MINERVA

SZERKESZTI

THIENEMANN TIVADAR

XI. ÉVFOLYAM

1932

M. T. AKAD. KÖNYVTÁRA
Növedéknapló
1932 év 1357 sz.

DUNÁNTÚL PÉCSI EGYETEMI KÖNYVKIADÓ ÉS NYOMDA RT. PÉCSETT

XI. évfolyam 1—4. szám

MINERVA

SZERKESZTI

THIENEMANN TIVADAR

TARTALOM

PUKÁNSZKY BÉLA: Hegel és magyar közönsége.
NOSZLOPI LÁSZLÓ: A filozófiai antropológiáról.
KRITIKAI SZEMLE: Farkas Gyula: „A fiatal Magyarország" kora. *Keresztury Dezső.*
TUDOMÁNYOS IRODALOM.

BUDAPEST, 1932
EGGENBERGER-FÉLE KÖNYVKERESKEDÉS
RÉNYI KÁROLY BIZOMÁNYA
IV., Kossuth Lajos-utca 2.

MINERVA-TÁRSASÁG

névvel 1921-ben tudományos társaság alakult. A társaság célja: a magyar szellemi élet történetének művelése. Tagja lehet a magyar tudomány minden barátja, aki az évi tagdíjat beküldi. A tagok a *Minerva* folyóiratot tagdíjuk fejében kapják.

A társaság vezetésére a következők választattak meg: Elnök: Gombocz Zoltán, alelnök: Hóman Bálint, titkár: Farkas Gyula, szerkesztő: Thienemann Tivadar.

A Minerva-Társaságra és a folyóiratra vonatkozó minden közlemény a Minerva-Társaság címére küldendő (Pécs, Központi Egyetem).

---

*A Minerva-Társaság tagdíja: évi 8 pengő, amely részletekben is beküldhető. Előfizetés jogi személyeknek évi 12 pengő. Könyvkereskedésben 16 pengő. A póstatakarékpénztári csekkszámla száma: *38.688.*

A Minerva első tíz évfolyamából néhány teljes sorozat még kapható. A sorozat ára 80 pengő. Az V.—X. évfolyamok egyenként is kaphatók 6 pengős áron. Raktáron levő egyes füzetek ára 2 pengő.

THIENEMANN TIVADAR

IRODALOMTÖRTÉNETI ALAPFOGALMAK

MÁSODIK KIADÁS

1 9 3 1

BOLTI ÁRA EGÉSZ VÁSZONKÖTÉSBEN

10 PENGŐ

DANUBIA KÖNYVKIADÓ PÉCS

BUDAPEST,

IV., KOSSUTH LAJOS-UTCA 18.

HEGEL ÉS MAGYAR KÖZÖNSÉGE.

A LEGNAGYOBB HATÁSÚ német gondolkodó halálának százéves évfordulója alkalmával önkéntelenül felvetődik a kérdés: van-e a magyarságnak külön megemlékeznivalója, köszönhet-e valamit a magyar szellemi élet H e g e l rendszerének akár a filozófia fejlődését, akár a filozófiai műveltség terjedését vagy a szellemtudományok filozófiai elmélyülését illetően?

A kérdést jogosan kísérheti bizonyos szkeptikus mellékzönge. Hiszen Hegel filozófiája par excellence n é m e t szellem alkotása. Gondolatrendszere, — formailag a legtökéletesebb, amelyet valaha emberi elme alkotott — a német idealizmus célpontja, amelynek tartalma a szellem önmagára való eszmélése. Hegel fejlődési elmélete szerint a világszellem természetéhez tartozik, hogy ellentétekre oszoljon, majd szintézis után a harcot újból kezdje. E harc folyamán a természetben magától elidegenedett szellem keresi az önmagához visszavezető utat, a harc vége pedig a szellem teljes magára eszmélése. Ez a rendszer nem csupán szükségszerű következménye a megelőző német filozófiának, a magára eszmélt német szellemnek, hanem szervesen összefügg a 18. század utolsó negyede óta csodálatosan fellendült német irodalommal is, nyelvében és eszmekörében a legnémetebb filozófia, amely éppen ezért erősen elzárkózik az idegen előtt.

De jogos a kétkedés a hegeli filozófia magyar recepciójával szemben azért is, mert a recepció lehetőségét elsősorban annak a nemzedéknek egy tekintélyes része tagadta, amely közvetlen részese volt Hegel hatalmas európai terjeszkedésének. Nem a harcos magyar antihegeliánusokra gondolok itt, akiknek ítéletét gyakran a filozófiától meglehetősen távol eső szempontok alakították ki, hanem fejlődő bölcseleti irodalmunk azon munkásaira, akik a magyar gondolkodás sajátos útját meghatározó történelmi erőket is vizsgálat alá vették. Hogyan látja pl. H e t é n y i J á n o s, a harmonisztikus bölcselet érdemes úttörője 1837-ben a filozófia fejlődését és a hegeli rendszer recepciójának lehetőségét? „A' magyar philosophia történetírásának alaprajza" c. terjedelmes tanulmányában[1] mindenekelőtt megállapítja, hogy a magyar filozófia

[1] Tudománytár. Értekezések. Új f. 1837. II. 76—164. l. V. ö. M a g d a Sándor: A magyar egyezményes filozófia. Ungvár, 1914.

fejlődésének leginkább „a' nagynevű bölcselkedőknek, jelesen Aristotelesnek, és ennek nyomdokain járó szenteknek, aquinoi Tamásnak, Duns Scotusnak, Bonaventurának" tekintélye ártott, majd sorra veszi az egyes filozófiai rendszereket, amelyeknek nálunk követője akadt. A kriticizmust elintézi azzal, hogy bár „erős eledel... a' philosophiában kisded magyarjainknak", mégis „elhatalmazott" a protestáns iskolákban, a német idealizmusról pedig a következőket mondja: „A' többi ábrándos bölcselkedők, kik Kant után állottak elő, minők: Fichte, Schelling, Hegel, igen keveset hatottak a' nemzeti lélekre, és nyilvános oktatóink rendszereikre, kik elégnek tartották ezek' nézeteit historice tanítványaik előtt elbeszélni, és ezeket arra figyelmeztetni: mi kicsapongó természettel bír az emberi értelem; melly miután Kant elég szerény volt a szemlélő értelem igen szűk korlátait felfedezni, az észt, mint egy második Sokrates practicai tág körébe bevezetni, még is a szemlélő elmék merészek mintegy töredékeny léghajón az elméletek felső tartományába repkedni, nem gondolván meg azon szirteket, mellyekbe elődeik szerencsétlenül megütköztek." Hetényi ítélete némiképen megmagyarázza azt a kissé zavaros és elmosódott képet, amely a harmincas évek elején folyóirataink cikkei alapján Hegel rendszeréről az olvasó elé tárul. Hegel magyar kritikusai vagy kommentátorai nem igen mélyednek el filozófiájának lényegében, hanem megelégszenek a német idealizmus általános jellemzésével vagy sommás elintézésével. Edvi Illés Pál, a filozófiai kérdésekben egyébként biztos ítéletű, sokoldalú lelkészpaedagógus, pl. alig tesz különbséget Hegel és Schelling között, hanem egyszerűen mindkettőjük rendszerét „haszontalan spekulatív filozófiá"-nak bélyegzi. Sőt még az aktív antihegelista Szontágh Gusztáv is általában „Fichte-Schelling-Hegel-féle filozófiáról" szól „Propylaeumok a' magyar philosophiához" c. mintegy programmnak szánt könyvében.[2] Mondanunk sem kell, hogy Szontágh a hegeli rendszer meghonosítását még kevésbbé tartja lehetségesnek, mint Hetényi. „Körülményeink közt — írja Szontágh — e tudományt köztünk honosítani s terjeszteni akarni, ezt én a képtelenségek legnagyobbikának tartom". A hegeli filozófia recepciójának

[2] Budán, 1839. L. különösen 14., 27., 38., 40., 48., 62., 64. és 102. l.

lehetőségét tehát szellemi életünknek éppen a filozófia művelésére hivatott tekintélyes képviselői eleve tagadták.

Tekintsünk el azonban e tiszteletreméltó kételyektől és kíséreljük meg nyomon követni a hegeli szellem útját hazánkban. Nem Hegel hatását akarom kimutatni — erre a nagy feladatra egy alkalmi megemlékezés keretei egyébként is szűknek bizonyulnának — hanem főkép megvizsgálni azt, hogy hogyan fogadták a nagy német gondolkodó rendszerét, miben látták jelentőségét, káros vagy termékenyítő voltát szellemi életünkre. Rövid áttekintésemben, amely természetszerűen inkább összefoglalja az eddigi eredményeket s a még megoldásra váró problémákat inkább csak érinti, nem csupán a szakfilozófiát nézem, aminthogy nem a szakfilozófus szemével vizsgálom a jelenségeket, hanem az irodalomtörténetíróéval, aki a magyar szellemi élet európai kapcsolatait igyekszik felfedni.

A hegeli szellem recepciójának mikéntjét mindenekelőtt filozófiai műveltségünk állapota és a német szellemi élethez való viszonyunk szabta meg. Ismeretes, hogy a magyarság életerejének másirányú lekötöttsége ellenére is állandóan lépést tartott az európai szellemi élet fejlődésével. A magyar szellem képviselői ott voltak a reformáció küzdőinek első sorában. Apáczai Németalföldről hozta haza Descartes eszméit, a német és francia felvilágosodás áramlatai széles rétegekben, akadálytalanul terjedtek el, de hiányzott a gondolkodás rendszeres fegyelmezettsége s a filozófiai műveltség öncélúsága, amely nélkül eredeti gondolatrendszer nem jöhet létre. Iskoláink, a filozófia hivatott terjesztői, részben katholikus, részben protestáns, de mindenesetre egyházi vezetés alatt állottak, az egyházak pedig féltve őrizték hagyományaikat és minden új tanintézetet, amely nem illett be e hagyományokba, idegenkedéssel és tartózkodva fogadtak. Egy lényeges különbség azonban mégis volt a két egyház iskolái között. A katholikus iskolákra könnyen alkalmazhatták a tiltó rendeleteket, és így minden új, az egyházra nézve veszedelmes tan terjedését már csírájában elfojtották. A protestáns iskolákban ellenben szellemi fegyverekkel kellett szembeszállni minden új és veszedelmes tanítással; ily módon ezek bizonyos filozófiai viták kiindulópontjaivá lesznek. A viták középpontjában azonban mindig az a kérdés áll, hogy szabad-e ezt vagy azt

a filozófiai rendszert a protestáns iskolákban tanítani. Így a vitázók mindig csak egyoldalúan, a vallás és egyház szempontjából vizsgáltak egy-egy filozófiai rendszert és ennek lényege szinte elveszett számukra. Ilyenfajta felekezetenbelüli és provinciális jellegű polémia volt a 19. század két első évtizedében lezajlott Kant-feletti vita, amely Márton István pápai filozófus tanár kantianus hittan-könyvének, a „Keresztyén morális kis kathekizmus"-nak megjelenése (1817) után éri el tetőpontját.[3] Jellemző a magyar kantianizmusra, amely voltaképen csak Kant erkölcstanába mélyedt el igazán, hogy Márton István 1820-ban a kriticizmus kánonjaként kiadja latin fordításban Wilhelm Krug „critica philosophia"-ját.[4] A címlap elé készített rézmetszeten holdfényben úszó, cipruslombok övezte temető látható, amelyben tarka egymásmellettiségben a nagy filozófusok síremlékei állanak. Plato, Descartes, Spinoza, Leibniz emlékoszlopai közül hatalmasan kiemelkedik egy felhőkig érő, obeliszkszerű építmény: Kant Immanuel síremléke. Márton István ezzel a képpel bizonyára nemcsak azt akarta jelezni, hogy Kant gondolatrendszere az egyetemes filozófia fejlődésének tetőpontja, hanem ki akarta domborítani azt is, hogy a königsbergi gondolkodónak a magyar filozófiára gyakorolt hatása mellett minden más szellemi tényező eltörpül. De a kriticizmus egyik legképzettebb követője hazánkban Kant helyett Krugot adta: saját kijelentése szerint azért, mert Kant voltaképen csak módszert adott, melyet Krug foglalt zárt rendszerbe, különösen pedig azért, mert Krug népszerűen írt, könnyebben olvasható író volt, mint Kant és így jobban megfelelt szakszerű terminológiában járatlan közönségünknek. Így lett Krug a magyar filozófia egyik irányítója. Lényegében ő inspirálta gondolkodásunknak azt az irányát is, amely a német neohumanizmusból táplálkozva a magyar romantika gondolati betetőzéseként magyar nemzeti filozófia kialakítására törekedett. Ez az u. n. „egyezményes" vagy „humanisztikus" rendszer minden ábrándossága ellenére is meg tudta tartani irányító befolyását szellemi életünkben egészen az ötvenes évek végéig. Állásfoglalást, belső gátvetést jelentett minden idegen, külső befolyással

[3] V. ö. Trócsányi Dezső: Márton István tudományos munkássága. Pápa, 1931.

[4] V. ö. Trócsányi: id. m. 210—213.

szemben s ez megfelelt erősen nemzeti irányban fejlődő szellemi életünk célkitűzéseinek. A magyar filozófiai műnyelv tiszteletreméltó előharcosai[5] — köztük csak Imre Jánost említem, aki az egyetemen először adott elő magyar nyelven bölcseletet — közvetve vagy közvetlenül szintén az egyezményesek táborát erősítették. Természetes, hogy az a légkör, amelyben a magyar nemzeti filozófia eszméje fogant, Hegel filozófiájának recepciója számára a lehető legkedvezőtlenebb volt.

Az öncélú és saját eszményeit követő magyar szellemi élet kialakulása azonban lényegesen módosította a német kultúrához való viszonyunkat is. A nemzeti gondolat hatalmas arányú érvényesítése természetszerű eltávolodást vont maga után mindennel szemben, ami idegen, a német kultúrával szemben pedig, amelynek veszedelmes gyámkodását, sőt elnyomó erejét a magyarságnak legközvetlenebbül kellett éreznie, egyenesen ellenszenvet váltott ki. Hozzájárult ehhez az átalakuláshoz az a körülmény, hogy a német szellemi áramlatok recepciójának leghatékonyabb előmozdítói, a német egyetemek, főkép pedig a hazai német polgárság művelt rétegei csak korlátolt mértékben, erejükben megoszolva tudtak megfelelni kultúrközvetítő hivatásuknak. A német egyetemekről magyar — leginkább protestáns — hallgatóságuk révén, századokon keresztül — akadálytalanul és aránylag bámulatos gyorsasággal plántálódtak át szellemi életünkbe a német tudományosság eredményei. A magyar reformáció, a pietizmus és felvilágosodás története a bizonyító erejű példák egész sorával világítja meg a német egyetemek kezdeményező jelentőségét a magyarság európai kultúrorientációjában. Még 1811-ben joggal nélkülözi Wallaszky Pál *Conspectus*-ának ismeretlen kritikusa a bécsi „Annalen" hasábjain[6] a német egyetemek irányító erejének kidomborítását: „Auch hätte der Verfasser bemerken können, dass die Universität zu Göttingen das liberale und fruchtbare Studium der Geschichte, Statistik, Politik, Oekonomie und Literaturgeschichte (vorzüglich durch den Vortrag und Schriften eines Schlözer, Grallmann, Eichhorn, Heeren, Beckmann) und

[5] Kornis Gyula: A magyar bölcseleti műnyelv fejlődése. Magyar Nyelv. 1907.

[6] 1811. Bd. IV. 44—61. és 204—218. l.

die Universität zu Jena vorzüglich das Studium der Philosophie (durch Reinhold, Ulrich, Fichte, Schelling) und der Mineralogie (durch Lenz und die mineralogische Societät) in Ungarn beförderte." Ez az ösztönző erő a 19. század első évtizedeiben politikai viszonyaink, főkép pedig a bécsi centralisztikus kultúrpolitika rendelkezései folytán egyre veszít állandóságából és egyre szűkebb korlátok közé szorul. Igaz, hogy a magyar hegelizmus legaktívabb előharcosait, Tarczy Lajost, Warga Jánost, Taubner Ignácot és Szeremley Gábort 1832—37 közt a berlini egyetemen találjuk, de a német egyetemek látogatása az ő korukban nem jelenti már a tudományos képzésnek azt a természetszerű és nélkülözhetetlen betetőzését a protestáns értelmiség számára mint a 16. és 17. században.

A német egyetemek látogatásával járó nehézségek erősen meglazították városaink művelt polgárságának a német szellemi élethez való kapcsolatait is. Ez a réteg vérségénél és hagyományainál fogva a magyar-német szellemi érintkezések legintenzívebb ápolója volt. Jellegzetes képviselőivel Hegel magyarországi recepciójának történetében is ismételten találkozunk. Mikor a jenai csata után Hegelnek el kellett hagynia egyetemi katedráját s egy ideig mint a „Bamberger Zeitung" szerkesztője működött, Schedius Lajoshoz fordul levélben (1807. aug. 8.) tudósításokat kérve tőle lapja számára Magyarországról, különösen pedig a magyar művelődés rekonstrukciós törekvéseiről.[7] Mint a levélből kiderül, Hegel személyesen is ismerte Schediust és rendkívül nagyrabecsülte tartalmas folyóiratát, a Zeitschrift von und für Ungarn-t. Polgári értelmiségünk egy másik kiemelkedő alakja Toldy Ferenc, 1829-ben Berlinben látogatja meg Hegelt és büszke örömmel jelenti Vörösmartynak, hogy mint a „Societät für wissenschaftliche Kritik" tagja, szűkebb körben is együtt dolgozhatik vele.[8] Ennek a német polgári rétegnek a fia Schneller Vilmos kőszegi evangélikus lelkész is, aki Hegel fenomenológiáját versekbe foglalta.[9] Ez a mű-

[7] V. ö. Sas Andor: Hegel hazánkról. Athenaeum. 1917. 358—65. l.

[8] Vörösmarty-emlékkönyv. Szerk. Czapáry László. Székesfehérvár, 1900. 301. l.

[9] V. ö. Szelényi: Evangelische Pädagogen und Philosophen in Ungarn. Miskolc, 1930. 21. l.

velődési hagyományaiban eddig inkább csak felekezeti szempontból tagolt német polgárság a magyar nemzeti gondolat előretörésével szemben két táborra oszlik. Nagyobbik fele önként csatlakozik a magyar reformmozgalomhoz, sőt — mint Toldy pályája mutatja — a nemzeti gondolat legtevékenyebb propagálója lesz; a német polgárság kisebbik fele azonban szívósan ragaszkodik népi hagyományaihoz s most már nemcsak kultúrájában, hanem a politikában is erősebben a nagynémetség felé orientálódik.

Szellemi életünk fokozatos önállósulása, a német egyetemek kultúrközvetítő jelentőségének csökkenése, német polgári értelmiségünk faji és nemzeti érzés szerint való megoszlása — mindezen jelenségek természetszerűen megnehezítették a német szellemi áramlatok terjeszkedését hazánkban. Annál nagyobb bámulattal és növekvő fogékonysággal fordultak európai látókörű íróink a harmincas évektől kezdve Franciaország, a liberalizmus és demokrácia hazája felé, nem vévén észre, hogy ezzel voltaképen az ifjúnémet mozgalom sodrába kerültek. „Valamennyien franciák voltunk, — írja visszaemlékezéseiben Jókai Mór — nem olvastunk mást, mint Lamartinet, Michelet-t, Louis Blancot, Suet, Hugo Victort, Bérangert s ha egy angol vagy német költő kegyelmet nyert előttünk, úgy az Shelley volt és Heine, maguk is nemzeteik kitagadottjai s csak nyelvükre nézve angol és német, de szellemükben franciák." A német és francia kultúra értékelésében mutatkozó feltűnő eltolódás Hegel recepciójánál is kidomborodik és pedig jellemzően a teljesen német műveltségű Szontágh Gusztáv részéről. Szontágh hosszadalmasan kritizálva Karl Mager német pedagógusnak, a genfi egyetem tanárának 1837-ben megjelent népszerű francia irodalomtörténetét, feltűnő hevességgel támadja a szerzőt elsősorban azért, mert a német irodalmat magasabbra becsüli a franciánál és nem méltatja kellőképen a francia filozófusok érdemeit.[10] Mindennek pedig szerinte a szerző „megrögzött" hegelizmusa az oka, mely minduntalan „eszelősködésekre" ragadja. Természetesen Szontágh itt sem mulasztja el azt, hogy rámutasson a magyar hegelizmus veszélyére. Itt az ideje — úgymond, — hogy a magyarság az egészségesebb francia szellem felé for-

[10] Dr. Mager és a francia literatura. Tudománytár. Értekezések. 1840. 8. k.

duljon, hiszen minden szerencsétlenségünket és hátramaradottságunkat szellemi téren a Hegel rendszerében beteljesedő „német tudománydagály" okozta. Ime, a német származású, német műveltségű Szontágh Gusztáv, aki ugyanebben a kritikájában lapokon keresztül fejtegeti Krug és Rotteck szellemében a nemzet és irodalom viszonyát, síkra száll a francia kultúra felsőbbrendűségének elismertetéséért. Tartózkodóbban és finomabban, de éppen olyan félreérthetetlen lekicsinyléssel kezeli a német szellemi életet Eötvös József báró is, mikor A karthauzi-ban és a A falu jegyzőjé-ben ismételten derült iróniával hivatkozik Hegel filozófiájára. Pedig Eötvösről, történetfilozófiai főművével, „uralkodó eszméi"-vel kapcsolatban élesszemű méltatója Péterfy Jenő meggyőzően kimutatta, hogy alapjában éppen olyan deduktív, akár Hegel, aki államtanában hasonlóképen a szabadság eszméjéből indul ki, csakhogy végül az állam mindenhatóságához, az ókor állameszméjéhez jut el.[11]

Tagadhatatlan, hogy a német kultúrával szemben növekvő idegenkedés és ellenszenv erősen fűtötte azt a szenvedélyes vitát is, amely a harmincas évek vége felé nálunk Hegel rendszere körül folyt.[12] Ebben a vitában, vagy, amint Szontágh elnevezte „hegeli pör"-ben a „magyar Hegelnek" gúnyolt Tarczy Lajoson kívül, mint említettük, Warga János, Taubner Ignác és Szeremley Gábor védték a berlini filozófus rendszerét főkép Vecsey József debreceni tanárral és Szontágh Gusztávval szemben. Bármilyen tiszteletreméltók ezek a nevek filozófiai irodalmunk fejlődéstörténetében, a vita személyi, sőt tárgyi jelentőségét sem szabad túlbecsülnünk. Egyetlen számbavehető tárgyi eredménye Taubner Ignác „Párhuzam Aristoteles és Hegel között" c. tanulmánya (Athenaeum 1839, II. 529.), amely formai szempontból a gondolatanalízisnek irodalmunknak ebben a korában egészen egyedülálló példáját adja. Ami a magyar Hegel-vitában igazán új és szellemi életünkben máig is szinte példa nélkül áll, ez az a körülmény, hogy a filozófia szakszerű művelői tudományuk egyik legbelsőbb ügyével a nagy nyilvánosság elé lépnek, a nemzet közvéleményétől várnak támogatást álláspontjuk diadalrajuttatására. Miként a Kant-vitának, a hegeli pörnek

[11] Péterfy Jenő összegyűjtött munkái. Budapest, 1901. I. 55. l.
[12] V. ö. Minerva, 1922, 317—341. l.

is — legalább kezdetben — erősen felekezeti szinezete van. Szereplői szinte kivétel nélkül protestáns pap-tanárok, és Tarczy Lajosnak, a pápai kollégium hegelista tanárának fegyelmi ügye eléggé mutatja az egyházi befolyás erejét. A felekezeti szinezet azonban mindinkább elhalványul, mihelyt a vitázók ügyüknek egyre szélesebb rétegek érdeklődését tudják megnyerni. A könyv hatását hegelistáink mesterükhöz hasonlóan nem találták kielégítőnek ahhoz, hogy az egész magyarsághoz fordulhassanak. Hiszen Hegel is akkor hatott legerősebben a német szellemi életre, amikor a „Berliner Jahrbücher" megalapításával széles publicitású szervet kapott, amely a filozófiát szinte napi kérdésként tárgyalta. A magyar Hegel-vita legnagyobb része a „szabadszellemű"-nek hirdetett Athenaeum-ban és melléklapjában, a Figyelmezőben, a kor két legtekintélyesebb és legnagyobb nyilvánosságú magyar folyóiratában zajlott le. Bajza József, az Athenaeum egyik szerkesztője és igazi szellemi irányítója egy szerkesztői jegyzetében (1838, II. 409.) antihegeliánusnak vallotta ugyan magát, de világtörténetének megírása alkalmával mégis bőven kiaknázta a berlini filozófus történetfilozófiai előadásait.[13] Állásfoglalása — eltekintve annak tárgyi indítékaitól — különben is természetes volt; a közvélemény ugyanis nem annyira a hegeli pör folyamán felmerült tárgyi problémákra reagált, mint az egyezményesek által fennen hangoztatott „berlinizmus — nemzeti filozófia", „idegen tudománydagály — magyar gyakorlati gondolatrendszer" antitézisekre. E jelszavak révén a „nemzeti" filozófia ügye a hazafiság kérdésévé lett, s ebben Bajza állásfoglalása nem lehetett kétséges. A nyilvánosság érdeklődésének e merőben külső motívumai azonban alig változtatnak a Hegel-vita jelentőségén filozófiai műveltségünk kialakulásában. A vita révén a filozófia a laikus ember számára is szellemi életünk szerves részévé, a filozófiai kérdésekkel való foglalkozás kultúránknak a külföld felé is lényeges jegyévé lett. Természetes, hogy a német sajtó éppen olyan elfogultsággal tárta fel a magyar egyezményes filozófia gyenge oldalait, amilyen szenvedélyességgel a rendszer hívei nálunk a berlini filozófus gondolatait kritizálták. Az Augsburger Allgemeine Zeitung 1840-ben

[13] Szücsi József: Bajza József, Budapest, 1914. 328. l.

szemlét tartva szellemi életünk fölött, még csak egyszerűen regisztrálja azt a tényt, hogy a hírlapokban heves viták folynak Hegel követői és ellenfelei között, de öt év mulva egy magát magyarnak mondó, de nyilvánvalóan külföldi névtelen író már kegyetlen kritikával boncolgatja a negyvenes évek magyar tudományos életét, s a magyar szellem alkotását a filozófia terén a magyar nemzeti filozófia naiv ábrándján kívül csupán a nagy német gondolkodók, Schelling és Hegel rendszerének ócsárlásában látja.[14] Ez a kritika éppen olyan természetes reakciója a magyar Hegel-vitának, amilyen természetes következménye volt a pörnek nálunk, hogy irodalmunk aktív munkásainak tekintélyes része szükségét érezte annak, hogy legalább általában megismerkedjék a berlinizmus tanításaival. Hegel filozófiája kedvelt vitatkozási téma lett, s ha Kecskeméthy Aurél még 1857-ben a magyar tárcaíró természetrajzának lényeges vonásaként határozza meg azt, hogy kocsmai társaságban Shakespeare, Cervantes és Palmerston mellett Hegelt is „szemle alá vegye", úgy ebben a berlini filozófus harcos magyar követőinek is van némi érdeme.[15]

A Hegel-vitában a „berlinizmus" kétségtelenül csatát vesztett az egyezményes rendszerrel szemben; de megmutatta erejét és sejttetni engedte, hogy a hegeli filozófiának nálunk is meglehetősen hosszú utat kellett megtennie, míg ehhez a — veresége ellenére is — imponáló erőkifejtéshez eljutott. És valóban: attól kezdve, hogy Fejér György 1818-ban a filozófiának hegeli értelemben való definicióját adja (A tudományok Encyklopédiája rövid rajzolatban. Tud. Gyűjt. 1818, 1—38. l.) szinte megszakítás nélkül nyomon követhető Hegel tanításainak beszivárgása a magyar tudományosság egyes ágaiba. Szellemi életünk fentebb vázolt irányából természetszerűen következik, hogy gondolkodóink — eltekintve a hegeli pör aktív résztvevőitől — óvatosan és kétkedve fogadják a berlini filozófus rendszerét. Kállay Ferenc, cs. kir. kapitány, akadémikus, a reformkor jellegzetes magántudós tipusa mint a kriticizmus híve 1834-ben egyszerűen „excentricitásnak" minősíti Hegel tanításában azt, hogy „a philosophia

[14] Ungarns Gegenwart. Leipzig, 1845. V. ö. Kornis Gyula: A magyar művelődés eszményei. 1777—1848. Budapest I. 526. l.

[15] V. ö. Falk Miksa és Kecskeméthy Aurél elkobzott levelezése. Szerkesztette Angyal Dávid. Budapest, 1925. 349. l.

tárgyát minden más tudományok egészének, vagyis a tudományi tagrészek totalitásának jelölte ki", holott szerinte „minden emberi tudomány csak subiective határoztathatik el. minélfogva az külön mezőkre elágazik, melly ágazatok egymás mellett is elveikre és az ismeretmódokra tekintve, egymástól függetlenek."[16] De már a következő évben Széchenyi orvosa, Almási Balogh Pál a Magyar Tudós Társaság által a magyar szellem öneszmélési folyamatának megvizsgálására kitűzött pályatétel nyertese, Herder és Hegel szemszögéből kutatja a filozófia, elsősorban a magyar gondolkodás fejlődésének feltételeit. Még a német rendszerek olyan erős bírálója is, mint Horváth Cyrill Hegel szellemében az abszolutum tudományakép határozza meg a filozófiát 1837-ben tartott akadémiai székfoglalójában. S mikor az Akadémia a Hegel-vita legkényesebb és legaktuálisabb pontját felismerve, a pantheizmus lényegének és hatásának vizsgálatát tűzi ki pályatételül, Horváth abban foglalja össze *Az Isten és világ közötti viszonyról* végzett kutatásainak eredményét, hogy „Isten önmagának tudatára nem a világ kifejtése által jut".[17] Hasonlóképen figyelemmel kísérhetjük a hegeli rendszer terjeszkedését neveléstudományi íróinknál. Warga Istvánnak a berlini filozófus szellemében írt pedagógiai munkáin kívül a harmincas években egész sor kultúrpolitikus veszi vizsgálat alá az állam feladatait a művelődés terén és fejtegetéseikben jórészt Hegel tanításai nyomán jutnak el a modern kultúrállam eszményéhez.[18]

A Hegel-vita a „berlinizmus" híveinek csatavesztése ellenére is elősegítette Hegel filozófiájának terjedését, de erősítette a kritikusok hangját is. Különösen szívós szkepszissel áll szemben Hegel rendszerével — eltekintve a polémiában aktív módon résztvevő Szeremley Gábortól, — jogtudományunk.[19] Az újabb jogbölcseleti irány első képviselői a 19. században Fuchs Samu lőcsei és Szilágyi János már-

[16] Tudománytár, 1834. I. 10—11. l.

[17] V. ö. Kornis Gyula: A magyar philosophia fejlődése és az Akadémia. Budapest, 1926. 9. és 16. l.

[18] Kornis Gyula: A magyar művelődés eszményei 1777—1848. I. 526. l.

[19] L. Pauler Tivadar: Adalékok a hazai jogtudomány történetéhez. Budapest, 1878. 169. és 225. l.

marosszigeti tanárok a kriticizmus híveinek vallják magukat. A magyar kantianizmus hagyományai talán egyik tudományágban sem olyan gazdagok, mint jogtudományunkban, amennyiben egyáltalán szükségesnek tartotta filozófiai gyökereit figyelembe venni. Ezekbe a hagyományokba kapcsolódik Virozsil Antal, a magyar közjog filozófusa is. Frank Ignác, a magyar polgári és magánjog tiszteletreméltó művelője nagy buzgósággal fogott ugyan hozzá Hegel rendszerének tanulmányozásához, de nem talált benne egyebet, mint szemfényvesztő homályosságot és Hegel tekintélyét csupán a tömeg felületes ítéletének tulajdonította. A hegeli rendszer iránt való ellenszenvét Frank lassanként átvitte az egész német filozófiára, sőt az egész idealisztikus jogtudományra s a jogbölcseletet nemcsak fölösleges, hanem veszélyes diszciplinának is tartotta. Pauler Tivadar állásfoglalása ugyan nem olyan végletes következetességű mint Franké, de Hegel rendszerét ő is hasonló szempontból veszi bírálat alá. Szerinte Hegel „az egyes tanok kifejtésében a kanti iskolánál tovább nem haladott, sőt az elvek alkalmazásában ettől csak sajátságos előadása által különbözik, minélfogva ... munkáiban élet s szívvidámító eredeti igazságra sem akadhatni." Ez a rendszer csak növelte az észjogtudományban egyébként is meglévő fogalomzavart és meghasonlást s ezért Pauler Tivadar annak a reményének ád kifejezést, „hogy főkép a jogtudomány körében nem sokára visszatérend azon idő, mellyben az igazi bölcsészeti szellem, a céhes kifejezések homályosságába burkolt iskolai rendszerek, fölött, diadalmaskodandik".[20] Pauler Tivadar reménye legalább a magyar jogi és politikai tudományos irodalomra nézve majdnem száz százalékig valóra vált: a magyar jogtudomány a századfordulóig szinte egyedül Concha Győzőben talál idealizmus talaján álló képviselőre, Concha idealizmusának gyökérzete azonban sokkal bonyolultabb, semhogy azt egyedül a Hegel-i szellem recepciójához lehetne kapcsolni.

Sokkal termékenyebb talajra hullottak Hegel természetjogi tanításai a magyarországi nemzetiségeknél, amelyek nyelvi követeléseik megokolásánál a negyvenes évektől kezdve

[20] Az észjogtudomány fejlődése s jelen állapotja. Tudománytár. Értekezések 14. k. 47—48. l.

egyre gyakrabban hivatkoznak a berlini filozófusra. Stúr Lajos pl. az evangélikus tót papok V. Ferdinándhoz intézett, a magyarosítás ellen tiltakozó feliratában szinte Hegel szavaival vezeti le a nyelvi követelményeket a természetjogból: „Mit jeder Nation hängt ihre Sprache auf das Innigste zusammen. In ihr, als dem ersten Produkte des theoretischen Geistes spiegelt sich die Nation ab: sie, die Sprache, ist daher das sicherste Kennzeichen der Beschaffenheit und Eigenthümlichkeit eines jeden Volkes. Durch die Sprache gibt die Nation nicht minder, wie das Individuum, ihr Innerstes kund; sie verkörpert so zu sagen in der Sprache ihren Geist; diese äussere Gestalt entspricht genau dem Inneren eines Volkes auf allen Stufen seiner Entwickelung, an und mit der Sprache entwickelt sich der Geist der Nation als an der ihm entsprechendsten Form: beide sind von einander abhängig und so kann eines ohne das Andere nicht bestehen."[21] Természetes, hogy ezzel a gondolatmenettel a német nemzetiségi mozgalom történetében is ismételten találkozunk.

Legszervesebben és legállandóbban fejlődik a magyar hegelizmus az esztétikában, amely mint az irodalmunk fellendülésével önkénytelenül kialakuló műbírálat eredménykészlete szorosan együtt halad a magyar filozófiával. Schedius Lajos Philocalia-ja (1828) és Nyíry István A tapasztalati lélekismeretből lehozott széptudomány-a (Tudománytár, I. 1834. 162—182. l.) előkészíti a talajt az idealisztikus esztetika befogadására. Az 1837-ben megalakult Kisfaludy-Társaság erőteljes lendületet ad esztetikai irodalmunk fejlődésének, s legtermékenyebb művelői éppen a Hegel-vitában egymással szembenálló két tábor tagjai. Mellettük azonban a Kisfaludy-Társaság Évlapjain új esztetikusok tűnnek fel, akik a „hegeli pörtől" távol állva, annál eredményesebben viszik át irodalmunkba a berlini filozófus tanításait; Gondol Dániel a regényt és drámát állítja párhuzamba,[22] Müller Godofrid pedig a nemzetiség és népiesség viszonyáról írt idő-

[21] Die Beschwerden und Klagen der Slaven in Ungarn über die gesetzwidrigen Uebergriffe der Magyaren. Vorgetragen von einem ungarischen Slawen. Leipzig 1843. 1—2. l. Idézve Kornis Gy.: A magyar művelődés eszményei. II. 118. l.

[22] Évlapok 1841. R. f. II. k. 55—245. l.

szerű pályamunkájában bírálója szerint Hegel dialektikájának „egész fegyvertárát kiprédálja."[23] Velük egy időben lép a nyilvánosság elé az akadémikus Briedl Fidél, aki esztétikai rendszerét ugyan Krug nyomán építi fel, de ritka tárgyilagossággal áll szemben Hegel tanításaival. E kísérletektől egyenes út vezet az első önálló és a német metafizikai idealizmus talaján álló rendszeres magyar esztétikához, Greguss Ágost 1849-ben megjelent *A szépészet alapvonalaihoz.* Amint azonban esztétikai irodalmunk első művelői Warga István kivételével Hegelnek inkább terméketlen kritikusai vagy dialektikai módszerének külső utánzói, mint igazi megértői, úgy Greguss sem mélyed el igazán a berlini filozófus tanításaiban. Inkább Schelling követőire, vagy a német idealizmus népszerű kommentátoraira támaszkodik s így — idealizmusának nem lévén elég erős gyökérzete — későbbi munkáiban egyre inkább a pszichológiai alapvetésű esztétika felé orientálódik.

És mégis jórészt ezeken az esztétikai törekvéseken keresztül jut el Hegelhez Erdélyi János,[24] aki a jobbára extenzív hatású vita után a legjelentősebb lépést teszi meg a hegeli rendszer recepciójában. Erdélyi vonja először Hegel filozófiáját saját szellemi törekvéseink belső körébe, midőn kategóriáit irodalmunk fejlődésére alkalmazza, esztétikai nézeteit pedig költőink és íróink elé követendő műelvként állítja. „Előbb voltak hegeli meggyőződéseim gondolkozás után, mint tanulmányaim könyvből" — mondja Erdélyi sajátos hegelizmusának kialakulásáról. Ebben az önvallomásban benne van a Hegel-vita aktív résztvevőinek védekező attitudeje. Ő, aki hazafiság dolgában semmiképen nem akar a nemzeti filozófiát hirdető egyezményesek mögött maradni, a régi magyar nyelv összetételeiből felfedezi, hogy nincsen filozófiai rendszer, mely jobban illene a magyar elmejáráshoz, mint éppen Hegelé. „Én sohasem birom megfogni — írja lelkesedéssel — mikép tudott egy német bölcs, Hegel, ily magyarosan, vagy az ős magyar ezelőtt már századokkal oly hegeli módra gon-

[23] U. o. 1842. R. f. III. k. 345—395. l.

[24] L. Husztiné Révhegyi Rózsa: Erdélyi és Hegel. Budapesti Szemle 1917. 170. k. 97—117. l. — Schöner Magda: Erdélyi János élete és művei. Budapest, 1931.

dolkozni."[25] Csodálatosképen Erdélyi ezeket a mondatokat 1857-ben írja le, ugyanazon évben, amikor Németországban Rudolf Haym Hegelt mint a reakció szellemi atyját állítja hallgatósága elé s amikor a magyarság is saját testén érezte a reakció súlyát. De Erdélyi nemcsak védekezve igazolja hegelizmusát, hanem egyúttal bosszút is áll az egyezményeseken. Kimutatja róluk, nevezetesen Szontághról, hogy lényegében ő is hegelista, mikor a gondolat és lét azonosságát hirdeti. Hegel Erdélyi előtt feltárta az egyetemes szellem, az általános emberi ész végtelen távlatait s ő ennek az egyetemes szellemnek a szemszögéből vizsgálta a művészi alkotás törvényeit, a magyar filozófia történetében működő erőket és a világirodalom fejlődését. Teljes hittel képviselte az emberi szellem egységessé váló fejlődésének hegeli gondolatát, csupán vallásos meggyőződése és nemzeti költészetünkhöz való életközelsége tört rést egyetemes fejlődési szemléletén. Gyermekkori élményekben gyökerező hitvalló kálvinizmusa némiképen elválasztotta őt a berlini filozófustól, aki az abszolútumot a relatívummal azonosítva, egy ideig a görögök vallását előbbre helyezte a kereszténységnél. Még erősebben elválasztotta őt Hegeltől a költészetről való felfogása. Erdélyi a költészet realitását a nemzeti szellem érvényesülésében látta s az „elidegeníthetetlen és kölcsönözhetlen" nemzeti sajátosságokat a szépség egyetemes törvényeivel megegyezőknek tartotta: „A lelkesedés, költészet, művészet édes hazafiság; szétpattan, ha nemzeti körén túlfeszítjük."

Hegel filozófiájának termékenyítő ereje Erdélyi költészetében is kifejezésre jut. Tudtunkkal ő az egyedüli magyar költő, akinél a nagy német filozófus gondolatai a legszubjektívebb költői kifejezésformába, a lírába is behatoltak. A XIX. század c. költeményében a hegeli fejlődés szemszögéből nézi az emberiség útját:

Az eszme áll, mióta e világ,
Felé a kor csak fokrul-fokra hág.
Ekként az eszme úr, a kor pedig
Erős urától függ s vezettetik.

Erdélyi lírai hegelizmusa magábanálló jelenség. De érdemes lenne egyszer ebből a szempontból is megvizsgálni a ma-

[25] A hazai bölcsészet jelene. 1857. 39. l. — V. ö. Kornis Gyula: A magyar philosophia fejlődése és az Akadémia. 26. l.

gyar filozófiai költészet elég vékonyan folyó erét. Nincs kétség benne, hogy Schopenhauer és Nietzsche mellett — ha nem is ugyanolyan mértékben — Hegel gondolatvilága is megihlette költőinket. Itt csak a költő-filozófus Komjáthy Jenő Az újkor szelleme és Palágyi Menyhértnek c. költeményeire utalok.

Hatalmas arányokban bontakoznak ki Hegel fejlődési elméletének főgondolatai Madách Imre nagy történetfilozófiai tragédiájában.[26] A költő hegelizmusának kialakulásáról levelezésében semmi nyom sincs. Hogy mégis mennyire erősen foglalkoztatták a berlini filozófus tanításai, azt meggyőzően bizonyítja a Bach-korszak napi politikájában fogant, közvetlenül Széchenyi *Blick*-je által inspirált aristophanesi komédiája A civilizátor.[27] Ebben Madách — irodalmunkban egészen egyedülállóan — Hegelt mint a reakció elméleti alapvetőjét állítja elénk. A darab főalakja Stroom, a Bach-korszak beamter-karikatúrája Hegel szellemében, Hegel eszméit hangoztatva fog hozzá csupán a hatalom sic volójára támaszkodó civilizatórikus munkájához. Különösen mulatságos hatású a Hegel-paródia abban a jelenetben, amelyben Stroom Mürzlnek, a német cselédleánynak szerelméért eseng:

... reményem abban pontosúlt,
Hogy engem, aki Hegelt megtanúltam,
E barbár házban, a nem én világból,
Te, eszméim concrét subjectuma,
Ki vágyam kézzelfoghatóvá tetted,
Te egyedül fogsz engemet felfogni.
O hagyjad lelkem átolvadni benned,
Ne tarts el így merő negátióval
S én véled az üdv minden mélyeit
Kifürkészendem.[28]

Madách Hegel munkái közül legtöbbet történetfilozófiai előadásait forgatta. Hatalmas drámai költeményében nemcsak az egyes jelenetek tárgyi összetételében találjuk meg a hegeli filozófia nyomait, hanem a mű általános történetbölcseleti eszméiben is. Madách éppen úgy mint Hegel az egész

[26] V. ö. Sas Andor: Madách és Hegel. Athenaeum 1916. 206—220. l.

[27] V. ö. Kristóf György: Madách és Aristophanes. E. Ph. K. 1912. — U. az: Széchenyi és Madách. Irodalomtörténet 1913. — Azonban vö. Tolnai Vilmos: Madách és Széchenyi. Irodtört. Közl. 1931. 53. l.

[28] Madách Imre összes művei. Kiadta Gyulai Pál. Budapest, 1895. III. k. 306—7. l.

emberiségnek a világtörténeti fejlődésben való átfogására törekszik; gondolkodásuk párhuzamossága Madách alakjain keresztül azonban a részletekben is minduntalan szembetűnik. A történelmi fejlődés triadikus menete Madách-nál a hegeli logikához kapcsolódik. S amit Ádám az emberi művelődés kezdeteiről, Péter apostol az új eszmét hozó, új himnuszt éneklő „medvebőrös barbár harcfiakról", Kepler az egyéni szabadságról és az emberi nem tökéletesedéséről mond, mindazt fogalmi rendszerezésben megtaláljuk Hegel történetfilozófiai előadásaiban. Természetesen túlzás lenne állítani azt, hogy Madách Hegelt dramatizálta: az Ember tragédiájában — csupán a mű tárgyi összetételét tekintve — sok mindent megtalálunk, ami Hegelnél nincs meg és viszont. Nem is lehet itt nyers átvételről szó, csak egy műalkotás organizmusába beleszőtt elemekről.

Erdélyi János megmutatta a lehetőségeket és sokoldalú ösztönzéseivel megjelölte az utat, amelyen haladva egész gondolkodásunk átformálódhatik az idealizmus szellemében. Ő erőteljes nemzeti optimizmussal megfordította azt a sokat hangoztatott tételt, hogy a magyar népnek nincs hajlama a filozófia iránt; ellenkezőleg: a magyar nép természeténél fogva spekulációra termett s minden erővel rá kell nevelni arra, hogy a benne szunnyadó spekulatív készséget érvényre juttassa. E tanításoknak most csak egyes tudományszakokban támad visszhangja. Az esztétikában Henszlmann Imre közeledik Hegel felé, miután a negyvenes években erős kritikával állott az idealizmussal szemben. Névy László[29] és Ruzsicska Kálmán[30] jelzik Hegel további útját az esztétika terén. Sőt még a fiatal Péterfy Jenő is lelkesedéssel tanulmányozza húszéves korában Hegel filozófiáját, melyet egy óriási szellem örök érvényes épületének nevez s a munkáiban fellelhető dialektikai erő világosan mutatja Hegel-tanulmányainak nyomát. A történettudományban legkövetkezetesebben Kerkápoly Károly képviseli a hegeli elveket 1859-ben megjelent „észtanilag" előadott Világtörténet-ében. Kerkápoly is szemlélődésre akarja nevelni a magyarságot, miként Erdélyi, de gyötrelmes stílusú Tiszta Észtana (1863) tisz-

[29] A tragédia elmélete. A Kisfaludy-Társaság évlapjai. Új f. VI. 1871. 166—260. l.

[30] Hartmann és Shakspere Juliája. U. ott XXI. k. 1887. 215—249. l.

teletreméltó eredményei mellett is inkább ártott mint használt ennek a célnak. Publicisztikai irányú történetírásunk kiemelkedő alakjainál, Csengery Antalnál és Szalay Lászlónál csak alkalmilag találkozunk Hegel dialektikájának módszerével.[31]

Szorosabb értelemben vett filozófiai irodalmunkban Hegel rendszere lassanként elveszti varázsát. Ballagi Mór 1863-ban még az idealizmus szemszögéből vizsgálja a magyar hegelizmus gyökértelenségét, azt találván, hogy „a Kánt-féle hazai utánzók után Fichtét és az első korszakbeli Schellinget, a természetbölcselőt átugorva egyszerre Hegelre szöktünk, s így hiányozván a magyar philosophiai tudatban az, mi Hegel philosophiáját Némethonban eredményezte, itt annak szükségét nem érzik, s ezért meg nem fogamzhatik." De nem hiányzanak az új szellemű kritikusok sem, akik siettetik Hegel tekintélyének hanyatlását. Greguss Ágost Panteizmus és személyes Isten (1862.) c. tanulmányában már majdnem ellenfélként áll egykori mesterével szemben, Purgstaller József „Hegel felekezetének meghasonlásá"-ban (1864) a berlini filozófusnak éppen egységében nagyszerű gondolatépületét az epigon utódok tanításaiban elfakultan továbbélő alkotó elemeire bontja szét, a naiv materialista Simon József Sándor pedig Hegel metafizikai esztétikájának alapjait igyekszik megdönteni (Az ész mint agyideg tevékenység. 1884.) Ezek a munkák részben már az európaszerte terjedő afilozófikus szellemben fogantak, amely természetszerűen nálunk is erősen érezteti hatását. Ebben a légkörben filozófusaink közül azok, akik Hegelhez legalább tanítványai révén közel állottak, mint Domanovszky Endre és Molnár Aladár, rendszerező és hisztorizáló munkáikban a filozófia létjogát, önállóságát védelmezték a hatalmasan fellendülő természettudományokkal szemben, helyesen ismerve fel a filozófia és az idealizmus sorsközösségét. Az egyensúly, amely Hegel rendszerében az idealizmus és naturalizmus között megvolt, most a modern tudomány célkitűzéseinek megfelelően erősen a naturalizmus oldala felé billen. A gondolkodó elme bizalmatlan a spekulációval szemben, józanul

[31] V. ö. Kornis Gyula: A magyar philosophia fejlődése és az Akadémia. 27—28. l.

a tényekhez tapad s csak tények és tények összefüggésének megállapításában látja feladatát, míg az újkantianizmus vissza nem szerzi a filozófia hitelét és tekintélyét.[32]

*

A hegeli szellem recepciójának külső története megvilágítja a mult századbeli magyar idealisztikus törekvések küzdelmes útját. E recepció nagy vonásokban vázolt képe nem mutat fel nagy arányú, maradandó hatású alkotásokat, de felfedi a magyar idealizmus nagy és szilárd hagyományait, azokat a láthatatlanul is egyre gyarapodó erőket, amelyeket a magyar szellem akkor érvényesített igazán, amikor a világháború kriziseiben elernyedt egy afilozófikus kor hatalma, szétfoszlottak a pozitívizmus objektívitás-illúziói. Az európaszerte meginduló idealisztikus eszmeáramlatba a magyar gondolkodás több ponton kezdeményező alkotásokkal kapcsolódott be. Éppen most van tíz esztendeje annak, hogy a magyar szellemtudományok művelőinek egy csoportja az idealizmus jegyében útnak indította ezt a folyóiratot s e folyóiratnak mindjárt első száma egy új magyar filozófiai rendszert ismertet meg olvasóival, amely minden ízében idealizmus s amely megcsillantatja a reményt, hogy a magyarságnak mégis van hivatása az európai filozófiában. Azóta az idealizmus talaján álló magyar tudományosság hatalmas lépésekkel haladt előre. És minél inkább felismerjük a szellemi tényezők döntő erejét a történelem irányításában, minél intenzívebben vizsgáljuk gondolkodásunk, irodalmunk, egész nemzeti kultúránk kialakulását a szellemi fejlődés törvényei szerint, annál erősebben közeledünk a sokat támadott és félreértett berlini filozófus tanításaihoz. Sőt mintha a történelmi idealizmusnak és ellenfeleinek napjainkban egyre élénkülő tollcsatái egy új, magasabbrendű „Hegel-vita" előszelét hoznák felénk. Bármit hozzon is a jövő: Hegel ma feltámadt hamvaiból, szellemi életünkben elevenebb erő, mint valaha.

Pukánszky Béla.

---

[32] V. ö. Zlinszky Aladár: Bánóczi József I. tag emlékezete. Budapest, 1931. 4. l.

A FILOZÓFIAI ANTROPOLÓGIÁRÓL.

AZ UTOLSÓ ÉVEKBEN több filozófus arra az álláspontra jutott, hogy a bölcselet minden problémája ebben az egyetlen formulában foglalható össze: mi az ember? mi az ember helye a mindenségben? E gondolkodókat az a törekvés vezeti, hogy korunk eleven szelleméből filozofáljanak. Minden bölcseletben a kor kritikai öntudatát látják. A filozófiától nem választható el az ember, aki filozofál. Minden filozófiai kérdés tehát az antropológiába torkollik, nem egy természettudományi, hanem egy filozófiai antropológiába.

Az antropológia életfilozófia. Az élet háromféle formában mutatkozik: a biológia, az individuális-lelki élet és a vallás szféráiban.

Az antropológia az életet a benső, egyéni-személyes régióban, mint élmények közvetlenségét ragadja meg. A konkrét lelki élet a specifikus emberi, mely a szellem birodalmán át a transzcendens élet felé emeli ugyan ormait, de azt nem éri el. Az individuális emberi megragadása az antropológiát a művészethez hozza közel, de egyúttal — mint még tárgyalni fogjuk — reális alapra helyezi, melyen a szellemtudományok filozófiai támasza és háttere épülhet fel.

A modern antropológiai irányok és törekvések atyja kétségtelenül D i l t h e y, aki valamennyi művében hirdeti, hogy a filozófia, sőt minden emberi megismerés és kultúra célja és tárgya maga az ember. Dilthey az élet megélésének teljességéből akar filozofálni, a megélt élet filozófiáját keresi. Az életet látja a dolgok ama legmélyén, ahonnan kultúrák, vallások és értékrendszerek emelkednek ki.

Dilthey gondolatainak továbbvivője — sokak szemében a német filozófia új vezéralakja, a legmélyebb, legmaibb és legnémetebb filozófus — H e i d e g g e r, aki Dilthey szempontjait a fenomenológia módszerével társítja és K i e r k e g a a r d gondolatvilágából merít. Így születik meg Heidegger elgondolása az ember magányosságáról és metafizikai félelméről, szorongásáról.[1]

A filozófiai antropológia művelője, főleg utolsó munká-

[1] M. H e i d e g g e r: Sein und Zeit. Halle, 1927.

jában,[2] Scheler is, aki felújítja a régi — Augustinusnál található — álláspontot. Eszerint az ember biológia-feletti, a szellem, a személyek világába tartozó lény. Az életnek Scheler szerint speciális értékkategóriái vannak: a *nemes* és *hitvány*, melyek a tárgyértékeknél magasabbak, de a szellemi értékeknél alacsonyabbak. Nemes a gazdag, erős, virágzó élet, mely valami vidám, bátor metafizikai kaland, tendencia a valószínűtlenre és kiszámíthatatlanra, hódító hatalmi akarat, de áldozatkészség, pazar jóság és szeretet is. Hitvány a gyenge, leáldozó élet a maga utilitarizmusával, nyárspolgári alkalmazkodásával, gyávaságával, meghódoló hajlamával, száraz, terméketlen, élősdi tudatosságával, farizeizmusával, a vénség önzésével.[3]

Az antropológiai irány legjelentősebb külföldi képviselőinek sorát B. Groethuysen nevével zárhatjuk le. Groethuysen — Dilthey nyomán — a filozófiákban az embert és annak önmegismerését keresi.[4]

A magyar filozófiában is találhatunk antropológiai érdekű gondolatokat. Böhm Károly filozófiáját áthatja az a gondolat, hogy a filozófia önismeret, világképe az ember világa, mélyén az ember arculata rejtőzik. Prohászka Ottokár filozófiai műveiben oly tanításokkal találkozunk az ember kettős világáról, az öntudat és a külvilág, a benső végtelenbe-kapcsolódás és a külső, pszicho-fizikai lét porszemnyisége között feszülő dualizmusról, melyek az etikai antropológia körébe tartoznak.[5] Pauler Ákos bölcseletéből mély antropológiai tanítás hámozható ki. Az élet eszerint lényegileg sóvárgás és törekvés a szép, jó és igaz után. Ezek az örök, objektív értékek az élet szempontjából nem luxust, hanem benső léttörvényt jelentenek. Szolgálatuk teszi az igazi, teljes embert, akihez képest más ember töredékes, félbenmaradt. Az érték mindamellett merőben passzív, ideális és személy-

[2] M. Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt, 1928.

[3] Scheler: Philosophie des Lebens. Abhdl. u. Aufsätze, 1915. II. köt. 172. l.

[4] B. Groethuysen: Philosophische Anthropologie, München & Berlin, 1929.

[5] V. ö. ismertetésünkkel P. összegyűjtött filozófiai értekezéseiről. Athenaeum, 1930/III—IV.

telen: az életbe nem avatkozik bele, az emberről nem vesz tudomást, az ember sok értékes törekvésének tragikus bukását nem akadályozza meg.

*

Az antropológiai irány a bölcseletben nem ujdonság, hanem oly régi, mint maga a bölcselet. Példaképen két filozófust említünk: az újkorból Kantot és az ókori filozófus jellegzetes alakját, Sokratest.

Kant maga mondja, hogy egész gondolkodó munkáját három kérdés foglalkoztatta: mit tudhatunk? mit kell tennünk? mit remélhetünk? Mind a három kérdés az ember korlátai, lehetőségei, céljai és sorsa iránt érdeklődik. „Ha van olyan tudomány" — írja Kant — „mely az embernek valóban szükséges, úgy az a tudomány ez, amelyet én tanítok, annak a helynek megfelelő betöltéséről, melyet a teremtett világ az embernek juttat; ebből a tudományból az ember megtanulhatja, milyennek kell lennie, hogy ember legyen?"[6]

Sokratest nem a kozmosz és a természet érdekelte, hanem az ember. Gondolatait az emberek között, azokkal együtt érlelte meg. Az embereket belevonta kérdezősködéseibe. A filozófia Sokrates számára közös emberi megnyilatkozás, az embertől ered és az emberhez szól. Az embertől elszakítva, értelme hiányos. Sokrates nem írt egy sort sem, kifejezőformája a beszélgetés, melyben az ember megnyilatkozik társainak és azoknak megnyilatkozását felfogja. „Ismerd meg önmagadat" — így szól a filozófia értelme az emberhez.

„Ismerd meg önmagadat": ez a programm látszólag csak igen kis részét merítheti ki a filozófia tárgykörének. A filozófia világmagyarázat, az ember pedig — legalább is térben és időben — csak elenyészően csekély tagja a mindenségnek. Az időfeletti, objektív érvényességek, az igazság és az értékek birodalma pedig — a logikai, illetőleg az értékelméleti abszolutizmus álláspontja szerint — független minden szubjektív-emberitől, élesen elválasztandó a megismerő alanytól és annak pszichológiai folyamataitól. Ennyiben úgy látszik, a filozófia valódi területe ép azon a ponton kezdődik, ahol mindennemű antropológia végződik. Így látja a helyzetet[7] Husserl

[6] Rosenkr. XI. 241. l.

[7] A német Kant-Társaság berlini ülésén 1931. jun.-ban „Phänomenologie und Anthropologie" c. tartott előadása szerint.

is. Felfogásának éle — az igazi, vagyis a fenomenológiai módszerrel dolgozó filozófiának egy „transzcendentális redukció"-val el kell vonatkoznia nemcsak minden esetlegestől, lényegtelentől, hanem minden szubjektív-emberi elemtől is — az újabb, antropológiai fenomenológusok: Scheler és Heidegger ellen irányul.

E szélsőséges objektivizmussal szemben valamennyi filozófiai antropológiának hol lappangó, hol tudatos előfeltevése, hogy nincs teljesen objektív megismerés, az ember nem képes oly igazságokat és értékeket elgondolni, melyek valamit ugyanezen ember mivoltából ne tartalmaznának. Nincs filozófia, nincs világ- és életszemlélet anélkül, hogy az az ember, az a kor meg ne látszana benne, amelyből ered.

De feltéve azt az — antropológiailag lehetetlen — esetet, hogy az ember tökéletesen objektív ismereteket szerezhetne, ez a körülmény az antropológia számára ismét csak egyfajta emberi önmegismerést jelentene. Másfelől ugyanis az ember mivolta sem gondolható el izoláltan, minden objektív, „emberen-túli" elemtől megtisztítva. Az antropológiában ember és világ szétválasztása értelmetlen, az ember mivolta az élet- és világnézetből adódik és attól szinte meg sem különböztethető.

Épp ezért életfilozófia az antropológia. Ilyen, nem biológiai, hanem biográfiai, nem természet-, hanem szellemtudományi értelemben vett életfilozófiai tartalom van nemcsak a tudományban és a filozófiában, hanem a cselekvő, gyakorlati életben és a művészetekben is. Mindazok a megnyilatkozások, melyekkel az ember a saját életét értelmezi, jelentéssel látja el, az életfilozófia körébe tartoznak. Bizonyos fokig minden ember antropológus, gondolkodik az életről, összefoglalja élettapasztalatait, kifejezésre juttat bizonyos élethangulatokat. Minden ember megnyilatkozik önmagára és embertársaira vonatkozólag, alkot fogalmakat az életről, élethelyzetekről és történésekről, megérteni és megérttetni törekszik önmagát, megkísérli, hogy az életet összefoglalja és tagolja.[8] Amíg azonban a filozófia az élet felől az ismeretek világában kérdez, gyakorlati élet és művészet a kérdést az élményben ragadják meg.

*

[8] B. Groethuysen: Philos. Anthropologie. Bevezetés.

Dilthey megállapítása,[9] hogy az antropológia irodalma határtalanul nagyterjedelmű. Hozzátehetjük, hogy az egész irodalom az antropológia anyaga és ezenfelül tudomány, művészet, vallás és erkölcs, egyéni és történelmi élet, az egész kultúra, minden, amiben emberi élet, emberi lélek és szellem nyilvánul meg.

Ebből az okból a filozófia antropológiai feladatai is igen sokfélék.

1. Az antropológia a filozófiát, mint emberi megnyilatkozást, életformát vizsgálja. Kutatja, mi a filozófus mivolta?

2. További kérdés, hogy az egyes filozófiai rendszerekben és gondolkodóknál az embernek milyen képe és problematikája alakul ki?

3. Minden filozófiai tudományág más-más emberi életformát, az ember új oldalát tartalmazza. A metafizikai antropológia tehát az ember metafizikai állapotát, az ismeretelméleti a megismerő ember helyzetét, az esztétikai a szépség életformáját, az etikai a moralistát, a történetfilozófiai az embert a történelemben tárgyalja, stb.

A filozófiai antropológia szempontjából e diszciplinák közül különösen fontos a történetbölcselet. A valódi emberi megnyilvánulások helye a mindenségben a történelem.

A specifikus emberit a lelki élet tartalmazza, a maga individualitásában, egyszeriségében és közvetlenségében, melyhez csak a szellemtudományos megértés férhet hozzá.

A naturalisztikus elemek az emberi élet alapját alkotják, de csak utilisztikus értelemben, vagyis a merő létfenntartás, létküzdelem szempontjából. Van azonban egy más dimenzióban fekvő életalap is: az önérték és hordozója, a szellem, mely a lélek legbensőbb magva, metafizikai lételeme, a személyiség feltétele. Ez emberalatti és emberfeletti, természeti-biológiai és szellemi-metafizikai alapokra, e dualizmusra épül az emberi élet, kimeríthetetlen árnyalataival.

Az emberi, individuális-személyes élet jogosít fel arra, hogy magamat „én"-nek, embertársaimat „te"-nek, általában: embereknek nevezhessem.

A biológiai értelemben vett élőlények alkothatnak hordát, nyájat, rajt, csordát, stb., de nem alkothatnak közösséget,

[9] Werke, VII. 239.

nemzetséget, törzset, népet. Az utóbbiak ugyanis lelki-individuális élményéletet élő „én"-ek kapcsolatai. E kapcsolatok interpszichikai jellegűek: az alkotó egyének egymásban a „te"-t és az „ő"-t, a biológia-felettit, a konkrét-benső élményvilágot fedezik fel. Az emberrel és interpszichikai világával, az emberi közösségekkel és kultúrával van adva a történelem is. A történelem az emberek közös élete az időben. A történelem az emberi lélek története, lélek nélkül nincs történelem.

A történelemben — mint Dilthey észreveszi — a személyes-egyéni élet az alapvető tény. A biográfia minden történelmi tárgyalás kiindulópontja. A jelentős egyén a történelemben a legnagyobb realitás, melyben a teljes értelmű valóságot kapjuk, a valóságot belülről nézve. Az a tudomány, mely az emberi élet élményeiből, individuális megéléséből és megértéséből nyert tapasztalatokat reflexiós módszerrel összefoglalja, Dilthey szerint az antropológia.[10]

4. Végül antropológiai feladat egy filozófus számára a saját gondolkodó munkájából, bölcseléséből adódó antropológiai megismerés. Ilyen esetben a filozófus már kész eredményeit azokkal a meggondolásokkal egészítheti ki, melyek az emberre vonatkozó nem-filozófiai ismeretek filozófiai továbbgondolásából nyerhetők.

A filozófiai antropológia ismeretforrása e területen kétféle: a filozófia önmagában és az a tárgykör, melyet a filozófia vizsgál. Az ember mivoltát megismerhetjük a történelemből, irodalomból, művészetből, megmutatja a vallás és az erkölcs. A filozófia azonban szintén emberi megnyilatkozás, mely a filozófustól, az embertől el nem választható, de amely, mint történelem-, irodalom- és vallásbölcselet, esztétika és etika, az említett tárgyköröket vizsgálja. A filozófia így kettős embermegismerést zár magába: szubjektív, emberi ismeret az emberről.

Mindamellett éppen nem szükséges, hogy az antropológiai irány filozófiai relativizmushoz és szubjektivizmushoz vezessen, bár képviselőinél — elsősorban Diltheynél — van ilyen hajlam. Az abszolut igazságot azonban a szubjektív, emberi megismerés is megragadhatja, mert ami abszolut, az szubjek-

[10] Dilthey: Auffassung u. Analyse des Menschen. Schriften III. köt.

tív és objektív egyszerre. Szubjektív ismeret és objektív valóság egyaránt a logika érvénye alá tartoznak. Az ismeret szubjektív jellegének tana tehát bizonyos értelemben megfér az ismeret objektivitásának tételével.

Minden filozófia a kor filozófiája. A filozófiához hozzátartozik a konkrét élet, a történelem órája, amelyből fakadt. Ez a körülmény nem áll szükségképp ellentétben örök, minden időknek szóló igazságok fennállásával. Az igazságot minden korszak, minden filozófus más-más eszmevilággal közelíti meg, de azért minden filozófus lát valamit ugyanazokból az igazságokból. Az értelmesség, felfoghatóság, jelentés, gondoltság és gondolhatóság minden bölcselőtől a gondolattartalmaknak bizonyos közös, alapvető törzsállományát, a különböző álláspontok mélyén megfelelést, rokontermészetűséget tételez fel. Abszolut ellentmondás gondolkodás és gondolkodás között lehetetlen: ebben az esetben ugyanis egyik már nem volna gondolkodás, nem volna érthető, csak betűk és szavak jelentéstelen halmaza.

Az antropológiai irány annyira a filozófia jeleléhez tartozik, hogy végleges képe és jelentősége még nem látszik.

Egy tekintetben azonban jelentősége már is kétségtelen: a filozófiai antropológia az igazán alkalmas filozófiai alap és egységbefoglalás a szellemtudományok számára.

Dilthey eleinte a pszichológiától várta, hogy ugyanolyan alaptudományt nyernek majd benne a szellemtudományok, mint amilyen alaptudománya a természettudományoknak a matematika. Ebben a várakozásában azonban csalódott és más irányban keresett. Végső álláspontja határozottan az antropológiát jelöli meg alkalmas alaptudomány gyanánt.[11]

Dilthey gondolataiból születik mégis Spranger szellemtudományos pszichológiája. Hasonló irányban munkálkodnak Jaspers és Leisegang is. A szellemtudományos pszichológia hivatása volna, hogy alaptudományává legyen a természettudományoknak. E három tudós értékes munkásságából nem hiányoznak oly nyomok, melyek elárulják, hogy az antropológiai iránnyal egy tőről fakad. Spranger életformákat tárgyal, melyek, bizonyos eltérő alapvetést nem

[11] V. ö. Georg Misch: Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften. Kantstudien XXXI. köt. 1926.

számítva, közel járnak a tudós, az esztéta, a politikus, a gazdaság és hatalom embere, a vallásos ember és a moralista antropológiájához.[12] Jaspers a világnézetekhez tartozó embert vizsgálja.[13] Leisegang gondolkodás és kor, tehát gondolat és élet összetartozását tárja fel, mikor az elmult korok gondolkodásának megértésére törekszik.[14]

Mind a három gondolkodó közös vonása azonban — mely őket az antropológusoktól megkülönbözteti, mely ellentmond Dilthey végső álláspontjának, az antropológiai gondolkodásnak —, hogy az objektív-szellemi struktúrát teszik meg a szellemtudományos megértés alapjául, mely megelőzi az egyént és értelmében azon túl vezet. Ami az egyénben pszichikai realitás, „én"-hez kötött, az értelmet, jelentést nem az egyénből nyer, önmagában csak értelmetlen töredék. A szellemtudományos pszichológia alapja tehát nem a realitás. A megélt életet oly strukturákból érti meg, melyek ezt megelőzik.

Az antropológia ellenben a valóság talajára épül és így alkalmas alap a szellemtudományok számára, szemben a szellemtudományos pszichológiával, melyről ezt tagadnunk kell, mert e pszichológiát a valóságtól-elszakadás, az űrbenlebegés, a valóság-fölé-konstruálás veszedelme fenyegeti.

*

Az újkori kultúrát bizonyos autonomizmus jellemzi. Az egyes szellemi területek egymástól elszakadva, kritikai tisztaságra és önállóságra törekednek. Tudomány, művészet, politika, gazdasági élet, erkölcs, stb. egymástól különválik, csak önmagáért van, önmagában keres alapot és törvényt. E szétválás a kritika korának szükségszerű gyümölcse, melyből nem szabad és nem is lehet visszatérnünk a középkor kritikaelőtti, nem egyszer kritikátlan egységébe, mely naív gondtalansággal oldott meg filozófiai problémákat teológiai, jogit erkölcsi, politikait vallásos alapon, történelmit költészettel, stb.[15] Viszont kétségtelen, hogy az egyes területek autonómiája szétdaraboltságra vezetett, melyből az egység — és így a kultúrterületek mélyén mindig egységes ember és élet is —

[12] Spranger: Lebensformen, Halle, 1921.
[13] Psychologie der Weltanschauungen. 1922.
[14] Denkformen, 1928.
[15] V. ö. Guardini: Der Gegensatz. Mainz, 1925. 14. l.

hiányzik. A kultúra új, kritikai egységére törekszik az antropológia, mely az autonóm területek önállóságát meghagyva, megkeresi ezek mélyén a kapcsolatot valamennyi forma közös forrásával: az élettel és az emberrel.

A magyar történelemben, irodalomban, művészetben, stb., a magyar lélek élményekben és tettekben, magában az életben érti meg és fejezi ki önmagát. A magyar élet itt önmagában nyilatkozik meg. Ha a filozófia Dilthey-féle irányát, az antropológiát sikerülne átplántálni a magyar gondolkodás talajába és az itt nem maradna üvegházi növény, úgy a magyar élet, a magyar ember megismerhetné önmagát. Nemcsak élményeiben nyilatkoznék meg önmaga számára, hanem öntudatra is ébredne az élményeket reflexió tárgyává tevő, egészet és áttekintést adó filozófiai ismeretekben.

Noszlopi László.

KRITIKAI SZEMLE

Farkas Gyula: „A fiatal Magyarország" kora. Budapest, Magyar Szemle Társ. 1932. 8°. 318 l.

AZ A SZÉLESKÖRŰ KRITIKAI MOZGALOM, melyet Farkas Gyula legutóbbi műve, a Magyar romantika kiváltott, sok részletkérdésre fényt derített, de a leglényegesebb kérdésről: az új szemlélet mibenlétéről, elvi alapjairól alig mondott többet általánosságoknál. Mit mondok pl. egy könyv újszerűségéről, ha a kor vágyainak szabad fellélegzését ünneplem benn, vagy ha a hagyományos, kipróbált szemlélet sutbavetését lobbantom szerzője szemére? Közelebb jutok-e a szellemtörténeti jelleghez, ha az összefoglalás bátorságát dícsérem, vagy ha elméleti elgondolások kényszerzubbonyától féltem az élet összetett gazdagságát? Tisztáztam-e a tájszemlélet használhatóságát, ha akár az irodalom tényein alapulónak nevezem, akár egy idegen elmélet szellemes alkalmazásának? Pedig Farkas könyvének alapvető jelentősége, hogy szellemtörténeti mozgalmainknak csaknem minden problémáját megbolygatja s folytonos módszertani meggondolásokra késztet.

A kritika tanácstalanságára maga Farkas is okot adott. Bár könyve végén felsorolta előzőit, mégis úgy látszott, mintha túlságos fontosságot tulajdonított volna módszere eredetiségének. Legfőbb célját, a vezérgondolatok, „a racionális vonalak" kiemelésében látta s talán nagyon is elhanyagolta az átmeneteket. Stílusában volt valami merevség s árnyalatlanság, hiányzott belőle a jelzőknek az a finom művészete, a részleteknek az a halk szimbolikája, mely a logikai rend palánkjai mögé átmenti az élet változó színeit. S mindezeken túl, Farkas munkáját valóban inkább a friss kutató s alkotó ösztön vezette, mint átgondolt módszertani alapvetés s határozott, öntudatosított vezérelvek. Művében pl. a huszas évek magyar irodalmi életét, tehát egy kollektív, sajátosan magyar szellemi folyamat menetét ábrázolja s címéül mégis a romantika stiltörténeti és nemzetközi motivumokkal átszőtt fogalmát választotta. Az ilyen ellentétes elemek fel nem oldott belső feszültsége bizonnyal több zavart okozott műve megítélése körül, mint a szemlélet merész újszerűsége s bizonyos mértékű merevsége.

Farkas maga is érezte határozottabb útmutatás szükségét; „Táj- és nemzedékszemlélet...“ című cikkében (Min. X. 1—4. sz.) kifejti módszerének egy-két alapvető kérdését; új könyve pedig határozott lépést jelent a módszerbeli öntudatosodás felé: tisztábban látja helyét, célját s határait, rugalmasabbá tette eszközeit, egyneműbbé a felrajzolt képet. Műve középpontjába most a nemzedék-gondolatot állította, utalva arra, hogy módszere sem a tájszemléletben, sem a nemzedékszemléletben nem gyökerezik. Táj-, és nemzedékgondolat: az irodalmi élet folyamának csupán másodlagos, korhoz kötött jelenségei, mögöttük az irodalmi élet egységes szemlélete húzódik meg.

A következőkben megkíséreljük ez irodalomszemlélet jellegét meghatározni, alkalmazását megfigyelni s módszertani következményeit levonni.

*

Farkas irodalomszemléletét öt alapvető mozzanat határozza meg. Az első tudományunk legkorszerűbb s legtöbbet hangoztatott törekvése: a jelenségek elszigetelt szemléletétől eljutni összefüggéseik, közös jellegük felmutatásához, az elemzéstől az összefoglaláshoz. Összefoglaló szempont azonban sok kínálkozik s ki dönti el, melyik az igazi? Minden olyan szemlélet tehát, mely ad valamit arra, hogy fogalmi rendjét az élet valóságába gyökereztesse, szükségképpen visszatér az irodalom legelsődlegesebb funkcióihoz, az irodalom sokrétű életfolyamatának azon rétegéhez, melyben író és mű még szorosan összefonódik a tápláló chaosszal: az élettel s itt keresi az összetartó közös elv előfeltételeit. E, második, biológikus-mozzanathoz járul Farkas elsőrangú fogékonysága az emberi közösségek megnyilatkozásai iránt. Összefoglaló szemléletének alapjait tehát nem az alkotáslélektan területein keresi, hanem az irodalmi élet kollektív megmozdulásaiban. Nem a fák érdeklik, hanem a táj, amelyben állanak, nem az írók, hanem közösségük, nem a művek, hanem az áram, amely hordozza és áthatja őket, nem a végső értékek egysége, hanem az irodalmi élet változó, korhoz, földhöz, emberhez kötött mozgalmassága. E három mozzanat mintegy megjelöli a szemlélet támaszpontjait, határait; a kép mozgalmasságát, a negyedik: Farkas dinamikus történetszemlélete biztosítja: az irodalom fejlődése nem a korallsziget nyugodt, homogén s ön-

magából épülő rétegeződése, hanem örök harc s kiegyenlítődés. Farkas nem a hegeli Szellem dialektikáját keresi a történetfolyamban, hanem emberi közösségek küzdelmét. De a harc mégsem a falka, a vak tömeg harca a vak tömeggel: s ez Farkas szemléletének ötödik: szellemtörténeti mozzanata. A közösségek az életben gyökereznek, az élet vak erői is hatnak bennük, de öntudatuk tisztuló tartalma és végső egysége szellemi lényeg: harcaik élményeikben gyökerező, összetartó s szétsugárzó szellemi szuggesztiók jegyében folynak le.

Farkas irodalomfelfogása tehát, jóllehet az irodalmi élet legagyagosabb alaprétegére támaszkodik, lényegében szellemtörténeti jellegű: az irodalmi életet úgy mutatja be, mint az életben gyökerező, de végső fokon egy-egy szellemi világkép jegyében álló közösségek folyton megújuló küzdelmét, kiegyezését, felbomlását.

„Az első kérdés, amit valamely kor szellemi életének vizsgálatánál fel kell vetnünk, hogy vajjon látunk-e az írók és olvasók egyetemében oly csoportosulást, mely törvényszerűséget sejttet s mely magában a korban tudatos differenciáló tényező". E csoportosulások előfeltételeit a történelmi folyamat szándéktalanul és tervszerűtlenül is ható, közösségeket formáló erői: a táj, a faj, a társadalom elhatározó befolyásai, felekezeti, politikai, világnézeti áramlatok, a közös származás, hasonló nevelés s az egyező érdekek vonzásai teremtik meg. A sokrétegű történetfolyam ezen alakuló, az egyesülés és bomlás ezer lehetőségét rejtegető alaprétegéből időről időre kiemelkedik egy-egy határozott közösségi élmény, a csoportok tagjaiban közösségi öntudattá erősödik, kristályosodási ponttá válik, magában egyesíti a rejtetten munkáló egyéb törekvéseket s mint valami középponti energiaforrás, átsugározza s bizonyos mértékig hatásának rendjébe illeszti a körülötte hullámzó életet.

Farkas irodalomtörténeti módszerében ehhez képest egész tisztán megkülönböztethető a történetírói érdeklődésnek négy iránya. Az első az irodalmi élet alaprétegében lefolyó mozgalmakat vizsgálja, a második az iránytszabó csoportosulásokat keresi, a harmadik a kollektív vezérgondolat öntudatosodását, jellegének kiformálódását fedi el, a negyedik e vezérgondolat kisugárzását, harcait és elmúlását követi nyomon.

Farkas szellemtörténetinek nevezi módszerét s valóban szellemtörténetet ír. De a szellemtörténetnek két útja van. Örök kettősség ez: az indukció s dedukció, a realista és idealista elv szembeállítása csak az irányokat jelezheti. Goethe és Schiller híres beszélgetése az ideáról ma is aktuális. Van olyan szellemtörténész, aki a szellem időtlen érvényű törvényeit, a magát egyre teljesebben megvalósító világtudat fejlődését keresi a történelemben. Farkas nem hegeliánus, fogékonysága, lelki alkata inkább a másik útra vezeti. Érzi — tán túlságosan is — a történelmi jelenségek egyszeriségét, a szellemi mozgalmak földies gyökérzetét: a szüntelen változótól, a vak anyagtól indul, hogy utat találjon a szellem tisztult öntudata s életet formáló törvényei felé.

Ebből az alapvető beállítottságból folynak módszerének azon tulajdonságai, amelyeket legtöbbre értékel. A mindenkori emberi valóságokba gyökerezik, tehát képes felderíteni a magyar irodalom sajátos, önelvű fejlődését. Rendszerező szempontjait a kor tudatában keresi, kényszerül tehát kilépni saját kora szemléleti formáiból, hogy erőszakot ne tegyen a történelmen. Regionális előfeltételekből indul ugyan ki, de a szellem síkjában eljut az európai kultúra szabad térségére s a magyarság szellemi küzdelmének meg tudja adni az általános emberi szellem mély távlatát.

*

A fiatal Magyarország kora szerves folytatása a magyar romantikának. Farkas meggyőzően mutatja be a félszázad mozgalmainak belső összefüggését. Az irodalmi felújulás két áramlata: a dunántúli tájhoz és katolikus művelődéshez kötött: hagyományos s a tiszai, protestáns jellegű: külföldies áramlat a huszas évek végére Pest egységesítő légkörében egybeolvadt. A harmincas, negyvenes évek patriarchális formák közt élő, családi kapcsokkal átszőtt, céhszerű kereteket nyert irodalmi életében már nem táji, felekezeti élmények jegyében fejti ki hatását a kor társuló ösztöne: az új előfeltételekből a nemzedék-gondolat nő ki mint közösségeket alkotó szellemi szuggesztió. Farkas három nemzedéknek — körülbelül azonos időben született, hasonlóan fejlődött, közös célra szövetkezett, egyidőben feltűnt, nemzedéki öntudattal rendelkező csoportnak — kristályosodását figyeli meg e két évtizedben.

A legidősebbek a romantikusok: Kisfaludy Károly, majd a triumvirátus: Vörösmarty, Toldy, Bajza köre. Nagyrészük fölbirtokos családból származik, még ezer szál fűzi a birtokhoz, de már tollával, hivatalával keresi kenyerét. Nemzeti missziógondolatuk lényegében az elidegenedett rétegek visszamagyarosítását célozza. Nemzedéki összetartozásuk az „öregek": Kazinczy kortásai ellen viselt harcaikban öntudatosodik. A harmincas években, az Atheneumban, állnak hatalmuk tetőpontján, aztán felbomlik egységük és az ifjúság vezetők nélkül marad.

A második nemzedék sokkal összetettebb: az új magyar értelmiségi középosztály vegyületét mutatja: főrangú, nemesi, polgári s paraszti származásúakat, visszamagyarított és tősgyökeres magyarokat s a beolvadó nemzetiségekből származottakat, Magyarország csaknem minden tájának képviselőit egyesíti magában. Farkas két ellentétes csoportot különböztet meg soraiban. Első „nemesi" csoportja az 1832—36-os országgyűlés ifjúsága; vezéregyéniségei: Eötvös, Szalay, Pulszky, Erdélyi, Kuthy. Külföldet járt tagjai inkább politikai, mint irodalmi vezérségre törnek, széleskörű műveltségük birtokában inkább fentről, az elmélet távolságából nézik az irodalmi életet. Széchenyi illuziótlan türelmével a nemzetiségi kérdést. Magatartásuk megegyezik a Remény körének erdélyi csoportjáéval, mely Kemény személyében csakhamar össze is olvad velük. Tagjai harc nélkül foglalják el az irodalmi élet kimagasló helyeit, a másik csoport a kerítésen kívül marad. Nemzetiségi öntudata talán a leghangosabb: mintegy harci Jézus-Máriává erősödik abban a küzdelemben, melyet a romantikusokkal folytat a hatalom birtokáért. A tisztán tollukból élőknek, a divatlapok íróinak nem mindig tiszta fegyverekkel küzdő vegyes tábora ez: Csathó, Vajda P., Garay, Frankenburg köre: a magyar irodalmi zsurnalizmus első fecskéi, a fővárosi öntudat első hordozói, a nemzetiségi torzsalkodások első parittyásai.

Ezekkel találják szemben magukat a legfiatalabbak, midőn a negyvenes évek elején felemelik fejüket. Ez új nemzedék csaknem minden tagja magyar származású; a meginduló nemzetiségi mozgalmak leszakítják az asszimilálódókat. Közösségi élményeik korán, az egymással szoros kapcsolatban élő protestáns iskolák önképzőköreiben, kialakulnak.

A legidősebbek szeretettel fogadják őket, a második nemzedéknek is csak zsurnalista szárnyával kerülnek ellentétbe. Harcaik közben nyilvánvalóvá lesz belső tagozódásuk: a dunántúli, katholikus papi környezetből származó írók különválnak: a „Honderü" s az „Őrangyal" körül kialakul a nemzeti irodalomtól elkülönülő magyar katholikus irodalom; a liberális-radikális csoport összetartozását pedig öntudatossá teszi a Tizek társaságának (Petőfi, Pákh, Kerényi, Jókai, Lisznyay, Tompa, Bérczy, Pálffy, Degré, Obernyik) megalakulása. Az ifjúság rövid harc után, melyben megnyilatkozik túlhabzó féktelensége, de jellemszilárdsága is, átveszi a folyóiratokban az uralmat. Elhatárolja magát a nemzetiségektől, de kiterjeszti aktivitását a tájban és társadalomban osztatlan egész magyarságra.

Igy mutatja be Farkas e két évtized magyar irodalmi életének csoportjait. E csoportosulások azonban nem csak az élet küzdelmében kialakult arcvonalak, hanem egy organikusan növekedő, a fejlődés sajátos belső törvényeit is követő szellemi folyamat hordozói. A továbbiakban tehát visszahúzódik a nemzedékgondolat, csak az egyre más változatban visszatérő téma szerepét veszi át. Egyes fázisait rögzíti annak a nagy szellemi folyamatnak, melyet Farkas a magyarság új honfoglalásának, a magyar lélek öntudatosodásának, elmélyülésének s hódításának nevez. A kor eszmevilágára vonatkozó fejtegetései ehhez képest két főrészre oszlanak: először a magyar szellem belső terének kiépülését tárgyalja, azután ez öntudatosodó szellem küzdelmét és elhelyezkedését az európai művelődés világában.

A kor nemzeti költészetének alaphangját Vörösmarty és Széchenyi adja meg. Vörösmarty s a romantika a nemzetfelrázás vágyában, de még távol a napi politikától, a régi nemesi nemzetségek dicsőségét festi a történeti folytatódás élő tudatával. A jelent valami borongó, kétségbeeséssé fokozódó passzivitással szemléli, költői magatartása a személyét elrejtő emelkedett léleké, aki a nemes emberiség tükröződését keresi a nemzeti multban is. Széchenyi elfordul a multtól, a jelen keserű önismeretéből a jövő hősi alkotásaira tereli a figyelmet. A második nemzedék már e tettvágy jegyében él: a mult legfeljebb exotikus vagy misztikus háttérré változik, a nemes emberiség élménye helyt ad a Szabadság s Nemzetiség nem

egyszer exaltált kultuszának, felbontván a vallási és nemzeti érzés régi összhangját; az irodalom lassanként teljesen a politikai csaták kísérőjévé válik. (A két szélsőség közt az úgynevezett nemesi csoport mutatja az átmenetet.) A nemzeti s vallásos világnézet végső radikalizálódását a legifjabb nemzedék jelenti. Történelem- s jelenszemlélete egészen forradalmi, túljár már Kossuthon is, a nemzet szabadságától a világszabadságig jutott. Minthogy azonban végletes politikai hitvallását a cenzura miatt nem önthette formába, „költői ösztöne emberibb s mélyebb témákat keresett, melyek nem a korról s a kornak szóltak."

A nemzeti szellem aktivizálásával és radikalizálásával együtt jár realizálódása is: az irodalom az élet felé fordul. A harcos tettvágyban égő szellem felkutatja s átsugározza a hallgató magyarság széles rétegeit. Az irodalom a maga módján állást foglal a magyar társadalom minden rétegével szemben: torzít vagy idealizál, de mindenképen gyökeret ver a magyar valóságokban. Kisugárzik az ország minden tájára, felfedezi s magyar lélekkel tölti meg Pestet, a Dunántúlt, az Alföldet, a Felvidéket s Erdélyt. Mindinkább felszabadítja az ember nemes és tiszta őszinteségét s a nemzetin túlnőve a világirodalom önállósult tagjává válik.

Ez önállósulás azon hosszú küzdelem eredménye, melyet e két évtized forrongó magyar szelleme vívott az európai szellem befolyásaival. E folyamat a három nemzedékben a fejlődés más és más fázisát mutatja. A harmincas évekig Bécs szűri át az európai szellem minden áramát. A második nemzedék előtt megnyilnak Európa fővárosai, európai műveltségre tesz szert, mielőtt még belekapcsolódnék a magyar reformmozgalomba. A legifjabb nemzedék az európaiság végleges lázában él, élményei azonban — minthogy nem utazhatik, — elsősorban könyvvélemények s nem mossák el nevelésében gyökerező erős magyarságát.

Az európai szellem betörését négy áramban követi Farkas. Bécs és Budapest viszonya jelképezi az osztrák hatást, mely a hasonló társadalmi képen túl az irodalmi élet felületi jelenségeiben (Posse, életkép, Almanachok) s az osztrák romantika mélyebb hatásában nyilatkozik, a negyvenes években azonban teljesen visszaszorul. A német klasszika és romantika inkább elméleteikkel hatnak, igazi, életet formáló befolyást

csak a Jungdeutschland gyakorol; ez is elsősorban a politikai felfogás terén s azáltal, hogy a francia mozgalmakra tereli a figyelmet. A francia romantika hatása kettős: a tömegirodalom szellemességét s hatásos dekorációit utánozza, az ifjú nemzedék belőle meríti politikai hitvallását. Míg az osztrák, német s a francia befolyás politikai, illetőleg ízlésbeli visszahatást vált ki, az angol szellem nem talál ellenkezésre, minthogy nem veszélyezteti a magyar irodalom önállósulását.

Ennek teljessé válását a tiszta irodalmiság felé vezető úton követi Farkas: a magyar irodalom önálló tagja lesz a világirodalomnak, midőn elveszti irányzatosságát s eljut „a népi-nemzetin át a tiszta irodalmiság követelményéig, mely magában foglalja az érzés s gondolat általános emberi és a művészi forma nemzetien egyéni jellegét."

Ezek Farkas könyvének alapvonalai s főbb kérdései. Összefoglaló szempontjainak újszerűsége első pillanatra világos s aki elfogultság nélkül olvassa könyvét, a szemlélet termékenységének is lépten-nyomon tanúja lehet. Elég a katolikus irodalom kiválásának, a nemzetiségi mozgalmak irodalmi visszahatásának, a protestáns iskolai önképzőkörök fejlődéstörténeti szerepének bemutatására utalnunk. Rendszerébe felvette a részletkutatás minden elérhető s számára lényeges elemét, elsőrangú érdeme mégis, hogy ismét visszatért az irodalmi élet eredeti tényeihez. Uj könyve sokkal árnyaltabb a réginél, a kor irodalomtörténetének ismerője a részletkérdésekben is sok újat talál. Alig ismert írók adatai, a társadalmi változások apró mozzanatai, Petőfi újszerű motivumainak előzményei... a sort hosszan folytathatnók.

De legyen szabad — e területet a részletek kritikusára bízva — alapkérdésünkre visszatérnünk: mik az új szemlélet előfeltételei és következményei? Az alkalom nem engedi, hogy a problémákat a maguk egészében kifejtsük; inkább irányukra s belső összefüggéseikre kívánunk utalni.

*

Farkas egy alapvonalaiban egységes szellemi világkép kifejeződését keresi az irodalomban, történetét szervesen összefüggő folyamatként ábrázolja. E folyamat hordozói emberi közösségek, melyeknek csoportjai egy koronként változó vezérgondolat jegyében egyesülnek. E vezérgondolat mutatja

meg a kor életének látszólagos zavarában a belső rendet: a csoportosulás törvényszerűségét. A szemlélet alapkérdése tehát: megfogható-e e vezérgondolat s mi a jellege? Farkas a kor tudatában keresi a hozzávezető utat: ami a közösségeket összeköti, kell, hogy tudatos legyen. De tudatosodnak-e a legmélyebb hatóerők? S mily gondolat nem fordul meg s nem fejeződik ki egy kor tudatának szimultán zavarában? Melyik kijelentést tartsam jellemzőnek, azt-e, amelyik legnagyobb számban mutatható ki, vagy amelyiket a hivatalosság képvisel? Miből táplálkozik e vezérgondolat s áthatja-e a kor egész világát? Tudományunk egyik legnehezebb kérdéscsoportja ez: mintegy a szellemtörténet szövegkritikája. A statisztika itt nem segít, a „nagy számok törvényei" keveset mondanak a szellemi fejlődés erőjátékáról.

Farkas ösztönös biztonsággal a gondolat dinamikája felől közelítette meg a problémát: jellemző az, ami a leghatékonyabb. A történelmi távlatot hívta segítségül: a győzelemből következtet a küzdők erőviszonyaira. A rejtetten, a lehetőségekben élő gondolatok közül azt emelte ki, amelyik abban a korban a legtöbb közösséget formáló erőt gyüjtötte magában, amelyik a legtöbb organikus előfeltétellel (pl. az önképzőkörök élete) a legnagyobb korszerűséggel (a kor patriarkális formái s társuló ösztöne) rendelkezett és amelyiknek ereje oly átütő volt, hogy egy ponton (a legifjabb nemzedékben) öntudatosodva, képes volt az ellentétes pólusokat is saját jellege szerint formálni. A táj- s nemzedékgondolat tehát nem valami változatlan, az egész irodalom fejlődésében megnyilatkozó idea: minthogy az irodalom közösségi funkciói, a csoportosulások előfeltételei koronként változnak, az egyes korok más és más vezérgondolat jegyében rendeződnek. Nem is módszertani séma, mely hasonló korokra azonos értelemben volna alkalmazható: szervesen fejlődik, tehát táj, nép, s kor szerint más és más szinezetű (más az Ifjú Magyarország, a Jungdeutschland s a Harmincévesek nemzedék-jellege). Nem fejezi ki a kor szellemének legmélyebb értelmét, csupán hordozóinak belső tagozódását jelzi. Nem válik tudatossá a kor minden tagjában: az ösztönök mély rétegéből csak egyes pontokon bukik fel a világos felszínre. Dinamikája nem mutat túl korán: abban hat, mintegy polarizálva annak széthúzó erőit.

Farkas érzéke a szervezkedések iránt, biztos ösztöne,

mellyel kitapintja a közös mozgalmak emberi és földies gyökérzetét, ezen a téren ad legegyneműbb képet. Következetesnek és teljesnek hat, anélkül, hogy elvesztené életszerűségét. Félreismerné azonban módszerét, aki e vezérgondolatokban elsődleges, az egész irodalmat meghatározó elveket látna. A csoportosulások vizsgálata csak átmenet a lényeg felé: az építők felsorakozása, a terep s az alapok csak előfeltételei az épülő háznak.

Az irodalom funkciója, ha nem csupán könyvek összegeként, nem csak egyéni ügy gyanánt, hanem a közös-emberi életfolyamat szerves részeként fogjuk fel, három irányú. Mint anyaga, a nyelv: gondolat is, forma is. Egyéni és közös élmények kifejezője és tudatosítója, a szellemi vezér hathatós fegyvere, szellemi tartalmak, eszmék edénye, de ugyanily mértékben az élet nyers anyagát megtisztító, jelképpé fokozó vagy a Szép látszatában feloldó erőknek: egyéni formaművészetnek vagy közös ízlésnek megnyilatkozása is. Legmélyebb lényegében mégis életmagyarázat: végső emberi dolgok jellegének, érvényességének s összefüggésének felmutatója.

Farkas irodalomszemlélete kollektív-eszmetörténeti jellegű. A XIX. sz. első felének irodalmában a magyar nemzeti szellem ébredésének, kifejlődésének, szétsugárzásának s önállósulásának folyamatát kíséri nyomon. Tárgya „nem a tiszta irodalmiság, hanem a szellemi életnek azok a tényezői, amelyektől az irodalom maga el nem választható." E kör határait alig lépi át. Jellemző például az a mód, ahogy az írókat bemutatja: nem emberi, vagy művészi lényegüket keresi, hanem közéleti ténykedésükre utal. „Czuczor, a bátorszavú bencés szerzetes, aki élete elkésett főművén, a Hunyadiak époszán dolgozik, míg közben Toldy kiadja összegyűjtött munkáit. Ellenségeinek intrikái 1837-ben száműzik Pestről hét esztendőre, de álnéven írt költeményeivel továbbra is a triumvirátus harcos társa marad." Ez a mind tudatosabb elhatárolódás a könyv egyneműségének egyik előfeltétele, a másik az, hogy Farkas az irodalmat hordozó közösség alatt lényegében csak az írók szűkebb köztársaságát érti. Ez a kétirányú *elhatárolás* az, ami az alapszemléletből folyó következmények végiggondolására késztet.

Megállhat-e a kollektív szemlélet az írói köztársaság határainál? Ezek a határok megvan-

nak s köztük bizonyos fokig autonóm élet folyik, de független-e ez a nagyközönség befolyásától, jelentkezzék ez akár tényleges kapcsolatok, akár elzárkózás, elszigetelődés formájában. Az irodalmi szellem főárama valóban a céhen belül alakul, de nem jut-e el a partokon túlra is, hogy ott hasson és elenyésszék? Farkas maga is érzi e kiterjesztés szükségét, fel is fejti az írók s közönségük összefüggésének egy-két szálát. Nagyon értékes például, amit az önképzőkörök s kaszinók közönségképző hatásáról, vagy amit a pesti polgárság irodalmi igényeinek befolyásáról mond. De ezek inkább véletlenül, könyve sodrában felvetődött kérdések. A közönség problémája előtt mintha megtorpanna biztos ösztöne, apró ellentmondások csúsznak tolla alá. Érdeme viszont, hogy ezen, elméletileg s gyakorlatilag a kezdet kezdetén álló kutatási terület nem egy problémája felé követhető útmutatást nyújt.

A második kérdés: valóban éles határokkal különül-e el a tiszta irodalom és az általános emberi jelleg a korszerű, közös eszmevilágtól? Csak az ideológia gyökeredzik-e a közösségben, vagy a másik két elv kollektiv távlatát is megtalálhatom anélkül, hogy sajátos jellegüket feloldanám a társadalmat mozgató életerők játékában?

A kollektív-eszmetörténet képviselői idegenkednek e területektől. Megkerülik a problémát, mint Farkas is, ilyen keveset mondó kitekintésekkel: „Az irodalmi művekkel való foglalkozás rávezet bennünket a kor irodalmának legbensőbb értelmére" vagy „Az egyetemes nemzeti irodalomban ... egy jobb sorsra érdemes faj nemes arculata tükröződik örök emberi érvényességével". Ha pedig vizsgálódásuk e tájakon halad át, hajlandók stílust és emberi jelleget az általános szellemi áramlatban elmeríteni, mint Farkas is, midőn célja szolgálatában kollektív műfajnak tekinti a regényt s közös „életkorjelenségnek" a „Felhők" mély pesszimizmusát. Ezzel szemben az irodalmi formáknak, az irodalom alakiságainak éppúgy, mint az általános emberinek megvan a maga jellegzetes világa, melynek mozgalmai e világok sajátos törvényszerűségei szerint folynak le.

E látszólagos ellentét feloldásának megvan a lehetősége. Az általános emberi jelleg embervoltunk közös élményeiből táplálkozik és az egyének végtelen változataiban valósul meg.

Viszont minden kor s közösség végső fokon az általános érvényű emberi ethos felé törekszik. Ugyanígy megvan minden stílus kollektív gyökérzete: az elvek a megvalósulás ezer lehetőségében nyilatkoznak meg. Viszont minden kor ízlése határozott arculatot nyer s egy időtlen értékrendszer felé mutat. A Farkas könyveiben felidézett félszázad legmélyebb törekvése bizonnyal az, hogy az újraszülető nemzetnek határozott erkölcsi emberideált adhasson s a magyarság jellegének ez új átélését mulhatatlan formába öntse: az ethnikumot etikummá, az alkotó ösztönt sugárzó formává nemesítse.

Ezen a ponton jutunk a szellemtörténet legsúlyosabb kérdéséhez: az aktualitás és maradandóság, a korszerűség és időfeletti érvényesség viszonyának: az értékeknek problémájához. Farkas könyvében a modern történetíró értékfelfogása tükröződik. Tisztában van a történeti jelenségek viszonylagos értékével, azzal, hogy minden korra csak saját értékrendszere alkalmazható: „nemigen beszélhetünk ma haladásról, hanem inkább csak fejlődésről, ami változást, de nem értéknövekedést jelent." E felfogás semmiképpen sem jelenti a végső értékek feladását. A moralista máshonnan indul s más cél felé halad; a történetíró értékei fejlődéstörténetiek: a kort magyarázzák s nem mutatnak túl rajta. Igazságosak a korral szemben, de nem mérik legmélyebb értelmét. Ez használhatóságuk alapja s egyben határa is.

Ezzel szemben minden emberi aktivitás öntudata legmélyén önmagán túlra mutat, minden élet az erők örök folytonosságába akar kapcsolódni, az időtlen lényegek felé törekszik, hogy önmaga legtisztább jellegét megvalósítsa, formába öntse s legyőzze az elmúlást. „Denn keine Zeit und keine Macht zerstückelt geprägte Form, die lebend sich entwickelt." Itt, a végső, az örökkévalóság felé mutató törekvésekben foghatók meg tán a történelmi folyamatból szervesen kinövő értékek. Itt illeszkedik az egyszeri történelmi helyzetben, szűkkörű magánosságában megvalósult humánum az élet általános jelentőségének távlatába.

Lehetséges-e az eszmei, formai, humánus s értékkutató szempont kiegyensúlyozása egy egységes irodalomszemléletben? Elméletileg minden körülmények között. A módszertani szempontok azonban csak útmutatásul szolgálhatnak, a gyakorlati megvalósítás az összefoglaló látás képességén s még

inkább az ábrázolás erején és művészetén fordul meg. A szintézis tárgyi előfeltételei mindenesetre megvannak. Csak egy jelenségre kívánunk utalni: az egyes korok emberideáljának fenoménjére. Ennek kialakításában együttműködik a kor mozgalmas eszmevilága, erkölcsi intuiciói, az életet maradandóvá formáló erői s a halhatatlanság felé törő értékvágya.

*

Farkas nem adja a harmincas-negyvenes évek irodalmának teljes képét. Egyirányú figyelme azonban annál élesebben mutatja a jelenségeket: a részletekben is rengeteg eredeti megfigyelést nyujt. Főereje s főbüszkesége mégis az összefoglalás. Összefoglalása egyszempontú, de e szempont következetes végigvitele többet jelent, mint szervesen össze nem kapcsolt szempontok vegyítése a teljesség látszatának érdekében. A végső összefüggést csak akkor ismerhetem fel, ha tagjai mibenlétét világosan látom.

A szellemi mozgalmak közül, úgy látszik, szive szerint legmélyebben a nemzeti gondolat lényege és sorsa érdekli. Álláspontja e kényes kérdésben rendkívül tárgyilagos. Távol áll mind a tipikusan balkáni módtól: Európát ölteni magunkra ott is, ahol csupán szellemének egy-egy késett hulláma simul ki, mind a nemzeti gőg elfogultságától, mely függetlenséget hangsúlyoz, azért, mert ebben látja a nemzeti szellem legfőbb értékét. Fogékonysága, objektivitása s vonzalmai azt mutatják, hogy tőle kell várnunk a magyar nemzeti gondolat kialakulásának és sorsának történetét. A nemzeti gondolat katasztrófájának idején ez volna legkorszerűbb feladata, e ponton tudna legtöbbet mondani tépett és vergődő kora számára a nép és táj időtlen lényegéről.

Keresztury Dezső.

TUDOMÁNYOS IRODALOM

Magyary Zoltán
A magyar tudományos nagyüzem megszervezése. Nyolc év a magyar tudományos élet kormányzatában. Tudományos Gyüjtemény 106. Danubia, Pécs, 1931. 8-r. 233 l.

Hóman Bálint
Külpolitikai irányok a magyar történetben. Különlenyomat a Budapesti Szemle 221. kötetéből. Budapest, 1931. 8-r. 28 l.

Holub József
Még egyszer és utoljára a leánynegyedről. Különlenyomat a Turul 1931. XLV. kötetéből. 89—93. ll.

Josef Fitz
Ungarische Buchdrucker des XV. Jahrhunderts im Auslande. Sonderabzug aus dem Gutenberg-Jahrbuch 1931. 109—121. ll.

Jakubovich Emil
Honfoglalási hősi énekeink előadásformájához. Különlenyomat a Magyar Nyelv XXVII. évfolyamából. 1931. 14 l.

Joó Tibor
Jegyzetek Hegel történetfilozófiájáról. Különlenyomat a Protestáns Szemle 1931. decemberi számából. 12 l.

Schmidt Ferenc
A kísérleti lélektan szerepe a nevelési tanácsadásoknál. Különlenyomat a Szülők Lapja 1931. évi 2. számából. 11 l.

Richard Huss
Nordsiebenbürgische Sprichwörter. Auszug aus dem Jahrbuch 1930 der Luxemburgischen Sprachgesellschaft. 33—53. ll.

Huszti József
Janus Pannonius. Janus Pannonius-Társaság, Pécs, 1931. 8-r. XV + 448 l.

Báró Hatvany Bertalan
Ázsia és a nacionalizmus. Cobden-Könyvtár 59. szám. Budapest, év n. 8-r. 48 l.

Krompecher Bertalan
Jankovich Miklós irodalmi törekvései. Budapest, Eggenberger, 1931. 8-r. 58 l.

Marót Károly
A görög föld istenei. A Széphalom 1930. 10—12. számából. 8 l.

Sulica Szilárd
Román színjátszás. Különlenyomat a Színészeti Lexikonból. Budapest, 1931. 8-r. 11 l.

Ábrányi Tibor
A francia szimbolizmus lírai formái. Bibliothèque de l'Institut Français à l'Université de Budapest 18. 1930. 8-r. 71 l.

Voinovich Géza
Arany János életrajza 1849—1860. Budapest, M. T. Akadémia, 1931. 8-r. 416 l.

J. Moravcsik
Bulletin Hongrois. Extrait de Byzantion, tome VI, fasc. II. (Bruxelles, 1931.) 657—702. ll.

Magyary Zoltán
A magyar közigazgatás gazdaságosságának és eredményességének biztosítása. Athenaeum, Budapest, 1931. 8-r. 30 l.

Négyesy László
Kazinczy pályája. M. T. Akadémia, Budapest, 1931. 8-r. 170 l.

Magyary Zoltán
Ungarische Kulturstätten. — Foyers intellectuels en Hongrie. — Hungarian educational institutions. — Centri di cultura in Ungheria. Szerkesztette —. Typographia Regiae Universitatis, Budapest, év n. (1931.) 8-r. 192 l.

Joó Tibor
A történetfilozófia feladata és Ernst Troeltsch elmélete. Acta litterarum ac scientiarum, reg. universitatis hung. Francisco-Josephinae Tom. IV. Fasc. 1. Szeged, 1931. 8-r. 107 l.

Magyar legendarium
Fordította Tormay Cecilia. Könyvbarátok Szövetsége Budapest, év n. (1931.) 8-r. 134 l.

Tóth Ferenc
A németség elterjedése és településformái Dunántúlon. Specimina dissertationum facultatis philosophicae reg. Hung. Universitatis Quinqueecclesiensis 27. 1931. 8-r. 61 l.

Ferenczi Miklós
Az erdélyi magyar irodalom bibliográfiája. 1930. év. Erdélyi Tudományos Füzetek 38. sz. Cluj-Kolozsvár, 1931. 8-r. 19 l.

Schöner Magda
Erdélyi János élete és művei. Budapest, 1931. 8-r. 111 l.

Vosáhlo F. Lipót
Mosonmegyei német lakodalmas szokások. Dombóvár, 1931. 8-r. 100 l.

C. H. Becker
Das Erbe der Antike im Orient und Okzident. Leipzig, Quelle & Meyer, 1931. 8-r. 42 l.

Timár Kálmán
A moldvai husziták és csángók magyar miséje. Pannonia 2. sz. Kalocsa, 1931. 8-r. 32 l.

Varga Sándor
Rickert Henrik filozófiája. A modern értékfilozófia alapvetése. Az Akadémia Filozófiai Könyvtára 5. Budapest, 1931. 8-r. 122 l.

Vargha Damján
Szent Imre problémák. Budapest, Szent István Akadémia, 1931. 8-r. 37 l.

Michel Dragomirescou
Le premier Congrès d'histoire littéraire de Budapest. Bucarest, 1931. 8-r. 26 l.

Enrique Sparn
Las sociedades científicas, literarias y técnicas del mundo con más de 1000 miembros. Contribución a la sociedadología. Córdoba, 1931. 8-r. 76 l.

Monsberger Ulrik
A hazai német naptárirodalom története 1821-ig. Német Philologiai Dolgozatok XLVI. Budapest, 1931. 8-r. 75 l.

Rapaics R.
Pécsi Lukács Koszorújának forrásműve. Különlenyomat a Botanikai Közlemények 1931. évi 3. füzetéből. 121—125. ll.

Gróf Károlyi Imre
A kapitalista világrend válsága. Budapest, Pantheon, 1931. 8-r. 80 l.

Birkás Géza

Egy francia tudós dunántúli utazása 1818-ban. A Győri Szemle könyvtára 7. Győr, 1931. 8-r. 21 l.

Annual Bibliografy

of Indian Archaeology for the year 1929. Kern Institute, Leyden. 1931. 4-r. XII + 140 l. + 8 tábla.

Kisfaludy Sándor

hátrahagyott munkái. Kiadta Gálos Rezső. A Kisfaludy Irodalmi Kör Könyvei 1. Győr, 1931. 8-r. X + 628 l.

Speneder Andor

Kisfaludy Károly. A Bécsi Collegium Hungaricum Füzetei IX. Budapest, Egyetemi nyomda, 1930. 8-r. 121 l.

Az Erdélyi Múzeum-Egyesület Marosvásárhelyen 1930. aug. 28—30. napján tartott kilencedik vándorgyűlésének

Emlékkönyve.

Szerkesztette György Lajos. Cluj-Kolozsvár, 1931. 8-r. 323 l.

† ifj. Kiss Ferenc

Vörösmarty és Ossian. A debreceni Tisza István Tudományos Társaság I. osztályának kiadványai, V. köt. 1. sz. Debrecen, 1931. 8-r. 31 l.

V. Zaloziecky j

Das geistige Leben der Ukraine in Vergangenheit und Gegenwart. Deutschtum und Ausland 28/29. Heft. Münster in Westfalen 1930. 8-r. VIII + 219 l.

Gálos Rezső

A két Mozart Győrött. Különlenyomat a Győri Szemle 1930. évf.-ból. 14 l.

Kastner Jenő

A mai olasz regény. Különlenyomat a Magyar Szemle 1931. évi júliusi 3. számából. 6 l.

Csengery János

P. Vergilius Maro Aeneise. Magyarul tolmácsolta —. Szeged, 1931. 8-r. 319 l.

Hans Honti

Verzeichnis der publizierten ungarischen Volksmärchen. FFCommunications N:o 81. Helsinki, 1928. 8-r. 42 l.

László Géza

A magyar nyelv, mint a nyelvek egységes eredetének a bizonyítéka. Kőnyomat. Szekszárd, 1931. V + 319 l.

A Nagykőrösi Arany János-Társaság

Évkönyvei

Hatodik kötet. 1930—31. Nagykőrös, 1931. 8-r. 177 l.

Hans Honti

Volksmärchen und Heldensage. FFCommunications N:o 95. Helsinki, 1931. 8-r. 61 l.

Rózsa Fejér

François Rákóczi II dans les mémoires français de son temps. Specimina dissertationum facultatis philosophicae r. hung. universitatis Elisabethinae Quinqueecclesiensis 29. Pécs, 1931. 8-r. 50 l.

Kincs Elek

Kölcsey a közéletben. Martineum, Szombathely, 1931. 8-r. 59 l.

Joó Tibor

A magyar tudomány útjai. Különlenyomat a Magyar Szemle 1931. évi májusi számából. 3 l.

Schmidt Ferenc

A 9—14 éves fiúk jellemfejlesztéséről. Különlenyomat a „Katholikus Nevelés" 1931. októberi számából. 7 l.

Kelsen Hans

A szuverénitás fogalmának változása. Az Erzsébet Egyetem Barátai Tudományos Szövetsége jog- és társadalomtudományi szakosztályának kiadványai VI. 1931. 9-r. 23 l.

Viktor Guttmann

Minderheitenpolitik und Minderheitenrecht. Schriften des Institutes für internationales Recht an der Elisabeth-Universität in Pécs 16. 1931. 8-r. 24 l.

Michel Dragomirescou

Nouveau point de vue dans l'étude de la littérature. Bucarest, 1931. 8-r. 18 l.

Michel Dragomirescou

Le systhème philosophique de l'intégralisme I. Bucarest, 1931. 8-r. 20 l.

Tolnai Gábor

A szabadvers és a lírai formák válsága. (Formatörténeti tanulmány.) Szegedi Fiatalok Művészeti Kollégiuma II. kiadványa. 1931. 8-r. 31 l.

Trócsányi Dezső

Mándi Márton István tudományos munkássága. Pápa, 1931. 8-r. 225 l.

Theologiai Tanulmányok

A pápai református főiskola négyszázéves jubileumi ünnepére írták és kiadták a pápai református theológiai akadémia tanárai. (Pápa, 1931.) 8-r. 771 l.

Lampérth Géza

A pápai református főiskola története 1531—1931. Pápa, 1931. 8-r. 202 l. + 30 képmelléklet.

Mészöly Gedeon

A Halotti Beszéd tárgyas elbeszélő alakjai magyar és finnugor szempontból. Budapest, M. T. Akadémia, 1931. 8-r. 145 l.

Kristóf György

Tudományművelés kollegiumainkban. Különlenyomat a Református Szemle 1931. XXIV. évf. 17, 18, 21 és 24. számából. Cluj-Kolozsvár, 1931, 15 l.

Jakubovich Emil

Nagy Lajos király oxfordi kódexe, a bécsi Képes Krónika kora és illuminátora. Különlenyomat a Magyar Könyvszemle 1930. évi III—IV. füzetéből. Budapest, Stephaneum, 1931. 8-r. 16 l.

Szendrey Ákos

A népi ruházkodás életkorjelző jelentősége. Különlenyomat az Ethnographia-Népélet 1931. évi 2. füzetéből. 10 l.

Faludi Ferenc

Caesar Aegyptus földjén Alexandriában. Kiadta Gálos Rezső. Különlenyomat a győri Női Felső Kereskedelmi Iskola 1931. évi Értesítőjéből. 46 l.

Timár Kálmán

Legrégibb bibliafordításunk eredete. Pécsi Tamás és Újlaki Bálint bibliája-e? Pannonia, 3. sz. Kalocsa, 1931. 36 l.

Hankiss János

Irodalom és élet. A „Debreceni Szemle" kiadása, 1931. 8-r. 7 l.

Joseph Holub

La „Praefectio in verum heredem et legitimum successorem" dans l'ancien droit hongrois. Revue Historique de droit français et etranger 4-e ser., T. X. 487—508. p.

A Bécsi Magyar Történeti Intézet Évkönyve

Károlyi Árpád közreműködésével szerk. Angyal Dávid. Első évf. Budapest, 1931. 8-r. 354 l.

Honti János

A vogul mesék áttekintése. Különlenyomat az Ethnographia-Népélet 1931. évi 4. füzetéből. 12 l.

Végh Jenő

Lengyelország közgazdasági viszonyai. Különlenyomat a Magyar Statisztikai Szemle 1930. évi 11. számából. 48 l.

Vonház István

A szatmármegyei német telepítés. Pécs, Dunántúl 131. 8-r. XIX + 525 l.

Albert Irk

Die heutige Lage des Strafrechts. Sonderabdruck aus der Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform, Jhg. 21. (1930), Heft 8/9. 449—452. l.

Nagy József

A filozófus. Különlenyomat a Budapesti Szemle 1931. évi májusi füzetéből. 255—266. ll.

Waldapfel József

Katona József — és Veit Weber Tugendspiegele. Különlenyomat az Irodalomtörténeti Közlemények XLI. kötetéből. 38—52. és 166—178. ll.

Weszely Ödön

Legújabb áramlatok a neveléstudomány terén. Egyetemi Nyomda, Budapest, 1931. 8-r. 19 l.

Zlinszky Aladár

Az eufémizmus. M. Tud. Akadémia, Budapest, 1931. 8-r. 89 l.

Birkás Géza

Egy francia tudós Debrecenben 1918-ban. Debreceni Szemle 1931. 6 l.

Schwartz Elemér

A nyugatmagyarországi német helységnevek. Budapest, 1932. 8-r. 295 l.

Vitéz Mészáros Ede

A horatiusi satira sermoja. Dunántúl, Pécs, 1932. 8-r. 79 l.

Richard Huss

Die Runeninschriften von Buneschti. Siebenbürgische Vierteljahrsschrift, 1932. 1—16. ll.

Czettler Jenő

Agrárpolitika. Kincstár 66. sz. Budapest, Magyar Szemle, 1932. 8-r. 80 l.

Révész Imre

A reformáció. Kincstár 74. sz. Budapest, Magyar Szemle, 1932. 8-r. 80 l.

Balogh Arthur

A székely vallási és iskolai önkormányzat. Erdélyi Tudományos Füzetek 39. sz. Cluj-Kolozsvár, 1932. 8-r. 16 l.

Vitéz Nagy Iván

Nyugat-Magyarország Ausztriában. A ,pécsi m. kir. Erzsébet tud. egyet. nemzetközi jogi intézetének kiadványai 17. 1932. 8-r. 36 l.

A szerkesztésért felelős: Thienemann Tivadar. A kiadásért felelős: Máté Károly.

A MINERVA lezárta tizedik 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 szellemtörténet 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 mult 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 revizió, amely önmagunkból indul ki és önmagunkhoz tér vissza. Hisszük, hogy továbbra is lesznek egyesek, akik törekvéseinkben támogatni fognak.

A Minerva-Társaságra és a folyóiratra vonatkozó minden közlemény a MINERVA-TÁRSASÁG címére küldendő. (Pécs, Központi Egyetem).

MINERVA-KÖNYVTÁR

1. **Huszti József:** Platonista törekvések Mátyás király udvarában. 1925. (Elfogyott.)
2. **Thienemann Tivadar:** Mohács és Erasmus. 1924. (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. 2.— P.
6. **Máté Károly:** A magyar önéletírás kezdetei. 1927. 2.— P.
7. **Szerb Antal:** Az udvari ember. 1927. 2.— P.
8. **Fábián 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.—
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:** Körmondat és tiráda. 1929. 2.— P.
21. **Weszely Ödön:** Az egyetem eszméje és típusai. 1929. 2.— P.
22. **Farkas Gyula:** Románosromántos-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. Vászonkötésben 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. **Turóczi-Trostler József:** Az országokban való sok romlásoknak okairól. 1930. 2.— P.
33. **Becker, C. H.** volt porosz kultuszminiszter: Nemzeti öntudat és nemzetközi megértés. 1931. 2.— P.
34. **Farkas Gyula:** Táj- és nemzedékszemlélet 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. **Balogh József:** Szent István politikai testamentuma. 1932. 2.— P.

DUNÁNTÚL PÉCSI EGYETEMI KÖNYVKIADÓ ÉS NYOMDA RT. PÉCSETT

XI. évfolyam 5—7. szám

MINERVA

SZERKESZTI

THIENEMANN TIVADAR

TARTALOM

LIGETI LAJOS: A magyarság keleti kapcsolatai.
PROHÁSZKA LAJOS: A vándor és a bujdosó.
VÁCZY PÉTER: A szimbolikus államszemlélet kora Magyarországon.
TUDOMÁNYOS IRODALOM.

BUDAPEST, 1932
EGGENBERGER-FÉLE KÖNYVKERESKEDÉS
RÉNYI KÁROLY BIZOMÁNYA
IV., Kossuth Lajos-utca 2.

MINERVA-TÁRSASÁG

névvel 1921-ben tudományos társaság alakult. A társaság célja: a magyar szellemi élet történetének művelése. Tagja lehet a magyar tudomány minden barátja, aki az évi tagdíjat beküldi. A tagok a *Minerva* folyóiratot tagdíjuk fejében kapják.

A társaság vezetésére a következők választattak meg: Elnök: Gombocz Zoltán, alelnök: Hóman Bálint, titkár: Farkas Gyula, szerkesztő: Thienemann Tivadar.

A Minerva-Társaságra és a folyóiratra vonatkozó minden közlemény a Minerva-Társaság címére küldendő (Pécs, Központi Egyetem).

---

*A Minerva-Társaság tagdíja: évi 8 pengő, amely részletekben is beküldhető. Előfizetés jogi személyeknek évi 12 pengő. Könyvkereskedésben 16 pengő. A póstatakarékpénztári csekkszámla száma: *38.688.*

A Minerva első tíz évfolyamából néhány teljes sorozat még kapható. A sorozat ára 80 pengő. Az V.—X. évfolyamok egyenként is kaphatók 6 pengős áron. Raktáron levő egyes füzetek ára 2 pengő.

THIENEMANN TIVADAR

IRODALOMTÖRTÉNETI ALAPFOGALMAK

MÁSODIK KIADÁS

1 9 3 1

BOLTI ÁRA EGÉSZ VÁSZONKÖTÉSBEN

10 PENGŐ

DANUBIA KÖNYVKIADÓ PÉCS

BUDAPEST,

IV., KOSSUTH LAJOS-UTCA 18.

A MAGYARSÁG KELETI KAPCSOLATAI.

— Egy készülő szintézis alapelvei. —

KÜLFÖLDÖN csaknem általános az a nézet, hogy a magyarság Ázsiából jött, mongol fajú nép. Ez a hiedelem — nem mindig valamelyes pejorativ mellékíz nélkül — ott kísért, talán a majdnem speciális szakmunkákat kivéve, a középiskolai tankönyvektől kezdve[1] egészen a lexikonok megfelelő címszavaiig, és legvégső fokon ennek a gyümölcse az, hogy oly bizarr érdekesség még ma is a nálunk megforduló idegen szemében a magyar puszta, a csikós, a gulyás és a velejáró egyéb rekvizitum.

Származásunk e jellemzőnek tartott kettős sajátsága közül legalább is az egyiknek, az ázsiai eredetnek a felvetése kétségtelenül nem idegenben született meg. Igaz ugyan, hogy a IX—X. század nyugati krónikásai szemében a honfoglaló magyarság csakoly félelmetes ázsiai nép lehetett, mint a húnok, vagy az avarok; hiszen ugyanolyan váratlanul, fenyegetően hódítva jelent meg a Duna-Tisza közén, mint azok, sőt külsőben, belsőben (hadi és törzsi szervezetben) is hasonlított a nyugati világ e rettegett ellenfeleihez. De a kereszténység felvételével belépve az ő kultúrközösségükbe minden ázsiai jelző lassan mintha feledésbe kezdett volna menni. A magyarság élete az új hazában azonban oly különösképen alakult, hogy minden kereszténység és Nyugat-követés mellett is megőrződtek az ázsiai rokonságnak és kapcsolatoknak az emlékei, ha ilyenek csakugyan voltak, vagy pedig talán valami vékony, idegenből ideszakadt hagyomány duzzadt gazdag mondává — ma már ezt kétségtelenül megállapítani nem igen lehet. Annyi mindenképen világos, hogy ezek a mondák, melyek a honszerző magyarokat Attila királlyal és népével rokonították, egyszer írásba kívánkoztak és bármilyen is volt az eredetük (könyvmondák voltak-e, vagy nem), élni és hatni kezdtek. Lassan-lassan a hún, besenyő, kún, jász, sőt szittya-magyar atyafiság tudatának terebélyes fája sarjadt belőle.

[1] Pl. Fallex-Mairey-Gilbert: L'Europe (moins la France). Nouveau cours de géographie. Programme du 3 juin 1925. Vö. Olay Ferenc, Magyarország a francia tankönyvek torzító tükrében. Magyar Paedagogia 1931. XL. 90. l.

M. T. AKAD. KÖNYVTÁRA
Növed. napló
1932 1357.

Annyit beszéltek és írtak aztán erről az ázsiai rokonságról, hogy a külföldnek is újra tudomásul kellett vennie. Most nem vizsgálhatjuk végig fejlődésének útját, de két érdekes s meglehetősen jelentős pontjára még így is fel kell hívnunk a figyelmet. Az egyik Deguignesnek Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mogols, et des autres Tartares occidentaux című korszakot alkotó műve, mely 1756-ban jelent meg s a húnok, törökök, mongolok és egyéb nyugati tatárok sorában a magyarokkal is egész külön fejezetben foglalkozik (I. köt., második rész 510—518). Ez a munka, melyet 1771-ben németre is lefordítottak, volt az első, mely Középázsia és Keleteurópa hódító nomád népeinek összefoglaló történetét tárgyalta az eddigiektől teljesen eltérő, új alapokon: maguknak a keleti, leginkább kínai forrásoknak megszólaltatásával. Magasan kora felett álló teljesítmény lévén hatása, tekintélye igen nagy volt; érthető tehát, hogy a magyarok ázsiai mivoltában való hitet külföldön jó időre biztosította. Itthon talán még nagyobb lelkendezéssel fogadták azok, akik tudomást szerezhettek róla, hiszen kiderült, hogy a rokonnak tartott Attila húnjai Ázsiából kijőve már nagy, dicsőséges multat hagytak maguk mögött: Krisztus születése előtt a második században hatalmas birodalomnak voltak az urai, mely Középázsia jókora darabját foglalta magában, s nem egyszer a kínai birodalmat fenyegette megsemmisüléssel.

A második munka, melyről meg akarunk emlékezni, az egy kínai földrajzi, ethnographiai encyclopaedia, a Huang ching si kung thu 1751-ből, jezsuiták szolgáltatta adatok alapján. Megvan benne szinte valamennyi európai nép leírása röviden, mindegyik leírást egy-egy ábra is illusztrálja, még pedig valami jellemző motivum kiemelésével, így pl. az angol whiskis üveget tart a kezében, a lengyel medvét táncoltat, stb. A magyarokról szóló rész (I. fejezet 36—37) kiemeli, hogy a magyarok (wong-ja-li-ja kuo ji zsen) a mongolokhoz hasonlítanak. Ez a jezsuita, tehát európai forrásból származó információ nem maradt egy régi encyclopaedia kuriózuma, hanem nyomában hol itt, hol ott felbukkan a távol-keleti irodalomban, hogy a magyarok ázsiai nép.

Ez a nézet tudományos külsőbe öltöztetve újra megjelent egy kínai egyetemi tanár nagy munkájában. Csang Hszing-lang, az egyik pekingi egyetem dékánja Csung hszi csiao

thung si liao hui pien „Adalékok a kínai-nyugati érintkezések történetéhez" című hat kötetes munkájában azt bizonyítgatja, hogy a magyarok az ázsiai húnok (hsziung-nu) leszármazottjai.

Idehaza a XVIII. század második felében már világosan ki volt alakulva a hún rokonság és az ázsiai származás tudata. Attila király s húnjai az idegennek csak a barbárság, a pusztítás szimboluma, Isten ostora voltak, nálunk megtisztulva minden földi salaktól, a bátorság és nagyság eszményképeivé lettek. A monda és a hagyomány, vagy amint akkoriban mondták, a történet tanuságán kívül lassan megszólaltattak egyéb vélt bizonyságokat is a keleti származás mellett. Ez a magyar nyelv keleti eredete volt. A magyart török, mongol s egyéb keleti nyelvekkel próbálták hasonlítani. Nyilt szembehelyezkedés volt ezzel a beidegződött tudattal szemben Sajnovics vállalkozása, mikor a magyart a lapp (finn) nyelvvel akarta hasonlítani. Mindenki érezte, hogy most rést akarnak ütni a keleti származáson. Nem azt kérdezték, hogy igaz-e, amit Sajnovics mond, hanem csak azt, hogy az előkelőnek tartott keleti rokonság helyett holmi „halszagú atyafiságot" akar rájuk tukmálni. Ezt pedig határozottan visszautasították. Ezért adott igazat a kortársak nagyobbik fele Vámbérynak legsúlyosabb nyelvészeti botlásai és módszertelensége ellenére is, mikor a magyar nyelv török eredetét tanította. Ezeknek beszélhetett Budenz, csak azt értették belőle, hogy egy kedves délibábot akar szertefoszlatni. Pedig egyszer mégis csak bele kellett nyugodni.

A Budenzcal kezdődő modern magyar nyelvtudomány a mesternél nem kisebb utódok kezében európai színvonalra emelkedett. Legfontosabb feladata természetesen a magyar nyelv helyének meghatározása volt. És itt világosan, nagy vonásaiban megváltoztathatatlanul megállapította, hogy a magyar nyelv az uráli nyelvek nagy csoportjába tartozik és hogy ez a nyelvcsalád finnugor s szamojéd nyelvekre oszlik; a finnugor csoportnak ugor ágát a vogul, az osztyák és a magyar alkotja. Megállapította továbbá, hogy a magyar nyelvet, melynek születése az ugor nyelvi egység megszakadásának időpontjára esik, külön életében különféle nyelvi hatások érték. Ezekről tanuskodnak a bolgár-török, az alán

(egy neo-iráni nyelv), kazár, besenyő, kún, különböző rétegű szláv, német, latin (neo-latin) nyelvekből vett kölcsönszavaink.

A nyelvészeti vizsgálódások mellett csakhamar felvetődött annak a gondolata, hogy a nyelv eredetének a tisztázása nem mindenkor fedi az azt beszélő népnek, hogy úgy mondjuk, faji eredetét. Bizonyos esetekben népek, vagy törzsek nyelvet cserélnek, átveszik a hódító, vagy a meghódított nyelvét. Ma már meglehetős határozottsággal állítják, hogy a finnugor lappok eredetileg nem voltak finn-ugorok, a szamojédok egy része valamikor török volt, a török baskirok pedig részben finnugor nyelvet beszélő nép lettek volna. Ezeknek a példáknak a számát bátran szaporíthatnók.

Itt jön segítségünkre a „legfiatalabb tudomány", az anthropologia. A kezdetben csak faji külső sajátságok (bőr színe, haj színe, finomsága stb.) szerinti osztályozást csakhamar pontosabb, méréseken alapuló megfigyelések (anthropometria) követték. Ezek alapján a fajoknak néhány nagyobb és számos kisebb alcsoportra való osztása lehetséges. Mindnyájan egyet értenek azonban abban, hogy a faj szónak az az értelmezése, amellyel a közbeszédben találkozunk rendesen, anthropologiailag nem szabatos. Anthropologiai szempontból nem beszélhetünk germán vagy szláv, német vagy francia fajról, hanem csak népről, amely bizonyos, különböző faji elemekből tevődött össze.

A magyarságnak a rasz-elemeiről végzett kutatásait Bartucz tekintélyes mennyiségű anthropologiai anyaga alapján, melyben honfoglaláskori és árpádkori adatokat is figyelembe vett, a következőképen foglalta össze.[2] Először is megtalálható nálunk is az az öt rasz-elem, melyre Európa mai lakosságát bontani szokás: 1. az északi (Homo nordicus), 2. a nyugati (H. mediterraneus), 3. az alpi (H. alpinus), 4. a keleti, vagy kelet-balti (H. balticus), 5. a dinári rasz-elem (H. dinaricus). Közülük a keleti vagy kelet-balti rasz-elem nagy százalékkal van képviselve a magyarságban, egyes helyeken az 50—60 százalékot is eléri. Az eddigi kutatások szerint ez a magyarság finnugor, ill. ugor alaprétege.

De kimutatott Bartucz más elemeket is. A 15—20 szá-

[2] A magyarság faji összetétele. Természettudományi Közlöny 1927.

zalékot kitevő kaukázusi vagy előázsiai rasz (H. caucasicus) szerinte a törökös magyarságot képviseli (kúnok, besenyők, stb.); végül 4—5 százaléknyi mongol, illetve mongoloid elem és valami kevés rjazan-típus is kimutatható a magyarságban.

Az anthropologia eredményei tehát nagyjában megerősítik azt a képet, melyet a nyelvtudomány is megrajzolt. Mind a kettő beszél bizonyos keleti elemekről, kapcsolatokról, ha nem is olyan mértékben, hogy az a mondákat igazolná. Ezeknek a keleti kapcsolatoknak a firtatása még sem kuriózum-keresés. A finnugor eredetű magyarság, ha a történet folyamán nem került volna kapcsolatba bizonyos keleti, leginkább török népekkel, akkor, minden valószínűség szerint, megmaradva régi életmódja mellett ma valahol ott a legközelebbi rokonai, a vogulok és osztyákok szomszédságában élne, azok primitív életmódját folytatva. De az ugorhoz képest magasabb keleti civilizációs körbe kapcsolódva nagyobb fejlődési és terjeszkedési lehetőségekhez jutott. Ebben a körben élt mintegy ezer évig, egészen a kereszténység felvételéig. Ekkor a nyugati műveltség szférájába kerülve le kellett mondania a régi életformákról, hacsak nem akart az avarok, a besenyők, majd a kúnok sorsára jutni. A kereszténységre tért magyarság azonban hiába fordult el az ősi pogány vallástól és hiába hagyta ott a régi harcos életmódot, ez csak egyoldalú szakítás maradt Kelettel. Keleti kapcsolataink korántsem értek véget a kereszténység felvételével, még kevésbbé a honfoglalással. Újabb meg újabb hullámok érkeztek hozzánk a délorosz steppékről és még messzebbről, ezek pusztító folytonossága eredményezte azt, hogy a magyarság mai hazájában voltaképen Kelet és Nyugat között őrlődött, hogy a magyar nép, a magyar nyelv, a magyar irodalom, a magyar művészet élettörténete másként fejlődött, mint pl. a biztonságosabb földön élő németségé. De ha figyelmesen végig fogjuk kísérni e keleti kapcsolatok történetét, látni fogjuk azt is, hogy pl. a pásztoréletnek ez vagy az a megnyilvánulása bizony nem Ázsiából való, de eredete sokkal közelibb, kora sokkal fiatalabb, s hogy egy itt vagy ott feltűnő, imponálóan mongoloid arc nem az őshazából ideszakadt ősmagyar keveredés nélküli tiszta leszármazottja, hanem esetleg csak egy kései, török eredetű kún telepesé.

És alig lehet kétséges, hogy ezek a meg-megújuló keleti érintkezések a kereszténnyé lett magyarság keleti származásának tudatát befolyásolták, fejlesztették.

Ezeknek a kapcsolatoknak a feldolgozása keleti szövegek, keleti régészeti anyag, keleti művelődési folyamatok interpretálása által történhetik csak, tehát orientalista feladat. S valóban, magyar orientalisták mindenkor kiválóan figyelembe vették, ha szaktudományukon belül olykor egy-egy részletkérdésük magyar szempontból értékesíthető volt. Éppen ez indít bennünket most arra, hogy ez érdemes részletek közt lévő hiátusokat is kitöltő, a magyarság keleti kapcsolatainak maradék nélküli összefoglalásának megírását javasoljuk. Mielőtt rátérnénk e kapcsolatoknak korok, vagy talán inkább tárgyi csoportok szerinti jellemzésére, legyen szabad előrebocsájtanunk két elvi jelentőségű megjegyzést.

1. A tervezett szintézis célja nem hipotézisek kiélezése vagy azokon nyugvó értékelés, hanem a ma elérhető s számbajöhető teljes keleti forrásanyagnak ismertetése és feldolgozása — még pedig mindenkor csakis első kézből.

2. A keleti kapcsolatoknak ez az összefoglalása, mely a későbbi korokban természetszerűleg a magyar történet egy szerves darabjának a lefejtését jelenti, minden kontinuitás mellett is elsősorban a keleti anyag feldolgozásában rejlő közös módszertani eljárás alkalmazásából sarjad; önmagában nem tartalmaz tehát a priori ítéleteket, mint amilyen pl. az említett későbbi korokban Kelet túlhangsúlyozása, vagy Nyugat fölé való helyezése volna.

*

Bárha ma már mindinkább kétségesebb, hogy a magyarság valaha Ázsiában élt volna, vagy ha élt is, hogy ottani tartózkodása huzamosabb, vagy jelentősebb lett volna, az mégis bizonyos, hogy azok a népek, melyekkel keleteurópai életének során érintkezésbe került, nagyrészt Középázsiából származtak el, hogy az az életmód, műveltség, melynek ott hosszú századokon át részese volt, nagyrészben szintén középázsiai eredetű. Keleteurópa s így őstörténetünk helyes megértése és értékelése céljából tehát mindenekelőtt ismernünk kell azt a földarabot, amely sok tekintetben a forrás itt: Középázsiát, s Középázsia történetét, nagyjában a Kr. u. X.—XI. századig.

Ilyen vállalkozás nem lehet háládatlan feladat ma, amikor az utolsó ötven év expedíciói, ásatásai egy új Középázsiát fedeztek fel nekünk homokba temetett civilizációival s nem remélt emlékeivel. Ettől a kutatástól a pozitív eredményeken kívül mást is várunk: mi az, amit Középázsia történetében nem találunk meg, s mi az, aminek feltevését mai ismereteink nem engedik meg. Kezdettől fogva szinte napjainkig Középázsia a magyar őstörténeti kutatások mindent tartalmazó misztikus háttere volt, ahová mindenki félelem nélkül fordult hipotézisekért. Itt az ideje, hogy végre megismerkedjünk ezzel a Középázsiával úgy, amint az a történeti emlékek fényénél most már egyre világosabban bontakozik ki előttünk.

Középázsiáról szóló legrégibb nyugati ismeretek a latin és görög feljegyzésekkel kezdődnek; először alig egy-egy névből álló glosszák ezek, később, bár terjedelemben növekednek, de teljes, többé-kevésbbé kielégítő képet egy nagyobb területről sohasem adnak. Ismeretes, hogy rendszerint csak akkor rendelkezünk ilyen feljegyzésekkel, ha történetesen ez vagy az a nép érintkezésbe, összeütközésbe került pl. Bizánccal. A tudósítás ilyen esetben csak azt fogja tartalmazni, ami bizánci szempontból fontos vagy érdekes, s a barbár nép történetének igazi nagy eseményeiről, életüket mozgató nagy momentumokról szó sem fog esni.

A klasszikus források értesítéseit követték az arab, perzsa feljegyzések, majd a hatalmas terjedelmű kínai irodalom megismerése a XVII. és XVIII. században revelációt hozott Középázsia régi történetére is. A feladat most már az volt, hogy ezeket a disparat feljegyzéseket valahogyan egyeztessék. Világos volt ugyanis, hogy nem egy esetben, nagyjában ugyanarról az eseményről szóltak most már bizánci, arab és kínai források is. Ez nem ment minden nehézség nélkül, s a főnehézség nem mindig az volt, hogy a különböző források más-más néven emlékeztek meg esetleg ugyanarról a népről, törzsről vagy személyről.

A mult század végén a források köre kezdett tágulni s az új emlékek rohamosan vitték előre Középázsia történeti ismeretét. A türk rovásírásos emlékek megfejtése nemcsak egy ismeretlen írást és ismeretlen nyelvet fedett fel, hanem fontos történeti eseményeket is új oldalról világított meg.

Sorra követték újabb inskripciók, újabb papyrusok eddig nem ismert írással, rég elfeledett nyelveken. És ezeknek az új nyelveknek, felfedezett írásoknak csakhamar lehetetlen volt át nem érezni igazi jelentőségét: biztosították rég eltünt népeknek, hogy úgy mondjuk, a személyazonosságát. Az írásos emlékek bizonysága rövidesen kiegészült tárgyi emlékekkel is. A kínai annalesek sokszor annyira terjedelmes, de tárgyi alátámasztás híján eddig valahogy oly vértelen, élettelen tudósításai egyszerre megelevenedtek, érthetetlennek látszó rejtélyek egy csapásra megoldódtak.

Középázsia a periferiákkal együtt, tehát a Kína, India, Perzsia, Európa, Északszibéria és Mandzsuria közt elterülő földdarab (a német Hochasien, a francia Haute Asie) földrajzilag távolról sem mondható egységnek, de még csak azt sem mondhatjuk, hogy önálló, nagy civilizációt tudott volna teremteni. Mégis lehetetlen itt meg nem látnunk egy kezdettől fogva jelentkező, egyetemesen átfogó, kiválasztó nagy erő megnyilvánulását. Ezen a hatalmas földterületen népek és műveltségek kerültek egymással érintkezésbe s a köztük folyó örökös küzdelem és presztizs-harc lett a megindítója az innen nyugat felé áramló népvándorlás kisebb-nagyobb hullámainak.

Itt talált egymásra az iráni, az indiai és a kínai műveltség meg a török-mongol nomád-kultúra.

Legcselekvőbb, legátformálóbb ereje az iráni civilizációnak volt. A bennünket most közelebbről érdeklő legrégibb időkben iráni népek lakták a két Turkesztán földjét, sőt szórványos nyomukat még messzebbre is követhetjük: Északmongoliába és Nyugatkínába.

Lovas nomád iráni népek mély hatással voltak először is az útjukba kerülő török-mongol fajta nomádokra, viseletükre, fegyverzetükre, harcmódjukra. Ez a hatás érdekes módon nem állt meg náluk, de tovább folytatódott Keletre. A kínaiak a Kr. sz. e. III—IV. századtól kezdve török-mongol népekkel érintkezésbe kerülve ismerkedtek meg, legalább részben, ezzel a közvetített iráni hatással. Így cserélték fel a kínaiak bő ruhájukat nadrággal, így vették át a nomádok övét, csizmáját, rövid kard helyett ők is hosszút használtak, mint ellenfeleik. A kínaiak a török-mongol lovas

nomádokkal való érintkezés előtt lovas hadikocsikon vonultak harcba. Azok hatása alatt most már elvetették a nehézkes hadiszekér alkalmazását, s lóra szálltak ők is.

Ennek az iráni civilizációnak messze elhatoló útját most részleteiben nem követhetjük, néhány főbb pontját legalább egy szóval érintsük.

Iráni eredetű a theriomorphikus ábrázolású szkíta-szibériai kisplasztika. Ennek az eddig nem értett ornamentikának szakrális és szociológiai értelmét most kezdi megfejteni Alföldi András, éppen a középázsiai anyag segítségével. Ez a szkíta-szibériai művészet is ugyanazon az úton, (török-mongol fajta népek közvetítésével) jutott Északkínába a Kr. e. II. század körül.

Bizonyos, közelebbről is meghatározható korban Középázsiában a kereskedelemnek egy iráni nyelv, a szogd volt a „lingua franca"-ja.

A buddhizmus első idegen proselytái irániak voltak; az új vallást ezek közvetítették eleinte Kelet felé is. Buddhista művek első kínai fordításait irániak (indoszkiták, pártusok, szogdok) készítették. Az iránias befolyástól áthatott graeco-buddhista művészetet az indoszkíták terjesztették tovább a kínai Turkesztánban.

Ma már meglehetősen világosan tudjuk követni az iráni köntösben terjeszkedő mazdeizmus és manicheizmus útját és hatását. A középázsiai íráskultúra egyik legfontosabb ága iráni forrásból táplálkozott. A szogd (és talán eftalita) írásból való a türk rovásírás és annak egy későbbi formájából az úgynevezett ujgur írás; ez utóbbinak a változata a ma is élő mongol és mandzsu írás.

Az iráninál jóval később kezdődött az indiai civilizációskör hatása Középázsiában. Rendszeresen ez a műveltség csak akkor lett e sajátságos középázsiai civilizációs gyűjtőmedence szervesen ható részévé, amikor a fiatal, alig megalapított buddhizmus Indiából kénytelen volt menekülni. Középázsiában termékeny talajra talált az új vallás, rohamosan fejlődött, csakhamar felvirágzott s jóidőre mindent áthatő szerephez jutott. Még a manicheizmust is annyira átszínezte, hogy szinte alig mondhatjuk azonosnak azzal a manicheizmussal, melyet a Földközi-tenger mellékéről ismerünk.

A buddhizmus adta az inspirációt egy nagy, már mo-

numentális alkotásokban sem szűkölködő művészetnek, amelynek kezdeteit különben a hellenisztikus és iráni hatások jellemzik a kifejezési formában.

A Kr. u. VII. században újabb civilizációs hullám indult meg Középázsia felé. Ekkor vezették be Tibetbe a buddhizmust, az írást és az írásbeliséget Indiából. Itt Tibetben helyi samanisztikus és középázsiai tantrikus elemek érvényrejutásával a buddhizmusnak újabb formája keletkezett, a lámaizmus. Az új vallásnak, vagy inkább szektának nagy történetformáló ereje lett: Tibetnek később pedig Mongóliának arculatát ez alakította ki.

A kínai civilizáció expanzív ereje Középázsia felé nem volt olyan nagy, mint akár az irániié, akár az indiaié. Ezzel szemben tökéletesen elnyelte a közvetlen közelébe kerülő nomádokat. Igaz, hogy ezek a nomád népek viszont nemcsak a kínai ethnikumnak adtak valamelyest új tónust, hanem rányomták sajátos bélyegüket a kínai műveltségre is nem egy esetben. Zenében a fuvola, a művészetek közül a szobrászat, a ruhaviselet, a fegyverzet mindmegannyi idegen hatásról beszél. Általában a bizonyítékok mind súlyosbodó nyomása alatt nem beszélhetünk többé a kínai műveltség izoláltságáról, „kínai fallal való elzártságáról", mint ahogy még egy-két évtizeddel ezelőtt is tették.

Az egyetlen, többé-kevésbbé bennszülötteknek nevezhető, török-mongol nomádkultúra egészen sajátságos helyet foglal el Középázsia érintkező civilizációi között. Meglehetősen nagyarányú iráni és kínai befolyás mellett bizonyára kell valamikor majd még bizonyos paleoázsiai alapréteggel is számolnunk benne. De mindezen heterogén elemek felett világosan uralkodik az az alapvető fontosságú réteg, amely a többiektől megkülönbözteti s félreismerhetetlenül jelzi, hogy mindenekelőtt: államszervező, hadi kultúra.

Először a hsziung-nu birodalomban jutott kifejezésre. S ennek a szervezetében és összetételében iráni (esetleg még valami más nem-iráni, de indo-európai) elemektől átitatott konföderációnak csak elenyésző hányadát alkotó hsziung-nu (eredete szerint valószínűleg török) ethnikum adta meg először azt a sajátosan nomád nagyhatalmi jelleget, melyet egyfelől a szervezetében rejlő erőkön nyugvó gyors terjeszkedéssel, hódítással, másfelől a stabilitás hiányával jellemez-

hetnénk. Ez az első középázsiai nomád nagyhatalom is alig kétszáz évi virágkor után felbomlott. Keleten kisebb törzsekben a kínai birodalomba olvadtak, nyugati ága pedig később mint húnok Keleteurópában jelent meg. Ez a nagy népvándorlási hullám, bár kétségtelenül söpört magával bizonyos török, s talán nem lehetetlen, hogy mongol elemeket is, jellege szerint mégis inkább iráni-indoeurópainak mondható.

A Kr. u. ötödik században újabb nomád birodalom támadt a régi hsziung-nuk helyén. Ezek valószínűleg mongol eredetű zsuan-zsuanok, bár Középázsia történetében korántsem játszottak olyan kimagasló szerepet, mint elődeik a hsziung-nuk, mégis nemkevésbbé fokozott érdeklődésünkre tarthatnak számot: a zsuan-zsuanok leszármazottjainak tartják az avarokat. Nagyjában velük egyidőben jelent meg több más mongol politikai alakulat is. Ilyen volt a tu-jü-hun-oké (a tibetiek történeti feljegyzéseiben a-zsa néven olvashatunk róluk) Tibet és Nyugatkína közt és mongolok voltak Pelliot szerint Afganisztánban az eftaliták is.

A zsuan-zsuan birodalomban élő türkök a hatodik század közepén újra nagy nomád államot alakítottak, mely csakhamar kiterjedt az egykori hsziung-nu birodalom egész területére. Igaz, hogy az egység nem sokáig tartott, előbb keleti és nyugati részre bomlott, majd különféle török törzsek vetélkedése során más nevek homályosították el a türk nevet, de az utánuk következő ujgurok, kirgizek, karlukok épúgy törökök voltak, mint a megelőzőek. Ez a kor Középázsiában a török hegemónia kora, amikor Turkesztán eddigi iráni jellege megváltozik, ez a kor az Európa felé meginduló török népvándorlás kezdete is.

A magyar őstörténet korában tehát két nagy középázsiai áramlattal kell számolnunk Keleteurópa földjén: az egyik iráni, melyhez itt-ott más indoeurópai elem is járul; a másik török. Vizsgálódásainkban azonban nem szorítkozhatunk kizárólag erre a két körre. A kínai történet és történetírás nagy informatív jelentőségét bizonyára felesleges hangsúlyoznunk. De gondosan figyelembe kell vennünk még a legkisebb, legtávolabb állónak látszó középázsiai problémákat is. Még az olyan kívül esőnek tetsző tibeti irodalom is sokszor szolgál becses útmutatással. A sok közül példaképen elég említenünk egy eddig még kiadatlan nyolcadik századi

kéziratot ezen a nyelven; ez egy északi országokban végzett felderítő utazásról részletesen beszámoló jelentés s felsorolja egyebek között a türköknek (dru-gu) 12 törzsét s ezek közt van a magyar őstörténeti kutatásokból jól ismert Parsil és Hebdal is.

*

Szükségesnek tartjuk részletesen foglalkozni Közép-ázsia történetével s az onnan Nyugatra induló áramlásokkal, e kutatások eredményeire nélkülözhetetlen szükségünk van a nem egy-két évtizedet, de évszázadokat felölelő magyar őstörténet vizsgálásában.

Nem lehet most szándékunk átfutni a magyar őstörténet gazdag irodalmát, elég ha hangsúlyozzuk, hogy a magyarság keleti kapcsolatainak ez első egységes nagy csoportjában számos részletnek többé-kevésbbé végleges érvényű megállapítása éppen a keleti anyag elsőkézből való helyes interpretálásából ered. Ezért van olyan ereje annak a képnek, amelyet pl. Németh Gyula könyvében a török törzsi szervezet nagyszerű ismeretéből, a török nyelvészet segítségével, a törökös műveltségű honfoglaló magyarság kialakulásáról megrajzol.

A keleti anyag leltárszerű áttekintése helyett most szükségesebbnek tartjuk néhány általánosabb szempont felvetését, melyek szerint a magyar őstörténet-kutatás részletekre is kiterjedő összefoglalása történhetik.

A legelső kérdés, melyet természetszerűleg fel kell vetnünk: mi is voltaképen a magyar őstörténet. Világos, hogy speciálisan magyar szempontot kell figyelembe vennünk és nem fogadhatjuk el az őstörténet szokásos értelmezését, nem vizsgálhatjuk a magyar őstörténet korát a neandervölgyi emberével azonos elvek alapján. Már csak azért sem, mert kétségtelen, hogy a magyar őstörténet csak magyar szempontból őskor és hogy ez a magyar őskor az emberiség történetének egy már igen kései, fiatal szakaszába iktatódik be. Évezredekkel azelőtt már civilizációk éltek és pusztultak el, államok alakultak és állottak szemben egymással s ezek közül többnek a történeti kora, melyet saját írott emlékeiből is ismerünk, már jóval előbb lezárult, mint megkezdődött volna a magyar őskor. Nem lehet kielégítő ennek a kornak azon kritérium alapján való meghatározása sem, mely szintén az általános „őstörténet" értelmezéséből ered, hogy őstörté-

neti kutatásainknak nincsen speciális anyaga s következtetései csak feltevések lehetnek. Nem az a feladat, hogy az általános őstörténethez igazodva ahhoz tartalmat, anyagot keressünk magyar területről is, hanem az, hogy attól teljesen függetlenítve magunkat, bonckés alá vegyünk egy elég pontosan meghatározható kort, amely kezdődik a magyarság sajátos ethnikumának a kialakulásával: a magyarok eredetével és tart szerintünk a kereszténység felvételéig, ami nem egészen véletlen módon majdnem egybe esik az írástudás bevezetésével, a magyarság első önmaga készítette feljegyzéseivel. Az írásbeliség bevezetésének különösen nagy szerep jut Jacques Morgan elméletében. Szerinte egy nép őstörténete csak akkor ér véget, amikor saját feljegyzései megkezdődnek. Ily módon csak őstörténete van a húnoknak, az avaroknak, stb., tekintet nélkül arra, hogy idegen forrásból történetük jókora darabját ismerjük.[3]

Midőn így valamennyire eltérünk a magyar őstörténet alsó határának meghatározásában a hagyományos eljárástól, mely azt befejezettnek tekinti abban az időben, mikor a magyarokról már olvashatunk más népeknél írásos tudósításokat, figyelembe vettük, hogy ez a kormegállapítás voltaképen önkényes; lehet ajánlatos a történetkutatás kényelme szempontjából, de mi sem igazolja belső tartalmi okokból. A magyarság életmódja, sorsa, műveltsége bizonnyal nem változott meg csak azért, mert arab, nyugati és bizánci írók feljegyzéseket kezdtek készíteni róluk és viselt dolgaikról; sejtelmük sem volt róla. Hasonlóképen csak látszat szerint

[3] On doit entendre le mot préhistorique en lui accordant toute sa valeur dans le temps comme dans l'espace, l'étendre à tous les peuples, à toutes les questions relatives à l'existencesde l'homme pour lesquelles des documents écrits émanant des peuples eux-mêmes ne nous renseignent pas, aussi bien pour les époques les plus anciennes que pour celles qui sont presque nos contemporaines... Les Germains que décrit Tacite, les Gaulois dont parle César, les Huns sur lesquels Ammien Marcellin nous fournit tant de détails, les Silures et autres insulaires dont Hérodien nous entretient, les Kamtchadales de Pallas, les Tahitiens de Cook et de Bougainville, sont des peuples préhistoriques, quoique appartenant à des temps dans lesquels d'autres nations écrivaient déjà leur histoire. — Jacques de Morgan, L'humanité préhistorique. Esquisse de préhistoire générale (Bibliothèque de synthèse historique. L'évolution de l'humanité, dirigée par Henri Berr), Paris 1924, 24. l.

jelentette új éra kezdetét, hogy megjelentek a Duna-Tisza közén: hiszen hasonló okok következtében, hasonló körülmények közt mehetett végbe honfoglalásuk és berendezkedésük Lebediában és Etelközben is. Az igazi nagy, korokat elhatároló esemény a kereszténység felvétele volt, amely nemcsak mintegy ezeréves multtal való gyökeres szakítást jelentett, hanem jelentette a maroknyi magyarság életének biztosítását is Európa szívében.

A magyarság kialakulásától a kereszténység felvételéig terjedő nagy idő belső tagoltsága mellett is tagadhatatlanul összetartozó egész, melynek név kell: ezt nevezzük mi jobb elnevezés híján, de nem egészen alaptalanul a magyar őstörténet korának.

Ez a magyar őstörténet geografiailag csaknem teljesen Keleteurópa földjéhez fűződik, szerves része az ott végbemenő történeti folyamatnak, abból kiszakítani súlyos tévedések veszedelme nélkül nem lehet. Nem elégedhetünk meg szemelvény-irodalommal, hanem figyelemmel kell lennünk e földdarab mondott korának egész történetére.

Tüzetesebb vizsgálódásunk tárgya Keleteurópa finnugor, iráni, török és részben kaukázusi népei lesznek.

A magyar nép finnugor eredetét a nyelv alapján határozták meg. Tudjuk, hogy ennek nincsen abszolút bizonyító értéke s hogy népek nyelvcseréje történeti példákkal igazolható. Legújabban Zichy István gróf a magyar esetében is hasonló cserét tesz fel: a török eredetű magyarság később kapta volna finnugor nyelvét. Megvalljuk, mi nem látjuk ilyen feltevés kényszerítő szükségét. Mindenesetre érdekes, hogy Setälä és Wiklund már régebben rámutatott arra, hogy a magyarok legközelebbi nyelvrokonai, az obi-ugorok (a vogulok és osztyákok) nem finnugor faji eredetűek.

Ma mindezek ellenére is minden okunk megvan arra, hogy a magyar őstörténet első, alapvető kérdése még mindig az legyen, hol és milyen körülmények közt történt, hogy az egységes ugor nyelvet beszélő nép egy része, bizonyára valami külső, török, vagy talán iráni hatás alatt kettészakadt. Az egyik, idegen hatás alá került s tovasodródott néprészből lett külön életében a magyar. E kettészakadást megelőző minden más esemény már a magyar őstörténet keretén kívül fekszik.

A magyar őshaza kérdése egyet jelent tehát azzal, hogy

hol történt az ugorok kettészakadása, s ez nem szükségszerűen azonos az ugor őshazával. Ezt a magyar őshazát egyesek az Ural középső, vagy déli vidékein, mások, mint Wiklund a Tobol, Isim, Irtis és Ob mellett elterülő földön keresik. Ezt az ugor népet intenzív iráni hatás érte, mint azt a nyelvtudomány bizonyítja.

A magyar őstörténeten mondhatni elejétől fogva vörös fonálként húzódik végig nem is egy, de több török érintkezés története.

Szinte általánosan elfogadott felfogás szerint az ugor egység felbomlása már török hatás alatt ment volna végbe. Míg ez a feltevés nagyobbára történeti meggondoláson nyugszik, addig a további bizonyítás alapjául szolgáló anyag inkább nyelvészeti természetű. A kérdés abból áll, hogy helyes történeti következtetéseket vonjunk le a magyar nyelv legrégibb török jövevényszavainak vallomásából. Ezek a jövevényszavak egészen speciális török nyelvből valók; a ma ismert számos török nyelv és dialektus közül csak a Kazán közelében, Csebokszári vidékén lakó csuvasok nyelve mutat hasonló hangállapotot. Most már az a kérdés, hogy abban a korban, amelyben a magyar nyelv ezeket a sajátos jellegű török jövevényszavait kapta, milyen néven szerepelt a mai csuvas nyelvtípust beszélő török nép? Nem beszélték ezt a nyelvet esetleg más törökök is? Megint felmerült annak a gondolata, hogy a kazárok egy része is ismerhette ezt a nyelvet. A valóságban azonban akár a kazár, akár más ma már nem ismert bolgár-típusú nyelv közvetítésének a felvetéséhez ma még hiányzik a kétértelműséget kizáró, elengedő súlyú új adatok kényszerítő erejű bizonysága. Addig persze nem ejthetjük el azt a régibb feltevést, hogy a mondott érintkezés korában ezt a nyelvet a törökségnek egy sajátos műveltséggel rendelkező s itt egyedül számításba jöhető, nyugati ága, a bolgár-törökök beszélték, akiket bizonyos történeti okok alapján ogur-törököknek is szokás nevezni.

Abban a korban, amikor ez az érintkezés végbemehetett, az Ural nyugati, esetleg keleti oldalán, mai történeti ismereteink alapján csak egy, töröknek mondható politikai alakulat jöhet szóba, a húnoké; ezeknek legalább egy része jóval a 375-i hún népvándorlás előtt, hozzávetőlegesen már a Kr. sz. körüli időkben elérhette az Ural vonalát.

Természetesen felvetődött az a gondolat, hogy az ugor egység megszakadása hún befolyás alatt történt, s hogy a magyar nyelv legrégibb török jövevényszavai voltaképen hún nyelvi hatás emlékei. Ez a feltevés, eltekintve bizonyos kronológiai nehézségektől is, nem sokáig tarthatta magát éppen az itt súlyosan latba eső nyelvészeti meggondolások miatt. A hún nyelvnek ugyan meglehetősen gyér, s nem abszolút értékű szórvány-nyelvemlékeivel rendelkezünk csak, de még ezek alapján is bizonyítva van annak a valószínűsége, hogy a hún török-féle nyelv volt. Tovább folytatva a vizsgálódást ebben az irányban Németh Gyula határozottan igazoltnak tekinti, hogy a hún nem-bolgár típusú nyelv. Ha már most figyelembe vesszük a hún politikai alakulatok konföderációs jellegét, akkor semmi nehézsége nincs annak a feltevésnek, hogy a magyarságnak az ugor egységből való kiválása (ha ez csakugyan török befolyás alatt ment végbe), nem a hún nép, de annak egyik szövetséges törzse, a bolgár-töröknek a hatása alatt történhetett.

Nem érdektelen, hogy a nyelvtudomány a bolgár-török kölcsönszóknak kronológiai vagy geographiai okokra visszavezethető két rétegét állapította meg. Ezen kívül Melich János újabb kutatásai szerint még egy, utolsó bolgár-török érintkezés már a mai Magyarország területén ment végbe.

De tartós, következményeiben nagyjelentőségű kapcsolatai voltak a magyarságnak más, nem-bolgár típusú török népekkel is, mint amilyenek a besenyők s főleg a kazárok voltak. A honfoglaló magyarság félreismerhetetlenül egy nem-bolgár, köztöröknek nevezhető nép törzsi és hadi szervezetével felvértezve jelent meg a Duna-Tisza közén.

A magyar őstörténet török kapcsolatai a legjobban feldolgozottak közé tartoznak. Távolról sem olyan kielégítő, összefüggő az a kép, amely az eddigi kutatásokból őstörténetünk iráni érintkezéseiről adódik. Pedig teljességgel lehetetlen, hogy a magyarság mindjárt története elején kivonhatta volna magát az alól a nagy, uniformizáló erejű iráni műveltség és politikai erő hatása alól, amelyet már a Kr. e. IV. századtól kezdve történetileg is pontosan kimutathatunk Európa legkeletibb és Középázsia legnyugatibb részén s amelynek csak a meglehetősen későn kezdődő török népvándorlás vetett teljesen véget.

Mindenesetre tudjuk azt, hogy ilyen intenzív, hosszantartó iráni hatás a finn-ugor népek történetében nyelvészeti úton is megfogható. Vannak iráni jövevényszavai a finnugor alapnyelvnek, az ugor alapnyelvnek és kimutattak ilyeneket a magyar nyelv külön életéből is. Ezek az utóbbiak a mai iráni nyelvek közül a Kaukázusban beszélt oszét nyelvhez állnak a legközelebb; ezeknek az oszétoknak és nyelvüknek összefüggése a szkítákkal, az alánokkal (sőt a későbbi jászokkal is) kétségtelen. A kérdés nyelvészeti oldalának vizsgálásában különösen jelentős szerep vár még a szkíta-oszét nyelvtípushoz legközelebb álló iráni nyelvre, a nálunk eddig még figyelembe nem vett szogdra, amely a középázsiai ásatások során került napvilágra. Ennek az új iráni nyelvnek, valamint a hozzá közel álló, ma is élő jagnóbi dialektusnak a tanulmányozása serényen folyik.

*

A magyarság keleti kapcsolatai, mint említettük, nem értek véget a kereszténység felvételével. Mindössze sorsának egykori osztályosai és ellenfelei most már egy neki idegen, ellenséges világnézet képviselői is.

Egy csoportba foglalhatjuk mindazon keleti kapcsolatainkat, amelyek az őstörténet korának befejeződésével kezdődnek, de nem érnek véget a hódoltság megkezdődésével sem, hanem jóideig azzal párhuzamosan folynak. Szinte valamennyi hulláma Kelet felől érkezik (az oszmán-törökök délről), s középpontjában a mongolok kora áll. Célkitűzésünk itt más, az előbbiektől lényegesen eltérő lesz. Ezek a keleti kapcsolatok már nem adnak olyan összefüggő képet, hogy az teljes egészében tartalmazná a magyar történet egyik korát, mint előbb láthattuk, hanem csakis egy részletet az egyetemes, nyugatra tekintő magyar történetből. Hogy mennyiben befolyásolták, módosították ezek a keleti kapcsolatok további történetünket, azt eldönteni nem lehet feladata a keleti kapcsolataink e tervezett szintézisének. A mongolok kora körül csoportosuló keleti érintkezéseink vizsgálatában csak arra törekedhetünk, hogy azoknak helyét megkíséreljük megkeresni abban a nagy keleti egészben, melyből hozzánk szakadtak, számba vegyük a rájuk vonatkozó írott és íratlan

keleti forrásokat, hogy aztán az ilyetén megmért, kihámozott magyar vonatkozású keleti anyagot átadhassuk az egyetemes magyar történet értékelésének.

Keleti kapcsolataink e második nagy csoportjának a középpontjában, mint említettük, a mongolok XIII.—XIV. századi története áll; ezt a kort Keleteurópa és Középázsia történetében a mongolok korának szokás nevezni. Valóságban csak egy kisszámú mongol vezetőréteg hegemóniájáról volt szó, úgyannyira, hogy éppen ez a kor szüntette meg teljesen és véglegesen Középázsia és Keleteurópa jókora darabjának eddigi iráni jellegét s helyette ugyanott egy új, nem mongol, de török világot teremtett.

Mongolokról beszélve mindenek előtt szabadulnunk kell az alól a hatás alól, amelyet az anthropologusok a mongol faj elnevezéssel teremtettek. Figyelembe kell vennünk, hogy csak bizonyos faji, mondhatnók, anatómiai sajátságok eredője a mongolnak nevezett faji jelleg, amely tisztán, keveredés nélkül természetesen magát a mai mongol népet sem jellemzi. Tudnunk kell, hogy az anthropológusok mongol elnevezése történetileg nemcsak hogy nem szabatos, de félre is vezet, amikor egy történeti, még pedig a történetben meglehetősen későn fellépő népnévvel jelöltek meg egy emberfajt.

A mongol név először egészen bizonytalanul, minden nagyobb tartalom nélkül a Kr. u. VIII. században jelenik meg egyetlen egyszer egy kínai történeti munkában. Az ilyen nyelvű, vagy ethnikumú népek régebben más, különböző neveken szerepeltek. A mongol nevet viselő mongol nép története azonban voltaképen csak Dzsingisz khán korával kezdődik.

Jiszügei fia, Temüdzsin 1155 táján született az Onon folyó felső folyásánál, egy kijat nevű jelentéktelen kis mongol törzsből. A környező kisebb-nagyobb törzseket meghódítva, mintegy negyven éves korában az összes mongolok nagykhánjává kiáltották ki; ekkor vette fel a Dzsingisz khán nevet. A meghódított nagyobb mongol törzsek: a tatár, merkit, kereit, najmán után rákerült a sor a környező idegen népekre is. Hódító seregei elárasztották Északkínát és Középázsiát. A dzsürcsik után rátámadt a karakitajokra, majd Hvárezmre s végül Tangutra.

Megint megjelent, szóhoz jutott tehát a nomád, állam-

szervező, hadi kultúra, amelyet először a hsziung-nuk idejében láttunk életre kelni a maga impozáns, félelmetes nagyságában s amely ettől fogva elválaszthatatlan alkotó része lett Középázsia arculatának. Mindenkori fenntartója, mozgatója — mint mondottuk — nemcsak a harc volt, hanem egy másik, nem kevésbbé fontos alkotó eleme is: a szervezetében rejlő rend.

A mongolok korának ma legalaposabb ismerője, Pelliot így jellemzi Dzsingisz khán vadnak, vérengzőnek tartott uralmát: „mindenütt, amerre megfordultak a mongolok, erős kézzel rendet teremtettek, elhallgattatták a helyi civódásokat, véget vetettek a rablóvilágnak; egy félszázadon át a mongol béke uralkodott Ázsián."

Halála után négy fia közt oszlott meg ez a hatalmas birodalom. Keleteurópa Dzsúcsinak jutott, de korai halála miatt fiának, Batunak kezére került. Középázsia Almalik fővárosával Csagatáj öröksége lett. A voltaképeni Mongólia, Karakorum fővárossal megmaradt névleg az így megosztott birodalomnak még mindig a középpontjának, feje Ögödei egyúttal az összes mongolok nagykhánja is volt. Tuluj kapta Távolkeletet, de ezt az örökséget előbb még meg kellett (legalább részben) hódítani. Egyik utódjának, Kubilájnak teljes mértékben sikerült ez a nehéz feladat: egész Kínát hatalmába kerítette (1280), s mint egy új, mongol dinasztia megalapítója a kínai császári trónra került.

A mongol terjeszkedés sikere ennél nem volt kisebb nyugat felé sem. 1256-ban a mongol nagykhán bátyja, Hülegü leverte az izmaelitákat, 1258-ban a bagdadi kalifátust megdöntve megalapította a mongolok uralmát Perzsiában. A Batu khán népe, az Aranyhorda a Volga mellől több mint két századon át tartotta kezében Déloroszországot s uralkodott az oroszokon. Legutolsó hajtásuk a krimi tatár khánság volt, melynek csak a XVIII. században tudtak véget vetni.

Középázsiában is, Keleteurópában is csakhamar eltünt a mongol vezető osztály, beolvadt a túlnyomó török alattvalókba, akik lassan már csak a tatár nevet, egy egykori vezető mongol törzs nevét, őrizték meg a mongol hódítás korából.

Valójában már török volt maga Timur Lenk is, Dzsingisz khán kései leszármazottja, aki a XIV. század legvégén még

egyszer fel akarta támasztani az egykori mongol birodalmat régi félelmetes nagyságában. Bár halála meggátolta terve teljes végrehajtásában, de sikerrel harcolt az Aranyhorda ellen, Kisázsiában az oszmánlik ellen, s győzelemmel tértek vissza seregei Indiából is. Timur Lenk nemzetségéből származott Baber, az indiai „nagy mogul" birodalom megalapítója (1525).

A magyarság letelepedésétől, illetve a kereszténység felvételétől a tatárbetörésig eltelt kb. másfélszáz év alatt keleti szomszédaink korántsem szüntek meg beszéltetni magukról. Az első volt közöttük természetesen az egykori veszedelmes ellenfél, a besenyő. Kelet felől meg-meginduló támadásairól, beütéseiről azonban mind kevesebb szó esik, míg végre meghódítva, vagy a diplomácia fegyvereivel leszerelve ártalmatlan telepes csoportokban kezd megjelenni nálunk, hogy azután gyökeret eresztve teljesen eltűnjék, felszívódjék a kereszténnyé lett magyarságban.

Már a XI. századtól fogva (sőt Anonymus szerint Taksony vezér korában is) egy új keleti, mohamedán nép jelenik meg nálunk, a böszörmény vagy más néven káliz, szerecsen, miszir. Egy részük délről, valószínűleg Sziriából, a másik nem kevésbbé fontos ág a Volga melletti Bolgariból jött. Bolgari akkoriban, egészen a tatárdúlásig, igen jelentős kereskedelmi gócpont volt. Ezek az alkalmazkodni nehezen tudó, vagy egyáltalában nem is akaró böszörmények rövid idő alatt kezükbe kaparították a magyar pénzügyek intézését, illetve az adók behajtását és ezzel épolyan szemérmetlenül visszaéltek, mint az oroszországi egykorú böszörmények hasonló természetű engedményeikkel. Erről a böszörmény érintkezésről, sőt mondhatnók, inváziójról nemcsak írott emlékek beszélnek, hanem numizmatikai gyüjteményeink tekintélyes keleti anyaga is.

Számarányánál fogva az összes eddigieknél sokkal nagyobb helyet foglalt el a kún nép. Folyton megújuló s növekedő telepedése hovatovább egészen a gyarmatosítás jellegét kezdte magára ölteni. Ennek betetőzése volt Kuthen vezetése alatt a tatárok elől húzódó 40.000 kún család bejövetele. Ez a valóságos kún honfoglalás nem mehetett végbe súlyos megrázkódtatások nélkül. Nemcsak azért, mert ez a szilaj, nyugalomhoz még nem szokott nomád nép felborításal

fenyegette a már kötött életmódhoz idomult magyarság békéjét és rendjét, hanem azért is, mert mindez olyan időben történt, amikor az legkevésbbé lett volna kívánatos: közvetlenül a tatárjárás küszöbén.

Említettük, hogy a tatárjárás Déloroszország legnagyobb részében csak névleg volt mongol. Pontosan ezt mondhatjuk a magyarországi tatárjárásról is. Csak a vezérkar volt mongol. Ennek a mongol vezérkarnak azonban a legkipróbáltabbjai közül került ki még a magyarországi csoportja is, pl. Szubutaj előzőleg már nagy, távolkeleti hadjáratokban (Kínában és Koreában) tanúságot tett hadvezéri képességéről. A tatár seregek zömét ezzel szemben leginkább meghódított népek alkották, a legnagyobb része ezeknek különféle török törzs volt. Ugy hogy mikor megjelentek nálunk a tatár seregek, a lakosság minden nagyobb ethnographiai vagy nyelvi ismeretek nélkül is láthatta, hogy a betelepedett török nyelvű kúnok jól értik egymást nemcsak a tatár seregben harcoló kún testvéreikkel, hanem a tatár sereg nagy részét kitevő többi török törzzsel is. Innen eredt azután az a híresztelés, hogy a kúnok voltaképen a tatárok előre küldött kémei.

Pelliot azt hangsúlyozza, hogyha nem következik be oly váratlanul Ögödei halála s nyomában azonnal nem sietnek vissza Ázsiába a mongol vezérek személyesen résztvenni a meginduló nagy dinasztikus viszálykodásban, akkor a mongolok könnyen itt maradtak és berendezkedtek volna a Duna-Tisza közén, akárcsak a húnok, az avarok, vagy pedig a honfoglaló magyarok. Az előfeltétele, mondhatni csírája egy olyan külszín szerint mongol, de velejében tiszta török államalakulatnak, mint a volgai Arany Horda, vagy a krimi tatár khánság, ebben az időben mindenesetre nálunk is megvolt: a betelepedett, hatalomért versengő kúnok.

A magyarországi tatárjárásról szólnak mongol, perzsa, török, kínai források is; ezek még tagadhatatlanul szegényes informáló anyagukban is tartalmaznak egy-két igen érdekes, eddig megfejtetlen problémát (pl. a k e l e r népről). Érdekes, hogy mindezen források saját nevünkön emlékeznek meg rólunk (madzsar).

A mongol hódítás következtében, annak mindenesetre nagy liberalizmusa mellett, a XIII. és a XIV. század nagy jövés-menések kora: ekkor került Nyugat szárazföldi úton

először intenzív érintkezésbe Közép- és Keletázsiával. Egymást érték kisebb-nagyobb vallási, politikai és kereskedelmi követségek, amelyek bántatlanul, sőt biztonságban járhattak a szinte Csendes Oceántól Magyarországig terjedő nagy mongol birodalomban. Mindennek a mongol uralom bukása után századokra vége lett.

Julián barát és társai, Rubrouck, Piano Carpini, Marco Polo példáját, mondhatni, százával követték kisebb utazók és misszionáriusok. Ezek az utazók, Julián baráttal az élén, mint erre Cholnoky Jenő rámutatott, a geográfiai felfedezések történetében új korszakot jelentenek: nyomukban összedőlt az antik, ptolemeusi világ. Erről az ekkor feltárt új világról számos egykorú útleírás, úti jelentés maradt ránk. Ez az irodalom magyar szempontból is tartalmaz nem egy igen érdekes feljegyzést, számos inkább kuriózumnak tetsző magyar vonatkozása mellett, mint amilyen pl. az, amikor Rubrouck beszámol arról, hogy Karakorumban egy francia ötvösnél vacsorázott, akinek a felesége magyarországi szerecsen nő volt s aki jól tudott franciául meg kúnul, vagy hogy több magyarral találkozott a nagykhán fővárosában, hogy útközben látta Batu sátrait, melyeket a magyar királytól zsákmányolt, stb.

Ezek az utazások fedezték fel újra Magna Hungariát, ahol ebben az időben még élhettek a magyarság Déloroszországban maradt töredékének a leszármazottai. Belőlük kerültek ki azok a magyarok, akik már 1241 előtt szerepelnek egyéb kaukázusi népekkel együtt a tatárseregben egy mongol forrás szerint.

A pápa által küldött misszionáriusok közt is találunk magyarokat. Az 1338-ban Kínába irányított négy franciskánus egyike, György, magyar volt. Egy pápai követet, Marignollit Középázsiába utaztakor Rómában ellátták levelekkel s ezek nemcsak Özbekhez és fiához, Tanibekhez szóltak, de volt köztük egy, Éliás magyar franciskánus címére is, aki különösen nagy kegyeiben állott Tanibeknek.

A mongolok korabeli kapcsolataink utolsó fázisát a krimi tatárok erdélyi betörései képezik. Az ezekről szóló keleti forrásokhoz nálunk még nem nyúltak, de hogy itt még

van mit találnunk, azt bőségesen bizonyítja Veljaminov-Zernovnak már régebben kiadott krimi-tatár okmány-gyüjteménye.

*

Keleti kapcsolataink harmadik csoportjának tekintjük az oszmán-törökökkel való érintkezéseink történetét. Időben az előbbieknél ez jóval közelebb állván korunkhoz érthető, hogy a rendelkezésre álló keleti anyag óriási. Feldolgozása korán megkezdődött: a Magyar Tudományos Akadémia kiadásában 1863-ban megindult a Török-magyar kori Történeti Emlékekből egyelőre az Okmánytár, majd 1893-ban sorra került az Irók sorozat is. E kettős gyüjteménytől függetlenül is számos defter- és okmánytár látott napvilágot, mindazonáltal még távolról sem tekinthetjük befejezettnek a keleti anyag felkutatásával és számbavevésével járó előmunkálatokat. De talán most sem ez volna a cél, hanem inkább valami megbizható tájékoztatóra, vezérfonalra van szükségünk e keleti anyag olyannyira egyenlőtlen értékű forrástömegében.

Az oszmánli érintkezések keleti anyagának feldolgozásánál, különösen mikor későbbi korról van szó, megint egy egészen speciális szemponttal kell számolnunk: ezt a sajátos, magyar részről erősen befolyásolt magyarországi oszmántörök világot forrásaival együtt csak az egykorú magyar viszonyok, intézmények legteljesebb figyelemmel tartásával magyarázhatjuk helyesen.

Ligeti Lajos.

A VÁNDOR ÉS A BUJDOSÓ.

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

PRELUDIUM.

LÉLEK, amely az életösszefüggéseket jelentésösszefüggésekként éli át és érti meg; lélek, amely nemcsak tevékenység, de egyben a tevékenység értékvonatkozásának tudata is s amely a maga kifejezését keresi az objektív rendszerek valamelyikében: ez a szubjektív szellem. Szubjektív, mert elsajátíthatatlan aktus és élmény; szellem, mert jelentésfeltáró összefüggés és rend ebben az aktus- és éleménysorban. S ennek a szubjektív szellemnek, legyen bár egyéni vagy egy egész közösségé, úgyszólván karakterológikus apriorija a típus. A típus a szubjektív szellemnek nem a fejlődési folyamatát — dinamikáját és feszültségét, rithmusát és belső növekedését — teszi érthetővé, hanem a történeti fellépésében megnyilvánuló jellemző magatartást, a kölcsönös értékvonatkozások egységes metszőpontját, a megfeleléseket élmény és kifejezés, benyomás és jelentés között. Épp ezért a szubjektív szellemnek ez a tipológiai vizsgálata, — amelyet némelyek fiziognómikus hermeneutikának is neveznek s amely a közelmultban és ma is különösen élénk érdeklődés tárgya, főleg amennyiben egész közösségek szubjektív szellemének megértését tűzi ki feladatul, — távolról sem azonosítható a fajbiológiai vagy fejlődéselméleti kutatáson alapuló típuskonstrukciókkal, aminők Gobineau és Nietzsche óta egészen Chamberlainig, vagy Spenglerig mindig újból kísértenek. Nem is kell különösebb szellemtudományi iskolázottság ahhoz, hogy első tekintetre szembetűnjék a kétféle típusszerkesztés methodikus és tárgyi különbsége. A faji fejlődéselmélet egy tisztán naturalisztikus-kauzális magyarázó elvet tesz tipológiája tengelyévé, amennyiben ezt kizárólagosítja és a szellem minden irányú jellemző megnyilvánulását belőle vezeti le. Ezzel szemben a szellemtudományi tipológia a szellem összes értékvonatkozásainak jelentésfeltáró összefüggéséből, mint egységes egészből indul ki és ennek módszeres

elemzése alapján megérteti az egyes értékvonatkozások természetét. Ezek az értékvonatkozások kétségkívül származhatnak faji különbségekből vagy a fajkeveredés különböző esélyeiből, visszavezethetők a milieure, vagy az akklimatizáció körülményeire is, egymagában azonban egyikük sem elégséges ahhoz, hogy a szellem fejlődését megmagyarázza, annál kevésbbé képes a magatartását megértetni. A fajelmélet számára tehát a típus a magyarázat célja, eredménye, a szellemtörténet számára ellenben a megértés apriorikus elve: vele tulajdonképen mindig a közösségek szellemének ősi, metafizikai magvához érünk el s rajta keresztül válnak érthetőkké összes objektivációi is. Ismeretes az a bonyolult fajkeveredés, amely Nyugateurópában a normann, kelta, román és a különböző germán törzsek közt végbement. A francia, vagy az angol közösség szellemi típusát ennek ellenére mindenkor sajátos egységnek érezzük. Ez az egység más egységekből (faj, éghajlat, környezet stb.) nemcsak hogy „levezethetetlen", de éppen ellenkezőleg: előfeltevése minden magyarázatnak, amely e szellemi típus részleges megnyilvánulásaira irányul. Maga a földrajzi környezet és a faji sajátosságok is úgyszólván csak médiuma ennek a megnyilvánulásnak: anyag, „matéria", amely valamely szellemi egységnek mint típusnak a lehetséges megmunkálás számára adatott. Ez más szóval azt jelenti, hogy valamely közösség jelleme genetikusan is (tehát, hogy mikép lett azzá, amilyen) csak akkor érthető meg, ha már előzőleg ismerjük ennek a közösségnek meghatározó szellemi típusát. Itt tehát valóban a szubjektív szellem vizsgálatáról van szó, aminőre Hegel adott példát (fenomenológiájában, majd történetfilozófiáján belül). Ebben az értelemben állítja fel Dilthey is a maga világnézeti típusait, így szerkeszti meg Max Weber a maga „ideáltípusait", így formulázza Troeltsch, így Worringer vagy Nohl a vallásosság, vagy a művészi felfogás és kifejezés történeti típusait.

Egy népközösség történeti útját mindenkor három tényező határozza meg: az élettevékenység, amelyet a közösség kifejt, az események és hatások, amelyek kívülről érik, és az alkotások, amelyeket létrehozott. E három történetalakító tényező sajátos összeszövődését és fordulatait, lélekrokonságát és egymással való küzdelmét nevezzük történeti sorsnak. A kérdés tehát, amelyből egy közösség sorstípusának

vizsgálatánál ki kell indulni, a sors e hármas megnyilvánulási módjának megfelelően a következő: 1. Milyen egy közösség szubjektív szellemének alapmagatartása, vagyis minő egyöntetűség állapítható meg formájának különböző értékráirányulásaiban? 2. Hogyan módosul ez a magatartás a lét egyéb formáival vívott küzdelmében és 3. Mikép befolyásolja ezt a magatartást az objektív szellem dialektikája? Vagy röviden: mi egy közösség szubjektív szellemének létezésmódja s hogyan viselkedik történeti útja közben?

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

I. A kifejező.

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

A kifejezés eszközeivel sajátítja el a környező idegen életformákat is, vagy küzd ellenük és ebben a kölcsönhatási

folyamatban eredeti alapmagatartásának módosulása főleg két irányban következik be: mint fordulat a misztika és az intellektualizmus felé. Ezt a válságot a görögség még jóval a klasszika előtt éli át, hogy benne azután kiegyenlített megoldásra juttassa, amennyiben a mindkét irányban feltáruló végtelent (ott mint indefinitumot, itt mint affirmativumot) szemléletes és kifejező egységben, kimért és arányos keretekben legyőzi és megköti. Ebben a szemléletesen elhatárolt, végessé rögzített térben a görög lélek legfeljebb melancholikussá válik (gondoljunk a klasszikus istenszobrokon elömlő halk szomorúságra, amelyről Hegel beszél),[1] a borzalom azonban, amellyel a „végtelen terek csöndje" a modern embert elönti, ismeretlen előtte.

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

II. A szervező.

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

S a latin forma módosulása is ennek az egység felé való

[1] WW. 10 Bd. Berlin, 1837. 77 sk. l.

haladásnak mértékében következik be; érintkezése és harca az idegen formákkal a hódító akaraté, amely központosít és tagol, ugyanakkor azonban ezen a szervezeten keresztül szüntelenül beleviszi azok vérét és feszültségeit a saját érverésébe, vagy más szóval: a magaszabta szervezeti keretekben önnön sorsává teszi az idegen formákat.

A római szellem dialektikája is mindvégig ennek a szinkretisztikus törekvésnek irányában zajlik le. Ezért J. Cohn szavával élve[2] lényegében bipoláris dialektika, vagyis a sorsnak és a szabadságnak állandó küzdelmében nyilvánul, szemben a görög szellem túlnyomólag unipoláris dialektikájával, amely a sors és a szabadság már eredetileg szerencsés megegyezéséből indul ki s a benne felmerülő ellentéteket inkább organikus kifejlesztésük, mintsem poláris küzdelmük által győzi le és köti arányos egységgé.

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

III. Zárándoklás.

Humboldt egy helyen[3] analógiába vonja a modern népközösségek típusait a klasszikus népekével s azt igyekszik

[2] V. ö. Theorie der Dialektik, Leipzig, 1923. 259 sk. ll.

[3] Ges. Schr. hrsg. v. d. Preuss. Akad. III. Bd. 1904. 162 sk. l.

kimutatni, hogy mindegyikük egyoldalúan a két klasszikus típus valamilyen jellemző vonását fejlesztette ki, az antik szellem tehát úgyszólván részekre bomlott bennük, anélkül azonban, hogy kölcsönös egymástkiegészítésük által valaha is újból egységben zárulhatna le.

Ma ez az analógia már csak távoli vonatkozásban tartható fenn: a modern népek szellemi típusa sokkal bonyolultabb és önállóbb fejlődésű, semhogy az antik magatartás valamilyen részleges jellemvonásából volna leszármaztatható. Az analógia ebben az esetben, mint mindig, ha maguk a típusok között alkalmazzuk, inkább zavar, mint magyaráz. Viszont kétségtelen, hogy a római imperium elhanyatlása után a történet színterén fellépő népek, sajátos karakterük minden különbözése ellenére is bizonyos mértékben azonos szellemi magatartást árulnak el. Ennek a magatartásnak tipikus egyértelműségét már gyakran kiemelték a középkor univerzalizmusával kapcsolatban. Ha a mai modern nemzetek már történeti megjelenésük kezdetén magukban hordták is későbbi elkülönülésük potenciáit, sőt nem egyszer már ekkor tanujelét adták jellembeli különbségüknek, mégis az V—XIII. század között Európa úgyszólván egyetlen népközösséget alkot, amelynek közös alapélménye a vallás, közös kifejező eszköze a latin nyelv, általában a latin életforma és közös objektivációja a látható Egyház, amelynek faji eredetre való különbség nélkül egyformán tagja. S ha Renan a görögséget nevezi a világtörténelem csodájának, akkor ez talán még több joggal állítható erről a középkori közösségtípusról, amely egy meglévő szervezeten belül szinte észrevétlenül vált mássá, amennyiben átvette ezt a szervezetet és folytatta annak dialektikáját, de módosulása közben a szervezetet is más rangra emelte és belső, egymásközti surlódásai következtében ennek a dialektikának is új lehetőségeket nyitott.

Egyetlen fogalommal megjelölni ezt a középkori közösségtípust természetesen mindig kockázatos vállalkozás lesz; a középkori szellem egyáltalában nem oly egyszerű és zárt, mint ahogy romantikus lelkű rajongói rendesen nevezik, hanem inkább bonyolult és ellentétekkel telt, és épp ezért erősen szecesszióra hajló. Mégis talán nem fog túlságosan merésznek látszani, ha a benne megnyilvánuló és mindenesetre csak nagy vonásaiban egyértelmű magatartást a zarándok-típus

jelleméből magyarázzuk. Zarándoklás a Kereszthez és ugyanakkor az antik kultúra formáihoz; zarándoklás a lélek bensőségéhez és egyben a római-latin szervezet megkötöttségéhez; zarándoklás a spekulációhoz, de a harchoz is, az ünnepi csodához, de a mindennapi kenyér munkájához is: nem ez jellemzi-e leginkább a középkori szellem magatartását, amelynek számára lét és jelentés, esemény és világelem egyformán csak közvetítő eszköz és kínálkozó alkalom, a szolgálat szerszáma és átmeneti állomás azon az úton, amely a megigazulás felé vezet? Az érzelmi-affektív és az architektonikus-regimentális motívumok sajátos szövődéséből fejlődött ki ez a zarándok-típus és ez különbözteti meg éppen a latin szervező típusától. A szervező magatartása tisztán az imperiumra, tehát a hatalmi rend jegyében tagozódó objektív-kulturális egységre irányul, és ezért ép oly kevéssé fedez fel distanciát önmagában, mint ahogy nem ismeri azt a látható világban. A zarándok célja ezzel szemben az Isten országának valósága, amely a hivatottak és a választottak küzdelmében tagozódik s ahol a lélek szüntelen distanciákat él át, bár mindig azzal a tudattal, hogy ezeket végül is legyőzheti és a sóvárgott egységet megpillanthatja. De ép ezek a distanciák késztetik ezt a közösségtípust a folytonos zarándoklásra lélekben és térben egyaránt, miközben mindenütt idegen és mégis otthonos, mindenkor magányos és mégis bizakodó, a mulandót is úgy rendezi be, hogy az az örökkévalóságnak megfeleljen, ebben a rendben viszont tisztán az isteni kegyelem nyilvánulását szemléli.

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

S itt kezdi befolyásolni a középkori szellem magatartását a dialektika. Maga a vallásos élmény mindig adialektikus, mert kimerül a lélekre, az Istenre és a megváltás viszonyára vonatkozó belső tapasztalásban s így voltaképen

még egyaránt felette áll sorsnak és szabadságnak. Csak amikor ez az élmény megfelelő kifejezést nyer és a kifejezés rögzítettségében az ellentétek is érezhetővé válnak, kezd érvényesülni a dialektika is. Ez a dialektika azonban természetszerűleg csak az architektonikus-regimentális irányban fejlődhetett ki, amelyet a középkor egész folyamán állandóan kötött a másik motívum: az érzelmi-affektív. S ebben a dualisztikus feszültségben jött létre a középkori közösségtípus klasszikája, bár sajátos módon nem dialektikus megoldással, hanem inkább annak megkerülésével, amennyiben az ellenmondásoknak ott, ahol felmerültek, ütőerét vágta s a dialektikus folyamatot csak a dogmán belül engedte kifejlődésre. Ilymódon csakugyan sikerült a kultúra egészét egységessé és zárttá tennie, amely magábanálló a történelemben, mert kötöttségében is a fejlődés üteme lüktetett. Csupán a tudomány struktúráját nem bírta tartósan megkötni. S mint ahogy a görögségnél az állam, a római közösségnél a vallás, úgy itt végül is a tudomány struktúrájának dialektikai megoldatlansága idézte elő a középkori közösség felbomlását.

IV. Don Quijote.

Ez a felbomlás kétségkívül nem következett be egyszerre. Akár a mechanisztikus természettudomány térfoglalásában, akár a természetjog és a humanitás eszméjében keressük is a nyugati magatartás megváltozott elvi alapjait, gyökerükben ezek épp úgy visszanyulnak az antik szellem rétegeibe, mint ahogy fokozatos kifejlődésükben továbbra is a középkor vallásos magatartása hatékony. Mindamellett kölcsönös szövődésük és történeti fordulataik dacára két általános jellemvonás megállapítható az újkori szellem magatartásában is, amely annak bizonyos egyöntetűséget kölcsönöz: az egyik a nemzeti eszme uralma, a másik a tudomány változott értékelése. A középkori közösségforma vallásos ráirányulásával szemben az újkori szellem magatartását egyértelműleg a tudomány struktúrája határozza meg, amelynek hatása döntőleg érvényesül ott is, ahol esetleg más struktúrák (pl. a művészeté vagy a gazdaságé) teszi tipikussá valamely közösség kultúrájának kialakulását. A közös alapélmény ettől

fogva tehát az igazolhatóság a maga legtágabb értelmében,[4] kifejezése azonban nem közös többé, hanem nemzetek szerint különböző. A középkori corpus christianum részekre bomlott és a nemzeti eszme jegyében kialakuló népközösségek most mindenkor sajátos formájuknak megfelelően keresik a közös „európai" alapélmény kifejezését.

A középkor életmagatartásának jellemét kétségkívül legtovább a spanyol szellem őrízte meg. A spanyol lélek alapélménye nem a tudományos igazolhatóság, hanem a vallás bizonyossága, amely azonban objektivációiban mégsem térhetett ki végleg a nyugateurópai tudomány dialektikája elől. Innen az állandó feszültség a spanyol szellem magatartásában. Nem véletlen, hogy klasszikus alkotása, a Don Quijote éppen ennek a történeti helyzetnek a kezdetén született, úgyszólván egyidőben a nagy spanyol felfedezésekkel és az ellenreformáció megindulásával. Cervantes a művész szívével és szemével megérezte a nagy ellentétet, amely a spanyol lélek középkori magatartása és modern életkörnyezete közt nyilvánul és hősében szimbolizálta, hogy a legtisztább alapélmény is torzzá és nevetségessé válik, ha kifejezése időszerűtlen. S ép úgy nem véletlen, hogy egy újabb író, Miguel de Unamuno éppen ebben a quijotizmusban látja a spanyol szellem jellemző megnyilvánulási módját. Don Quijote a spanyol magatartás tipikus megszemélyesítője. Az ő sóvárgása az elérhetetlen, a kézzelfoghatatlan után, az ő heroikus elszigeteltsége, az ő aszketizmusa és világigenlése él a spanyol hódítók és az ellenreformátorok, Loyolai és a misztikusok lelkében és hat még ma is, amikor a surlódás „Európa" szellemével már rég ráeszméltette vállalkozásának hívságos voltára és amikor a sorozatos vesztések után már maga is együtt nevet — bár keserűn — a nevetőkkel. A középkori lélek makacs, a kétségbeesés erejével és elszántságával vívott küzdelme ez a quijotizmus a nyugati liberális-tudományos kultúrával, vagy ahogy Unamuno egy helyütt mondja: a vallásos érzés kóbor lovagsága. Bármint vélekedjék is valaki

[4] Az újkori abszolutisztikus vagy kapitalisztikus állam pl. ép úgy a maga tételes igazolására törekszik, mint ahogy a vallás a reformáció óta a racionális vagy a históriai értelmezésben keres tudományos alapot, vagy ahogy a művészet Leonardotól az expresszionizmusig elméleti belátással tágítja a szemléletesség kereteit.

ennek a szimbolikus jellemzésnek részletes alkalmazhatóságáról (a valóság természetesen itt is sokkal változatosabb, mintsem ez az ilyen általánosító, csupán az alapvonásokra figyelő jellemzésnél kitetszik), arra kétségkívül rávilágít, hogy forma és sors a spanyol közösség történeti útjában sohasem egybevágó, hanem mindig egymást gátló és forgatagos. És ez teszi érthetővé, hogy, bár vannak klasszikusai és felmutatott klasszikus alkotásokat, mégsem ért el klasszikát soha a fentebb jelzett értelemben, sőt minden téren fokozatosan visszaszorult és más nemzeteknek volt kénytelen átengedni a vezetést.

V. A stilizátor.

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

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

Franciaország szelleme alapul. Ez a felfogás azonban nem veszi figyelembe, hogy a történeti élet nem ismeri a formák törését, csak módosulását, ez pedig a franciáknál sem idézett elő lényegesen nagyobb kilengést, mint a többi nemzetnél, amely a renaissance-ot megérezte. S így azok a sajátos vonások, amelyek a francia szellemet a renaissancekori fordulat után jellemzik, ép úgy már a középkori magatartásában is megnyilvánulnak, mint ahogy másfelől az a lélek sem vált puszta árnnyá, amely a gótikára és a lovagság eszményeire tanította meg Európát.

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

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

zettség éppen csak magára a kifejezésre terjed ki s nem érvényesül a kultúra minden ágában. Ezért ezt a típust talán leginkább stilizálónak lehetne nevezni.

A stílus mindenkor eszthetikai alakítás, amely mint önálló életforma akkor lép fel, ha különböző közösségtípusok keverednek. Ennek köszönheti a gall szellem aránylag nagyobb gazdagságát és fejlődése egyenletesebb rithmusát; ezzel vált tagadhatatlanul differenciáltabbá, mint akár a görög, akár a latin szellem volt és ez biztosította fölényét századokon át a modern Európában; de ez teszi sajátosan egyoldalúvá is, mert a görög kifejező plaszticitásából alig, a latin szervező centrifugális erejéből pedig semmit sem hozott magával. Amazt pótolja nála a puszta artisztikum, emennek helyébe pedig a nemzeti „gloire" eszméje lép. Az artisztikum mindig explikatív kifejezés, amely készen, „szervezetten" találja formáit s nem fárad meghódításukkal. Innen a francia szellem közismert hajlama az elemzésre (a „clare et distincte" ennek csak módszeres formulája) s innen, hogy ezzel szemben a lélekproporció, amelynek eléréséért a germán szellem története egész folyamán állandóan vívódik, számára még csak nem is probléma, mert hiszen a kifejezés lehetőségeivel már eleve adva van és bennük egyszersmind már önként szervezni tudja magát. Ez az éppen, amit Humboldt konvencionalizmusnak látott a francia szellemben: a kifejezés, minden rugalmassága és símulékonysága mellett is, csupán a szervezet jól kiszabott kereteiben marad fogva, csak bennük mozog otthonosan s mihelyt túllépi ezeket, menten hazátlanná válik. Ezzel szemben a „gloire" inkább a francia közösségforma szervezettségének kifejezésbeli megnyilvánulása, amely főként az emberi jogok (humanitás) kiterjesztésében látja sajátos hivatását, úgy amint azok a saját nemzeti ethoszában kialakultak. Ezt azonban mégsem — a római-latin típus mintájára — a szervezet eszközeivel és hatalmával, hanem pusztán a nemzeti fölényérzet kifejezésszerű, tehát végeredményben eszthetikai jellegű formáiban teljesíti. Innen a francia szellem gyakran emlegetett doktrinerizmusa, amely terjeszkedésében végzetesebb minden erőszakos hódításnál, mert nem egységet teremt, hanem inkább szétbont régi egységeket; s ugyancsak innen impresszionisztikus jelleme, amely képessé teszi, hogy

magához ölelje az egész gazdag és leleményes valóságot, de ugyanakkor a hiúságnak és az állhatatlanságnak is (az infirmitas animi-nak, amelyről már Julius Caesar beszél a galloknál) minduntalan és a legkülönbözőbb változatban jelét adja. Mint ahogy tehát az artisztikum határai a szervezetben rejlenek, úgy a nemzeti gloire expanzív vágyát a kifejezés köti meg: mindkettő azonban kölcsönösen egymásra utal és egymáson fejlődik.

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

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

tehát, hogy nem annyira a dialektika befolyásolja itt a magatartást, mint inkább a magatartás határozza meg a dialektikát. Ez magyarázza a francia kultúra szembetünően sztatikus vonását, másfelől pedig az esztétikai struktúrák uralkodó jellegét a kultúra többi struktúrája felett.

Legkézzelfoghatóbban ez éppen a francia klasszikán mutatkozik, amely szószoros értelemben „stilizált" klasszika. Stilizált, mert nem az ellentétek dialektikus küzdelmének eredménye, amely szünet nélkül továbbhajt, hanem a magatartásé, amely egymás közelében hagyja az ellentéteket s csupán a kifejezés-szervezés korrelációjában teremt mértéket és egyensúlyt. Ezért kiegyenlítettsége nem a folytonosságé, hanem a megállapodottságé, amely nem felszabadítja, hanem inkább béklyóba köti a szellemet. A francia klasszika ma is erős és eleven hatótényezője a francia szellemnek, önmagán túl azonban nem mutat. S mint kimondottan esztetikai jellegű klasszika (ez már stilizáltságából következik), az egész kultúrát a művészet struktúrája szerint határozza meg. A különböző természetű értékráirányulások ezáltal mind összefutnak az esztetikai értékráirányulásban és szétválasztásuk a francia léleknek valóban mindenkor csak nehézségek árán sikerül: számára a tudomány, vagy az erkölcs ép úgy csak művészi formában lehetséges, mint ahogy a vallás vagy az állam is tulajdonképen a műalkotás mintájára alakul (nemcsak az ancien régime szolgálhat erre például; a vonás minden történeti változáson keresztül ritka állandósággal tér vissza; legutóbb az action française programja is visszatükrözi). De ép ez az oka, hogy a klasszikában nyilvánuló dialektikai megoldatlanság egyszersmind az egész francia kultúra fejlődésére mélyen kihat. Ezért, aki a francia szellem újabb törekvéseire figyel, annak a görcsös erőfeszítésnek a szavát hallja ki belőlük, amely újat keres, de nem tud újat mondani.

VI. A telepes.

Az angol közösség magatartása — ellentétben a francia típussal — már megjelenésében is jellegzetes kettősséget mutat, amely első tekintetre azt a benyomást kelti, mintha a középkori közösségforma affektív-regimentális motívumainak irányában fejlődött volna ki, valójában azonban egészen más eredetű. Ez a kettősség, amely a XVII. századtól kezdve

kísérhető nyomon és az angol közösség egész történeti alakulására meghatározó jelentőségű, látszólag egymással ellentétes értékráirányulásban nyilvánul, amennyiben egyfelől mint puritán-demokratikus liberalizmus, másfelől pedig mint kíméletlen merkantil-erkölcsű imperializmus jellemezhető.

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

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

Innen nézve tehát az angol közösség magatartása tényleg kontinuális egyértelműséget mutat, amelyen belül válnak csak szét a különböző ráirányulások. Mégis fogalmilag megjelölni ezt a magatartástípust sokkal nehezebb, mint egyes jegyeiből jellemezni. Troeltsch egy ízben pionér-szellemnek

nevezi az angolt, amivel azonban ő is csupán magatartásának egyik oldalát kívánja megvilágítani. Kétségtelen, hogy az angol pionér-szellem, de mindig csak a maga uralma számára egyengeti az utat; kiváltképen azonban telepes, s ez nemcsak az előbb érkezett, vagy az erősebb jogán, de közösségformájának megkötésre, rögzítésre hajló alkatánál fogva is, amely minden megvalósulást szilárd és változatlan birtokként őriz, talajnak és bástyának érez, ahol fölényesen és megingathatatlanul áll. Település az angol közösség egész történeti fejlődésének lényege; település tengereken és kontinenseken, de eszmékben és intézményekben, politikai célokban és szokásokban, tradicióban és közvéleményben is. Település, mert a településő csak a dolgokat látja, ellenállásukat érzi és hivatottságát, hogy ezt az ellenállást legyőzze és uralma alá hajtsa. Igazság vagy érték, lélek vagy kultúra: számára egyaránt csak „dolog", amelyet ép úgy szolgálatába állít, mint a természetet (pragmatizmus). Ezért az angol mindenütt otthon van és sehol sem nyugtalan: szellemének településő sajátossága megadja neki a biztonságot a lét összes helyzeteiben. Innen erkölcsi tekintetben annyira jellemző elfogulatlansága (a sokat emlegetett angol „cant" lényege is voltaképen ilyen elfogulatlanság), intellektuális téren pedig meggyökerezett problémátlansága (amelyet a kontinentális ember gyakran „bornirtságnak" érez).

Ezért csak az angol szellem sajátos lényének félreismerése hozhatja vonatkozásba ezt a magatartástípust a római-latin típussal. Persze, aki csak az angol közösség expanziójára és ennek jelszavaira és módszereire figyel (minők: a liberalizmus és demokrácia kiterjesztése, pacifizmus, a nemzetek közti egyensúly biztosítása, kisebbségek jogainak „védelme" stb), az hasonlóságot fog látni a kettő közt; ennek az expanziónak eszmei hajtóereje azonban mindkét esetben gyökeresen különböző. Az angol telepes magatartása ép oly kevéssé rokon a római szervezőével, mint ahogy objektivációja, az angol világbirodalom is egészen más, mint a római impérium. A római egység valóban a szervezett szellem egysége volt, amely a közösségek kölcsönhatásában fejlődött ki, lépésről-lépésre tágítva az egyetemes Róma kereteit és egymásután asszimilálva az idegen életformákat. Ezzel szemben az angol világuralom lényegesen más történeti helyzet szülötte. Keletkezé-

sének előfeltevése nem a ház és a család ősi szervezete, mint a római közösségtípusé, hanem a racionális pénzgazdálkodás rendszere. Az angol telepes számára a ház és a család inkább ellentéte a közösség szellemének, semmint magva és kiindulópontja: külön zárt világ, amely csak a distanciáltságot hangsúlyozza s nem vesz tudomást a lehetséges összefüggésekről („my house is my castle"). A ház és a család szervezeti alapjain az angol expanzió soha sem indulhatott volna meg, mert híjával volt a közösségösszekötő erőnek; csak a racionális gazdaságpolitika tette erre képessé azzal, hogy az államhatalom és a közösség gazdasági érdekei közt létesített olyan összefüggéseket, amelyek éppen kiszámíthatóságukkal és szabályozhatóságukkal megadták neki azt az expanzív erőt, amelyet a szervezet inkább szakrális jellegű alapjai felől nélkülözött. Innen a magán- és közerkölcs dualizmusa az angol közösség körében, amelyre már Kant rámutatott. Ez a racionális gazdaságpolitika pedig merkantilisztikus formájában ép úgy, mint a szabad versenyen alapuló későbbi kifejlődésében már magában véve lehetetlenné teszi az egység létrejöttét, sőt — azzal, hogy kizárólag gazdasági érdekeket politikaiakká avat, — nem is törekszik egységre sem társadalmi, sem kultúrális téren, mert minden ilyen egységgel már eleve hatalmi helyzete válnék bizonytalanná.

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

És mégis: az angol magatartás, zártsága dacára is állandó módosulást mutat, csakhogy ez a módosulás az idegen for-

mákkal való kölcsönhatás helyett saját szellemének dialektikája felől következik be. Ez a dialektika azonban nem a történetileg kifejlett ellentétek legyőzésében, mint inkább a valóság mindenkori hivásának megfelelő alkalmazásában nyilvánul. Valóban nem a tradició szelleme érleli, hanem az opportunizmusé. A tradicionalizmus, amely színleg oly mélyen vert gyökeret az angolszász lélekben, voltaképen csak az üres és elhamvadt formákat hurcolja tovább a kegyelet és ragaszkodás veretével; ugyanakkor a felszabadult, törtető és tettrekész élet ösztönösen és elvtelenül, de mindig célbiztosan veti rá magát a tények ércére és keresi a kontaktust a kornyilvánulásokkal. Ezért nem érzi az angol nyomasztónak a tradicióit: sors és szabadság mindig töprengés nélkül megalkusznak egymással a pillanatnyi realitás felett. Ugyanaz a dualizmus tér vissza ebben a dialektikában, amely a magatartást is jellemzi s alapjában itt is, mint amott, egymásba kulcsolódnak az ellentétek, még mielőtt a tulajdonképeni küzdelemre sor kerülhetne közöttük. Ezért bátran unipolárisnak nevezhető ez a dialektika, minő a görögségé is volt, csakhogy a műalkotás helyett, amelyre a görög szellem a kultúra minden ága felől kitartóan törekedett, itt a gazdaság struktúrája áll a dialektikus folyamat középpontjában. A gazdasági struktúra határozza meg a maga hasznossági értékkánonával az angol szellem minden objektivációját; rányomja bélyegét tudományra (pragmatizmus), vallásra (puritanizmus), államra (kapitalisztikus imperializmus), ethoszra („cant"-morál), jogra (liberalizmus) egyaránt, úgy, hogy tulajdonképen csak rajta keresztül válnak ezek is érthetőkké.

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

S mégis: ez a klasszika valamiképen nem teljes, ami éppen

további hatásából tűnik ki legjobban. A település biztossága és zártsága nyilvánul ebben a klasszikában, de minthogy a különböző értékráirányulások szinthezise tisztán csak a hatalmi akarat jegyében jön létre, azért fejlődése további folyamán ezt a zártságot és biztosságot csak bizonyos kizárások árán tudja továbbra is megőrizni. Az angol kultúra egysége így megmarad, de abban a mértékben, amint a gazdasági struktúra az összes többi struktúrákat is fejlődési irányába tereli, a művészet struktúrája mindinkább disszidál ebből az egy középpont körüli összefüggésből. A telepes süket és vak mindazokkal az értékekkel szemben, amelyek a kifejezés hivatott eszközeivel illeszkednek bele a kultúra tipikus összefüggésébe és teszik azt igazán teljessé. Az angol művészet elsőrangú alkotásai tulajdonképen kezdettől fogva és kontinuálisan a tipikus angol kultúrával szemben, vagy legalább is tőle függetlenül jöttek létre. Ezzel azonban a művészet sajátos ellenpólussá válik, amely úgyszólván egész külön életet él, és bár mindig odafigyel arra a fejlődésre, amely a másik pólus körül folyik le s amelynek az egész angol közvélemény a hordozója, alapjában mégis egészen tehetetlen vele szemben: hatása csak a saját fejlődési irányában érvényesül, csak önmagát termékenyíti, de nem szövődik bele az egész kultúrába. Innen az angol művészet romantikus-szenzibilis jellege, amely annyira éles ellentétben áll a tipikus angol magatartással. De ép ezáltal ennek az idegen fejlődésnek az angol kultúra keretén belül, előbb-utóbb mulhatatlanul dialektikus megoldatlanságokhoz kellett vezetnie. A kultúra igazi egysége ugyanis csak az összes struktúrák kölcsönös és arányos összeszövődéséből jöhet létre. Ahol valamelyik struktúra elhatalmasodik a többi felett, ott nemcsak az egyensúly bomlik meg, de a többi struktúra fejlődése is egészen egyoldalú irányban történik. Fokozza még ezt az egyoldalúságot, ha valamelyik struktúra egyáltalán nem követi a fejlődés ütemét, hanem kiválik belőle és magába menekül, mint ebben az esetben a művészeté. A gazdasági struktúrába tágult angol szellem ezzel egyoldalúságának ellensúlyozóját is elvesztette és dialektikája ebben az egyoldalú irányban haladva szükségképen az egész kultúra elfejlődését, vagy túlfejlődését idézte elő.

Ha valaki e tekintetben összehasonlítja az angol szellem sorsát a franciáéval, meglepő hasonlóságot fog megállapítani.

E két közösségtípus ugyanis, magatartásának gyökeres ellentéte dacára, egyformán a legtisztább képviselője annak a „nyugateurópai" szellemnek, amely mint említettük, a középkor jellemzően vallásos kultúrája után elsősorban a tudományos (racionális) igazolhatóság jegyében indult fejlődésnek. Ezért, ha dialektikájuk különböző is menetében, hatásában a történeti sorsnak hasonló alakulását idézte fel. A görög, a római és a középkori szellem dialektikája mindig az egész kultúrát igyekezett behálózni s felbomlása ebben az egység felé törekvő útjában érte, még pedig mindig abban a struktúrában, amelyet még nem sikerült az egységbe illesztenie, tehát a görögséget az államban, a rómait a vallásban, a középkori közösséget pedig a tudományban. Ezzel szemben a francia és az angol szellem épp ott tárja fel bomlása, vagy legalább is dialektikai megoldatlansága jeleit, ahol a legerősebb, abban a struktúrában, amely felől a kultúrát egységgé próbálta alakítani, tehát a francia a művészetben, az angol a gazdaságban. Ennek az első tekintetre meglepő jelenségnek magyarázata abban rejlik, hogy a francia is, az angol is ezeket a struktúrákat racionalizálta és ennek következtében túlfejlődött. A racionalizálással kétségkívül elejét vette a bomlásnak (mert az ösztönös erőket megkötötte vele), de nem tudta útját állni a túlfejlődésnek. S a túlfejlődés alapjában épp oly kimerültség, mint a felbomlás, csak a hatásai különbözők ettől. Az antik világ és a középkor is, ebben az értelemben nem ismerik a túlfejlődést; ez tipikusan „nyugati" jelenség. A franciánál ez a túlfejlődés a művészet felől jelentkezik, amiről egyebek közt tanuságot tesznek a körükben újabban egyre sűrűbben elhangzó panaszok is a latin szellem feltartóztathatatlan elhanyatlásáról; az angol közösség kimerültségének jelei viszont abban nyilvánulnak, hogy a gazdaság struktúrájával láthatólag már csak ideig-óráig tudja világuralmát fenntartani.

VII. A humanista.

Egészen magábanálló lelki típust mutat az olasz közösség, Európának ez az elsőszülötte, ahogy Burckhardt találóan nevezi. Ha az olasz életnek gyakran hangoztatott regionalizmusa, főleg pedig az észak és a dél szellemében tényleg mutatkozó különbségek némileg megnehezítik is az olasz szellem

karakterologikus megjelölését, ugyanakkor maga az olasz kultúra egysége, úgy amint az európai köztudatban él és aminőnek maguk az olaszok is mindenkor érzik, a különbségeken keresztül is egyértelmű magatartásra utal vissza. Ennek az egyértelműségnek eredetét az olasz közösség tipikus alapélményében, a tradicióban kell keresni. A tradició mint élmény távolról sem jelent történeti beállítottságot, hanem inkább az eleven közvetítés tudatát. Nem a tisztelet és a megértés sugallatára tartja fenn az érintkezést a mult formáival, nem azért fordul vissza feléjük, mintha velük akarná elvileg igazolni a jelent, de szószoros értelemben reaktiválja őket s hogy élni tudjon velük, átmódosítja jelentésüket, úgy azonban, hogy mindig bennük érzi egyuttal eredeti jelentésüket is. Nem minden népközösségnek adatott meg egyformán a tradicionális magatartásnak ez a képessége. Ahol a tradició nem is puszta és erőtlen dekorum, mint az angoloknál, hanem tényleg a magatartás összetartó ereje, amely közvetíti és elmélyíti a jelent a történeti multtal (mint ahogy ez a németségnél tapasztalható), még ott is csak kivételes egyéniségeknek, vagy legfeljebb szűkebb csoportoknak válik élményévé, de nem az egész közösségnek. A tradiciónak ez az élményszerűsége mint általános nemzeti vonás valóban csak az olaszt jellemzi kizárólagosan és ennek a sajátos képességének köszöni mindenekelőtt az örök megújhódások lehetőségét, amely szellemének egyuttal elapadhatatlan ifjúságot biztosít. Tulajdonképen ezért ahisztorikus az olasz, ha historizmuson itt elsősorban theoretikus beállítottságot értünk. Nem szembesíti egymással a történeti korszakokat, hanem éli őket; a változások sodrában is a folytonosságot érzi és térbeli szétdaraboltságából is szellemének egysége és összetartozása néz vissza reá. Innen magyarázható, hogy történetének látszólag forradalmi és romboló korszakai is valójában mindig a megőrzés és a továbbépítés korszakainak bizonyultak.

Mindamellett a tradiciónak ez az átfogó szerepe az olasz magatartásban csak az élményre vonatkoztatható. A tradició csak mint alapélmény közös; mihelyt azonban öntudatra ébred és kifejezését keresi, ez a lehető legindividuálisabb. A közös alapélménynek ez a mindenkor individuális kifejezése pedig a személyes műveltségben válik láthatóvá. A műveltség itt tehát voltaképen az eleven és egyéni formává

fejlett tradiciót jelenti. Épp ezért az olasz műveltségben érhető talán leginkább tetten a kulturális individuáció folyamata: az egész átszármaztatott kultúra mint élményanyag úgyszólván szubsztrátummá lesz, amelyen az egyéniség állhatatosan gyakorolja magát és amelynek mindig sajátos kifejezésére törekszik. Az út az élménytől a személyes műveltségig persze nagy és fáradságos; az olasz lélek azonban ezt az utat szinte észrevétlenül járja meg. Ebben kétségkívül segítségére van fantáziájának veleszületett architektonikus vonása, amellyel az életet ép úgy egyénileg alakítja, mint a színt és az árnyékot, a kultúrát épp úgy, mint a természeti tájat. Ennek az architektonikus hajlandóságának köszönheti, hogy már a tradició élményéhez is tulajdonképen formáltan jut el; vele úgyszólván kiemeli az élményt közösségéből, általános, közömbös és határozatlan környezetéből és igazi egyéni realitással ajándékozza meg. Ugyanakkor azonban a tradició határolja és fékezi ezt a fantáziát, amely ezért nem válik szertelenné és túltengővé soha, hanem mindenkor arányos, finomhajlású és jelentőséggeltelt. Élmény és kifejezés, tradició és egyéniség ilyenképen csodálatosan egymásratalálnak az olasz magatartásban. Ez teszi éppen ezt a magatartást, minden regionális sajátossága dacára, annyira egységessé és teljessé. Mert bár minden egyéniség szükségképen egyoldalú, mégis a maga módján mindig az egészet éli át. Ezért tipikusan humanista az olasz, a szónak ősi, átfogó, tiszta jelentésében. Humanista, mert az emberi lét teljességére ép ott törekszik, ahol az leginkább érhető el, t. i. a történetet alakító erők és eszmék irányában. Humanista, mert bármely vonatkozásban nem a dolgok érdeklik, hanem az ember és sohasem a tények, hanem mindig az egyéni kezdeményezések után ítél. Humanista, mert számára a tárgyak, javak és intézmények is úgyszólván emberi életet élnek, létük személyiséghez kötött és ezekkel együtt változnak vagy hanyatlanak. Humanista, mert ethoszával hat, nem pedig elvekkel, konstrukciókkal vagy jelszavakkal.

Ez a humanizmus nyilvánvalóan egészen más, mint a nyugateurópai, amely lényegében a természetjog eszméjéből fejlődött és amelynek a modern természettudományi felfogás, a maga racionális fejlődés-elvével az egyenes leszármazottja. Ezzel szemben az olasz humanizmus inkább az igazi törté-

neti világszemléletet tette lehetővé. Kétségtelen ugyan, hogy a módszeres történeti látásra közvetlenül nem az olasz tanította meg a modern embert: ez sajátosan a német szellem ajándéka volt. Az olasz szellem, mondtuk, mindenkor ahisztórikus; tulajdonképen képtelen theoretikusan nézni a történetet. Ámde mindenkor a történetben, a történet által él; nincs még egy népközösség, amelyben a történeti közvetítés tudata, a történeti emlékezés intenzitása annyira fejlett és mindig-jelenvaló volna, mint az olaszban. Ép ezáltal azonban az életnek és a kultúrának olyan formáit sikerült kifejlesztenie, amelyek egyedül bizonyultak alkalmasaknak arra, hogy előfeltevése, alapja legyenek magának a módszeres történetszemléletnek. Ebből a szempontból nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy az olasz humanizmus nélkül a német történetszemlélet sem alakulhatott volna ki soha; nemcsak Erasmusra kell itt gondolni, a német historizmusnak erre az első előfutárjára, de főleg a történeti megértésnek a XIX. században kialakult nagyszabású elméletére, amely elsősorban az olasz humanizmus formáinak, az olasz szellem ethoszának szemléletében érett ki. Csak az embernek, a létnek ez a „humánus" felfogása, amely a tradicióban él és a személyes műveltségben fejeződik ki, amely nem alkalmaz sem dogmatikus elveket, sem konstruktív értékszempontokat, hanem megértő lélekkel úgyszólván transzponálja magát a változások rithmusába, csak ez vezethetett igazi történeti szemléletre. Ezért áll az olasz, aki ezt a humanitást nem szemléli, hanem — ismételjük — magában kialakítja, éli, egyaránt oly távol a misztikustól és az absztrakttól. Szelleme épp oly kevéssé fogékony az ösztönös, eksztatikus életformák iránt, mint ahogy másfelől nem ismeri a szerafikus túlfinomultságot sem. Menten minden szélsőségtől és valószínűtlenségtől találékony és türelmes; erős a kedvezőtlen körülmények között és mérsékletes a szerencsében. Gyöngyházfényű álmodozásai is valahol mindig fekete földet érintenek, mint ahogy a szilaj és felkavart vérű életiramokban is józan és megfontolt marad. Szellem, amely valóban mindig a maga helyén van. Ez adja meg éppen a humanisztikus gondolatnak örök vonzó erejét és gesztusát. Mert elfogulatlan, derült, nyugodt és szép.

De itt rejlenek egyúttal a humanisztikus magatartás

veszedelmei is. Azt ne is említsük ezúttal, hogy ez a típus azzal, hogy mindig önmaga normája, tulajdonképen csak az élet chaoszával szemben jelent értéktöbbletet, ellenben más típusokkal összemérve, amelyek elhagyják a puszta élet színvonalát, amelyek az élet teljességénél még tovább törekednek, éppenséggel nem tekinthető az emberi magatartás végső lehetőségének. Az értékesség megállapítása azonban itt nem lehet feladatunk. Ám a humanisztikus magatartásnak már funkcionális kifejtése közben is állandó nehézségekkel kell megküzdenie. Az egyik nehézség abban nyilvánul, hogy a humanista soha sem lehet közvetlen. Nem él közvetlenségben sem a természettel, sem a kultúrával, sem a multtal, sem a jelennel, sem a közösséggel, sem pedig más, idegen egyéniségekkel. Ez egyfelől tradicionalizmusában leli magyarázatát, amely szinte kényszeríti, hogy összes relációit benne, mint közvetítő médiumon keresztül alakítsa ki. Másfelől azonban sajátos egyéni formáltságában is szükségképen el kell szakadniok a közvetlenség fonalainak. Ez a formáltság tudvalevőleg elsősorban irodalmi és művészeti. A formák kötöttsége azonban sehol sem oly erős és áttörhetetlen, mint ép az irodalom és művészet terén, főleg, ha ezek a formák csak tudatos aktusok által fejlődhetnek ki, mint a humanista olasznál. Az állandó reflektáltság, a tiszta, feloldatlan, vonatkozásnélküli élmény hija (láttuk, hogy az olasz alapélmény is már formáltan jelentkezik), szükségképen elfojtja a közvetlenséget, lehetetlenné teszi az alanynak és a tárgynak azt a sajátságos eggyéválását, amely az ösztönös és egyénileg még differenciálatlan magatartásra annyira jellemző. Lionardo ennek a mindent tudatosító, mindent mérlegelő, a formák kötöttségén csak habozva tágító humanista magatartásnak legtipikusabb képviselője. Ebből azonban újabb nehézségek származhatnak. Ahol ugyanis a közvetlenségnek ezt a hiányát nem ellensúlyozza az igazi nagy géniusz teremtő invenciója, ott a humanisztikus magatartás könnyen puszta artisztikummá fajulhat el, az emberi teljesség képe üres dekorummá válik. Az artisztikum megnyilatkozásait bizonyos irányban már a francia szellemiség jellemzése alkalmával láttuk. Úgy lehet, hogy a latin szellem különösen hajlamos erre a lépésre, legelőbb talán a külső formák, a decens megjelenés szeretetéből, később kényelmességből és megszokásból.

Az olasznál ez az artisztikum nemes formájában mint virtuoso lép fel, mint az élet teljességének és harmóniájának az Én-ben való élvezete. Van azonban karikatúrája is: az arlekin, akinél az élet egésze a mimusz és az alakoskodás eszközévé válik. S ebből mindjárt egy további visszásság is származhatik. A közvetlenség hiánya és a merőben artisztikus alakítás örömérzete gyakran egészen játékossá teszik a humanista magatartást. A XVII. és részben a XVIII. század olasz irodalma és művészete erre számos példát mutat, (legutóbb még d'Annunzio képviselte ezt a típust). A pathosz helyettesíti itt a jelentést, a taglejtés és a rhetorika pótolja a meggyőződést. A játékosság voltaképen csak a közönyt takarja, amellyel a lélek a csillogó felületek alatt az igazi tartalmak iránt viseltetik.

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

A nagy nemzeti heroszok befolyása szabja meg elsősorban az olasz szellem dialektikáját is. Ez a dialektika főleg

a regionalizmusnak és a nemzeti egység eszméjének állandó ellentétében folyik le, abban az ellentétben, amely tulajdonképen már az olasz alapélményt és ennek kifejezését is meghatározza. A regionalizmus lényege és előnyei sokkal közismertebbek, semhogy ezúttal bővebben kellene kitérni rájuk. Ahol a kultúra fejlődése nem egy középpontból folyik, hanem régiók szerint tagozódva, ott ez a fejlődés nemcsak egyensúlyozottabb, de abban az esetben, ha valamelyik régióban az invenció lendülete elapad, mindig megvan annak a lehetősége, hogy a szellemi vezetést más régió vegye át. Ez a regionális hajlam úgyszólván veleszületett az olasszal. Ezzel szemben a nemzeti egység eszméje tisztán ideológikus alakzat, amelyet századokon át csak az irodalom tartott fenn és fejlesztett ki az olasz lélekben. S ez a sajátos kettősség adja meg a dialektika menetének hátterét, sőt benne fonódnak az újabb és mindig újabb ellentétek és keresik feloldásukat. Ezt a feloldást mindenesetre megnehezíti a tradició szelleme, az egész történeti mult súlya, amely ráfeszül a lélekre s alig engedi meg eredetisége szabad és elszánt kifejlődését. Az olasznak szüntelen akadályokkal kell megküzdenie, ha tágítani akarja kultúrája lehetőségeit. Az egyik ilyen akadály, talán a leginkább megkötő, az imitáció irányában lép fel és a dialektikát szükségképen elsenyvedéshez vezeti, mert a mult feloldásait teszi tartós életformává és ezeket végérvényeseknek tekinti. Egy másik, nem kevésbbé lenyűgöző akadály a nemzetfelettiség szelleme, úgy amint az legteljesebben a római egyház küldetésében valósult meg, amelynek kifejlesztésében és megóvásában az olasz szellemnek nem kis része van s amely épp ezért állandóan az önrendelkezés elvesztésével, a dialektikus folyamaton belül egy idegen dialektika érvényesítésével kísért, főleg ott, ahol a nemzeti géniusz munkája is az egyetemes emberi eszméjének befolyására alakult. S itt jut szóhoz ebben a folyamatban az egyéniség. Az egyéniség vezeti a dialektika ellentéteit élükre s adja feloldásukat. S tegyük hozzá mindjárt: az olasz közösség mindenkor szerencsés volt nagy egyéniségeiben, mert a kellő történeti órában támadtak, amikor rájuk éppen szükség volt. Ez a magyarázata annak, hogy az olasz szellem dialektikájában tulajdonképen nincs megoldatlanság, és belátható időkig nem is lesz. Gyakran mondták már, hogy az olasz

ma a legegészségesebb népe Európának. Ha ezen a jövő kulturális lehetőségét értjük, mindenesetre az. Mert, ha ennek a kultúrának dialektikus kifejtésében súlyos akadályokkal kell is megküzdenie, amelyek ideig-óráig esetleg pangást idéznek elő, alapmagatartásának szerencsés adottságából, amely az egyéni invenciónak oly tág teret biztosít, mindig sikerül ezeket leküzdenie. Viszont a magatartás mindig új erőt és lendületet kap a dialektika felől.

Sors és szabadság itt tehát valóban termékenyen és utolérhetetlen összhangban egymásrataláltak. S ennek köszönheti az olasz klasszicizmus is a maga létét. Soha sem lehet eléggé ismételni, hogy ez a klasszicizmus az olasz lélekben mindig és kivétel nélkül jelenvaló, nem mint egyszeri, történeti produktum, hanem mint állandó és eleven, elapadhatatlan és átfogó hatótényezője az egész szellemi életnek. A görögség óta valóban az első klasszika, amely dialektikus úton jött létre és a dialektika által él tovább, anélkül, hogy életereje ellankadna. Ennek a klasszikának a zártságát és totalitását, kiegyenlítettségét és folytonosságát a tradició biztosítja, amelyben az egész közösség alapélményévé válik. Valóban universale in re, amely a kultúra minden struktúráját egységes jelentéssel ajándékozza meg és teszi összefüggővé. Főként ennek köszönheti az olasz, hogy a nyugati, racionalizált kultúra csak későn és akkor is felületesen érintette. A túlfejlődést, a nyugateurópai kultúra sorsát ezáltal mindenesetre sikerült elkerülnie. S ebben rejlik a magyarázata egyúttal annak is, hogy a romantika, amely a nyugati nemzeteknél mindenütt kiváltképen a racionalizált életformák visszahatásaként lépett fel, itt az olasz közösségben sohasem tudott mélyebben gyökeret verni. Amit a romantikus szellem Itáliában felmutatott, tulajdonképen tiszta klasszika, formájában és mondanivalójában egyaránt. A romantikának itt nem volt mit inaktuálissá tennie, mert az olasz egy régi, hamisítatlan kultúra fejlődésében benne állt, amelytől soha sem idegenedett el; de egyébiránt sem találhatott itt megfelelő hordozóra, mint a nyugati nemzeteknél a polgárságban (amelyet ép a racionális fejlődés ébresztett öntudatra), mert az olasz közösséget, valóban osztálykülönbség nélkül a klasszika szelleme hatja át. A nyugateurópai kultúrát az olasz alapjában véve mindig idegennek, barbár-

nak és heretikusnak érezte. Klasszikája zártságában és totalitásában, amelyet már a renaissance idején sikerült elérnie, tudatában volt annak, hogy az ősi latin kultúra védelmezője, amelynek csak a jelentését változtatta, de nem a metafizikai alapjait. S mint a katholicizmus középpontja, abban az ellenállásban, amelyet a XVI. század óta ép e klasszika jegyében a nyugati neologizmusokkal szemben kifejtett, nemcsak három évezred szellemét őrízte híven, de egyúttal az igazi Európáét is. Amíg ez a klasszika eleven marad, addig az olasz közösségnek csak jövője lehet. S általa — talán még Európának is...

— Folytatjuk. —

Prohászka Lajos.

A SZIMBOLIKUS ÁLLAMSZEMLÉLET KORA MAGYARORSZÁGON.

I.

Néhány magyarázó szó.

A MAGYAR KORAI KÖZÉPKOR államszemléletét a szimbolizmus jellemzi. Ennek igazolására szolgál ez az írás. Vizsgálódásaink az államszemléletnek nem minden területét fogják felölelni. Az alattvaló fogalmán keresztül mutatkozik meg a szimbolikus államszemlélet a legkifejezőbben. Ezért fog állni gondolatmenetünk gyujtópontjában a fidelitas kérdése.

Alattvalót a források a király fidélisének tüntetik fel.[1] A király népe a keresztény elvek alapján igazgatott középkori államban a király fideliseiből áll. Nem kutatjuk a fidelis jelentésének kialakulását. A vizsgálat túlmesszire s tulságosan általános államtörténeti problémákhoz vezetne. Az alább következő tanulmány szempontjából a lényeges maga a változás ténye: a fogalom tartalma a kor szemléletének hatása alatt alakul. Ahogyan az államszemlélet más-más formát vesz fel az idők járását követve, úgy formálódik át a fidelis jelentése is. A fogalom a kor egyéni szemléletébe ereszti gyökereit.

Az államszemlélet viszont szellemi jellegű. És ennek jelentését jól meg kell értenünk. Mindenekelőtt tudnunk kell, hogy a szemlélet tulajdonképpen tükröződés, a valóság tükröződése a fogalmak rendszerében. A szemléletben a tényleges valóság virtuális képe jelenik meg. Ez a kép pedig sohasem egy a reális képpel. A valósággal szemben az Elvont, a Gondolt világát szólaltatja meg. A különbség a kettő között a realitás és a tükörkép különbsége.

A történetírásnak nemcsak a valósággal kell foglalkoznia,

---

[1] A király nemcsak a szabad birtokosokat, a nemeseket nevezi fideliseinek. Az alsóbb szolgálattevők, civisek, várjobbágyok is a fidelisek közé tartoznak. Pl.: 1142: Smičiklas Codex, II. 53. 1245: Hazai Okm. VIII. 47. — 1270: Smičiklas Codex, V. 535. — 1261: Wenzel Codex, VIII. 5. — 1280: Hazai Okm. VIII. 207. — 1282: Fejér Codex, V. 3. 115.

MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA

hanem a valóság tükröződéseivel is, a szemlélet képeivel és formáival. A naturalizmus világnézetén álló történetírás híven sajátos mivoltához általában idegenkedett a szemléletkutatástól. A naturalizmus történetírása megelégedett a tények vizsgálatával. Leírta az eseményeket, megrajzolta az egyes müvelődési állapotokat, ábrázolt, okok után kutatott, de ez az ábrázolás és oknyomozás sohasem lépte át a realitás, a tárgyi valóság körét. Az ember, a história szinpadán szereplő ember, úgy jelent meg a materializmus történetírása előtt, mint a natura egy eleme. A natura pedig a kor felfogása szerint nem Gondolat, nem Eszme megnyilatkozása, hanem puszta tárgyi valóság. Ezért becsülte többre ez a történetírás a belső embernél magát a Tettet. A história nem volt más, mint tettek története.

Az ember azonban nemcsak a tárgyi valóság részese, egyben eszmék, gondolatok hordozója is, más szóval egy irreális világ lakója. S ahogy a külső eseményeknek történetéről beszélünk, beszélhetünk a „belső" világ történetéről is. Ez az irreálitás sokféle ágú, formájú, tartalmú. Nemcsak szemlélet, s nem csupán szemléletforma. Ezerarcú és ezerféle, mint a lélek és a szellem maga. Mégis legtöbbször, mint szemlélet nyilatkozik meg.

A következő tanulmány is egy szemléletforma kialakulásának történetét kívánja megírni és pedig egy fogalom, a fidelitas, jelentésén keresztül. Éppen ezért a tanulmány súlypontja nem annyira a Való, mint inkább az Elgondolt irányába esik. A koraközépkori államszemlélet magyar hajtása áll a tanulmány középpontjában.

De ha így a képzelet világába visz a vizsgálódás, ez nem jelenti még, hogy a valóság-kutatást kirekesztjük a tanulmány kereteiből. A szemlélet, mint tükörkép, ha a valósággal nem is egy, mégis csak a valóság képe, s tükröződése. Benne szubjektum és objektum elegyedik. Éppen a szubjektív hozzáadás különbözteti meg a szemléletet a valóságtól. A szubjektív elemet azonban csak úgy tudjuk kiválasztani, ha tisztába jövünk a szemlélet objektív elemeivel. Az objektív elemek meghatározása azonban valóság-kutatást von maga után. Vonatkoztassuk ezt a megállapítást tárgyunkra! Előbb a tényleges viszonyokkal kell megismerkednünk, s csak azután térhetünk át a szemlélet-kutatásra. Hogy meghatároz-

hassuk az alattvalói viszonyról táplált felfogást, ismernünk kell az alattvalói viszony tényleges alakulását. Nemcsak ennyit: hogyan jelent meg az állam, a rex és fidelis a koraközépkori magyarság gondolatkörében? —, hanem azt is: milyen volt ez az állam, mit jelentett a valóságban ez a szó, hogy rex, fidelis. Tehát keresnünk kell a szemlélet objektív, tárgyi feltételeit.

Objektív, tárgyi feltételekről beszélek, mert a tanulmány szempontjából a reálitás, a tényleges állam csak annyiban fontos, amennyiben szemléletté szívódott fel. Pillanatnyilag nem maga a valóság köti le érdeklődésünket, hanem csak a szemléletre vonatkoztatott valóság. Tehát a szemlélet objektív eleme. A szemlélet és valóság ellentétéből iparkodjuk kihámozni a szemlélet tartalmát és formáját.

Ez a módszer indokolt, mert állam és államszemlélet, amint látni fogjuk, valahogy kiegészítik egymást. A szemlélet a valósághoz símul, a valóságnak ha nem is összes, de bizonyos elemeire támaszkodik, mondhatni, a szemléletet a valóság ihleti meg. A szemléletben ébred föl, jut kifejezésre az a gondolati rendszer, amely ott szunnyad a valóság méhében, az államban, az intézményekben. Az állami szervezetet és az egyes intézményeket ugyanis a jelentés szempontjából is vizsgálhatjuk. Ha azt kutatjuk, hogy micsoda elveken, előfeltevéseken épült fel egy állami vagy társadalmi organizmus, akkor tulajdonképpen jelentés-kutatást végzünk.[2] A jelenség-kutatás a tényeket, a tárgyi valóságot a szellem síkjára fordítja át. Ezen az úton gondolatokhoz, eszmetöredékekhez jut el, amelyek bizonyos szemléletképbe összegeződnek. A valóság mögött egy valóság-szemlélet körvonalait pillanthatjuk meg.

Nyilvánvaló mostmár, hogy a valóság mélyében lakozó szemléletkép nem szubjektív, hanem objektív elem. Ez azt jelenti, hogyha erről a szemléletképről senki sem tudna a maga korában, a szemléletkép azért változatlanul fennállna. Ezért nevezzük ezt a képet valóság-szemléletnek. Ezzel szemben a tulajdonképpeni államszemlélet szubjektív jellegű, miután a kortársak vélekedéseiből, elgondolásából tevődik össze.

---

[2] Kornis Gyula: Neveléstörténet és szellemtörténet. (Értekezések a filozófiai és társadalmi tud. köréből. IV. 4. sz.) 1932. 10—14. l.

Amit általában szemléletnek hívunk, azt a kortársak elejtett szavaiból, nyilatkozataiból állapítjuk meg. A két szemléletképet meg kell tehát különböztetnünk egymástól. Nagy vonalakban általában a szubjektív-szemlélet a valóság-szemlélet elemeit tudatosítja, de nem mindig, s nem híven. A szubjektív elképzelés a valóság „lelkét" szólaltatja meg, ám a hang, amelyen megszólal, bármennyire is igaz, lényegét tekintve mindenkép utánzás marad. Tanulmányunknak épp ezért nemcsak a kortársak szubjektív elmélkedésein kell nyugodnia, hanem túl a szubjektiv-szemlélet körén le kell szállnia a valóság mélyén munkálkodó eszmékig is. Szükséges, hogy a szemlélet-kutatás jelentés-kutatással párosuljon.

Az objektív, tárgyi feltételek ezekután két csoportra bonthatók. A szemlélet objektiv feltételei részben (1) valóságelemeket rejtenek magukban, (2) részben jelentéselemekből állnak. Az egyik csoportot a tény-kutatás veszi vizsgálat alá, s ilyen kérdésekre kíván feleletet adni: milyen volt az állam a valóságban, miből állottak az alattvalók jogai és kötelezettségei? A másikat a jelentés-kutatás hivatott elemezni. Ilyenkor a valóság elvi alapvetését keressük. A kérdés pedig így hangzik: micsoda eszmét testesít meg ez a koraközépkori magyar állam, milyen elveken nyugszanak intézményei?

Említettük, hogy a szemlélet szubjektív elemeinek meghatározását a szemlélet objektív feltételeinek tisztázásától várjuk. Ezzel szembe fordulunk az államszemlélet kutatásának szokott módszereivel. Az államtudományi értekezések rendszerint a kutatás alá vett kor elméleti fejtegetéseiből indulnak ki. Korabeli elméletek, vaskos tractátusok szolgálnak a kutatás alapjául. Éppen ezért valójában nem a szemlélet-történet fejtegetéseik tárgya, hanem az államtudományi gondolatok története. Egyes középkori írók gondolatrendszerei kerülnek ábrázolásra, ahelyett hogy a kor uralkodó államszemléletét iparkodnák megállapítani. Kutatásuk nem a szemlélet, hanem a teória körül forog. Természetesen minden elmélet többé-kevésbbé egységes szemlélet mithikus ködéből kristályosodott ki. Ám az elmélet alapszemlélete egyéni élmény, intuitiv igazság, felismerés. Bár az egyéni veret sok általános, más írókkal közös vonást tartalmaz, a mű tagadhatatlanul egy nagyobb szellemi közösségből nő ki,

mint maga az egyén, de evvel az általánosító módszerrel a legjobb esetben a kornak irodalmi, tudományos szemléletéről nyerünk képet, a laikus szemléletről aligha. Hogy milyen szemlélet-szemüvegen keresztül nézett egymásra király és alattvaló a XI—XIII. században itt nálunk, azt irodalmárok fejtegetéseiből legfeljebb csak sejthetjük, bizonyosat azonban róla nem mondhatunk.[3]

Nem mondhatunk már azért sem, mert tudvalevőleg ilyen elméleti fejtegetésekkel, sajnos, a magyar források nem ékeskednek. Nekünk nincsenek nagyvonalú tractátusaink, amelyek a királyság mibenlétét tárgyalnák, s amelyekből históriikusaink az uralkodó államszemlélet sajátságaira következtetést vonhatnának. A magyar Monumentákban hiába kémlelünk államtudományi értekezések után. Szegények vagyunk. Szegénységünk nem engedi meg, hogy elméletből hámozzuk ki a szemléletet. Már ezért is más utat kell követnünk.

Ez az út pedig nem más, mint az állami életben megnyilatkozó államszemlélet kutatása. A királyok és a társadalom tagjai egyaránt valamiféle rendszertelen, okokkal alá nem támasztott nézetnek adtak kifejezést ténykedésükben és szavaikban. Valamiféle elgondolásban éltek ezek az emberek, amikor köztisztségeket töltöttek be, birtokot kaptak adományba, s a király szolgálatába léptek. Ez a tanulatlan szemléletmód kellett, hogy rányomja bélyegét a közéletre. Ha jobban megforgatjuk az oklevelek semmitmondó kifejezéseit, talán ennek a szemléletmódnak határozott nyomaival találkozunk. Ez a szubjektív szemlélet valahogy az individuumok fölé került. Egyetemesebb formákat mutat fel. Maga a közélet termelte ki azokkal az intézményekkel együtt, amelyeknek kereteiben eleink élete lepergett. S hogy minden tudákos teóriától lényegbevágóan más, ez is könnyen belátható. Az elmélet nem a közélet hangulatait, laikus elmélkedéseit akarja megrögzíteni, gondolati lehetőségeknek hódol, logikai köve-

[3] Két összefoglaló könyv jön tanulmányunk szempontjából tekintetbe. Az egyik R. W. és A. J. Carlyle, A history of mediaeval political theory in the West III.—V. kötetei (1915—1922), sajnos alig elégítheti ki a szakembert. A másik Alois Dempf, Sacrum imperium c. munkája. (1929.) A könyv sok uj gondolatot tartalmaz, tulajdonképpen azonban történetfilozófia-történetet ad.

telményeket választ zsinórmértékül. Más a t e o r i a, s más a közvetlen, s p o n t á n r e f l e k c i ó.

És ha így az államtudományi elméleteket mellőzni fogjuk tárgyalásunk folyamán, ezzel csak helyesebb módszert kívánunk követni. A hangsulyt nem rájuk helyezzük tanulmányunkban, hanem a spontán reflekciók vizsgálatára. Ezen az alapon óhajtjuk meghatározni a szemlélet szubjektív elemeit. A kép, amelyet ezen a módon nyerünk, érdekes összehasonlításra adhat alkalmat, ha szembeállítjuk azt a korabeli államtudományi elméletek tételeivel. A szemléleti kép az elméletek lényeges vonásainak mélyebb megértését segíti majd elő, másrészt viszont a korabeli tudomány eredményeiben lemérhetjük azt a magasságot, amelyre a köz-szemlélet emelkedhetett. Reflekció és elmélet kiegészítik egymást a szemlélet szubjektív elemeinek felfedésében.

A szubjektív feltételek két köréből az (1) elméleti elmefuttatás helyett a (2) reflekciók, spontán szemlélet-elemek állnak fejtegetéseink homlokterében. Milyen úton-módon lehet mostmár megállapítani ennek a laikus, közvetlen felfogásmódnak a sajátságait?

Ugy, hogy nyomozzuk a közéleti jelenségeknek, a szemlélet u. n. objektív feltételeinek viszonyát a közfelfogás spontán megnyilatkozásaival. Ezáltal egyfajta i g a z s á g k u t a t á s t folytatunk le. Helyesebb kifejezéssel élve: keressük az elgondoltnak, a reflekcióknak igazság-tartalmát. E vizsgálat során majd itt, majd ott ellenmondások tünnek fel a reflekciók és a valóság között. Ezekből az elcsuszásokból, gondolati „elrajzolásokból" alakul ki előttünk a kor sajátos szemléletmódja. Az „elrajzolások" mint szubjektiv elemek nincsenek meg a valóságban, azt a szemlélet sajátos formája vonta meg a valóságról alkotott képen. Ha azt látjuk, hogy egyes kifejezések és kijelentések nem hozhatók a valósággal összhangba, akkor itt a szemléletmód jelentkezését állapíthatjuk meg. Az „elrajzolás" módjából kikapjuk a szemlélet egyes elemeit.

Mindenekelőtt tehát azt a pontot kell megtalálnunk, ahol a fogalmi elgondolás szembefordul a valóság tanuskodásával. Ott, ahol a Gondolt nem boritható maradék nélkül a valóságra, joggal egy sajátos szemlélet jelenlétét gyaníthatjuk. A fogalmi „elcsuszás" jellemző jegyeiből nagy körvona-

lakban majd egy különleges államszemlélet tárul elénk. E fejtegetések élére címet írhatunk: A szimbolikus államfelfogás kora Magyarországon. Mert mint látni fogjuk, volt ilyen, a közéletet átlelkesítő szemlélőmód az államról és az alattvalókról itt nálunk Magyarországon, amely a valóság formáit különleges szimbolumokkal értelmezte, s amely, bár a helyi viszonyokból nőtt ki, irányában és szellemében találkozott a XII. század divatos államtudományi elméleteivel.

II.

A szimbolikus államfelfogás.

1.

A serviens kérdés.

A szemlélet és a valóság összeütközését az u. n. serviens problémánál figyelhetjük meg. Ez az az ugró pont, amely a Valóról átemeli a kutatót a szemlélet birodalmába. Ha a kérdést jobban megvizsgáljuk, a serviens regis kifejezés mögött észrevehetjük a szemlélődő középkori embert szimbolizáló hajlamával.

Van a serviens szónak egy olyan használata, amely csak átvitt értelemben helytálló, mert hasonlat. Ebben a használatban a kifejezés tudatosan hamisit a valóságon. Nem adja a valót vissza, úgy amint az van, hanem a fogalmat mintázza ki, a reálitásról nyert benyomást rögzíti le: a való helyett annak csak puszta tükröződését a szemléleten. A kifejezésből gondolat kandikál ki, egy egész államtudományi theória. Szubjektiv ez a szóhasználat, mert a valóság rovására a gondolatot helyezi előtérbe.

Ha szóról-szóra vesszük, nem értjük meg. Zsák-utcába kerülünk. Azonnal rájövünk, hogy a kifejezés és a kifejezett között ellenmondás áll fenn. Jól meg kell ezért minden adatot forgatnunk, hogy eldönthessük, melyik szóhasználatról van éppenséggel szó. Ha nem teszünk különbséget, ha a valót nem különítjük el a képzelt világtól, egykönnyen ellenmondásba keveredünk.

Sem a régi történeti iskola, sem az újabb irodalom nem számol avval, hogy a serviens regis-t a források egyszer képletesen, máskor igazi értelmében alkalmazzák szövegükben. A régi kutató-gárda nem ismerte még a szó tulajdonképeni

jelentését: nem tudott a földesurak servienshadáról. Éppen ezért könnyű szívvel azonosította a nobilist a serviens regisszel.[1] Az új kutatások viszont a királyi serviensben még akkor is magánjogi függésbe került vitézt látnak, ha történetesen a kifejezés a szabad embert jelenti, a nemest, nyilván képletesen. Az általánosan elterjedt felfogás szerint a királyi serviensek hűbérek. Birtok fejében végeztek katonai szolgálatot.[2] Ennek a magánjogi felfogásnak tulajdonképpen Pauler Gyula és Tagányi Károly rakták le az alpjait. Pauler volt az, aki először hangoztatta félreismerhető módon, hogy a megyék a király „magánkezelésében" állottak, mint családi uradalmak. Szerinte a megyés comesek alig különböztek a magán földesurak uradalmi ispánjaitól. Ezek a magántisztek intézték aztán a magángazdaság keretében az ország minden „közjogi" ügyes-bajos dolgát.[3]

Ez a felfedezés egy csapásra megváltoztatta a koraközépkorról táplált nézeteinket. Szent István állama egyszerre más köntösben jelent meg a kutató szemei előtt. Mert ha az egész megyerendszer, a királyság szervezetének gerince, a király magánuradalmi organizmusával egy test volt és egy lélek, nyilvánvaló, hogy a szent király birodalma az Árpádnem magánhatalmán, kiterjedt birtokain nyugodott. A patrimoniális jellegből folyt az egész közélet erős magánjogi színezete.

Pauler Gyula a serviens kérdésben még a régi iskola felfogását vallotta. Szekfü Gyulának kellett eljönnie, hogy a

---

[1] Horváth Mihály: A magyarok története rövid előadásban. (1876[5]) 68. — Ladányi Gedeon: A magyar királyság alkotmánytörténete. (1871). I. 72. — Hajnik Imre: Magyar alkotmány és jog az Árpádok alatt. (1872). 98. — stb.

[2] Erdélyi László: Anonymus korának társadalmi viszonyai. Tört. Szemle. 1914. évf. 191—211; Árpádkori társadalomtörténetünk legkritikusabb kérdései. 1915. s más munkáiban, — Szekfű Gyula: A magyar állam életrajza — Hóman Bálint és Szekfű Gyula: Magyar történet. I. 233. — Waldapfel Eszter: Nemesi birtokjogunk kialakulása a középkorban, (Kny. a Századok 1931. évf.-ból). — R. Kiss István: II. Endre birtokreformja: a perpetuitas. (Debreceni Szemle 1927)

[3] Szent István és alkotmánya. (Századok 1879), A magyar nemzet története 1. 258. és a Századokban közzétett polémikus iratai, (1882), — Tagányi Károly: Megyei önkormányzatunk keletkezése, (Értekezések a tört. tud. köréből, XVIII. 6. sz.).

hadviselés és kormányzás magánjogi formája a maga egész mivoltában ismertté válhasson.[4] Kitünt, hogy a királyság legfőbb funkcionáriusai a köz-feladatokat magán szolgáikkal, servienseikkel látták el. Igy pl. az alispán, a „nemesi megye" legfőbb tisztviselője, egészen a középkor végéig tulajdonképpen a comes bizalmi embere.[5] Az egyes hatalmasok familiájához tartozó servienseket urukhoz magánjogi kötelék fűzte.

De itt mindjárt egy sajnálatra méltó tévedésre kell rámutatnunk. Hogy-hogy nem, talán E r d é l y i László hatása alatt, az ujabb irodalom a servienst egyszerűen a hűbéres katonával helyezi egy sorba. Igy történt aztán, hogy a servientes regis alatt ma már általánosságban hűbéres vitézeket értenek, éspedig a király magán szolgálatába szegődött vitézeket. Hiába vallotta Szekfű alapvető munkájában, hogy a serviens szolgálata nem nyugodott birtokadományon.[6] Magam is bizonyítgattam, hogy a serviensek a szolgálat fejében stipendiumot élveztek, amely pénzből, s természetbeli hasznos javakból, mint koszt, ruházat, fegyver, ló, stb. állott.[7] A birtokadományozás egészen kivételes, s akkor is érdemek utólagos jutalmazását jelenti, ha nem éppen károk megtérítését. Az adományt — ezt kétséget kizárólag meg lehet állapítani — semminemű servitium nem terheli. A birtok, melyet adományba kap a serviens a dominustól, épp úgy szabad és örökletes, mint más nemesi birtok.[8]

De nem mondható a serviens szolgálata hűbéres servitiumnak sem. A servienseket a legkülönfélébb szolgálatban látjuk. Sokan közülök az úr atyafiságához tartoznak, de van közöttük kézműves, gazdasági intéző, udvarnok, stb. Nemes

---

[4] Serviensek és familiarisok. 1912. (Értekezések a tört. tud. köréből).

[5] H o l u b József: A főispán és alispán viszonyának jogi természete. Budapest, 1917.

[6] I. m. 33—4. „Természetbeli járulékok mellett, a serviens birtokot is kaphatott szolgálatai ellenében. Az ilyen birtokadományozás — a rendelkezésünkre álló adatok szerint — inkább már teljesített serviensi szolgálatoknak utólagos, valószinűleg önkéntes, szerződésileg meg nem állapított jutalmát képezte." Az id. m. 35. oldalán mégis lehetőnek tartja, — szerintem indokolatlanul, — egy „külön serviensi, familiarisi birtokjog létezését."

[7] A királyi serviensek és a patrimonialis királyság. (Kny. a Századok 1927. évf.-ból), 1928. 37—38.

[8] Id. munkám, 35. l. jegyzet.

és paraszt, nagyúr és mindenes szolga. Jórészük, mint officiális igazgatja a dominus uradalmait, s amolyan ispán szerepet tölt be, biráskodva népei felett. Mások egész alacsony sorban tengődnek, szakácsok, lovászok, tárnokok. Ebből a hevenyében odavetett jellemzésből mindenki meggyőződhet arról, hogy a servienseket hűbéres vitézeknek nem tarthatjuk.[9]

A király nem egy fidelisét nevezi familiárisának, serviensének. Serviens noster titulálja őket. Van köztük olyan, aki a nádori széket tölti be, de van olyan is, aki tárnok a királyi udvarban. A serviens kifejezés alatt homogén társadalmat gyanítanunk aligha szabad. A király familiájában a legkülönfélébb társadalmi réteg képviselteti magát. Sőt bátran mondhatjuk, hogy ezeknek a familiárisoknak, servienseknek nagyobb fele nem kap serviensi stipendiumot, mert a királynak földesuri jogon alávetett condicionarius népe. Éppen így bajosan hihető, hogy a királyi udvarban tartózkodó, nevelkedő nemes családok juvenisei zsoldra tartottak volna igényt. A nádorról sem mondható az, hogy a király azért nevezi familiárisának, mert különleges szolgálatra kötelezte magát. Röviden, a familiáris viszony nem alapul bizonyos meghatározott servitiumon. A rokon, s a jóbarát is lehet familiáris. Nem mindegyik serviens került úgy a dominus familiájába, hogy magát szolgálattételre ajánlotta fel bizonyos zsold, ellátás fejében. Ezek a katonáskodó serviensek a familiának csak egyik, bár elég jelentős részét teszik ki.

A serviensi intézmény nem a servitiumra épít, hanem a personális kapcsolatra. Ezért játszik oly nagy szerepet benne a hűség, a kölcsönös becsülés, a megbízhatóság. Bizonyos, hogy a familiárisok egy zárt körü réteget alkottak. S az is kétségtelen, hogy a király környezete, kisérete ezekből a familiárisokból verődött össze legfőképpen. A serviens kérdés nem is itt dől el. Ami oly különösen hangzik, s annyira érthetetlennek tünik fel, az a nemes serviens neve: a nobilist a források a király szolgájának hívják.

Ismétlem, a nobilis királyi szolga-elnevezésétől meg kell különböztetni azokat a nobiliseket, akiket a királyhoz tényleges familiárisi kötelék fűzött. Itt nem ezekről a familiárisokról, servienseksről van szó, akik között, amint előbb lát-

[9] L. u. o. 37—42.

tuk, számos nem-nemes szabadságú conditionariussal találkozunk, hanem a serviens kifejezés „közjogi" alkalmazásáról. Az uralkodó felfogás éppen e kétféle szóhasználatról nem akar tudni: szerinte a serviens kifejezés mindig magánjogi viszonyra mutat.

A serviens regis képletes használatáról számos adat tesz tanúságot. A legfontosabbak közül említjük meg a következőket:

Mindenekelőtt maguk a nemesítési privilegiumok egyértelműen használják a serviens kifejezést a nobilis-szal. Mikor V. István 1271-ben egynéhány zalavári castrensist a nemesek sorába emelt, „in numerum Cetum et Collegium nobilium Regni nostri qui servientes dicuntur duximus transferendos", s a kitüntetetteket azokkal a jogokkal ruházza fel „qua ceteri regni nostri nobiles gratulantur sub uexilo Regio militantes."[10] Egy másik oklevélben meg ezeket olvashatjuk: (erdőőröket) „ab ipsa conditione custodum silve eximentes, in numerum cetum et collegium nobilium regni nostri, qui servientes regales dicuntur, duximus benignitate regia transferendos".[11]

Egy esetben arról szerzünk hírt, hogy podgoriai comesek nobiliseket várjobbágyok közé vetettek. Különös érdemeikért a király visszaadja előbbi szabadságukat ezekkel a szavakkal: numero s e r u i e n t u m et aliorum nobilium ipsos de cetero aggregramus".[12] 1268-ban azok, akik „quondam nobiles fuerunt, sed per quendam avum eorundem, qui cupiditate fuerat imbutus iobagionatum castri assumpserant", amidőn elnyerik újra nemességüket, a királyi serviensek collegiumába kerülnek.[13]

---

[10] 1271; Hazai Okm. VI. 180.

[11] 1273: u. o. VIII. 152. Továbbá 1279: Fejér Codex, V. 2. 491. Más esetben kijelenti az uralkodó, hogy a királyi serviensek collegiumába fogadott ezentúl a többi nobilist megillető jogokat élvezze. Pl. 1258: Szentpétery, Regesta, I. 362. — 1277: Wenzel Codex, IV. 84. — 1280: u. o. XII. 295. — 1281: Hazai Okl. 90. — 1283: u. o. 96, — 1283: Hazai Okm, VI. 289. stb.

[12] 1244: Smičiklas Codex, IV. 258—9. „vt prerogatiua aliorum nobilium regni nostri ipsi et eorum heredes s i c u t a n t e a gaudeant et letentur."

[13] Csáky okl. I. 10—11. Ilyen eset még 1274: Fejér Codex, IX. 7. 688—9.

Azok az oklevelek, amelyek királyi serviensek közé fogadnak alsóbb szolgálatra köteleseket, tartalmukban tökéletesen megfelelnek azoknak a nemesítéseknek, ahol a serviens helyett a nobilis szót használja az oklevél. Az egyik formula felcserélheti a másikat.[14] Innen magyarázható az a sajátság, hogy a servienssé fogadás nemesítést eredményezett.

Nem ritkán alkalmunk van egy-egy nemest, nobilist évek multán figyelemmel kisérni az oklevelekben. A serviens regis rövid idő múlva mint nobilis bukkan fel. 1221-ben a Ják nemzetség egyes tagjait „fideles nostri seruientes de genere Iaku" nevezi a király, ugyanazok 1233-ban „nobiles de Iaku" fordulnak elő.[15]

Olykor ugyanabban az oklevélben nobilist mond a szöveg azokról, akik feljebb még mint servientes regis szerepelnek. Bírák, akiket a király a serviensek birtokügyeinek megvizsgálására küldött ki, nemesek fölött ítélkeznek.[16] Serviens regis oklevélsorok párhuzamba állíthatók más oklevélrészekkel, melyek a serviens regis helyén a nobilist tüntetik fel. 1236-ban tanukat hallgatnak ki „de omnibus hominum gentibus; scilicet de seruientibus regis et de iobbagionibus castri". Lejjebb pár sorral a serviens helyén nobilis áll.[17]

Az „universi servientes regis citra et ultra Zalam constituti" kezdetű híres oklevél 1232-ből ugyancsak amellett szól, hogy a királyi szolgák kifejezés alatt az oklevelek tulajdonképpen nemeseket értettek. A püspök eléjük viszi panaszát, miután megbizonyosodott, hogy bíráskodásuk a király delegatio-jogán nyugszik, s a hatalmas Oguz bánt ezek a serviensek maguk közül valónak mondják.[18] Mint ismeretes, a judex nobilium magyar megfelelője: a szolgabíró szintén a képletes szóhasználat emlékét őrzi. Egy Anjou-kori oklevél a szokásos judices nobilium helyett judices servien-

[14] A formulák egymásbakapcsolódását részletesen kifejtettem id. munkámban: A királyi serviensek 10—21.

[15] 1221: Fejér Codex, III. 1. 329, 331. — Hasonló természetű adatok: 1217: Hazai Okm. VII. 6—7. és 1260: Wenzel Codex, XI. 480. V. ö. még id. m. 10. 2. jegyz.

[16] 1233: Hazai Okm. VII. 22.

[17] 1226: Fejér Codex, III. 2. 97.

[18] 1232: Smičiklas Codex, III. 375.

tium-ot ír.[19] Ebből is az világlik ki, hogy a nemes jelzésére a kor előszeretettel alkalmazta a serviens regis kifejezést.

S végül tanúságtételre hívhatunk törvényeket is. Az 1267-iki törvényben „nobiles Hungariae... qui servientes regales dicuntur" kifejezésen akad meg szemünk.[20] Más alkalommal IV. Béla egyik privilégiuma megemlékezik egy országgyűlésnek nevezhető congregatioról és pedig ilyen formában: „quod cum universi nobiles regni nostri seu servientes regales aput Strigonium communem fecissent congregacionem..."[21] Mindezek a példák, úgy hiszem, bővebb magyarázatra nem szorulnak.

Az ú. n. hűbéri elmélet a serviens regis seu nobilis szóvonzatot a hűbéri korszak jelentőségnélküli maradványának tekinti. A közkeletű felfogás szerint ugyanis a királyi hűbéresek (servientes regis) a XIII. század elején, éspedig 1222-ben egyetemlegesen kényszerítették ki a központi hatalomtól a nemesi szabadságot. Az Arany Bulla mozgalmai idején levetik magánjogi függésüket, megszüntetik hűbéri szolgálatukat, s beneficiumaikat nemesi jószágnak jelentik ki. A tehetetlen központi hatalom kénytelen kívánságaiknak eleget tenni. A nemesi és hűbéri társadalom összeolvadásának emlékét őrízte meg számunkra a serviens seu nobilis elnevezés.

Tanulmányom a maga helyén a nemesi társadalom kialakulásával tüzetesebben fog foglalkozni.[22] Itt legyen elegendő annak hangsúlyozása, hogy Magyarországon hűbérrendszer nem alakult ki, a hűbériség szerepe parányi, fontosság nélkül való. Épp ezért teljesen indokolatlan mindaz a magyarázgatás, amit az ujabb irodalom szokott fűzni az Arany Bullához. Ebben a nagyjelentőségű privilegiumban serviensek alatt nemeseket kell értenünk, s nem hűbéres katonákat. Ha az oklevél a hűbéresek nemesítéséről szólna, akkor bizonyára a serviens-hűbéresek világosan befoglaltatták volna a szövegbe azt is, hogy hűbéri kötelezettségeik megszűnnek, s hogy ezentúl a nemesek szabadságában részesednek. Valamiféle utalást régi hűbéri kötelességükre

[19] 1332: Anjoukori Okm. II. 629.

[20] Kovachich, Sylloge, 11.

[21] 1267: Hazai Okm. VIII. 109. — Más esetek 1270: Wenzel Codex, VIII. 307. — Hazai Okm. VIII. 426. stb.

[22] L. A hűbériség kérdése c. fejezetet.

azonban hasztalan keresünk az oklevél szövegében. A nemesítésnek számos példánya maradt fenn korunkra. Ezekből jól ismerjük a nemesítés módozatait, a használt formulárét. Nos, a nemesítő oklevelek sohasem mulasztják el a régi és az új szabadság közti különbség kidomborítását.[23] Az Arany Bullában épp az exemptió hiányzik; egy árva szó sem emlékezik meg a felszabadító aktusról.

A szövegelemzés is csak azt mutatja ki, hogy az Arany Bullában a serviens kifejezést „nemes" értelemben kell vennünk. Marczali Enchiridionja az Arany Bullát párhuzamosan közli az 1231-es javított, bővített kiadással. A collecta szedéséről szóló cikkely a földesúri népeket két csoportra osztja: a serviensek népeire és az egyházak jobbágyaira. A bíráskodásnál ugyanezt a szembeállítást figyelhetjük meg. A hadkötelezettséget szabályozó cikkely úgyszintén világosan kifejezi, hogy a serviensek nem tartoznak azok közé, akik a királynak magánszolgálatból kifolyólag katonáskodni tartoznak. Először is az 1231-es példány serviens helyett nobilist ír, azután pedig hozzáteszi, hogy csak azok kötelesek külháborúban részt venni, akik „Comites et Stipendiarii et Jobbagiones Castri et qui ex officio debito tenentur et quibus amplas concessimus Possessiones". Az Arany Bulla serviensei tehát tulajdonképpen nem állnak a király magánszolgálatában.

A serviens seu nobilis szóhasználatot nem szabad a serviens-hűbéresek hűbéri korának emléke gyanánt feltüntetnünk, a kifejezés nem puszta szóvirág, sallang, hanem egy sajátságos államszemlélet tükröződése. Ezért mondhatjuk: a serviens kifejezés hasonlat, szókép alakjában is használatos a korabeli forrásokban. Kettőt jelent. Jelenti a királynak híveit, familiájának tagjait, magánszolgálatra kötelezett népét. Ezeket mind magánjogi kötelék és pedig a familiaritas

[23] Pl. 1274: Fejér Codex, V. 2. 197—9. „de pristine conditionis honore penitus executi". — 1267: Wenzel Codex, III. 159. „quod nullus eundem. . . . ratione pristine seruitutis impetere audeant." — 1279: Fejér Codex, V. 2. 506. stb. Az irodalomra l. Eckhart Ferenc cikkét, „A magyar történetirás új útjai"-ban. (1931). Az Arany Bulla egyes pontjait a hübérjoggal állítja párhuzamba.

kapcsolja a király személyéhez.[24] De jelenti a serviens regis a birtokos szabadot is, a nemest, nyilván, képletes értelemben. Az első esetben a serviens név nem rejt magában különleges szabadságot. A serviens megtartja régi társadalmi helyzetét, tehát pl. ha a civisek közé tartozott, továbbra is a civisekhez számítják. Ezzel szemben az, akit a király képletes értelemben a serviensek collegiumába vesz fel, elveszti régi libertását, s új libertást, éspedig a nemesi arany szabadságot nyeri el.

A szóhasználat szimbólikus jelentése kitűnik azokból a nemesítésekből, amidőn a királynak egyik s e r v i e n s e, familiarisa lép be — a s e r v i e n s e k c o l l e g i u m á b a. Ha a serviensek collegiuma nem a nobilitas-szal járna, hanem csak a magánjogi familiaritást fejezné ki, a privilégium semmi újat nem tartalmazna. Annak vajjon mi újat hozna a servienssé emelés, aki már a király serviensei között foglal helyet. Ezeket az adatokat csak úgy érthetjük meg, ha feltesszük, hogy a második esetben a servienssé emelésnek képletes az értelme, s tulajdonképpen nemesítést jelent.[25]

A nemes serviens neve úgy állítja be az alattvalói viszonyt, mintha az familiárisi kötelék volna. Jól tudjuk, hogy a valóságban a nemes alattvalói kötelezettségei nem fakadtak a familiaritásból. A nemes fidelise a királynak, de nem familiárisa. Név szerint, a kor elgondolásában azonban a közjogi viszony a familiaritás öltönyében jelenik meg. Egy sajátos szemléletmódtól ösztönözve, minden nemes magát a király serviensének vallotta.

[24] A királyi familia, mint fentebb láttuk, társadalmi szempontból a legnagyobb különféleséget mutatja. Általában azonban azokat tarthatjuk a király familiárisainak, akik a királyt k ö z v e t l e n ü l szolgálják, az udvarral állnak személyes kapcsolatban. Ezért nevezik a források pl. a várszerkezeten kívül álló szabad, hadköteles telepeseket is servienseknek. L. 1248: Hazai Okm. VIII. 53., ahol Béla király serviensek alatt jobbágyfiukat ért. Ez azonban a szóhasználatnak legszélsőbb határa. Az egyes intézményekhez kötött királyi népek már nem viselik a királyi serviens nevet. A felső határt kétségkivül a király magánszolgálatában álló nobiliselemek alkották, akiket a király emberei közé számítottak. Erre utalnak az ilyen kifejezések: „cum uno barone nostro et duobus seruientibus de regni nobilibus". (1279: Endlicher, Rerum, 562). „damna.... nobilium de numero regalium seruiencium," (1292: Knauz Monumenta II. 319.). A nobilis-tömegekkel szembeállítják azokat a nemeseket, akik a királynak szolgálnak.

[25] L. az adatok összeállítását id. munkámban, 44—46.

2.

A szemlélet formája és tartalma.

A nemes serviens regis elnevezése egy sajátos államszemléletbe ereszti gyökereit. A szemlélet képeket formál, hasonlatokat állít az Elvont és a valóság közé. A szemlélet az Elvont ábrázolására a valóságból merít, a képet az életből ragadja ki. S itt mindjárt rá kell mutatni a XII. század erősen szimbolikus irányára. A fogalmi világ visszaadása természetből ellesett figurákkal, reális alakzatokkal: a század jellemző szemléletmódja. A művészet emlékeiben mindenütt ráakadunk a szemléletes képekben történő szimbolizálásra. A fogalmakat a kor nem elvont formában jelzi, a szimbolumok nem testetlen, a természetnek idegen alakzatok, hanem a tárgyi valóság elemei. Szemléletes képek segítségével a fogalmi világot beleillesztik a tárgyi valóságba. A Gondolat sohasem volt annyira húsból és vérből való, annyira szemléletes, mint e szimbolizmus idejében.

A mi példánkban a kép: a „király szolgája". Ez a kép ábrázolja az elvont, közjogi alattvalói viszonyt. Az állam jogi személyiségét, amely csak a gondolat világában ragadható meg, a szemlélet magánjogi vonatkozásokban oldja fel. Az állam egy magánuradalom formáját ölti magára. A nemes ebben a gondolatkörben úgy lép fel, mintha az uralkodó szolgája, magánjogi alávetettje volna. A nemes a kor szemében szolga, serviens. A király pedig ezeknek a szolgáknak természetes ura, dominus naturalisa. Az oklevelek kedvelt kifejezése a dominus naturalis, akinek mindenki éppen a természet jogánál fogva hűséggel és hódolattal tartozik,[1] s aki az uralmat, a patrimonium birtokbafoglalását, iure hereditario veszi át Isten akaratából. Továbbszőve ezt a gondolatot, joggal mondhatjuk, hogy a király az uralmat a természet rendjére alapítja, amelyet az öröklés személyesít meg, de amelynek esetenkénti beteljesülése Isten akaratjától függ.[2] A kormányzás ennek megfelelően úgy történik, mintha a regnum a király patrimoniuma volna.

Sokat vitatkoznak a középkori állam magánjogi alkatán.

[1] 1258: Szentpétery, Regesta I. 363. „discant suo naturali domino ferventius adherere." 1279: Smičiklas Codex VI. 325. — 1285: Wenzel Codex, IV. 276. — 1298: Hazai Okm. VI. 433. — 1300: Wenzel Codex XII. 656.

[2] 1250: Szentpétery, Regesta I. 278. — 1273: Hazai Okm. II. 10.

Nem szabad azonban elfelejteni, hogy a közjogi viszonylatok nem tűnnek még azáltal el, ha az állami életben a magánjogi formák dominálnak. A magánjogi formák csak betöltik, de nem szüntetik meg a közjogi kereteket. Nálunk tudvalevően az állam sohasem bomlott fel annyira társadalmi vonatkozásokra, mint a hűbéri államokban. A magánjogi hajlandóság azonban nálunk is fennállott, s nálunk is a közfunkciók magánjogi szövődésére vezetett. Ennek a hajlandóságnak adózik az államszemlélet is, amidőn a szimbolumot egy közjogi vonatkozás jelzésére a magánjog köréből veszi át. A szemlélet az állam patrimoniális jellegét domborítja ki. Szinte azt mondhatjuk, hogy a szemlélet kiegészíti, folytatja a valóság meglévő formáit. Mindaz, amelyet az állam-gondolat a kifejlődésben meggátolt, a szemlélet síkján, a képzelet érintésére növekedni kezd, kibontakozik. A magyar koraközépkori állam a valóságban nem mutat fel annyi magánjogi formát, mint amennyit a szemlélet szór ki ennek a középkori államnak jellemzésére. A nemes a valóságban nem volt serviens, mégis a szemlélet magyarázkodásaiban mint szolga tűnik fel.

Mi mindent rejt magában ez a kép, hogy serviens regis? Az oklevelek kifejezései arra mutatnak, hogy a serviens-hasonlat egészen sajátos tartalommal rendelkezett. A királyi szolga elnevezés nem mond csak annyit, hogy a nemes általában szolga, hanem azt is tudtul adja, hogy miféle szolga. Általános, irodalmi kép helyett határozott tartalmakat vehetünk szemügyre. A kifejezés mögül szellemi dolgok meglepő gazdagsága csillan elénk.

A szemlélet szerint az aurea libertas a nemest közvetlen kapcsolatba hozza a király személyével. Eddig alantas condició, különféle kötöttség nyomta le a földre, mások hatalmában volt, most közvetlenül a király tekintete elé kerül.[3]

[3] „in cetum . . seruientum nostrorum Regalium per nos translati coram nostre maiestatis presencia cum alijs seruientibus nostris Regalibus graciam habeant famulandi". (1274: Kubinyi Monumenta I. 90) Waldapfel E. idézett munkájában, úgy állítja be a kérdést, mintha csak várjobbágyokat emeltek volna serviensek seu nobiles collegiumába. (34—35). Aki azonban a nemesítések általam felhozott eseteit áttekinti, könnyen meggyőződhet arról, hogy királyaink a legkülönfélébb szolgálattevők soraiból tüntetnek ki egyeseket a nemesi aurea libertassal. Igy az ebből vont következtetés a serviensek hűbéri szolgálatára sem helytálló.

Ezután is szolgál, de a szolgálat mennyire más! A szolgálat a király személyének szól, s az udvarban történik a többi aulicus között. A nemes szolgálata udvari, s önkéntes, szabad természetű. Az oklevelek ezt a szolgálatot így fejezik ki: szolgáljon örök szabadsággal királyi udvarunkban.[4]

A nemes azonban nemcsak ilyen udvari servitiumot tölt be, hanem belépett a király „családjába" is.[5] A király felvette őt legközvetlenebb környezetébe. Az udvarban tartózkodhat kedve szerint.[6] Familiáris viszonyban áll a nemes az uralkodóval. Ez különleges védelmet biztosít számára. A familiáris jelleg jellemző vonása ennek a nemesi szabadságnak, nobilitásnak, amely az alattvaló viszony személytelenségét bensőséges, közvetlen, patriarchális kötelékké mélyíti el.

Ezeknek a főbb jegyeknek tekintetbevételével kell meghatároznunk a serviens-kép belső tartalmát. Látjuk, a nemesben nem csak általában a szolgát ragadja meg a szimbólikus ábrázolás, hanem a királyi udvarban örök szabadsággal szolgáló királyi familiárist. A hasonlat a serviens intézményt használja fel a nemes servitiumának a jellemzésére. A serviens intézmény a XIII. század elején már virágzásban állott.[7]

---

[4] „verum in aula regia tam ipse, quam sui heredes perpetuo libertate gaudeant...." (1197: Fejér Codex, II, 309.). Más adatok: 1163—1164: Hazai Okm. VI. 3—4. — 1259: u. o. 97—99.

[5] 1178: Történelmi Tár. 1898. 338—9. „quod de cetero et de familia nostra esse censeantur." — 1212: Soproni okl. I. 7—9. „in domum suam regiam recepisset." 1224: Smičiklas Codex III. 238—240. — 1267: Károlyi okl. I. 4—5. „inter aulicos nostros computabiles . . . habeantur."

[6] 1161—1173: Wenzel Codex, XI. 37—38. (hamis?) — 1163—1164: Hazai okm. VI. 3—4. — 1204: Zimmermann Urkundenbuch I. 7—8. „in aula regia liberam habeant conversandi facultatem". — 1243: Wenzel Codex, VII. 131—133. — 1279: Fejér Codex, V. 2. 504—7. — 1281: Hazai okm. VIII. 210. „ut prerogativa communionis in domo regia serviencium societatibus valeant gloriari."

[7] A serviensi intézménnyel már Szent István törvényeiben találkozunk. L. I. 23, 24. II. 9. 10. 11. Így fel kell vennünk, hogy a XIII. századi serviensek, familiarisok legalább is egy-két százados intézmény tagjainak tekinthették magukat. Az intézmény virágkorát akkor éri el, mikor a királyság katonai és adminisztrativ teendők végzésére fokozottabb mértékben vesz igénybe társadalmi erőforrásokat. Ez azonban csak a XIII. század közepén következik be. A serviens név mint terminus technikus, már a Váradi Regestrumban fellelhető; megkülönböztetik úgy a jobagiotól, mint a servustól. 93. 162. 184. 205. sz. (Karácsonyi kiad.) stb.

A valóság meggyőző példát nyujthatott a nemesi szolgálat felfogására. A szimbolika a magánjog birodalmából telepitette át a szolgáló relációt. Igy sorozta a szemlélet a hasonlat jogán a nemest a serviens társadalom élére. Lenn, a földesurak szolgaságba görnyedő servienshada nyüzsög a legkülönfélébb condiciókban, libertásokban. Fenn ennek a társadalomnak ormán találjuk a nemeseket, amint a király közvetlen környezetében teljesítenek udvari szolgálatot. A nemes pura libertása is szolgálat, az is az alsóbb szolgálatok sorába illeszthető, de mindegyik szolgálat között a legméltóságteljesebb. Serviens ő is, ám ez a serviensi állapot a legtisztább szabadság, aranyból való.[8]

Ha figyelmesebben nézzük ennek a képnek egyes vonásait, észrevehetjük, mint keveredik egybe a realitás a képzelettel. A kép számos eleme a valóságból szakadt a szemlélet világába. Az elemek egybefűzése, s értelmezése azonban a Gondolat szeszélyes játékát követi. Ez a játék fog az alábbiakban érdekelni minket.

Az „in domo regia" kifejezés tájékoztat a kép valóságtartalmáról a legmeggyőzőbben. A királyné egyik aranymívesének nemesítésével kapcsolatban azt olvassuk Béla király 1243-ban kelt privilegiumában, hogy a királyi udvar (aula) nyitva áll ezentul számára, akárcsak a többi nemes királyi udvari embereknek (aulicis).[9] Ebből az tünik ki, hogy az udvari szolgálat emlegetése nem puszta szimbolum, hanem bizonyos nemesi előjogra támaszkodik. A hasonlat nem lóg a levegőben, van egy mákszemnyi igazság benne. Tudjuk azt, hogy a királyi udvarban panaszosan bárki, a leghitványabb jobbágy, is megjelenhetett.[10] A nagy Szent István-napi gyülekezéskor a szegények panaszainak meghallgatása az uralkodó kötelességei közé tartozott. De csak a nemesnek volt joga a királyi udvarban tartózkodni huzamosabb ideig. Mikor a király a XIII. században servientes seu nobiles közé emel várjobbágyot, szakácsot, stb., egyben szabad bejárást biztosít udvarába. A nemesnek ezt a kiváltságát egészíti ki a szemlélet a servitium-fogalommal és a familiáris elgondo-

[8] Pl. 1217: Hazai okm. VII. 6—7.

[9] Wenzel Codex, VII. 131—133. Más adat: 1279: Fejér Codex, V. 2. 506. „quem quam quod regni Nobiles ac eorum filii sunt adepti."

[10] Hajnik Imre: Bírósági szervezet és perjog (1899), 10.

lással. A szemlélet kétségkivül meglévő jogra építi a maga fellegvárait. Volt alkalmunk már ezeket a szimbolikus tartalmakat megismerni. Az „in domo regia" szolgálata a nemes részéről nem azonosítható, mint ahogy azt a szemlélet teszi, a serviensi szolgálattal. A nemes nem lett már avval a király tényleges familiárisa, hogy a király környezetében mutathatta magát. A király a nemeseknek (s nemcsak a nemeseknek, ezt sohasem szabad elfelejteni) egyikét-másikát köszönti familiáris nosternek. Nyilvánvaló, hogy ez az „in domo regia" fogalom a valóságban egészen másképp fest, mint ahogy azt a szemlélet feltünteti. Jog szerint tartózkodhat a nemes a király házában. Ez puszta lehetőség. Ha úgy tetszett, nem kereste fel a királyi udvart. A szemlélet a lehetőséget realitásnak veszi. Egyszerűen kijelenti, hogy a nemesítettet a király házába fogadta s ott örök szabadsággal szolgálattételre kötelezte. Igy forgatja ki a valót a szemlélet egy elgondolás érdekében.

A másik valóság-elemet a servitium rejti magában. Mindeddig még nem esett szó arról, hogy a korszemlélet bellátort látott a nemesben. A nemesítésnek sokszor hangoztatott célja tulajdonképpen nem más, mint a harcosok számának növelése.[11] Bizzárnak látszik ez a megokolás, ha elgondoljuk, hogy a nemesítettek legnagyobb része a katona-szolgálatra kötelezettek soraiból vált ki, mint teszem a várjobbágyok, az exercituálisok kötelékéből.[12] Később látni fogjuk, itt a kor lovag-ideálja befolyásolta a közszemléletet.[13] Az igazi harcos csak független ember lehetett. A nemes katonáskodása szabad formában történik, nem köti a nemest (ahogyan pld. a várjobbágyot) a jog valamilyen intézményéhez. Per se jelenik meg a király seregében és pedig a királyi zászló alatt. A várjobbágyok a comes zászlója alatt harcolnak, a serviensek pedig urukat követve szállnak hadba. Az oklevelek mostmár szinte meglepő következetességgel emelik ki, hogy a nemes „sub vexillo regio" küzd, s nem a comesek, bárók seregében.[14]

[11] 1258: Szentpétery Regesta, I. 362. — „utilitati quippe reipublice eo decentius consulitur, quo nobilium numerus et bellatorum ex superadditis et adiunctis crescit incrementis." — 1265: Fejér Codex,IV. 3. 294. — 1266: Wenzel Codex, VIII. 147. — 1273: Hazai okm. VIII. 154. stb

[12] L. id. munkámat, 10—21.

[13] L. „A szemlélet kialakulása és a jus militare" c. fejezetet.

[14] L. id. munkámat 30. l.

Lehetségesnek tartom, hogy a serviens-hasonlat a nemesi jognak erre a pillérére is támaszkodik. A kor felfogása szerint a nemes hadbaállása serviens módra történt: „per se et personaliter." „A korai középkor szemléletében, így írtam pár évvel ezelőtt, a nemes úgy követi harcban királyát, mint ahogy a magánserviens kiséri dominusát."[15] A szemlélet nem állapodik meg a hasonlatosság jelzésénél: egyszerűen azonosít! A serviens módra történő katona-szolgálat alapján felteszi, hogy a nemes: serviens.

3.
Az értékek rendszere.

Mindeddig a szemlélet serviens-képének elemeiről volt szó, most a szemlélet-tartalmak végső elveit, szellemi előfeltevéseit kell kikeresnünk. Micsoda eszmei mozzanatokra épít a szemlélet, melyek azok az értékek, amelyek a szemléletet vállukon hordozzák? Jelentés-kutatáshoz kell tehát látnunk; tartalmak szellemi gyökérszálait fogjuk nyomozni. A tartalmak motiválásának kérdése vezeti további kutatásunkat.

Az alattvalói viszony jelzésére felállított szimbolumnak három jegyét elemeztük ki az előzőkben. Ez a három név: aurea libertás, udvari szolgálat, familiáritás legyen emlékeztető a kép főbb elemeire. A kép megint képekre bomlik szét, ezek a rész-képek pedig olyanok, mint a portraitok: jelentenek valamit, arcot szemléltetnek. Az aurea libertás ethikai értékekhez vezet, s megismertet a nobilitás fogalomkörével. Az udvari szolgálat, a nemesi servitium, felidéz lovagi kulturideálokat. De a harmadik, a familiáris jelleg, is új tartalmakat dob felszínre: a fidelitás kérdését.

A korai középkorban közhely számba ment az a felfogás, amely a szolgaság eredetének magyarázatánál az emberek született egyenlőségét hirdette. Közhely, hiszen unos-untalan hangoztatták, hogy a Teremtő a maga képére minden embert egyenlőnek alkotott.[1] Látnivaló, hogy ebben a gondolatkör-

[15] U. o. 107.

[1] 1215: Knauz Monumenta I. 208. „Cvm a primis generantibus una libertatis cunctorum fuerit conditio, sed decliuis postmodum humana fragilitas secundum diuersa merita diuersos sortita fuerit euentus..." — 1273: Hazai okm. VIII. 154. — 1274: Wenzel Codex, IV. 33. Az aurea libertas tulajdonképpen még nem jelent nemességet; a teljes joggal felszabadított servus is az aurea libertas részese. A nobilitas többet jelent,

ben is a középkori szellemi életben annyira otthonos természetjog nyilvánul meg.[2] Minden ember már természettől fogva bizonyos jogokat hordoz magában, amelyek az emberi nem elvitathatatlan birtokállományához tartoznak. Az emberek közti egyenlőség a szabadságban Istentől ered, ismeretlen volt tehát a rabszolgaság a természetes állapot korában. Isten az embert szabadnak teremtette. Az emberi gyöngeség, gonoszság és bűn a harmonikus aerának, az aurea libertásnak véget vetett, s a társadalmat feldarabolta a szabadok és a szolgák rendjére.[3] Bár így a társadalom legnagyobb része beszennyezetten szolgaságba süllyedt, mégis az aurea libertás tudata benne él mindegyik condicionarius szivében. Senki sincs közöttük, aki ne keresné olthatatlan vággyal az elvesztett arany szabadságot.

---

magába zárja a jus militare-t. L. erre „A szemlélet kialakulása" c. fejezetet. A többletet jól szemlélteti 1279: Fejér Codex, V. 2. 504. „vt ipsius conditionis funiculis relaxatis bene meritorum et fidelium deuotio adminiculo regio non solum in pristinam redeat libertatem, verum et libertas ipsa reddita nobilitatis culmina sortiatur quibus et regia stipetur dignitas et regale diadema vt plures sic magis idoneos habeat defensores" A nemest servitium terheli, közfunkciókat tölt be.

[2] A jus nature állapotját szembehelyezik a jus gentium-mal. A jus gentium világosan mutat az antik filozófia hatására. Jus gentium alatt „juris civilis statuta"-t értettek, vagyis a természetből le nem vezethető jogok összességét. V. ö. O. Schilling: Naturrecht u. Staat nach der Lehre der alten Kirche (1914). 229. — O. Gierke: Johannes Althusius u. die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien (1913). — E. Cassirer: Natur- und Völkerrecht (1919). Az oklevelekben: 1250: Wenzel II. 219. „Salubriter igitur a sapientibus et prudentibus est consultum, vt quos natura ab inicio liberos protulit et iure gencium seruituti sunt subiecti". — 1251: Wenzel Codex, VII. 332. „tamen secundum Juris Ciuilis statuta diuersi diversimode ad seruitutes rediguntur." — 1279: Fejér Codex, V. 2. 504. „Sed quia iuris gentium rigorosa potentia .... ex primae libertatis tramite quosdam in obnoxietatem conditionis traxerat grauioris . . ." Igy beszélnek „ante iuris gentium potentiam" állapotról (u. o. 506).

[3] Postquam genus humanum a gaudijs paradisi expulsum in istam peregrinacionem presentis vite veniens, cor habens cecum et a splendore veritatis alienum .... dum varijs questionum nexibus se imergit, vanitas ipsum recipit, curiositas deducit, cupiditas allicit, voluptas seducit, torquet inuidia, turbat iracundia, cruciat tristicia, sicque misserrimis casibus inuolutam libertatem, quam sibi genetrix natura contulerat, sanccione iuris gencium miserabiliter perdidit," (1250: Wenzel Codex, II. 219).

Amíg a primitiv társadalom két egymással szembenálló jog köré: a szolgák és a szabadok joga köré csoportosult, a liber és a servus között a libertinus állt közvetítőként. Az emberi kötöttségnek uralkodó formáját a servitusban pillantották meg. Ez a nagy elválasztó ember és ember között. Az egész emberi társadalmat a servitus-libertas ellentétének szemszögéből ítélték meg.

Természetesen a valóságban más viszonyok és más formájú kötöttségek is érvényesültek. Feltehető, hogy kezdettől fogva szegődtek szabadok mások szolgálatába. A magyar hisztórikus Szent István törvényei alapján számolhat be ennek az átmeneti kornak társadalomfelfogásáról. A törvényekből rekonstruálható társadalomszemléletet még mindig a servus-liber ellentét jellemzi. A társadalmat a királyság megalakulásának idejében két nagy csoportra osztják: a liberek és a servusok rétegére.[4] Szent István törvényei azonban arra is tanítanak minket, hogy a mindennapi élet már túlhaladta ezt a primitiv társadalomszemléletet. A valóságban a társadalom különféle csoportokra bomlott fel. Ezeknek a csoportoknak nevei arra engednek következtetni, hogy a liber-servus alapellentét mellett a társadalom kialakításában egyéb erők is közrehatottak. Beszélnek nobilisekről, maiorokról a törvénykönyvekben, s beszélnek olyan liberekről, akik a servusok közé más földjére, más hatósága alá telepedtek. A vagyoni helyzet, a kialakuló földesúri viszony, a hospesjog, az előkelő születés, a vitézi szolgálat, s nem kis mértékben a királyság szervezete, döntő módon befolyásolta a társadalom differenciáltabb megoszlását. A királyság első évtizedeiben a társadalom már annyira sokrétű, annyira változatos képet mutat, hogy a társadalomfelfogás sem maradhatott sokáig a liber-servus ellentét szűknek bizonyuló korlátai között.

A szemléletnek közeledni kellett a való élethez, s ez a közeledés nem is késett. Megtörténik a libertás-fogalom átalakítása. A köztudat továbbra is fenntartja a servitus-libertas szembeállítást, hiszen a rabszolgaság intézményére, amely nem szűnt meg egy csapásra, ezután is támaszkodhatott. A régi libertás-fogalom mellett azonban, amely a servitus-ellentéten épült fel, egy új libertás-fogalom mutatkozik a szem-

[4] Id. munkám 95.

lélet-rendszerben. Ennek az új libertásnak tulajdonképpen hiányzik ellentétes párja, mert nem abszolut értékű, hanem relativ. Nem egy, hanem sokféle libertással találkozunk. Sőt azt mondhatjuk, hogy annyi a libertás, ahány individuális különbséget a társadalom magábafogadott. Hallunk az udvarnokok libertásáról, a castrensisekéről, van a várjobbágyoknak libertása, de a várjobbágyok rendjében is tovább aprózódik a libertás az egyéni különbségeknek megfelelően. Az egyes társadalmi condicióknak egy-egy libertás felel meg. A condició pedig ezer és ezer féle.[5]

A libertás-fogalom elrelativizálódása csak úgy válhatott lehetségessé, hogy az egyes társadalomtagot megillető condiciót a kiváltság formájába öltöztették. A libertást kiváltságnak fogták fel.[6] A kiváltság-gondolat a társadalomszemléletet gyökeresen megváltoztatta. Két döntő jelentőségű következményt rejtett a kiváltság-gondolat magában. A libertásnak egybekapcsolása a kiváltság-fogalommal avval járt (1), hogy a condiciót az egyénhez kötötték: a személyiséghez. A libertás a kor felfogása szerint még akkor is szubjektiv, ha történetesen a társadalom nagy része egyazon libertás szerint él. Lehet a valóságban, a jog világánál nemes és nemes szabadsága tökéletesen azonos, a kor felfogása szerint a libertás mégis különböző személyiségeknek szól. A libertás nem tömöríti egyazon réteggé a társadalmi egyedeket, hanem ellenkezőleg közöttük válaszfalakat von. Az értékelés az egyént állítja előtérbe, minden jogot egy meghatározott személyiségre vetít vissza. A condició e szemlélet értelmezése szerint mindig individuális jellegű. A társadalmi egész szempontjából pedig az individuális látás azt jelentette, hogy a társadalom e korban nem érzett rendekben. Hiányzik még a rendi öntudat. Helyesebben kifejezve, találkozunk már e korban is rendekkel, de ezek az apró rendek nem nagyobb társadalmi egységek kialakítására törekednek, hanem ellenke-

[5] Libertasa van libertinusnak (1239: Pannonhalmi rend. I. 769), hospesnek (1240: Knauz Monumenta I. 336.) stb. Jól látja a libertas fogalom jelentését, **Kelemen László**: A jogképesség és a személyállapot hazánkban az árpádházi királyok alatt (1927). 26—29.

[6] 1269: Fejér Codex, IV. 3. 526. „gratia seu libertas." — 1271: Wenzel Codex XII. 41, „licet personam Regiam, in qua salus pendet et integritas subiectorum."

zőleg: csak új megoszlás forrásai. Senki sem kíván az lenni, ami a másik. A koraközépkort a sokfajta rend sokfajta szabadsága jellemzi. Rendi uniformizálásról nem akarnak tudni. A megkülönböztető jegyek fontosabbak még, mint azok, amelyek embert emberrel egyetlen egésszé kovácsolnak egybe. A kiváltság-gondolat útját állta, hogy a társadalomban az összetartozás érzése kifejlődhessen.

A kiváltság-gondolat azonban még más formában, más irányban is kihatott. A társadalmat nemcsak egyedekre bontotta fel a sokféle libertás alapján, hanem megfosztotta önállóságától is. A társadalmat a királyságnak (2) szolgáltatta ki. A régi időben, mikor a társadalomszemlélet az emberek között jóformán csak a servitus oldaláról tett különbséget, a libertás önmagában találta meg igazolását. A libertás természetes, ősidők óta fennálló jussa volt minden szabad magyarnak. A servitus is adottság számba ment, amelynek létezését nem kellett visszavezetni egy kívülálló hatalom elismerésére. Ez a primitiv társadalomszemlélet a társadalmat önmagából kívánta megérteni és megmagyarázni. A társadalmi condiciók fennállását nem tette egy kívülálló hatalomtól függővé.

A kiváltság-gondolat uralomrajutásával a társadalom kibillent tengelyéből. A társadalom ebben a szemléletsíkon nem tud megállni a saját lábán, más hatalomra kell támaszkodnia. Míg előbb a társadalom sulypontja a társadalmon belül feküdt, most az a kiváltság-gondolattal kihelyeződött. A kiváltság-libertás kapcsolat ugyanis nem jelent mást, minthogy a társadalom a királyi hatalmat ismerte el minden libertás forrásául.[7] Az egyedek a társadalomban condiciójukat, szabadságukat egy fölöttük uralkodó hatalom megnyilatkozásának tekintik. Megszünik evvel az a távolság, az az ellentét, amely a központi hatalom megerősödése előtt, a kiváltság-fogalom kialakulását megelőző időben tátongott egyrészről a társadalom, másrészről a politikai szervezet között. A társadalom nem él többé önálló életet, frigyre lép, összeolvad az államhatalommal.

A szemlélet pálfordulása a kiváltság-fogalom befolyása alatt az alattvalói viszony megítélésében is forradalmi változásokat idézett elő. Nyilvánvaló, hogy a kor elképzelésében

[7] 1265: Fejér Codex IV. 3. 294. „Remedium Subiectorum ei concessio libertatum a Maiestate consueuit procedere principali."

az alattvaló egészen különleges viszonyba került a királysággal. A kiváltság-gondolat olyan mint egy Jánusarc, mely úgy a társadalmat, mint a központi hatalmat egy tekintettel összefogja. Felemeli a társadalmat egy társadalom fölött trónoló gondolatvilágba, de csak azért, hogy kiszolgáltassa a királyságnak. Az alattvalót a király közelébe ereszti, a királynak pedig hűséges népet ad. A kiváltság-gondolat a szemléletben az az arany híd, amely a rexet összeköti a regnummal. Igy lett a kiváltság az alattvalói viszony sarkpontja.

Az előzőkben a kiváltság-gondolat kihatását két irányban ismertük meg. A kiváltság-gondolat következményekkel járt a társadalomszemléletre nézve, mert azt (1) individuális irányban tagolta, (2) mert meggátolta a társadalom immanens értelmezését. Transcendentiát kevert a szemléletbe. Ennek a kétágú hatásnak megfelelően két fogalmat állíthatunk egymással szembe: az alattvaló oldalán a meritum, a királyság partján a grátia fogalmát. Az egyik kiegészíti a másikat, az egyik csonka a másik nélkül. Ha a kiváltság-gondolat olyan mint egy híd a király és népe között, a meritum és a grátia fogalma viszont ennek a hídnak szembenéző parti hídfői.

Abban a pillanatban, mikor a libertást, az egyéni condiciót kiváltságnak magyarázták, el kellett azt is ismerni, hogy a különféle libertások alapja a különféle nagyságú kiváltság. Más szóval ez azt jelenti, hogy az alattvaló jutalomképpen nyerte el condicióját a királyságtól. A kiváltságra érdemeseknek kell lennünk.[8] A kiváltság olyan természetű, amelyet halmozhatunk érdemeink halmozásával, s kevesbíthetünk botlásaink, vétkeink sokasodásával. Csak úgy beszélhetünk kiváltságról, ha beszélünk meritumról. A kiváltság feltételez meritumokat, amelyeket a király, minden kiváltság kútfeje, tekintetbe vesz condicionk megállapításánál. Azáltal, hogy az alattvalók condicióit királyi kiváltságnak vették, a király kezébe rakták le ezeknek a condicióknak sorsát. A kiváltság jutalom, a jutalom pedig nem képzelhető el különleges meritumok nélkül. A libertást az uralkodó érdemek jutalmazásaként adja, s növeli új jogokkal, új javakkal. A

[8] 1215: Knauz Monumenta, I. 208. „vt pro quibus propria vel aliorum efficaciter interpellant merita." — 1217: Smičiklas Codex III. 157. „si bonis resurgat operibus." — 1270: Wenzel Codex XII. 6. „quos iusti vigor examinis dignos fauere Regio demonstrauit."

kiváltság éppen ezért mindig valami különöst, egyénit tisztel meg, az érdem a személyt mindig mások felé emeli.[9] Az érdem az a többlet, amely elsőbbséget nyújt egynek a többiekkel szemben. Az érdem egyéni elbírálást tételez fel.

Ha keressük ebben a rendszerben a király helyét, a legfőbb jutalmazó szerepéhez jutunk el. A király Isten földi helytartója, a király isteni elvek alapján kormányozza a világi javakat. Népe fölött úgy ítél, úgy trónol, miként Isten a lelkek felett.[10] Jézus is király, a királyok királya. A középkori királyok eszményüket Dávid, Melsedich példájára formálták, akik népüknek nemcsak világi fejük volt, hanem pásztoruk is, legfőbb gondozójuk. Minden király félig-meddig sótér volt.[11] A király is, miként az Ur, az érdemeket veszi

[9] „ex bonorum operum magnanimitate inter primos et precipuos regni nostri numeretur." (1249: Smičiklas Codex, IV. 383). — 1261: Wenzel Codex VIII. 4. „Eximia uirtus indefesse fidelitatis merito postulat et requirit, quod remuneracionis prerogatiua gaudeat...." — 1287: u. o, XII, 455, „speciales,"

[10] 1199: Hazai okm. II. 1. — 1206: Hazai okm. VI. 6. — 1244: Fejér Codex IV. 1. 333. — 1273: Hazai okm. VIII. 151. „Officii nostri debitum remediis invigilat subiectorum, quia dum eorum excutimus onera, dum scandala removemus, dum concedimus quod merentur, nos in eorum quiete quiescimus et pacis commodo gratulamur, ad instar misericordie altissimi conditoris, qui dum sublimia prospicit infamia non contemnit, dum colligit nobiles ad se venire, degeneres non recusat".

[11] 1331: Anjoukori okm. II. 523. „ecce divine pietatis immensitas que regum ei principum regit habenas, huic miserabili regno in domo David pueri sui cornu salutis erexit..." A koraközépkori király, mint püspök v. ö. Fr. Kern, Gottesgnadentum u. Widerstandsrecht (1914), 78—79. A királyság ethikus missziót tölt be, célja morális: a jóra való törekvés, az alattvalók megjobbítása. Pl. 1287: Wenzel Codex XII. 451. „Quoniam Regum et mundi Principium reuerencie congruit et honori vt suos subiectos summo opere et bonis efficere studeant meliores, non solum metu penarum, verum eciam vberrima exortacione premiorum." Más adatok: 1287: u. o. 455. „quorum ex parte probitas et uirtutis constancia claruit in prosperis et aduersis luce clarius et refulsit." — 1256: Hazai okm. I. 32. „Regibus conuenit ex officio suscepti regiminis ut male meritos ulciscatur et benemeritos suo munere prosequatur." A korabeli államtudományi tractatusok közül ezt az ethikus ideált Nagy Albert fejezte ki a legszebben:„ Minden törvényhozónak az a törekvése és szándéka, hogy a polgárt erényessé tegye." Az állam morális közösséget alkot. Az egyes individuumok közösségbe „in studio virtutis" egyesülnek. L. W. Arendt: Die Staats- und Gesellschaftslehre Alberts des Grossen. (1929). 26. 4.

bírálat alá, s azok nagysága szerint itél. Serpenyőt tart kezében, s annak javára dob nagyobb jutalmat, akinek serpenyőjét több érdem huzza le. A meritumok természetesen nem pusztán ethikus jellegűek, a meritum nem jelent mindig egyéni kiválóságot, erényt.[12] Alapjában véve azonban ezek a meritumok érték-kódexet képviselnek. Az értékelés világi szempontok tekintetbevételével történik, s nem mindig egyezik az egyház hivatalos felfogásával. Más szellem, más érdekek állítják össze a meritumokból az értékek pyramisát.[13] Lehetnek, mondom, a meritumok között olyanok is, amelyek nem esnek ethikus megítélés alá. A lényeges azonban maga az értékelés ténye, mely kétségkivűl ethikus látásmódra vezethető vissza. A meritumok tana ethikához vezet.

Micsoda erények állnak az értékrendszer orán? Egytől-egyig szociális erények.[14] Két ideál-szempont után mintázták ki ezeket az erényeket. Az egyik vezér-szempont az aequitas fogalmában ölt testet.Az államot az igazságosság tartja fent. A békét az ország lakói között az biztosítja, hogy mindenkinek megadjuk azt, ami illeti. Azok tehát, akik minden cselekedetüknél az aequitas szerint járnak el, méltók, hogy az elsők között legyenek.[15]

De nemcsak az igazságosságot kell szemmel tartanunk, hanem a köz javát, az állam hasznát is. Az alattvalók tetteit és szándékait a köz szempontjából értékelik. Az oklevelekben ilyen kifejezéseket találunk: „pro utilitate et honestate regni",

---

[12] Pl. örömhírt hoz, vadászat közben megmenti a király életét stb.

[13] A források „sanguinis alta nobilitas et nobilitatis innata probitas." (pl. 1273: Hazai okm. II. 9. — 1292: Wenzel Codex XII. 530), „virtutis adieccio" kifejezésekkel élnek. Az alattvalónak „morum honestatem" kell felmutatnia, „de virtute gradatim in virtutem conscendendo." (1262: Wenzel Codex VIII. 24. — 1272: Fejér Codex V. 1. 239—240.)

[14] V. ö. W. Arendt: Die Staats- und Gesellschaftslehre Alberts des Grossen (1929). 4.

[15] „iustum est et racioni consentaneum, vt infideles et iniquitatis sectatores radicitus euellamus et disperdamus; bonos vero et equitatis amatores, qui fideliter ad utilitatem Regie Corone et Regni commodum se exercent munificentie donis decorare non postponamus." (1223: Wenzel Codex VI. 419.)

„ob fauorem Reipublicae", stb.[16] Az utilitas reipublicae az irányadó az alattvalók meritumának megállapításánál. Azok, akik költséget, fáradságot, életüket nem kímélve, buzgólkodnak az utilitas reipublicae érdekében, dicsőséget hoznak nemcsak a maguk számára, hanem a koronának, az országnak is.[17] Nemességükkel emelik a királyság fényét, szolgálataikkal az ország erejét. Éppen, mert szociális erények állnak az értékek táblázatán, az erényekkel ékeskedők az országnak is fokozzák ethikai jelentőségét. Az ország méltósága és dicsősége az alattvalók virtusától függ.

A „reipublicae servitia" azonban nem jelentenek egyebet, mint a királynak, a koronának tett szolgálatokat. A szolgálatok a királynak szólnak, s nem valamely „személytelen" jogi alanynak. A közszolgálatokat végzők rétege egyben a leghűségesebb is királyával szemben. Ezért nevezik a különleges szolgálatokat „fidelitatis opera"-nak. Az állam érdekében fáradozók a hívebben szolgálók, az alattvalók közül a fideliores.[18] A meritumok, a virtusok felmutatásával és gyűjtésével a fidelis a király gratiáját iparkodik elnyerni,[19] tanu-

[16] 1202: Soproni okl. I. 5. — 1265: Fejér Codex IV. 3. 294. Más adatok: 1268: Wenzel Codex VIII. 196. — 1271. Hazai okm. VI. 179. „ad reipublice seruicia." — 1281: Hazai okl. 91. „pro statu prospero nostri regiminis et Corone." Várjobbágyokkal kapcsolatban. 1290: Wenzel Codex XII. 496. „Summa milicie laus est, Corone (igy) Regie et utilitatibus rei publice ministerium exhibere. . . ."

[17] Pl. 1216: Szentpétery Regesta, I. 99. — 1287: Hazai okm. II. 18. — 1290: Wenzel Codex XII. 496.

[18] 1265: Wenzel Codex VIII. 128. „Deposcunt merita et fidelitates exigunt Corone Regie deuotorum, ut eorum peticionibus tanto fecundiori fauoris gracia occurat Regia Celsitudo, quanto se **fideliores** in Regni negocijs magistra rerum experiencia docuerunt." „Más adatok: -1216: Szentpétery Regesta I. 99. „ut quanto quis sibi (t. i. a királynak) **fidelius** famulatur, tanto propensius largitionis sue donis remunerandus fore censeatur." — 1224: Hazai okm. VI. 17. „qui Serenitati Regie **devoti** quampluries serviverunt." — 1249: Smičiklas Codex IV. 382. „Aule Regie fideliter obsequentes tanto largiori prosequendi sunt munere, quanto se bonis studiis **ceteris preferunt** . . ." — 1269: Soproni okl. I, 32. „in quibus servicia continua et pure fidei constanciam invenimus." stb.

[19] 1263: Kubinyi Monumenta I. 42. „fidelitates et merita Subditorum ad ampliandam Regalem graciam in Subditis celsitudinem Regiam non inmerito attraunt et inuitant, ut hoc exemplo fideles ad acquirendo gracie cupiditatem multo forcius attendantur. . . ."

jelét kívánja adni hűségének, ragaszkodásának. A cél az alattvalók részéről: a gratia regis.

A különleges szociális erények egyes alattvalóknak különleges helyet biztosítanak: kiemelik az illetőt a többiek felé.[20] Nemesebbek, méltóbbak, érdemesebbek az összes fidelis között. A királyság célja mostmár — a kor elgondolása szerint — az érdemesek számának a növelése. A belpolitikát nevelési célzat hatja át.[21] A fidelist a hűségben erősíteni, „ad reipublice seruicia" ösztönözni kell. A királyságnak olyan alattvalókra van szüksége, akik áldozatokat is tudnak hozni a corona et regnum érdekében, s akik minden időben minden feladatra készségesen vállalkoznak.[22] Ezt a célt szolgálja az érdemek renumeratiója, recompensatiója.

Könnyen belátható, hogy ebben az ethikus légkörben a benemeritost jutalmazni kell. A királyságnak kifejezetten kötelessége az „erények" kitüntetése. A király tiszte azt parancsolja, hogy az alattvalók javát, üdvét tartsa szem előtt, s kegyét az erények sokasága szerint mérje.[23] Az alattvalók

---

[20] 1261: Wenzel Codex VIII. 4. „remuneracionis prerogatiua." — 1262. u. o. 162. „ut fideles suos erga se bene meritos et obsequiosos prosequatur munificencia gracie specialis." — 1287: u. o. XII. 455. stb.

[21] Bonos vero regni utilitatibus et Corone regie peruigiles regalis munificencie donis enutrire educare studeamus", — mondja II. Endre. (1228: Hazai okm. VI. 20.)

[22] Pl. 1268: Knauz Monumenta, I. 559. „propter multa fidelia seruicia sua nobis placere meruit et in cottidianis et familiaribus obsequijs domus nostre gratus nobis semper extitit." — 1300: Wenzel Codex XII. 656. — 1267: Fejér Codex VII. 1. 347. „omnia genera seruitiorum ad nostrum mandatum exhibuerunt."

[23] 1209: M. Nemz. Muzeum, a Berzeviczy cs. berzeviczei lt. (IV. Béla 1246-iki átírásában). „Dum decoris racio expostulat et humani nichilominus exigencia iuris approbat, ut emeritorum stipendia uirorum iuxta competentem retribucionis seriem honesta et decens confoueat recompensacio.... Alioquin iusti iudicis Sentenciam qua dicitur: merces mercennary tui apud te non dormiat, digne judicabuntur in contemptum. Ob hoc sollers et prouida regie sublimitatis discretio, mentis oculos sursum erigere et unicuique fidelium pro meritorum ordine conuincitur respondere, ne districti iudicis apud quem nullum bonum in remuneratum examine feriatur...." — 1216: Wenzel Codex XI. 139. „differencias debet habere diligenciam." — 1223: Wenzel Codex VI. 419. „Cum ex Regie dignitatis officio teneamur metiri merita singulorum, et cuique pro meritorum exigencia respondere . . ." — 1258: Szentpétery Regesta, I. 362. — 1261: Hazai okm. VI. 109. „Eximia uirtus indeffesse fidelitatis merito

közt vannak olyanok, akik csak az inaequitast szítják,[24] rosszak, hűtlenek, mások viszont csak maguknak élnek. A köz javát ugyanis kevesek szolgálják. Az érték szempontjából egyesek kitünnek — „ceteris digniores."[25] Az igazságosság, az aequitas és a ratio kívánja meg, hogy a király kegyessége annál nagyobb legyen, minél magasabban áll a fidelis az értékek rendszerében. Az igazságosság, az aequitas nem azt írja elő, hogy mindenkit egyenlő mértékkel itéljünk meg, hanem „juxta meritum".[26] Az érdemek skálájának a királyi kegyesség különféle átmenetei felelnek meg. Az kap nagyobb jutalmat, aki több virtust tud felmutatni, több meritumot. A királyi bőkezűség a hívebben szolgálónak többet nyujt, a hűség erénye joggal követelheti, hogy „remuneracionis prerogatiua gaudeat."

Az adományrendszernek kettős a feladata. Egyrészről az adomány már megtett szolgálatok gyümölcse, fáradalmak, költségek jutalma, sokszor egyenesen károk megtérítése.[27] Másrészt azonban a jövőbe is tekint: az adomány új speciális szolgálatokra buzdít.[28] Amíg — jelenti ki a korszemlélet — a király követésében, a respublica érdekében fáradozók megkapják a kivánt renumeratiót, nő az alattvalók alázata és hűsége, s a jutalom reményében többet gondolnak a res-

---

postulat et requirit, quod remuneracionis prerogatiua gaudeat et fruatur...." — 1273: Wenzel Codex IV. 19. „Regie Benignitatis sublimitas recto pensans libramine merita singulorum et maxime illorum, quos sicut generosi sanguinis alta nobilitas et morum innata probitas, sic et approbate fidelitatis constancia ac strenuorum actuum experiencia efficiunt digniores ..."

[24] „ut amicos iniquitatis et inimicos equitatis." (1228: Smičiklas Codex III. 458.).

[25] 1216: Wenzel Codex XI. 139. — 1273: Hazai okm. II. 9.

[26] 1285: Hazai okm. VIII. 238. Más adatok: 1216: Szentpétery Regesta I. 99. — 1270: Wenzel Codex VIII. 277. „Ad decorem pertinere dinoscitur Regie dignitatis subditorum merita prouide circumspeccionis libramine ponderare, vt illos presertim prosequatur favore gracie gracioris", akik virtust mutatnak fel. — 1275: Hazai okm. V. 204. „ne iniquitas preualeat equitati" birtokadomány visszavonásánál.

[27] Majd mindegyik adománylevél szolgálatokat jutalmaz. Pl. 1262: Wenzel Codex VIII. 33.

[28] 1261: Wenzel Codex VIII. 11. „ad supplicacionem ejusdem, ut idem ad obsequendum nobis abilior promciorque habeatur...." — 1261: Hazai okm. VIII. 82.

publica érdekeire.[29] A királyi bőkezüséggel kitüntetett fidelis „sine repulsa aliqua" nagyobbra, magasabbra tör, s több erőt tanusít a szolgálatban.[30] Mások is, látván a meritumok jutalmazását, a példán okulnak, s „ad exhibenda eidem fidelitatis obsequia facilius attrahuntur."[31] Ezen az uton hatványozódik az alattvalók hűsége, gyarapodik a készség különleges serviciák vállalására. Elhatalmasodik a vágy, hogy a király szolgálatába álljanak, s hogy a király gratiájában részesüljenek. Mindevvel növekszik a királyság harcosainak, szolgálatra kész híveinek tábora a korona és az ország dicsőségére. A középkori királyság életérdeke megkivánta, hogy az alattvalók mind nagyobb serege szegődjön a király zászlója alá. Ezt a harcos és adminisztratív hadat nálunk Magyarországon az adományrendszer tartja össze. Az adományrendszer azonban egy ethikai értékrendszert tételez fel. Adomány meritumokat jutalmaz, a meritumok pedig értékeket valósítanak meg. Az értékek oldaláról etikum szűrődik be a szemléletbe.

Ethikus értékeléssel találkozunk a condiciók megítélésénél is. A libertas ugyanis kiváltságot jelent, a kiváltság viszont meritumot testesít meg, a meritum azonban értékelő

[29] 1271: Hazai okm. VI. 179. „Inter ceteras Regales cure sollicitudines non minimus est subditorum prospicere vtilitatibus et cuilibet eorum genere liberalis munificencys promeritis respondere, quia dum Regis obsequys desudantes Optata remuneracione gaudent et dignis prouisionibus consolantur fidelitatis subiectorum augentur deuocio et spe premiorum prompcius curritur ad rei publice seruicia subeunda."

[30] „ad alta et maiora et seruicia forcius accendantur." (1270: Wenzel Codex VIII. 259.).

[31] 1267: Wenzel Codex VIII. 162. Más adatok: 1258: Szentpétery Regesta I. 362. „volentesque ob hoc eis manum munificentie favorabiliter aperire, ut exemplo eorum alii invitentur ad fidelitatis fervorem, discant suo naturali domino ferventius adherere". — 1259 Wenzel Codex XI. 461. — 1262: u. o. 518. — 1262: u. o. VIII. 24. „nos in recompensacionem seruiciorum suorum, ut ex hoc alij ad fidelitatis opera cicius incitentur", — 1268: u, o. 196. — 1272: Fejér Codex V. 1. 238. „de virtute semper crescere studeant in virtutem alii quoque nichilominus eorum exemplo inuitati ad probitatis studia feruencius incitentur." — 1273: Hazai okm. II. 9. „dum eis largitur quod merentur, multorum animos ad fidelitatis feruorem excitat et obsequendi prebet exemplum." — 1294: Fejér Codex VI. 1. 293. stb. — A példa, példabemutatás jellemző vonása a „Seinsethik"-nek. L. A. Dempf: Die Ethik des Mittelalters (Handbuch der Philosophie) 1927. 57.

magatartást tesz fel. Ha ezt a fogalomsort áttekintjük, észre kell vennünk az ethikai gondolkozásmód kihatását az egyes condiciók értékelésére. Említettük, hogy a kor társadalomszemlélete a libertásokat individuális különbségeknek iparkodott feltüntetni. A libertásokat egymástól elkülönítette, mondhatni, bezárta az egyéniség cellájába. Nyilvánvaló, hogy ezt az individuális beállítást a kiváltság-gondolat sugallta. A kiváltság-gondolat azonban ethikai tartalmakhoz fűződik, a meritumok rendszeréhez. Okfejtésünk eredménye tehát ez: az individuális felaprózódást ethikai szempontok motiválták. Kiváltságot szerzett érdemekhez mérünk, érdemeket pedig mindig individuumok, egyes személyek gyűjtenek. Ahogy a középkori ethika az egyes lelkek gondjából indul ki, úgy jut el viszont a középkori társadalomszemlélet is az egyeshez, mint alaphoz. A libertások egyéni értékelése ethikus szükségletből fakad.

Ezzel a megállapítással nem vonjuk kétségbe más motivumok szerepét annak létrehozásában, amely mint a kiváltságok individuális feldarabolása jelenik meg előttünk. Az ethikus látásmód hatása azonban aligha lehet kétséges ott, ahol az érdemek tekintetbevétele oly nagy szerepet visz. Kétségtelenül, a kor általános subjektiv jogfelfogása közreműködött a kiváltság egyéni értékelésének a kiformálódásában. Fritz K e r n mutatott rá végtelenül szubtilis modorban megírt tanulmányaiban a koraközépkor jogfelfogásának subjektív irányára. A jog mint valakinek a joga mutatkozik meg. Ezért nem volt sohasem sikere azoknak a közjelentőségű deklarációknak, amelyek nem egyeseket, hanem a közösséget érintették. A jog egyesekhez fűződik, irtózik mindenfajta általánosítástól. A királynak, az állami hatalomnak is subjektiv alakban nyilatkozik meg a „jussa". Az egyesek libertása subjektiv, személyes vonatkozásokat domborít ki, más szóval az egyént tólja az előtérbe.[32]

Térjünk vissza kiindulási pontunkhoz. Az aurea libertás vizsgálatával kezdtük a gondolat-rendszer felfejtését, s utolsó szavunk az ethikának szólt. Kössük össze mostmár a

[32] Über die mittelalterliche Anschauung vom Recht és Recht u. Verfassung im MA. c. cikkeit a Historische Zeitschrift 115,120. köteteiben.

lánc első és utolsó szemét: az aurea libertás fogalmát a meritumok rendszerével.

Az aurea libertást az emberi vétkek döntötték romba, az emberi társadalom bűnben fogant. A más hatalmába került ember azonban nem vesztette el örökre az arany szabadságot: érdemek árán újra elnyerheti azt.[33] Az érdemek emelik fel a szolgát mind magasabb és magasabb szolga-állapotok felé, s az út végén ott ragyog teljes pompában az „arany szabadság". A szolgaság és az aurea libertás között a condiciók sokféle fajtája sorakozik. Végeredményben tehát minden állapot az értékskála egy-egy fokát szemlélteti. Zárjelbe kell tennünk: itt és a következőkben a szemlélet képeiről van szó, s nem a valóságos élet tényleges formáiról. A condiciók értékrendszert súrolnak. A létállapot egyben értékállapot is. Ime, a középkort annyira jellemző „Seinsethik" ezen a területen is felfedezhető halvány körvonalakban.[34]

Az aurea libertást kétféle formában használják a források. Az egyik esetben a szabad állapotot általában jelzi, s ellentétje a servitus. Ebben a szóhasználatban nem nehéz megpillantanunk a régi liber-servus ellentétre beidegződött szemlélet megnyilatkozását. A másik, s sokkal gyakoribb szóhasználat már az új, a relativ libertás-fogalom rendszerébe illeszthető be. Ebben az esetben az aurea libertás a nobilitással egyértelmű. A castrensis például erősen alsórendű libertásából, mondjuk, először a várjobbágyok libertásába kerül, ott is előbb az alsóbba, aztán Szent István jobbágyainak sorába. Akár megteszi ezt az utat, akár nem, a végső pont, melyen túl alattvaló nem juthat már magasabbra, az aurea libertás, a nobiles seu servientes regis libertása. Az aurea libertás megfelel a legmagasabb érdemeknek. Nemcsak a legnagyobb szabadság, de egyben a legmagasabb is az értékek rendszerében.

---

[33] 1217: Smičiklas Codex III. 157. „Sicut mortale genus hominum sue libertatis dignitate, quam a primis generantibus cunctis equalem habuerat, abutendo tradita sibi potestate, meruit spoliari, sic eiusdem posteritatis successio, si bonis resurgat operibus, in quolibet hominum pristine conditionis remedio meretur reformari."

[34] A. Dempf: id. m. Ethik, 63, 68.

4.
Gratia és fidelitas.

A kiváltság gyökere a grátia-fogalmába nyúlik le. A királyi kegyesség a spiritus actor, a mozgató erő,[1] ebben a szemléletvilágban. És itt megint csak párhuzamba kell állítanunk vallási képzeteket a világ mozgató erejéről: a kegyelemről. Isten kegyelme élteti a földet, ő a fény a sötétség völgyében. A király is kegyességével kormányozza birodalmát.[2] A kegyelem tana, amely a középkori világnézetben oly nagy jelentőségű, az államszemléletben is főszerephez jut. Az alattvalók sorsuk jobbrafordulását, javaik növekedését, libertásuk gazdagodását a király kegyességétől várják. A királyi gratia az az izzó mag, mely köré a társadalom egyes condiciói más-más sugárban elhelyezkednek. A kiváltságok befelé szűkülő gyűrűinek gyújtópontjában trónol a király. A condicionariusok élén a királyhoz legközelebb találjuk a nemeseket aurea libertásukkal, mely szintén kiváltság, szintén a gratia regis folyománya.

Ahogyan a testet a lélek igazgatja, úgy engedelmeskedik a társadalom a királyi akaratnak. A királynak kiváltságos hatalma isteni eredetű, s nálunk is a „Geblütsrecht"-ből táplálkozik. A „Geblütsrecht" kivételes helyet biztosított az Árpád-nemnek a többi nemzetségek között.[3] A nép a jogot

---

[1] „debita tanto valeant facilius et honestius exhibere, quanto eis gratia praestantior impenditur". (1269: Fejér Codex IV. 3. 518.).

[2] A kor felfogása szerint a király kegyességével minden alattvalót kivétel nélkül tüntet ki, az érdemeseket azonban különös kegyével másokkal szemben előnyben részesíti, adományokkal halmozza el. Pl. 1224: Hazai okm. VI. 17, — 1262: Wenzel Codex VIII. 24. „Licet munificencie Regalis inmensitas ad quoslibet manu largiflua se habere debeat, illos tamen uberioris et amplioris gracie beneficio fouere tenetur et amplecti, quorum fidelitatis constanciam per experimenta didicit et morum honestatem iugiter comprobauit." — 1268: u. o. 196. — 1302: Hazai okm. V. 92, „illos tamen specialiori debet prosequi gracia et fauore quos conspicit regys et regni negocys fideliter insudare." Stb.

[3] V. ö. Anonymus és a Bécsi Képes Krónika felfogását: 5. cap. Álmost és „qui de eius generatione descenderent" választják fejedelemmé, (Florianus Kiad. 6.) továbbá 10. cap. (u. o. 11). — A Képes Krónika 47. cap. Péter királyságának megdöntésénél: „regnum regio semini . . . restituere". (Flór. 153.).

is a királytól kapja, a régi, ősi, isteni jogot. Minden jog kezdetén ott áll a mithikus törvényhozó.[4] A magyar középkorban az ősi, emberemlékezet óta érvényben lévő libertás Szent István szabadsága. Mikor 1222-ben a nemesi jogokat első izben foglalják össze, jogokat, melyek állítólag az idők gonosz járása következtében megcsorbultak, s elenyésztek, s melyeket most ősi formájába a királynak kell visszaállítani, — a törvény „instituta a sancto Stephano Rege" ír.[5] A magyar királyság minden népe, még a horvát vidéken is, azt vallja, hogy ősi szabadságát Szent István kezéből vette. Szent István a magyarok legendás törvényalkotója.[6]

A nép és az állami hatalom közösen őrzi Szent István szabadságát. A király kötelessége a convestudo ápolása.[7] Tradicionalizmus jellemzi a közéletet. Midőn pedig emberi indulatok, mint kapzsiság, erőszak, önzés, fellángolnak, s égetik a szent jog szent testét, a királynak kell visszaállítani hatalma erejével a megcsonkított, s beszennyezett jó, ősi jogot. Az ősi szokás felújítását nevezik a források reformációnak. Az egész közélet a reformatio hatása alatt áll. Vizsgálatokat indít meg az uralkodó, birtokra és szabadságra nézve egyaránt, a királyság jogaira éppúgy kiterjeszkedve mint a parasztok szabadságára. A király uralkodását ilyen reformatióval szokta bevezetni. A reformátió állami életünk legtöbbet hangoztatott jelszava a középkorban.[8]

A gratia-gondolat következtében azonban a király nem-

---

[4] Fr. Kern, id. m. Recht u. Verfassung, 25.

[5] „Quoniam libertas tam nobilium regni nostri, quam eciam aliorum, instituta a sancto Stephano rege, per aliquorum regum potenciam, ulciscencium aliquando iram propriam, aliquando eciam attendencium consilia falsa hominum iniquorum uel sectancium propria lucra, fuerunt in quamplurimis partibus diminuta . . . ."

[6] L. id. m. A kir. serviensek 110. 1. jegyz.

[7] Pl. 1209: Fejér Codex III. 1. 83. — 1270: Smičiklas Codex V. 539. stb. V. ö. Max Weber, Wirtschaft u. Gesellschaft, (1925.) 130.

[8] Pl. 1222: Arany Bulla bevezető soraiban: „super reformacione regni nostri". — 1230: Hazai okm. VI. 24. — 1238: Smičiklas Codex IV. 49., a birtokvizsgálatok idejében: „Postremo vero cum regnum nostrum divina praeveniente ac subsequente gratia in statum debitum esset iam quasi reformatum . . . ." — 1249: u. o. 383. — 1279: Hazai okm, V, 64, stb,

csak a jogrend védője és istápolyozója,[9] hanem az a kegyes úr, aki érdemek jutalmazásánál a consvetudo ellenére új jogokkal tüntetheti ki leghívebb alattvalóit, familiárisait. A király belenyulhat a szokásjogba, mert a király kegyelmet oszt ki.[10] Sokszor meg kell állapítanunk, hogy a király nem riad vissza új jog statuálásától sem más jog kárára. Különösen a birtokjogban nem egy esetben van alkalmunk meggyőződni arról, hogy a király speciális gratiája a rokoni örökjogigényt megsemmisíti a szabad rendelkezés megengedésével.[11]

A gratia az egész koraközépkori állami életet állandó mozgásban tartja. Nincs határ, amit át ne léphetne a király kegye, nincs olyan libertas, amit új exemptióval ne lehetne még jobban kibővíteni. Ahogyan qualitatív sokféleséget mutat fel a meritumok tana, az adományrendszer is kiváltságokra tör, exemptiókra vezet. Régi történetírásunk az adományokat a rosszul gazdálkodó és tékozló királyok bűnének rótta fel. Könnyelműséget, lelkiismeretlenséget vetett külö-

---

[9] Az uralkodó legszentebb kötelessége a jog védelme. Ez a követelmény az igazságosság fogalmában jut kifejezésre. Az igazságosság teremt békét és nyugalmat az országban. Csak így válhat a királyból a béke, a pax fejedelme. Az igazságosság viszont az antik filozófia tanításának megfelelően az az erény, amely mindenkinek megadja a magáét. Pl. 1262: Soproni okl. I. 25. „ut reddens unicuique, quod suum est." — 1269: Hazai okm. I. 40. „Jus suum." — Az uralkodó eskűje is így szól: 1270: Wenzel Codex XII. 10. „promisissemus, ut singulos singulariter et vniuersos vniuersaliter in suis juribus illesos conseruaremus."

[10] Pl. 1266: Smičiklas Codex V. 372. — 1270: u. o. 539. a szomszéd joggal szemben, stb. A király a szokásjog esetenkinti felfüggesztését kegyességére, a gratiára alapítja. Ahogy a jogrend védelmét az igazságosság irja elő, úgy a jogrend megváltoztatása egyes személyek érdekében is a justicia tekintetbevételével történik. A ratio, a méltányosság, az igazságosság kívánja meg, hogy az érdemesebb, az érték szempontjából magasabban álló előnyben részesüljön a többiekkel szemben. Pl. 1209: Fejér Codex III. 1. 76.

[11] 1212: Szentpétery Regesta, I. 89. (277. sz.) — 1266: Fejér Codex IV. 3, 313—5, — 1283: Wenzel Codex XII. 390. Ezen az alapon kifejlődött a király megerősítési joga végrendelkezéseknél: 1212: Hazai okm. VI. 8. „Testamentum . . . cum fauore regio celebratum . . . non debet . . . adnichilari." — 1226: Pannonhalmi rendt. I. 682. Az örökösödésre l. a Hűbériség kérdése c. fejezetet. Magtalan halál esetére a király a hereditariákra nézve is szabad rendelkezést ad, tehát olyan birtokokra, amelyeket különben a rokonság örökölt volna. Pl. 1260: Smičiklas Codex V. 177. — 1264: u. o. 318.

nősen II. András szemére, mondhatnám, a lovag király alakját intő példaként idézte minden idők uralkodóinak elébe. Legjobb esetben belviszályokkal, pártharcokkal okolták meg a rendszer kifejlődését. Eszerint a királyok és hercegek híveket kívántak szerezni búsás adományokkal. S valóban más eredményekre nem is juthatott el az a történetírás, amely a multat praktikus észjárású, „reálisan" gondolkozó ember szempontjaira mérte le. Nyilvánvaló, ilyen pápaszemen át nem lehet a középkor sok jelenségét kielégítő módon megvilágítani. Az adományrendszert sem. Meg kell értenünk, hogy az egész államszervezet, az alattvalói viszony, a kormányzás a gratia fogalmára épített. S ha van gratia, van adományrendszer is. Csak így érthető, hogy az exemptió társadalmi vonatkozásban középkorunk legfontosabb jelensége.

A gratia szolgálatokat jutalmaz, vagy ahogy az oklevelek mondják: rekompenzál (recompensatio). Igy jutunk a servitium jogi természetének kérdéséhez. A vizsgálatnál mindenekelőtt el kell vetnünk magunktól modern képzeteket. A nemes servitiumát hajlandók vagyunk az újkori „állampolgári kötelezettségek" neve alá vonni. Ilyen állampolgári kötelezettségekről azonban bajos a koraközépkorban beszélnünk, amikor az állam jogi személyisége még csak halvány körvonalakban mutatkozik. Történeti irodalmunkban a nemes fogalma önkéntelenül a szabadság és függetlenség eszméivel fonódott össze. A magyar nemes szembeszáll a központi hatalommal, saját portáján él, s azt teszi, amit jónak lát.

Igaz, a nobilisek aurea libertást élveznek, de ez az arany szabadság nem ment fel senkitsem súlyos szolgálatok alól. Az államszemlélet a nobilitást servitiummal köti egybe. A nobilitást lovagi ideál után formálja. A nemesi származást a szív erényeivel kapcsolja össze.[12] Mindenekelőtt azonban királynak szóló servitiummal terheli meg. A nobilitas csakúgy szolgálat, mint az alsóbb libertások servitiuma. Az egyes libertások között lehetnek különbségek, de általában mindegyik szolgálatokkal jár, beleértve a nemes libertását is. Libertás és szolgálat nem zárja ki egymást. A középkori világkép szerint minden társadalmi réteg fontos feladatokat tölt

[12] Pl. 1273: Hazai okm. II. 9.

be az isteni világtervben. A nemes élethivatása servitium, s akinek tartozik szolgálni, az a korona és a király.

Bizonyos, hogy nem lehet elképzelni alattvalói viszonyt valamiféle „állampolgári kötelesség" nélkül. Minden korban voltak ilyen közkötelességek s így lesz ez mindig is. Ezeknek a terheknek megítélése azonban sokféle lehet. Hogy miképpen értelmezi egy-egy kor az alattvalói szolgálatokat, az az uralkodó államfelfogás természetétől függ.

Tanulmányunk folyamán a magyar koraközépkori államszemléletet szimbolikusnak ismertük meg. Az államszemlélet szimbolumokkal dolgozik, az alattvaló nemest a király szolgájának nevezi el. Ezt a serviens-gondolatot csak tovább kell fonnunk és más adatokkal kiegészítenünk, hogy a nemes servitiumának koraközépkori felfogására bukkanjunk.

Rámutattunk arra, hogy a szimbolikus államfelfogás szerint a nemes a király közvetlen szolgálatában áll, mint familiáris. Ez a kép a servitium megítélésére is kihatott: az alattvalói szolgáltatás serviens-szolgálatból folyik. A nemes a királynak teljesít szolgálatot serviens módra. A király hatalmában van. Aurea libertását nem cserélheti fel más condicióval, mert az uralkodó ezáltal elvesztené szolgálatát. Az aurea libertás a királynak kijáró servitiummal kapcsolatos. Aki önszántából leveti az aurea libertást, az a királyt megfosztja egy szolgálattól. Ez a kötöttség élesen világítja meg a servitiumról alkotott nézetet. A nobilis nem léphetett be egy más rend collegiumába a király consensusa nélkül. A nemesek collégiuma alkotta a királyi szolgák rendjét, következőleg a királyi szolgálattal minden nemes tartozott.

Jól szemléltetik ezt a felfogást a következő oklevelek:

1262-ben Béla király megerősíti az esztergomi érsekség jogait. Az érsekség kiváltságait sorjában nagy aprólékossággal írja körül. Többek között áll ez a passus: „Item quod nobiles Regni nostri ipsi ecclesie Strigoniensis possessiones suas, viventes et morientes sine requisitione Regie maiestatis ulteriori donare et legare possunt, sine preiudicio tamen possessionum suorum proximorum et se subicere ad serviendum more nobilium exercituantium aliorum saluo eo, quod vduornici et Tawernici, ac ceteri seruilis condicionis homines regie et reginali maiestati subiacentes et ad certa seruicia deputati, hoc

facere non possunt..."[13] Ebből az oklevélből az tünik ki, hogy a nemesek általában királyi engedély nélkül nem adhatták magukat át az egyházaknak jobagiói, későbbi kifejezéssel élve, egyházi nemes szolgálatra. Az érsekség e tekintetben különleges kiváltságot élvezett. Az engedély nélküli átlépés joga kivételes állapot, már előjog más egyházakkal szemben.

Evvel az oklevéllel azok az adatok állíthatók párhuzamba, amelyek királyi servientes seu nobiles condició változtatásáról szólnak. 1234-ben II. András király bizonyos szelepcsényi emberek (homines) kérésére, akik „a primis sue parentele lineis libertate nostrorum serviencium feliciter gaudentes", megengedi, hogy birtokukkal egyetemben a garamszentbenedeki apátság jobagiói közé álljanak, magukra vállalván a jobagiók officiumát.[14] Ugyanígy érvényesül a consensus-joga egy más esetben is: 1284-ben IV. László király a serviensek közé nemesített komáromi várjobbágyokat kérésükre elbocsátja a serviensek cetumából, s hozzájárul ahhoz, hogy az esztergomi egyház nemes jobagiói közé szegődjenek.[15] A királyi servienseket, amint látjuk, ebben az esetben is nobiliseknek veszik a források. Nobilis és serviens regis között nem tesznek különbséget az átlépés dolgában. Bár a nemes így a magánföldesúri hatóság alá jut, a királynak továbbra is lovagi szolgálattal tartozik, de már az egyház seregében, mint jobagió.[16] Sine herede decedentium esetén javai nem a királyra szállnak, mint eddigelé, hanem a földesúrra, az egyház kezére.[17] Mindebből könnyen megérthetjük, miért kellett a nobiles seu servientes collégiumából kilépőknek a király consensusát kikérni a libertás megváltoztatásához.

A nemesnek ebből a kötöttségéből az államszemlélet magánjogi függést bontott ki. Tudjuk, nem így festett a valóság. A nemes nem szolgált a királynak magánjogi alapon. De a szemlélet a magánjog formájába öltöztette a közjogi viszonyt. S ez a lényeges számunkra. Nem fogunk te-

[13] Knauz Monumenta. I. 474.

[14] u. o. 305. továbbá 422, 364.

[15] Knauz Monumenta, II. 177—8. Továbbá: 1217: Smičiklas Codex III. 157. és 156.

[16] Pl. 1258: Pannonhalmi rendt. VIII. 296—1267: u. o. X. 529.

[17] Knauz Monumenta, I. 475.

hát azon megütközni, mikor a nemes köteles servitiumáról hallunk, sem azon, hogy a servitium magánjogi jelleget vesz fel. Ezt fejezi ki a serviens hasonlat.

Ha a nemes bizonyos feladatokat lát el, vizsgáljuk meg, mi alapon kívánja meg az államhatalom ezeknek a feladatoknak a vállalását. Az egyik oklevélben azt találjuk, hogy a megadományozott „nobis et nostris heredibus sicut ceteri Regni nostri nobiles d e b i t a f i d e l i t a t e exhibere s e r u i c i a teneantur.[18] Egy másikban pedig arról hallunk, hogy egy miley-i nemes Purpah várát az osztrák határon az ellenséggel szemben a király kérésére védelembe vette. V. István a miley-i nemes szolgálatáról ezeket mondatja az oklevélben: „spondens f i d e l i t a t i s sue feruorem qua corone Regie e x d e b i t o n o b i l i t a t i s sue tenetur, in facto eodem per euidenciam operum declarare".[19] Már ezekből az adatokból is az világlik ki, hogy a nemes servitiumának forrása a fidelitas, a hűség.

Láttuk, hogy az alattvalói viszony a patrimoniális szemlélet hatása alatt egészen feloldódik személyes, personális vonzalomba. A familiáritás közvetlen kapcsolatot teremt király és fidélis között. A kiváltság-gondolat és az ezzel összefüggő meritumok-tana is ebbe a mederbe terelte a viszony.

[18] 1261: Wenzel Codex III. 1. Az oklevél „comitatum de Semptey" eladományozásáról szól. A szolgálat, mellyel a nagyobb adományosok tartoztak a királynak, az oklevél szavai szerint nemesi, tehát nem hübér-servitium. V. ö. Arany Bulla, (1231.) Marczali Enchiridion 136.

[19] 1271: Hazai okm. V. 43. Más adatok: 1263: Wenzel Codex VIII. 49. — 1271: u. o. XII. 41. — 1274: Fejér Codex V, 2. 197. — 1278: Hazai okm. VIII. 191. megállapodás István bánnal. A kikötés: „si fidelitatem nobis et corone regie debitam observabit." Tehát nincs külön hübér-fidelitasról szó. — 1280: Wenzel Codex XII, 296. tárnok-familiaris különleges szolgálatokat tesz, harcol „ob fidelitatem Corone regie debitam." Az extra-szolgálat a király földesuri népei részéről is úgy történik, mint az uralkodónak kijáró servitium. — 1283: Kubinyi Monumenta I. 126. a királyság megyés ispánja úgyszintén „propter fidelitatem Corone Regie debitam" vesz részt hadjáratokban. — 1287: Wenzel Codex XII. 451, 455. — 1291: u. o. 501. — 1291: Fejér Codex VI. 1. 127. stb. Hivatalos eljárásnál, inquisitiónál a birák „in negocio fidelitate debita Regi et Corone obseruata," járnak el, (1268: Wenzel Codex VIII. 208.) a tanúságtételre idézettek pedig „in fide qua deo et corone ac nobis tenetur" (1241: Hazai okm. VI. 40.) tartoznak igazságot mondani, (l. még 1290: u. o. VIII. 282.). Mindebből az tűnik ki, hogy a különleges szolgálatokat az alattvalói hűség megnyilatkozásának fogták fel.

további alakulását. A királyság kiragad egyeseket az exemptiók segítségével; felemeli a kitüntetettet a király közvetlen közelébe. A hűség ennek a lelkes köteléknek a kifejezője.[20]

A hűség azonban nem valami constans, állandó mennyiség abban az értelemben, hogy fidélis és fidélis között különbséget ne lehetne tenni.[21] A hűség a személyből árad ki a király felé, egyszer jobban, máskor kevésbbé. Mindenki hűséggel tartozik az uralkodónak, de a hűség ereje, foka az alattvalók szerint változik. Hűségnek fenn kell állnia az alattvaló részéről, máskülönben a hűtlenség vétkébe esik. A hűség dinamikus principium, mint ahogy a gratia is az: nő és fogy.

Mikor a fidelis, akár vétek folytán, akár azért, mert az ellenség pártjára áll, hűtlenséget követ el, az oklevelek felfogása szerint a király háza ellen kel fel. A hűtlenség azt vonja maga után, hogy a király a vétkest kizárja kegyelméből.[22] Ahogyan Isten kegyelmét meg kell szolgálnunk, s megtartására törekednünk kell, épp úgy öleli a király is híveit grátiájába. A megtértett a király ismét kegyelmébe fogadja, s felveszi familiárisai közé.[23]

A hűséget szolgálattal kell a nemesnek kifejezésre juttatni. A servitium a hűség megnyilatkozása.[24] A szolgálat

---

[20] Pl. 1272: Fejér Codex V. 1. 238. „Quia regum omnium et regnorum potentia in sola suorum fidelitate consistit." — 1261: Wenzel Codex VIII. 5. „Ad Regiam pertinet Maiestatem precibus condescendere subiectorum, ut sic fidelium numerus augeatur et Regalis potencia lacius extendatur, cum Regis sit proprium in multitudine populi gloriari."

[21] 1216: Szentpétery Regesta I. 99. — 1265: Wenzel Codex VIII. 128. „quanto se fideliores ... docuerunt" — 1268: u. o. 196. — 1271: Kubinyi Monumenta I. 79. a meritumok jutalmazásával „fidelitatis subiectorum augetur deuocio." — 1274: Wenzel Codex XII. 96. — 1302: Hazai okm. V. 92. stb.

[22] Pl. 1273: Hazai okm. II. 10, — 1268: u. o. VIII. 112. „recuperata gracia nostra". — 1274: Wenzel Codex XII. 112. „a gracia nostra et fauore Regio. . . . finaliter excludentes."

[23] Pl. 1278: Hazai okm. VIII. 190. — 1279: u. o. I. 73.

[24] 1260: Hazai okm. VIII. 80. „fidelitates et meritoria obsequia ... que corone regie in diversis expedicionibus nostris et in aliis multis in fervore fidelitatis laudabiliter exhibuit ac impendit". — 1262: Wenzel Codex VIII. 24. „quorum fidelitatis constanciam per experimenta didicit". — 1270: u. o. XII. 6. „ fidelitatis seruicia". — 1924: Fejér Codex VI. 1. 293. „ad fidelitatis opera", stb.

nagyságából olvassa le a király fidélise hűségét. A nemestől ennek folytán a király a köteles szolgálaton kivül is hódolatot vár. A királyság felállít egy servitium-minimumot, amelyet mindenkinek be kell tartani a hűtlenség terhe alatt. A minimum azonban nem jelent határt, mert a nemes önkéntesen, jószántából a szokásos szolgálaton tul keresi királya kegyeit. Az alattvalók sorából kiválik egy sereg nemes, akik a szokottnál nagyobb hűséget mutatnak fel, akik mindenkinél hűségesebbek. Ezek tulszárnyalják a többieket kiválóságukkal, becses fáradozásaikkal, amelyekkel hűségüknek tanujelét adják. Tulajdonképpen nem állnak a király magánszolgálatában, legtöbben közülök nem viselnek officiumot, zsoldot sem kapnak, de szolgálnak a királynak, mert hűségük fáradságot nem ismer. Pusztán alattvalói viszonyban maradnak, új kötelezettséget nem vesznek magukra, a nagyobb szolgálat önkéntes, nem előzetes megállapodásból folyó különleges teher.[25]

A királyság a hűségnek ilyeténvaló értelmezésén keresztül alattvalóitól szolgálatokat kiván, amelyekre igazában nem is kötelesek. Ezért hatnak ezek a szolgálatok olyanformán, mintha kölcsönös megállapodásból erednének. Ilyen szerződésszerű megegyezésről nincs azonban szó: a servitium az alattvalói hűségből sarjad. A király kiséretében nemeseket látunk, akik életüket dobják kockára, servienseikkel hadjáratokban vesznek részt, anélkül hogy a király szolgálatába szegődtek volna birtok, vagy más ellenszolgáltatás fejében.[26] A király az alattvalói hűség megnyilatkozását különleges szolgálattétel formájában szivesen látta s jutalmazta, de azt a „természetes úrnak" kijáró servitiumként fogta fel. Nem magánjogi, hűbéri hűség az alapja a nemes szolgálatainak, hanem a puszta alattvalói viszony. A hűség nem az alattvalói köteléket lépi át, ellenkezőleg: abból nő ki. Nem a magánjog, hanem a közjog birodalmába tartozik.

A hűség mint az alattvalói kötelék formája, a szolgálatok, melyek a hűség erejéről tanuságot adnak, s a recompensatio rendszere, mely a hűséget annak nagysága szerint más-

[25] Pl. 1291: Fejér Codex VI. 1. 138. „expensis propriis, quantum suae Nobilitatis industriam decuit", szolgálta a királyt.

[26] 1300: Wenzel Codex XII. 656.

kép és máskép jutalmazza, — evvel a gondolatsorral jellemezhető a koraközépkori állami élet a rex és a fidélis viszonyának a szemszögéből. Az alattvalói alávetettség megmarad a közjog területén, de a magánjog, a személyes hűség, képét ölti fel. Az alattvalói viszony nem mutat fel egyöntetüséget, hiányzik belőle az újkori elvontság, sablónszerűség. Változó, mert a szellem, mely áthatja a köteléket, ilyen változó természetű. A hűség majd nagyobb, majd kisebb. Sohasem egyforma. S nem is törekednek az egyformaság kialakítására. A hűség személyes, lelkes kötelék. Ez a személyesség nem tűr uniformizálást. Nincs az alattvaló élete kétfelé osztva, magánjogi és közjogi vonatkozásokra. Manapság paragrafusok írják elő, mi mindent követel az állam alattvalóitól. A közjogot különválaszthatjuk életünk magán óráitól. Nem így a korai középkorban. A magyar nemestől a középkori királyság egész embert kívánt: Nemcsak azt és ezt, hanem hűséget, testét, lelkét. Nem szabott pontos határokat alattvalói elé. Elméletben a nemesnek mindig készen kellett állani királyi szolgálatra. A magánélet a hivatás medrében hömpölyög, közjogi kívánalmakkal telitődik. Ezzel párhuzamosan viszont a közfunkciók betöltése a magánélet keretében történik jórészben.[27] Állam és társadalom egyetlen organizmust alkot.

A köz- és a magánvonatkozásoknak szoros kapcsolata azáltal vált lehetővé, mert a koraközépkori világfelfogást az ordo fogalma befolyásolta.[28] Minden ember az isteni világrend részese, a „tervben" saját státusával helyet foglal. Az élet nem találja meg önmagában a célját, hanem feljebb tekint, szélesebb távlatokba nyit. Ez más szóval azt jelenti, hogy az ember élete magasabb célok hordozója, csak eszköz egy nagyobb hatalom kezében. Ez az elképzelés az államszemléletben is felüti fejét. A földi dolgok isteni helytartója a király. A királyság önmagában véve olyan mint egy kicsinyített kozmosz. Az ember, amennyiben földi javak ura, világi élet élvezője, a király hatalma alatt áll. A régi, ősi jog mindenkinek kiszabott bizonyos feladatkört, meghatározott funkciót a civitas terrena-ban. Mindenki az ordo, a rend

[27] L. Szekfű Gyula, id. m. 30. — id. munkám, A királyi servienesek 106.

[28] A. von Martin: D. Problem d. mittelalterlichen Weltanschauung (Deutsche Viertelj. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. 3. 1925.),

tagja. Nyilvánvaló, hogy ebben a gondolatkörben a magánjog és közjog határa elmosódik, a súlypont a hivatás irányába billen. Nem lehet ott határt jelölni, ahol az alattvalót igazi életcélja az államhoz köti. Az ordo-gondolathoz jutunk el, ha a fidelitas — servitium — recompensatio gondolatsort áttekintjük. Az alattvaló annyira eggyénőtt az államtesttel, hogy a magánélet a köz-officium ruhájában tündököl.

Micsoda officiumot tölt be a nemes? Látni fogjuk, hogy a nemes, az igazi nobilis egyben miles. A nobilitas a nemesekben magukban is különféleképpen valósul meg. A nemesi társadalom felett a nobilitas valamiféle elképzelése lebeg, mint eszmény, amelynek utánzására a legjobbak törekednek. Ez az eszmény pedig a lovagi eszmény. A nemes bellator, harcos s erényei olyan erények, melyek dicsőséget hoznak a királyságnak: a rexnek és a coronának.[29] A XII. században és a XIII. század elején a terminológia arra enged következtetni, hogy a lovagi kultura nagy vonásokban hozzánk is eljutott nemcsak külsőségeiben, hanem eszméivel is. A serviens-szimbolika ezt a gyanut mindenben megerősíti. A nemes a királyi udvar lakója, a szolgálat, amelyre köteles, udvari servitium. A nemes udvari ember. Ez a gondolat csak ott nyílhatott ki, ahol a lovagi eszmények otthont találtak. Az ordo-gondolat, a meritumok tana, a nemes mint miles, s a szolgálat mint udvari servitium amellett szólnak, hogy a nemesek legelőkelőbb rétege lovagi környezetben nevelkedett. III. Béláról tudjuk, mennyit tett az udvari élet érdekében, s milyen megütközést keltettek intézkedései a régi patriarchális világban élő magyarság körében. Bizánc udvari levegőjét honosítja meg a magyar udvarban. II. András korában a nemes ifjak tekintélyes serege a királyi udvarban cseperedik fel. Van udvar és van udvari élet. S a krónika-irodalom nem árul el valamit a lovagi kulturából? Kézai Simon mester krónikájában már a rendi mentalitás tör utat. De Anonymusnál, úgy hisszük, nem minden alap nélkül vehetünk fel lovagi kulturhatást. Világias gondolko-

[29] Pl. 1206: Zimmermann Urkundenbuch I. 8. — 1298: Wenzel Codex XII. 620. „ad laudem et gloriam nostram et tocius Nacionis Hungarie".

zásmódja, amely az egyházi dolgokkal szemben felvilágosult szkepszisben jut kifejezésre, a barbár harci erények dicsőítésére vezetett. Gesta Hungarorumja úgy tárja fel a harci dicsőség emlékeit, mintha a kereszténység szelid erkölcsei ismeretlenek volnának számára. Anonymus történetszemléletében a keresztény világképnek nyomait sem találjuk. Felvilágosult szkepsis, tollerantia a pogányokkal szemben, a vitézi erények dicsőítése, nemzeti öntudat, ezek azok a motivumok, amelyek történetszemléletét meghatározzák. Hatalmas művéből a lovagkor levegője árad felénk.[30]

— Folytatjuk. —

Váczy Péter.

[30] Hóman Bálint: A magyar történetírás első korszaka (Minerva 1923.). Anonymus korát betöltő kétkedő felvilágosultságra, tolleranciára, l. K. Hampe: a Propyläen-Weltgesch. III. Das Mittelalter 458. és H. Neumann: Der wilde u. der edle Heide (Festgabe f. Ehrismann 1925.) 80—101.

TUDOMÁNYOS IRODALOM

Kornis Gyula

Neveléstörténet és szellemtörténet. Értekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből. M. Tud. Akadémia IV. kötet, 4. szám. Budapest, 1932. 8-r. 20 l.

Weszely Ödön

A szellemi képességek fejlesztése. A Magyar Tanítóképző 1932. évf.-ból. 38 l

Dékány István

A szellemtörténet történetelméleti alapon megvilágítva. Különlenyomat a Századok 1931. évi 9—10. számából. 52 l.

Jankovits Miklós

W. Ostwald természetbölcselete. Budapest, 1932. 8-r. 80 l.

Magyary Zoltán

A kormány és az egyetemek tudománypolitikai együttműködése. Különlenyomat a Felső Oktatásügyi Egyesület Közleményei 1931. 2. számából. 15 l.

Petz Gedeon

Külföldi hatások egyetemünk történetében. Ünnepi beszéd. Egyetemi nyomda, Budapest, 1932. 8-r. 40 l.

Rácz Lajos

Comenius Sárospatakon. M. Tud. Akadémia. Budapest, 1931. 8-r. 264 l.

Woycłechowskyné Lajos Mária

A tanítóképzés újabb tipusai. A Magyar Tanítóképző XLIV. évfolyamának 9. számából. (Budapest, 1931.) 23 l.

Prohászka Lajos

Hegel (Halálának 100. évfordulójára). Különlenyomat a Magyar Paedagogia 1931. évi 9—10. számából. 12 l.

Baránszky-Jób László

Az esztétika látszat-valóság problémája. Toldi L. Budapest, 1932. 8-r. 39 l.

Mátrai László

A jelenkori esztétika főirányai. Pfeifer, Budapest, 1931. 8-r. 85 l.

Takáts Ferenc

Ismeretszemlélet. Ismeretkritikai értekezés. Egyetemi Nyomda Budapest, 1932. 8-r. 131 l.

Illyés Endre

A magyar református földmívelő nép lelki élete, különös tekintettel vallásos világára. Szeged, 1931. 8-r. 223 l.

Szabó Vendel

A pápaság. Kincstár 75 sz. Budapest, Magyar Szemle, 1931. 8-r. 80 l.

Skala István

Gróf Széchenyi István és a magyar romanticizmus. A bécsi Collegium Hungarium Füzetei XI. Egyetemi Nyomda Budapest, 1932. 8-r. 108 l.

ifj. Iványi-Grünwald Béla

Gr. Széchenyi István: Hitel. A Taglalat és a Hitellel foglalkozó kisebb iratok. Szerkesztette és bevezetéssel ellátta — . Magyarország Újabbkori Történetének Forrásai. Magyar Történelmi Társulat Budapest, 1930. 8-r. 737 l.

Kristóf György

Kazinczy és Erdély. Erdélyi Tudományos Füzetek 44. sz. Cluj—Kolozsvár, 1932. 8-r. 22 l.

Kántor Lajos

Hidvégi gróf Mikó Imre szózata 1856-ban az Erdélyi Múzeum és az Erdélyi Múzeum-Egyesület megalakítása érdekében. Erdélyi Tudományos Füzetek 37. sz. Cluj-Kolozsvár, 1931. 8-r. 21 l.

Szabó T. Attila

Az Erdélyi Múzeum Vadadi Hegedüs-kódexe. Erdélyi Tudományos Füzetek 36. sz. Cluj-Kolozsvár, 1931. 8-r. 27 l.

Incze Gábor

A magyar református imádság a XVI. és XVII. században. Theológiai Tanulmányok 15. sz. Debrecen, 1931. 8-r. 200 l.

Zsoldos Jenő

A biblia, a midrás és a zsidó Mikes Törökországi Leveleiben. Különlenyomat a Magyar Zsidó Szemle 1930. és 1931. évf.-ból 82 l.

Kárdos Emilia

A pécsi német sajtó és színészet története. Danubia Pécs, 1932. 8-r. 156 l. (Specimina dissertationum facultatis philosophicae regiae Hung. Universitatis Elisabethinae Quinqueecclesiensis 32.)

Heinrich Schmidt

Über den Plan einer Zentralstelle für Donauschwäbische Familienforschung und Siedlungskunde. Sonderdruck aus: Deutsche Hefte für Volks- ung Kulturbodenforschung, Jg. I. H. 4. S. 260—264.

Fitz József

Hess András, a budai ősnyomdász, Magyar Bibliophil Társaság Budapest, 1932. 8-r. 195 l.

Szemző Piroska

Német írók és pesti kiadóik a XIX. században (1812—1878). Német Philologiai Dolgozatok XLVII. Budapest, 1931. 8-r. 154 l.

H. Konen und J. P. Steffes

Volkstum und Kulturpolitik. Eine Sammlung von Aufsätzen gewidmet Georg Schreiber zum fünfzigsten Geburtstage. Gilde-Verlag Köln, 1932. 8-r. XI + 620 l.

Georg Schreiber

Das deutsche Volkstum und die Kirche. Ein Beitrag zum Ethos der Minderheiten. Gilde-Verlag Köln, 1932. 8-r. 103 l.

Jakob Bleyer und Gideon Petz

Deutsche Philologie. Sonderabdruck aus „Die Entstehung einer internationalen Wissenschaftspolitik" hg. von Zoltán Magyary. F. Meiner Leipzig, 1932. 10 l.

Ernyey József és Kurzweil Géza

A felsőmagyarországi bányavárosok német népi színjátékai. Magyar Nemzeti Múzeum Budapest, I. kötet 1932. 8-r. 577 l. + 10 kép.

Anton Németh

Goethe und die moderne Bühne. Vorträge und Veröffentlichungen der Deutsch—Ungarischen Gesellschaft e. V. in München Heft 5. Südost-Verlag München, 1932. 8-r. 30 l.

Richard Huss

Zaubersprüche und Segensformeln in Siebenbürgen. Sonderabdruck aus der Siebenbürgischen Vierteljahrsshrift 1932. 209—217. II.

Hekler Antal

A középkor s a renaissance művészete. Könyvbarátok Szövetsége Budapest, év n. (1932.) 8-r. 231 l.

Berze Nagy János

Magyar szokásaink és a folklore. Különlenyomat az Ethnographia — Népélet 1932. (XLIII.) évf. 3.—4. számából. 47 l.

Treml Lajos

A románság őshazája és a kontinuitás. A Jancsó Benedek Társaság kiadványai 1. Budapest, 1931. 8-r. 20 l.

Balla Antal

A legújabb kor világtörténete. Az utolsó hatvan esztendő világpolitikai eseményei. Könyvbarátok Szövetsége. Budapest, 1932. 8-r. 363 l.

Biró Vencel

A kolozsmonostori belső jezsuita rendház és iskola Bethlen és a Rákóczy fejedelmek idejében. Erdélyi Tudományos Füzetek 35. sz. Cluj-Kolozsvár, 1931. 8-r. 16 l.

Sebess Dénes

Két Magyarország. Az elmult század politikai eszményei. A Könyvbarátok Szövetsége kiadása év és h. n. (Budapest, 1931.) 8-r. 258 l.

Jambrekovich László

Emlékezés gróf Apponyi Lajosnéról. Gergely R. Budapest, 1932. 8-r. 56 l.

Eckhardt Sándor

A francia nemzet missziós hite és a francia irodalom. Budapest, Szent István-Akadémia, 1931. 8-r. 23 l.

Kerényi Károly

Wilamowitz filologiája és a magyar föld antik emlékei. Magyar ókortudományért. Különlenyomat az Egyetemes Philologiai Közlöny 1932. évi 1.—2. számaiból. 16 l.

Kozma Antal

Fénelon Télémaque-jának egy XVIII. századi magyar verses feldolgozása. Specimina dissertationum facultatis philosophicae regiae hungaricae universitatis Elisabethinae Quinqueecclesiensis 30. Dunántúl, Pécs, 1932. 8-r. 76 l.

Bán János

Tevfik Fikret. Török irodalomtörténeti tanulmány. Dunántúl, Pécs, 1932. 8-r. 64 l.

Babits Mihály

Oedipus király és egyéb műfordítások. Athenaeum, Budapest év n. (1931.) 8-r. 246 l.

Gianola Albert

Marsili Alajos Ferdinánd és Erdély. Olaszból fordította: Gauder Andor. Erdélyi Múzeum 36. évf. 4—6. számából, 156—169. ll.

Molnár Kálmán

A magyar jogszemlélet néhány vonása. (Mégegyszer a jogfolytonosságról, a főkegyúri jogról és a közjogi provizórium jogalapjáról.) Magyar Jogi Szemle Könyvtára 37. Dunántúl, Pécs, 1932. 8-r. 86 l.

Jancsó Benedek Emlékkönyv.

Szerkesztette Asztalos Miklós. (Budapest, Egyetemi nyomda, 1931.) 8-r. 413 l.

A szerkesztésért felelős: Thienemann Tivadar. A kiadásért felelős: Máté Károly.

MINERVA-KÖNYVTÁR

1. **Huszti József:** Platonista törekvések Mátyás király udvarában. 1925. (Elfogyott.)
2. **Thienemann Tivadar:** Mohács és Erasmus. 1924. (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. 2.— P.
6. **Máté Károly:** A magyar önéletírás kezdetei. 1927. 2.— P.
7. **Szerb Antal:** Az udvari ember. 1927. 2.— P.
8. **Fábián 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:** Körmondat és tiráda. 1929. 2.— P.

21. **Weszely Ödön:** Az egyetem eszméje és tipusai. 1929. 2.— P.
22. **Farkas Gyula:** Románosromántos-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. Vászonkötésben 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. **Turóczi-Trostler József:** Az országokban való sok romlásoknak okairól. 1930. 2.— P.
33. **Becker, C. H.** volt porosz kultuszminiszter: Nemzeti öntudat és nemzetközi megértés. 1931. 2.— P.
34. **Farkas Gyula:** Táj- és nemzedékszemlélet 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.

DUNÁNTÚL PÉCSI EGYETEMI KÖNYVKIADÓ ÉS NYOMDA RT. PÉCSETT

XI. évfolyam 8—10. szám

MINERVA

SZERKESZTI

THIENEMANN TIVADAR

TARTALOM

HANKISS JÁNOS: Nemzetkép és irodalomkutatás.
VÁCZY PÉTER: A szimbolikus államszemlélet kora Magyarországon.
PROHÁSZKA LAJOS: A vándor és a bujdosó.
TUDOMÁNYOS IRODALOM.

BUDAPEST, 1932
EGGENBERGER-FÉLE KÖNYVKERESKEDÉS
RÉNYI KÁROLY BIZOMÁNYA
IV., Kossuth Lajos-utca 2.

A MINERVA lezárta tizenegyedik 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 szellemtörténet 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 mult 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 revizió, amely önmagunkból indul ki és önmagunkhoz tér vissza. Hisszük, hogy továbbra is lesznek egyesek, akik törekvéseinkben támogatni fognak.

A Minerva-Társaságra és a folyóiratra vonatkozó minden közlemény a Minerva-Társaság címére küldendő. (Pécs, Központi Egyetem.)

---

*A Minerva-Társaság tagdíja: évi 8 pengő, amely részletekben is beküldhető. Előfizetés jogi személyeknek évi 12 pengő. Könyvkereskedésben 16 pengő. A póstatakarékpénztári csekkszámla száma: *38.688.*

NEMZETKÉP ÉS IRODALOMKUTATÁS.

SOKSZOR festették már le a háborút úgy, mint diplomaták tűzveszélyes játékának következményét. De még a felületes történetszemlélet szerint is alig lehet tüzet csinálni a közvélemény segítsége nélkül.*

A közvélemény kétségkívül nem lehet mintaképe sem a következetességnek, sem a megbízhatóságnak. Könnyen fordul, akár a szélvihar. De azért megvan a maga megszokott hajlása, s ebbe esik vissza minden fordulás után, hacsak nagy fáradsággal, évekig tartó gonddal nem kényszerítik más irányba. A francia számára „az ellenség" évszázadokon át a százéves háború angolja volt; 1871 után a porosz váltotta fel, anélkül, hogy az angol iránti bizalmatlanság egészen eloszlott volna. A hivatalos tények könnyen teremthetnek pillanatnyi terveiknek pillanatnyi közvéleményt, de ennek tartós irányváltozását csak hosszabb idő alatt garantálhatják — nem annyira a hivatalos körök, mint inkább a sajtó, az ifjúsági könyvtárak,[1] a nevelés iránya és általában az irodalom.

A közvélemény természetrajzából még azt is ide kell jegyeznünk, hogy szereti a kerekre csiszolt, világos és tetszetős struktúrájú, rövid és könnyen megjegyezhető megállapításokat. A politikai ügynökségek, amikor a közvéleményt befolyásolni akarják, sohasem feledkeznek meg arról, hogy felhasználják azt a többé-kevésbbé hagyományos képet, amely minden nemzet közvéleményében más, őt érdeklő nemzetekről él.

Ilyen képek kezdettől fogva vannak. Hogy milyenek, ez a jellemzés egyik legizgatóbb stílproblémája. Már másutt rámutattunk az ú. n. jellemrajz szükségképen irodalmi, illetve művészi voltára.[2] Azt is hangoztattuk, hogy semmi bizonyítékunk sincs „jellemek" létére a valóságban: de nyilván-

* A jelen tanulmányban vázolt felfogást, amely a módszeres „nemzetrajzi" kutatás kiindulópontja lehet, szerzője 1932. elején bemutatta és különböző szempontokból megvilágította a berlini Collegium Hungaricumban, a stockholmi főiskolán, a párizsi Sorbonne-on és a müncheni Goethe-Társaságban.

[1] Verne híres nemzetportréiról „Jules Verne. A tudomány a szépirodalomban" (1930), 96 kk. ll.

[2] A jellemrajz problémái. „Debreceni Szemle." 1932. és kny.

M. T. AKAD. KÖNYVTÁRA
Növedéknapló
1932. 1357.

való, hogy a gyakorlati életben szükség van rájuk mint magatartásunk, az emberekkel való érintkezésünk feltételére. Még inkább áll ez a nehezen kiismerhető kollektivitások jellemzésére, amit még sokkal kevésbbé vállalhat az egyéni megfigyelés és tapasztalás. Az egyes emberek s a nemzetek jellemképeit az irodalomban kell keresnünk, éspedig a legtágabb értelemben vett irodalomban.[3] Nem azért, mert az elfolyó véleményt a „scripta manent" elvénél fogva le kell szögeznünk, formába kell merevítenünk. Hanem azért, mert a jellemkép mindig stilizálás, művészi kiválogatása és összeillesztése a megfigyelés szolgáltatta anyag alkalmas részleteinek. Még ha hazug, irreális is a kép, kell, hogy önmagában logikus, tetszetős és látszatra helyes legyen. Az előítélet érvényesülésének feltétele is a formásság, a hatásosság, az emlékezetbe véshetőség.

Nemzetek, tájak megfigyelésénél a megfigyelő idegen jellegzetes struktúrára törekszik. A legtöbb ilyen leírásról elmondhatjuk, amit egy madridi újságíró jegyez föl a svéd táj színeiről: „Predominan los complementarios". Barcelonai kollégája is Svédország „kettős arcáról" beszél.[4] Az ellentétek, amelyeket aztán művészi ügyeskedésekkel lehet közös nevezőre hozni: ez a legtöbb ilyen jellemzés ideálja.

A nemzetportré irodalmi alakjainak skálája a szállóigével vagy közmondással kezdődik. Primitív, rövid lélekzetű műfaj, de gyakran érvényes rá a „kicsi a bors, de erős" tapasztalati igazsága. Leroux de Lincy francia közmondásgyüjteményében külön fejezet gyüjti össze a különböző népekre vonatkozó szállóigéket.[5] Ez a fejezet, amelyben néhány igazán népszerű közmondás mellett rengeteg a kérészéletű, talán soha igazán kollektívvé nem vált vélemény, két fontos módszeres tanulsággal is szolgál. Először is elárulja,

---

[3] L. Irodalom és élet. Az I. nemzetközi irodalomtörténeti kongresszuson tartott előadás. „Debreceni Szemle." 1932. és kny.

[4] Ernesto Dethorey: Notas y Reflexiones; Magnus Nordbeck: Suecia, país de dos aspectos („Sverige genom främmande ögon", az Utländska Pressföreningen i Sverige kiadása, Stockholm, 1930; többször is idézni fogjuk).

[5] Le Livre des Proverbes français. Secde éd., Paris, A. Delahays. 1859. I. köt. 279 kk. II. Série No VI. L. még Tóth Béla szállóigegyüjteményeit is.

hogy a közmondás nem volt kezdettől fogva a közvéleménynek szabályszerűen kialakuló terméke, mintegy hivatalos kiadványa; sokszor — jellegzetes formájú, vagy csattanójú — magánvéleményt ért az elterjedés meg nem érdemelt szerencséje; máskor a tévedések, általánosítások és átruházások véletlenének köszönhette fennmaradását. A másik tanulság óvatosságra int a közmondás érvényének és életképességének túlbecsülésével szemben. Amikor a nemzetet jellemző közmondás gyakorlati értékét akarjuk megállapítani, egyik kezünkben a históriai magyarázat műszere legyen, a másikban a szóbanforgó vélemény mai hatását minden historikumtól függetlenül értékelő mérleg.

A közmondástól nem különbözik lényegesen a szállóigévé vált irodalmi foszlány. Dániáról sok embernek csak az jut eszébe, hogy ott „valami bűzlik", míg a portugált igazán csak a rím juttatta a vígság nimbuszához: „Les Portugais sont toujours gais".[6]

A közmondásnál is tömörebb lehet a sokszor egyetlen tulajdonnévben vagy karikatúrában állandósuló nemzetportré. John Bull, Uncle Sam, Jacques Bonhomme (vagy Marianne) és Michel jólismert kompániájára gondolunk. Csak annyiban jelentenek az előbbi műfajnál fejlettebb formát, mert a közmondás rendesen egyetlen vonást emleget, míg John Bullék nevének puszta említése is számos összefüggő vonást juttat eszünkbe.[7]

Egy vagy több nemzeti jellemvonásra épülő költemények sorakoznak a nemzetképek következő fokán. Coppée „Le Magyar"-ja a magyar ember büszkeségét hangsúlyozza.

A legfelső fokokon a színdarab többoldalú, de mégis vázlatos nemzeti típusa (pl. Lessing francia kalandora, Riccaut de la Marliniere), a gazdagabban jellemzett regényhős (pl. Claretie Zilah hercege) áll.

Ezután már csak az erős dialektikával mérlegelt, szélesen kibontakozó tudományos elemzés következhetnék, amilyen például Taine képe az angolról, Beöthy turáni magyarja

[6] L. Tóth Béla: Szájrul-szájra (2. kiad., 1901.), 353. l.

[7] Nem igazi nemzetportré az olyan, amely egyetlen élő alak tulajdonságait akarja általánosítani. Ezt teszi pl. Charles Warée (Les Étrangers à Paris, 495. l.).

a „Kis tükör" élén, vagy J. P. Palewski úttörő könyve a lengyel lélekről.[8] De ne feledjük, hogy ezek a sok részletbenyomásra támaszkodó tanulmányok módszerükben s egész természetükben úgyszólván ellenlábasai a rövid és kerek nemzetportrénak. Egy Svédországban élő francia jegyzi meg, hogy a svédek szerint a franciákat a gesztikulálás jellemzi legjobban. S hozzáteszi: „Ez már ítélet. Talán túlságosan vázlatos; föltehető, hogy megelőzte az elemzést."[9]

Hangsúlyoznunk kell, hogy ez a tanulmány figyelmen kívül hagyja a nemzeti karakterológia realitásának kérdését. Nem válaszol sem igennel, sem nemmel arra a kérdésre, hogy van-e tudományosan megállapítható nemzeti jelleg. Ha van, kétségtelen, hogy az irodalmi közvéleményben élő nemzetarckép époly nagy hatással van fejlődésére, mint amilyen valószínű, hogy a reális nemzeti jelleg bizonyos mértékig modellje lehet a nemzetportrénak.

Ha valószínűnek tartjuk, hogy tudományos eszközökkel közelebb lehet férkőzni a valódi nemzeti jelleghez, akkor nagy érdeklődéssel forgathatunk egy csomó könyvet és tanulmányt, amelyek egyes nemzetek jellemzésére vállalkoznak s közben elméleti, különösen módszerbeli tanulságokkal is szolgálnak. A csúcson kétségkívül Salvador de Madariaga Angolok, franciák, spanyolok c. könyve áll (Anglais, Français, Espagnols, II-e éd., Paris, Gallimard, 1930), bár a három nemzet minél élesebb megkülönböztetésének, minél típusosabb jellemzésének vágya a kivételes helyzetben levő szerzőt (három nemzetet is ismer belülről, közvetlen közelből) a művészi struktúra, az irodalmi alkotás irányában sokszor elragadja. Madariaga az „élő tanu" személyes tapasztalataira, az „intuícióra" épít mindent. Roman Jacobson (Der russische Frankreich-Mythus, Slav. Rundschau, 1931) szerint csak úgy juthatunk a nemzeti jelleg közelébe, ha ki tudjuk küszöbölni a nemzethez tartozó szemlélő s a nemzeten kivül álló szemlélő ellentétes elfogultságát: „Nur durch eine Konfrontierung der fremden Mythen über das gegebene Volk mit den einhei-

[8] Ce qu'il faut connaître de l'âme polonaise (Paris, Boivin, é. n. 1929). — V. ö. még Ginevernė Győry Ilona szép könyvét: Az angolok („Bibliotheca Vitae", Bpest, 1914). Előszava: „John Bull, ahogy én látom" elvi jelentőségű.

[9] L. Panassié: Erreurs et Vérités (id. svéd kiadvány).

mischen Mythen über das eigene sowohl wie über fremde Völker kann man hart an die Probleme der nationalen Charakterologie, gesäubert von jeglichem Egozentrismus und Excentrismus, herantreten". D. Čyževs'kyj (Zur Charakterologie des Ukrainer, u. ott) a nemzeti filozófiát[10] (l. Ausdrucksform des philosophischen Gedankens. 2. Methode der philos. Forschung, 3. Architektonik des philos. Systems), a nemzeti „tévedéseket", a népi kultúrát, a virágzási korszakokat és a nagy egyéniségeket jelöli ki a tanulmányozás tárgyául s így messze esik Madariagától, aki a multat, a történelmet nem tartja elég reális alapnak. Az intuitív s a megfigyelésre épített nemzetjellemzés természetesen a nagy írókban találta meg igazi mestereit. Thomas Mann Betrachtungen eines Unpolitischen (Berlin, S. Fischer, 1918) c. könyvében a „Zivilisationsliterat" nagyszerűen meglátott típusán keresztül jellemzi a németet és a franciát, André Maurois harctéri élményeken s angol költőkön és politikusokon keresztül az angolt, — hogy csak két példát ragadjunk ki a modern ideológiai irodalomból. Keyserling Das Spektrum Europas c. népszerű munkája nem annyira a megfigyelés, mint inkább az egyetlen megfigyelés csúcspontjára épített s e csúcson egyensúlyozott struktúra csodáival hat. A magyarról, mint az arisztokratizmus nagy jövőre hivatott népéről rokonszenvezően ír, de „épületéhez" sehogysem illik a magyar szellemi élet ténye, s így egy merész mondattal leradirozza ezt a tervvázlatáról. Alfred Fouillée (Psychologie du peuple français) a szellemtörténet előtti idők iskoláját képviseli: Georges Ascoli már a járhatóbb útra tér s korai szintézis, homokra való építkezés helyett az irodalomban, a leszögezett közvéleményben keresi meg mesteri kézzel az idegen nemzet képének vonásait (La Grande-Bretagne dans la littérature française).

Ám mindezek a „műfajok" a legjobb esetben is csak magukban foglalják a nemzetképet, de nem foglalják össze. A nemzetportrét nem találjuk meg egyik vagy másik irodalmi műben: mindez foglalata, variációja, megközelítése annak a nemzetportrénak, amely úgy él a kifejezett műalkotások mögött, mint a monda az elbeszélő költemények mögött. Az írásbeliség nem lehet jellemző erre a rajzra, amely állandóan, bár lassan változik új meg új tapasztalatok és divatok

[10] V. ö. W. Wundt: Die Nationen und ihre Philosophie.

hatása alatt. Ahogy a monda főalakja egy személybe sűríti egy kollektivitás tetteit és vonásait s eltulajdonítja kevésbbé ismert elődeinek és utódainak életét, úgy szív föl John Bull (vagy az a pár vonás, amit jelképez) minden részletet, ami alapvonásaival összefér, miközben a többi események, a típus magjától elütő vonások az érdektelenség süllyesztőjében merülnek el. Ugy van ez, mint a klubban: az első tagoktól függ a későbben jelentkezők felvétele; az először megfigyelt és kiemelt vonásokhoz alkalmazkodnak a portré esetleg szóbakerülő új vonásai. Igy persze kérdésessé válik a kép gyakorlati értéke is: hiszen az alapvonások megválasztása nem mindig szerencsés.

Az ebből származó csalódások gyakran fokozták az íróknak és gondolkozóknak azt a hitét, hogy „nemzeti jelleg" talán nincs is, vagy ha van, olyan mellékes vonásokban válik érzékelhetővé, hogy nem érdemes kutatni utána.[11] Az „örök emberit" felmagasztaló korszakok nem is törődtek helyi színezettel, nemzeti, faji különbözőségekkel. A klasszikus korszak ál-történeti regényének régi nevekkel címkézett hősei híjával vannak minden nemzeti differenciálódásnak. Mlle de Scudéry és társai bizonyára elhibázottnak tartanák perzsa vagy török hősük jellemzését, ha észre lehetne venni rajta akár mákszemnyi különbséget is, amely eltávolítaná őt a mintául szolgáló római-francia urbanitás eszményétől.

A relativitás modern koreszméje — főkép a 18. század elejétől, Montesquieutől és az angol szatirikusoktól kezdve — előkészíti a differenciálás talaját. S most kétszáz éven át hinni kell a táj, az éghajlat, a vallás, a jogi, politikai, társadalmi helyzet megkülönböztető hatásában. Montesquieutől a romantikusokon át Taine-ig olyan út vezet, amelyen nincs megállás, ha egyszer rálépett az ember. Taine miliő-elmélete nélkül az exotikus regény nem fejlődhetett volna ki oly viharos gyorsasággal s a nemzetportrék divatja és kritikája is váratott volna magára. Az irodalmi és irodalomtörténeti regionalizmus pedig még mindig az ő tekintélyének palástjába burkolózva állítja a tájat s általában a földrajzi szemléletet az ember köré. Ez már az országot is elaprózza, s következményeiben a nemzetportré túlbonyolítására és felbomlására is vezethet.

[11] V. ö. pl. Palewski véleményét id. könyve előszavában.

Az egész 19. század hisz a nemzetek jellegzetes különbözőségének fontosságában. S amikor ma a nemzetközi együttműködést úgy képzeljük el, hogy abban a nemzeti sajátosságokra szükség van, s hogy értékes csoport csak erőteljesen különböző nemzetegyéniségekből állhat össze, — nem ugyanezt a hitet mentjük-e át a változott körülmények közé? Kitünően jellemezte ezt a hitet a „Les Étrangers à Paris" c. jellemrajzgyüjtemény, amely a Párizsban megforduló idegeneket elemzi egy-egy bőséges fejezetben.[12] Verne nemzetportréi mellett s velük csaknem egyidőben jelenik meg a „Peer Gynt" I. felvonásának négyes arcképe, s hozzá a hősnek több nemzetre kiterjedő tirádája. Peer Gynt norvég,

S hozzá a legjobb fajtából.
De világpolgár — hivatásból.
Ami jó ért, vagyon, öröm,
Amerikának köszönöm.
A tudós könyvek magas polcát
Szállítja nékem Németország.
Ruhát ad Frankhon, sőt ád egyebet,
Cinizmust, élcet és friss szellemet.
Nagy Anglia üzletre oktatott
S a főelvre: Az első én vagyok.
Zsidótól kitartó türelmet;
S amit tanulnom nem is kellett,
Megoktatott az italiana gente,
Mi jóleső a dolce far niente.
S volt rá okom vaksötét éjjelen,
Hogy svéd acéllal védjem életem.

Bourget „Cosmopolis"-ának végén az örök város mozdulatlan színpadának széléről nézi végig az öreg pápai zuáv az ott nyüzsgő idegenek tragikus harcát s szemrehányást tesz francia regényíró-barátjának, hogy őt csak mulattatja a „fajok drámája, mely a földnek és a történelemnek minden pontjáról összesereglett személyeket játszatta". De az ő fejtegetései is mutatják, hogy az ilyen irodalmi csokorban a

[12] L. erről szóló tanulmányunkat a magyarra vonatkozó cikk fordításával: Franciák Magyarországon, magyarok Párizsban. „Budapesti Szemle", 1932. évf. A hozzá tartozó illusztrációk a „Nemzeti Ujság" 1931. nov. 8-iki képes mellékletében jelentek meg. A párizsi idegenekről újabban Binet-Valmer írt híres regényt (Les Mètèques), de ő már többnyire kalandor-típusú balkániakat mozgat.

sokféle virág egymásnak árt s végül egyik nemzetet sem látjuk éles körvonalakkal, egyik virág illatát sem érezzük elég határozottan. Ám ez a példa is igazolja, hogy még a pszichologus és megfigyelő Bourget is mennyire megelégszik pár vonással jellemző, előítéletes nemzetportrékkal.

Általában: az az elégedetlenség, amit a legtöbb nemzetjellemzés kelt, arra int bennünket, hogy módszeres kritika alá vessünk mindent, amit az egyes nemzetek jellegéről írtak és mondtak.

Nem minden úgynevezett magyar vonatkozás vagy „hungaricum" tartozik a nemzetportréhoz. Sok megjegyzés és ítélet amelyet utazók és írók könyveiben olvasunk, felületességénél, elszigeteltségénél vagy az író tendenciájánál fogva nem számít vagy nem számíthat a közvéleményben való érvényesülésre.

Különösen áll ez a tisztán romantikus vagy exotikus céllal használt idegen elemekre. Hogy a magyar vonatkozásoknál maradjunk: a régi spanyol színdarabokban oly sokat szereplő Ungria csak a távoli meseországra a hitelesség látszata kedvéért rábiggyesztett név, — majdnem olyan, mint Shakespeare tengermelléki Bohémiája. Nem volna tehát észszerű dolog komoly képpel följegyezni mindent, amit erről az Ungriáról mondanak.

A még ma is nagyon keresett exotizmushoz, ehhez a minden nyugati országban gyártott iparcikkhez a nyersanyagot egyre nehezebb beszerezni. A szó szoros értelmében vett exotikus országokat Loti és epigonjai úgy „kiírták", mint ahogy Riedl Frigyes egy kedves paradoxonja szerint az a század katona, amely végigszagolja ugyanazt a gyöngyvirágtövet, az utolsó parányig „kiszagolja" a virág illatát. André Berge az exotizmus közeli végéről beszélvén megengedi, hogy talán még Középeurópában van valami exotikum . . .[13] De addig is tip-top irodalmi utazók a mesterség minden finomságával fölkészülve pillanatok alatt lerajzolják Európa vagy Amerika bármely népét. Ép oly mesterek az elvontabb, markáns rajzban, mint a rikító hátterű meseszerű olajfestményben. Paul Morand világot járt ember, de azért mégis az exotizmus füszerére vágyódók ingerét elégíti ki s nem az Európát előkészítő nyugati kíváncsiságét, amikor az Ouvert la nuit „ma-

[13] L'Esprit de la Littérature Moderne (Paris, Perrin, 1930), 42. l.

gyar éjszakájában" egy politikai rémregény vázlatát adja, a L'Europe galante egyik novellájában pedig szigorúan számított egy-egy kegyetlen vonással bélyegez meg minden nemzetet. A felületesség nagyiparosának, Dekobrának szakvéleménye a csók „couleur locale"-járól ugyanilyen szellemeskedő semmiség; ami mag van benne, a közismert nemzetportrékból került ide.

De sokszor kinevettük szegény Szélházyt, amiért külföldi benyomásai közül gasztronómiai emlékeit emlegeti legtöbbet! Pedig Montaigne s sok más nagy elme is megpróbálta a népeket étlapjukkal jellemezni. S nagy az étlap publicitása. A magyar pusztai jellemképéhez hozzátartozik a paprika és a gulasch (goullasch) fogalma, exotikus erőt, rikító színt és a népies egyszerűséget segítvén jelképezni. A gyöngéd francia konyha szemszögéből a bajor konyha kedvelése esztétikai s szinte erkölcsi ítéletet von a németek fejére, akik állítólag élnek-halnak a súlyos ételekért. A gasztronómia mesterei, a svédek egy szellemes német bírálójuk szerint a nap bármely órájában elfogadhatónak tartják az evésről való beszélgetést. „Das ist nicht nur unterhaltend, sondern auch ein Zeichen von Kultur — Mastkultur".

Számos példa mutathatná még, hogy a sokat utazó ember gyakran nem látja fától az erdőt, véletlen benyomásaitól a nemzetek közvéleményében lerakódott, sok tapasztalaton átszűrt általános jellemképet. Meg aztán mindig van benne valami a „messziről jött ember" túlzásaiból, elképesztési vágyából. Hári János is világot járt ember. Az utazók gyüjtik anyagunk javarészét, ők frissítik föl az elavuló kép fáradt vonásait, de az anyag kiválasztása tér- és időbeli távlatból történik, a közvéleményben.

Különösen ritkán ad ily szempontból eredményt az olyan utazók oeuvreje, akik magába az utazásba szerelmesek[14] s az expresszvonat, a repülőgép nemzetköziségében, területenkívüliségében az útnak minél futóbb líráját élvezik végig. Valéry Larbaud hires ódájában Budapest, Bécs, Bulgária, a Márványtenger csak hangulati elemük kedvéért csengenek föl. A fontos mégiscsak egy nagy impresszió, amelyhez az utazás, a költő s a vonat esetlegességei többet adnak a táj népénél.

[14] L. Hankiss: Jules Verne: A tudomány a szépirodalomban, 112 skk. ll.

A feszültség mellett az elfogultság is használhatatlanná teheti a rendelkezésünkre álló anyagot. Más nemzetek iránt ritkán érdeklődünk „érdek nélkül".

A franciák eleven magyarbarátsága a 19. század második felében minden bizonnyal politikai eredetű:[15] viszont Pimodan, az osztrák seregbe keveredett francia tiszt azért látta a magyar problémákat, úgy, ahogy látta, mert helyzete és politikai álláspontja így kívánta.[16]

De leginkább azt az alapvető felismerést kell nyilvántartásba vennünk, hogy ugyanazt a nemzetet más-más nemzetek, más-más korok másképp látják. Még ugyanaz az állandó csúfnévvel jellemzett, kikristályosodott típus is különböző árnyékolást kaphat a különféle fényszórók világánál. Ha más nem, a többé vagy kevésbbé rokonszenves beállítás okozhat lényeges elrajzolásokat. A nehézkes, becsületes, kemény öklű Michel ideálja lehet a németek fegyverbarátainak, de az antant s a háború alatt a semlegesek inkább hátrányos vonásait élezik ki. Magában Németországban is a derék Michel csak a megalkuvást nem ismerő nacionalisták kedvence, a radikálisok, a földről eltávolodott intellektuellek tudni sem akarnak róla. Az „osztrák sógor" zipfelmützés alakja az élclapokban alig változott, de a magyar olvasó ma sokkal ártalmatlanabbaknak, sőt szinte rokonszenveseknek látja vonásait. John Bull típusa a legállandóbbak közül való, de Napoleon korának Franciaországa vagy a „Gott strafe England" Németországa ugyancsak sötétre mázolta a jól ismert, szinte gránitba vésett vonásokat.

A változásokat nemcsak a politikai helyzet változása okozhatja, hanem szellemtörténeti, irodalmi, artisztikus tényezők is. Ez s általában a kutatás módszerének számos részlete kiviláglik egyetlen vázlatos példából. A példa természetesen a magyar nemzet arcképe lesz, úgy, ahogy az nyugaton különösen a 17. század óta alakult.

---

[15] Tóth Béla: Francia rigmusok magyar sikerekre. „Debreceni Szemle", 1929. évf. Montalembert: Des intérêts catholiques au XIXe siècle (Paris, J. Lecoffre, 1852; főkép: VII. fejezet, 120 skk. ll.).

[16] Souvenirs des campagnes d'Italie et de Hongrie par le général marquis Georges de Pimodan. 2e éd. Paris, Dentu, 1861. Pimodan a magyarok fogságába esett.

A jellegzetes nemzetportré általában csak akkor emelkedhetik ki a nemzetközi élet tengere fölé, ha áldozatos korallállatkák: a történelmi és művelődéstörténeti tények tömege hordja hátán. Ma, a közlekedési eszközök virágkorában, a nemzetközi érdeklődés divatja idején könnyű az alig ismert nemzetnek rövid idő alatt jellegzetes profilra szert tennie. Ám a lassúbb tempójú századok közvéleményébe csak sok fáradsággal véshette be nevét egy nemzet. Ezért érdemes számontartani, mint a nemzetportré megalapozását, azt a sok elszórt adatot, amely ugyan közvetlenül nem vett részt a nemzeti jelleg kialakításában: a középkor magyar szentjeinek tündöklő s külföldi irodalmi és képzőművészeti emlékekben, valamint a kalendáriumban is megöröködött koszorúját,[17] — a magyar kézművesség és kalmárság európai hírre vergődött remekeit vagy szokásait,[18] a hazánk földjére lokalizált vampir-babonát,[19] stb.

De a 17. és 18. század Magyarországa elsősorban a legérdekesebb h á b o r ú k színtere, amelyet rengeteg német röp-

[17] Hogy a magyar szentek nagy számát nemcsak mi érezzük jellemzőnek, hanem a külföld is, mutatják azok az apokrif szentek, akiket idegen mondák és népdalok magyaroknak mondanak. L. K i r á l y Ilona: Szent Márton magyar király legendája („Biblioth. de l'Institut français à l'Université de Budapest", 1929) és B r a c h f e l d Olivér: Magyarországi Szent Zsuzsánna („Debreceni Szemle", 1932). Egyébként szentjeink ellensúlyozták az emberevő magyarnak népetimológián alapuló meséjét. V. ö. E c k h a r d t Sándor: Az emberevő magyar meséje (Magyar Nyelv, 1927. 246 l.).

[18] Beható művelődéstörténeti tanulmányok helyett említsük meg a francia szókincsben szereplő „hongrer", hongroyer" szókat, a híres magyar tölgyfát s a roueni törvényszék egyik termének ma is mutogatott faburkolatát; a „point de Hongrie"-t (B a r b e y d'A u r e v i l l y: Les Diaboliques; „C'était une chambre de ce temps-là — une chambre de l'Empire, parquetée en point de Hongrie, sans tapis". Le Rideau cramoisi. M o l i é r e Fösvényében is. Eckhardt Sándor közlése), a „hongreline"-t (Prévost abbé: Mémoires et aventures d'un homme de qualité, VIIe livre. Oeuvres de l'abbé Prévost, 1783. I.köt. 390. l.). L még T o l n a i Vilmos: L'eau de la reine de Hongrie („Revue des Études Hongroises", 1927). L. még N y i r e ő István: A magyar, a csodabalzsam, a német gyerekek (Debreceni Szemle, 1930). Viszont a 19. században a magyar Alföld mocsarai váltak a piócakivitel utolsó nagyszabású bázisává. L. a „Les Étrangers à Paris" magyar vonatkozású fejezetében. (Id. tanulmány, Bpesti Szemle, 1932.)

[19] H a n k i s s J.: XVIII. századbeli francia tudósítás magyar „vampirok"-ról (Történeti Szemle, 1920) és H u n g a r u s V i a t o r: Magyarország, a vampirok klasszikus földje (Debreceni Szemle, 1930).

lapból, francia emlékiratból a „forradalmak" és a „zavarok" Magyarországának ismer a külföld.[20] A török háborúk és a szabadságharcok egyébként igazi világháborúk is voltak, legalább abban az értelemben, hogy minden művelt nemzet katonáiból Magyarországra vonzottak kisebb-nagyobb számú csapatot. Nem csoda, ha ezek is a k a t o n á t ismerték meg a magyarban s az első vonások, melyeket emlékükbe véstek róla, a katonai erények, a bátorság, a lovasbravúr. A könnyű lovasság többször exportcikké is vált, főkép a Rákóczi-szabadságharc után s a (francia) Bercsényi-huszárok még a 19. század közepén is népszerűek voltak Franciaországban.[21] A „huszár" szó az idegen nyelvekbe átvett szók közül a legismertebb s 20-szal magyarázó etimológiáját is sok szótár közli. Később a huszár ragyogó uniformisa, pompázó eleganciája is hozzátartozik a képhez. Igaz, hogy ellenséges beállításban a közhuszár piros nadrágja rikító, bohócos folttá torzul. Egy német képeskönyvben, amely a gyermekeket egy dominó és egy húszfilléres segítségével tanítja meg rajzolni, ott szerepel Mikosch távoli rokona, az Ungar Jánosch: „stolz und hitzig, Hose rot und Schnurrbart spitzig . . ."

A katona jelleme azonban sokkal zártabb, sokkal egyformább, semhogy nemzeti vonások megkülönböztetését megengedné. Ha tehát a Magyarországon járt katonák, tudósok, utazók és piócakereskedők többet akartak megjegyezni erről a kevéssé ismert népről, akkor a jellegzetes *tájra* s a hozzá alkalmazkodó *pusztai emberre* siklott tekintetük. A puszta a kép elmaradhatatlan hátterévé vált s olyan exotikus fogalommá, mint a korzikai bozót és az amerikai prairie. S most már elsősorban olyan emberekről lehetett szó, akik az állandósult pusztai háttérbe beleillettek. A huszárnak külföldön is utánzott ruhája kirítt volna ebből a párját ritkító tájból. De annál inkább otthon volt benne a huszár helyettese, a csikós. A ló majdnem annyira hozzánő a magyar képéhez, mint a kozákéhoz. Sándor gróf lovasbravúrjaival minden külföldi ujság tele van, s a lovat nemcsak ránk fogják: nagyjaink is szeretnek „lovakrul" írni és még az irodalomtörténeti kézikönyv kü-

[20] „Révolutions de Hongrie", „Troubles de Hongrie".

[21] H u n g a r u s V i a t o r: A magyar lovasság lándzsái (Debreceni Szemle, 1928) stb. L a b i c h e (Un Chapeau de paille d'Italie) egyik kórusának dallammegjelölése: „Vivent les hussards d'Berchini!"

szöbére is a turáni lovast állítani.[22] Tévedés volna azt hinni, hogy a puszta mindenkit elbájolt. Amíg Rousseau és Herder irodalmi hatása nem diadalmaskodott, a francia geológus,[23] az angol utazó, a német ujságíró őszintén megmondja véleményét a pusztáról, e haszontalan ugarról. De a romantika előestéjén az ősi életformák, a népi sajátosságok divatba jönnek s a puszta már nem bevetetlen terület, hanem hangulatok tündérkertje. Egy darab vad kelet, de átszellemítve, édesbús cigányzenével körítve.

A cigány Liszttől és Lenautól napjainkig a nemzetközi képeken határozatlan, de felbonthatatlan viszonyban áll a magyarral. „Érdekes" barnaságát, nagy fekete szemét átruházzák a magyarra s így esik, hogy a külföldiek a cigányos, örményes vagy délszlávos magyarokban ismerik fel az ő eszményképüket az igazi magyarról. Még zenélőkedvét is átviszik a magyar úrra, ami sok idegen regényben érzelgőssé, ábrándossá puhítja a magyar hőst. Mint a lovat, a cigányzenét is exportálják és híre Liszt könyve és rapszódiái óta nem csökkent.[24]

A puszta irodalmi képéhez szorosan hozzátartozik a Diderot[25] és Schiller[26], valamint a romantikusok kedvelte „b e t y á r, akinek félig-meddig igaza van." Ha a csikós a reguláris huszár utóda, a betyár a magyar fölkelőt folytatja. Amikor Herczeg Ferenc a magyar parasztot az angol lord mellé állítja, kellemes dolgot mond magyar fülünknek. De eszünkbe juttatja, hogy a külföld véleményében egyik legjellegzetesebb vonásunk az lehet, hogy a magyar úr és paraszt közt nagyon csekély a távolság, — éspedig nemcsak a paraszt érdeméből. A pusztai kép érvényesülése hozta magával, hogy a művelt, a középosztálybeli magyar teljesen kiszorult onnan. Igy aztán az Ullstein-, Scherl- és

[22] B e ö t h y: A magyar irodalom kis tükre.

[23] B i r k á s Géza: Egy francia tudós Debrecenben 1818-ban (Debreceni Szemle, 1931).

[24] A budapesti rádióműsor nagy becsületét a cigányzenének köszönheti. L. André C o e u r o y: Panorama de la Radio (Paris, Kra, é. n.) 126. l.

[25] Les Deux Amis de Bourbonne L. Diderot, mint realista elbeszélő c. tanulmányunkat (Bpest, 1915).

[26] Die Räuber.

Knaur-regények, amelyekből a németül olvasó átlagközönség a legtöbbet fogyaszt, snájdig magyar kalandorokról,[27] vagy sírva-vigadó földesurakról tudnak. A bécsi operett és a berlini mozifilm a pompásan mulató, furcsa életművészt látja a magyarban. Semmi sem oly jellemző ezekre a „propagandafilmekre", mint a csárdás paroxizmusában rezgő emberek, akiket csak térdig vesz föl az operatőr.

Ám egy pillanatra se feledjük, hogy a magyarnak ez a pusztai, betyáros-cigányos képe keletkezésének korában előnyös kép volt. Idill hangulata övezte, jóakaratú poézis: koszorúját a németül író magyar Lenau s számos kis francia lirikus segített fonni. Ez a típus Petőfi életében, költészetében s még inkább mondájában teljesült ki. Petőfi azonossá vált a tősgyökeres magyar fogalmával.

Amikor a pusztai kép elfajul, elveszti keleti zamatát és — néha a Wild-Westtel azonosul. Hogy mennyire az irodalom alakítja a nemzetportrét s nem a személyes tapasztalat, mutatja egy német regény esete. Szerinte Szarvas mindössze egy állomási bódéból áll s ez az amerikai regényekből ismert hullámos bádoggal van fedve . . .

A pusztai kép ma már elavult; bomlási anyaga mérgező hatású lehet. A Klabund-eset rácáfol azokra, akik nem veszik komolyan. Viszont lehet-e egészen komolyan venni a gentlemanből ellenszenves apaccsá, nők tönkretevőjévé süllyedt betyárt, Atko Szegeny-t, Renée Dunan Le Brigand Hongre c. regényének (Párizs, Tentatives, 1924)[28] hősét?

A pusztai képpel majdnem egyidejű az a másik nemzetportré, amelyhez elsősorban a külföldet járó magyar mágnások álltak modellt Párizsban, Bécsben, Rómában, Londonban. Ez a kép a magyar úri voltát emeli ki. Két allegórikus alak keretezi: a fényűző Bőkezüség és az érzékeny Önérzetesség. Bellanger már idézett tanulmányában a kincseiktől egy előkelő gesztus kedvéért megváló magyar főuraknak szentel bő teret, de nem engedi háttérbe szorítani a harcok és párbajok hőseit sem, akik Párizsban

[27] Pl. E. Wulffen: Der Mann mit den sieben Masken. L. Hungarus Viator: A hétálarcos férfi (Debreceni Szemle, 1928).

[28] Müller Lipót közlése.

Napoleon-kultuszt űznek és a corneille-i „point d'honneur" sugallatára hallgatnak. Mindkettőt „virtusból", a kevéssé ismert s nem mindig elismert nemzet becsülete kedvéért. A londoni Esterházy nem lőné agyon a drága pénzen vett telivért, ha gazdag nemzet fia lenne s ha nem kellene a magyar krőzusok hírnevét e kettős csattanóval megállapítania. Ahogy a puszta irodalmi, „esztétikai" nézőpontnak köszönheti a vele szemben váratlanul megnyilvánuló rokonszenvet, az önérzetes magyar gentleman túlzásai is eleinte inkább elismerést váltanak ki a liberális, de a szép póz, a nemes büszkeség kultuszához ragaszkodó nyugatiakból. A liberálisokat különben is lefegyverzi az a csoda, hogy a magyar nemesség a szabadságmozgalmakban az emberi jogokért feláldozza a maga előjogait is.

A két kép aztán összefolyik s a legkülönösebb nemzetportré alakul ki belőlük. Bellanger elbeszéli a bálon drágaköveket hullató magyar főúr anekdótáját. Coppéenak megtetszik a téma, de ő már nem tud lemondani a „tősgyökeres" magyar környezetről, a harcsabajuszú pusztai magyarról. Azért hát kontaminálja a két képet s a londoni bált magyar falusi bállá változtatja át. A nemes büszkeség hordozója most már nem a pénzt hullató földesúr lesz, hanem az öreg magyar paraszt, aki erre a kérdésre: „— Miért is nem szedtél? hisz mindenkinek tellett!" így felel: „Mert hajolni kellett!"

Coppée dicsérni akarta a magyart, amikor kemény gerincűnek rajzolta. Ám azóta fordult a világ. A büszke magyar, a párbajok, kártyacsaták, lovasbravúrok, nagy vadászatok magyar ura most gyakran ellenségeinek kezében lesz ütőkártya, üldözött vad. Az ellenséges propaganda a „savoir-vivre"-t a magyar úrhatnámság szimptómájának tünteti fel s úgy okoskodik, hogy a magyar mindig úr, grand-seigneur, kollektív síkban tehát — „ elnyomó" volt és marad. Quod erat demonstrandum . . .[29]

Mert nincsenek egyszersmindenkorra előnyös, ill. kedvezőtlen vonások. Ami egy divatos nemzetportréban édes volt, lassankint megkeseredik. Ami a 19. század közepén természetesség és költőiség, vagy emberi méltóság és fér-

[29] V. ö. Ottlik László: Tótok és magyarok (Magyar Szemle, 1930).

fiui erény, változott helyzetből nézve elavult romantikának, az itélőképesség hiányának tűnhetik.[30] Ezért fáradoznak tudatosan vagy öntudatlanul az új idők magyarjai új magyar nemzetportré kialakításán. A kultúrfölény politikájának egyik sarkalatos célkitűzése az volt, hogy a művelt magyart hangsúlyozza, s ez igazán életkérdés ezen a vidékén Európának, ahol ellenséges civilizációk surlódnak és leginkább kulturális téren éleződnek ki az ellentétek. Hogy a magyarság a 18. és a 19. században a köznapi beszédig és a szókincs felszínéig feltörő latin kultúrája révén jóval „latinabb", mint pl. a románok[31] s sokkal alaposabban használta föl a germán kultúrát, mint a környező népek; hogy Budapest nagyszerű fürdőváros, hogy Magyarország a színházi nagyipar egyik európai középpontja,[32] hogy a modern zene itt talán époly friss forrásokra lelhet, amilyeneket a modern irodalom száz évvel ezelőtt a magyar népi alapú műköltészetben talált,[33] hogy a magyar sportkultúra exportképes, — mind olyan vonások, amikből valamikor a megfelelő s ma még homályba burkolt alapvonások, mint mag körül új, egyidőre hasznosabb magyar arckép állhat össze. Egy ilyen kialakulófélben levő alapvonás a magyar szívósság, az élethez való ragaszkodás vonása lehet. Martha Ostenso mindhalálig kitartó magyar telepese, Klovacs,[34] egyénné realizált kiadása annak a minden külföldit megkapó hitnek, amellyel minden magyar magától értetődőnek tartja a missziójából is fakadó jobb jövőt. S mert legértékesebbek a nemzetportrénak azok a vonásai, amelyek a régi vonások szerves folytatásai lehetnek, a szívósság magul kinálkozását reményteljessé teszi az, hogy a „passzív rezisztencia" oldalági örökösének is tekinthetjük.

Ez annál kívánatosabb, mert az ilyen nemzetportrék hatása nemcsak külpolitikai szempontból jelentős, hanem

[30] L. Panassié:Erreurs et Vérités (id. stockholmi kiadvány).

[31] Idegenek is konstatálják, a magyar propagandának is használható fegyvere lett. V. ö. André Jardot: Hungaria. Paris, Ligue d'Union Latine, 1930.

[32] L. Lovas Ilona: Jules Claretie és a magyar zene (Debreceni Szemle, 1928).

[33] V. ö. Hungarus Viator: Budapest, mint szinházváros (Debreceni Szemle, 1928).

[34] Vadludak. — Kuthy Sándor közlése.

a nemzet belső fejlődésének nézőpontjából is. Az idegen fantáziában fogamzott arcképünket sokszor kemény szavakkal bíráljuk, de még többször alkalmazkodunk hozzá. Tükörnek vesszük, mint a nők a poétikus, bár talán nem hasonlatos képet: addig illegetjük magunkat előtte, míg csak hasonlóvá nem válunk hozzá. Másutt kell majd kimutatnunk, hogy a magyarnak Jókai rajzolta eszményi önarcképe, amelyhez a mult század második felében minden magyar alkalmazkodott, mennyire figyelembe vette azokat az arcképeket, amelyeket a külföld rajzolt nemzetéről, — hogyan kapott nála hangsúlyt egy-egy nyugati szemmel meglátott vonás, s a franciás „point d'honneur" tükrében hogyan sokszorozódtak meg a magyar „úrias" tulajdonságai.[35] De a Jókaiénál kevésbbé jellegzetes esetekben is nagyon sokat számít a „magunk revíziója" szempontjából az, hogy milyennek tart bennünket a külföld. Ez fokozhatja a végletekig azt a vonást, azt a stílust, ami annak tetszik; elmoshatja, amit az nem tud méltányolni.

A nemzetnek sajátmagáról is megvan a tömör, irodalmi képe. Más-más nemzedék más-más eszményi képpel ébred és álmodik. Élénken emlékszem gyermekkorom ábrándmagyarjára, akin nem sokat változtatott az iskola sem: fehér atillás, ragyogó vértű, csúcsos sisakú ifjú vitéz volt, akinek honfoglaláskori feladatait a 20. század elején is aktuálisaknak éreztem. Valószínű, hogy a mai gyerekek más ábrándképet dédelgetnek. De ha megnőnek, bizonyos, hogy titkon összehasonlítják majd képüket azokkal a fölvételekkel, amelyeket mások kaptak le róluk. Ravasz László mondta egy rádióelőadásában, hogy „a székely lélek nemcsak abból áll, ahogy ő látja a világot, hanem ahogy őt látjuk mi, akik hiszünk abban, hogy van székely lélek."[36] Nem volna értelme „széjjelmagyarázni" ezt a tömör igazságot.

*

Ám a felületes vagy elfogult nemzetportréval csak akkor végezhetünk, ha új portrét tudunk tenni helyébe. A magyarról formált előítéletes képen nem segíthetünk tiltakozással,

[35] A norvég nő régi típusa (pl. Verne „Kamp Ole sorsjegye" c. regényében) után ugyancsak nagy meglepetés a „Jérôme 60° latitude nord" (M. Bedel regénye) Unija.

[36] A székely lélek („Erdélyi Helikon", 1932).

sőt még a valódi adatok részletes feltárásával sem. A sok részletadat „nem fér be" a külföldi memóriájának arra a kis „helyére", amit ott régi, kerek képünk elfoglalt. S a részletek szürke vagy tarka tömege nem lehet olyan feltűnő és hatásos, amilyen a pár vonásos, összehangolt portré volt. Mi hát a gyakorlati teendő? Egyrészt a meglévő nemzetportré keletkezésének és természetének minden rendelkezésre álló anyag felhasználásával való kikutatása. Másrészt az új magyar portré (az, amely felé mint eszményi kép felé törekszünk) kialakulásának s elterjedésének meggyorsítása a propaganda, különösen az irodalmi és művészi kifejezés révén.[37]

A nemzeti közvéleménynek más nemzetekről való képei nem kuriózumok. Történeti elemzésük hozzá fog járulni a leleplezett előítéletek hatalmának csökkentéséhez s ezzel a nemzetekközti légkör is világosabbá és könnyebbé válik. A tudományos kutatás, a *nemzetrajz*, épúgy meg fogja gyorsítani a nemzetportré ma még durva és kezdetleges műfajának fejlődését, mint ahogy a pszichológia tudományának ébredése új lendületet adott az irodalmi eszközökkel fejlesztett gyakorlati emberismeretnek.

*

A nemzetrajzi kutatás küszöbén, részleges összefoglalásul emlékeztessünk arra, hogy

1. a nemzetkép nem a „valóság" fotografiája; mentsége, hogy „a nemzeti jelleg" összefüggő létezése is kérdéses;

2. a nemzetkép olyan rövidítés, kivonat, jelkép, amely a könnyebb megjegyezhetőséget szolgálja s ezért kevés, összehangolt vonásból formás struktúrát alkot. Rendszerint van ugyan egy vagy több reális magja, de a maga egészében intellektuális és esztétikai erők eredője;

3. nemcsak (egy nemzetre vonatkozó) ismereteket akar adni, hanem majdnem mindig érdekek mágneses sarka is zavarja;

4. korok és megfigyelő nemzetek szerint változik, ezért a szellemtörténeti kutatásnak ad feladatot.

Hankiss János.

---

[37] Irodalom és élet (l. előbb). — Emberismeret és irodalom („Debreceni Szemle", 1932 nov.).

A SZIMBOLIKUS ÁLLAMSZEMLÉLET KORA MAGYARORSZÁGON.

5.

Az állam jogi személyisége és a hűbéri eszme.

Az államterület* és az államhatalom jogi természete a koraközépkori államfelfogás kutatóját nehéz feladat elé állítja. Sehol sem kell annyira megkülönböztetnünk a tényleges állapotot az elméleti elgondolástól mint éppen ebben a kérdésben. De magában az államfelfogásban is a látszat és való, a képszerű és az igazi gondolat elválaszthatatlanul összegobolyodik.

Hogy mennyiben volt a magyar állam „állam" a közjog mai értelmezése szerint, azt tanulmányunk második felében körvonalazzuk. Itt egy egészen más kérdés vetődik fel: ismeri-e az államfelfogás az állam személyiségének fogalmát? nem oldódik-e fel az állameszme a dominium fogalmában, a közjog a magánjogban?

Kétségkívül számos magánjogi elem illeszkedik be a szemlélet tartalmai közé. Ám az államfelfogás, lényegét tekintve, egy igazi állam körvonalait veti elénk. Az alattvalói kötelék a fidelitas fonataiból áll elő, személyes természetű, de azért a királynak, s nem a „legelső földesúrnak" szóló. A servitium a hűség kinyilvánítása, önkéntes, szabad, a szerződés formáját nélkülözi. Nyilvánvaló, a királyság kinő a patrimoniális felfogás ruhájából. Tagadhatatlanul a patrimóniális szemlélet talaján áll, de ebből maradéktalanul nem lehet levezetni. Ha keressük azokat az elemeket, amelyek a felfogást kiemelik a magánjogi elgondolás szférájából, a középkori államfogalom törzsállományára akadunk. A király Isten nevében kormányoz, mert az állam a corpus christianum része. Nagyszerűbb, nemesebb eredetű az államhatalom semhogy patrimoniális elemekre hullhatna szét. A gratia, a fidelitas, a meritumok értékrendszere oly hatalmas, oly lenyűgöző erővel képviseli a keresztény világképet, hogy a királyt nem taszíthatja le a magánjog birodalmába. Bizonyos, hogy a szemlélet magánjog fölé kerekedő mozdulatát nem jogi meggondolások váltották ki, hanem vallási, metafizikai, ethikai elképzelések. Le kell szögeznünk, ebben a korban kifejlett jogi gondolkozásról nálunk sem lehet beszélni. A világ-

* A tanulmány előbbi fejezeteit l. 100—145. ll.

szemlélet metafizikai és ethikai érdeklődése egészen háttérbe szorítja a jogi látást. Az államfogalom közjogi jellegét nem a jog, hanem általános keresztény eszmék mentik meg.

Az állam közjogi értelmezése még azon a területen is felcsillan, ahol ténylegesen az állam mint dominium jelenik meg. A királyság hatalmas kiterjedésű birtokaira, uradalmaira gondolok. A közfelfogás szerint a király nem rendelkezhet szabadon a királyság minden fekvősége felett. Van olyan föld, amely „ad collacionem regiam" tartozik, s van olyan, amely el nem adományozható, mert a regnum birtokállományának a darabja. Ezért nem lehet például a megyéket eladományozni. Mikor Béla király megyének beillő nagyobb váruradalommal tünteti ki egyik hívét, hozzáteszi, hogy a váruradalom kezdettől fogva a király rendelkezési joga alá esett.[1] Bár az államfelfogás a korai középkorban se Nyugaton, se nálunk nem határolja el mereven a királyi magánuradalmakat a regnum birtokaitól, az egyiket úgy kezeli, mint a másikat, a király személyétől független államszemélyiség fogalmához mégiscsak eljutott. Rámutattunk már több ízben azokra az okokra, amelyek a középkorban megakadályozták, hogy a magánjog és a közjog birodalmát egymástól a szemlélet elválassza. Mindenekelőtt maga a középkori állam berendezése, amely tág teret enged magánjogi elemek, társadalmi erők érvényesülésének egy bürokratikusan kifejlesztett organizmus hiánya miatt, hatott a magánjogi fogalmak kiépítésére. Emellett tekintetbe kell vennünk, hogy a kor érzékelhető képekben gondolkozik, irtózik az elvonatkozástól. A magánjogi elem legtöbbször csupán kép, hasonlat. S végül nagy szerepet játszhatott a középkor vallás-metafizikai-ethikai beállítottsága, amely a szemléletben felmerülő jogi fogalmakat nem érdemesítette diszjunktív munkára. A közjog laza kereteit magánjogi tartalmak telítik, a vázat ellepi a magánjog dús tenyészete, alapjában véve azonban megtörtént az első lépés az állam közjogi formulázására a gondolatrendszerben.

A halvány kép az állam jogi személyéről feltalálható az

[1] 1263: Wenzel Codex VIII., 52 „et ideo semper non tanquam dignitas vel dominium ad proprietatem Regiam, sed quasi quedam possessio excaderitialis ad donacionem Regiam pertinere dinoscuntur".

államhatalom elméleténél is. Kérdés, hol kell az államhatalom alanyát keresnünk: A királyban-e, avagy a regnumban. A rex hordozója-e a hatalomnak, avagy alanya? Ha a szóhasználatot vesszük vizsgálat alá, a rex majd külön váltan bukkan elő, majd egyértelemben a regnummal. Egyszer a király személye, másszor az állam királyfelettisége lép az előtérbe. Az állam jogi személyét rendszerint a corona fejezi ki. A corona kifejezés azonban leggyakrabban a rex-szel párosítva fordul elő a forrásokban.[2] A gondolat kézen fekvő: hiányzik még a fogalomrendszerben a király és az állam rideg szembeállítása. Többnyire a király személyében ölt testet az államhatalom. A király nem az állam jogán uralkodik,

[2] Pl. 1178: Tört. Tár 1898. 338 „tam regi, quam regno" — 1151: Wenzel Codex I. 60. „colloquii causa Regis ac totius Regni cum Duce Austriae habita est" — 1204: Zimmermann Urkundenbuch I. 7 „in quibus nobis et regno" — 1206: u. o. 8 „ad honorem Corone et Regni utilitatem" — 1241: Hazai okm. VI. 40 „cui in fide qua deo et corone ac nobis tenetur" — 1246: Wenzel Codex VII. 207 „Sacre Chorone et Regno exhybitis" — 1250: Szentpétery Regesta, I. 277 „fideles et expertos coronae regiae servitores" — 1256: Knauz Monumenta I. 437 — 1260: Hazai okm. VIII. 80 „que corone regie in diversis expedicionibus nostris . . . exhibuit" — 1261: u. o. 82 „pro servicio corone et regno impenso" — 1265: Wenzel Codex VIII. 128 „Deposcunt merita et fidelitates exigunt Corone Regie deuotorum, ut eorum peticionibus tanto fecundiori fauoris gracia occurrat Regia Celsitudo, quanto se fideliores in Regni negocijs magistra rerum experiencia docuerunt" — „seruicijs, que nobis et Regno nostro" — 1297: u. o. 162. nemes „nobis adherens Corone Regie cum summo deuocionis ardore eximie fidelitatis a multis retro annis exhibuit famulatum", „pro nostra et Regni nostri defensione", „uniuersa nostra negocia sibi comissa peregit ad cumulum honoris Corone nostre" — 1269: Fejér Codex VII. 1. 355 „nobis et regno nostro" — 1272: u. o. V. 1. 238-9 „Quia regum omnium et regnorum potentia", „regno et regie dignitati indicia deuote fidelitatis... demonstrauerunt", „fidelis noster regis et corone" — 1273: Hazai okm. VIII. 154 „nobis et corone regie" — 1274: Fejér Codex V. 2. 180 „sacrae coronae nostrae et nobis" — 1281: Hazai okl. 91 „nobis et Regno nostro," „pro statu prospero nostri regiminis et Corone" Ottokár elleni hadjáratban — 1285: Wenzel Codex IV. 277. „pro defensione Corone Regie" a tatárok ellen — 1287: u. o. XII. 453 „nostrum et Regni nostri anticum inimicum" — 1288: Fejér Codex V. 3, 397, „infidele regis et regni," — 1302: Hazai okm. V. 92. „ad quoslibet corone Regie fideles". stb. Hogy a corona regia alá a király földesuri és hűbéres szolgái is tartoznak, mutatja 1230: Szentpétery Regesta I. 148, 1280: Wenzel Codex XII. 296. —

hanem a maga jogán. Az élő, megjelenő királyi személy elhomályosítja az állam jogi személyiségét. De a király alakja mögött jól kivehető azért az állam mint önálló személyiség.[3] Az állami élet erős personális jellegéből könnyen megérthetjük, miért jut a királynak nagyobb szerep ebben a szemléletben, mint az állam jogi személyének.

Az államszemléletben hiába kutatunk világos jogi fogalmak után. Az állam független személyisége kétségkívül kimutatható, de a szemlélet az állam alanyiságát nem helyezi a rex fogalmával ellentétbe. Azt sem lehet állítanunk, hogy a corona határozott fogalmat jelölne éspedig az államot, mint önálló jogi személyt. Igazában a rex kifejezés sem korlátozható pusztán a király személyiségének, mint fogalomnak a jelzésére. A különbség a két kifejezés között abban keresendő, hogy az egyik inkább a regnumot, a másik viszont inkább a király személyét tólja az előtérbe. Az állam személyiségét a király képviseli, ő a látható feje az állam idealis testének, anélkül hogy ennek az államszemélyiségnek merőben szerve, „hivatalnoka" volna.[4] Nemcsak az ideális állam-

[3] Kialakul az összességet érintő, magánszempontok felett álló közügyek, közfunkciók tudata. Pl. 1142: Smičiklas Codex II. 53 „vobiscum regni negotia tractaturus aduenero" — 1206: Zimmermann Urkundenbuch I. 8 „ad . . . Regni utilitatem" — 1214: Fejér Codex III. 1. 164 „curam regni nostri" 1222: Fejér Codex VII. 1. 210 „publicae vtilitatis causa" 1228: Hazai okm. VI. 20 „regni vtilitatibus" — 1258: Szentpétery Regesta I. 362 „utilitati quippe reipublice" — 1261: Hazai okm. VIII. 82 „ad servicia regni" várjobbágyokkal kapcsolatban — 1267: Wenzel Codex VIII. 162 „publice funccionis" — 1268: u. o. 196 „pro Regni utilitate et Corone" — 1268: Hazai okl. 55 a Nyulsziget közelében megtartott törvénynapon „cum ceteris socys nostris, qui a . . . Rege Stephano et a regno suo ad commune iudicium . . . super facto tocius regni fuerant deputati" — 1271: Kubinyi Monumenta I. 79 „ad rei publice seruicia" — 1273: Smičiklas Codex VI. 26 „vnus de iudicibus per regnum constitutis." — Megtaláljuk a nemzet, a nép fogalmát is 1271: Wenzel Codex XII. 42 „pro fidelitate Corone debita et conseruatione Patrie sue" — 1298: u. o. 619, stb.

[4] A corona a királyi hatalom jelképe. Mikor Béla István ifjabb királyt kiűzi az országból, Béla „nos . . . voluit effugare cum effectu et solempnitate nostre corone denudare" (1270: Wenzel Codex VIII. 255), vagy 1268: Hazai okm. VIII. 111. — Így beszélnek az oklevelek a corona visszaszerzéséről 1267: Fejér Codex VII. 1. 347 — A király személye úgy jelenik meg mint az ország és a corona legfőbb gondozója:

személyiség, mondjuk, sacra corona az államhatalom hordozója, hanem a király is: dualizmussal állunk szemben. A király személye nélkül az állam „láthatatlan" maradna. Az államhatalom a királyra épp úgy rászorul, mint a regnum királyfelettiségére. Német szóval élve „Nebeneinandergehen von idealer Gesamtpersönlichkeit des Reiches und Person des Herrschers" állapítható meg. A két személy egymásbafonódik, az egyik nem lehet el a másik nélkül.[5]

Ilyen körülmények között a szemléletben a sacra corona halvány körvonalakban fellépő fogalma még alig játszik szerepet. Végeredményben a régi primitív felfogás uralkodik a király mágikus erejéről. A király a hatalmat Istentől nyerte, benne, az ő személyében ölt testet az államhatalom. Sőt, tovább mehetünk még: a király személyén keresztül isteni erő árad a népre, bár nálunk ez a felfogás nem vezetett odáig, mint Franciaországban, Németországban, hogy a királyok érintésükkel betegeket gyógyítottak.[6] A középkori alattvaló számára az állam uralmat, hatalmat jelent, ez az uralom pedig uralkodó nélkül elképzelhetetlen.

Éppen a hatalom-motivum erős hangsulyozása ad a király uralmának sajátságos magánjogi színezetet. Ahogyan a király személyét nem választják külön az állam jogi személyétől, ugyanúgy a királyi hatalmat is jogi differentiálatlanságban találjuk: a magánjog összeolvad a közjoggal. A szemlélet, kétségkívül, tud különbséget tenni a király földesúri hatalma s közjogi hatalma között. A koncepcióban azonban

---

Pl. 1265: Fejér Codex IV. 3. 294 „tanto namque euidentius Serenitas regia regno prospicit et coronae, quanto diligentius ob fauorem Reipublicae auget numerum Bellatorum" — 1266: Wenzel Codex VIII. 147, stb. Az ország és alattvalóinak üdve a király személyétől függ 1271: u. o. XII. 41 „licet personam Regiam in qua salus pendet et integritas subiectorum".

[5] Fr. Becker: Das Königtum der Thronfolger im Deutschen Reich des MAs (Zeumer, Quellen u. Studien V. 3. 1913.) „in obsequiis imperii et nostris" (50), „obsequia . . . . que nobis et imperio exhibuit." „Neben den Herrscher ist die ideale Gesamtpersönlichkeit des Reiches getreten, mit ihr zusammen stellt er die Reichsgewalt dar." (78)

[6] M. Bloch: Les rois thaumaturges (Publications de la Faculté des lettres de l'université de Strassbourg. Fasc. 19. 1924). A könyv bírálatát, s adatainak kiegészítését l. R. Holtzmann tollából Zeitsch. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch. Germ. Abt. 45. 1925.

a súlypontot éppen a magánjogi formák kidomborítására helyezi. Erről a törekvésről számol be a szemlélet majd mindegyik eleme. Igy történt, hogy a nemes alattvalói servitiumát a szemlélet magánjogi vonatkozásokkal telíti. A nemes királyi szolga, s a regnum patrimonium.

A király a szemlélet szerint az ország birtokosa. Igaz, a földek nagy része nem az ő kezében van. Ez azonban nem zárja ki, hogy a király országát uradalmának ne tekinthesse. A szemlélet értelmezése szerint a király a földek, a birtokok legfőbb tulajdonosa. A szemlélet a szállásbirtokot ugyanis Szent István adományának tartja. Kálmán király, mikor az egyes birtokfajokra nézve az örökösödést szabályozza, a szállásbirtok jelzésére ezt a kifejezést használja: „Possessio quelibet a sancto Stephano data."[7] Kutatóink általában szó szerint értelmezik a kifejezést. Vagyis az újabb adományokat Kálmán azért vette külön elbírálás alá, mert csak ezekkel szemben tudta érvényesíteni a király visszaháramlási jogát már a testvér fiának kihalta esetén. A tanúk, akik Szent István adományainál jelen voltak, már rég sírba szálltak. Okleveleket pedig jogügyletekről még nem állítottak ki ebben a korban. Mindenki ezért könnyen foghatta volna a régi adományokra rá, hogy ősi szállásbirtok. A meddő pereskedés elkerülése végett Kálmán az adományokat két csoportra osztja: Szent István és az újabb adományokra. A „possessio ab aliis regibus data" korábban száll a király kezére, mint a szent-istváni adomány. Az általános nézet szerint Kálmán a nemzetségi örökösödést ebben a törvényben kiterjesztette Szent István adományaira. Szent István adományait a nemzetségi örökösödési rend körébe sorozta.[8]

Rámutattunk már arra, hogy Szent István nálunk a mithikus törvényhozó szerepét tölti be. Őt tekintik minden jog, minden szabadság forrásának. Ez a felfogás érvényesül, úgy hisszük, Kálmán örökösödési cikkében is. A terminológia felfogásunkat látszik igazolni. Kétségtelen, hogy Kálmán sorra vett törvénykönyvében minden birtokfajtát. Igy pl. nem fe-

[7] Első törv. 20, 21.

[8] Hóman Bálint: Magyar történet I. 321—2. — Eckhart Ferenc cikke „A magyar történetírás új útjai"-ban (1931) 291.

ledkezik meg a hereditas empticiáról sem. Ha a Kálmán-féle kifejezéseket a birtokok később szokásos elnevezéseivel párhuzamba állítjuk, a „sancto Stephano data" birtoknak alighanem a hereditaria fog megfelelni. Hereditas empticia — ab aliis regibus data — a sc. Stephano data lánc egyes tagjait az empticia — donata — hereditaria sor megfelelő tagjaiban nem nehéz felfedeznünk. Szent István adományai nem lehetnek mások, mint a régi, ősöktől örök jogon tovább szálló nemzetségi birtokok.

Adományozni azonban csak tulajdont lehet. Az államszemlélet a szállásbirtokokat a király tulajdonának tartja. Ez más szóval azt jelenti, hogy a kor a királyt az ország legfőbb földesurának vallotta. Az ország az uradalom formáját veszi fel, s a király az ország minden földjének tulajdonosa. A regále jog az uratlan jószág felett, a visszaháramlás igénye a magtalan kimult nemes birtokaira tulajdonképpen a király földesúri jogában gyökeredzik. Hozzá kell tennünk: Szemléletben, de nem a valóságban.

A Kálmán-féle törvénycikk általunk megkísérelt magyarázata támpontot talál Anonymus történetszemléletében. Aki a Gestát gondosan áttanúlmányozza, annak fel fog tünni egy állandóan ismétlődő motívum. Az egyes nemzetségek Anonymus előadásában nem az első megszállás jogán veszik a földet birtokukba, hanem „per gratiam Arpad ducis." Árpád dux adományából.[9] Ez nem lehet puszta véletlen, ez az előadás-szemléletből sarjad ki. Ilyen esetekre bukkanunk ismételten olvasás közben: „dux Arpad dedit terras multas diversorum locorum cum suis habitatoribus Edunec et Edumernec",[10] „ibi etiam dux dedit Bungernec patri Borsu terram magnam .... que nunc uocatur Miscoucy ...."[11] Ezt a felfogást Kézai Simon rendi mentalitásban fogalmazott előadásában hiába keressük. Kézai szerint: „Isti quidem capitanei loca descensumque ut superius est dictum sibi elegerunt. Similiter et generationes alie *ubi eis placuit eligentes.*"[12] A nemzetségek a szállásterületet nem Árpád fejedelem kezé-

[9] 24 cap., midőn Erdélyt Tuhutumnak adja.
[10] 17. cap. (Fejérpataky kiad. 22)
[11] 31. cap. (Fejérpataky 29) és még számos más helyen.
[12] 19. cap. (Florianus kiad. 73)

ből kapják, hanem úgy, hogy ki-ki saját tetszése szerint kiválasztja a maga birtokát. Anonymus csak a kor uralkodó felfogását juttatta kifejezésre előadásában, mikor a szállásokat királyi adományra vezeti vissza. Nem valami egyéni nézetnek ad hangot, hanem a közfelfogásnak, amely Kálmán törvényében is magának útat tört. Anonymus még a régi patrimonialis király-ideált látja maga előtt, aki *per gratiam suam* uralkodik országa fölött. Anonymus államszemlélete szimbolikus, ahogyan a koré is az volt, melyben élt. A szimbolikus államfelfogás emlékének tekinthetjük Anonymus előadását.

A királyról, mint legfelsőbb dominusról vallott felfogás az államszemléletet a kort betöltő hűbéri eszme szférájába emeli. Az alattvaló nemcsak libertása, hanem birtoka után is királyi szolgálatra köteles. Eike von Repgau, a szász tükör szerzője, a hűbéri birtokjoggal kapcsolatban úgy beszél az uralkodóról, mint „oberen Herrn des Gutes."[13] Ez a hűbéri szempont nálunk is érvényesül a szemléletben. A birtok, amely az egyház avagy a nobilisek kezében van, tulajdonképen hűbéri jellegű. Először is azért, mert a birtok felett a király visszatartotta a tulajdonjogot, másodszor a birtokot servitium terheli. A nemes alattvalói kötelezettségeit királyával szemben mint a legfőbb hűbér-úrral szemben fennálló szolgálatot viseli. A servitium, amelyet a nemes mint alattvaló teljesít, a birtok után illeti meg a királyt.

Az alattvalói viszony a dologi jog körébe tolódik át. A nemes úgy mutatkozik be szolgálat közben, mintha a király hűbérese volna. Szinte bizzárnak mondható helyzet: a szemlélet a nemesi jogon adott birtok servitiumát hűbér-servitiumhoz hasonlítja. Jól látni ezt egy 1299-ben kelt oklevélből. Miklós fia János a szepesi vár közelében fekvő Zeek nevű földet a királytól adományba kéri fel. A birtokba a nevezett Jánost a szepesi káptalan a király parancsára be is iktatja. A birtok Miklós fia János tulajdonába megy át az iktatás tényével. Az adománylevélben azonban a király a következő

[13] Lehnrecht 69 §. 6. L. Hans Fehr: Die Staatsauffassung Eikes von Repgau 175 (Zeitsch. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch. Germ. A. 1916. XXXVII.)

kitételt szúrja be: „quod prefatus Johannes ad exercitum nostrum racione prefate terre venire teneatur. sicut ceteri nobiles in Regno Hungarie existentes."[14] Az oklevél eredetiben maradt fenn, az Országos Levéltár őrzi, hiteléhez kétség nem fér. Tartalma világos, félreérthetetlen. Azok közé az oklevelek közé tartozik, melyeknél találgatásoknak nincs helye. A szöveg kétséget kizáróan kijelenti, hogy a hadkötelezettség a magyarországi teljes szabadságú nemesek módjára történjék. Tudjuk, a szepesi jobbágyfiúkat nobiliseknek szokták nevezni a források.[15] Ezeket a nobiliseket, akik tulajdonképpen hűbéres katonák, az oklevelek azonban mindig megkülönböztetik a magyarországi nobilisektől, „nobiles in vngaria existentes."[16] Oklevelünkben tehát nem szepesi jobbágyfiúkról van szó, hanem igazi nobilisekről. A szolgálat azonban ratione terre terheli a nobilist. Ez a kifejezés „ratione terre" jól ismert azokból az oklevelekből, melyek jobbágyfiú szabadságot adományoznak.[17] A jobbágyfiú birtoka kötött, condicionarius. A servitium a birtok tulajdonjogával száll át egyik személyről a másikra.[18] Ha az eddigi birtokos fiatlanúl múlik ki, az új birtokos, többnyire a lány férje, köteles a szolgálatot vállalni.[19] Az oklevelek meg szokták említeni, hogy a birtokadomány nemesi, avagy jobbágyfiú kötelezettségekkel történik. Ha az adományozott a birtokot nemesi jogon nyeri el, „eo iure, ea plenitudine eaque libertate, qua ueri et primi regni nostri nobiles gratulantur" kitételt találhatjuk az oklevélben.[20] Nyílvánvaló tehát, hogy a „ratione terre" szóvonzat hűbéri kötelezettséget rejt magában. Igy az oklevél nem mond kevesebbet, minthogy a magyar nemes hadkötelezett-

[14] 1299: Wenzel Codex XII. 634

[15] 1274: Fejér Codex V. 2. 176 — 1280: Wagner Analecta I. 111-112.

[16] 1283: Hazai okm. V. 67.

[17] L. id. munkámat, Serviensek 73. 1. jegyz. Pl. 1255: Fejér Codex IV. 2. 287. — 1256: Wenzel Codex VII. 432.

[18] 1248: Hazai okm. VIII. 52—53.

[19] Knauz Monumenta I. 347—8.

[20] Hazai Okl. 29. Más adatok: 1256: Fejér Codex IV. 2, 381 — 1293: Bárdosy Supplementum I. 368—372. non solum in libertate filiorum iobbagionum de Scepus, sed eo etiam iure et libertate, quibus nobiles regni nostri terras suas seu possessiones dinoscuntur possedisse.

ségét birtok fejében látja el. A kitétel nem azt állítja, hogy Miklós fia János hűbérbe kapott birtokot. Előfordul, hogy nemes hűbéres birtokot szerez a királytól. Itt azonban nem ez az eset forog fenn. Az oklevél csupán annyit jegyez meg, hogy a birtokos az adomány után harcos szolgálattal tartozik a királynak, miként a többi nobilis Magyarországon.

Talán fölösleges ismételnünk, az oklevél nem a tényleges viszonyokat tünteti fel. Szemlélettel van itt dolgunk. A szemlélet a király legfőbb tulajdonjogából indul ki, s eljut a hűbéri felfogásig. A szemlélet egy új képpel gazdagodott. A szimbolumok sora kitágult. A szimbolizáló hajlam a birtokjogot is elkapja s a maga céljaira felhasználja. Eszerint a király nemes alattvalóját besorozza hűbéresei sorába. A hadban a király hűbéreseivel jelenik meg. Felvonulnak magánhűbéresei, a főemberek vitézeikkel, s végül nemesei, akik úgyszintén hűbéresek. A birtok után ugyanis katonáskodniok kell a király seregében. A birtok általában conditionarius. Éppen ezért az egyház jobagióit is a király saját vitézeinek tartja.[21] Ilyenformán látja a szemlélet a viszonyokat. A regnumot dominiumnak kereszteli el, s Magyarországot beiktatja a nyugati hűbéres országok sorába.[22]

6.

Összefoglalás.

A szemlélet-kutatást a serviens-probléma tárgyalásával inditottuk meg, s a hűbéri gondolat beillesztésével fejeztük be. A tartalmak, melyeket felfejtettünk, s kielemeztünk a szemléletből, rácáfoltak nem egyszer a tényleges állapotokra. A szemlélet gyakran figyelemre nem méltatta a valóság

---

[21] Pl. 1267: Pannonhalmi rend. X. 529.

[22] Hogy mennyiben szabad hűbéri felfogást az 1231-iki Arany Bulla 33. cikkében keresni, nehéz eldöntenünk. A cikk ugyanis arról szól, hogy a marturina adó ⅓ része a fundus urát, ⅔ része „Domino Terrae" illesse meg. Eckhart a dominus terrae alatt uralkodót ért. L. cikkét „A magyar történetírás új útjai"-ban 50. jegyzet. Egy 1224-ből kelt oklevél szerint a marturina ⅔ része a királynak járt. A törvénycikkben szereplő dominus terrae tehát minden valószínűség szerint maga a király. L. 1224: Smičiklas Codex III. 239.

utasításait. Külön utakon járt. Olykor a realitáshoz simult, olykor szárnyra kapott s eltávolodott a valóságtól, egy gondolat röptét követve. Jó egynéhányszor meggyőződhettünk arról, mi a szemléletben a reális elem, s mennyi benne a szubjektiv hozzáadás. Legtöbbször azonban Való és Gondolt a szemléletben annyira összekuszálódott, hogy határokat vonni Képzelet és Valóság között lehetetlen volt.

Egy gondolatrendszer igényével bajosan szabad fellépnünk a szemlélettel szemben. A különféle tartalmakat a logika vas keze nem fogja össze. Ne feledjük el, szemléletről, és nem elméleti okfejtésről kellett az előzőkben képet adnunk. A szemlélet lazán egymáshoz füzött képekből áll, szimbolumokból. Egyike-másika a képeknek egészen ellentétes tájékról került a szemlélet tartalmai közé. Innen van az, hogy az egyes elemek egymásnak olykor ellenmondani látszanak. A szemlélet felületén logikai hasadékokat pillanthatunk meg.

Az épitmény egyes részeit más-más téglából rakta össze a szemlélet. Vannak elemek, melyek jogi természetűek, mások viszont a középkori általános világképből váltak le. Az első nagy ellentét mindjárt ezen a területen mutatkozik. Ethikai szempontok érvényesülnek, vallásos fogalmak jutnak döntő szerephez. Az uralkodó keresztény király-eszményt állit maga elé, érdemeket jutalmaz, egyeseket kiemel különleges kiváltságok adásával. Az országot kegyelmével igazgatja. Az alattvalók úgy fogják fel szabadságukat, mintha az királyi kiváltság volna, a gratia regis megnyilatkozása. Az alattvalói kötelesség személyes formát ölt magára: a servitiumban a hűség tesz nagyságáról tanúbizonyságot. A közélet így kap sajátságos dinamikát. A hűség újabb és újabb servitiumok vállalásában jut kifejezésre, meritumok halmozódnak, a meritumokat a szolgálat értéke szerint jutalmazni kell, kifejlődik egy sajátságos adományrendszer, exemptiók lépnek fel, s mindez mögött, mint első mozgató ott tündököl a királyi kegyesség, gratia regis.

A társadalmi rétegek a király körül gyűrűznek, a társadalomtagok ezekben a gyűrűkben helyezkednek el kiváltságaik szerint. A társadalom a királyságba olvad fel. A nemesek a király személyes közelségében, a királyi udvarban csoportosulnak. Örök szabadsággal közvetlenül a királyt szol-

gálják a curia regiában. A nemesek a királyi familia tagjai, a király serviensei. A kép, a serviens-hasonlat, a magánjogból ered, onnan jött át a szemléletbe. S itt újra ellenmondásra bukkanunk. A serviens-viszony pusztán personális, a szolgálat nem alapszik birtokadományon. A szemlélet, kétségkívül, a serviens-képből merített, mikor a nemest a királyi familiába véteti fel. Az udvari szolgálat is emellett szól. Ennek megfelelően hangoztatja, hogy a nemes debita fidelitate tartozik szolgálattal a királynak. A szemlélet azonban nem marad meg a serviens hasonlatnál. Miután a nemesnek nemcsak szabadságát, hanem birtokát is királyi adományra vezeti vissza, a tisztán personalis kapcsolatot dologjogi mozzanatok zavarják. A szemlélet a serviens-képpel párhuzamosan egy új képet jelenít meg: a nemest, mint királyi hűbérest. Kialakítja a király főtulajdonjogát, a nemesi birtokot servitiummal terheli meg, s felállítja a tételt: a nemes ratione terre szolgálattal tartozik az uralkodónak.

A két szemlélet-tartalom ellentétes, de csak azért, mert két különböző oldalról mutatja be a nemest. A kettő tulajdonképpen kiegészíti egymást. A serviens-viszony, ha analógia után kutatunk, leginkább a germán „Gefolgschaft" mellé állítható. A „Gefolgsleute" a dominus házanépéhez számítanak, az úrnak asztalánál étkeznek, tőle bizonyos adományokat kapnak tulajdonjogon, így néha birtokot. A személyes kapcsolat, a familiáris vonás a germán intézménynél is fellelhető. Mint tudjuk, a későbbi hűbériség a „Gefolgschaft" intézményéből fejlődött ki, midőn a commendatio birtok-átadással, az u. n. Benefizialwesen-nel került összeköttetésbe. Commendatio és hűség továbbra is a viszony elengedhetetlen kelléke, ám az adománybirtok lett a servitium igazi forrása.[1] Hasonló módon olvasztja egybe nálunk a szemlélet a serviens-viszonyt a hűbériséggel. Itt is a personális kötelék, az udvari szolgálat, a familiáritás, mind-mind a serviens intézményből szakadtak ki. A viszony personális oldala a serviens-hasonlathoz símul, a tartalmak a serviens-intézmény hatása alatt szívódtak fel a szemléletbe. A viszonynak dologi oldala ezzel szemben a hűbériségre támaszkodik, a

[1] H. Voltelini: Prekarie u. Benefizium. Vjschr. f. Social- u. Wirtschaftsgesch. XVI. (1922)

képet onnan kölcsönzi. Hűbér-hasonlat és serviens-hasonlat az alattvalói viszonyt más-más oldalról világítja meg. Az egyik ellentétben van a másikkal, de úgy, hogy igazában kiegészítik egymást.

A koraközépkori államfelfogás legfőbb vonásaiban magánjogi jelleget árul el. A nobilis a király szolgája, a király hűbérese; az ország patrimonium, ezek a tételek magánjogi relációkat tételeznek fel. A magyar korai középkor államszemlélete távol áll minden közjogi elképzeléstől. A szimbólumok egytől-egyig magánjogi tartalmakat foglalnak magukba. Szimbolikusnak neveztük el ezt a szemléletet, mert a szemlélet a közjogi fogalmakat a magánjog képeiben hasonlatok formájában fejezi ki. A fogalmakat nem elvont testetlen alakban illeszti egymás mellé, hanem úgy mint a valóság részeit. Sohasem szabad elfelednünk, a képek a magánjog területéről valók, s hogy az egész gondolkozásmód a közjogi vonatkozásokat a magánjog formáiba burkolja.

Szimbolumait maga a szemlélet sem veszi komolyan. A nemestől, bárhogy is azt hangoztatja, hogy hűbéres, vagy hogy serviens, jól meg tudja különböztetni az igazi hűbérest és a tulajdonképpeni servienst. Az állam céljáról, magas elrendeltetéséről, az állam isteni eredetéről vallott nézetei arra mutatnak, hogy a szemlélet, ha nem is jogi formában, mindenesetre a vallás és a metafizikai világkép szárnyán, fel tudott emelkedni a magánjog alacsony szintjéről. Képzelő erő, s gondolkodásmód a magánjog anyagából formálja ki alakzatait, idomait, az építmény maga azonban sokkal nagyobbszabású, sokkal inkább az égbe tör, semhogy lakóhelye lehetne egy egyszerű „földesúrnak". Minden ok megvan arra, hogy e szemléletet többre tartsuk magánjogi elképzelésnél. Mélyében az állami személyiség fogalmát pillanthatjuk meg, bár ez a fogalom még nagyon határozatlan, nagyon is halvány. A fogalom azonban itt van, létezik, ám az állam csak a király személyével együtt élő működő organizmus. Végeredményben tehát a szemlélet igazi államot vetít elénk, nem pedig királyi patrimoniumot. Az államot azonban szimbolumokkal ábrázolja, képekben szemlélteti. Nos, ezek a képek öltöztetik fel az államot a patrimonium ruhájába.

Mindeddig a szemlélet állt kutatásunk homlokterében. Kerestük a szemlélet egyes tartalmait, s ezeknek a tartalmak-

nak kapcsolódásait szellemi jelenségekkel. Láttuk, hogy a szemlélet fogalmakra épít, melyek bizonyos laza logikai rendszerbe állíthatók. Más szóval felfedtük a szemlélet szellemi előfeltevéseit. A reális viszonyok ábrázolásába csak ott mentünk be, ahol az a megértés szempontjából szükségesnek látszott. Rámutattunk a tanulmány folyamán egyes objektiv, a tárgyi világból kiragadott elemekre, a szemlélet objektiv tartalmaira. Most a szemlélet és a valóság viszonya legyen kutatásunk tárgya. Megismertünk egy államfelfogást, ám nem tudunk semmit sem még azokról a rejtett szálakról, melyek az államfelfogást a való viszonyokhoz kötik. Pedig az államfelfogás valahogy a közviszonyokból nő ki, a magyar középkorból, benne valamiképpen a valóság lelke szólal meg. Ha a Való nem olyan lenne, mint amilyen, ez a felfogás se lenne az, aminek megismertük. A szemlélet nem a légben jár, hanem a tényleges viszonyokra támaszkodik, szinte azt mondhatnám, a valóság hordozza vállán. A szemléletnek nemcsak szellemi, de tárgyi feltételei is vannak. Ezekről a tárgyi feltételekről lesz szó az alábbiakban.

III.

A szemlélet tárgyi feltételei.

1.

A hűbériség kérdése.

Az előzőkben számtalanszor volt alkalmunk megbizonyosodni arról, hogy a szemlélet által készített kép a valóságtól sok lényeges vonásban eltér. A kutató a szemlélet és valóság viszonyában sajátos feszültséget fedezhet fel. A kettő között összhang helyett kuszált disszharmonia uralkodik. És mégis túl ezeken az ellentéteken követni tudjuk a valóságkép egyes vonalainak természetes folytatását a szemlélet síkján. A szemlélet egyes tartalmait elszakíthatatlan szálak kötik a tényleges állapotokhoz.

Bármennyire sokfélék a fonatok a szemlélet és valóság között, mégis egyetlen pontba látszanak összefutni. Ha a tárgyi feltételeket röviden jellemezni kívánjuk, tagadó mondattal kell élnünk. Hogy Magyarországon a korai középkorban szimbolikus államfelfogás alakult ki, annak legfőbb oka

az volt, hogy Magyarországon a hűbériség nem vert gyökeret. Az államfelfogás tárgyi előfeltevéseit ebbe a tagadó mondatba foglalhatjuk össze. Keressük meg most már azokat a szálakat, melyek az államfelfogást a hűbériség kérdéséhez fűzik.

A serviens és a hűbéres szimbolika, mint ahogy láttuk, a servitium sajátságosan magánjogi megítélésén alapszik. A nemes szolgálatát a szemlélet a magánjogi viszonyok közé sorozza. A nemes alattvalói szolgálata leveti közjogi természetét s a szemlélet érintésére a magánviszonyokból folyó kötelezettség ruhájában jelenik meg. A magánjogi értelmezésnek ösztönzést az adott, hogy a nemes közjogi servitiumát a hűség fokától tették függővé. A servitium a hűség fokmérője lett. Ezzel a magyarázattal megfosztották a servitiumot változatlan, dologi jellegétől s egy személyes, folyton változó tartalommal, a fidelitas-szal hozták kapcsolatba. Ahogyan a hűség majd kisebb, majd erősebb, úgy nő a servitium nagysága is. Az alattvalói köteles servitiumok csak minimumot jelentenek, határvonalat, amelyet minden alattvalónak be kell tartani, különben hűtlenség bűnébe esik. A minimumon túl azonban a servitiumok elvben a végtelenségig fokozhatók.

A hűség erejét a servitium nagyságáról olvasták le. A királyság nem elégedett meg a hűség puszta megnyilatkozásával, hanem megkívánta az alattvalótól, hogy királyhoz és koronához való hűségében gyarapodjon, gazdagodjon. Egy végtelenbe futó kívánalmat állított minden alattvalója elé. A hűség fokozható, ennek folytán a servitium is, mint a hűség megjelenése. Az alattvalónak pedig arra kell törekednie, hogy a hűség fokozatain egyre emelkedjen.

Igy jutott el elmélkedésünk az adományrendszerhez. A fokozott hűség és a servitium-többlet[1] meritum számba ment. A meritumokat pedig rekompenzálni kellett. A rekompenzáció szokott módja az adományozás volt. Jól tudjuk, hogy mindig, minden korban az alattvalók meritumokat gyűjtenek, s az uralkodó ennek megfelelően jutalmakat oszt szét az érdemesek között. A lényeg azonban ott keresendő, hogy az adomá-

[1] A különleges szolgálat neve: „speciale servitium." Pl. 1244: Hazai okm. I. 23 „in reconpensationem illius specialis seruicy et quod sanguinis propry exuberans".

nyok míly szerepet töltenek be az állam életében. Minden korban beszélhetünk adományokról, de adományrendszerről csak egyikben -másikban. A magyar korai középkorban az adományok az állami élet nélkülözhetetlen elemét alkotják. Az adomány reménye sarkalja a fidelist újabb és újabb szolgálatokra.

Abban az államban, hol az adományrendszer uralkodik, a királyság igénybeveszi az alattvalók szolgálatát a köteles servitiumokon túl, anélkül, hogy az extraservitiumokat szerződésszerűleg szabályozná. A nemes, a különleges servitiumot nem az adományba kapott birtok alapján végzi, hanem a személyes hűségviszony folytán. Részt vesz háborúkban szolgahaddal, védi az országot az ellenséggel szemben, eljár ebben vagy abban az ügyben, anélkül, hogy hűbéres, vagy serviensi szolgálatba állt volna. Szerződésszerű kölcsönös megállapodás nem előzi meg a különleges servitiumok vállalását. Az adomány márcsak jutalom, recompensatio megtett szolgálatokért.

Ezek a szolgálatok nem foglalhatók szigorúan véve a közjogi terhek fogalma alá. Nem szabad elfelednünk, a nemes csak bizonyos meghatározott alattvalói servitiumra volt szorítható a királyság részéről. Ha erről az oldalról tekintjük az adományrendszert, benne sok magánjogi vonást fedezhetünk fel. Jogosan nevezhetjük az extra-servitiumot királynak tett magánszolgálatnak. Ám a középkor máskép gondolkozott. Ezeket a szolgálatokat úgy ítélte meg mint köteles alattvalói terheket. Nem is tekinti olyanoknak, mint amelyek valamilyen előzetes szerződésszerű megegyezésből folynának. A servitiumot az alattvalói hűség megnyilatkozásának könyvelte el. Az extra-servitium tehát végeredményben közjogi természetű.

Mi következik mindebből? Nem kevesebb minthogy a királyok által tett adományok nem létesítettek hűbéri kötöttséget. Az alattvaló részéről tanusított különleges odaadás. hűségnyilatkozás független az adományozástól. Az alattvaló a birtokot érdemeinek jutalmaként nyeri el, s nem teljesítendő, jövőbeli szolgálatokért. Először kell meritumokat gyűjteni, s csak azután szerez igényt az alattvaló recompensatiora birtokadomány formájában. A birtokadomány már csak szolgálatokat koronáz meg. Mindennek következtében az adományokat beneficiumoknak nem nevezhetjük. A bene-

ficium kötött birtokot jelent, a beneficium birtokosa szolgálatra köteles „ratione terrae". Ilyen terhekkel nem párosult Magyarországon az adománybirtok. Ezért van a korai középkorban adományrendszer Magyarországon, de nincs hűbériség. Míg nyugaton a nemesi birtokot, ahol csak lehet, az uralkodók szolgálattal terhelik meg, addig nálunk az adománybirtok továbbra is szabad marad. Ennek megfelelően Nyugaton az adománybirtok elveszti jutalom-jellegét, s többé nem recompensatio, hanem — hűbér. A hűbéri gondolat győzelmével Nyugaton leáldozott az adományrendszer kora.

Ezzel az adományrendszerrel a magyar királyság az állami élet súlypontját a personaliák területére helyezte. Nem a dologi jog az irányadó, hanem maga az ember mint meritumok gyűjtője. Az adományrendszer a magyar állami szervezetnek sajátságos személyi szinezetet adott. Bizonyos tekintetben értelmezhető az adományrendszer hűbériségnek.[2] A donációs rendszerben is az ellenszolgáltatás leggyakrabban birtokátruházás formájában történik. Valójában azonban a két rendszer között nagyobbak a különbségek semmint gondolnánk. S ezeket a különbségeket nem lehet csupán formális eltéréseknek tekintenünk. Nálunk hiányzott a commendatio, s a különleges hűségeskűnek nyomaival sem találkozunk. Nálunk a birtokadomány a szolgálat után, s nem előtt következett be. Nálunk a birtok szabadon, servitium nélkül szállt át fiúról fiúra. S ennek következtében nálunk nem alakult ki egy a nyugati hűbéres rend mellé állítható társadalmi réteg. Két egymással egyenrangú intézményt ismerhetünk meg Magyarország és a nyugati hűbériség szembeállításában. Minden párhuzam, melyet a kettő között vonnánk, csak helytelen eredményekre vezetne.

Nem terjeszkedhet ki tanulmányunk részletesen a hűbériség kérdésének vizsgálatára. Ez az excursio maga is egy kis tanulmányt jelentene. Elégedjünk meg pár adat szemléltető

---

[2] „. . . a donációs rendszer tulajdonképen hűbéri adományrendszer, azzal a különbséggel, hogy míg a viszony hűbérúr és hűbéres között a szerződésen alapszik, addig a donációnál, úgy Magyar-, mint Csch- és Lengyelországban a kapcsolat csak személyes". Eckhart Ferenc „A magyar történetírás új útjai"-ban (1931) 313.

bemutatásával. A kérdés jórészben az adománybirtok története körül fordul meg. Az adománybirtok sorsa röviden így jellemezhető: Szent István törvényeiben adománybirtok és szállásbirtok egyenlő elbirálás alá esik. Az adományos felette éppúgy rendelkezhetett mint egyéb birtoka felett. Az oldalági örökösödés se tett kivételt adomány és nem-adomány között.[3] A jus regium-nak fokozottabb igényét csak Kálmán állítja fel az adománybirtokkal szemben.[4] Az oklevelekből azonban azt látjuk, hogy ez a megkülönböztetés nem alakított ki különleges beneficiális jogot. Ez világosan kitűnik a XIII. század elejéről fennmaradt oklevelekből, melyek a jus regium érvényesítését magtalan halálozás esetén mutatják be. A király nemcsak a fiatlanul elhalt nemes adománybirtokaira teszi rá a kezét, hanem az empticiákra is.[5] Ha a

[3] Már Hajnik úgy tanította, hogy a rokonság Kálmán koráig az elhúnyt minden, bármely címen szerzett birtokában örökölt. L. Magyar alkotmány és jog (1872) 323. Szent István törvényeinek II. 2. cikke az adomány és a többi birtok között nem ismer különbséget sem a birtoklás, sem az öröklés tekintetében. „Concensimus igitur peticioni tocius senatus, ut unusquisque proprio rum simul et donorum regis dominetur, dum vivit . . . ac post eius vitam filii simili dominio succedant". Kivételnek számít mindaz, ami a püspökséghez és az ispánsághoz tartozik, továbbá az infidelitas esete. A törvény célja nyilvánvalóan a király részéről gyakorolt önkényes vagyonelkobzások meggátlása. Erre mutat, hogy a cikk az alattvalók kérelmére (peticioni) került a törvénykönyvbe. A törvénycikkből az is kitünik, hogy az adomány szabály szerint nem szól hosszabb-rövidebb időre, sem pedig az adományozó vagy a megajándékozott élettartamára, mint a hűbérbirtok Nyugaton. A törvénykönyv I. 6. alapján valószínűnek tartom, hogy a rendelkezési jog minden birtokfajtára egyaránt kiterjedt. Ha az elhunyt életében vagy utolsó akaratában a birtokok fölött nem intézkedett s fiai nem maradtak hátra, a rokonság örökölt. (Ez következik az I. 26. cikkből) A törvényeket Závodszky Levente kiadásából idézem.

[4] I. 20. cikk: „Possessio vero ab aliis regibus data de patre descendat ad filium, qui si defuerint, succedat germanus, cuius filii eciam post mortem illius non exheredentur. Germanus autem predictus si non inveniatur, regi hereditas deputetur."

[5] A későbbi fejlődés csak az egyenes leszármazóknak enged meg örökösödést az adománybirtokban, tehát ellentétben Kálmán rendelkezéseivel (Pl. Ca, 1158: Knauz Monumenta I. 116—1171: Fejér Codex IX. 7. 632), s a szerzett birtokokban. Hogy a fiatlanul elhalt nemes szerzett birtokai a királyra szálltak, arra lásd a következő okleveleket: 1231: Knauz Monumenta I. 278 a király az elhalt adománybirtokát és „pro quadam summa pecunie sue" per útján szerzett birtokát, miután

visszaháramlási jog hűbéri jellegű volna, a fiscusra csak az adománybirtok szállna vissza. Igaz, a joggyakorlat mindig különbséget tett adománybirtok és hereditaria között, de nem úgy mint Nyugaton beneficium és allodium között.

Éppen azért, mert a magyar történet nem fejlesztett ki beneficialis jogot, mondhatta a király, hogy a nemes — minden birtoka után szolgálattal tartozik. Hogy az államfelfogás eljutott a király főtulajdonjogához, azt bizonyára elősegítette a „Benefizialwesen" teljes hiánya. Miután nem volt kifejezett hűbérbirtokrend, az egész birtokrend hűbéri jelleget vett fel. Erről tanuskodik az államszemlélet tétele, a nemes a király szolgáia. hűbérese. A király általános, mindenre kiterjedő hűbérjoga a való élet szemszögéből nézve tulajdonképen ideális, mert a gyakorlatban az adomány nem állott hűbéri alapon.[6]

---

királyi engedély nélkül testálta az egyházra, visszaveszi az egyháztól „sicut ad regium Fyscum debebant de iure deuolui" . . . — 1244: Smičiklas Codex IV. 244 — 1244: u. o. 230 „quasdam possessiones Descyn sine herede defuncti, empticias et iusto alio titulo acquisitas, que secundum aprobatam regni nostri consuetudinem ad manus nostras fuerant devolute . . . hereditariis tamen possessionibus eiusdem Descyni cognatis suis relictis" — Év n. IV. László: Zichy Okm. I. 68 — 1273: Smičiklas Codex VI. 45 — 1335: Anjoukori Okm. III. 182. Ilyen értelemben szólnak a XIII. századbeli törvényeink is: 1267: Marczali Enchiridion 169, melyben a király lemond a háboruban elesett és magtalanul elhunyt nemes szerzett birtokairól atyafisága javára. (Különös kedvezmény!). — 1273: Smičiklas Codex VI. 26 a szlavon törvény szerint is csak az ősi birtok száll a rokonságra. Ugyszintén a magtalanul elköltözött birtokai miatt támadt perekben a bizonyítás a körül forog, milyen eredetű a birtok: szerzett-e avagy ősi? Erre példák: 1239: Fejér Codex IV. 1. 146-9 — 1242: Smičiklas Codex IV. 160-1 — 1268: Hazai okm. VI. 151-2 a király hereditarius birtokot is eladományoz, a rokonság visszaperli, de a szerzett birtok a király kezén marad — 1265: Soproni okl. I. 31-32 — 1288: Wenzel Codex IX. 470 — 1359: Hazai Okm. II. 104—5 a zálogbirtokban is a király örökől. — Az adománybirtok akkor is visszaháramlik a királyra, ha már több izen öröklődött, pl. 1235: Fejér Codex IV. 1. 24-25. Éppen ezért az osztálynak még nincs meg az a jelentősége mint a XIV. századtól kezdve. V. ö. Eckhart F. id. m. 295.

[6] A vasallus és a feudum kifejezések a magyar okleveles gyakorlatban ritkán fordulnak elő. Vasallusról a magyar familiaris értelemben Thimotheus zágrábi püspök egyik levelében olvashatunk: 1281: Smičiklas Codex VI. 383. „banus fecerat quosdam officiales et uasallos ecclesie

Ha már beszélünk a magyar históriában hűbériségről, beszéljünk ennek a hűbériségnek alakulásáról is. A hűbéri gondolkozás csak lassan tört utat, mondhatni, csak a XIII. században. A hűbériség útja tehát éppen fordítottja annak, amelyet az uralkodó elmélet ír le számunkra. A hűbéri kapcsolatok nem a XIII. század elején szünnek meg az Arany Bulla harcainak közepette, hanem ellenkezőleg éppen megindulnak. A hűbéri formát a maga szabad szerződésszerű jellegében a XIII. század honosítja meg a praedialis intézményben.[7] Ez az intézmény azonban a tulajdonképpeni Magyarországon ahogy jött, úgy el is tünt; a fejlődés szempontjából nincsen jelentősége.[8] Legfőképpen IV. Béla törekedett arra, hogy egyes nemeseket hűbérjogon harcosok kiállítására bírjon. Ilyen hűbérjogon adományozott birtokokról a XIII. század végén már nem hallunk.[9]

---

nostre meliores et maiores iam pridem captiuari." A horvát délvidék valóban a magyar királyság „leghűbéribb" határvidéke volt. A feudum kifejezés viszont a nyugati határmenti birtokokkal kapcsolatban jelentkezik az oklevelekben. A titulo feudali adományozást kifejezetten „jus theutonicum" név alatt említik. Pl. 1275: Smičiklas Codex VI. 138. — 1277: Fejér Codex V. 2. 406 — 1278: u. o. VII. 2. 68 — 1288: u. o. V. 3. 441 — 1296: Wenzel Codex V. 167 — 1338: Pannonhalmi okl. VIII. 312. az egyház bérletbe ad nemeseknek földet titulo feudali. L. a feudumra bérlet értelmében D o p s c h, Beneficialwesen u. Feudalität, Mitt. d. österr. Instituts f. Gesch. XLVI (1932) 14-15.

[7] Erre vonatkozólag l. A királyi serviensek és a patrimonialis királyság c. tanulmányomat (1928) 77—84.

[8] Jellemző a magyar hűbériség helyzetére, hogy a praedialis intézmény idők folyamán elvesztette szabad, „nyugati" jellegét s teljesen felszívódott a földesuri jobbagiok, tehát ministerialisok intézményébe. Később az egyházi nemest hívják praedialisnak. A XIII. századból ismert praedialis-adatok jó része a zágrábi püspökség történetével áll összeköttetésben.

[9] Rendszerint praedialis jogon éspedig Horvátországban és a Tengermellékéről. Pl. 1273: Smičiklas Codex VI. 39 — 1293: u. o. 165. A dalmát tengerpart nemesei mint a király hűbéresei 1242: Smičiklas IV. 144 — 1242: u. o. 152 — 1293: u. o. VI. 163 — stb. L. A királyi serviensek c. munkámat 87. Olykor magyar nemesek kapnak adományba birtokot hűbérkötelezettséggel 1248: Smičiklas Codex IV. 371 Kadarkaluz-nembeli számára „pro terra descensuali, ut idem in custodia confinii regni nostri uigilem. . . . adhiberet diligenciam" — 1257: Fejér Codex IV. 2. 425 a Dém-nembeliek birtokot kapnak a Tisza mellett „vt ratione eiusdem terrae, quotquot sunt, ad nostrum exercitum decenter armati

És ugyanígy egyedül a praedialis jog ismeri a hűbéri infidelitas fogalmát.[10] A pártharcok hatása alatt felcsillan rövid időre más területen is a hűbéri infidelitas fogalma. Ez azt jelenti, hogy a hűtlen pusztán az adománybirtokokat veszti el. Az infidelitas ebben az értelmezésben azonban csak itt-ott fordul elő, egészen szórványosan.[11] Mindezeknek megfelelően az adományvisszavételek sem értelmezhetők a hűbéri joggal.[12] Az általánosan uralkodó felfogás szerint a király csak az érdemetlen kiosztott adományokat kérheti vissza. Az adomány ugyanis lényegében recompensatio, érdemek jutalma, ott tehát, ahol érdemek nem forogtak fenn, jogosan hárult vissza a birtok a fiscusra. A király az adományt nem azért veszi vissza, mert a szolgálat megszünt, s

---

debeant proficisci." 1279: Fejér Codex V. 2. 552 mint nobilisek szerepelnek. — 1258: Wenzel Codex VII. 480 a szepesi prépost testvére számára „ita tamen, quod . . . qui prefatam terram possederint, in nostro exercitu cum duabus nobis teneantur pancerijs deseruire." — 1300: Fejér Codex VI. 2. 247 szepesi kanonok nobilisek jogán adományban részesül. „Preterea si iuxta regnum Hungariae nos exercituare contingeret, extunc ad ipsum generalem nostrum exercitum unum armatum nobiscum mittere teneantur." Ahogy Németországban, úgy nálunk is a határvédelembe a hűbériséget is belevonják. Az uralkodó servienseit várak fenntartására ösztönzi pl. 1244: Wenzel Codex VII. 161.

[10] 1275: Smičiklas Codex VI. 138 a visszavétel joga „in manifesta infidelitate" — 1293: u. o. VII. 165 — stb.

[11] 1274: Wenzel Codex IV. 54 — 1274: u. o. IX. 72 — 1275: Hazai Okm. VI. 204 „de iure donacionis nostre merito cadere debuerunt, collacionem nostram de memorata terra... pro tot et tantis nocumentis ac maleficys perpetratis, ne iniquitas preualeat equitati . . . duximus reuocandam." Az oklevélből jól kivehetők a revocacio indítékai. Az országnak és a királynak okozott károk miatt méltatlanná vált a régebbi érdemekért szerzett birtokadományra. A birtokot annak adja, aki „nullum nocumentum nullumque spolium regni nostri Incolis inferendo" — megérdemli a jutalmat. Az adománybirtok-revocatio nehézség nélkül beleilleszthető az adományrendszer fogalmai közé, anélkül, hogy a magyarázatnál kimondott hűbér-infidelitashoz kellene folyamodnunk. — 1288: Wenzel Codex IV. 312 — 1289: u. o. 336 a király „propter hoc solum possessiones donaticias" koboz el. Eckhart felvesz az adománybirtokra nézve hűbér-fidelitast. L. A magyar alkotmányfejlődés (1931) 13.

[12] Az infidelitas esetén általában nem csupán az adománybirtokok szállnak a király kezére, hanem az infidelis összes birtokai. Pl. — 1268: Hazai Okm. VIII. 111 — 1279: Wenzel Codex IX. 223 — 1290: Wenzel Codex IX. 523 — stb.

így hűbér-infidelitas állt be, vagy mert a szerződés közötte és az adományos között felbomlott, hanem azon a jogcímen, hogy az adományos nem érdemelte ki kellőképpen az adományt. Az időnként fellépő birtokadomány-vizsgálatok azt a célt szolgálták, hogy az adományozásnál a meritumok rendszere jusson szóhoz.[13]

A hűbéri felfogás hivei előszeretettel szoktak hivatkozni milesekre, várjobbágyokra s más harcos szolgálatra kötelezett királyi népekre mint hűbéres katonákra. Való igaz, hogy ezek a condicionariusok birtok fejében végeztek katonai szolgálatot. Ez azonban még nem nyugati hűbériség. Ha már minden áron várjobbágyainkat, jobbágyfiainkat nyugati intézményekkel kívánjuk párhuzamba állítani, akkor nem a vazallusokra, hanem a ministerialisokra kell utalnunk. A különbség a két harcos társadalomelem között óriási. A ministerialisok a földesuri szervezet vezető rétegéből alakultak ki, a vasallusok társadalma a földesuraságon kívül keletkezett éspedig a „Gefolgschaft" kereteiben. Az ú. n. hűbéri elmélet a két intézményt teljesen összezavarja, s hűbériségről beszél ott, ahol csak ministerialisokról van szó.[14]

A hűbéres lovagoknak megfelelő társadalomelem a magyar középkorból hiányzik. Szabad commendation alapuló szolgálatbaállás birtokátadással (beneficiummal) kapcsolatban ismeretlen a magyar történelemben. Az előkelő, magyar nemesekből és idegen vitézekből álló nobiles réteg a XII. században sokszor miles név alatt fordul elő. Ezek a milesek — ahogy azt a források elárulják nekünk — vagy királyi familiárisok, tehát megintcsak nem hűbéres lovagok, vagy az

[13] Adománybirtok visszavételére tulajdonképen nem az infidelitas szolgáltatja az indítékot, hanem legtöbbnyire az érdem hiánya. A birtokot visszaveszi a király, mert utólag bebizonyosodott, hogy az adományozás indokolatlanul történt. A birtokvizsgálatok célja éppen a „superfluas donaciones" kikutatása. Pl. 1229: Knauz Monumenta I. 271 — 1230: Hazai Okm. VI. 24 — stb.

[14] R. Schröder: Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte I. (1919) 472 — L. Ed. Stengel tanulmányát Papstum und Kaisertum c. munkában (1926) — A régebbi irodalomból l. Fajkmajer mélyenszántó dolgozatát, Die Ministerialen des Hochstifts Brixen 1908 — Kluckhohn: Die Ministerialität in Süddeutschland (1910).

adományrendszerhez simuló szabad elemek.[15] Nálunk a beneficiális jog hiánya következtében különálló, zárt hűbéres rendbe a király szolgálatában buzgólkodó szabad elemek nem tömörültek.

Mindezeknek tekintetbevételével kell megítélnünk az államszemlélet viszonyát a való élethez. Jól láthatjuk, miben és hol tér el, miben és hol egyezik a szemlélet a realitással. A kettő mindig egy úton halad, amig az adományrendszer fogalmai, mint fidelitas, meritum, recompensatio vezetnek. Mikor azonban a szemlélet ezeket a fogalmakat magánjogi irányban kiépíti s kifejti belőlük a hűbériséget, szembekerül a realitással. Kimondja azt, amit a valóság nem mondott ki. A tényleges viszonyok vizsgálata közben Magyarországon hűbéri rendszerrel nem találkoztunk. De mintha a szemlélet pótolni óhajtotta volna azt, amit a Való elmulasztott: a szemlélet tartalmi rendszere a hűbériségbe torkol. Az adomány fogalmából kifejti a királyság főtulajdonjogát minden nemesi birtok felett. A regnumból patrimoniumot varázsol elő. A mód, ahogyan kikapja a hűbériséget az adományrendszerből, egyszerű, mindennél egyszerűbb. Mint láttuk, az ősi szállásbirtokot úgy állítja be, mintha azok Szent István adományai volnának. Innen már csak egy ugrás, hogy a servitiumot ratione terrae követelje a nemestől. Főtulajdonjog és a nemes mint királyi szolga, ez a két elgondolás a hűbériség fogalmában olvad össze. A szemlélet számára a nemes a király hűbéres lovagja, s birtoka beneficium, magasabb állami kötelezettségek hordozója. Ténylegesen Magyarországon ismeretlen maradt a hűbériség mint rendszer, de ez nem gátolhatta meg a kor gondolkozását abban, hogy ne népesítse be az országot szolgálatkész hűbéres lovagokkal.

Magyar és nyugati koraközépkor között voltak és lehettek különbségek, ám kultura szempontjából aligha. A közös, keresztény alapokon virágzó lovagi hűbériség Magyarországon is polgárjogot kért. Mint intézményt nem bocsátották be. Szórványos adatokat ismerünk, különösen IV. Béla korából, rendszernek azonban sehol semmi nyoma. Itt-ott adatokra

[15] A nobilis-miles fogalompár jelentésének vizsgálatát l. a köv. fejezetben.

bukkanunk, melyek az infidelitast hűbérmódra értelmezik: vagyonelkobzás csak az adománybirtokokat érinti. Általában azonban a fidelitas nem hűbéri, hanem közjogi természetű. Mondom, hűbériségről nálunk nem lehet beszélni. Ám Magyarország a nyugati kultura részese Szent István óta, s mint ilyen a nyugati eszmék előtt nem zárhatta be kapuit. A hűbéri eszme annyira korszerű, hogy még egy „korszerűtlen" keleti állam se tilthatja meg földjén az eszme diadalútját. Az eszme a győzelmet nem az államon aratta, hanem a lelkeken, a gondolat világában. Ha már Magyarország intézményei közül kizárta, legalább illő helyet biztosított az elmélet birodalmában. A hűbériség megtermékenyítette a kor gondolkozását, de a jogéletet nem. Jog helyett tarsolyában műveltséget hozott.

2.

A szemlélet kialakulása és a jus militare.

A lovagi kultura ideálokat állított a nemes-társadalom elé. A kultureszmény, amelynek a kor hódolt, a nemest oldhatatlan kötelékkel az egyházhoz és a királyhoz kapcsolta. Feladatokat kell ellátnia, melyek magánéletét kiragadják az individuális elzárkózottságból, s a birtokon közterheket kell viselnie. Innen van, hogy lovagi kultura és hűbériség között szerves összefüggés állapítható meg.

Nálunk azonban a hűbériség mint rendszer az egész középkor folyamán ismeretlen maradt, éppen ezért a lovagi életnek is más kereteket kellett találnia. Miután a lovagi életforma Nyugaton a hűbériséghez simult, a magyar kultura a XII. és XIII. században válságos helyzetbe került. Ha a Nyugat kulturtartalmaival Szent István hagyományához híven intenzív kapcsolatokat kívánt fenntartani, a lovagi élet számára kellő alapról kellett gondoskodnia. A clunyi reformeszmék is termékeny talajra akadtak nálunk. Kálmán és II. István egész államkoncepciója gregóriánus eszmék hatása alatt állott.[1] A gregórianus eszmék azonban a XII. század kö-

[1] Ennek kifejtését adom „Ungarns Gerichtsverfassung im frühen MA" c. munkámban (Előkészületben).

zepén egy felvilágosult, világiasan gondolkozó lovagi kulturának adtak helyet.[2] Ezek a szellemi átalakulások Magyarországon is kellett, hogy mély nyomokat hagyjanak hátra.

Míg Nyugaton a lovagi ideál megtestesítője a hűbéres vitéz, addig nálunk a lovag szerepét a nemes tölti be. Egy kimondottan hűbéres réteg hiányában a lovagi feladatok vállalása a nemességre hárult. A XI. század primitív államkormányzását a XII. század közepén egy új kormányzati forma váltja le. A régi szent-istváni államban a királyság ereje a domaniális népek szolgáltatásán nyugodott. A közfunkciókat a megyerendszer és a királybírói intézmény a társadalom nagyobbfokú igénybevétele nélkül intézte el. A közélet a királyi Magyarország, a szolgálatra kötelezett népek, ministerialisok, feladatkörében folyt le. A XII. század közepe óta a társadalom fokozottabb mértékben vesz részt az állami életben. Bekövetkezik nálunk is mint Nyugaton a magánelemek beállítása közfeladatok elvégzésére, más szóval, a feudalizáció.[3]

A magyar birtokos szabad társadalom elhűbéresítése abban jutott kifejezésre, hogy a nemes képletes értelemben „királyi serviens" lett. Az adományrendszer lehetővé tette, hogy a nemesség oly feladatokat vállaljon magára, amelyeket Nyugaton a vasallusok láttak el. A kor szemlélete szerint az egész nemesi társadalom a királyt szolgálja és az udvari vitézek közé tartozik. Nyilvánvaló, a szimbólikus államszemlélet serviens regis elgondolása onnan ered, hogy a nemesi társadalom egy fokozatosan erősbödő feudalizációs folyamaton ment keresztül. A királyi szolga és a hűbéres kép feltűnése a szemléletben összefügg avval a nagyjelentőségű társadalmi átalakulással, amely — mint látni fogjuk — Kálmán korában indult el, s amely a nemesi társadalom elhűbéresítésére vezetett. A királyi serviens képlet feltesz egy megváltozott társadalomszemléletet. A XII. század második

---

[2] L. Naumann, Hans és Müller, Günther: Höfische Kultur (Deutsche Vierteljahr. f. Lit.-w. u. Geistesgesch. Buchreihe 17) Halle-Saale 1929.

[3] Kétségtelen, hogy a fejlődés Magyarországon is a feudalizmus irányában haladt, mégis, miután nálunk nyugati értelemben vett feudalizmusról nem lehet beszélni, a feudalizáció szót használom megkülönböztetésül.

felében a nemes közjogi szolgáltatásait más szemmel kezdik megítélni, éspedig a lovag-ideál és a hűbéri eszme tartalmain keresztül. A kor mindinkább arra a meggyőződésre jut, hogy a nemes tulajdonképpen serviens, hűbéres. Ezt az új nemes típust röviden serviens-nobilisnak nevezhetjük.

Lássuk most már, hogyan alakult ki az új nemes-típus. A serviens seu nobilis társadalom-elem úgy jött létre, hogy a királyi familiát kiterjesztették az egész nemesi társadalomra, tehát azokra is, akik csupán i d e a l i t e r szolgálták a királyt. Említettük, hogy a király közvetlen szolgálatában sokfajta társadalom-elemet találunk a XIII. században.[4] Így nevez a király egyes civiseket, tárnokokat familiarisainak, nemkülönben az udvar nemes juveniseit, tanácsadóit, stb. Mindazok, akik a királynak közvetlenül tesznek szolgálatot, szóval a királyság szolgálatra kész hű emberei, — a királyi familia tagjainak tekinthetők: „qui sunt de genere servientum regis".[5] Fontos közjelentőségű eseményeknél, mint pl. békekötés,[6] egyházi átok,[7] be szokták venni a clausulába a királynak familiárisait, servienseit is, a király személye körül, udvarában, az ország érdekében fáradozó elemeket. Képletesen minden nemes a király familiárisa. Mikor azonban a források a t é n y l e g e s v i s z o n y o k a t tartják szem előtt, s a király familiájára gondolnak, a „királyi szol-

[4] L. „A serviens kérdés" c. fejezetet.

[5] 1249: Smičiklas Codex IV. 412.-3. V. ö. 1249: u. o. 383 „aule nostre judex et comes Zaladiensis . . .omnibus suis diebus sibi penes nostram celsitudinem merita cumulavit . . ex genere serviencium . . inter primos et precipues regni nostri numeretur." Más adatok közvetlen szolgálatra: 1230: Hazai Okm. VII. 19. Béla király egyik servienségének kérésére megerősíti birtokadományát, hogy „singulariter seruiat super terra sua n o s t r a C u r i e" — 1244: Wenzel Codex VII. 161 Béla-király Chem-nembeli servienseit birtokadományban részesíti, hogy várukat karbantarthassák. V. ö. evvel 1283: Fejér Codex V. 3. 179 „Nobiles seu Servientes nostri regales de Nyir" mint várépítők. — 1275: Smičiklas Codex VI. 113 a zalai comest „cum aliis fidelibus baronibus et iuuenibus nostri" küldi a betörő cseh seregek ellen, stb.

[6] 1263: Knauz Monumenta I. 486 „qui nobis consanguinitate, affinitate, uel familiaritate coniuncti . . . astiterunt." V. ö. 1266: Theiner Monumenta Hung. I. 285 — 1291: Fejér Codex VI. 1. 183 „quod omnes Seruitores Domini Ducis in Vngaria residentes quocunque nomine vocentur, siue Nobiles, milites, vel clientes, plebei vel ciues."

[7] 1232: Knauz Monumenta I. 283.

gákat" megkülönböztetik a széles nemes-tömegektől. A királyi familiával szembe állítják az alattvalók passiv, országos ügyekben nem foglalatoskodó rétegeit.[8]

A serviens-nobilisek nem élveztek külön szabadságot, csupán a király speciális gratiáját, fokozottabb védelmét.[9] A királyi udvarban szolgáló tárnok nem válik ki a tárnok-intézmény kötelékéből, condiciója, bár familiáris, továbbra is tárnoki. Ha pedig a familiáris a nemesek közül való, nemessége nem különb a többiek nemesi szabadságánál. Serviens-nobilis és egyszerű nobilis között szabadság szempontjából nem tesznek különbséget. Familiaritas, adományrendszer mind-mind oda hatott, hogy a XIII. században külön familiaris jog ne fejlődjék ki. A nyugati hűbéresekkel szolgálat tekintetében párhuzamba állítható serviens-nobilisek külön rendbe, sajátos exemptio alapján nem tömörültek.

Mindaz, amit a nemesi társadalom egységéről mondtunk, csak a XIII. századra nézve helytálló. A XII. század külön jogokat tartott fenn a királyt és udvart szolgáló elemek számára. Éppen ezért különbséget kell tennünk a XII. századi és a XIII. századbeli királyi familia között. A következőkben

---

[8] 1243: Knauz Monumenta I. 347 „collecta ad seruientes Regis et alios quoslibet nobiles fuerint generalis" — 1247: Fejér Codex IV. 1. 479 — 1249: Smičiklas Codex IV. 412-3 „nobiles autem non habent ibi aliquam porcionem nec illi habent porcionem ibi, qui sunt de genere seruientum regis." 1261: Fejér Codex IV. 3. 43 — 1279: u. o. V. 2. 516, stb. Az ellentétet a két terminus között idézett munkámban (A királyi serviensek. 108) arra vezettem vissza, hogy „a nobilis elsősorban az előkelőkre, a királyi serviens főképen a köznemesekre vonatkozik." Miután azonban már a XIII. század legelején nobilis alatt általában nemest értenek, s nem maiores-t, feltevésem ma már nem látszik előttem kellőképen igazoltnak. Hogy a nobilis alatt birtokos szabadot kell értenünk l. 1231: Marczali Enchiridion 139. 9. cikket „Dominus villae quicunque fuerit, sive Archi-Episcopus, sive Nobilis, stb.

[9] 1262: Pannonhalmi rendt. II. 316-317 „Verum quia secundum regni nostri consuetudinem approbatam possessiones sine herede decedentium ad manus nostras de iure debent pertinere, nec ipsa matrona de dictis terris quicquam ordinare poterat, nisi ex concessione nostra, quam de huiusmodi factis quibusdam familiaribus et bene meritis facere consuevimus ex gratia speciali". — 1270: Smičiklas Codex V. 539.

ki fog tűnni, hogy a szimbolikus államfelfogás eredete a régi familia kiváltságainak demokratizálódásával áll kapcsolatban. Vizsgáljuk meg közelebbről az államszemlélet kialakulásának szempontjából oly fontos társadalmi folyamat egyes állomásait.

Abból kell kiindulnunk, hogy Szent László uralkodása alatt kiváltságolt helyzetet csak a comesek és az egyháziak élveztek. A társadalomnak minden más rétege, tehát a király és a hercegek familiaris-ministerialis szolgáló elemei is, amelyek természetszerűleg különváltak az uradalmak alsóbb jobbágy lakosságától, — a comesek és a judexek hatósága alá tartozott.[10] Az ország részben megyékre oszlott, melyeknek élén comesek állottak, részben bírói kerületekre, vagyis egy-egy királybíró (judex) illetékességi körzetére (terminus).[11] A társadalmi mozgolódás exemptiók elérésére Kálmán alatt érezteti először hatását.[12] Minden arra mutat, hogy Kálmán kora csak megindítója volt annak a nagy társadalmi átalakulásnak, amely az egységes nemesi társadalom kialakulásával zárult le a XIII. század elején.

Az exemptió mind több és több társadalomelemet ragadott magához. Az exemptió köré kijegecesedett egy, nemesek fölött álló előkelőbb társadalmi réteg különleges jogokkal, különleges kötelezettségekkel. Ezeket az előjogokat jól ismerjük az Arany Bullából és a XIII. század nemesítési privilégiumaiból. Az előjogokat jus militare[13] néven foglalhatjuk össze. Az exemptió mentességet jelentett a királybíró és a megyés comes hatósága alól. Ennek következtében a kiváltsá-

[10] Szent László III. törvénye 25. c. „Possit iudex sigillum suum mittere super quoscumque exceptis presbiteris et clericis, necnon comitibus."

[11] Szent László III. törv. 19. 23 (Závodszky kiad.) A részleteket lásd: „Ungarns Gerichtsverfassung im frühen Ma." c. sajtórakész munkámban.

[12] Kálmán I. törv. 9. „Maiores ministri regni vel ducis et capellani, quorum personis indignum est coram iudice infra se conferre, in eadem synodo iudicentur." Kálmán a kiváltságolt elemek számára állítja fel a synodust. V. ö. 11, 12. cikkeket.

[13] A kifejezést a lengyel alkotmánytörténetből vettem. Az exemptió jelölésére jobb kifejezést aligha lehetne találni. L. az utolsó fejezetet.

goltak bíráskodás szempontjából közvetlenül a királyi curia jurisdictiója alá kerültek.[14] Hadba pedig nem a comes zászlaja alatt szálltak, hanem a király személyes kíséretében.[15] Az exemptió csakhamar immunitással párosult. Az immunitas megszabadította a kiváltságolt hivatalnok-arisztokratia földesúri népeit bizonyos fokig az adózás terhétől, továbbá a megyés ispán bíráskodásától.[16]

Kik voltak mostmár ennek a jus militare-nek részesei? Kálmán törvénye a király és herceg nagyobb ministeriali-

[14] Miután a Kálmán által életbeléptetett synodus nem tudott meggyökeresedni, hovatovább a jus militare bírája a királyi curia ispánja, a nádor lett. Fel kell tennünk, hogy az „in domo regia" szolgáló familiaris-elemek bíráskodás tekintetében az udvarispán hatósága alá tartoznak. Erre engednek következtetni az oklevelek is: 1161—1173: Wenzel Codex XI. 38 „nisi judicio proprio Regali subiaceat, vel cui a Rege concessum fuerit judicare." Hitelét azonban kétségbevonják (Szentpétery Regesta I. 40) — 1197: Fejér Codex II. 309 — Legfőképpen azonban 1204: Zimmermann Urkundenbuch I. 7 és 1206: u. o. 8—9, az oklevelekből kitünik, hogy a kiváltságolt elemek bírája a nádor volt. — 1224: Smičiklas Codex III. 239 — Az „in aula regia" élvezett szabadságot éppen a comesek alóli exemptioval szokták jellemezni.

[15] 1186: Knauz I. 131, hitelessége kérdéses — 1204: Zimmermann Urkundenbuch I. 7 — és id. munkám, A királyi serviensek 30. 2. jegyz. Waldapfel E. id. munkájában azt iparkodik bizonyítani, hogy a királyi serviensek hűbéres katonák voltak. (38-9). Tanulmányom folyamán több izben mutattam rá, hogy a familiarisokat hűbéreseknek nem lehet tekintenünk. Ez természetesen nem zárja ki azt, hogy egyes királyi serviensek hűbérbirtokkal ne rendelkeztek volna. Az általa felhozott adatok azonban kevéssé meggyőzőek. A két Hudina-féle oklevél kétes hitelű (l. Szentpétery Regesta I. 240, 249), Pyrin hospes pedig a birtokvétellel nyilvánvalóan a szepesi jobbágyfiuk sorába lépett. Az eladó „Herricus dictus curialis comes" ugyanis a jobbágyfiúk curialis comese, s nem — mint ahogy azt Waldapfel írja — a királyi udvar bírája (szegénysége miatt válik meg a birtoktól!) ennek folytán a vevőnek a servitiumot vállalnia kellett. L. id. m. 74. 5. jegyz. és 76. Hogy a királyi serviensek birtoka nem volt condicionalis, mutatja: 1260: Wenzel Codex XI. 479-81 „super ipsa terra illa aurea gaudeant . . . libertate, qua ueri et primi regni nostri nobiles gratulantur" v. ö. 1217: Hazai Okm. VII. 6-7. és 1277: Wenzel Codex IV. 84 — v. ö. id. m. 87. A serviensek hadkötelezettségüket „per se et personaliter" látják el. Hogyha tehát arról olvasunk, hogy a serviens páncélosok kiállítására köteles. (pl. 1224: Smičiklas Codex III. 239) úgy akkor ezt különleges servitiumnak kell tekintenünk.

[16] L. Immunitas és jurisdictio c. tanulmányomat a Bécsi Tört. Intézet Évkönyvében (1. évf. 1931).

sait említi. A nagyobb ministerialisok alatt Szekfü familiarisokat sejt.[17] A korabeli oklevelek azt bizonyítják, hogy a ministerialis kifejezést a legkülönfélébb szolgálattevők jelzésére használták. Ministerialisnak nevezik általában a szolgálattevő, tehát az összes földesúri népet,[18] főképen azonban azokat, akik bizonyos officiumot látnak el, pl. a pénzváltókat, vámosokat, stb.[19] Maiores ministeriales alatt tehát a familia előkelőbb rétegét kell értenünk. Ide sorolhatjuk a harcos-servienseket (mileseket), a nagyobb tisztségek hordozóit, de ide számíthatjuk azokat a szabad elemeket is, akiket mint adományosokat könyveltünk el.[20]

A Bécsi Képes Krónika tanúsága szerint a hadrendszer II. István orosz háborúja után nagy átcsoportosuláson ment keresztül. A király hódító háborúiban az ország hadereje már

---

[17] id. m. 15.

[18] 1075: Knauz Monumenta I. 53, 58— 1083—1095: Pannonhalmi rendt. I. 592— 1199: Hazai Okm. V. 2. mint exequialis — 1219: Váradi regestrum 198. sz.

[19] 1111: Kálmán okl. 43 mint „institores regii fisci" és „monetarii" —1214: Wenzel Codex VI. 369 mint pénzváltók és pénzbeszedők, de az oklevél gyanús.

[20] A ministerialis kifejezés alkalmazásának felső határát az adja meg, hogy a comeseket, mint optimateseket különválasztják a ministerialisoktól. Pl. 1055: Pannonhalmi rendt. X. 495 a comesek után egy minister — 1093: Fejér Codex I. 481 — 1137: Pannonhalmi rendt. I. 596 —1138: Knauz Monumenta I. 99 „et aule nostri ministri" — 1173—85: Pann. rendt. I. 605 — 1158: Smičiklas Codex II. 87, 96 — 1198: u. o. 309. A maiores ministerialisokat tehát egyrészről a XIII. századbeli barones, másrészről a kisebb officialisok rétege között kell keresnünk. Ez a réteg azonban nagyjából a XIII. század familiarisainak felel meg: a király szolgálatába szegődött nemesek, hospesek, szegényebb familiarismilesek, akiket az uralkodó a szükséghez képest biz meg ilyen vagy olyan ügyek elintézésével. Rendszerint meghatározott tisztséget nem is viselnek. Így szerepelnek, mint birtokbeiktatók: 1055: Pann. rendt. X. 490 — 1093: Fejér Codex I. 481 birói eljárással kapcsolatban — László király a pápához egyik milesét küldi követségbe (Fraknói, Sz. László levele a monte-cassinói apáthoz. Ért. a tört. tud. köréből. XIX.) Miles és ministerialis synonim kifejezések. Egyhelyütt László III. törvénykönyvében a comes-miles-vulgaris fogalomsorban a miles helyén a minister áll (21. cikk). A familiaris milesek előkelőbbjeit is ide kell számítanunk. Mint látjuk, a ministerialis kifejezés nem a familiaritas mozzanatát ragadja ki, hanem pusztán a „szolgálót" jelzi. Ezért okoz nehézséget a XIII. századi familiának egybevetése a Kálmán-korabeli maiores ministerialisokkal.

nem vesz részt, így a görög birodalom északi részeinek pusztítását „solummodo phalanges aulicorum" hajtják végre. A Gestának ebből a részéből az tűnik ki, hogy II. István a királyság magánhaderejét tetemes mértékben növelte imperialista céljainak megvalósítása érdekében. Idegen zsoldosok, bessenyők mellett a haderő zömét az aulicusok oszlopai alkotják.[21] Ezek az aulicusok pedig nem lehettek mások, mint a XIII. századból jól ismert familiaris-serviensek.

A familiarisokról azonban azt is tudjuk, hogy nem voltak hűbéres katonák, hanem pusztán „Gefolgsleute". Ez más szóval azt jelenti, hogy a királyság haderejének átszervezése a hűbériség bevonása nélkül valósult meg. II. István alatt, kétségkívül, a királyság története egy nagy fordulóponthoz érkezett. Választania kellett. Ha a nagyszámú magánhadsereget hűbéres vitézekből toborozza, akkor a beneficiumok bevezetésével Magyarországon is hűbériség honosodik meg. De így a familiaritas fokozottabb érvényesítésével csak az adományrendszernek adott helyet. Mert igaz ugyan, hogy a serviens-harcosok stipendiumukat főképpen természetbeli javakban kapták ki, s csak másodsorban birtok formájában; a XIII. század okleveles emlékeiből azonban arról is van tudomásunk, hogy a familiarisok nagy része amolyan adományos nemesekből állott, akiket a XII. században nobilis, miles néven említenek. Fel kell vennünk, hogy az aulicusokhoz a szabad adományosok rétege is csatlakozott.[22]

Mindezek a mozzanatok a jus militare fogalmában összegeződnek. A XII. század folyamán mind nagyobb és nagyobb hullámokat ver az exemptio mozgalma, egyre több társadalom-

---

[21] Bécsi Képes 68. V. ö. Deér József: A magyar törzsszövetség és patrimonialis királyság külpolitikája (1928) 114—115.

[22] A minister, ministerialis kifejezés a századfordulón eltűnik az oklevelekből: 1214: Hazai Okm. V. 6 ministri regis — 1216: Fejér Codex III. I. 173 — 1225: Soproni Okm. I. 16 — 1234: Knauz Monumenta I. 306 — XIII. szd.: Kubinyi Monumenta I. 9. Helyette a miles szó jön használatba ministerialis értelemben, úgy a telepeskatonák, kisbirtokos serviensek, mint a legmagasabb szolgálattevők jelzésére. Ilyen kisbirtokos milesnek tekinthetjük azt a Latinus hospest, akit Imre király 1204-ben emel ki az erdélyi szász telepesek sorából. (Zimmermann Urkundenbuch I. 7, 8), továbbá azokat a libereket, akiket a borsodi várjobbágyok és civilisek támadtak meg szabadságukban (1219: Váradi reg. 194. sz.) Milesnek nevezik azonban a királyi familia legelő-

elem részesedik benne. Midőn a XII. század végén az adományrendszer fokozottabb arányokat ölt, a jus militare már az adományos nemesség egy jó részének kiváltsága. A Kálmán korabeli familiaris-ministerialis elemek kiváltsága a század végére annyira kiszélesül, a szabad társadalom oly tekintélyes tömegét zárja magába, hogy a XIII. század elején joggal a nemesek szabadságának tekinthették. Nyílvánvaló, hogy egy lassú, fokról-fokra szélesedő, demokratizáló folyamattal állunk szemben. A comesek és nagyobb ministerialisok kiváltságaiból kialakul a XIII. század elejére a minden nemest egyaránt megillető aurea libertas, nemesi szabadság. Míg Nyugaton az uralkodó familiájából (Gefolgschaft) a hűbériség szakadt ki a harcos elemek számának növelése következ-

---

kelőbb tagjait is. Pl. a monte-cassinói levélben előforduló miles, ki pápai követ — 1199:Fejér Codex II. 362 — mint a kalocsai érsek barátja és rokona. Miles és miles között tehát nagyok a különbségek, ezt sohasem szabad elfelednünk. Közülök a maioresek adományos nemesek, akik tehát nem hűbérjogon szolgálják a királyt és az „országot", hanem egészen szabad formában. Nem látjuk sehol semmi nyomát annak, hogy az adománybirtok beneficium volna. Mikor II. Géza király az általa Magyarországba hívott Gotfried és Albrecht mileseket birtokadománnyal halmozta el, — a vas- és sopronmegyei falvak mindennemű hűbérkötelezettség nélkül szállnak a bevándorlók kezére. Hospes, nobilis, miles néven szerepelnek. (1156 kör. Soproni okl. I. 1, 1171: u. o. 3). A már említett János Latinus hospes miles „hereditario iure in perpetuum" nyer birtokadományt. Más adatok: 1199: Hazai okm. V. 1. — 1206—1218: Soproni okl. I. 6. „miles domini regis et domini Bertholdi archiepiscopi" — 1206: Hazai okm. VII. 3 „fideli militi nostro" — stb. A birtokok elidegenítésénél kikért királyi licentia nem hűbéri természetű, mert a vett és hereditarius birtokokra is vonatkozik, s kivétel nélkül a magtalan halál esetén beálló háramlási joggal áll kapcsolatban. Pl. 1131: II. István okl. 19 — 1146: Pannonhalmi rendt. I. 399 — Fulco hospes, aki „Almo duci studio servitutis clericalis adhesisse, post eius autem discessum archiepiscopo episcopo Seraphino dein vero Vepergensis ecclesie pontificibus... servivisse." Az engedélyt mégis a királytol kéri, nem pedig dominusától, ahogy azt a hűbéri jog követelné. 1153: u. o. 602 — „que regi serviendo parta composui" stb. Végül megemlítem: 1162: Soproni okl. I. 2 az uralkodó Farkast a civilisek közül felszabadítja, fidelitast, várvédelmet kíván tőle, mégis a birtok szabadjogu. A nagyobb adományosok, akik az Arany Bulla szerint a külháborúban résztvenni tartoznak, a servitiumot a többi nemes módjára teljesítik, tehát nem hűbérjogon. Példa erre: 1261 kör.: Wenzel Codex III. 1.

tében, addig nálunk az adományrendszer kiépülésével egy olyan nemesi társadalom született meg, amely hűbéri formák között élt s magát a király szolgájának vallotta.

Ez a társadalmi folyamat betölti az egész XII. századot. Annyi tény, hogy a századfordulón a nobilis seu serviens regis már a nemest jelenti, a földesurat. Nem lehet tehát azt állítani, hogy az Arany Bulla új jogokat adott a nemesség részére, vagy hogy magánszolgálatban álló servienseknek a nemesi szabadságot biztosította. Ilyen ünnepélyes deklarációra nem volt szükség, az élet az exemptio kiterjesztését már maga elvégezte, a jus militare, amely kezdetben csak a familiaris rétegnek jutott osztályrészül, a XII. század második felében már teljesen kiépült. Másrészről minden jel arra mutat, hogy a XII. század végén a jus militare-ra az egész nemesség igényt tartott. Lehet, hogy 1222-ben a jus militare élvezetéből a szegényebb birtokos szabadokat kizárni törekedtek. Lehetséges az is, hogy a szabadság egyik-másik elemét a válsággal küzködő királyság megtartani nem tudta, vagy nem kívánta. Egy állítólagos hűbéri kor zárókövének azonban az Arany Bullát semmi esetre sem tekinthetjük.

A XII. században a királyi familia hihetetlen mértékben kibővül. A század végére benne az egész nemesség helyet foglal. A nemesítési formulák láncszerű egymásbakapcsolódásából jól kivehetjük, hogyan válik a familiába fogadás a jus militare jogai alatt a nemesítés aktusává.[23] Ennek következtében az a sajátságos helyzet állott elő, hogy a kibővült királyi familia fölött egy új familia, a király tulajdonképpeni familiája, keletkezett. A régi familia, amelybe a jus militare részesei tartoztak, annyira eldemokratizálódott, hogy a király speciális gratiájának már nem lehetett kifejezője. Ez az új familia külön kiváltságot nem nyújtott tagjainak, az előkelőbb familiárisoknak sem, csupán a király védelmével, különös kegyességével járt. Míg a Kálmán kori nagyobb familiarisok

[23] L. idézett munkám, A királyi serviensek, 19—21. Különösen szembetűnő adatok: 1162: Soproni okl. I. 2, 1163—64: Hazai okm. VI. 3—4, 1204: Zimmermann Urkundenbuch I. 7—8, 1212: Soproni okl. I. 7—9. Ezeknél a legrégibb nemesítéseknél világosan látni még a familiáris jelleget: a nemesítés együttjárt a királyi famíliába fogadással. A nemesítés nemcsak mentességet jelent a szolga-conditio alól, hanem egyben a jus militare adományozását is, tehát familiaris-szolgálatot.

külön libertas, a jus militare keretében szervezkedtek, az új familia tagjai nem különültek el se egymástól, se a széles nemesi társadalomtól különös kiváltságok megszerzésével. Ilyen természetű előjogok csak a XIV. században az udvari bíráskodás, stb. felállításával bontakoztak ki.[24]

Elérkeztünk oda, ahonnan kiindultunk: a szemlélet területére. Addig, amíg a királyi familia csupáncsak a király tényleges familiarisait ölelte fel s a jus militare kiváltságát egyedül a familia számára tartották fenn, a familiába fogadás a való viszonyoknak megfelelt. Mikor azonban az adományrendszeren keresztül az egész nemesi társadalom a jus militare elnyerésével felszívódott a király familiájába, a familiába emelés szimbolikus jelleget vett fel, már amennyiben az a jus militare adományozásával járt. A jus militare kiváltsága nemesség számba ment, a familiába fogadás egyértelmű lett a nemesítéssel. Amióta a tulajdonképpeni familia kivált a jus militare köréből, a jus militare kiváltságához kapcsolódó familiaritast csak képletesen szabad vennünk, szimbolikusan. Igy jött létre az a sajátságos helyzet, hogy a király familiarisa, ha a nem-nemesek társadalmához tartozott, amidőn a nemesítést, a jus militare kiváltságát, királyi privilegium útján elnyerte, újra a király familiájába lépett, természetesen — képletes értelemben. A szemléletben mutatkozó familiaritas tehát a régi Kálmán-kori familia emlékét őrzi. Ami Kálmán király korában még valóság volt, s jó néhány tizeden keresztül az is maradt, az a XII. század végén már csak szimbolum, jelentés, tényleges tartalom nélkül.

A szimbolikus államszemlélet serviens-képe százéves társadalmi változás eredménye. A szimbolum előbukkanásának előfeltételét abban pillanthatjuk meg, hogy a régi familia jus militare kiváltsága lassanként az egész nemesség szabadságává szélesedett ki. Államszemléletről beszéltünk, s az államszemlélet társadalmi feltételeiről. Hibát követnénk tehát el, ha a XIII. század „nobiles qui servientes regis dicuntur" őseit a Kálmán-kori familiarisokban jelölnők meg. A „nobiles seu servientes" szimbolum, szimbolumoknak pedig nem lehetnek a társadalomban ősei. A Kálmán-kori familia utódát nem

[24] Hajnik, Bírósági szervezet és perjog (1899), 60—65.

MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA KÖNYVTÁRA

kereshetjük máshol, mint a király tulajdonképeni familiájában, amelyről a XIII. századi oklevelekben igen gyakran olvashatunk. Az Arany Bullában körvonalazott nemesi szabadság, kétségtelenül, a Kálmán kori familia libertasa, de ebből még nem következik, hogy a XIII. századbeli nemes elődeit a Kálmán-kori familia tagjai közt kell sejtenünk. A szabadság egy és ugyanaz, a szabadság birtokosa azonban egy század leforgása alatt teljesen kicserélődött.

A hűbériség kérdésének tisztázása és a nemesi társadalom kialakulásának vizsgálata a szemlélet tárgyi feltételeire kívánt választ adni. Ezek a tárgyi feltételek a szemléletet a kibontakozás állapotában mutatták be. Miután a szemlélet többfajta elemből tevődött össze, a szemlélet kerek rendszerré csak idők folyamán érlelődött. Egyes tartalmai már korán jelentkeznek, mások viszont csak a XIII. század elején lépnek fel. A hűbéri gondolat Kálmán törvényében azt mutatja, hogy a patrimonium-regnum felfogás, a király főtulajdonjogáról vallott nézet a XII. század elején már meggyökeresedett a szemléletben. Ezzel szemben a familiarisi tartalom csak a XII. század utolsó tizedeiben szívódhatott fel a szemléletbe. A nemes egyenlő királyi szolga képlet felbukkanása összeesik a nemesi társadalom szervezkedésével a jus militare alapján. A serviens regis seu nobilis kifejezés pedig a XIII. század húszas-harmincas éveinél korábbra alig tehető. Mindenesetre a serviens regis kifejezés képletes alkalmazása a nemes jelzésére csak a XIII. század elején vált általánossá. Addig megelégedtek az oklevelek többé-kevésbbé világos körülírással.[25]

A szimbolikus államszemlélet nyomaival még a XIV. században is találkozunk. A nemesítésnél a kancellária szívó-

[25] A serviens kifejezés a forrásokban a ministerialisnak felel meg. Miles, minister, serviens, ezek a terminusok tulajdonképpen édes-testvérek. Pl. 1113: Hazai okm. VIII. 6 mint a földesúr népei — 1176: Smičiklas Codex II. 144 a tulajdonképpeni serviens-szolgálatban — 1212: Szentpétery Regesta I. 89. 1217: u. o. 112 ugyanígy. Miután a legelső nemesítések a familiaritas és a jus militare kereteiben folytak le, nehéz megállapítani, mikor vált a király igazi familiájából képletes, szimbolikus familia. 1156—1157: Knauz Monumenta I. 110 szerint „Bors serviens Regis" a Kálmán-kori ministerialisokkal állítható még egy sorba. Kétséges továbbá, hogy az 1186: u. o. 131 és az 1212: Wenzel Codex VI. 355 oklevelekben szereplő nobiles servientes, servientes regis alatt

san ragaszkodik a nobiles seu servientes formulájához.[26] Ez azonban már csak elkésett emlék, egy letűnt kor maradványa. A rendi szellem fokozottabb előretörése felbomlasztja a szimbolikus államszemléletet. Rendi szellem és patrimoniális szellem olyan mint tűz és víz, az egyiknek el kellett pusztulnia. És hogy melyik tünjön el a kettő közül, az nem lehetett kétséges. A szimbolikus államszemlélet annyira összenőtt a patrimoniális állam sorsával, hogy emennek bukása, amannak szétbomlását okozta. Mikor a XIII. században megindulnak a nagy reformok, a szellem, amely ezeket a reformokat életre kelti, már más fogalmakat dob felszínre, mint gratia, exemptio, recompensatio, meritum. Amint az állami életben a közfunkciók lassanként megoszlanak a királyság és a társadalom erői között, egy új fogalom jelenik meg a szemléletben: a communitas. A nemesi megyékben szervezkedő társadalom már a communitas fogalmára épít.[27] A köznemesi mentalitas az állam-elmélet terén is szószólóra talál Kézai Simon mesterben. Krónikájában elsőízben fogalmazza meg magyar ember a magyar közélet számára a népfölség elvét. Kézai Simon az államhatalom egyedüli bírtokosának már csak a közösséget, a communitast ismeri el.[28]

Igy a XIII. században két kor viaskodik egymással. Mialatt a szimbolikus államszemlélet legszebb virágzásában áll, az intézmények mélyén új erők gerjednek, új fogalmak forrnak. Egy új államszemlélet bontakozik ki a rendi szellem

---

kiket kell értenünk: nemeseket avagy igazi servienseket. Mivel azonban az 1178: Tört. Tár. 1898. 339 már a nemesítést serviens regis képlettel fejezi ki, valószínü, hogy a nemes szimbolikus serviens jelentése már a XII. század közepén kialakult. (Feltéve, hogy a kérdéses oklevelek valódiak. L. Szentpétery Reg. 41, 47.)

[26] Pl. 1354: Fejér Codex IX. 6. 286.

[27] L. „Ungarns Gerichtsverfassung im frühen Ma." c. sajtórakész munkámat.

[28] „Ita quidem, ut si rector idem immoderatam sententiam defineret, communitas in irritum revocaret, errantem capitaneum et rectorem deponeret quando vellet." (6 cap. Florianus kiad. 58.) Ha ezt a passust Anonymus megfelelő soraival (53. cap.) egybevetjük, világosan szembetűnik Kézai Simon egyéni felfogása. L. még Lél és Bulcsu „per communitatem Hungarorum in Teutoniam destinantur." (21 cap. Flor. 74.), továbbá a 23. fejezetet (Flor. 77).

alapján. A középkor vége meghozza aztán a két szemlélet szintézisét. Verbőczy szentkorona tana mindkét szemlélet tartalmaiból merít. A Hármaskönyv a communitas fogalmát a szent korona elméletben összeköti a király főtulajdonjogával. Koronatanában rendi felfogás és hűbéri szellem nyújt egymásnak kezet.

3.

Visszapillantás. Nyugati és keleti párhuzamok.

Tanulmányunk során az államszemléletet és magát az államot tényleges alkatában külön-külön vettük vizsgálódás alá. Kerestük a Valót a szemléletben, objektív tartalmakat az államfelfogásban, de kerestük a szemlélet nyomait a való életben is, az irrealitast a realitasban. Ez a vizsgálat folytonos kölcsönhatást fedezett fel mindkét téren. Irrealitas és realitas észrevétlenül ömlött egymásba. Sőt úgy tetszett, hogy a fogalmak némelyike csak a szemlélet világában, az elmélet ösztönző erejére bontakozott ki a maga igazi valójában. A koraközépkori királyság szervezetében megnyilatkozó fogalomvilág a szemlélet számára szolgált alapul. A szemlélet azonban nem állt meg a tényleges viszonyoknál, a valóság egyes szemlélet-tartalmait egyéni szándékkal építette tovább, vagy éppen elsorvasztotta. A szemlélet saját útjain járt.

Ez a kölcsönhatásban kiforró egység mondatja velünk, hogy a kép, amelyet a fejlődésről kapunk, szerves egészet alkot. Azt láttuk, hogy az államszemlélet társadalmi és állami átalakulásokkal szorosan összefügg. Nálunk, magyar földön nem telepedik meg a hűbériség, nem alakul ki „Benefizialwesen". De éppen ezért az egész közélet erős hűbéri jelleget nyer. A nemes birtokait a királyság adománybirtokoknak jelenti ki. S a nemes éppúgy, mint Nyugaton a hűbéres birtokai után a királynak servitiummal tartozik. A nemesi birtok elhűbéresítése azonban csak a szemléletben aratott győzelmet, a gyakorlatban a felfogás nem vont maga után mélyebb átalakulásokat. A birtokjog terén igazában nem a hűbéri jog, hanem különféle regale jogok érvényesültek. Ha a hűbéri felfogás a király főtulajdonjogáról a birtokjogban szerepet játszott volna, akkor a visszaháramlási jog nem tett volna különbséget adomány, szerzett és örökjogon átszálló birtok

között, akkor a fiatlanul elhalt nemes után a király örökösödése minden birtokban egyaránt beállott volna. Ezzel szemben csak az adományba kapott és a vett birtok háramlott a király kezére. Ez más szóval azt jelenti, hogy a birtokjogot a hűbéri gondolat nem tudta átalakítani.

Ugyanilyen ellenmondást tapasztalunk a királyi familiarisok és nobiles seu servientes között. A jus militare eleinte csak a királyi familia tagjainak volt az előjoga, s pusztán ezeknek az előjogoknak kiterjesztésével vált a nemesi szabadság alapjává. A nemesek átvették a familiarisok jogait s ezzel beléptek a familiarisok közé a király familiájába. Igy magyarázható meg, hogy a nemesítés magánjogi formát vett fel. A koraközépkori elgondolás szerint a nemesített a király magánszolgálatába lépett. A nemesek egyeteme a király familiáját alkotja, szolgálatuk egyértelmű a királyi udvarban tett szolgálatokkal. A nemes-familia mellett azonban ott látjuk a király tényleges familiáját is. Az első úgy viszonylik a másikhoz, mint a virtualis kép a valósághoz.

Az államszemlélet vizsgálata egy képzelt, szimbolumokkal díszített világgal ismertetett meg minket. A szimbolumok úgy jöttek létre, hogy a sajátos magyar viszonyokat összhangba kívánták hozni a kor uralkodó eszméivel, a nyugati keresztény kultura intézményeivel. A lovagkor ethikai, vallási tartalmai, az ordo és officium gondolata, amelyek a magánéletet nagyobb célok szolgálatába, közfunkciók végzésére állították be, s amelyek ezáltal elősegítették a hűbériség elterjedését, — nálunk csak a szemléletre hatottak, az állami életet átalakítani nem tudták. Hiányzott nálunk az a hűbéri társadalmi réteg, amely a kor ideálját hiánytalanul megtestesíthette volna. Igy magyar földön a hűbériség feladatköre, bármennyire is különösnek hangzik, magára a nemességre hárult. A nemest tekintették hűbéresnek. A nyugati és a magyar hűbériség között a különbségek óriásiak. Nálunk nem fejlődött ki egy szabad, kölcsönös hűségen alapuló hűbéri rend, nálunk csak nemesekkel és ministerialisokkal, familiarisokkal találkozunk. A nyugati ministerialisoknak a várjobbágyok és más birtok fejében katonáskodó vitézek felelnek meg; úgy ezek, mint amazok a földesúri jog keretébe tartoznak. A serviensek, familiarisok viszont a frank „Gefolgsleute" mellé állíthatók, akik tudvalevőleg nem nevezhetők

hűbéreseknek. Mindezeknek folyományaként nálunk a hűbériség magát az egész nemesi társadalmat ragadta meg. Míg Nyugaton a hűbériség külön magánjogi vonatkozásokban nyilatkozott meg s az alattvalói viszony mellé egy hűbéres viszonyt helyezett, addig nálunk az alattvalói köteléket formálták át a hűbéri követelményeknek megfelelően. A magyar hűbériség csak a szemléletben, a servitium megítélésében magánjogi, a jog terén megmaradt a közjog területén. Innen szimbolikus jellege.

Sokkal több párhuzamot találunk a lengyel és az orosz fejlődésben. Az analógiák arra tanítanak bennünket, hogy egy sajátos kelet-európai fejlődést vegyünk fel. Otto Hintze nem régiben azt mutatta ki, hogy a feudalizmus tulajdonképpen csak a régi frank birodalom területén honosodott meg.[1] A nyugati feudalizmus hatásszférájába azonban oly országok is estek, amelyek a feudalis államalakulást csak részben, vagy egyáltalán nem ismerték. Éppen ezért a feudalizmus országait övező államok nem mentek bizonyos hűbéri hatásoktól. A határos keleti államokban egy sajátos kevert kultúra állt elő, amely avval jellemezhető röviden, hogy a nyugati szellemnek meg kellett alkudnia a keleti, eltérő állapotokkal. A korai középkorban Kelet és Nyugat egyeztetése a feudalizmusban jutott kifejezésre. Ezen a határterületen a hűbériséget kivetkőztették sajátos magánjogi formájából, s kiterjesztették a közjog területére. Ugy nálunk, mint Lengyel- és Oroszországban az allodium és beneficium fogalma összekúszálódott, a nemesi birtok a beneficium terheit vette magára. Hűbéresek helyett maga az egész nemesi társadalom áll az uralkodó hűbéri szolgálatában.

Megfelelő történeti emlékek hiányában a lengyel történetírásnak jóformán sejtésekkel kell megelégednie a XI—XII. század társadalmi és állami viszonyainak ábrázolásában. Ha a forrásokat vesszük figyelembe, a magyar történetíró kétségkívül kedvezőbb körülmények között foglal állást a koraközépkorral szemben. A legújabb lengyel történetírás mindinkább arra a meggyőződésre jut, hogy a

[1] Wesen und Verbreitung des Feudalismus (Sitzungsber. der preuss. Akad. Phil. - Hist. Kl.) 1929.

katonai szolgálat elsősorban személyes kötelezettség számba ment a korai középkorban, s hogy ennek megfelelően a királytól adományba kapott birtok nem járt beneficiális terhekkel. Ahogyan nálunk a XIII. századi birtokadományok csupán kivételes esetben tartalmaznak külön kitételben hűbéres szolgálatokat, éppúgy Lengyelországban sem alakult ki a birtokadományozással „Benefizialwesen".[2] A „Benefizialwesen" hiányában itt is beáll a jus militare kiépülésével a birtokos szabadok elhűbéresítése. A familiaris nemesek előjogából a nemesi társadalom szabadsága vált. Ez a libertas a jus militare alakjában erős hűbéres színezetet mutat fel. Míg nálunk a miles-nobilis fogalompárt a XIII. század elején a serviens-nobilis kifejezés váltotta le, addig lengyel földön a miles kifejezést később is használják a nemes jelzésére.[3] Hűbérbírtok Lengyelországban sem lép fel nagyobb számban. Főképpen Nagy Kázmér idejéből ismerünk ilyen irányú kísérleteket,[4] melyek IV. Béla törekvéseivel állíthatók párhuzamba. Kölcsönös hűségen és szabad szerződésen alapuló hűbériség a lengyeleknél, akárcsak nálunk, nem vert gyökeret.

Hogy ezek az analóg viszonyok mennyire hívtak életre a magyar szimbolikus államfelfogásnak megfelelő szellemi tartalmakat, azt a rendelkezésünkre álló irodalom segítségével nem tudjuk eldönteni. Valószínűnek látszik, hogy Lengyelországban is bekövetkezett a miles seu nobilis kép hatása alatt a patrimonialis államfelfogás diadala. Az uralkodó legfőbb tulajdonjogára támaszkodva[5] a patrimoniális szemlélet a bír-

[2] Az egész lengyel irodalomról jól tájékoztat Zygmunt Wojciechowski német fordításban megjelent könyve: Das Ritterrecht in Polen vor den Statuten Kasimirs des Grossen (Osteuropa-Institut) Breslau, 1930.

[3] Stanislaus Kutrzeba: Grundriss der polnischen Verfassungsgeschichte. 1912.

[4] Ottó Hötzsch: Adel und Lehnswesen in Russland und Polen und ihr Verhältnis zur deutschen Entwicklung. Hist. Zeitsch. 108. Band (1912) 579.

[5] „Mithin ist hier das Verhältnis des Fürsten zu seinem Kriegs- und Amtsadel zunächst prinzipiell gleicher Natur, wie das des Dienstherrn zu seinen Ministerialen oder des russischen Gross- oder Teilfürsten zu seinen Pomestie-Inhabern." u. o. 579. továbbá 575.

tokot hűbérnek számítja, az országot patrimoniumnak, s a nemest a király szolgájának. Ennek a felfogásnak a nyomaira a lengyeleknél is rábukkanunk.

A magyar és a lengyel fejlődéstől sokban eltér az orosz nemesi társadalom kialakulásának útja. Ha nálunk és Lengyelországban a személyes elemek uralkodtak a jogéletben, úgy Oroszországban a dologi vonatkozások kerültek előtérbe. Midőn a XI. század elején az orosz familia, a hercegi družina, a harcosok számának növelése következtében számban tetemesen megnövekedett, a „Gefolgsleute" nagy része többé nem nyerhetett az udvarban ellátást, hanem stipendium fejében hűbérbirtokra telepedett. Az udvari familiából egy hűbéres rend alakult ki. A nyugati vasallusokhoz hasonlítható hűbéreseken kívül szolgarendű földesúri elemek is kaptak hűbérbirtokot katonakötelezettséggel, természetesen nem szabad szerződés formájában, hanem mint a német ministerialisok, a földesúri viszony alapján. A herceg szolgálatában álló szabad birtokosok a hűbérbirtok, a pomestie mellett allódiális birtokokkal is rendelkeztek (votčina). Míg azonban a régi frank birodalom területén a ministerialisok emelkedtek a szabad hűbéresek szinvonalára, addig Oroszországban a vasallusok lesüllyedtek a ministerialis réteg közé. Ez a folyamat abban jutott kifejezésre, hogy a beneficium nem a szabad allódiális birtok jellegét öltötte fel idők folyamán, mint Németországban, hanem megfordítva: a votčina is beneficiummá vált. Lépésről-lépésre szorítja vissza a fejedelem joga a régi nemesi birtokjogot. A fejlődés III. Iván alatt a központi hatalom teljes győzelmével zárul le. III. Iván a fejedelem főtulajdonjogán az egész országot votčina-jának tartja. Nálunk is fellép a korai középkorban a király főtulajdonjoga, de ebből a jogból sohasem bontakozott ki tényleges jog, földregale. Királyaink számára az ország éppúgy patrimonium, mint III. Iván számára. Ám III. Iván alatt az ország valóban a fejedelem votčinája. Nálunk azonban pusztán a szemlélet világában állt fenn a tétel, hogy a király minden birtok tulajdonosa. Ami Oroszországban valóság volt, az nálunk az egész középkoron át irrealitas maradt.[6]

[6] Az orosz viszonyokra jó útbaigazítást ad: O. Hötzsch fent idézett munkája, főképpen 544—550, továbbá W. Kliutschewskij

A magyar-lengyel-orosz párhuzamok egy sajátságos keleteurópai fejlődésről tesznek tanúságot. Túl az államonként mutatkozó jelentős különbségeken, az azonosságok és közös vonások szembetűnők. A nyugati hűbéri államokat szegélyező keleti országok tulajdonképpeni feudalizmuson nem mentek keresztül. A hűbériség intézményekben csak részben, vagy egész csekély mértékben érvényesült. Oroszországban legtöbb a hűbéres elem, Magyarországon a legkevesebb. Mindenütt azonban ugyanazt a törekvést pillanthatjuk meg az állam életében. Keleten a Landrecht és a Lehnsrecht között elmosni iparkodnak minden ellentétet. Éppen ezért jut uralomra a tiszta patrimoniális gondolat: az ország a király patrimoniuma. A keleti hűbériség az alattvalói kötelezettséget értelmezi hűbérmódra. A nemes a király hűbéresei között foglal helyet, anélkül, hogy magánjogi megállapodás, kölcsönös hűség különleges hűbéri köteléket teremtett volna. Az alattvaló hűséggel tartozik az uralkodónak és ezt a hűséget nem bonthatja fel. Ez a hűbériség közjogi, mert az alattvalói hűségen és nem különleges magánjogi kötelezettségen alapszik. A nyugati hűbéri elem fokozatos kiküszöbölését jól megfigyelhetjük az orosz történelemben. Az uralkodóval magánjogi formában létesített viszonyt teljesen háttérbe szorítja az alattvalói kötelezettségek hűbéri kiépítése. Oroszországban is beszélhetünk feudalizmusról, mert a magántulajdon, a votčina, közszolgálatokhoz kapcsolódott. Ez a feudalizmus azonban az alattvalói kötelezettségekre támaszkodik, s nem a commendatiora. Éppen ezért úgy tűnik fel, mintha a földesúri jog keretei közt mozogna. Az uralkodó a regnum felett főtulajdonjogot élvez, akár a földesúr fekvőségei felett. S a nemesek, akár a földesúri ministerialisok, föld után hadi és udvari szolgálatot végeznek. A regnum egy nagy patrimonium: a király uradalma. A hűbéres szolgálat, éppúgy, mint a ministerialisok szolgálata, fel nem mondható, nem folyik külön magán-megegyezésből. Kölcsönös, a seniort és hűbérest

Geschichte Russlands 1925 I. 198. Az örökölt szabadbirtok elhűbéresítésére a XVI. században, tanulságos Heinrich von Staden egykoru „Moscowiter Land und Regierung" c. munkája. L. ismertetését Hedwig Fleischhacker tollából Mitteilungen d. österr. Instituts f. Geschichtsforsch. XLVI. (1932) 97.

egyaránt kötelező hűségről sincs szó, hanem pusztán a nemes részéről megkívánt fidelitasról. Mindebből azt látjuk, hogy a keleti határos államokban a királyi földesuraság kiterjesztése következett be. Az uralkodó domanialis hatósága kisugárzódott a közjogi vonatkozásokra is, a regnumra. Így vált a regnumból patrimonium és a nemesből a király szolgája.

Váczy Péter.

A VÁNDOR ÉS A BUJDOSÓ.

A VÁNDOR.

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

* A tanulmány első fejezetét l. Minerva 72—99. ll.

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

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

1. A változás.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. A végtelen.

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

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

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

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

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

[1] Ilyen felülkerekedés volt pl. a mult század realisztikus irányú fejlődése, amelyről már fentebb volt szó.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tehát változás és végtelenség: az alapélménynek és a ki-

fejezésnek ebben az egymásravonatkozásában ragadhatjuk meg a német sorstipust, a maga történeti fellépésében. A változás démonikus árjában hányatva és a végtelen pólusai közt hontalanul, soha békét nem lelve, valóban úgy tűnik fel a német szellem, mint Dürer egyik ismert metszetének harcosa, aki elszántan, előreszegzett tekintettel léptet tova, miközben oldalánál settenkednek az ördög és a halál... Igy jelent meg a germán lélek már a történeti idők küszöbén, a változás „ördögétől" megszállva és a végtelenség szédületével szívében („das wunderbare Sehnen dem Abgrund zu", mondja Hölderlin) és így halad át a századok során, mint a kalandszomjas wikingek igazi utóda, aki mindig utban van és sehol sem ver tartósan gyökeret. Joggal hivja ezért Leopold Ziegler a németet az örök *vándornak*.[3] A vándorlás valóban nemcsak a romantikának állandó témája, de témája magának az egész német történetnek és a német életakaratnak, úgyszólván hivatás, feladat, amelyre majd sóvárgásból, az ismeretlen messzeségek iránt érzett áhitatból, („Fernweh"), majd lemondásból, túláradó tevékenységének megkötése és legyőzése céljából („Entsagung und Überwindung") vállalkozik. A vándorlás ösztöne késztette már a régi germán törzseket örökös mozgolódásra, még a római imperium keretén belül; ez hajtotta a frank királyokat, majd a Staufokat mindig újból Dél felé, egész a sziciliai partokig és sodorta a kereszteshábórúk kalandkeresőit a messze Keletre. Még szembeszökőbb azonban ez a vándorlási hajlam a városi élet fellendülése után, annál is inkább, mert a polgári kultúra egyébként általában a nyugalmas, helyhezkötött jólétnek volt a tűzhelye: a nyugtalanvérű scholarisok, az idegen zsoldba szegődő landsknechtek, a világjáró kézműveslegények[4] csupán különböző tipusai az örök vándornak. S midőn az újkor beköszöntével a németségben is új erők feszültek, sőt mindinkább lélekben is újjá érett, „megreformálódott", ezzel a vándorlás célja és iránya is megváltozott, úgyszólván benső lelki üggyé vált, amennyiben most kiváltképpen örökös erjedésben levő szellemét mérsékelte általa. Ez a lelki

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

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

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

3. Az autonómia.

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

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

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

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

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

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

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

4. A magatartás módosulása.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. A német kultúra dialektikája.

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

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

váltakozva mind szóhoz jutnak és végül, mint egy nagy fugában, egyesülve zengik az ő dícsőségét.

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

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

Maga a történeti kultúra azonban mindenütt dialektikus folyamat terméke. Mindamellett ennek a dialektikának a néptípusok különbözősége szerint, mint az eddigiekben is láthattuk, más és más a menete és a tagolása. A latin szellem, amelyet leginkább az észszerű bizonyosságra való hajlam („le sentiment de la certitude") tüntet ki, általában kevésbbé fogékony a dialektikára. Mert a dialektikát éppen a bizonyosságban való megingás, a mindennek problematikussá válása élteti: erre meg amarra is ráirányulva, szükségképen folyásba hozza a megszilárdult tartalmakat és elmossa a határukat. Ezzel az egyidejű polaritással szemben a latin gondolkodás egyszerre szívesebben csak egy eszmét ragad meg és erre irányítva egész tevékenységét, az előzmény és a következmény szigorúan lineáris rendjében fejleszti ki. Quod abundat nocet. Innen a latin géniusz hagyományos világossága, a clarté (83. l.), de innen a szabálynak és a doktrinának jelentős szerepe is ebben a kultúrában. Ha érzi is egyoldalúságát, nem szivesen cseréli fel az átfogóbb megoldás kisérletének bizonytalanságával és homályával.

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

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

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

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

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

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

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

A sokszor emlegetett német tárgyilagosság a dialektikának legszebb eredménye. Ha arra a kérdésre, hogy a kultúra objektív rendje egységesítőleg hatott-e vissza a német lélekre, az eddigiek alapján általában tagadólag kell is válaszolnunk, viszont kétségtelen, hogy a tárgyilagosságban olyan vonást fejlesztett ki benne, amely a szubjektumot és az objektumot egyaránt átfogva, amely élettevékenység és theória, alkotás és reflexió között közvetítve, mindenesetre teljesebb, vagy legalább is szélesebb látókörű megoldásokra képesiti. Aki tárgyilagos, az sem nem egészen szubjektív, sem nem egészen objektív, hanem mindkettő egyszerre, az a személyt sohasem becsüli túl a dolgoknál, viszont a dolgok gyökereit sem tépi ki a földből, amelyen termettek, hanem belőle érti meg őket. A tárgyilagos lelki beállítottság számára a kultúrjelenségek mindig alanyilag szinezett objektivitások, vagy ami ugyanazt jelenti: kifejezésre jutott, testet öltött személyes élmények. Ezért közvetetlen az, aki tárgyilagos: benne Én és világ poláris feszültsége a szabadság és a normativitás (v. ö. fentebb 226. l.) formáiban elszakíthatatlan kapcsolatban él és miközben az itt felmerülhető ellentéteket mind bőszivűen szóhoz juttatja, egyszersmind föléjük is emelkedik: megérti őket. Az elfogulatlanság és a megértés a saját törvényszerűségükben látja a dolgokat, de egyszersmind mindig viszonylag látja őket; a világ és az élet egyetlen adottsága előtt sem hunyja le a szemét, ellenben mindegyikűket a környezet és a kor meghatározta helyzetéből dolgozza fel.

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

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

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

A vándorlás azonban az ifjú lélek életformája. Akit még lehetőségek hivnak és akiben a megvalósulás ereje és életet gazdagító pathosza feszül. S ez a távolbaszegző akarat bizonnyal még igéret az öreg Európa számára...

— Folytatjuk. —

Prohászka Lajos.

M. T. AKADÉMIA KÖNYVTÁRA

TUDOMÁNYOS IRODALOM

Weszely Ödön

Pedagógia. Tudományos Zsebkönyvtár 171—172 a—b. Második teljesen átdolgozott kiadás. Révai, Budapest, é. n. (1932). 190 l.

Lux Gyula

Modern nyelvoktatás. Egyet. Nyomda, Budapest év n. (1932). 8-r. 174 l.

Dékány István

Az emberi jellem alapformái. Filozófiai Értekezések 4. sz. Budapest, 1932. 8-r. 40 l.

Dékány István

Politikai lélektan. A politikai érzületek szerepe a mai társadalomban. Társadalomtudományi Füzetek 13. sz. 1932. 8-r. 44 l.

Ruber József

A Civitas Dei államböleselete. Az Athenaeum 1931. évi 1—3. füzetéből. 16 l.

Oberding József György

A mezőgazdasági hitelkérdés rendezésére irányúló törekvések a román törvényhozásban. Erdélyi Tudományos Füzetek 49. sz. Cluj-Kolozsvár, 1932. 8-r. 22 l.

Molnár Kálmán

Államelméletek lecsapódásai a tételes alkotmányjogban. Különlenyomat a „Némethy Károly Emlékkönyv"-ből Budapest 1932. 9 l.

Molnár Kálmán

Még néhány szó a jogi oktatás reformjához. Az egri Vita Academica 1932. évi okt. számából. 8 l.

Pintér Jenő

Magyar Irodalomtörténete. Tudományos rendszerezés. Ötödik kötet: A magyar irodalom a XIX. század első harmadában. A Magyar Irodalomtörténeti Társaság kiadása, 1932. 8-r. 940 l.

Kardos Tibor

Zrinyi a költő a XVII. század világában. Irodalomtörténeti Füzetek 45. Budapest, 1932. 8-r. 26 l.

Biczó Ferenc

Kazinczy Ferencnének, gróf Török Zsófiának férjére vonatkozó eddig kiadatlan levelei. A kaposvári egyesületi leánygimn. 1931—32. évi Értesítőjéből 8-r. 32 l.

Szabó T. Attila

Kőzép-szamos-vidéki határnevek. Erdélyi Tudományos Füzetek 50. sz. A magyar Nyelv XXVIII. évf.-ból. (Budapest, 1932.) 16 l.

Ferenczi Miklós

Az erdélyi magyar irodalom bibliografiája. 1931. év. Erdélyi Tudományos Füzetek 52. sz. Cluj-Kolozsvár, 1932. 8-r. 19 l.

Gálos Rezső

Adatok a deákos költészet kialakulásának történetéhez. A győri női felsőkeresk. iskola értesítőjéből. Győr, 1932. 8-r. 31 l.

Tanu

Németh László kritikai folyóirata. I. és II. füzet. Budapest, 1932.

Zivatar

Irodalmi és művészeti szemle Szerk. Bäuerle Béla. Noviszád (Ujvidék) 1932. szept. I. évf. 1. sz.

Pauler Ákos

Goethe bölcsesége. (Pápa, 1932.) 8-r. 11 l.

Josef Trostler

Goethe und die neuere ungarische Literatur. Sonderabdruck aus: Deutsch-ung. Heimatsblätter, 1932. Heft 2—3. 20 l.

Németh Antal

Goethe „Faust"-ja a színpadon. A Budapesti Szemle 1932. aug.-szept. füzetéből. 186—218. ll.

Richard Huss

Das Landschaftliche und Ungarn in der Thidrekssaga und die Entstehungsfrage von Nibelungenlied und Klage. Sonderdruck aus der Zeitschrift für Deutsche Philologie 57. Bd. (1932.) 105—140. ll.

Josef Fitz

Andreas Hess der Erstdrucker Ofens. Als Sonderdruck für das „Philobiblon", Verlag der Gesellschaft Ungarischer Bibliophilen, Budapest, 1932. 8-r. 15 l.

Jenőfi Éva

Adatok a szegedi német telepesek és céhek történetéhez. Német Philologiai Dolgozatok XLIX. Budapest, 1932. 8-r. 54+8 l.

Fürst Ilona

Dóczi Lajos mint német író. Egy zsidó írói nemzedék tipusa. Német Philologiai Dolgozatok L. Budapest, 1932. 8-r. 108 l.

Kerényi Károly

A római irodalom szelleme. Bevezető fejezetek a római irodalom történetéhez. Különlenyomat az Egyetemes Philologiai Közlöny 1932. 5.—6. számából. 16. l.

Borbála Lovas

Mots d'origine hongroise dans la langue et la littérature françaises Études Françaises publiées par l'Institut, Français de l'Université de Szeged 7. 1932. 8-r. 212 l.

Dömötör Sándor

Vida György facetiái. Erdélyi Tudományos Füzetek 48. sz. Cluj-Kolozsvár, 1932. 8-r. 24 l.

Balogh Jolán

Olasz falfestmények Gyulafehérvárt. Erdélyi Tudományos Füzetek 51. sz. Cluj-Kolozsvár, 1932. 8-r. 6 l.

Varjú Elemér

Magyar várak. Ungarische Burgen. Forteresses Hongrois. Hungarian fortresses. A Műemlékek Országos Bizottsága és a Könyvbarátok Szövetsége kiadása. (Budapest, 1932.) 212 l.

Thirring Gusztávné, Waisbecker Irén

Tallózás. Mesék, költemények, prózák. Egyetemi Nyomda, Budapest, 1933. 8-r. 116 l.

Tomcsányi János

Lengyelország. Vázlatok és tanulmányok. Studium, Budapest, év n. (1932). 8-r. 295 l. + 34 kép és 1 térképmelléklet.

Woyciechowsky József

Sipos Pál élete és matematikai munkássága. Közlemények a debreceni tudományegyetem matematikai szemináriumából, VI. füzet. Athenaeum, Budapest, 1932. 8-r. 124 l.

TARTALOM

Lap

Hankiss János: Nemzetkép és irodalomkutatás . . 149

Keresztury Dezső: Kritikai Szemle. Farkas Gyula: „A fiatal Magyarország" kora. Budapest, 1932. 51

Ligeti Lajos: A magyarság keleti kapcsolatai. Egy készülő szintézis alapelvei 49

Noszlopi László: A filozófiai antropológiáról . . . 22

Prohászka Lajos: A Vándor és a Bujdosó 72

Preludium 72
I. A kifejező 74
II. A szervező 75
III. Zarándoklás 76
IV. Don Quijote 79
V. A stilizátor 81
VI. A telepes 85
VII. A humanista 91
A Vándor 210
1. A változás 212
2. A végtelen 216
3. Az autonómia 226
4. A magatartás módosulása 230
5. A német kultúra dialektikája 235

Pukánszky Béla: Hegel és magyar közönsége . . . 3

Váczy Péter: A szimbolikus államszemlélet kora Magyarországon 100

I. Néhány magyarázó szó 100
II. A szimbolikus államfelfogás 106
1. A serviens kérdés 106
2. A szemlélet formája és tartalma 115
3. Az értékek rendszere 121
4. Gratia és fidelitas 134
5. Az állam jogi személyisége és a hűbéri eszme . . . 167
6. Összefoglalás 176
III. A szemlélet tárgyi feltételei 180
1. A hűbériség kérdése 180
2 A szemlélet kialakulása és a jus militare 190
3. Visszapillantás. Nyugati és keleti párhuzamok . . 203

A szerkesztésért felelős: Thienemann Tivadar. A kiadásért felelős: Máté Károly.

MINERVA-KÖNYVTÁR

1. **Huszti József:** Platonista törekvések Mátyás király udvarában. 1925. (Elfogyott.)
2. **Thienemann Tivadar:** Mohács és Erasmus. 1924. (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. 2.— P.
6. **Máté Károly:** A magyar önéletírás kezdetei. 1927. 2.— P.
7. **Szerb Antal:** Az udvari ember. 1927. 2.— P.
8. **Fábián 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:** Körmondat és tiráda. 1929. 2.— P.

21. **Weszely Ödön:** Az egyetem eszméje és tipusai. 1929. 2.— P.
22. **Farkas Gyula:** Románosromántos-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. Vászonkötésben 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. **Turóczi-Trostler József:** Az országokban való sok romlásoknak okairól. 1930. 2.— P.
33. **Becker, C. H.** volt porosz kultuszminiszter: Nemzeti öntudat és nemzetközi megértés. 1931. 2.— P.
34. **Farkas Gyula:** Táj- és nemzedékszemlélet 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.

DUNÁNTÚL PÉCSI EGYETEMI KÖNYVKIADÓ ÉS NYOMDA RT. PÉCSETT