fölényesen és megingathatatlanul áll. Település az angol közösség egész történeti fejlődésének lényege; település tengereken és kontinenseken, de eszmékben és intézményekben, politikai célok-

ban és szokásokban, tradícióban és közvéleményben is. Település, mert a települő csak a dolgokat látja, ellenállásukat érzi és hivatottságát, hogy ezt az ellenállást legyőzze és uralma alá hajtsa. Igazság vagy érték, lélek vagy kultúra: számára egyaránt csak „dolog“, amelyet ép úgy szolgálatába állít, mint a természetet (pragmatizmus). Ezért az angol mindenütt otthon van és sehol sem nyugtalan: szellemének települő sajátossága megadja neki a biztonságot a lét összes helyzeteiben. Innen erkölcsi tekintetben annyira jellemző elfogulatlansága (a sokat emlegetett angol „cant“ lényege is voltaképpen ilyen elfogulatlanság), intellektuális téren pedig meggyökerezett problémátlansága (amelyet a kontinentális ember gyakran „bornirtságának“ érez).

Ezért csak az angol szellem sajátos lényének félreismerése hozhatja vonatkozásba ezt a magatartástípust a római-latin típussal. Persze, aki csak az angol közösség expanziójára és ennek jelszavaira és módszereire figyel (minők: a liberalizmus és demokrácia kiterjesztése, pacifizmus, a nemzetek közti egyensúly biztosítása, kisebbségek jogainak „védelme“ stb), az hasonlóságot fog látni a kettő közt; ennek az expanzióknak eszmei hajtóereje azonban mindkét esetben gyökeresen különböző. Az angol telepes magatartása ép oly kevésbé rokon a római szervezőével, mint ahogy objektívációja, az angol világbirodalom is egészen más, mint a római impérium. A római egység valóban a szervezett szellem egysége volt, amely a közösségek kölcsönhatásában fejlődött ki, lépésről-lépésre tágítva az egyetemes Róma kereteit és egymásután asszimilálva az idegen életformákat. Ezzel szemben az angol világhatalom lényegesen más történeti helyzet szülötte. Keletkezésének előfeltétele nem a ház és a család ősi szervezete, mint a római közösségtípusé, hanem a racionális pénzgazdálkodás rendszere. Az angol telepes számára a ház és a család inkább ellentéte a közösség szellemének, semmint magva és kiindulópontja: külön zárt világ, amely csak a distanciáltságot hangsúlyozza s nem vesz tudomást a lehetséges összefüggésekről („my house is my castle“). A ház és a család szervezeti alapjain az angol expanzió soha sem indulhatott volna meg, mert híjával volt a közösségösszekötő erőnek; csak a racionális gazdaságpolitika tette erre képessé azzal, hogy az államhatalom és a közösség gazdasági érdekei közt létesített olyan

összefüggéseket, amelyek éppen kiszámíthatóságukkal és szabályozhatóságukkal megadták neki azt az expanzív erőt, amelyet a szervezet inkább szakrális jellegű alapjai felől nélkülözött. Innen a magán- és közerkölcs dualizmusa az angol közösség körében, amelyre már Kant rámutatott. Ez a racionális gazdaságpolitika pedig merkantilisztikus formájában ép úgy, mint a szabad versenyen alapuló későbbi kifejlődésében már magában véve lehetetlenné teszi az egység létrejöttét, sőt — azzal, hogy kizárólag gazdasági érdekeket politikaiakká avat, — nem is törekszik egységre sem társadalmi, sem kulturális téren, mert minden ilyen egységgel már eleve hatalmas helyzete válnék bizonytalanná.

Kölcsönhatásról tehát itt szó sem lehet. Ez magyarázza, hogy az angol típus egyáltalán nem mutatja magatartásának módosulását más közösségekkel folytatott súrlódásai folyamán. Ebben kétségkívül hasonló a franciához, de míg a francia, nemzeti fölényérzetében mindenkor csak maga kíván hatást kifejteni más közösségekre, anélkül, hogy ezek sajtós formájának megértésére törekednék, még kevésbé, hogy tőlük viszonthatást elfogadna, addig az angol egyáltalán egészen közömbös az idegen életformákkal szemben, a distanciáltság kíméletével és türelmével viseltetik irántuk, feltéve, hogy a saját érdekeit nem veszélyeztetik. Súrlódása más népközösségekkel, választottságának tudatában csak gyámkodás vagy leigázás lehet; egyensúlyban igyekszik tartani őket, de csak a saját szekuritása végett, nem ad és nem fogad hatásokat, csak érdekeket balanszíroz és javakat csoportosít.

És mégis: az angol magatartás, zártsága dacára is állandó módosulást mutat, csakhogy ez a módosulás az idegen formákkal való kölcsönhatás helyett saját szellemének dialektikája felől következik be. Ez a dialektika azonban nem a történetileg kifejlett ellentétek legyőzésében, mint inkább a valóság mindenkori hívásának megfelelő alkalmazásában nyilvánul. Valóban nem a tradíció szelleme érleli, hanem az opportunizmusé. A tradicionalizmus, amely színleg oly mélyen vert gyökeret az angolszász lélekben, voltaképpen csak az üres és elhamvadt formákat hurcolja tovább a kegyelet és ragaszkodás veretével; ugyanakkor a felszabadult, törtető és tettekész élet ösztönösen és elvtelenül, de mindig célbiztosan veti rá magát a tények ércére és keresi a kontaktust a kornyilvánu-

lásokkal. Ezért nem érzi az angol nyomasztónak a tradícióit; sors és szabadság mindig töprengés nélkül megalkusznak egymással a pillanatnyi realitás felett. Ugyanaz a dualizmus tér vissza ebben a dialektikában, amely a magatartást is jellemzi s alapjában itt is, mint amott, egymásba kulcsolódnak az ellentétek, még mielőtt a tulajdonképeni küzdelemre sor kerülhetne közöttük. Ezért bátran unipolárisnak nevezhető ez a dialektika, minő a görögségé is volt, csakhogy a műalkotás helyett, amelyre a görög szellem a kultúra minden ága felől kitartóan törekedett, itt a gazdaság struktúrája áll a dialektikus folyamat középpontjában. A gazdasági struktúra határozza meg a maga hasznossági értékkánonával az angol szellem minden objektivációját; rányomja bélyegét tudományra (pragmatizmus), vallásra (puritanizmus), államra (kapitalisztikus imperializmus), ethosra („cant“-morál), jogra (liberalizmus) egyaránt, úgy, hogy tulajdonképen csak rajta keresztül válnak ezek is érthetőkké.

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

S mégis: ez a klasszika valamiképen nem teljes, ami éppen további hatásából tűnik ki legjobban. A település biztossága és zártsága nyilvánul ebben a klasszikában, de minthogy a különböző értékráirányulások szinthezise tisztán csak a hatalmi akarat jegyében jön létre, azért fejlődése további folyamán ezt a zártságot és biztosságot csak bizonyos kizárások árán tudja továbbra is megőrizni. Az angol kultúra egysége így megmarad, de abban a mértékben, amint a gazdasági struktúra az összes többi struktúrákat is fejlődési irányába tereli, a művészet struktúrája mindinkább disszidál ebből az egy középpont körüli összefüggésből. A telepes süket és vak mindazokkal az értékekkel szemben, amelyek a kifejezés

hivatott eszközeivel illeszkednek bele a kultúra tipikus összefüggésébe és teszik azt igazán teljessé. Az angol művészet elsőrangú alkotásai tulajdonképpen kezdettől fogva és kontinuuálisan a tipikus angol kultúrával szemben, vagy legalább is tőle függetlenül jöttek létre. Ezzel azonban a művészet sajátos ellenpólussá válik, amely úgyszólván egész külön életet él, és bár mindig odafigyel arra a fejlődésre, amely a másik pólus körül folyik le s amelynek az egész angol közvélemény a hordozója, alapjában mégis egészen tehetetlen vele szemben: hatása csak a saját fejlődési irányában érvényesül, csak önmagát termékenyíti, de nem szövődik bele az egész kultúrába. Innen az angol művészet romantikus-szenzibilis jellege, amely annyira éles ellentétben áll a tipikus angol magatartással. De ép ezáltal ennek az idegen fejlődésnek az angol kultúra keretén belül, előbb-utóbb multhatatlanul dialektikus megoldatlanságokhoz kellett vezetnie. A kultúra igazi egysége ugyanis csak az összes struktúrák kölcsönös és arányos összeshívódéséből jöhet létre. Ahol valamelyik struktúra elhatalmasodik a többi felett, ott nemcsak az egyensúly bomlik meg, de a többi struktúra fejlődése is egészen egyoldalú irányban történik. Fokozza még ezt az egyoldalúságot, ha valamelyik struktúra egyáltalán nem követi a fejlődés ütemét, hanem kiválik belőle és magába menekül, mint ebben az esetben a művészeté. A gazdasági struktúrába tárgult angol szellem ezzel egyoldalúságának ellensúlyozóját is elvesztette és dialektikája ebben az egyoldalú irányban haladva szükségképpen az egész kultúra elfejlődését, vagy túlfejlődését idézte elő.

Ha valaki e tekintetben összehasonlítja az angol szellem sorsát a franciáéval, meglepő hasonlóságot fog megállapítani. E két közösségtípus ugyanis, magatartásának gyökeres ellentéte dacára, egyformán a legtisztább képviselője annak a „nyugateurópai“ szellemnek, amely mint említettük, a középkor jellemzően vallásos kultúrája után elsősorban a tudományos (racionalis) igazolhatóság jegyében indult fejlődésnek. Ezért, ha dialektikájuk különböző is menetében, hatásában a történeti sorsnak hasonló alakulását idézte fel. A görög, a római és a középkori szellem dialektikája mindig az egész kultúrát igyekezett behálózni s felbomlása ebben az egység felétörekvő útjában érte, még pedig mindig abban a struktúrában, amelyet még nem sikerült az egységbe illeszteni, tehát

a görögséget az államban, a rómaid a vallásban, a középkori közösséget pedig a tudományban. Ezzel szemben a francia és az angol szellem épp ott tárja fel bomlása, vagy legalább is dialektikai megoldatlansága jeleit, ahol a legerősebb, abban a struktúrában, amely felől a kultúrát egységgé próbálta alakítani, tehát a francia a művészetben, az angol a gazdaságban. Ennek az első tekintetre meglepő jelenségnek magyarázata abban rejlik, hogy a francia is, az angol is ezeket a struktúrákat racionalizálta és ennek következtében túlfejlődött. A racionalizálással kétségkívül elejét vette a bomlásnak (mert az ösztönös erőket megkötötte vele), de nem tudta útját állni a túlfejlődésnek. S a túlfejlődés alapján épp oly kimerültség, mint a felbomlás, csak a hatásai különbözők ettől. Az antik világ és a középkor is, ebben az értelemben nem ismerik a túlfejlődést; ez tipikusan „nyugati” jelenség. A franciánál ez a túlfejlődés a művészet felől jelentkezik, amiről egyebek közt tanuságot tesznek a körükben újabban egyre sűrűbben elhangzó panaszok is a latin szellem feltartóztathatatlan elhanyaglásáról; az angol közösség kimerültségének jelei viszont abban nyilvánulnak, hogy a gazdaság struktúrájával láthatólag már csak ideig-óráig tudja világunalmát fenntartani.

7. A humanista.

Egészen magábanálló lelki típust mutat az olasz közösség, Európának ez az elsőszülötte, ahogy Burekhardt találóan nevezi. Ha az olasz életnek gyakran hangoztatott regionalizmusa, főleg pedig az észak és a dél szellemében tényleg mutatkozó különbségek némileg megnehezítik is az olasz szellem karakterologikus megjelölését, ugyanakkor maga az olasz kultúra egysége, úgy amint az európai köztudatban él és aminőnek maguk az olaszok is mindenkor érzik, a különbségeken keresztül is egyértelmű magatartásra utal vissza. Ennek az egyértelműségnek eredetét az olasz közösség tipikus alapélményében, a tradícióban kell keresni. A tradíció mint élmény távolról sem jelent történeti beállítottságot, hanem inkább az eleven közvetítés tudatát. Nem a tisztelet és a megértés sugallatára tartja fenn az érintkezést a múlt formáival, nem azért fordul vissza feléjük, mintha velük akarná elvileg igazolni a jelent, de szószoros értelemben reaktiválja őket s

hogy élni tudjon velük, átmódosítja jelentésüket, úgy azonban, hogy mindig bennük érzi egyuttal eredeti jelentésüket is. Nem minden népközösségnek adatott meg egyformán a tradicionális magatartásnak ez a képessége. Ahol a tradíció nem is pusztán és erőltetn dekorum, mint az angoloknál, hanem tényleg a magatartás összetartó ereje, amely közvetíti és elmélyíti a jelent a történeti multtal (mint ahogy ez a német-ségnél tapasztalható), még ott is csak kivételes egyéniségeknek, vagy legfeljebb szűkebb csoportoknak válik élményévé, de nem az egész közösségnek. A tradíciónak ez az élményszerűsége mint általános nemzeti vonás valóban csak az olaszt jellemzi kizárólagosan és ennek a sajátos képességének köszöni mindenekelőtt az örök megújódások lehetőségét, amely szellemének egyuttal elapadhatatlan ifjúságot biztosít. Tulajdonképpen ezért ahisztorikus az olasz, ha historizmuson itt elsősorban theoretikus beállítottságot értünk. Nem szembesíti egymással a történeti korszakokat, hanem éli őket; a változások sodrában is a folytonosságot érzi és térbeli szétdarabolt-ságából is szellemének egysége és összetartozása néz vissza rá. Innen magyarázható, hogy történetének látszólag forradalmi és romboló korszakai is valójában mindig a megőrzés és a továbbépítés korszakainak bizonyultak.

Mindamellet a tradíciónak ez az átfogó szerepe az olasz magatartásban csak az élményre vonatkoztatható. A tradíció csak mint alapélmény közös; mihelyt azonban öntudatra ébred és kifejezését keresi, ez a lehető legindividuaisabb. A közös alapélménynek ez a mindenkor individuális kifejezése pedig a személyes műveltségben válik láthatóvá. A műveltség itt tehát voltaképpen az eleven és egyéni formává fejlett tradíciót jelenti. Épp ezért az olasz műveltségben érhető talán leginkább tetten a kulturális individuáció folyamata: az egész átszarmasztatott kultúra mint élményanyag úgyszólván szubsztrátummá lesz, amelyen az egyéniség állhatatosan gyakorolja magát és amelynek mindig sajátos kifejezésére törekszik. Az út az élménytől a személyes műveltségig persze nagy és fáradságos; az olasz lélek azonban ezt az utat szinte észrevétlenül járja meg. Ebben kétségkívül segítségére van fantáziájának veleszületett architektonikus vonása, amellyel az életet épp úgy egyénileg alakítja, mint a színt és az árnyékot, a kultúrát épp úgy, mint a természeti tájat. Ennek

az architektonikus hajlandóságának köszönheti, hogy már a tradíció élményéhez is tulajdonképpen formáltan jut el; vele úgyszólván kiemeli az élményt közösségből, általános, közömbös és határozatlan környezetéből és igazi egyéni realitással ajándékozza meg. Ugyanakkor azonban a tradíció határolja és fékezi ezt a fantáziát, amely ezért nem válik szertelenné és túltengővé soha, hanem mindenkor arányos, finomhajlású és jelentőségeltelt. Élmény és kifejezés, tradíció és egyéniség ilyenképpen csodálatosan egymásratalálnak az olasz magatartásban. Ez teszi éppen ezt a magatartást, minden regionális sajátossága dacára, annyira egységessé és teljessé. Mert bár minden egyéniség szükségképpen egyoldalú, mégis a maga módján mindig az egészet éli át. Ezért tipikusan humanista az olasz, a szónak ősi, átfogó, tiszta jelentésében. Humanista, mert az emberi lét teljességére ép ott törekszik, ahol az leginkább érhető el, t. i. a történetet alakító erők és eszmék irányában. Humanista, mert bármely vonatkozásban nem a dolgok érdeklik, hanem az ember és sohasem a tények, hanem mindig az egyéni kezdeményezések után ítél. Humanista, mert számára a tárgyak, javak és intézmények is úgyszólván emberi életet élnek, létük személyiséghez kötött és ezekkel együtt változnak vagy hanyatlanak. Humanista, mert ethoszával hat, nem pedig elvekkkel, konstrukciókkal vagy jelszavakkal.

Ez a humanizmus nyilvánvalóan egészen más, mint a nyugateurópai, amely lényegében a természetjog eszméjéből fejlődött és amelynek a modern természettudományi felfogás, a maga racionális fejlődés-elvével az egyenes leszármazottja. Ezzel szemben az olasz humanizmus inkább az igazi történeti világszemléletet tette lehetővé. Kétségtelen ugyan, hogy a módszeres történeti látásra közvetlenül nem az olasz tanította meg a modern embert: ez sajátosan a német szellem ajándéka volt. Az olasz szellem, mondtuk, mindenkor ahisztórikus; tulajdonképpen képtelen theoretikusan nézni a történetet. Ámde mindenkor a történetben, a történet által él: nincs még egy népközösség, amelyben a történeti közvetítés tudata, a történeti emlékezés intenzitása annyira fejlett és mindig-jelenváló volna, mint az olaszban. Ép ezáltal azonban az életnek és a kultúrának olyan formáit sikerült kifejlesztenie, amelyek egyedül bizonyultak alkalmasaknak arra,

hogy előfeltevése, alapja legyenek magának a módszeres történetiszemléletnek. Ebből a szempontból nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy az olasz humanizmus nélkül a német történetiszemlélet sem alakulhatott volna ki soha; nemcsak Erasmusra kell itt gondolni, a német historizmusnak erre az első előfutárjára, de főleg a történeti megértésnek a XIX. században kialakult nagyszabású elméletére, amely elsősorban az olasz humanizmus formáinak, az olasz szellem ethoszának szemléletében érett ki. Csak az embernek, a létnek ez a „humánus“ felfogása, amely a tradícióban él és a személyes műveltségben fejeződik ki, amely nem alkalmaz sem dogmatikus elveket, sem konstruktív értékszempontokat, hanem megértő lélekkel úgyszólván transzponálja magát a változások rithmusába, csak ez vezethetett igazi történeti szemléletre. Ezért áll az olasz, aki ezt a humanitást nem szemléli, hanem — ismételjük — magában kialakítja, éli, egyaránt oly távol a misztikustól és az absztrakttól. Szelleme épp oly kevésbé fogékony az ösztönös, eksztatikus életformák iránt, mint ahogy másfelől nem ismeri a szerafikus túlfinomultságot sem. Menten minden szélsőségtől és valószínűtlenségtől találékony és türelmes; erős a kedvezőtlen körülmények között és mérsékletes a szerencsében. Gyöngyházfényű álmódzásai is valahol mindig fekete földet érintenek, mint ahogy a szilaj és felkavart vérű életiramokban is józan és megfontolt marad. Szellem, amely valóban mindig a maga helyén van. Ez adja meg éppen a humanisztikus gondolatnak örök vonzó erejét és gesztusát. Mert elfogulatlan, derült, nyugodt és szép.

De itt rejlenek egyúttal a humanisztikus magatartás veszedelmei is. Azt ne is említsük ezúttal, hogy ez a típus azzal, hogy mindig önmaga normája, tulajdonképpen csak az élet chaoszával szemben jelent értéktöbbletet, ellenben más típusokkal összemérve, amelyek elhagyják a puszta élet színvonalát, amelyek az élet teljességénél még tovább törekednek, éppenséggel nem tekinthető az emberi magatartás végső lehetőségének. Az értékesség megállapítása azonban itt nem lehet feladatunk. Ám a humanisztikus magatartásnak már funkcionális kifejtése közben is állandó nehézségekkel kell megküzdenie. Az egyik nehézség abban nyilvánul, hogy a humanista soha sem lehet közvetlen. Nem él közvetlenségben sem

a természettel, sem a kultúrával, sem a multtal, sem a jelennel, sem a közösséggel, sem pedig más, idegen egyéniségekkel. Ez egyfelől tradicionalizmusában leli magyarázatát, amely szinte kényszeríti, hogy összes relációit benne, mint közvetítő médiumon keresztül alakítsa ki. Másfelől azonban sajátos egyéni formáltságában is szükségképen el kell szakadniok a közvetlenség fonalainak. Ez a formáltság tudvalevőleg elsősorban irodalmi és művészeti. A formák kötöttsége azonban sehol sem oly erős és áttörhetetlen, mint ép az irodalom és művészet terén, főleg, ha ezek a formák csak tudatos aktusok által fejlődhetnek ki, mint a humanista olasznál. Az állandó reflektáltság, a tiszta, feloldatlan, vonatkozás nélküli élmény híja (láttuk, hogy az olasz alapélmény is már formáltan jelentkezik), szükségképen elfojtja a közvetlenséget, lehetetlenné teszi az alanynak és a tárgynak azt a sajátos eggyéválását, amely az ösztönös és egyénileg még differenciálatlan magatartásra annyira jellemző. Lionardo ennek a mindent tudatosító, mindent mérlegelő, a formák kötöttségén csak habozva tágító humanista magatartásnak legtipikusabb képviselője. Ebből azonban újabb nehézségek származhatnak. Ahol ugyanis a közvetlenségnek ezt a hiányát nem ellensúlyozza az igazi nagy géniusz teremtő invenciója, ott a humanisztikus magatartás könnyen pusztá artisztikum má fajulhat el, az emberi teljesség képe üres dekorummá válik. Az artisztikum megnyilatkozásait bizonyos irányban már a francia szellemiség jellemzése alkalmával láttuk. Úgy lehet, hogy a latin szellem különösen hajlamos erre a lépésre, legelőbb talán a külső formák, a decens megjelenés szeretetéből, később kényelmességből és megszokásból. Az olasznál ez az artisztikum nemes formájában mint virtuoso lép fel, mint az élet teljességének és harmóniájának az Én-ben való élvezete. Van azonban karikatúrája is: az arlekin, akinél az élet egésze a mimusz és az alakoskodás eszközévé válik. S ebből mindjárt egy további visszasság is származhatik. A közvetlenség hiánya és a merőben artisztikus alakítás öröme gyakran egészen játékosá teszik a humanista magatartást. A XVII. és részben a XVIII. század olasz irodalma és művészete erre számos példát mutat, (legutóbb még d'Annunzio képviselte ezt a típust). A pathosz helyettesíti itt a jelentést, a taglejtés és a retorika pótolja a meg-

győződést. A játékosság voltaképen csak a közönyt takarja, amellyel a lélek a csillogó felületek alatt az igazi tartalmak iránt viseltetik.

Ennek a humanista magatartásnak a módosulása ép ezért csak ott következik be, ahol bizonyos mértékig sikerül áttörnie a közvetettség gátjait. A renaissance mozgalma, majd később a risorgimento s legújabban a fascismus ilyen áttörések, amikor az olasz szellem ismét közvetlen érintkezésbe kerül idegen formákkal és velük surlódva bontakoztatja ki önnön formájának új lehetőségeit. Ezt az áttörést pedig mindenkor csak a nagy egyéniség teljesítheti; ezért nincs még egy népközösség, amelynek körében a nagy egyéniségeknek oly kizárólagosan döntő szerepe volna, mint az olasznál. Mert az olasz közösség — amint Malaparte találóan jellemzi, — magában véve tartózkodó és zárkózott; szívesebben elkerüli a surlódást más közösségformákkal; a humanista ösztönszerű ellenszenvével fordul el a küzdelemtől, amely áldozatot kíván és megbarázdálja a lelket. A nagy egyéniségek pedig épp ennek a surlódásnak az exponensei. Ők ütköznek össze az idegen szellemség formáival s mint vezetők úgyszólván kényszerítik a közösséget, hogy ebben a küzdelemben résztvegyen és ezzel magatartását módosítsa. Ez a módosulás azonban kevésbé asszimiláció, mint inkább kiváltás eredménye. Nem az idegen formák befolyása alatt fejlődik, hanem abban az ellenállásban, amelyet velük szemben kifejt, talál rá arra az irányra, amelyben önnön formáját gazdagabban kibontakoztathatja.

A nagy nemzeti heroszok befolyása szabja meg elsősorban az olasz szellem dialektikáját is. Ez a dialektika főleg a regionalizmusnak és a nemzeti egység eszméjének állandó ellentétében folyik le, abban az ellentétben, amely tulajdonképpen már az olasz alapélményt és ennek kifejezését is meghatározza. A regionalizmus lényege és előnyei sokkal közismertebbek, semhogy ezúttal bővebben kellene kitérni rájuk. Ahol a kultúra fejlődése nem egy középpontból folyik, hanem régiók szerint tagozódva, ott ez a fejlődés nemcsak egyensúlyozottabb, de abban az esetben, ha valamelyik régióban az invenció lendülete elapad, mindig megvan annak a lehetősége, hogy a szellemi vezetést más régió vegye át. Ez a regionális hajlam úgyszólván veleszületett az olasszal. Ezzel

szemben a nemzeti egység eszméje tisztán ideológikus alakzat, amelyet századokon át csak az irodalom tartott fenn és fejlesztett ki az olasz lélekben. S ez a sajátos kettősség adja meg a dialektika menetének hátterét, sőt benne fonódnak az újabb és mindig újabb ellentétek és keresik feloldásukat. Ezt a feloldást mindenesetre megnehezíti a tradíció szelleme, az egész történeti mult súlya, amely ráfeszül a lélekre s alig engedi meg eredetisége szabad és elszánt kifejlődését. Az olasznak szüntelen akadályokkal kell megküzdenie, ha tágitani akarja kultúrája lehetőségeit. Az egyik ilyen akadály, talán a leginkább megkötő, az imitáció irányában lép fel és a dialektikát szükségképen elsenyvedéshez vezet, mert a mult feloldásait teszi tartós életformává és ezeket végérvényeseknek tekinti. Egy másik, nem kevésbé lenyűgöző akadály a nemzetfelettség szelleme, úgy amint az legteljesebben a római egyház küldetésében valósult meg, amelynek kifejlesztésében és megóvásában az olasz szellemnek nem kis része van s amely épp ezért állandóan az önrendelkezés elvesztésével, a dialektikus folyamaton belül egy idegen dialektika érvényesítésével kísért, főleg ott, ahol a nemzeti géniusz munkája is az egyetemes emberi eszméjének befolyására alakult. S itt jut szóhoz ebben a folyamatban az egyéniség. Az egyéniség vezet a dialektika ellentéteit élükre s adja feloldásukat. S tegyük hozzá mindjárt: az olasz közösség mindenkor szerencsés volt nagy egyéniségeiben, mert a kellő történeti órában támadtak, amikor rájuk éppen szükség volt. Ez a magyarázata annak, hogy az olasz szellem dialektikájában tulajdonképpen nincs megoldatlanság, és belátható időkig nem is lesz. Gyakran mondták már, hogy az olasz ma a legegészségesebb népe Európának. Ha ezen a jövő kulturális lehetőségét értjük, mindenesetre az. Mert, ha ennek a kultúrának dialektikus kifejtésében súlyos akadályokkal kell is megküzdenie, amelyek ideig-óráig esetleg pangást idéznek elő, alapmagatartásának szerencsés adottságából, amely az egyéni invenciónak oly tág teret biztosít, mindig sikerül ezeket leküzdenie. Viszont a magatartás mindig új erőt és lendületet kap a dialektika felől.

Sors és szabadság itt tehát valóban termékenyen és utolérhetetlen összhangban egymásrataláltak. S ennek köszönheti az olasz klasszicizmus is a maga létét. Soha sem

lehet eléggé ismételni, hogy ez a klasszicizmus az olasz lélekben mindig és kivétel nélkül jelenvaló, nem mint egyszeri, történeti produktum, hanem mint állandó és eleven, elapadhatatlan és átfogó hatótényezője az egész szellemi életnek. A görögség óta valóban az első klasszika, amely dialektikus úton jött létre és a dialektika által él tovább, anélkül, hogy életerejé ellankadna. Ennek a klasszikának a zártságát és totalitását, kiegyenlítetttségét és folytonosságát a tradíció biztosítja, amelyben az egész közösség alapélményévé válik. Valóban universale in re, amely a kultúra minden struktúráját egységes jelentéssel ajándékozta meg és teszi összefüggővé. Főként ennek köszönheti az olasz, hogy a nyugati, racionalizált kultúra csak későn és akkor is felületesen érintette. A túlfejlődést, a nyugateurópai kultúra sorsát ezáltal mindenesetre sikerült elkerülnie. S ebben rejlik a magyarázata egyúttal annak is, hogy a romantika, amely a nyugati nemzeteknél mindenütt kiváltképpen a racionalizált életformák visszahatásaként lépett fel, itt az olasz közösségben sohasem tudott mélyebben gyökeret verni. Amit a romantikus szellem Itáliában felmutatott, tulajdonképpen tiszta klasszika, formájában és mondanivalójában egyaránt. A romantikának itt nem volt mit inaktuálisá tennie, mert az olasz egy régi, hamisítatlan kultúra fejlődésében benne állt, amelytől soha sem idegenedett el; de egyébiránt sem található itt megfelelő hordozóra, mint a nyugati nemzeteknél a polgárságban (amelyet ép a racionális fejlődés ébresztett öntudatra), mert az olasz közösséget valóban osztálykülönbség nélkül a klasszika szelleme hatja át. A nyugateurópai kultúrát az olasz alapjában véve mindig idegennek, barbárnak és heretikusnak érezte. Klasszikája zártságában és totalitásában, amelyet már a renaissance idején sikerült elérnie, tudatában volt annak, hogy az ősi latin kultúra védelmezője, amelynek csak a jelentését változtatta, de nem a metafizikai alapjait. S mint a katolicizmus középpontja, abban az ellenállásban, amelyet a XVI. század óta ép a klasszika jegyében a nyugati neologizmusokkal szemben kifejtett, nemcsak három évezred szellemét őrizte híven, de egyúttal az igazi Európáét is. Amíg ez a klasszika eleven marad, addig az olasz közösségnek csak jövője lehet. S általa — talán még Európának is...

A V Á N D O R.

A KULTÚRÁNAK ez a frissége és elhasználhatatlansága még csak egy népközösségnél található fel Európában: a németnél. Ez a kultúra azonban homlokegyenest ellentéte az olasznak. És mindenestre páratlan az a jelenség a történetben, ahogyan ennek az ellentétnek a tudata a két nép magatartásában kifejeződik, ahol az egyik zavartalan önelégültségben mindig a saját középpontja körül kering, míg a másik sokszor önmaga megtagadásával, a saját isteneinek feláldozásával, ösztönösen és ellenállhatatlanul éppen az előbbi felé vonzódik. Ismeretes az az ígézet, amelyet Itália a német szellemre századok során át, szinte történetbelépésének kezdetétől fogva gyakorolt. A németiség hol küzdött a délnek e lenyűgöző varázsa ellen, hol pedig megittasult forrásainál; sokszor csak álmodozott felőle, leginkább azonban a maga túláradó fantáziáját mérsékelte általa. Valóban úgy látszik, mintha ez a nép a maga sorsát csak úgy tudná teljesíteni, ha Itália állandó problémává válik számára. De épp az életmagatartásnak ebben a szüntelen feszültségében rejlik a forrása annak, amit az előbb a német szellem örök frissiségének és kiapadhatatlanságának mondtunk. Míg az olasz lélek ifjúsága szellemi típusának befejezettségében, példaszerű zártságában gyökerezik, amely mindig új lendületre képesíti, addig a németiségnek épp befejezetlensége, magával-elégedetlen volta és új formák után való szüntelen sóvárgása adja meg az erejét, produktivitását és belső gazdagságát. Erre a befejezetlenségre még mindannyian rámutattak, akik eddig a német szellem sajátos jellegét igyekeztek megértetni, amelyről Nietzsche találon mondta, hogy definiálhatatlan. A megállapodottság hiánya, az örök keresés és a lehetőségek határtalansága valóban könnyen zavarba hozhatják azt, aki a német lelki típus fogalmi megjelölésére vállalkozik. Ebben a definiálhatatlanságban rejlik egyuttal a magyarázata annak, hogy a németet a nyugateurópai népek máig barbárnak tartják, amiben kétségkívül van egy szemernyi igazság. De ez a „barbárság“ éppen az ő nagy erőforrása és kiváltsága a többi néppel szem-

ben. A német minden bizonnyal még keletkezésben levő nép, amely még csak most „keresi a maga létformáját“ (Troeltsch) és ha idegenben, egyenetlenül és sokszor (mint ma különösen ismét) megdöbbenő ellentétekben keresi is, mégis magában ennek a keresésnek a folyamatában szinte felülmulhatatlan értékeket tár fel. Igazi gazdagsága nem az eredményekben, hanem képességeiben nyilvánkozik, nem abban, amit elért, de ahogyan az adott lehetőségek körét tágítani tudja. Mondták róla, hogy nem szervezett, de szervezhető; hogy nem társas, de a társulás formái iránt rendkívül fogékony; nem egységes, de az egység vágyától erősebben áthatott, mint a valóban egységes népek. Azt is mondták, hogy híjával van annak a formális műveltség-ethosznak, amely a latin népekre annyira jellemző s amely ott a közösség legjelentéktelenebb tagjában is eleven, viszont a műveltség eszméje úgyszólván lelkiismereti problémája, amellyel szüntelenül vívódik. Kultúrája valóban klasszikus alkotásokat mutatott fel, maga a klasszika, mint probléma talán többet és mélyebben foglalkoztatja, mint a többi népeket együttvéve, magatartása mégis legtöbbször a nyers hatalmi törekvés és a nyárspolgár-lelkűség közömbössége közt ingadozik. Ez a kiforratlanság és feszültség, ez az örökös hányattatás a keletkezés és elmulás árjában, ez a nyugvópont nélküli és konfliktusterhes (valóban fausti) lüktetés és keresés, kétségkívül bizonyos daimonikus jelleget kölcsönöz a német szellemnek. Mint ahogy Aristoteles mondja a természetről általában, hogy nem isteni, hanem daimonikus, φύσις δαιμονία ἀλλ' οὐ θεία, úgy a német „természet“ sem a mithosz derült és tündöklő isteneivel, hanem a föld és az ég bizonytalan, komor és lenyűgöző hatalmaival tartja a rokonságot. Az olasz ebben az értelemben bizonnyal „isteni“. Isteni, mert az a kiváltság adatott meg neki, hogy közvetlenül sarjadhat a földből és nyújthatja kelyhét a nap felé; mert lélekben és kultúrában oly természetes, szinte magától értetődő, mint az éghajlat melege és az éther kéksége; mert az a nyugalom ömlik el rajta, amely csak a chaosz felett győzelmes szellem sajátja. Ezzel szemben a német állandóan vívódik a világgal és a saját lelki megszállottságával és soha sem készül el végleg önmagával, mint ahogy soha sincs készen a dolgokkal sem. A megelégedettség és kibékülés idegen az ő számára, valami állandóan mozga-

lomban van benne, a megoldások egymást váltják fel és a negáció, a tipikus német „protestálás“ az, ami ezt a folyamatot megindítja és ébren tartja.

1. A változás.

A német szellemnek ez a befejezetlensége és daimonikus jellege magatartásának sajátos alapélményéből válik érthetővé. Ez a tipikus német alapélmény: a változás ténye. A változás mint a létnek megnyilvánulási formája kétségkívül más népnek is foglalkoztatta a képzeletét. Már a görögség, sokat emlegetett sztatikus hajlama ellenére, előszeretettel vonta bele a változás tényét szemlélete körébe, mindenestre úgy, hogy valami állandónak, maradandónak és változatlanoknak hatását kereste benne. S a nyugati, latin kultúrájú népek ebben általában a görögök nyomdokain maradtak: a változás racionalizálására törekedtek, ezzel mintegy védekezve, támaszpontot keresve az elmulás és az enyészet lesújtó tudatával szemben.

Egészen más e tekintetben a német szellem magatartása. A német a változást, mint események egymásutánját vagy egymásmellettségét nem szemléli, hanem éppen átéli, úgy szólván együtt végigcsinálja és a változás tényét nem valamilyen állandó és identikus principiumból magyarázza, hanem éppen ellenkezőleg: a változásból, az átmenetből érti meg az állandót és identikusot. Ez mindenestre minőségileg egészen új árnyalatot ad a németség alapélményének. A német önmagát épp úgy változásban, keletkezésben levőnek éli át, mint ahogy az egész külső világban is szüntelen fejlődést, átalakulást, processzust lát. Ennek a processzusnak nyugvópontjai is számára mindig csak viszonylagosak, mert mindig érintkeznek a fejlődési sor megelőző és következő állapotaival: nem határok, hanem átmenetek, esetleg fokozatok. Ahol pedig folyamatosság van, ahol lélek és világ szüntelen alakváltozást mutat és a formák egymást túlszárnyalni törekednek, ott nyilvánvalóan aktívítás a lét legbelőbb lényege. Maga a változás is mozgás, erő kifejtés, akarattal nyilvánulás. A változásnak, mint tevékenység kifejtésnek ebből az élményéből folyik a német magatartás sajátos dinamikus jellege. Joggal szoktak hivatkozni rá, hogy éppen német

gondolkodó jelölte meg a létező lényegét a tevékenységben: la substance est un être capable d'action. Ez a felfogás nyilván a lelki magatartásnak egészen más típusára vall, mint aminőről a Descartes-é tanúskodik, amikor a szubsztancia lényegét a cogitatio (ill. extensio) tényében, vagy a Hobbes-é, aki azt a testiségben állapítja meg. S ugyancsak német gondolkodó volt, aki az eszme önkibontakozásában keresve a mindenség magyarázatát, a fejlődés gondolatát olyan térre is átvitte, (pl. az istenségre), amely mindenkor, de főleg a latin gondolkodás számára a maradandónak, a megingathatatlannak teljességét jelentette. Mi sem bizonyítja jobban a németiségnek ezt a dinamikus hajlamát, mint éppen Hegelnek a szellemi élet minden ágára kiterjedő hatása. Azonban nemcsak Hegelnek, hanem az egész német idealizmusnak, a Goethe-Schiller-körnek és a romantikának a hatása is, amelyet legalább is ebben a tekintetben, teljesen azonos felfogás él; úgy, hogy Nietzsche joggal mondhatta: a németek hegelianusok lennének, még ha nem is élt volna soha Hegel, mivel a levésnek, a fejlődésnek ösztönszerűleg mélyebb értelmet és gazdagabb értéket tulajdonítanak, mint annak, ami van. S a német léleknek erről a dinamikus készségről tanuskodik a filozófia mellett e tekintetben leginkább jellemző másik objektivációja: a zene is. Dallam, rithmus és harmónia már lényegüknél fogva a keletkezés és elmúlás sodrába vezetnek el, azonban sem az olasz, sem a francia muzsika nem ismeri a modulációnak és a hangsúlyváltozásnak azt a meglepetésszerű, a lét tragikus mélységeibe ragadó fellépését, mint éppen a német. Kevésbé a zárt dalformára való felépítés jellemzi, mint inkább a thematikus rétegződés, a szólamok váltakozása, küzdelme és liiktetése a megoldás felé. Bach sokszólamú stilusa Beethovenen és Wagneren keresztül Brahmsig és a legújabbakig valóban az egész német muzsikán végigvonul. A variáció talán leginkább igazolja ezt, nemcsak mint önálló és ciklikus zenei műforma, hanem általában mint a harmonikus vagy rithmikus továbbfejtésnek a németeknél előszeretettel alkalmazott módja, amelynél a théma mindig változotlan tér vissza, vagy szinte észrevétlenül maga is változik (Schumann, Wagner). A német zene valóban „mozog”, mint ahogy a lélek, amely mögötte lélekezik, állandó mozgásban van: ezért nem is fejez ki állapot-

szerúséget, „hangulatot“, hanem inkább törekvést, aktivitást, a hangulat változásait és az állapot csak mint a szüntelen dinamikának átmenete jelentkezik benne. Ha ezt az élménymódot általában zeneinek nevezzük, akkor a német lelki típusról joggal mondható, hogy minden megnyilvánulásában, tehát képzőművészetben, költészetben, filozófiában, vallásban egyaránt sajátosan zenei jellegű.

A keletkezésnek és elmulásnak ebben a szüntelenül lüktető árában a német lélek életérzése azonban szükségképen bizonytalanná kell, hogy váljék. Ennek a létbizonytalanságnak szimboluma már a németség lakta terület határainak szaggatott, szétagolt volta, amely úgyszólván külsőleg kifejezi azt a feszültséget és harcot, amely szellemét állandóan fogva tartja. Ez a lelki helyhez-nem-kötöttség nyilvánul a németség egész történetében, amely az egységnek mindig híjával volt, ahol a hirtelen fellendülést épp oly hirtelen hanyatlás követte mindig nyomon. Mig más, nyugati népek fejlődésének van delelőpontja, amely sajátos történeti rendeltetésük legjellemzőbb kifejezéseként tekinthető és rendszerint fejlődésük egész további sorát is meghatározza, addig a német mindig új nekilendüléssel törtet a csúcspont felé, folyton kísérletezik a teljességgel, anélkül, hogy valaha is sikerült volna elérnie. A német szellem, amint arra újabban már ismételten rámutattak, valóban csak átmenetileg lakozik a maga teremtette formákban és maguk ezek a formák sem bizonyulnak sehol tartósaknak. Nemzeti öntudatának hiánya vagy fejletlensége is, amelynek következtében annyiszor szabad utat engedett az idegen befolyásnak, jórészen erre a létbizonytalanságra vezethető vissza, De innen ered másfelől az a képessége is, hogy az idegen lelkiséget a maga legváltozatosabb alakulásában is meg tudja érteni. Az önelégültség nem igen hajlamosít más lelkiség megértésére, mert distanciákat teremt és a maga fejlődését tekinti általános normának. Csak ott, ahol a lélek maga is benne állva a keletkezés és elmulás sodrában, az összes létezőket keletkezésükben, fejlődésükben szemléli, sőt együtt átéli, csak ott tudja fejlődésük öntörvényszerűségét is megérteni.

A létbizonytalanság érzésével függ össze és a változás alapélményében gyökerezik a német léleknek egy további jellemvonása: az irrealitás is. Kétségtelen ugyan, hogy

a németség, főleg története legutóbbi szakaszában, valóságérzékének is számos bizonyítékát adta; ez azonban, amint már gyakran kiemelték (Troeltsch, Scheler), csupán visszahatás eredménye volt a megelőző korszak túltengően spekulatív magatartásával szemben és épp ennek a visszahatásnak egészen szokatlan heve és szertelen formái árulják el legjobban, mily erős és mélyen gyökerező benne a hajlam az ideológiák iránt. Mert az irrealitás sajátossága éppen abban mutatkozik, hogy a valóságról alkotott eszmék többrebecsülése magánál a valóságnál a lélekben ösztönösséggel lép fel: ebben különbözik a doktrinér tipustól, amely (mint a francia szellem jellemzése alkalmával láttuk), szintén az eszmét helyezi a valóság fölé, azonban nem ösztönösen, hanem racionális megfontolásból. A német soha sem doktrinér, de majd mindig irreális; innen, hogy állandóan tulló a célon, hogy a latin szellemre oly jellemző formának, aránynak szinte teljességgel híjával van. Az a bizonyos német „nehézség“ is, amelyről már Goethe panaszkodott, részben ebből az irrealitásból folyik. Ugyanakkor azonban ennek az irreális hajlamának köszönheti fokozott problématudatát is. A probléma sohasem a valóság biztos talaján bontja ki szárnyát, hanem mindig a valóságról alkotott gondolkodás ellenmondásaiból pattan elő. Minthogy a német a valóságot mindig az eszmén keresztül szemléli, mindig csak útban van a valóság felé, azért nem adottságot, hanem feladatot lát benne, nem plaszticitásában, hanem feszültségeiben keresi fel. Sőt lehetne mondani, hogy szivesebben keres, mint talál, maga a probléma mindenkor jobban érdekli, mint annak megoldása.

Az irrealitásnak ez a sajátos formája megérteti azután a németségnek egy másik tulajdonságát is, a sokszor emlegetett „német szubjektivitást“. Végső elemzésben ez a szubjektivitás is a változás alapélményére vezethető vissza. Ahol ugyanis a dolgok állandó keletkezésben vannak és a megismerő tudat is állandóan változik, ott szinte természet-szerűleg tör magának utat az a felfogás, hogy a dolgok csak jelenségek és a bennük nyilvánuló összefüggés és rend, a változások folyamában mutatkozó törvényszerűség csupán a tudat rendező, összekapcsoló és szétválasztó funkcióinak műve. S a németség, története egész folyamán, nemcsak a

filozófiában, de a kultúra minden ágában, művészetben, vallásban, politikában is a kísérletek szakadatlan sorát tette, hogy a tudatnak ehhez a jelenségvilághoz való szerepét megoldja. A szolipszizmushoz eközben ritkán jutott el (úgyszólván csak a romantikusoknál volt erre kísérlet), azonban mindig előszeretettel hajlott arra, hogy természetben és történetben egyaránt csupán annak a módnak a kifejezését lássa, ahogyan az Én a tárgyakkal vonatkozásba lép. Ennek a magatartásnak kétségkívül vannak előnyei. Az a bizonyos német „bensőség“, a lélek gyöngéd és törekeny hangulatainak, komplikációinak és differenciáltságának sajátos értékelése ebből a szubjektivitásból fakad. Ez a bensőség nyilvánul már Eckhart mester „lélekszokrácskájában“, ez a mozgatója a lutheri vallásosságnak, ez élteti a pietizmust, hogy azután legtisztább kifejezést nyerjen a goethei lírában s talán legfőként a XIX. század romantikus muzsikájában. Van azonban visszája is: az a bensőség, amely nem tud vagy nem akar formát öltetni, amely szétömlik önmagában, anélkül, hogy bármit is megtermékenyítene. Az u. n. „szép-lélek“, amely ebben a bensőségben éli át a világ egészét, még a legszelidebb válfaja ennek a magatartásnak; a „vagabundus“, a közelmúlt német ifjúsági mozgalmának ez az ismert alakja, aki már szándékosan igenli a chaoszt, az anarchikus formáját testesíti meg. A szubjektivitás igazi veszedelme azonban főleg abban mutatkozik, hogy a tartalmakat viszonyokká, funkciókká oldja fel, ami következményeiben szükségképen a relativizmus felé sodorja. Ez a relativizmus valóban állandóan ott kísért, néha nyíltan, legtöbbször azonban lappangva, a német szellem minden megnyilvánulásában. Jellemzően kitűnik ez éppen a legabszolutizmusabb gondolatrendszer, a hegelizmus sorsából, amely a történelmi magyarázatban és a politikai életben akaratlanul is egészen bomlasztó törekvések kútfejévé vált, nyilván mert magában hordta ezek csiráit.

2. A végtelen.

A német alapélménynek ez a sokrétűsége észlelhető ennek az alapélménynek a kifejezésében is. Bárhol közelítjük is meg a német szellemet a maga megnyilvánulásaiban, akár

gondolkodásában, akár törekvéseiben, akár cselekvésében vagy alkotásában: alapélményének, a változásnak kifejezésében mindenütt a végtelenség perspektíváit nyitja meg. Ebben különbözik a német szellem magatartása talán leginkább a latin népekétől. Míg emezeknél a kifejezés éppen a formálás, az arányos lezárás, a végesben való elhelyezkedés eszköze, addig a német szellem a formát nyugtának, korlátnak érzi, amelynek kereteit mindig szétfeszíteni iparkodik, mert amit örök változásban levőnek él át, annak kifejezésére csak a végtelenség idézésével képes. Ha rövid szóval akarjuk megjelölni ennek a végtelenségre törekvésnek a lényegét, amely a német lélek dinamikus jellegének megfelelő kifejezési formája, akkor azt mondhatjuk: benne az Istent és a világot egyaránt át akarja karolni. A végtelenség eszméje a mozgatója már a Karolingok és a Staufok világbirodalmi törekvéseinek; ez nyilvánul a hitújítás eredetileg minden kötöttséget és közvetítést elhárító vállalkozásában; ez tér vissza mindig újból és újból a filozófiában, a Cusaitól kezdve Leibniz infinitezimális elvén keresztül egészen Fichteig és a romantika „kék virágáig“; ez lüktet Bach fugáiban, a gótika térmozgásában, Rembrandt vagy Marées vagy F. Marc képeiben és nem utolsó sorban az egész tudományos kutatás szellemében, — mindig más formában, változott értékhangsúllyal, de mindig ugyanazt az alapmagatartást fejezve ki. A végtelenség eszméjének azonban (amint arra már Hegel, sőt még előbb Leibniz rámutatott), tulajdonképpen mindenkor kettős értelme van. Egyfelől ugyanis jelenti a véges fogalmának pusztá negációját, tehát egy folyamatsor szüntelenségét, lezárhatatlanságát, ahol a határok folytonos átmenetek és ezért mindig csak az egyes relatív tagok határozzák meg egymást, maga a sor ellenben határtalanul „halad“ (indefinitum). De másfelől értjük rajta az abszolút végtelenséget is, mint minden végest felülmuló, feltétlen posztulátumot, amely szintén korlátlan és kimeríthetetlen, tartalmában azonban mégis egészet alkot és ez az egész a tagokat is fennállásukban mindenkor meghatározza (indefinitum). Mellőzzük ezúttal annak megállapítását, hogy a végtelenség e kettős formájának ismeretelméleti és metafizikai szempontból minő jelentősége van. Ha tisztán tipikus fellépése szerint tekintjük a végtelenség eszméjét és elfogadjuk,

hogy negatív formájában, tehát mint indefinitumot, inkább a világra vonatkoztatjuk, ezzel szemben mint abszolút posztulátumot Istenben keressük fel, akkor a németiség magatartására nézve jellemzőnek azt mondhatjuk, hogy benne a végtelennek ez a két formája egymást keresztezi, aminek következtében világmegismerés és istensóvárgás nála mindig sajátosan összefolyik.

Innen érthető a német szellem minden megnyilvánulásának poláris feszültsége. A végtelenség formái küzdenek benne egymással és ritka eset, hogy ebben a küzdelemben valamelyik felülkerekedik.¹ Bárhol ragadjuk is meg a német szellemet a maga kifejezésében, bizonyos, hogy a világra irányuló megismerési törekvésében mindig istensóvárgás hajtja és viszont, ahol Istenben akar gyökeret verni, ott a világ szakadékaik leselkednek rá. Ennek következtében azonban magatartása sajátos dualizmust mutat. Kifejezési formái állandóan végletek közt mozognak, ellentétekben keresi a végső, plasztikus egységet, ennek kapuja azonban minden erőfeszítése dacára sem nyílik meg előtte. Ezért nincs tulajdonképpen stílusa a németiségnek. A stílus mindig egység, — az élmény és a kifejezés egysége —, a végtelenség azonban soha sem szemléltethető maradék nélkül, a poláris ellentétek legfeljebb csak utalnak az egységre, de nem valósítják meg. A stílus mindig tagolás, tér és idő szimmetriája; a végtelenség azonban több ennél, ideális követelmény, amelynek a poláris ellentétek csak közelébe vezetnek, de nem érik el soha. A stílus mindig győzelem az ellenállások felett, a végtelenség ezzel szemben folytonos harcrahívás és az ellentétek a harsonásai.

Ebben a dualizmusban gyökerezik egyszersmind a németiség tragikus vonása. A véges leküzdésének, a töredékeségtől való megváltásnak a vágya űzi, ámde a teljesség mindig tovasiklik előle és a merő ellentétekben marad fogva: nem a harmónia, hanem a diszproporcio jellemzi. S ez a tragikus diszproporcionalitás jellemének számtalan változatában tér vissza. Nyilvánulását láthatjuk az aprólékoság szellemében épp úgy, mint másfelől az átfogó szintézis képességében. Mindkettő egyaránt a végtelenség eszméjének ki-

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

sugárzása. De míg az aprólékosság inkább a világismerés irányában fejlődik ki és a tipikus „német szorgalomban“ és „kigtartásban“ szökik szembe, addig a szinthezissel rendszerint Isten felé tör és a fonalak, amelyekkel mindig szélesebb ívben csavarodik köréje, sokszor már csak álomból és meséből (Traum und Märchen, ahogy a romantikusok mondták) vannak szöve. Mindamelltt: szorgalom és álmodozás a német jellemben szétválaszthatatlanok egymástól és legtöbbször egymáson növekednek. Mintha a bibliai Márta és Mária jelleme itt egy egész népközösség sorsában feslenék fel, akik azonban itt sajátos módon egymást ejtik rabul. A német lélek a legaprólékosabb munka közben is nagy koncepcióról álmodik és viszont valóban átfogó szintheziseit is a hétköznapi serény munka ethoszával alkotja meg. Van ennek a kettős magatartásnak természetesen karikatúrája is: ott a filiszter, aki a végtelenség mesgyéjén is a szűköset, a korlátolt feltételeket keresi és csak bennük érzi jól magát, — itt pedig a fantaszta, aki a valóságot csak ugródeszkának használja, melyről fejjelet veti magát a végtelenség vízébe, ahol azután nem hallja többé annak sem ritmusát, sem melódiáját.

Ilyen ellentét nyilvánul a németiségnek egyfelől a misztikára, másfelől pedig az absztrakcióra való hajlamában is, amelyben szintén a végtelenség kettős formája jut kifejezésre. Eksztázis és fogalmiság ennek következtében sajátosságosan keveredik nála. Amazzal közvetetlen érintkezést keres a világgal, a világ legbensőbb, rejtett magvával, ezzel pedig annak világfeletti, az abszolútumra tornyosuló jelentését kívánja megragadni. Mindkettő azonban egyformán nemszemléletes, tér- és időfelett kanyargó, valószerűtlen, sőt diszszociatív. Míg más népeknél — elsősorban a latinoknál — épp a kifejezés formái vonják a közösség tagjait leginkább kapcsolatba egymással, addig a németiségnél misztika és absztrakció mindig sajátosan egyéni kifejezésforma, amely közvetlenül irányul a végtelenre és legtöbbször egészen figyelmen kívül hagyja, hogy minő hatást vált ki a közösség többi tagjainál. A német nehézkességnek, amelyről már fentebb, az irrealitással kapcsolatban volt szó, itt, ebben a misztikus-absztraktív hajlandóságban rejlik a másik gyökere. Jellemzően elárulja ezt már magának a német nyelvnek a szelleme, amely mintha mindig szűknek és terhesnek érezné a testét és tiszta

ideává szeretne válni, de épp ezért meglepően bonyolult, terjedős és többértelmű, színei, mint a szivárványé egymásba-folynak és íve megfoghatatlan, inkább csak lebeg a valóság felett, de nem simul hozzá, sokat sejtet, de nem mutat rá semmire. S hasonlóképpen a német szellemnek minden megnyilvánulását bizonyos tekintetben fátyol borítja, szimbolikus félhomály, amely csak utal valami távolabb fekvőre, elérhetetlenre, — ugyanakkor pedig a kifejezhetlent, a tovább elemezhetlent is racionális eszközökkel kívánja megvilágítani. Ezért tulajdonképpen minden racionális konstrukciója háttérben misztikus elemek lappanganak és viszont minden misztikus tapogatózásában is végeredményben racionális eszközökhöz folyamodik. Az elfajulás mindkét irányban itt is felléphet: egyfelől mint misztikus rajongás, amely az egész valóságot hamis látszatnak minősíti és ezért tövestül felforgatni törekszik,² másfelől pedig mint fogalmi szkematizmus, amely az életet absztrakt formulákhoz, jelszavakhoz köti s erőszakot követ el mindazon, amihez hozzáér. Mindkettő elég gyakori a német szellem történetében.

A lirizmus és ennek utitársa a végtelen felé, a titánizmus, szintén ilyen poláris ellentétet fejeznek ki. Közlelbbi elemzésnél bennük is a magatartásnak világra és Istenre irányuló kettőssége fedezhető fel. A lírikus természet a világot belülről tükrözi vissza, az érzelem érverésében s mint ahogy ennek nincs „határa“, úgy a világnak sincs, amely benne „hömpölyög“. Ezért a lírai közlés médiuma mindig az idő és talán semmi sem tünteti fel jellemzőbben a német léleknek ezt a lírikus hajlandóságát, mint hogy a térbeli kiterjedés formáit is valahogyan mindig időbelileg, az időbeliség formáiban törekszik kifejezni. Nem a szemléletesség, hanem a hangulat, nem a szín és a plasztikus vagy architektonikus formák, hanem a ritmus, nem a gesztus és a szónokias-deklamatorikus alakítás, hanem az önmagát-átadás a jellemző kifejezési eszköze. A lírikus lélek menekül a térből, ahol csak kö-

² A német szellemnek erre a misztikus hajlamában gyökerező anarchisztikus vonására újabban helyesen mutatott rá H. Massis (*Défense de l'Occident*, 1927.) csak persze igazságtalanul elfogult, amikor ezt nem elfajulásnak, hanem a német szellem általános kifejezésének tekinti.

töttséget, a végesség súlyát érzi és azt a pillanatot törekszik megragadni, amelyben az egész világ a maga végtelenségében beléje ömlik (=seliger Moment). Innen ered azonban magányossága is. A tér distanciákat teremt ugyan, mégis mindig közös, sőt a társulásnak egyedüli alapja. A lírai pillanat ellenben nem a térbeli, hanem csak az időbeli érintkezést teszi lehetővé: a folytonosságot fenntartja, de épp ennek a folytonosságnak az árjában a lélek egyedül van és társtalan. Magányosságában mindig arra kell eszmélnie, hogy a kellő pillanatot, mint Faust, elmulasztotta, vagy pedig nem telítette meg az élet egész tartalmával, nem fogta meg benne az egész végtelen világot. Ez a felismerés kedélyének kétségkívül bizonyos komor alaphangot ad, de egyben mindig új erőfeszítésre is serkenti. S ebben az erőfeszítésben mutatkozik a német lélek titáni természete. Magányos vívódása emberi mivoltának határaival, elszánt küzdelme az ellenálló világmatériával, amely nem „akar“ a lélekbe beleömleni, szükségképpen perbe vonja az Istennel, aki létének ezeket a határait kimérte. A megváltás vágya bizonyonnyal épp úgy hajtóereje ennek a titáni öngigiénésnek, mint a megistenülésé, — megváltás a kötöttségtől, a tér és anyag lenyűgöző hatalmától és megistenülés a tettben és az alkotásban, amellyel a lélek mintegy önmagát mulja felül; — de míg a halandó ember útja a megváltáson át vezet a megistenüléshez, addig a titán erővel az égbe tör és megistenülve akarja megváltani önmagát. Ez az öndeifikálási törekvés, ez az ágaskodás az emberfelettség után, mindenekfelett jellemző a német szellemre, bár sokszor egészen láthatatlanul, felszín alatt erezi át. Benne kétségkívül hybrid rejlik, de ugyanakkor lemondás és áldozat is. Győzelmé mindig győzelem önmaga felett, a humanitás felett, amelynek korlátait azért töri szét, hogy odaadásának szabad útát nyisson az Isten felé, akivel vitázik, hogy elérje őt és hozzá hasonuljon. Valóban nincs a német szellemnek olyan kifejezése, amelyen a küzdelemnek, a verítéknek a nyoma felfedezhető ne volna. Legjobb alkotásait — önmaga ellen hozta létre. Sőt, mintha mindenkor épp azt törekednék kifejezésre juttatni, ami természetének legkevésbé megfelelő, ami számára legkevésbé nőtt. Lirizmus és titanizmus így válnak a német léleknek egymást feltételező, egymást kiegészítő életformájává. A lírai magátátadás véghezvihetlensége szükségképpen elve-

zeti a küzdelemhez, keménnyé és támadóvá edzi, de a teljesebb odaadás céljából. Természetesen mindkét irányban itt is felléphet (amint történetileg mindig fel is lépett) az elfajulás. A lirizmus oldaláról mint szentimentalizmus, ahol az önmagát-átadás ethoszát a pillanatnak való kiszolgáltatottság, a hangulat mámora váltja fel, a titanizmus felől pedig mint nyers erőszak, ahol nem az egyéni lét küzdelmes feljebbfokozására, fausti egetostromlására, hanem a pusztá tömegorganizációra („Drill“) és ennek antaeusi erejére esik a hangsúly.

Önátadás és önérvényesítés, mint cél, a lirizmus és a titanizmus poláris magatartásában jut kifejezésre. Mihelyt azonban ebben a magatartásban nem a célra, hanem magára a tevékenységre, a megnyilvánulás módjára irányítjuk figyelmünket, benne a német szellemnek egy további jellemző ellentétét szemlélhetjük. Ez az újabb ellentét, — amelyben ismét a végtelennek kettős formája jut kifejezésre, — a mértéktelenségben és ugyanakkor az örök sóvárgásban mutatkozik. Mértéktelen a német a munkában és vállalkozásaiban, az újításban és az alkalmazkodásban, erőinek használatában és a találékonyságban, a siker élvezetében és a csüggedés sötétlátásában, az álmodozásban és a protestálásban. Ez a mértéktelenség szökik szembe főleg az újabb német kultúra fejlődésében, akár az arányait, akár az ütemét tekintjük, de megnyilvánulásai megfigyelhetők a németiség egész történetének folyamán, ahol különböző formában, mindig újból kifejezésre jut. Ebből a szempontból a reformáció fellépte ugyanannak a mértéktelenségnek a szelleméről tanuskodik, mint a racionalizmusé, a romantikáé vagy a mult század második felének természettudományi-indusztriális irányáé. Kétségkívül: ahol eszmék és ideális tartalmak hevítik, ott lendületté válik, amely fokozott teljesítményekre sarkal és formának formába ömlését segíti elő. A gótika ennek a „mértéktelenségnek“ legszebb kifejezése s mindjárt hozzátehetjük, hogy ebben az értelemben a gótika szelleme a németiség lelkében szüntelenül él. Viszont azonban az életforma hiánya, a sajátos német egyoldalúság is erre a mértéktelenségre vezethető vissza. Sehol sem beszélnek többet a műveltségről, sehol sem él őszintébb vágy a műveltség után, mint a németek körében, mégis nincs még egy nép, amelynél annyi egyoldalúságot találni, mint náluk. A németiség reprezentatív típusa

nem a művelt ember — abban az értelemben, ahogy az a latin népeknél kialakult s ahogyan legtisztábban az olasz humanista típusában jut kifejezésre, — hanem a szakember. Ezért találóan mondja Scheler, hogy a német emberben a hivatásforma rendszerint túlteng az életforma felett és elnyomja azt. Végkép veszedelmessé válik azonban ez a mértéktelenség, ahol materiális irányú, mert itt magának az életnek technizálódásához vezet el. Nem véletlen, hogy a mai európai szellem „amerikanizálásában“ éppen a németiség járt elől és az ökonómiai elvnek ez az egyoldalú érvényesítése a kultúra minden ágában épp náluk öltötte a leggroteszkebb formákat. Jellemző azonban, hogy a mértéktelenségnek még ebben a kóros elfajulásában is a német lélek örök, csillapíthatatlan sóvárgása fejeződik ki. Goethe egy ízben különbséget tesz tárgyias és „sóvárgó“ magatartás között. Ha ő maga a sóvárgásán urrá is tudott lenni, bizonyos, hogy a német embert általában, még kimondottan tárgyias ráirányulásában is ösztönös sóvárgás mozgatja, ezért a közelit és adottat is szívesen mágikus távolságba helyezi, ahol tér és idő torlaszain át vágyakozva szárnyalhat feléje. Mert a sóvárgás csak a távolságban élhet, mihelyt partot ér, menten kilobban. Ez teszi szükségképpen mértéktelenné, viszont ennek a mértéktelenségnek köszönheti, hogy nem apad ki soha, hanem fiatalos kalandvággyal vág neki a szemhatár kéklő köde mögött rejtőző ismeretlennek. Van azért ennek az örök sóvárgásnak is kedvezőtlen formája, amikor feszültsége teljesen céltalan és tárgyitalan és a lélek megittasul pusztán a távolinak elképzelésében. A romantika nem egy tekintetben ennek a meddő sóvárgásnak útját járta. Itt a sóvárgás öncél (Novalis „kék virága“ épp ennek az öncélúságnak a szimbóluma) és az Én, amely fogva marad benne, csak játszik a tárgyakkal, de nem érinti őket soha. Nem csodálható, ha ezért számára az egész lét végül merő arabeszkké válik.

A végtelenség poláris feszültsége fejeződik ki végül a partikularizmus és az egységvággy ellentétes formáiban is. Ez az ellentét kiváltképpen a németiség politikai magatartásában tűnik szembe, de tágabb értelemben szellemének minden megnyilvánulására jellemző. A partikularizmus kifejlődését bizonynyal ellentétes faji tulajdonságai is előmozdították; végső gyökere azonban mégis a végtelenség

eszméjében rejlik, amely a világra vonatkoztatva, szükségképpen elvezet az individualitás önértékűségének állításához. Mert ahol a világ végtelen, ahol a tagozódás mindig tovább vezethető és az átmeneteknek nincs határa, ott nyilván az individuum a középpont, amely a maga sajátos adottságából a világot egész végtelenségében tükrözi, s épp ezért „monde à part“, ahogy Leibniz mondta. Valóban alig lehetne jellemzőbb fogalmi kifejezése a németiség partikularizmusának, mint Leibniz monadológiája, amely a világot csupa egymástól független, kölcsönhatás nélküli, pusztán belső öntörvényszerűségének engedelmessé szubsztanciára bontja szét és ahol csak az előre megállapított isteni világterv biztosítja, hogy ez a világ mégsem chaosz, hanem egység és harmónia uralkodik benne. Az utóbbi tétel egyúttal tipikusan mutatja, hogy a német lélekben a partikularizmus mellett is ellenállhatatlanul ott él az egység vágya s hogy ez az egység, amelylyel a töredékességet legyőzni törekszik, kiváltképpen szakrális jellegű. A tér- és időben elkülönült, pártütő, egyenetlen világ az abszolút végtelenben, Istenben találja meg az egységet. Történetileg ez az egységre-törekvés legszebben a szent-birodalom eszméjében nyert kifejezést. Benne kétségkívül a római imperium szelleme elevenedik fel újból, azzal a gyökeres különbséggel azonban, hogy ennek konstitutív elve, a jogrend, itt az isteni kegyelem közvetítőjévé vált. S ha az imperium sanctum a Staufok bukása óta már csak névleges volt is és a protestantizmus térfoglalásával mindinkább veszített szakrális jellegéből, mégis eszméjében állandóan ébren maradt és a politikailag mindig széttagolt németiséget úgyszólván metapolitikailag egyesítette. A polaritás mindamellett itt is könnyen elfajulásra vezethet. Míg egyfelől ugyanis az individualitás elvének túlhajtása a teljes politikai-társadalmi atomizálódást idézi elő, addig másfelől az egységretörekvés, a maga szélsőséges formájában mint hipercentralizmus jelentkezik. Mindkettő ismeretes a németésnél. Sehol a világon nincs annyi „különvélemény“, tudományban, művészetben, vallásban, politikában, életfelfogásban, mint a németeknél, de ugyanakkor sehol sem találni több önállóan, pusztán vezényszóra engedelmessé, sokszor már a szervilitással határos szellemet, mint közöttük.

Tehát változás és végtelenség: az alapélménynek és a ki-

fejezésnek ebben az egymásravezetkezésében ragadhatjuk meg a német sorstipust, a maga történeti fellépésében. A változás démonikus árjában hányatva és a végtelen pólusai közt hontalanul, soha békét nemelve, valóban úgy tűnik fel a német szellem, mint Dürer egyik ismert metszetének harcosa, aki elszántan, előreszeggett tekintettel léptet tova, miközben oldalánál settenkednek az ördög és a halál... Így jelent meg a germán lélek már a történeti idők küszöbén, a változás „ördögétől“ megszállva és a végtelenség szédületével szívében („das wunderbare Sehnen dem Abgrund zu“, mondja Hölderlin) és így halad át a századok során, mint a kalandszomjas wikingek igazi utóda, aki mindig utban van és sehol sem ver tartósan gyökeret. Joggal hívja ezért Leopold Ziegler a németet az örök *vándornak*.³ A vándorlás valóban nemcsak a romantikának állandó témája, de témája magának az egész német történetnek és a német életakaratnak, úgyszólván hivatás, feladat, amelyre majd sóvárgásból, az ismeretlen messzeségek iránt érzett áhítatból, („Fernweh“), majd lemondásból, túláradó tevékenységének megkötése és legyőzése céljából („Entsagung und Überwindung“) vállalkozik. A vándorlás ösztöne készítette már a régi germán törzseket örökös mozgolódásra, még a római imperium keretén belül; ez hajtotta a frank királyokat, majd a Staufokat mindig újból Dél felé, egész a szicíliai partokig és sodorta a keresztesháborúk kalandkeresőit a messze Keletre. Még szembezőköbb azonban ez a vándorlási hajlam a városi élet fellendülése után, annál is inkább, mert a polgári kultúra egyébként általában a nyugalmas, helyhezkött jöletnek volt a tűzhelye: a nyugtalanvérű scholarisok, az idegen zsoldba szegődő landsknechtek, a világjáró kézműveslegények⁴ csupán különböző típusai az örök vándornak. S midőn az újkor beköszöntével a németségben is új erők feszültek, sőt mindinkább lélekben is újjá érett, „megreformálódott“, ezzel a vándorlás célja és iránya is megváltozott, úgyszólván benső lelki ügygyé vált, amennyiben most kiváltképpen örökös erjedésben levő szellemét mérsékelte általa. Ez a lelki

³ Das heilige Reich der Deutschen. I—II. Darmstadt, 1925.

⁴ Jellemző, hogy a kézműveslegényeknek ez a vándorlása (Wandergesellentum), amelynek meg kellett előznie végleges megtelepedésüket, Franciaországban és Angliában teljesen ismeretlen jelenség. V. ö. Max Weber: Wirtschaftsgeschichte, 1924. 133. l.

vándorlás, ez a feltartóztathatatlan honvággy Itália és Hellász azúros ege után jellemzi majd kivétel nélkül a németiség összes szellemi hőroszait, Dürert és Goethet, Hölderlint és Nietzschet, Hebbelt és Wagnert, ez tör elő képbén és dalban, költészetben és gondolkodásban, az egyéni életformában és a társulás szellemében („Bund“). A német itt már nem kalandot, hanem formát keres vándorútján, eredetileg alakatlan életérzésének kitisztulását és differenciálódását. Goethe regénye, a Wilhelm Meister, ennek az aszketikus szellemű, a vándorlásban úgyszólván életszabályt statuáló magatartásnak legszebb kifejezése; de épp úgy Heinse Ardinghelloja, Tieck Sternbaldja, Novalis Ofterdingenje is és a közelmúltban az ifjúsági mozgalom és a vele vagy belőle meginduló neoromantika ismét ezt a motívumot tette alakítás tárgyává. De bármily különböző indítékok vezessék is, bármennyire eltérők legyenek is koronként a mozgató eszmék: a németiségnek a maga történeti rendeltetését mindenképen ki kell vándorolnia.

3. A z a u t o n ó m i a.

A vándorlás szelleméből válik érthetővé a németiségnek minden objektivációja is. A német kultúra, úgy amint a térbeli és lelki vándorlás hányattatásai közt kialakult, a változó-
nak és maradandónak sajátos gyűrűződését mutatja, amely sehol sem zárul, soha sincs kész, amelyben minden következő alakzat a megelőzőt teszi feleslegessé, és mégis magába foglalja. Tehát valóban *coincidentia oppositorum*, ahogy ezt már az újkor elején Nicolaus Cusanus kifejezte. Az ellentétek összesimulása, együttélése nemcsak a lélekben, de a kultúrában is, amelyet létrehozott: ez a német vándor igazi „árnyéka“... Olyan egységről, aminő a római szervezetben, a francia stílusban, az angol világhatalomban, vagy az olasz humanításban nyilvánul, épp ezért a németiségnél nem is beszélhetünk. A reális egység helyett inkább az eszmei kontrapunktika jellemzi a német lélek objektivációit s a kultúra, mint ez objektivációk szövédéke, maga is eszme, ellentétben a nyugati (latin-angolszász) felfogással, amely a kultúrában elsősorban intézmények és szokások pozitív rendjét látja. A kultúrának ez az eszmei felépítése pedig kiváltképen két poláris eszmén nyugszik: a *szabadság* és a *normatívítás* eszméin. Alig lehetne

mélyebb ellentétet elképzelni, mint aminő a szabadság eszméjének nyugateurópai és annak német fogalmazványa között mutatkozik. A nyugati szabadság-eszme a természetjog eszméjéből fakadt, tehát lényegénél fogva egyetemes jellegű, racionális, amit kialakulásában is mindvégig megőríz, amikor a demokráciában és a liberalizmusban nyeri a maga intézményszerű megvalósulását. A német szabadság-eszme ezzel szemben gyökerében individuális természetű, tehát irracionális, amely megvalósulását sem intézményekben, sem szociális formákban, hanem az önállításban, az Én produktív, formáló aktusainak összefüggésében (totalitásában) keresi. „Es ist in dir, du bringst es ewig hervor“ (Schiller). A német idealizmus épenséggel az egész világtörténet értelmét ennek a belső szabadságnak fokozatos öntudatosává válásában látja (Fichte, Hegel). Az egyéni azonban mindenkor csak úgy fejtheti ki magát és csak úgy magyarázható, ha valami egyénfelettire, egyetemesre irányul. A szabadság-eszmének ezzel az individuális jellegével szemben a német szellem számára az egyetemet a normativitás képviseli. „Du kannst, denn du sollst“, — ez a kanti formula a legjellemzőbben kifejezi a szinthezist, amelyben szabadság és normativitás, tehát irracionális és racionális tényező egymással áll. Mert a norma, mint az egyetemes és szükségképi, mindenkor racionális és az egyéni szabadság épp abban nyilvánul, hogy ezt a rációt, mint önnön lényegét törvénynek ismeri fel.⁵ Ha a racionálisnak normatív felfogása az emberi szellem általános tulajdonságaihoz tartozik is, amelynek nyomai minden népközösség körében fellelhetők, mégis ez a merész gondolat, amely a törvényben nem az egyéni szabadság megtörését, hanem éppen ennek teljes érvényesülését látja, sajátosan németnek tekinthető, amelynek másutt nehezen találni párját. Az autonomia elve, amely a szabadságnak és a normativitásnak ebben a szinthezisében kifejezésre jut, Nyugateurópában mindenütt szociális eredetű és tárgyi jellegű, az organizáció, a hatalom vagy a személyes egyenlőség elvéből következik, vagy vele rokon, tehát mindenképen valami adot-

⁵ „Notwendig ist das Vernünftige als das Substantielle, — mondja Hegel — und frei sind wir, indem wir es als Gesetz anerkennen und ihm als der Substanz unsres eigenen Wesens folgen.“ (Vorles. üb. d. Philos. d. Geschichte, Reclam 78. l.)

tat, leszűrtet, objektívet jelent. A német autonomia fogalma ezzel szemben lényegileg funkcionális jellegű, a lélekkel együtt növekedik, amelynek öntörvényszerűsége kering egyre szélesebb ivekben az egész tárgyi világ tornya körül, míg végül maga ez a tárgyi világ is folyamatba jön, funkcióvá oldódik és törvényszerűsége a lélek mintájára alakul. Nem lehet itt feladatunk, hogy az autonomiának ezt a „német“ fogalmazványát helyességében megítéljük. Csupán azt kell megállapítanunk, hogy ennek az autonomiának az eszméje hatja át az egész német kultúrát, ez uralkodik jellemző módon annak minden területén, a vallásban és az erkölcsiségben, a politikában és a tudományos kutatásban és nem utolsó sorban a művészetben is.

Szabadság és normativitás: a német kulturának ez a kettős elve vezet el a német klasszika és romantika problémájához is. A kettőt Nietzsche óta egészen napjainkig sokszor vették már vizsgálat alá, majd egymáshoz való viszonyukban, majd más népek klasszikájával és romantikájával összevetve. Ez a vizsgálat mindig azzal az eredménnyel végződött, hogy a német klasszika és romantika valamiképpen szorosabban összefügg egymással, mint más népeké, úgyszólván egymást tételezi fel, sőt lényegében rokon. A rokonságot persze legtöbbször a romantika javára hangsúlyozták. Kétségtelen, ha a klasszikát a kultúra egészének zártságában és egyensúlyozottságában látjuk, akkor a németség ehhez még nem érkezett el, nála lélek és kultúra egyaránt nyílt és egyben feszültségekkel telt, ezért a latin népek szemében a német klasszika valóban nem ok nélkül „romantika“ és ezt a felfogást — főleg újabban ismét, — maguk a németek is vallják.⁶ A klasszikának és a romantikának ez a sajátos összefüggése az autonomia fogalmában leli magyarázatát, amennyiben egyéni és egyénfeletti elválaszthatatlanul szövődik benne. A klasszikának kétségkívül mindenkor és mindenütt az egyetemes a lényege és ezt az

⁶ Így többek közt Fritz Strich is (*Deutsche Klassik und Romantik, oder Vollendung und Unendlichkeit*. München, 2. k. 1924), aki a kifejezésnek két ellentétes formáját látja bennük, végül azonban maga is arra a megállapításra jut, hogy a német szellem tipikus megnyilvánulását a romantikában kell keresni: „Wo der deutsche Geist sich selber folgt, ist er Geist der Romantik. Sein klassisches Ideal vermag er nur mit fremder Hilfe zu verwirklichen.“

egyetemest fejezi ki a németiségnél éppen a normativitás, amely formával és mértékkel ajándékozza meg a *tárgyat*, — de ugyanakkor a kötelező mintákat itt is önmagából meríti s ezzel viszont a szabadság elve válik benne uralkodóvá, amely az *egyéni életforma* teljességében keresi a harmonia megvalósítását, szóval a klasszika folyton romantikába csap át. Innen van, hogy a német klasszika, még kimondottan objektív alkotásaiban is szubjektívebb, mint bármely kor vagy nép klasszikája. Valóban perszonális klasszika, nemcsak mert fellépésében mindig egyéniségekhez van kötve, hanem azért is, mert nem hatja át az egész közösséget, — nem közösségformáló, olyan értelemben, mint a latin népeknél, hanem csupán egyéniségformáló. Ezért áll minduntalan a romantika határán, sőt válik kimondottan romantikává. De viszont ezzel különbözik a német romantika is minden más nép hasonló szellemi mozgalmától. A német romantika állandóan útban van a klasszika felé, ezt bizonyítja nemcsak szüntelen vívódása és problematizálása a formával, hanem az a törekvése is, hogy a közösséget valamiképen átfogó, azt megkötő erőket hozzon mozgásba. Klasszika és romantika tehát a németiségnél is az egész szellemi világot törekedett organizálni, de mindkettő egyformán csak lemondással közelíthette meg ezt a célt: az egyik azzal, hogy lemondott a szubjektivitásról, a másik azzal, hogy lemondott a formáról. Mindamellett egyiknek sem sikerült ezt a célt maradék nélkül elérnie. A klasszika, az egyénfelettire irányulva, soha sem törte át végkép a szubjektivitás kereteit, a romantika viszont, az egyénit hangsúlyozva, abban mindig az egyetemes tartalmakat fedezte fel, ahogy azt amott Goethe és Beethoven, emitt pedig Hölderlin és Wagner példája jellemzően mutatja. Ennek következtében azonban a német klasszika tulajdonképpen objektivizáló romantika, — a romantika viszont tipikusan műveltségklasszika („Bildungsklassik“). Ebből érthető, hogy mindenkor csak a *kiválasztottak* számára hozzáférhető, míg a közösség széles rétegei úgyszólván csak nominálisan részesednek benne. Minthogy nem a tradícióban, hanem elvekben gyökerezik, azért nincs a közösségi életformával adva, hanem csakis megértéssel, lelki hozzáhasonulással hódítható meg.

4. A magatartás módosulása.

Már a vándorlás természetéből következik, hogy a német lélek alapmagatartása a történeti idő folyamán állandó módosulást mutat. A vándor állandó érintkezésben él az idegennel s miközben szelleme surlódik vele, lassankint olyan tulajdonságokat fejleszt ki magában, amelyek eredeti formájával nincsenek adva, sőt ettől esetleg egészen eltávolodtak. A német léleknek ez a surlódása más népközösségek szellemével főleg két irányban volt olyan arányú, hogy sorsának jelentős tényezőjévé vált: t. i. surlódása a déli latinitással és az északi szláv-sággal. A latin szellem lenyűgöző hatását a németségre már eddig is többször említettük. Ma már szinte közhellyé vált a felfogás, hogy a németségnek Itáliába kellett vándorolnia, hogy eruptív életérzését a latin forma tisztaságán és arányain megfékezze és kifejezni megtanulja. Időnként eszményeit is innen hozta magával s ha eközben, mint Wölfflin helyesen megjegyzi, sajátosan német szemmel nézte is Itáliát és a latin formát meghódítva magának, azt olyan jelentéssel látta is el, amely ettől eredetileg távol állt, mégis kétségtelen, hogy Itália nélkül a német szellem nem lett volna azzá, amivé lett. Főleg három ízben volt ez a déli befolyás sorsdöntő a németségre. Először a középkor végén, amikor a latin misztika (Assisi szt. Ferenc, szt. Bonaventura) nyomán a német vallásos spekuláció is elmélyült. Eckhardt mestertől egyenes út vezet Lutherig és a reformációig, amely egyben tipikusan mutatja, hogy a déli ösztönzések minő eredeti formákat váltanak ki a német lélekből. Másodszor: a renaissance idején, amikor az antik kultúra tartalmain keresztül termékenyült meg. Ez a folyamat is épp úgy az imitáció vágyából indult ki, mint a megelőző vallásos-misztikus, amely a lelki követés gyakorlatában sarkallott; a német lélek kohójában azonban itt is a retorikai erudicióból fokozatosan a modern tudományosság alapjai bontakoztak ki. Végül harmadszor: a klasszicizmusban, amikor főként esztetikai-humanitárius eszmék vonzották. Ekkor vált tulajdonképpen tudatossá a németség számára az ő örök vándor mivolta és az antik lucidus ordo szemléletéből, amely alkotásokra ihlette, egy átfogó nemzeti művelődésemélet rendszere nőtt ki.

„Wär nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt' es nie erblicken.“ Az itáliai kultúra varázsa csak úgy ejthette meg a német szellemet, hogy ez maga is testvérlélekkel közeledett feléje. Egészen más a viszony a szláv szellemmel szemben, amely nem rokona, hanem inkább ellentéte a németnek. Ezért annak megértésére, hogy részéről a hatás mégis hogyan volt lehetséges, röviden ki kell térnünk a szláv s á g jellemzésére.

Ami a szláv léleknél mindenekelőtt szembetűnik, az az ő idegenszerű, az európai latin-germán kultúrközösséggel szemben éppenséggel ellenséges magatartása. Kétségkívül vannak a szláv s á g n a k a nyugati szellemtől minden ízében áthatott csoportjai is (horvátok, lengyelek, csehek, baltiak). Ezek úgyszólván már történetbelépésük kezdetétől fogva a latin-germán kultúra befolyása alá kerültek, amelynek átvették eszméit és életformáit, hozzáidomultak szokásban és törekvésben, azonban sajátos nemzeti missziótudatuk nem alakult ki. Létüknek nincs metafizikai alapja: túrve vagy lázadózva ellene, mint hősök vagy mint rajongók, mint serény munkások vagy mint quietisták, mindig valamilyen idegen kultúrákatnak engedelmeskednek. Ezért az igazi, tipikus szláv szellemet távolabb, Európa keletén, az oroszban kell keresni. Bármilyen metafizikai formulára hozzuk is az orosz szellemet, annyi bizonyos, hogy nem „Európa“. Az orosz állandóan disszidál Európából, amelyet bábeli toronynak, az Antikrisztus művének tekint és amelynek végső ítéletnapjára sóvárog. Ebben a tisztán negatív beállítottságában gyökerezik a szláv s á g tipikus alapélménye: a *bűntudat*. Ez azonban mélyen különbözik a nyugati kereszténység körében kifejlett bűntudattól, amely mindig individuális jellegű és a szubjektum-objektum megkülönböztetésén alapszik. Az orosz lélek bűntudata kollektív bűntudat, amely valahonnan sötét, chaotikus mélységekből tör elő, ahol szubjektum és objektum tompán és formátlanul szunnyadnak egymás mellett és ahol mindenek felelősek mindenekért. Ez a kollektív bűntudat és felelősség teszi érthetővé, hogy kifejezése, az *áldozat* is kollektív jellegű. Az orosz közösség önmaga feláldozásával akarja megváltani az egész emberiséget s mint ahogy az alapélményben, úgy itt is, az áldozat alanya és tárgya megkülönböztetlenül egymásbafolyik. Ezért agresszív az orosz, az elképzelhető legnagyobb mértékben. Nem ismerve

különbséget Én és Te között, nem is törődik más akaratával, hanem kíméletlenül keresztülgázol rajta, sőt, ha felkínált áldozatát nem fogadják el, a bűntől sem retten vissza. Lehet azonban indolens is a végsőkig, még pedig szintén a tűrés és önfeláldozás pathosából, amely azonban nem kevésbbé rettenetes életforma, mert szükségkép élet és kultúra pusztulásához vezet. Erőszak és közömbösség, felváltva és egymással szövődvé, az orosz lélek sajátos összetételéből érthető, amelyben a keleti vegetatív természet az orthodox szláv kereszténység fanatikus szellemével keveredik, ami együtt az aktív és inaktív tulajdonságoknak egyensúlyozatlan kifejlődését vonja maga után. Az orosz lélek jellemző objektivációja, a pánszláv *messianizmus* is ennek az egyensúlyozatlanságnak nyomait viseli magán. Míg ugyanis a nyugati kultúra a latin kereszténység történetfilozófiai felfogásán, kiváltképen pedig ennek két alapmeggyőződésén: a történetinek történetfeletti célkitűzésén és a történetben az egyéniség értékelésén épült fel, addig az orosz világfelfogás a bizánci-görög szellemben gyökerzik és erősen a gnosztikus logos-eszme hatása alatt az emberiség szolidaritását tekinti a történet végső céljának. Az Isten országa, amely a hivatottak és a választottak küzdelmében érik — ahogy ez szt. Ágostonnál alakult ki először és a nyugati emberiségnek azóta minden történeti változáson keresztül is változatlan és szilárd öröksége, — a bizánci-szláv gondolkörben immanensé válik és a kimagasló egyéniség helyét elfoglalja a tömeg: nincsenek választottak, csak egyformán hivatottak vannak. A testvériesülésre mindenki elhivatott: ez az Isten országa, amelynek már e világon kell megvalósulnia. Megvalósítása pedig — bármily szektárius hajlamú is egyébként az orosz, e tekintetben azonos felfogás uralkodik, — az orthodox szlávtság történeti küldetése. Ez a missziótudat szítja benne a vágyat szellemének bölcsője, Bizánc után, amelynek elfoglalása századok óta politikai programjának sarkpontja és az álmodott szláv egységnek, az „orosz Istenben“ való testvériesülésnek jelszava. S épp itt mutatkozik az orosz messianizmus egyensúlyozatlansága. A szlávtság egyesítése által végeredményben Európának, sőt az egész emberiségnek szolidaritására törekszik és evégből az egész kultúrát ennek a „küldetésnek“ szolgálatába állítja: az önzetlen kultúrnmunkát az orosz nem ismeri, számára művészet, erkölcs, tudomány egy-

aránt heteronom jelentőségű, úgyszólván csak a missziós propaganda eszköze. De ugyanakkor érzi az orosz világ kulturális hátramaradottságát és a propaganda eszközéül szolgáló kultúra formáit mégis csak a megvetett, „eretnek“ Európától veszi. Ez az ellentétesség azonban sohasem ébred benne világos öntudatra és ez hozta létre a tipikus orosz nihilizmust, amely — az európai ember számára kétségkívül nehezen felfogható — egyvelege a szlavofil és a nyugati, a misztikus és az aufklárista szellemnek és amely az egész emberiség szolidaritását erőszakkal és terrorral akarja megvalósítani. Ma a bolsevizmus a torzképe ennek az egyensúlyozatlan messianizmusnak.

Mennyiben állapítható meg ennek az európai szellemtől mindenképen idegen, metafizikai életérzésében inkább a Kelttel lélekrokon szlávsnak a hatása a német szellemre? Mert hatása kétségtelen: ezt nemcsak a közvetlen érintkezés, a németiségnek északkeletre irányuló terjeszkedési törekvése tette elkerülhetetlenné, de nyomai felfedezhetők a német szellem szövedékében is. Ha ennek ellenére ezeket a nyomokat csak tapogatózva tudjuk követni, annak az az oka, hogy az asszimiláció nem tudatosan, hanem észrevétlenül, századok alatt ment végbe s így nincsenek kiélezett formái. Nem hagyható továbbá figyelmen kívül az sem, hogy az Európát övező szláv gyűrűből a németiség elsősorban a lengyelekkel és a balti szlávokkal került kölcsönhatásba, itt pedig főleg a német szellem volt az, amely adott s ezért amikor a szlávoktól visszafogadott: ez már lényegesen módosított formában történt. Mindamellett van egy pont (a közönségesen emlegetett faji és nyelvi recepción kívül), ahol a szláv szellem a német életforma alakítására döntőleg kihatott. Ez azonban nem a szláv misztika felől történt, mint ahogy némelyek állítják — bár szórványosan ennek hatása is kimutatható, főleg azokban a chiliasztikus törekvésekben, amelyek legutóbb a németiség körében is visszhangra találtak. Ami a német szellem lényeges módosulását előidézte, fejlődését új irányba terelte, az a szláv szolidaritás eszméje.

A szolidaritás a németiségnek nem veleszületett jellemvonása. A német, mint láttuk, inkább szélsőségesen individualista. Még kollektívumaiban is az. Történeti útja folyamán

minden szertehúz, a törekvések minduntalan ellentéteikre bomlanak, a társas élet formáiban és a politikai eligazodásban örökké az atomizálódás veszedelme fenyeget. És ebben a társulásra és a szociális kötöttségre oly kevésbé fogékony lélekben fejlődött ki idők folyamán, elsősorban az északi német-ségben a szolidaritás érzése, amely engedelmességet, alárendelést, az egyéniség erőszakos megkötését („Bindung durch Zwang“) követelt és hovatovább a németiség második természetévé vált. Ne keressük, hogy ez biológiai, vagy pedig szellemi hatás eredménye volt-e az északi szlávok részéről. Anynyi bizonyosnak látszik, hogy eredetileg nem német vonás. Ez más, mint a normativitás, a maga ész-belátáson nyugvó imperativusával: a normativitás is az egyéni életforma irányában nő, a szolidaritás ennek ellenére. De ugyancsak más a latin ordonál is, amely a racionális mértéktartás erejét fejezi ki. Emez természetes, organikus fejlődés eredménye, amaz viszont csak kényszer, önlegyőzés, tehát áldozat alapján jöhet létre. Ezt a különbséget maguk a latin népek is érzik. Ezért állanak rendszerint oly tanácstalanul a német individualizmussal szemben.⁷ Ha nem ismernők a németiség előszeretettét az ellentétek iránt, valóban nehezen volna érthető, hogy az egyéni autonomia elve miképp fér meg ugyanabban a lélekben az egyéni önrendelkezés tényleges feláldozásával, sőt az önmegtagadásnak, a megkötöttség formáinak valósággal szántszándékos keresésével. A szolidaritásnak ez az irracionális ereje hozza magával, hogy a németiség, főleg a nagy nemzeti veszedelmek idején mint egy ember lép fel. Fenyegető bajok bizonytalán más népek körében is felébresztik az összetartozás érzését és heroikus tettekre ösztönzik őket, de sehol sem ismerik az áldozatnak ezt a heroizmusát, amely magát az áldozatot többre becsüli, mint a célt, amelynek érdekében az áldozatot hozza. Az önmegtagadásnak ez a készsége nem egy szempontból valóban a keleti-szláv magatartás személytelenségére emlékeztet. Ebből érthető, hogy a maga túltengésében gyakran az erőszakossággal határos. Ez a forrása a szcltében emlegetett „német kíméletlenségnek“, amely tulajdonképpen nem egyéb, mint az áldozatra elszánt lélek hybrise.

⁷ L'individualisme germanique aspire toujours à la subordination. (Fouillée, Esquisse psychologique des peuples européens, 1903. p. 294.)

5. A német kultúra dialektikája.

A kultúra objektív szellemének visszahatása a teremtő és hordozó lelkeség magatartására a németésnél a legtisztább dialektika képét mutatja. Amit Hegel az egész világtörténetre mondott, hogy ellentétekben fejlődik, azt tulajdonképpen a német szellem történetéből olvasta le. Kétségtől: minden kultúra dialektikus, ez már történetiségéből következik. Ahol ugyanis értékek valamiképpen időben megvalósulnak, tehát a történeti lét árjába beleszövődnek, ott szükségkép fellép a dialektika, amely éppen a megvalósulás küzdelmét, a fejlődés nyugtalanságát jelenti a teljesebb, a kielégítőbb megoldás felé. A német lélek azonban kiváltképpen dialektikus viszonyban áll a maga kultúrájával; nemcsak aláveti magát ennek a dialektikának és küzd vele, de éppenséggel akarja és keresi és a „vándorlás“ szellemétől hajtva élére vezeti ott is, ahol ellentétek küzdelme nem oly kirívó.

Mi ennek a dialektikának a lényege? Elsősorban a mindenkori reális kultúra elégtelenségének, korlátoltságának és egyoldalúságának legyőzése, még pedig éppen az egyoldalúságban mutatkozó *ellentét* feszültsége alapján. A kultúra mint az időtlen értékek időben megvalósult rendje, a teljességre sóvárgó tudat számára mindig valamiképpen „szűk“: nem az egészet teszi láthatóvá, amelyet benne keresett és akart, hanem csak egy töredékét. A lélek, amely rajta keresztül akarja megfogni az abszolútumot, az alkotás időbelisége következtében szükségképpen a lét és az örökkévalóság, az időhöz kötött és az időtlen ellentéteibe sodródik. Ez az emberi alkotások ősi prometheusi tragikumája: a lélek az örökkévalóság jegyében és ihletével hozza létre a kultúrát, amely azonban az időbeliség láncával megköti őt és ezért le kell feszítenie ezeket magáról, fel kell áldoznia az időtlenért azt, amit az időben létrehozott. Minden kultúrális teremtés tulajdonképpen skizmatikus természetű, mert az új megoldás hitétől hajtva valamit mindig máglyára ítél abból, amit a múltban épített. „Die Sprache Gottes ist das Werden und Vergehen“ (Hölderlin). Ha az egész kultúrát Isten látható nyelvének tekinthetjük, akkor ennek a nyelvnek mindenesetre örök formája a párbeszéd, a vitázás, a meggyőződés harcra, tehát a dialektika (ahogy ezt megalapítója, Platon felfogta), ahol tét és ellentét

váltaikozva mind szóhoz jutnak és végül, mint egy nagy fugában, egyesülve zengik az ő dicsőségét.

Az egyoldalúságon kívül, amely ellentétje által keresi a kibővülést, van a dialektikának azonban még egy másik lényeges megindítója is. Az értékmegvalósítás folyamata ugyanis a kultúrában nem egységesen megy végbe, hanem úgyszólván részekre bomlottan. Eszméje szerint a kultúra kétségkívül egységes és összefüggő egészet alkot; a teremtő, sőt a befogadó tudat számára is ez az egész azonban mindig széttagolva jelentkezik. A valóságban a kultúra sokrétegű: ágai vagy területei egymást az egészben feltételezik és kiegészítik ugyan, de egymagában egyik sem adja az egészet. Sőt a kultúra különböző ágain belül is mindenütt az alkotások szinte áttekinthetetlen sokaságával találkozunk. Beszélünk ugyan a tudományról, a művészetről, az államról, a vallásról, a valóságban azonban csupán különböző tudományos vagy művészeti ágak, rendszerek, irányok vagy stílusok, különböző államalakulatok és vallásfelekezetek állanak egymás mellett vagy egymással szemben, mind egyéni, sokszor egészen apart bélyeggel. Ez a reális egység hiány, — vagy mondhatjuk úgy is: a kultúrának, a kultúra egyes területeinek vagy alkotásainak individuális jellege, — bizonyos sokértelműséget visz bele a kultúrába. Jelentés kerül itt szembe jelentéssel és a lélek, amely közöttük eligazodást keres, az egyikbe vagy a másikba fogózkodva elkerülhetetlenül ellenmondásokba bonyolódik. Míg tehát az előbbi esetben a dialektika a kultúra ontológiai ellentéteiből fakad, addig itt a kultúra jelentéstartalmában mutatkozó *ellenmondás* a forrása. Hangsúlyozni kell azonban: az ellenmondás sohasem az egészből, hanem mindig csak a részből tekintve az. A lélek felfedezi, hogy értékrealizációja, éppen ennek részlegessége következtében ellenmondást rejt és ennek kiküszöbölésére törekszik valamilyen magasabb, átfogóbb jelentéstartalomban. De minden szinthezis szembentalál magával oly jelentést, amely ellenmond neki és újabb megoldás kísérletére ösztönöz. Az ellenmondás ilyenformán a kultúra fejlődésének fulánkja. Csak a részben álló érzi, mihelyt az egészre figyel és a maga teljesítményét ebbe ellenmondásmentesen akarja beilleszteni. De viszont mindig szűkségkép a részben állunk, sohasem az egészben. Ezért kultúra csak ott lehetséges, ahol ellenmondás és ahol küzdelem van: a végső.

abszolút győzelem az ellentétek felett, egy ellenmondásmentes kultúra egyszersmind a kultúra végét jelentené. Ez valóban Isten országának megvalósulása volna, a tiszta ideák hona, ahol a lélek aktivitása kimerül az időtlen szemléletben. Itt e földön csak az *unio mystica* ad némi izelítőt ebből, az ellenmondások feszültségétől megtisztult lélekállapotból. De épp ezért adialektikus is minden misztika és ezért kultúrelenes irányú (vagy legalább is a kultúra iránt közömbös) ott, ahol kizárólagos uralomra kerül. A Hegyi Beszéd nem ismer dialektikát. Aki tartalmát egész tisztaságában a maga életformájává teszi, — mint az első keresztények, vagy később egy Assisi szt. Ferenc, — az már nem is él a történetben, hanem úgyszólván felette.

Maga a történeti kultúra azonban mindenütt dialektikus folyamat terméke. Mindamellett ennek a dialektikának a néptípusok különbözősége szerint, mint az eddigiekben is láthatuk, más és más a menete és a tagolása. A latin szellem, amelyet leginkább az észszerű bizonyosságra való hajlam („*le sentiment de la certitude*“) tüntet ki, általában kevésbé fogékony a dialektikára. Mert a dialektikát éppen a bizonyosságban való megingás, a mindennek problematikussá válása élteti: erre meg amarra is ráirányulva, szükségképen folyásba hozza a megszilárdult tartalmakat és elmossa a határukat. Ezzel az egyidejű polaritással szemben a latin gondolkodás egyszerre szívesebben csak egy eszmét ragad meg és erre irányítva egész tevékenységét, az előzmény és a következmény szigorúan lineáris rendjében fejleszti ki. *Quod abundat nocet*. Innen a latin géniusz hagyományos világossága, a *clarté* (36. l.), de innen a szabálynak és a doktrinának jelentős szerepe is ebben a kultúrában. Ha érzi is egyoldalúságát, nem szívesen cseréli fel az átfogóbb megoldás kísérletének bizonytalanságával és homályával.

Ezért, ahol a latin szellemnek egyszer sikerült a maga kultúrájában a klasszikát elérnie s ezzel a fejlődés dialektikus menetét bizonyos nyugvópontra hoznia, ott azután szívesen ragaszkodik ehhez, él vele és minden felmerülő újabb lehetőséget belőle old meg. A klasszicizmus mint tradíció a történet dialektikáját bizonyos értelemben megállásra kényszeríti, vagy legalább is: heveségét mérsékeli. Legszebben ez a hívatása az olasz kultúrában figyelhető meg, ahol a klasszi-

kus tradíció — mint láttuk — az egész közösség megszakítatlan, egyetemes élménye. Ezzel szemben a francia szellem számára a klasszika, mint átfogó életforma, már csupán racionalizáltan lehetséges. Nem közvetlen többé, nem fakadás az élettőről, hanem a belátás, a szervezet, a nevelés kipróbált ösvénye. Épp ezért a francia szellem csak a kifejezésben klasszikus, élménytartalmában ellenben a forradalom óta (amikor tulajdonképpen egy új „mithosz“ fejlődött ki), nyugtalanvérű, antiklasszikus elemek vegyülnek, amelyeknek feszítő erejét éppen a klasszikus tradíció kifejezésbeli eszközeivel igyekeznek megkötni.

A németiségnek ilyen értelemben nincs tradíciója. Alapélménye, a változás, már eleve kizárja a kultúrális megoldásoknak bármiféle — akár élményszerű, akár racionális — rögzítését. Ezért nem érzi magát a német a maga kultúrájában soha kielégítve. Nem tépve le soha a megoldásokat az élet folyékony tövéről, hanem azokat vele összefüggésben hagyva, szükségképpen hordania kell az ellentétek feszültségeit. De míg más népet az ellentétek tönkretesznek, addig a német velük él és egyesíteni tudja őket: a coincidentia oppositorum, mint fentebb láttuk, a német kultúra alapsajátossága és egyben erejének legfőbb forrása. A kultúra hasonló polaritásával, mint a németnél, valóban sehol másutt nem találkozunk. Az antik világ örökét és a kereszténységet, az ősi pogány ethnikumot és a nyugati eszméket egyformán vérében hordja és mindezek nemcsak folytatják és kiegészítik egymást, hanem szüntelen küzdelemben is állanak egymással. Antipodikus a déli és az északi németiség szelleme, ellentétekkel terhes a társadalmi tagozódása és az egyes osztályok kultúrális szerepe és egymással szembeszegülő erőkon épül egész vallási, állami, tudományos, művészeti és gazdasági élete. Szellemének története az ellentétek, az ellentétek feloldásának és újrafelfakadásának szakadatlan sora.

Germania migrat. A dialektika ennek a vándorlásnak csupán fogalmi kifejezése. A német szellem ellentétől ellentétig, ellenmondástól ellenmondásig „vándorol“, — vándorol, hogy őket lehetőleg mind hálójába kerítse, hogy egyet se veszítsen el közülük, mert ha egymással harcban állanak is, az egészben mégis valamennyinek megvan a maga helye és jelentősége, úgyszólván hozzátartoznak a kozmikus táj teljes-

ségéhez. Nem az elnémulásukban, hanem a jelenvoltukban, nem a nyugalomukban, hanem a feszültségükben van az igazi egység, — az unitas multiplex, amely egyaránt átfogja az igent és a nemet és ahol az elérésére vágyódó szellem a tagadásból jut rá pozitív megoldásokra és viszont a késznek, az elértnek felülvizsgálása, revíziója által hozza akcióba az újat, a forradalmi. Kétségkívül: ezért nem jut a német kultúra soha egyensúlyra, de másfelől ezért nem ismeri a túlfelzárkózást sem. Mihelyt ugyanis a kultúra valamelyik ága a többi felett elhatalmasodni törekszik, a poláris oldalról menten felébred az ellentét, amely gátat vet a túlfelzárkózásnak. Az igent mindig mérsékeli a nem, a nemet mindig megállítja útjában az igen.

A német szellemnek tehát nincs tradíciója, de van iróniája. Az irónia nem egyéb, mint a dialektikus folyamat, a benne részes szubjektum oldaláról tekintve. Az a magatartás irónikus, amely mindennek odaadja magát és mégsem adja magát egészen, amely sohasem olvad fel egy megoldásban, hanem felülemelkedik rajta és tovább mutat; a szabadság és a szükségképiség játéka, aszkézis és mámor egyben, amely a kötöttet feloldja és a parttalanban vet horgonyt. Az irónia tehát a létrehozó lélek mozgékonyasága, mint ahogy a dialektika a létrehozott kultúráé. S ezzel az irónikus magatartásával kerüli el a német kultúra hordozója a tradícióban élő lélek állandó veszedelmét: a terméketlen szkepszizt. A latin szellem — s ezúttal elsősorban a franciára kell gondolnunk — esetenként szintén érzi a tradíció elégtelenségét: a dialektika itt is a maga jogaira tör. A klasszikus tradíció azonban köti s ezért ott, ahol ennek irányában nem talál megoldást, szinte természetesen a másik végletbe esik és szkepszisbe merül. A szkepszis is az elégedetlenség szülötte, mint az irónia, de míg erre mindenkor jellemző, hogy reflektáltsága mellett is összefonja a fonalat létrehozó és létrehozott, lélek és objektív kultúra között (ezért mondtuk: az irónikus lélek odaadó és mégsem odaadó), addig a szkepszis széttépi éppen ezt a fonalat és a hangsúlyt már tisztán a szubjektív megoldásra ejti. A szkepszis a racionalizáltság túlhajtása. Ha a tradíció a tiszta igen, akkor a szkepszis ennek merőben negatív véglete, a tiszta nem, amely megállítja a történet dialektikáját. Ezzel szemben az irónikus magatar-

tás az igennek és a nemnek egyaránt fölébe hajlik és ezért ennek jellemző megnyilvánulását a tárgyilagosságban szemlélhetjük.

A sokszor emlegetett német tárgyilagosság a dialektikának legszebb eredménye. Ha arra a kérdésre, hogy a kultúra objektív rendje egységesítőleg hatott-e vissza a német lélekre, az eddigiek alapján általában tagadólag kell is válaszolnunk, viszont kétségtelen, hogy a tárgyilagosságban olyan vonást fejlesztett ki benne, amely a szubjektumot és az objektumot egyaránt átfogva, amely élettevékenység és theória, alkotás és reflexió között közvetítve, mindenestre teljesebb, vagy legalább is szélesebb látókörű megoldásokra képesíti. Aki tárgyilagossá, az sem nem egészen szubjektív, sem nem egészen objektív, hanem mindkettő egyszerre, az a személyt sohasem becsüli túl a dolgoknál, viszont a dolgok gyökereit sem tépi ki a földből, amelyen termettek, hanem belőle érti meg őket. A tárgyilagossági lelki beállítottság számára a kultúrjelenségek mindig alanyilag színezett objektivitások, vagy ami ugyanazt jelenti: kifejezésre jutott, testet öltött személyes élmények. Ezért közvetlen az, aki tárgyilagossá: benne Én és világ poláris feszültsége a szabadság és a normativitás (v. ö. fentebb 68. l.) formáiban elszakíthatatlan kapcsolatban él és miközben az itt felmerülhető ellentéteket mind bőszíviúen szóhoz juttatja, egyszersem föléjük is emelkedik: megérti őket. Az elfogulatlanság és a megértés a saját törvényszerűségükben látja a dolgokat, de egyszersem mindig viszonylag látja őket; a világ és az élet egyetlen adottsága előtt sem hunyja le a szemét, ellenben mindegyiküket a környezet és a kor meghatározta helyzetéből dolgozza fel.

A tárgyilagossá tehát mindig perspektivikus lelki magatartás. S itt érintkezik a németiségnek ez a kultúra dialektikájából sarjadt vonása az alapélményével: a változással. Mert perspektivikusan csak az lát, aki a változást valóban éli, aki nem telepedik le sem időben, sem térben, sem elvben, sem értékelésben, hanem aki vándor-ösztönétől hajtva a természeti és a szellemi globus minden helyét bekalandozza és mindenütt otthonos, de mégis mindig idegen, aki mindent ismer és mindent megért, de tekintete mégis mindig a távolban csüng. S vajjon képzelhető-e ennek az örök lemondást követelő, lelkében szüntelen a távoli kék virág ígézetével

sorsát teljesítő német szellemnek szebb kifejezése, mint Schubert „vándor-dala”? — mindenesetre csak egy a sok dal közül, amelyet ez az európai magányos a maga történeti útja közben magának dúdol, de talán mégis mindannyi között a legszebb:

Ich wandle still, bin wenig froh,
Und immer fragt der Seufzer wo

— immer wo

Im Geisterhauch tönt's mir zurück:

„Dort wo du nicht bist,

Dort ist das Glück.“

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

A BUJDOSÓ.

Et ne magnitudo revelationum
extollat me, datus est mihi stimulus
carnis meae, angelus satanae, qui me
colaphizet.

2. Kor. XII. 7.

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

történetit és történetfelettit, hagyományt és ábrándot, igazi teremtő-lelkiséget és pusztá retorikát sajátosan összefodorozott, anélkül, hogy valaha is egységes képet tudott volna önmagáról kialakítani. De viszont másfelől joggal mondhatnók azt is, hogy ennek az egységes képnek örök hiánya hátaozta öneszmékedését már eleve egyoldalúvá. Mert az ilyen egységes történetszemlélet a közösség számára kétségkívül hatalmas erőtartalék, réservoir, amely főként sorsának vesszőcsapásai idején egységes akaratkifejtését lehetővé teszi. Magyarország ezzel szemben — amint arra még később vissza fogunk térni — mindig a „vagy-vagy“ hazája. Ha a tragikum lényegét legáltalánosabb, mondjuk metafizikai jelentésében abban láthatjuk, hogy a különböző, egymást kizáró értékráirányulások egy lélekformában egyenlő erővel lépnek fel, anélkül, hogy ez a lélek a maga ősi gyökértartalmából egységes és kiegyenlített megoldásokra képes volna, akkor a magyarság sorsa éppen ebből a szempontból joggal nevezhető tragikusnak. Ez az egységes ráirányulás, amely a mult egységes szemléletében érik aktuális készsége, a magyarságban kiváltképen azért nem fejlődhetett ki, mert nincs mithosza. Az olyan mithosznak, mint aminő az olasznál a latin tradíció, az angolnál a választottság tudata, a franciánál a formális ethosz, átszöve később a forradalom megszállottságával, vagy aminő a németnél a vándorlás daimoniája; amely mindenütt misztikus erőforrása a közösségi szolidaritásnak; amelyből a nemzeti misszió eszméje sugárzik elő s amely a szétoldódás peremén is összefogja a közösség minden egyes tagját, mint egy eleven abroncs: — az ilyen egyetemesen átfogó mithosznak a magyarság kétségkívül mindenkor híjával volt, vagy helyesebben: történeti fejlődésében valahol a mithoszt visszahozhatatlanul elvesztette, talán eltékozolta... Ezért tulajdonképen csak ígérezéseiből hámozható ki. Az egyetlen mithosz vagy inkább mithikus csira, amely karakterologikus szempontból megfejtő jelentőségű lehetne, az a lázadó magyaré, akinek örök prototípusa a négyfelé hasított Koppány s akit, mint a magyar öncélúság halálos dacú harcosát ezer ismétlődő változatban ismerünk történetünkben. De fejlődhetik-e ki mithosz a lázadás irányában? Lehet-e életigazoló, nemzeti missziót jelölő a lázadás? Talán igen (bizonyosság rá Prometheus!), de ez mindenesetre — és a

végzetes épp ebben rejlik — nem az egész magyarságé. Vagy állíthatná-e valaki elfogulatlanul, hogy Szent László és Széchenyi, Werbőczy és Berzsenyi, Pázmány és Arany, akik ugyancsak egy-egy jellemző típusát mutatják a magyar lelkiségnek, egyformán beleférnek a lázadó mithikus életformájába és belőle maradéktalanul érthetővé válnak? Így vonul fel azután a magyar horizontra e mithosz elégtelenségének érzetében a nemzeti misszióknak egy mindenestre átfogóbb eszméje: a török-tatárverő magyaré, aki elrendeltetetten Európa védőpajzsa a Kelettel szemben. Önkéntelenül feldobbanhat ugyan itt is a kérdés, hogy az a sok vér, amely a magyar humust öntözte, nem volt-e képes más missziótudatot kisarjasztani, mint csupán azt, amely Árpád kemény-nyakú népét idegen fajok és más kultúrakarat eszközének, önfeláldozó előőrsének tekinti? Közelebbről nézve ez a nemzeti hivatáseszme valóban inkább dekoratív vigasznak látszik, mint izmosító, erőfakasztó életigazolásnak. Ezért, ha a mithosz lehetőségei talán meg is voltak ebben az irányban, kifejlődése mégis leküzdhetetlen akadályokba ütközött, amennyiben a magyar heroizmusnak ez a mindenáron céljátkereső, elkülösítő, reflexiv-racionális felfogása épp a benne rejlő mithikus vonásokat szekularizálta. Ebből magyarázható, hogy ezt az eszmét is idővel a pártszellem tette magáévá és ezzel belevonva a politikai szenvedélyek kockavetésébe, az önismerésnek végkép fonalát szegte. A magyar sors: talány, amelynek önmaga számára való megfejthetetlensége idő folyamán csak növekedett. Ezt a talányszerűséget, mondhatnók úgy is: középpont-nélküliséget, érezték és fájlalták még eddig mindazok, kik legtisztábban és legmélyebbre jártak, bizakodók és hitevesztettek egyaránt, a „mese és az átok” megszállottai, akik ebben a magyarságnak még fejletlen, még el nem érkezett voltát és akik ebben permanens tragédiáját látták.

Lázadás és önfeláldozás: ha a mithoszfejlődés útja meg is akadott ebben az irányban, mégis, a magyarság lelki alkatát erről közelíthetjük meg legbiztosabban. Bármily eltérő ugyanis egymástól a ráirányulásnak ez a kettős formája, a magyar akaratban végzetesen mindig egymás felé sodródik, egymás lobbanásaiból fog tüzet és végül egymás szen-

védeiseiben ölelkezik. A lázadó magyar éppúgy önfeláldozó, mint ahogy viszont az önfeláldozó, a vérével adakozó magyarnak valamelyik lelki csücskében egy kissé mindig a lázadó lappang. A két életiránynak ez az összeszövődése azonban, ameddig csak történeti emlékezésünk visszaér, mindig egyensúlyozatlan volt, aminek magyarázatát kétségkívül a magyarságnak valamilyen ősi élményében kell keresnünk.

Valahonnan Keletről indult el és vérében magával hozta a széles puszták ígézetét és vele a szilaj, portyázó-kedvet. De ugyancsak magával hozta a puszták átkát is: a rest álmod és ezzel a vágyat a rejtettség és elzárkózás után, ahol nem lappanganak ordas veszélyek és ahol nincs tartós nyugtalanság. Ez a naiv önbizalom, amely az egész világgal hetykén szembefordul, mégis anélkül, hogy létét ki akarná tágítani, ez az ösztönös önelégültség vagy inkább lételégültség, amely mindig csak a közvetlenül adottra tekint, jellemzi a magyarságot már történetbelépése kezdetétől fogva. Mint ahogy a németiség az észak búskomor daimoniájával terhelten kel útra, úgy kíséri a magyart, ezt a „keleti rajt“, a finitizmus érzése, amely idegenkedik mindattól, ami problematikus, ami megoldatlan és várakozásra készítő, viszont elszántan a szűkös, a biztos, az állandó felé húz és tetté csak ott válik, ahol a maga létének jó elhatárolásában, úgyszólván körülsáncolásában nyilvánulhat. Kétségkívül: nem is képzelhető mélyebb ellentét, mint a német daimoniának örök változásban örvénylő és a végtelen felé ívelő életformája és a magyar finitizmusnak nyugalomról, állandóságról, kimértségről tanuskodó szelleme között. Hogy a magyar léleknek ez a kozmikus lezártága közvetlenül minő indítékokból keletkezett, arra nézve természetesen találgatásoknál tovább sohase fogunk jutni. Alkalmasint már ott fejlődött ki a távoli, napverte síkokon, a költöző népek és fajok olvasztójában, ahol századokon át sodortatva és maga is sodorva minduntalan tapasztalnia kellett a külső kényszer és nyomás keresztüizét és magára utaltan, egymást fedezve kellett fennmaradásáért küzdenie. Első nyomát abban az ösztönös körütekintésben láthatjuk, amelylyel magának földrajzilag határolt, vonulásában megállást jelző „szállásföldet“ keresett és abban a védelmi rendszerben,

amellyel a megszállt terület természeti zártságát még mesterségesen fokozni törekedett. A gyepű és gyepűelve, mint céltudatosan kiképzett országválasztó, a magyarság eme finitisztikus lelki hajlandóságának jellemző tanúsága. Igaz ugyan, hogy a határvédelemnek ezt a módját a középkor elején Európa-szerte ismerték és már századokkal előbb a germánok is alkalmazták. Minő más lelkiségre vall azonban a németiség térbeli elhelyezkedése, mindenfelől nyílt határaival, ahol ezek a mesterséges akadályok inkább a széttagolást és kiterjeszkedést segítették elő és idővel elenyészve, a végtelenbe törő vágynak nyitottak utat. A magyarság ezzel szemben a Kárpátok övével valóban eltorlaszolta, elszigetelte magát, nemcsak térbelileg, hanem bizonyos tekintetben lelkileg is és magabízón, pusztán a saját erejére hagyatkozva, a távoli, túlnan-rejlő világ meghódításának, a rajta való uralkodásnak vágya nélkül, a „gyepűn-innenit“ úgyszólván állandó életformájává tette. Ez a „clausa“ mögött veszteglő szellemiség szól hozzánk még századok múlva is az „extra Hungariam non est vita“ elvéből. Ez jut kifejezésre a magyarságnak minden idegennel szemben ösztönös óvakodásában és gyanakvásában, még ott is, ahol erre nincs oka és érteti meg, hogy egyszer birtokba véve és körültorlaszolva az országot, sohasem tett kísérletet — legalább is komolyan és tartósan — a terjeszkedésre. Ha nem is vert volna éket a testébe az idegen hódítás épp akkor, amikor a kereszteshadjáratok és a nagy felfedezések után egész Európa útrakél: akkor is önelégült szelleme visszatartotta volna minden kolonizációs vállalkozástól. Természetének kevéssé alkalmazkodó, stabilis, valóban „úrfajta“ szelleme is ebben a finitizmusban leli magyarozatát. Ezért nem ismeri a spontán, organikus, hajlékony fejlődést. Fejlődése mindig lökészerűen, mondhatni erőszakosan, külső tényezők hatására jött létre. Körülövezve, elkerítve, mintegy a változhatatlanra beállítva önmagát, bizonyos csüggetegségben, úgyszólván állandó lelki nyomás alatt él. Ezért növesztette magában a túrésnek példátlan, valósággal heroikus készségét, de viszont ezért van benne a hajlam az időről-időre hirtelen fellobbanó, féktelen kitörésre. A sokat emlegetett ősi magyar bűn, a „szalmaláng“ igazi értelme, mondhatni metafizikai

gyökere is itt, ebben a finitizmusban rejtőzik. Aki ezen a földön él, az az élet felvetette problémákat csak valamilyen formájú megoldottságukban tűri. A nyitva hagyott, állandóan izgató problémáktól éppúgy irtózik, „mint ahogy nem fog soha beletörődni abba, hogy ne a Kárpátok zárt öve foglalja be földjét. Ezért nincs türelme a feszültségek kiviselésére s ahol felnyílnak, ott az ősi gyepűvágók védekező ösztönével tüstént, azon módon megoldásukat is akarja. A folytonosságot hangsúlyozó, végtelenségbe fonódó, mozgalmalmas vitalitással szemben ez a lekerekítésre törekvő, széles-nyugalmas mezőkben foltonkint kirobbanó lelkeség jellemzi a magyar ornamentikát is. S ugyanerről a kimért, feszes és fojtottságában fel-fellobbanó, „nagyot-ugró-kedvű“ szellemiségről vall az ősi magyar zene is. A magyar a maga szomorúságát és sóvárgását hangokban is valamiképen lezárja: nem olvad fel benne, mint a szláv, nem ágaskodik ellene titáni küzdelemmel, mint a német, de nem is játszik vele, mint az olasz, hanem úgyszólván bokkrétába köti. Amennyire muzsika egyáltalán egyértelmű lehet, a magyar, a maga monodikus jellegével kétségkívül az: a fantasztikus, koboldszerű, bizonytalanságban szétfolyó kívülesik kifejezési lehetőségén.

És ez a pusztai nép, egyfelől szüntelenül gyürkőzve, másfelől biztos, védett zugról álmodozva, a rokonnépek nyomása elől idemenekül a latin-germán kultúra gyűrűje mellé, amely szembelep vele és megállítja útjában. Ez az egészen más belső törvényszerűségből élő kultúra pedig megejti őt, ősi isteneinek megtagadására készíti, átformálja, sok tekintetben ki is vetkőzteti magával hozott jelleméből. Mint ahogy Észak germán vándorát örökre megigézte Dél napfény-arca, úgy fogja meg most ellenállhatatlan erővel ezt a Kelet kebeléről ideszakadt ifjabb jövevényt a római gondolat heroldjává szegődött Nyugat germán szelleme és életformája. Hiába zárja el határait, hiába övezi magát a Kárpátok gyepűjével, hiába érzi idegennek és tusakodik ellene: a vándor az ellenállásokon keresztül is idehossa és vérébe oltja a feszültséget, úgyszólván „belevándorol“ a magyar történetbe, eszméivel és intézményeivel, problematikájával és ethoszával és ezzel akarva-nemakarva, sorsává válik.

S itt rejlik a magyar életmagatartás örök egyensúlyozatlanságának gyökere. Innen kezdődik a tragikus párharc a két lényegében ellentétes kulturakarat közt, a végtelenség és a finitizmus párharca, amely egy évezrede folyik. A Nyugat szelleme valóban a tövis a magyarság testében, a stimulus carnis, vagy ha jobban tetszik: a stimulus animi, amely nem hagyja nyugodni, amely beleunszolja a változás árába és zárkózásra hajló, önelégült életérzésében felborzongatja a bizonytalanságot. Kezdetben, a középkor századaiban, amikor a magyar finitizmusnak ezt a kitágítását még főként a latin univerzalizmus szellemének közvetítésével idézte elő s amíg a magyarság szervezőereje mérsékelni tudta a germán végtelenség atomizmusát: ez az ösztönzés szerencsés és sokatígérő volt. Az újkorral azonban a magyar lélek európai helyzete mind tragikusabbá vált. A modern Európa kialakulása magyar földön egy katasztrófától sújtott közösséget talált, amelyben a régi, lappangó ellentétek egyre jobban kiéleződtek. Kelet, amelyből egykor maga is kiszakadt s ahonnan magával hozta szellemének finitisztikus irányát, testére zúdul és megsemmisítéssel fenyegeti nyugatívá alakult életformáit. Hogy gátat vessen neki és védelemre szervezze azt, ami a régi, széttört gyepükön innen még megmaradt, nagy elszánással maga is segít azok széttörésében s kapuit sarkig kítárva Nyugat vándora előtt, sorsközösséget vállal vele, de ezzel viszont végkép áldozata lesz az ő végtelenségvágyának s ezért — nem maradván már egyebe — ennen testéből-szellemből kényszerül „gyepűt csinálni“ most Nyugat ellen. A régi térbeli gyepűvonal ilyenformán mindinkább az egyéni lélekbe szorul vissza. Kivüle: már csupa bizonytalanság; mögötte viszont: az elesettség nyomasztó tudata. Azóta minden magyar magányos, elárvult strázsa, sokszor maga sem tudva, hova és kihez tartozik; de meghúzódva lelki védővonala mögé, híven vigyáz és küzd, sokszor maga sem tudva ki ellen — Kelet ellen, Nyugat ellen; — és nem tudva miért. — mert nincs máskép, mert „így rendeltetett el“. Ez a magyarság sorsa immár négy évszázad óta. S ebben az örökös hányattatásban vált mindinkább hontalanná, valóban „szellemi bujdosóvá“ saját hazájában.

1. Hungaria abscondita.

Mintha mély sír lettem volna,
 S benne lelkem a halál,
 Oly sötét volt álmaimban
 A sors, mely fölöttem áll.
 Szólj, mi történt, míg aluttam?
 Vörösmarty: Csongor és Tünde.

Kemény Zsigmond a Zord idő tragikus eseményárját egy idillikus kép felidézésével indítja meg, amely kitörölhetetlenül vésődik az olvasó emlékezetébe, éppen mert mozdulatlan derűje oly éles ellentétben áll a kibontakozás katasztrofális fordulatával. Távol a világ fergetegétől, valahol Erdély bércei közt éli napjait ősi fészkeben a két Deák-testvér, vidám poharazás közt, lelkesedve a multon, elriogatva magától a gondok alkalmatlan varjú-seregét, békésen, nyugodtan, hunyt szemmel, szinte időtlenül. Csak egyetlen rés az, amelyen keresztül ebben a rejtettségekben megközelíthetők: a honfiaggodalom, a nemzeti függetlenség féltése. S a könnyörtelen sors éppen ezen a résen hozzájuk férkőzik, és kiragadva a rejtett odúból, nekiesztja őket a bizonytalanság sűrűjének, ahol pusztulás és megsemmisülés várakozik rájuk...

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

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

mit akar kifejezni a szabadságnak sajátos magyar fogalmazványa?

Kétségkívül: gyökeresen mást, mint a német. A német fel fogásban, láttuk, a szabadság mint eszme jelenik meg, amely az öntudat útját, úgy is mondhatni: célját jelzi; tehát tulajdonképpen produktum, a kultúra értelme, de épp ezért preaktív az életben, életformáló, egyéniségformáló jelentőségű. A magyar függetlenségvágynak ehhez az absztrakt szabadságeszméhez, amely az egyénnek folytonos tágulását fejezi ki a végtelen felé, nyilván semmi köze sincs. De épp úgy kevés köze van a nyugati-latin szabadságeszme szociális-organizatórikus fogalmazványához is. Igaz ugyan, hogy a magyar szellem kialakításában mindkét szabadságeszme hatása nyomon kísérhető, a germáné épp úgy, mint a latiné; erről tanuskodik amott a lelkiismereti szabadság elve, emitt pedig az államjogi szabadságé, úgyhogy ezáltal az újkor folyamán a magyarság is bekapcsolódott az egyetemes európai eszme-fejlődésnek ebbe a kettős irányába. A sajátos magyar függetlenségvágý azonban, amely már a honfoglalókat jellemezte és a középkori magyarságban is eleven volt, ettől lényegében különböző, sui generis adottság, nem eszme, nem elvi képződmény, hanem valami ősi, elsődleges, tehát valóban *élmény*, amelynek gyökereit valahol a magyar finitizmus közelében kell keresni. Hogyan függ össze elzárkózás, „gyepűszellem“ és függetlenségvágý?

A finitizmus, mint említettük, sajátos létbeállítottságot jelent. A daimonikus lélek végtelenségvágýával, fausti sóvárgásával szemben, amely a maga történeti terét belső szükség-szerűséggel folyton tágítani törekszik, a finitisztikus hajlandóságú lélek a közvetlenre, a térbeli elhatárolásra, a biztosan való meghonosulásra irányul. Ebben a mesterségesen kimért és körülboltozott térben azonban multhatatlanul ki kell fejlődnie benne a szűkösség, az állandó szorongatottság, a szenvedés, a megváltatlanság érzésének. Minthogy létalakító tevékenysége csak a magasabta határokig terjed, azért ami ezeken kívül esik, arra gyanakvással tekint, annak támadó fellépésétől, romlásához beavatkozásától, elnyomásától tart szüntelenül. Ebből érthető, hogy a finitizmusra hajló magyar miért őrködik olyan féltékenyen függetlenségére, miért helyezi ezt mindennek elébe és jó menten ki a sodrából, mihelyt füg-

getlenségét valamerről vigyázatlanul csak érintik is. A szándékosan elzárkózó szellemiség állandóan önrendelkezésében érzi magát fenyegetve. A torlaszok, amelyeket maga emelt, mégsem adnak neki végső biztonságot, hanem csak az elnyomottság tudatát ébresztik benne; a függetlenségvágy ösztönös védekezés és menedék létének szükségessége és megoldatlansága ellen. A szabadság alapélménye tehát tulajdonképpen negatívum: a finitisztikus lelki magatartásnak negatív oldala. A finitista szellem a rejtettségnek, a zártságnak biztonságát és elégségét akarja, de ennek kötöttségét tűrhetetlennek érezve, állandóan lázad a nyomás ellen és áttörni iparkodik a fojtogató korlátokat. Ez teszi érthetővé a magyar szellem örök ellenzékieskedését. A függetlenség harcosai kétségkívül a tiszta magyar alapélmény képviselői, de épp ezért szükségképpen az ellenzéki szellem hordozói, az elrendeltetés szerint tisztán negatívak. Ebben a pusztá negativitásban mindamellet nagy és hősi erő rejlik, amely századokon át képessé tette a magyarságot az ellenállásra és függetlenségének megóvására a sérelmekkel, elnyomással és csonkítással szemben. Mert az elnyomás valóban nem késett. Különös és kegyetlen végzőse a sorsnak, hogy amitől a magyarság leginkább tartott, tényleg bekövetkezett s éppen arról az oldalról kapta szinte megszakítás nélkül az ütéseket, ahol legérzékenyebb volt: ősi alapélményében. A magyar létnek ez az örök tusa úgy látszik kárhozatos öröksége: elzárkózásával idézte fel az elnyomást s viszont az elnyomás még csak jobban fokozta benne az elzárkózás hajlamát. S ebben mutatkozik meg ennek a magatartásnak egyúttal a gyöngéje, mondhatni vaksága is. Mert ha ellenzékiségével sikerült is kivédenie a függetlensége ellen irányuló idegen támadásokat, vagy legalább is vértelenie magát ellenük, ugyanakkor az állandó feszültségben maga képtelenné vált arra, hogy másokon igazán uralkodjék. Figyelmét mindig csak a közelben leselkedő veszélyre rögzítve, mindig csak a pillanatnyi függetlenség biztosításával törődve és törpe helyzetelőnyökkel beérve, közömbös maradt a történetalakítás nagy pathosza iránt, sőt feltöretlenül, sötétségben hagyta az önnön sorsa méhében vitázó kérdéseket. Ezért találta őt a történet nagy óráinak szólítása mindig felkészületlenül, ezért menekült ilyenkor mindig a szükségességnek, a magába kuporodott szemlélésmódnak lelki kompenzációjá-

hoz, az illuziókhoz. Ha a függetlenségvágyban a finitisztikus magatartás negatív oldalát ismerhettük fel, akkor viszont az illuzió a finitista számára az, amit pozitivum gyanánt állít. Függetlenségének biztosításában igyekszik menekülni a tények komor nyomása alól, az illuziókkal pedig rögzíteni, állandósítani, tényként elfogadtatni kívánja létének ezt a tényektől függetlenített állapotát. Függetlenségvágy és illuzió: a magyar alapélménynek ez a kettős arculata tehát végzetesen összefüggő, egymást kölcsönösen kiváltó adottság, amelynek gyökerei egyaránt a finitizmusba nyúlnak. A finitista állandó menekülésben van a tények elől, amelyek úgy érzi, lehenegerelik, elnyeléssel fenyegetik s ezért, ha mégis visszatér hozzájuk, ezt csak az illuziók formájában teheti. Ellenzékiségből és illuziókból azonban lehetetlen uralkodni, valóságot formálni anélkül, hogy meg ne nyomorítsa, szét ne dülje, — nem azokat, akiken uralkodni akar, hanem önmagát. A magyarságnak még minden történeti katasztrófáját ez a szellem idézte elő. Elhibázott nemzetiségi politikánk ennek utolsó beszédes példája.

Az ellenzékiségnek és az illuziókba fogódzásnak ősi, valóban élményszerű jellegét semmi sem igazolja inkább, mint hogy a magyar mindenkor tisztában volt ennek a magatartásának átkos, siratnivaló következményével, feltartóztatni vagy kitérni előle azonban nem, vagy csak ideig-óráig volt képes. Minden nemzedéknek megvoltak a maga elfogulatlanul látó génuszai, a nemzeti önismeretre és önbírálatra serkentők, akiknek vádló és ébresztő szava a következő nemzedék ajkán úgyszólván már szállóigévé lett, mindamellett az ősi alapélmény nem változott, hanem különböző formában és a történeti helyzet szerint más-más lehetőség-várással mindig újból kiütközött. S az alapélmény tudatosításának vagy racionalizálásának ez a mindig újból és mindig hasztalan megkísérelt törekvése mindennél jobban rámutat a magyar lelkiiségnek erősen affektív jellegére. Már maga a függetlenségvágy is, ahogy a szűkarcú, kalodaszerűnek érzett magyar lét háttéréből a szabadságeszme többi európai formájától megkülönböztettük, kiváltképen a lélek affektív oldalának uralkodó szerepére vall. Ezért, ha a megünásig emlegetett és főleg más népek felszínes megfigyelése alapján elterjedt jellemzés a hevesvérű, indulatos, meggondolatlan,

pusztán érzelmeit és ösztöneit követő magyarról nagyrészen a legendák világába tartozik is, való, hogy a magyarnál a ráció mindig csak utánbandukol, későn jó és csakhamar ismét helyet ad a felbuzdulásnak, anélkül, hogy ezt valami-kép megkötné. És ebben az utóbbiban van éppen a magyar affektivitásnak megkülönböztető vonása. Mert a magyar egyáltalán nem hevesebb vérű, nem indulatosabb, nem ösztönösebb, mint bármely más népe Európának. De míg a francia, vagy az olasz, vagy akár az angol a maga affektivitását alakítja, vagy tradícióba meríti, vagy missziótudatának szolgálatába állítja, addig a magyaré mindvégig kötetlen és csapongó, a benne nyilvánuló intencionalitás sajátosan ingtag és szétfolyó, sőt fantasztikus, a személyfeletti, tárgyi indítékokat inkább gátlásoknak fogadja s szüntelen átszakításukra hajlik, tulajdonképen nem „igazodik“ semmire, csak önmagában vergődik és ezért önmagában is puffog szét. Ebben a kevésbé organizált, ritkán és akkor is csak a felületen tudatossá váló affektivitásban rejlik a magyar szellem örökgyermek volta. Ez a habituális gyermekség leginkább ott nyilvánul meg, ahol sorsdöntően kell állástfoglalnia. Ilyenkor rendszerint könnyebben megindul affektív motivációra, mint elvekre. Joggal panaszták fel Széchenyi, Kemény, Vajda János és még mindazok, akik a magyarság jellemének mélyére pillantottak, ezt a leküzdhetetlen érzelmi befolyásolhatóságot. Viszont a magyar ösztönösen is érzi gyermeki magatartásának és léhelyzetének össze nem illő voltát és ebben gyökerezik a nála oly sajtóságos látszaniakarás, virtuskodás, hivalkodás pathosza. Kétségkívül ebben is „gyermeki“, de a gyermeki lélek érzékenységevel, akinek fáj, hogy nem akarják komolyan venni és ezért mindenképen „mutatni“ akar és nagy erőt fecsére el kis célok szolgálatában. Ennek a hívságos és céltalan erőpazarlásnak számos formáját és átmenetét ismerjük a csínyszerűségtől a halálmegvetésig, a kalandozáskori, később a végekbeli, vagy a testvérvizályos „vert hencegésektől“ a régi mulasztások rohamos, szinte rajtaütésszerű helyrehozásának „virtusáig“. Torz formája az éretlenkedés, amely a hetyke, fitogtató urhatnamság, a „nótázó bűnű magyar vigasság“, a közéleti és politikai garázdaság példáiból rikít elő. De bárhol és bármily különböző formában nyilvánul is, lényegileg mindenkor erős affektivitásának tudatos, racioná-

lis gátlásaiból fakad, vagy helyesebben szólva: vele akarja elnémítani a ráció fel-felébredő, őszinte szavát, az önbeismerést. A virtuskodás tehát és ami velejár, a hiúság, a maga sokféle árnyalatában, a magyarságnál tulajdonképpen tanácsatlanság, fel nem ismerése annak, hogy magában a gyermekségben pótolhatatlan érték rejlik, amelyre a fáradt, túlracionalizált életformájú népek hasztalan sóvárognak. A magyar azonban nem tudja elviselni ezt a mediális helyzetet, hanem ifjú szívvel akarja az öreget és érettet játszani, a „fáradtság” életformáját akarja virtuskodásával utólni, és ezt sikerül is, de annak díja, azaz sajátos értéke nélkül... Ezért kelti oly gyakran a magyar az ifjú fáradtnak a benyomását, aki erejét idő előtt fecsérelte el.

Ebből válik érthetővé a magyarságnak egy további, alapélményében gyökerező jellemvonása is: az elrendeltettség hite, a tompa rezignáció. Ahol ugyanis az affektus az uralkodó a lelki életben, ott nincs célkitűzés, praktikus célirányultság, amely az akaratot és a cselekvést alkalmazkodásra készíti, ott a világgal és a tényekkel való érintkezés — amennyiben nem lázad ellenük — a változhatatlanba való beletörődést, szemlehungyó megadást jelent. Az elrendeltettségnek ebben az életérzésében gyökerezik mindenesetre a magyarnak józan és tartózkodó magatartása is. Ez azonban ismét nem racionális józanság (minő pl. a franciáé), hanem a kalászfakasztó földé, amely meghozza a maga termését, akár vonaglik rajta az emberi élet, akár boldog és elégedett. Tehát bizonyos értelemben vegetatív józanság ez és nyilván ezért kiapadhatatlan, valóban antaeusi őserő, amely századok ádáz viharának ellenállt. Ez a józanság és tartózkodás némileg mérsékeli az affektivitás csapongó irányát, de mivel híjával van a racionális célkitűzésnek, ugyanakkor az elfásulásnak, a szellemi petrifikációnak is a forrása. A magyarnak nyugalmas-egykedvű, méltóságteljes magatartása tulajdonképpen csak a célkövetelte aktivitás kifejtésére képtelen voltának leple, amely mögött a „nincs másként” bús, zsidbadt arca rejtőzködik. Mintha a meglevőnek megőrzésében, konzerválásában kimerülne egész aktivitása, a saját kezdeményezésű változástól ellenben visszahőköl. *Trahunt sua fata nolentem.* Minden úgy van jól, ahogy van, a sorsunkat végül is nem magunk intézzük, elrendeltetett, hiábavaló minden ágaskodás és ki-

törés a szűk, öröklött-mozdulatlan keretek közül. Ez a lelki immobilitás, a jellemnek ez a megrögzöttsége és helybenmaradása magyarázza, hogy irodalmunk sem mutat fel egyetlen példát, amely az egyéni életforma fejlődéséről, változásáról, fokozatos kitágulásáról tanuskodnék. Az olyan jellembeli átalakulás és újjászületés — valóban lelki vándorlás — aminő a Parzival-é, vagy a Wilhelm Meister-é, a magyar szellem számára idegen, sőt elképzelhetetlen. Tipikusan példázza ezt a legélőbb magyar mese-hősnek, az örök „bújdosó“ Csongornak az alakja. Csodaváráson és kudarcokon keresztül, végzet-hozta veszélyekkel dacolva, éjszakában, megalázásban, beteljesületlenségben: Csongor jelleme változatlan marad. Beállítva nagyakarató-akaratlan ábrándkergetőnek egy részvétlen, sőt pusztító hatalmú kozmoszba, álmából ébredve meglepetten kérdi: „mi történt míg aludtam.“ ... S ugyanez a jellembeli stabilitás nyilvánul az egyébként sokkal realisabb „bujdosóban“, Toldiban is, akinek erkölcsi konfliktusai és a tárgyi világhoz való alkalmazkodási kísérletei mindig kívülről motiváltak, tulajdonképen csak reakciók külső eseményekre és életformáját nem tágítják. Toldi a maga felfelé törésében, diadalában, viszontagságaiban és hanyatlásában mindig egyforma marad. Az olyan hősnek az alakja, aki sorsát önmaga, belső ösztönből, suo marte alakítja, a magyar költészetben hiányzik.

A jellemnek és általában az egész életnek ebből a pre-determinált természetű felfogásából önként következik a magyarságnak az a tulajdonsága, amelyre már a megelőzőkben alkalmilag utaltunk s amelyre most mégis külön ki kell térniünk, mert az alapélményt újabb oldaláról mutatja, t. i. az *irrealitás*. Az irrealitás minden esetben menekülést jelent a valóságtól, a tények megkötő hatalma elől. Ez a menekülés azonban különböző indítékokból származhatik. Az egyik esetben a lélek a valóságot örök változásban levőnek éli át és ezért önmagához menekül, a szubjektumban vet horgonyt a lét sodra elől, ezt minősíti lényegnek, míg a tárgyi valóság csak jelenség, amelyet a szubjektum formáival törekszik rendezni és a maga számára meghódítani. Az irrealitásnak, mint életmagatartásnak ezt a típusát ismertük meg a német szellem sajátos vonásaként. Lehet azonban az irrealitás felépésének még egy másik eredete is. Ebben az esetben a való-

ság mint stabilis, mint előre meghatározott és megingathatatlan rend tornyosul fel a lélek előtt, amely ennek a valóságnak minden szubjektív formálását, a változásnak minden tervszerű irányítását már csak azért is céltalannak és hiábavalónak érzi, mert maga is helybenmaradó, változatlan adottság a valóságnak ebben az úgyszólván örökre kiszabott gyűrűjében. Itt tehát a lélek a valóságot szükségképpen tűrhetetlennek, nyűgnek, kárhozatnak éli át és ezért, mint ennek részese, tagja, elrendeltetett hordozója — menekül önmaga elől. S ez az önmagától menekülés a magyar szellem irrealitásának lényege. Minden magyar, aki fajának igazi képviselője, valamiképen menekül önmaga elől, mert ezzel mindig menekül a kozmosz ránehezülő, vigasztalanul nyomasztó terhe alól. Ennek a sajátosan magyar irrealitásnak viszont ismét kettős formáját állapíthatjuk meg. Az egyik a nemzeti multba menekülés, az „ősök dicsőségében való sütkérezés“. Vele a magyar egész külön világot teremt magának, a valóságtól mindenesetre mélyen különbözőt, amelybe bezárkózik és amely számára elégtétel a vaknak és törpének érzett jelen minden robotjáért. S feltűnő, hogy amint a valóság körülötte egyre jobban szűkül és csonkul és ezen a szűkösségen és csonkaságon keresztül testére tör az idegen szellem, abban a mértékben növekedik benne a multnak, a régi dicsőségnek ez az öncélú felfogása, annál jobban kiütöközik belőle a vágy, hogy a multban keressen felszabadulást. A középkor folyamán az irrealitásnak ezt a formáját kétségkívül nehéz megállapítani és követni, de a magyarnak örök szeparatisztikus hajlamából, amely a lázadó Koppány és Vata regresszív kísérlete óta állandóan ott lappangott, következtethetünk rá. A fenti értelemben először a mohácsi vész után jelentkezik félreismerhetetlenül, az ősi szokáshoz való visszatérés követelésében, amely feledteti vele aktuális szorongatottságát. Ettől fogva állandó motívuma a magyar életnek, egyre korlátlanabbul adja oda magát a mult heroikus ábrándjának, míg végre a XVIII. század végétől úgyszólván életformájává válik. És ha a Kölcsey—Berzsenyi—Vörösmarty nemzedékének ez az életforma a nemzeti önérzet feltörését jelentette is, viszont nem lehet tagadni, hogy ebben a multakért való romantikus-pathetikus lelkesedésben éppúgy, mint a belőle kihangzó későbbi (főleg kiegyezés utáni) nemzeties-

kedésben tulajdonképen csak szellemének irreális irányát leplezi. Ez teszi érthetővé azt a kétségkívül egyedülálló jelenséget, hogy a magyar sohasem képes valóságos szükségleteinek megfelelőleg cselekedni és hogy rendszerint éppen azokhoz a formákhoz ragaszkodik legszívósabban, amelyek ellenségeinek céljait mozdítják elő.

Az önmagától-menekülés másik útja a kesergés. A kesergés a romantikus dezillúzióknak sajátosan magyar formája. Lényege mindenkor feszültség, amely bánatos tétlenségből, csüggedésből és ingerültségből szövődik. Ez utóbbi olykor dacos kitöréssé fokozódik, amely a tartós feszültség tarthatatlanságának, elviselhetetlenségének tudatából fakad és a megsemmisülés, a világból való eltűnés vágyában keres magának utat. A kesergés ezért mindig ott lép fel, ahol a lélek a valóság és az ábránd összhangtalanságára, a „zsiros semmire“ hirtelen ráeszmél. Ebből érthető, hogy benne a kijózanodás leroskasztó hangulata ugyanakkor az egyéniség feladásának mámorába ömlik át. A valóság stádiumában a mámort, az önmagában teljességre felfokozott élet örömét a magyar nem ismeri. Soha nem is ismerte. Önmagától, az egyéni felelősségtudattól kell menekülnie, az elmulás, a megsemmisülés sűrített pillanatát kell szólítania, a világosságból a sötétségbe, az életből a halál árnyékába kell zuhannia, hogy a teljesség mámorát felidézze. Ez az ismeretes magyar „sírva vigadás“ értelme is. „Már nem várunk, semmit sem várunk. De egyet még ugrik a kedvünk. Egye fene: Hátha vígabb lesz a halálunk.“

Kesergés és multba-menekülés egyaránt, mint a reális világtól való elszakadás életformája, egyszersmind kiélezetten mutatja a magyar lét elszigeteltségét. A finitizmushoz értünk ezzel ismét, amelyből szemlélődésünket elindítottuk. A magyar föld nem tűri a nagyszabású, egyetemes horizontú emberi életet. A magyar érzi ezt szüntelenül és az irrealitás, vagy talán inkább derealizáció is csak védekezés, kárpótlás, a megoldásnak kétségbeesett kísérlete a rásúlyosodó sors ellen, amely vérébe van írva. Hungaria abscondita. Az egyéniség e földön nem kevesebbet ér, és nem is kevesebbre hivatott, mint Európa bármely más térein, de az egész nemzeti életformának nincs meg a kapcsolata a túlnan lélekző életformákkal. Ez valóban tragikus — mert alapélményben gyökerező — végzettségünk. A magyar, ha nagy poéta: poeta absconditus. Ha a

szellem bármely provinciájában új ösvényekre tér: inventor absconditus. Államszervező erejével felülmúlja valamennyi szomszédját, de minden történetformáló herosza: politicus absconditus, akinek műve töredék, vagy ígéret folytatás nélkül. Rejtett és végül maga is mindinkább rejtőzködő Magyarország. Ezért joggal az örök bujdosás Magyarországa. Mert aki ennek a magyar sorsnak osztályosa: mindvégig bujdoklásra van kárhozthatva Európa népei közt.

2. Furor Hungaricus.

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

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

Ady: Fáradtan biztatjuk egymást.

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

Ezért amikor a magyar sors igazolásául a százados harcokat, a nemzetnek a történeti elindulásától fogva úgyszólván állandó fegyverbenállását, harcra felajzottságát szoktuk idézni, akkor ezzel tulajdonképpen olyan tényre hivatkozunk, amely minden élni akaró és politikai képességű népre egyaránt jellemző. A harci készség, a platonai θυμοειδής erényeinek megléte csak a magyarság államfenntartó készségéről tanuskodhatik, de magában véve még nem karakterologikus jelentőségű, nem emeli őt megkülönböztető rangra Európa többi népe között. Az idegen szem-

lélő nem is képes megérteni a magyar harci ethosznak ezt az egészen sajátos értékhangsúlyát, annál kevésbbé érti meg a szociális tagozódásnak és az alkotmányos életberendezésnek azokat a vonásait, amelyek éppen ennek a harciasságnak alapján fejlődtek ki benne. Elvégre a magyar is harcolt, mint más nép. Győzött, vagy viselte a legyőzetés nyomorúságait és megvetett sorsát, mint más nép. Hol itt a sajátos magyar sors kiteljesedése? S a hátramaradottság, mint az örök harci béklyó következménye, amire Nyugattal szemben öngigazolásképen mindig hivatkozni szoktunk? A sacco di Roma bizonytalannal nem volt kevésbbé véres és kihatásaiban kevésbbé katasztrofális, mint Mohács; a százéves háború okozta nemzeti szétszóródás nem sokban maradt el a mi török hódoltságunké mögött; a harmincéves háború nyomán támadt elesettség semmiben sem volt vigasztalóbb a függetlenségi küzdelmek korának szellemi bénultságánál. Az u. n. „békés fejlődés“ lehetőségének másutt is megvoltak a maga nem kevésbbé súlyos akadályai. Valószínű ugyan, ha a magyarság nem a saját testén fogja fel azokat az ütéseket, amelyek egész Európa ellen irányultak és már első királyai nem Róma, hanem a konstantinápolyi patriarcha által hagyták volna magukat az orthodox keleti egyház szellemi kapcsaival összefűzött népek szövetségébe belevonni, akkor azok a harcok, amelyek a Duna-völgyét annyiszor végigdúlták, valahol Nyugaton, a Rajna-mentén, vagy a régi catalaunumi síkokon zajlottak volna le. De vajjon ebben az esetben mindvégig harc nélkül, vére megfogyatkozása nélkül, nyugalomban és töretlenül folytatta volna életét? Harc és politika (ami tulajdonképen a harc folytatása a béke fegyvereivel) tehát csak a formáira és követett módszerére nézve tehet különbséget az egyes népek között, ennyiben pedig már valami mélyebben gyökerező vonásra utal. Mint pusztá tény azonban jellemző megnyilvánulása minden népközösség szellemének.

S mégis: aki a magyarsághoz efelől a harciasság felől nem a racionális értelmezés eszközeivel, hanem az érzelmi átengedés útján közeledik, annak meg kell állapítania, hogy a harcnak a magyarságnál egészen más, valamiképen az életformájával szorosabban összefüggő jelentősége van, mint bárhol másutt Nyugaton. Úgy kell lennie, hogy miként a

magyar szabadságeszmének, úgy a magyar harcoknak is más a metafizikai háttere, amelyet a nyugati népek azért sem érthetnek meg, mert a saját harci akaratumat metafizikai alapjaiból vonják szemléletük körébe. Ezért látják a magyar harciasságnak pusztán két típusát: a hőst, ha rokonszenvvel jönnek felénk és az örök rebellist, ha ezt a rokonszenvet is megtagadják tőlünk.

Egy nép harcos magatartása, mondtuk, mindig a létben való önérvényesítésének ősi, természetes törekvését fejezi ki. Ez az önérvényesítése történhetik világosan kitűzött célok irányában, amikor mérlegeli a véráldozatot, amelyet a cél érdekében, kell hoznia és a sikert, vagy nyereségét, amit belőle várhat. De történhetik magának a harcnak kedveléséből is, a harci erényeknek, a bátorságnak, vitézségnek, akaraterőnek, áldozatkészségnek többrebecsüléséből egyéb erényekkel szemben és ezért a harcias szellemet külső indítékoktól függetlenül is kifejleszti és ápolja magában. Az első esetben a közösség a maga egész hadi erejét valamilyen kijelölt cél érdekében szervezi és ennek a célnak — legyen az akár védekezés, akár hódítás vagy megtorlás — szolgálatába állítja; a másodikban ezt a szervezetet a harcias szellem spontán megnyilvánulásaként teremti, azt mondhatni, nem is tud élni másként, mint az állandó, pihenés nélküli lét-kockázat feszültségében. Az örök emberi ragadozóvágy és az eksztázis vágya a harciasság e két formájának végső metafizikai gyökere.

Történeti élete folyamán a magyarság kétségkívül a harciasságnak mindkét formáját kifejezésre juttatta. A honfoglalástól, sőt már a honfoglalást megelőző időktől kezdve szükségéből és kedvtelésből egyaránt harcolt; a célharc tehát épp úgy ismeretes előtte, mint a kockázatok harca. S ahol nyugati hatások módosították jellemét, ott a két harci típusnak a nyugatihoz hasonló életformáit is kifejlesztette magában. A lovagias szellem, amelyet az ettől már többé-kevésbé elszakadt nyugati ember (valamiféle történeti anamnézissel) legelőször szokott észrevenni a magyarságban, leginkább mutatja, hogy milyen szívós gyökeret vert itt ez a harci eksztázis irányában latin-germán hatásra kialakult életforma. S az ország integritásának soha ki nem alvó akarata, amelynek érdekében közjogi helyzetének csorbulása mellett

is, harci erejét századokon át egy lelkétől idegen központosító hatalomnak alá tudta rendelni, tanuskodik róla, hogy a harci magatartás céltudatos formája is megvolt benne. Azonban akár lovagias szellem, akár reálpolitikai számítás, mint a harciasság kifejezése, mindig csak töredékesen, úgyszólván alkalmi oldaláról jellemzi a magyarságot. Célokra és megszállottságokra túl van a magyar harcoknak egy egészen sajátos alaphangja, amely mindig és mindenütt felbúg, ahol magyar vérnek kell folynia: a harc elkerülhetetlenségének és mégis hiábavalóságának tudata. A magyar valóban mindig a „harcok kényszerültje“. Ha lát is célt maga előtt, ez nem belülről, életszükség felismeréséből támad fel benne, hanem valamiképpen kívülről markolja meg. De ha egyszer nekiindul, akkor állja a harcot, hősiességgel, meg nem tántorodva, mindent letiprón, ámbár — bizodalom nélkül. Az igazi meggyőződésnek ez a hiánya gátolja abban is, hogy a harci márnak magát osztatlanul, fenntartás nélkül odaadja. Tulajdonképpen csak a nagy hősi egyéniségek ismerik, (mint pl. az idősebb Zrínyi), de épp ezért árva és magában ellobogó, valóban céltalan vértanúság az ő heroizmusuk, csak jel, nem aktiv tényező a közösség életében. Ezzel szemben a tömegek harci lelkesedése pusztán a vakon „sereglés“ formáiban nyilvánul. Ahol tehát cél irányítja, ott már eleve nem hisz a célban, ahol viszont lelkesedése ragadja magát, ott nem tudja miért harcol. E sajátos, ellenmondó motívumoknak összeszövődése idézi elő a magyarságnak páratlanul álló, másutt sehol fel nem található harci ethoszát. Kellett a harc, tehát harcolt „kedvet vallva kedvetlenül“. A magatartásnak minő más típusa ez, mint akár az angolé, akinek minden harci vállalkozása: egyenlet, ahol az egyik oldalon az akció, a másikon a hatalmi növekedés áll; vagy a németé, aki nemcsak otthon, az ősi törzsi vetélkedés szelleméből, hanem idegen zsoldba szegődve, a világ minden táján kereste az alkalmat, hogy harci kedvét szabadon kiélhesse. Ezzel szemben a magyar nem hatalomért, vagy zsákmányért, nem vetélkedésért vagy kedvtelésért, hanem mindig csak önmagáért, fennmaradásáért, nem becsületért, hanem becsületből harcolt. A harc vállalásának ebben a kényszerűségében a tudatosság hiánya és ugyanakkor a harci eksztázistól való ösztönös tartózkodás adja meg a magyarság harci ethoszát.

nak a b ő s z ű l t s é g jellegét. A b ő s z ű l t s é g, mint magatartásmód, a magyar alapélménynek, a függetlenségvágynak a *kifejezése*.

S itt visszaemlékezve arra, amit az alapélmény elemzésénél mondtunk, az élménynek és a kifejezésnek a finitizmus szellemében való összefüggését is könnyen felismerhetjük. Életterében, mint egy katlanban elzárva s ugyanakkor feltétlen függetlenségre törekedve, egyedülisége érzetében b ő s z ű l t e n veti magát a rátörő világra, akkor is, ha tudja, hogy vérét hiába ontja és a sárkánykarmok alól végkép sohasem tud felszabadulni. Az alapélménynek és kifejezésének ez a szükségképi összefüggése magyarázza, hogy a nyugati szellem lökései, még abban az esetben is, ha nem multak el nyomtalanul felette, rendszerint idegenek maradtak számára, igazi lényegét nem érintették. Nem mert folyton harcolt (ezt, említettük, más nép is tette), hanem mert a finitisztikus függetlenség-élménynek ez a harci b ő s z ű l t s é g az egyedüli kifejezési lehetősége. Mert nem fejezhette ki magát a tőle különböző nyugati élményformáknak megfelelően akár hatalomban, mint az angol, akár személyes műveltségben, mint az olasz, akár a végtelenség tropusaiban, mint a német. A b ő s z ű l t s é g éppen a magyarság kelet-nyugati helyzetének lelki, jellembeli kifejezése.

Hogy ezt a harciasság-fajtát, mint élménykifejezést azután hogyan ítéljük meg, az természetesen mindig függ a lelkiülettől, amellyel közeledünk feléje. Lehet keserűen és vigasztalanul, (mint ahogy legutóbb Ady tette), oly népet látva a magyarban, amelyet mindig mások prédáltak, amely öntudatlanul és vakon vérzett és pusztult. De lehet a hősiség csodáját is bámulni benne (ahogy a romantikusok és az ő szemléletükön felnövekedettek nemzedéke tette), az önmagát felülmuló nép heroizmusát, amely a legáldatlanabb körülmények közt, szegénység, árvaság, szervezetlenség dacára, pusztán abból a harci elszántságból hajtott ki, amellyel szembefordult a Keletről-Nyugatról rázuduló ellenséges akarral. S alkalmasint mindkét felfogásnak igaza van... Ennek eldöntése azonban már nem tartozik feladatunk körébe. Mindenesetre egy bizonyos: ebben a b ő s z ű l t s é gben ismét a magyar jellem tragikus befejezetlensége nyilvánul. A függetlenségi élmény kifejezése örökös önmagát-keresés és mégis

soha önmagára-találás; mert a harci bősziultság önmagában soha sem juthat nyugvópontra, nem ad soha semmi megfogható, rögzíthető, formálható. A puszták fergetege ez, amely, mintha a világegyetem chaoszából száguldott volna ki, félelmes és megroppantó, mégis kötetlen és téveteg. Erő, amely azonban nem tudja, hogy hová kapcsolódjék; mint a kiáradt vizek, csak van, de neve nincs. Az akarattalan akarások kifejezése.

Ennek a tragikus lelki helyzetnek érzetéből származik a magyarság megrögzött hajlama a visszavonásra. Úgy szoktunk tekinteni erre, főleg Széchenyi óta, mint a magyarság jellemző ösbűnére, mint minden nemzeti bajunk, üszkösödésünk kútfejére. Nincs másként: torzsalkodó, rakoncátlan, pártoskodó méhraj vagyunk; ha történetesen nem kell külső ellenséggel küzdenünk, akkor egymás ellen agyarkodunk, mintha a gyűlölködés szelleme valóban a vérünkbe volna írva. Azonban minden nép a maga történeti katasztrófáinak forrását a visszavonásban szokta keresni; a sallustiusi maximát: *discordia maximae res dilabuntur*, a magábaszállás idejében mindegyik magára tudja olvasni. A német is önmagát tekinti a világ legpártosabb nemzetének; az olasz partikularizmus is nemcsak századokon át volt akadály a nemzeti felvirágzásnak, hanem még az egység létrejötte után is bénítólag hatott. Ha tehát a visszavonás nem kizárólagosan magyar átok, akkor nyilván létrejötteinek okában, feltételeiben kell különböznie a más népekétől. Amidőn Széchenyi benne látja ősi, nemzeti bűneink egyikét, amely minden esetttségünk és megalázottságunk eredő oka, akkor ezt már mint tényt, mint kiforrott jellemvonást viszi a szemünk elé, de emögött még mindig nyitva áll a kérdés: honnan ez az örökös visszavonás, mi az oka ennek a pártütő hajlamnak a magyarságban?

A német visszavonás (a protestálás szelleme) a német lélek végtelenségvágyából válik érthetővé; az olasznál viszont a személyes műveltség regionális jellegében gyökerezik. Ezzel szemben a magyar visszavonás forrása az a sajátos elvtelenség, meggyőződésnélküliség, amely, mint fentebb láttuk, éppen a magyarság léthelyzetéből szükségszerűleg, kikerülhetetlenül következik. Elvtelen nem szellemhiányból, kényelmességből, vagy szeszélyből, hanem inkább kényszerű-

ségből, mert akarnia kell a harcot akarata ellenére, mert ő a bizodalom nélküli, reménytelen küzdelmek népe. Örök szorongatottságában csupán a felülmaradás ösztöne vezérli, még akkor is, ha ezzel végeredményben önmagán ejt sebet, mint a közmondásos szöllősgazda, aki jégveréskor maga is nekiáll és cséphadaróval segít taglózni a karókat: no hadd lássuk Uramisten, mire megyünk ketten... Az éniségnek nyakas, megátalkodott viaskodása ez a tényekkel, aminek azonban ugyanakkor tudatában van és épp ezért mindenképen okot igyekszik találni rá, ha fel is kell áldoznia érte létének többi tartalmát. S ebben az elvtelenségben gyökerezik éppen a magyarság pártos szenvedélye. Ha a magyart általában politikai nemzetnek szoktuk nevezni, akkor politikussá éppen ez az elvtelensége avatja, amelynek kettős motívuma: a felülmaradás és mindenre-okot-keresés akarata szükségképpen magában hordja a pártütés és visszavonás csíráit. Az ne tévesszen meg bennünket, hogy a magyarságnak úgyszólván minden pártküzdelme késremenő elvi harc formájában jelentkezett. Kellett küzdeni, tehát kellett az elvet is vállalni, amely a küzdelemnek nevet adott. De hogy mennyire nem az elvért folyt a küzdelem, hanem inkább az elv volt a küzdelemért, mi sem bizonyítja jobban, mint a folytonos elvi következetlenség és elvcsere, amely a magyarságot százados függetlenségi és alkotmányjogi tusáiban jellemezte. Nincs nép, amely ádázabb harcot folytatott volna elveiért s ugyanakkor könnyebben adta volna fel elveit, mint a magyar. Hol az egyik, hol a másik elvnek oldalán harcolt, gyakran mindkettőért egyszerre, vagy pedig egymással szemben játszotta ki őket, amint éppen helyzete hozta magával, de közben mindig magyar vér folyt, a közösség teste erőtlenedett és a „szégyenkaloda“, amelybe Kelet és Nyugat közt zárva volt, mind öszszébb szorult... Ez a léthelyzete nem engedte meg az elvszerűséget. Hogy mit kellett volna tennie, annak legtöbbször maga is tudatában volt, azonban tette, ami körülményei közt lehetséges volt. Ebből válik érthetővé ennek az elvtelenségnek egy másik megnyilvánulása, hogy úgy mondjuk, pozitív formája is: az állandó küzdelem a kiegyezkedésért. Nem meglepő, hogy ennek az állandó visszavonásban élő, rakoncátlan, pártos, perpetuus contradictor népnek, amely tehetlenségében úgyszólván mindig csak egymást marta és

tépte, ugyanakkor egész története folyamán végighúzódik a törekvés, hogy az ellenpárttal kiegyezkedjék? Nem az egy-ségre törekvés útja ez, amely értékmeggyőződésben gyökerezik, tehát elv alapján formálja az ellentéteken keresztül önmagát, hanem ismét csak az életé, amely mindig elvtelen és megalkuvó, mert fennmaradása érdekében elhallgattatja magában az értékösszeütközéseket, de épp ezért mindig valaminek feladásával jár, valamit mindig el kell hagynia, ami „igaz maga“

Az elvtelenségnek, mondtuk, kettős alapmotivuma lehetséges: a felülmaradás vágya és a mindenre okot, vagy ürügyet keresés ösztöne. Az első motivumban, a felülmaradás akaratában gyökerezik és belőle érthető meg a magyarság életmagatartásának oligarchikus vonása is. Ezzel természetesen korántsem mondjuk azt, mintha a magyar föld örökké úri martalócok kényuralma alatt állott volna. Az oligarchikus hajlam is a magyarságban inkább a remény nélküli küzdelemnek, a bősziúságnak egyik formája, jellemző változata. Kétségkívül, az oligarchikus életberendezés Európában bizonyos kor és bizonyos történeti helyzet szülötte volt. Megtalálható mindenütt, ahol a társadalmi, politikai, gazdasági és közigazgatási feltételek ennek kifejlődését elősegítették és párhuzamba állítva a Kán Lászlók, Csák Máték, Zápolyák oligarchikus törekvéseit a korabeli burgundi vagy normandiai, frank vagy sváb tartományurakéval, eltérés — legalább is ténybeli megnyilvánulásaikban — alig mutatkozik közöttük. De amíg a franciáknál az oligarchia a központosító államhatalom kiindulópontjává vált, a németségnél viszont éppen a területi széttagolódás előidézője volt, addig a magyarságban ennek a történeti szükségszerűséggel és rendeltetéssel fellépett hatalmi rendszernek a stílusa oly mértékben begyökerezett, hogy későbbi alkotmányformák keretében is tovább élt, sőt halottan is életet születt, anélkül, hogy kiszorítani, vagy legalább is eredményesen ellensúlyozni valaha is sikerült volna. Az oligarchia tehát a magyarságnál nem egyszeri történeti jelenség, hanem inkább természetes életstílus, lélekforma, amely legáltalánosabban talán úgy fejezhető ki, hogy az egyén magát minden körülmények közt úrként érzi, abban a tudatban él, hogy vannak alantállók, akiknek törvényt szabhat, akikkel rendelkezik

és velük ezt a maga kiváltságos úri voltát éreztetni akarja és tudja. S ebből a szempontból az oligarchikus hajlam nemcsak az „erőszakos nagyok“ sajátja; a legutolsó magyar paraszt is a maga portáján öntudatlanul „apró khán“, aki szereti kifejezésre juttatni a hatalmát. A magyar az életet egyáltalán csak mint egyéni kiváltságokkal felruházottat tudja értékelni. S itt nem is annyira magán a kiváltságon van a hangsúly, mint inkább a kiváltságoknak mástól való elismerésén. Ez is, egyebek között, oka annak, amiért a Nyugat őt soha sem tudja megérteni; mert alkotmányformának minősíti és ezzel természetesen az egyetemes európai fejlődés mögött visszamaradottnak érzi azt, ami nála életforma, az alapélménynek egyik spontán kifejezési módja. S ebben a véleményében még csak megerősítette a Nyugatot ennek az oligarchikus vonásnak mindenkor harcias, vagy ha úgy tesszük: politikai jellege. Kis és nagy oligarchák általában mindenütt az alább helyezettek ingerültségét és elégedetlenségét szokták felhasználni a maguk egyéni becsvágyának kielégítésére. Nálunk azonban — s épp ez a jellemző — mindketten, hatalmaskodók és elégedetlenkedők egyaránt, az alkotmány sáncaival bástyázzák körül magukat és miközben mokány harcukat vívják mögöttük, ez a küzdelem tulajdonképpen mindig egy kívülálló harmadik ellen folyik, amelynek árnyéka mindkettőjükre egyformán rásötétedik... A magyar sorsnak ismét egyik sajátos tragikus paradoxonát érintjük ezzel. A kiváltságokért folytatott harc egybeesik az alkotmányért, a nemzeti függetlenségért vívott harccal; az oligarchikus akarat válik ezzel a közösség egészének, az ő függetlenségvágyának kifejezőjévé és az ellenzéki szelleme, amellyel a folyton fenyegető idegen abszolutizmussal helyezkedik szembe, kénytelen-kelletlen közös arcpontra állít elnyomottakat és elnyomókat egyaránt. Ez magyarázza ennek az oligarchikus hajlamnak úgyszólván kizárólag defenzív jellegét. A Nyugat soha sem képes felfogni, hogy a magyar mindig csak „követel“, mert agresszivitást lát mögötte; holott ez az örök követelés nem agresszív lelkületből folyik, hanem inkább depresszióból: követel, mert általa védekezik. Ezért volt mindig tábor az ország, — kívülről nézve csupa rebellisnek a küzdelme, belülről nézve a kiváltságaikat féltőknek egymásra fenekedése, a valóságban

ellenben egy népnek a maga fennmaradásáért vívott kétségbeesett élethalálharca. Ha az abszolutizmus nálunk is, mint Nyugaton mindenütt, nemzeti talajon nő, akkor annak védszárnyai alatt talán nálunk is kialakult volna egy polgári életforma, amely az oligarchikus hajlamot lassanként háttérbe szorította, esetleg el is nyomta volna. De mert idegenből jött és a kiváltságokkal együtt a magyarságot a maga létében fenyegette, azért az oligarchikus hajlamot csak megerősítette, sőt kiélezte. Az az abszolutizmus tehát, amely mindenütt Európában kultúrális fellendülést hozott, az elesettségből emelte fel a népet, nálunk az ellene való kényszerű küzdelemben a nemzet legjobb erőinek pusztulására vezetett és az oligarchikus életforma, amely a nemzeti függetlenség és fennmaradás hordozója volt, szükségképen visszavetett az európai fejlődés sodrában. Ezért mondtuk, hogy az oligarchikus vonás a bőszültség ikerpárja: olyan életforma ez, amelynél a hatalmaskodásba mindig beleszól a keserűség. A sértettnek, a meggyalázottnak a menedéke ez, aki, mert koldussá tették, csakazértis feltétlen úr és az úri rangosság elfakult rekvizitumait hurcolja magával, bár titkon érzi haszontalanságukat és talán már maga sem hisz bennük, csupán a történeti öntudat látszatát akarja még óvni... Narkotikum ez az úri kérkedés, görcsös belekapaszkodás az úriságba, mint egyedüli lehetőségbe, amely létének még formát adhat, valóban a bújdosásra kárhoztatott magyarnak bújdosó úrisága.

Ebből érthetők azonban ennek a magatartásnak szociális kihatásai. Az egyik ilyen a társadalmi széttagolás, amely viszont szükségképen maga után vonja a felelőtlenséget. Akiben tisztán a felülmaradás ösztöne él, az természetszerűleg nem akar tűrni maga mellett versenytársat; a hatalomtudat mindig kizárólagosságot követel, ezért másokkal számol, de maga, úgy érzi, nem tartozik senkinek számotadással, mivel minden számotadás éppen ezt a kizárólagosságot veszélyezteti. Ha ez a hatalmi akarat valóban kivételes egyéniségben lép fel, aki új életparancsot és ezzel új életlehetőségeket hoz, akkor ez a hatalmi akarat kétségkívül a leginkább asszociáló tényező. Ahol azonban általános, begyökerezett életforma, ahol mindenki a maga úri felülállása szempontjából mér mindent, ott nyilván csak az elkülönü-

lésnek, az egymástól való elfordulásnak lehet előidézője, ott közös felbuzdulásokon és közös áldozatokon, ott együtt-tobzódásokon és együttsszenvedéseken is mindig keresztültör a fennhéjázó vágy: „Hagyjatok meg Urnak, Magamnak...” Ezért nem fejlődhetett ki a szolidaritás érzése a magyarságban, de még igazi osztályöntudat sem. Legfeljebb rétegek képződtek, amelyeknek mindegyike a válaszfalakon keresztül bizalmatlanul és idegenkedve tekint a másokra és függésben iparkodik tartani a másikat. Hasonló jelenség kétségkívül másutt is észlelhető; azonban sehol sem fejlődött ki életformából, és sehol sem vezetett a közösség testének széttagolásához, mint nálunk. A német szellem is hajlik a társadalmi atomizálásra; szélsőséges individualizmusa azonban inkább csak politikai létének széttagolását idézte elő, magában a közösségben ellenben mindig tudatos volt a törekvés a nagy, az átfogó egység után; a vándor az ellentéteken és szétdaraboltságokon keresztül is nyugtalanul a végső szolidaritást kereste. Nálunk ezzel szemben az úriság életformája oly sokáig szolgált éppen politikai védősáncul, hogy végül magán a közösségen belül is egymásközti elsáncoláshoz vezetett és a bújdosó magyar önelégülten megnyugszik ebben az elkülönülésben, nem keres tovább, vagy ha ki-kitekint is a rács mögül új megoldások után, előbb-utóbb ismét csak visszahúzódik mögéje. A magyar szalmalángnak is (amelyre egyszer már más oldalról utaltunk), ez az örök széttagoltság a szociális háttere. A legnagyobb kezdeményeknek sincs elég átütő erejük, valahol majdnem mindig megfeneklenek ezen az egymástól elzárkózó és mindig önmagához visszatérő „cudar úriságon”. S ebből érthető az oligarchikus életformának egy másik, társadalmi szempontból a magyarságra nem kevésbé jellemző következménye is: az egymásközti különbségek tudatából fakadó elfogódottságé. Ez az elfogódottság korántsem azonos a szubordináció szellemével. A magyar legkevésbé tudja másnak alárendelni magát, mert ez éppen függetlenségvágyával volna szöges ellentétben. Önérzethiányra sem vezethető vissza, mert hiszen a felülkerekedés, a mások felett kiválás akarata talán éppen az egyetlen életnyilvánulás, amelyben a magyar élvezni tudja önmagát. És mégis valamiképen depresszív érzésből fakad ez az elfogódottság. A bújdosó úriság szemérme ez, mindenesetre gögös

szemérem, szinte azt lehetne mondani, úri szervilizmus, amely másnak hajbókolva is kissé önmagát hangsúlyozza. Megjelenését megfigyelhetjük abban a szinte áhítatos tiszteletben, amellyel a magyar a rangot és kiváltságot, függetlenül hordozójának személyes tulajdonságaitól, úgyszólván csak külső dísze szerint körülövezi s amelyben ugyanakkor mindig van némi dac és megtorló érzés, ressentiment. Ez az elfogódottság nyilvánul kifelé, az idegennel való érintkezésben, amelynél mintha tudat alatt mindig ott bujkálna a gyötrő érzés, hogy akik valaha a népek legelsői közt voltunk, visszaszorultunk és ezért megható, ám a nyugati embert mégis legtöbbször fonákul érintő igyekezettel fitogtatjuk azt, amit tőlük tanultunk, de aminek súlyosan megfizetett ára talán éppen ez a visszaszorításunk volt. S ebből az elfogódottságból magyarázhatjuk végül hirtelen akaratkitöréseinket is, amikor egy jó szóért, amelyben önmagunk elismerését vagy megbecsülését érezzük ki, egy kegyesen odamutatott szimpathia-nyilatkozatért menten halálbarohanunk, a mások baját és szenvedését is készséggel magunkra vesszük, hogy ezzel is mintegy a saját önérzetünket fokozzuk. Mind ez esetekben kétségkívül bizonyos vakság nyilvánul, amely nem engedi észrevenni, hogy szolgál ott, ahol uralkodni vél, — szolgál nagyobb hatalmaknak, vagy erőknél, mint aminőt az úriság életformája képvisel.

Az elvtelenségnek és meggyőződésnélküliségnek másik alapmotívumából, a fentebb említett folytonos alkalmi ürügykeresésből érthető a „bőszültségnek“ egy további változata: a magyar szellem megrögzött jogi formalizmus. Nem szenved kétséget, hogy ez a formalizmus — mint általában minden formalizmus — hatalmas erőt jelent a magyarság életében. Nemcsak politikai erőt, ami szinte természetes, mert az írott törvényben, a kodifikált szerződés megszeghetetlenségében való hit mindig megnyugvást és biztonságérzetet ad a folytonos harcok közt meghajszolt népnek s ezzel egyszersmind támasztékot is a maga vélt igazának további érvényesítésére. Hanem jelent kiváltképpen ethoszképző erőt is, amely egyfelől a jogérzés fejlettségében és ezzel bizonyos jogi publicitás kialakításában, másfelől pedig az intézményeknek, általában az autoritativ tényezőknek tiszteletében, a hozzájuk való szívós ragaszkodásban nyilván

nul. A magyarságnak ez a jogi szellemmel átítatottsága avatta őt a saját maga tudatában is jogásznemzetté és kétségtelen, hogy a nyelv és a közös történeti sors mellett éppen ez a jogi ethosz volt mindig a magyarság harmadik nagy közösségösszekapcsoló tényezője. A jogérzék úgyszólván nemzeti erényszámba megy, a törvényt magyarázat és a hozzá szükséges retorikai készség az egész magyar közéletre ráüti bélyegét és semmi sem képes a közösség lelkében oly erős visszhangot kelteni, azt viharos megmozdulásokra rábírní, mint valamely jogforrásra való hivatkozás. A makacs kitarítás a jogi álláspont mellett, a puszta jogi formáknak gyakran az élettől és a szociális követelményektől is független, vagy éppen ellenükre való érvényesítése a magyar történetnek lényeges alkotó mozzanata. Ebben a jogi formalizmusban pedig, bármilyen közvetlen vagy közvetett hatások alatt fejlődött is, félreismerhetetlenül a latin jogalkotás szellemi típusa nyilvánul meg. Erre vall elsősorban ethoszformáló jellege, amely csakis ott található még fel, ahol a latin jogérzék csorbíthatatlanul tovább él (mint pl. a franciáknál). Erre vall a kontraktív nemzeti érdekek a jogfejlődésben kezdettől fogva uralkodó szerepe, vagy más fordulattal kifejezve: az önző, minden humánus-expanzív szemponttól mentes osztály-, illetőleg rendi érdekek a nemzeti érdekekkel való azonosulása, aminek megfelelőjét szintén csak a latin magatartásban lehet feltalálni. S végül erre vall a magyar jogfelfogásnak kirívóan harcias jellege, amely könnyen érthető abból, hogy főként az ellenzéki hagyományok sodrában fejlődött, amely azonban éppen harciasságával ismét a római *ratio scripta* rendszerében tükröződő harcias, katonai szellemre emlékeztet. Hogy a magyar jogalkotásnak ez a lélekrokonosága a latinnal nem a római jog átvételének volt a következménye, arra talán felesleges is külön rámutatni; semmi sem bizonyítja ezt jobban, mint az a körülmény, hogy éppen ott, ahol a római jog befogadása végbement (mint pl. a német-ségnél), a jogi magatartásnak ezek az említett vonásai nem alakultak ki. Ez a tipológiai hasonlóság nyilván a magyarságnak eredeti habitusából, életmagatartásának sajátos irányából származik, amely ebben a tekintetben önként a latinnal megegyező életformák kifejtéséhez vezette; emellett azonban

úgy is szemlélhető, mint az évszázadok során a latin kultúra egészével átítatott, a latinitáson az élet minden megnyilvánulásában eligazodást kereső magyar szellemnek éppen a jogélet terén mutatkozó következménye.

Az a szívós erő azonban, amely ebben a jogi formalizmusban rejlik, csak addig bizonyul elégségesnek, amíg a feltartóztathatatlan és folyton új tartalmakat gerjesztő életnek egy hirtelen kirobbanása szét nem fészíti. És itt ismét a magyar sorsnak egy paradoxona tekint reánk: a magyarság létének nagy összeforrasztója, megkötője, konzerváló tényezője ez a jogi formalizmus, — de ugyanakkor minden történeti katasztrófájának is előidézője, vagy legalább is ebben jelentékeny közrehatója. A fejlődés folytonosságát ugyanis a formák csak akkor tudják biztosítani, ha helyet adnak a folyton megújuló életszemléletnek. Kell ezért a formákat fenntartó akarathoz egy megoldó akarat, amely a formák jelentésváltozását lehetővé teszi, úgy, hogy ezzel a jelentésváltozással maguk a formák is lassan átalakulhatnak. A magyarságnál azonban éppen ez a megoldó akarat hiányzik. Annyira bízik a formákban, hogy velük a soha előre nem látható élethelyzeteken is uralkodni akar s miközben rákényszeríti őket a közösség egész organizmusára, nem veszi észre a változó idők méhéből a feje fölé gyülekező fellegeket. Végül is a helyzet bizonyul erősebbnek, mint a formák, amelyek közt önmagát ejti el; a felkavarodott élet árja pedig szétdúlja azokat a formákat is, amelyek fennmaradásának igazi biztosítékai s akkor ebben az elesettségében csak kemény erőfeszítés és harc árán sikerül hozzájuk visszatérnie. Ezért mutat a magyar élet, konzervatív jellege ellenére örökös zökkenőket, mély, szinte áthidalhatatlan hasadásokat; ez az oka, hogy minden új mozgalom és szellemi átalakulás csak elszigetelt egyeseknek tisztán lelkiállapotbeli kifejezéséig jut el s rendszerint az is marad mindvégig, a valóságba nem kapcsolódik, a teljesülésig nem jut el, hacsak akkor nem, amikor már késő. S itt van a nyitja egyúttal annak, amiért ezt a jogi formalizmust a bőszültség variánsának neveztük. A bőszültség szemlélettelensége nyilvánul ebben a formalisztikus hajlamban („struccpolitika“), amely kerüli a dolgok mélyére hatolást, a meglevőből az előretekintést, amely keresve-keresi az érveket, amikkel

elégedetlenségének hangos kifejezést adhat, de ugyanakkor megelégszik a kéznélfekvővel és pillanatok formális vívmányáért feláldozza a jövőt. Ez a formalizmus az, amely a magyarnál elvhűségnek látszik, mert századokon át energiája legjavát áldozza rá, de ami a valóságban csak formális impetus, kényszerű elvieskedés, a remény nélkül küzdőnek végvára, amelybe magát befészkelve csak a leskődő kudarcot igyekszik feltartóztatni. Elbujdosás a formák mögé, hogy ellentétük az élettel valamiképen ki ne pattanjon. De az ellentét előbb-utóbb mégis csak kipattan s — balvégzetünkre mindig akkor, amikor kívülről is ugrásra kész, lakmározó kedvű népek támadása fenyeget, amelyek ezt az ellentétet azután busásan felhasználják ellenünk. S akkor a bujdosó magyar előszállingózik rejtekhelyeiből és ősi függetlenségi vágyától űzve, felcseréli a formát a karddal és harcol ismét kénytelenségből, a csüggedésben is daccal, megfogyatkozva is nótásan, valóban mint „a regéknek ősi népe, — átugrik Sorsot, Jelent, Voltat“.

3. Corpus Sacri Doloris.

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

Zrínyi, Afium.

Költőinknek és minden nemzeti heroszunknak állandóan visszatérő, busongó motívuma, hogy a magyarságot a végső elmúlástól mindig csak csoda tartotta, óvta. Csoda, hogy ellenséges népek gyűrűjébe fogva, az egyetemes látóköri élettől magunk is elzárkózva, a függetlenségért vívott örökös harcok közt szétszóródva és megfogyatkozva, magunkat ámítva és egymással torzsalkodva, mégis fennmaradtunk, hogy „él nemzet e hazán“. Csoda, hogy sok katasztrófánk és odvas bűneink ellenére, rossz helyre téve és rossz vérrel megátkozva, mindig volt valamilyen szent erő, amely a letarolt életet újra kinövesztette és a csapzott magyar arcot felemelte, amely úgyszólván helyette győzött.

Csoda valóban. De ez a csoda itt él közöttünk, nem rejtőzködő csoda, nem évszázadokban egyszer megmutatkozó

jelenés, sőt inkább állandó valóság, készenlét, amely a bűjdosásra juttatott, már-már távozó magyart a túlsó partról is visszaszólitotta és itt tartja magánál a nap ölelő szeme alatt. Ez a valóság pedig, ez az egzisztenciális csoda a magyar szellemnek, a magyarság életmagatartásának sajátos *objektívációja*.

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

Ebből a felfogásból és vádból is ismét egyszer a jellemző magyar kishitűség tör elő, amely, ha egyszer finitizmusára ráeszmél, okvetlenül másokhoz akarja mérni magát és mindig attól tart, hogy ebben a viszonylatban könnyűnek találhatik, — ahelyett, hogy a maga kultúrájának sajátos vonását is a finitisztikus előfeltevések irányában keresné. Mert ahol van jellegzetes közösségélmény, és ennek az élménynek a közösség szellemét jellemzően kifejező formái is kialakultak, ott természetesen ennek az élmény—kifejezés egymásravezettségén alapuló magatartásnak objektívációi is a magatartás sajátosságának bélyegét fogják magukon viselni. De épp ezért nem szabad azon erőlködni, hogy a finitisztikus életmagatartás a stilizatorikushoz, a humanisztikushoz vagy a végtelenség daimoniájától megszállt-hoz hasonló kultúrát mutasson fel, vagy hogy kultúrája ezek irányában fejlődjék. Klasszikus monumentalitásra, világimperiumra a magyar már magatartásának adottságánál fogva épp oly kevésbé törekedhetik, mint a latin mértékre vagy a germán autonómiára.

Ami a magyar szellem minden objektivációjára mélyen jellemző s egyúttal a többi európai kultúráktól sajátosan megkülönbözteti, az a nemzeti öntudat és a vallásosság egészen magábanálló összefogódottsága, kölcsönös egymással átítatottsága. Ha azonban ezt a sajátos viszonyt mint az objektiváció jegyét hozzámérten akarjuk értelmezni, akkor a két fogalomhoz csak nagy elővigyázattal szabad hozzányúlnunk. S ekkor mindenekelőtt meg kell állapítanunk, hogy a nemzet fogalma itt nem azonos a modern nacionalizmussal, amely a XIX. század folyamán alakult ki s bár romantikus talajban fogant, létrejöttében mégis kiváltképpen racionális-liberális eszmék működtek közre. Ez a nacionalizmus adott kultúrhelyzetben a magyarságnál is fellépett és kultúrájának kétségkívül új szint is adott; amit azonban itt értünk nemzeti öntudaton, az sokkal régiebb keletű, úgyszólván a magyarság történetbelépésével egyidejű és elsősorban európai elszigeteltsége, szoros egymásrautaltsága élményéből forrott ki, abból a tapasztalásból, hogy mihelyt az „országgyepüket“ átlépi, menten idegen szellemmel és elenséges indulattal találkozik. Ez a közösségi kapocs, amely tisztán a közös leszármazás, a közös múlt és a politikai, társadalmi és gazdasági széttagoltságon keresztül is közös életérdekek védelmében erősödött, fejlesztette ki a magyarság nemzeti öntudatát. Ezért kell belőle mindenekelőtt kizárunk azt a vonást, amely a modern nacionalizmusra talán elsősorban jellemző s amely vele együtt fejlődött, vagy inkább, amelyen fejlődött maga a nacionalizmus is: t. i. az individualitást. A magyarság nem nemzet-individuumnak, hanem nemzet-közösségnek érzi magát, vagy más szóval: nemzeti öntudata kialakításában nem a maga sajátos, őt más nemzet-egyénektől megkülönböztető jellemére való ráeszmélés és e jellemének megfelelő életkifejtés akarata, hanem vérségi, közösségi, organisztikus tényezők hatottak közre. Ez utóbbi jogán nevezhetnők ezért népi öntudatnak is, ha viszont ettől meg nem különböztetné az, ami éppen a nemzeti eszme különös ismertetőjegye: a határozott politikai tendencia. A magyarság nemzeti öntudata tehát befelé a folytonos külső nyomás alatt megedződött közösségi érzésen, kifelé pedig ennek a közösségnek, mint belső egységnek politikai akaratán alapszik.

S a vallásosságon, amely ezt a nemzeti öntudatot át- és átszövi, úgy hogy ez maga is — legalább koronként — a vallásosság formáiban jelenik meg, közvetlenül és kizárólag ismét nem szabad sem sajátos értékélményt vagy eksztatikus végtelenségsóvárgást, sem pedig naiv-praktikus jámborságot vagy mélyebb dogmaalkotó, a lelki követés útját fogalmisággal aláépítő hajlamot értenünk. A magyar egyáltalában nem nevezhető a vallásos hatások iránt különösebben fogékonynak. S ha nem is oszthatjuk azt a gyakran vallott felfogást, hogy a józan magyar lelki talaj a vita spiritualis számára alkalmatlan, viszont nem tagadható, hogy a vallásosságnak, mint személyes istenkeresésnek költői és művészi kifejezése nálunk eléggé ritka. Mégpedig ritka nemcsak azért, mert a vallásosság formái nálunk átvettek, nem eredetiek, nem a mítosz, a tradíció vagy a nemzeti becsvágy (mint pl. a gallikanizmusnál) irányában nőttek, hanem kiváltképen azért, mert a magyarság vallásossága inkább a kultikus megkötés jegyében, a kegyelemszerűnek áhítozásában alakult ki, mint belefogódzás egy állandó, örökkévaló, feltétlen rendbe, amelynek tagjaként érzi magát és amely létének normát s ezzel biztonságot nyújt és eloszlatja konfliktusait. Ez a szakrális megkötés pedig egyszersmind a nemzeti integráció kovásza: a kultusz formáiban találnak nemzeti öntudat és vallásosság egymásra.

Mindamellet magában véve még a nemzettudatnak ez a szakrális áthatottsága sem végképen jellemző a magyarságra. Nemzeti eszme és vallásos formák illetően egygyéforrottsága másutt is feltalálható. A franciák nemzeti öntudata is nemcsak misztikus eredetű (Jeanne d'Arc), hanem minden történeti változáson, felvilágosodáson, forradalmon, radikalizmuson és laicizmuson keresztül is éppen a katolikus vallásosság formáin vált határozottá. Az anglikanizmus szelleme épp úgy élesztője a brit nemzeti öntudatnak és világhatalmi törekvéseknek, mint ahogy a német lutherizmus is mindig újból hajlandóságot árult el arra, hogy a nemzeti eszmével azonosuljon. Mindez azonban csak a magatartás formáiban nyilvánul meg és legfeljebb a nemzeti hivatástudat kifejlesztésére volt befolyással, az objektiváció jellegét azonban egyetemesen nem határozta meg, csak mint motívum tükröződött benne. Ezzel szemben a magyarságnál

a nemzeti és a vallási eszmének ez az összefogódzása valószínűs objektívációvá érett ki, itt ennek úgyszólván megfogható, intézményes, szervezeti nyoma van, amely a kultúra egészére kisugárzik és azt egyértelműleg meghatározza: t. i. a nemzet teste, a *corpus Hungaricum* és ennek szimboluma, a szent korona, amely magát a nemzettestet is valósággal szakrális jellegűvé avatja.

Corpus sacrae coronae. Több ez, mint pusztán organizatívus alkotmányjogi fogalom, mint állami létünk alapelve, ahogy főként Werbőczy megformulázása alapján szoktuk tekinteni: az egész magyarságnak egységes, élő összeforradása ez egy szimbolikus erőben, amelyet úgyszólván önmaga fölé emelt, hogy soha ki ne szakadhasson belőle, valóban objektívált, tárgyiasított, hogy vele megkösse magát. Az örök magyarság szimboluma ez; a honi földre borulás, hit az örökké megtépett, örökké megcsonkított *corpus* végül mégis diadalmas restitúciójában. Ezért ne keressük, hogy hogyan fejlődött ki, egyáltalán mióta él bennünk és idők folyamán minő átalakuláson ment keresztül. Bizonyára idegen hatások is közreműködtek kifejlődésében, ez azonban éppenséggel semmit sem von le lényegének jelentőségéből. Elvégre a *sacrum imperium* eszméjének sajátos német jellegén sem változtat semmit az a tény, hogy gyökérszállai Szent Ágoston államelméletébe vezetnek vissza. A középkor szakrális államfelfogása általában mindenütt, ameddig a Kereszt hatalma elért, feltalálható és minden népközösség, amely az egyetemes *corpus christianum* tagjává lett, szükségképpen charizmatikus alapon fejlesztette ki állami létét és ennek értelmében egész kultúráját. (L. ehhez a *Preludium* III. 3. fejezetét.) A társadalmi erők alakulása is, éppen e szakrális szemlélésmód hatása alatt, Európában mindenütt nagyjában azonos folyamatot tüntet fel, legfeljebb a formák kialakulásának időrendjében mutatkoznak eltérések és ennek következtében kétségtelenül a helyi viszonyok szerint bizonyos módosulások is. Ezért az analógiák természetesebbek, mint ahogy természetes az is, hogy amely közösség később kapcsolódik az egyetemes *corpus christianum* szervezetébe, az a szakrális formákat nemcsak későbbben fejleszti ki magában, hanem ezeknek immanens feszültségét is megérzi. Vagy más szóval: minden recepció csak bizonyos előfeltételek alapján

következhetik be s minden recepciónak megvan a maga szükségképi menete és tartama; egyetlen közösség sem kapcsolódhatik be úgy egy már fejlettebb egyetemes szervezetbe, hogy egyszerűen lemásolja azt, amit ott talál, hanem magának is végig kell csinálnia azt a fejlődést, amit a recipiált formák hordozója végigfutott és erre kétségkívül bizonyos időre van szüksége; ámde ez a fejlődési menet mégsem egyszerűen más talajra átlántált ismétlődés, mert eközben már érvényesülnek a folyton újraalakuló élet kicserélt szemléletformái is és ezért, amit a recipiáló közösség létrehoz, az mindig bizonyos tekintetben már színhézise réginek és újnak, átvettnek és sajátlagosnak. Így kell érteniünk a szentkorona-eszmének, mint az élő magyar corpus, mint a nemzeti összlét szimbolumának kialakulását is: benne a charizmatikus államszemlélet sajátosan szövődött össze az elsősorban honvédelmi szempontokból kifejlődő rendiség szellemével. Mindkettő eredetében kétségkívül Nyugat felé mutat; ámde ami a latin-germán kultúrközösség számára egy hosszú, százados fejlődés betetőzése, végpontja, az nálunk éppen későn érkezetttségünk következtében a kibontakozás friss fermentuma. A sacrum imperium a XIII. század derekán szétbomlik; léte ezután már csak fikció, mint ahogy pusztá fikció a francia vagy az angol királyi hatalom szakrális jellege is. Ezzel szemben a magyarságnál nem fikció, hanem egyre jobban erősödő valóság. Ezzel mentett meg a magyarság a szakrális alapjaiból mindinkább kivetkőző Európa számára több mint félévezreden át egy „középkori“ szakrális eszmét, amelyet nemcsak élt, hanem fokozatosan fejlesztett és tágított, úgy is mondhatnók: a modern formák számára is rugalmassá tett. Hogy ez mit jelent, azt különösen ma tudjuk csak kellőképen méltányolni, amikor a végképen racionalizálódott Európa úgyszólván minden tagjában vonaglik és amikor a legmerészebb történeti kísérlet is a középkor szakrális kötöttségéhez valamiképpen hasonló létforma megvalósításán munkálkodik. Ez az a nagy csoda a magyarság életében, amely a szétszóródástól mindig megóvta, de egyben oly lökőerőt is adott maroknyi népiünknek, amellyel szemben a modern, nyugati alkotmányjog alapjára helyezkedő ellenfeleink végső eredményben épp oly tehetetlenek voltak, mint régebben a Kelet autokratikus hatalmai.

De hogy ez a misztikus csoda kialakulhatott s hogy az avultságnak, a rendiség maradványának vádját mindig sikeresen kivédhette, ehhez két — tulajdonképen a magyar sors tragikus voltából folyó — körülménynek kellett közrehatnia. Az egyik ilyen körülmény a magyarság sajátos életmagatartásának, a finitizmusnak irányába mutat. Mint ahogy a német vándor a *sacrum imperium* eszméjét a maga végtelenségvágya értelmében objektiválta, úgy a *sacra corona teste* a „bujdosó” magyar finitizmusának szükségképi objektivációja. Idevetődve a latin-germán kultúrterület peremére és bekebelezve az egyetemes *corpus christianum* szervezetébe, mint ujonnan és későn jött idegennek mindig tapasztalnia kellett magárahagyottságát. Hiába volt szent és bölcs királyok nagy hívása, hiába a nemzet áldozatkészsége, Európának a magyarság mindig csak „mellékes” volt, gazdagon terített asztalánál számunkra mindig csak morzsák jutottak, a valóságban nem tartottak soha bennünket a *humana civilitas* teljes értékű tagjának. „Semibarbari” voltunk nemcsak a nyugati krónikások szemében, hanem általában a Nyugat köztudatában is. Ez a fájdalmas tapasztalás (amelyet azóta is egészen napjainkig mindig újból kell tennünk) mindemellett nem csábította hűtlenségre a magyarságot az Európa-eszmével szemben; nem vált szkizmatikussá, nem fordult el azoktól a formáktól, amelyekhez már egyszer hozzászögödött, hanem abban a mértékben, amint ezek a formák elmélyültek, irányuk sajátosan chthonikus jelleget öltött: a faj, a vér, az ösztönös együvé tartozás, a népiség sugallata vált bennük uralkodóvá. Lehet, hogy ebben a folyamatban a primordiális idők szelleme is megszólalt („vérszerződés”), ezt azonban kétségbevonhatatlanul nem tudhatjuk. Bizonyosnak tekinthető azonban, hogy a középkor egyetemes szakrális szemléletében osztozva és mégis a maga árvaságát, örök egyedüliségét tapasztalva, a magyar szellem objektivációs iránya is sajátosan befelé, nemzetfelé fordult és ezzel a középkori univerzális jellegű vallásos szimbolika mindinkább ráirányult a nemzet testére és a honi földre, amelyen ez a nemzettest élt és ezt magát is valósággal szakrális tiszteletben részesítette. Csak ebből a sajátos befelé fordultságból érthető meg, hogy a szentkorona-eszme, mint az állam, mint az egész élő nemzettest szimboluma, olyan korokban is dia-

dalmasan ellenállt minden támadó törekvésnek, sőt továbbfejlődésre, kitágulásra alkalmasnak bizonyult, amikor maga a magyarság is lelkében már modernné vált, mondhatnók szekularizálódott. Mi sem világítja meg ezt jellemzőbben, mint a magyar kálvinizmus magatartása. Benne újból egyetemes eszme öltött tisztán nemzeti jelleget, még pedig nem úgy, hogy az átvett nemzeti szellemben alakította — ebben valóban nem volna magyar sajátosság, — hanem inkább, hogy kizárólagosította, úgyszólván kiszakította a vallásos univerzalizmus közösségéből, tehát „finitizálta“. S ez a kálvinizmus, amely lényegileg minden szakrális immanenciát száműzött, mint „magyar vallás“, épp oly híven ragaszkodott a nemzettestnek ehhez a „középkori“ szakrális felfogásához, mint ahogy később a liberalizmus is az eszmének csupán kereteit tágította, de misztikus alapjaihoz nem nyúlt.

A másik körülmény, amely a szentkorona-eszmének, mint a magyar szellem jellemző objektivációjának keletkezését indokolja, a magyarság történeti helyzetében volt adva. Ismeretesek azok az állapotok, amelyek a szentkorona-eszme tételes megfogalmazása idején a nemzetet a teljes szétszóródás felé sodorták. Lehet, mint említettük, hogy a nemzettestnek ebben a misztikus-szakrális felfogásában, amely a szentkorona-tan objektivációjára vezetett, ősi ösztönök, „földszagú gondolatok“ működtek közre; lehet, hogy benne a középkori organikus államelméletnek csupán a sajátlagos magyar viszonyok szerint kialakult válfaját tekinthetjük; bizonyos azonban, hogy akár mint ethosz, akár mint politikai elmélet, a tizenkettedik óra küldötte volt, amely a végszükségben az ország és a nemzet egységét őrizte meg. Amit a patrimoniális államszervezet korában a nagy személyiség — egy Szent István vagy Szent László — megköthető ereje véghez tudott vinni, annak szerepét most átvette a tárgy, a megköthető személyes erők objektivációja: a szentkorona. S az objektiváció itt is, mint mindenütt és mindenkor a világon, erősebb megköthető hatalomnak bizonyult a legrátermettebb, a legbölcsebb, sőt a legszentebb személyiségnél. Mert amikor a nemzet szétesése Mohács után bekövetkezett, a nemzettag-ság eszméjével szinte történetfelettien összetartotta, átfogta a magyarságot, megőrizte önmagának, de egyúttal megőrizte a Nyugatnak is. Ezzel a nemzetmentő, létbentartó

missziójával vált a szentkorona eszméje a magyarságnak valóban csodaszerű léttényezőjévé. Itt teremtett a magyar szellem magának metafizikát, a maga önnön sorsában juttatva kifejezésre a változatlant, az örökkévalót a változóban és mulandóban. Valóban demiurgikus hatalom ez, amelyből a földnek és az ősöknek szelleme szól hozzánk. Állandó jelenvalósága annak, ami egyszer történetileg lett s ami megtartja érvényességét minden újonnan keletkezőben is. Ezért nem képes a magyar a maga multját, mint fejlődést, mint állandó levésnek folyamatát szemlélni. Mindaz, amit a magyarság a maga történeti élete folyamán létrehozott, valamiképen erre a misztikus, történetfelettileg egyesítő eszmére mutat vissza: egész kultúránk ennek az objektivációnak magva körül gyűrűződött és ennek a kultúrának minden provinciája és alkotása arról tanúskodik, hogy számunkra a jelen mindig a múlt hagyatéka és a múlt viszont mindig a jelen akarata.

Ez az állandóságtudat pedig (s itt gondoljunk egy pillanatra ismét a jellemző magyar finitizmusra) félreismerhetetlenül egy klasszika felé mutat, vagy legalább is egy klasszika kifejlődésének lehetőségét adja. Mindenesetre egy finitisztikus szellemű klasszika lehetőségét, amely azonban éppen ezért még csak zártabbá és feszültségektől mentesebbé, egyenletesebbé alakulna, amelyben közösségi életforma és történeti sors valóban szerencsés összhangban símulhatna egymáshoz. De mindjárt jegyezzük meg: ez a klasszika a magyarságnál mindamellet nem alakult ki soha. S itt van a rokon vonás a német vándorral, aki, bár homlokegyenest elentétes lelki előfeltételek alapján, szintén nem jutott el soha a klasszikáig. Úgy látszik, a vallásos eszmére csak univerzalisztikus irányban épülhet fel klasszika (mint ahogy azt a középkori kultúra példája jellemzően mutatja); a tisztán nemzeti alapra helyezett szakrális eszme ellenben klasszika létrehozására meddőnek bizonyul. Mint ahogy a *sacrum imperium* eszméje is csak ideig-óráig valósulhatott meg s mihelyt a többé nem univerzális, hanem sajátosan germán lélek végtelenségvágya bűgött fel benne, szét kellett esnie: úgy a magyar *sacra corona* eszméjének tartós megvalósulását is mindig végzetes gátlások akadályozták meg. A németet le-törtéte útjában a klasszika felé a *hybris*, a végtelenség mohó,

ellenállhatatlan vágya; a magyart pedig ugyanezen az úton feltartóztatta a bujdosás kényszerűsége, a szükösben való megtorpanás.

Amikor az újkor hajnalán kialakul nálunk a szentkorona tana, megmentve számunkra a középkor szakrális államszemléletét, akkor adva volt benne minden lehetőség, amely idővel egy magyar klasszika kifejlődésére vezethetett volna. Ámde alig alakult ki, bekövetkezett a nemzet nagy esése; a szétdarabolt magyarság a szimbolum által tudatban egységes volt ugyan, de a rásúlyosodó valóság magát a szimbolumot feltartóztatta, megakadályozta, hogy a klasszika felé fejlődjék. Ez a szimbolum tehát mindenesetre átfogott és összekapcsolt, de nem volt, nem lehetett több, mint éppen csak szimbolum, mert a teste, az amit szimbolizált, csonkult volt és tagjai ezer sebtől vérzettek. A valóságban nem a szentkorona élő egészének vagyunk már tagjai, hanem csonkultán, majd később restituálva, egy kiterjedt, egy tisztán racionális indítékokból összetartott birodalomnak eleme, — rész csupán más, idegen részek között. Századokon át ezt a *corpust* „*ad normam aliarum provinciarum*“ kormányozták. Magát a nagy szimbolumot is eközben folyton az a veszedelem környékezi, hogy hovatovább pusztá fikcióvá váljék, arra a sorsra szánva, ami elérte a nyugati nemzetek szakrális államkoncepcióit is. S ebben az állandó feszültségben, amikor mintha magát a szentkorona-eszmét is időnként a vándorlás motivuma szállta volna meg; amikor a nemzettestben fő és tagok, sőt tagok a tagokkal kerültek egymással szembe; amikor a szimbolum majd a védekezésnek és ellenállásnak ihletője, majd pedig a támadásnak kényszerű célpontja volt, a magyarság elmulasztotta, szükségképen el kellett mulasztania a klasszika pillanatát.

A klasszika tehát nem születhetett meg a magyarságban, mert életforma és sors szétesett egymástól, még pedig épp akkor, amikor az életforma már kierlelte magából egy lehetséges klasszika eszméjét. Ez az eszme azonban a körülmények gátló hatása folytán szükségképen politikai és közjogi keretek közt rekedt, küldetése kimerült a nemzet önvédelmi megszervezésében; s kétségtelen, hogy akár mellette állt a magyarság, akár — látszólag — vele szembe fordult, végeredményben mindig az a nagy egyesülésvágy, egység-

vágy hevítette, amelynek éppen ez az eszme a megtestesítője. De a végső, a reális egyesülés — ami épp egy klasszikában juthatott volna kifejezésre, — nem sikerült. Innen, hogy mindabból, amit a magyar szellem történeti élete folyamán létrehozott, valamiképen mindig az „örök egyedüliség bús titka zug“. Rokontalanság, vergődő árvaság, önmagát el-emésztés kíséri a magyar alkotások útját és még a legnagyobbak is, akiknek megadatott, hogy a magyarságnak ezt a tragikus sorsát kifejezésre juttassák, csak magányos élményükként zenghetik el, felsírásuk árva szózat, amelyre csak részvétlenség felel. S ez a sorvasztó tudat, hogy nekünk semmi sem sikerül, még ott sem, ahol a lehetőségek megvannak hozzá; hogy nincs hova bekapcsolódnunk; hogy itt meddő minden „nagy gerjedés“ s így a csodavirágnak is a magyar ugaron parasztsályaává kell lennie, — ez fakasztotta ki mindig újból s valóban nem a legutolsókban az elbújdosás vágyát. Valamiféle ősi pogány honvágy tör elő ebből a bújdosási vágyból; a „békétlen Koppány, hunn ördögök fia“ folytonos feltámadása ez; lázadás a corpus sacrae coronae eszméje ellen, öntestünkbe marás, de éppen a magyar corpus iránt érzett végzetes szeretetből. Minthogy a sacra corona jegyében nem sikerül önmagunkat megvalósítanunk, általa nem tudunk nagyot és világraszólót alkotni, a benne kifejezésre jutó egység híján pedig türhetetlen a magyar sors, azért el, — el az erdőkkebe, berkekbe, nádasokba, ahol nem lát a napfény; el az idegenbe, ismeretlen vidékekre, amerre a darvak szállnak ősz idején; el távoli meszesességbe, túl a nagy hegyeken, ahol távozó, búcsúzó lépteink nyomát „hóval lepi bé a tél“, ahol a reményvesztettségnek nincsen tanúja, és ahol végül is nagy pihenésben lehet észrevétlenül eltűnni, elenyészni, vezekelni, megváltani, talán ujjászületni . . .

Ez a menekülés a létből a nem-léthez, az énnel ez a feladása, önelengedése, odahanyatlása az árnyak szűk ölébe, ez a folytonos kifelé menés, távozás, végsejtelmekkel teli bucsuzás, amely azonban még csak fokozza a hazavágyást és a szeretetet az elhagyottak iránt: ez adja a magyar alkotásoknak örök romantikus jellegét. Amióta magyar dal szól magyar költők ajkán, Balassitól, Zrinyitől, a kurucoktól kezdve Csokonain, Vörösmartyn át egészen Adyig: a bujdo-

sásnak ez a romantikus motivuma tér vissza mindig újból és az idők minden változásán keresztül is szinte fájdalmas állhatatossággal. Nem a német romantika „kék virága“ ez; testetlen sóvárgás a végtelen után. Inkább nagyon is valószínű, nagyon is földszélyű, szinte kézzelfogható végzetvállalás, a vis inertiae tudata, beletörődés abba, hogy az idő kirostál bennünket, hogy nincs menekvés, „lombosan, virágosan kell, hogy elpusztuljunk“. Szentkorona voltunk, vagy legalább is akartunk lenni, egész corpus, de vagyunk törtétest, vérző, szétmarcangolt tagokkal: Corpus sacri Doloris.

A bölcs mérték és harmónia, a sacra corona eszméjének klasszikus varázsa minden biztonnyal hiányzik ebből. S mégis: valamiképen, mintegy távoli bércek mögül, ennek szellemét idézi. Bújdósásra vagyunk kárhozotva, „húz a Haláltól“, rendre ki-kiszakadunk a misztikus corpusból. Ez már egyszer történeti rendeltetésünk, ha tetszik, átkünk: mióta itt vagyunk ezen a földön, sohasem lehetünk egészen itthon. Ámde rendeltetésen túl, úgyszólván történetfelettigél a misztikus corpus eszméje, amely az elbújdósottakban is ébrentartja a visszatérés vágyát és úgy tekinteti velük a bújdósást, ahogy népmeséink bújdósó hősei tekintik: mint megváltást az átok alól. Ezzel azonban a bújdósás is némiképen szakrális jelleget ölt. A magyarnak ki kell bújdósnia azt az organikus egységet, amelyet a szentkorona eszméje szimbolizál és amely — a bújdósás ideje alatt is, az idegenben és a sötétségben is átfogja őt, nem ereszi el, hanem úgyszólván maga felé vonzza és világít neki. Tehát szent bújdósás, mert végül is belőle fakad a megváltás... Ebből érthető politikum és költészet örök, szinte elválaszthatatlan kapcsolata a magyar kultúrában. A költészet: ez mindig elbújdósás a politikai realitás elől, de soha ki nem lobogó vágy a nemzettest szent egysége után. Ezért joggal mondhatjuk, hogy egész kultúránkat ennek a bújdósó költészetnek romantikus szelleme határozza meg, „csupa legendák és jelek“, csupa utalás a végzetre és a közlő halálra. De „legendákon és jeleken“ felül ott lebeg — talán csakugyan utolérhetetlenül, talán soha meg nem valósíthatóan, ám mégis irányítólag és determinálóan, — a szentkorona klasszikus eszméje. A magyar szellem tehát nincs — mint ahogy a németről mondtuk — folyton útban a klasszika felé, hogy egy várat-

lan pillanatban azzá váljék, hanem csak mintegy a tulsó partról, a vergődésből, a bújdosásból tekint feléje, tudva, hogy mint Platon barlangbazárt, bilincsbevert emberei, csupán időnként elsuhanó árnyát pillanthatja meg.

Corpus sacri doloris. Alig hogy a magyar megtelepül ezen a tájon, bújdosás lesz az osztályrésze. Testét örökké sebek borítják, tagjait folyton a széthullás veszedelme fenyegeti. Amióta Európával egy szakrális eszme alapján sorsközösséget vállalt, ennek jegyében soha sem sikerült önmagát tartósan megvalósítania. Csak történeti pillanatokra. Szent István, Szent László, III. Béla, Nagy Lajos, Mátyás, talán még a kiegyezés utáni kor ezek a pillanatok, amikor mintha rövid időre megszűnt volna az átok és az eszme magyar testté válhatott. De csak, hogy utána menten el is vesszen és a bújdosósors töltse be a századokat. A megvalósulásnak e ritka pillanatait nem tekintve, nem a szentkorona corpusának vagyunk tagjai, hanem a fájdalomé. Könnyben, kinlódásban, aszályban vagyunk élő test, megcsonkultságunkban függünk össze egymással, akár akarjuk ezt a tagságot, akár nem. A valóságban a sacer Regni Dolor, az ország szent fájdalma a magyarság összlétének igazi szimboluma, kereszút, töviskorona..., de épp ezért a megváltásnak is az ígérete. Mert reménnyel élteti a csonkult valóságot és őrzi a széttépett tagokat egymásnak.

4. Gens sui prodiga.

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

Bujdosó ének a XVII. század végéről.

Talán sehol sem vagyunk közelebb a fogalmi kifejezhetőség szélső határaihoz mint ott, ahol az életforma változásának, a magatartás módosulásának nyomait akarjuk felkeresni. A lelki alaprétég még aránylag mindig könnyebben hozzáférhető: történeti sorsból és költői alkotásokból szinte egyértelműséggel tekint reánk és bár ez a lelkiség mint éppen

a magyarságnál is, néha elszikkad, vagy elfödik jövevény rétegek, azért mindig újra s újra felbuggyan és talán váratlan, mégis ősi jellegében mutatkozik meg. De hol érhető utól ennek a léleknek kitágulása, úgy amint az idegen lelkeséggel való találkozásában, a más szellemmel elvegyülésében ötvöződik s amely legtöbbször épp ott, ahol igazán áttörő, egyszersmind leginkább észrevétlen? Mert az ismert szólam, hogy a lélek az átvettet mindenkor a maga módján dolgozza fel, még semmit sem magyaráz; itt az életforma változásának minden elképzelhető irányban lehetősége nyílik, az egészen önálló magatartástól a más életformába beilleszkedésig, a tudatos továbbfejlesztéstől a pusztá másolásig. A látszólag legeredetibb feldolgozás is lehet csupa függés és kiszolgáltatottság, mint ahogy másfelől az utánzásban utolérhetetlen hajlékonyság nyilvánulhat. S az sem hagyható figyelmen kívül, hogy maga a már módosult életforma is alapvetővé, mondhatni autochthonná válhatik ismét; tanú rá a francia szellem, amely a latinitás kohójában nyerte el magatartásának sajátos veretét s így már történetbelépése tulajdonképpen asszimilációval kezdődik. Viszont a szüntelen recepció mellett is mindig kiütközhetik az ősi adottság, ahogy azt kiváltképpen a németiség fejlődési útja jellemzően mutatja. Általában egy közösségi életforma fejlődésének belső dinamikáját számtalan kívülről jövő, idegen tendencia befolyásolhatja olymódon, hogy egyszer begyökerezve, ennek eredeti jelentése mindinkább elhalványodik, talán feledésbe is merül, miközben maga a tendencia tovább él.

A magyar életmagatartás történeti alakváltozásának vizsgálatát mindezen felül különösen megnehezíti két körülmény. Az egyik a magyar lélek ősi finitizmusa, amellyel eleve elsorompózza magát a hatások elől. Megtermékenyülés és átalakulás eszerint tehát csak jóformán akarata ellenére jöhetne létre. S kétségtelen, hogy ez a küzdelem az idegen hatások ellen végigvonul a magyarság egész történetén, szinte napjainkig; azt lehet mondani, hogy akár közönyösségbe gubózva, akár szenvedélyes ellenállással, egyaránt csak szellemének ősi örökségét igyekezett megőrizni. De ugyanakkor — s ez viszont a sajátos magyar léthelyzet másik oldala — meglepően erős a nyíltsága, lelki készsége a külső hatások iránt. Ez a vonás is kezdettől fogva végigkísérhető a magyar élet

kiterebélyesedésében. Úgy látszik, mintha mindig kívülről várná és kapná az erőt, amelybe belefogózik és amelynek tendenciáival kereszteződve maga is átéli annak belső feszültségét és válságait... Innen a magyarságnak gyakran említett kettős arca, a „keleti“ és a „nyugati“, amely látszólag állandóan ellentétes irányba néz s ha mégis egymással szemtől-szembe tekint, gyanakvóan és megvetéssel teszi. Attila-álmok és Európa-akarát szegik egymás útját és törekszenek egymást kölcsönösen háttérbe szorítani. S ennek ellenére a két arcról, ha jobban odafigyelünk, mindig csak egy- és ugyanannak a léleknek vonásai olvashatók le; a két arc úgy egymáshoz tartozik, hogy egyiknek sincs a másik nélkül kifejezése. Nincs külön keleti és nyugati magyar; a dacosan elzárkózó, csakvédekező, mozdulatlan, öskényelmű, keleti-fajta magyar nem külön típus az előrelátó, európai minták után igazodó, új tartalmakat ojtogató, tágabb keretekbe beilleszkedő magyarral szemben. Valahogyan a kettő mindig egyszerre és egymásban van, talán már gyökereikben összefogóznak; a hagyományos gátlásaival küzdőnek mintegy lelkiismerete a „dal és szépség nyugtalan magyarja“ és viszont az európai öntudatúnak napkeleti álmokra van szüksége önmagában, hogy élni tudjon. Jellemzően kitűnik ez már abból, hogy oly gyakran egymás szerepét vállalhatják. A változás motivumai majd az egyik, majd a másik oldalon merülnek fel és ebből a szempontból a „nyugati“ szellem épp úgy lehet a tespedtség és ellenállás hordozója, mint ahogy viszont a sokat gáncsolt „keleti“ magatartás a megújulásé. Ez azonban épp azért válik lehetségessé, hogy a kétféle szellem nincs egymás mellett, hanem valóban egymást hatja át s ami esetenként még szembenálló és idegen, az a fejlődés további folyamán már maga is szerves része a nemzeti karakternek.

Ennek a lelki egybeolvadásnak és kölcsönös egymást-színezésnek azonban két oldala van. Kétségkívül neki tulajdonítható, hogy a nyugati szellem hozománya nem máz a magyar élet testén, nem kívülről ráarakódott kéreg, amely mögött egy teljesen másminő lelki adottság nedvei áramlanak, de nem is pusztá mintá, amelyre az Európába szakadt, exogen nép a valóság nyomása alatt kénytelen-kelletlen formálódik, hanem bensőleg, gyökeréből, végzetesen összenőtt vele, úgy hogy ha akarná, sem tudna többé elmaradni tőle. De ebből

ered egyszersmind a magyar szellem örökös ingatagsága és egyensúlyozatlansága is. Az ellenállás és a felejtés lelki bizonytalanságában indul meg a magyarság európai útja. Mint-hogy az ellenállás nem sikerült, a kalandozás emlékeivel együtt felejtenie kellett a pogány hagyományokat. Ámde a feledés sem volt teljes. Nem is lehetett az, mert amikor krisztianizálódott, vagyis európaisult, ez a keresztény Európa már maga is százados átalakulásra tekintett vissza, amelyet a nyugati latin-germán népek mind végigcsináltak, amelyből azonban a későn érkezett magyarság szükségképpen kiesett. Nem élve át az európai szellemnek ezt a tavaszát és a befogadásnak más lelki előfeltevéseivel közeledve feléje, úgyszólván csak kész eredményeket, leszűrt tartalmakat vett át, de nem vehette át az életformákat. Innen a paradox helyzet, hogy bár ezek az átvett tartalmak lassankint az ősi életformákat is átszivárogták és őket lényegükben áthasonították, mégis mindig újból, úgyszólván századról-századra kellett a nyugati szellemre önmagában ráeszmélnie és azt meghódítania. Ehhez járult az örökös védekezés szüksége, amelyet éppen akkor kellett mindig a Nyugat ellen kifejtene, amikor a tőle már idegen Kelet szorongatása még csak jobban ehhez a Nyugathoz kapcsolta, — de egyszersmind új vért és hatást is ömlesztve beléje, ismét a maga eredetére és ősi, nyíratlan szokásaira is emlékeztette. Ha tehát Nyugat és Kelet szelleme válhatatlan is a magyarban és örökké egymáson keresztül szól, mégis azt mondhatni, hogy ugyanakkor számára mindkettő csak eshetőség és alkalom és szüntelenül keresnie kell közöttük az egyensúlyt, lépésről-lépésre meg kell alkudnia velük, hogy belőlük valóságot formáljon.

Ez a sajátos léthelyzet avatta a magyarságot a közvetítés népévé Európa többi népe között. Közvetítő nemcsak abban a történeti szerepben, amelyre teljes tudatossággal először Széchenyi mutatott rá s amely szerint a latin-germán szellemnek és a graeco-szlavizmusnak, az „értelmiségnek” és a nyers hódítási váagnak összeütközését kell mérsékelnie. Mindenesetre ezt a szerepét is végzi, sőt végezte amióta erre a helyre került, bár kevés köszönetet nyert érte és önfelajánlásának jelentőségét éppen Európa oly ritkán és mindig későn látta be. Közvetít azonban elsősorban — önmaga számára. Különös fordulata ez a magyar sorsnak: az elzárkózásra

hajló, finitisztikus szellemű, rokontalan magyarság arra vállalkozik, hogy felvegye magába az ellentéteket és lázba ejtve tőlük, mindinkább elveszti faji kizárólagosságát, elszakad mintegy önmagától, szétszóródik, de ezzel egyszersmind kitágul és hajlékonyá is válik. Így lesz a finitizmus mellett a népi szétszóródás a magyar létnek másik, lényeges meghatározó tényezőjévé, amely a vérnek és az eszméknek keveredése folytán és nem utolsó sorban a körülmények kalapácsütéseire az eredetileg mereven ellenszegülő, a maga sáncaiból nehezen kimozduló szellemet az idegen hatások számára fogékonyabbá, hozzájuk alkalmazkodóbbá tette.

Az életformának ebben a lassú kitágulási folyamatában a legjelentősebb szerepe bizonyonnyal a latin-germán hatásoknak jutott. Mindenkor nehézségekbe fog ütközni azonban annak megállapítása, hogy mi benne a tiszta latin szellem iránya, s mi minősíthető tipikusan német befolyásnak. A magyarság a latin életforma hatását is inkább német közvetítéssel érezte meg; úgy mondhatnók, hogy a német szellemen keresztül kapcsolódott bele az Európát egyetemesen alakító latinitásba, míg közvetlen kapcsolata vele ritkább és főleg szűkebbkörű volt: olyan megtisztulást, aminőt például a németiség hozott magával Itáliából, a magyarság sohasem merített a latin szellemmel való közvetlen érintkezésből. De viszont másfelől a sajátos német ösztönzéseket is mindig a latin szellemen, kiváltképen ennek legtisztább médiumán, a nyelven átszűrve fogadta magába, amelynek iskolázó nyugalma kétségkívül a német végtelenségvágyat és a magyar szalmalángos nekibuzdulást egyaránt mérsékelte. A bölcs meggondoltság, az életlehetőségek józan felismerése, amely a „magát álmokban hintázni szerető Hunniában“ mégis mindig él valahol, ha talán sokszor csak a kritika formáiban is, bizonyonnyal elsősorban a latin szellem hatására vezethető vissza. Ezért téves nyomon jár, aki ezt a meggondoltságot a keleti ember szemlélődő, lusta egykedvűségével hozza vonatkozásba. Ugyan hol található fel Európán kívül ez a körülményeket mérlegelő, mindig kissé racionális életforma, melyik az a keleti nép, amely a világos, homálytalan, tömör és jól tagolt látást és beszédet kedveli és képességeit folyton új feladatokra és követelményekre beállítani tudja? Kétségkívül a magyarság sem jött készen ezzel a képességgel.

hanem történeti élete folyamán mindinkább elsajátította, úgyszólván hozzáedződött, mert gyakorolnia kellett és ebben az áthasonulásban éppen a latin kultúra volt leghatékonyabb iskolája: erjesztő és minta is egyben. A hagyományhoz, a meglethez való szívós ragaszkodásában is — legyen az életstílus, tételes forrás vagy intézmény, — épp úgy az egyetemes latinság attribútuma tükröződik vissza, mint ahogy erre vall fogékonysága a külsőségek iránt, amely gyakran a klisészerűvel is összebékíti, továbbá hajlama az önelégültségre, amellyel mindent csupán enmagára szeret vonatkoztatni. A tekintélyi elvnek a közéletben szinte korlátlan uralma ennek a hajlamnak már csak természetszerű fejleménye és ezért éppen nem véletlen, hogy mellette — mintegy ellensúlyozásául és feloldásaként — a legsajátosabb latin vonás: a szatirikus kedv is gyökeret vert. Általában ahol a magyar lélekben a metafizikumnak morális irányba hajlása figyelhető meg, ott az leginkább a latin szellem befolyására ment végbe. S hogy nyelvünk, ez a különös és idegen zengésű húr a régi európai hangszeren, mennyire a latin diapazonra hangolódott, alig szorul bizonyításra: rajta vált fegyelmezetté, neki köszönheti „feszességét“ és nyomatékosságát. A magyar karakternek ez a habituálissá vált „latinsága“ szinte egészen magábanálló jelenség Európában, mert nem a latin szellem folytatásaként, vagy annak új alakzataként lépett fel (mint a franciánál vagy az olasznál); nem is a tradíció áttörésének, az életérzés megtisztulásának vágya szólaltatta meg (mint a németnél), hanem valóban és szószerint iskolázás eredménye volt: a suhanc-lélek megkomolyodása, átitatódás, összenövekedés és kibővülés egy eredetileg távolálló és idegen, utóbb azonban mind rokonabbnak érzett életformával.

Ennek a latin életformának begyökerezése pedig történetileg főleg két szempontból vált jelentőssé. Neki tulajdonítható legelőbb is, hogy minden európai mozgalomnak Magyarország volt mindenkor a végső határköve: Róma szelleme csak a Kárpátokig hatolt el és nem tovább. Túl a magyar lelki humuson sivár és kietlen szelek hiúsították meg útját s így legfeljebb szigeteken köthetett ki, de közösségek sorsát már nem tudta formálni. Másfelől azonban ez a latinitás volt az összetartó erő Európával, mindenekelőtt a környező népekkel, de legfőként a magyar föld-lakta nemzetiségekkel. Ez volt

valóban a vasabroncs, amely a corpus Hungaricumot megóvta a szétszóródástól s csak ma eszmélünk rá, hogy amily mértékben ez megtágult másnemű, „romantikus“ erők befolyása alatt, olyannyira szétugrottak a vele átfogott népek.

A latin szellem szinte páratlan módon erősíteni, keményíteni tudta a magyarság eredeti magatartását. S mindnyájan érezzük, hogy a latin életformában, vagy talán helyesebben: ennek az életformának fejlődési irányában rejlő kötöttség, nyugalom, zártság és rend, másfelől pedig a magyar finitizmus szelleme között valami halk, titkos és mégis egészen spontán megfeleléség, egymásratalálás, mondjuk: egzisztenciális rokonság nyilatkozik meg. A platoni ὁμοιος ὁμοίω elve nyilván a közösségek életében is érvényesül. De emellett már kezdettől fogva sajátos nyugtalanság, elvagyódás, a lelki kiszéledés utáni törekvés is észrevehető a magyarságban. Az idegenbe-kalandozás kedve úgy látszik sohasem hagyta el végkép: csak a kaland jelentése változott az idők folyamán és életfeleslegből mindinkább életszükségletté vált. A kívülről szemlélő előtt valóban úgy tűnhetik fel, mintha valami sajátos gyökértelenség készítené a magyart, hogy mindenütt gyökeret akar verni és ezért a dacnak és az áhítatnak, az aggodalomnak és a mohóságnak egymástkeresztező érzelmi ösvényein siet a más szellemmel való találkozás elé. Lelke mélyén örökösen hiány-élmény rejtőzik. S ezt a hiány-élményt, amely oly élénk ellentétben áll a latinitás által is megedzett biztonság-szeretetével és önelégültségével, kétségkívül leginkább a német szellem költögette benne. Megtörve a magyarság régi kalandvágyát, a minduntalan elő-előrobogó kurucos lelkületet, ezt szinte észrevétlenül végtelenségvággyá módosította át. A vándorlás motívuma szövődik bele ezzel a bujdosó életformába.

Ezért ahol a magyar lélekben a csodálkozás képességére akadunk, ahol magatartása bizonyos érzelmi mozgalmasságról, az átalakulásnak, a lelki áthelyezkedésnek erejéről tesz tanúságot, s főleg ahol a kitartó munka ethoszát is magáévá tudja tenni: ott valamiképen mindig a német szellem ösztönzéseit sejtethetjük. Kétségkívül idegen, nem töről nőtt hajtások ezek mind a magyar életfán; nem is lélekkokonság adta őket ajándékba, mint a latinságot, sőt legtöbbször inkább negatív formában, ellenkezésből, talán túlpótlásból fejlődtek ki: egy

kissé „igézet” van bennük mindig és egy kissé „késői utánzás”... Attól fogva, hogy Szent István a frank birodalom mintájára szervezi az országot, először törve rést ezzel az eredendő magyar finitizmuson, ez a kettős vonás, a maga konfliktusterhes következményeivel együtt végigkíséri a magyar történetet. A mágia és az imitáció szelleme szól hozzánk az Árpádok expanziós politikájából, amellyel biztosítani törekednek a magyarság európai elhelyezkedését; ez sodorja nagyvonalú és végzetes vállalkozásokba, keresztes hadjárat indításától Mátyás Középeurópa-tervéig, vagy akár a világháborúban való részvételig. Természetszerűleg fokozódik a német behatás az újkor elejétől kezdve, a reformáció elterjedésével és a barokkkal s ami nálunk ezzel időben egybeesik: az ország területének szétagolásával, a régi biztos határok megbontásával. Ekkor tűnik fel a „vándor” szellemi típusa is a bujdosóé mellett a magyar lelki horizonton. De míg a középkorban a latin kötöttség és a germán végtelenségvágy szerencsés egyensúlyba jutva mérsékeli, visszazorítja, lappangóvá teszi a magyarban a bujdosási hajlamot, amely csak időnként tör elő, addig mostantól fogva a vándor mindig közel van hozzá, hogy bujdosóvá váljék és viszont a bujdosásra kárhoztatottban fel-felébred a vágy, hogy a vándorlás életformájának vállalásával küzdje le, vagy legalább enyhítse a magyar sors elszigeteltségét. Szenczi Molnár Alberttől egészen Adyig hosszú a sora ezeknek a nyugatjáróknak, akiknek ki kell szakadniuk a magyar globusból, hogy magyar voltuk igazán élménnyé váljék számukra, s akiknek a távolból kell sóvárogniuk magyarságuk után, hogy valamit tenni tudjanak érte. A menekülésnek és a tettvágynak különös, sokszor tragikus összeszövődése nyilvánul ebben a típusban. De ha ez az önmagát leginkább felőrlő életforma is, mégis — sőt talán éppen ezért — leginkább is tört utat a magyar fejlődésnek. Főként három ízben. A hitvitázás korában, amikor a magyar lélek először nyílt fel egzisztenciális problémák számára s ebben az „Istenkereső lármában” megszületett a magyar szellemnek talán máig legszebb metafizikai produktuma: a magyar nyelv. Másodszor: Vörösmarty és Széchenyi nemzedékénél, amikor az önmagára-eszmélés és a formai kifejezés egymásratalálásában felfedezte a maga népi, vagy inkább nemzeti individualitását és ennek előrettekintő arcán

egyszersmind a régi kötöttségektől, a magyar éjszakától való megváltás lehetőségeit. S végül legutóbb Adynál, akinek sorslátása az élet és az elmulás egyetemesen átfogó nagy realitásából egy új mithológiát teremtett, ahol „csupa legendák és jelek“ a magyar existencia értelmére figyelmeztetnek. Lét-élmény, öneszmélés és sorsmegértés: ezek tehát azok a formák, amelyekben a ‚vándor‘ szellemiség, — mindegy, hogy közvetlenül vagy közvetve, támogatólag vagy kihívóan, bűvölettel vagy pedig ellenkezés árán, — a ‚bujdosó‘ lelkeségben megszólalt. Emellett mindenesetre a vándor szellemi típusa tisztán is előfordul a magyarságban: a magyar tudományosság például úgyszólván a maga egészében a ‚vándorlás‘ életformája után igazodik. Hasonlóképen a gazdasági és a szociális tevékenység is, általában azok a szférák, amelyek a polgári életforma irányában fejlődtek s így funkcióik módszeresen intézhetők, kiváltképen német mintára alakultak. S mivel a szellemi életnek ez az oldala a polgári nyugat számára sokkal inkább hozzáférhető, mint akár a művészi, akár a politikai, azért nyilván ez az oka annak, hogy mindazok, akik első sorban a kutatásnak vagy a szervezésnek módszerében látják egy népszellem legjellemzőbb megnyilvánulását, bennünket rendszerint csak a német kultúra letéteményeseinek tartanak.

Már az utóbbi körülmény is arra figyelmeztet, hogy a germán szellemnek ebben a módosító befolyásában, mondhatnók existenciális izgatásában, bizonyos anomáliák is rejlenek. Az egyik ilyen anomália már abból következik, hogy a hatások valóban túlközletről jönnek. Nincs lelki médium, amelyen lehiggadhatnak és kiegyenlítődhetnének, érintsük legtöbbször támadásszerű, valósággal pörölyként érik a magyarság testét. Ezáltal azonban a magyar életforma nemcsak a másodlagosság jellegét ölti — ami talán még a kisebbik baj volna, — hanem egyoldalúvá is válik. Bár áttöri, sarkában a vándorlás ‚tuskéjével‘, az öröklött finitizmust, ámde az emberi teljességet így sem sikerül elérnie, valamiképen mindig feleúton marad, az odaadás és az oppozíció között. Ez a magyarázata, hogy legnagyobbjainkból is mindig hiányzik még valami ahhoz, hogy egyetemessé váljanak. Bármily átfogó is a hangskálájuk minden emberinek megszólaltatásában, mihelyt a végső, nagy kozmikus öleléshez közelednek, olykor már csak egy lépésnyire attól, hogy közlésük koron és

népiségen túl paradigmaticussá lehessen, elhallgatnak, vagy pedig — látva, hogy mások ebben mindig előttünk járnak — elpazarolják magukat. S ebből érthető meg mindjárt egy másik visszasság is: a magunknak másokkal való örökös összehasonlítását. Kirekkentve lelki buvóhelyünkől, megszáll a haladás láza és féltékenyen ügyelünk arra, hogy csak valamiképen el ne maradjunk. Nem önmagunk életirányából, — erre talán csak utolsó sorban gondolunk, — hanem a más, a „haladottabb“ népektől. Hiányérzésünk sohasem önmagunkból ered, hanem a mással, az idegennel való összehasonlításból, ami mindig a belső, metafizikai ösztön megfogytatkozására vall és ezért ott, ahol a bennünket érő hatások közt éppen kiválasztást kellene végeznünk, tétovázóvá és ingataggá tesz. A fejlődés egyenletessége azonban ezzel tetemes nehézségekbe ütközik, minthogy ennek a lelki bizonytalanságnak szinte természetes kompenzációja a hirtelen kirobbanás. Ha a németiség állandóan hiányérzésekkel küzd, akkor ez az ő végtelenségvágyából következik, nem tehet másként, ez az ő metafizikai természetének spontán megnyilvánulása. Nálunk ellenben ez a hiányérzés örökké harcban áll a megelégedés hajlamával, akaratumk, kedvünk ellenére engedünk az izgatásnak és követjük a vándort a végtelenség útján. Ennek a követésnek pedig úgy látszik más jelentkezési módja nem lehet, mint az időről-időre felgyülemlett erőknél kirobbanása, ez úgyszólván a szelep, amelyen át a finitista lélek a maga fojtottságából kiszabadulhat és a végtelen felé tágulhat. De ez az állandó exisztenciális izgatás, a maga többé-kevésbé tudatosan megérezett anomáliáival együtt az oka annak, amiért a németiség számunkra mindenkor az „ösellenség“ s itt rejlik egyben a magyarázata a nálunk oly gyakori ú. n. németgyűlöletnek is, amelynek alapjában semmi köze sincs a gyűlölethez, mert ennél sokkal imagináriusabb, de még ressentimentnek sem tekinthető, mert ehhez viszont sokkal naivabb és becsületesebb. Inkább csak harag ez, a negációnak mindenmű közvetlen vagy közvetett jegye nélkül; annak a mérgeződése, akit kényelmes nyugalmaiból kizavartak.

A latin-germán hatások mellett a magyarság főleg még egy irányban élt át olyan ösztönzéseket, amelyek magatartásának módosításához hozzájárultak: t. i. szláv-török oldalról. Mindamellet ezek a hatások már nem oly belső szükség-

szerűség eredményei, mint a latin-germán szellemé, hanem inkább történeti véletlenek, vagy más szóval: nem az érzületi odakötöttség és összetartozás tudatában jöttek létre, hanem tisztára azért, mert a szlávtság gyűrűjétől övezve és mert a török éket testében viselve, állandó érintkezésben volt ezekkel a népekkel s bár ebben az érintkezésben többnyire ő volt az adakozó, viszont maga sem zárkózhatott el végkép a hatásuk elől. S kétségkívül van a magyar életformában valami, ami e hatások útját megkönnyítette: a túlnyomólag emocionális lelki beállítottság, amelyet a nyugati népeknek sikerült racionálissá tenni, elpolgáriasítani, amely azonban itt, a Dunamedence „nagy olvasztójában“ a magyarságra és a környező szláv és török keveredésű népekre egyaránt jellemző maradt és sok tekintetben a társadalmi tagozódásban is analog vonásokat hívott életre. Ezért, ha a szláv szellem általában eltérő típust jelent is¹ a törökkel szemben, mégis a magyarságra kifejtett hatásaiban, éppen ezeknél az emocionális gyökerű megegyezéseknél fogva, a kettőt bizonyos joggal együtt és egyszerre szemlélhetjük.

Az első szembetűnő lelki tulajdonság, amely ebben az irányban fejlődött ki a magyarságban, bizonyonnyal a csüggettség és a lemondás vonása. Lehet, hogy erre már a finitizmus szelleme is hajlamossá tette; bizonyos azonban, hogy a szláv melanchólia és a török fatalizmus csak erősítette benne ezt a hajlamot. A nihilizmushoz, vagy önmaga szenttelen feladásához soha, vagy csak ritkán jutott ugyan el; ehhez — szerencsére — hiányzott nála a könnyörtelen elvi következetesség, másfelől azonban a keresztény Nyugat racionálisan cselekvő szelleme is sokkal mélyebben áthatotta, semhogy a keleti magatartásnak ebbe a hinárjába végkép belesodródhatott volna. És mégis; a bánatosság lomha madara szüntelen ott kering a magyar lélekben és elemésztí benne a cselekvés értékébe vetett hitet. A reménytelen pusztulásnak, a nemzet-halálnak, minden küzdelem hiábavalóságának látománya Mohács napjai óta mind gyakrabban kísért, ólmos kezével lefogva az élet feszülő megmozdulásait. Kellene valamit tenni... De minek is. Nem érdemes. A mélabús rezignáció,

¹ L. errenézve a Vándor „Szlavikus intermezzo“-ját. 75. sk. II.

amely megelégszik a cselekvés elképzelésével s csak akkor megy át akcióba, ha „valami hajt“: ez nemcsak a magyar élet mindennapja, ez a végső szava majd minden magyar géniusz-nak is. A sok csonkán vagy töredékben maradt alkotás tanuskodik róla. Leginkább ez a busongó hajlam természetesen ott jelentkezik, ahol az emocionalitás legközvetlenebbül áradhat ki: a zenében, amelynek tiszta népi forrásaiban mintha olykor valóban a távoli orosz-tatár szteppék vigasztalan szele dudolna. Sőt már maga ennek a léleknek a háttere is, a magyar táj s elsősorban a magyar falu, a maga álmos és robotos életével, kissé szomorú és lehangoló. S mindezek ellenére is, a magyarságnak ez a depresszív jelleme más, mint akár a szlávé, akár a töröké. A magyar nem olvad fel egészen az életszomorúságban vagy életközönyben, nem tobzódik benne, de nem is bogozza össze agresszív indulatokkal, hogy ezáltal mintegy szabaduljon tőle. Inkább bizonyos józansággal, a sokat tapasztaltságnak kissé intellektuális jellegű szkepszisével vegyülve éli át, majdnem azt mondhatnók: nem is lelkileg kínozza, hanem fizikailag fáj neki. Nyilván ez az egyik, talán legfőbb oka annak, hogy az alázatosság és a forradalmi lelkület, ez a két szélső életforma, amelyben a csüggetegség önmagáért úgyszólván elégtételt vesz, általában idegen tőle.

Erősebben a „keleti“, szláv vagy akár török magatartás szellemét idézi a magyarságnak az a vonása, amely történeti életében a „passzív rezisztencia“ neve alatt ismeretes. A tétlen ellenállás a maga lényege szerint kollektív jelenség; nem az egyéni akarat irányában működik, hanem a tömegnek erejével hat, amennyiben ezt a névtelen tömeget bizonyos izgató élmények szolidáris állásfoglalásra tudják hangolni. Erre a szolidaritásra a magyar általában kevésbé hajlik. A bujdosó mindenképen egyéni típus, aki csakazértis a maga meggyőződése után indul s ezért szuggesztív hatások számára nehezen hozzáférhető. A leginkább szolidaritást-képző erő, a faji érzés is, alig szólal meg benne, sokszor még a veszedelem óráiban sem. Csak egyetlen rés az, amelyen át szelleme a sorsközösség vállalására megnyílik: ha zugolyában megháborgatják és függetlenségét fenyegetik. S minthogy ez a veszedelem rendszerint előrelátása hiányából és szervezetlenségéből kifolyólag váratlanul következik be, amikor az egyéni

kezdeményezésű, céltudatos ellenállás természetszerűleg már kevés sikerrel kecsegtet, azért ilyenkor egy merész fordulattal átcsap az emocionális síkra és szót sem szólva, mit sem cselekedve, de mégis mintegy közös elhatározásból éppen ezzel a szolidáris tétlenségével olyan erőt fejt ki, amelyre egyéni, racionális eszközökkel soha sem lett volna képes. Magában ebben az érzelmi egységesülésben kétségkívül nincsen semmi sajátlagos, bizonyos körülmények közt ez minden népnél azonos lefolyással jelentkezik, amikor éppen a szolidaritás erejénél fogva akár a hatalmat elérni, akár valami nemzeti vállalkozását célravezetni, vagy eszmét megvalósítani törekszik. Egészen sajátos azonban az a mód, ahogyan a tömegező a tétlen ellenállás esetében működik, ahol voltaképen semmit sem akar elérni, — legalább is nem közeli és világosan megfogalmazható célokat, — ahol állásfoglalása inkább negatív irányú: azzal hat, hogy nem cselekszik, hogy tartózkodik az önérvényesítéstől. S az aktivitásnak ebben a szolidáris visszafojtottságában rejlik éppen ennek a magatartásnak módfeletti aggresszivitása, ami végül is a racionális ellenfél legyűréséhez vezet. De ez a vonás bizonylyan jövevény a magyar lélekben. Ezért talán nem tévedünk, ha gyökereit elsősorban ott keressük, ahol a sok tekintetben hasonló német szolidaritás eredetét is feltalálni véltük: a szláv lélekben. Hogy ez miképen jutott el a magyarsághoz, azt természetesen a tények útján követni kilátástalan próbálkozás volna; a leginkább kéznélfekvő naturalisztikus magyarázat, amely szerint a szláv vérnek magyar erekbe való lassú beömlése idézte volna elő, korántsem kielégítő: a fajkeveredés magában véve még nem jelent életformaátalakulást. Valószínűbb, hogy a sokszázados életközösség a hazai szlávssággal, továbbá a gyakori érintkezések Bizánccal, az orthodox szláv szellemnek ezzel az ősi fészkeivel és a befolyása alá került balkáni népekkel; majd később a kapcsolatok a lengyelekkel, akik maguk is a nyugati kultúrkörbe illeszkedve ugyan, másfelől azonban állandó surlódásban voltak az orthodox szlavizmussal: mindez nyílt vagy rejtett utakon nemcsak külső formákat és szokásokat közvetített a magyarságnak, hanem valamit a szláv életmagatartásból is meggyökereztetett benne. Bármiként legyen is azonban, a függetlenség szeretete a magyarságban csakugyan a szláv messianizmus hevével jelentkezik

és ezért az érdekében kifejtett szolidáris tűrés is, a maga tétlenségében aggresszív jellegével, olyan életérzés kifejezése, amely az őskereszténység magatartásán kívül még csak az orthodox szlavizmus körében található fel. A keleti lélek heroizmusának legfőbb, talán egyedüli formája ez. „Ne álljatok ellene a gonosznak...“ Ámde itt, ezen a ponton válik el egyszersmind a magyar szolidaritás típusa a szlávságtól és mutat fel lényeges különbségeket is. A magyarság szolidaritásából ugyanis hiányzik a szláv (s általában a keleti) lélek kozmikus beleérzése. Ezért ha tétlen ellenállása a kollektivitásban érvényesül is, az egyén mégsem olvad fel egészen ebben a tömegben, hanem bizonyos mértékig megőrzi egyéni felelősségét. A tömeget névtelen ugyan, de bármely pillanatban tudatossá válhatik, ha egy nagy egyéniség nevet ad neki és tevékeny szótólítja. Ez állapítható meg a magyar felkelések egész során, legutóbb a kiegyezés előtti korszak passzív ellenállásában s mintha mai fojtogatottságában is, amikor szinte egész Európával szemben passzív rezisztenciát kell kifejtenie, csak erre a nagy névadóra várna... Épp ezért hiányzik azonban a magyarság tétlen ellenállásából a fanatizmus is, a megváltáshat alázatos aggresszivitása, amely a szlávra oly jellemző. Van ellenben benne méltóság. Szinte azt mondhatni, hogy a magyar szolidaritásban, a régi rendi alkotmányjog tudatos *ius resistendi*-jének valamilyen emocionális formájú változata jut kifejezésre. A szlávság határozatlan irányú, szétömlő, misztikus szolidaritásérzésével szemben, amely épp ezért oly könnyen kapcsolódik vad és szertelen ideológiákkal, a magyarságot tehát itt is inkább a morális ösztön, a latin mérséklet szelleme irányítja.

Végül kifejezetten szláv adottság a magyar léleknek az a vonása, amely főleg az újkorban fejlődött ki benne: a kollektív büntudat. Magában véve természetesen a büntudat sem kizárólag valamely népszellemhez köthető jelenség. Kollektív fellépésével is, főleg a középkorban a nagy lelki megrázkódtatások vagy elemi csapások idején, vagy a chiliasztikus vágyakkal kapcsolatban, Európaszerte találkozunk. A büntudatnak ez a kollektív formája azonban, amely végeredményben mindig az egyéni magábaszállást és megigazulást akarja életre hívni, lényegesen különbözik a kollektív büntudattól, amelyre nézve (mint azt más összefüggésben már említettük) épp az

jellemző, hogy mindenek felelősek mindenekért. Ez a kollektív büntudat pedig tipikusan szláv sajátosság, amely Nyugaton sehol, még a nagy misztikus mozgalmakban sem ismeretes és ezért magyar előfordulásáért valamiképen szláv hatásokra kell gyanakodnunk. Történetileg először a Mohács utáni korszakban találkozunk vele, amikor a szláv gyökerek valóban először kezdenek láthatóan bebecsomósodni a magyar fa törzsébe. A XVI. és XVII. század jeremiádjai már ennek a kollektív büntudatnak hangulatában keletkeznek s ezzel egyidejűleg a szektárius hajlandóság is ekkor mutatkozik először a magyarságban. Az áldozatnak és az áldozat árán való önmegváltásnak, mint kollektív ténynek az eszméje ösztönös erővel fészkei magát lelkébe s nem véletlen, hogy éppen a szláv eredetű Zrinyi ennek az eszmének legelszántabb kifejezője. De nála tűnik ki egyszersmind a legtisztábban az az átalakulás is, amelyen a misztikus szolgálatvágynak ez a tipikusan szláv eszméje a magyar vagy a magyarrá vált lélekben keresztülment. Mert míg a szláv büntudat és áldozatrakínkozás az egész emberiséget átfogja és ennek megváltását akarja az egyetemes testvériesüléssel felidézni, addig a magyarságnál ez a hajlam mindig csak a nemzeti közösség határáig terjed és ha végső célként — mint Zrinyinél — az összes keresztény népek szolidaritása lebeg is szeme előtt, mégis ennek a lehetséges szolidáris egységnek csak egyik tagjaként érzi magát és ezért szolgálatvágya is közvetlen erre, az egészre pedig legfeljebb csak közvetve irányul. A nemzet a bűnös, ezért kell lakolnia; mástól nem várhatja megsegítését, neki kell kollektív áldozattal megváltania enmagát és csakis enmagát. Egy szemernyi racionalizmus tehát a magyar léleknek ebbe a leginkább irracionális vonásába is beleférkőzik: a misztikus sor oksági sorrá oldódik fel, a büntudat önváddá öntudatosodik, az áldozat lelkiismereti kérdéssé válik és ezzel az egész magatartásnak kozmovitális iránya morális fordulatot vesz. A latin életforma itt is diadalmaskodik tehát a magyar lélekben a szláv felett.

A szláv és a török hatások tulajdonképpen mindig nagyobb veszedelmet jelentettek a magyarságra nézve, mert legtöbbször a saját testén belül, úgyszólván a gyepiün innen érezte meg őket, nem jöttek a meggyőzés erejével, vagy oly értelemben támadásszerűleg, mint a latin vagy a német ösztönzések,

hanem lappangva és észrevétlenül. Hogy mégsem váltak reánézve végzetessé, azt leginkább szelleme lényegesen különböző voltának köszönheti, aminek következtében jöttükre ösztönszerűleg vak és süket maradt. De ha át is léptek lelkének ajtaján, törzsökös életformájával, vagy akár más hatásokkal ellensúlyozni tudta őket. Azt lehetne mondani, hogy nekik is át kellett hasonulniok előbb nyugatívá, mielőtt őt megérintették volna. A magyarságnak tehát itt is valóban közvetítő szerep jutott és ezekkel a nyugati életformába már belenőtt szlávokkal és törökszláv népekkel közösen átélt hatásoknak és ugyanakkor az egymásra kifejtett kölcsönhatásoknak is a száma már teméntelen. Ez azonban már nem jelenti a sajátos magyar magatartás módosulását, hanem élet- és sorsközösséget egy tágabb kereten belül.

Kétségtelen azonban, hogy a magyar létnek éppen ez a közvetítő szerepe, aminek következtében történeti élete folyamán a legkülönbözőbb irányú hatásoknak valósággal gyújtópontjába került, nemcsak kitágította életformáját, nemcsak mozgékonyabbá és éberebbé tette, hanem lassankint megváltoztatta. Amint átalakult idők folyamán a nyelve, a szokásai, a szervezete és az életérzése, úgy alakult át a lelki arculata is. Talán nincs még egy népe Európának, amelynél ez a metamorfózis oly kirívó volna. Napjaink németje még mindig közelebbi rokonságban áll a reformációnak vagy a Staufok korának németjével, a modern francia lélek még mindig hasonlóbb a nagy forradalom előttihez vagy a keresztesháborúk korabeliéhez, — az olaszról nem is szólva, akiben valóban évezredek szelleme megszakítatlanul jelenvaló, — mint amennyire a mai magyar megegyezik a maga multjának különböző típusaival. S az egységnek ugyanez a hiánya tűnik szembe, ha a magyar létet nem folytonosságában, hanem mintegy keresztmetszetben nézzük. A „nemzet akarátának“ kifejezője úgyszólván a közelmultig a köznemesség volt, mégis a magyar sorsot végeredményben nem ő döntötte el, legfeljebb opponált vagy megalkudott, míg ebben lassankint felőrlődött; a hatalomban legbefolyásosabb arisztokrácia a német vagy cseh arisztokráciát, amelyhez életformában és szellemben is egészen hozzáhasonult, általában mindig magához közelebb állónak érezte, mint a saját fajtáját; a polgárság, eredetileg és később is többségében idegen eredetű, nem

tudván hova kapcsolódni, majd tulipánosan „magyarkodó“, majd pedig minden nyugati mozgalomban groteszk módon előlszalad; a parasztság, hosszú ideig öntudatlanságban szunnyadva, eddig még nem találhatott olyan életformát, amely az egész magyarságé lehetne; és vannak még a kevesek, akikben mélyről, koron, származáson és társadalmi széttagoltságon túlról zengett fel a magyar földnek, a magyar történetiségnek és irodalomnak a húrja, a magyar létnek ez az egyetlen igazi szubsztanciája, akik azonban mindenkor elszigetelten, magukra hagyva, egy kissé „bujdosva“ élnek. A sokféle szellemi hatáson kívül nyilván biológiai okok is közrejátszottak abban, hogy a magyarságnak a léte nem folyamatos és egységes, hanem örökös átalakulásokkal, újrakezdésekkel és széttagoltsággal terhes lét. A kezdeti időktől fogva úgyszólván sorozatos települések és beolvadások természet-szerűleg erősebb zökkenéseket és válságot idéztek elő a magyar organizmusban, mint más népekében, akik az idegen eredetűeknek ilyen tömeges asszimilációjától mentesek maradtak.

A különböző oldalról jövő hatások és beojtódások nyomán a magyar lélek tehát átalakul, sokszínűbbé és gazdagabbá válik, közben azonban mindinkább eltérül eredeti irányából és elpazarolja önmagát. Sokszor dicsőítették nálunk a magyarság nagy beolvasztó erejét, talán némileg túlozva is; de ritkán merült fel az a kérdés, hogy kibírja-e azt a nagy lelki feszültséget, amely az idegennel való megtermékenyüléssel jár, anélkül, hogy a hatások ellentétei közt megrekedjen és kedvet vesztve elszórja azt is, ami igazán az övé. A bujdosó típus mintha egy kissé e lelki feszültség elől való menekülést, „elbujdosást“ is jelentené, és ahol ez a bujdosó módosul, ott már nem gyökeresen és ősi módon magyar. E kettősségnek örök feloldatlansága a rejtett oka sok százados külső és belső küzdelmeinknek. Érezzük, sőt tudatos tisztán látjuk mindkettőnek történeti szükségességét: akarunk, — akarjuk a kibővülést és a tágasabb lelki horizontot és meghozunk érte minden áldozatot, — de közben fáj, hogy elvérziünk és ezért „búsán lekönnyökölve“ lázadozunk az áldozat ellen. Ezen, és nem képességeinken múlik, hogy nem tudtunk egyebet adni magunknak és Európának is — elvérzésünkön és elvérzésünkön

érett örök, lázadózó fájdalmunkon kívül. Valami lényegeset, egyetemlegeset, hasonlót a latin életformához, vagy a germán végtelenségvágyhoz, vagy akár a szláv szolidaritás-eszméhez, amelyek mind a nagy egyéni alkotásokat is egy sajátos, átfogó egésznek kifejezőjévé ihletik. A magyarság a pazarlás népe. *Gens sui prodiga*. Elhullogatja értékeit, elfelejti vagy másoknak hagyja őket, s amit létrehozott magából, soha sem áll arányban — legalább is más népek hasonló irányú teljesítményeihez viszonyítva, — azzal az erővel és áldozattal, amit reá fordított. A legjobbat mégsem sikerül egészen kiszóllatnia magából. Innen van, hogy még a legnagyobb egyéni alkotásaival sem tud más népeknél mélyebb érdeklődést és visszhangot kiváltani. Nem az egyéni iniciativa és alkotóerő csekélyebb itt, de hiányzik az egész magyar létnek töretlen folyamatossága, átfogó kapcsolata, amely sajátos ugyan, de mégis egészen emberi. Ezzel szemben nálunk az alkotást a folytonos újrakezdés és új kapcsolatkeresés jellemzi és eközben az alkotó szükségképen elpazarolja a legjavát, ép úgy, amint az egész közösség is elpazarolja őt.

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

5. *Clipeus oppositorum*.

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

Széchényi: Kelet népe.

Abban a szövevényes történeti determinációs folyamatban, amelyben egy népközösség létformája kialakul, az elsődleges adottság és az idegennel folytatott érintkezés mellett mindenkor döntő szerepük van még azoknak a

szellemi termékeknek is, amelyeket történeti útjában magának mintegy jelzőkövekül állított, de ugyanakkor jelentés-tartalmukban a továbbfejlődés eleven erőivé tett. Kultúra egyáltalán csak úgy lehetséges, hogy egy-egy történeti korszak, vagy generáció alkotásai nem kihűlt és elhagyott tűzhelyek, szabadjára helyezett, esetleg pusztá kegyelettel továbbhordozott emlékek, hanem visszakíváncoznak, belegyökereznek a lelkiségbe, amelyből kihajtottak. Minden alkotás új helyzetet idéz elő és az új helyzetben maga az alkotó lélek is újjá vagy mássá alakul. Az alkotás így tehát nemcsak önmegvalósulás, hanem egyben önmeghatározás is: vele a szellem úgyszólván kijelöli önnönmaga lehetőségeit.

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

Lehet-e azonban ily módon egy finitisztikus szellemű kultúra körében egyáltalán dialektikáról beszélni? Nem az állandó meglét, a mozdulatlanság géniusza gubbaszt-e itt, amely nem engedi meg az ellentétek dinamikus kifejlődését és elnémítja az áttörés próbálkozásait? Vajjon nem ugyanazt, vagy legalább is hasonló kultúratípust fejez-e ki a finitizmus is, mint az askétikus misztikáé, amely a tartalmi feszültségeket lényegtelenné teszi ugyan, de ezzel egyszersmind lényegtelenné teszi magát a létet is? Mindkét esetben nincs fokozódás, nincs „tovább“; mindkettő a dialektika feladását jelenti, mert médiuma, a lélek, feltétlen nyugalomra, megpihenésre törekszik, amott a végességben, a határoltságban, amennyiben ezt egyúttal véglegességnek minősíti,

emitt pedig a megváltó abszolutumban, amelyben minden feszültség és küzdelem megszűnik. A finitizmus tehát, úgy tetszik, épp úgy adialektikus jellegű, mint a misztika: valamiképen a keleti, szemlélődő és önmagában megvonuló lélek útja ez, az elvszerűségeket szító, törtető és önmagát állandóan kiegészítő nyugatival szemben.

A finitizmus, a magyar létnek ez az ősi adottsága, pozitív irányban hiúsítja meg a dialektikát: a véglegességben minden állítás egyaránt biztosnak tetszik, ezért a szellemnek itt nincs is vitatere és a megoldások esetleges nehézségeire jóformán rá sem eszmél. Úgy is mondhatnók ezt: a finitiztikus magatartás kizárja a bipoláris dialektikát, amely az ellentétes álláspontok *k ü z d e l m é n* alapszik. Van azonban emellett még egy negatív mozzanat is, amely kétségessé teszi a magyar szellem számára a dialektikát s ez viszont a népi szétszóródás jegyében gyökerezik. Mondtuk, hogy éppen e szétszóródás következtében a magyarság léte nem egységes és folyamatos lét, hanem örökös megrokkanások és újrazkezdések jellemzik. Kétségkívül ezek a törések árnyékolják alkotásai útját is. Minden kísérlete egyszersmind önmagának hatyúdala. Folytatása nincs, legfeljebb erőtlen utánzata. Ebből azután szinte természetszerűleg folyik a közömbösség az elvi produkció iránt, tehát egy alapjában negatív vonás, amely viszont sokban rokon a szkeptikus magatartással, amennyiben megállapodik a részleges megoldásoknál, a bennük felmerülő ellentéteket pedig továbbvezethetetleneknek tartja és ezzel eleve elvágja a dialektika ütőerét. Vagy más szóval kifejezve: a lelki szétszóródás lehetlenné teszi a *f e j l ő d é s t*, tehát a dialektikának azt a formáját, amelyet unipolárisnak lehet nevezni.

Ezekkel a felmerülhető kétségekkel szemben áll azonban egy megdönthetetlen tény: a magyarságnak van történeti tudata s ahol történeti tudat van, ott van dialektika, vagyis küzdelem és fejlődés. Ezért nem is szorul bővebb kifejtésre, hogy mihelyt ez a történeti tudat megszületett, azaz: mihelyt a magyarság az európai kultúrközösségbe beilleszkedett, attól a pillanattól fogva át kellett élnie azt a feszültséget, amely a maga organikus, népi életformája és az európai kultúrának mintegy organizmusfeletti szelleme közt mutatkozott. Azt lehet mondani, hogy az elhatároltságban is

függött attól, ami a határon túl történt, és hasonlóképen szétszóródásában sem adta fel multjának alakító principiumait, hanem csak szaporította őket. Sőt éppen ez az ambivalencia a kívülről származó szellemi meghatározottság, a mindig új ösztönzésekhez, új helyzethez alkalmazkodás szüksége és a belső állandóság, az önmagához, a régihez való hűség akarása között már magában véve dialektikus csírákat rejt magában. Nem annyira az a kérdés tehát, hogy lehet-e a magyar kultúra dialektikájáról beszélni, mert már történetisége szükségképpen dialektikussá avatja; hanem inkább az, hogy ennek a dialektikának éppen a magyarság sajátos léthelyzetéből folyólag mi a megkülönböztető jellege és iránya.

S itt mindjárt kezdetben meg kell jegyezni, hogy ami magyar földön a kultúrának egészen tipikus bélyeget ad, az kiváltképpen ennek a kultúrának, általában az egész magyar szellemi életnek hatalmi, vagy tágabb értelemben: politikai meghatározottsága. A magyar szellemi glóbus nem esztétikai, nem theoretikus, nem erkölcsi-vallási, de nem is gazdasági-szociális, hanem jellemzően hatalmi ígérkezésre alakult. Azt lehet mondani, hogy nálunk egyedül a politika az önmagáért való, autonom kultúrterület és a kultúrának minden más ága tőle függ és a benne való részesedés arányában érvényesül. A kereszténység felvételétől kezdve egészen napjainkig úgyszólván minden mozgás hatalmi szóra történt; az egyéni kezdemény is csupán a hatalom attribútumaival tud gyökeret fogni, mint ahogy a közösségi összetartásnak is, egyszerű és bonyolult formáiban egyaránt a szervezet, a vezetés, az alkalmazkodás, vagy akár a dekoratív megjelenés önelégültsége nemcsak az előfeltevése, hanem éppenséggel a végső lényege. Tét és ellentét, — hagyomány és megújulás — egykép hatalmi indítékokra vezethető vissza. Van ebben kétségkívül valamiféle védekező vonás: azzal, hogy mindennemű alkotó tevékenység nálunk általában hatalomhoz kötött, az egész kultúra mintegy az állam- és nemzetfenntartás szolgálatába szegődik. Ami nem ezt segíti vagy igazolja, az csupán mellékhatásként nő, sőt meddőnek és idegennek találtatik és előbb-utóbb lesorvad a szellemi élet törzséről. Ebből ered azonban a magyar kultúrának sokszor emlegetett józan-gyakorlati iránya: a racionális célszerűség, nem pedig eszmék

ujjmutatásaira alakult. Ezt természetesen nem szabad félreérteni. Kultúra egyáltalán nincs eszmék nélkül, az eszmék épp úgy a kultúra előfeltevéseihez tartoznak, mint a pszichikai lét, amelyből kinő, vagy az anyagi alap, amelyre támaszkodik. Ha tehát a magyar kultúránál mégis azt kell mondanunk, hogy nem eszmék megvalósulási folyamataként mutatkozik, akkor az azért még korántsem jelent eszme-szegénységet vagy éppen eszmehiányt, hanem csupán azt, hogy a kultúra itt nem eszmékből, hanem tisztára a tényleges történeti helyzetből motiválható. Mint ahogy a politikában örökös megalkuvásra, a körülményekhez való alkalmazkodásra kényszerült, úgy a kultúrában általában is, nem a célokhoz, hanem a lehetőségekhez kellett mindig igazodnia és az eszmék úgyszólván csak utólagos igazolásául szolgálnak annak, ami eredetileg egészen más forrásból fakadt. Vagy úgy is mondhatjuk ezt: számára az eszmék csak eredmények, ahová eljut, de nem kiindulások, amelyekből épít. De ahogy a politikában az opportunizmus szelleme csupán a napnak sikerét szokta biztosítani, úgy a kultúrában is a mindig csak közeli feladatokkal való törődés legfeljebb szabad lélekzethez juttat, a korszakos eredmény ellenben, ahol egy nép mintegy önmagafölé kerekedik, csakis eszmék útján érhető el. Ezt az eszmei utat a magyarságnak csak egyetlen egyszer sikerült kitérés nélkül végigjárni: a keresztény kultúrközösségbe való bekapcsolódásával s azt lehet mondani, hogy azóta is ebből az eszméből élünk és általa vagyunk. Akkor valóban önmaga fölé látott és ezért őt is meglátta Európa. Másodízben, amikor erre alkalma nyílt volna, az újkor kezdetén, már kicsiny, tépett és önmagában elégtelen volt és ezért a kultúrában is csak az egyensúly biztosítására törekedhetett, de önmaga fölé kerekedni már nem tudott többé.

A magyar kultúrának e hatalmi és helyzethez igazodó jellege folytán joggal sztatikus dialektikáról beszélhetnénk benne, amely a mozgás helyett inkább egyensúlyra, nyugalmi állapokra, helybenmaradásra, a meglévőnek megőrzésére irányul. És mintha ezt a mindennapi tapasztalás is igazolná: a feszültségek feloldódnak nálunk egy kényelmes és kézlegyintő „így is jó lesz“ gesztusban, az ellentéteket elintézzük, nem azzal, hogy továbbvezetjük őket, hanem hogy

felismerésük után hirtelen szemet húnyunk előttük. A probléma, szoktuk hangoztatni, nem magyar földön terem. Ezért is részesülnek nálunk a hagyományos formák oly kitartó tiszteletben, ami már sokszor a makacssággal határos: bennük az ellentétek már elsímultak (tehát nem okoznak többé nyugtalanságot és kockázatot), esetről-esetre a kiegyezkedésnek támasztékot adnak és főleg autoritatív módon kezelhetők.

Ebből mindenesetre azt lehetne következtetni, hogy a magyar kultúra inkább az átszarmaztatásnak, mint az alkotásnak, inkább az elmélyítésnek, mint a keresésnek jegyében áll. Ami más szóval azt jelentené, hogy kötött kultúra, ahol az objektív szellem kiváltképen a műveltség formáiban él, tehát minden munka a hagyománynak ismeretére, fenntartására, állandó jelenvalóvá-tételére és alakítására szorítkozik. Ámde erre rácsúfol nemcsak a kultúra sajátos törvényszerűsége, hanem maga a történet is. Teljes kötöttségről — legalább is a maga tisztaságában, — alig beszélhetünk valahol, még az egészen kezdeti kultúráknál sem. Mert a kultúra, mint történeti produktum kétségkívül hagyomány-terhes; de viszont a történetnek folyamatosságánál fogva szükségképen hagyomány-ellenes is. Maga a történeti folyamat, amely létrehozza a kultúrát, egyben tehát meg is változtatja s ezt a változást rendszerint éppen az eszmék idézik elő. Mivel azonban nálunk az eszméknek, mint arra rámutattunk, a kultúramegújítás folyamatában általában nincs indító szerepük, azért itt a hagyomány változása javarészt a képzelet irányában megy végbe. S ezzel eljutottunk a magyar kultúrának — hatalmi és a belőle folyó célszerűségi jegye mellett — másik jellemző vonásához. Az elképzelés nálunk legtöbbször már teljesítménynek számít. A tervek, reménységek és álmok szemünkben fölérik magával a megvalósulással, az ötletekben úgy gyönyörködünk, mintha alkotás volnának. Azt lehetne mondani, hogy a magyar nemcsak a fantáziából, hanem a fantáziában teremt és benne valóban kiapadhatatlan. Talán nincs még egy népe Európának, amelynél a képzelet olyan bőven és színesen buzogna, és mégis ebből a gazdagságból és változatosságból, más népekhez képest aránytalanul kevés kristályosodik ki. A magyar kultúrának már többször említett folytonosság-hiánya nem utolsó sorban

erre is visszavezethető. Képek és víziók helyettesítik nálunk az eszméket és ennél fogva kultúránk nemcsak jobban az egyéniségekhez kötött, nemcsak önkényesebb és alanyibb színezetű, mint ott, ahol egyénfeletti eszmék irányítják, hanem éppen a képszerűnek, a szemléletesnek önmagában való teljességénél fogva véghezvitel nélkül is, már a pusztá elképzelésben kielégít. A képzeletből hiányzik az eszmék indító ereje, mert az eszmék valamiképen mindig a lét-hiányból, lételégedetlenségből fakadnak, a képzeletben ezzel szemben a lét teltsége, önelégültsége szólal meg. S ebben kétségkívül veszedelem rejlik. Előre kiélünk mindent az elképzelésben, a megvalósításra már csak fél-erő jut s becs-vágyunk sem ér el odáig, hogy a pillanatról le tudjunk mondani a jövő kedvéért. A lélekzetfojtott munkát nem szeretjük s nem is igen ismerjük, a reális nehézségek, ahelyett, hogy a kitartásunkat növelnék, inkább türelmetlenné tesznek és a komoly rászánás sokszor elsápasztja bennünk az invenciót. Nekibuzdulás és tétlenség, elragadtatás és visszahőkölés, erős képzeleti termékenység és az objektív alakítóerő paragonhagyása: e végletek feszültségében jó létre a magyar kultúra. Mindez azonban a magyarságnak még erősen ifjú szellemére vall. A serdülés jellemző tünetei ezek, amikor még — Széchenyi szép szavával — láthatatlan hatalmak, géniusok, „nemtők“ irányítják egy nép sorsát. Ezek a nemtők szólalnak meg kétségkívül kultúránk két leg-tökéletesebb termékében, a lírában és a szónoklatban is. Líra és szónoklat, nemcsak mint műfaj, hanem mint átfogó objektivációsforma, mint az alkotásnak általános stílusa, egyformán pillanatteljesítményként lép fel. Mindkettő tipikus arra a kultúrtevékenységre, amely önként, mintegy önmagából tör elő, amelynek nem kell sem az idővel, sem a környezet gátlásaival, sem az alakítás közvetítő eszközeivel megküzdenie. S ebből a szempontból az egész magyar kultúra szelleme lírainak és szónokinak minősíthető. Lírai és szónoki jellegű nemcsak egész költészetünk és művészetünk általában. — epikában, drámában, zenében, sőt a képző- és diszítő művészetekben egyaránt, — hanem az az egyéni és a társas ethoszunk, a politikai életünk, a jogalkotásunk és a tudományosságunk is. A kettő azonban, a lírai és a szónoki elem, mindig szorosan egymáshoz tartozik, úgyszólván köl-

csönösen egymást jellemzi. Ezért valóban nem véletlen, hogy műfajilag is épp e kettő fejlődött ki nálunk — európai szemszögből ítélve is, — a legteljesebbé. De épp ennél a kölcsönösségénél fogva különbözik is egyszersmind minden más európai nép hasonló megnyilvánulásától: akár a német-ségnek lirizmusától, akár a franciának vagy az olaszoknak szónokias kultúrájától. Nálunk ennek a lírai vonásnak nincs annyira érzelmi hangsúlya, hiányzik belőle az az elmélyültség és sejtelmesség, ami pl. a németet jellemzi, hanem inkább képszerű, szemléletes, konkrét és ezért is marad távol minden fantasztikumtól és közeledik a szónokiség lényegéhez: a meggyőzéshez, a rábíráshoz. Viszont szónokiságunk sem oly deklamációs jellegű, mint a latin népeké, hanem inkább epigrammatikus, tömörítő, önmagunkra rátapintó; nem a forma-érzék, hanem a lelkiismereti töprengés szülte, valóban nemzeti Én-költészet, tehát lényegileg: líra.

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

Ezt az alakulást úgyszólván folyamatában érhetjük utól, ha a lázadás — önfeláldozás poláris életformáit a magyar kultúra előbb jellemzett tulajdonságaival, a hatalmi vonással és a képzeleti meghatározottsággal hozzuk kapcsolatba. A kultúrának hatalmi és képzeletkielő formái ugyanis eredetileg teljességgel kizárják egymást. A hatalom határozottságot akar; ezért mindenkor józanul kiméri az eshetőségeket és a reális erők biztos és célszerű kezelésére törekszik. A fantázia ezzel szemben nem a valóságot látja, sőt nem is akarja ezt tisztán látni, hanem mást és többet kíván, a lehetőségekben él, szinte azt mondhatnók: elpazarolja magát a lehetőségekben. Mivel azonban mindkét irány egyformán hajlik önmaga abszolutizációjára, azért a kettő nemcsak egymással szemben jelent ellentétet, hanem már önmagában is szükségképpen feszültséget idéz fel: a tiszta hatalmiság a megszűküléshez, megmerevedéshez vezet, a tiszta fantázia természetlenségben folyik szét. S itt veszi kezdetét a dialektika, amennyiben az eredetileg egymást kizáró irányok egymás felé közelítenek, mindegyik pólus felveszi a maga ellentétét. Hatalom nincs fantázia nélkül. De éppúgy: a fantázia sem érvényesülhet a hatalom biztosítékai nélkül. A kettő kapcsolata pedig szükségképpen magával hozza a törekvést egyensúlyuk megteremtésére. Ez az egyensúly azonban mindig csak eszmei lehet, vagy más szóval: hatalom és fantázia szinthezise csak úgy jöhet létre, ha őket tartalmukban „gondoljuk”; a valóságban ellenben, épp azért, mert ellentétük vitális természetű, egymástkizárásuk mindig érezhető lesz. Két lehetőség marad tehát fenn. Egyfelől: a hatalom felveszi, mint a maga poláris ellentétét, a fantáziát és ezzel elhagyja a valóság biztos talaját, szembekerül a valósággal, ennek ellenszegülésén folytonosan megtörik, ami viszont örök lázadozásra készíteti. A lázadó magyar: ez a hatalmát a képzeletén elvesztett magyar, aki a két pólus egyikét sem tudja már vállalni többé, de mivel kiegyenlíteni sem tudja őket, azért egy negatív megoldással enyhíti feszültségüket, kitér előlük, vagyis „elbújdosik”. A lázadás voltaképpen mindig elbújdosás az ellentétek elől. Itt nem kell a kompromisszum, de nem kell többé a közvetlen küzdelem sem: a dialektika érverése itt tehát végleg elapad. Másfelől azonban a fantázia is kitágulhat a maga ellentétes pólusa, a hatalom

felé és ebben az esetben ennek valóságával szemben örökös áldozatra, megalkuvásra, lemondásra kényszerül. A hatalom nem megnyugtatja a fantáziát, csak összecuskatja vele a szárnyait, miközben azonban folyton éreznie kell az ellentétet valóság és lehetőség között. A végső szintézis tehát itt sem jön létre, a poláris erők feszültségének nincs megoldása, a léleknek lemondással, önfeláldozóan kell „vándorolnia“ egyiktől a másikhoz, a valóságért odadobva lehetőségeket és a lehetőségekért ismét folyton feladva a valóságot, miközben minden alkotása természetszerűleg magán viseli ennek a hányattatásnak nyomait. Az önfeláldozás ezért mindig vándorlás az ellentétek között.

Két konkrét példa közelebről megvilágíthatja a dialektikának ezt a kettős irányát. Az előbbi esetre, ahol a dialektika végleg kihangzik a bujdosó életformában, példaként szolgálhat a magyar kultúrákaratnak egyik legjellemzőbb, mondhatni törzsökös megnyilvánulása: a közjogi küzdelem. Benne eredetileg tiszta hatalmi törekvés jut kifejezésre, amely lényege szerint az állami lét biztosítására, az alkotmányos erők megszervezésére és megszilárdítására irányul az önkénnyel és az elnyomással, később a dinasztikus beolvasztó törekvésekkel és a nemzetiségi aspirációkkal szemben. Ennyiben a közjogi kérdés kétségkívül reális indítékokból fakad és kifejlődésében is valóságos erők küzdelmeként jelenik meg. Mivel azonban ezek az erők a magyarság elzárkózó alaptermészete, de meg a történeti helyzet sajátos alakulása folytán is, hovatovább tisztán védekező irányban érvényesülnek, azért mellettük mindinkább felszabadul a fantázia, mint a hatalomnak poláris ellentéte, amely a lehetőségek elképzelésében éli ki magát. A tézis tehát kiváltja, majd felveszi magába az antithezist, aminek során azután kialakul a „globus Hungaricus“ szemlélet, amely mindent elképzeli, de alapjában semmit sem alkot és egyetlen lépéssel akarja elérni, amit csak aprólékos, kitartó munkával lehet. A sokat emlegetett sérelmi politika ennek a képzeletbeli hatalmi kiélésnek jellemző megnyilvánulása, a duzzogástól, ellenzékieskedéstől, obstrukciótól kezdve egészen a nyílt lázadásig és így szembekerülve a valósággal, ennek ellenállásán mindig újból megtörve, az egész közjogi küzdelem-

nek végül is nem marad más kiútja, mint az „elbujdosás“, a szemlehungyó kitérés az ellentétek elől.

A dialektikus küzdelemnek másik formáját ezzel szemben jellemzően mutatja a magyar irodalom problémája. Nem is szorul bővebb kifejtésre, hogy lényege szerint és eredetileg az irodalmi élet épp úgy a képzelet megnyílvánulása, mint ahogy a közjogi probléma eredetileg a hatalomé. Az irodalom éppen az irrealitások ígérete, a lehetőségek örök mondanivalója; irodalmában egy nép éppen azt alakítja ki, ami benne több és magasabb önnönmagánál, áhítatát a valóságfeletti iránt, elragadtatását a szellem prometheusi vakmerőségétől. Ámde a magyarságnál ez a tiszta irodalmiság elkerülhetetlenül átszap a poláris ellentétébe, a politikumba akkor, amikor a maga léte problémává válik számára. A magyar irodalom, szinte első kezdeteitől s alig számbavehető kivétellel, a nemzeti lét kínzó problémájának megszólalása; a fantáziának a lehetőségek felé való szabad röpte helyett borongó, nosztalgias, sorsmegérző, mulasztásokra és hibákra ráeszmélő megtorpanás a közvetlen, reális történeti erőkkal szemben. Arany művészete (kivált a Buda halálában) ennek talán legbeszédesebb tanusága; de épp oly joggal idézhetnők Zrinyit és Katonát, Berzsenyit és Keményt, Széchenyit és Madáchot is. A hazafias irodalom másutt az alkotások bizonyos válfajának csupán jelzője (s még hozzá nem is a legdícsérőbb), nálunk valóban az irodalom, a lényeg és a legmagasabb érték is egyben. Mert ez az irodalom, amely a képzelet régióiból jön, hogy végül is reális politikai feladatot vállaljon, vagy legalább is erre ébresszen, ez az irodalom látott nálunk mindenkor igazán és talán egyedül tisztán a politikai életben is, míg a hivatalos politika nagy elképzelésekben és ábrándokban puffogott szét, vagy éppen örvény felé vezetett. De ebből magyarázható viszont az is, hogy irodalmunkban az alkotás tiszta vágyát némileg mindig visszaszorítja a cselekvésnek, vagy legalább is a cselekvésre való buzdításnak vágya, ami azzal a következménnyel jár, hogy az alkotás valahol töredékes marad, csak félig készül el, vagy pedig csak a formában igazán teremtő lendületű, a tartalomban ellenben, éppen helyzeti vonatkozásánál fogva, nem tud egyetemes érdekűt mondani: irodalmunk európai ismeretlenségének többek között ez is egyik s bizonylyan nem

az utolsó oka. A magyar irodalom: a lemondások és önfeláldozások oltára. Mivel akarnia kell az ‚egyiket‘ és a ‚másikat‘ is — lehetőséget és valóságot, fantáziát és politikumot egyaránt, — azért „vándorolnia“ kell közöttük, mint tézis és antitézis között, a végső meghonosulást keresve, maga mindig hontalanul.

A magyar kultúra dialektikája tehát lényegileg vitális és bipoláris jellegű. Ennek jogán nevezhattük az ellentétek pajzsának. Mert ahogy maga az életfolyamat egyfelől felteszi az életnek bizonyos szubstanciális egységét, amellyel pajzsként védekezik az ellentétekre való felbomlás ellen, másfelől azonban az ellentétekre való felbomlása által válik éppen folyamattá, azonképen a magyar szellem is végeredményben a maga életegységét védi a kultúrában, de viszont: az élet felszakadó ellentéteit is úgyszólván funkciójává teszi a kultúrának. Ez a vitális polaritás azonban — a lázadás és önfeláldozás ellentétében — mint láttuk, szükségképen a tudatossá-válás felé hajt: a lázadás annak felismerésével, hogy a valóság nem felel meg az elképzelésnek; az önfeláldozás azzal, hogy a képzelőerőt a realitás szolgálatába állítja. Az ellentétekre felbomlott életegység helyreállása már csakis gondolati, eszmei lehet és ebből adódik a magyar szellem örök feszültsége és küzdelme a vitalitás és a ráeszmélés, vagy ahogy ezt Széchenyi szimbolikusan kifejezte: N e m t ő és É r t e l e m között.

Ez a dialektikus küzdelem azonban nyilvánvalóan nem hagyhatta érintetlenül magát a magyar karaktert sem. Módosító, átalakító befolyása főleg két vonásban mutatkozik. Mint ahogy a német kultúra dialektikájára oly jellemző „coincidentia oppositorum“ kifejleszti a német lélekben az iróniát és a tárgyilagosságot, úgy a magyar kultúra dialektikája, mint „clipeus oppositorum“, létrehozza a magyar lélekben a türelmességet és a humort. Mindkettő mint a feszültségek felfüggesztése jelenik meg. A türelmesség nyilván tiszta dialektikus magatartás eredménye: a fanatizmus nem ismer dialektikát, mert közvetlenül és kiegyezkedés nélkül, azaz nem az ellentéteken keresztül, hanem inkább azok megsemmisítésével tör célra. Ez a fanatizmus a bújdosó magyar lelkeségtől kétségkívül nem egészen idegen: az elzárkózás

szelleme már magában véve épp úgy hajlamosít erre, mint ennek ösztönös visszahatása, a hirtelen kirobbanó tettvágy. Ezért akik kívülről ismernek bennünket, általában, akik tisztára ezt a szűk és kába, csak-magyar szemléletben élő típust látják meg közöttünk, könnyen készek az ítélettel, hogy Európa legfanatikusabb népe vagyunk, akik nem is megyünk bele az elvi küzdelembe a velünk ellentétes törekvésekkel, hanem kíméletlenül elnyomunk mindent, ami nem illeszkedik bele ebbe „a holdat is nemzetiszínűre festő“ szemléletbe, s ha nem érünk célt, átkozódva félrevonulunk, de nem keressük a kiegyezkedés módjait. Holott ez a fanatikus magatartás inkább csak a gesztusa a magyar szellemnek, de korántsem a végső szava. Mert mellette vagy mögötte egészen sajátos türelmesség fedezhető fel, amely éppen a kultúra hatására fejlődött ki benne, tehát nem ősi vonás, nem is népi kölcsönhatás eredménye, hanem dialektikus úton keletkezett és amelyre valóban az ellentétek létjogosultságának elismerése jellemző. Ez a türelmesség tudvalevőleg a fejedelmi Erdélyben, a vallási, népi, szociális ellentétek egyensúlyozódása közepette érte el első határozott kialakulását, korai nyomai azonban bizonytalán feltalálhatók már az Árpádok korában, talán ott, ahol a lázadás és önfeláldozás pólusai először kelték birokra egymással a magyar lélekben és ahol az előrelátás a kompromisszumban, az ellentéteknek egymáshoz való közelítésében pillantotta meg a fennmaradás egyedüli biztosítékát. A kompromisszum, alapjában kevéssé rokonszenves megoldás a magyar lélek számára, mégis történetünknek állandó jelensége, voltaképpen türelmességet jelent az ellentétes pólus igényeivel szemben. Nem a saját álláspont feladásával, hanem inkább az ellentétes pólus felvételével, ami még nem szünteti meg a küzdelmet, csak jobban megérteti, öntudatosabbá teszi a saját álláspontot. Ezért mondtuk, hogy a türelmesség, a kölcsönös elismerés a feszültségek felfüggesztése s ehhez most hozzátehetjük, hogy egyszersmind az önismeret forrása is. Csak ahol a türelmesség elejét veszi annak, hogy a pólusok önállósuljanak, abszolutizálódjanak és ezzel az ellentétes pólus megsemmisítésére vezessenek, csak ahol a küzdő fél az ellenfélnek helyzetébe bele tud illeszkedni, válhatik maga a küzdelem alapja tudatossá és képesek maguk a küzdő felek is önmagukra eszmélni. Innen

van, hogy a magyarság is mindannyiszor csak a feszültségek szüneteiben, amikor a türelmesség magatartása kifejlődött benne, jutott el létének igazi önismeretére.

A türelmesség azonban ílymódon nyilvánvalóan elhagyását jelenti a csak-vitális alapoknak és ezzel szemben inkább közeledést mutat az „Értelmesség“ felé. Benne a ‚bújdosó‘ lelkiség kitágulását a ‚vándorlás‘ életformája felé tulajdonképpen csak újabb oldalról szemlélhetjük. A német „Értelmesség“, a magyarságnak ez a „legnagyobb olvasztója“, ahogy Széchenyi joggal nevezi, itt az ősi, ösztönösen működő erők helyébe lép és ezért úgy is mondhatnók, hogy a magyarság türelmes lelki beállítottságában a német szellem tárgyilagossága tükröződik vissza. Ámde ez az elszakadás a vitális alapoktól a magyarságnál mégsem végleges és nem is teljes; a magyar az „Értelmesség“ formáiban is a „Nemtökhöz“ fordul és bennük bízik, ezért a fanatizmus is mindig ott lappang türelmessége tözsomszédságában, mint ahogy a ‚vándor‘ szerepében is magában hordozza egy kissé mindig a ‚bújdosót‘. Bizonytal nem céltalanul. Mert a fanatizmus tagadhatatlanul életerősítő, míg a türelmesség, a mások igényeinek elismerésével, szükségképpen gyöngíti a vitalitást: aki mindenkivel békében kíván élni, megadva neki, ami őt illeti, annak végül is önnönmagát kell feladnia. Ezért nem tárgyilagosság a magyar, csak türelmes. A tárgyilagosságban a lélek mintegy föléje kerekedik az ellentéteknek, a türelmességben viszont csak felfüggeszti őket: a türelmesség vitális jellegű tárgyilagosság. De mivel éppen e vitális közelsége miatt az ellentétek minden pillanatban újra kiéleződhetnek, a megértés könnyen átcsaphat az elvakultságba, azért azt mondhatjuk, hogy a magyar karakternek ez a türelmes magatartása nemcsak dialektikus termék, hanem mindenkor érezhetővé is válik rajta az a dialektikus feszültség, amely türelmesség és fanatizmus között fennáll.

S ez vezet át a másik említett jellemvonásra, a humorra, amely a magyar lélekben a türelmességhez hasonlóan, ennek a dialektikának nyomán fejlődött ki. Felismerve ugyanis a fanatizmus szűkösségét, de látva egyszersmind a türelmesség veszedelmét is, a gúny és nevetség íze, amelyet amott érez, és a félelemé, amely itt tölti el, mintegy közös eredőben mosolygássá szelídiül benne. A humor is felfüggesztése tehát

az ellentétek feszültségének, azonban nem az „Értelmesség“ formáiban, hanem inkább érzelmi alapon. Ebben rejlik éppen a különbség humor és irónia között. Mindkettő tulajdonképpen játékra veszi a valóságot, de míg az irónia fölényesen fölébe emelkedik az ellentéteknek, addig a humor úgyszólván közöttük marad és csupán a szorításukat enyhíti. Régi megállapítás, hogy a humor lényege valamiféle közvetítés az ellentétek között, hangulati temperáltság, a derű tekintete a komolyság redőin keresztül. A humorista lélek érzi a világ javíthatatlanságát, de ugyanakkor tudatában van erői elpusztíthatatlanságának is; érzi, hogy a tényeken nem uralkodunk, azok tőlünk többé-kevésbbé függetlenül folynak le és így minden kísérlet, amely észszerűsítésükre irányul, szükségképpen csak félig sikerül: épp azért csak arra ügyel, hogy a tényeken végkép el ne vesszen, egyébként pedig a fél-sikerekben és fél-beteljesülésekben is „jól érzi magát“. Ebben az érzelmi középhelyzetben, amely a nevetségesen Kicsiny és a félelmetesen Nagy találkozásából áll elő, rejlik éppen a humor jellemző lelki megoldottsága. Az iróniának a valóságot úgyszólván az Én produktumaként kezelő, teremtő és ismét elvesztő magatartásával szemben a humor tehát inkább szemlélődő, élvező, elfogadó és magát-átengedő jellegű, ezért kerüli az irónikus eszközt, a fordulatokat, amelyekkel megszabadulhat ugyan a kicsinyességektől, de amelyek mindig élesek, sőt meghökkentők és ehelyett szívesebben árnyalatokkal dolgozik, amelyek lehetővé teszik az átmeneteket, ártalmatlanok, megbékítőek és üdék. Ezek az árnyalatok azonban ugyanakkor valamit mindig elfödnek. A nagy dolgok mögött feltűnnek ugyan a fonákságok, de nem azok bénító és fojtó következményei és viszont: a fonákságok mögött is megcsap a nagy tragikum fuvalma, de annak megrázó és megtisztító ereje nélkül. A humor mosolya: rejtegető mosoly, amely mintegy egymásba enyhítve az ellentéteket, megkímél a határozott állásfoglalástól. S bizonytalán ebben gyökerezik a magyarság régi anekdotázó kedve. Tréfával, kedélyeskedéssel elütni a bajokat: ez valóban nem oldja meg a bajokat, de legalább megedz a bajok elviselésére, azt mondhatnók, hogy pusztán lelki megoldást ad. „Sohase volt úgy, hogy valahogy ne lett volna“. Ha talán ez

a humor egy kissé a hányavetiség benyomását kelti, sőt olykor a cinizmus határán is mozog, ezzel is csak arról tesz tanuságot, hogy az állásfoglalás felfüggesztésével nem a világnak vagy a létnek, hanem csupán az adott lelki helyzetnek megoldására törekszik.

A fájdalom és bizalom vegyüléke, ami a humor lényege: ez talán a végső szín a bújdosó magyar jellemében, amelyre a dialektika viszontagságain keresztül eljutott. Mert hogy a magyar glóbuson valami nincsen rendben, ezt mindenkor éreztük és érezzük és a sötétenlátó fájdalom olykor már a végső kétségbeesés hangján szól az európai rostából kihullott népről, előre megjósolva az időt, amikor helyére más nyelvű és „más keblű“ nép áll s amikor majd „szebb arcot ölt e föld kies határa“. De másfelől a bizalomnak is megvannak a maga túlzásai, ahogy annak éppen a közelmúltban tanui lehettünk, amikor a magyar vakon és felelőtlenül hitt a magyar glóbus örökkévalóságában. A humor ezzel szemben mintegy átíveli ezeket a szélsőségeket, megbocsátással tekintve a valóságra és egyszersmind önámítás nélkül a jövő lehetőségeire.

Mindamellet a humor önmagában még nem termékenyítő forrás és bizonytalán kultúrális szempontból sem valamilyen nagy népi hivatás ígérete. De mindenesetre élni segít: élesítve a szemet a fonákságokra, és a szívet az elnézésre. S volt-e bármikor, vagy van-e egyáltalán égetőbb kérdése ennek a létnek itt „a négy folyam partján“, mint az, hogy fennmaradjon?

POSTLUDIUM.

Európa vagy a megnemértés.

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

Fichte: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. 1806.

AZ EURÓPA-PROBLÉMA LEGELSŐ FELIDÉZŐJE, Növalis, még az európai szellemi egységről álmodott. A „kereszténység“ vagy „Európa“: ez látomás és útmutatás ennek a faji, nyelvi, politikai, társadalmi és vallási tekintetben széttagolt, sőt széttépett kontinensnek a rég eltűnt egység és harmónia visszahódítására. Honvágy a corpus christianum után, de úgy, hogy egyszersmind a civitas Dei eszméje tükröződjék benne.

A problémát az azóta eltelt, közel másfélszáz év alatt úgyszólván minden generáció újból felvetette, mégis azzal a különbséggel, hogy míg azelőtt az egység inkább csak egyesek töprengésének vagy sóvárgásának volt tárgya, a világháború óta egyre szélesebb rétegek legégetőbb lelkiismereti ügyévé, vagy ahogy mondani szokták: az összes európaiaknak sorskérdésévé vált. Ebben kétségkívül elhatározó szerepe volt annak a körülménynek is, hogy Európa elvesztette politikai és gazdasági téren, de hovatovább a kultúra egyéb ágaiban is, korábbi világjelentőségét. S nyilván ezzel függ össze, hogy ma az egységvágy irányában is a multhoz képest lényeges változás mutatkozik, amennyiben az utópisztikus Európa-tervek helyett, amelyek vallási, állami, népszövetségi vagy kultúrközösségi alapon, esetleg a tömegek nemzetközi megszervezésével vélik az európai pluralizmust leküzdhetőnek, inkább az európai öntudatot igyekeznek felébreszteni és fokozni. Épp ezért a régebbi, objektív-intézményszerű tényezőkre támasz-

kodó felfogásokkal szemben újabban főleg konstruktív eszmék irányában keresik az egység alapját és mértékét, minők: a mediterrán latinitás, a keresztény-germán ethosz, a nyugati racionalizmus, a költészet és művészet antik-humanisztikus tradíciója, s nem utolsó sorban a tudományos kutatásnak (a platoni *δόξα* és *ἐπιστήμη* megkülönböztetéséből sarjadt) sajátos szelleme. De bármikor és bármily formában lépett is fel az Európa-probléma, mindenkor tipikusan romantikus probléma volt és kétségkívül az ma is. Sem a felvilágosodás, sem ennek közvetlen folytatása, a liberális-pozitívisztikus korszak nem ismeri, de tulajdonképpen idegen a klasszicizmus szellemétől is. Amott a korlátlan emberi haladás hite, itt az általános emberinek fogalmazványa meggátolta minden olyan felfogásnak érvényesülését, amely az európai kultúrában valami sajátlagosat, egyszerűt és helyhezköttöt lát. Ezért az Európa-probléma mögött mindenkor sajátos romantikus történetfilozófia áll, amely főleg a fejlődés organikus-biológisztikus magyarázatával, újabban a kultúrlélek kissé misztikus elvének alkalmazásával a válságot, amelyben Európa áll, tudatossá igyekszik tenni.

Ebből érthető, hogy mind szélesebb körben gyökeret ver az a meggyőződés, hogy Európa ismét a kezdődő barbárság stádiumába lépett, vagy legalább is elháríthatatlanul közeledik feléje. A hanyatlás hangulata nem éppen Spenglerrel köszöntött be, csak ő juttatta leghatásosabban kifejezésre. De már Novalis a Középkorba, a Keletre, általában idő és tér távolába menekül a maga korának „költőietlensége“ elől és alig néhány évvel később maga Fichte, a romantika parakletosza, a kort a végső, teljes süllyedés és elesettségek korának nevezi. A XIX. század pedig, amelyre ma általában mint a szabadság és műveltség aranykorára szoktak tekinteni, nem egyszer volt azon a ponton, ahol úgy látszott, hogy a lélek nem bírja ki többé a kultúra növekedő terhét és a századvég közeledtével a csüggettség és balsejtelem hangjai egyre gyakrabban és egyre tisztábban hallhatóvá válnak.

A kulturális hanyatlás hangulata kétségkívül örök emberi s ha tetszik, visszakövethetnők a századok világvég-várásán keresztül egészen az antikvitásig vagy akár a történeti idők kezdetéig. Minden újabb nemzedék veszendőnek érezte magát a megelőzőhöz képest, sőt a feltörekvő, életerős korok-

ban sem némult el a panasz, amely elaggásról és kimúlásról szólt. Ennyiben tehát a jelenkori európai alkonyhangulatban semmi új vagy meglepő nincsen. De egészen új a bomlás okainak keresésében az a szempont, amely mind általánosabban keresztültör s amely az európai szellem agóniáját a megértés hiányára vezeti vissza. Ebben is tulajdonképen Novalis jár elől, amikor a „szép és fényes idők“ egységének elvesztését a kölcsönös megnemértésből magyarázza. „Vérben fog úszni mindaddig Európa — mondja, — amíg a nemzetek át nem látják szörnyű tébolyodottságukat, amely körben forgatja őket és amíg szentséges muzsikától megkapva és lecsendesítve, egykori oltárokhoz egyetértésben oda nem sereglenek, a béke szózatát meg nem szívlelik és a füstölgő csatamezőkön az engesztelés ünnepeként forró könnyeket ontva nagy szeretetlakomát nem ülnek. Csak a vallás támaszthatja fel újból Európát és békítheti össze egymással a népeket.“ A vallás tehát a megértés közvetítője és az Egyháznak, mint a közvetítés szervének tagjaivá válván, ezzel egyszersmind Európa tagjaivá válunk. Ezekután nem véletlen, hogy a megértés modern elmélete éppen a romantika talajából nőtt. Ha ennek a megértés elméletének lényegét röviden jellemezni akarnók, azt mondhatnók: a megértés a közvetlenül nyert ismerettartalmak perspektívikus rendezésének képessége, amely összefüggő egységeket individuummokként, tehát nem fogalmi elemzéssel vagy alárendeléssel, hanem éppen sajátlagosságukban, egyszeri existenciális helyzetükben ragad meg, mégis úgy azonban, hogy őket egy átfogóbb összefüggés keretében, mintegy több egymást metsző szellemi irányvonal viszonylagosságában látja. A megértésben tehát kettős funkció fonódik össze: egy közvetlen, intuitív, „beleélő“ és egy racionális, keretező, „viszonyító“, amely az átélt tartalmakat megfoghatóvá, mások számára is hozzáférhetővé teszi. Mindkettő egyformán elengedhetetlen ahhoz, hogy megértés létrejöjjön: beleélés viszonyítás nélkül izolált maradna, viszonyítás pedig beleélés nélkül tartalmatlanná válnék s aki izolál, épp úgy a megértés szövetnekét oltja el, mint az, aki üres észformákkal dolgozik. Amikor tehát a romantika a tapasztalati adottságban megnyilvánuló változatosságot valamilyen egységes elvre akarja visszavezetni és viszont ebből az egységből a tapasztalat változatosságait leszármaztatni, akkor ezzel már tulajdonképen a megértés-

nek erre a kettős, úgyszólván egymásba helyezkedő funkciójára eszmél. Bármilyen volt is a sorsa ennek a megértés-elméletnek a XIX. század folyamán, bármennyire elvértelenítette is a pozitívizmus izoláló motivációs-pragmatikája vagy túlzóan racionalisztikus irányok elvont egyéniség-felfogása, a felszín alatt a romantikus hagyomány szinte megszakíthatatlanul tovább élt és előbb a történelmi iskolában a történelmi rekonstrukciónak, majd a századfordulóval, főleg pedig a világháború után az összes szellemi tudományokban, sőt általában mindenütt, ahol élet és jelentés összefüggéséről van szó, a megismerésnek termékeny módszerévé vált. S eközben egy olyan jelenségnek lehettünk tanúi, amely már nem egyszer ismétlődött a szellemi élet történetében: a módszer, amely világnézetből nőtt ki, idők folyamán maga is ismét világnézet kialakításához vezetett. Ha a két évtized óta különböző néven uralkodó vallásos, metafizikai, művészi, tudományos, erkölcsi és politikai mozgalmakat és törekvéseket nem is hozhatjuk mind azonos világnézetű nevezőre, kétségtelen, hogy valamenynyit éppen a megértés elve termékenyítette meg, úgy hogy ennek alapján legalább is eredetében és tendenciájában közös világnézetéről beszélhetünk. S e világnézet keretében a legkülönbözőbb eszközökkel próbálják a népek közti megértés útját egyengetni: egymás jellemének és kultúrájának kölcsönös tanulmányozásával, történelmi kapcsolatok felderítésével, a szellemi munka nemzetközi megszervezésével, az iskolának a népi megismerés szolgálatába állításával és mindezekkel párhuzamosan a folyamatban levő kultúrszinkretizmus előmozdításával, sőt a külső életapparátusnak egyöntetűvé tételével. A megértésre való igyekezetben tehát valóban nincs hiány s nincs okunk kételkedni a törekvéseknek legalább is elvi jóhiszeműségében. S mégis, mindezek ellenére egyre fokozódik a panasz: Európa szétszakadt, Európa szétesik, az európai kultúra utolsó fejezeténél vagyunk, mert népeiből hiányzik a kölcsönös megértés.

A jelenség magyarázatában legközelebről általában a nacionalizmus túlzásaira szoktunk hivatkozni. A nemzetekre való elkülönülés azonban a népi sajátosságoknak ettől a szélsőséges kultuszától függetlenül, sőt azt jóval megelőzőleg, már az újkor elején végbement. Kétségkívül ezzel a korábbi egység megszűnt és a vallás helyett, amely ennek az egységnek alap-

jaul szolgált, az egymástól szétkülönült európai népek most sajátos lelki beállitottságuk szerint a kultúrának más-más részterülete felől igyekeztek a többi kultúrterületnek rangot és értéket adni. Magában véve ez még csak azt jelentette volna, hogy Európa többszólamúvá vált, ami a kölcsönös megértést talán megnehezítette, de azért még ki nem zárta volna, mint ahogy a kultúra bomlásának csíráit sem hozta szükségképpen magával. A megértés hiányának eredetét tehát másutt kell keresnünk. Erre pedig rávezet bennünket, ha nem az európai kultúra, hanem az európai élet felől keresünk utat magunknak a jelenség megfejtéséhez. Két megnyilvánulásmód jellemzi kiváltképpen ezt az európai életet, legalább is a modern korban, bárha rejtett gyökerei egész az antikvitásig nyomon követhetők: az egyik az egyéni elvnek viszonytalan érvényesítése, a másik a racionalizáltság. A kettő jegyében rendezkedett be és mindkettő sajátosan, sőt végzetesen befolyásolta nemcsak az európai nacionalizmus alakulását, hanem rajta keresztül egyszersmind az egész európai kultúrát is.

Az individualizmus mindenesetre tipikusan nyugati életforma, amennyiben az individuációt a nyugati ember nemcsak az öntudatban fedezi fel és teszi a világmagyarázat elvévé, hanem még inkább az akarásban és a cselekvésben is konstitutív tényezőként érvényesíti. A különbség így értékesebb, a különállás jellemzőbb, a mással-szembefordulás meggyőzőbb, mint a megegyezés, az egyensúlyozottság és az összhang. Az önkifejtés folyamata tulajdonképpen egymás szomszédságában, egymástól elszigetelve megy végbe. De a hangsúly itt mégis még mindig az egyéni tartalom önkifejtésén van, amely mindaddig, amíg megőrzi a maga feltételét és korrelátumát, az egyetemest, különállásában, sőt elszigeteltségében sem válik bomlasztóvá. Az önkifejtés folyamata ebben a formájában az önmegvalósításnak, önnönmaga kicsiszolásának, teljessé tételének („Selbstvollendung“) folyamatát jelenti. Platon (*δημιουργος θεός*), a középkor, a német idealizmus — hogy csak a csúcspontokat említsük — az individualitást ebben az öntökéletesedési formában értették. Joggal nevezték ezért éppen a német idealizmus körében ezt a differenciáltságában is teljességre törekvő egyéniséget személyiségnek.

Ez a személyes teljességre-törekvés kétségkívül ismeretes más kultúrkörökben is, így pl. feltalálható a hinduk yoga és

tat-twam-asi technikájában, negatív akarat- és cselekvés irányul ugyan (mint ön-megszabadulás), de mégis pozitív értékeléssel. Nem ismeretes azonban sehol másutt az önkifejtésnek negatív *értékű* formája, a mindenáron való *önérvényesítés* („Selbstdurchsetzung“). Ezért akinek amott az öntökéletesedés útja nem sikerül, aki nem képes énjétől, a karmától megszabadulni és a nagy mindenségbe enyészni, az arra van éppen kárhóztatva, hogy tökéletlenségében újjászülessék, ami azonban senki másra, csak önmagára nézve jelent veszedelmet. Ámde Európában az önkifejtésnek ez a negatív értékű formája pozitív irányt vett: az önmagukat teljesíteni nem tudók, a személyes önmegvalósulásra képtelenek, mégis önmaguk érvényesítésére törekcszenek. S minthogy a többség mindig ezekből telik ki, azért a többségi forma rányomta bélyegét az egész európai életre. Egyesek és egész népközösségek versenyezve egymást mohón túlszárnyalni és leigázni törekedtek, még pedig nem az igazán egyéniben, amely mindig az objektív rendet és törvényt szolgálja, hanem a különlegesen, elszakadtban, sőt véletlenben. Ezzel azonban a szellemet eszközzé tették, a pusztá önkielégülés eszközzé s ahol a szellem eszköz, ott a megértés is néma és süket marad, ott lélek és lélek egymáshoz többé el nem juthat.

A megértés hiányának másik forrása viszont az élet formáinak szertelen racionalizálásában rejlik. Kevés szóval valóban nehéz ennek a racionalizáló-törekvésnek lényegét megvilágítani, annál is inkább, mert voltaképen olyan motívumokból fejlődött ki, amelyek tőle alapjában idegenek. Már magában véve az egyéninek, a sajátlagosnak nagyraértékelése, ami az európai szellemre oly jellemző, bizonynyal mindenre inkább feljogosíthat, mintsem arra a következtetésre, hogy a racionalizáció ebben az irányban lehetséges: *individuum est ineffabile*. S mégis: a racionalizációs törekvés ebből az individualizmusból vagy helyesebben ennek az individualizmusnak önérvényesítési formájából fejlődött ki. Mert ebben az önérvényesítésben természetsszerűleg az egyéniségnek felfokozott aktivitása nyilvánul: a szubsztanciális tartalmakkal szemben szinte kizárólagos fontosságot nyer a funkcionalitás, amely minden eszközzel, kiméletlenül a sikerre és teljesítményre irányul. Ez a felfokozott aktivitás pedig legelőbb is elhomályosította a látást a minőségi különbségek iránt. Ez természetesen nem

azt jelenti, mintha az újabbkori Európa ezzel végkép és visszavonhatatlanul közömbössé vált volna a szellemi értékekkel szemben: a kifinomult érzék a kvalitások iránt végre is európai kiváltság, amely régi antik-keresztény hagyományban gyökerzik és az elleketlenedés idején sem halt ki egészen, hanem valahol és valamiképp, ha szerényen és félreállva, ha kevesekben és néha talán csak jelképesen is, jelentkezett. De a többség, a moles, a maga felfokozott életiramában itt is eldöntötte az európai életformát. Mert az aktivitás fokozása csak kvantitatív lehet; a teljesítménynek lemérhetőnek kell lennie, hogy fejbekólintson bennünket. Fontossá válik tehát mindennek, valóságoknak és valóságfelettinek racionális-célirányos megszervezése, hogy az aktivitás mint önérvényesítés lehetőleg minél eredményesebb legyen. Így racionalizálta a nyugati ember előbb az élet feltételeit, majd a produkciót és annak irányát, végiül egyre növekvő módon magát az életet. Ezt a folyamatot már számtalanszor leírták, úgy hogy minden további részletezés itt felesleges. A következmény, mint ismeretes, egy végzetes fordulat volt: az individualizmus, amely éppen az egyéni erőnek és képességnek, cselekvése sajátos irányának érvényesülését, öncélúságát akarta biztosítani, a maga ellentétébe csapott át, az egyéniség mindinkább függő viszonyba került a maga alkotta racionális rendszerrel szemben, amely most körülhurkolta őt, zsarnoki módon megkötötte aktivitását és ezzel elmosta egyéni érvényesülésének útját. Ebben a helyzetben pedig nyilván a megértés feltételei sem voltak adva. Már magában az aktivitás is akadály a megértés létrejöttének. Cselekedni csak bizonyos „elfogultságból“ lehet, a célkitűzés szükségképen kizárólagossá teszi az állásfoglalást, aki mindenkit megért és mindenkinek meg akarja adni a maga igazát, annak meg kell szünnie cselekedni. Aki cselekszik tehát: az vak. S amennyiben nem vak, annyiban számít, belát, okoskodik, mérlegel, de nem megért. Ebből a szempontból azt mondhatnók, hogy az egész racionális rendszer voltaképpen ezt a vitális „elfogultságot“ helyettesíti, annak működését megkönnyíti, sőt fokozza. Megérteni azonban mindenkor csak elfogulatlanul lehet, ami azt jelenti, hogy bizonyos mértékben felül kell lenni azon, amit megérteni törekszünk, de ugyanakkor mintegy részesedni is kell benne, ami viszont csak kvalitásokkal szemben tehető, kvantitásokkal soha.

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

A szintézis a XIX. század folyamán csakugyan bekövetkezett, de nem úgy, ahogy Fichte képzelte és megértés nem származott belőle. Ellenben elvezetett az európai lélek és kultúra aránytalan túlfejlődéséhez, amely talán a válságnál is rosszabb, mert a fejlődés rithmusa mögött az életképtelenség tüneteit rejti és ezért az ellenhatás erőit sem tudja többé felbreszteni magában. Ennek a túlfejlődésnek a jele az európai népek egyre fokozódó élményéhsége, amely úgyszólván védekezés a racionalizáltsággal szemben, negatív előjelű önérvényesítés, de épp ennél a pusztán receptív jellegénél fogva sem a magára-eszmélést, sem a más megértését, sem az igazi alkotást nem tudja elősegíteni, még kevésbé helyettesíteni. A túlfejlődés következménye, hogy az egyes európai néptípusok különbségei mindinkább elmosódnak, a sajátos népi, hagyományban és kultuszban gyökerező elemek hovatovább már csak „érdekesekek“, akárcsak egy elsüllyedt világrész muzeális emlékei s legfeljebb még a művészetnek szolgálatják utolsó forrását, amelyből még egyszer megtermékenyül (de mi jön ezután?), miközben pedig az európai szellem egyre jobban amerikanizálódik, a francia afrikai formákat ölt fel, az angol ausztráliai módra gondolkodik és

a német Ázsia felé tájékozódik. Olykor valóban úgy tűnik fel, mintha közeledés volna ez az ős-chaosz felé, ahol a népszellemnek már nincs arca, csak nyugtalanító és félelmetes tenyészte. Túlfejlődésre vall, hogy minden kultúrális és anyagi expanzió ellenére is Európa határai egyre szűkebbre szorulnak és a Kelet főleg a világháború óta feltartóztatlanul nyomul Nyugat felé, előntve már az ősi gátat, a Kárpátokat és onnan mohó szemmel tekint a magyar rónára és a rónán túl Európa régi, megszentelt tűzhelyei felé. De Európa lelke közömbös. Neki csak az fontos, hogy az apparátus hibátlanul működjék és ezért koncul odadobja a saját testének részét és szövetségre lép a századokon át életére törő ellen-séggel, az oroszsal és ennek falánk előőrseivel.

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

Ebben az általános európai folyamatban, ahol a szellem — hegeli kifejezéssel élve — mindinkább elidegenedik a maga örök forrásától és alapjától, a lélektől, csupán két népközöség tesz arról tanúságot, hogy még nem hagyta magát végkép

lenyűgözni a szellem eltokosodott formáitól, hanem megőrizte az eleven érintkezést a lélekkel, amely ilymódon szellemiségének is gyökeres és életmeleg lendületet tud adni: az olasz és a német. Mindkettő más-más irányban és különböző lényeg felől fejt ki az ellenhatás erőit az európai szellem elaggási jelenségeivel szemben: az egyik azzal, hogy a tradíciót teremtő akarattal éli s így nemcsak a szellemi lét kontinuitását biztosítja, hanem önmaga életformájának folytonos ujjáalakítását is; a másik, amennyiben nem engedi soha megnyugvásra jutni léttudatát, hanem mindig új feladatokra állítja be, miközben a negatívumoknak fegyelmező, kiválasztó erejét érvényesíti. Tehát luciditás és daimonikus megragadottság, humanitás és örök vándorlás e humanitás felé, vagy ha tetszik: klasszika és romantika. De vajjon nem az emberi létnek általában két ősi, talán egyedül lehetséges teremtő tendenciája ez, amely egyszer, Európa kezdetén, a görögségben osztatlanul és együtt szerepelt? S pusztá véletlennek kell-e tekintenünk, hogy ez a két tendencia éppen Középeurópa téerein talált magának népeket, amelyek — ha megosztva és külön-külön is, mégis kölcsönös vonatkozásban és egymást kiegészítve, — igyekeznek őket valóra váltani és ezzel önmagukat lényegessé tenni? Valamikor kétségkívül a francia is hozzátartozott ehhez a „Középhez“, mint az olasszal rokon klasszikus luciditás képviselője. De kiszakadt belőle, mert amint a negativitás erői felébredtek benne, azokat nem termékenyítésre használta, hanem erőszakkal kiirtotta magából. Ha nem teszi ezt, talán hasonló lesz a történeti sorsa a németéhez s ő is valamilyen formában az európai szellem vándorává válik. De megtette s ezzel a humánus egyensúlyt megőrizte ugyan, de meg is merevítette, mert az elnyomott negatív erők ezekután a pusztá, lelketlen racionalizmusba menekültek s minduntalan onnan törnek elő. A negativitás itt tehát nem termékeny és kiváltó, hanem romboló, mert tiszta formák mögül tekint reánk. S így maradt végül is két nép a „Középen“, az olasz és a német, az őrző és az izgató. S a Közép itt valóban szószerint értendő, mint a platonai λογιστικόν és θυμοειδής, amely itt talán néha a maga erényeit is cserélve, de mindenesetre felülemelkedve a vegetatív részeken, a feladatok közösségében Európa fennmaradásának biztosítóka s ennyiben követelés, felelősség és remény is egyben.

S ennek a Középnek a peremén, az olasz és a német tőszomszédságában, sorsukban osztozva és mintegy közvetítve kötöttük, él a magyarság mindegyre fogyatkozó és diaszpórára kényszerült maroknyi népe. Európa bujdosója. A latinítás és a germán szellem formálta, a Közép igézete fejlesztette ki történeti küldetéstudatát és a fennmaradásért folytatott sokszázados küzdelmei szilárdították meg benne az odatartozás érzését. A magyarságot valóban nem csupán a történeti szükség, hanem a saját akarata is elszakíthatatlanul ehhez az Európaközéphez kapcsolta. „A történelem kifejthetné, miként e *közvetítő* nemzetnek a múltban többnyire pillanati érdekei ellen volt a nagy fordulópontok alatt *nyugot*-hoz ragaszkodni, s mégis örökké azt tevő.“ (Kemény Zs.). Mégsem látott ez az Európa a magyarságban mást, mint exotikumot. életterében pedig gyarmatot, a hatalmi terjeszkedés kéznélfekvő prédáját, amely közelebből azonban legtöbbször anynyira sem érdekelt, mint az Indiák vagy Afrika gyarmatai. Ha van egy nép, amely a megértés hiányáról joggal panaszkodhatik, a magyar bizonytalán az. Tettük és tesszük is minden kínálkozó alkalommal, anélkül hogy eszünkbe jutna: ezzel éppen arról állítunk ki tanubizonyosságot, hogy az európai szellemet viszont mi nem értjük meg. Mert a magyarból épp az hiányzik, ami az európai szellemre általában jellemző: az aktivitás feszültsége, számotvetése és kitartása. Az európai szellemnek minden történetileg fellépett típusa: a kifejező és a szervező épp úgy, mint a zarándok és a quijotista, a stilizátor vagy a telepes épp úgy, mint a humanista vagy a vándor, bármily különböző legyen is egyébként a lényegük és egzisztenciális beállítottságuk, végeredményben mind aktív jellegű. Az általános európai aktivitás ez, amelytől a magyarnak keleti nyugalma, fölényesen télenkedő, pipázva nézdelődő s viszont a megindulását mindig elhibázó magatartása kétségkívül erősen elüt. Közöttük a magyar valóban nem faji lezármaságánál vagy nyelve idegenségénél, hanem ennél az egészen más beállítottságánál fogva rokontalan. A bujdosótípus épp ennek a kétféle magatartásmódnak, az európai aktivitásnak és a magyar inaktivitásnak az összeütközéséből fejlődött ki. Ebből érthető, hogy az európai szellemben részesedve és annak fennmaradásához hittel és áldozattal hozzájárulva, mégis félreszorultunk. A magyar teljesítmény nem

az aktivitásnak s legkevésbé racionális-célirányos tevékenységnek eredménye. A Nyugat megérzi ezt s ezért nem tekint bennünket a maga szelleméből valónak. Neki a „magyarok nemes népe“ egy kissé mindig kuriózum és egy kissé anachronizmus; még ha becsüléssel közeledik felénk, akkor is valamelyest mindig ott lappang szemének sarkában a csodálkozás ráncja. Ebből a szempontból egyéniség híján való, ragadozó balkáni vagy Európán-kivüli népekkel is inkább tud „valamit kezdeni“, amennyiben ezek a saját szellemét másolják, mint a magyarokkal, akik soha sem kapcsolódnak be időszerűen a fogaskerek-világ folyásába és sértődve félrevonulnak vagy éppen ellenszegülnek, ahol közreműködést vártólük. *Φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρόντας ἀπειναι.* A Herakleitos említette példaszó valóban ránk olvasható: ha jelen vagyunk Európában, akkor is legtöbbször távol vagyunk tőle.

Ámde amit általában hiányunknak szoktak tulajdonítani, abban éppen erő és lehetőség rejlik. Még pedig nemcsak magyar, hanem európai szempontból is. Balgaság és indokolatlan elbizakodottság jele volna csak gondolni is arra, mintha a magyarságon dölhetne el Európa sorsa: a globus Hungaricus szempont alkalmazása bizonytalansággal itt a legkevésbé helyénvaló. De feltéve, hogy igaz is, amit legutóbb Keyserling (egy egyébként egészen felületes ismereten alapuló jellemzésben) mondott, hogy a magyarság alig fogja valaha is valamilyen emberileg jelentőssel Európát megajándékozni, akkor is joggal állítható, hogy megvan benne a jóakarát az emberileg jelentős iránt. Az a jóakarát, amelyről az utolsó században, de főleg a világháború óta a többi Európa mindinkább megfélemedezett. E tekintetben a magyarság valóban hű adeptusa volt az európai szellemnek, hívebb, mintsem ez volt önmagához. Ez a jóakarát magában véve kétségkívül még nem jelent életformát, bár többet jelent a pusztá vitalitásnál is: célok szolgálatába szegődött, átkultúrált vitalitás ez már, az életformának mintegy termékeny tája. De mint vitalitás: friss és még felhasználatlan erő, amellyel számolni érdemes és amellyel kapcsolatban hanyatlásról és végről beszélni mindenetre alaptalan. S bizvást mondható, hogy ha nincs meg éppen itt, Középeurópa szélén ez a jóakarát, a maga Nyugat felé ágazó s mégis erős vitális gyökereivel, akkor maga ez a „Közép“ is csakhamar olyan ellenséggel fogja szembetalálni

magát, amellyel szemben humánus életforma, de minden új életforma-keresés is egyaránt erőtlén és veszendő lesz.

A jóakarát, amely tulajdonképen a megértés irracionális háttere, ma valóban anachronizmus Európában. Az a megértés ez, amely valamikor tényleg egy corpusban egyesítette Európát, ahogy arról Novalis álmodott, amelynek jóakarata azonban mégsem az elnézésben és békénhagyásban, hanem a közös veszéllyel szemben vállalt küzdelemben és a küzdelem idején egymással szemben tanúsított bizalomban nyilvánult. Ma gyakran hajlunk arra, hogy a megértés jóakarátát kiméletességre, megbocsájtásra, segélynyújtásra magyarázzuk. De ahogy az egyéni életnek nem lehet ebben az irányban igazán termékeny kifejlődési lehetősége, úgy a népek történeti életében sincsen. Megértés, amely gyöngeségre vall, nem az ujjászületés erjesztője. Ez a fajta megértés mindig össze fogja téveszteni a történeti tendenciák lehetséges újraélesztését a történeti formák lehetetlen újraélesztésével. S ezért mindig újból meg fogja kísérelni, hogy az egységet egyezményekkel helyettesítse, a kölcsönös bizalmat pacifikációval teremtsen meg, tehát azt, aminek organikusán kell nőnie, racionális-célszerű apparátussal biztosítsa, ami nyilván csak további és újabb megmerevedésre vezet. De van egy teremtő megértés is, amely létrejő minden jóakarát versenyző együttműködése által s amely nem békét és körülegítést, hanem harcot és áttörést, mert emberi feljebbtörést hirdet. Európa sorsa azon múlik, hogy ezt a fajta megértést sikerül-e magában elevenné tennie.



