

MINERVA

SZERKESZTI
THIENEMANN TIVADAR



TARTALOM

- ZOLNAI BÉLA: Hang és nyelv.
HALASY-NAGY JÓZSEF: Változó nemzedékek — változó feladatok.
PROHÁSZKA LAJOS: A vándor és a bujdosó.
JUHÁSZ GERGELY: Klopstock magyar utókora.
NOSZLOPI LÁSZLÓ: A szellem vádlója.
KRITIKAI SZEMLE: *Keresztury Dezső* Szerb Antal irodalomtörténetéről.

BUDAPEST, 1935.
EGGENBERGER-FÉLE KÖNYVKERESKEDÉS
RÉNYI KÁROLY BIZOMÁNYA
IV., Kossuth Lajos-utca 2.

A MINERVA lezárta tizennegyedik évfolyamát. Visszatekintve a végzett munkára, úgy érezzük, hogy a Minerva jegyével kiadott tanulmányok sokféle módon, váltakozó sikerrel, de egy akarattal és egyenlő buzgalommal igyekeztek megközelíteni azt a célt, amit folyóiratunk kezdettől fogva maga elé tűzött és a szellem-történet szóval jelölt meg. A Minerva tanulmányai ebben a célban egymásra találtak, mert különbség nélkül arra törekedtek, hogy a történelmi gondolkodást az idealizmus és a filozófiai tudatosság magasabb fokára emeljék. Ez a törekvés fogja vezetni folyóiratunkat továbbra is. Ezután is lemondunk az extenzív gondolatterjesztés eszközeiről és tartózkodni fogunk a népszerűsítés gyakorlati eljárásaitól. Meddőnek tartunk minden polémiát és tárgytalannak érezzük a tudománypolitikai kompromisszumokat és áthidalásokat. A Minerva a maga zárt körén belül minden sorával tovább akar munkálni távoli célja megvalósításán, tudva azt, hogy a történelmi múlt a mi jelenünk egyik élő alkotó eleme: hogy a történelem tudománya semmiféle módszernél nem állapodhatik meg, mert maga is folytonos küzdés, haladás és teremtő fejlődés, mint az élet maga; folytonos újrakezdés és revízió, amely önmagunkból indul ki és önmagunkhoz tér vissza. Hisszük, hogy továbbra is lesznek, akik törekvéseinkben támogatni fognak.

A Minerva-Társaságra és folyóiraatra vonatkozó minden közlemény a Minerva-Társaság címére küldendő. Budapest, Múzeum-körút 6—8. Bölcsészeti kar. Német Intézet.

*A Minerva-Társaság tagdíja: évi 8 pengő, amely részletekben is beküldhető. Előfizetés jogi személyeknek évi 12 pengő. Könyvkereskedésben 16 pengő. A póstatakarékpénztári csekkszám száma: *58.688.*

MINERVA

SZERKESZTI
THIENEMANN TIVADAR



XIV. ÉVFOLYAM

1935

304205

M. T. AKAD. KÖNYVTÁRA
Nyedéknapló
1936. 1833. sz.

HANG ÉS NYELV.

Emlékezésül Gombocz Zoltánra

SZÁMTALAN OLYAN ESZKÖZZEL rendelkezik a nyelv,¹ amely a-priori, ösztönszerűleg kifejező, vagy szerencsés körülmények között kifejezővé lehet. Ki tudná felsorolni a szónoki, színészi, indulatos beszédnek ezernyi akusztikai eszközét, crescendóit és melódia-játékát, kiejtésbeli mesterkedéseit, ösztönszerű dinamikáját... Azt mondhatjuk: *minden*, ami hangzik, kifejező lehet a nyelvben. És kifejezheti ugyanaz a hangzás a legellentétebb érzelmi elemeket, mint ahogyan ugyanazzal a széllel oda és vissza lehet vitorlázni. Egy szónak annyi jelentése lehet, amennyiféle hangsúllyal, melódiával vagy artikulációval ejtjük. Paul Valéry írja: „L'action extraordinaire de la voix est un facteur historique d'importance.”² Az *expresszivitásnak* kereteit³ tágabbra vehetjük, mint általában gondolják: idetartozik minden eset, mikor a beszélő eltér a nyelvközösség (tájnyelv, stílus) normális hangkincsétől és új hatásokat keresve bővíti, gazdagítja a beszédet. Ha egy új szót gyártunk, vagy az ismeretlenségből (régiség, dialektus, zengzetes idegen nyelv) kiemelünk: már új csillogó ruhákat, testeket kerestünk a kifejezésre váró gondolatnak.

Az új hangalakoknak ez a keresése jellemző minden nyelv életére. Az ember értelmisége és érzelmi köre folyton bővül és gazdagodik: a meglévő kifejezés sohasem elégíti ki a beszélőt. Az expresszív jelleg is idővel elhomályosulhat: a gyakran használt hangkomplexum megszokottá válik és közömbös ejtést kap... Az érzelem pedig mindig „kimondhatatlan” marad, de a beszélő, író mégis megkísérli, hogy új és új formát keressen az örökké kielégületlen tartalomnak. Az érzelem nem ér rá válogatni a meglévő anyagban és túlradó

¹ Részlet a szerző nagyobb tanulmányából, amely a Szegedi Füzetek kiadásában jelenik meg.

² Regards sur le monde actuel, 1931:87.

³ V. ö. még Zolnai Béla. A nyelvi kifejezőség formái, Minerva 1927.

intenzitása mindig erősebb és erősebb effektusokat kíván. Így lesz folyton megújulóvá a nyelv és nyelverteremtővé a megújuló érzelem. Boileau jellemzi ilyen nyelvgazdagítónak az asszonyi haragot:

Ses valets sont d'abord l'objet de son courroux;
Et sur le ton grondeur lorsqu'elle les harangue,
Il faut voir de quels mots elle enrichit la langue:
Ma plume ici, traçant ces mots par alphabet,
Pourrait d'un nouveau tome augmenter Richelet.

(Satires X, 356.)

R. M. Meyer írja, a mesterséges nyelvekről elmélkedve: „Das sprachliche Leben beruht auf einer fortwährenden Erneuerung des Sprachstoffs. Unaufhörlich werden Laute, Wortformen, Satzbildungen, die bisher gebräuchlich waren, in engere Kreise zurückgedrängt und schließlich aufgegeben“.⁴ A háttérbe-szoruló hangkomplexumok helyére pedig benyomulnak az új szavak, az új hangalakok. A neologizmusnak ez az ösztöne nemcsak formál, hanem deformál is: nyujt-rövidít, tréfásan vagy indulatosan módosítja a szavakat, torzít, hogy akusztikailag is eltérjen az eddigi konvenciótól...⁵

Régi és új között örök harc áll, de szembenáll egymással két más principium is: az értelem és a zeneiség. Vannak korok, stílusok, amelyekben túltengenek az akusztikai hatások, még az értelem rovására is, viszont vannak józan, racionalista nyelvtörekvések, amelyek a nyelv logikai alkatát⁶ építik ki és elhanyagolják a hangzás követelményeit, a „zengő“ hangelemek kiválogatását. Ez a két principium egy irodalmi munka megírásán belül is szembenállhat egymással, az elmélkedő részeknél az értelmiség javára billentve a mérleget, érzelmesebb tartalomhoz ösztönszerűleg keresve az emelkedettebb melódiákat. A két törekvés állandó ellentétben van egymással, de néha interferálnak, az alkotás szerencsés pillanataiban, mint például Goethe versében: *Über*

⁴ Indogerm. Forsch. 1901:37.

⁵ Marcel Schwob írja: (Étude sur l'argot français): „les termes de jargon sont des mots déformés du langage ordinaire et non des métaphores, comme on croyait.“ Idézi R. M. Meyer i. h. 66.

⁶ A terminust Gombocz Zoltán Jelentéstanából veszem.

allen Gipfeln ist Ruh', amelyben kristálytisza értelem kap lehelletszerűen spirituális hangszerelést.

Mi kapcsolata van tehát a beszédnek a körülöttünk kavargó hangos világgal? A nyelv, a beszéd nem tükörképe, nem rezonáló mikrofonja a világnak, hanem önálló hangforrás. Nem egyszerű ekhó, mert a beszélő tudatosan áll szemben a valósággal és teremt magának egy külön hangvilágot, amellyel úrrá tud lenni a dolgok fölött. De nemcsak az élettelen tárgyakat befolyásolja a nyelv hatalmába vetett mágikus hitével,⁷ névvel ruházva föl őket, mint az első névadó, Isten a világosságot nappalnak és a sötétséget nevezé éjszakának (Mózes I, 1:5), — hanem az állatokat is hangadással kormányozza és embertársait állami, családi életbe szervezi. Mennél primitívebb egy társadalom, annál hangzóbbnak kell lenni a nyelvének. A varázsige csak akkor bír erővel, ha kimondják: a hatás nyilván nem annyira a jelentéshez, hanem elsősorban a dinamikus hangzáshoz fűződik,⁸ amihez még természetesen bizonyos „szuggesztív“, titokzatosan mormoló, vagy befolyásoló páthoszu kiejtásmód járul... Fejlettebb vallásos szertartásokban is *hangos* igék kellenek valami cselekedet érvényességéhez.

El lehetne képzelni csupán gesztusokra, vagy szimbolikus írásjelekre fölépített társadalmat. De a nyelv mégsem néma, hanem hangos, úgyhogy a beszéd akusztikuma mindenképen az egyik legfontosabb tényező mindabban a hatásban, amit a nyelv elérhet, még akkor is, ha olvasáson keresztül hat és csak a lélekben ölt akusztikai testet.⁹

⁷ V. ö. Hornyánszky Gyula, A nyelv hatalma, Egyet. Philol. Közl. — Solyomossy Sándor, Névmágia, Magyar Nyelv 1927:83. — „A primitív ember az előszót, a beszédszervekből előidézett eme finom levegőrezgéseket önálló létezőként fogja föl, mely mintegy elszakad a beszélő egyéntől, hogy tulajdon életét folytassa“ — írja Zlinszky Aladár, Magyar Nyelv 1927:100. (A névvarázs.)

⁸ V. ö. Zlinszky Aladár észrevételét: „a varázserő magához a szó testéhez fűződik s más szónak, vagy a szó más alakjának már nincs meg az az ereje“. (Magyar Nyelv 1927:100.)

⁹ A „beszéd“ irodalmi elnémulása tudvalevően újabb fejlemény, az íráskultúra következménye. Maga az „olvasás“, sőt az írás is eredetileg „hangos“ volt. A Breviárium olvasása ma is rendszerint mozgó ajakkal történik. V. ö. Balogh József, Magyar Nyelv 1926:30—32, és Voces paginarum, 1921.

A hangba ömlő jelentéstartalom és a jelentést kifejező hangkomplexum kapcsolatát minden esetben és minden vonatkozásában megmagyarázni nem lehet. Utólagosan minden hang expresszív lehet és minden tudatos nyelvmesterkedés (ritmus, dialektus-használat irodalmi beszédben, szépségkeresés stb.) a jelentésen túlmenő esztétikai, érzelmi hatással bír. Ezenkívül vannak ma is ösztönös hangadások, vagy hangvariációk (indulatszó, a hangutánzás sok esete, érzelmes artikuláció, hangsúly, melódia), amik a-priori kapcsolatban vannak a jelentéssel, szóhangulattal, bár a konvenció ide is benyomul és végső magyarázatát nem tudjuk adni, hogy bizonyos akusztikai mozzanathoz *miért* kapcsolódik az általa fölkellett asszociációs rezonancia. De la c r o i x találóan mondja. S u s s u r e-re hivatkozva (Le langage et la pensée, Paris 1950:607): semmi sincs teljes mértékben motiválva, de semmisen teljesen önkényes a nyelvben. Nem is lehet teljesen önkényes, mert a jelentés ugyan bármiféle hangformát ölthet, de a nyelvnek mégis szüksége van arra, hogy a hangformák különbözzenek egymástól és ha alapul veszünk néhány kiindulási formát, a többi, az egész hangrendszer már nem lehet minden részletében önkényes, hanem egy nagy korreláció-komplexumot kell, hogy alkosson, amelyben a részek bizonyos fokig föltételezve vannak, legalább is negatív determináltsággal.

De kielégítő magyarázatát mindennek sohasem fogjuk adni. Egyrészt, mert nem mehetünk vissza a nyelv őskorába (nincs is olyan ősi állapot, amelynél ősbibb ne volna), másrészt mert nem ismerjük magát a beszédet sem minden vonatkozásában. Amit beszédnek nevezünk, csak fölszínen úszó tüneménye egy egész lényünkkel egybeolvadó életfolyamatnak, amelyben a tudattalannak jut a lényegesebb szerep... A tudomány „exakt” módszerrel alig tud behatolni ebbe a bozótba. Csak az intuíció lehet kalauzunk, vagy a költők megsejtései, amint V a r g h a Gyula írja a nyelvről:

Csak a költőnek tárja fel
Benső valóját, várva félve,
S hangok, színek világa kel,
Ragyogva, égve és zenélve.

(A szavak, 1927)

A nyelvben az egész ember megnyilatkozik, benne egész pszichofiziológiai lényünk kifejeződésre jut. A látható (írott, nyomtatott) és hallható nyelv (beszéd), valamint a többi kifejező mozgások mögött az ösztönök, tudattalan érzések, akarati megmozdulások bonyolult szövedéke él. Az akarat, érzelem kifelé törekszik és megnyilvánul minden rendelkezésre álló eszközzel: mozdulattal, zörejkeltéssel (kopogás, dobogás, dörömbölés), artikulálatlan hanggal (köhögés),¹⁰ a konvencionális nyelvrendszer¹¹ melódikus áthangolásával. A hangadás az élet jele. Életjel. Az élőlény észrevéteti magát valamilyen módon... A szonoritások épügy élnek bennünk és formábaöntésre várnak, mint ahogy a homályos összképzet logikus mondattá analizálódik. A hang primitívebb, mint a világos képzet, azért mélyebbről is jön, és mélyebb jelentőséget is nyerhet, mint a józan jelentés. A d y Endre írja az északi emberről:

Északon gyökösebb a szó,
Mélyebbről jön és nemesebben.
(Északi ember vagyok, 1909.)

A nyelv nem logikus képződmény, amint már Steint hal rámutatott,¹² hanem örökké teremtő improvizáció és új variációja a meglévőnek. Az expresszivitás, a „kifejező” hangok örök keresése egyik állandó tényezője a nyelvfejlődésnek.¹³

A lélek kifejeződési ösztöne néha merészen túlmegy a konvencionális lehetőségek határain. Lázás állapotban produkált szavak, elmebetegek fikciói kilépnek a meglévő jelentésasszociációk kötelékeiből, de az így létrejött szavak mégis valamiképpen igazodnak a nyelv a hangkarakteréhez. Reminiszcenciákból épülnek föl a hallucinációk „ismeretlen nyelvű”

¹⁰ „A furfangos diák nagyot tüszente rá,
De Hány ő beszédét ekképen folytatá...”

¹¹ A megegyezésen, illetőleg történelmi fejlődésen alapuló „hangos” nyelvrendszer nem szorítható csupán a beszédhangok kereteibe. Van dob-nyelv is, afrikai bennszülötteknél, és sípnyelv (hajók) stb. A harangozásnak is vannak szimbolikus-jelentős formái (lélekharang, vészkonogatás).

¹² Grammatik, Logik und Psychologie. V. ö. Delacroix, i. m. 56. — Gombocz Zoltán, Nyelvtörténet és lélektan.

¹³ V. ö. Vendryès, i. m. 182.

beszédei és a tudatosan értelmetlennek gyártott „titkos“ nyelvek is a nyelvszépség-ösztön függvényei:¹⁴ összhangzás, vokális harmoniára való törekvés, sőt öntudatlan alliterációk jellemzik azokat az utópisztikus „nyelveket“, amik Rabelais, Morus Tamás, Holberg, Grimms-hausen műveiben szerepelnek. Így kanyarodik vissza a teremtő nyelvfantázia a konvencionális ösvényekre.

*

Mindezek után annyit kétségtelennek fogadhatunk el, hogy a nyelv vizsgálata nemcsak a pozitivista nyelvtörténet szempontjai alapján kecsegtet eredményekkel.

A nyelvtudomány történetében ez az újabb, esztétikai szempontokat alkalmazó irány aránylag fiatal keletű, körülbelül egy negyedszázadra megy vissza. Annál meglepőbb, hogy már 1879-ben kezdett kibontakozni a nyelvtudománynak ez a tendenciája egy magyar tudós elméjében. Imre Sándor,¹⁵ multba és jövőbe egyaránt nézve, némi melancholiával állapította meg, hogy a pozitivismus — egyoldalúan „természettudományos“ fölfogása alapján — a nyelvet is gépies, számtani törvények nyilvánulásának látja:

...A természetből az élet mindinkább kihal: az erők gépiesebben működnek. A képzelődés bájvilága a tudomány rendező keze által a törvények szigorú hatalma alá esett. A tudomány a képzelődés- és érzés-okozta zavarból kimenekült; benne az értelem minden, az érzés semmi! Így van a dolog a nyelvtudományra nézve is. Még csak fél századdal is ezelőtt sejtesek után, hang-egyezések nyomán, sok elfogultsággal, képzelgéssel, ábrándozással elemezgették és származtatták: ma már törvények (bár, fájdalom, nem matematikai bizonyosságúak) vagy inkább szabályok szerént. Nem szabad többé a nyelvet sem, akár származását, akár egyes szavait vizsgáljuk, sejtelmes magyarázás tárgyává tenni, vagy az aesthesis szemével nézlelni, — vagy benne az ősök szellemét kegyelve, vagy általa honszerelmünket élesztgetve, s felőle úgy énekelgetve, mint egykor az angolok és több időszakban mi is, — elfeledkezni, hogy itt is a tudomány hatalma legfőbb, itt is csak a tények felett s csak az értelem mondhat ítéletet.

¹⁴ V. ö. R. M. Meyer, i. m. 249, 252, 263—266.

¹⁵ A nyelvérzés élesztése és ez által a nyelv épségének fentartása. Debrecen 1879:14.

Bármennyire helyesli és elfogadja is ezt az exakt irányban való haladást, egyúttal szót emel I m r e Sándor a spirituális nyelvszemlélet mellett.

Ez tehát ma nem szabad, nem illik. De mégis szabad két dolog. Első, hogy úgy tekinthessük a nyelvet, mint jórészen művészetet, a zenével sokban egyezőt, eredetileg nagy részt az érzés művét, melynek körében az ész az érzéssel sok tünémenyre nézve összejátszik, összehat és együtt tényez: a *hangjátékokban, ikerszókban*, az u. n. grammatikai és retorikai figurákban, az *indulat- és kötőszókban*, sőt bizony a szóképzésre nézve is a kettőztetésekben, képzők torlódásában, hol a jelentést nem az ész értelmezi, hanem az érzés sejteti és szoktatja meg, — a *jelentékeny hangnyújtásban, erősítő szótágok* toldásában, s néhol a szükségtelennek is felvevésében, másutt a szükségesnek is elvetésében stb. És szabad az érzés műveit értelemmel vizsgálni, és állapítani meg. Vizsgálni a beszéd szellemét, a hogy köt és old, a hogy úzi komoly munkásságát és játékait, a hogy módosítja játékosan az értelem műveit, az értelmes szókat (hében-hóban, szíre-szóra stb.), és megfordítva, a hogy értelmes szókká teszi játszi hangjait.

Amit I m r e Sándor ezelőtt ötvenhat évvel vallott és óhajtott, ma már részben megvalósult: a formák és hangok változásainak törvényszerűsége vagy történeti egymásutánja mellett tárgya lehet a nyelvtudománynak az a nyelvi élet is, amely előttünk teremti magának az új formákat vagy — a multban — öncélú akusztikai eszközökkel gyarapította önmagát. A nyelv ebből a szempontból nézve nemcsak mechanikus-fizikai történettel bír, hanem mint az emberi lélek alakuló emanációja is előttünk áll.

Kezdetben vala a Hang. De a hang nemcsak élettelen materiális tünemény, hanem maga is: lélek.

Zolnai Béla.

VÁLTOZÓ NEMZEDÉKEK — VÁLTOZÓ FELADATOK.

FÉLVE SZÓLAMLOK MEG,¹ mikor az a feladat vár reám, hogy szólnom kell hozzád, nemes egyetemi ifjúság! Tizenkét évvel ezelőtt, mikor a világegés után új vetések nőtték és új reménységek sarjadtak, jogosan beszélhettem a rektori székből az egyetem képviselte idealizmusról,² de miről szóljak ma, mikor megint fáj a földnek az ember: a levegőben golyók zizegnek, a felhőkből bombaeső esik, s mérges gázok ködében védtelen nők és ártatlan gyermekek fuldokolnak... Hol van az idealizmus ott, ahol kedvesebb a fegyverek csörgése, mint a békés munka felcsendülő dala!? Tudok-e neked ma olyat mondani, amelytől gazdagabban távozol innen te, nemzetem tragikus ifjúsága, kinek vállalai az apák bűneit és egy jobb jövő kiküzdésének irtózatosságot hordozzák!? Ha látom azt a szakadékot, mely ma az öregek és fiatalok gondolkodását egymástól elválasztja, lehetetlen észre nem vennem, hogy valami nagy szellemi forradalomban élünk, az idők vízválasztóján állunk, ahol elkülönülnek a múlt és a jövő útjai. Jánus-arcu ez a kor: az öregek a multat sírják vissza, a fiatalok szeme a jövőt kémleli, — sorsuk összekovácsolta őket, de az egy fő két arcot és két gondolatot mutat, melyek két különböző világot jelentenek. Ma a fiatalok nem az apák művének folytatására törekcszenek, mint szerencsésebb korokban, ahol egyetlen mű érik és formálódik nemzedékeken át, hanem az ifjúság türelmetlenül várja, hogy maga vegye kezébe sorsának irányítását, mert úgy érzi, hogy az öregek kezében rossz helyen van az. Talán beszélnem se kell róla, mily nehéz teszi ez a mi helyzetünket: nevelőkét és tanárokkét, akiknek hivatásunk szerint vezetnünk kellene ezt az ifjúságot. Vezetnünk a lázadót, aki bizalmatlan a mi eszményeink iránt, de akivel mégis egynek érezzük magunkat, mert aki az ifjúsággal érintkezik, annak magának is fiatalnak kell marad-

¹ Tanévet megnyitó beszéd.

² V. ö. Egyetem és idealizmus. Minerva I. 1922.

nia, — lelke nem lehet idegen ennek a vágyai és törekvései iránt. S a filozófusnak különösen kötelessége, hogy számot adjon magának és embertársainak arról a szellemi helyzetről, melyben ennek a kornak együttélő nemzedékei vergődnek és keresse a mindnyájunk lelkét égető kérdések megnyugtató megoldását.

Az a nemzedék, melynek születési ideje 1860 és 1880 közé esik, a mult század szellemének utolsó örököse volt.³ Kezében tartotta mindazokat a javakat és előnyöket, melyek egy nagy korszak alkotó műve gyanánt összehalmozódtak, de mindezeket eltékozolta a háború vérzivatarában. Háború és forradalmak után nálunk ugyanez a generáció tért vissza a vezető pozíciókba, s mit sem tanulva folytatta a világháború előtti idők történetét. Abban a tévedésben élt, mint száz évvel előtte a francia arisztokrácia, amelyik azt hitte, hogy a forradalom és Napoleon császársága után csak a legitim Bourbon-királynak kell a trónra visszatérnie és a közbeeső idők nyomtalanul fognak a történetből kitörlődni. Mily tévedés! Végy el az időből egy másodpercet és az egész világmindenség sorsa másképen fog alakulni! Ez a nemzedék nem akart tudni erről az igazságról, s hamis illuzióba ringatta magát a mult erejéről szőtt álmokképekkel.

Az utána jövő nemzedék, az 1880 és 1900 közt születettek, a századforduló tragikus nemzedéke. Nálunk épp úgy, mint Európaszerte, bátor, új kezdeményezések fakadtak belőle. Vele kezdődik korunk szellemének hasadása. Ez a nemzedék még a 19. század nevelése, de amint magára eszmél, megtagadja a belé nevelt eszményeket: valami másra vágyakozik, maga se tudja tisztán, mire. Új ideálok felé tör. A közösségnek új formája forrong benne. A nagy nemet-mondás nemzedéke ez, mely csak egyet tud biztosan, hogy amit ő akar, az nem a 19., hanem a huszadik század! A Nyugatban és hasonló orgánumban vívja végtelen szócsatáit, mert a háború előtt vezetéshez nem jut, ezért a reális szféra helyett az ideálisban éli ki lelke vágyait. A szó helyettesíti nála a tettet, s az irodalom a politikát. E véget nem érő szőharcok közben jött a világháború. Ez a nemzedék adta a frontharcosokat, akik egészen másért vonultak harcba, mint ami a

³ V. ö. Gonzaga de Reynold. *La tragédie L'Europe*. 1954.

szívüket hevítette. S a frontról és a fogságból visszatérve egy más világot találtak, mint amit otthon hagytak. De ez a világ még kevésbbé volt az ő világuk, mint az a régi, amely elsüllyedt a vérözönben. „Szerte nézett, s nem lelé honját a hazában!“ Valami keserű csalódás tépte a lelkét. Megcsalattottnak és rászédettnek érezte magát, aki előtt az öregek elállják az utat: azok az öregek, akik pazarló kézzel szórták szét mindama javakat és eszményeket, melyeket a történet reájuk bízott. Ezért vált ennek a generációnak harci szelleme forradalmivá: a kommunizmus vagy a nacionalizmus szélsőségei iránt volt csak fogékony, mert a békés és nyugodt polgári élet lehetősége nem jutott osztályrészeül. Nagy nemzetek azonban, kik a történet élén járnak, még ebben a káoszban is magukra találnak, míg a kicsinyek sokszor csak paródiát produkálnak. Mussolini és Hitler ennek a nemzedéknek megtestesülései, míg nálunk ez a generáció több mint másfélévtizeden át volt kénytelen torz alakokkal és az idők kerekét visszafelé fordítani kívánó öregekkel küzdeni a hatalomért.

E meddő küzdelemben nem csoda, ha elvesztette teremtő lendületét, s valami melancholikus lemondó hangulat ülte meg a lelkét. Mellette pedig szinte elvérzett és felörlődött az a háborús generáció, mely 1900 és 1910 közt született; a huszadik század első nemzedéke. Első élményeit a világháború nélkülözései és az utána következő évek ideges örülete közben nyerte. Eszményei kialakításából hiányzott a nyugalom és a folytonosság. Nem szerezhette meg azt a lelki egyensúlyt, mely a rendes életnek biztos alapja. Talán soha nem volt ilyen gyökértelen egyetlen nemzedék se. Család és nép-közösség különös jelentést nyert nála, s jobban bízott önmagában, mint a közösségben. Az élet kemény próba elé állította ezt a nemzedéket, s ő megpróbált a jég hátán is megélni. Innen van cinizmusa, önálló úton járása, de erősebb benne a praktikus ész, mint a szellem ereje. Az ideális javakat kételkedéssel szemléli. A tanultság értéke nem vonzza: otthonosabb talajon mozog, ha cselekedni kell, mint ha gondolkodnia. Kemény lelkű, s az érzelmességnek ellensége. Parancsolni jobban tud, mint elődei, de szelleme sokkal inkább a röghöz tapad és a földön jár, mint a nagy alkotóké szokott. Éppen ezért ez a nemzedék talán alkalmas lesz arra, hogy

a jövődő falát faltörő kosként betörje, de nem nagyon érdeklí, hogy mi lesz a város bevétele után. Neki már nincs semmi közössége a 19. századdal, de sorsa keménysége és mostohasága miatt nem ért rá gondolkodni azon, hogy mit vár a huszadik századtól, melynek számára az útát egyengeti.

Ez a feladat már a háború után született nemzedékre vár, akik 1910 és 1920 között láttátok meg a napvilágot, s így most itt vagytok előttünk. A ti életetekben a világháború borzalmai inkább a mesét, mint a rideg tényt jelentik. Lelketek tartalma nem ezeken formálódott, s erkölcsi jellemetek nem tépődött szét egy szörnyű világkáosz széthúzó erőinek hatása alatt. Az utóbbi évek nyomorúsága és materiális szegénysége ugyan titeket is bizonyosan megpróbált, de nem nehezedik rátok olyan erővel, hogy miatta le kellett volna vágnotok lelketek magasba vivő szárnyait. Ti már idegenül álltok szemben a mult század utolsó nemzedékével, de nem látjátok értelmét annak sem, miért kapaszkodik az előttek járó háborús generáció oly görcsösen a mához, a technikához és a világ materiális oldalához: van kedvetek és lelki nyugalmatok hozzá, hogy szemeteket magasabbra emeljétek, ott ahol a jövődő eszmények alakjában formálódik.

Ti vagytok tehát a jövő, — ti vagytok az az új világ, amelyet mindnyájan várunk, akik Simeonként ülünk az Idő kapujában.

Nektek éppen azért nagy és szent hivatástok van, melyhez méltónak kell lennetek, mert ha nem lesztok hívek önmagatokhoz, árulói lesztok a magyar jövődőnek. Mikor magatokat formáljátok, az eljövődő Magyarországot alakítjátok. Rosszul tennétek tehát, ha tétlenül elméláznátok a le-tüint idők fényén és borúján, mert ti nem mult és temető, hanem élet és jövődő vagytok: e megtépett nemzet éltető reménységei. S ez a helyzet kötelességeket ró vállatokra. Rajtatok áll, hogy a nagyszerű sír felé halad-e a magyarság, melyet „népek vesznek körül“ könnytelenül, vagy főnix-madárként kikél abból a kriptából, amelybe gonosz ellen-ségei és az önnön bűnei zárták.

Ne feledd el, hogy nem a magadé vagy, mert az apostol szavai szerint: *quid habes, quod non accepisti?* — semmid sincs, amit nem úgy kaptál ajándékol: életed a család és a

nemzet fájának rügyeként fakadt, s egész valóddal mindhalálíg hozzá tartozol. Ha leszakadsz róla, nem találsz helyed se égen, se földön, hanem gyökértelenül sodornak az élet viharai, mint ahogy sodródik a szél előtt az árva katáng a pusztá magányában. Kötelességed a magad tökéletesítése, testi-lelki kiművelése, de ne hidd egy pillanatig se, hogy ez a cél. Légy minél tökéletesebb, hogy minél nagyobb és értékesebb ajándékot adhassál magadban a közösségnek! S ne higgy az álbölcseknek, akik azt mondják, hogy a tudomány öncél: öncél talán annak a könyvmolynak, aki elmerül a betűk tengerében és nem hallja a való élet dörömbölését szobája ajtaján. De nem öncél a nemzetnek, mely a maga lelkét és vágyait szólaltatja meg a tudományban is, s nem öncél az emberiségnek, mely a tudás szárnyain mind magasabbra akar emelkedni, hogy közel lehessen Ahhoz, aki örök szellem, világok teremtője, életnek és halálnak szabados Ura, s akinek közelében nagygyá és hatalmassá lesz az is, aki porból vétetett.

A mult egyik legnagyobb tévedése volt, hogy az egyéniség kiművelése mellett megfeledkezett azokról az ideális célokról, amelyek miatt érdemes az egyéniségünket kiművelni. Már pedig minden ideális, ami önmagunkon és anyagi érdekeinken túlvezet bennünket. A tegnap embere azonban bezárkózott a maga énjének börtönébe, s nem is akart ablakot törni azok felé, akik rajta kívül vannak. Csakhogy a magunk énjének öneszméletére is azért van szükségünk, hogy belőle annál gazdagabban áradhassunk rá a világra. Mózes és Zarathustra nem azért mentek föl a hegyre, hogy ott boldog remeteségben éljenek, hanem hogy Isten parancsolataival és bölcsességgel meggazdagodva térjenek vissza újra a völgybe az emberek közé. Mert a föld termékeny völgyeiben van ugyan a mi otthonunk, de kiszikkad a lelkünk és vakká lesz a látásunk, ha időnként nem keressük a magas hegycsúcsokat és a messze kilátásokat.

Az ifjúság a bátor tett és az erő korszaka az ember életében. Neked tehát, nemes egyetemi ifjúság, a magas csúcsokon kell időznöd: lelkedet meg kell töltened a tudás tiszta levegőjével és széles horizontjaival, hogy majdan leszállva a völgybe, vezetője és világossága lehessél a homályban börtönöző tömegeknek. Nincs emberhez méltóbb feladat, mint

az ideálok lángjában égni: példaként élni és világítani a sötétségben. Ehhez azonban nem elég tudni: szív is kell hozzá, melyből úgy csordul ki a szerető jóság és önfeláldozás, mint a teli kehelyből kigyöngyöző nemes ital. Mit ér a tudomány, ha szeretet nincsen én bennem!? A tudás ugyanis elkülönít, magasba emel és gőgössé tesz, de a szeretet visszavezet az emberi közösségbe, s kapcsolatokat, békét és harmóniát teremt ott is, ahol a tudomány gőgje szakadást okozott.

E mai ünnepen tehát nem tűzhetek ki az ifjú magyar nemzedék elé nagyszerűbb célt, mint hogy tudást és szeretetet egyesítve törekedjék nemes eszményei megvalósítására. A magasságok felé szárnyaló tudás és az emberek közt békeséget teremtő szeretet soha el nem muló értékének felmutatásával nyitom meg egyetemünk munkájának új esztendejét!

Halasy-Nagy József.

A VÁNDOR ÉS A BUJDOSÓ.

A BUJDOSÓ.

5. Clipeus oppositorum.

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

Széchenyi: Kelet népe.

ABBAN A SZÖVEVÉNYES történeti determinációs-folyamatban, amelyben egy népközösség létformája kialakul, az elsődleges adottság és az idegennel folytatott érintkezés mellett mindenkor döntő szerepük van még azoknak a szellemi termékeknek is, amelyeket történeti útjában magának mintegy 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 kihült 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 szólamoknak 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 mozdulatlanóság géniusza gubbaszt-e itt, amely nem engedi meg az ellentétek dinamikus kifejlődését és elnémítja az áttörés próbálkozásait? Vajjon nem ugyanazt, vagy legalább is hasonló kultúrátípust fejez-e ki a finitizmus is, mint az aszkétikus misztikáé, amely a tartalmi feszültségeket lényegtelenné teszi ugyan, de ezzel egyszerűen 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 véglegességnak minősíti, emitt pedig a megváltó abszolútumban, 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 végességben 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 finitisztikus 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 megrokkánások és újrakezdések jellemzik. Kétségkívül ezek a törések árnyékolják alkotásai útját is. Minden kísérlete egyszerűen önmagának hatyúdala. Folytatása nincs, legfeljebb erőtlen utánzata. Ebből azután szinte természetesen 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 lehetetlenné teszi a fejlődést, 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, autonóm kultúrterület és a kultúrának minden más ága tőle függ és a benne való részesedés arányában érvénye-

sül. A kereszténység felvételétől kezdve egészen napjainkig úgyszólván minden mozgás hatalmi szóra történt; az egyéni kezdemény is csupán a hatalom attributumaival 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 — egy-kép 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 folyamatoként mutatkozik, akkor az azért még korántsem jelent eszmeszegénységet 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 helyzethezigazodó jellege folytán joggal sztatikus dialektikáról beszélhetnénk benne, amely a mozgás helyett inkább egyensúlyra, nyugalmi állapotra, helybenmaradásra, a meglevőnek 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 kitarító 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 rácsófol 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 kultúrakeletkezés 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 fölérnek 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 becsvágyunk 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 parlagonhagyása: e végletek feszültségében jó létre a magyar kultúra. Mindez azonban a magyarságnak még erősen ifjúi szellemére vall. A serdülés jellemző tünetei ezek, amikor még — Széchenyi szép szavával — láthatatlan

hatalmak, géniuszok, „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
objektívációsforma, mint az alkotásnak általános stílusa, egyformán pillanatjelzőként lép fel. Mindkettő tipikus
arra a kultúrtevékenységre, amely önként, mintegy önmagá-
ból tör elő, amelynek nem kell sem az idővel, sem a környe-
zet gátlásaival, sem az alakítás közvetítő eszközeivel meg-
küzdenie. S ebből a szempontból az egész magyar kultúra
szelleme lírainak és szónokinak minősíthető. Lírai és szónoki
jellegű nemcsak egész költészetünk és művészetünk általá-
ban, — 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 olasznak szó-
nokias kultúrájától. Nálunk ennek a lírai vonásnak nincs
annyira érzelmi hangsúlya, hiányzik belőle az az elmélyült-
ség 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 szónokiségünk sem oly
deklamációs jellegű, mint a latin népeké, hanem inkább epi-
grammatikus, tömörítő, önmagunkra rátapintó; nem a forma-
érzék, hanem a lelkiismereti töprengés szülötte, valóban
nemzeti Én-költészet, tehát lényegileg: líra.

A géniuszok azonban, ahogy Széchenyi mondja, éppen
csak addig kísérnek egy nemzetet, amíg fiatal, amíg „a
gyermeki életszakot felváltja a férfikor“, vagyis amíg túl-
nyomólag 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 készíti. 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, kiterelőük, 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 megnyugtatója a fantáziát, csak összecuskatja vele a szárnyait, miközben azonban folyton éreznie kell az ellentétet valóság és lehetőség között. A végső szinthezis tehát itt sem jön létre, a poláris erők feszültségének nincs megoldása, a léleknek lemondással, önfeláldozóan kell „vándorolnia” egyikőtől 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 közelebbről megvilágíthatja a dialektikának ezt a kettős irányát. Az előbbi esetre, ahol a dialektika végleg kihangzik a bújdosó 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 kétségtelenül reális indí-

tékokból 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 elképzel, 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 küzdelemnek végülis nem marad más kiútja, mint az „elbújdosás“, a szemlelhúnyó 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 megnyilvánulása, mint ahogy a közjogi probléma eredetileg a hatalomé. Az irodalom éppen az irrealitások ígérete, a lehetőségek örök mondanivalója; irodalmában egy nép éppen azt alakítja ki, ami benne több és magasabb önnönmagánál, áhítatát a valóságfeletti iránt, elragadtatását a szellem prometheusi vakmerőségétől. Ámde a magyarságnál ez a tiszta irodalmiság elkerülhetetlenül átesap 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 erőkkel szemben. Arany művészete (kivált a Buda halálában) ennek talán legbeszédesebb tanúsága; 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 legdicsérőbb), 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 bizonyosan nem az utolsó oka. A magyar irodalom: a lemondások és önfeláldozások oltára. Mivel akarnia kell az „egyiket” és a „másikat” is — lehetőséget és valóságot, fantáziát és politikumot egyaránt, — azért „vándorolnia” kell közöttük, mint тезис és antitezис között, a végső meghonosulást keresve, maga mindig hontalanul.

A magyar kultúra dialektikája tehát lényegileg vitális és bipoláris jellegű. Ennek jogán nevezhettük 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“, létrehozta 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 lelkiségtől 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 bizonyonnyal feltalálhatók már az Árpádok korában, talán ott, ahol a lázadás és önfeláldozás pólusai először keltek 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 kevésbé rokonszenves megoldás a magyar lélek számára, mégis történetünknek állandó jelensége, voltaképen 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 tulajdonképen 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 bíz, ezért a fanatizmus is mindig ott lappang türelmessége tőszomszédságában, mint ahogy a „vándor“ szerepében is magában hordozza egy kissé mindig a „bújdosót“. Bizonytalán nem céltalanul. Mert a fanatizmus tagadhatatlanul életerősítő, míg a türelmesség, a mások igényeinek elismerésével, szükségképen gyöngíti a vitalitást: aki mindenkivel békében kíván élni, megadva neki, ami őt illeti,

annak végül is önnönmagát kell feladnia. Ezért nem tárgyilag-os 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 meg-értés könnyen átcsaphat az elvakultságba, azért azt mond-hatjuk, hogy a magyar karakternek ez a türelmes magatar-tása nemcsak dialektikus termék, hanem mindenkor érezhe-tővé 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 szelídül 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 tulajdonké-ppen játékra veszi a valóságot, de míg az irónia fölényesen fölébe emelkedik az ellentéteknek, addig a humor úgyszól-ván közöttük marad és csupán a szorításukat enyhíti. Régi megállapítás, hogy a humor lényege valamiféle közvetítés az ellentétek között, hangulati temperáltság, a derű tekintetē a komolyság redőin keresztül. A humorista lélek érzi a világ javíthatatlanságát, de ugyanakkor tudatában van erői el-pusztíthatatlanságának is; érzi, hogy a tényeken nem ural-kodunk, azok tőlünk többé-kevésbé függetlenül folynak le s így minden kísérlet, amely észszerűsítésükre irányul, szük-ségképen csak félig sikerül: épp azért csak arra ügyel, hogy a tényeken végkép el ne vesszen, egyébként pedig a fél-sike-rekben 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 való-ságot úgyszólván az Én produktumaként kezelő, teremtő és

ismét elvesztő magatartásával szemben a humor tehát inkább szemlélődő, élvező, elfogadó és magát-átengedő jellegű, ezért kerül 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, megbékítő 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 bizonyosban 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 vegyülete, 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 „szébb 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.

Mindamellett a humor önmagában még nem terméke-nyítő forrás és bizonytal kultúrális szempontból sem valamilyen nagy népi hivatás ígérete. De mindenesetre élni segít: élésítve a szemet a fonákosságokra, 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. Novalis, még az európai szellemi egységről álmódott. 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. Honvág 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 „mult”hoz 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 támaszkodó 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 *επιστήμη* 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 helyhez kötöttet 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 elesettség korának nevezi. A XIX. század pedig, amelyre ma általában mint a szabadság és műveltség aranykorára szoktak tekinteni, nem egyszer volt azon a ponton, ahol úgy látszott, hogy a lélek nem bírja ki többé a kultúra növekedő terhét és a századvég közeledtével

a csüggettség és balsejtelem hangjai egyre gyakrabban és egyre tisztábban hallhatóvá válnak.

A kulturális hanyatlás hangulata kétségkívül örök emberi s ha tetszik, visszakövethető 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 korokban 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 keresztülötör 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 szövegét 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 individuumokként, 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 egymástmetsző 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 szövétnekét 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 megértésnek 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 mindott, 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 világnézeti nevezőre, kétségtelen, hogy valamenynyit éppen a megértés elve termékenyítette meg, úgy hogy ennek alapján legalább is eredetében és tendenciájában közös világnézetről 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 euró-

pai 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 alapjául szolgált, az egymástól szétkülönült európai népek most sajátos lelki beállítottságuk 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 szükségképen 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 („Selbstvolledung“) folyamatát jelenti. Platon (*δημιουργία θεῶν*), 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 hindúk yoga és tat-tvam-asi technikájában, negatív akarat- és cselekvés irányval 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 kárhoztatva, 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 törekszenek. 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 véletlenülben. 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 voltaképpen 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 individualiz-

musból, vagy helyesebben ennek az individualizmusnak önérvényesítési formájából fejlődött ki. Mert ebben az önérvényesítésben természetesen 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 elletketlenedés idején sem halt ki egészen, hanem valahol és valamikép, ha szerényen és félreállva, ha kevesekben és néha talán csak jelképesen is, jelentkezett. De a többség, a 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, valóságának 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, végül 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 akadálya 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 volta-képen 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, quantitásokkal soha.

Individualizmus és racionalizmus a kifejtett értelemben: bár ilymódon nem *egy* a principiumunk ugyan, 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, szorosán 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. Tulajdonképpen már maga Fichte is bennük kereste az európai elhanyaglás eredő forrását, azzal a különbséggel mégis, hogy ő mint kötöttséget és szabadságot (vagy helyesebben szabadosságot) időbeli egymásutánban látta fel-lépésüket és még remélte a kettő szinthezisést az ősi egységes principiumban, az ész egyetemességében, amely helyre fogja állítani az európai egyensúlyt.

A szinthezis 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 felébreszteni 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 néptí-

pusok különbségei mindinkább elmosódnak, a sajátos népi, hagyományban és kultuszban gyökerező elemek hovatovább már csak „érdekesekek“, akárcsak egy elsüllyedt világrész múzeális emlékei s legfeljebb még a művészetnek szolgáltatják 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, mintha közeledés volna ez az ős-chaosz felé, ahol a népszellemnek már nincs arca, csak nyugtalanító és félelmetes tényészete. 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. Számára egyedül 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. Nemesak azért, mert az európai élet sajátos alakulása folytán népei nem érthetik meg egymást; nemesak azért, mert kölcsönösen és egyformán nem értik meg többé a közös európai eszme misszióját. Végredményben 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 Salamisnél jelentkeztek és azóta két és fél évezreden át, Rómában és az Egyházban, vagyis a *civitasban* látható testet öltve, összeszították a népeket és átgyúrták azok lelkét. Ma viszont tudatossá vált az Európa-eszme, de hiányzik az az ösztönös erő, amely az idegen-nel 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 népközösség tesz arról tanúságot, hogy még nem hagyta magát végkép lenyügözni a szellem eltokosodott formáitól, hanem megőrizte az eleven érintkezést a lélekkel, amely ily módon szellemiségének is gyökeres és életmeleg lendületet tud adni: az olasz és a német. Mindkettő más-más irányban és különböző lényeg felől fejti 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 újjáalakítását 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 megosztottan 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 szó szerinti 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 biztosítója 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 közöttük, él a magyarság mindegyre fogyatkozó és diaszpórára kényszerült maroknyi népe. Európa bujdosója. A latinitás és a germán szellem formálta, a Közép igézete fejlesztette ki történeti küldetésstudatát 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 kifejtethetné, 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 közelebről azonban legtöbbször annyira sem érdekelt, mint az Indiák vagy Afrika gyarmatai. Ha van egy nép, amely a megértés hiányáról joggal panaszkodhatik, a magyar bizonyosan az. Tettük és tesszük is minden kínálkozó alkalommal, annélkül, 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 tétlenkedő, pipázva nézdelődő s viszont a megindulását mindig elhibázó magatartása kétségkívül mélyen elüt. Közöttük a magyar valóban nem faji le-

származásánál, vagy nyelve idegenségénél, hanem ennél az egészen más beállítottságánál fogva rokontalan. A bujdosótípus éppen 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. Számára 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 ráncá. 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 fogaskerék-világ folyásába és sértődve félrevonulnak vagy éppen ellenszegülnek, ahol közreműködést vár tőlük. *Φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι.* 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 bizonytalannal 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 megfélelkezett. 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 puszta 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 mindenestre alaptalan. S bizvást mondható, hogy ha nincs meg éppen itt, Középeurópa szélén ez a jóakarata, 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 erőtlen és veszendő lesz.

A jóakarata, 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 tanusított bizalomban nyilvánult. Ma gyakran hajlunk arra, hogy a megértés jóakarataát kiméletességre, megbocsájtásra, segélynyújtásra magyarazzuk. 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 tévesztetni 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 teremtmény megértés is, amely létrejő minden jóakarát versenyző együttműködése által s amely nem békét és körülsegítést, hanem harcot és áttörést, mert emberi feljebb-törést hirdet. Európa sorsa azon múlik, hogy ezt a fajta megértést sikerül-e magában elevnénné tennie.

Prohászka Lajos.

KLOPSTOCK ÉS A MAGYAR UTÓKOR.

Vázlat az írói halhatatlanság történetéhez.

I.

Klopstock életében

1724. Július 2-án Klopstock megszületik Quedlinburgban.
1739. Pforta iskolájába kerül.
1745. Jénába megy *theológiát tanulni*. Itt találkozik a magyar Rota-ridesszel. (106—107. l.)
1746. *Lipcsébe megy az egyetemre; itt csatlakozik a szász költők köréhez.*
- 1747—1750. Klopstock ódaköltészetének első ciklusa. (Fanny-ódák.)
Langensalzába megy házitaniói alkalmazásba.
A „Bremer Beiträge“-ben megjelenik a Messiás I—III. éneke.
- 1750—1758. Klopstock ódaköltészetének második ciklusa. (Cidli-ódák.)
Klopstock Bodmer meghívására Zürichbe megy.
után Szilágyi Sámuel „Oh melly drága Király...“ címen lefordítja a „Friedrich der Fünfte 1750“ c. ódát: Kazinczy Ferenc Össz. Munk. Abafi. V. k. 118—119. l. és III. k. 261—262. l. (50—52. l.)
1751. Klopstock megismeri Meta Mollert Hamburgban.
Klopstock Koppenhágába megy V. Frigyes dán király udvarába.
A Messiás I—IV. éneke megjelenik Halleban Hemmerde nyomdavállalatában.
1756. Klopstock nőül veszi Meta Mollert; megjelenik a Messiás VI—X. éneke.
- 1758.—1802. Klopstock ódaköltészetének harmadik ciklusa.
1758. *A Geistliche Lieder kiadása.*
1759. Molnár János Grácban mértékes verssorokat kezd írni.
1760. Rajnis József Leobenben német valószínűleg Klopstock példájára is, megkezdi magyar antikizáló költészetét: Apulėjus tüköre 19—55. l. és Magyar Vergilius II. darab LVIII—LIX. l. (58—41. l.)
1761. Megalakul az első osztrák irodalmi társaság, ez Gellert mellett Klopstockot is tiszteli. (15. l.)
1762. A „Welt“ a szeráfi költészetet propagálja. (15. l.)
Denis „Sammlung kurzer Gedichte aus den neueren Dichtern Deutschlands“ c. műve széles körben teszi ismertté Klopstock nevét. (16. l.)
1764. Megjelenik az első tudatosan készült hexameteres költemény: *Bérsi Ferenc*, Nagyszombat. (V. ö. *Rajnis*, Függelék a Kalauzhoz.)
1764. Denis „Auf Josephs Krönung“ c. költeménye az első osztrák bárd-dal. (21. l.)

* V. ö.: Részlet a szerzőnek: Klopstock és a magyar utókor (Minerva könyvtár 48.) c. tanulmányából.

1765. *Klopstock metrikai és zenei kérdésekkel fordul J. A. Hasse nevű világhírű osztrák muzsikushoz: Denis' Nachlass, II. 112. l. (22. l.)*
1766. Klopstock a Messiás egy példányával ajándékozta meg a magyar Batthyány Antal grófot és egy korcsolya-turára hívja magához Koppenhágába: Denis' Nachlass, II., 114. l. (107—108. l.)
Denis klasszikus reminiscenciákkal köszönti Klopstockot „De hodiernis Germaniae Poetis“ c. elégiájában. (16. l.)
Klopstock gróf Welsperg útján Kaunitzknak elküldi a bécsi akadémia-tervezetét. (25. l.)
1767. *Klopstock II. Józsefnek ajánlja a Hermanns Schlachtot. (25. l.)*
„Schreiben an einen Freund über Herrn Klopstocks Messiadé“ c. költői levelében Denis védelmébe veszi a Messiást. (16. l.)
Denis Klopstock hatása alatt hexameterekben fordítja le Ossziánt (20—21. l.)
Klopstock gratulál az Osszián-fordító Denisnek, mire élénk levélváltás indul meg közöttük. (21. l.)
Klopstock Denis útján üdvözetét küldi Bécsbe gróf Batthyány Antalnak: Denis' Nachlass, II. 119. l. (107—108. l.)
1768. Hell Miksa és Sajnovics János Koppenhágában felkeresik Bernstorff grófot. (110—111. l.)
1769. Hell Miksa és Sajnovics János Koppenhágában találkoznak Klopstockkal. (110—111. l.)
A Messiás XI—XV. éneke megjelenik Halleben Hemmerde nyomdavállalatában.
1770. Neumann „Mors Christi, seu Messias. Ex illustri Poemate Klopstockiano Cantus IX. Viennae, 1770.“ c. alatt latinra fordítja le a Messiás I—X. énekét. (17. l.)
1771. *Klopstock Hamburgba megy, és itt kiadja ódáit Johann Bode nyomdavállalatánál.*
1775. *A Messiás XVI—XX. éneke megjelenik Halleben Hemmerde nyomdavállalatában.*
Baróti Szabó Dávid Rauch Ignác kérésére Klopstock és Denis mintájára és velük versenyre kelve megírja az első magyar mértékes versét Besztercebányán: Orpheus I. k. 366—367. l. (34—36. l.)
jan. 21. Wahr Károly színtársulata Pozsonyban előadja Klopstock „Hermanns Schlacht“-ját. (?) (89—90. l.)
1775. *Károly Frigyes badeni örgróf meghívására Klopstock Karlsruheba megy.*
1776. Siegfried Wieser Klopstockot magasztalja „Ode an Klopstock“ és „Denkmal, Klopstock errichtet“, c. ódáiban. (14. l.)
1778. Gluck bárdmelódiákat komponál Klopstock ősgermán verselmélete alapján. (22—23. l.)
1779. Füger elkészíti a Messiás-sorozatát. (25. l.)
1781. *Megjelenik Klopstock ódáinak hazánkban nagyon elterjedt altonai kiadása.*

1781. Az Ungarisches Magazin szerkesztője a II. kötet első darabjának végén az olvasóközönség figyelmébe ajánlja Klopstock műveit, nevezetesen a következőket: Messias, Hermanns Schlacht, Trauerspiele, Oden, Lieder. (27. l.)
Kazinczy először hallja Klopstock nevét, mégpedig Steinmetz Ninontól Eperjesen: K. L. VII. 64—65. l. (52. l.)
1782. Kazinczy Pesten megveszi a Messiás 1781-i kiadását és teljesen elmerül az olvasásába: K. F. ö. m. III. k. 56—58. l. (52—55. l.)
Paul Weidmann a Messiást utánozza „Johann Faust“ c. drámájában. (16—17. l.)
Révai Miklós ismételt hivatkozik Klopstock „Von der Nachahmung des griechischen Versmasses im Deutschen“ c. művére „A Vers Szerzés . . .“ -ről írt értekezésében. (57. l.)
Elkészül J. Bergler „Hermann und Thusnelda“ c. képe. (25. l.)
1785. Révai Klopstock példájára különbözteti meg „A szerelem nyájaszkodásai“ c. I. füzet (kézirat) 19. l.-ján a hosszú, rövid és pozícióban levő magánhangzókat, s ez utóbbiakat Klopstockot követve nevezi el „tetsző rövid“-nek. (57—58. l.)
Molnár János a „Magyar Könyvesház“ 1785. II. k. 51—52. l.-ján a klopstocki bárdköltészet és a Hermann-trilógia kiválóságait és nemzeti küldetését magasztalja. (52—53. l.)
1784. Megjelenik a „Hermann und die Fürsten“ c. és „Die deutsche Gelehrtenrepublik“ c. mű.
1785. A hamburgi Schok a Pressburger Musenalmanach szerkesztőjéhez, Tekuschhoz intézett „Epistel“-jében közös példaképük gyanánt magasztalja Klopstockot. (53—54. l.)
1786. Kazinczy „A hervadó leány“-t a Messiás Cidlijéről mintázza. K. F. ö. m. I. k. 288. l.
1787. Magyar Musa 215. l.-án megjelenik az első hexameteres Árpád-eposz Ráday Gedeontól. (70. l.)
Kazinczy első klopstocki ódafordítása megjelenik a Kassai Magyar Museumban: „Az Isten szemlélése — Das Anschauen Gottes 1759.“ (53. l.)
1788. Kazinczy elhatározza a Messiás lefordítását: K. L. II. 351. l. (71. l.)
Ráday Gedeon Kazinczyt a Messiás lefordítására és a klopstocki antikizáló költészet művelésére buzdítja: K. L. I. 213. és II. 60., 160. l. (29. l.)
Kazinczy lefordítja a Messiás IV. énekéből a Szemida és Cidli-epizódot: 655—885. sorokat. (71—72. l.)
Kazinczy szemelvényeket közöl a Kassai Magyar Museumban a Messiás-fordításából, az I., II. és VII. énekéből. (72—75. l.)
Kazinczy bemutatja Rádaynak a készülő Messiás-fordítását: K. L. I. 198. l. (29. l.)
Bacsányi a Messiást az Iliás fölé helyezi: Kassai Magyar Museum, I. k. 113—115. l. (58. l.)
Leon Klopstockot utánozza Gedichte c. kötetében. (18. l.)
Baróti lefordítja a Klopstock-követő Neumann Lapsus Proto-

parentum c. művét: Kassai Magyar Museum I. k. 55. l. és III. k. 285—296. l. (36. l.)

1789. Kazinczy megrendeli D. Chodowieckinél a magyar Messiás cím-képét K. L. II. 575. l. I—III. énekek prózai fordítása elkészült. K. L. I. 589. l. (72. l.)

1790. Kazinczy előfizetési hirdetést tesz közzé a Messiás I—X. énekének magyar fordítására: K. L. I. 522. és II. 577. l. Mindenes Gyűjt. 1790. 91. l. (72. l.)

A magyar Messiásra 15 előfizető jelentkezik: K. L. I. 126. l. (73. l.) Kazinczy jambusokba ülteti át a Messiás prózai fordítását: K. L. II. 25. l.

Kazinczy leközli az Orpheusban „Az Ő halála — Ihr Tod 1780“ és „Csidli — Das Rosenband 1755“ című ódafordításait: Orpheus II. 359, 366. l. (53. l.)

körül Kazinczy lefordítja Klopstocknak „Die frühen Gräber, 1764.“, „Selmar und Selma, 1766.“, „Frühlingsfeyer, 1789.“ és „Hermann und Thusnelda, 1752.“ c. ódáit. (53—54. l.)

Kazinczy Fíredre menet Horváth Ádámhoz az örsi szőlőkben Klopstock „Der Zürchersee, 1750“ c. ódájára gondol: Orpheus, 1790. 175—176. l. (103—104. l.)

Kazinczy Stunder János Jakab koppenhágai festőművész bécsi szalonjában Friedrich nevű költővel Klopstock ódáit és Messiását olvassa: K. F. ö. m. III. k. 145—147. l. (111—112. l.)

Ifj. Szilágyi Sámuel megküldi Kazinczynak édesatyja „Oh melly drága Király...“ c. Klopstock-fordítását: „Friedrich der Fünfte, 1750.“ (50—52. l.)

1791. *Klopstock másodszor megnősül. Elbeszi Johanna Dimpfel nevű fiatalkori ismerősét.*

1792. Kazinczy és Aranka György polemiája a magyar Messiás előfizetési ára miatt: K. L. II. 250., 259—261., 295. l. (73—74. l.)

Kazinczy lefordítja Klopstock „Mein Vaterland 1768.“ c. ódáját. K. L. II. 230. l.

Báró Vay Miklós Hamburgban felkeresi Klopstockot. (105—106. l.)

Az irodalomban szüklátókörű Halitzky a másodrendű nagyságok mellett Klopstock nevét csak ép hogy megemlíti az 1792-ben tartott egyetemi székfoglaló beszédében. (28. l.)

1795. Alxinger lefordítja a Messiás IV. énekét latinra. (17. l.)

Genersich János Klopstock szavaival neveli az ifjúságot a hazaszeretetre: Von der Liebe des Vaterlandes. Wien, 1795. l. Bd. 207. l. és II. Bd. 205. l. (27—28. l.)

1794. Kazinczy azt állítja, hogy elkészítette a Messiás I. énekének verses, és az I—X. énekek prózai fordítását. (72. l.)

Kazinczy Klopstock barátjához, a magyarországi születésű Oeser Ádámhoz fordul a magyar Messiás egy rézmetszete ügyében: K. L. II. 585. l. (71. l.)

Paul Weidmann a Messiást utánozza a Karlssieg c. eposzában. (16—17. l.)

1795. Kazinczy Blidli címen fordítja le Klopstock „Edone“ c. ódáját: K. L. II. 599. l.
 Verseghy Ferenc Klopstock „Edone. 1771“ c. ódáját „A képzet“, „Das Rosenband. 1752.“ c. ódáját pedig „Czidli“ címen fordítja le. (60. l.)
1796. Elkészül A. Kaufmann „Rückkehr Hermanns aus der Schlacht im Teutoburger Wald“ c. képe. (25. l.)
1797. Molnár János a „Magyar Könyvesház“ 1797, 159—169. l. nagy elismeréssel ismerteti az osztrák Klopstock-iskola, Denis körének antikizáló költészetét. (53. l.)
 ápr. 11. Gróf Bethlen Elek Hamburgban találkozik Klopstockkal. (108—109. l.)
 Charoline Pichler Herdert és Klopstockot a legnagyobb német költőknek mondja. (19. l.)
1798. Fessler Aurél Ignác Hamburgban találkozik Klopstockkal. (109—110. l.)
1799. Bacsfányi Klopstockot a német költői nyelv nagy újjáteremtőjeként magasztalja nevéhez, Baumberg Gabriellához, írt levelében. (57. l.)
1800. Baumberg Gabriella Klopstock preromantikus formai átalakításait utánozza az antik metrumok alkalmazásaiban: Gedichte, Wien, 1800. (1805²) (18—19. l.)
 Artner Teréz mesterének vallja és gyakorlatban utánozza Klopstockot: Feldblumen auf Ungarns Fluren, gesammelt von Nina und Theone. Jena, 1800, II. k. 11—14. l. (43—44. l.)
1801. Csokonai „Árpádiász“ c. töredéke a Messiás nyomán íródott. (70—71. l.)
1802. Gruber Károly „Hymnus an Pallas Athene“ c. költeményének előszavában a legnagyobb elismeréssel ír a klopstocki antikizáló költészet értékéről és a német preromantikus hexameter felépítéséről. (42. l.)
 Virág Benedek költői eszményének vallja Klopstockot: Kazinczy Lev. II, 470. l. (44—45. l.)
 A Messiásért lelkesülő Virág Benedek megírja a „Magyar Hexameterek“ c. epikus töredékét. (78—79. l.)
 Kazinczy Klopstockkal védekezik, amikor homályos stílusát támadják: K. L. II. 501. l. 97. l.)
 Kazinczy arra a babérra törekszik, amelyet Klopstock szerzett magának a német költői nyelv megújítása által: K. L. III. 152. l. (97. l.)
 Kazinczy Klopstockra hivatkozik, amikor a nyelvművelés főelvévé az írói önkényt akarja megtenni: K. L. II. 500. l. (97—98. l.)
 Baróti Szabó Dávid megírja a Klopstock-vonatkozású kis hexameteres eposzát „A komáromi föld-indulásról.“ (56. l.)
 Gruber Károly költői emléket emel a „Hymnus an Pallas Athene“ c. hexameteres költeményében két mesterének, Klopstocknak és Denisnek. (42. l.)
 Kisfaludy Sándor elismeréssel nyilatkozik Klopstock költészetéről: K. S. M. M. VII. 241—242. l. (76. l.)
1803. márc. 14. *Klopstock Hamburgban meghal.*

II.

Klopstock halála után.

1804. Kazinczy idézi Klopstocknak Basedowhoz intézett szavait: K. L. III. 153. l. (97. l.)
Nitsch Károly Klopstockot a német irodalom egyik legnagyobb drámaírójának tartja: Gedichte I. 48—52. l. (90—91. l.)
„Charakteristisches Verzeichnis einiger vorzügliche(n) Teutscher Dichterwerke“ c. értekezésében Rösler Kristóf magasztalja és másoknak példaképpül ajánlja Klopstock, Denis és a bárdok költészetét: Musenalmanach von und für Ungarn auf das Jahr 1804, 159—190. l. (47. l.)
Nitsch Dániel „der deutsche Pindar“-nak nevezi Klopstockot, akitől költői motívumokat, elnevezéseket (Teutona = német költészet) és idézeteket kölcsönöz: Gedichte, Leipzig, 1804, I. 42—52, II. 38. l. (47—48. l.)
1805. Rösler Kristóf a legnagyobb elismeréssel szól Klopstock lírájáról „An Ungarns deutsche Dichter und die es werden wollen“ c. értekezésében, és különösen kiemeli a klopstocki ódaköltészet formai mozzanatainak jelentőségét: Ungarische Miscellen, 1805, 27—37. l. (46—47. l.)
M. v. Collin helyesen állapítja meg Klopstock költészetének helyét és jelentőségét a német irodalomban. (22. l.)
Kazinczy elhatározza, hogy nem adja ki az egész Magyar Messiást, hanem csak a szebb részleteket fordítja le: Kazinczy Lev. III, 304. l. (74—75. l.)
1806. Kazinczy védelmébe veszi Klopstock és a német antikizáló iskola költészetét a Debrecenieikkel szemben: K. L. IV. 64, 217. l. és V. 19. l. (49. l.)
Artner Teréz Klopstockot vallja mesterének az antikizáló ódaköltészetben és a preromantikus epikában: Neuere Gedichte von Theone. Thübingen, 1806, 111—115. l. (43—44. l.)
1807. Kisfaludy Sándor regéiben a klopstocki preromantikus bárd-szellem nyilvánul meg. (76. l.)
Köffinger Gedichte c. kötetében lépten-nyomon elárulja, hogy mennyit tanult és mennyire megszerette azt a Klopstockot, akit néhány évvel ezelőtt még hírből sem ismert: Gedichte, I—III. 3—6, 43—44, 100—101. l. (64—65. l.)
Kazinczy Klopstockot Goethevel egy sorba helyezi és a legnagyobb német költőnek tartja: K. L. IV. 551. l. (50. l.)
Gruber Károly „Hymnus an Pannonia“ c. költeménye a hazafias gondolatot Klopstocknak „Mein Vaterland“ c. ódáját követve magasztalja. (43—44. l.)
1808. Gruber Károly „Der neue Aeon“ c. költeményében Klopstock „Das neue Jahrhundert 1760“-ét, „Die Musik“ c. ódájában Klopstock hasonló című költeményét utánozza. (42. l.)

- Kazinczy olvassa Klopstocknak „Hermann und die Fürsten“ c. darabját. (89. l.)
1809. Kazinczy Klopstock költészetének szépségeit magasztalja: K. L. VI. 500—501.
 Berzsényi Dániel Klopstock „Ihr Tod“ c. ódájának a lipcei kiadás-kor lejátszódó érdekes történetét említi: K. L. VI. 226—227. l. (45—46. l.)
 Kazinczy felhívja Kölcsey figyelmét Klopstock dalaira és ódáira: K. L. VI. 185. l. (62. l.)
1810. Kazinczy buzdítja a Pesten tartózkodó Berzsényit, hogy szerezze meg „Klopstock Ódáját in 8-va“ és tartsa magát Klopstockhoz a „lyrika Muzsá“-ban: K. L. VII. 190. l. (45—46. l.)
 Klopstock Kazinczy legnagyobb tekintélye a nyelvművelés kérdésében: K. L. VII. 225. l. (94. l.)
 Kazinczy elhatározza, hogy megírja a magyar nyelv grammatikáját, még pedig teljesen Klopstock „Grammatische Gespräche“ c. műve nyomán: K. L. VIII. 23—24. l. (95. l.)
 Romy Kazinczy számára kiírja Klopstock ódáiból a graecismusokat: K. L. VII. 221—22. l. (96. l.)
 Bacsányi János Maret francia herceg asztalánál Klopstock költészetét magasztalja. (58. l.)
1811. Kazinczy megrendeli és mindennap várja Klopstock epigrammáinak kötetét: K. L. VIII. 578. l. (57. l.)
 Genersich János „Wilhelmine, ein Lesebuch für Mädchen. Wien, Bd. II. 192—194. l. Klopstock neve alatt jelenteti meg a tőle kölcsönzött témák feldolgozását. (27. l.)
 Genersich János a f. i. művében és „Sophron, für reifende Jünglinge“ c. művében Klopstock ódáiból és a Messiásból hoz fel szemléltetési példákat. (28. l.)
1812. Genersich János „Alfred, ein Lesebuch für Jünglinge“ Wien, 1812. Bd. II. 284—295. l. a Messiásban szereplő ósatyákra hivatkozik, amikor az emberi nem fejlődését a természet ébredésével akarja összevetni. (27—28. l.)
 Szemere Pál kézhez kapja „Ueber Sprache und Dichtkunst Fragmente f(v)on Klopstock. Hamb. 1779.“ c. művet: K. L. IX. 501. l. (100. l.)
 Kiss János Klopstock szavaival köszönti Vitkovichék pesti körét (61. l.)
1815. Kölcsey a Messiásból meríti vallási ismereteit: K. L. XI. 91. (62. l.)
 Kazinczy Klopstock példájával védekezik, mikor megtámadják az idegenszerűségeit: K. L. X. 224. l. (96—97. l.)
 Romy Klopstock ódáinak tökéletességeit és a Messiás versbe szedett beszédeit magasztalja: Theoretisch-praktische Anleitung zum deutschen prosaischen Styl. Wien, 1815, (99. l.)
1814. Döbrentei Gábor megküldi Dukai Takács Juditnak Klopstock műveit. (91. l.)

- Döbrentei Gábor Klopstock hexameterait és antikizáló költészetét magasztalja. Erdélyi Múzeum, 1814, II. 1218—1219. l. (91. l.)
- Ungvárnémeti Tóth László Klopstock műveit olvassa: K. L. XI. 266. l. (92. l.)
- Ungvárnémeti Tóth László dramaturgiai elveit és ismereteit Klopstockból meríti, akit a dráma terén elsőrendű tekintélynek tart: K. L. XI. 304. l. (92—95. l.)
- Kazinczy könyvtárába teszi Klopstock quart kiadását: K. L. XII. 175. l. (103. l.)
1815. Szemere Pál nagy gyönyörűséggel olvassa Klopstock epigrammáit, melyeket eddig nem ismert: K. L. XII. 309. l. és Klopstockot az egyik legnagyobb irodalmi tekintélynek tartja: K. L. XII. 310. l. (100. l.)
- Kazinczy Rumytól kér felvilágosítást Klopstock „Unsere Sprache an uns“ c. ódájára vonatkozólag: K. L. XII. 345. l. (99. l.)
- Kölcesy szonettjeinek Döbrentéivel szemben való megvédelmezésében Klopstock ódáinak homályosságaira hivatkozik: K. F. M. M. IX. 227. l. (63—64. l.)
1816. Kazinczy Klopstocktól kölesönöz, amikor a nyelvrontók kigúnyolására rossz szót gyárt: K. L. XIV. 213. l. (98. l.)
- Kazinczy Retzertől kér felvilágosítást Klopstock „Unsere Sprache an uns“ c. ódájára vonatkozólag: K. L. XIV. 80—85. l. (98. l.)
- Az osztrák Retzer felejthetetlen mestereinek nevezi Klopstockot és Denis Kazinczyhoz írt levelében: K. L. XIV. 213. l. (18. l.)
- Kazinczy védelmébe veszi az első magyar Klopstock-fordító Szilágyi Sámuel és a Klopstock—Denis-i német antikizáló költészetet a gúnyoló Retzer és a debreceniekkel szemben: K. L. XIV. 212—214. l. (49. l.)
- Szemere Pál megbírálja Kazinczy Messiás-fordítását: K. L. XIII. 550. l. (100. l.)
- Szemere Pál és Kazinczy szerint a Messiás nyelvi jelentősége igen nagy: K. L. XIII. 446. és 450. l. (100. l.)
- Döbrentei Gábor Klopstockra mint neológus tekintélyre hivatkozik. (101. l.)
1817. Döbrentei Gábor Klopstock drámáit ismerteti: Erdélyi Múzeum 1817, III. 56—72. l. (91. l.)
- Kazinczy az orthológusokat „Antipoden von Lessing, Klopstock, Göthe“ stb. nevezi: K. L. XV. 18. l. (94. l.)
- Kölcesy elismerőleg nyilatkozik Klopstockról, mint „sentimental-lyrikus“ költőről: K. F. M. M. X. 44. l. (65. l.)
- Kölcesy Klopstockra hivatkozik az irodalmi kritika létjogosultságának igazolására: u. o. X. 45—46, 207. l. (65—64. l.)
1819. Somogyi Gedeon „Értekezés a' magyar verselés' módjáról és fordításáról“ c. művében erősen hangsúlyozza Klopstock és Denis szerepét az antikizáló költészet elterjedésében. (66—67. l.)
1820. Langer „Christus am Ölberg“ c. epikus-lírai költeményében az Üdvözítő halálküzdelmét a Messiás hangnemében beszéli el: Panonia, 1820, 101. l. (77. l.)

- A Pannonia című hazai folyóirat egy anekdotát közöl a németül tanuló és a Messiást olvasó muzulmánról. (77—78. l.)
1821. Egy szepesi pap Pyrker Klopstock méltó epikus társaként üdvözli: Vaterländisches Almanach für Ungarn auf das Jahr 1821. 165—166. l. (87. l.)
1825. A „Hasznos Mulatságok“ 1823. II. 133—135. l. „Klopstock és Bodmer“ címen érdekes történetet mond el. (102. l.)
A Székelyek Erdélyben c. eposzban megjelenik a bárd szellemből fakadt nemzeti mitológiánk. (83—84. l.)
1824. Klopstock születésének centennáriumi ünnepségeiről, ennek programjáról és lefolyásáról részletes beszámolót ad a „Hasznos Mulatságok“ 1824. I. 363. l. és 75—77. l. (102. l.)
1825. Pyrker kiadja a Messiással eszme- és formai kapcsolatokban álló „Perlen der heiligen Vorzeit“ c. vallásos eposzát. (88. l.)
Verseghy Klopstock és Bodmer példájával igazolja a szerelmi líra jogosultságát. (59. l.)
1826. A felvilágosodás vallási toleranciájára Genersich János azáltal akarta nevelni olvasóit, hogy Klopstocknak két dogmatikamentes himnuszát is felvette a „Blumenlese aus den vorzüglichsten Werken deutscher Schriftsteller“ c. művében. (28. l.)
Aranyosrákosi Székely Sándor önvallomása a Klopstockot követő lírájáról. (81. l.)
1827. Gróf Dessewffy József a magyar Messiás elterjesztésén fáradozik: K. L. XVIII. 284. l. (102—103. l.)
1828. Aranyosrákosi Székely Sándor Messiást utánzó „Mohács“-a megjelenik a „Koszorúban“. (81—82. l.)
Carl Friedrich Wiegand könyvkereskedő-cég Klopstock műveit ajánlja az olvasóközönségnek az „Intelligenzblatt zur Pressburger Zeitung, als Beylage zur Aerenlese.“ 1828, 736. l. (66. l.)
1830. Kazinczy lefordítja Pyrkernek Klopstockot utánzó „Perlen der heiligen Vorzeit“ c. művét: Der Spiegel, 1830. Nro. 66. 525—527. l.
1831. Gruber Károly „Saul“ c. drámája megjelenik, amely teljesen Klopstock vallásos drámáinak hangnemében íródott. (90. l.)
Edvi Illés Pál lefordítja Klopstock „Aufersteh'n“ c. költeményét „Klopstock' Hymnusa a' Föltámadásról“ címen: Felsőmagyarországi Minerva, 1831, 318—319. l. (66. l.)
Kazinczy Klopstock példájára fát ültet barátainak a pannonhalmi bencés főmonostor parkjában. (104—105. l.)
1835. A Muzáron dicsérettel emlékezik meg Klopstock és Denis költészetéről.
1869. Preyer Nepomuk „Salamon“ c. eposza Klopstock hatására íródott. (65. l.)
1872. Tárkányi Béla lefordítja a Messiás I—X. énekét: Pest, 1872. (88. l.)
A zárójelbe tett számok az illető adat előfordulási helyét jelzik a dolgozatban. (Minerva könyvtár 48. l.)

A SZELLEM VÁDLÓJA.

— Ludwig Klages bölcelete. —

I.

KORUNK SZELLEME abban különbözik más korok szellemétől, hogy korunknak — nincs szelleme. Szellem helyett ma inkább szellemek sokaságáról beszélhetnénk, amelyek részben áthatják egymást, részben harcolnak egymás ellen. Az egyén lelki életében hasonló állapot idézi elő mindazt, ami ma a lelki betegségek kórtanát oly elevenen foglalkoztatja: szomnambulizmusokat, menekülést a feledés éjszakájába, kényszereselekvéseket, egészen a személyiség megkettőződéséig. A francia elmekórtani iskola (Janet, Toulouse, Mignard) mindennemű neurózisban egyfajta öntudathasadást lát, amely a személyiségnek önmagával való meghasonlottságából származik. A meghasonlottság nem más, mint értékkonfliktus: oly törekvéseknek küzdelme a lélekben, amelyek egyenlően erősek, és egyenlő, de ellentétes értékeket ragadnak meg. Ámde ugyanilyen értékkonfliktusok jellemzik korunk szellemét is. A mai ember értékantonomiák között hányódik, úgy érzi, hogy amíg egy értéknek odaadja, addig száz mástól elzárja magát.

Van azonban egy törekvés az emberben, amely a világot olyannak akarja látni, mintegy azzá akarja változtatni, amilyennek önmagát érzi. A szemlélő saját magát látja a dolgokban. A modern ember értékkonfliktusai ezért visszatükröződnek a modern bölceletben, korunk világnézeti öntudatában, amelyet a pluralizmus jellemez. A történetbölceleti pluralizmus észreveszi, hogy a történet menetét egy tényezővel magyarázni lehetetlen. A történetet pl. gazdasági tényezők is alakítják, de a történeti materializmus, amely egyetlen tényezőnek a gazdaságit véli, épp úgy téved, mint más irány, amely biológiai, vagy Hegel, aki szellemi tényezőt tart egyetlen meghatározónak. Mindezek ugyanis együtt határozzák meg a történetet. Ugyanígy a metafizikai pluralizmus észreveszi, hogy a létező valóságot egyetlen elvre, szubsztanciára vagy ka-

tegóriára visszavezetni lehetetlen, hanem, amint N i c. H a r t m a n n tanítja, több, egymással szemben újat jelentő létréteg van: anyag, élet, lélek, szellem. Az értékelméleti pluralizmus végül, M a x S c h e l e r bölseletében, ráébredt arra, hogy az értékeket egyetlen végső értékre vagy elvre nem lehet visszavezetni. N i c. H a r t m a n n mármost egy lépéssel tovább megy: az értékminőségeknek ez a színes, gazdag sokfélesége, amelynek magasabb szintézisét nem találjuk, értékkaoszt és az értékek összeütközésének lehetőségét jelenti. Lehetséges pl., hogy a szellemi értékek ellentétesek a vitális értékekkel, ami metafizikai nyelven azt jelenti, hogy élet és szellem létrétegei között ellenségeskedés áll fenn, a szellem megrontja a vitalitást, rablógazdálkodást űz vele, természetellenes. Valóban ezt tanította már R o u s s e a u, majd egyes romantikusok, újabban pedig Klages. Rousseau szerint a természet önmagában ép, tökéletes, de megromlik a szellem hordozójának, az embernek keze által. Pedig Rousseau még nem ismerte a modern technikai, pénzgazdasági, matematikai és sportgondolkodást. Az ember számára azonban megvalósíthatatlan és esztelen volna, ha visszatörekedne az állatok sorába. Erre célzott az öreg V o l t a i r e cinikusan, amidőn, Rousseau eszméiről értesülve, kijelentette, hogy szép, szép, amit ez a fiatalember hirdet, de ő már nem tudja követni, ő már öreg ahhoz, hogy — négykézláb járjon az erdőben.

De más kiindulásokból is egyenes út vezet Klages bölseletéhez. Az értékkonfliktusok mellett korunkat az álértékek problémája foglalkoztatja. Már R i c k e r t beszél hamis értékekről, amelyeket le kell leplezni, mielőtt a valódiakhoz eljuthatnánk. A modern gondolkodásnak azonban e tekintetben két atyja: N i e t z s c h e és K i e r k e g a a r d. Előbbi felfedezi az életirígység (ressentiment) értékhamisításait, utóbbi pedig küzd az elméleti kereszténység ellen, amely a kereszténységet tantételek rendszerévé változtatja, elintellektualizálja ahelyett, hogy cselekedné és élné. A merőben elméleti kereszténység azonban szerinte álkereszténység. E gondolatok továbbélnék a modern antiintellektualizmusban, a csalódott és kiábrándult modern ember észrevevésében, amely szerint az elméleti idealizmus a gyakorlatban utilitarizmust és egoizmust akar, és ezért az elméleti és psz-

sziv intellektuell életformát megtagadja. A modern bölcseletben Max Scheler folytat finom elemzést a farizeuskodásról, és észreveszi, hogy az erkölcsi, vallásos és általában a szellemi értékek igen alkalmasak arra, hogy álarcuk mögött az életgyengeség, a silány vitalitás érdekei húzódnak meg.

Ha mármost ismét egy lépéssel tovább megyünk, akkor kérdezhetjük: mivel a szellemi értékek annyira alkalmasak spanyolfalul az életgyengeség, élettől való idegenség és életrombolás számára, nem ellensége-e a szellem az életnek?

Erre a kérdésre egyetlen hatalmas igenlő felelet Klages bölcselete. Klages szereti hangsúlyozni, hogy bölcselete eltérő, egészen különleges helyet elfoglaló nem csupán a kortársak bölcseletével szemben, hanem a bölcselet egész három-ezeréves irányával szemben is. Közelebbi vizsgálódásra azonban kitűnik, hogy e bölcselet mégis mélyen korunk szellemi talajában gyökerezik, annak hatalmas metafizikai megnyilatkozása. Így elvitathatatlan a rokonság Klages bölcselete és korunk antiintellektualizmusa, elsősorban Bergson álláspontja között. A valóság Klages szerint sem gondolható, csupán megélhető. Nincsenek benne önmagukkal azonosaknak megmaradó dolgok, hanem folytonosan új, örökös és megfoghatatlan jövés-menés, keletkezés és elmúlás, amely nem marad meg és nem tér vissza. Viszont Klages erősen Kant hatását is mutatja, bár főleg egy Vaihinger értelmében felfogott kanitanizmusét és fikcionalizmusét. Gondolkodásunk szerinte nem hű tükörképe a valóságnak, hanem fikciók szövédéke, amelyek segítségével az emberi szellem le tudja igázni, uralma alá tudja hajtani a valóságot. Erős szellemi rokonság fűzi Klagest Nietzschéhez, sőt némileg Schopenhauerhez is. Utóbbival megegyezik abban, hogy mind a ketten élvezetes stílusban írnak, mind a ketten büszkélkednek eredetiségükkel, mind a ketten vallják az akaratnak gyilkos, romboló mivoltát, negativizmusát, végül pedig mind a ketten pesszimisták.

Nietzsche és Klages egyaránt nagy és bátor gondolkodók, az illúzió-rombolók és szellemi robbanóanyagokkal telítettek fajtájából. Mind a ketten életbölcselelők és antiintellektualisták, a tudás tehetetlenségét és vele szemben az élet primátusát vitatják. Azonban Nietzsche az életet a hatalomra törő

akarattal azonosítja, Klages ellenben az akaratban a szellem művét, életellenességet lát. Szerinte az önállítás az elsősleges minden akarás szempontjából, az „én“ biztosítása és érvényesítése, uralomra törekvés önmagunk és mások felett. Az élet, a vitalitás viszont önfeledtség, odaadás az élményeknek, amelyek tovaragadják a lelket. Az ösztönökkel és élményekkel, a lélek e kiszolgáltatottságával szemben Klages szerint az akaratnak érdekei vagy rugói vannak. — Nietzsche továbbá relativista, nem hisz a tárgyi igazság fennállásában. Klages szerint van tárgyi megismerés, amely metafizikai mélységet is elérhet, vagy egyfajta rámutató gondolkodás, amely érvényes a valóságra, noha csak olyanféleképpen, amint a kottapartitúra érvényes a zenére. — Viszont ismét egybefűzi a két gondolkodót immanentizmusuk, ennek a földi, érzékelhető, véges valóságnak helyeslése, amely minden transzcendentizmusban, az érzékfelettire és örökváltoztatlanra való irányulásban a jelenvilági, változó és látható valóság elárulását, megrontását látja.

A nyugati: francia, angol, amerikai stb. bölcelettel rokon Klages, amennyiben ő is a lélek problémáin, a nem lapos, hanem mély értelemben vett pszichológián keresztül akar a metafizikához eljutni, a német bölcelettel ellentétben, amely eltávolodott a lélektantól. Egészben véve, ő a lélek szabadságharcosa, de nem az érzékfeletti, átszellemült értelemben vett léleké, hanem a léleké, szoros egységben a testtel. Test és lélek az ő számára nem alkot kettősséget, mindegyik ugyanazt a valóságot képviseli, egyik a felület, másik a mélység. A léleknek nem a test az ellensége, hanem a szellem, amely azt a testtől el akarja szakítani. Klages tehát naturalista, de naturalizmusa lélekkel telített.

A valóság érzéki képek áradata, amelyben minden folyik, nincs igazi megállás. E képekben lélek nyilatkozik meg, az érzéki külső fejezi ki a lelki tartalmat, a test a lelket. Az élmények folyó időbeliségével áll szemben a szellemnek, a Logos-nak merev, időtlen, üres pókszövedéke, a forma Kant értelmében, elvontan, a priori, vagyis tér és tapasztalás nélkül.

Klages e szellemfelfogása az, amelyben van valami, ami a kortársak bölceletében nem található meg. Freud is hirdeti ugyan, hogy az ember beteg állat, az ösztön meg-

tagadója, az élet aszkétája. A betegség azonban még mindig teljesen a vitalitás, a biológia körében maradó folyamat. Klages szerint viszont az ember hordozója egy, az élettől és az egész Kozmosztól merőben idegen principiumnak, a szellem racionalisztikus, csak gondolt, de nem valóságos kísértetvilágának. Azok a gondolkodók, akik az ember súlypontjavesztettségét, önmagából való kilendítettségét emlegetik, öntudatlanul is Klages hatása alatt állnak.

II.

Klages csendben érlelte filozófiáját, és csak életének hatvanas éveiben lépett elő az ismert pszichológus, mint addig ismeretlen bölcselő, hogy számot igyekezzék adni az ember mivoltáról, a lélekről, szellemről és ezek világhelyzetéről.¹ Karakterológiai és rendkívül gondos grafológiai munkáinak megjelenése után, amelyekben lelkeken-keresztüllátónak bizonyult, következtek azok a művei — mint *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft* (4. kiad. 1926.), *Vom Wesen des Berufteins* (2. kiad. 1926.) — amelyekben már későbbi filozófiai rendszerének körvonalai bontakoznak ki. Részben ezekhez számít *Die psychologischen Er-rungenschaften Nietzsches* (1926.) c. újabb munkája, amely radikális és egyúttal kegyeletes számvetés. Fiatal éveiben, mint a Stefan George-kör tagja, bölcséleti gondolatait versekben fejezte ki, akár Nietzsche, és csak számos évtizeddel később ösztönözte valami heves, feltartóztathatatlan törekvés a zürichi tó felett. C. F. Meyer öreg polgárházacskájában lakó és a szárnyaló lélekmámmal egyesült, éles dialektikájának élő gondolkodót, rendszere kialakítására. Főműve a már külső terjedelmét tekintve is hatalmas *Der Geist als Widersacher der Seele* (1929—1932), négy kötetben nem kevesebb, mint 1500 oldalon.

Ami elgondolható, az Klages szerint fikció. Így fikció már az azonosság elve is, minden gondolkodásnak ez az alapvető előfeltevése. Gondolkodásunk azon az előfeltevésen nyugszik, hogy vannak identikus esetek. Ilyenek azonban a

¹ Ez alkalommal csak Klages bölcséletével foglalkozunk. Lélektani, karakterológiai stb. munkásságára vonatkozólag v. ö. „Jellemlátás és jellemgézés“ c. munkámat, Bpest., 1935.

valóságban nincsenek, ezzel be van bizonyítva a gondolat-tárgyúak valóságának hiánya. A fogalom mindig változatosan, önmagával azonosnak megmaradó. A 2, a piros stb. fogalmain az ókori ember is ugyanazt gondolta, mint a modern északamerikai. A valóságos piros színek azonban pillanatok és a pillanatok ezredrésze alatt is folyton változtatják árnyalataikat, mert a megvilágítás, szemünk beidegzése, a szín anyagi hordozójának vegyállapota stb. is folyton változik. A valóságban semmi egy pillanatra sem marad azonos önmagával vagy mással.

Az azonosság fikciója vezet el a törvény fikciójához, amely lehetővé teszi az önmagában teljesen törvénytől, csupán ritmikus természetnek leigázását, az emberi szellem uralma alá hajtását. A természetet művészi szabálytalanság jellemzi. A nap egyszer korábban, egyszer későbbben nyugszik le, a vándormadarak hol előbb, hol később költöznek, a test jobb fele semmiben sem pontos mása balfelének stb. Csak az emberi cselekvés feltétele a szabályosság, feltett azonos esetek fiktív ismétlődése, ami a kultúra mesterséges-ségét, természetellenességét mutatja. Az üzletek, hivatalok nyitása, a gyorsvonatok indulása stb., pontosan, óráítás szerint történik.

Áthidalhatatlan a szakadék egyfelől szellemünk és lényünk ama hajlama között, amely bennünket arra készítet, hogy napról-napra, nemzedékről-nemzedékre egyre erősebben, szilárdabban illeszkedjünk bele az azonosság fogalma alapján nyert szám, mérték, egyenlőség stb. fogalmainak noumenális világába, elvonatkozva az időtől, másfelől ama szfinx-szerűen fenyegető szükségképesség között, amely bár elfelejtve és agyonhallgatva, de azért még sem kevésbé ragad el nemzedéket nemzedék után az elmúlás hullámaiba. Az a csodálkozás, elmélkedés, amely a szellemet elfogja, amidőn e szakadékba bepillant: ez a filozófia és metafizika Klages szerint. Benne érti meg magát az ember, mint kettősséget: mint hordozóját a szellemnek és hordozóját az életnek. E kettő vadházasságra lépett ugyan az emberben, de azért a szellem a történések világában örökké idegen marad.

Az azonosság fikcióján alapul a létezés, a dolog, tárgy és szubsztancia fogalma is. A valóság nem létezik, vagyis nincsenek benne maradandó, önmagukkal azonos tárgyak, a

jelenségek mögött nincs szubsztancia. Csak ne keressünk semmit a jelenségeken túl, maradjunk ezek körében. ők alkotják a tant: idézi Klages, Goethe *Farbenlehre*-jéből. A valóság mélyén lények vagy lelkek vannak, amelyek a jelenségekben karakterológiaiilag megnyilatkoznak. Ugyanaz a melegség nyilatkozik meg pl., mint jelleg a kályha melegében vagy egy festmény meleg színeiben stb. Adva csak az időben összekapcsolt képek árja van, a tárgyak világa ellenben lépésről-lépésre keletkezik, a szellem pontszerű aktusainak soha be nem fejeződő széttaglalása, feldarabolása, tagadva-megkülönböztetése által. Ez felépítésnek látszik, valójában soha véget nem érő osztás, rendezés, lebontás. Nem a dolgok elemeinek alaktalan nyersanyagából foltozódik össze a jelenségek valósága, hanem fordítva, a jelenségek tökéletességéből hasítja ki az érzéki tapasztalás a dolgokat, hogy további széttaglalás útján a tapasztalati tudományok kezére adja.

A modern természettudomány az ember hatalmát a természettel szemben erősen megnövelte, de a valóságtól Klages szerint mégis vagy épp ezért erősen eltávolodott. A modern természettudomány egyre idegenebb lesz a valósággal szemben, mert minden lépésével, amit tesz, fiktív előfeltevéseinek egy példányát állítja oda önmaga és a valóság közé. Ma már a természettudományok által rajzolt világkép a valóság színes elevenségét oly fantasztikus módon elpárologtatja, hogy a mindenséget nem látja egyébnek rezgésszámnál. Az átélt valóság nem az a természeti törvényekkel maradék nélkül szabályozott, gépies ismétlődés, természettudományos értelemben vett anyag, aminek a természettudományok lapos és kisérteties pókszövedékei, fikciói mutatják. A törvény adója nem a valóság, hanem az emberi Logos, amely jól alkalmazott fikciói segítségével, okos formulákkal hatalmat szerez a történések valóságán. A törvény feltesz egy személyt, aki adja, és egy másikat, akihez szól. Az élmény mindig összekapcsol, a szellem ezt az összefüggést szétveti, ezért szabad, ha szabadságon az önkényt értjük. Öntörvényhozó, de törvényei mögött ott mered az önkény.

A szellem téren és időn kívül áll, a megelevenített szellem, mert az időbeli élet hordozza, szintén tér- és időbeli. Az élet határtalan, a személyes élet, mert a szellem korlátain

megtörik, véges és történeti. Jellemzi a halálfélelem, Klages szerint minden vallás forrása. A történetben megjelenő szellem úgy szerez magának tudatot és akaratot, hogy elősködik az emberi lelken, elszegényíti, bizonytalanná teszi és kiéhezeti annak ösztöneit, morállal, általános munkakényszerrel stb., mint ahogyan kiirtja az őstermészetet, papirost csinál az erdőkből ujságjai számára, és elpusztítja a kezdetleges népeket kartáccsal, alkohollal, vérbajjal és rabszolgamunkával. Földünk felszínét a szellem végre is sivataggá fogja változtatni, és ekkor be fog következni az emberiség végórája. Az emberi szellem Herakleitos önmagát növelő Logos-a, amely elhasználja az életerőket, gyarapodása a valóság termékenységével szemben holt objektivációk felhalmozása útján történik, és Golem-szerűleg elnyelné a világot, ha nem találna acélkemény korlátot a halálban, minden élők e végzetében. „Minden, ami keletkezett, él, megérdemli, hogy elpusztuljon“ — Goethe csak félve mondja ki e kérlelhetetlen szükségyszerűséget, amely az ő *Stirb' und werde!* szavával is összhangban áll. Az élet Klages szerint csak kölcsön, amelyet egyik lény a másiknak ad tovább. Elmúlás, a régi megszűnése nélkül nincs változás, nincs keletkezés, csak megmerevedés. Az élet állandó megújódást jelent ugyan, de ez nem teljes visszatérés, sem megmaradás.

A lélektan lapos balfogása Klages szerint, hogy a lelki élményeket a tudattal azonosítja. Az élmény szerinte nem lehet tudatos, és a tudat nem képes átélésre. Az élmény a reá való eszmélés pillanatában szertefoszlik. A tudatosságnak feltétele ugyan, hogy legyenek élményeink, amelyeket aztán tudatunk széttaglal és, mint tárgyi világot, „tudattartalmakat“ az élmények változása közepett változatlanul létező, pontszerű „én“ fikciójával szembeállít. Az élménynek ellenben nem feltétele a tudatosság, sőt zavarója és tönkretévője. Klages merész egyszerűsítő és áthelyező a lélektanban: szerinte a nemtudatos lelki élet azonos a vitalitással, amely egyúttal minden képesség forrása is, ellentétben a puszta tudás tehetetlenségével. Jární, zongorázni, írni, olvasni, beszélni stb. úgy tanulunk meg, hogy gyakorlás útján e funkciókat a tudattalanra bízunk, és csak akkor szereztük meg képességüket, ha többé már egyáltalában nem, vagy csak feltűnő mozzanataikban végezzük tudatosan őket.

Az élmény időben folyik, a tudat és gondolkodás következményes jelensége a szellem pontszerű aktusainak. Az egyoldalú tudatosság életképtelen. A gondolkodás elidegenít a valóságtól, mert olyanra is gondolhatunk, amit nem éltünk át, tehát lehetővé teszi az élményektől való visszahúzódást. Az élmény viszont összeköt a valósággal, mert tőle függ, iránya meghatározott, szükségszerű. A tudat és gondolkodás egyébként is csak ráirányulhat az élményre, azt körüljárhatja, de nem érheti el, és ezért az átélt valóságot csak kívülről tekinti.

Az ember történetében világosan megjelölhető az az időpont, amikor a szellemet felvette magába. A szellem őstette visszaható tett, amelyet az élet ugrásszerű megrázkódtatása váltott ki. Az életritmus vízesésszerű mélybezuhanása ez, amilyent a kedélyhullámzások mutatnak. A kedélyhullámzások az eszmélkedés, tudatosság kiváltói. A régebbi emberi kultúrkorszakok biocentrikus irányával szemben, amikor még a szellem állt az élet szolgálatában, az újabbak — a kereszténységtől kezdve — logocentrikus irányt mutatnak. A kereszténységben a szellem, hogy a népvándorlás fiatal, el nem koptatott életerejű népeinek vitalitásán úrrá legyen, a lélek képeit használta fel. A kereszténység az élet vérenek kiontója: vérpára és véres verejtek veszi körül az extatikusokat, a sztigmatizáltak sebei állandó vérvesztéséget jelentenek. A kereszténység harcos nagyjai: Kálvin, Loyolai Szent Ignác stb., nagy gyűlölők voltak. A keresztény felebaráti szeretet az embert csak mint embert becsüli, ezért nem terjed ki a természetes emberi értékek ápolására, aminők: a faj, vér, népi kötelek, szépség, nemes vitalitás, sőt ezek iránt ellenséges. A keresztény bűnbocsánat feloldoz a legmagasabb teljesítményre törvő ösztön követeléseivel szemben, követőket nevel előfutárok helyett, és a virágzó jelent katakombává változtatja. A keresztény extázis az „én” kéjelgő ön-oda-dobása a szellem hasító villámcsapásainak, tehát *to t o c o e l o* különbözik a pogány misztériumok elragadtatásától, amely az „én” és a tudat köréből rendkívüli lélekállapotban a képek árjához való visszatérést és a velük való egyesülést jelenti.

Az Ujkorban mutatkozik meg a szellem közvetlen mi-voltában, amely egyik végletében világgyűlölő askézis és

logikai formalizmus, másokban pedig lapos utilitarizmus és a történető akarát pusztítása. A történeti embernek fogalmakban lefolyó, tárgyakat és azok tulajdonságait megkülönböztető, az „én“ akarati aktusának mintájára okságról és erőkről beszélő gondolkodásával szemben a történetelőtti embert a szimbolikus gondolkodás jellemzi. Ez is fogalmakban folyt le — e nélkül nincs gondolkodás —, de itt a fogalmak csak eszközök a képekben megnyilvánuló karakter, lényeg összefüggéseinek kifejezésére.

Klages az egyetemes filozófiatörténeti elmélyedés jellemzi, és ez megóvja őt az egyoldalúságoktól, indokolásaiban szabadabbá teszi. A saját bölcselétét továbbfejlesztett herakleitizmusnak tartja. Az eleaták viszont a változás és változatosság nélkül való, érzékfeletti, időtlen lét fogalmát és a változás gondolhatatlanságát fedezték fel. Platon észreveszi az érzékelhető valóság tűnékenységét, futólagosságát, amely villámlás és mennydörgés közepette ismét szétfoszló esőfelhőhöz hasonlít, és amely a világlélek megnyilatkozása.

Az újkori idealizmus (spiritualizmus) és materializmus megegyeznek abban, hogy mind a kettő a valóság leigázására tör. A materializmus elmechanizálja, elintellektualizálja és mennyiségi viszonyokban törekszik feloldani a valóságot. Az idealizmus az „én“ abszolutizálásában csendül ki, végeredményben egy ugyanoly mindenható tudatban és akaratban, mint a vallás. A következetes idealizmus szolipszizmus-hoz vezet, a saját „én“-ünk egyedül való elismeréséhez, és minden valóság tagadásához. Ha azonban az idealizmusnak igaza volna, akkor nem lehetne képzeteinket szemléleteinktől megkülönböztetni, hiszen az egész világ, a szemlélet is csak az én képzetem volna. A valóságban ellenben a képzet az „én“-től függőbb, itt a hangsúly az „én“-en van, a szemléletben viszont a tárgyi világon, amelybe, az „én“-ről mintegy elfelejtkezve, belemerülünk.

A modern bölcselők közül Klages Palágyiban látja szellemi rokonát. Különösen Palágyi tér- és időszemlélete az, amely Klages szerint megelőzte a modern relativitás-elméletet, és sok szempontból sikerültebb is ennél. Palágyinak paradoxonokban nem fukarkodó tanítása szerint: „Az időpont a világtér. A tér pontja az idő folyama.“ Klages ezzel nem

ért ugyan egyet, de Palágyi nagy érdemének tulajdonítja, hogy a csak gondolt, szellemi időt és teret megkülönböztette a valóságostól, amely mértékegységekre fel nem darabolható folytonosság. Klages egyéb finom elemzése mellett sorakozik megkülönböztetése és leírása a különféle térről: a valóságos, a matematikai, a képzeleti, az álomtérrel, a tükrözött térről stb.

III.

Klages bölcselete sem tartalmában, sem formájában nem kiegyenlített. Világosság és mélység váltakozik benne homálylyal, romantikus túlzásokkal és csavarosságokkal, szemléletesség elvontsággal. Divatfilozófusnak nem mondható, ennél mélyebb. Számos gondolata első hallásra képtelennek tűnik fel, de aki behatóbban foglalkozik vele, az kénytelen elismerni, hogy Klages egyik jellemző tulajdonsága épp meggyőzni-tudása. Aki egyes, elszigetelt állításaiba köt bele, és tételenként akarja megcáfolni, az elfelejti, hogy vannak gondolkodók, mint Rousseau, Nietzsche, Klages, akiket ezerszer megcáfolhatunk ugyan, kimutathatunk náluk logikai ellentmondásokat, de akiket ezzel éppen nem intéztünk el, mert értékük és szellemi hatásuk titka máshol keresendő.

Bölcselőnél nem csupán az a fontos, mivel indokolja tanítását, hanem az is, hogy abból milyen következtetések vonhatók le, bölcselete mennyiben termékeny, mennyiben áll meg a valóságban, és abból mennyit ragad meg. Klages bölcselete termékeny alkalmazást nyer a lélektanban, karakterológiában, kifejezéstanban, sőt magában az emberi életben. Maradandó érdemű és megcáfolhatatlan igazsága, hogy az emberi szellem rablógazdalkodást folytat a vitalitáson. Csak a filozófia mindennapi elméi, filiszterei, akik mások gondolatait kérődzik vissza és rágják szét, csak ezek foglalkoznak pókhálószerű, csontozat nélkül való általánosságok szövögetésével. Az igazi filozófust különleges kérdések foglalkoztatják, alapjában véve csak egy. Így a filozófus is specialista, ha nem is olyan értelemben, mint a szaktudós.

Klages tulajdonképpen, anélkül, hogy ő maga ezt valla-

ná, a filozófiai embertant, ezt az új irányt műveli, antropológus, aki az emberi személy mivoltát és a mindenségben elfoglalt helyét fürkészi. Az ő filozófiájában is beigazolódik azonban, hogy bármilyen fontos is az embertani szempont, még sem lehet a filozófia egyetlen problémájának azt a kérdést tekinteni: mi az ember? Klagesnál hiányzik a világ végő és az ember lényével nem kapcsolatos kérdéseinek kidolgozása. Szellem-lélek elmélete átható fényt vet az emberre, de nem kielégítő a világproblémákra vonatkoztatva. Így Klages voltaképp az ember filozófusa, metafizikailag tájékozódott kultúrbölcselő. Mihelyt az emberben feszülő kultúr-filozófiai ellentéteket hiposztazálja, nincs igaza. Az emberi szellem nem, mint valami különleges világprincípiumnak hordozója ellensége a vitalitásnak. Maga a szellemi eszközökkel felfegyverkezett élet jut sorvasztó túlsúlyra az emberben az állati és növényi étellel szemben. Az állatban is megvan az a vetélkedés, érvényesülésre, más lények, vetélytársak megelőzésére való törekvés, ami az emberiséget hatalomra törővé, más élet felélőjévé teszi: a szellem csak eszköz hozzá. Az emberi szellem azonban még fiatal, és érettebb korba jutva, magatartása takarékoskodóvá, megóvóvá változhat át a természettel szemben, mihelyt komolyan érezhetővé kezd számára válni az okozott pusztítás és felélés. A modern orvostudomány példája mutatja, hogy a szellem jótévője is lehet az életnek.

Igaz, hogy minél magasabb valamely létkategória, annál tökéletlenebb és gyengébb (N. Hartmann). A szellem, mint legmagasabb létréteg, a maga tudatosságával, akaratlanságával, alkotásaink szegényességével és mesterkélttségével, tökéletlenebb, mint az öntudatlan, ösztönös, célszerű vitalitás. Azonban az élet is tökéletlen. Amíg a szervetlen anyag tökéletes törvényszerűséggel működik, addig az ösztön tévedhet és elfajulhat. Az anyag nem halhat meg, csak az halhat meg, ami él. Az élet viszont alá van vetve a halálnak és a betegségeknek. Az emberi szellem és a vitalitás mármost nem csupán ellentétek, hanem egymás tökéletlenségeinek jó kiegészítői is. Így pl. igaz, hogy a gondolkodás, a formák, az ész apparátusa önmagában üres, terméketlen, tartalmatlan, csak az ellenmondásoktól védhet meg. Viszont egyfelől az egyetemességet, másfelől a világosságot mégis az észnek, az intel-

lektusnak köszönhetjük. A gondolkodás, tudat élmény nélkül üres ugyan, de az élmény tudatosság, gondolkodás nélkül sötét és vak. A merő ösztönös, öntudatlan átélés hátránya továbbá, hogy szűkkörű lesz, csak az egyén térbeli környezetére fog szorítkozni. A tudatosság, intellektus az, amely felszabadítja az élményt a környezethez való kötöttség alól, kiterjeszti körét, lehetőségeit megnöveli és egyetemesebbé teszi.

Alapvető metafizikai tévedése Klagesnek, hogy a szellemet csak a logikumban látja és körét az ember világára korlátozza. Egyfelől a szellem nem pusztán Logos, van emocionális szellem is, az érzelemnek is van megvilágosodása, a szívnek is van megismerése. Másfelől pedig a szellem vagyis az értelem, jelentés az emberen kívüli világban is megtalálható. A logika és a matematika pl. nem lehet merő önkény és cselofgás, hanem a valóság tárgyi határozománya, különben hogyan tudnók segítségével a valóságot megragadni, ha úgy tetszik, leigázni? A kép maga is szellemiséget hordoz, értelmesség, jelentés nélkül nincs kép. Amint logikai, úgy esztétikai elemeket is hordoz a természet: az állatok és növények valóságos eleven műalkotások. Végül pedig a természeti hatóerők következetességében, az állatok sajátos ártatlanságában, a hegýóriások, tengerek, a csillagos égbolt fenségében stb., etikai értékek is érvényesülnek. A szellemnek tehát nem csupán az emberiség, hanem az egész mindenség a hordozója. A tudatalatti lelki élet, mint minden lelki élet, szintén szellemi természetű, nincsen lélek értelem, jelentés nélkül. A tudatalatti, amelyet Klages a vitalitással azonosított, pl. szintén gondolkodik, következtet, sőt számol.

Hasonló metafizikai tévedés Klages részéről a valóság szubsztancia-nélküliségének állítása. Hiába tagadja a hordozó alany valóságát és szükségességét, ő maga sem lehet el nélküle. Klages szintén beszél ugyanis karakterekről vagy lelkekről, amelyek a képekben megnyilatkoznak, karakternek pedig épp a változó megnyilvánulások maradandó alapját nevezzük.

Túlzásokra ragadtatja magát Klages akarattelmélete is. A modern akaratspszichológia, pl. egy Lindworsky eredményei szerint az akarat a lelki életben másodlagos, mert a törekvéseken alapul, és nem teremtő, csak kormányzó, válo-

gató funkció. Az akarat a lelki élet váltóállítója, amely megnyitja vagy elzárja a cselekvő lelki energiák útját, de nem teremti azokat. Épp így nem teremti az akarat a saját közvetlen célkitűzését és külső cselekvését sem, mert ez mindig valamely testmozgás, amit az akarat képesség szempontjából készen kap. Válogató szerepe valami nemlegességet és uralomratörést is kölcsönöz az akaratnak. Az akarat mindig uralomra tör: vagy önuralomra, vagy külső akadályok legyőzésére. E nélkül nem tudunk akarni. Mindez Klagesnek ad igazat, tévedése csak ott kezdődik, amikor az akaratot egyúttal lényegénél fogva rombolónak mondja, holott ez lehet kedvező, előmozdító is, illetőleg nemlegessége irányulhat oly akadályok elhárítására is, amelyek a jó előtt tornyosulnak.

A kereszténységgel szemben is igazságtalan Klages, amikor szubjektivizmusnak és akarat-vallásnak mondja. A keresztény alázat épp oly kevésbé tudatos, a keresztény szeretet épp oly önfeledt, mint a legnemesebb vitalitás. A keresztény felfogás továbbá tud kegyelemről, mint akaratunkkal meg nem szerezhető, benső adományról, és az akarat szerinte, ha nem irányítja ez az eleven és pozitív érzelem, akkor válogatás nélkül mindent szétzúz, eszköze egy gyilkos és öngyilkos iránynak. Az akaratnak az „énessége“, én-igenlése az, ami keresztény írók szerint egyedül ég a kárhozatban. Általában nincs igaza Klagesnek, amikor a vallásban és annak transzcendenciájában csak halálfélelmet, másfelől meg épp életellenességet, a földi világtól való idegenkedést lát. A vallás lényegileg fölfelé, önmagunk fölé való tekintés, és ép ez hiányzik Klages bölcséletéből.

Klages bölcséletének fontos mozzanatai nem ezekben a tévedésekben vannak. Ő maga bölcséletének mozgatóját az igazság akarásában jelöli meg. Mi ezt az indítékot inkább a hazugság gyűlöletének, a leleplezésre való törekvésnek mondanók. Klages bölcséletében is megnyilvánul korunk jellemző vonása: az állértékek ellen való küzdelem. A nem-valódi is valósággá lehet, megvalósulhat. Nem csupán hazugság, hanem csalódás is, nem tudatos csalás, hanem szerves hazugság, átvett, utánzott, hatástalan. A hamis megvalósul, és az egyetemes színészkedés önmagunknak látszik. A kulisszák, a cégér, az elmélet idealisztikus, de vajjon van-e ennek a „magasabb világ“-nak nemesítő, tisztító hatása? A kultúra, művészet,

költészet stb., iránt való érdeklődés gyakran benső űrt álcáz, és ott, ahol életfelelősségre kellene készítenie, elméleti rajongásban folyik szét. Ha valódi is az érzelmi odaadás, mégis üzletet kötnek vele, és elkerülik az erkölcsi végkövetkeztést. A kultúrfiliszterek csak mímelik a művészet iránt való lelkesedést, és azokat az ítéleteket szajkózzák utána, amelyeket ujságjaikban nem-gyanús tekintélyektől olvastak. Mivel ők diktálják az ízlést, alaposan meg is teszik a magukét az elvizenyősítés érdekében. A másod- és harmadrangún csüngnek szívükkal — *similis simili gaudet* — és egyáltalában nem vesznek az elsőrangúról tudomást. E múlt századból visszamaradt, félig antiquárius, félig napipolitikai műveltség alól akarja kiszabadítani Klages a lélek igazi erőit, és ezért becsületességet követel önmagunk előtt, illúziómentességet. Nem véletlen, hogy az a gondolkodó, aki az „*Entzauberung der Welt*” fogalmát megalkotta: *Max Weber* volt eddig az egyetlen, aki egyetemre akarta hozni Klagest.

Klages szellembölcseletét termékenyebbnek véljük, mint pl. *Nic. Hartmann*-ét, épp, mert nem marad meg az elszigetelt elmélet körében. Kétségtelen, hogy a tudomány elsősorban „tisztá” elmélet, megismerés magáért a megismerésért. A kutató azonban még sem kapcsolhatja ki magát teljesen az életből és a másokkal való együttélésből. Tartósan nem lehetséges menekvés a nyilvánvaló és kézzelfogható valóságból. Ha a talaj megrendül, és a ház falai repedeznek, a legönmagábatértebb elmélkedő is megborzad. Egyszerre felpillant, és észreveszi, hogy romok közt ül. De nem csupán körülötte pusztult el minden, hanem neki magának sem maradtak illúziói: a szellemnek egész világa, amelyet felépített, tönkrement.

Klages bölcseletében nem csupán az álértékek ellen való küzdelem, hanem korunk másik jellemvonása, az értékkonfliktus is megnyilatkozik. Az értékeknek rendszerint akkor ébredünk tudatára, amikor már elvesztettük őket. Így vagyunk egészségünkkel, boldogságunkkal, ifjúságunkkal stb. Az öreg tudatosabban eszmél rá ifjúságára mint az ifjú, aki még benne él. Amint azonban általában az egyén életében is akkor tudatosul egy korszak vagy érték, amikor búcsúzik tőle, ugyanúgy áll a dolog az emberiség

életében is. Ma az emberiség életértékei megkoptak, nincsenek többé elhasználatlan életerejű, nagyjövű népek. A meggyengült vitalitást pedig a tudatosság növekedése jellemzi, és a tudatosságot megint a konfliktus. Vannak emberek, akik ösztönszerűleg kikerülnek az összeütközéseket, nem hagyják azoktól zavartatni magukat, a tudatos ember viszont egyebet sem lát konfliktusoknál. A tudás megnöveli a fájdalmat, mert megmutatja határainkat, és felfedi az értékantonomiákat. Így Klages bölcséletében korunk filozófiai öntudata ébredt rá az élet és tudás konfliktusára, továbbá amaz életértékekre, amelyeket kezdünk elveszteni. Az emberi tudás önmaga ellen foglal itt állást, az intellektus antiintellektualisztikus meggyőződésre jut, a megismerés önmagát fikcionalizmusnak találja, a valóságtól idegennek, az élet ellenségének. Vajjon nincs ebből az önmarcangoló álláspontból kivezető megoldás? Klages pesszimizmusát kell-e igazoltnak látnunk?

A megoldás számára kínálkozik egy lehetőség, mégpedig abban a modern állásfoglalásban, amely mindenfajta magasztos eszmény és transzcendencia felé csak az élet kapuján át látja nyílni az utat. A híres-nevezetes XIII. században az averroizmus áramlatának megállítója, Aquinói Szent Tamás mondotta ki először, hogy a természetes értékeket a természetfelettiek nem sorvasztják el, hanem megnemesítik. Talán ennek a régi elvnek érvényesítése — a vituális értékek ápolása, kímélése formájában is — lesz a megoldás Klages bölcséletével, ezzel a modern averroizmussal szemben.

Noszlopi László.

K R I T I K A I S Z E M L E

Szerb Antal: Magyar Irodalomtörténet. Második kiadás Révai, 1935. 522. l.

SZERB ANTAL könyve pályaműnek készült. A pályázatot kiíró testület: az Erdélyi Helikon irodalmi életünknek azt a rétegét képviseli, amelyiknek sikerült a Nyugat forradalmi újdonságait a hagyományos irodalom életteljes elemeivel bizonyos összhangba hoznia s amelyik az összeomlás és az új magyar helyzet nyomásában ismét rájött az elevenné tett mult rendkívüli nemzetpolitikai jelentőségére. A pályázat sokféle feltétele mögött éppen ezért érezni lehetett három alapvető követelmény döntő fontosságát: a pályanyertes műtől megkívánták, hogy 1. foglalja össze azokat az átértékeléseket, amelyeket a századforduló nemzedéke részleteiben már végrehajtott, hogy 2. hidalja át a szakadékot, amely kettészakadt irodalmunk partjai között tátong, s hogy 3. tegye ismét elevenné irodalmunk multját azáltal, hogy újra éli s a friss élmény mai nyelvvel fejezi ki azt.

Pályázat és pályázó ritka szerencsével találtak egymásra. Szerb a magyar intellektuális középosztálynak ahhoz a nemzedékéhez tartozik, amely a Nyugat árnyékában nőtt fel, de a forradalom már higgadtan számbavehető multtá vált számára. Döntő benyomás ugyan, de mégis részlete csak annak a képnek, melyet napjaink igazabb önismeretre törekvő irodalma, elsősorban azonban az új történetírói iskola rajzolt fel a magyar szellem sorsáról és jellegéről. Szerb maga is értékes munkása ennek a „szellemtörténeti“ mozgalomnak, de valamiképpen mégis kívül áll a hivatalos irodalomtörténet céhfelegymén. Közvetlenül az úttörők nyomaiba lépett ugyan, de neki már nagyobb közönsége van; cseveghet ott, ahol elődei még magánosan küzdöttek az új megismerésekkel és fogalmakkal. Szerb szívesen is idomul közönségéhez. Okos társalgó, aki nem szeret begubózni tárgyába s akinek fogékony, fürge szelleme egyre inkább hajlik a tudomány és a szépirodalom izgató kétlakisága felé: szépprózájának van valami sajátos, tudós-intellektuális villódzása, tanulmányai-

ban pedig szívesen keveri a módszerességet ironikus s kissé szubjektív egyéniségének apró önkényességeivel.

Könyve kitűnően megfelel a kitűzött célnak. A modern irodalom- és szellemtörténeti kutatás eredményeit finom ösztönnel válogatja ki s hajlékony művészettel ötvözi egybe; a századforduló és a huszadik század irodalmát megnyugtató higgadsággal s az összefüggéseknek általában találó kifejtésével illeszti be a fejlődés menetébe. Az utóbbi évtizedek lassanként végrehajtott újraértékeléseit összefoglalja, az új értékrendszert egész irodalmunkra alkalmazza, szentesítve ezzel mintegy a „nem hivatalos“ közhangulatot is. Ez könyvének egyik értékes újdonsága, a másik a benne megnyilatkozó írói és tudósi magatartás. Magyar őst csak Péterfyben keresheti, az első magyar kritikusban, „akinek irodalomszemlélete a detachement, a kívül- és felülállás jegyében áll“ s akinek számára „a magyar irodalom nagyjai már nem tekintélyes nagybátyák, akiket kegyelettel emleget a hálás utód, kicsinyei már nem bosszantó férges, akiket el kell tiporni: jelenségek ők, kicsik és nagyok egyformán, akikkel szemben egy kötelesség van: a megértés.“ Felülállás és megértés ez egyéni vegyülése jellemzi Szerb könyvének stílusát is. Egyaránt tud áhitatos hajlékonysággal a kedves tárgyhoz simulni, tartottságában is maró iróniával az író ellenszenvét kifejezni.

A könyv népszerűsége azt látszik bizonyítani, hogy sikerült célját elérnie: a régi magyar irodalomtól kissé sérődöttön vagy finnyásan elhuzódó közönség visszahódítására komoly lépést jelent — tehát mindenképpen figyelemreméltó eredményt szellemi életünk gyógyulása szempontjából is. A pályázat és a közönség szolgálatán túl azonban mélyebb jelentősége is van: új szemlélet és új magatartás hívja itt ki a régibb tudományt; a magyarság sorskérdéseire egy új nemzedék tagja keresi a feleletet. A második kiadás alkalmából, mely inkább csak apróbb elírások s egy-két stílusficam kiigazítására szorítkozik, ezzel a két kérdéssel kívánunk elsősorban foglalkozni. Nem annyira az elért és igen érdekes eredményekről akarunk szólni, — ezek nagyrészt már rámutattak az ismertetések, hanem inkább itt-ott jelentkező hiányérzésünket kifejezésre juttatni

— s ezt nem a könyv ellen, hanem az elvi és módszertani kérdések további tisztázásának érdekében.

*

Szerb könyve tipikus átmeneti jelenség. Túl a pozitivismus és szellemtörténet átmenetén, szaktudomány, szolgálótudomány és esszéizmus közt ingadozó diszciplínánk egészen mai helyzetérzését fejezi ki. Nem szükséges itt kifejteni, mennyire megingott már jóideje az irodalomtörténet exakt módszerességének lehetőségébe vetett hit. A pozitivisták szöveg- és forráskritika csak előkészítője lehet az irodalom lényeges elemeit kutató szellem- és stílustörténetnek; de a szellemtörténeti következetesség újabb és újabb példáit mutatja a gondolat-építészet erőszakos tájrendezéseinek, a stílustörténet pedig ott, ahol igazán értékeset alkot: a stíluskritika, a nyelv- és műfajtörténet terén, szintén csak előkészítője az áhitott eleven szintézisnek. S mindezen túl egyre világosabbá válik az a tény, amit tudományunk végső létkérdéseinek egyik megszállott kutatója H. Cysarz így fejez ki: „Erhaltung schöpferischen Seins ist nur möglich durch Mehrung schöpferischen Seins.“ Ez lényegében azt jelenti, hogy a mult akkor él csupán, ha bekapcsoljuk saját életünk érhálózatába. Innen természetesen csak pár lépés az út odáig, ahol már szó sem lehet a „tudományos kutatás öncélú szabadságá“-ról s a mult nemcsak része, de szolgálja lesz a jelennek, nem egyszer a politikának. Azok a kényesebb és függetlenebb szellemek azonban, akik megriadnak e különös szellemidézéstől, inkább az élmény és ábrázolás síkjában igyekeznek a multat újraélni, azt keresik, ami a fájdalmas gyorsasággal elavuló ízlések, eszmék, formák mélyén multhatatlan: „a legmélyebben emberit, a lelki realitást, az emberi értéket.“ A multhoz való viszonyuk tehát inkább a művészé; emberi vonzalom, személyes élmény, a humanitás értékrendjében való tájékozódás ösztöne vezeti őket, nem a módszer következetessége. Inkább alkalmazkodni akarnak az anyaghoz, mint rendszerbe foglalni a megszerzett ismereteket. Valóban, ma már tudományunk belső köreiben is egyre gyakrabban tűnik fel a politikus és az esszéista; míg az néha valóban meglepő bátorsággal rendezi bele valamely országépítő tervbe a multat is, ez inkább a részletekben talál sok finom művészi

vonást, elfeledett emberi értéket. Szerb ez utóbbi típus felé hajlik: a szakszerű irodalomtörténetet a művészi, esszéista ábrázolásmód felé fejleszti. Szempontjai, ítéletei inkább emberi magatartásából, mint valamely határozott elvrendszerből folynak s az alapelveknek ez a szubjektív átszíneződése s bizonyos mértékű határozatlansága az, ami tudományos szempontból leginkább kifogásolható a könyvön.

Jellemző mindjárt irodalomszemlélete. A részletes bevezető elsősorban azért hat tétovázónak, mert a probléma magvát, az irodalom lényegét nem ragadja meg, legfeljebb körültagogatja, mint valamely jellemezhetetlen természeti adottságot. Szakít a Toldy—Beőthy féle felfogással, amely elsősorban a nemzeti szellem hordozóját látta a magyar irodalomban, elejti Gyulai erősen költészettörténeti elgondolását s a Nyugat csaknem kizárólagosan esztétikai értékrendjét is megtagadja. Szerb maga is tevékeny és jelentékeny részt vett az irodalomtörténet Európa-szerte lezajlott forradalmában, jól ismeri az új magyar törekvéseket s értékesíteni kívánja a nagy módszerviták lehetőleg minden fontos eredményét. Az új mozzanatok kibővítették, meggazdagították irodalomfogalmát, de egységét is megbontották. Nem az elmosódottságot fájjaljuk azonban leginkább, hanem az irodalom autonómiájának s ezzel az irodalomtörténet tudományos önelvűségének szinte ellenkezés nélküli feladását. Az önállóság igényének lassú elhomályosodása Európa-szerte jellemzi diszciplinánk művelőit: művelődés- és szellemtörténet, társadalomtudomány, lélektan és stílustörténet kezdenek oly szövetségesekké válni, akik lassanként uralkodni akarnak a segítségüket kérő szomszédon. Ez érezhető Szerbnél is. Nem a határokat nélkülözzük irodalomszemléletében, — ezeket erőszaktétel nélkül úgysem lehet megvonni — hanem a szellemi középpont egységes kisugárzását.

Ezért hat eklektikusnak az elvi kérdések összefoglalása, kissé tétovának és szeszélyesnek a módszer alkalmazása. „Szellemtörténet (eszme- és ízléstörténet), irodalomszociológia és lélektani elemzés jelzik a hármas utat, a módszert, mellyel az irodalomtudománynak élnie kell“, így jelzi a köröket, ahonnan eszközeit veszi. Kissé általánosan, mert a végső célképzet, ami felé törekvései irányulnak, „a lelki strukturák történelmi változásainak a tana“ még valóban nagyon távoli

ahhoz, hogy magához idomíthassa a már kialakult eljárásokat. Mégis a legutóbbi területen: az emberi lélek törvényeinek, az ezer változatában is örökké azonos humánumnak felidézésében nyilatkoznak meg Szerb kutató szenvedélyének legmélyebb és legértékesebb indítékai. A „módszerek” nem szívügyei; csak felhasználja őket, de el kell ismerni, a részletekben sokszor talán eredményesebben, mint ha rabjukká lenne.

Legmegnyugtatóbbak eszmetörténeti fejtegetései. Figyelemreméltó erővel jellemzi pl. az írói öntudat fejlődésének nagy fordulóit; szellemes a felvilágosodás magyar útjának bemutatása a „társadalmi szerződés” áthasonításának tükrében; következtelenséget inkább csak olyankor érzünk, mikor pl. részletesen kifejti a felvilágosodás politikai eszméinek irodalmi hatásait, de csaknem teljesen elfelejti azt, hogy pl. az ugyancsak európai származású, befelé asszimilációs, kifelé imperialista, nemzetállam-ideológia mily döntően befolyásolta a mult századforduló magyar irodalmát. Erősebben érezhető a stílustörténeti képnek bizonyos töredékessége. Egyes, részben már ismertebb, részben hozzá közelebbálló jelenségeket ebből a szempontból is kitérően elemez. — elég, ha csak az „udvari stílus” érdekes és meggyőző képére, vagy a Nyugat stílusváltozatainak leírására utalunk. Tudatában is van a nyelv rendkívüli szerepének: „nem a költő teremti a nyelvet, hanem a nyelv a költőt”, írja némi túlzással. Mégis: könyvből hiányzik a magyar irodalmi, költői nyelv fejlődésének megnyugtató rajza; talán azért, mert ezen a téren legkevesebb a hasznosítható előmunkálat. Gyakran rámutat ugyan a problémákra, pl. Szilveszterrel kapcsolatban „valami magyar nyelvű humanizmus, nyelvi kultúra kezdetei”-re, vagy a deákos formák nyelvalkító izgalmának ügyén a magyar ritmus és a jövevény versidom vegyülésének (először Horváth Jánostól kifejtett) jelentőségére, de az összefoglaló nagy vonalak homályban maradnak. A nagy stílushagyományok — pl. a Pázmány vagy a Gyöngyösy féle — közül csak a főúri költők kissé túlértékelt s Petőfi tulságosan lenézett örökségének útját követi behatóbban. A népiességgel szemben érzett ellenérzése pedig irodalmunk egy-két döntően fontos stílusjegyek szerepét nagyon is elrajzolja.

A legtöbb meggondolásra azonban a könyv szociológiai elemei adnak alkalmat. Korszakbeosztásának alapjául a fejlődésben egymásután szóhoz jutó egyházi, főúri, nemesi és polgári rend rétegződését vette Szerb. Ezzel aláhúzta s túlhangsúlyozta összefoglalásának szociológiai színezetét, amely pedig a részletekben semmivel sem látszik fontosabbnak a többinél. Az irodalomszociológia nálunk még csak kialakulóban lévő tudomány, annak ellenére, hogy előzményei már Arany, Kemény tanulmányaiban megtalálhatók. Azért egyelőre nem is lehet más feladatunk, mint hogy szorosán a könyvhöz kapcsolódva, egy-két alapvető kérdésre felhívjuk a figyelmet. Bizonyosnak látszik pl., hogy nem helyes minden történelmi fázisban a kor szellemének döntő társadalmi előfeltételül az osztálytagozódást jelölni ki és hogy csak egészen ritkán lehet egyetlen társadalmi osztály uralkodó hatásával megmagyarázni egy-egy korszak irodalmának jellegzetességeit. A középkort s a XVIII. századot ábrázolhatjuk bizonyos mértékig a rendek hierarchiájának jegyében, de már a reformáció korában teljesen lehetetlen osztályszempontok szerint tájékozódni. A magyar reformkor irodalmának jegyei nagyjában visszavezethetők a köznemesség felemelkedésére, de hibás dolog a múlt századforduló irodalmát csak a magyar polgárság vitájából eredeztetni, ebből az amorf társadalmi hordalékból, amely soha nem jutott el nemcsak döntő befolyáshoz, de még csak művelődési rendjének határozott kialakításához sem. Szerb korszakbeosztása nem rosszabb s mindenesetre egyneműbb, mint az eddigiek, de bizonyos, hogy ez sem elég rugalmas s inkább deduktív, mint az anyag természetéből folyó. Ha már szükséges ilyen szempontú osztályozás, akkor az *egész* társadalom rendjének koronkénti alakulását kellene alapul venni s akkor is kellene átmeneti korokat a viszonylag egységesek közé iktatni. Egyébként mindig elkerülhetetlenek lesznek az olyanféle indokolatlan átrendezések, hogy pl. a gesták és a históriás énekek az egyházi irodalomba kerüljenek, mert papok írták őket, vagy mert a reformáció idején keletkeztek, viszont Prohászka a polgári irodalomba, mert közönségének nagyobb része polgári volt, hogy a kuruc költészet, a népballadák és kéziratos énekeskönyvek a főurak árnyékában találjanak helyet s hogy Petőfi „tartsa a nemesi osztályfegyelmet“.

Valóban Szerb szociológiájáról is el lehet mondani, amit ő ír Balassi platonizmusáról: „a hiba talán éppen az, hogy még mindig nem elég.“ Ezen a téren is találkozunk kitünő részek egész sorával: a nagybirtok történeti szerepének jellemzése, a köznemesi kultúra eleven rajza, Csokonay, Ady társadalmi gyökereinek felmutatása csak kiragadott példái találó elemzéseinek. De gyakran érezhető itt is az alapelvek elmosódottsága s alkalmazásuk következtelensége. Tisztázásra szorulna mindenekelőtt az a kérdés, mi dönti el egy mű társadalmi hovatartozását, írója, vagy közönsége, keletkezésének, vagy hatásának körülményei? J. Pannonius művei az egyházi irodalomba tartoznak-e, mert írójuk pap volt, vagy a főúriba szerzőjük püspöki, udvari méltóságánál, vagy éppen egyikhez sem a művek közönségénél fogva? Heltai „Fabulái“ egyháziak-e írójuk s „protestáns céljuk“ miatt, vagy népiek közönségük és stílusuk szerint? Lehet-e olyanféle pályát, mint pl. a népi-fi, félnemes és félpolgár Aranyé, egyetlen osztály kereteiben elhelyezni? Azután, hova tartoznak azok, akik osztályukból kinőve, vagy vele szembekeverülve annak bomlását siettetik, vagy tükrözik, mint mondjuk Széchenyi vagy Ady? Mi az útja s dinamikája az osztályok szerepváltásának s egymásrahatásának? Az u. n. osztályharc irodalmi fegyvereiről s hadmozdulatairól általában inkább csak a legmeztelenebbül megmutatkozó összetűzések kapcsán (elsősorban a XIX. sz. átalakulásaiban) emlékszik meg a könyv, a távolabbi és álcázottabban jelentkező mozgalmak, pl. a laikus bibliák feltünése mögött érezhető szociális feszültségek, a „Kocsonya Mihály házassága“ féle parasztszattirák társadalomtörténeti háttere, a kuruc költészet mélyén bujkáló népi és szociális nyugtalanságok alig nyernek kellő hangsúlyt. Ugyancsak elmosódó a nagy alkotó egyéniségek társadalomformáló szerepének rajza. Széchenyi például (aki mellől, ha már Deák is feltűnik később, nagyon is hiányzik Kossuth alakja) tulságosan is kiemelkedik a társadalmi hatás forró realitásából s kissé megint csak szoborrá merevedik; Petőfi hagyománya is szélesebb és mélyebb, hogyszem „szerelemtanának“ továbböröklődése kimerítően jellemezhetné. Tétovának tetszik a magyarországi népkeveredéseknek, az asszimiláció irodalmi kísérőjelenségeinek vizsgálata is. A reformáció erős népválasztó és -forrasztó hatásai pl.

nem domborodnak ki eléggé; a faji kérdéssel kapcsolatban egészen mai önellentmondást érzünk, amikor Zrinyi ügyén forró meggyőződés hangsúlyával halljuk ugyan, hogy „az ember nemzetiségét nem a vér határozza meg, hanem az elszánás“, de a közelebb eső alkalmakkor itt-is ott-is némi fanynarsággal emlegettetik fel egyesek nem-magyar származása.

Az eddigiek természetesen csak kiragadott példák a módszerbeli kérdések tömegéből. Ismételjük, a könyv egyik legnagyobb értéke az, hogy felöleli s nyugtalanító intenzitással tudósítja tudományunk módszertanának egész mai problematikáját. De van Szerb művének egy másik igen figyelemreméltó oldala is, amely magyar szempontból a szaktudományosnál szinte lényegesebbnek látszik: a könyv a magyarság mai önszemléletének egyik rendkívül értékes dokumentuma. A magyarság új sors-helyzetének kényszerében szorongva keresi a tájékozódás biztos pontjait, Szerb könyve, ha csak féltudattal is, e tájékozódási ösztön szolgálatában áll. A döntő közvetlen előzményeket a Nyugat nagy lázadóinak pesszimizmusában, az „illuziótlan önismeret“ Szekfűtől megújított s tovább fejlesztett magatartásában, a Minerva-kör filozófikus szemlélet-módjában s a fiatalabb nemzedék szorongó sorsérzésében kell keresnünk. A kérdéseket és feleleteket Szerb a maga erősen európai beállítottságú nézőpontjából figyelemreméltó szintézisben egyesíti s két lényeges góc körül csoportosítja: 1. Mi a magyar irodalom viszonya Európához? 2. Mi az a jellegzetes valami, ami magyarrá színezi az európai szellem ideérkező hullámaait?

„A magyar történelem minden nagy fordulata kívülről jött s jóformán a magyarság beleszólása nélkül.“ „A magyar irodalomtörténet nagy strukturális szépségét az adja meg, hogy ebben az aránylag kis terjedelmű magyar irodalomban az európai szellem valamennyi fázisa meglegelhető... a magyar irodalom az európai irodalom miniatűr mása.“ Ezek a mondatok jelzik körülbelül Szerb magatartását. Felfogásában itt sem a lényeg az új, hanem a hangsúly. Ma már legfeljebb turáni holdkőrosok tagadják, hogy kulturánk Európa függvénye s irodalmunk a keresztény latin irodalom leánya. Olyan mértékben azonban, mint Szerb, még sohasem ágyaz-

ták be szellemi művelődésünket az európai fejlődésbe s ilyen határozottan nem érvényesítettek még eddig egy kizárólagosan európai megalapozottságú értékrendet szellemi életünkkel szemben. Az új szempont itt is sok értékes újonságot hozott: a „külföldieskedők“ becsületének megmentését, a magyar praeromantika európai összefüggéseit — hogy csak pár példát említsünk. De nincs itt hely arra, hogy az így támadt igazságos és itt-ott igazságtalan újraértékeléseket felsoroljuk, csak az Európa-magyarország viszony általában nagyon okos ábrázolásának egy-két kiegészítendő mozzanatára akarunk rámutatni.

Mindenekelőtt hiányosnak érezzük a befolyások útjának, közvetítőinek és meggyökereztetőinek rajzát. Európa szellemi áramlatai Szerb könyvében igen gyakran egyszerűen csak megjelennek a színen s hatnak. Hogy milyen kerülőkkel, mily szűrőkön át, mily öltözetben érkeztek, sokszor homályban marad. Az olasz, osztrák, német szellemi góccok átalakító szerepe csak ritkán tűnik ki, pedig a befolyások meghatározásának s jellemzésének szempontjából rendkívül jelentőségteljes, hogy valami pl. a teréziánus Bécsen, vagy a fredericiánus Berlinen át jutott-e hozzánk. Ugyanílyen lényegesnek tartjuk a közvetítők kérdését. Bizonyos pl. hogy a reformkor német eredetű polgársága mást és másként közvetített a német kultúrából, mint az örökét s szerepét átvevő magyar zsidóság. A felvilágosodás arisztokratái más eszközökkel gyökerezteték meg eszméiket, mint a „Husodik Század“ körei a polgári radikalizmust. Olyanféle intézmények, mint pl. az alighogy megemléített Teleky-théka, vagy — hogy szöges ellentéteket idézzünk — a Galilei kör, irodalmi életünk külföldi kapcsolatainak szempontjából vannak olyan jelentősek, mint mondjuk Toldy Ferenc németországi útja.

Azután meggyőződésünk, hogy egy az európai összefüggéseket ennyire hangsúlyozó összefoglalásból semmiképpen sem lenne szabad kimaradnia a magyar szellem kisugárzásáról szóló részeknek. Szerb maga is érzi e mozzanat fontosságát, mikor pl. Bonfinius művét „a Mátyás kor legfontosabb szellemtörténeti tette“-nek nevezi, mert általa „a magyar történelem a kor legjobb modorában nyert polgárjogot Európában“, vagy mikor később is — az eddigi előtanulmányokat talán nem eléggé értékesítve — megemlékszik

a régibb századok egy-egy külföldi magyar nyomáról. De nem juttatja eléggé érvényre a magyarság európai tükröződésének jelentőségét, pedig bizonyos, hogy pl. a felújulás korában ez a külföldi tükör döntő befolyást gyakorolt irodalmunk átalakulására: más viszonyok közt hasonlót, mint a mai idegenforgalmi érdeklődés, melynek kiszolgálása érdekében hajlandók vagyunk magunkat az Európában már közismert s keresett kliséhez alakítani. Gondoljunk arra, hogy Petőfi magyar természetélményének előfutárja Beck és Lenau volt s hogy Kölcsey kissé a herderi tükörképhez is stilizálta a nemzethalál látomását. Ugyancsak kár, hogy a magyar irodalmi műveltség lassú továbbszivárgását nem követi Szerb a környező kis népek, elsősorban a szlovákok, románok és horvátok felé. Ezen a területen nemcsak a magyarság kulturaközvetítő — tehát eminensen európai — szerepének, hanem művelődésünk jellegének ismeretéhez is rengeteg kitűnő adalék található. De itt már Szerb magyarságszemléletének másik fontos kérdéséhez jutottunk.

Ha feltesszük is, hogy irodalmunk életét nem lehet önmagából megmagyarázni, hanem csak az európai fejlődésből, hogy lényegében nem más, mint a felénk hullámzó nyugati áramlatok lecsapódása, akkor is fel kell tennünk a kérdést, mi az, ami mégis összefogja széteső jelenségeit? A felelet hamarosan kész lehet: irodalmunknak, mint egész szellemi életünknek nincs önmagából fejlődő szerves folytonossága, változásainak rugója a fejlettebb Európához való alkalmazkodás. Szerb nem megy el eddig. Tudja, hogy a magyarság „érték lehet önmagáért, pusztán azért, mert van, mert egy különös szín a világmindenségben.“ E passzív létértelmen túl figyelembe veszi a magyarság spontán teremtő ösztönét is: „hogyan sikerült egy-egy időpontban megteremteni magyarság és európaiság szintézisét, majd hanyatló korokban hogyan maradt el a magyarság a rohanó Európa mögött és hogyan talált új szintézisre egy másik eszmemagaslaton: ez adja meg a magyar irodalomtörténet belső ritmusát“, írja. Feltételezi tehát valamely önálló magyar szellemiség meglétét is s ezt a magyar szubsztanciát meg is kísérli jellemezni.

Szemléletmódja hasonlít Prohászka Lajoséra, aki nek a részletekben is sokat köszönhet. A szubjektív szellem ti-

pológiai megragadásából indul ki ő is, csak éppen meglazítja, a valóság egyes eseteihez közelebb hozza Prohászka kissé merev dedukcióit. Az elsődleges mozzanat azonban nála is valami egységes, erősen élményszerűen megfogott és felidézett szellemi alakzat látomása: a magyarság „ősképe“, ahogy ő Platon, vagy még inkább Husserl nyomán nevezi: a magyarság „eidos“. Azt az általános érvényű jelleget érti ezen, amelynek szellemi megragadásához a megtapasztalható valóságon keresztül jutunk el ugyan, de amelyik egy a változó jelenségekben megvalósuló egységes értelmet jelent, azt, amit Goethe így jellemzett: „geprägte Form, die lebend sich entwickelt“. Ezt az „eidost“ Szerb nem tudja teljes gazdagságában bemutatni, inkább csak körüljárja, rést keresve, melyen át mélyebbre pillanthat. Három ilyen rést talál: a magyar nemzeti öntudat, a magyar emberi magatartás és a „magyar idealizmus“ megnyilatkozásait.

A nemzeti öntudat fejlődéséről vázolt képe egy-két hiánytól eltekintve gazdag, részleteiben kitűnő és általában meggyőző. Figyel a nagy sorsfordulók irodalmi tükröződésére, először gyűjti össze a magyarság küldetéseszméinek legfontosabbjait. Mesterei felismerését, hogy a magyar nyelv nem lehet egyedüli kalauz irodalmunk multjának feltárássában, következetesen végigviszi s rámutat pl. a latinnyelvűség hatalmas nemzeti öntudat-formáló erejére még a XVIII. században is. A derűlátóan elbizakodott magyar önérzet helyett — mint az ezredévi illúziók ellenzékének tagja — talán kissé túl is hangsúlyozza a tépelődő, keserű kétségkedők halálos látomásait: „a nagy magyarok általában nem voltak optimisták és nem voltak elégedettek“. A szónokló hazafiasságot még iróniára sem igen méltatja, az igazi hazaszeretet formáit egészen mai élmény hevével határolja el: „a legősibb a clan-érzés, a vérben adott föld- és fajszeretet, a legemberibb a szellemi hazaszeretet, amely Zrinyi fellépésével körülbelül egyidőben születik meg Szenczi Molnárbán, Apáczai Cseriben, Misztótfalusi Kissben. De a legritkább és legelőkelőbb Zrinyi misztikus hazaszeretete, melyben az ország szolgálata istentiszteletté szankcionálódik...“ Hasonlóan erősen mai élmény hatása alatt áll a magyar humánról fel-felvillantott, kissé talán elmosódó képe is. De ha itt-ott nem is tud teljesen szabadulni olyanféle poros elő-

ítéletektől, mint az, hogy „a magyar faji alkat józanságával nem fér össze a metafizikai nyugtalanság“ s ha itt-ott túlságosan is érvényesíti polgári intellektuell voltából származó resentimentjait, mégis állandóan érezhető magatartásán a tisztelet azon mélyebb és igazibb magyarság iránt, mely legnagyobb szellemeinket ihlette s melyet a milleneum görögtüzei eltorzíthattak, de egészen meg nem hamisíthattak. Korszerű befolyásoltságára jellemző, hogy az újrifestett s ismét egyedüli magyar szépségideálként hirdetett „úriember“-rel, talán szándéktalanul, de határozottan s rokonszenves módon szembeállítja igazabb történelmi őstét, hogy a „tragikus magyarság“ mellett ő is a reménytelenül is küzdő „és mégis“ magatartást színezi legmelegebb árnyalatossággal. Ennek a magatartásnak jegyében mutatja meg a „magyar idealizmust“ is, ezt a világnézetileg nem körvonalazott, inkább csak a sorshelyzetekben tájékozódást mutató életbölcsest, melynek lényege: „bizalom az irracionális életöszönökben, amelyek a végső órán kitörnek a lélek mélységéből, megcsúfolják a legvilágosabb logikát, utat találnak az úttalanban s megmentik az embert és a nemzetet.“

Nincs helyünk a Szerb magyar „eidos“-ának szellemesen és igen nagy együttérző szeretettel megrajzolt képét alaposan kifejtenünk s vele részletesen vitába szállnunk. Legfőbb kifogásunk az, hogy elmosódottsága ellenére is kissé merevnek látszik s hogy minden tárgyhoz-kötözködése mellett sincs igazán beleágyazva a magyar fejlődés valóságába. Bizonyos, hogy egy nép egyéniségét, ha még oly tipikusra egyszerűsítjük is, nem fejezheti ki egyetlen statikus kép, hanem csak szélső lehetőségek közé polarizált megjelenésformák egész sorának dinamikus együttese. Szerb maga is érzi ezt, mikor a „magyar támad, magyar bánja“, kuruc és labanc, optimista-pesszimista-féle kettősségekkel operál, de ezek az elmentétek sajnos túl szegényesek s a gyakorlatban nagyrészt helyet adnak Szerb kicsit hősi-romantikus-európai szellemarisztokratizmusának. Ez pedig épp olyan egyoldalúság, mint akár a „volgai lovas“, akár a „paraszt-Herkules“. Az összkép nyugtalanságának legfőbb oka azonban az, hogy a könyvben alig válik világossá, mi is a hordozója, forrása és megvalósítója a magyar „eidos“-nak: az a „kollektív tudatalatti“-e, melyre párszor homályosan célzás történik, vagy

csak egyes nagy szellemek magános és reménytelen hősiesége? Szerb inkább ez utóbbi felfogás felé hajlik: Magyarországon lehettek nagy emberek, de nem volt nagy civilizáció, vagy más szóval: nem volt igazi belső hagyomány, amely az eredményeket teremtő erővel továbbadni s oly réteg, amely a nemzeti művelődés folytonosságát biztosítani képes lett volna. Igazi értékül könyvében voltaképpen csak az „ős-élmények“ s a ritka hősi szellemek tűnnek fel. A belső hagyomány hordozóiról keveset beszél. A „nép“, amelynek valóban „más dolga“, de más hivatása is van, mint hogy az irodalom közönsége legyen, inkább csak a „gesunkenes Kulturgut“ végállomása Szerbnél, a mozgalmak, melyeknek nagyrésze csakugyan visszaélt a nép nevével, de amelynek éppen halkabbjai irodalmunkat s „eidos“-unk kifejezését is döntően befolyásolták, túlságosan is eltörpülnek a „nép-nemzeti“-ség elleni opposíció következtében. A nemesi középosztály hagyományos, talán parlagias, de szükségében is a magyar vegetációt fenntartó társadalmi és szellemi világát — eltekintve egyes kiszakadottjaitól — szinte egészen eltakarja szeme elől a napjainkban valóban kellemetlenül burjánzó neogentrytenyészet. A „szegény deákság“-ról, a kollégiumok, iskolák, plébániák és parókiák lakóiról: a népben élő tanultabbakról pedig szó is alig esik. Bizonyos, ezek a rétegek Magyarországon nem a nagy civilizációt jelentették, egyszerűek voltak, nem egyszer a „haladás ellenségei“ s csak ritkán európai látókörűek. De mégis fontos előfeltételei a magyarság szellemi folytonosságának, ők jelentik irodalmi életünk alaprétegét, a legnagyobb szellemeket is befolyásoló közegellenállást.

IGAZSÁGTALANSÁGNAK LÁTSZHATIK, hogy a munkái a legmagasabb ideálhoz mérjük s, kritikusok bosszantó szokásaként, azt emeljük ki elsősorban, amit hiányosnak érzünk. De Szerb komoly értékű teljesítménye nemcsak hogy elbirja, hanem meg is követeli a magas mértéket s egyik legfőbb jelentősége éppen abban a gondolatindító erőben rejlik, amellyel mindig magasabbra fokozza a végső teljesség iránti igényeinket. A magatartás, mellyel anyagával szembenáll, az a közvetlen modor, mellyel a hagyományos áhitattól

körüllengett eszmékről, művekről és egyéniségekről beszél, a merészség, amellyel a ma élményvilágával ennyire közös vérkeringésbe kapcsolja irodalmunk multját s a vallomás-szerűség, mellyel a maga módján csakugyan végrehajtja a Cysarz követelte „Erhaltung durch Mehrung“-ot, a könyvnek valami izgató és figyelemreméltó művészi légkört kölcsönöz s megtévesztheti a kritikust, aki az „irodalmi“ vonásokat emeli ki lelkes dicsérettel s megfélekedzik a könyv komoly s elvitathatatlanul értékes tudományos problémáiról. Ismételjük, a mű igazi értékeit nem új anyag feltárásában látjuk, hanem a részletek meglepően érdekes megvilágításában, az összefoglalás okos és világos teltségében, de leginkább talán abban az európai iskolázottságú, szabad és mégis fegyelmezett, állandó szellemi készenlétben, amely lomhaságra hajlamos szellemi életünkben ismét és ismét figyelmeztet az igazi európai színvonalra. Szerb könyve irodalomtörténetünk nagy nyeresége; nagy kár lenne, ha az egész gazdagságához és súlyához képest jelentéktelen apróságok elterelnék a figyelmet friss és termékeny eszmeforrásairól.

Keresztury Dezső.

TARTALOM.

	Lap
Juhász Gergely: Klopstock és a magyar utókor	44
Keresztúry Dezső: Szerb Antal irodalomtörténetéből	69
Noszlopi László: A szellem vádlója	53
Prohászka Lajos: A vándor és a bújdosó	
Preludium	(Az 1932. évfolyamban) 72
A Vándor	(„ „ „) 210
A Bújdosó	(Az 1933. évfolyamban) 3
1. Hungaria abscondita	(„ „ „) 10
2. Furor Hungaricus	(„ „ „) 219
3. Corpus Sacri Doloris	(„ „ „ } 233
4. Gens sui prodiga	(Az 1934. évfolyamban) 3
5. Clipeus oppositorum	16
Postludium. Európa vagy a megnemértés	51
Zolnai Béla: Hang és nyelv.	3

MINERVA - KÖNYVTÁR

1. Thienemann Tivadar: Mohács és Erasmus. 1924. (Elfogyott.)
2. Huszti József: Platonista törekvések Mátyás király udvarában. 1925. (Elfogyott.)
3. Zolnai Béla: A látható nyelv. 1926. 2.— P.
4. Becker, C. H. porosz kultuszminiszter és Szekfű Gyula: Gragger Róbert emlékezete. 1927. 2.— P.
5. Hóman Bálint: A magyar történetírás első korszaka. 1927. (Elfogyott.)
6. Máté Károly: A magyar önéletírás kezdetei 1927. 2.— P.
7. Szerb Antal: Az udvari ember. 1927. 2.— P.
8. Fábíán István: A francia konzervatívizmus filozófiai alapvetői. 1927. 1.— P.
9. Eckhardt Sándor: Sicambria. 1927. 2.— P.
10. Faludi János: Dudith András és a francia humanisták. 1928. 2.— P.
11. Máté Károly: Irodalomtörténetírásunk kialakulása. 1928. 2.— P.
12. Nagy József: Kornis Gyula, mint kulturpolitikus. 1928. 2.— P.
13. Prohászka Lajos: Vallás és kultúra. 1928. 2.— P.
14. Zolnai Béla: Balassi és a platonizmus. 1928. 2.— P.
15. Tóth Béla: Rousseauista politikusok. 1928. 2.— P.
16. Keresztúry Dezső: A nemzeti klasszicizmus essay-irodalma. 1928. 2.— P.
17. Weszely Ödön: Pedagógiai alapfogalmak változása. 1928. 2.— P.
18. Szerb Antal: Magyar preromantika. 1929. 2.— P.
19. Eckhardt Sándor: Magyar humanisták Párizsban. 1929. 2.— P.
20. Zolnai Béla: Körmondattól és tiráda. 1929. 2.— P.
21. Weszely Ödön: Az egyetem eszméje és típusai. 1929. 2.— P.
22. Farkas Gyula: Romános-romántos-romantikus. 1929. 2.— P.
23. Huszti József: Janus Pannonius és Anjou René. 1929. 2.— P.
24. Máté Károly: Sajtó és tudomány. 1929. 2.— P.
25. Thienemann Tivadar: Irodalomtörténeti alapfogalmak. II. kiadás, 1931. Vásznonkötésben 10.— P.
26. Kastner Jenő: Együgyű lelkek tüköre. 1929. 2.— P.
27. Eckhardt Sándor: Az utolsó virágének. 1930. 2.— P.
28. Nagy József: Gróf Klebelsberg Kuno mint publicista. 1930. 2.— P.

29. Zolnai Béla: Mikes Kelemen. 1930. 2.— P.
30. Máté Károly: A könyv morfológiája. 1930. 2.— P.
31. Szerb Antal: Vörösmarty-tanulmányok. 1930. 2.— P.
32. Turóczy-Trostler József: Az országokban való sok romlásoknak okairól. 1930. 2.— P.
33. Becker, C. H. volt porosz kultuszminiszter: Nemzeti öntudat és a nemzetközi megértés. 1931. 2.— P.
34. Farkas Gyula: Táj- és nemzedékszemplélet a magyar irodalomban. 1931. 2.— P.
35. Kardos Tibor: A laikus mozgalom magyar bibliája. 1931. 2.— P.
36. Kardos Tibor: Callimachus. 1931. 2.— P.
37. Eckhardt Sándor: Az összehasonlító irodalomtörténet Középeurópában. 1932. 2.— P.
38. Pukánszky Béla: Hegel és magyar közönsége. 1932. 2.— P.
39. Ligeti Lajos: A magyarság keleti kapcsolatai. 1932. 2.— P.
40. Váczy Péter: A szimbolikus államszemlélet kora Magyarországon. 1932. 2.— P.
41. Hankiss János: Nemzetkép és irodalomkutatás. 1932. 2.— P.
42. Győry János: A kereszténység védőbástyája. 1933. 2.— P.
43. Turóczy-Trostler József: Magyar cartesianusok. 1933. 2.— P.
44. Halasy-Nagy József: Pauler Ákos 1876—1933. 1933. 2.— P.
45. Zolnai Béla: A janzenizmus európai útja. 1933. 2.— P.
46. Birkás Géza: Mistral és a magyarok. 1933. 2.— P.
47. Mayer Erzsébet: Az írói önérzet a renaissance korában. 1935. 2.— P.
48. Juhász Gergely: Klopstock magyar utóköra. 1935. 2.— P.
49. Halasy-Nagy József: A fiatal Dilthey. 1934. 2.— P.
50. Prohászka Lajos: Vándor és a bújdosó.
51. Zolnai Béla: A gallikanizmus magyarországi visszhangja. 1934. 2.— P.
52. Noszlopi László: A szellem vádlója. Ludwig Klages filozófiája. 2.— P.