A NYUGAT ALKONYA

II.

OSWALD SPENGLER

OSWALD SPENGLER
A NYUGAT ALKONYA
A VILÁGTÖRTÉNELEM MORFOLÓGIÁJÁNAK KÖRVONALAI

MÁSODIK KÖTET
VILÁGTÖRTÉNETIPERSPEKTÍVÁK

EUROPA KÖNYVKIADÓ
BUDAPEST, 1994

FORDÍTOTTA
SIMON FERENC
a
A HARMADIK FEJEZETET
SZAKMAI SZEMPONTBÓL ÁTNÉZTE
TAKÁCSNÉ KOVÁCSHÁZI ZELMA

A FORDÍTÁS AZ ALÁBBI KIADÁS ALAPJÁN KÉSZÜLT:
OSWALD SPENGLER:
DER UNTERGANG DES ABENDLANDES
UMRISSE EINER MORPHOLOGIE
DER WELTGESCHICHTE
C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG,
MÜNCHEN, 1923
HUNGARIAN TRANSLATION © SIMON FERENC, 1994

EZ A KÖTET
AZ „INTER NATIONES“ (BONN)
ÉS A MAGYAR KÖNYV ALAPÍTVÁNY
TÁMOGATÁSÁVAL JELENT MEG

TARTALOM

ELSŐ FEJEZET:
TÁJ ÉS EREDET A KOZMIKUS ÉS A MIKROKOZMOSZ

Növény és állat. Létezés és éberlét. Érzékelés, megértés, gondolkodás. [Megismerés. Tények és igazságok.][1] A mozgásprobléma. A tömeglélek.

A MAGASKULTÚRÁK CSOPORTJA

Történelemkép, természetkép. Emberi és világtörténelem. Két korszak: primitív és magaskultúrák. A primitív és a magaskultúrák sajátosságai. A magaskultúrák áttekintése. A történetietlen ember.

A KULTÚRÁK KÖZTI KAPCSOLATOK

„Hatás”. A római jog. A római jog (folytatás). A római jog (folytatás). A mágikus jog. A mágikus jog (folytatás). A Nyugat joga. Jog-és valóságáttekintés.

MÁSODIK FEJEZET:
VÁROSOK ÉS NÉPEK A VÁROS LELKE

Mükéné és Kréta. A paraszt. A világtörténelem a városok történelme. A városkép. Város és szellem. A világváros lelke. Terméketlenség és szétesés. [Városés táj áttekintés].

NÉPEK, RASSZOK, NYELVEK

Létáramlatok és éberlétkapcsolatok. Kifejezésnyelv és közlésnyelv; totem és tabu; nyelv és beszéd. A ház mint rasszkifejeződés. Vár és dóm. A rassz. Vér és föld. A nyelv. Eszköz és jelentés. Szó, grammatika. Nyelvtörténelem. Írás. A kultúrnyelvek morfológiája.

ŐSNÉPEK, KULTÚRNÉPEK, FELLAH-NÉPEK

Népnevek, nyelvek, rasszok. Népvándorlások. Nép és lelkület. A perzsák. A népek morfológiája. Nép és nemzet. Antik, arab és nyugati nemzetek. [Fellah-népek és nemzet].

HARMADIK FEJEZET:
AZ ARAB KULTÚRA PROBLÉMÁI TÖRTÉNELMI PSZEUDOMORFÓZISOK

A fogalom. Actium. Az oroszság. Arab lovagkor. A szinkretizmus. Az előkultúra zsidói, káldeusai és perzsái. Misszió. Jézus, Pál, János és Marcion. Pogány és keresztény kultikus

egyház.

A MÁGIKUS LÉLEK

A világbarlang dualizmusa. A kor érzülete (éra, világtörténelem, kegyelem). Consensus. Az „ige” mint szubsztancia. A „Korán”. A titkos „Tóra” és a kommentár. A mágikus vallások csoportja. A krisztológiai vita. A létezés mint kiterjedés (misszió).

PÜTHAGORASZ, MOHAMED, CROMWELL

A vallás lényege. Mítosz és kultusz; a morál mint áldozat. A vallástörténelem morfológiája 384. Az előkultúra: frankok, oroszok. Egyiptomi koraidő. Antikvitás. Kína. Gótika. (Mária-és ördöghit, keresztség és bűnbánat). Reformáció. A tudomány. Puritanizmus és racionalizmus. „Második vallásosság”. Római és kínai császárkultusz. A zsidóság.

NEGYEDIK FEJEZET:
AZ ÁLLAM A RENDEK PROBLÉMÁJA: NEMESSÉG ÉS PAPSÁG

Férfi és nő, nemzetség és rend, parasztság és társadalom. Rend, kaszt, foglalkozás. A nemesség és a papság mint az idő és a tér szimbólumai. Nevelés és képzés, erkölcs és morál. Tulajdon, hatalom és zsákmány. Pap és tudós. Gazdaság és tudomány: pénz és szellem. A rendek történelme: koraidő. A harmadik rend: város – szabadság – polgárság.

ÁLLAM ÉS TÖRTÉNELEM

Mozgó és mozgás, „formában lét”. Jog és hatalom. Rend és állam. A hűbéri állam. A hűbéri kapcsolattól a rendi államig. Polisz és dinasztia. Az abszolutista állam, a fronde és a türannisz. Wallenstein. Kabinetpolitika. Az első türannisztól a másodikig. A polgári forradalom. Szellem és pénz. Formátlan hatalmak (bonapartizmus). A pénz emancipációja. „Alkotmány”– ”Állapot”. A bonapartizmustól a cezarizmusig (a „Hadakozó Fejedelemségek kora”). A nagy háborúk. Római kor. A kalifátustól a szultanátusig. Egyiptom. A jelenkor. A cezarizmus.

A POLITIKA FILOZÓFIÁJA

Az élet politika. Politikai adottság. Az államférfi. Tradíciót teremteni. Fiziognómiai (diplomáciai) taktus. Rend és párt. A polgárság mint őspárt (liberalizmus). A rendtől a párton keresztül az egyének kíséretéig. Az elmélet: Rousseau-tól Marxig. Szellem és pénz (demokrácia). A sajtó. A demokrácia önfelszámolása a pénz révén.

ÖTÖDIK FEJEZET:
A GAZDASÁGI ÉLET FORMAVILÁGA A PÉNZ

A nemzetgazdaságtan. Az élet politikai és gazdasági oldala. Termelő és hódító gazdaság (mezőgazdaság és kereskedelem). Politika és kereskedelem (hatalom és zsákmány). Az ősgazdaság és a magaskultúrák gazdasági stílusa. Rend és gazdasági osztály. A város nélküli vidék: javakban való gondolkodás. A város: pénzben való gondolkodás. Világgazdaság: a javak mobilizálása a pénz révén. Az antik pénz: az érme. A rabszolga mint pénz. A fausti

pénzben való gondolkodás: a könyvi érték. A kettős könyvvitel. A pénzérme Nyugaton. Pénz és munka. A kapitalizmus. Gazdasági szervezetek. A pénzben való gondolkodás elenyészése: Diocletianus. Az oroszok gazdasági gondolkodása.

A GÉP

A technika szelleme. A primitív technika és a magaskultúrák stílusa. Antik „technika". A fausti technika: a természet fölötti hatakim akarása, a feltaláló. A modern találmányok bódulata .Az ember mint a gép rabszolgája. Vállalkozó, munkás és mérnök. Harc a pénz és az ipar között. A pénz és a politika közti végső küzdelem; a vér győzelme.

UTÓSZÓ

(Csejtei Dezső)

ELSŐ FEJEZET:
TÁJ ÉS EREDET

A KOZMIKUS ÉS A MIKROKOZMOSZ

I[2]

Figyeljük a virágokat este, amikor a hanyatló napban egyik a másik után zárja össze szirmait: valami kísérteties érzés fog el, valami rejtélyes félelem ettől a rejtett, álomszerű, a szaki ihatatlan létezéstől. A néma erdő, a hallgatag mezők, a bokor és az inda, egyik sem mozdul. A szél az, amely játszik velük. Csak a piciny szúnyog szabad: táncol az esti fényben; oda megy, ahova akar.

A növény magáértvalóan semmi. A táj egy részét alkotja, amelyben valami véletlen kényszeríti gyökeret verni. Az alkony, a hűvösség és a virágszirmok összezáródása – mindez nem ok és okozat, nem inger és reagálás, hanem egységes természeti folyamat, amely a növényektől függetlenül, velük vagy bennük megy végbe. Az egyes létezők magáértvalóan nem várhatják el, nem akarhatják és nem választhatják azt.

Az állat azonban választhat. Nincs a rajta kívüli világhoz kötve. A szúnyograj, amely az út felett táncol, a magányos madár, amely egész este röpköd, a róka, amely fészket cserkész be, *magáértvaló kis világok a másik, a nagy világban.* Egy ázalékállatka, amely az emberi szem számára már nem is láthatóan egy olyan vízcseppben él, ami csupán egy másodpercig létezik, és amelynek létszíntere ennek a piciny vízcseppnek csak egy parányi szeglete, nos ez az állatka *szabad és független az egész mindenségtől.* Az óriástölgy ellenben, melynek levelén ez a vízcsepp ül, nem az.

Kötöttség és szabadság: a legmélyebb és legvégső alapvonásai a növény szerű és az állatszerű létezésnek. De csak a növény az *teljesen,* ami. Az állat belső lényegében valami meghasonlottság rejlik. Egy növény csak növény, egy állat ezzel szemben növény és ezenkívül még valami. Egy nyáj, mely veszélyt érezve remegve összebújik, egy gyermek, aki sírva karolja át anyját, egy kétségbeesett férfi, aki Istenéhez közel szeretne kerülni, nagy szabadságukból valamennyien visszatérnének a kötött, növényszerű létbe, melyből ebbe az elhagyatottságba taszíttattak.

Egy virágos növény magja mikroszkóp alatt két sziklevelet mutat, amelyek a később a fény felé törő hajtást fogadják be és védik, a keringés és a szaporodás szerveivel együtt, és egy harmadikat, a gyökérhajtást, amely a növény megváltoztathatatlan sorsát sejteti – nos ezek is a táj részei. Magasabb rendű állatoknál viszont azt látjuk, hogy a megtermékenyített pete az önálló létezés első óráiban külső csírahámot alkot, amely a középső és a belső csírahámot, a jövőbeni keringési és szaporodási szervek alapjait, tehát

az állati testben a növényszerű létezés alapjait, körülfogja, és az anyai testtől és ezáltal a *világ többi részétől* is elkülöníti. A külső csírahám a tulajdonképpeni állatszerű létezés jelképe. Különbözik az élőlények minden más formájától, amely a földtörténet során megjelent.

Régi, megszokott neveink vannak számukra: a növény *valami kozmikus,* az állat ezenkívül egy a makrokozmoszhoz kapcsolódó *mikrokozmosz.* Csak azáltal válik egy lény mikrokozmosszá, hogy a fenti módon elkülönül a mindenségtől, hogy képes a hozzá fűződő helyzetét meghatározni. Pályájukon még a planéták is nagy keringési folyamatokhoz kötődnek; csak ezek a kis világok mozognak szabadon a nagyvilághoz való viszonyukban, amely számukra környezetükként tudatosul. Csak ezáltal van számunkra *test*-jelentése annak, ami a fénytérben megjelenik. Valami ellenkezik bennünk, hogy a növényt is igazi testként fogjuk fel.

Minden kozmikus dolog a periodicitás jegyét hordozza. *Taktusa* van. Minden mikrokozmikus polaritással rendelkezik. Az „ellentétesség" szó adja vissza pontosan a lényegét. *Feszültsége* van. Feszült figyelemről, megfeszített gondolkodásról beszélünk, de lényege szerint valamennyi eleven állapot egyfajta feszültség; érzékek és tárgyak, én és te, ok és okozat, dolog és tulajdonság; mindez feszültség és megfeszítettség, és amikor a maga mély jelentésében az úgynevezett elernyedés bekövetkezik, hamarosan fellép az élet mikrokozmikus oldalának fáradtsága és végül az alvás. Egy alvó, minden feszültségtől megszabadult ember már csak növény-életet él.

De mindaz kozmikus taktus, ami iránnyal, idővel, ritmussal, sorssal, vággyal rendelkezik; telivér lovak fogatának lábdobogásától, átlelkesült hadsereg dübörgő masírozásától két szerető lény néma egymást megértéséig, egy előkelő társaság finom érzületéig és az emberismerők tekintetéig, amelyet korábban fiziognómiai taktusként jellemeztem.

A kozmikus körforgási folyamatoknak ez a taktusa a térbeli mikrokozmikus mozgások minden szabadsága mellett jelen van és hat, és az eleven egyéni lények minden feszültségét olykor *egyetlen* hatalmas, átérzett harmóniában oldja fel. Sőt aki egyszer is nyomon követte a madarak vonulását, ahogy mindig ugyanabban az alakzatban szállnak fel, fordulnak, keringenek és tűnnek aztán el a messzeségben, az érezni fogja a növényszerű-biztosat, a kozmikus személytelenséget [„es"], a „mi"-t ebben az együttes mozgásban, ami a megértetés semmilyen közvetítőjét nem igényli az én és a te között. Ez a harci és a szerelmi tánc jelentése állatok és emberek között; így kovácsolódik egységgé az ellenséges tűzben egy rohamra induló sereg, így áll össze hirtelen egy testté valamely izgalmas esemény kapcsán a tömeg;

gyorsan, vakon, megfejthetetlenül gondolkodva és cselekedve, és esik szét ismét néhány pillanat után. Benne megszűntek a mikrokozmikus határok. Tombol és fenyeget,

nyom és húz, rohan és vagdalkozik. A tagok egymásba fonódnak, a lábak egyszerre dobbannak; *ugyanaz* a kiáltás hangzik fel mindenki szájából, *ugyanazon* sors lebeg mindenki felett. Kicsiny egyéni világok összességéből hirtelen egység jött létre.

A kozmikus taktus felismerését *megérzésnek* [Fühlen], a mikrokozmikus feszültség felismerését *érzékelésnek* [Empfinden] nevezzük. Az érzékiség szó kettős jelentése elhomályosítja az élet általános növényszerű és csak állatszerű oldala közti világos különbséget. Ha az egyiket a „nemi élet", a másikat az „érzékelés" területe számára tartjuk fenn, mély összefüggés tárul fel előttünk. Amaz mindig a periodicitás, a taktus jegyét hordozza – összhangban az égitestek nagy keringési folyamataival, a női természetnek a holdhoz, magának az életnek az éjszakához, a tavaszhoz, a meleghez való viszonyával; emez feszültségekből áll: a fény és a megvilágított, a megismerés és a megismert, a fájdalom és az azt okozó fegyver feszültsége. A magasabb rendű élőlényekben mindkettőnek külön-külön szervek felelnek meg. Minél tökéletesebben kifejlődtek, annál nyíltabban árulkodnak a két életoldal jelentőségéről.

A *kozmikus létezésnek két keringési szerve* van: a vérkeringés és a nemzőszerv; a *mikrokozmikus mozgékonyságnak* is *két különös szerve:* az érzékek és az idegek. Fel kell tételeznünk, hogy eredetileg az *egész* test a keringés szerve és egyúttal tapintószerv volt. A vér jelenti számunkra az *élő* szimbólumát. Szünet nélkül áramlik a testben a fogantatástól a halálig, az anyai o testből a gyermek testébe, ébren és alvás közben, soha véget nem érően. Az ősök vére köti össze nemzedékek sorait, és kapcsolja azokat a sors, a taktus és az idő nagy összefüggéseihez. Eredetileg mindez a keringési folyamatok osztódása és újabb osztódása révén ment végbe, míg meg nem jelent végül a nemzés saját szerve, amely a pillanatot a tartósság szimbólumává emelte. Ahogy mármost ezek a lények nemzenek és fogamzanak, ahogy a bennük lévő növényszerűség arra törekszik, hogy szaporodjon, hogy az örök körforgást önmagán túl is fenntartsa, ahogy az *egyetlen* nagy érverés az eltávozott lelkek révén, vonzva, ösztönözve vagy taszítva vagy akár megsemmisítőén is, de tovább hat – a léttitkok legeslegmélyebbike ez, melynek feltárására a vallási misztériumok és a nagy költészetek mindig is törekedtek, és melynek tragikumát Goethe az „Üdvözült vágy" című versében, illetve a „Vonzások és választásokéban

próbálta megragadni, ahol a gyermeknek azért kellett meghalnia, mert a vér elidegenült köreiből származott, tehát egyfajta kozmikus bűn révén született a világra.

A mikrokozmosznál, amennyiben a makrokozmoszhoz viszonyítva szabadon mozog, egy további szerv jelenik meg: az „érzék”, amely eredetileg tapintásérzék, semmi más. Amit ma, a fejlődés jóval magasabb fokán, egészen általánosan még mindig tapintásnak nevezünk: szemmel, hallással, értelemmel való tapogatózásnak – az a legegyszerűbb kifejeződése egy lény mozgékonyságának és ezáltal annak a szükségszerűségnek, hogy környezetéhez való viszonyát szakadatlanul rögzítse. Valaminek a megállapítása, rögzítése mindazonáltal a *hely* megjelölése. így aztán az összes érzék – bármennyire fejlettek és eredetüket bármennyire maguk mögött hagyok is – eredetileg valóban *helyérzékelésre* szolgál; nincsenek más jellegűek. Az érzékelés minden fajtája a „saját” és az „idegen” között különböztet, és az idegennek a sajáthoz való helyzetét megállapítani ugyanolyan jó szolgálatot tesz a kutya szimata, mint az őz hallása vagy a sas szeme. Színek, világosság, hangok, szagok: az összes egyáltalán lehetséges érzékelési mód távolságot, térközt, kiterjedést jelent.

Eredetileg, ahogy a vér kozmikus körforgása, úgy az érzékelés megkülönböztető tevékenysége is egyetlen egység; a tevékeny érzékelés mindig *megértő* érzékelés is; keresni és találni ezekben az egyszerű viszonyokban egyet jelent − éppen azt, amit abszolút közérthetően kitapintásnak nevezünk. Csak később, a kialakult érzékek iránt támasztott magas követelmények következtében kezdi nem ugyanazt jelenteni az érzékelés és az érzékelés megértése, kezd fokozatosan és egyre világosabban elkülönülni a megértés a puszta érzékeléstől. A külső csírahámban a *kritika* szerve ugyanúgy elválik az érzékelő szervtől (és ez utóbbi nagyon hamar maga is élesen elkülönült egyes érzékszervekre bomlik), ahogy a nemzőszerv a vérkeringéstől; hogy a megértést mennyire az érzékelésből eredeztetettnek kell felfognunk, és hogy mindkettő, még az embernél is, minden megkülönböztetés mellett is, mennyire hasonló módon hat, arról igen beszédesen árulkodnak az olyan kifejezések, mint az éles eszű, a finom érzésű, a belátás, a kifinomult orr, a feltáruló tekintet – nem is beszélve a logika olyan alakzatairól, mint a fogalom vagy a következtetés, amelyek mind-mind a látás világából származnak.

Egykedvűnek látjuk a kutyát. De hirtelen megfeszül, felfigyel és szimatolni kezd: megértés járul a puszta érzékeléshez. Egy kutya is lehet elgondolkodó – itt majdnem kizárólag a megértés játszik szerepet, ez uralja a tompa

érzékelést. Az ősi nyelvek ezt a fokozatiságot igen világosan kifejezésre juttatták: az új fokokat mint különös tevékenységformákat különböztették meg egymástól, és valamennyit külön névvel illették. Hall, fülel, hallgatózik; szagol, szimatol, szaglászik; néz, fürkész, leselkedik: ezekben a sorokban egyre erősebbé válik a megértéstartalom az érzékeléstartalomhoz képest.

Végül azonban a többi közül kiemelkedik egy legmagasabb rendű érzék. Létrejön egy testi szerv, olyan valamiként, amit sohasem sikerül tökéletesen megértenünk: kialakul a szem, és ellenpólusként a látásban, a látással együtt létrejön a fény. Elmélkedhetünk, ha akarunk, elvontan a fényről, létrehozhatunk gondolati képeket hullámokról és sugárzásról – a valóságban ettől a pillanattól kezdve a *látás fényvilága* öleli át és vonja be az életet. Olyan csoda ez, mely minden emberivel kapcsolatban áll. Csak a fény látásvilágában vannak távolságok, ahogy színek és világosság is; csak ebben a világban van nappal és éjszaka, csak a végtelen látótérben vannak látható dolgok és látható mozgások; csak itt létezik a végtelenül távoli égitestek világa, melyek a Föld körül „keringenek"; van az egyéni életeknek fényhorizontjuk, amely messze túlnyúlik a test határán. Ebben a fényvilágban – melyet a tudományok csak közvetett, belső látásképzetek segítségével, tehát csak „elméletileg" képesek jellemezni – történhet csak meg, hogy a kicsiny földi csillagon látó emberek járják zarándokújukat; és az egész életet meghatározza, hogy az egyiptomi és a mexikói kultúra fölött a Dél fényárja ragyog, és hogy az északi féltekére fénytelenség telepszik. A *szeme* számára varázsolja elő az ember az építményeit, és ülteti át ezáltal a szerkezettan testi tapintásérzékelését fény szülte kapcsolatokba. A vallás, a művészet, a gondolkodás is a fény számára születtek, és minden különbségük csupán arra korlátozódik, hogy a testi szem vagy a „szellem tekintete" felé fordulnak-e.

Ezáltal teljes világosságában lép elénk a különbség, amelyet – ismét egy homályos szó – csak a „tudat" szokott összezavarni. Különbséget kell tennünk *létezés* [Dasein] és *éberlét* [Wachsein] között. A létezésnek taktusa és iránya van, az éberlét feszültség és kiterjedés. A létezésben sors munkál, az éberlétben ok és okozat különül el egymástól. Az egyikre a mikor és a miért őskérdése vonatkozik, a másikra a hol és a hogyan.

A növénynek éberlét nélküli létezése van. Alvás közben minden lény növénnyé válik: a környezettel meglévő feszültség kialszik, az élet taktusa megy csupán tovább. Egy növény csak a mikorra és a miértre vonatkozást ismeri. Az első zöld hajtások keresése a téli földeken, a rügyfakadás, a virágzás, az illatozás, a csillogás, az érlelődés hatalmas kényszere: ez az

egész a sors beteljesedésének az igénye, és állandó sóvárgó kérdezés a *mikor* után.

A *hol* kérdésének a növényszerű létezésre nézve semmi értelme. Olyan kérdés ez, amelyen a felébredő ember töri a fejét naponta. Mert csak a létezés érverése tart nemzedékeken keresztül. Az éberlét minden mikrokozmosz számára újból kezdődik: a nemzés és születés különbsége ez. Az egyik a tartós fennmaradásért való jótállás, a másik kezdet. Ezért van az, hogy a növény terem, nem pedig születik. Jelen van, de nem az ébredés, nem az első nap feszíti ki az érzéki világot körülötte.

2

Így jelenik meg előttünk az ember. Érzéki éberlétében semmi nem zavarja többé a szem tiszta uralmát. Az éjszaka hangjai, a szél, az állatok lélegzete, a virágok illata csak *a fény világában* ébresztik fel a *honnant és a hovát.* A szimatolás világáról, amelybe az ember legközelebbi kísérője, a kutya, még látási impulzusait rendezi, nincs fogalmunk. Semmit nem tudunk a pillangó világáról, melynek kristályszeme nem hoz létre képet, semmit a más érzékekkel ugyan ellátott, de vak állatok környezetéről. *Számunkra csak a látás tere maradt.* Más érzékvilágok érzetei: hangok, illatok, meleg és hideg, csupán a *fény dolgok tulajdonságaiként és hatásaiként* kapnak benne helyet. A meleg a *látott* tűzre utal vissza; a látótérben megpillantott rózsa illatozik; a hegedű hangszínéről beszélünk. Ami az égitesteket illeti: élő kapcsolatunk velük csupán arra korlátozódik, hogy *látjuk* őket. Fejünk felett ragyognak és írják látható pályájukat. Az állatoknak, de a primitív embereknek is kétségtelenül egészen más jellegű, világos érzeteik vannak e dolgokról, melyek egy részét közvetve, tudományos elképzelések alapján, még felfogjuk, nagyobb részük azonban teljesen megközelíthetetlen marad számunkra.

Az érzékinek ez az elszegényedése egyúttal mérhetetlen elmélyülést jelent. Az emberi éberlét már nem a test és a környezet közti puszta feszültség, hanem egy körös-körül zárt fényvilágban megélt élet. A test a látott *térben* mozog. A mélységélmény egy, *a látási középpontból kiinduló* erőteljes benyomulás a *látható távolba:* ez a pont az, amit énnek nevezünk. Az „én” láthatóságfogalom. Innen kezdve az én élete nappali élet, az éjszaka a halállal rokon. És ennek alapján alakul ki az új félelemérzet, mely az összes többit magába szívja: a *félelem a láthatatlantól,* attól, amit csak hallunk, érzünk, sejtünk, hatni látunk anélkül, hogy azt magát megpillantanánk. Az állatok a félelemnek egészen más, az ember számára rejtélyes formáit ismerik, hiszen a civilizáltabb embereknél már a csendtől való félelem is – amelyet a primitív ember és a gyermek egyaránt lármázással vagy hangosabb beszéddel próbál megszüntetni vagy elhessegetni – eltűnőfélben van. A láthatatlantól való félelem ellenben minden emberi vallásosság alapsajátossága. Az istenségek nem mások, mint sejtett, elképzelt, felsejlő fényvalóságok. Az emberi transzcendencia végső kifejeződése a „láthatatlan Isten”. A túlvilág ott kezdődik, ahol a láthatóság világának a határai állnak; a megváltás végső soron nem más, mint kiszabadulás a fénynek és az észlelhető tényeknek a birodalmából.

Számunkra, emberek számára éppen abban rejlik a zene leírhatatlan varázsa és valóban megváltó ereje, hogy ez az egyetlen művészet, amelynek eszközei a *láthatóság világán* kívül fekszenek – ami számunkra már régóta egyáltalában a világgal egyjelentésű −, így hát egyedül a zene képes minket mintegy kivezetni a világból, széttörni a fény uralmának páncélburkát, és abba a jóleső illúzióba ringatni, hogy általa a lélek végső titkaihoz kerülhetünk közel – illúzió ez, ami azon alapul, hogy az éber ember teljesen e különös érzékének rabja lett, hogy pl. fülének benyomásai alapján már egyáltalán nem is képes a „hallás világát" megalkotni, hanem azokat látásvilágába illeszti bele.

És ezért van az, hogy az emberi gondolkodás képi gondolkodás, hogy fogalmainkat a látásból absztraháljuk, és hogy az egész logika végül is egy *képzetes* látási világ.

Ez a szűkülés és éppen ezért elmélyülés, amely mindenféle érzékelésünket a látáshoz rendeli hozzá, az érzéki közlésnek számtalan, az állati világban is ismert formájával rendelkezik, amelyeket *a nyelv* névvel foglalunk össze; amely képes helyettesíteni a szónyelvet, és amely a *latástéren keresztül,* mint egyfajta híd, az olyan emberek közötti megértést szolgálja, akik egymást mint beszélőket látják vagy szóba hozottként belső látásukkal elképzelik. A beszélés többi formája, amelyekből csak néhány maradt fenn, mimikaként, gesztusként, hangsúlyként már régóta beolvadt a szónyelvbe. A különbség az általános állati hangnyelv és a tisztán emberi szónyelv között az, hogy a szavak és a szókapcsolatok a belső látásképzetek olyan birodalmát alkotják, mely a szem uralma alatt fejlődött ki. Minden szójelentésnek van képi értéke, még ha olyan szavakról van is szó, mint melódia, ízlés vagy hideg, vagy egészen elvont meghatározásokról.

A kölcsönös érintkezés gyakorlata következtében, az érzéki nyelv segítségével, már a magasabb rendű állatoknál is világos különbség alakul ki a *puszta* érzékelés és a *megértő* érzékelés között. Ha a mikrokozmikus tevékenységnek ezt a két formáját *érzéki benyomásként,* valamint az *érzékek Ítéleteként* – tehát mintegy a szag, az íz, a hang ítéleteként – határozzuk meg, igen gyakran már a hangyáknál és a méheknél, a ragadozó madaraknál, a lovaknál és a kutyáknál is világosan az éberlét ítéleti aspektusa felé tolódik el a hangsúly. Mindazonáltal csak a szónyelv hatására, a tevékeny éberléten belül jelenik meg nyílt *ellentét* az érzékelés és a megértés között – olyan feszültség, amely állatoknál teljesen elképzelhetetlen, és amely eredetileg emberek között is csak kivételesen megvalósuló lehetőségként volt

elgondolható. A szónyelv fejlődésének valami egészen döntő fontosságú következménye van: *a megértésnek az érzékeléstől való emancipációja.*

A teljesen egységes megértő érzékelés helyét fokozatosan és egyre gyakrabban az érzéki benyomások figyelemre alig méltatott jelentésének megértése foglalja el. Végül ezek a benyomások a megszokott szóhangzások érzékelt jelentései következtében lefojtódnak. A szó (eredetileg valamely látott dolog neve) észrevétlenül egy gondolati dolognak, a „fogalomnak" az ismertetőjegyévé válik. Igencsak távol kerültünk attól, hogy az ilyen nevek értelmét tisztán felfogjuk − ez csak egészen újonnan fellépő neveknél van így −: soha nem használunk egy szót kétszer ugyanabban a jelentésében; sőt senki sem pontosan úgy ért egy szót, ahogy mások. Ennek ellenére mégis lehetséges egymás megértése egy meghatározott nyelven belül a nyelvhasználatot az emberekbe belenevelő világnézet segítségével és révén, melynek keretei között mindenki úgy él és tevékenykedik, hogy a puszta szóhangzások alkalmasak arra, hogy rokon képzeteket keltsenek. Egyfajta, a szóhangzások révén a látásról leválasztott *elvont* megértés tehát ez, amely ebben az önállóságában az emberek között eredetileg bármennyire ritkán realizálódik is, mégis éles határvonalat jelent az éberlét általános állati és ehhez társuló tisztán emberi jellege között.

Az érzékelésről levált megértést hívjuk gondolkodásnak. A gondolkodás mindenkorra meghasonlottságot csempészett az emberi éberlétbe; az értelmet és az érzékiséget már a kezdetektől magasabb és alacsonyabb lelkierőként értékelte. Ez teremtett végzetes ellentétet a szem látásvilága (amelyet látszatvilágként, érzéki csalódásként jelölt meg) és a szó szerinti értelemben vett elképzelt világ között, mely utóbbiban a fogalmak a maguk soha le nem vetkőzhető gyenge látáshangsúlyukkal realizálják lényegüket. Ez lesz mármost az emberek számára – legalábbis, amíg gondolkodnak – az igazi világ, a magánvaló világ. Kezdetben az „én" volt az egyáltalában vett éberlét, amennyiben látóként a fényvilág középpontjának érezhette magát; most a „szellem" válik azzá, közelebbről a tiszta megértés, amely önmagát mint olyat „ismeri", és amely nemcsak a *számára* idegen világot, hanem hamarosan az élet többi elemét, a testet is *önmagánál értéktelenebbnek látja.* Nemcsak az ember felegyenesedett járása mutat erre, hanem fejének a szellemiséget hangsúlyozó alakja is, amelynél egyre inkább a tekintet, valamint a homlok és a halánték formája válik a kifejezés hordozójává.[3]

Nyilvánvaló, hogy az önállóvá vált gondolkodás új tevékenységet fedezett fel magának. A gyakorlati gondolkodás mellett, amely valamilyen különös cél alapján a látható dolgok meghatározottságai felé fordult, megjelent az

elméleti, a megismerő gondolkodás, a töprengés, amely e dolgok sajátosságait *magánvalóan,* mint a „dolgok lényegét” akarja kipuhatolni. A látottól elválik a látás [Licht]; a szem mélységélménye hosszan tartó fejlődés eredményeként egészen egyértelműen a látás színezetű szójelentések birodalmában 3 létező mélységélménnyé alakul. Az emberek azt hiszik, hogy lehetséges a valóságos dolgokba belelátni, azokat a belső tekintettel átlátni. Képzeteket alkotnak képzetekről, és végül olyan nagystílű gondolati építményhez jutnak, melynek épületei teljesen egyértelműen mintegy a belső látótérben helyezkednek el.

Az elméleti gondolkodással az emberi éberléten belül olyan tevékenységforma jött létre, amely most már a létezés és az éberlét közti harcot is elkerülhetetlenné tette. Az állati mikrokozmosz, amelyben létezés és éberlét az élet magától értetődő egységévé kapcsolódott össze, csak a létezés *szolgálatában* álló éberlétet ismeri. Az állat egyszerűen „él”, nem elmélkedik az életről. A látás feltétlen uralma azonban az életet mint egy a fényben megjelenő, látható lénynek az életét jeleníti meg, és a nyelvhez kötődő megértés hamarosan kialakítja a *gondolkodás fogalmát,* de mint az élet *ellenfogalmát,* és végül elválasztja az életet, ahogy magánvalóan van, attól, ami kéne hogy legyen. A gondtalan élet helyén megjelenik „gondolkodás és cselekvés” ellentéte. Ez az ellentét, ami az állati létből teljesen hiányzik, nemcsak lehetséges, de hamarosan minden embernél ténylegességgé és végül *alternativitássá* válik; ez alakította a kifejlődött emberiség egész történelmét, annak minden jelenségét; és minél magasabb rendű formákban lép fel egy kultúra, annál inkább éppen ez az ellentét uralja éberlétének jelentős pillanatait.

A növényszerü-kozmikusnak, a sorsszerű létezésnek, a vérnek, a nemnek őseredeti a hatalma, és mindörökre az is marad. *Ők maguk* az élet. Minden más csak az életet szolgálja. Mindazonáltal nem akarnak szolgálni. Uralkodni akarnak, és hiszik, hogy uralkodnak; az emberi szellem egyik legdöntőbb igénye, hogy a testet, a „természetet” hatalmába kerítse; kérdés azonban, hogy ez a hit nem magát az életet szolgálja-e.

Miért gondolkodik gondolkodásunk így? Nem azért, mert a kozmikus, a kozmikus személytelenség ezt akarja? Látszólag a gondolkodás hatalmát bizonyítja, amikor az a testet képzetnek veszi, esendőségéről beszél, és a vér szavát hallgatásra inti. Valójában azonban a vér uralkodik, mivel észrevétlenül ő indítja be a gondolkodás tevékenységét, és ő vet is véget neki. Az élet és a beszéd különbsége ez is. A létezés nélkülözheti az éberlétet, az élet a megértést, fordítva azonban nem.

3

Csak a kifejezés különbsége, hogy a gondolkodást nevezzük-e az ember teremtményének vagy pedig a fejlettség magas fokán álló embert a gondolkodás teremtményének. Mindazonáltal maga a gondolkodás önmaga életen belüli rangját mindig hamisan és túlságosan is nagyra fogja értékelni, mivel saját megállapításain kívül más jellegűeket nem vesz észre, illetve nem ismer el, és ezáltal eleve lemond az elfogulatlan megítélés lehetőségéről. Valójában valamennyi főfoglalkozású gondolkodó – és e tekintetben minden kultúrán belül majdnem kizárólag ők viszik a szót – magától értetődően a száraz, elvont gondolkodást tartja annak a tevékenységnek, melynek révén a „végső dolgokhoz" eljuthatunk. Éppily magától értetődően vannak meggyőződve róla, hogy az, amit ezen az úton „igazságként" megragadnak, azonos azzal, amire mint igazságra törekedtek, nem pedig egy képzelt kép a megragadhatatlan titkok helyén.

De ha az ember gondolkodó lény is, igencsak távol áll attól, hogy olyan lény legyen, akinek létezése *kimerül* a gondolkodásban. Ez a különbség elkerülte a született töprengők figyelmét. A gondolkodás célját nevezik igazságnak. Az igazságokat úgy állapítják meg, hogy fogalmak formájában elvonatkoztatják őket a fényvilág eleven rögzíthetetlenségétől, azért, hogy egy rendszerben, a szellemi tér egy meghatározott alakzatában rögzítsék őket. Az igazság abszolút és örök, vagyis magához az élethez már semmi köze.

Persze egy állat számára csak tények vannak, nincsenek igazságok. Ez a különbség a gyakorlati és az elméleti megértés között. A tények és az igazságok ugyanúgy különböznek egymástól, ahogy az idő és a tér vagy a sors és a kauzalitás. Egy tény az egész éberlét számára rendelkezésre áll, s nem csupán az eleven létezés állítólagos felfüggesztésén belül az éberlét egy meghatározott oldala számára. A valóságos élet, a történelem *csak* tényeket ismer. Az élettapasztalat és az emberismeret is csak tényekre vonatkozik. A tevékeny ember, a cselekvő, az akaró, a harcoló lény, aki nap nap után megküzd a tények hatalmával, aki azokat a maga szolgálatába állítja, vagy alárendeli magát nekik, nos ő a puszta igazságokra úgy tekint, mint jelentéktelen göncökre. Az igazi államférfi számára csak politikai tények léteznek, politikai igazságok nem. Pilátus hírhedt kérdése a tények emberének kérdése.

Nietzsche egyik legjelentősebb érdeme, hogy az igazság, a tudás, a tudomány *értékének* problémáját felvetette − frivol káromlás ez minden született gondolkodó és tudós szemében, akik ezzel saját létezésük értelmét

látják megkérdőjelezve. Ha Descartes mindenben kételkedni akart is, kérdésének értékében bizonyára nem.

Mindazonáltal más dolog kérdezni, és más a megoldásban hinni. A növény él, és nem tud róla. Az állat él, és tud is róla. Az ember elcsodálkozik életén, és kérdez. De választ az ember sem képes adni. Csak *hihet* válaszának helyességében, és ebben a tekintetben a legkisebb különbség sincs egy Arisztotelész és a legnyomorultabb vadember között.

De miért kell a titkoknak megfejtetteknek, a kérdéseknek megválaszoltaknak lenniük? Nem arról a félelemről van szó, amely már a gyermekszemekben is ott él; amely az emberi éberlét szörnyű hozománya, melynek megértéséhez az érzékektől elfordulva, magunkba merülten töprengve, a környezet minden bugyrába be kell nyomulnunk, és amelyet csak válaszokkal lehet *elhessegetni!* De megszabadíthat-e a tudásba vetett kétségbeesett hit a nagy kérdések lidércnyomásától?

„Legjobb osztályrészünk a borzadály." (Kálnoky László fordítása.) Akitől ezt a sors megtagadta, nem tehet mást, mint hogy megpróbálja a titkokat felfedni; megpróbálja a tiszteletet parancsoló dolgokat kritizálni, elemezni, ízekre szedni és a zsákmányolt tudással elinalni. Rendszeralkotási törekvésünkben igyekszünk elpusztítani azt, ami élő. Ami eleven volt, az gúzsba kötött lesz, dermedt: szorongatják a logika abroncsai. A szellem *győz,* ha a megmerevítés sikerült, ha üzelmét véghezvitte.

Amit az „ész" és az „értelem" szavakkal szoktunk megkülönböztetni, az az egyik oldalon a növényszerű sejtés és érzés, melyet csak a látás és a beszéd nyelve *használ,* a másik oldalon maga az állatszerű, a nyelvileg kibomló megértés. Az ész eszméket hoz létre, az értelem igazságokra törekszik. Az igazságok élettelenek és átadhatók, az eszmék tulajdonosaik eleven énjéhez tartoznak, és csak átérezhetők. Az értelem lényege a kritika, az észé a teremtés. Az ész létrehozza, amire szüksége van, az értelem előfeltételezi. Erre vonatkozik Bayle mély értelmű kijelentése, hogy az értelem csak arra jó, hogy a tévedéseket felfedje, de arra nem, hogy igazságokra találjon. Valóban: értelmi kritikát elsősorban az ezzel összekapcsolódó érzéki tapasztaláson gyakorlunk és fejtünk ki. Itt, az érzéki megítélés során tanul a gyermek megérteni és megkülönböztetni. Ha a kritika ettől elvonatkoztat és önmagával foglalkozik, az objektumul szolgáló érzéki tevékenység vonatkozásában kiegészítésre van szüksége. Ilyen kiegészítést csak egy *már rendelkezésre álló* gondolkodási mód adhat, amit mármost az elvont kritika felhasznál. Másfajta gondolkodás, olyan, amely teljesen szabad, amely a semmiből épülne fel, nem létezik.

Hiszen az ősember már régen, még mielőtt elvontan kezdett volna gondolkodni, vallásos világképet teremtett magának. Ez az a tárgy, amin mármost az értelem kritikát gyakorol. Minden tudomány valamilyen valláson, valamilyen vallás összlelki előfeltételei közepette nőtt fel, és nem más, mint ennek a tévesnek tartott, kevésbé absztrakt tanításnak az elvont kiigazítása. Alapfogalmaiban, problémameglátásaiban és módszereiben mindegyikük magával hordoz valamilyen vallási magot. Minden új igazság, melyre az értelem rátalál, végső soron egy olyan másik igazság feletti kritikai ítélet, amely már ismert volt.

Az új és a régi tudás polaritása hozza magával, hogy az értelem világában csak relatív igazságok léteznek, közelebbről: csak más ítéleteknél nagyobb meggyőző erejű ítéletek.

A kritikai tudás azon a hiten alapszik, hogy a ma megértése fölényben van a tegnap megértésével szemben. Megint csak az élet az, amely erre a hitre kényszerít.

Megoldhatja-e a kritika a nagy kérdéseket, vagy csak megoldhatatlanságukat rögzítheti? A tudás kezdetén még az előbbiben hiszünk. De minél többet tudunk, annál biztosabbak leszünk az utóbbiban. Amíg még reménykedünk, a titkot problémának nevezzük.

Az eleven ember számára tehát problémakettősségek léteznek: az éberléthez és a létezéshez kapcsolódó problémák; vagyis a téré és az időé, a világé mint természeté és a világé mint történelemé, a feszültség világáé és a taktus világáé. Az éberlét nemcsak önmagát próbálja megérteni, hanem ezenkívül valami olyasmit is, ami számára idegen. Jóllehet egy belső hang arra int, hogy itt a megismerés összes lehetősége elfogyott, a félelem mégis minden lényt arra késztet, hogy tovább kutasson, hogy inkább érje be a megoldás látszatával, mintsem hogy a semmibe tekintsen.

4

Az éberlét érzékelésből és megértésből áll, melyeknek közös lényegük, hogy állandóan tájékoztassanak az élőlények makrokozmoszhoz való viszonyáról. Ennyiben az éberlét valaminek a „megállapítását”, „rögzítését” jelenti, legyen az egy ázalékállatka tapintó érzékelése vagy magasrendű emberi gondolkodás. A környezetét letapogató éberlét elsőként tehát az egyáltalában vett *megismerés problémáját* veti fel. Mit jelent a megismerés? Mit jelent a megismerés ismerete? És hogyan viszonyul az erről a kérdésről eredetileg elgondolt ahhoz, amit rajta fogalmilag a későbbiekben értettünk? Az éberlét és az alvás, ahogy a nappal és az éjszaka, az égitestek járásával váltakozik. A megismerést ugyanígy váltja fel az álmodás. Miben különböznek egymástól?

Mindazonáltal az éberlét – éspedig mind az érzékelő, mind pedig a megértő – olyasféle ellentétek fennállását is jelenti, mint a megismerés és a megismert, a dolog és a tulajdonság vagy a tárgy és az esemény ellentétei. Mi a közös lényegük ezeknek az ellentéteknek? Ez a második probléma: a *kauzalitás* kérdése.

Két érzéki (ok és okozat) vagy két szellemi (alap és következmény) elemét szokták emlegetni: az utóbbi egyfajta függőségi vagy rangviszony rögzítése. Ha az elemek közül az egyik adott, a másiknak is jelen kell lennie. Az „idő” itt teljesen kimarad a játékból. Nem a sors tényeiről, hanem kauzális igazságokról van szó; nem egy mikorról, hanem valamilyen törvényi függőségről. Mindez kétségtelenül a megértés reményteljes tevékenysége. Ilyen jellegű rádöbbenéseinknek köszönhetjük talán legboldogabb pillanatainkat. És így haladhatunk mindkét aspektus szerint vég nélküli következtetési sorokban előre azoktól az ellentétektől, amelyek a jelenben, a mindennapokban közvetlenül érintenek bennünket, egészen a természet rendjében fellelhető amaz első és végső okig, melyet Istennek vagy a világ értelmének nevezünk. Gyűjtjük, rendszerezzük őket; áttekintjük rendszerünket, ezt a törvényszerű összefüggésekből álló dogmát, és benne keresünk menedéket az előre nem látható dolgok fenyegetése elől. Aki bizonyítani tud, annak többé nem kell félnie. Igen ám, de mi a kauzalitás lényege? A megismerésben, a megismertben vagy a kettő egységében lelhető fel?

Az ellentétek eme világának magánvalóan dermedtnek és halottnak kell lennie: valamiféle „örök igazságnak”, minden időn túli, tiszta állapotnak. Az éberlét valóságos világa ezzel szemben tele van változással. Egy állat nem

csodálkozik el ezen, a gondolkodó gondolkodása azonban tanácstalan lesz: nyugalom és mozgás, tartam és változás, kialakultság és valamivé válás – de nem olyasmit jelölnek-e ezek az ellentétek, ami már túl van a megértés minden lehetőségén, ami éppen ezért *szükségképpen* valamiféle képtelenséget tartalmaz? Nem olyan tényeke ezek, amelyek igazságformájukban már nem is az érzéki világra vezethetők vissza?

Valami idő jellegű lapul meg itt az időtlenül megragadott világban; a feszültségek taktusként jelennek meg, az irány kiterjedéssé lép elő. A megértő éberlét minden kérdésessége a legvégső és a legnehezebb problémában, a *mozgásproblémában* fut össze: de benne megfeneklik a függetlenedett gondolkodás. Itt megmutatkozik, hogy a mikrokozmikus lét most és mindörökké a kozmikus függvénye – ahogy ezt az új élőlények kezdeti formáiban a külső csírahám mint a test puszta burka már bizonyítja. Az élet meglehet gondolkodás nélkül, a gondolkodás azonban csak az élet egy alakja. Tűzzön bár mégoly hatalmas célokat maga elé a gondolkodás, valójában az élet a *maga* céljaira használja azt fel, az élet ad neki az absztrakt feladatok megoldásától teljesen függetlenül életszerű célt. A problémák megoldásai a gondolkodás számára helyesek vagy tévesek, az élet szempontjából értékesek vagy értéktelenek lehetnek. Ha a megismerés szándéka a mozgásprobléma kapcsán zátonyra fut – az élet talán épp ezt akarta. Ennek ellenére vagy éppen ezért ez a probléma marad minden magasrendű gondolkodás középpontja. Minden mitológia és minden természettudomány a mozgás titkára való rácsodálkozásból született.

A mozgásprobléma a létezés azon titkaihoz visz közel, melyek hatása, noha idegenek az éberléttől, mégsem tagadható. A soha meg nem ismerhetőnek: a mikornak és a miértnek, a sorsnak, a vérnek a megérteni akarása ez, mindannak, amit a mélyben érzünk és sejtünk, de amit ezért látásra születve a fényben magunk előtt is látni akarunk, hogy azt a szó tulajdonképpeni értelmében „meg is ragadhassuk”, hogy tapintással róla bizonyságot is szerezhessünk.

Mert alapvető tény – melynek a szemlélő valójában nincs is tudatában −, hogy valamennyi vizsgálódása nem az életre, hanem az életlátásra, és nem a halálra, hanem a halállátásra irányul. A kozmikust úgy próbáljuk felfogni, ahogy az a makrokozmoszban lévő mikrokozmosz számára megjelenik, vagyis mint *egy testnek a látási térben való életét:* életet a születés és a halál, a nemzés és a bomlás között – a testnek és a léleknek olyan megkülönböztetésével, mely legbensőbb szükségszerűséggel a belső-sajátlagosnak mint valamiféle érzéki-idegennek a megéléséből következik.

Hogy nem csupán élünk, de az „életről” *tudunk* is, ez testszerű lényünk fényben való szemléletének az eredménye. Persze az állat csak az életet ismeri, a halált nem. Ha tisztán növényszerű lények volnánk, akkor úgy halnánk meg, hogy észre sem vennénk, hiszen a halál érzése és maga a meghalás egybeesne. De az állatok is hallanak halálsikolyt, látnak tetemet, szimatolnak oszlásban lévő hullát; észlelik a halált, de nem értik. Csak a tiszta megértés kialakulásával – amely a nyelv segítségével vált el a látás éberlététől – jelenik meg az ember számára a látás világában a halál mint nagy talány. Csak innen kezdve érezzük az élet idejét arasznyinak a születés és a halál között. Csak a halálra nézve jelenik meg számunkra a nemzés a *másik* nagy titokként. Csak itt változik az állat világfélelme haláltól való emberi félelemmé, és *ez az,* ami a férfi és a nő közti szerelem, az anya-fiú viszony, az unokákig futó nemzedéki sor problémáját és mindezeken túl a család, a nép és végül egyáltalában az emberiség történelme kérdéseit, mint a mérhetetlen mélységből előtörő sors kérdéseit és tényeit életre kelti. A halálhoz (melyet minden világra jött embernek el kell szenvednie) kapcsolódik a bűnnek és a bűnhődésnek, az életnek mint vezeklésnek, az érzékelhető világon túli új életnek és a megváltásnak az eszméje, amely mindenféle halálfélelemnek véget vet. A halál ismeretéből következik, hogy mi, emberek, szemben az állatokkal, világnézettel rendelkezünk.

5

Vannak született sorsemberek és született kauzalitásemberek. A tulajdonképpeni eleven embert (a parasztot és a katonát, az államférfit és a hadvezért, a világfit, a kereskedőt, mindenkit, aki gazdagságra vágyik, aki parancsolni, uralkodni, harcolni, kockáztatni akar; a menedzsert és a vállalkozót, a kalandort, a bajvívót és a játékost) egy világ választja el a „szellem" emberétől: a szentektől, a papoktól, a tudósoktól, idealistáktól és ideológusoktól – mindegy, hogy gondolkodásuk ereje vagy vérük gyengesége predesztinálja erre őket. Létezés vagy éberlét, taktus vagy feszültség, ösztönök vagy fogalmak, a keringés szerve vagy a tapintás szerve; csak ritkán akadnak kiemelkedő emberek, akiknél nem feltétlenül uralja az egyik oldal a másikat. Az ösztönszerű vagy ösztönző erő, az emberek és a szituációk megítélését illető szakértői szem, a hit a vezérlő csillagban, mely a szakmai tevékenység során az embereket vezeti, és ami egészen más, mint egy álláspont helyességében való meggyőződés, a vér szava, amely döntésekre vezet, és a megingathatatlan jó lelkiismeret, amely minden célt és minden eszközt igazolni képes – nos mindez hiányzik a szemlélődő típusú emberből. A tényembereknek már a lépésük is másként koppan, magabiztosabban [wurzelhafter], mint a gondolkodók és az álmodozók léptei, ahol is a tisztán mikroszkopikusnak nem alakulhat ki szilárd viszonya a földhöz.

A sors tette az egyéneket ilyenekké vagy olyanokká; töprengővé és bátortalanná vagy tevékennyé és a gondolkodást megvetővé. Mindazonáltal a tevékeny ember a *teljes* ember; a szemlélődőben egy *különös* szerv a test nélkül és a test ellenében szeretne hatni. És annál károsabb, minél inkább a valóságot is le kívánja győzni. Ekkor kapjuk azokat a jobbító etikai-politikai-társadalmi javaslatokat, amelyek mind-mind cáfolhatatlan biztonsággal megmondják: hogyan is kellene menni a dolgoknak, és hogy hogyan kéne mindehhez hozzálátni; tanításokat, melyek kivétel nélkül azon az előfeltevésen alapulnak, hogy minden ember ugyanolyan, mint a szerző, nevezetesen ötletekben gazdag és ösztönökben szegény, feltéve, hogy a szerző ismeri magát. Mindazonáltal ezeknek a tanításoknak (még ha egy vallás vagy egy ismert név teljes autoritásával lépett is fel) egyike sem változtatta meg a legkisebb mértékben sem magát az életet. Legfeljebb másként *gondolkodtattak* el bennünket az élet felől. Éppen a kései, sokat író és sokat olvasó kultúrák végzete lesz, hogy állandóan összekeverik az élet és a gondolkodás ellentétét az életről és a gondolkodásról való gondolkodás ellentétével. Minden világmegváltó – pap és filozófus egyaránt – megegyezik

abban, hogy az élet az elmélyült gondolkodás ügye. – Csak hát a világ megy a maga útján, és nem törődik azzal, mit is gondolnak róla. És ha egy közösséggel megesne is, hogy egy meghatározott „tanításnak megfelelően” él, a legjobb esetben is csak azt érheti el, hogy egy jövőbeni világtörténetben egy megjegyzés róla is esik – miután a tulajdonképpeni és egyedül fontos dolgokat már megtárgyalták előtte.

Mert csak a cselekvő, csak a sors embere él végső soron a *valóságos* világban: a politikai, a katonai, a gazdasági döntések világában, melyekben fogalmak és rendszerek szóba sem jönnek. Itt egy jó vágás többet ér, mint egy helyes következtetés, és itt keresendő annak a megvetésnek a végső értelme, amellyel a katona és az államférfi minden korban a tintanyalókra és a könyvmolyokra nézett, akiknek az volt a véleményük, hogy a világtörténelem a szellem, a tudomány vagy éppen a művészet kedvéért létezik.

Mondjuk ki egyértelműen: az érzékeléstől megszabadított megértés az életnek csak az egyik és nem is a legfontosabb oldala. A nyugati gondolkodás egyik vagy másik történelem megközelítéséből talán hiányozhat Napóleon neve; a valódi történelemben azonban Arkhimédész, összes tudományos felfedezésével együtt, minden bizonnyal kevésbé volt jelentős, mint az a katona, aki Szürakuszai bevételekor agyonütötte őt.

Elméleti emberek óriási tévedése, ha azt hiszik, hogy helyük a csúcson, nem pedig a nagy események hátterében van. Vagyis teljesen félreismerik azt a szerepet, amit a politizáló szofisták Athénban vagy Voltaire és Rousseau Franciaországban játszottak. Egy államférfi gyakran nem „tudja”, mit csinál, de ez nem gátolja abban, hogy nagy biztonsággal éppen a legeredményesebbet tegye; a politikai doktrinerek mindig tudják, mit kellett volna tenni, ennek ellenére tevékenységük, ha egyszer nem a papírmunkára korlátozzák magukat, éppen hogy a legeredménytelenebb és ezáltal a legértéktelenebb a történelemben. Csupán elbizonytalanodó korokban (mint az attikai felvilágosodás vagy a francia és a német forradalom kora) felbukkanó, jogosulatlan igény, ha egy író vagy szónokló ideológus a rendszerekben való jártasságot félretolva a nép valódi jártasságaiban akar tevékeny lenni. Félreismeri szerepét. Alapelveivel és programjaival az irodalomtörténethez tartozik, nem a másfajta történelmekhez. Nem képes a valóságos történelmet helyesen megítélni, mely a teoretikust megcáfolja és minden gondolatával együtt magára hagyja. Hiába építgetett Platón és Rousseau-hogy teljesen jelentéktelen szellemekről ne is beszéljünk – elvont államépítményeket; mindezek Sándorra, Scipió-ra, Caesarra és Napóleonra, e férfiak terveire, ütközeteire és intézkedéseire semmilyen hatást sem

gyakoroltak. Az előbbiek feleslegesen *beszélnek* a sorsról, emezeknek elég, hogy *van* sors.

A legkülönfélébb mikrokozmikus lények között újra és újra kialakulnak *átlelkesült tömegegységek;* magasabb rendű lények, melyek fokozatosan alakulnak ki, vagy hirtelen jelennek meg, az egyes egyének minden érzésével és szenvedélyével, lényegüket illetően talányosan és az értelemnek hozzáférhetetlenül, de mégis úgy, hogy megmozdulásaikat a szakértő alkalmasint felismerheti és számolhat vele. Itt is különbséget kell tennünk a létezés és a sors legmélyebb összefonódottságát mutató általános állati, érzett egységek (mint a korábban említett madárvonulás az égbolton vagy az ostromló hadsereg) és az azonos véleményen, célokon és tudáson alapuló tisztán emberi, értelmi közösségek között. A kozmikus taktus egysége létezik anélkül is, hogy akarnánk; az értelmi közösségek egységét akarnunk kell elsajátítani. Egy szellemi közösséget megpróbálhatunk létrehozni vagy elhagyni; benne csak az éberlét vesz részt. A kozmikus egység *ezzel szemben megadatik,* mégpedig az *egész* életre. Az ilyen jellegű sokaságokat a lelkesedés viharai ugyanolyan gyorsan magukkal ragadják, mint a pánik. Eleusziszban és Lourdes-ban őrjöngenek és eksztázisba kerülnek, vagy a férfiasság szelleme ragadja meg őket, ahogy a spártaiakat Thermopülainál, vagy az utolsó gótokat a Vezúvnak Korálok, indulók vagy tánczene hangjainál alakulnak, és mint minden rasszembert és rasszállatot, rikító színek, ékszerek, feltűnő öltözet és uniformis jellemzi őket.

Az ilyesfajta átlelkesült sokaságok születnek és elhalnak. A szellemi közösségek (matematikai értelemben vett puszta összességek) összegyűlnek, sokasodnak, fogynak, míg alkalmasint hatásának erejénél fogva valamilyen puszta összhang a vérbe nem nyomul, és az összességből hirtelen élőlényt nem hoz létre. Politikai korszakfordulóknál nem ritka, hogy szavak sorsokká, nyilvános vélemények szenvedélyekké alakulnak. Véletlenszerű sokaság gyűlik egybe az utcán, azonos tudattal, érzéssel, azonos nyelvet beszélve, mígnem a rövid életű lélek kialszik, és mindenki megy a maga útjára. Ez ment végbe 1789-ben Párizsban naponta, amint valaki lámpavas után kiáltott.

Ezeknek a lelkületeknek megvan a maguk sajátos pszichológiája, amihez érteni kell, ha a közélettel tisztába akarunk jönni. Különös lelkülete van minden igazi rendnek és osztálynak, a keresztes háborúk lovagságának és rendjeinek, a római szenátusnak és a jakobinus kluboknak, a nemesi társaságoknak XIV. Lajos idején és a porosz nemességnek, a paraszti rendnek és a munkásságnak, a nagyvárosi csőcseléknek, egy isten háta mögötti völgy lakosságának, a népvándorlás kora törzseinek és népeinek, Mohamed

követőinek és egyáltalában minden újonnan megalapított vallásnak vagy szektának, a franciáknak a forradalomban és a németeknek a szabadságharcokban.

A leghatalmasabb ilyen jellegű lények, melyeket ismerünk, a *magaskultúrák,* melyek valamilyen nagy lelki megrázkódtatásból születnek, és amelyek ezeréves létezésükben az összes kisebb sokaságot: nemzeteket, rendeket, városokat és nemzetségeket egyetlen hatalmas egységbe fogják. A történelem minden nagy eseményét ilyen kozmikus jellegű lények hordozzák: népek, pártok, hadseregek, osztályok -míg tőlük eltérően a szellem laza közösségekben és körökben, iskolákban és műveltségi rétegekben, irányzatokban és „izmusokban" megnyilvánuló történelme szertefoszlik. És itt megint csak felvetődik a sorskérdés: az ilyen sokaságok, legnagyobb hatóerejük pillanatában, vezetőjükre találnak-e vagy vakon sodródnak; véletlen vezéreik kiemelkedő személyiségek-e vagy egészen jelentéktelen egyének, akik csak az események hullámain emelkedtek a csúcsra, ahogy Pompeius vagy Robespierre? Az államférfi ismertetőjegye, hogy mindenféle tömeglelkületet, ami csak kialakul és felbomlik az idő sodrában, e lelkület erősségét és tartósságát, irányát és célját teljes bizonyossággal átlátja. Persze itt is a véletlen kérdése, hogy *képes-e* uralni azokat vagy sodródik velük.

A MAGASKULTÚRÁK CSOPORTJA

De függetlenül attól, hogy egy ember életre vagy gondolkodásra született, amíg cselekszik vagy szemlélődik, addig *ébren* van, és mint ébren lévő állandóan „képben van” [im Bilde sein], nevezetesen egyfajta jelentésbeállítottságban, melyet az őt körülvevő látásvilág határoz meg számára minden pillanatban. Korábban már említettük, hogy az a számtalan beállítottság, mely az ember éberlétében váltakozik, világosan két nagy csoportra különül el: a taktus és a sors, valamint az okok és a feszültségek világaira. Mindenkinek lehet emléke olyan majdhogynem fájó átállásokról, amikor pl. éppen egy fizikai kísérletet nézett, és hirtelen arra kényszerült, hogy valamilyen napi eseményre gondoljon. A két képet a „világ mint történelem” és a „világ mint természet” képeinek neveztem. Az előbbiben az *élet* uralja a kritikai megértést, hatalmában tartja a látást; az érzett taktus bensőleg szemlélt hullámvonallá válik, a megélt megrázkódtatások a képben korszakká alakulnak. Az utóbbiban maga a *gondolkodás* uralkodik; a kauzális kritika az életet merev folyamattá változtatja: egy tény eleven tartalmát elvont igazsággá, a feszültséget szabállyá.

De hogyan lehetséges mindez? Mindkettő látáskép, de mégis olyanformán, hogy *ott* a soha vissza nem térő tényeknek adjuk át magunkat, míg *itt* igazságokat akarunk változtathatatlan rendszerbe foglalni. A történelemképben, ami csak *támaszkodik* a tudásra, a mikrokozmikus a kozmikus szolgálatában áll. Abban, amit emlékezetnek és emlékezésnek nevezünk, a dolgok mintegy belső fénybe állítva és létezésünk taktusa által áthatva jelennek meg. A legtágabb értelemben vett kronológiai mozzanat (dátumok, nevek, számok) elárulja, hogy a történelem, mihelyt *elgondoljuk,* nem nélkülözheti az éberlét alapfeltételeit. A természetképben a mindig meglévő szubjektív mozzanat lehet idegen és megtévesztő, a világban mint történelemben az éppígy elkerülhetetlen objektív elem, a szám, csap be.

A természetszerű beállítottságok bizonyos mértékig személytelenek lehetnek, és kell is lenniük. Ezenközben szinte megfeledkezünk önmagunkról. Történelemképe azonban minden embernek, osztálynak, nemzetnek, családnak *önmagára vonatkozóan* van. A természet alapmeghatározottsága a kiterjedettség, ami *mindenre* vonatkozik. Történelemnek ezzel szemben azt nevezzük, ami a homályos múltból a *láthatóságba* lép elő, és innen akar továbbhaladni a jövő felé. A látható mint jelenbeli áll mindig a középpontban, és teljességgel lehetetlen a tények mély értelmű elrendeződésében az irányt kiküszöbölni, hiszen az az élethez, nem

pedig a gondolkodáshoz tartozik. Minden kornak, minden országnak, minden élő sokaságnak megvan a maga történeti horizontja, és a hivatott történész éppen abban mutatkozik meg, hogy azt valóban a kora által megkövetelt történelemkép alapján vázolja fel.

Ezért különül el egymástól a természet és a történelem mint valódi és látszólagos kritika – ha kritikán az élettapasztalat ellentétét értjük. A természettudomány *kizárólag* kritika, semmi más. A történelemben azonban a kritika csak a tudás előfeltételét teremtheti meg, amelyre támaszkodva aztán a történeti látásmód kifejleszti saját horizontját. Mindegy, mire irányul: *maga ez a látásmód a történelem.* Csak az értheti meg „történeti módon" a tényeket és a helyzeteket, akinek ez a látásmód megadatik. A természet ezzel szemben rendszer, és a rendszerek *megtanulhatók.*

A *történeti* beállítottság mindenki számára a gyermekkor legkorábbi benyomásaival kezdődik. A gyermekszem élesen lát; a legapróbb részletekig képes érzékelni vagy átlátni a közeli környezet tényeit: a család, a ház, az utca életét jóval előbb, hogy a város a maga lakóival a látókörbe lépne, és mielőtt még az olyan szavak, mint a nép, az ország, az állam, bármilyen felfogható tartalommal rendelkeznének. Éppilyen alapos szakértő a primitív ember is, azokban a dolgokban, amelyek a maguk szűk körén belül történelemként elevenen a szeme elé kerülnek. Mindenekelőtt maga az élet, a születés és a halál színjátéka, a betegség és a megöregedés; aztán a háborús és a nemi szenvedélyek története, amelyeket ő maga megélt vagy másoknál megfigyelt; a hozzátartozók, a rokonság, a falu sorsa, ezek tettei, elbeszélései és ki nem mondott gondolatai hosszan tartó ellenségeskedésekről, harcokról, győzelemről és bosszúról. Az élethorizontok tágulnak; nem egy meghatározott élet, hanem *az* élet keletkezik és múlik el; nem egyszerűen rokonságok, hanem távoli törzsek és országok, nem évek, hanem évszázadok kerülnek elé. A valóban közösen megélt, taktusában is átérzett történelem soha nem nyúlik túl a nagyszülők generációján – sem a régi germánok vagy a mai négerek, sem Periklész vagy Wallenstein számára. Ennél a pontnál lezárul az élet egy horizontja, és új szakasz kezdődik, melynek képe az áthagyományozódáson és a történeti tradíción alapul, amelyet a közvetlenül együtt átérzők világosan átgondolt és hosszú gyakorlat során kimunkált emlékképbe rendeznek bele; egy képbe, amelyet különböző kultúrák emberei igencsak eltérő mélységben munkálnak ki. Számunkra ilyen kép kialakításával kezdődik a tulajdonképpeni történelem, amelyben *sub specie aeternitatis* élünk – a görögök és a rómaiak számára itt fejeződik be.

Thuküdidész számára a perzsa háborúk eseményeinek,[4] Caesar számára a pun háborúknak nem volt már élő jelentőségük.

Mindezeken túl azonban újabb és újabb történeti részképek jönnek létre a növényés az állatvilág, a táj, az égitestek sorsát illetően, és folynak össze a természet végső képeivel a világkezdet és a világvég mitikus elképzeléseiben.

A gyermek és az ősember *természetképe* a mindennapok közvetlen technikájából fejlődik ki, amely mindkettőt újra és újra arra kényszeríti, hogy a mérhetetlen természet félelemteljes szemlélésétől kritikailag a legközelebbi környezet tényeihez forduljon. Ahogy a fiatal állat, úgy a gyermek is a játékban szerzi első meglátásait. A játékszer megvizsgálása, a baba összetörése, a tükör megfordítása, hogy lássa, mi van mögötte, a sikerérzés, hogy valamiben igaza volt, aminek mármost mindig annak is kell maradnia – nos egyetlen természetkutatás sem jutott soha ezen túl. Ezt a kritikai tapasztalatot az ősember fegyvereiből és szerszámaiból, az öltözködéséhez, táplálkozásához, lakásához szükséges anyagokból szerzi – dolgokból tehát, melyeket *élettelennek tekint.* Ez áll az állatokra is, amelyeket most hirtelen nem élőlénynek fog fel (ahogy egyébként, amikor akár üldözőként, akár üldözöttként figyeli vagy latolgatja mozgásukat), hanem hús és csont puszta összetételeként, amely itt meghatározott célösszefüggésen belül, az elevenség tulajdonságától elvonatkoztatva, egészen mechanikusan jelenik meg számára – pontosan úgy, ahogy alkalmasint valamely eseményt is eleinte egy démon tetteként, de rögtön utána: ok és okozat kapcsolataként fog fel. Ugyanolyan transzponálás megy itt végbe, amilyet a fejlett kultúrember naponta és óránként újra és újra véghezvisz. E természethorizont köré is további réteg szerveződik, mely mozgási benyomások (villám és vihar, nappal és éjszaka, nyár és tél, holdváltakozás és az égitestek pályamozgása) alapján alakult ki. A félelem és az alázat vallási elfogódottsága itt egészen más jellegű kritikára kényszerítik. Ahogy a fenti történelemképben az élet végső tényeit akarta kinyomozni, itt a természet végső igazságait próbálja rögzíteni. Ami a megértés határain túl fekszik, azt nevezi Istennek, és az ezen belülieket egy kauzális magyarázatban Isten okozataként, teremtményeként, megnyilvánulásaként próbálja felfogni.

Mindenféle természeti megismerésben tehát kettős tendencia rejlik, amely ősidőktől semmit sem változott. Az egyik a *technikai* tudás lehetőség szerinti teljességének a megszerzése, amely gyakorlati, gazdasági és háborús célokra használható; amelyet már sok állatfaj is magas tökélyre fejlesztett, és amely a tűz és a vas felfedezésétől – ez volt az ember egyik legkorábbi felfedezése – egyenesen a mai fausti kultúra gépi technikájához vezet. A másik tendencia

akkor alakul ki, amikor a tisztán emberi gondolkodás a szónyelv segítségével leoldódik a látásról; ez a megismerésmód egy ugyancsak teljes *elméleti* tudásra törekszik – amit eredeti formájában *vallási,* a kései kultúrákban (az előbbiből kinövő formájában) *természettudományos* tudásnak nevezünk. A tűz a harcosnak fegyver, a kézműves számára szerszámainak egyike, a papnak isteni jel, a tudósnak elméleti probléma. Mindez azonban az éberlét természetes beállítottságának része. A világban mint történelemben nem az egyáltalában vett tűz jelenik meg, hanem Karthágó és Moszkva égése, valamint a máglyák lángja, amelyeken Húsz Jánost és Giordano Brúnót megégették.

7

Ismétlem: az egyes lények a másik lényt és annak sorsát *mindig önmagukra vonatkoztatva* élik meg. A galambrajt, mely a mezőre ereszkedik, a mező tulajdonosa egészen más szemmel követi, mint egy természetbarát az utcán vagy egy héja a levegőben. A paraszt a fiában utódját és örökösét látja, a szomszéd a parasztfiút, a tiszt a katonát, az idegen a bennszülöttet. Napóleon császárként egészen másként tekintett az emberekre és a dolgokra, mint hadnagyként. Próbáljunk egy embert más helyzetbe állítani; tegyünk egy forradalmárt miniszterré, egy közkatonát generálissá – számukra a történelem, minden hordozójával együtt, egy csapásra egészen más lesz. Talleyrand azért volt képes átlátni kortársait, mert közéjük tartozott. Ha Crassus, Caesar, Catilina vagy Cicero lett volna, hirtelen idegenként mozgott volna közöttük; törvényeiket és szándékaikat a legtöbb esetben tévesen ítélte volna meg, vagy egyáltalán meg sem értette volna. *Nincs magánvaló történelem.* Egy család történelme a hozzátartozói, egy országé a pártok, egy korszaké az egyes népek számára teljesen másként fest. A németek másként látják a világháborút, mint az angolok, a munkások másként a gazdaságtörténetet, mint a vállalkozók, a Nyugat történészeinek egészen más világtörténet lebeg a szemük előtt, mint a nagy arab és kínai történetíróknak, és csak nagyon nagy távolságból és minden belső érdekeltség nélkül lehetne egy korszak történelmét objektíven megítélni, mindazonáltal a jelen legjelentősebb történészeinek a munkái a bizonyítékok rá, hogy a történészek még a peloponnészoszi háborút vagy az actiumi csatát sem képesek teljesen a jelen érdekeitől mentesen megítélni és ábrázolni.

A mély emberismeret nem zárja ki, sőt megköveteli, hogy a felismerések annak az embernek a színeit hordozzák, aki ítél. Éppen hogy az emberismeret és az élettapasztalat hiánya tükröződik a túláltalánosításban, amely a történelem összes jelentős dolgát, közelebbről az egyszeriségét, eltorzítja, vagy teljesen átsiklik fölötte; a legrosszabb eset a materialista történelemfelfogás, amelyet röviden mint a fiziognómiai képességek teljes hiányát jellemezhetünk. De ennek ellenére, sőt éppen ezért, minden emberre nézve – éppen, *mert* egy meghatározott osztályhoz, korhoz, nemzethez és kultúrához tartozik, de úgyszintén e korokra, osztályokra és kultúrákra nézve is – mindig jelen van a történelemnek egyfajta tipikus képe, amelyben ezeknek elhelyezhetőknek *kell* lenniük. Legfőbb lehetőségként minden kultúra *összlétének* van saját világáról mint történelemről valamilyen szimbolikus ősképe, és az egyes egyének, valamint az eleven lényekként ható

sokaságok minden beállítottsága ennek az ősképnek a másolata. Ha egy másik ember szemléletét jelentősnek vagy sekélyesnek, eredetinek vagy triviálisnak, elhibázottnak vagy elavultnak minősítjük, ezt – anélkül, hogy ennek bárki is tudatában volna – mindig ahhoz a *képhez* viszonyítva tesszük, amelyet az *adott pillanat* mint a kor és az emberek folyamatos funkcionálásának pillanata *követel.*

Érthető, hogy a fausti kultúra minden képviselőjének megvan a maga történelemképe, és számtalan olyan van közöttük, akinek elképzelései ifjúságától kezdve a napok és az évek élményeinek sodrában szüntelenül változnak. És mennyire különbözik egymástól az egyes korok, illetve rendek embereinek tipikus történelemképe: Nagy Ottó és VII. Gergely világa, egy velencei dózséé és egy szegény zarándoké! Mennyire különböző világokban élt Lorenzo de' Medici, Wallenstein, Cromwell, Marat és Bismarck, a gótikus kor jobbágya, a barokk tudósa, a harmincéves, a hétéves és a napóleoni háború tisztjei vagy akár csak napjainkban egy fríz paraszt, aki csupán szülőföldje és népe tagjaként él *valóban,* és egy hamburgi nagykereskedő vagy egy fizikaprofesszor! És ennek ellenére – függetlenül az egyének korától, állásától és a korszaktól – valami *közös alapvonásra* vezethető vissza az, ami ezeknek a képeknek az összességét, a kultúra ősképét az összes többi kultúra ősképétől megkülönbözteti.

Ami azonban az antik és az indiai történelemképet a kínai és az arab, de még élesebben a nyugati történelemképtől teljesen megkülönbözteti, az nem más, mint történelmi horizontjuk szűk volta. Bármit tudtak vagy kellett tudniuk a görögöknek az óegyiptomi történelemről, azt soha nem voltak képesek saját történelemképükbe építeni, mely legtöbbjük számára azokkal az eseményekkel zárult, amelyekről az utolsó életben maradottak még mesélhettek, és amelyben még a legjobb elmék számára is a trójai háború jelentette a határt, melyen túl történelmi élet egyáltalán nem *létezhetett.*

Az arab kultúra – éspedig nagyjából Kürosz óta mind a zsidók, mind a perzsák történeti gondolkodásában – merészelt először ahhoz a meglepő fogáshoz folyamodni, hogy a világteremtés-legendákat igazi időszámítással a jelenkorhoz kösse; sőt a perzsáknál ahhoz, hogy az utolsó ítélet, valamint a Messiás eljövetele idejének megállapításába fogjon. Az emberiség össztörténetétől való ilyen éles és igencsak szűk körű elhatárolódás (a perzsa történelem nagyjából tizenkét, a zsidó még mostanáig sem egészen hat évezredet fog át) a mágikus világérzület szükségszerű kifejeződése, és ez az, ami – ha legmélyebb jelentését nézzük – a zsidó-perzsa teremtéslegendát is egyértelműen megkülönbözteti a babilóniai kultúra képzeteitől, amelyekből

egyébként elég sok külsőleges vonást vett át. A kínai és az egyiptomi történeti gondolkodás egy egészen más jellegű érzület alapján nyit új, végpont nélküli perspektívát – a dinasztiák kronológiailag rögzített sora révén, amelyek az évezredek során a ködös távolba vesznek.

A világtörténelem fausti képe, a keresztény időszámítással előkészítve,[5] mindjárt a kezdetekben a nyugati egyház által átvett mágikus kép roppant mértékű kitágításával és elmélyítésével jelentkezik, amelyet Joachim de Floris 1200 körül a világsorsok, mint az atya, a fiú és a szentlélek három korszakának következményei, mély értelmű felfogásának alapjává tett. Ehhez járult a földrajzi horizont állandó tágulása, amely már a gótikus korban a vikingeknek és a keresztes vitézeknek köszönhetően Izlandtól Ázsia kies vidékeiig terjedt.[6]

A barokk magas civilizációjú embere számára válik mármost – úgy 1500 óta – először és minden más kultúrától megkülönböztethetően az *égitest teljes felülete az* emberi történelem színterévé. A Föld gömb alakjának puszta elméleti feltételezését követően az iránytű és a távcső tette lehetővé e kései kor művelt emberei számára annak valóságos érzékelését, hogy egy gömbön élnek a világűrben. Az országhorizont megszűnik, de az időszámítás kettős végtelen sége folytán, mely az időt Krisztus születése előttire és utánira osztotta, az időhorizont is. És ennek a planetáris, végső soron az összes magaskultúrát átfogó képnek a hatása alatt megy ma végbe a gótikus, régóta laposssá és üressé vált „ókor – középkor – újkor” tagolódásnak a felszámolása.

A világtörténelem és az emberi történelem aspektusai minden más kultúrában egybeesnek; a világ kezdete egyben az ember megjelenése, és az emberiség vége egyúttal a világ vége is. A végtelenhez való fausti vonzódás állítja egymással szembe a barokk alatt e két fogalmat, és teszi az embertörténelmet eleddig soha nem ismert mértékben *a világtörténelem puszta epizódjává,* és a Földet, amelyből más kultúrák csak egy felszíni darabot foghattak fel „világként”, a milliónyi naprendszer közötti kicsiny égitestté.

A történeti világképnek ez a kitágulása okozza, hogy a mai kultúrában – sokkal inkább, mint más kultúrákban − gondosan megkülönböztetik egymástól az átlagember mindennapi beállítottságát és a kivételes beállítottságot, melyre csak a legmagasabb rendű szellemek képesek, és azok is csak pillanatokra. A különbség Themisztoklész és egy attikai paraszt történeti horizontja között valószínűleg még jelentéktelen, de már VI. Henrik császár és kora egy jobbágyának történelemképe között óriásira nő, és a fausti kultúra kibontakozásával a legmagasabb rendű beállítottságok lehetőségei

annyira kitágulnak és elmélyülnek, hogy egyre szűkebbek lesznek azok a körök, melyek számára egyáltalán hozzáférhetők maradnak. A lehetőségek egyfajta piramisa alakul ki, amelyen belül minden ember, képességei alapján, meghatározott lépcsőfokot foglal el, amelyet rá nézve a számára még elérhető legmagasabb beállítottság határol le. Ezáltal azonban a Nyugat emberei között a történeti életkérdések vonatkozásában a kölcsönös megértésnek olyan akadályai jönnek létre, amilyeneket ebben a végzetes élességükben, kétségtelenül egyetlen más kultúra sem ismert. Valóban: megérthet-e ma egy munkás egy parasztot? Vagy egy diplomata egy kézművest? Azok a történeti-földrajzi horizontok, amelyek alapján legfontosabb kérdéseiket szavakba öntik, annyira különbözők, hogy a kommunikációból egymás mellett elbeszélés lesz. Egy valódi emberismerő jól megérti mások beállítottságát is, és közléseit eszerint alakítja – ahogy mindannyian tesszük, ha gyermekekkel beszélünk −, de annak művészete, hogy magunkat a múlt akár olyan embereinek történelemképébe is bele tudjuk élni, mint Oroszlán Henrik vagy Dante, és úgy, hogy gondolataikat, érzéseiket és döntéseiket magától értetődőknek tartsuk, az éberlétállapotok hatalmas különbözősége folytán annyira kivételes, hogy 1700 körül még a feladatot mint olyat sem érzékelhették, és csak 1800 után vált a történetírás – még mindig csak ritkán teljesített – követelményévé.

A tulajdonképpeni embertörténelemnek a sokkal tágabb világtörténelemtől való fausti elválasztása azzal a következménnyel járt, hogy a barokk alkonya óta világképünkben egymástól elválasztott rétegekben több egymás melletti horizont helyezkedik el, melyek vizsgálatára többé vagy kevésbé történelmi jellegű szaktudományok jöttek létre. Az asztronómia, a geológia, a biológia, az antropológia sorrendben a csillagok világának, a földkéregnek, az élőlényeknek és az embereknek a sorsát követi nyomon, és csak ezekre rétegződve kezdődik a ma a „magaskultúrák világtörténelmének” nevezett terület kutatása, amihez az egyes kultúraelemek történelmei csatlakoznak, továbbá a családtörténet és végül az éppen Nyugaton igencsak magas szintre fejlesztett biográfia.

E rétegek mindegyike magáért való beállítódást igényel, és e beállítódások megtörténtekor automatikusan megszűnnek a szűkebb és tágabb rétegek eleven alakulatok lenni -meghatározott tények lesznek. Ha a teutoburgi erdőben vívott csatát vizsgáljuk, előfeltételeznünk kell ennek az erdőnek Észak-Németország növényvilágán belüli létrejöttét.

Ha a német lombos erdő történetére kérdezünk, akkor a Föld geológiai rétegződése az előfeltétel és egy a maga különös sorsában itt közelebbről nem

vizsgálandó tény. Ha a krétakori képződmények eredete a vizsgálat tárgya, akkor magának a Földnek mint a Naprendszer egy bolygójának a létét kell ismertként előfeltételeznünk. Vagy a másik oldalról nézve a dolgot: az, hogy az égitestek világában a Föld, a Földön az „élet" jelensége, hogy ezen belül az „emberi" forma és hogy az emberek történelmében a kultúra szerves formái léteznek, nos az a legközelebbi magasabb réteg képében mindig véletlen. Goethe, strasbourgi korszakától a weimariig, erősen vonzódott a világtörténelmi beállítódottsághoz – Caesar-, Mohamed-, Szókratész-, az Örök Zsidó-és Egmont-vázlatai tanúskodnak erről −, de a nagy formátumú politikai tevékenységről való ismert, fájdalmas lemondása után (amely a „Tassó"-ból még annak végletes, enyhén rezignált hangján szól hozzánk) éppen ennek fordított hátat, és innen kezdve – majdhogynem erőszakosan – egyrészt a növény-, állat-és földtörténet- (az „eleven természet"-) képre, másrészt a biográfiára korlátozta magát.

Ezek a képek ugyanazokban az emberekben kifejeződve ugyanolyan struktúrával rendelkeznek. Mind a növények és az állatok, mind a földkéreg és a csillagok története *fable convenue,* és a külső valóságban az egyéni létezés horizontját tükrözi vissza. Egy állatot vagy egy kőzetréteget éppoly kevéssé lehetséges a szemlélődő ember szubjektív álláspontjától (korától, népétől, magától társadalmi helyzetétől) elvonatkoztatva megközelíteni, ahogy egy forradalmat vagy a világháborút. Kant és Laplace, Cuvier, Lyell, Lamarck és Darwin ismert elméleteinek politikai-gazdasági színezetük is van, és éppen a teljesen tudománytalan körökre gyakorolt hatalmas hatásuk bizonyítja az említett történeti rétegekre vonatkozó felfogások közös eredetét. Ami azonban csak manapság teljesedik ki, és egy végső, egy még a fausti történelemfelfogás által sem realizált teljesítmény: az egyes rétegek egymással való szerves kapcsolatának kidolgozása és betagozásuk az egységes fiziognómiájú, egyedüli hatalmas világtörténelembe, melyben az egyes ember életének képe mármost törés nélkül kapcsolódik az univerzum legelső és legutolsó sorsaihoz egyaránt. A feladatot mechanikus, tehát történetietlen felfogásban a XIX. század már *megfogalmazta* – a XX. századra vár, hogy megoldja azt.

8

Azt a képet, melyet a földkéreg és az élőlények történelméről kialakítottunk, pillanatnyilag még mindig az a szemlélet uralja, amelyet a civilizált angol gondolkodás az angol életszokások alapján a felvilágosodás kora után dolgozott ki. Lyellnek a földrétegek kialakulásáról szóló „flegmatikus" geológiai és Darwinnak a fajok létrejöttéről szóló biológiai elmélete valójában magának Anglia fejlődésének az utánérzései. A megszámlálhatatlan katasztrófa és átalakulás helyébe – amelyekből a nagy Leopold von Buch és Cuvier kiindult – igen hosszú időszakokat átölelő, módszeres fejlődési vonulatot állítottak, és a fejlődés okának kizárólag *tudományosan megragadható,* közelebbről *mechanikai* célszerűségi okokat ismertek el.

Az okságnak ez az „angol" formája nemcsak lapos, de túl szűk is. A lehetséges összefüggéseket először is olyan folyamatokra korlátozza, melyek *teljes* egészükben a földfelszínen mennek végbe. Ezáltal a Föld életjelenségei és a Naprendszer, valamint az égitestek világának eseményei közti összes nagy kozmikus kapcsolat kiiktatódik, és ebből egyrészt az a teljesen lehetetlen állítás következik, hogy a földgolyó külső oldala a természettörténet minden szempontból izolált területe; másrészt az az állítás, hogy azok az összefüggések, amelyek a mai emberi éberlét eszközeivel (érzékeléssel és gondolkodással és ezeknek bizonyos tárgyi eszközök és elméletek segítségével történő finomításával) nem ragadhatok meg, nos azok egyáltalán nem is léteznek.

A XX. század természettörténeti gondolkodását az fogja a XIX. századitól megkülönböztetni, hogy a felszíni okoknak ezt a rendszerét (melynek gyökerei a barokk kor racionalizmusába nyúlnak vissza) félretolja, és egy tiszta fiziognómiával helyettesíti. Minden kauzálisán eljáró gondolkodással szemben szkeptikusak vagyunk. Hagynunk kell, hogy a dolgok magukért beszéljenek; meg kell elégednünk azzal, hogy a bennük tevékenykedő sorsot érzékeljük és kialakult alakjaiban szemléljük: e sors kipuhatolása nem az emberi megértés feladata. A legtöbb, amit elérhetünk, azoknak az ok nélküli, cél nélküli, pusztán csak létező formáknak a fellelése, amelyek a természet váltakozó képének alapjául szolgálnak. A XIX. század „fejlődés"-en az élet fokozódó célszerűségének értelmében vett „haladást" értette. Leibniz kiemelkedő jelentőségű „Protogeá"-jában (1691), amely a Harz hegység ezüstbányáinak tanulmányozása alapján a Földnek egy teljesen goethei őstörténetét vázolja fel, és maga Goethe is, fejlődésen egy, a kiteljesedő

megformáltság értelmében vett tökéletesedést értett. A goethei „formatökély” és a darwini „evolúció” fogalmaiban jelen van sors és kauzalitás minden ellentéte, de a német és az angol gondolkodás, sőt a német és az angol *történelem* közti összes ellentét is.

Nincs meggyőzőbb cáfolata a darwini elméletnek, mint a paleontológia eredményei. A megkövült leletek egyszerű valószínűség-számítás szerint csak szúrópróbák lehetnek. Minden darabnak tehát más és más fejlődési lépcsőfokot kellene ábrázolnia. Csak „átmenetek” létezhetnének – határok, tehát fajok nem. Ehelyett azonban teljesen kialakult és hosszú időközökön át változatlan formákat találunk, amelyek nem mintegy célszerűen fejlődtek ki, hanem *hirtelen és mindjárt végérvényes alakban* jelennek meg, és amelyek nem egy még célszerűbb alakra mennek át, hanem ritkulnak, majd eltűnnek, miközben teljesen más formák bukkannak elő megint. Ami egyre nagyobb formagazdagságban kibontakozik, az nem más, mint az élőlények nagy osztályai és nemei, amelyek *már kezdettől és minden átmenet nélkül* a mai csoportjaik szerint léteztek. Csupán azt látjuk, ahogy a halak között a számtalan fajon belül a cápák a maguk egyszerű formáival a történelem előterébe lépnek, és lassan megint visszaszorulnak, miközben a csontos halak a haltípus egy tökéletesebb formáját juttatják fokozatosan uralomra, és ugyanez áll a páfrányok és a zsurlók növényi formáira, amelyek végső formájukkal mára a virágos növények teljesen kialakult birodalmában majdnem eltűnnek. De emiatt célszerűségi vagy egyáltalán látható okokra hivatkozni – nos ez minden reális alapot nélkülöz.[7] Maga a sors az, amely az életet egyáltalában, de ezen belül a növény és az állat egyre erősödő ellentétét, az egyéni típusokat, a nemeket és a fajokat a világra szólítja. És ezzel a létezéssel egyúttal a *forma* meghatározott *energiája* is jelen van, melynek segítségével ez a forma a kiteljesedés előrehaladásában fajtatiszta marad, vagy eltompul és zavarossá válik, különféle alfajokba ágazik le vagy elpusztul; továbbá *ennek a formának az élettartama* is adott, mely jóllehet valamilyen véletlen következtében megrövidülhet, de amellyel rendesen a faj *természetes* elöregedését és felszámolódását hozza magával.

Ami az embereket illeti: a diluviális leletek világosan mutatják, hogy az akkori formák megegyeznek a ma élőkkel, és nem utalnak egy célszerűen felépült rasszhoz vezető fejlődés semmilyen nyomára. A harmadkori leletek teljes hiánya egyre inkább arra enged következtetni, hogy az emberi életforma (ahogy az összes többi élőlény életformája is) a maga létrejöttét valamilyen hirtelen fordulatnak köszönheti, melynek hogyanja, honnanja és miértje mindörökre megfejthetetlen titok marad. Valóban, ha létezne „angol”

értelemben vett evolúció, akkor sem elkülönült földrétegek, sem pedig egyes állatosztályok nem létezhetnének, csupán egyetlen geológiai massza, valamint egyedi élő formák káosza, amelyek állandó harcban állnának a létezésért. Ezzel szemben mindaz, amit látunk, azt a meggyőződést erősíti, hogy az állati és növényi létezés lényegében újra meg újra olyan mély és igen hirtelen változások következnek be, amelyek kozmikus eredetűek, és soha nem korlátozódnak a földfelszín területére, és amelyek ősokukat tekintve (illetve egyáltalában) kivonják magukat az emberi érzékelés és megértés alól.[8]

És ugyanígy látjuk, hogy ezek a hirtelen és mély átalakulások anélkül nyúlnak bele a nagy kultúrák történelmébe, hogy látható okokról, behatásokról vagy célokról egyáltalán beszélni lehetne. A gótikus és a piramisstílus keletkezése éppoly hirtelen ment végbe, mint a kínai imperializmusé Si Huang-ti alatt, vagy a római imperializmus stílusa Augustus alatt, vagy ahogy a hellenizmus, a buddhizmus vagy az iszlám létrejötte – és ugyanez a helyzet a kiemelkedő személyek életének eseményeivel is. Aki nincs ezzel tisztában, az nem ismeri az emberek és mindenekelőtt a gyermekek fejlődését. Minden tevékeny vagy szemlélődő létezés *korszakokban* halad a kiteljesedés útján, és éppen ilyen korszakokat kell feltételeznünk a Naprendszer történetében és az állócsillagok világában is. A Föld születése, az élet születése, a szabadon mozgó állat létrejötte éppen ilyen korszakok, de éppen ezért titkok, amelyeket így is kell elfogadnunk.

9

Amit az emberről tudunk, az létezésének két nagy korszakára enged világosan következtetni. Az elsőt egyrészt a planétánk sorsában megfigyelhető mély választóvonal határolja le, amelyet ma a jégkorszak kezdetének nevezünk, és amelyről a földtörténeten belül csak annyit tudunk megállapítani, hogy ekkor kozmikus változás ment végbe; másrészt a magaskultúráknak a Nílusnál és az Eufrátesznél kimutatható kezdete, melynek következtében az emberi létezés teljes értelme hirtelen megváltozott. Mindenütt a tertium és a diluvium éles határába ütközünk, és az utóbbin belül az ember teljesen kialakult típusként kerül elénk: erkölccsel, mítosszal, művészettel, ékszerrel, technikával felszerelkezve és olyan testi felépítéssel, amely azóta észrevehetően semmit sem változott.

Ha az első korszakot a primitív kultúra korszakának nevezzük, akkor az egyetlen terület, amelyen ez a kultúra az egész második korszak alatt (de még ma is) – még ha nagyon kései formában is, de elevenen és majdnem érintetlenül − fennmaradt: Északnyugat-Afrika. Hogy ezt világosan látjuk, az L. Frobenius érdeme.[9] Az volt az előfeltevése, hogy ezen a területen a primitív élet *teljes világa* – és nem csupán primitív törzsek egyike vagy másika – érintetlen maradt a magaskultúrák hatásától. Amiket a néplélektan kutatói öt világrészen át kutatgatnak, azok ehhez képest csak néptöredékek, amelyek közös sajátossága abban a negatív tényben merül ki, hogy magaskultúrák között élnek, de anélkül, hogy bensőleg integrálódnának beléjük. Tehát részben visszamaradt, részben alacsonyrendű, részben elkorcsosult törzsek, amelyeknek megnyilvánulásai mindezeken túl még megkülönböztethetetlenül keverednek is.

Ezzel ellentétben a primitív kultúra valami *őserejű és egész* jellegű volt, valami fölöttébb eleven és erős hatású; csak hát lelki sajátosságai annyira különböznek mindattól, ami ránk, a magaskultúra embereire jellemző, hogy néha kételkednünk kell benne: tekintve létezésük és éberlétük mai jellegét, levonhatunk-e következtetéseket az ősi kor állapotaira nézve még azon népek vizsgálata alapján is, melyek révén az első korszak mélyen a másodikba nyúlik?

Az emberi éberlét évezredek óta annak a ténynek a hatása alatt áll, hogy a népek és törzsek egymás közötti állandó érintkezése magától értetődő és mindennapos dolog. Mindazonáltal ha az első korszakot vizsgáljuk, számolnunk kell azzal, hogy a végtelenül kis csapatokban élő ember a táj végtelen terében – melynek képét nagy állathordák hatalmas tömegei uralják

– teljesen elvész. A leletek ritkasága egyértelműen bizonyítja ezt. A homo aurignacensis korában, Franciaország akkori területén, talán ha egy tucat néhány száz főből álló horda kóborolt, akik számára igencsak megdöbbentő, talányos esemény volt, ha egyszer-egyszer embertársak jelenlétét fedezték fel. Egyáltalán el tudjuk képzelni, milyen volt egy majdnem ember nélküli világban élni? Mi, akiknek a környezetét már régóta emberek tömegei alkotják? Mennyire meg kellett változnia a világtudatnak, amikor az erdőktől és állathordáktól mentes vidékeken egyre gyakrabban bukkantak olyan emberekre, akik „egészen olyanok voltak, mint ők maguk”? A hirtelen egyre gyakoribbá váló találkozások, amelyek a „másik embert” állandó, mindennapi élménnyé tették, és amelyek a csodálkozás benyomását az öröm vagy az ellenségeskedés érzületével cserélték fel; amelyek ezáltal automatikusan a tapasztalatoknak, valamint az önkéntelen és elkerülhetetlen kapcsolatoknak egy egészen új világát érlelték ki – nos mindez az emberi lélek eddigi történetének talán a legmélyebb és a legsúlyosabb következményekkel járó eseménye volt. Csak az idegen életformákkal összehasonlítva tudatosíthatta az ember a sajátját; a rokonságon belüli tagozódáshoz a rokonság külső kapcsolatformáinak teljes gazdagsága járult, ami innen kezdve teljes mértékben uralja a primitív életet és gondolkodást. Vegyük számításba, hogy az érzéki kommunikáció igencsak egyszerű formáiból akkoriban jöttek létre a szónyelvek (és ezáltal az elvont gondolkodás) kezdeti formái, és ezek között néhány igencsak szerencsés konstrukció, amelyek milyenségét ma már nem nagyon tudjuk elképzelni, de amelyekről feltételezhetjük, hogy a későbbi indogermán és szemita nyelvcsalád legkorábbi előzményei.

Az itt is, ott is törzsi kapcsolatokkal egymáshoz fűződő emberiségnek ebből a primitív kultúrájából emelkedik ki mármost hirtelen (úgy 3000 körül) az egyiptomi és a babiloni kultúra, miután talán egy tág évezred alatt mindkét területen megérlelődött az a valami, amely a fejlődés egész jellegét és szándékát, a kifejezési formák belső egységét és az egyes életek meghatározott célra irányultságát illetően az összes primitív kultúrától alapjaiban különbözött. Nagyon valószínűnek látszik, hogy akkoriban egyáltalán a földtekén – de legalábbis az ember belső természetében – komoly átalakulás ment végbe. Az, ami később, magasabb rangú primitív kultúraként, a magaskultúrák között mindenütt jelen van, és csak lassanként tűnik el, így nem lehet az első korszak kultúrája. Amit én *előkultúrának* nevezek, és ami minden magaskultúra kezdetén valamiféle teljesen azonos

formájú folyamatként mutatható ki, az a primitív kultúrák minden fajtájától eltérő és teljességgel újszerű valami.

A primitív létezésnél az egyes alkotásokban annyira erőteljes a személytelenségnek, a kozmikusnak az uralma, hogy a mítoszban, a szokáserkölcsben, a technikában és az ornamentikában meglévő mikrokozmikus megnyilvánulások csak a teljesen pillanatnyi ösztönnek engedelmeskednek. Nincs általunk ismert szabálya e megnyilvánulások időtartamának, tempójának, lefolyásának. Látunk egy ornamentikái formanyelvet (amelyet nem nevezhetünk stílusnak, de amely kiterjedt területek embereit uralja) elterjedni, alakulni és végül elhalni. Mellette és talán egészen más elterjedési területtel a fegyverek jellege és használata, a rokonság tagozódása és a vallási szokások egészen más jellegű fejlődést mutatnak; önálló korszakokkal, kezdettel és véggel, olyat, amelyet semmilyen más formaterület nem befolyásol. Ha egy prehisztorikus rétegben egy pontosan ismert kerámiaformát találunk, ez még semmilyen következtetés levonására nem ad alapot az adott népesség szokásaira és vallására nézve. És ha egyszer véletlenül egy meghatározott házasságformának és egy tetoválási módnak azonos az elterjedési területe, ennek sohasem az azonos eszme az alapja, ahogy a puskapor és a festési perspektíva feltalálásának. Semmilyen szükségszerű kapcsolat nem fedezhető fel az ornamentika és a korosztályi szervezet vagy egy istenség kultusza és a földművelés módja között. Ami itt kifejezésre jut, az csupán a primitív kultúrák egyedi oldalai és vonásai, és nem maga a kultúra. Az a valami, amit kaotikusnak neveztem – a primitív kultúra sem nem organizmus, sem nem organizmusok összessége.

A magaskultúra típusával e „kozmikus személytelenség” helyébe erős és egységes *tendencia* lép. A primitív kultúrán belül az egyes egyének mellett csak törzsként és nagycsaládként létező lények vannak. *Ezzel szemben itt maga a kultúra egyfajta élőlényként létezik.* A primitív dolgok mindig valamilyen összességek, mégpedig primitív kötelékek kifejezésformáinak összességei. A magaskultúra ehhez képest egy hatalmas, egyedi organizmusnak az éberléte, amely nemcsak a szokásokat, a mítoszt, a technikát és a művészetet, hanem az általa bekebelezett népeket és rendeket is egységes történelemmel bíró, egységes formanyelv hordozóivá teszi. A nyelv őstörténete a primitív kultúrához tartozik, és megvan a maga saját, szabály nélküli sorsa, amelyet az ornamentika vagy akár a házasság történetének sorsa alapján nem lehet levezetni. Az írás történelme ezzel szemben az egyes magaskultúrák kifejezéstörténetéhez tartozik. Sőt valamilyen írás már az

egyiptomi, kínai, babilóniai és mexikói kultúra előidejében kialakult. Hogy mindez az indiai és az antik előidőkben nem ment végbe, hogy ezek a kultúrák az ókori társcivilizációk magas fejlettségű írásait csak nagyon későn vették át, miközben az arab kultúrában minden új vallás és szekta azonnal valamilyen saját írást alakított ki – nos mindez e kultúrák összformatörténetére és belső jelentésére vezethető vissza.

Erre a két korszakra korlátozódik az emberre vonatkozó valódi tudásunk, és ez nem elég arra, hogy bármilyen következtetést vonjunk is le más lehetséges vagy tényleges korszakokra vagy akár csak ezek mikorjára vagy hogyanjára nézve – arról nem is beszélve, hogy a kozmikus összefüggések, amelyek az emberi nem sorsát alakítják, teljesen kívül esnek megítélési lehetőségeinken.

Gondolkodási és megfigyelési sajátosságaink a valóságos dolgok fiziognómiájára korlátozódnak. Annál a határnál, amelynél nem terjed túl az elmélet emberének a környezetéről gyűjtött tapasztalata vagy a gyakorlat emberének a tényekkel kapcsolatos élettapasztalata, ott ez a látásmód is korlátokba ütközik. Az itt tárgyalt két korszak megléte *történeti tapasztalat ténye,* és a primitív kultúrára vonatkozó minden tapasztalatunk abban merül ki, hogy itt a maga maradványaiban valami olyan zárt képződmény került elénk, melynek mélyebb jelentését – még a belső rokonság megléte mellett is – éppen hogy csak sejthetjük. A második korszak mindazonáltal egy egészen más jellegű tapasztalatot is megenged. Hogy az emberi történelmen belül a magaskultúra típusa hirtelen megjelenik, az véletlen, melynek értelme nem vizsgálható. Bizonytalan az is, hogy nem valamilyen hirtelen esemény hoz-e a Föld létezésében valami egészen új formát felszínre. De az a tény, hogy nyolc ilyen kultúra sorakozik előttünk azonos felépüléssel, azonos jellegű fejlődéssel és időtartammal, nos ez egyfajta *összehasonlító szemléletet* enged meg, és ezáltal olyasfajta tudást, ami visszafelé, letűnt korszakokra, és előre, küszöbönálló korszakokra is kiterjed – persze mindvégig annak feltételezésével, hogy egy más jellegű sors nem cseréli ki hirtelen ezt az egyáltalában vett formavilágot egy újjal. Az organikus létezéssel kapcsolatos általános *tapasztalatunk* ad alapot erre az elgondolásra. A ragadozó madarak vagy a tűlevelűek történelmében nem láthatjuk előre, hogy létrejön-e, és ha igen, mikor, egy új faj, de éppily kevéssé tudhatjuk a kultúrtörténetben, hogy a jövőben létrejön-e, és ha igen, mikor, egy új kultúra. Mégis, attól a pillanattól kezdve, amikor egy új lény az anya testében megfogan, vagy egy magszem a földbe kerül, ismerjük az *új életfolyamat belső formáját,* amit ellenséges erők a maga kibontakozásának és kiteljesedésének nyugalmában

legfeljebb megzavarhatnak, e forma lényegét azonban nem változtathatják meg.

Ez a *tapasztalat* tanítja továbbá, hogy a civilizáció, amely mára az egész földfelszínt hatalmába kerítette, nem egy harmadik korszak, hanem csupán a nyugati kultúra egy szükségképpeni stádiuma, amely a többitől csak kiterjedésének nagyságában különbözik. Itt a tapasztalat véget ér. Azon töprengeni, hogy a jövőbeni ember milyen új formák közepette fogja életét leélni, vagy valamiféle „így kell lennie, tehát így is lesz" jelszóval magasztos elképzeléseket szövögetni, nos mindez csak játék, amely túl jelentéktelennek tűnik ahhoz, hogy egy valamennyire is értékes élet erőit erre fordítsuk.

A magaskultúrák csoportja nem organikus egység. Hogy ilyen számban, ezeken a helyeken és ebben az időszakban jöttek létre, az az ember számára minden mélyebb értelmet nélkülöző véletlen. Ezzel szemben az egyes kultúrák belső tagozódása annyira világosan áll előttünk, hogy a kínai, az arab és a nyugati történetírás – és gyakran a müveit emberek egybecsengő véleménye is – egy tovább már aligha tökéletesíthető elnevezéssort alakított ki.[10]

A történeti gondolkodás tehát az előtt a kettős feladat előtt áll, hogy egyrészt az *egyes életfolyamatok* összehasonlító szemléletét kidolgozza – olyan feladat ez, amelyet noha világosan kitűztek, mind ez idáig mégsem vettek figyelembe −, és másrészt, hogy a *kultúrák egymás közötti* véletlenszerű és szabálytalan *kapcsolatainak* mélyebb értelmét megvizsgálja. Mindez egészen mostanáig nemtörődöm módon, felületesen zajlott; a véletlenszerű jelenségeket kauzális megfontolások alapján egyfajta világtörténelmi „folyamatba" állították. Ezáltal azonban e kapcsolatok igencsak bonyolult és tanulságos pszichológiája ugyanúgy ellehetetlenült, ahogy magának a kultúrák belső életének a pszichológiája is. A második feladatot meg kell előznie az első megoldásának. A kapcsolatok nagyon különbözők, már csak a tér-és időbeli távolság miatt is. A keresztes háborúkban egy koraidő áll szemben egy ősi és érett civilizációval; az Égei-tenger krétai-mükénéi világában egy előkultúra egy virágzó kései korral. Valamely civilizáció besugározhatja fényével a végtelen távolból a másikat, ahogy az indiai civilizáció Keletről az arab világot, vagy fojtón és öregesen egy ifjúkorra telepedhet, ahogy az antikvitás Nyugatról úgyszintén az arabra. De jelleg és erősség szerint is: a nyugati kultúra keresi a kapcsolatokat, az egyiptomi kerüli; emezt újra és újra tragikus megrázkódtatások érik miattuk, az antikvitás kihasználja azokat, anélkül hogy megszenvedné. De mindennek a feltételei megint csak magának a kultúrának a lelki mozzanatában rejlenek,

és ezt a lelkületet gyakran jobban meg lehet ismerni, mint sajátos nyelvét, mely sokszor inkább elrejt, mint közöl.

10

Már a kultúrák csoportjára vetett röpke pillantás is egyik feladatot a másik után tárja elénk. A XIX. század – melynek történelemkutatását a természettudományokra, történelemfelfogását a barokk eszméjére vezették vissza – csak a csúcsra vezetett fel, ahonnan az új világ feltárult előttünk. Birtokba fogjuk-e azt valaha is venni?

A roppant nehézség, amellyel a nagy életfolyamatok hasonló módszertanú megközelítésének ma még meg kell küzdenie, abban áll, hogy teljesen hiányzik a távol eső területek alapos feltérképezése. Ebben is a nyugateurópaiak gőgje a ludas, akik csak arra figyelnek, ami az ókortól a középkoron át feléjük mutat, és azt, ami a saját útját járja, csak félvállról kezelik. A kínai és az indiai világban mára hozzáfogtak néhány terület – a művészet, a vallás és a filozófia − vizsgálatához. De pl. a politikai történelmet, ha egyáltalán foglalkoznak vele, csak anekdotázó stílusban tárgyalják. Senki sem gondol arra, hogy a kínai történelem nagy államjogi problémáit – Ji Vang hohenstaufi sorsát (842), a 659-es első fejedelmi kongresszust, a „római" Csin-állam által képviselt imperializmus (lienheng) elvei és az 500 és 300 közti népszövetségeszme (ho-cung) közti harcot, a kínai Augustusnak, Huang-tinek a 22l-es felemelkedését – ugyanazzal az alapossággal kellene vizsgálnia, ahogy pl. Mommsen Augustus principátusával tette. Bármennyire megfeledkezett is az indiai államtörténet magukról az indiaiakról, Buddha koráról mégis több anyag áll rendelkezésre, mint a IX. és a VIII. század antik történelméről – ennek ellenére még ma is úgy teszünk, mintha „az" indiaiak élete teljes mértékben filozófiájukban merült volna ki, ahogy az athéniaknak is, akik – legalábbis klasszika-filológusaink elképzelése szerint – életüket az Ilisszosz partján filozofálva, a szépségben elmerülve töltötték. De ugyanígy az egyiptomi politikáról is alig gondolkodott el valaki. A kései egyiptomi történészek a „hükszosz kor" neve mögé rejtik azt a krízist, amit a kínaiak „Hadakozó Fejedelemségek korá"-nak neveznek. Mindezt még senki nem vizsgálta. És az arab világot illetően is: az érdeklődés pontosan olyan messzire terjed, mint az antik nyelvterület. Mit meg nem írtak Diocletianus államszervező tevékenységéről! Mekkora anyagot gyűjtöttek össze pl. a kis-ázsiai provinciák teljesen jelentéktelen közigazgatás-történetéről, csak mert az görögül íródott! Ezzel szemben a Szaszanidák államát, amely minden tekintetben Diocletianus mintaképe volt, csak abban az összefüggésben említették, hogy éppen a rómaiakkal háborúzott. De mi volt a helyzet *saját* közigazgatás-és jogtörténetével?

Milyen jogi és gazdasági anyagot gyűjtöttek össze Egyiptomban, Indiában és Kínában, ami az antik jogról szóló munkák mellett fennmaradhatott?[11]

3000 körül, egy hosszú „Meroving-kor” után, ami Egyiptomban még világosan nyomon követhető, jött létre – fölöttébb kis területeken, a Nílus és az Eufrátesz torkolatai körül – a két legrégibb kultúra. A koraidőt és a kései kort itt már régóta mint Ó-és Középbirodalmat különböztették meg a sumerok és az akkádok. Az egyiptomi feudalizmus korai időszaka örökös nemességének létrejöttével, és a korai királyságnak a VI. dinasztia utáni, az előbbiek miatt bekövetkezett bukásával annyira meglepő hasonlóságot mutat a dolgoknak a kínai koraidőkben Ji Vang óta (934-909) és a nyugati koraidőkben IV. Henrik király óta mutatkozó lefolyásával, hogy egy összehasonlító vizsgálatot már rég meg kellett volna kockáztatni. A babiloni „barokk” kezdetén jelenik meg a nagy Szargon (2500), aki a Földközi-tengerig nyomul előre, meghódítja Ciprust, és I. Justinianus és V. Károly módjára „négy világrész urának” nevezi magát. A Nílusnál 1800 körül, Akkádiában és a sumeroknál valamivel korábban kezdenek mármost kialakulni az első civilizációk is, amelyek között az ázsiai hatalmas expanziós erőt mutat. A „babiloni civilizáció vívmányait” – sok mindent, ami méréssel, számolással, számítással függ össze – talán ekkortól kezdik széthordani az Északi-és a Sárga-tengerig. A szerszámokon látható babiloni gyári védjegyeket a germán vademberek varázsjelként tisztelték, és ezek egyben az „ősgermán” ornamentika alapjává is váltak. De ezenközben maga a babilóniai világ egyik kézből a másikba került. Kosszeusok, asszírok, kaldeusok, médek, perzsák, makedónok – mindegyik csöppnyi sereg, erős vezetővel az élén[12] – váltogatták itt egymást a fővárosban, anélkül hogy a lakosság komolyan tiltakozott volna ellene. Ez egyben a „római császárkor” első példája. Egyiptomban is ugyanígy alakultak a dolgok. A kosszeusok alatt a praetorok nevezték ki és váltották le az uralkodókat; az asszírok, ahogy a katonacsászárok Commodus után, a régi államjogi formát tartották fenn változatlanul; a perzsa Kürosz és a keleti gót Theodorik birodalmi kormányzóknak érezték magukat, a médek és a longobárdok uralkodó népeknek az idegen vidéken. Mindazonáltal ezek államjogi, nem pedig tényleges különbségek. Septimius Severus Africanus légiói pontosan ugyanazt akarták, mint Alarik nyugati gótjai, és az adriana-polisi csatában a „rómaiak” és a „barbárok” alig voltak megkülönböztethetők.

1500 után három új kultúra jön létre: először az indiai Felső-Pandzsábban, aztán 1400 körül a kínai a középső Huang-hónál, végül 1100 körül az antik az Égei-tengernél. Amikor a kínai történészek három nagy dinasztiáról (Hszia,

Sang, Csou) beszélnek, ez nagyjából megfelel Napóleon véleményének, aki magát a Meroving, a Karoling és a Capet utáni negyedik dinasztia megalapítójának tartotta. A valóságban ez a három átfogta a kultúra teljes lefolyását. Amikor 441-ben a Csou-dinasztia császári címet viselő tagját „Napkelet hercege" „nyugdíjba küldte", és amikor 1793-ban „Capet Lajos"-t kivégezték, egyidejűleg a kultúra is civilizációvá alakult. Az utolsó Sang-korból fennmaradt néhány kora ókori bronztárgy, amelyek úgy viszonyulnak a későbbi művészethez, mint a mükénéi a kora antik kerámiához vagy a Karoling-kori művészet a román korihoz. A véd, a homéroszi és a kínai koraidők a maguk várkastélyaival és palotáival, lovagságukkal és feudális berendezkedésükkel a gótika képét mutatják, és a „nagy protektorok kora" (Ming-csu, 685-591) tökéletesen megfelel Cromwell, Wallenstein, Richelieu és az ókori antik türannisz korának.

A kínai történészek 480 és 230 közé teszik a „Hadakozó Fejedelemségek korá"-t, amely végül tömeghadseregekkel vívott és szörnyű társadalmi megrázkódtatásokkal együtt járó háborúk évszázados, megszakítás nélküli sorozatába torkollott, és amelyből a „római" Csin-állam mint a kínai impérium alapja létrejött. Ezt élte át Egyiptom 1780 és 1580 között (1680 után az ún. „hükszosz kor"), a görögrómai antikvitás Khairóneiától, illetve – a legszörnyűbb formában – a Gracchusoktól Actiumig (133-31); ez a sorsa a nyugateurópai-amerikai világnak a XIX. és a XX. században.

Ezenközben a súlypont (ahogy az antikvitásban Attikáról Latiumra) itt a Huang-hótól (Honan-funál) a Jangcéhoz (ma Hupei tartomány) helyeződött át. A Sikiang a kínai tudósok számára akkoriban éppoly ismeretlen volt, mint az alexandriaiaknak az Elba, és indiaiak létezéséről sem nagyon volt még fogalmuk.

Ahogy a földgolyó másik oldalán a Julius-Claudius-ház császárai, úgy jelenik meg itt a hatalmas Vang Cseng, aki a döntő küzdelmekben a Csint juttatja egyeduralomra, és 221-ben felveszi az „augustus" címet (a „si" szónak pontosan ez a jelentése), valamint a Huang-ti császári nevet. Ő alapozza meg „Kína békéjét", a kimerült impériumban jelentős társadalmi reformot visz véghez, és már ő elkezdi − egészen római módra – a kínai „limesnek", a híres falnak az építését, amely miatt 214-ben Mongólia egy részét is meghódítja. (A rómaiaknál a teutoburgi csata után kezd egy a barbárok elleni erős határvonal gondolata kirajzolódni; az erődítményeket még az I. században megépítették.) O volt az is, aki a Jangcétől délre a nagy keresztes háborúkban a barbár törzseket elsőként leigázta, és a területet hadi utakkal, telepítésekkel és erődítményekkel biztosította. De éppígy római

jellegű házának családtörténete is, amely nerói szörnyűségek közepette hirtelen szakadt meg; amelyben a kancellár, Lü-si, az anyacsászárnő első férje, és a nagy államférfi, Li-sze, korának Agrippája és a kínai egységokmány megalapozója, egyforma szerepet játszott. Ezt követte a két Han-dinasztia (a nyugati Kr. e. 206-tól Kr. u. 23-ig, a keleti 25-től 220-ig tartott), amelyek alatt egyre messzebbre tolódtak ki a határok, miközben a fővárosban eunuch miniszterek, generálisok és katonák nevezték ki és űzték el maguk választotta uraikat. Sajátságos pillanatok voltak, amikor Vu-ti (140-86) és Ming-ti (58-76) császársága alatt a kínai-konfuciánus, az indiai-buddhista és az antik-sztoikus világhatalom a Kaszpi-tengernél annyira közel került egymáshoz, hogy nem sokon múlt összeütközésük bekövetkezése.[13]

A véletlen hozta, hogy a hunok heves támadásai akkoriban megtörtek a kínai falnál, melyet egyébként mindig erős császár védett. A hunok döntő vereségeit 124 és 119 között a „kínai Traianus", Vu-ti okozta, aki Dél-Kínát is véglegesen bekebelezte, hogy kijáráshoz jusson India felé, és aki hatalmas, erődítésszerűen biztosított hadi utat épített a Tarim mentén. így végül a hunok nyugat felé fordultak, és így jelenhettek meg később – germán törzsek egy csoportjával maguk előtt – a római határsánc előtt. Itt sikerrel jártak. A római impérium elbukott, és ennek a következménye, hogy csak a kínai és az indiai impérium jelenik meg ma a mindig váltakozó nagyhatalmak kitüntetett objektumaként. Ma ők a Nyugat „rőt hajú barbárjai", akik a magasan civilizált bráhmanok és mandarinok szemében ugyanazt a negatív szerepet játsszák, mint a mogulok és a mandzsuk, és akik úgyszintén utódjaikra fognak akadni. Az elpusztult római impérium gyarmatosítási területén ezzel szemben északnyugaton a Nyugat előkultúrája készülődött, míg Keleten már az arab koraidő indult fejlődésnek.

Ez az arab kultúra számunkra nagy felfedezés. Egységjellegét a kései arabok már sejtették, a nyugati történelemkutatók azonban annyira nem foglalkoztak vele, hogy még jó elnevezést sem találtak számára. Az uralkodó nyelv alapján az előkultúrát és a koraidőket arameusnak, a kései kort arabnak nevezhetnénk. Valódi név nincs. A kultúrák szorosan egymás mellett élnek, és ezért a terjeszkedő civilizációk többszörösen egymásra rétegződtek. Maga az arab előidő, amely a perzsáknál és a zsidóknál követhető nyomon, teljesen az ókori babilóniai világ területén belül zajlott, a koraidő ellenben az éppen csak kialakult nyugati civilizáció befolyása alatt állt. Az egyiptomi és az indiai civilizáció jól érzékelhetően egészen idáig átnyúlik. Ezután azonban az arab szellem többnyire késő antik maszkban gyakorol varázslatos hatást a Nyugat kialakulóban lévő kultúrájára, és az arab civilizáció, amely a

délspanyol, a provence-i és a szicíliai nép szellemében a még ma sem teljesen elpusztult antik civilizációra rétegződött rá, vált azzá a példaképpé, amin a gótika szelleme kinevelődött. A hozzá tartozó táj figyelemre méltóan nagy kiterjedésű és szabdalt. Tájoljuk be magunkat Palmüra és Ktésziphón alapján, és így gondoljuk el: északon Oszroëne; Edessza az arab koraidők Firenzéje volt. Nyugaton Szíria és Palesztina, ahol az „Újszövetség" és a zsidó „Misna" létrejött, Alexandriával mint állandó előőrssel. Keleten a mazdaizmus élt át erőteljes megújhodást, amely a zsidóságban a Messiás születésének felel meg, és amelyről az „Aveszta"-irodalom töredékei alapján csak arra következtethetünk, hogy végbe kellett mennie. Itt jött létre a „Talmud", és Máni vallása is. Mélyen délen, az iszlám jövőbeni hazájában, ugyanolyan lovagkor bontakozhatott ki, mint a Szaszanida Birodalomban. Még ma is ott fekszenek azoknak a fel nem tárt váraknak és kastélyoknak a romjai, amelyekből az afrikai parton fekvő keresztény állam, Akszúm és az arab parton álló zsidó állam, Himjariten közti döntő háborúkat irányították – és amelyeket egyébként diplomáciailag Rómából és Perzsiából szítottak. A legtávolabbi északon fekszik Bizánc a maga csodálatos késő civilizációs antik és kora lovagkori formáinak eklekticizmusában (ami mindenekelőtt a bizánci hadügytörténelem területén hat olyannyira zavaróan). Ennek a világnak végső soron, ámbár jóval később, az iszlám kölcsönözte egységtudatát, ezért győz olyan magától értetődően, hogy keresztények, zsidók és perzsák szinte ellenállás nélkül meghódolnak neki. Az iszlámból fejlődött aztán ki az arab civilizáció, amely éppen szellemi tökélyének csúcsán állt, amikor egy időre Nyugat barbárjai megrohanták, és Jeruzsálem felé vonultak. Hogyan festhetett ez a színjáték a nemes arabok szemében? Valamiféle bolsevista eljárásnak? Az arab világ politikája szemében a „frankisztáni" viszonyok megvetendők voltak. Amikor a harmincéves háború alatt, ami innen nézve a „távoli Nyugaton" zajlott, az angol követ Konstantinápolyban a törököket a Habsburg-ház ellen próbálta ingerelni, ott minden bizonnyal abban a tudatban kezelték a kérdést, hogy ezek az arab világ horizontján elhelyezkedő kis rablóállamok a Marokkótól Indiáig terjedő nagypolitikai viszonyok szempontjából aligha vehetők tekintetbe. A nagy többség még Napóleon egyiptomi partraszállásánál sem sejtette a jövőt.

Időközben Mexikóban új kultúra jött létre. Annyira nagy volt a távolság közte és a többi kultúra között, hogy még hír sem szivárgott ki róla és tőle. Annál meglepőbb, mennyire hasonlít fejlődése az antik világéhoz. A filológusokat rémülettel fogja eltölteni, ha e Teokalli-méretű piramisok előtt dór templomaikra gondolnak; és mégis, éppen hogy antik vonás a hatalom

akarásának a hiánya és ennek a technikában való tükröződése, ami a fegyverzet jellegét meghatározta, és ezáltal a katasztrófát is lehetővé tette.

Mert ez a kultúra az egyetlen példa az erőszakos halálra. Nem elsorvadt, nem elfojtották vagy megakasztották, hanem kibontakozásának teljes pompájában lemészárolták, derékba törték – mint egy napraforgót, melynek egy arra járó leüti a fejét. Mindezeket az államokat, amelyek közül az egyik világhatalom volt, több közülük pedig államszövetséget alkotott, és amelyeknek nagysága és eszköztára messze felülmúlta Hannibál kora görögrómai államainak ilyetén adottságait, a maguk minden területre kiterjedő nagypolitikájával, gondosan megszervezett pénzügyeivel, magasan fejlett törvényhozásával, olyan államigazgatási elképzelésekkel és gazdasági szokásokkal, amelyeket V. Károly miniszterei sem tudtak volna soha megvalósítani, soknyelvű, gazdag irodalmukkal, kiművelt és előkelő társadalmukkal, amilyet a Nyugat akkoriban egyetlenegyet sem tudott felmutatni – nos mindezt nem, mondjuk, egy szerencsétlen háború pusztította el, hanem néhány év alatt egy maroknyi bandita semmisítette meg, mégpedig olyan tökéletesen, hogy a népesség maradványának rövid idő múltán még csak emlékei sem voltak róla. Az óriási városból, Tenochtitlanból hajítókő sem maradt, a Maja Birodalom nagyvárosai mind-mind Yucatán őserdeibe vesztek, és rövid idő alatt teljesen az enyészet áldozatául estek. Egyetlenegyről sem tudjuk, hogyan hívták. Az irodalmukból három könyv maradt fenn, de ezeket sem tudja elolvasni senki.

Az a legszörnyűbb ebben a színjátékban, hogy még a nyugati kultúra szükségszerűségei sem magyarázzák mindezt. Kalandorok magánügye volt, és akkoriban sem Németországban, sem Angliában, sem Franciaországban nem gyanította senki, mi is megy itt végbe. Ha valahol a földön, itt bebizonyosodott, hogy *semmiféle értelem nincs az emberi történelemben,* hogy csak az egyes kultúrák életútjának van mélyebb jelentősége. Egymás közötti kapcsolataik jelentés nélküliek és esetlegesek. A véletlen itt annyira iszonyatosan banális, annyira szinte nevetséges volt, hogy a legszerencsétlenebb bohózatban sem fordulhatott volna így elő. Néhány rossz ágyú és néhány száz kovás puska indította be és teljesítette ki a tragédiát.

Már mindörökre teljességgel lehetetlen biztos tudást szerezni e világ történetéről, akár csak a legelnagyoltabb vonalakban is. A keresztes háborúk és a reformáció fontos eseményei nyomtalanul feledésbe merültek. Csak az utolsó évtizedekben rögzítette a kutatás legalább a kései fejlődés körvonalait, és volt képes az összehasonlító morfológia ezt a képet, más kultúrák képét is felhasználva, bővíteni és elmélyíteni.[14] Ezek szerint e kultúra korszakai

mindig kb. kétszáz éves lemaradást mutatnak az arab és mintegy hétszáz éves előnyt a nyugati kultúra korszakaihoz képest. Olyan előkultúra, amely – mint Egyiptomban és Kínában – írást és naptárt dolgozott ki, itt is létezett, de számunkra ma már megismerhetetlen. Az időszámításnak kezdő időpontja volt, amely messze Krisztus születése előttre vonatkozott, de amelynek ez utóbbi dátumhoz való pontos viszonya már nem állapítható meg. Megléte mindenesetre a mexikói ember rendkívül fejlett történeti érzékét bizonyítja.

A „hellenisztikus" maja államok koraidejét az ősi városok, mint Copan (délen),[15] Tikal és valamivel később Chichen-Itza (északon), Naranjo és Seibal datált reliefoszlopai tanúsítják (kb. 160 és 450 között). E periódus vége felé Chichen-Itza a maga épületeivel évszázadokra példakép; mellette (nyugaton) Palenque és Piedras Negras pompázatos virágkora. Ez tekinthető a késő gótika és a reneszánsz megfelelőjének (450 és 600 között, Nyugaton 1250-től 1400-ig?). A kései korban (barokk) jelenik meg Champutun mint a stílusalkotás középpontja; ekkor kezdenek hatást gyakorolni az Anahuac-fennsíkon élő „italikus" nahua népekre, akik a művészeteket és a szellemi produktumokat illetően csupán befogadók, politikai ösztönüket tekintve azonban a majákat messze felülmúlják (kb. 600 és 960 között; az antikvitásban 750-400, Nyugaton 1400-1750-ig?). Ekkor kezdődik mármost a maják „hellenizmusa". 960 körül alapították Uxmalt, amely hamarosan éppolyan kiemelkedő fontosságú világvárossá válik, mint a szintúgy a civilizáció küszöbén alapított világvárosok: Alexandria és Bagdad; mellette egy sor olyan további fényes nagyvárost találunk, mint Labna, Majapan, Chacmultun és megint csak Chichen-Itza. Ezek jelentik annak a nagyszerű architektúrának a csúcspontját, amely jóllehet már nem hoz létre új stílust, de az ősi motívumokat választékos ízléssel és óriási tömegben alkalmazza. A politikát a híres Majapan-liga (960-1195) uralja: három vezető állam szövetsége, amelyek a fennálló állapotokat a nagy háborúk és az ismétlődő forradalmak ellenére, még ha mesterségesen és erőszakosan is, úgy tűnik, fenntartották (az antikvitásban 350-150, Nyugaton 1800-2000 között).

Ennek a periódusnak a végét egy nagy forradalom jelzi, és ezzel összefüggésben avatkoznak be végérvényesen a „római" nahua hatalmak a maják viszonyaiba. Az ő közreműködésükkel idézte elő Hunac Ceel az általános összeomlást és Majapan pusztulását (1190 körül, az antikvitásban kb. 150). Ami ezután következik, az egy érett civilizáció tipikus története, amelyben az egyes népek a katonai hegemóniáért küzdenek. A nagy maja városok a római kori Athén és Alexandria szemlélődő megelégedettségébe süllyednek.

Ezenközben fejlődik ki a nahua vidék legszélső horizontján e népek legifjabbika, az azték – őserejűen, barbárán és mohó hatalmi vággyal. Az aztékok alapítják 1325-ben Tenochtitlant (az antikvitásban kb. Augustus kora), amely hamarosan az egész mexikói világ vezető fővárosává emelkedik. 1400 körül veszi kezdetét a nagystílű katonai terjeszkedés; a meghódított területeket katonai telepek és hadi utak hálózata biztosítja, a függő államokat megfontolt diplomácia tartja féken és egymástól elválasztva; a császári Tenochtitlan óriási terjedelművé nő, nemzetközi lakossággal, amelyen belül a világbirodalom egyetlen nyelve sem hiányzott. A nahua tartományokat politikailag és katonailag biztosították; gyorsan nyomultak előre dél felé, és hozzáfogtak, hogy rátegyék kezüket a maja államokra; nem lehet tudni, hogy az események milyen irányt vettek volna az utolsó száz évben, mivel bekövetkezett a vég.

A Nyugat ekkoriban kb. olyan fokon állt, amit a maják már 700 körül meghaladtak. Csak Nagy Károly kora lett volna eléggé érett rá, hogy a Majapan-liga politikáját megértse. Amit az aztékok 1500 körül a szervezés területén megvalósítottak, az számunkra még ma is a távoli jövő. Ami azonban a fausti embert már akkoriban is minden más kultúra emberétől megkülönböztette: az csillapíthatatlan messzeségvágya volt, ami végül is a mexikói és perui kultúra megsemmisülését is elindította. Ez a vágy példa nélküli, és hatása sok helyütt megtalálható. Nem vitatható, hogy az ión stílust Karthágóban is, Perszepoliszban is utánozták; hogy a hellén ízlés az indiai gandara-művészetben is csodálójára talált; hogy mennyi kínai elem nyomult be a magas Észak ősi germán faépítkezési művészetébe, azt talán egy jövőbeli kutatás fogja felderíteni. A mecsetstílus uralkodó volt Hátsó-Indiától Észak-Oroszországig, Nyugat-Afrikáig és Spanyolországig. De mindez eltörpül a nyugati stílus expanziós erejéhez képest. Magától értetődő, hogy maga a stílustörténelem csak saját szülőföldjén teljesedik ki, de eredményei határok nélkül felismerhetők. Azon a területen, ahol Tenochtitlan állt, a spanyolok barokk stílusú katedrálist emeltek a spanyol festészet és szobrászat mesterműveivel; a portugálok Elő-Indiában, a késő barokk itáliai és francia építőmesterei mélyen Lengyelország és Oroszország bensejében dolgoztak. Az angol rokokónak és mindenekelőtt empire-nak kiterjedt birodalma van Észak-Amerika ültetvényes államaiban, melyeknek csodálatos szobái és bútorai Németországban csak igen kevéssé ismertek. A klasszicizmus már megjelent Kanadában és a Horn-foknál – innen kezdve nincsenek korlátok. De a többi formaterületen is: ezeknek a fiatal civilizációknak a még fennálló régiekhez való viszonya úgy alakult, hogy valamennyit a nyugateurópai-

amerikai életforma egyre sűrűbb rétegével fedték be, amely alatt saját ősi formájuk lassan elenyészett.

11

Az emberi világnak az itt felvázolt képe alapján – amelynek az a jelentősége, hogy felszámolja az emberi fejekben ma még megrögzült ókor – középkor – újkor sémát – talán új és civilizációnk számára (remélem) végérvényes válasz adható a régi kérdésre: mi is a történelem?

Ranke mondja („Világtörténet”-ének előszavában): „A történelem ott kezdődik, ahol érthető emlékművek és hitelt érdemlő írásos feljegyzések állnak rendelkezésre.” Ez a válasz azonban az adatok gyűjtőjének és rendszerezőjének a válasza. Kétségtelenül felcserélik azt, ami megtörtént, azzal, ami a mindenkori történelemkutatás látókörébe belefér. Hogy Mardónioszt Plataiai mellett legyőzték – ez a tény megszűnte attól történelmi tény lenni, hogy róla kétezer évvel később egy tudós már semmit sem tud? Az élet csak akkor számít ténynek, ha könyvekben szót ejtenek róla?

E. Meyer,[16] Ranke óta a legjelentősebb történész, mondja: „Történelmi az, ami hat vagy hatott. Csak a történeti szemlélet tesz egy egyedi történést (amelyet az egyidejű történések végtelen tömegéből kiemelt) történeti eseménnyé.” Mindez teljesen Hegel ízlésének és szellemének felel meg. Csakhogy először is mindig a tényekről van szó, nem pedig a róluk való véletlenszerű tudásunkról. Éppen a történelem új képe kényszerít minket arra, hogy következményeik alapján kiemelkedő tényékként fogadjunk el olyan dolgokat is, amelyekről tudósi értelemben soha semmit nem fogunk tudni. Meg kell tanulnunk a lehető legszélesebb körben számolni az ismeretlennel. És másodszor: az „igazság” a szellemé, tények csak az életre vonatkozva léteznek. A történeti szemlélet az én kifejezési módomban nem más, mint *fiziognómiai taktus:* a *vér* döntése, egyfajta a múltra és a jövőre kiterjesztett *emberismeret,* velünk született látásmód személyek és helyzetek megítélésére; annak megítélésére, ami esemény, ami szükségszerű volt, ami *kellett,* hogy legyen, *nem* pedig adatok puszta tudományos kritikája és ismerete. A *tudományos* tapasztalat a valódi történéseknél csak ehhez és ez után kapcsolódik. A megértés és a közlés eszközeivel, a maga körülményes módján csupán visszaigazolja, éspedig az éberlét számára, azt, ami az ihlet *egyetlen* pillanatában a létezés számára már bizonyság volt.

Csak mert a fausti létezés ereje a belső tapasztalatok körét mára oly mértékben kitágította, amilyenről korábbi korok emberei még csak nem is álmodhattak, és mert a számunkra mindig növekedő mértékben távolodó események is olyan értelmet és olyan vonatkozást kaphatnak, ami a többi ember számára (még a legközvetlenebb módon közösen átélők számára sem)

nem létezhetett – nos ezért lehet ma sok olyan történelmi eseménynek vagyis életnek saját életünk szempontjából is jelentősége, amelynek száz évvel ezelőtt még nem volt. Tacitus számára Ti. Gracchus forradalmának – melynek dátumát minden bizonnyal „tudta" – már semmilyen valódi jelentése nem volt, van viszont számunkra. Az iszlám egyetlen hívének sem jelent semmit a monofiziták történelme és viszonyuk Mohamed környezetéhez; *mi,* általa, más feltételek között, újra átéljük az angol puritanizmus történetét. Egy civilizáció világlátása számára (melynek játéktere az egész föld) végső soron már semmi sem teljesen történetietlen. Az ókor – középkor – újkor séma, ahogy azt a XIX. század felfogta, csak a *kézzelfogható* vonatkozások egyfajta válogatását tartalmazta. De a kora kínai és mexikói történelem ma kezdődő, ránk gyakorolt hatása finomabb, szellemibb jellegű: rajta keresztül az egyáltalában vett élet végső szükségszerűségeiről jutunk újabb tapasztalatokhoz. Itt, egy másfajta életlefolyás keretei között ismerkedünk meg magunkkal, mik is vagyunk, miknek kell lennünk, mik leszünk; jövőnk nagy iskolája ez. Mi, akiknek történelmünk van, akik csináljuk a történelmet, itt, a történeti emberlét határán tapasztaljuk, mi is *valójában* a történelem.

Ha két szudáni néger törzs között vagy Caesar korában a keruszkok és a kattok között, vagy, ami lényegében ugyanaz, két hangyanemzetség között háborúság tör ki, az kizárólag az élő természet színjátéka. Ha azonban a keruszkok 9-ben a rómaiakat ütik, vagy az aztékok a tlaszkalánokat, az *történelem.* A mikor jelentősége lép itt elő; az évtizednek, magának az évnek van súlya. Egy nagy életút előrehaladásáról van szó, amelyben minden döntés korszakos rangú. Valamilyen *cél* van jelen, mely felé a történések terelődnek, valamilyen létjelleg, mely a maga belső természetének meg kíván felelni, egy tempó, egy szerves tartam – nem pedig szkíták, gallok, karibiak fel-és letűnése, melynek az egyénekben való megnyilvánulásai éppúgy jelentéktelenek, mint egy hódkolóniában vagy a sztyeppén élő gazellacsordákban való megnyilvánulásai. Ez *zoológiai történés,* és teljesen más jellegű: nem egyes népek és csordák sorsáról van szó, hanem embereknek, valamint gazelláknak és hangyáknak *mint fajoknak* a sorsáról. A primitív embernek csak biológiai értelemben van történelme. Ennek kutatásában merül ki minden prehisztorikus vizsgálódás. A fokozódó jártasság a tűz, a kőszerszámok, a fémek használatában és a fegyverek hatásának mechanikai törvényeiben csak a típusnak és a benne rejlő lehetőségeknek a fejlődését mutatja. Ami ezekkel a fegyverekkel két törzs háborújában elérhető, az az ilyesfajta történelem területén teljesen közömbös. Kőkorszak és barokk: életkorok ezek egy nem és egy kultúra életében, tehát

két organizmus, melyek két alapvetően különböző megközelítéshez tartoznak. Két téves feltevés ellen tiltakozom, melyek még ma is mindenféle történeti megfontolást meghamisítanak: az összemberiség végcéljának feltételezése és az egyáltalában vett végcélok létezésének tagadása ellen. Az életnek *van* célja. A cél itt annak kiteljesítése, ami a nemzessél tételeződött. Mindazonáltal az egyes ember, születése révén, vagy a magaskultúrák egyikéhez, vagy csak egyáltalában az emberi típushoz tartozik. Számára harmadik nagy életegység nem létezik. De ezáltal sorsa vagy a zoológiai történelem, vagy a „világtörténelem" területén teljesedhet ki. A „történelmi ember" – amilyen értelemben ezt a szót használom, és ahogy minden jelentős történész mindig is gondolta – mindig egy állandó alakulásban lévő kultúra embere. Ezt megelőzően, ez után és ezen kívül *történetietlen.* Ezekben az esetekben a népnek a sorsa, amelyhez tartozik, éppoly közömbös, mint a Földnek a sorsa, ha azt nem a geológia, hanem az asztronómia képe alapján közelítjük meg.

És ebből mármost egy igencsak döntő és először itt megállapított tény következik: az ember nemcsak egy kultúra létrejötte előtt történetietlen, hanem újból *történetietlenné válik,* ha egy civilizáció a maga teljes és végérvényes alakját eléri, és ezáltal a kultúra élő fejlődése bevégeztetik; ha az értelmes létezés utolsó lehetőségei is kimerülnek. Amit az egyiptomi civilizációban I. Széthi után (1300), illetve a kínai, az indiai és az arab civilizációban mind a mai napig magunk előtt látunk, az újból a primitív korszak zoológiai fel-le hullámzása – burkolózzon bármennyire is átszellemült vallási, filozófiai, de mindenekelőtt politikai formákba. Hogy Babilonban a kosszeusok zabolátlan fegyveres hordái vagy a perzsák kifinomult örökösei laknak-e; hogy mikor, meddig és milyen következményekkel teszik ezt, annak Babilonból nézve semmi jelentősége. A lakosság közérzetét illetően persze bizonyára nem volt közömbös, de azon a tényen, hogy e világnak a lelke elhalt, és ezért a maga mélyebb jelentőségét minden esemény elvesztette, mit sem változtatott. Hogy valamilyen új, idegen vagy ottani dinasztia lép-e fel Egyiptomban; hogy forradalom vagy hódítás zajlik-e Kínában; hogy egy új germán nép jelenik-e meg a Római Birodalomban – nos mindez ugyanúgy csupán a táj történetéhez tartozik, ahogy a vadállomány változása vagy egy madárraj elköltözése. Ami a magasabb rendű ember valódi történelmében mindig is a döntő volt, és minden zabolátlan hatalmi kérdésnek alapjául szolgált – még ha az ösztönző vagy az ösztönzött nem volt is teljesen tettei, szándékai és végzete szimbolikájának tudatában −, az egy lélekszerű valaminek a megvalósulása,

egy eszmének az élő történeti alakba való átformálása volt. Ez ugyanúgy érvényes a nagy stílusirányzatoknak a művészet területén megnyilvánuló küzdelmére (gótika és reneszánsz), mint a filozófiai irányzatoknak (sztoikusok és epikureusok), az államelképzeléseknek (oligarchia és türannisz) vagy a gazdasági formáknak (kapitalizmus és szocializmus) a harcára.

De mindez már a múlté. Ami megmaradt, az a harc a puszta hatalomért, a magánvaló animális előnyért. És ha korábban még a legpragmatikusabbnak tűnő hatalom is valamilyen módon az eszmét szolgálta, úgy a kései civilizációkban egy eszme legmeggyőzőbbnek tűnő megjelenése is csupán a tisztán zoológiai hatalmi kérdések elrejtésére szolgáló maszk.

Ami az indiai filozófiát Buddha előtt és után megkülönbözteti: *ott* nagy jelentőségű mozgalom az indiai gondolkodásnak az indiai lélekkel együtt és benne tételezett immanens célja felé; *itt* egy gondolatkészletnek állandó ide-oda csapongása, ami folytonos változásai ellenére sem lesz *más*. A megoldások lehetnek adottak, de megváltoztatja az ízlés jellegét, ha kimondják azokat. Ugyanez áll a kínai festészetre a Han-dinasztia kezdete előtt és után – mindegy, hogy ismerjük-e azt vagy sem – és az egyiptomi architektúrára az Újbirodalom kezdete előtt és után. De a technikában sincs másként. A gőzgép és az elektromosság nyugati találmányait a kínaiak ma teljesen ugyanolyan módon (és ugyanolyan vallási tisztelettel) veszik használatba, mint négyezer évvel ezelőtt a bronzot vagy az ekét vagy még korábban a tüzet. Mindkettő teljesen különbözik lelkileg azoktól a felfedezésektől, amelyeket maguk a Csou-kor kínaiai tettek, és amelyek belső történelmükben mindig egy meghatározott korszakot határoltak körül.[17] Előtte és utána az évszázadok távolról sem játszanak nagyobb szerepet, mint az évtizedek vagy gyakran egyetlen év a kultúrán belül, hiszen *fokozatosan a biológia időközei jutnak újból érvényre*. Ez adja ezeknek a nagyon kései állapotoknak – ami persze a bennük élők számára teljesen magától értetődő – azt az ünnepélyes tartamsajátosságot, amit az olyan igazi kultúremberek, mint Hérodotosz, Egyiptomban, vagy Marco Polo óta a nyugateurópaiak, Kínában, saját fejlődésük tempójával összevetve annyira meglepődve érzékeltek. A történetietlenség tartama ez.

Hát nem Actiummal és *a pax Romana*-val végződik valójában az antik történelem? Hiszen ezek után már nincsenek nagy döntések, melyekben egy egész kultúra belső értelme halmozódna fel. Az értelemnélküliség, a zoológia válik uralkodóvá. Közömbös lesz (persze a világ és nem a cselekvő magánszemélyek számára), hogy egy esemény hogyan végződik. A politika

összes nagy kérdését úgy oldják meg, ahogy azok az összes civilizációban végül is megoldódnak: a kérdéseket nem értékelik kérdésekként, már senki sem kérdez. Nem maradnak fenn sokáig, végül már az sem érthető, mi is volt a problémák oka a korábbi katasztrófáknál. Amit az ember önmaga nem él meg, azt mások vonatkozásában sem élheti át. Ha a kései egyiptomiak a hükszosz korról vagy a kései kínaiak az ennek megfelelő „Hadakozó Fejedelemségek korá”-ról beszélnek, azt saját életmódjuk alapján ítélik meg, s így semmiféle rejtélyest nem találnak bennük. A hatalomért folytatott puszta harcot látják bennük; nem tűnik ki, hogy ezek az elkeseredett külső és belső harcok, melyekben az idegeneket saját honfitársaik ellen hívják be az országba, egy eszméért folynak. Ma értjük csak meg, mi ment végbe ama rettentő feszültségek és kisülések formájában Ti. Gracchus és Clodius meggyilkolása körül. 1700-ban *még* nem, 2200 körül *már* nem érthetjük meg mindezt. Pontosan ugyanez a helyzet Hiannal, ezzel a napóleoni jelenséggel, akinek az egyiptomi történészek később a „hükszosz-király” nevet adták. Ha a germánok nem jöttek volna, egy évezreddel később a római történetírás talán Gracchusból, Mariusból, Sullából és Ciceróból is dinasztiát csinált volna, melyet úgymond Caesar döntött meg.

Vessük össze Ti. Gracchus halálát Néróéval, amikor Galba kinevezésének híre Rómába ért, vagy Sulla győzelmét a mariánusok felett Septimius Severus győzelmével Pescenni-us Nigeren. Változtatott volna-e valamit a császárkor menetén, ha a két esemény fordított eredménnyel zárul? Már az is túl messzire megy, amikor Mommsen és E. Meyer[18] gondos különbséget tesz Caesar „monarchiája” és Pompeius, valamint Augustus „principátusa” között. Merthogy ezek itt már üres államjogi formulák; ötven évvel előtte még két eszme ellentéte lettek volna. Ha Vindex és Galba 68-ban a „köztársaságot” akarták is helyreállítani, csak játszottak ezzel a fogalommal egy olyan korban, amelyben valódi szimbolikájú fogalmak már nem léteztek. Már csupán az volt kérdéses, kinek a kezébe kerüljön a tisztán materiális hatalom. Évszázadokon keresztül már csak a császári címért folyhattak egyre sötétebb harcok – egyre primitívebb és ezért egyre „őseredetibb” formákban.

Ezeknek a népeknek már nincs lelkületük. De éppen ezért saját történelmük sem lehet. Legfeljebb egy idegen kultúra történelmében, objektumként szerepelhetnek, és egyértelműen ez az idegen élet az, amely a maga sajátosságai alapján e kapcsolat mélyebb értelmét meghatározza. Ami az ősi civilizációkban egyáltalán még történelemszeruen hat, az soha nem az események olyan lefolyása, amelyben e civilizáció embere tevékeny, hanem amelyben mások azok. De ezáltal a „világtörténelem” összfenoménje újfent a

maga két alapmozzanatában jelenik meg: a nagy kultúrák életfolyamataként és az ezek közti kapcsolatokként.

A KULTÚRÁK KÖZTI KAPCSOLATOK

12

Noha ez utóbbiak csak másodlagosak, és maguk a kultúrák az elsők, a modern történeti gondolkodás mégis fordítva kezeli őket. Minél kevésbé ismeri a tulajdonképpeni életfolyamatokat, amelyekből a világtörténés látható egysége összetevődik, annál buzgóbban a kapcsolatok szövedékében keresi az életet – de annál kevésbé érti is meg azt amabból. Mennyire gazdag ennek a kapcsolatkeresésnek, elutasításnak, választásnak, átértelmezésnek, tévútra vezetésnek, nekiveselkedésnek, felajánlkozásnak a pszichológiája – éspedig mind a kultúrák között, melyek közvetlenül érintkeznek, rácsodálkoznak egymásra, harcolnak egymással, mind pedig egy élő kultúra és egy már holt kultúrának a formavilága között, melynek maradványai még fel-feltűnnek a tájban! És mennyire szűkösek és szegényesek azok a képzetek, amelyeket ehhez képest a történész a befolyás, a fennmaradás, a továbbhatás szavakhoz kapcsol!

Mindez valódi XIX. századi jelenség. Már csak okok és okozatok láncolatát látni. Minden a „következménye" valaminek, semmi sem eredeti. Ha régebbi kultúrák felszínének formaelemei köszönnek vissza az újabbakban, akkor ezt úgy értékelik: „továbbhatnak" bennük, és ha ilyen hatások egy sorát összegyűjtik, úgy érzik, valami fontosat tettek.

E szemléletmód alapja az ésszerű-egységes emberi történelemnek az a képe, amelyet egykor a nagy gótikusok teremtettek meg. Ők látták úgy, hogy a földön minden változik, az emberek is és a népek is, csak az eszmék állandók. E kép hatása óriási volt, és még ma sem tűnt el teljesen. Eredetileg az emberi nemben Isten kifejeződését látták; de még később is így fogták fel a dolgokat, amíg az ókor -középkor – újkor séma kényszere hatott, és csak a tartósnak látszóra, nem pedig a ténylegesen változóra figyeltek. Időközben tekintetünk más lett, hűvösebb és messzebbre néző, és tudásunk e séma határait folyton túllépte. Aki még ma is a fenti módon lát, az rosszul közelíti meg a dolgokat. Nem a létrehozott „hat", hanem a létrehozó „ad át". Összekeverik a létezést az éberléttel; az életet azokkal az eszközökkel, melyek segítségével kifejeződik. Az elméleti gondolkodás, maga a puszta éberlét, mindenütt csak mozgásban lévő elméleti egységeket lát. Valódi fausti-dinamikus elképzelés ez. Semmilyen más kultúrában nem így képzelték el az emberek a történelmet. Egy görög a maga teljesen testszerű világelképzelésével soha nem lett volna képes olyan puszta

kifejezéskapcsolatokon rágódni, mint az „attikai dráma” vagy az „egyiptomi művészet” „hatása”.

Azzal kezdik, hogy *kifejezésformák egy rendszerét* valamilyen névvel jelölik. Ezáltal egy kapcsolatkomplexum emelkedik ki a szemünk előtt. De ez nem tart sokáig; a „név” szóval hamarosan valamiféle „lényegre”, a „kapcsolat” szóval pedig a „hatásra” gondolnak. Aki ma a görög filozófiáról, a buddhizmusról vagy a skolasztikáról beszél, az valamiképpen valami élőre gondol; valamiféle hatásegységre, amely létrejött, megerősödött, amely az embereket mármost hatalmába keríti, éberlétüket, sőt létezésüket is befolyása alá vonja, és amely végül arra kényszeríti őket, hogy e lény életének fenntartásában közreműködjenek. Mindez tiszta mitológia, és jellemző, hogy csak a nyugati kultúra emberei – akiknek mítosza még sok ilyesfajta démont („az” elektromosság, „a” helyzeti energia stb.) ismer – élnek ebben és ezzel a képpel.

A valóságban ilyen rendszerek *csak az emberi éberlétben* léteznek, éspedig tevékenységformákként. A vallás, a tudomány, a művészet az *éberlét sajátos tevékenységei,* melyeknek a létezés szolgál alapjukul. Hinni, gondolkodni, megformálni valamit, és mindaz, amit a látható tevékenységtől ezek a láthatatlanok megkövetelnek: az áldozás, az imádkozás, a fizikai kísérlet, a munkálkodás egy szobron, egy tapasztalatnak közölhető szavakban való kifejezése – nos mindezek az éberlét tevékenységei, nem mások. A többi ember mindebből csak a láthatót látja, és csak a szavakat hallja. Ennek során persze valamit bensőleg is megél, de ennek a benső élménynek a létrehozó által megélthez való viszonyáról nem tud számot adni. Látunk egy formát, de nem tudjuk, mit váltott az ki mások lelkében. Legfeljebb hihetünk ezzel kapcsolatban valamit, és csak azáltal hisszük, hogy lelkileg belehelyezkedtünk. Bármilyen világos szavakban nyilvánul is meg egy vallás, ezek csak szavak, és a hallgató adja meg értelmüket. Bármilyen átütő hatást gyakoroljon is hangjaival vagy színeivel egy művész, a szemlélő ezekben a művekben csupán önmagát látja, hallja. Ha erre nem képes, számára a mű jelentés nélküli. A kivételes történeti személyiségeknek az a rendkívül ritka és egészen modern képessége, hogy képesek „másokba belehelyezkedni”, itt szóba sem jöhet. Egy germán, akit Szent Bonifác megtérít, nem tud a misszionárius szellemébe belehelyezkedni. Az a tavaszias borzongás, ami akkoriban Észak ifjú világán átviharzott, voltaképpen azt jelentette, hogy mindenki a megtérés révén keresett hirtelen kifejezési lehetőséget szubjektív vallásosságának. A gyermek szeme felragyog, ha megmondják neki a tárgy nevét, melyet a kezében tart. Ez volt a helyzet itt is.

Nem a mikrokozmikus egységek vándorolnak tehát, hanem a kozmikus egységek válogatják ki és sajátítják el őket. Ha más lenne a helyzet, ha ezek a rendszerek valóságos lények lennének, amelyek képesek bármilyen tevékenységet folytatni – hiszen a „hatás" egyfajta organikus tevékenység −, akkor a történelem képe teljesen más lenne. Azt kéne inkább megfontolni, hogy minden felnövő ember és minden élő kultúra állandóan sok-sok ezer lehetséges hatásnak van kitéve, amelyekből azonban csak egészen *kevés fogható fel* tényleg hatásként, a nagy többség nem. A művek vagy az emberek azok, akik *választanak!*

Az oksági sorozatokra ácsingózó történész csak olyan hatásokkal számol, amelyek „ténylegesek"; de hiányzik az ellentétel. A pozitív hatások pszichológiájához hozzátartozik a „negatív" hatásoké is. Éppen ez lenne a leginkább tanulságos és az egész kérdést végül is eldöntő feladat, amelyhez azonban eleddig hozzá sem fogtak. Ha a szokásos úton közelítünk hozzá, akkor a „megszakítatlan folytonosságú világtörténeti események" alapjaiban hamis képe tárul elénk, melyben semmi nem vész el. Két kultúra érintkezhet egymással az egyes embereken keresztül, vagy az egyik kultúra embere kapcsolatba kerülhet a másikkal annak fennmaradt, elsajátítható holt formavilágán keresztül. Mindkét esetben kizárólag maga az ember tevékeny. Az egyik véghezvitt tettébe csak a másik létezése önthet lelket. Ezáltal ez a tett belső tulajdonává válik, saját művévé, énjének részévé. Nem a „buddhizmus" vándorolt Indiából Kínába, hanem meghatározott érzülettel bíró kínaiak vették át az indiai buddhisták képzetvilágának egy részét, és tették a vallási kifejeződés olyan *új* formájává, amely kizárólag a kínai buddhisták számára jelentett valamit. Sohasem a forma eredeti jelentéséről van szó, hanem csak magáról a formáról, amelyben a szemlélő tevékeny érzékelése és megértése a *saját* teremtés lehetőségét fedezi fel. A jelentések átvihetetlenek. A lelkek „senki földjének" szélessége – amely a különböző emberek létezése között fekszik – semmivel nem csökkenthető. Még ha akkoriban a kínaiak és az indiaiak egyformán buddhistának érezték is magukat, ettől bensőleg nem kevésbé álltak távol egymástól. Ugyanazok a szavak, ugyanazok a szokások, ugyanazok a jellegzetességek – de mégis két különböző lélek, melyek saját útjukat járják.

Ha ezzel kapcsolatban az összes kultúrát végigkutatjuk, akkor mindenütt egyértelműen azt találjuk, hogy a korábbi alkotásnak a későbbiben való továbbélése csak látszat; mindig egy fiatalabb *lény* kapcsolódik valamilyen meghatározott vonatkozásban az idősebb *lényhez,* éspedig anélkül, hogy a korábbi alkotás eredeti jelentését figyelembe venné – amit tehát éppen ezért

magáértvalóan sajátít el. De mi a helyzet a filozófia és a tudomány „örök vívmányaival”? Nap nap után azt halljuk: mi minden él még ma is a görög filozófiából. Csakhogy ez csupán üres szólam – azoknak a mozzanatoknak a gondos elleplezésével, amit a mágikus és a fausti ember (egészséges ösztönének mély bölcsességével) belőle visszautasított, nem jegyzett meg, vagy a formula megtartása mellett céltudatosan másként értelmezett. A tudományos lelkesedés naiv hite ámítja itt magát. A lista nagyon hosszú lehetne, és alig maradna valami. Az olyan elképzeléseket, mint Démokritosz eidola-elmélete, Platón nagyon is testszerű ideavilága vagy Arisztotelész „világának” ötvenkét szférája, lényegtelen tévedésekként szoktuk félretolni. Vagyis a halottak véleményét jobban akarjuk tudni, mint ők maguk. Holott ezek lényeges igazságok -csak nem a mi számunkra. Jóformán semmi sem marad, amit a görög filozófiából (még ha csak külsőségeiben is) valóban a magunkénak érezhetünk. Legyünk tisztességesek, és figyeljünk az ókori gondolkodók szavaira: Hérakleitosz, Démokritosz, Platón nem egy tétele lesz igaz, ha nem igazítjuk azokat mesterségesen a magunk ízléséhez. És ugyan mit vettünk át a görög tudomány módszereiből, felfogásából, törekvéseiből – nem is szólva az egyáltalán nem érthető alapfogalmakról? Hogy a reneszánsz teljesen az antik művészet „hatása” alatt állt volna? Hát mi akkor a helyzet a dór templomformával, az ión oszloppal, az oszlop és a gerendázat viszonyával, a festmények színválasztásával, háttérkezelésével és perspektívájával, az alakos csoportozatok alapelveivel, a vázaképpel, a mozaikkal, a mázas égetéssel, a szobrok tektonikájával, a lüszipposzi arányokkal? Ezek miért nem gyakoroltak rá semmilyen hatást?

Mert már eleve rögzítve volt, amit a reneszánsz ki akart fejezni, tehát a rendelkezésre álló holt készletből csak azt a keveset látta valójában, amire szüksége volt, éspedig úgy, ahogy kívánta; nevezetesen saját elképzelésének, nem pedig a létrehozó szándékának megfelelően, amiről egyetlen élő művészet sem gondolkodott el komolyan soha. Az egyiptomi szobrászatnak a kora görögre gyakorolt „hatását” kell csak lépésről lépésre nyomon követnünk, hogy végre belássuk: ilyen hatás egyáltalán nincs is, és hogy a görög formaigény az ókori művészeti hagyatékból vett ugyan át néhány jegyet, ezekre azonban valamilyen módon nélkülük is rátalált volna. A szűkebb antik világ körül egyiptomiak, babiloniak, asszírok, hettiták, perzsák, föníciaiak tevékenykedtek, és a görögök ezek müveit tökéletesen ismerték: épületeket, díszítményeket, műalkotásokat, kultuszokat, államformákat, írásmódokat, tudományokat – de mit vett mindebből igénybe az antik lélek önmaga kifejezésének eszközeként? Megismétlem: mindig csak azokat a

vonásokat láthatjuk, amelyeket befogadtak. De mi mindent *nem* fogadtak be? Miért nem találhatók meg az előbbiek között pl. az egyiptomi piramisok, pülonok, obeliszkek, a hieroglifa-és az ékírás? Miért *nem* vették át a gótikus művészetet, a gótikus gondolkodást Bizáncban, a mór Keleten, Spanyolországban és Szicíliában? Nem lehet eléggé értékelni a kiválogatásnak és az éppily eltökélt átértelmezésnek a teljességgel tudattalan bölcsességét. Minden aspektus, amelyet elfogadnak, nem egyszerűen csak kiemelés, hanem átértelmezés is, és a létezés belső ereje talán sehol nem nyilvánul meg ilyen világosan, mint a *tudatos félreértelmezésnek ebben a művészetében*. Minél hangosabban dicsőítik egy idegen gondolkodás elveit, biztosak lehetünk benne, hogy annál alaposabban megváltoztatták az értelmét. Egyszer még pontosan utána kell nézni Platón nyugati nagy hírnevének! Chartres-i Bernáttól és Marsilius Ficinustól Goethéig és Schellingig! Minél alázatosabbnak tűnik egy idegen vallás elfogadása, annál tökéletesebben felvette már az az új lélek formáját. Valójában rég meg kellett volna már írni a „három Arisztotelész" történetét, nevezetesen a görög, az arab és a gótikus Arisztotelészét, akiknek egyetlen közös fogalmuk, egyetlen közös gondolatuk sincsen. Vagy a mágikus kereszténység faustiba való átalakulásának a történetét! Azt halljuk és azt tanuljuk, hogy ez a vallás lényegében változatlanul került át az ókori egyházból a Nyugat kultúrájába. Valójában azonban a mágikus ember a maga dualisztikus világlátásának teljes mélységéből fejlesztette ki vallási éberlétének azt a nyelvét, amelyet „kereszténységnek" nevezünk. Ami ebből az élményből közölhető volt – szavak, formulák, szokások −, azt saját vallási szükségletének eszközeként fogadta el a késő antik civilizáció embere; az egyik emberről a másikra szállt át ez a formanyelv, egészen a nyugati előkultúra germánjaiig: a szavak hangzásában mindig ugyanaz, a jelentéseket illetően mindig valami más. Soha nem kockáztatták volna, hogy a szent kifejezések eredeti jelentését *kijavítsak* – persze azt egyáltalán nem is ismerték. Aki ezt kétségbe vonja, az gondoljon a „kegyelem" fogalmára, amely Augustinusnál dualisztikus értelemben az emberben meglévő szubsztanciára, Kálvinnál dinamikus értelemben az emberi akaratra vonatkozik. Vagy a *„consensus"*-nak[19] a számunkra alig érthető mágikus fogalmára, amely az emberekben a *pneumàt* mint az *isteni pneuma* kiáramlását előfeltételezi, és amely ebből következően az elhivatottak egybehangzó véleménye formájában magát az isteni igazságot juttatja kifejezésre. Ezen a bizonyosságon nyugszik a kora keresztény zsinati határozatok rangja, ahogy a tudományos módszereké is, amelyek még ma is egyeduralkodók az iszlám világban. Mivel a Nyugat embere mindezt nem

értette, ezért vélhette a késő gótika zsinatait valamiféle parlamenti formának, mely a pápaság szellemi mozgásszabadságát hivatott korlátozni. így fogták fel a zsinati eszmét még a XV. században is – gondoljunk csak Konstanzra és Baselre, Savonarolára és Lutherre −, és ezért kellett azt végül frivol és értelmetlen módon a pápa csalhatatlanságának elve mögé bújtatni. Vagy a „test feltámadásának" általánosan elterjedt kora arab gondolata, ami úgyszintén előfeltételezi az isteni és az emberi *pneuma* képzetét. Az antik ember feltételezte, hogy a lélek mint a test formája és értelme valahogy azzal együtt jön létre. A görög gondolkodásban erről alig esik szó. Az efféle hallgatásnak két oka lehet: vagy nem ismerik a fenti gondolatot, vagy annyira magától értetődőnek tartják, hogy problémaként egyáltalán nem is tudatosodik. Itt az utóbbiról van szó. De éppily magától értetődő az arab ember számára, hogy *pneumája* mint az isteniből való kiáramlás a testében talál otthonra. Ebből következik, hogy valaminek jelen kell lennie, ha az emberi szellem az ítélet napján újra feltámad: ezért ez εχ νεκρών feltámadás, vagyis „halottaiból való feltámadás". Ez a gondolat a maga mélységében a nyugati világérzület számára teljesen érthetetlen. A szent tanítás szövegében nem kételkednek, de arra a szellemileg magasabban álló katolikusoknál és egészen egyértelműen Luthernél tudattalanul is rárétegződik egy olyan másik jelentés, melyet ma a halhatatlanság szóval, vagyis a léleknek mint tiszta erőközpontnak a végtelenségig való fennmaradása kifejezésével jelölünk. Ha Pál apostol vagy Augustinus egyszer a kereszténységről alkotott fogalmainkkal találkozna, az összes könyvet, az összes dogmát, egyáltalában az összes fogalmat teljesen félreértett, eretnek képzetként utasítanák vissza.

A legeklatánsabb példa egy olyan rendszerre, mely alapelveiben látszólag változatlanul vándorolt két évezreden át, miközben valójában három kultuszon, három (minden alkalommal egészen más jelentést hordozó) teljes fejlődési szakaszon ment keresztül – nos ilyen a *római jog története.*

13

Az antik jog olyan jog, melyet polgárok hoztak létre polgárok számára. Magától értetődő államformaként előfeltételezi a poliszt. Csak a nyilvános létezésnek ebből az alapformájából vezethető le – éspedig megint csak magától értetődően – a *személynek* mint olyan embernek a fogalma, aki a többi emberrel együtt magát az államtestet (σώμα)[20] alkotja. Az antik világérzületnek ebből a formális tényéből fejlődik ki az egész antik jog.

A *persona tehát jellegzetesen antik fogalom, amelynek csak ezen az egyetlen kultúrán belül van értelme és érvénye.* Az egyes személy „test" (σώμα), mely a polisz állagának része. A polisz joga *kizárólag* rá vonatkozik. Ezt a jogot lefelé a dologi jog határolja (a határt a rabszolga jogi státusa adja, aki test, de nem személy), felfelé pedig az isteni jog (a határ a hérosz, aki személyből vált Istenné, és kultuszra tarthat igényt, ahogy a görög városokban Lüszandrosz és Sándor vagy később Rómában a *„divus"*-szá emelkedett császár). A mindjobban ebbe az irányba fejlődő antik jogi gondolkodásból magyarázható az olyasféle fogalom is, mint a *capitis deminutio media,* amely a nyugati embertől teljes mértékben idegen − mi csak azt tudjuk elgondolni, hogy a mi felfogásunk szerinti személytől bizonyos jogait (akárha minden jogát is) elvegyék; az antik ember ellenben e büntetés következtében megszűnik *személy* lenni, jóllehet testileg tovább él. Csak a személy itt említett fogalmának ellentéteként, mint ennek objektuma, fogható fel a dolognak, a résnek, a jellegzetesen antik fogalma.

Mivel az antik vallás teljességgel államvallás, a jogalkotásban nincs semmi különbség: a dologi jogot és az isteni jogot egyaránt polgárok hozzák létre. A dolgok és az istenek pontosan szabályozott jogviszonyban állnak a személyekkel. Az antik jog szempontjából mármost döntő jelentőségű, hogy alapja a közvetlen, nyilvános tapasztalat: éspedig nem a bíró szakmai tapasztalata, hanem azoknak a férfiaknak a gyakorlati-általános tapasztalata, akik egyáltalában a politikai és a gazdasági életben jelentős állást töltenek be. Aki Rómában hivatali pályafutásba kezdett, az szükségszerűen jogásszá, hadvezérré, közigazgatási elöljáróvá vagy bankhivatalnokká vált. Praetorként csak azután szolgáltatott jogot, hogy egészen más területeken már komoly tapasztalatokra tett szert. A bíró mint a bírói testület tagja, mint olyasvalaki, akit erre a tevékenységre szakmailag, sőt elméletileg képeztek volna ki – nos ez az antikvitásban teljesen ismeretlen. Szellemében mindez csak a későbbi jogtudományra jellemző. A rómaiak ezen a téren sem rendszerezők, sem történészek, sem teoretikusok nem voltak – kizárólag ragyogó gyakorlati

elmék. Jurisprudentiajuk az *egyes esetek tapasztalattudománya;* átszellemített technika, de nem absztrakciók gyűjteménye.[21]

Hamis kép jön létre, ha a görög és a római jogot mint két azonos nagyságrendű valamit állítjuk egymással szembe. A római jog a maga teljes fejlődése során sok száz másik mellett egy város jogrendszere; görög jog mint olyan ezzel szemben sohasem létezett. Jóllehet a görögül beszélő városok nemegyszer nagyon is hasonló jogokat hoztak létre, de ez mit sem változtat a tényen, hogy mindegyiküknek megvolt a maga saját joga. Soha nem merült fel egy általános dór, még kevésbé egy általános hellén törvényhozás gondolata. Az antik gondolkodástól az ilyesfajta elképzelések teljesen idegenek. A római *jus civile* csak a *quirites* számára érvényes; az idegenek, a rabszolgák, a városon kívüli egész világ ki van rekesztve – miközben már a „Sachsenspiegel"-ben jelen van az a mélyen átérzett elv, hogy tulajdonképpen csak egyetlen jog létezhet. Egészen a késő császárkorig merev különbség volt Rómában a polgároknak szóló *jus civile* és a „többiekre" vonatkozó *jus gentium* között (ez utóbbi egészen más, mint a mai nemzetközi jog [Völkerrecht]); a „többiekre", akik Róma felségterületén belül „objektumként" tartoztak Róma jogszolgáltatása alá. Csak mert Rómának sikerült, hogy egyes városként a teljes antik impériumot uralja - amire a dolgok máskénti alakulása mellett Alexandriának is lehetősége lett volna −, nos ezért (nem belső fölénye okán, hanem eleinte politikai sikerei, később a nagy formátumú politikai tapasztalatok kizárólagos birtoklása következtében) juthatott a római jog a csúcsra. Egy hellenisztikus stílusú általános antik jog kialakulása – ha ezzel *a kifejezéssel sok egyes jog* közös szellemét szeretnénk kifejezésre juttatni – egy olyan korszakra esik, amikor Róma még csak harmadrangú politikai tényező volt. Amikor a római jog már jelentékeny formát öltött, ez annak a ténynek az egyik kifejeződése volt, hogy a római szellem leigázta a hellenizmust: az antik kései jog kialakulása nem más, mint a hellenizmusról Rómára való átmenet; városállamok sokaságáról (amiket ennek során az a tény befolyásolt, hogy egyiküknek sem volt tényleges hatalma) egy meghatározott városállamra, melynek egész tevékenysége végül is ennek a hegemóniának a gyakorlásában merült ki. Ezért nem alakult ki görög nyelvű jogtudomány. Amikor az antikvitás abba a stádiumba jutott, hogy erre a tudományra – az összes közül az utolsóra – megérett volna, már csak *egyetlen* jogalkotó város létezett, amely e tekintetben gyakorlatilag szóba jöhetett.

Figyelmet kell fordítani arra a tényre, hogy a görög és a római jog nem egymás mellett, hanem egymás után létezett. A római jog a legfiatalabb;

előfeltételezi a többit, azok széles körű tapasztalataival együtt,[22] és csak később, azok példát szolgáltató hatása alatt és igen rövid idő alatt épült ki. Fontos, hogy a sztoikus filozófia virágkora, amely komoly hatást gyakorolt a jogi gondolkodásra, a görög jogképződés virágkorát követte, a rómaiét azonban megelőzte.

Ez a kialakulás mindazonáltal egy kiemelkedően történetietlen emberfaj gondolkodásában ment végbe. Ennek következménye, hogy az antik jog teljes mértékben a *nap, sőt a mindenkori pillanat joga.* Esetről esetre alkotják meg, s az eset elmúltával meg is szűnt jog lenni. Hogy érvénye jövőbeni alkalmakra is kiterjedt volna, ez ellentmondana az antik jelenre irányultság érzületének. A római praetor, hivatali évének elején, edictumot bocsátott ki, amelyben közölte azokat a jogelveket, amelyek alapján eljárni szándékozott – utódait azonban ezek semmiféle tekintetben nem kötötték. De az érvényes jognak még ez az egy évre korlátozása sem felel meg a tényleges tartamnak. Ellenkezőleg: a praetor minden egyes esetben az esküdtek által meghozandó ítéletre nézve – legalábbis a *lex Aebutia* óta – konkrét jogelvet fogalmaz meg, ami alapján ezt az ítéletet, és csak ezt, meg kell hozni. Ezáltal a szó legszorosabb értelmében vett „jelenre vonatkozó", minden tartamot nélkülöző jogot hoz létre.[23]

Látszólag hasonló, de jelentése szerint mégis egészen más (éppen ezért alkalmas arra, hogy az antik és a nyugati jog közti mély szakadékot elfedje) az angol jognak az a zseniális, eredeti germán vonása, hogy a bírónak jogalkotó hatalma van. Olyan jogot kell alkalmaznia, amely fogalma szerint örök érvényű. Már a bírósági eljárásban szóba jöhető törvények alkalmazását is – melyek elrendezésében először jut kifejezésre célja – saját „rules"-ével, végrehajtási előírásaival (amelyek az említett praetori szövegformulával semmilyen hasonlóságot nem mutatnak), saját mérlegelése szerint szabályozhatja. Ha azonban arra a következtetésre jut, hogy a meghatározott esetben olyan a tényállás, amelyre nézve az érvényes jog hézagos, ezt *azonnal betömheti,* vagyis az eljárás kellős közepén új jogot teremthet, ami – a bírói kar által gyakorolt méltányosságot egészen meghatározott formákban előfeltételezve – *innen kezdve már rendes jognak számít.* Éppen ez az, ami a legkevésbé sem hasonlít az antik formához. Mivel egy meghatározott korszakon belül a közélet menete lényegileg változatlan; tehát mert a legfontosabb jogi helyzetek állandóan vissza-visszatérnek – nos ez alapján Rómában fokozatosan a jogi elveknek egyfajta készlete alakul ki, amely *a tapasztalatra támaszkodva* (és nem azért, mert a jövőre nézve is érvényt kölcsönöztek volna nekik) újra és újra megjelenik, bizonyos mértékig újra és újra reprodukálódik. Ezeknek az elveknek az összessége – nem rendszere, hanem gyűjteménye – alkotja itt a „jogot", mely a kései praetori rendeleti

törvényhozásban jelen van, és amelynek lényegesebb alkotórészeit az egyik praetor a másiktól célszerűségi okokból átveszi.

A *tapasztalat* tehát az antik jogi gondolkodásban valami egészen mást jelent, mint nálunk: nem a hézagmentes törvénymassza fölötti áttekintés képességét, amely minden lehetséges esetet előre lát, nem is a gyakorlatot ennek alkalmazásában, hanem annak tudását, hogy bizonyos ítéleti helyzetek újra meg újra megjelennek, így megtakarítható, hogy a rájuk vonatkozó jogot mindig újraformálják.

Az igazi antik forma tehát, amelyben a törvényi anyag fokozatosan összegyűlik, az egyes *nomoi, leges, edicta* majdhogynem magától végbemenő összegeződése – ahogy az Rómában a praetori hivatali jog korában kialakult. Szolón, Kharondasz, a XII táblás törvény ún. törvényhozásai nem mások, mint azoknak az edictumoknak az alkalomszerű összefoglalásai, amelyek használhatóknak bizonyultak. Kréta (Gortün) joga – amely nagyjából egyidős a XII táblás törvénnyel – sem más, mint egy ősi gyűjteményhez írt novellacsoport. Egy újonnan alapított város rövid időn belül összeállított egy ilyesfajta gyűjteményt, aminek során sok dilettantizmus csúszhatott be a munkába. Erre utalva gúnyolta ki Arisztophanész a „Madarak”-ban a „törvényfabrikálókat”. Rendszerről sehol sincs szó, még kevésbé olyan szándékról, hogy a jogot ezzel hosszú időre rögzítsék.

Ezzel teljesen ellentétes az a nyugati tendencia, hogy az egész élő joganyagot már eleve egy örök időkre szóló, rendszerezett és teljességre törő összműben foglalják össze, amelyben a jövő összes, egyáltalában elgondolható esetét már előre eldöntik. Minden nyugati jog a jövőnek, minden antik a pillanatnak készült.

Ellentmondani látszik ennek az a tény, hogy a valóságban *voltak* antik törvénykönyvek, melyeket szakemberek, mégpedig tartós használatra, hoztak létre. Mindenesetre a kora antik jogról (1100-tól 700-ig) jóformán semmit sem tudunk, és az is biztos, hogy a paraszti és a kora városi szokásjogok lejegyzése, ellentétben a gótikus és a kora arab kor szokásjogának lejegyzésével („Sachsenspiegel", szír jogkönyv), nem történt meg. A legrégebbi, számunkra még felismerhető réteget azok a 700 után létrejött gyűjtemények képezik, amelyeket mitikus vagy félmitikus személyeknek tulajdonítottak: Lükurgosznak, Zaleukosznak, Kharondasznak, Drakónnak,[24] és egynémely római királynak.[25] Ezek léteztek (ez adja a monda alapját), de sem valódi szerzőjüket, sem a kodifikálás valóságos folyamatait, sem az eredeti tartalmat már a perzsa kor görögjei sem ismerték.

Egy második réteg (a „Codex Justinianus"-nak, a római jog németországi recepciójának alapján) Szolón (600), Pit-takosz (550) és mások nevéhez kapcsolódik. Ez már a városi szellem alapján kiképződött jog. *Politeianak, nomosnak* nevezték, ellentétben a régi *thesmoi* vagy *rhetrai* névvel.[26] Valójában tehát csak a kései antik jog történetét ismerjük. Honnan jönnek mármost ezek a hirtelenszerü kodifikációk? Elég egy pillantás a nevekre, hogy megállapítsuk: ezeknél az eseményeknél végső soron egyáltalán nem a jog jelentette a lényegi problémát – ezt tiszta tapasztalatok alapján rögzíteni lehetne −, hanem *politikai hatalmi kérdések eldöntése.*

Hatalmas tévedés, ha azt hisszük: létezhet dolgok felett lebegő, a politikai-gazdasági érdekektől teljesen független jog. Persze elképzelni el lehet, és azok az emberek, akik a politikai lehetőségek elképzelését politikai tevékenységnek tartották, mindig így is gondolták. De ez mit sem változtat azon, hogy ilyen elvont eredetű jog a történelmi valóságban nem létezik. Elvont formában minden jog tartalmazza szerzőjének világképét, de minden történeti világképben végül is valamilyen politikai-gazdasági *tendencia* rejlik, ami nem annak a függvénye, hogy róla ez vagy az az ember elméletileg mit gondol, hanem hogy az a rend, amely a tényleges hatalmat és ezáltal a jogalkotást is a kezében tartja, a gyakorlatban mit *akar*. Minden jogot, még ha az általánosság nevében is, egy meghatározott rend [Stand] hoz létre. Anatôle France mondta egyszer: „Jogunk ugyanazzal az emelkedettséggel tiltja meg mind a gazdagoknak, mind a szegényeknek, hogy kenyeret lopjanak vagy hogy az utcasarkon kolduljanak." Kétségkívül egy meghatározott rend

igazságossága ez. De a „többiek” is mindig kísérletet fognak tenni arra, hogy a maguk életperspektívájából kiindulva hozzák létre az „egyedül igazságos” jogot. Ezek a törvényhozások tehát mindig politikai, mégpedig pártpolitikai aktusok. Vagy azt csinálják, hogy (mint Szolón demokratikus törvényhozása) a politikai berendezkedést [Verfassung] *(poll· teia)* nem választják el a hasonló szellemű magánjogtól *(nomoi),* hanem aszerint szervezik meg, vagy pedig (ahogy Drakón vagy a decemvirek[27] oligarchikus törvényhozása) a *politeiát* olyan rendként előfeltételezik, amelyet a magánjog segítségével kell megszilárdítani. Csak a Nyugat történészei – a nyugati fejlődés állandó jogához szokva – becsülték alá ezt az összefüggést. Az antik ember nagyon is jól tudta, mi történt valójában. A decemvirek alkotása volt Rómában az utolsó, tisztán patríciusszellemben fogant jog. Tacitus az utolsó valóban igazságos jogként *(finis aequi juris* Ann. III. 27.) említi. Ahogy a decemvirek bukása után világos szimbolikával a tribunátus tízes száma megjelenik, a jog területén a XII táblás törvény és a neki alapul szolgáló alkotmány ywsával szemben a *lex rogatának,* a népjognak a lassan bomlasztó munkáját állítják csatasorba, mely római szívóssággal harcol azért, amit Szolón – Drakón műve, a (πατριοσ πολιτεία), az attikai oligarchia jogeszményével szemben - egyetlen tettével megvalósított. Innen kezdve az oligarchia és a démosz közt zajló hosszú harcban Drakón és Szolón nevét írják a zászlókra. Rómában a szenátus és a tribunátus volt a két párhuzamos intézmény. A spártai alkotmány („Lükurgosz”) nemcsak megjelenítette Drakón és a XII táblás törvények eszményét, de rögzítette is. A királyok, ha a közel rokon római viszonyokkal vetjük egybe az eseményeket, fokozatosan térnek át a tarquiniusi türannisz állapotából a gracchusi típusú tribunátus állapotába: az utolsó Tarquinius bukása vagy a decemvirek beiktatása – ami egyfajta államcsíny volt a tribunátus és annak tendenciáival szemben – nagyjából megfelel Kleomenész (488) és Pauszaniasz (470) alkonyának, III. Agisz és III. Kleomenész forradalma (240 körül) C. Flaminius néhány évvel később kezdődő hatásának, anélkül hogy a királyok a szenátusi pártnak megfelelő ephoroszok ellen valaha is átütő sikert értek volna el.

Ezenközben Róma az antik kései kor értelmében vett nagyvárossá fejlődött. A paraszti ösztönöket egyre inkább visszaszorította a városi intelligencia. Ennek megfelelően jelenik meg a jogalkotásban – kb. 350 után – a *lex rogata, a népjog* mellett a *lex data,* a praetorok hivatali joga. A XII táblás törvény és a lex rogata szelleme közti harc háttérbe szorul, és a praetorok edictum-törvényhozása lesz a pártcsatározások eszköze.

Nagyon hamar a praetor válik mind a jogalkotás, mind a jogalkalmazás közvetlen középpontjává; a római hatalom politikai kiterjesztésének felel meg, hogy a városi *praetor civilé*-je – már ami alkalmazási területének terjedelmét illeti – háttérbe szorul a *praetor peregrinus jus gentium*a, a „többiek" joga mögött. Amikor végül az antik világ teljes népessége (amennyiben nem rendelkezett Róma város polgárjogával) a „többiekhez" tartozott, Róma városának peregrinusjoga lett a tényleges birodalmi jog; a többi város (maguk az alpesi népek és a vándorló beduin törzsek is közigazgatásilag „városokként", *civitatesként* voltak megszervezve) csak akkor tarthatta meg saját jogát, ha a római, idegenekre vonatkozó jog semmilyen meghatározást nem tartalmazott rá nézve.

Az *egyáltalában vett antik jogalkotás végét az edictum perpetuum*! jelenti, amely 130 körül, Hadrianus ösztönzésére, a praetorok évenként kibocsátott jogelveit – amelyek már régóta változatlanok voltak – hozta végleges formára, és tiltotta meg egyúttal minden további megváltoztatásukat. A praetor, mint mindig, kötelezve volt rá, hogy ezt „saját évének jogaként" hirdesse ki nyilvánosan; csupán hivatali hatalma következtében, nem pedig mint birodalmi törvény volt érvényes, de a praetornak tartania kellett magát a rögzített szöveghez.[28] Nem más ez, mint a „hivatali jog" hírhedt „megkövülése" – egy kései civilizáció igazi jelképe.[29]

A hellenizmussal veszi kezdetét az antik jogtudomány: az alkalmazott jog tervszerű, fogalmi feltérképezése. Mivel a jogi gondolkodás szubsztanciaként ugyanúgy előfeltételez bizonyos politikai és gazdasági viszonyokat, ahogy a matematikai gondolkodás fizikai és technikai ismereteket,[30] Róma nagyon gyorsan az *antik jurisprudentia városává* vált. Ugyanez volt a helyzet a mexikói világban a győztes aztékokkal, akik főiskoláikon (ahogy a tezcucóin is) mindenekelőtt joggal foglalkoztak. Az antik jurisprudentia a rómaiak tudománya – és ez is maradt az egyetlen tudományuk. Éppen, amikor Arkhimédésszel lezárul az alkotó matematika, akkor kezdődik Aelius „Tripertitá"-jával" a jogi irodalom (198-ban: kommentár a XII táblás törvényhez).[31] 100 körül írta M. Scaevola az első rendszeres magánjogot. „200-tól 0-ig tart a tulajdonképpeni klasszikus jogtudomány korszaka" – olyan meghatározás ez, amelyet ma általánosan és eléggé bizarr módon a kora arab jog egy periódusára vonatkoztatnak. Ennek az irodalomnak a maradványai alapján lemérhető a két kultúra gondolkodásmódjának teljes különbsége. A rómaiak csak eseteket és ezek felosztását tárgyalják, soha nem adják alapvető fogalmak, mint pl. a jogi tévedés (Justizmord) elemzését.

Gondosan megkülönböztetik egymástól a szerződésformákat, de a szerződés fogalmát nem ismerik, és éppily kevéssé pl. a semmisség vagy a megtámadhatóság elméletét. „Mindezek alapján világos, hogy a rómaiak korántsem számíthatnak a tudományos módszerek példaképének.”[32]

A kezdetet a szabiniánusok és a prokuliánusok iskolája jelenti Augustustól kb. 160-ig. Ezek ugyanúgy tudományos iskolák, ahogy pl. a filozófiaiak Athénban; valószínűnek tűnik, hogy bennük jelentkezett utolsó ízben a szenátori és a tribunusi (cézári) jogfelfogás ellentéte; a legkiemelkedőbb szabiniánusok között a Caesar-gyilkosok két utódja is megtalálható volt; a prokuliánusok egyikét pedig Traianus szemelte ki utódjául. Miközben a metodika lényegében kötött volt, itt gyakorlatilag egymásba olvadt az ősi *jus civile* és a praetori *jus honorarium.*

Az antik jog utolsó, általunk is látható emlékműve Gaius institutiói (161 körül).

Az antik jog a testek joga. Testi személyek és testi dolgok közt különböztet, és a köztük lévő kapcsolatokat olyanformán rögzíti, mintha a közélet euklideszi matematikája lenne. A jogi gondolkodás a legközelebbi rokonságot mutatja a matematikával. Mindkettő el kíván vonatkoztatni az optikailag adottban az érzéki-véletlenszerűtől, hogy a gondolati-elvit megragadhassa: a tárgy *tiszta* formáját, a helyzet *tiszta* típusát, ok és okozat *tiszta* kapcsolatát. Ahogy az antik élet a maga jelenségformáiban – és ez az antik kritikai éberlétben is megmutatkozik – minden tekintetben eukleidészi vonásokat hordoz, úgy a testekről, a köztük fennálló állapotviszonyokról, a hatás és ellenhatás kölcsönös viszonyáról alkotott kép is olyan, mint Démokritosz atomjainál. Az antik jog egyfajta *jogi statika.*[33] Az arab jog első alkotása a *nem fizikai személy fogalma* volt. Hogy ezt az új világérzület számára oly jellemző tényezőt – amely az igazi antik jogból hiányzik,[34] és a „klasszikus” jogászoknál, akik valamennyien arameusok voltak, előzmények nélkül jelenik meg – kellően értékelni tudjuk, csak az arab jog tényleges elterjedettségére kell gondolnunk.

Az új táj átfogja Szíriát és Észak-Mezopotámiát, Dél-Arábiát és Bizáncot. Itt mindenütt új jog van alakulóban: fiatalos stílusú szóbeli vagy írásban rögzített szokásjog, ahogy ezt a „Sachsenspiegel”-ből ismerjük. De valami meglepő történik: *egyes városállamok jogából* – ahogy az az antik talajon magától értetődő volt – minden feltűnés nélkül *hitközségek joga* jött létre. Ez a jog teljesen mágikus jellegű. Az azonos *pneuma,* az azonos szellem, a kizárólagos igazság azonos tudása és megértése az, amely e vallás híveit az

akarat és a tett egyfajta egységévé *jogi személlyé* összefogja. A jogi személy tehát kollektív lény, amelynek mint egésznek szándékai vannak, döntéseket hoz, felelősséget visel. Ez a fogalom – ha a kereszténységet nézzük – már vonatkoztatható a jeruzsálemi ősgyülekezetre,[35] és felnyúlik egészen az isteni személyek hármas egységéig.[36] Már a Constantinus előtti császári rendeletek *(constitutiones, placita)* késő antik joga – noha a városi jog római formáját szigorúan megőrzi – tulajdonképpen egyértelműen a *„szinkretikus egyház" híveire* vonatkozik;[37] kultuszok tömegének híveire, amelyek mindannyian egyazon vallásossággal voltak átitatva. Míg az akkori Rómában a lakosság nagy része a jogot még egyértelműen mint a városállam jogát fogta fel, ez az érzület minden kelet felé tett lépéssel gyengült. A császárkultusz minden formája a hívőknek *jogi közösségbe* való összefogása, ami teljes mértékben isteni jog volt. Ebben a tekintetben a zsidók és a keresztények – a perzsa egyház csak a Mithrasz-kultusz antik formájában, tehát a szinkretizmus keretében, jelentkezett az antik talajon – mint saját joguk hitetlenjei idegen jogterületre fészkelték be magukat. Amikor az arameus Caracalla 212-ben, a „Constitutio Antoniná"-ban[38] a *dediticiken* kívül a Birodalom összes lakosának polgárjogot adott, az aktus formája igazi antik aktus volt, és kétségtelenül sok ember így is értelmezte azt. Róma városa ezzel az összes többi város polgárát szó szerint „bekebelezte". Maga a császár azonban egészen másként érzékelte ezt. Az aktussal mindegyiküket a „hívők uralkodójának" alattvalójává tette: a kultuszvallás *divusként* tisztelt vezetőjének alattvalójává.

Constantinussal következett be a nagy fordulat: a keresztény vallási közösséget a császári kalifajog objektumaként helyezte a szinkretikus vallási közösség helyére, és hozott ezáltal *keresztény nemzetet létre.* A „vallásos" és a „hitetlen" elnevezései helyet cseréltek. Constantinus után a „római" jog egészen észrevétlenül, de egyre határozottabban az *igazhitű keresztények jogává* vált, és mint ilyet ismerték meg és vették át a megtért ázsiaiak és germánok. Ezáltal – a régi formában – egy egészen új jog jött létre. Az antik családjog szerint pl. lehetetlen volt, hogy egy római polgár egy capuai polgárlányt vegyen el feleségül, ha e városok között nem állt fenn jogközösség, és nem volt *conubium.*[39] Itt mármost az lett a kérdés, hogy milyen jog szerint vehet feleségül egy keresztény vagy egy zsidó egy hitetlen nőt, legyen bár az előbbi születése szerint római, szír avagy mór. Mert a mágikusjogi világban az *eltérő hitűek* között nincs *conubium.* Az, hogy egy ír férfi egy néger nőt Bizáncban feleségül vegyen, ha mindketten keresztények

voltak, semmilyen nehézséget nem okozott. De hogy is vehetett volna feleségül egy monofizita keresztény férfi egy ugyanabból a szír faluból való nesztoriánus nőt? Lehet, hogy ugyanabból a nemzetségből származtak, de két különböző jogrendű „nemzethez" tartoztak.

A *nemzetnek* ez az *arab* fogalma valami egészen új és fontos tény. A „hazai" és az „idegen" közötti határ az apollóni kultúrában valaha két város között húzódott, a mágikusban mindig két *vallási közösség között* van. Ami a rómaiaknál a *peregrinus,* a *hostis,* az a keresztényeknél a pogány, a zsidóknál az amharec. Ami a gallok vagy a görögök számára Caesar korában a római polgárjog megszerzése, az most a *keresztény keresztelés:* ezáltal lehet csatlakozni a vezető kultúra vezető nemzetéhez. A Szaszanidák korának perzsái, szemben az akhaimenida kor perzsáival, a perzsa népet már nem mint az eredet és a nyelv egységét ismerik, hanem mint a Mazdahívőknek a hitetlenekkel szembeni egységét, legyenek bár azok, ahogy a legtöbb nesztoriánus, mégoly tiszta perzsa származásúak is. És éppígy a zsidók, később a mandeusok és a manicheusok és még később a nesztoriánusok és a monofiziták keresztény egyházai is: új, más értelemben érezték nemzetnek, jogi közösségnek, jogi személynek magukat.

Ezzel létrejön a kora arab jogok csoportja, amelyek döntően vallási alapon különülnek el egymástól – ahogy az antik jogok döntően városállamok szerint különültek el. A Szaszanida Birodalomban a *zoroaszteri* jog saját jogi iskolái fejlődnek ki; a zsidók, akik Örményországtól Sábáig a népesség hatalmas részét alkotják, a „Talmud"-ban teremtik meg jogukat, amely néhány évvel a „Corpus Juris" előtt készül el. Mindezeknek a vallásoknak a mindenkori országhatároktól függetlenül megvan a maguk sajátos jogi nyelve (ahogy még ma is, a mai Keleten), és csak a különböző vallások hívei közti viszály során dönt a bíró, aki az országban uralkodó valláshoz tartozik. A zsidóktól a Római Birodalomban senki sem vitatta el saját bíráskodási jogukat, de különválásuk után a nesztoriánusok és a monofiziták is hamar megkezdték saját nyelvezetű saját joguk kialakítását, és így végül „negatív úton", nevezetesen az összes más hitű fokozatos leválásával, a római császári jog az önmagukat a császár híveinek valló keresztények jogává vált. Ez adja a sok nyelven fennmaradt szír-római joggyűjtemény igazi jelentőségét. Ez a könyv[40] valószínűleg Constantinus kora előtti, és valószínűleg antiokheiai patriarchák hivatalában keletkezett; félreismerhetetlenül kora arab szokásjog ez ügyetlen késő antik modorban, ami − ahogy a fordítások is bizonyítják – elterjedtségét az ortodox császári egyház elleni oppozíciójának köszönhette. Kétségtelenül ez a monofizita jog alapja, és az iszlám jog létrejöttéig olyan

hatalmas területre terjed ki, ami a „Corpus Juris” érvényességi területét messze meghaladja.

Felvetődik a kérdés: milyen gyakorlati értéke lehetett ebben a jogi világban a latinul írt résznek? A jogtörténészek mindezt egészen mostanáig csak a szakmából eredő filológiai egyoldalúsággal vizsgálták, és ezért többnyire észre sem vették, hogy itt egyáltalában probléma merülhet fel. Egyedül a textus számított jognak: a jognak, mely római eredetű. Kizárólag ezt vették figyelembe; a szövegek történetét vizsgálták, nem pedig a keleti népek életében játszott tényleges szerepüket. Csakhogy itt a korai kor egy elaggott kultúrájának magas civilizáltságú joga terpeszkedik rá egy fiatalra. Tudományos irodalomként került át ebbe a kultúrába, mégpedig a politikai fejlődés következtében, amely egészen más lett volna, ha Sándor vagy Caesar tovább él, vagy Antonius győz Actiumnál. A kora arab jogtörténetet Ktésziphón, nem pedig Róma nézőpontja alapján kell áttekintenünk. Többnek számított-e itt a távoli Nyugat hosszú időn keresztül önmagába forduló joga puszta irodalomnál? Milyen szerepet játszott e táj jogi gondolkodásában, jogalkotásában és jogi praxisában? És mennyi római vagy, egyáltalán, antik elem őrződött meg benne magában?[41]

Ennek a latinul írt jognak a történelme 160 után az arab Kelet történelmének része; sokatmondó, hogy teljesen párhuzamos a zsidó, a keresztény és a perzsa irodalom történelmével. A „klasszikus jogászok” (160 és 220 között) – Papinianus, Ulpianus és Paulus – arameusok voltak; Ulpianus nem titkolt büszkeséggel Türoszból származó föníciainak nevezte magát. Vagyis ugyanabból a népességből származtak, amelyből a tannak, akik nem sokkal 200 után befejezték a „Misná”-t – és a kereszténység legtöbb apologétája is (pl. Tertullianus, 160-223). Ugyanebben az időben rögzítették a keresztény tudósok az „Újtestamentum” kánonját és szövegét, a zsidó tudósok az összes többi kézirat egyidejű megsemmisítése közepette a héber „Ótestamentum”-ét és a perzsa tudósok az „Avesztá”-ét. *Ez az arab koraidők nagy skolasztikája.* E jogászok digesztái és kommentárjai pontosan olyan viszonyban állnak a megkövült antik anyaggal, mint a „Misna” Mózes „Tórá”-jával vagy sokkal később a „Hadith” a „Korán”-nal; „halakhá”-k ezek,[42] vagyis új szokásjogok, amelyeket a tekintélyelv alapján áthagyományozott törvénytömeg interpretációjának a formájában fognak fel. A babiloni zsidóknak kialakult magánjoguk volt, amelyet Sura és Pumbadita főiskoláin tanítottak. Mindenütt létrejött valamilyen jogtudósi rend: a keresztény *prudentes,* a zsidó *rabbik,* később az iszlám nemzetnél az *ulemák* (a perzsa *molla);* ezek szakvéleményeket állítottak ki, *responsákat,* arabul

fetvákat. Ha az ulema politikai elismertséget kap, akkor *muftinak* nevezik (bizánci módon *„ex auctoritate principis”)* – a formák mindenütt teljesen azonosak.

200 körül válnak az apologéták tulajdonképpen egyházatyákká, a tannak ámórákká, a jogászi jog („jus”) nagy kazuistái a konstitúciós jog („lex”) magyarázóivá és összegyűjtőivé. A császár konstitúciói (200 után az új „római” jog egyetlen forrása) újfent egy új „halakhát” tesznek a jogászi írásokban lefektetettekhez; ezáltal ezek pontosan a „Gemárá”-nak felelnek meg, amely már eredetileg is a „Misna” magyarázataként alakult ki. A két irány egyidejűleg zárul le a „Corpus Juris”-ban és a „Talmud”-ban.

A *jus* és a *lex* között (az arab-latin nyelvhasználatban) meglévő ellentét igen világosan megmutatkozik Justinianus jogalkotásában. Az institúciók és a digeszták *just* alkotnak; ezek egyértelműen a kanonizált szövegek jelentőségével bírnak. A konstitúciók és a novellák *legest* adnak: magyarázat formájában megjelenő új jogot. Ilyen viszonyban állnak egymással az „Újtestamentum” kanonizált írásai és az egyházatyák tradíciója.

A konstitúciók ezreinek keleti jellegében ma már senki sem kételkedik. Az arab világ igazi szokásjoga ez, amelyet az élő fejlődés nyomása alatt a tudományos szövegek közé csempésztek be.[43] A keresztény uralkodók megannyi rendelete Bizáncban, a perzsáké Ktésziphónban, a zsidóké, a résgalutáé Babilóniában és végül az iszlám kalifáké pontosan azonos jelentőségű.

De milyen jelentősége volt e látszatantikvitás *másik* jogi formájának, az ősi jogászi jognak? Ezzel kapcsolatban nem elég szövegeket magyarázni. Tudni kell, hogy milyen viszonyban áll a szöveg a jogi gondolkodással és a jogi nyelvezettel. Lehet, hogy egy és ugyanazon könyv két népcsoport éberlétében egészen eltérő értékkel bír.

Nagyon hamar kialakult a szokás, hogy az egyes esetek tényállásaira már egyáltalán nem Róma város ősi törvényeit alkalmazták, hanem jogászi szövegeket idéztek, akár a „Bibliá”-t.[44] De mit jelent ez? Romanistáink szerint mindez a jog szellemében bekövetkezett igen mély hanyatlásnak a jele. Az arab világ oldaláról nézve azonban épp az ellenkezője: annak bizonyítéka, hogy ezeknek az embereknek végre sikerült egy idegen, rájuk erőszakolt irodalmat abban az egyetlen formában elsajátítani, mely saját világérzésük szempontjából egyedül szóba jöhetett. Ebben megmutatkozik az antik és az arab világérzület minden ellentéte.

17

Az antik jogot gyakorlati tapasztalatok alapján polgárok hozták létre; az arab jog Istentől származik, aki elhivatottak és megvilágosultak szellemének közvetítésével teszi azt közzé. A *jus* és a *fas* közti római különbségtétel – amelyeknek a tartalma ráadásul mindig emberi megfontolás kérdése – ezáltal értelmét veszti. Minden jog (legyen az világi vagy egyházi) *deo auctore* jött létre – ahogy Justinianus digestáinak első szavai is mondják. Az antik jog hitele sikerességén alapul – az arabé annak a névnek az autoritásán, amely alatt megjelent.[45] Mindenesetre óriási különbség van az emberek érzületében attól függően, hogy egy törvényt embertársuk akaratának kifejeződéseként vagy pedig az isteni rend alkotórészeként fogadnak-e el. Az első esetben belátják a helyeset, vagy engednek az erőszaknak, a másodikban ellenben odaadásukat („iszlám") juttatják kifejezésre. A keleti ember nem kíváncsi a rá vonatkozó törvény gyakorlati céljára, ahogy az ítélet logikai alapjait sem fogja fel. A kádi viszonya a néphez ezért nem hasonlítható a praetornak a néphez való viszonyához. A döntéseit a praetor magas méltóságokban kipróbált véleményével támasztja alá, a kádi a szellemmel, amely valami módon hat benne és megnyilatkozik általa. Mindebből azonban a bírónak az írott joghoz – a praetornak az edictumához, a kádinak a jogászi szövegekhez – való egészen eltérő viszonya következik. Az előbbi: tapasztalatoknak a kvintesszenciája, melyet magáévá tett; ezek: orákulumszerűségek, melyekhez csupán misztikus módon lehet közeledni. Mert a kádi számára a gyakorlati szándék, a szöveghelyek eredeti indoka szóba sem jön. A szavakat vizsgálja, sőt a betűket – mégpedig nem a mindennapi életben használt jelentésük szerint, hanem ama *mágikus* vonatkozás alapján, amelyben a szóban forgó esetben állniuk kell. A szellemnek a könyvhöz való ilyetén viszonyával ismerkedhetünk meg a gnózisból, a kora keresztény, a zsidó, a perzsa apokaliptikus írásokból és misztikából, a neopüthagoreus filozófiából, a Kabalából, és nem kétséges, hogy az alsóarameus joggyakorlatban a latin *codexeket* is teljesen így használták. A meggyőződés, hogy Isten szelleme a betűk titkos értelmébe költözött, abban a már említett tényben találja jelképi kifejeződését, hogy az arab világ minden vallása saját írásmódot alakított ki, amelyeken a szent könyveket írni kellett, és amelyek mint a „nemzetek" ismertetőjegyei meglepő szívóssággal tartották magukat, még ha a nyelv közben megváltozott is.

A szövegek nagy részénél az igazság azonban a jogban is az egyház elhivatottjainak *consensusából,* az *idzsma*bólkövetkezik.[46] Az iszlám tudományt következetesen ennek az elvnek megfelelően dolgozták ki. Az igazságot mi nyugati emberek magáértvalóan, megfontolásainkra támaszkodva próbáljuk fellelni. Az arab tudós ezzel szemben mindig a vele kapcsolatos általános meggyőződést vizsgálja és kutatja, ami nem lehet téves, hiszen Isten szelleme és a gyülekezet szelleme azonosak. Ha a *consensus* megvalósult, fennáll az igazság. Az „idzsma" megteremtése volt minden kora keresztény zsidó és perzsa zsinat értelme. De ez a jelentése III. Valentinianus 426-os híres idézési törvényének is, amely szellemi hátterének teljes félreértése miatt váltotta ki a jogkutatók általános ellenszenvét. A törvény azoknak a kiemelkedő jogászoknak a számát, akiknek szövegét szabad volt idézni, ötre korlátozta. Ezáltal egy az „Új-" és „Ótestamentum" értelmében vett kánon teremtődött; amely szintén egy olyasfajta szövegösszességet ad, melyet kanonizált szövegként egyedül idézni szabad. Véleménykülönbség esetén szótöbbség, szavazategyenlőség esetén Papinianus véleménye dönt.[47] Ugyanezen szemlélet alapján jött létre az interpolációk módszere is, amelyet Tribonianus alkalmazott nagystílűén Justinianus digesta-művével kapcsolatosan. Egy kanonizált szöveg – fogalma szerint – időtlenül igaz, tehát nem módosítható. A szellem tényleges szükségletei azonban változnak. Ezért hozzák létre a titkos megváltoztatás egyfajta technikáját, amely a változtathatatlanság fikcióját látszólag fenntartja – és amit aztán az arab világ minden vallásos írásán (a „Biblia" írásain is) rendszeresen gyakorolnak.

Marcus Antonius után Justinianus az arab történelem legvégzetesebb személyisége. Ahogy „kortársa", V. Károly, úgy ő is mindent tönkretett, amihez csak hozzányúlt. Ahogy Nyugaton a Német-római Birodalom feltámasztásáról szőtt fausti álom még sokáig fel-felbukkant a politikai romantikában, és Napóleon után még 1848 fejedelmi bolondjaiban is elhomályosította a tényérzékelést, úgy Justinianus is, mint afféle Don Quijote, az egész impérium újrameghódításának megszállottja volt. Szemét – *saját* világa, a Kelet helyett -állandóan a távoli Román tartotta. Már trónra lépése előtt tárgyalásokat folytatott a római pápával, akit akkoriban a kereszténység nagy pátriárkái között *még primus inter pares*-ként sem ismertek el. A diofizita szimbólumot ennek vágyától hajtva vezette be a khalkédóni zsinaton – és vesztette el ezáltal örökre a monofizita vidékeket. Actium közvetlen következménye volt, hogy a kereszténység kialakulása a döntő első két évszázadban, nyugat felé orientálódva, antik területen zajlott, ahol a szellemi vezető réteg elzárkózott előle. Később az őskeresztény

szellemiség a monofizitákban és a nesztoriánusokban újra megerősödött. Justinianus szorította vissza – és erősítette meg ezzel *új vallásként,* nem pedig a keleti kereszténységen belüli puritán áramlatként, az *iszlámot.* És ugyanígy: abban a pillanatban, amikor a keleti szokásjogok éppen megértek a kodifikációra, ő latin kódexet hozott létre, amely Keleten nyelvi, Nyugaton politikai okokból ítéltetett arra, hogy puszta irodalmi mű maradjon.

Maga a mű – ahogy a neki megfelelő drakóni és szolóni – a kései kor határán és politikai szándékoktól vezérelve jött létre. Nyugaton, ahol Belizár és Narszész teljesen értelmetlen hadjáratait még az *Imperium Romanum* fennmaradásának fikciója táplálta, 500 körül a nyugati gótok, a burgundok és a keleti gótok az alávetett „rómaiak" számára latin törvénykönyveket állítottak össze. Ezzel kellett Bizáncból egy igazi római törvénykönyvet szembehelyezni. Keleten a zsidó nép éppen elkészítette saját kódexét, a „Talmud"-ot; a hatalmas tömegek miatt-akik a Bizánci Birodalomban jogi fennhatósága alatt álltak – vált szükségessé, hogy a császár saját nemzete, a keresztény nemzet számára törvénykönyvet adjon ki.

Ugyanis a megfogalmazásában elhamarkodott és technikailag is fogyatékos „Corpus Juris" mindezek ellenére arab, tehát *vallási mű;* ezt bizonyítja sok interpolációjának keresztény tendenciája;[48] az egyházjogra vonatkozó konstitúciók, amelyek a theodosiusi kódexben még a végén, itt azonban már a kódex elején állnak; valamint igencsak nagyszámú novellájának előszava. Mindezek ellenére ez a könyv nem a kezdet, hanem a vég. A már rég elértéktelenedett latin tűnik el itt teljesen a jogi életből – már a novellák is többnyire görögül íródtak −, és sorsában osztozik a balga módon e nyelven megszövegezett mű is. A jogtörténelem mindazonáltal azt az utat folytatja, amelyet a szír-római joggyűjtemény jelölt ki, és a VIII. században olyan (a XVIII. századi német országos jog [Landrecht] módján kidolgozott) művekhez vezet, mint Leó császár „Eklogá"-ja,[49] és a perzsa Jesubocht érseknek, egy kiemelkedő jogásznak a „Corpus"-a.[50] Akkoriban már élt az iszlám legnagyobb jogásza, Abu-Hanifa.

18

A Nyugat jogtörténelmének kezdete teljesen független Justinianus akkoriban már teljesen feledésbe merült alkotásától. Abszolút jelentéktelenségét mutatja a tény, hogy a főrész, a pandektajog, egyetlen kéziratban maradt fenn, amit 1050 körül csak véletlenül találtak meg. Sajnos megtalálták.

Az előkultúra 500 után germán törzsi jogok (nyugati és keleti gót, burgund, frank, longobárd jogok) sorát hozta létre. Ezek az arab előkultúra törzsi jogainak felelnek meg, amelyek közül csak a zsidó maradt ránk:[51] a „Deuteronomion" (621 körül, most nagyjából Móz. V. 12-26) és a papi kódex (450 körül, most kb. Móz. II-IV). Mindkettő egy primitív szintű létezés alapértékeivel foglalkozik: a családdal, a birtokkal; továbbá mindkettő földhözragadt, de mégis bölcs módon ősi, civilizált jogot használ fel: a zsidók, de minden bizonnyal a perzsák és mások is a késő babilóniait,[52] a germánok a római városi irodalom egynémely maradványát.

A gótikus koraidő politikai élete a maga paraszti, feudális és legegyszerűbb városi jogaival három nagy jogterületen nagyon hamar a jog elkülönült fejlődésére vezet, ami még ma is ugyanolyan élesen jelen van. Nem létezik a Nyugatnak egységes és kiegyenlített jogtörténelme, amely e fejlődés értelmét a maga teljes mélységében megjelenítené.

A politikai sors folytán messze a legfontosabbá a frank jogból kialakult *normann jog* vált. Ez a jog Anglia 1066-os meghódítása után hamar maga alá rendelte az őshonos szász jogot, és azóta Angliában ez számít az „urak jogának és egyáltalában az egész nép jogának". Tisztán germán szellemét, ezt a hallatlanul szigorú feudális felfogást megrázkódtatás nélkül modernizálta, és ez vált Kanadában, Ausztráliában, Dél-Afrikában és az Egyesült Államokban is az uralkodó joggá. De érzékelhető hatalmától eltekintve ez NyugatEurópa legtanulságosabb joga is. Ellentétben a többivel, továbbfejlődése *nem* elméleti jogtudorok kezébe volt letéve. A római jog oxfordi tanulmányozása teljesen gyakorlatidegen. A főnemesség – 1236-ban Mertonban − azonban kifejezetten visszautasítja azt. Maga a bírói rend alakítja át a régi joganyagot maga teremtette prejudíciumok révén, és ezekből a gyakorlati döntésekből *(reports)* jönnek létre aztán az olyan jogi könyvek, mint pl. Bracton feljegyzései (1259). Azóta, és még ma is, a döntésekben folytonosan életben tartott statútumjog (törvényi jog – statute law) és az ítélkezési praxisból mindig felismerhető szokásjog (esetjog – case law)

anélkül él egymás mellett, hogy a parlament konkrét törvényhozási aktusára szükség volna.

Délen a már említett germán-romanikus *codexek* uralkodtak: Dél-Franciaországban a nyugati gót mint *droit écrit,* szemben a frank *droit coutumier*-je, ami északon volt honos; Itáliában, egészen a reneszánszba nyúlóan, messze a legjelentősebb közülük a longobárdok majdnem tisztán germán *codexe.* Paviában német jogi egyetemet hoztak létre, innen került ki 1070 táján a kor messze legjelentősebb jogtudományi teljesítménye, az „Expositio" és rögtön utána egy törvénykönyv, a „Lombarda".[53] A Dél jogfejlődését Napóleon „Code civil"-je szakította félbe és váltotta fel. Ez a könyv vált az összes román országban, de ezeken túl is minden további jogfejlődés alapjává, és ezért tekinthető az angol jog mellett a másik legjelentősebb forrásnak.

Németországban a gót törzsi jogokra („Sachsenspiegel": 1230; „Schwabenspiegel": 1274) támaszkodó fejlődés hamar elsorvadt. Szűk körű városi és területi jogok összevisszasága uralkodott el, mígnem az álmodozók és a fanatikusok életidegen politikai romantikája (amilyen Miksa császáré is volt, és ami a tények nyomorúsága folytán szökkent virágba) a jogot is hatalmába kerítette. A wormsi birodalmi gyűlés 1495-ben itáliai mintára teremtette meg a főtörvényszéki rendszert. A Német-római Birodalomhoz a császári-római jog mint általános német jog kapcsolódott. Az önémet peres eljárást az itáliaira cserélték fel, a bíráknak az Alpok túloldalán kellett tanulniuk, és tapasztalataikat nem az életből merítették, mely körülvette őket, hanem egy szőrszálhasogató filológiából. Csak ebben az országban léteznek azóta is a római jognak fizetett ideológusai, akik a „Corpus Juris"-t a valósággal szemben szentségként védelmezik.

De mi volt az, ami „római jogként" jó néhány gótikus elmének a szellemi birtokába átment? 1100 körül a bolognai egyetemen egy német férfi, bizonyos Irnerius, a fentebb említett egyetlen pandektaszöveget igazi jogskolasztika tárgyává tette. A longobárd módszert alkalmazta az új szövegre, „melynek igazságában *ratio scripta* hitt, úgy, ahogy a »Bibliá«-ban vagy Arisztotelészben".[54] Csakhogy a gótikus szellem, mely a gótikus életvitelt uralja, meglehetősen távol állt attól, hogy ezeknek a tételeknek az értelmét (amelyek egy civilizált és világvárosi élet elveivel terhesek) akár csak közelítőleg is felfogja. Ez a glosszátor iskola, ahogy mindenféle skolasztika, a fogalomrealizmus talaján állt (ahol is a tulajdonképpeni valóságot, a világ szubsztanciáját nem a dolgok jelentik, hanem az általános fogalmak), és nem lehetett kétséges számára, hogy az igazi jog nem a

szokásokban és az erkölcsökben keresendő – ahogy a „nyomorúságos és közönséges” Lombarda gondolta −, hanem az absztrakt fogalmakkal történő vizsgálódásokban.[55] Tisztán dialektikus érdeklődés vonzotta őket a könyvhöz,[56] és a legkisebb mértékben sem gondoltak tudományuk életben való hasznosítására. Csak 1300 után jutnak glosszáik és summáik a reneszánsz városok lombard jogával szemben lassan érvényre. A késő gótika jogászai, mindenekelőtt Bartolus, a kánoni és a germán jogot gyakorlati használatra szánt és erre meg is felelő egésszé gyúrták össze. Valóságos gondolatokat szerkesztettek bele – mégpedig a kezdődő kései kor gondolatait, ami nagyjából Drakón törvényhozásának és Diocletianustól Theodosiusig a császári rendeletek korának felel meg. *Bartolus műve* Spanyolországban és Németországban „római jogként” érvényesült; csak Franciaországban nyúlt vissza a barokk jurisprudentiája Cujacius és Donellus óta a skolasztikus szövegtől a bizáncihoz.

Irnerius absztrakt teljesítménye mellett azonban, mégpedig szintén Bolognában, valami egészen döntő esemény is végbement. Itt írta meg 1140 körül ismert dekrétumát Gratianus barát. Az *egyházjog nyugati tudományát*[57] teremtette meg azzal, hogy az ókatolikus (mágikus) egyházjogot a „keresztség” kora arab ősszentsége felől rendezte egy rendszerbe. Ezzel az újkatolikus fausti kereszténység létezése jogi formát öltött. Kiindulópontja a gótikus oltáriszentség és ennek támasza, a felszentelés. 1234-ben a „Liber extra” formájában elkészült a „Corpus Juris Canonici” főrésze. Amire a császárság nem volt képes (egy *általános nyugati „Corpus Juris Germania” létrehozására* a törzsi jogok gazdag joganyaga alapján), azt elérte a pápaság. Hiánytalan magánjog jött létre, büntetőjoggal és perrendtartással együtt, germán módszerrel a gótika egyházi-világi joganyagából. Ez *az* a „római” jog, melynek szelleme Bartolus óta a justinianusi mű stúdiumait is áthatotta. És ezzel a jogban is megjelent az a nagy fausti ellentét, amely a császárság és a pápaság gigászi harcát előidézte. Ahogy az arab világban lehetetlen a *jus* és a *fas* közti ellentét, úgy a nyugatiban éppen hogy elkerülhetetlen. Mindkettő a végtelenség feletti hatalom akarásának a kifejeződése: a világi jogakarat a szokásból táplálkozik, és kezét a jövő generációira terjeszti ki, az egyházi egy misztikus bizonyosságból ered, és időtlen örök törvényt kíván nyújtani. Az egyenrangú ellenfeleknek ez a harca soha nem ér véget; ma is előttünk van a családjogban: az egyházi és a polgári esketés ellentétében.

A barokk beköszöntével az élet – amely városi és pénzgazdálkodási formákat vesz fel – olyasfajta jogra tart igényt, amilyen az antik

városállamokban (nagyjából Szolón óta) volt jelen. Kezdik megérteni az érvényesülő jog társadalmi feladatát, de a gótika végzetes örökségén, hogy „a jogot, mely velünk együtt jött a világra”, egy tudósi rend saját privilégiumának tekintse, senki sem tud változtatni.

A városi racionalizmus, ahogy a szofista és a sztoikus filozófiában is – megalapítóitól, Oldendorptól és Bodintől kezdve felszámolójáig, Hegelig−, a természetjog felé fordul. Angliában a természetjog legnagyobb jogásza, Coke, a germán, önmagát a gyakorlatban továbbalakító jogot a Tudoroknak azzal a végső kísérletével szemben is megvédte, hogy a pandektajogot bevezessék. A kontinensen azonban a tudományos rendszerek – egészen a német Landrechtekig, valamint az *ancien régime* azon jogvázlataiig, amelyekre Napóleon támaszkodott – *római* formákban fejlődtek. így aztán a nyugati civilizáció küszöbén Blackstone-nak a „Laws of England”-hez (1765) írt kommentárja az *egyetlen tisztán germán kódex.*

19

Ezzel elértem célomat, és körültekinthetek. Három jogtörténelem magaslik a szemein előtt, amelyeket csak a nyelvi és a szintaktikai forma néhány eleme kapcsol össze; olyanok, melyeket az egyik a többitől anélkül vett át vagy kényszerült átvenni, hogy felhasználásával az alapjául szolgáló idegen lét bármilyen aspektusa átkerült volna hozzá. Közülük kettő immár beteljesedett. A harmadikban élünk mi magunk – éspedig abban a döntő pillanatban, amikor egyáltalán megkezdődhet egy olyan nagy formátumú építőmunka, amilyenben eleddig kizárólag a rómaiaknak és az iszlámnak lehetett részük.

Mit jelentett számunkra mindeddig a római jog? Minek a kibontakozását tette lehetetlenné? Mit jelenthet a jövőben?

Jogtörténelmünk alapmotívuma a könyv és az élet harca. A nyugati könyv nem orákulum vagy mágikus, rejtett értelemmel bíró varázsszöveg, hanem a *megőrződött történelem egy darabja.* Előtüremkedő múlt, amely jövővé akar válni, mégpedig általunk, az olvasók által, akikben tartalma mindig újraéled. A fausti ember (az antik emberrel ellentétben) nem viseli el, hogy élete önmagába záródjon; olyan életet akar folytatni, amely jóval előtte kezdődött, és jóval utána fog véget érni. A gótikus ember számára, amennyiben elgondolkodik önmaga felől, nem az a kérdéses, hogy egyáltalán kapcsolódott-e, hanem hogy mikor kapcsolódott létezése a történeti életfolyamathoz. Szüksége van a múltra, hogy a jelennek értelmet és mélységet adjon. Ahogy a vallásos tekintet számára az ősi Izrael, a világi előtt az ókori Róma bukkan folyton elő; lépten-nyomon Róma maradványaiba ütközik. Tiszteli, de nem azért, mert nagy, hanem mert régi és távoli volt. Ha ezek az emberek Egyiptomot ismerték volna, Rómáról alig beszélnének. Egész kultúránk nyelve másként alakult volna.

Mivel kultúránk könvv-és olvasókultúra, ezért mindenütt, ahol antik írások egyáltalán előkerültek, ott „recepciónak” kellett végbemennie, és a fejlődés egyfajta lassú és idegőrlő felszínrehozatal formáját öltötte. Arisztotelész recepciója, Eukleidész recepciója, a „Corpus Juris” recepciója – a mágikus Keleten a recepció egészen más: annyit jelent, hogy gondolataink kész és sokkal korábbi „tartályát” fedezzük fel. De ezáltal a történelmi hangoltságú ember fogalmak rabszolgájává válik. Nem az a baj, hogy idegen életérzés kerül gondolkodásába, mert ilyen veszély nem fenyeget, de megakadályozza saját életérzését abban, hogy elfogulatlan nyelvezetet fejlesszen ki magának.

Mármost a jogi gondolkodás arra kényszerül, hogy valami kézzelfoghatóval foglalkozzon. A jogi fogalmakat valahonnan el kell

vonatkoztatni. És itt lép közbe a végzet: ahelyett, hogy a fogalmakat a szociális és gazdasági élet erős és szilárd szokásaiból merítené, elhamarkodottan és túl gyorsan a latin írások felé fordul. A nyugati jogász filológussá válik, és a gyakorlati élettapasztalat helyébe a jogi fogalmak tisztán logikai taglalásának és egymásra vonatkoztatásának tudományos tapasztalata lép, mely kizárólag önmagán alapul.

Emellett teljesen háttérbe szorul az a tény, hogy a *magánjognak a mindenkori társadalmi és gazdasági létezés szellemét kell megjelenítenie.* Sem a „Code civil", sem a porosz országos jog (Landrecht), sem Grotius, sem Mommsen nincsenek világosan tudatában ennek a ténynek. Sem a kialakuló jogászi rend, sem az irodalom nem szentel semmilyen figyelmet az érvényes jog e tulajdonképpeni „forrásának".

Mindennek következtében olyan magánjogunk van, amely a *késő antik gazdaság* árnyszerű alapjára támaszkodik. Az az elkeseredett düh, amellyel a civilizált nyugati gazdasági élet kezdete óta a kapitalizmus és a szocializmus fogalmait szembeállítják egymással, túlnyomórészt azon alapul, hogy a tudományos jogi gondolkodásban – és ennek befolyása alatt egyáltalában a művelt emberek gondolkodásában – az olyan alapvető fontosságú szavak, mint a személy, a dolog vagy a tulajdon, az antik élet állapotaihoz és berendezkedéseihez kapcsolódnak. A könyv a tények és felfogásuk közé áll. A művelt, vagyis a könyvek révén művelt ember lényegében még ma is antik módon értékeli a dolgokat. A csak tevékeny, de nem véleményalkotásra nevelt ember úgy érzi, hogy félrevezetik. Észreveszi az ellentmondást a kor élete és saját jogi felfogása között, és keresni kezdi, hogy ki is az, aki – véleménye szerint önös érdekből – ezt az ellentmondást előidézte.

Megint csak felmerül a kérdés: ki és kinek a számára hozta létre a nyugati jogot? A római praetor nagybirtokos, katonatiszt, közigazgatási és pénzügyi kérdésekben járatos ember volt, és csak ezáltal értett valamit a bírói és egyúttal jogalkotói tevékenységhez, *a praetor peregrinus* az idegenek jogát mint a késő antik világváros gazdasági kereskedelmi jogát fejlesztette ki, mégpedig minden előzetes terv és tendencia nélkül, csupán a valóban megtörtént esetek alapján.

A tartam fausti akarása azonban könyvet igényel, olyan valamit, amely „mostantól mindörökké" érvényes;[58] rendszert, mely minden egyáltalán lehetséges esetet előre elrendez. A könyv, a tudományos munka szükségszerűen megteremti magának a jogalkotók és a jogalkalmazók tudósi rendjét: az egyetemi fakultások doktorait, az ősi német jogászdinasztiákat, a francia *noblesse de robe*-ot. Az angol *judges,* akik alig vannak többen

száznál, jóllehet a magas ügyvédi rendből *(barristers)* származnak, rangban még a minisztereknél is előbbre valók.

Minden tudósi rend világidegen. Megveti a tapasztalatot, amely nem a gondolkodásra támaszkodik. Elkerülhetetlen harc kezdődik a gyakorlati élet állandóan változó szokásai és a „tudomány rendje (Stand = stehen)" között. Évszázadokon át a fent említett Irnerius-féle pandektakézirat volt tulajdonképpen „a világ", melyben a tudós jogászok éltek. Még Angliában is, ahol pedig nincsenek jogi fakultások, kizárólagosan a jogászcéh tartotta kezében az utánpótlás nevelését, elválasztva ezzel a jogi fogalmak fejlődését az általános társadalmi fejlődéstől.

Amit a mai napig jogtudománynak nevezünk, az tehát vagy a jognyelv filológiája, vagy pedig a jogi fogalmak skolasztikája. Ez az egyetlen tudomány, amely még ma is „örök" alapfogalmakból vezeti le az élet értelmét. „A mai német jogtudomány jelentős mértékben a középkori skolasztika öröksége. *Valóságos* életünk alapértékeinek jogelméleti átgondolása még meg sem kezdődött. Még csak nem is ismerjük ezeket az értékeket."[59]

Ez az a feladat, amelyet a jövő német gondolkodásának el kell végeznie. Fel kell tárnia a jelen gyakorlati életének legmélyebb elveit, és jogi alapfogalmakká kell emelnie azokat. A nagy hókuszpókuszok korának vége, kezdődjön a jogtudomány.

Mert a XIX. század minden tényked*é*se, bármennyire teremtőnek szerette volna is magát feltüntetni, pusztán előkészület volt. *Csak Justinianus joggyűjteményétől szabadított meg minket, fogalmaitól nem.* A római jog ideológusait már nem veszik tudósszámba, a régi stílusú tudományosság azonban fennmaradt. Másfajta jogtudományra van szükség, hogy e fogalmak vázától is megszabadulhassunk. A filológiai tapasztalatot fel kell hogy váltsa a társadalmi és gazdasági tapasztalat.

Elég a német magánés büntetőjogra egy pillantást vetnünk, hogy lelepleződjön a helyzet. Ezeket a rendszereket mellékszabályok koszorúja veszi körül; olyan szabályoké, melyeknek anyagát lehetetlen volt a főszövegbe beépíteni. Fogalmilag, tehát szintaktikailag válik el egymástól, hogy mit lehetett, és mit nem az antik séma segítségével beszerkeszteni.

Miért kellett az elektromos áram lopását (egy groteszk vita után, hogy testi dologról van-e szó) 1900-ban egy szükségtörvény alapján büntetés alá vonni? Miért nem lehetett a szabadalmi törvények tartalmát a dologi jogok körébe bedolgozni? Miért nem képes a szerzői jog a szellemi alkotást, annak közölhető alakját mint kéziratot és a tárgyi kinyomtatott művet fogalmilag

egymástól megkülönböztetni? Miért kellett – ellentmondásban a dologi joggal – egy festményben a művészi és a materiális tulajdont az eredeti és a reprodukciós jogi szerzés egymástól való elválasztásával megkülönböztetni? Miért nem büntetik egy üzleti elképzelés vagy egy szervezési terv eltulajdonítását, és miért igen a papírdarabét, amelyen a tervet kidolgozták? Miért állunk még ma is *a testi dolog antik fogalmának* befolyása alatt?[60] Hiszen másként élünk. Ösztönös tapasztalatunk a munkaerő, a feltalálói és vállalkozói szellem, a szellemi, testi, művészi, szervezési energia, a képességek és talentumok *funkcionális fogalmainak* befolyása alatt áll. Fizikánk, melynek fantasztikusan fejlett elmélete mai életmódunk pontos leképezése, már egyáltalán nem ismeri a „test" ókori fogalmát, amit éppen az elektromos áram elmélete bizonyít. Miért állnak jogi fogalmaink tehetetlenül a mai gazdaság alapvető tényeivel szemben? Mert a személyt is *csak testként* ismerik!

Amikor a nyugati jogi gondolkodás antik kifejezéseket vesz át, az antik jelentéselemeknek csak a legfelszínesebbjei kerülnek ide. A szövegösszefüggés csak a *logikai* szóhasználatot tárja fel, és nem az életet, ami alapjául szolgált. Az ókori jogi fogalmak metafizikai hátterét az ettől idegen ember gondolkodásában semmilyen használat nem világítja meg. Éppen a végsőt és a legmélyebbet nem mondja ki a világ egyetlen joga sem – mert az magától értetődik. Mindegyik némán előfeltételezi a lényegit; az emberekhez szólnak, akik az írotton kívül a soha ki nem mondhatót – és éppen azt – is képesek megérteni és alkalmazni. Minden jog eléggé soha nem értékelhető mértékben szokásjog: a törvény csak definiálhatja a szavakat – az élet *értelmezi* őket.

Ha azonban egy a tudósok által kidolgozott idegen jogi nyelvvel (és annak fogalmi sémáján belül) akarják a saját jogot összetartani, akkor a fogalmak üresek lesznek, és az élet néma marad. A jog nem fegyverré, hanem tehertétellé válik, és a valóság nem a jogtörténelemmel együtt, hanem tőle függetlenül, mellette fog haladni.

És ezért van az, hogy a civilizációnk tényeire épülő joganyagot a jogi könyvek antik sémáiba csak külsőlegesen vagy egyáltalán nem lehet beleilleszteni, és ezért ez a joganyag a jogi gondolkodás, de még a művelt emberek gondolkodása számára is formátlan és ennélfogva nem létező lesz.

De egyáltalán: jogi fogalmak-e még mai törvényhozásunk értelmében a „személyek" és a „dolgok"? Nem! Csak banális választóvonalat képeznek az emberek és a rajtuk kívül eső világ között: csak mintegy természettudományos megkülönböztetésül szolgálnak. Ezzel szemben éppen

a persona római fogalmához tapadt egykoron az antik lét teljes metafizikája: az ember és az Istenség különbsége, a polisznak, a hérosznak, a rabszolgának, az anyagból és formából álló kozmosznak a lényege, az ataraxia életeszménye; az antikvitásban magától értetődő előfeltételek ezek, amelyek számunkra azonban mindörökre eltűntek. Gondolkodásunkban a „tulajdon" szó az antik *statikus* megközelítés sajátosságaival terhes; ezért hamisítja meg minden használatakor életvitelünk dinamikus jellegét. Az ilyesféle definíciókat életidegen, spekulációra hajló etikusoknak, jogászoknak, filozófusoknak kell átengednünk, vagy politikai doktrinerek értelmetlen civakodásainak; de mégis: napjaink gazdaságtörténetének megértése *ennek az egy fogalomnak a metafizikáján alapul.*

Ezért aztán teljes határozottsággal ki kell jelenteni: az antik jog *testek* joga volt, a mi jogunk *funkciók* joga. A rómaiak jogászi statikát hoztak létre, a mi feladatunk egyfajta jogászi dinamika megteremtése. Számunkra a személyek nem testek, hanem erőnek és akaratnak az egységei, mint ahogy a dolgok sem azok, hanem az előbbi egységek céljai, eszközei, teremtményei. Az antikvitásban a testek közti kapcsolat a helyzet volt, az erők közti kapcsolatot ezzel szemben hatásnak nevezték. Egy római számára a rabszolga dolog volt, mely új dolgokat hoz létre. A szellemi tulajdon fogalma egy olyan szerzőnek, mint Cicero, soha nem jutna eszébe, és még kevésbé a gyakorlatilag hasznosítható eszme tulajdonának vagy a kiemelkedő tehetségből fakadó lehetőségek tulajdonának a fogalma. Számunkra azonban a menedzser, a feltaláló és a vállalkozó egyfajta *teremtőerő,* mely a többire, a *végrehajtóerőkre* hat, hogy azok tevékenységének irányt, célt és eszközt biztosítson. A gazdasági élethez ezek nem dolgok birtokosaiként, hanem energiák hordozóiként tartoznak hozzá.

A jövő követelménye: az egész jogi gondolkodásnak a *magasabb fizika és matematika analógiájára* történő átalakítása. Az egész társadalmi, gazdasági, technikai élet arra vár, hogy végre ebben az értelemben közelítsék meg; több mint egy évszázadnyi konzekvens és elmélyült gondolkodásra van szükségünk, hogy ezt a célt elérjük. De ehhez a jogászok teljesen másfajta felkészítése is szükséges. Megköveteli tőlük:

1. a jelen gazdasági életébe belenyúló, közvetlen gyakorlati *tapasztalatot;*
2. a Nyugat jogtörténelmének pontosabb ismeretét, a német, az angol és a román fejlődés állandó összehasonlítása közepette;
3. az antik jog ismeretét, éspedig *nem* a ma érvényes fogalmak mintájának ismereteként, hanem annak fényes példájaként, hogy egy jog igenis kifejlődhet tisztán a kor *gyakorlati* életéből is.

A római jog megszűnt mindenkorra érvényes alapfogalmak forrása lenni. De a római élet és a római jogi fogalmak közt fennálló viszony újra értékessé teszi azt számunkra. Belőle tanulhatjuk meg, hogyan alakíthatjuk ki *saját* tapasztalataink alapján jogunkat.

MÁSODIK FEJEZET:
VÁROSOK ÉS NÉPEK

A VÁROS LELKE

1

Az Égei-tengernél a Kr. e. II. évezred közepe táján két világ helyezkedett el egymással szemben; az egyik tompa sejtésekkel, reményekkel telve, szenvedéseit és a jövő tetteit zsigereiben érezve érlelődik lassan: a mükénéi világ; és egy másik, derűsen és jóllakottan terpeszkedve egy ősi kultúra kincsei között, választékosan és könnyeden, minden jelentős problémát maga mögött hagyva: a minószi világ Krétán.

Ezt a jelenséget, mely éppen ma türemkedik a kutatás középpontjába, soha nem fogjuk valóban megérteni, ha nem mérjük fel azoknak az ellentéteknek a mélységét, amelyek a két lelkület között feszülnek. Az emberek akkoriban mélyen átérezték ezt, még ha nem „tudatosították" is. Látom magam előtt Tirünsz és Mükéné várlakóinak hódolatteljes rácsodálkozását Knósszosz életszokásainak elérhetetlen szellemiségére; látom a megvetést, mellyel ez a kifinomult lakosság e törzsfőkre és kíséretükre lenéz, de látom a titkos fölénynek is a kifejeződését ezeknek az egészséges barbároknak az arcán, ami a germán katonákat is jellemezte, amikor Róma méltóságaira tekintettek.

Honnan tudhatjuk mindezt? – Sok olyan pillanata volt a történelemnek, amikor két kultúra emberei néztek farkasszemet egymással. Nem csupán egy ilyen „kultúrák közti állapotot" ismerünk. Olyan hangoltságok buknak itt felszínre, melyek az emberi lélek legtöbbet eláruló mozzanatai közé tartoznak.

Amilyen Knósszosz és Mükéné között, kétségtelenül olyan volt a viszony a bizánci udvar és a német nagyurak között is, akik, ahogy II. Ottó is, oda nősültek; a lovagok és a grófok tiszta csodálata és válaszként egy finom, de erőtlen és fáradt civilizációnak a megvető rácsodálkozása a német föld esetlen üdeségére és frissességére – ahogy ezt Scheffel az „Ekkehard"-ban megírja.

Nagy Károlyban egy röviddel az eszmélés előtti ősemberi lelkületnek és egy később erre rátelepülő szellemiségnek a keveréke lép világosan elénk. Uralkodásának bizonyos vonásai alapján Frankhon kalifájának nevezhetnénk; más oldalról viszont még egy germán törzs törzsfőnöke; a kettő keveredése mutatja a jelenség szimbolikus jellegét – ahogy az aacheni palotakápolna formája is: már nem mecset, de még nem dóm. A germán-nyugati előkultúra ezenközben lassan kúszik a felszín felé, mindazonáltal az a hirtelen felragyogás, melyet eléggé esetlenül Karoling-reneszánsznak nevezünk,

Bagdadból sugárzott elő. Fontos felhívnunk rá a figyelmet, hogy Nagy Károly kora csak a felszín egy epizódja. Vele következmények nélkül véget is ér ez a véletlenszerű csillogás. 900 után, egy mély hanyatlást követően, valami egészen új veszi kezdetét, olyasvalami, ami sorsos lendületével, tartósságot ígérő mélységével kezd hatni. De 800 körül az arab civilizáció úgy csillan elő a Kelet világvárosai felől, ahogy a nap emelkedik a föld fölé – egészen úgy, mint egykor a hellén, amely Nagy Sándor nélkül, sőt már előtte is, az Indusig szórta fényét. Nem Sándor keltette életre, sőt ki sem terjesztette azt; kitaposott úton vonult Kelet felé, és nem is az élen.

Azok az épületek, melyek Tirünsz és Mükéné dombjain állnak, tősgyökeres germán jellegű *paloták és várak.* A krétai paloták – nem királyi kastélyok, hanem papok és papnők sokaságát szolgáló hatalmas kultikus helyek – világvárosi, igazi késő római luxussal vannak felszerelve. E várhegy lábánál gazdák és jobbágyok kunyhói lapulnak; Krétán − ahogy Gurniában és a Hagia Triadán – olyan városokat és villákat ástak ki, amelyek magas civilizáltságú szükségletekről és olyan széles tapasztalatokon nyugvó építési technikáról árulkodnak, amely a bútorok formáit és a faldekorációkat illetően a legkényesebb igényeket is kielégíti, és amely fényaknák, csatornaépítmények, lépcsőházak és hasonló funkcionális létesítmények építésében is igencsak komoly jártasságot mutat. A ház alaprajza *ott* szigorú életszimbólum, *itt* rafinált „célszerűség” kifejeződése. Hasonlítsuk össze a fényezett stukkókon található krétai Kamaresz-vázákat és freskókat az igazi mükénéiekkel. *Iparművészet* ez a javából, finom és üres, nem nagy és mély művészet, nehézkes, ügyetlen szimbolikával, ahogy a másik, amely a geometriai stílus felé fejlődik. Egyáltalán nem is stílus, csupán ízlés.[61] Mükénében egy ősi rassz él, mely lakhelyét a föld termékenysége és az ellenségtől való biztonság alapján választja meg; a minószi lakosság üzleti szempontokat figyelembe véve telepedik le, ahogy azt egyértelműen mutatja Philakopi városa Méloszon, melyet az obszidiánexport miatt alapítottak. Egy mükénéi palota ígéret, egy minószi véglegesség. De teljesen ilyen szempontoknak megfelelően épültek 800 körül a frank és a nyugati gót tanyák és nemesi kúriák a Loire-tól az Ebróig, és ettől délre Córdoba és Granada kastélyai, villái és mecsetei.

Bizonyára nem véletlen, hogy a minoikus luxus virágkora pontosan a nagy egyiptomi forradalom, közelebbről a „hükszosz kor” idejére esik (1780-1580).[62] Az egyiptomi iparművészek békés szigetekre – egészen a kontinens váraiig – menekültek, ahogy egy későbbi szituációban a bizánci tudósok Itáliába. Mert minden megértés előfeltétele: a minószi kultúra az egyiptomi

alkotórésze. Mindezt biztosabban tudnánk, ha az egyiptomi műalkotások döntő része, mindaz, ami a nyugati deltában jött létre, nem esett volna a talaj nyirkosságának áldozatául. Az egyiptomi kultúrából csak annyit ismerünk, ami a Dél száraz földjén szökött virágba, de már régóta nem kétséges, hogy nem itt volt a fejlődés súlypontja.

Az ősi minószi és a fiatal mükénéi kultúra közé mindazonáltal nem húzható merev határ. Az egész egyiptomi-krétai világban megfigyelhető az ilyesfajta idegenszerű és primitív dolgok igencsak modernnek ható szeretete, és fordítva is; a hadurak a kontinens váraiban, ahol csak tudtak, krétai művészeti tárgyakat raboltak vagy vásároltak, de mindenesetre csodálták és utánozták őket – mint ahogy a korábban ősgermánként magasztalt népvándorlás kori stílus is a maga teljes formanyelvében keleti eredetű.[63] Kastélyaikat és síremlékeiket a Dél fogságba ejtett vagy odahurcolt művészeivel építtették és díszíttették. Az „Atreusz-sír" Mükénében így teljesen azonos jellegű a ravennai Theodorik-sírral.

Ilyesféle csoda Bizánc. Gondosan kell az egyik réteget a másikról lehántani: az elsőt akkortájról, amikor 326-ban Constantinus a Septimius Severus által lerombolt nagyvárost elsőrangú *késő antik világvárosként* újjáépítette, és ennek következményeként nyugatról apollóni bölcsesség, keletről mágikus fiatalság áradt falai közé; aztán akkortájról, amikor 1096-ban az ekkor késő arab világváros falai előtt Bouillon Gottfried vezetésével keresztesek jelentek meg – akikről az elmés Anna Komnéna történeti munkájában kíméletlenül megvető képet festett[64] –, és ezáltal e civilizáció utolsó őszi napjait némi tavaszias levegő frissítette fel. Ez a város mint az antik civilizáció legkeletibb városa a gótokat, majd egy évezreddel később mint az arab civilizáció legészakibb helye az oroszokat babonázta meg: 1554-től áll Moszkvában a hatalmas Szent Vazul-katedrális, az orosz előkultúrát bevezetve, és ugyanúgy különböző „stílusok között", ahogy két évezreden át a Salamon-templom Babilon világvárosa és a korai kereszténység között.

2

Az ősi ember egyfajta *kóborló* állat; olyan lény, melynek éberléte nyugtalan tapogatózás az életen át; mikrokozmikus lényként, helyhez nem kötötten és hazátlanul, éles, felajzott érzékekkel, mindig készen arra, hogy az ellenséges természettől valamit elragadjon. A földműveléssel azonban gyökeres fordulat következik be – hiszen ez *mesterséges* valami, ami a vadászattól és a pásztorkodástól merőben távol esik: aki ás és szánt, az a természetet nem kirabolni, hanem *megváltoztatni* akarja. „Elültetni" nem azt jelenti, hogy elveszünk, hanem azt, hogy *létrehozunk* valamit. *De ezáltal magunk is növényekké válunk,* közelebbről parasztokká. A földben gyökerezünk, melyet művelünk. Az ember lelke felfedezi a táj szellemét; a létezés új földkapcsolata, egy újfajta érzület alakul ki.

Az ellenséges természet baráttá válik. A föld *anya*földdé. Mélyen átérzett kapcsolat alakul ki vetés és nemzés, betakarítás és halál, gyermek és mag között. A ktonikus kultuszokban újfajta vallásossággal fordulnak a termést hozó föld felé, mely egybenőtt az emberekkel. És mint ennek az életérzésnek a legtökéletesebb kifejeződése jelenik meg mindenütt a *paraszthá*z *jelképszerű alakja,* amely tereinek elrendeződésében, külső formájának minden vonásában a ház lakójának természeti sajátosságairól, vérjellegéről beszél. A paraszthá*z* a megtelepedettség nagy szimbóluma. Maga is egyfajta növény: gyökereit *„tulajdon"* földjébe ereszti. A legszentebb értelemben *tulajdon*. A családi tűzhely és a kapu, a földbirtok és a helyiségek jó szellemeinek: Vestának és Janusnak, a lareseknek és a penateseknek éppúgy megvan benne a maguk rögzített helye, mint maguknak az embereknek.

Ez minden kultúra előfeltétele, amely maga is újra és újra, növényszerűen, anyaföldjéből nő ki, és az embereknek a földdel való lelki összefonódottságát mélyíti egyre. Amit a parasztnak a háza – *azt jelenti a kultúrembernek a város*. Amit az egyes házaknak jó szellemeik jelentenek, azt jelentik a városoknak védőisteneik és védőszentjeik. A város is növényszerű lény. A nomádszerű, a tisztán mikrokozmikus éppoly távol áll tőle, mint maga a parasztság. Ezért aztán valamely magasabb formanyelv kifejlődése mindig a tájhoz kötődik. Sem a művészet, sem a vallás nem változtathatja meg növekedésének helyét. Csak a civilizáció a maga óriásvárosaival fordul el a lelkiségnek ezektől a gyökereitől, és oldódik el tőlük. A civilizált ember, *az intellektuális nomád* újfent teljes mértékig mikrokozmosz, teljesen hazátlan; *szellemileg* szabad, ahogy a vadász és a pásztor *érzékileg* volt az. *Ubi bene, ibi patria* – ez az alaptörvény a kultúrák megjelenése előtt *és* után. A

népvándorlás tavaszelőjén szűzi, de máris anyai vágy hajtotta a germánokat, hogy délen keressenek hazát, ahol eljövendő kultúrájuk számára verhetnek tanyát. Ma, ennek a kultúrának a végén, gyökértelenül kóborol a szellem tényleges és képzelt lehetőségeinek határai között. E két korszak közé esik az az időszak, amikor az ember képes volt *meghalni* is egy darab földért.

Döntő jelentőségű és a maga teljes horderejében soha nem értékelt tény, hogy az összes nagy kultúra városi kultúra. A második korszak magasrendű embere *városépítő állat.* A „világtörténelem" tulajdonképpeni kritériuma ez, mely azt az egyáltalában vett emberi történelemtől a lehető legélesebben elhatárolja. – *A világtörténelem a városi ember történelme.* Népek, államok, politika és vallás, minden művészet, az összes tudomány, mind-mind az emberi létezés egyik ősfenoménjén, a városon nyugszanak. Minthogy az összes kultúra összes gondolkodója maga is városban él (még ha fizikailag olykor vidéken található is meg), még csak nem is sejti, mennyire bizarr dolog is a város. Egy ősember bámulatába kell beleképzelni magunkat, aki a táj közepén először pillantja meg kőnek és fának ezt a tömegét: a várost a maga kikövezett utcáival, leaszfaltozott tereivel, különös alakú épületeivel, amelyek emberekkel vannak tele.

A tulajdonképpeni csoda a város *lelkének* születése. Mint teljesen újfajta tömeglélek, melynek végső alapjai számunkra mindig is megfejthetetlen titkok maradnak, hirtelen különül el kultúrájának általános lelkületétől. Csak miután felébred, akkor alakít ki magának látható testet. Tanyák falusi összességéből, melyek mindegyikének megvan a maga történelme, egy *egész* jön létre. És ez az egész él, lélegzik, növekszik, arculatot, belső formát, történelmet kap. Innen kezdve az egyes házakon, a templomon, a dómon, a palotán stb. kívül a városkép mint egység is annak a formanyelvnek és stílustörténelemnek a tárgya, mely valamely kultúra teljes életfolyamatát végigkíséri.

Érthető, hogy nem a méret, hanem a sajátos lelkület különbözteti meg egymástól a várost és a falut. Nem csupán primitív állapotokban, mint a mai Belső-Afrika, hanem a kései Kínában és Indiában, sőt a modern Európa és Amerika összes ipari vidékén is vannak nagyon nagy települések, amelyek mégsem városok. Az ország középpontjai, de bensőleg nem alkotnak magáértvaló világot. Nincs lelkületük. A primitív népek teljesen parasztian, vidékiesen élnek. Nem ismerik a város „lényegét". Ami itt külsőleg elüt a falutól, az még nem város, hanem *mezőváros* (Markt – piacközösség): a vidéki életérdekek puszta találkozási pontja, mellyel kapcsolatban különös életformáról beszélni nem lehet. A mezőváros népessége, még ha ezek az

emberek kézművesek vagy kereskedők is, parasztként él és gondolkodik. Pontosan kell éreznünk, mit is jelent, ha egy ősegyiptomi, őskínai vagy ősgermán faluból, a határtalan táj kicsiny pontocskájából város lesz, mely külsőleg talán semmiben sem lesz más, de amely lelkileg mégis olyan hely lesz, amelyre vonatkoztatva a lakója a *környéket „környezetként" kezdi megélni,* valami tőle eltérőként, neki alávetettként. Innen kezdve kettős élete van, egy külső és egy belső, és a paraszt ezt éppoly világosan érzékeli, mint a polgár. A falu kovácsa és a kovács a városban, a falubíró és a polgármester - teljesen különböző világokban élnek. A vidéki és a városi ember teljesen különböző lények. Először csak érzik a különbséget, később befolyása alá kerülnek, végül már meg sem értik egymást. Egy brandenburgi és egy szicíliai paraszt ma közelebb áll egymáshoz, mint ez a német paraszt egy berlini polgárhoz. Ez a beállítottság az alapja a valódi városok létezésének, és ez a beállítottság az, amely a kultúrák éberlétének is magától értetődően alapjául szolgál.

Egy kultúra koraideje egyúttal egy új városjelleg koraideje is. Az előkultúra embere mély tiszteletet érez azon képződmények iránt, melyekkel még semmilyen belső kapcsolata nincs. A Rajnánál és a Dunánál a germánok sokszor a volt római városok kapui előtt táboroztak le (pl. Strasbourgnál), holott azok lakatlanok voltak.[65] Krétán a hódítók a leégett városok romjain (amilyen Gurnia vagy Knósszosz volt) falvakat emeltek. A nyugati előkultúra rendjei, a Benedek-rendiek, de mindenekelőtt a Cluny apátsághoz tartozó szerzetesek és a premontreiek – ahogy a lovagok is – lakatlan területeken telepedtek meg. Csak a ferencesek és a dominikánusok telepedtek le kora gótikus városokban: itt éppen ébredezett az új városi lelkület. De még itt is az összes épületet, minden ferences alkotást valamiféle finom mélabú lengi be: az embereknek az újtól, a világosságtól, az ébrenléttől való majdhogynem misztikus félelme, melyet a többség még bizonytalanul fogadott – alig-alig mernek elszakadni a paraszti élettől. Csak a jezsuiták élnek, érett és átgondolt éberléttel, igazi nagyvárosi életet. A vidék feltétlen hatalma szimbólumának kell tartanunk – amikor is a várost még nem ismerik el −, ha a koraidők urai kastélyaik közt felváltva tartanak udvart. Az egyiptomi Óbirodalom sűrűn lakott közigazgatási székhelye a „fehér falnál", a Ptah-templom körül, a későbbi Memphiszben volt, de a fáraók rezidenciája állandóan változott, ahogy a sumer Babilonban, illetve a Karoling Birodalomban is.[66] A Csou-dinasztia kora kínai uralkodóinak palotája 1109 óta rendszerint Lojangban (ma Honan-fu) volt, de csak 770 után (ami a mi XVI. századunknak felel meg) válik ez a hely állandó székvárossá.

Sehol sem nyilvánult meg a földdel való összekötöttségnek, a növényszerű-kozmikusnak az érzése oly erőteljesen, mint ezeknek a parányi, korai városoknak az architektúrájában, amelyek alig állnak többből, mint néhány utcácskából a piac körül, továbbá egy várból vagy egy szentélyből. Ha valahol, úgy itt világossá válik, hogy minden nagy stílus maga egy növény. A dór oszlopok, az egyiptomi piramisok, a gótikus dóm a szó szoros értelmében *növekednek:* sorsszerűén éberlét nélküli létezést fejlesztenek ki a földből; az ión oszlopok, a Középbirodalom és a barokk építményei ezzel szemben teljesen ébren, öntudatosan, szabadon és önmagukban biztosan állnak. Itt, a vidék erőitől elválasztva, a lábak alatti kövezet révén a földtől mintegy elvágva a létezés tompább, az érzékelés és a megértés ezzel szemben egyre erősebb. Az ember „szellemmé" válik, „szabaddá", ismét a nomádokhoz hasonlóvá, de beszűkültebbé és hidegebbé is. *A „szellem" a megértő éberlét sajátosan városi formája.* Minden művészet, minden vallás és tudomány lassan szellemivé válik, a vidéktől elidegenültté, a földközeli paraszt számára érthetetlenné. A civilizációval fellép a változások kora, a klimaktérium. A létezés ősi gyökerei elszáradnak városai kőrengetegében. A szabad szellem – milyen végzetes kifejezés! – úgy jelenik meg, mint a láng; gyönyörűségesen izzik fel, hogy aztán hirtelen ellobbanjon a légben.

3

A város új lelke új nyelvet beszél, amely igen hamar egyáltalán a kultúra nyelvével lesz egyjelentésű. A vidék a maga falusi embereivel döbbenten néz: ezt a nyelvet már nem érti; meg van zavarodva és el van némítva. Minden igazi stílustörténelem a városokban játszódik. Kizárólag a város sorsa, a városi ember élménye, ami a látható formák logikájában hozzánk beszél. A legkorábbi gótika még a vidékből nőtt ki, a paraszthazat ragadta meg annak lakóival és felszereléseivel. De a reneszánsz stílus csak a reneszánsz *varosban* fejlődik, a barokk stílus csak a barokk *varosban* -hogy az egészen nagyvárosi korinthoszi oszlopokról és a rokokóról már ne is beszéljünk. Egy könnyű fuvallat talán még a vidéket is eléri, de maga a vidék már a legjelentéktelenebb alkotásra sem képes. Hallgat, és befelé fordul. A paraszt és a paraszthaz minden lényegi vonását illetően gótikus maradt, és az még ma is. A hellén *vidék* megőrizte a geometrikus stílust, az egyiptomi *falu* az Óbirodalom stílusát.

Mindenekelőtt a város „arculata" az, melynek történelme van, melynek arcjátéka majdhogynem magának a kultúrának a lelkülettörténelme. Itt vannak először is a gótikának vagy bármelyik másik korai kultúrának a kis ősi városai, melyek majdnem belevesznek a vidéki tájba, melyeknek épületei még igazi paraszthazak, amelyek egy vár vagy egy szentély árnyékában támaszkodnak egymáshoz, és amelyek a belső forma megváltozása nélkül válnak városi házakká, csak mert nem a mezők vagy a rétek környezetéből, hanem a szomszéd házak közül nőnek ki. A korai kultúra népei fokozatosan váltak városlakókká, *van* tehát sajátosan kínai, indiai, apollóni, fausti városkép, mint ahogy létezik a városnak sajátos örmény vagy szíriai, ión vagy etruszk, német, francia vagy angol fiziognómiája is. Beszélhetünk Pheidiasz városáról, Rembrandt városáról, Luther városáról. Ezek a meghatározások, de Granada, Velence, Nürnberg puszta neve is, azonnal valamilyen meghatározott képet varázsol elénk, mert mindaz, amit egy kultúra vallásban, művészetben és tudásban létrehoz, ilyesfajta városokban jött létre. A keresztes háborúk még a lovagvárak és a vidéki kolostorok szellemiségéből fakadtak, a reformáció azonban már szűk városi sikátorokhoz és meredek tetőkhöz kapcsolódik. A nagyeposz, amely a vérről beszél és énekel, a kastélyhoz és a várhoz tapad, de a dráma, melyben az *eleven* élet vizsgázik, már városi poézis, és a nagyregény, a felszabadult szellem pillantása az összemberire, már a világvárost előfeltételezi. Ha az igazi népdalt nem számítjuk, csakis városi líra létezik, és ha az „örök"

paraszti művészettől eltekintünk, csak városi festészetről és építészetről beszélhetünk a majmok gyors és rövid történelmével.

Es itt van mármost – ellentétben a vidék halk hangjával – ennek a hatalmas kőrengetegnek a zajos formanyelve, ahogy magát a városi embert, aki csupa szem és szellem, a maga fénykörébe vonja! A nagyváros sziluettje: a háztetők a kéményeikkel, a tornyok és a kupolák a horizonton! Mennyi mindent elmond, ha csak egyetlen pillantást vetünk is Nürnbergre és Firenzére, Damaszkuszra és Moszkvára, Pekingre és Benáreszre! Ugyan mit tudunk az antik városok szelleméről, mikor elképzelni sem tudjuk kontúrjaikat a déli égbolton, a déli verőfényben, felhős reggeleken vagy a csillagfényes éjszakában! Utcavonalak, melyek egyenesek vagy görbék, szélesek vagy keskenyek; az alacsony, a ferde, a világos, a sötét házak, melyek homlokzataikkal, sajátos *arcaikkal* a nyugati városokban az utcára néznek, a keletiekben ablaktalanul és berácsozva hátat fordítanak neki; a tereknek és a szegleteknek, a tűzfalaknak és a házak közötti réseknek, a kutaknak és az emlékműveknek, a templomoknak, székesegyházaknak és mecseteknek, az amphitheatrumoknak és az állomásoknak, a bazároknak és a tanácsházaknak a szelleme; és aztán a külvárosok, kertes házak és bérkaszárnyák tömege a szemét és a szántóföldek között, előkelő-és szegénynegyedek, Subura az antik Rómában és a Faubourg Saint-Germain Párizsban, az ókori Baiae és a mai Nizza, Rothenburg és Brugge kedves kis városképei, és Babilon, Tenochtitlan, Róma és London háztengere! Mindennek történelme van, és maga is történelem. Elég a politika egyetlen nagy eseménye – és egy város arca mindjárt másként fest. Napóleon a Bourbonok Párizsának, Bismarck a kisvárosi Berlinnek egészen más arculatot adott. – És a parasztság mindezt mozdulatlanul, mogorván és dühösen nézi.

A legrégebbi időkben az emberi tekintetet *egyértelműen a vidéki táj képe* uralja. A táj formálja az emberek lelkét, s a lélek vele együtt rezeg. Azonos taktust vernek érzékei és az erdők suhogása. Alakja, életritmusa, sőt habitusa is a mezőkhöz, a csalitokhoz alkalmazkodott. A falu a maga hangulatos, dombszerű tetőivel, esti füstjével, kútjaival, kerítéseivel és állataival egészen belesimul, beleágyazódik a tájba. A mezőváros a vidék *kifejeződése,* a vidéki táj képének megnövekedett alakja; csak a kései város tér el tőle. Sziluettjével kiemelkedik a természet kontúrjaiból. Minden természetit *tagad.* Valami más, valami magasabb rendű akar lenni. Ezeknek az erőteljes oromzatoknak, ezeknek a cikornyás kupoláknak, csúcsoknak és ormoknak a természetben egyáltalán nincs megfelelőjük, s nem is szeretnék, hogy legyen, és végül az óriási világváros, a *város mint világ,* amely semmit nem tűr el maga mellett,

elkezdi a táj képének teljes megsemmisítését. Egykoron a város a tájnak rendelődött alá, most teljesen a magáévá akarja azt tenni. Ott kint a dűlőutakból hadi utak, az erdőkből és mezőkből parkok, a hegycsúcsokból kilátók lesznek; magában a városban hoznak létre mesterséges természetet: szökőkutakat források helyett, virágágyakat, vízvezetékeket, vágott sövényeket mezők, tavak és bokrok helyett. Egy faluban a zsúpfedeles tető még olyan, mint egy domb, az utca, mint egy mezsgye. Itt azonban széles és hosszan elnyúló kikövezett utcák hasadékai nyílnak, telve színes porral és idegenszerű lármával; emberek laknak benne, amit természeti lények elképzelni sem tudnának. A ruhák, sőt maguk az arcok is a kő háttérre hangoltak. Nappalja különös színek és hangok utcai kavalkádját nyújtja, éjszakája újfajta fényt, mely túlragyogja a holdat. És a paraszt csak áll tanácstalanul az aszfalton – nevetséges alak, semmit nem ért, és senki meg nem érti; jó tárgya egy komédiának, és jó arra, hogy a világnak kenyeret adjon.

Ebből következik azonban, és ez minden másnál lényegesebb: az általában vett politikai és gazdaságtörténetet csak akkor fogjuk megérteni, ha a vidéktől egyre inkább elkülönülő és a vidéki tájat végül teljesen elértéktelenítő várost mint a magasabb történelem folyamatát és értelmét meghatározó jelenséget fogjuk fel. *A világtörténelem várostörténetem.*

Eltekintve attól, hogy az antik ember a maga eukleidészi életérzéseiből kiindulva az államfogalmat mindig a kiterjedés minimumával kapcsolja össze, hogy tehát az államot egyértelműen az egyes poliszok kőtestével azonosítja, minden kultúrában igen hamar megjelenik a *főváros* típusa. A főváros, ahogy a jelentőségteljes név is mutatja, az a város, melynek szelleme a maga politikai és gazdasági módszereivel, céljaival és döntéseivel az országot alapvetően meghatározza. Az ország, lakosaival együtt, ennek a vezérlő szellemnek az eszköze és objektuma. Önmagától nem érti, miről is van szó. De nem is kérdezi tőle senki. A nagy pártok (a kései kultúrák minden országában), a forradalmak, a cezarizmus, a demokrácia, a parlament – nos ezek azok a formák, amelyekben a fővárosi szellem közli az országgal, hogy mit kell akarnia és hogy bizonyos körülmények között miért kell meghalnia. Az antik Forum, a nyugati sajtó egyértelműen az uralkodó város szellemi hatalmi eszközei. Aki az országban egyáltalán felfogja, hogy a kérdéses korban mi a politika, és úgy érzi, meg is állja a helyét benne, az, ha testileg talán nem is, de szellemileg mindenképp a városhoz húzódik. A paraszti vidék közvéleményének hangját, ha egyáltalán van ilyen, szóban is, írásban is a város írja elő és irányítja. Egyiptom egyenlő Thébával, az *orbis*

terrarum Rómával, az iszlám Bagdaddal, Franciaország Párizzsal. A koraidők történelme az egyes vidékek sok kicsi központjában játszódik. Az egyiptomi kerületek, a homéroszi görög népek, a gótikus grófságok és szabad városok egykor történelmet csináltak. De a politika egyre inkább néhány fővárosba koncentrálódik, a többi hely a politikai életnek már csak a látszatát őrzi. A világ városállamokba való antik atomizálódása sem változtatott ezen semmit. Már a peloponnészoszi háborúban is csak Athén és Spárta politizált valójában. Az Égei-tenger környékének többi városa csupán az egyik vagy másik politika hatalmi szférájának része volt. Végül Róma város Fóruma az egyetlen hely, ahol az antik történelem zajlik. Harcoljon bár Caesar Galliában, gyilkosai Makedóniában, vagy Antonius Egyiptomban – az ott történteknek *értelmei egyedül Rómához való viszonyuk ad.*

4

Minden valódi történelem azzal kezdődik, hogy az *ősi rendek,* a nemesség és a papság mint olyanok kialakulnak, és a parasztság fölé emelkednek. Mindenféle kora homéroszi, ősi kínai vagy gótikus politika alapformája a főnemesség és a kisnemesség, a király és a vazallusai, a világi és az egyházi hatalom közötti ellentét, amíg a város, a *polgárság és a harmadik rend* megjelenésével a történelem stílusa át nem alakul. De kizárólag ezek a rendek azok, melyeknek rendi tudatában a történelem összértelme képes kifejeződni. *A paraszt történetietlen,* A falu a világtörténelmen kívül helyezkedik el, és az egész fejlődés a „trójaitól" a mithridateszi háborúig, a szász császárok háborúitól a világháborúig, átviharzik a vidék e csöppnyi pontjai felett, azokat alkalmasint meg is semmisítve, vérüket fel is emésztve, de anélkül, hogy bensőjüket valamennyire is megérintené.

A paraszt az *örök ember,* függetlenül mindenféle kultúrától, ami a városokban honos. Megelőzi és túl is éli azokat, érzéketlenül, nemzedékről nemzedékre tenyészve, földhöz kötődő foglalkozásokra és képességekre korlátozódva: misztikus lélek, nyers, a gyakorlatihoz tapadó értelem; alapja és soha ki nem apadó forrása a vérnek, mely a városokban a világtörténelmet csinálja.

Amit a kultúra a városokban kiagyal – államformákat és gazdasági eljárásokat, hitelveket, szerszámokat, tudást és művészetet −, bizalmatlanul és gyanakodva fogadja, kizárva, hogy habitusán mindez bármit is változtasson. A nyugateurópai paraszt a nagy zsinatok (a lateránitól a tridentiig) tanításait ugyanolyan szenvtelenül fogadta, mint a gépi technika vagy a francia forradalom eredményeit. Maradt az, ami volt, ahogy már Nagy Károly előtt is létezett. Mai vallásossága ősibb, mint a kereszténység. Istenei idősebbek, mint a világvallások. Vonjuk ki a nagyvárosok hatása alól, és minden további nélkül vissza fog térni természetes ősi állapotába. Valódi etikája, valódi metafizikája – melyeket egyetlen városi tudós sem tartott soha felfedezésre méltónak – mindenféle vallásés szellemtörténeten kívül fekszik. Sőt egyáltalán történelme sincsen.

A város szellem. A nagyváros „szabad szellem". A polgárság, a szellem rendje a vér és a tradíció „feudális" hatalmai elleni lázadással tudatosítja különös létezését. Megdönti a trónusokat, és a jogokat az ész nevében, de mindenekelőtt a „nép" nevében – amin persze innen kezdve kizárólag a *városok népét* értik – korlátozza. A demokrácia az a politikai forma, amelyben a parasztoktól a városi emberek világnézetét követelik meg. A

városi szellem megreformálja a koraidők nagy vallását, és az ősi rendi vallás mellé polgári vallást állít: a *szabad tudományt.* A város átveszi a gazdaságtörténelem vezetését azáltal, hogy a vidék ősi értékeinek a helyébe – mivel azok a paraszti élettől és gondolkodástól nem választhatók el – a *pénznek a javakról leválasztott fogalmát* állítja. A javak kereskedelmére használt ősrégi vidéki kifejezés a *csere.* Még ahol egy dolognak nemesfémre történő kicseréléséről van is szó, az ügylet nem a „pénzeszmén" alapul, amely az értéket a dologtól fogalmilag elválasztja, és egyfajta fiktív, illetve fémnagyságként kezeli, és amelynek a meghatározása ettől kezdve az, hogy a „másikat", vagyis az „árut" *méri.* A koraidők karaván járatai és vikingútjai vidéki települések között zajlottak, és cserére, valamint zsákmányszerzésre szolgáltak. A kései korban városok között zajlanak, és „pénzszerzést" céloznak. Ez különbözteti meg a keresztes háborúk *előtti* normannokat és a keresztes háborúk *utáni* Hanza-, valamint levantei kereskedőket; az antik tengeri utazókat a mükénéi korban és a nagy gyarmatosítások korának tengerészeit. A város nemcsak a szellemet jelenti, hanem a pénzt is.

Új korszak lép fel, amikor a város már annyira kifejlődött, hogy nem kell tartania többé a vidéktől, a parasztságtól és a lovagságtól, hanem fordítva: a vidék próbál ősi rendjeivel egyre reménytelenebbül védekezni a város teljhatalmával szemben; szellemileg a racionalizmussal, politikailag a demokráciával, gazdaságilag a pénzzel szemben. Ebben az időszakban az olyan városoknak a száma, amelyek történetileg vezető erőként szóba jöhettek, már nagyon csekély. Létrejön a mély – mindenekelőtt lelki – különbség a *nagyváros és a kisváros között,* melyek közül az utóbbi, a „mezőváros" nagyon is jellemző elnevezésével az egyre jelentéktelenebbé váló *vidék* része lesz. A vidéki és a városi ember ellentéte ezekben a kisvárosokban sem elhanyagolható, de mégis eltörpül ama hatalmas új szakadék mellett, mely közte és a nagyváros között kialakul. Paraszti-kisvárosi ravaszság és nagyvárosi intelligencia – a megértő éberlét két olyan formája ez, amelyek között kiegyezés aligha lehetséges. Világos, hogy itt sem a lakosok számáról, hanem a szellemiségről van szó. De az is érthető, hogy minden nagyvárosban megőrződnek szegletek, amelyekben a majdnem vidékinek megmaradt emberek ugyanúgy élnek sikátoraikban, mint vidéken, ahol a lakosok az utca két oldalán majdnem falusias viszonyban állnak egymással. Piramis alakul ki a majdnem paraszti lények egyre szűkülő rétegéből, az egyre városiasabbá váló emberek rétegén át azoknak a valódi nagyvárosi embereknek a kisszámú rétegéig, akik mindenütt otthon érzik magukat, ahol lelki igényeik teljesülnek.

Ezzel a pénz fogalma is elérte teljes elvontságát. Már nem a gazdasági forgalom megértését *szolgálja; saját* fejlődésének veti alá az árucserét. A dolgokat már nem egymásra vonatkoztatva értékeli, hanem *önmagára* vonatkoztatva. Kapcsolata a földhöz és az azzal egybenőtt emberekhez annyira tökéletesen eltűnt, hogy az a vezető városok – a „pénzpiacok" – gazdasági gondolkodásában már szóba sem kerül. A pénz igazi hatalommá vált, mégpedig tisztán szellemi – a gazdasági tevékenységet folytató népesség felső rétegének éberlétében fémmel csupán jelképezett – hatalommá, mely a vele kapcsolatba kerülő embereket ugyanúgy függővé teszi, mint korábban a föld a parasztot. Ugyanúgy létezik „pénzben való gondolkodás", ahogy van matematikai vagy jogászi gondolkodás is.

Persze a föld valami valóságos és természetes, a pénz viszont elvont és művi – puszta kategória, ahogy pl. az „erény" a felvilágosodás gondolkodásában. Ebből következik, hogy míg minden eredeti, tehát város nélküli gazdaság függ a kozmikus erőktől: a földtől, a klímától, az emberfajtától, és ezáltal korlátozott, addig a pénznek mint egy az éberléten belüli tiszta forgalmi formának a lehetőségeit a valóság éppoly kevéssé határolja le, mint a matematikai és a logikai világ tényezőiét. Ahogy a tények figyelembevétele nem akadályoz meg minket abban, hogy tetszőleges számú nem euklideszi geometriát konstruáljunk, úgy a kialakult nagyvárosi gazdaságon belül sincs többé akadálya annak, hogy „pénzt" szaporítsunk, hogy bizonyos határokon belül olyan más pénzdimenziókban gondolkodjunk, amelyeknek az arany esetleges szaporításához vagy egyáltalán a valóságos értékekhez semmi közük. Nincs semmilyen mérték, a javaknak semmilyen alakja, amelyre nézve a perzsa háborúk kora egy talentumának és Pompeius egyiptomi zsákmánya egy talentumának az értéke egybevethető lenne. A pénz az ember mint ζώον οἰκονομικόν számára a tevékeny éberlét olyan formájává vált, amelynek már semmilyen gyökere sincs a létezésben. Ezen alapul minden kezdődő civilizáció feletti roppant hatalma, ami végül is nem más, mint *e pénznek* a minden kultúrában más és más alakban megnyilvánuló feltétlen *diktatúrája* – de tartósságának hiánya is, aminek következtében végül is elveszti hatalmát és értelmét, és a kései civilizációk (amilyen pl. Diocletianus kora is volt) gondolkodásából teljesen eltűnik, hogy ősi értékeknek adjon helyet megint.

Végül kialakul a teljesen szabaddá vált szellem félelmetes szimbóluma és gyűjtőhelye: a *világváros;* a középpont, amelyben végül a világtörténelem folyamata teljes és tökéletes koncentrációjában jelenik meg; az érett civilizációk néhány óriásvárosa, amelyek kultúrájuk szülőföldjét a

„provincia” fogalmával különítik el önmaguktól és értéktelenítik ezzel el. Provincia lesz itt minden: az ország, a kis- *és* a nagyváros – ennek a két vagy három pontnak a kivételével. Nincs többé nemes és polgár, nincs szabad és rabszolga, nincs már hellén és barbár vagy hívő és hitetlen – már csak *világvárosi* és *vidéki* létezik. Az összes többi ellentét elhalványul e mögött az egy mögött, amely minden eseményt, minden életszokást és világnézetet maga alá gyűr.

A világvárosok között a legkorábbiak Babilon és az Újbirodalom Thébája voltak – a minószi világ Krétán minden fénye ellenére az egyiptomi provinciához tartozik. Az antikvitásban Alexandria az első példa; az ókori Hellász egyetlen csapásra provinciává vált. Sem Róma, sem az újra benépesült Karthágó, sem Bizánc nem szorította háttérbe. Indiában Udjein, Kanaudj, de mindenekelőtt Pataliputra óriásvárosai egészen Kínáig és Jáváig terjedően híresek voltak; Bagdad és Granada mesébe illő hírneve Nyugaton volt ismert. A mexikói világban, úgy tűnik, a 950-ben alapított Uxmal lett a Maja Birodalom első világvárosa, mígnem a tölték világvárosok – Tezcuco és Tenochtitlan – felemelkedésével provinciává nem süllyedt.

Ne felejtsük el, hol bukkant fel először a *provincia* szó: a rómaiak államjogi megjelölése volt Szicíliára, melynek alávetésével először süllyedt feltétlen objektummá egy valaha vezető kultúrterület. Szürakuszai akkor vált az antik világ legkorábbi tényleges nagyvárosává, amikor Róma még jelentéktelen mezőváros volt. Innen kezdve azonban Rómához képest vidéki város. És egészen ebben az értelemben voltak a XVII. században a Habsburg Madrid és a pápai Róma vezető nagyvárosok, míg London és Párizs világvárosai a XVIII. század vége óta a provincia rangjára nem szorították őket. New York világvárossá emelkedése a polgárháború (1861-1865) következtében talán a legjelentősebb eseménye az előző évszázadnak.

5

A „világváros” kőkolosszusa áll minden nagy kultúra életfolyamatának a végén. A lelkileg a vidék által megformálódott kultúrembert saját teremtménye, a város először birtokába veszi, aztán birtokolja, majd a maga teremtményévé, végrehajtó szervévé és végül áldozatává teszi. Ez a kőből álló massza az *abszolút* város. Képe, ahogy félelmetes szépségével az emberi szem fényvilágában megjelenik, a végérvényessé „vált”-nak egész fennkölt halálszimbolikáját magában foglalja. A gótikus épületek lélekkel átitatott köve az évezredes stílustörténelem során végül ennek a démoni kősivatagnak a lélek nélküli matériájává süllyedt.

Ezek az utolsó városok *teljes mértékben* szellemek. Házaik (szemben az ióniai vagy a barokk városok házaival) már nem az ősi paraszthá zak leszármazottai, amelyekből egykoron maga a kultúra is kiindult. Már egyáltalán nem is házak, amelyekben Vestanak vagy Janusnak, a penátoknak vagy a láro knak bármilyen helye is maradt volna, hanem puszta szálláshelyek, melyeket nem a vér, hanem a cél, nem az érzület, hanem a gazdasági vállalkozószellem teremtett. Amíg a vallási értelemben vett tűzhely a család igazi és jelentőségteljes központja, addig a tájhoz való végső kapcsolódási szál még nem szakadt el. Csak amikor már ez is elvész, és bérlők és ágyrajárók tömege kezd ebben a háztengerben szállásról szállásra kóborolni (ahogy az előidők vadászai és pásztorai), akkor alakul ki teljesen az intellektuális nomádság. Ez a város egy sajátos világ – *maga* a világ. Csak *mint egésznek* van emberilakóhely-jelentése. Maguk a házak csupán atomok, melyeket ez az egész tart össze.

A régi építésű városok – a maguk dómból, városházából és csúcsos oromzatú sikátorokból álló gótikus magjával, melynek tornyai és kapui köré a barokk kor szellemibb, világosabb, patríciusházakból, palotákból és csarnoktemplomokból álló kört emelt – kezdenek minden irányban formátlan tömeggé burjánzani, a bérkaszárnyák és célépítmények tömegével a sivataggá váló vidéki tájba rágódni, kezdik a régi kor tiszteletre méltó arculatát a körülépítésekkel és átvágásokkal szétrombolni. Aki egy toronyból néz le erre a háztengerre, az emberiségnek ebben a megkövült történelmében pontosan felismeri azt a korszakot, ahol az organikus növekedés véget ér, és az anorganikus és ezért mértéktelen, minden határon túllépő burjánzás elkezdődik. És megjelennek a célszerűségben való tisztán szellemi tobzódás művi, matematikai, teljesen tájidegen képződményei is: a *városépítési varosai,* amelyek minden civilizációban ugyanarra a sakktáblaszerű formára,

a léleknélküliség szimbólumára törekszenek. Ezeket a szabályos háznégyzeteket „csodálta meg” Hérodotosz Babilonban, a spanyolok Tenochtitlanban. Az antik világban az „absztrakt” városok sora Thurioival kezdődik, melyet milétoszi Hippodamosz „tervezett” 441-ben. Thurioit Priéné (ahol a sakktáblaminta az alapfelületek mozgékonyságát teljesen eltüntette), Rodosz, Alexandria követik, mint a számtalan császárkori provinciaváros mintaképei. Az iszlám építészek 762 után tervek alapján építették Bagdadot, és egy évszázaddal később a Tigris mellett az óriásvárost, Szamarrát.[67] A nyugateurópai-amerikai világban az első nagy példa Washington alaprajza (1791). Nem lehet kétséges, hogy a Han-kor világvárosai Kínában és a Maurja-dinasztia világvárosai Indiában ugyanilyen geometriai formákkal rendelkeztek. A nyugateurópai-amerikai civilizáció világvárosai még korántsem érték el fejlődésük csúcsát. Látni vélek – valamivel 2000 után – városelképzeléseket tíz-húszmillió emberre, akik tágas területet laknak be; építményeket, amelyekhez képest a jelen óriásai törpéknek hatnak, és közlekedési elképzeléseket, melyek ma még tébolyultnak tűnnének.

Az antik ember formaeszménye – létezésének még ebben a végső alakjában is – a testi pont: ehhez képest a jelen óriásvárosai a végtelenhez való vonzalmunkról árulkodnak: a nagy kiterjedésű területnek külvárosokkal és villanegyedekkel való teletűzdelése, a sokféle közlekedési eszköznek a szélrózsa minden irányába szétfutó óriási hálója, a zsúfolt belterületen az utcákon, utcák alatt és felett vezetett gyorsközlekedés, nos mindez az eredeti antik világvárosformát nem szélesíteni, hanem *tömöríteni* akarja: az utcák szűkek és keskenyek, a gyors közlekedést kizárok, ami a római hadi utakon már egyértelműen megvalósult; semmi hajlandóság arra, hogy az emberek a városon *kívül* lakjanak, hogy ennek akár csak a feltételeit is megteremtsék. A város még most is test kell hogy legyen: tömör és kerek, a legszorosabb értelemben vett *szórna.* A szünoikia – amely az antik koraidőkben a vidéki lakosságot mindenütt a városba húzta, és ezzel a polisz típusának létrejöttét lehetővé tette – ismétlődik meg végül még egyszer abszurd formában: mindenki a város közepén akar lakni, annak legszűkebb magjában, különben nem érzi magát a város lakójának. Az ilyen város már csak city, belváros. Az új szünoikia elővárosi zóna helyett *a felső emeletek világát* alakítja ki. Róma 74-ben, a roppant császári építkezések ellenére, az egyenesen nevetséges tizenkilenc és fél kilométeres kerületet érte csak el.[68] Ez oda vezet, hogy ez a test nem szélességben, hanem szakadatlanul a magasba növekszik. Róma bérkaszárnyái (amilyen a rossz hírű Insula Feliculae is volt) mindössze

három-öt méteres utcaszélességnél[69] olyan magasságokat értek el, amilyeneket Nyugaton sehol, de Amerikában is csak néhány városban találhatunk. A Capitoliumnál a tetők már Vespasianus alatt hegycsúcsnyi magasságba szöktek.[70] Iszonyatos nyomor, az életszokások elvadulása, melyek már most új ősembereket nevelnek az oromzatok és a manzárdok világában, a pincékben és a hátsó udvarokban – nos ezt jelenti ezekben a pompás tömegvárosokban élni. Mindez ugyanúgy nézett ki Bagdadban és Babilonban, mint Tenochtitlanban vagy manapság Londonban és Berlinben. Diodórosznál olvashatni egy detronizált egyiptomi királyról, akinek Rómában egy siralmas bérlakásban, a felső emeleten kellett laknia.

De sem a nyomor, sem a kényszerűség, sem e fejlődés tébolyodottságának tiszta felismerése nem csökkenti ennek a démoni képződménynek a vonzerejét. A sors kereke a vég felé forog; a város születése maga után vonja halálát. Kezdet és vég, paraszttház és háztömb úgy viszonyulnak egymáshoz, mint a lélek és az intelligencia, a vér és a kő. De az „idő" nem alaptalanul a visszafordíthatatlanság ténye. Csak „előre" létezik itt is, „hátra" nem. A parasztság egykor világra hozta a mezővárost, és táplálta nemes vérével. Az óriásváros mármost kiszipolyozza a vidéket – telhetetlenül, az emberek mindig új tömegeit követelve és felemésztve, egészen addig, amíg egy már alig lakható sivatag közepén ki nem tikkad és meg nem hal. Aki minden történelem emez utolsó csodája bűnös szépségének egyszer áldozatául esik, az nem szabadul soha többé. Az ősi népek képesek eloldódni a földtől, és a távolba vándorolni. A szellemi nomád már nem képes erre. A nagyváros utáni honvágy talán minden más honvágynál erősebb. E városok bármelyike hazájának számít, de a legközelebbi falu is már idegen vidék. Szívesebben hal meg az utcakövön, mintsem visszatérjen a vidékre. Még e nagyszerűségtől való csömör, az ezernyi színben játszó fényekbe való belefásulás, a *taedium vitae,* ami végül oly sok embert elfog, sem szabadítják meg tőle. Cipeli a várost magával a hegyekbe, a tengerhez. Elvesztette a magánvaló vidéket, és nem talál vissza hozzá.

Ami a világvárosi embert képtelenné teszi arra, hogy másfajta földön és ne ezen a mesterséges vidéken éljen, az saját létezésében a kozmikus taktus visszaszorulása, miközben az éberlét feszültségei egyre veszélyesebbekké válnak. Ne felejtsük el, hogy egy mikrokozmoszban az állatszerű aspektus, az éberlét lép a növényszerű létezés mellé, és *nem fordítva.* A taktus és a feszültség, a vér és a szellem, a sors és a kauzalitás úgy viszonyulnak egymáshoz, mint a virágzó vidék a megkövült városhoz; mint valami, ami magáértvalóan létezik, egy olyasvalamihez, ami tőle függ. Feszültség

kozmikus taktus nélkül, amely lélekkel tölti el azt – a semmihez való átmenet. De a civilizáció éppen hogy semmi más, csak feszültség. A kiemelkedő civilizáltságú emberek feje egyértelműen az igen éles feszültség kifejeződése. Az intelligencia voltaképp nem más, mint a legmegfeszítettebb megértés képessége. Az ilyen koponyák szolgáltatják minden kultúrában a kultúrák „utolsó embereinek" típusát. Hasonlítsuk össze ezekkel a parasztfőket, amint egy nagyváros utcai forgatagában felbukkannak. Az út a paraszti eszességtől (a ravaszságtól, a természetes észtől, az ösztöntől, amelyek [mint minden értelmes állatnál] a megérzett taktuson alapulnak) a városi szellemen át a világvárosi intelligenciáig (a szó már éles hangzása folytán is kitűnően visszaadja a kozmikus alap elerőtlenedését) úgy is jellemezhető, mint a sorsérzület állandó gyengülése és a kauzalitás-szükségletek gátlástalan gyarapodása. Az intelligencia a tudattalan élettapasztalat pótlása a gondolkodás területén végzett mesterséges gyakorlással; valami hústalan, valami ösztövér. A különböző rasszok intelligens arcai erősen hasonlítanak egymáshoz. Maga a rassz az, ami bennük visszaszorul. Minél kevésbé van meg a létezés szükségszerűségének és magától értetődőségének érzése, és minél elterjedtebb a szokás, hogy mindent „világossá tegyenek", annál inkább kauzálisán csillapítják az éberlét félelmét. Ezért azonosítják a tudást és a bizonyíthatóságot, és ezért pótolják a vallási mítoszt a kauzalitás mítoszával: a tudományos elmélettel. Ezért emelkedik ki az absztrakt pénz (mint a gazdasági élet tiszta kauzalitása) a vidék használatiérték-fogalmával szemben, amely taktus, nem pedig feszültségek egyfajta rendszere.

Az intellektuális feszültség a pihenésnek már csak egyetlen, sajátosan világvárosi formáját ismeri: a *feloldódást,* a „szórakozást". Az *igazi* játék, az életörömök, az élvezet, a mámor a kozmikus taktusból születtek, de igazi lényegükben itt már nem ragadhatok meg. Ami helyette van: a legintenzívebb gyakorlati gondolkodási tevékenység felváltása ellentétével, a tudatos hülyüléssel, a szellemi feszültség feloldása a sport testi feszültségével, a testi feszültség feloldása a „gyönyör" érzéki feszültsége révén, szellemi „izgalmak" helyett a játék és a fogadás izgalma, a napi munka tiszta logikájának pótlása tudatosan élvezett misztikával – ez tér vissza minden civilizáció minden világvárosában. Mozi, expresszionizmus, teozófia, bokszmérkőzések, néger tánc, póker és lóverseny – mindezt viszontlátjuk Rómában, és egy szakembernek egyszer ki kellene terjesztenie a vizsgálatot az indiai, a kínai és az arab világvárosokra is. Hogy csak egyet említsünk: ha a „Kámaszútrá"-t olvassuk, megértjük, hogy miféle emberek lelték kedvüket

többek között a buddhizmusban; és a bikaviadal-jeleneteket is egészen más szemmel fogjuk nézni a krétai palotákban. Kultusz szolgál alapjául, ez kétségtelen, de valami olyasféle illat lengi körül, mint a felkapott Róma városi Ízisz-kultuszt a Circus Maximus szomszédságában.

Mármost abból a tényből, hogy a létezés egyre gyökértelenebb, az éberlét egyre feszítettebb lesz, fakad végül az a jelenség, amely a háttérben már régóta készülődött, és most hirtelen a történelem előterébe lép, hogy az egész színjátéknak véget vessen: *a civilizált ember terméketlensége.* Nem olyasmiről van szó, amit a mindennapi kauzalitás alapján, pl. fiziológiailag, meg lehetne magyarázni, ahogy azt a modern tudomány teljes magától értetődőséggel próbálja is. Ebben a jelenségben egyértelműen *metafizikai* haláligenlés figyelhető meg. A világvárosok utolsó lakói már *nem akarnak* élni – talán egyénenként még igen, de típusként, tömegként már nem; ebben az *összlényben* kialudt a haláltól való félelem. Az, ami az igazi parasztot mély és megmagyarázhatatlan rettegésben tartja, annak gondolata, hogy kihal családja és neve, itt teljesen értelmét vesztette. A rokon vér fenntartása a látható világon belül már nem ennek a vérnek a kötelessége; a sorsot, hogy utolsók lesznek, már senki nem érzi végzetnek. Nemcsak azért maradnak el a gyermekek, mert nem születhetnek meg, hanem mindenekelőtt azért, mert a végsőkig feszített intelligencia már semmi okot nem lát létezésükre. Mélyedjünk csak bele egy paraszt lelkébe, aki időtlen időktől ül ősi rögjein, aki azért vette azt birtokába, hogy vérével szavatoljon érte. Mint ősök unokája, mint jövőbeli unokák ősapja ereszt gyökeret. Az *ö* háza, az *ő* tulajdona: nem a testnek és a javaknak néhány évre szóló illékony együttléte ez, hanem az *örök* föld és az *örök* vér tartós és bensőséges egymáshoz kötöttsége: csak ezáltal, csak ennek a misztikus értelemben vett megtelepedettségnek az alapján alakulnak ki a nemzés, születés és halál körfolyamatának nagy korszakai, az a metafizikai varázslat, mely lecsapódását a kontinens minden népének erkölcsében és vallásában megtalálja. Mindez az „utolsó emberek” számára már nem létezik. Az intelligencia és a terméketlenség nemcsak azért jár együtt az ősi családokban, népeknél, kultúrákban, mert az egyéni mikrokozmoszokban a végletekig feszített állatszerű életoldal a növényszerűséget felemészti, hanem mert az éberlét felveszi a létezés kauzális szabályozásának gyakorlatát. Amit az értelem irányította ember rendkívül jellemző kifejezéssel természeti ösztönnek nevez, azt nemcsak „kauzálisan” ismeri meg, hanem kauzálisán értékeli is, és helyét egyre inkább egyéb szükségletei körében jelöli ki. A nagy fordulat akkor következik be, amikor egy nagy műveltségű nép

mindennapi gondolkodásában a gyermekek létezésére „indokokat” kezdenek keresni. A természet nem ismer indokokat. Ahol valódi életet élnek, ott belső, organikus logika uralkodik: „kozmikus személytelenség”, ösztön, amelyek az éberléttől és annak kauzális láncolataitól teljesen függetlenek, és annak révén egyáltalán fel sem ismerhetők. Ősi népek bő gyermekáldása *természeti jelenség,* melynek meglétén senki sem morfondírozik, még kevésbé hasznán vagy kárán. Ahol születési indokok egyáltalán tudatosulnak, ott maga az élet vált már kérdésessé. Ott elkezdődik a születési szám „ésszerű” korlátozása – amit már Polübiosz Görögország végzeteként sirat, de ami persze már előtte is régóta szokásos volt a nagyvárosokban, és a római korban szörnyű méreteket öltött −, amit kezdetben az anyagi kényszerűséggel magyaráznak, de aztán nagyon hamar már semmivel sem fognak indokolni. Ott kezd (mégpedig a buddhista Indiában ugyanúgy, mint Babilonban, és Rómában ugyanúgy, mint a jelenkor városaiban) a női „élettárs”-választás is szellemi problémává válni – a paraszt és minden természeti ember *anyát választ gyermekeinek.* Megjelenik az „ibseni házasság”: a „magasrendű szellemi közösség”, amelyben mindkét fél „szabad”, szabad mint intelligencia, „szabad” a vér növényszerű unszolásától, mely szaporodni akar; Shaw mondja ki végül is a lényeget: „...az asszony nem emancipálhatja magát, ha nem dobja el magától nőiességét, kötelességét férjével, gyermekeivel, a társadalommal, a törvénnyel szemben, mindennel szemben, ami nem ő maga.”[71] Az ősasszony, a parasztasszony *anya;* gyermekkorától kezdve vágyott minden női sajátossága ebbe a fogalomba fut össze. Most azonban megjelenik az ibseni nő, a barátnő – az egész világvárosi irodalom legfőbb hősnője a skandináv drámától a párizsi regényig. Gyermekek helyett lelki konfliktusai vannak, a házasság iparművészeti feladat, és az lesz a legfőbb probléma, hogy a felek „kölcsönösen megértsék egymást”. Teljesen mindegy, hogy egy amerikai dáma azért nem talál elég okot a szülésre, mert nem akar kihagyni egyetlen szezont sem; hogy egy párizsi nő azért, mert attól retteg, hogy szeretője kereket old; vagy egy Ibsen-hősnő, mert „önmagának akar élni”. Mindannyian önmaguknak akarnak élni, és mindannyian terméketlenek. Ugyanezek a tények ugyanezekkel az „indokokkal” megtalálhatók az alexandriai, a római és magától értetődően az összes többi civilizált társadalomban, természetesen abban is, amelyben Buddha felnőtt – és mindenütt létezik (a hellenizmusban és a XIX. században csakúgy, ahogy Lao-ce és a csarvakatanítás korában) a gyermekszegény intelligencia számára valamilyen etika, mint ahogy létezik irodalma a Nórák és a Nanák konfliktusainak.

A gyermekbőség, melynek tiszteletre méltó képét Goethe a „Werther”-ben még megrajzolhatta, provinciálissá válik. A sokgyermekes apa a nagyvárosokban karikatúra. – Ibsen róla sem feledkezett meg; ilyen karikatúrát rajzol „A szerelem komédiájá”-ban.

Ezen a lépcsőfokon veszi kezdetét minden civilizációban az iszonyú elnéptelenedés több száz éves stádiuma. A kultúrák emberiségének teljes piramisa tűnik el. A csúcstól lefelé haladva bontódik le; először a világvárosok, aztán a provinciavárosok, végül a vidék, amely a városok elnéptelenedését egy ideig még késlelteti azzal, hogy lakosságának színe-java tömegesen a városba özönlik. Végül csak a primitív vér marad, de erős, ígéretes elemeitől megfosztva. Megszületik *a fellahok típusa.*

Ha valami, akkor az antikvitás közismert „alkonya” (amely már a germán vándortörzsek betörése előtt kiteljesedett) bizonyítja, mennyire nincs köze a kauzalitásnak a történelemhez.[72] Az Imperium a legteljesebb békét élvezte; gazdag volt, magas műveltségű, jól szervezett; Nervától Marcus Aureliusig olyan uralkodók sora irányította, amilyeneket a császárság semmilyen más civilizációban nem tudott felmutatni. Mindennek ellenére gyorsan és tömegesen fogy a népesség – Augustus kétségbeesett család-és gyermekjogi intézkedései ellenére, akinek *lex de maritandis ordinibusa* a római társadalomban nagyobb megütközést keltett, mint Varus veresége; a tömeges adoptációk, a barbár származású katonák szakadatlan letelepítése ellenére, hogy az elnéptelenedett vidékekre embereket hozzanak; Nerva és Traianus nagy értékű eltartási alapítványai ellenére, hogy a vagyontalan szülők gyermekeit felneveljék. Először Itália, aztán Észak-Afrika és Gallia, végül Spanyolország (mely az első császárok idején a Birodalom legnépesebb vidéke volt) néptelenedett el és vált kihalttá. Plinius ismert – és a modern népgazdaságban jellemző módon állandóan emlegetett – kijelentése: *latifundia perdidere haliam, jam vero etprovincias,* felcseréli a folyamat kezdetét és végét: a nagybirtok soha nem érte volna el ezt a kiterjedést, ha a parasztságot előzőleg nem szívták volna el a városok, és a vidék nem lett volna már bensőleg tökéletesen magára hagyva. Pertinax 193-as edictuma fedi fel végül a dolgok ijesztő állapotát: Itáliában és a provinciákon mindenkinek megengedték, hogy az elhagyott földet birtokba vegye. Ha betelepíti, tulajdonjogot kap rá. A történészeknek csak komolyabban kellene a többi civilizációt is vizsgálniuk, és mindenütt hasonló jelenséget rögzíthetnének. Az Újbirodalom eseményeinek a hátterében is – különösen a XIX. dinasztiától kezdve – világosan érezhető a népesség komoly megfogyatkozása. A városépítésnek az a jellege, amit IV. Amenóphisz tell-el-

amarnai építkezése mutat, ahol is negyvenöt méter szélesek voltak az utcák, a korábbi népsűrűség mellett elképzelhetetlen lett volna, és éppígy a nem túl sikeres védekezés a „tengeri népekkel” szemben, akiknek kilátásaik a Birodalom megszerzésére akkoriban biztosan nem voltak rosszabbak, mint a germánokéi a IV. századtól kezdve, és végül a líbiaiak szakadatlan bevándorlása a Deltához, ahol 945 körül épp egyik vezetőjük (pontosan, ahogy Kr. u. 476-ban Odoaker) szerezte meg a hatalmat a Birodalom felett. De ugyanez világlik ki a politikai buddhizmus történetéből is Asóka császár után.[73] Hogy a maja népesség egész rövid idővel a spanyol hódítás után hirtelen eltűnt, és hogy a nagy, elnéptelenedett városok az őserdő áldozatául estek, ez nemcsak a hódítók brutalitását bizonyítja, ami ezzel a fiatal és sokat ígérő kultúrnéppel szemben alkalmasint hatástalan is lett volna, hanem a belülről enyészés tényét is, mely kétségtelenül már régebben elkezdődött. És ha a saját civilizációnkhoz fordulunk: a francia nemesség ősi családjait túlnyomórészt nem a forradalomban irtották ki, hanem 1815 után haltak ki; a terméketlenség átterjedt a polgárságra és 1870 után az éppen a forradalom által majdnem újjáteremtődött parasztságra is. Angliában, de még inkább az USA-ban, éspedig annak éppen legértékesebb és legrégebben bevándorolt keleti népessége körében, már régóta meghatározó jellegű a „rassz-öngyilkosság” – amely ellen Roosevelt ismert könyvét írta.

Ezért bukkanunk ezekben a civilizációkban mindenütt már igen korán elnéptelenedett provinciavárosokra és a fejlődés végén kiürült óriásvárosokra, melyek kőrengetegeiben a kisszámú fellah népesség ugyanolyan körülmények között él, mint a kőkorszak emberei: barlangokban és cölöpházakban. Szamarrát már a X. században elhagyták; Asóka rezidenciája, Pataliputra, amikor a kínai utazó, Hszi-en Csiang 635 körül felkereste, kísérteties, teljesen kihalt épülettörmelék volt, és a nagy maja városok közül is soknak már Cortez idejében üresen kellett állnia. Polübiosztól kezdve antik leírások hosszú sora áll rendelkezésünkre:[74] régi híres városok, melyeknek üresen álló házsorai lassan összeomlanak, miközben a fórumon és a gümnaszionban marhacsordák legelnek, és az amphitheátrumban, ahol még szobrok és hermák állnak, gabonát termesztenek. Rómának az V. században már csak egy falunyi lakosa volt, mindazonáltal a császári paloták még lakhatók voltak.

Ezzel ér véget a városok történelme. Az ősi mezővárosból nő ki, válik kultúrvárossá és végül világvárossá; feláldozza teremtőjének vérét és lelkét e nagyszerű fejlődés és annak végső virága, a civilizáció szellemének oltárán, és ezáltal végül megsemmisíti önmagát is.

6

Ha a koraidőt a városnak a vidékből való megszületése jelenti, és a későkort a város és a vidék közti harc, akkor a civilizáció a város győzelme, mely révén megszabadul a föld kötöttségétől, de amelyben tönkremegy ő maga is. Gyökértelenül, a kozmikus számára elveszve, visszavonhatatlanul kő és szellem sorsára jutva, olyan formanyelvet fejleszt ki, mely lényegének minden vonását visszaadja: nem alakuló, hanem kialakult, egy kész valami, amely noha még változhat, de már nem fejlődhet. És ezért van az, hogy csak kauzalitása van, nem pedig sorsa, csak kiterjedése, és nem élő iránya. Ebből következik, hogy a kultúra minden formanyelve, fejlődésének történelmével együtt, eredeti helyéhez tapad, ezzel szemben a civilizációs formák mindenütt otthon vannak, és ezért, mihelyt megjelennek, korlátlan elterjedésnek örvendhetnek. Vitathatatlan, hogy a Hanza-városok észak-oroszországi rakodóhelyeiken gótikus, a spanyolok Dél-Amerikában barokk stílusban építkeztek, de lehetetlen, hogy a gótikus *stílustörténetemnek* akár csak a legkisebb szakasza is Nyugat-Európán kívül zajlott volna le, és éppily kevéssé fejleszthették tovább vagy sajátíthatták el akár bensőleg idegen kultúrák emberei az attikai és az angol dráma stílusát vagy a fúga művészetét vagy a lutheránus, illetve orphikus vallást. Ami azonban az alexandrinizmussal vagy a mi romantikánkkal létrejön, az különbség nélkül minden városi ember sajátja lehet. A romantikával kezdődik az a valami, amit Goethe éleselméjűen „világirodalomnak” nevezett; a vezető *világvárosi* irodalom, amellyel szemben az ősi, de jelentéktelen provinciairodalom fel sem veheti a versenyt. Velence vagy Nagy Frigyes állama vagy az angol parlament a maguk valóságos létezésében és működésében nem ismétlődhetnek meg, de az ún. „modern alkotmányok” minden afrikai és ázsiai országban, illetve az antik poliszforma mind a numídiaiaknál, mind a briteknél „bevezethetők”. Ha nem is a hieroglifaírás, de a betűírás (amely kétségtelenül az egyiptomi civilizáció találmánya)[75] általánosan használható. És éppígy, ha a valódi kultúrnyelvek – mint Szophoklész attikai görögje vagy Luther németje – talán nem is, de a világnyelvek – amelyek valamennyien, ahogy a hellén koine, az arab, a babilóniai vagy az angol nyelv, a világvárosok mindennapi gyakorlatában fejlődnek ki – mindenütt megtanulhatók. Ezért van minden civilizációban a modern városoknak egymáshoz annyira hasonlító stílusjegykészlete. Mehetünk, ahová akarunk, mindenütt Berlinbe, Londonba, New Yorkba jutunk; és ha egy római elutazott otthonról, Palmürában, Trierben, Timgadban és a hellén városokban, az

Indusig és az Aral-tóig, mindenütt otthoni oszlopformáit, szobrokkal díszített tereit és templomait találta. Mindazonáltal ami ennyire elterjedt, az koránt-

sem stílus, hanem csak ízlés, nem igazi szokások, hanem manír, és nem egy nép eredeti viselete, hanem divat. Pusztán ez teszi lehetővé, hogy távoli népek egy ilyen civilizáció „örökbecsű vívmányait" ne csak átvegyék, de önálló felfogásban tovább is sugározzák. A „holdudvar-civilizáció" ilyen területei Dél-Kína, de mindenekelőtt Japán, melyek csak a Han-korszak végétől (220) kezdődően „sinaizálód-tak", Jáva mint a brahmanista civilizáció terjesztője, és Karthágó, mely formáit Babilontól vette át.

Mindezek egy szélsőséges, többé semmilyen kozmikus hatalom által nem korlátozott és nem kötött éberlétnek a formái; tisztán szellemiek és tisztán extenzívek, és ezért a kiterjeszkedésnek olyan hatalmával rendelkeznek, hogy végső és legillekonyabb kisugárzásaik majdnem az egész földre kiterjednek és egymásra rétegződnek. Civilizált kínai formák bizonyos töredékei *talán* még skandináv faépületek-ben is megtalálhatók; babiloni mércék *talán* még a Csendesóceánnál is, antik pénzérmék Dél-Afrikában, egyiptomi és indiai hatások az inkák földjén.

Miközben ez a terjeszkedés minden határt túllép, a belső forma kiképződése – mégpedig nagyszerű viszonyok alakjában – három világosan megkülönböztethető fokozatban megy végbe: leoldódás a kultúráról – a civilizációs forma letisztulása – megmerevedés. Ez a fejlődés mára végbement, és jómagam e hatalmas építmény megkoronázásában látom a németeknek, mint a Nyugat utolsó nagy nációjának tulajdonképpeni történelmi feladatát. Ebben a stádiumban már az élet, nevezetesen az apollóni, a mágikus és a fausti élet minden nagy kérdését végiggondolták, minden kérdés a tudás vagy a nem tudás végső állapotába jutott. Eszmékért már nem folynak harcok. A végső eszme, magának a civilizációnak az eszméje azonban még csak körvonalakban fogalmazódott meg, és éppígy, a technika és a gazdaság eszméi is csak *problémaszinten* jelentkeznek. Pedig csak ezzel veszi kezdetét a követelmények kifejtésének és e formák a Föld összlétére való alkalmazásának hatalmas munkája. Csak ha ez a munka elkészült, és a civilizáció nem csupán alakja, de tömege szerint is végérvényesen megerősödött, akkor kezdődik a forma megszilárdulása. A stílus a kultúrákban az *önkiteljesítés érverése.* A civilizációs stílus most – ha ezt a kifejezést akarjuk használni – a *beteljesedett* lét kifejeződéseként jön létre. Mindenekelőtt Kínában és Egyiptomban jutott nagyszerű tökélyre,

olyan beteljesedettsegre, ami a lényegét tekintve innen kezdve megváltoztathatatlan élet minden megnyilvánulásának – a ceremóniáktól és az arc kifejezési módjaitól a művészeti élet végsőkig kifinomult és átszellemült formáiig – eleget tesz. Valamilyen formaeszmény felé törekvés értelmében vett történelemről már nem lehet beszélni, de mégis, valami ilyesmi uralja a felületek állandó könnyed mozgékonyságát, ami a mindenkorra adott nyelvből újra meg újra artisztikus jellegű kis kérdéseket és válaszokat csal elő. Ebben merül ki a kínai-japán festészet és az indiai építészet egész általunk ismert „története". Úgy különbözik ez a látszattörténelem a gótikus stílus valóságos történelmétől, ahogy a kínai mandarin a keresztes háborúk lovagjától: ahogy *a kész rend az alakulótól.* Az utóbbi *maga* a történelem, a másik már régen túl van rajta. Hiszen – ahogy már megállapítottuk – ezeknek a civilizációknak a történelme csupán látszat, ahogy a nagyvárosoké is, melyeknek arculata anélkül változik szakadatlanul, hogy végül is mássá válna. És ezeknek a városoknak nincs sajátlagos szelleme. Tájak csupán, megkövült formában.

Hogy mi az, ami elpusztul, és mi marad fenn? Puszta véletlen, hogy a germán népek a hunok nyomása alatt a romanikus vidéket szállták meg, és ezáltal az antikvitás „kínai" végállapotának kifejlődését szakították meg. A tengeri népeknek, akik 1400 után a legapróbb részletekig megegyező módon vonultak az egyiptomi világ ellen, ez csak a krétai szigetvilágot illetően sikerült. Hatalmas vonulásaik a líbiai és a föníciai tengerparton, a viking flották kísérete közepette, éppúgy csődöt mondtak, mint a hunokéi Kínával szemben. így az antikvitás az egyetlen példája a teljes érettsége pillanatában félbeszakadt civilizációnak. Ennek ellenére a germánok csak a formák felszíni rétegét rombolták szét, és cserélték fel saját előkultúrájuk életével. Az „örök" alapréteget nem lehetett kikezdeni. Az megmarad, még ha rejtőzködve, egy új formanyelvvel teljesen beborítva is; fennmarad az eljövendő történelem alapzataként, és érzékelhető maradványaiban jelen van mind a mai napig Dél-Franciaországban, Dél-Itáliában és Észak-Spanyolországban. Itt mind a mai napig él a katolikus népvallásnak egy késő antik árnyalata, ami a nyugateurópai főáramlat egyházi katolicizmusától világosan megkülönböztethető. A dél-itáliai egyházi ünnepeken még ma is megtalálhatók antik és antikvitás előtti kultuszok, és több helyen is olyan istenségek (szentek), melyeknek tisztelete a katolikus név mögött antik felfogásra mutat.

Itt azonban egy másik mozzanat lép előtérbe, melynek saját jelentése van. A *rassz problémája* előtt állunk.

NÉPEK, RASSZOK, NYELVEK

7

A tudományos történelemképet az egész XIX. század folyamán egy a romantikából származó vagy legalábbis a romantika által kiteljesített képzet tette használhatatlanná: a „nép” fogalmának erkölcsi-átszellemített használata. Ha korábbi korokat vizsgálva valahol valamilyen új vallás, ornamentika, építési mód, írás vagy akár csak egy új birodalom jelenik meg, vagy valamilyen nagy pusztítás megy végbe, a kutató rögtön ilyen megközelítésben teszi fel kérdését: hogy hívták azt a *népet,* amely mindezt véghezvitte? Ez a kérdésfelvetési mód uralja a mai nyugateurópai szellemiséget is, ez azonban minden mozzanatában annyira hamis, hogy annak a képnek, melyet az események lefolyásáról rajzol, szükségszerűen elhibázottnak kell lennie. A „nép” mint ősforma, amelyben az emberek történetileg hatnak; a nép mint őshaza, mint ősi székhely; „a” népek vándorlása – nos ezek a kifejezések az 1789-es nemzetés az 1813-as népfogalmak sodró lendületét tükrözik, amelyek viszont a maguk részéről végső soron az angol-puritán öntudatra vezethetők vissza. De éppen azért, mert ez a fogalom emelkedett pátoszt rejt magában, könnyen kivonhatja magát a kritikai megítélés alól. Még éles elméjű kutatók is száz különböző dolgot jelölnek vele anélkül, hogy ezt észrevennék – így válik a „nép” azzá az állítólag egyértelmű tényezővé, amely a történelmet úgymond *csinálja.* A világtörténelem a mai ember számára – ami persze egyáltalán nem magától értetődő, és pl. a görögök vagy a kínaiak gondolkodásától teljesen távol állt volna – a „népek történelmeként” jelenik meg. Minden mást: kultúrát, nyelvet, művészetet, vallást a népektől származtatunk. Az államot is a nép egy formájának tartjuk.

Ezt a romantikus fogalmat kell szétrombolnunk. Akik a jégkorszak óta a Földet lakják, azok emberek, nem pedig „népek”. Sorsukat mindenekelőtt az határozza meg, hogy a szülők és a gyermekek biológiai kapcsolata, valamint a vér összefüggése természetes csoportokat képez, melyek egyértelmű hajlamot mutatnak arra, hogy egy meghatározott tájon gyökeret eresszenek. A nomád törzsek is mindig bizonyos határok között mozognak. Ezáltal a kozmikus-növényszerű életoldalnak, a létezésnek, meghatározott tartama jön létre. Ezt nevezem *rassznak.* Törzsek, nagycsaládok, nemzetségek, családok – ezek mind a nemzés révén szűkebb vagy tágabb tájon tovaáramló vér tényével kapcsolatos kifejezések.

De ezek az emberek ezenkívül még az éberlét – az érzékelés és a megértés – állatszerű életoldalát is hordozzák; azt a formát, amelyben az egyik ember éberléte a többiek éberlétével kapcsolatba lép, nevezem *nyelvnek* – mely eleinte nem más, mint valamiféle érzékileg észlelhető, tudattalan élő kifejeződés, de amely fokozatosan egyfajta tudatos *kifejezési technikává* fejlődik, amely jelek egybehangzó jelentésérzékelésén nyugszik.

Végső soron minden rassz egyedülálló nagy test, és minden nyelv *egyetlen* nagy, sok-sok egyes lényt egymáshoz kapcsoló éberlétnek a tevékenységformája. Soha nem fogunk lényegi ismeretekhez jutni, ha nem együtt és nem állandó összehasonlításban tárgyaljuk őket.

De a fejlett emberiség történelmét sem fogjuk soha megérteni, ha nem vesszük figyelembe, hogy az embernek mint egy rassz képviselőjének és mint egy nyelv birtokosának, vagyis – aszerint, hogy a vér egységére vezetjük-e vissza vagy a megértés egységébe illesztjük-e be – az ember létezésének és éberlétének is megvan a maga különös sorsa. Éspedig: a rassz-aspektusnak és a nyelv-aspektusnak az eredete, fejlődése és tartama egy és ugyanazon népességen belül *teljesen független* egymástól. A rassz valami kozmikus és lélekszerű; egyfajta periodicitást mutat, és belső természete szerint a nagy asztronómiai folyamatokkal lélegzik együtt. A nyelvek ezzel szemben kauzális képződmények; eszközük poláris jellege révén hatnak. Rassz-ösztönökről, illetve a nyelv szelleméről szoktunk beszélni. De túl ezen a rassz és a nyelv két különböző *világ* is. A rasszhoz az idő és a vágy (valamire) szavak legmélyebb jelentése kapcsolódik, a nyelvhez a téré és a félelemé (valamitől). A „nép” szóban mindez teljesen rejtve maradt.

Tehát *létáradatokról* és *éberlét*kapcsolatokról beszélhetünk. Az előbbieknek fiziognómiájuk van, az utóbbiaknak valamilyen rendszer szolgál alapjukul. A rassz a környezet képében elhelyezve a testi ismertetőjegyek foglalata, amennyiben ezek ébren lévő lények érzéki észlelése számára rendelkezésre állnak, itt számításba kell venni, hogy egy test a gyermekkortól az aggkorig a nemzése által meghatározott sajátos benső formáját bontakoztatja ki és teljesíti be, míg ezzel egyidejűleg az, ami formájával szemben a testét alkotja, szakadatlanul megújul. Egy kisfiúból a felnőtt férfiban tehát valójában semmi más nem marad, mint létezésének élő lényege, amiből csupán annyit ismerhetünk meg, amennyi az éberlét világában megmutatkozik. Jóllehet a magasrendű ember számára a rasszbenyomás majdnem teljesen arra korlátozódik, ami szemének fényvilágában megjelenik, vagyis a rassz ennyiben lényegében a *látható* ismertetőjegyek foglalata, ennek ellenére igen jelentős nem optikai jegyek is

léteznek, mint amilyenek az illat, az állatok hangjai, de mindenekelőtt az emberek beszédmódja. A magasabb rendű állatoknál a kölcsönös rasszbenyomást az előbbiekkel ellentétben egyáltalán nem a látás uralja. A szaglás fontosabb; ehhez azonban olyan érzékelési módok tapadnak, amelyek az emberi tudás számára teljesen hozzáférhetetlenek. Mindebből adódik, hogy a növénynek, mert létezése van, *rassza is van* (a gyümölcsés virágnemesítők igen jól tudják ezt), de csak az állatok *fognak fel* rasszhatásokat. Mindig megrendít, ha tavaszonként látom, hogy a virágzó növények, melyek beporzásra és megtermékenyítésre várnak, virágaik minden csillogásával sem tudják magukhoz vonni egymást, sőt még észrevenni sem – az állatokra vannak utalva, hiszen csak azok számára léteznek színeik és illataik.

Nyelvnek az élő mikrokozmosz szabad tevékenységét nevezem, amennyiben az *mások számára* valamit kifejezésre juttat. A növényeknek nincs éberlétük, nincs mozgékonyságuk, tehát nyelvük sincs. Az állati lények éberléte azonban ízig-vérig beszéd, legyen az egyes aktusok értelme beszédszerű vagy sem, vagy mutasson a tett tudatos vagy tudattalan célja ilyen vagy olyan irányba. Egy páva biztos, hogy tudatosan beszél, ha farkát szétnyitja, de egy kiscica, mely egy gombolyaggal játszik, mozgásának kecsességével tudattalanul szól hozzánk. Mindenki ismeri a saját mozgásai közt meglévő különbséget, aszerint, hogy a figyelem rá irányul-e vagy sem. Ha figyelnek minket, hirtelen tudatosan „beszélni” kezdünk cselekedeteinkkel.

Ezáltal azonban igen jelentős jellegbeli különbségek jönnek létre. A nyelv egyrészt csupán *a világ számára való kifejeződés,* és belső szükségszerűsége kimerül az élőlények azon vágyában, hogy magukat „mások” előtt kifejezésre juttassák, és hogy létezésüket önmaguk előtt igazolják; másrészt azonban olyan kifejeződés, amely azt célozza, hogy *meghatározott lények megértsék.* Különbséget kell tehát tennünk *kifejezésnyelv* és *közlésnyelv* között. Az előbbi csak éberlétet, az utóbbi valamilyen meghatározott éberlétkapcsolatot is előfeltételez. *Megérteni* annyit jelent, mint jelentésérzékelésünkkel valamely jelzés hatására válaszolni. Magunkat megértetni, „párbeszédet folytatni”, valamilyen „te”-hez beszélni tehát nem más, mint a másikban az enyémnek megfelelő jelentésérzékelést előfeltételezni. A „mások” előtti kifejezésnyelv csak a saját én jelenlétét bizonyítja. A közlésnyelv ellenben egy „te”-t is feltételez. Az én a beszélő, a te az, akinek az én nyelvét meg kell értenie. A primitív ember számára lehet egy fa, egy kő, egy felhő is „te”. Az összes istenség „te”. A mesékben nem létezik semmi, ami ne volna az

emberrel párbeszédben. És kapjuk csak rajta magunkat a dühös felindulás vagy a költői hevület pillanataiban, s máris érzékeljük: még ma is minden dolog „te”-vé válhat számunkra. És végül: a gondolkodó emberek önmagukkal mint „te”-vel beszélnek. Csak a „te”-ben támad fel az „én”-ről való *tudás* is. Az „én” tehát annak a ténynek a megjelenése, hogy létezik egy másik lényhez vezető híd.

Merev határt húzni a vallási vagy a művészi kifejezésnyelv és a tisztán közlésnyelv közé lehetetlen. Ez különösen érvényes a magaskultúrákra – formaterületeik fejlődésének összes sajátosságával együtt. Mert egyrészt senki nem beszélhet úgy, hogy egyúttal beszéde jellegének valami olyan kifejezést ne kölcsönözne, ami neki magának gyakran nem is tudatos, és ami alkalmasint nem a közlést szolgálja. Másrészt mindannyian ismerjük a dráma problémáját, amellyel írója valamit „mondani” akar, valamit, amit ugyanúgy vagy talán érthetőbben is közölhetne egy kiáltványban; vagy a festményét, amely tartalmán keresztül tanít, figyelmeztet, javít – a képsorok minden görög ortodox templomban szigorú kánont alkotnak, és azt a határozott célt szolgálják, hogy egy olyan szemlélő számára, akinek a könyv nem mond semmit, a vallás igazságait nyomatékosan világossá tegyék −; ismerjük Hogarth metszeteit, amelyek prédikációkat pótolnak; és végül az ima sajátosságát, a közvetlen beszélgetést Istennel, ami egy Isten színe előtti kultikus cselekvéssel is pótolható, hiszen ő annak nyelvét is érti. A művészet céljáról folytatott elméleti vita épp ama követelmény körül forog, hogy a művészi kifejezésnyelvnek nem kell közlésnyelvnek is lennie, és a papság mint olyan létezésének is épp az a meggyőződés szolgál alapjául, hogy egyedül ő ismeri azt a nyelvet, amelyen ember és Isten kommunikálhat.

Minden létáradat történelmi, minden éberlétkapcsolat vallási megformáltságú. Ami az igazi vallási vagy művészeti formanyelvekre igaz, és amit az írás történelme különösen jól mutat (az írás a szemnek szóló szónyelv), az kétségkívül érvényes az emberi hangnyelv létrejöttével kapcsolatban egyáltalában is. Az ősszavaknak, amelyek sajátosságairól még elemi ismereteink sincsenek, bizonyára kultikus színezetük is volt. Mindenesetre meghatározott kapcsolat áll fenn a rassz és ama létezési mód között, amit úgy nevezünk, hogy hatalomért folytatott harc, sorsos történelem, vagy ma: politika. Talán vakmerőnek tűnik, ha egy kúszónövény tapadási pontok utáni kutatásában (melynek során átkarolja a fát, legyőzi annak ellenállását, és végül megfojtja, hogy a csúcsán túl a levegőbe nyújtózkodhasson) egyfajta politikai ösztönt, vagy ha egy felröppenő pacsirta énekében valamiféle vallási világérzületet sejtünk – mindazonáltal biztos,

hogy a létezés és az éberlét, a taktus és a feszültség megnyilvánulásai innen kiindulva jutnak el a modern civilizációk kialakult politikai és vallási formáihoz.

És ez alapján válik végül lehetővé annak a két figyelemre méltó kifejezésnek a megfejtése, amelyeket az etnológiai kutatás a föld két teljesen különböző helyén (mégpedig eléggé szűk körű érvényesülési körben) fedezett fel, de amelyek ezután észrevétlenül egyre inkább a vizsgálatok előterébe kerültek: a *totem* és a *tabu* kifejezéseinek a megfejtése. Minél talányosabbak és többértelműbbek, annál inkább feltételezhető, hogy általuk közel kerülhetünk az emberiség – és nem csupán a primitív ember – életének végső lételveihez. Az itt tárgyalt összefüggésben mutatkozik meg tulajdonképpeni jelentésük: a totem és a tabu tárja fel a létezés és az éberlét, a sors és a kauzalitás, a rassz és a nyelv, az idő és a tér, a vágy és a félelem, a taktus és a feszültség, a politika és a vallás végső jelentését is. Az élet totemoldala növényszerű, és minden lény sajátja; a tabuoldal állatszerű, és előfeltételezi a lény szabad mozgását a világban. Vannak totemszerveink: a vérkeringés és a szaporodás; és tabuszerveink: az érzékek és az idegek. Mindannak, ami a totemhez tartozik, fiziognómiája van, ami ezzel szemben tabu, az rendszerrel bír. A totemisztikus jelleg hordozza azoknak a lényeknek a közösségi érzületét, akik egy és ugyanazon létáradathoz tartoznak. Ez az érzület nem ruházható át és nem szüntethető meg; *tény* ez, mégpedig eminens értelemben. Minden, ami tabu, éberlétkapcsolatokat jelöl; elsajátítható és átadható, és éppen ezért kultuszközösségek, gondolkodói iskolák és művészeti céhek féltve őrzött titka, akik valamennyien egyfajta „tolvajnyelvvel” rendelkeznek.[76]

A létezést el lehet gondolni éberlét nélkül, de az éberlétet létezés nélkül soha. Ebből következik, hogy vannak nyelv nélküli rasszlények, de rassz nélkül nem létezhet nyelv. Ezért van meg minden rassszerűnek a maga saját, az esetleges éberléttől független, mind a növényeknél, mind az állatoknál megtalálható kifejeződése (jól elkülönülve a kifejezés-*nyelvtől,* mely a kifejeződés *aktív megváltozásában* nyilvánul meg), olyan, ami nem *másoknak szól,* hanem egyszerűen van; ezért van *fiziognómiája.* Minden ún. élő nyelvben (milyen mély értelmű kifejezés!) azonban a tabuoldalon kívül – amely elsajátítható – kimutatható egy teljesen elsajátíthatatlan rasszvonás is, amely a nyelv hordozójával vele hal: a *melosban* nyilvánul meg, a ritmusban, a hangsúlyban; a kiejtés színében, hangzásában, lejtésében; a nyelvhasználatban, a vele járó taglejtésben. Ezért kell megkülönböztetni egymástól a nyelvet és a beszédet. Amaz a jelek magánvalóan holt

állománya, ez utóbbi egyfajta tevékenység, amely a jelekkel hatást gyakorol.[77] Ha egy nyelvvel kapcsolatban nem hallhatjuk vagy *láthatjuk* közvetlenül, hogyan is beszélik, akkor csupán a csontvázát ismerjük, nem pedig a testét. Ez a helyzet a sumer, a gót, a szanszkrit és minden más olyan nyelvvel, amelyet szövegekből és feliratokból silabizáltunk ki, és amelyeket teljes joggal „holtnak" nevezünk, hiszen eltűnt az az emberközösség, melyet ezek a nyelvek formáltak közösséggé. Az egyiptomi nyelvet ismerjük, de az egyiptomi beszédet nem. Az augustusi kor latinjából hozzávetőlegesen ismerjük a betűk hangértékét és a szójelentéseket, de nem tudjuk, hogyan is hangozhatott egy Ciceró-beszéd a *rostráról,* és még kevésbé, hogyan szavalhatták Hésziodosz és Szapphó a verseiket, és hogyan hangozhatott egy vita Athén piacterén. Ha a gótikában a latint valóban megint beszélték is, ez egészen új valami volt; e gótikus latin kidolgozásánál hamar áttolódott a hangsúly a beszéd ritmusáról és hangzásáról – amelyről ma már úgyszintén nem tudunk képet alkotni – a szókincsre és a szókapcsolatokra. De a humanisták antigótikus latinja – melynek ciceróinak kellett lennie – sem volt több puszta fellángolásnál. A rassz-oldalnak a beszédben megnyilvánuló jelentőségét akkor mérhetjük le igazán, ha összehasonlítjuk Nietzsche és Mommsen németjét vagy Diderot és Napóleon franciáját, és ha észrevesszük, hogy Lessing és Voltaire a nyelv használatában közelebb állt egymáshoz, mint Lessing és Hölderlin. És ugyanígy van ez a legjelentősebb kifejezésnyelvvel, ami csak létezik: a művészettel. Magát a nyelvet, melyet el lehet sajátítani, a tabuoldal, közelebbről a formakincs, a konvenció szabályai és a stílus (amennyiben a fennálló fordulatok olyan foglalatát jelenti, amely a szókinccsel és a szónyelv szintaxisával összeegyeztethető) jeleníti meg. Ezt tanítják és adják át a gyakorlat során a nagy festőiskolákban, az építőművészeti tradícióban, egyáltalán: a szűkebb kézműipari nevelés során, ami minden igazi művészet számára magától értetődő, és amelynek célja minden korban egy egészen meghatározott, éspedig éppen akkor élő beszédmód biztos uralása volt. Mert ezen a területen is vannak élő és holt nyelvek. Valamely művészet formanyelve csak akkor nevezhető élőnek, ha a művészvilág azt közönséges anyanyelvként használja, anélkül hogy sajátosságaira akár csak gondolna is. Ebben az értelemben volt a gótikus stílus a XVI. században holt nyelv, és a rokokó 1800 körül. Hasonlítsuk csak össze azt az abszolút biztonságot, amellyel a XVII. és a XVIII. század építőmesterei és zenészei kifejezték magukat, Beethoven dadogásával, Schinkel és Schadow nehézkes, nagyrészt önképzéssel megszerzett

nyelvismeretével, a preraffaeliták és a neogótikusok hebegésével és végül a mai művészek gyámoltalan nyelvi kísérleteivel.

Egy művészi formanyelv beszéde – ahogy az a művekben megmutatkozik – a totemoldalt juttatja kifejezésre, a rasszt, mégpedig az egyes művészeké ugyanúgy, mint egész művésznemzetségeké. Alsó-Itália és Szicília dór templomainak alkotói, ahogy az észak-német nyerstégla-gótika alkotói is, erős rasszúak voltak, és ugyanígy a német zenészek Heinrich Schütztől Sebastian Bachig. A totemoldalhoz tartozik a kozmikus körfolyamatok hatása, melynek jelentőségét a művészettörténet alakulására nézve alig sejtik, és részleteiben még soha nem is rögzítették; a tavasz és a szerelmi mámor teremtő korszakai, melyek a formaadásnak a formaerőt uraló biztonságától teljesen függetlenül határozzák meg egy mű vagy akár egész művészetek koncepciójának mélységét. A formalistákat gyötrő világfélelmükből, illetve elkorcsosult rasszukból ismerjük fel, a nagy nonfigurativistákat bővérűségük, illetve zabolázatlanságuk alapján. Felismerjük, hogy különbség van a művészek történelme és a stílusok történelme között, és hogy valamely művészet nyelve egyik országról a másikra átvihető, a mesterség azonban, mely ezen a nyelven beszél, nem.

A rassznak gyökerei vannak. A rassz és a táj egybetartozik. Ahol egy növény gyökeret ereszt, ott is pusztul el. Van értelme, hogy egy rassz hazája után érdeklődjünk, de tudnunk kell, hogy ahol a haza van, ott marad a rassz is a test és a lélek minden lényeges vonásával együtt. Ha ott nincs, máshol sem található már meg. A rassz nem vándorol. Az emberek vándorolnak; egymást követő nemzedékeik mindig más tájon születnek; a táj titkos hatalmat szerez a bennük lévő növényszerű felett, és végül a rasszkifejeződés alapvetően megváltozik: a régi elhal, és új támad helyette. Nem angolok és németek vándoroltak ki Amerikába, hanem meghatározott emberek angolokként és németekként vándoroltak ki; késő unokáik ma *jenkikként* élnek ott, és már régóta nem titok, hogy az indiánföld bizonyította felettük hatalmát: generációról generációra hasonlóbbakká váltak a kiirtott őslakossághoz. Gould és Baxter kimutatta, hogy a bármilyen származású fehérek, az indiánok és a négerek azonos átlagos testmagassággal és növekedési idővel rendelkeznek – éspedig mindez annyira gyorsan alakul ki, hogy a fiatalon bevándorolt írek (akiknek igen hosszú a növekedési idejük) már önmagukon tapasztalhatják a táj hatalmát. Boas kimutatta, hogy a hosszúkás fejformájú szicíliai és a kerekded fejformájú német zsidók már Amerikában született gyermekeinek ugyanolyan fejformájuk van. És mindenütt ez a helyzet, ami fokozott óvatosságra int a történelmi vándorlások megítélését illetően,

amelyeknél csak néhány vándortörzsnek a nevét és néhány nyelvtöredéket ismerünk – ahogy pl. az antik előtörténetből a trójaiakat, etruszkokat, pelaszgokat, akhájokat és dórokat. E „népeknek” a rasszáról ezek alapján még semmit sem mondhatunk. Ami gót, longobárd vagy vandál elemként a dél-európai országokba beáramlott, az eleinte kétségtelenül önálló rassz volt, de mindez már a reneszánsz idején teljesen feloldódott a provence-i, kasztíliai és toscanai föld meggyökeresedett rasszjegyeiben.

Nem így a nyelv. Egy nyelv hazája csak kialakulásának véletlenszerű helyét jelenti, amely semmilyen kapcsolatban nincs belső formájával. A nyelvek vándorolnak, mivel nemzetségről nemzetségre hagyományozódnak, és a nemzetségek viszik magukkal őket. Mindenekelőtt változnak; régebbi korokban a *rasszok nyelvváltása* minden bizonnyal gyakoribb lehetett, mint feltételezzük. Mindez – hogy megismételjük – a formakészletre vonatkozik, és nem a nyelv beszélésére, amelyet elsajátítanak – ahogy primitív népek is szüntelenül sajátítanak el ornamentális motívumokat, hogy azokat teljes biztonsággal saját formanyelvük elemeiként használják. Az a tény, hogy egy másik nép erősebbnek bizonyult, vagy az az érzés, hogy a másiknak a nyelve a gyakorlatban használhatóbb, korábbi korokban már elégséges volt ahhoz, hogy − gyakran valódi vallásos félelemtől kísérve − a saját nyelvet feladják. Figyeljük csak meg a normannok nyelvváltásait, akik Normandiában, Angliában, Szicíliában vagy Bizánc előtt mindig más nyelvet beszélve jelentek meg, és mindig készek voltak rá, hogy azt megint csak egy másikra cseréljék. Az anyanyelv iránti mély tisztelet, a maga teljes erkölcsi súlyával, ami ehhez a szóhoz tapad, és ami újra és újra elkeseredett nyelvháborúkhoz vezetett, nos mindez a *kései* nyugati lélek sajátossága, melyet más kultúrák emberei alig, a primitív népek pedig egyáltalán nem ismernek. Ezt a tiszteletet történészeink hallgatólagosan mégis mindenütt előfeltételezik, és ez alkalmat ad arra, hogy a nyelvleleteknek „a népek” sorsában játszott jelentőségét hamisan értékeljék. Gondoljunk csak a „dór népvándorlásnak” a későbbi görög dialektusok eloszlására alapozott rekonstrukciójára. De éppen ellenkezőleg: lehetetlen, hogy puszta helynevek, személynevek, feliratok, dialektusok vagy egyáltalán: a nyelvi oldal alapján népek rassz-aspektusának sorsára következtessünk. Már azt sem tudhatjuk, hogy egy népnév nyelvtörzset vagy rassztagot jelöl-e; hogy mindkettőt vagy egyiket sem; sőt ehhez járul, hogy minden népnévnek, sőt az országneveknek is megvan a saját sorsuk.

8

A *ház* a legtisztább rasszkifejezés, ami csak létezhet. Attól a pillanattól kezdve, amikor a letelepedő ember már nem elégszik meg valamilyen puszta hajlékkal, hanem szilárd lakást épít magának, nos ekkortól létezik ez a kifejezés, és ez különbözteti meg az „ember"-fajtán belül (amely a *biológiai* világképhez tartozik) a tulajdonképpeni világtörténelemnek, a létáramlatoknak ezt a sokkal lélekszerűbb jelentésű rasszát. A ház ősformája ízig-vérig érzett és természetes valami. Semmit nem lehet róla *tudni.* Ahogy a Nautilus páncélburka vagy a méhkaptár vagy a madarak fészkei, ez is közvetlenül magától értetődik, és az ősi szokások minden vonásának, a létezés, a házasság, a családi élet vagy a törzsi rend minden formájának megvan benne (a ház szerkezetében és fő helyiségeiben: az előtérben, a csarnokban, a megaronban, az átriumban, az udvarban, a fűthető szobában és a günaikeionban) a maga megfelelője. Az ószász és a római háznak csak az alaprajzát kell egybevetni, hogy érezzük: ezeknek az embereknek a lelke és házaik lelke egy és ugyanaz.

A művészettörténetnek soha nem kellett volna vizsgálódásait erre a területre is kiterjesztenie. Tévedés volt azt hinni, hogy a lakóház épülete az építőművészet része. A házforma a létezés rejtett szokásaiból jött létre, de nem a szem számára, amely a fényben keres formákat; egyetlen építész sem gondolt soha arra, hogy a paraszthá̀z térmegosztását úgy kezelje, mint egy dómét. A művészetnek megálljt parancsoló határ elkerülte a kutatás figyelmét, noha alkalmasint Dehio[78] megjegyzi, hogy az ógermán faháznak semmi köze a későbbi nagy építészethez, mely tőle teljesen függetlenül jött létre. Ezért van ez az állandó módszertani zavarodottság, melyet a művészettudomány jóllehet érzékelt, de végül mégsem tudott levetni magáról. Mindenféle előidőkbeli és koraidőkbeli eszközt: fegyvert, kerámiát, szöveteket, temetkezési helyeket, házakat (éspedig mind forma, mind díszítményjelleg szerint) különbség nélkül egybegyűjtött – de természetesen csak a festészetnek, a szobrászatnak es az építészetnek, vagyis az önmagukban zárt különös művészeteknek az *organikus* történelmén belül érezte magát biztonságban. Mindazonáltal tisztán és világosan *két különböző világ* különül itt el egymástól: a lélek *kifejeződésének* és a szemnek szóló kifejezés*nyelveknek* a világai. A ház és éppígy az edények, a fegyverek, a ruhák és az eszközök teljesen ösztönös alap-, vagyis *használati* formái a *totemol*dalhoz tartoznak. Nem valamilyen ízlést jelenítenek meg, hanem a harcmódot, a lakásmódot, a munkamódot. Minden ősi ülőalkalmatosság egy

rassszerű testtartásnak a lenyomata; az edény nyele a *mozgó* kart hosszabbítja meg. A ház festése és faragványai, a ruha mint dísz, a fegyverek és a használati eszközök díszítményei ezzel szemben az élet faxoldalához tartoznak. E mintáknak és motívumoknak őseink varázserőt is tulajdonítottak. Ismerjük a népvándorlás korának keleti ornamentikájú germán kardpengéit, és ismerünk minószi művészeti munkával díszített mükénéi palotákat. Ugyanígy különböznek egymástól a vér és az érzékek, a rassz és a nyelv – *a politika és a vallás*.

Tehát még nincs – ez lenne a jövőbeli kutatás egyik legégetőbb feladata – a háznak és a ház rasszának világtörténete. De egészen más eszközökkel kellene megközelíteni, mint a művészet történetét. A paraszthá z – a művészettörténelmek tempójához képest – „örök", mint maga a paraszt. A kultúrán és ezáltal a magasabb emberi történelmen *kívül* áll; nincsenek térbeli és időbeli határai, és lényege szerint változatlan marad az építőművészet megannyi változása közepette is, *ami csupán rajta, nem pedig benne megy végbe.* Az óitáliai „kerek kunyhót" még a császárkorban is ismerik.[79] A derékszögű római ház formája – egy másik rassz létjele – megtalálható Pompejiben, sőt a császári palotákban, a Palatínuson is. Átvesznek mindenféle díszítőformát és stílust Keletről, de egyetlen római sem gondolt volna arra, hogy pl. szír házat utánozzon. De éppily kevéssé nyúltak hozzá a tirünszi és a mükénéi, valamint a Galenus által is leírt ógörög paraszthá z megaronformájához a hellenizmus városépítő mesterei. A szász és a frank paraszthá z, a régi szabad birodalmi városok polgárházával szemben, egészen a XVIII. század patríciusi építkezéseiig érintetlenül megőrizte a vidéki tanya lényegi sajátosságát. A gótikus, a reneszánsz, a barokk és az empire stílus is átsiklott felette, és anélkül alakítgatott a homlokzaton, illetve a pincétől a padlásig a legkülönbözőbb helyiségeken, hogy ezzel a ház lelkét a legcsekélyebb mértékben is megzavarta volna. És ugyanez áll a *búiorformákra,* melyeket pszichikailag gondosan el kellene különíteni művészeti megközelítésüktől. Különösen az észak-európai ülőbútornak – a karosszékig ívelő – fejlődését lenne jó rassz−, nem pedig puszta stílustörténeti problémának tekinteni. Egy rassz sorsának bármilyen más megközelítése megtévesztő lehet; az etruszk név a tengeri népek között, akiket III. Ramszesz levert; a talányos felirat Lemnoszból, a freskók az etruriai sírokban – mindezek még korántsem teszik lehetővé, hogy biztos következtetéseket vonjunk le ezen emberek testi együvé tartozására nézve. Ha a kőkorszak vége felé a Kárpátoktól keletre elterülő tág területen nagy jelentőségű ornamentika jött is létre és maradt is fenn – ettől függetlenül a

rasszok itt még váltogathatták egymást. Ha Nyugat-Európában a Traianustól Chlodvigig terjedő évszázadokból csak kerámiák maradtak volna fenn – ettől a népvándorlás eseményeiről még a legcsekélyebb fogalmunk sem lenne. Ezzel szemben az ovális alakú ház az Égei-tenger vidékén,[80] egy másik, nagyon sajátságos ovális alakú ház Rhodesiában,[81] a szász paraszthá̧z sokszor emlegetett hasonlósága a líbiai-kabil paraszthá̧zzal – nos ezek egy darab rassztörténelmet tükröznek. A díszítmények úgy terjednek, hogy egy nép bekebelezi azokat formanyelvébe. Egy házforma ezzel szemben csak egy meghatározott rasszal együtt honosítható meg máshol. Ha egy díszítmény eltűnik, csak egy nyelv változott meg, ha ellenben egy háztípus tűnik el, akkor *egy rassz szűnt meg.*

Mindebből mármost az következik, hogy a művészettörténetet is ki kell igazítani. Itt is gondosan el kell különíteni egymástól a rasszoldalt a tulajdonképpeni nyelvezettől. A kultúra kezdetén két nagy jelentőségű jellegzetes forma emelkedik a parasztfalu és annak rasszépítményei fölé; az egyik a létezés kifejeződéseként, a másik az éberlét nyelveként: a *vár és a dóm.* Bennük fejlődik a totem és a tabu, a vágy és a félelem, a vér és a szellem közti különbség igazán erőteljes szimbolikává. Az óegyiptomi, ókínai, antik, délarab és nyugateurópai vár mint az egymást követő nemzedékek székhelye nem áll messze a paraszthá̧ztól. Mint a valóságos életnek, a nemzésnek és a halálnak a lenyomatai, egyikük sem a művészettörténelem része. A német vár története teljes mértékben a *rassztörténelem* része. Jóllehet mindkettőt megkörnyékezi a korai ornamentika: ezt a balkon, amazt a kapu vagy a lépcsőház díszíti, de mindkét elem csupán *választható* vagy egyáltalán hiányzik. Nincs belsőleg szükségszerű kapcsolat az építmény teste és a díszítmény között. A dóm ezzel szemben nem díszített – *maga a díszítmény.* Történelme – éppúgy, mint a dór templomé és más korai kultikus építményeké – a gótikus stílustörténelemmel esik egybe, mégpedig annyira tökéletesen, hogy – mint ahogy az összes többi korai kultúránál is, amelyek művészetéről egyáltalán tudunk – senkinek sem tűnt fel, hogy a merev architektúra (ami voltaképpen semmi más, mint tiszta, magasrendű ornamentika) kizárólag a kultikus épületre korlátozódik. Mindaz, ami Gelnhausenben, Goslarban és a Wartburgon mint szép épületforma megjelenik, az a dómművészetből került át: díszítmény, és nem magából az épület jellegéből következik. Egy vár, egy kard, egy agyagedény teljesen díszítménymentes lehet, anélkül hogy jelentése vagy akár csak az alakja elveszne; egy dómnál vagy egy egyiptomi piramistemplomnál ez egyszerűen elképzelhetetlen.

Így szükségképpen különbözik egymástól az az épület, melynek stílusa *van,* attól, amely lakójának stílusát *hordozza.* Mert a kolostorban és a dómban a *kő* az, melynek formája van; ez közvetítődik az emberek számára, akik e forma szolgálatában állnak; a parasztházban és a lovagvárban ellenben a paraszti és a lovagi élet ősereje adja a stílust: ez formálja az épületet maga köré. Itt az ember, nem pedig a kő az első, és ha valamilyen díszítmény szóba kerül is, az nem más, mint *a szokások és erkölcsök* szigorú, természetes és megingathatatlan *formája.* Ez egyben az élő és a holt stílus különbsége is. De ahogy ennek az élő formának az ereje átterjed a papságra, és mind a védikus, mind a gótikus korban egyfajta lovagi-papi stílust alakít ki, a román-gótikus *szent* formanyelv hatalmába keríti mindazt, ami ezzel a világi élettel kapcsolatban áll: a ruhaviseletet, a fegyvereket, a szobát, a használati eszközöket, és stilizálni kezdi felületüket. Mindazonáltal a művészettörténetnek nem lehetnek illúziói e számára idegen világot illetően: mindez csak *a felület.*

A korai városok mindehhez semmi újat nem adnak. A rasszházak között, melyek itt utcákat alkotnak, és bensőjükben hűen megőrzik a parasztház elrendezését és szokásait, maroknyi kultikus épület bújik meg, melyeknek stílusuk *van.* A későbbiekben kétségtelenül ezek *a művészettörténetem székhelyei,* ezek sugározzák ki formájukat a terekre, homlokzatokra és belső terekre. Fejlődjenek bár a házakból városi paloták és patríciusházak, a palotából, a férfiak teréből céhházak és városházák: ezeknek az épületeknek nincs saját stílusuk, csak az előbbiekét veszik át és öltik magukra. Az igazi polgárságnak már nem adatik meg a korai vallás metafizikai teremtőereje. A díszítményt továbbfejleszti, de az *épületet mint díszítményt* nem. Innen kezdve – a kifejlett várossal – esik szét a művészettörténelem egyes művészetek történelmére. A kép, a szobor, a ház a stílusalkalmazás egyes objektumai lesznek. Itt a székesegyház is egy ilyen ház. A gótikus dóm díszítmény, vele szemben a barokk csarnoktemplom egy épülettest, mely díszítéssel van bevonva. Amit az ión stílus és a XVI. század barokkja készít elő, azt a korinthoszi rendszer és a rokokó teljesíti ki. Itt különül el egymástól alapvetően és végérvényesen a ház és a díszítmény, és a XVIII. század templomai és kolostorai közt megtalálható mesterművek sem feledtethetik többé, hogy ez a művészet világivá vált, közelebbről díszítéssé. Az empire-ral a stílus ízlésbe fordul át, és ennek elmúltával az építőművészet iparművészetté válik. De ezzel a díszítő kifejezésnyelv, tehát a művészettörténelem is véget ér. Ami továbbél, az a parasztház, a maga változatlan rasszformájával.

9

Ha mármost a ház rasszkifejezésétől eltekintünk, akkor találjuk csak magunkat ama roppant nehézség előtt, hogy az egyáltalában vett rassz lényegét megragadjuk. Nem belső lényegét, a lelkét, hiszen erről elég világosan számot ad érzületünk. Hogy milyen egy rasszember, mindannyian az első pillantásra tudjuk. De milyen ismertetőjegyek alapján dönt érzékelésünk (mindenekelőtt látásunk), hogy a rasszokat így felismerjük és megkülönböztetjük? Ez kétségtelenül a fiziognómiához tartozik – ahogy a nyelvek osztályozása a rendszertanhoz. De mi minden van e probléma mögött? Mennyi minden tűnik el a halállal, mi minden vész el végérvényesen az elbomlással! Mennyi mindent *nem* árul el egy csontváz, az egyetlen, amelyre az őstörténeti ember megítélésénél a legjobb esetben is támaszkodhatunk. Úgyszólván ez minden. A prehisztorikakutatás a maga naiv igyekezetében tüstént kész arra, hogy egy állkapocsból vagy egy karcsontból hihetetlen dolgokat olvasson ki – mindazonáltal csak egy északfrancia tömegsírra kell gondolnunk, amelyről *tudjuk,* hogy mindenféle rasszbélit, fehéret és színes bőrűt, parasztot és városit, ifjat és felnőttet egyaránt beletemettek. Ám ha a jövő más források alapján nem siet segítségünkre, puszta antropológiai vizsgálatokkal nem megyünk semmire. Lehet tehát, hogy hatalmas rassz-sorsok viharzottak át egy ország felett, anélkül hogy a kutató mindebből a sírok csontvázmaradványai alapján bármit is észrevenne. A kifejeződés túlnyomórészt az *élő* testhez rendelődik; nem a részek felépítésében, hanem mozgásukban, nem az arckoponyában, hanem az arckifejezésben rejlik. A kérdés csak az: a lehetséges rasszkifejeződésekből a maga kifinomult érzékeivel mennyit tud megragadni a mai ember? Mennyit *nem* látunk, illetve hallunk meg belőle? Minek az érzékelésére nem alkalmasak – eltérően sok állatfajétól – érzékszerveink?

Mennyire könnyen intézte el ezeket a kérdéseket a darwini korszak tudománya! Mennyire lapos, mennyire esetlen, mennyire mechanikus az a fogalom, amellyel dolgozik! Először is: elnagyolt ismertetőjegyek csupán olyan összességére terjed ki, melyek az anatómiai leletben, tehát a holttestben is rögzíthetők. Az *élő* test megfigyeléséről szó sem esik. Másodszor: csakis azokat az ismertetőjegyeket vizsgálják, amelyek egy nem igazán éles szem számára is szembeötlők, és csakis annyiban, amennyiben azok mérhetők és megszámlálhatok, így aztán a mikroszkópon múlnak a dolgok, nem a belső érzékenységen. Ha a nyelvet mint megkülönböztető jegyet számításba veszik is, senki nem gondol arra, hogy az emberi rasszok a *beszéd*jelleg alapján

különülnek el egymástól, nem pedig a *nyelv* grammatikai felépülése szerint, amely úgyszintén csak egy darab anatómia és rendszer.

Hogy ennek a *beszédrasszn*ak a kutatása a kutatás egyik legfontosabb feladata kellene hogy legyen, az fel sem merül. Valójában mint jó emberismerők a mindennapi tapasztalat alapján mindannyian tudjuk, hogy éppen a beszédjelleg a mai ember egyik legjellegzetesebb rasszvonása. Megszámlálhatatlan példa tanúsítja ezt, és mindenki sok ilyet ismer. De Alexandriában is: ugyanazt a görögöt igen különböző rasszjelleggel ejtették ki. Ez még ma is látható a szövegek írásmódján. Észak-Amerikában az ott születettek kétségtelenül egyformán beszélnek, legyen bár a nyelv az angol, a német vagy akár az indián. Mi tehát a kelet-európai zsidók beszédében (s így az oroszok oroszul beszélésében is) az a táj sajátosságaira visszavezethető rasszvonás, amely a vér rasszvonása, amely tehát a zsidóknál – függetlenül befogadó nemzetük lakhelyétől – összes európai „anyanyelvük" beszélésében közös? Mi a konkrét helyzet e tekintetben a hangképzéssel, a hangsúlyozással, a szórenddel?

Mindazonáltal a tudomány még azt sem vette észre, hogy a földhöz gyökerezett növények és a mozgó állatok rasszjellege nem egyforma, hogy a mikrokozmikus életoldallal új vonások csoportja lép fel – éspedig az állati lények számára döntő vonásoké. Nem látják, hogy az „emberfajták" *az „ember" egységes rasszán belül* megint csak teljesen eltérők. Alkalmazkodásról és öröklődésről beszélnek – a felszíni vonások mechanikus oksági láncolatával eltüntetik tehát azt, ami itt a vér kifejeződése, ott a földnek a vér feletti hatalma: olyan titkok, amelyek nem láthatók, hanem csak érezhetők vagy közvetlenül megélhetők.

Még a felszíni ismertetőjegyek rangját illetően sincs egyetértés közöttük. Blumenbach a rasszokat koponyaformák szerint, Friedrich Müller – egészen németesen – szőrzet és nyelvi építkezés, Topinard – igazi francia módra – bőrszín és orrforma, Huxley – igazi angol megoldással – úgymond sportképességek alapján rendezte. Az utóbbi a maga módján kétségtelenül nagyon célszerű lenne, mindazonáltal bármely lószakértő megmondhatja, hogy tudományos terminológiák segítségével még senki sem bukkant rassz-sajátosságokra. Ezek a rassz-körözőlevelek ugyanolyan értéktelenek, mint azok, amelyeken egy rendőr elméleti emberismeretét próbálgatja.

Az emberi test összkifejeződésében megmutatkozó sokszínűségről nyilvánvalóan nem alkothatunk magunknak fogalmat. Még ha a szaglástól (amely pl. a kínaiaknál a rassz jellegzetes ismertetőjegye) és a hallástól (amely a beszéd, az éneklés, de mindenekelőtt a nevetés vonatkozásában

olyan alapvető érzelmi különbségeket rögzít, amelyeket egyetlen tudományos eljárás sem képes megragadni) eltekintünk is, a csupán a szem számára megjelenő tényállás is (a maga valóban látható és az elmélyült tekintet számára érzékelhető részleteiben) annyira zavarbaejtően gazdag, hogy csupán egy-két mozzanatra kiterjedő összefoglalására még csak nem is gondolhatunk. Továbbá: a képben meglévő mindemez oldalak és vonások függetlenek egymástól, és mindegyiküknek megvan a maga saját történelme. Vannak esetek, amikor a csontozat és mindenekelőtt a koponyaforma teljesen megváltozik, anélkül hogy a húsos részek, vagyis az arc kifejeződése mássá válna. Egyazon családba tartozó testvérek a Blumenbach-Müller-Huxley szerinti majdnem összes ismertetőjegyet megjeleníthetik – miközben élő rasszkifejeződésük minden szemlélő számára teljesen azonos marad. Még gyakoribb a testfelépítés hasonlósága az élő kifejeződés tökéletes eltérése mellett. Csak az olyan mérhetetlen különbségre hadd emlékeztessek, ami az igazi paraszti rasszok (mint a fríz vagy a breton) és az igazi városi rasszok között fennáll.[82] De a vér energiájához, amely évszázadok során újra meg újra ugyanazokat a testi vonásokat produkálja („családi vonások”), és a föld erejéhez („emberfajta”) még a szorosan egybetartozó közösségek azonos taktusának rejtélyes kozmikus ereje is hozzáadódik. Amit a terhes nő „megérzésének” neveznek, az csak egy kevéssé jelentős mozzanat a rassszerűségek legmélyebb és leghatalmasabb alakítóelvei között. Hogy az idős házasok a hosszú, bensőséges együttlét után meglepően hasonlítanak egymáshoz, az már mindenkinek feltűnt, noha a „méricskélő” tudomány ezzel talán épp az ellenkezőjét „bizonyítaná”. Ennek az élő taktusnak, ennek az erős belső érzéknek – a típus teljessége szempontjából jelentős – alakítóerejét egyáltalán nem becsüljük eléggé. A rassszépség iránti érzék - ellentétben a kifejlett városi embernek a szellemi-individuális szépségvonásokat illető, igencsak tudatos ízlésével – a természeti emberek között roppant erős, és éppen ezért nem is tudatosodik. Az ilyen érzék mindazonáltal *rasszképző* jegy. Kétségtelenül ez formálta a vándortörzsek háborús és hőstípusát egyre tisztábban egyfajta *testi eszménnyé,* úgyhogy nem lenne értelmetlen a normannok vagy a keleti gótok rasszképéről beszélni, és ugyanez a helyzet az ősi nemességekkel is, amelyek mélyen és szívből jövően egységnek érezték magukat, és éppen ezáltal, teljesen tudattalanul, egységes testi eszményt alakítottak ki. A bajtársiasság rasszokat nevel. A francia *noblesse* és a porosz *Landadel* -igazi rasszmeghatározások. Továbbá éppen ez nevelte ki az európai zsidó típusát is a maga roppant rasszenergiájával együtt az ezeréves gettólét során, és minden nép újra és újra rassza kovácsolódik, ha

tagjai valamilyen sorssal szemben hosszabb időre lelkileg egymásra szorulnak. Ahol létezik rassz-eszmény (és a legteljesebb mértékben ez a helyzet minden korai kultúrában, a véd, a homéroszi, a stauf lovagkorban), ott az uralkodó osztály vágyát, az elhatározást, hogy − függetlenül attól, hogy milyen asszonyt választanak – a dolgok így menjenek és ne másképp, annyira ez az eszmény befolyásolja, hogy végül is megvalósul. És ehhez járul egy további, számszerű megfontolás, amelyet korántsem eléggé akceptálnak. Minden ma élő embernek az 1300. év körül egymillió, az 1000. év körül már egymilliárd őse van. Ez a tény azt jelenti, hogy kivétel nélkül minden élő német a keresztes háborúk korának minden európaijával vérrokonságban van, és hogy ez – minél szorosabban vonjuk meg az országhatárokat – százszoros és ezerszeres rokonsággá fokozódik, úgyhogy egy ország lakossága alig húsz generáció lefutása alatt *egyetlen családdá* nő össze; és ez éppúgy, ahogy a nemzedékeken átáramló vér választása és szavazata, amely a rassz-embereket újra és újra egymáshoz hajtja: köti és oldja a házasságokat, csellel vagy erővel legyűri a szokások és erkölcsök minden ellenállását – nos ez olyan nemzések sorozatát idézi elő, melyek teljesen tudattalanul a *rassz akaratát* teljesítik be.

És mindezek még csak a növényszerűség rasszvonásai: figyelmen kívül hagyva a mozogni tudók mozgását, csupán az *„állapot fiziognómiáját”* adják, vagyis azt, ami az élő és a holt állati testben még *nem* különbözik, vagyis ami a holt részekben is kifejeződésre jut. Kétségtelen, hogy egy örökzöld tölgy, egy itáliai nyárfa, valamint az ember termetében – „tömzsi”, „karcsú”, „csenevész” – van valami közös. És ugyanígy: a dromedár hátvonala vagy a tigris-és a zebrabőr rajza növényszerű rasszbélyeg. Idetartozik azoknak a mozgásoknak a hatása is, amelyeket a természet egyes lényeken és lényekkel végez. Egy nyírfa vagy a törékeny gyermek, amelyek egyaránt „hajladoznak” a szélben; egy széthasított koronájú tölgy; madarak nyugodt körözése vagy riadt csapkodása a viharban, nos ezek mind a rassz növényoldalához tartoznak. De melyik oldalon találhatók az ilyesfajta ismertetőjegyek a *vérnek és a földnek* az állat-vagy az emberfaj „átplántált” belső formájáért *folytatott harcában!* És mennyi tartozik ide a lélek, a szokások, a ház alakjából?

Egészen más kép rajzolódik ki, ha a tisztán állatszerűnek a hatását vesszük szemügyre. Nem magáról az éberlétről és ennek nyelvéről van szó – ha a növényszerű létezés és az állatszerű éberlét különbségére még emlékszünk −, hanem arról, hogy itt a kozmikus és a mikrokozmikus elem valamiféle szabadon mozgó testet alkot, egyfajta mikrokozmoszt a makrokozmoszhoz képest, melynek önálló élete és tevékenysége egészen egyéni kifejeződéssel

rendelkezik, olyannal, amelynek részben az éberlét szerveire is szüksége van, és amely – ahogy a korallállatoknál – a mozgással nagyrészt újra eltűnik.

Ha a növény rasszkifejeződése túlnyomórészt az állapot fiziognómiájában öltött testet, az állatszerű kifejeződés a *mozgás fiziognómiájában* jelenik meg, közelebbről az alakban, amennyiben az mozog, magában a mozgásban, valamint a tagok formájában, amennyiben azok a mozgás értelmét megjelenítik. Az efféle rasszkifejeződésből egy alvó állat nem sokat mutat, egy elpusztult állat, melynek testrészeit a kutatók tudományosan vizsgálat alá vonják, még kevesebbet, egy gerinces csontváza pedig majdnem semmit. Ezért van az, hogy a gerinceseknél az ízületek kifejezőbbek, mint a csontok; ezért, hogy a végtagok a kifejeződés tulajdonképpeni középpontjai, szemben a bordákkal vagy a koponyacsontokkal (csak a fogazat képez kivételt, mert ez felépítése révén utal az állati táplálkozás jellegére, miközben a növény táplálkozása puszta *természeti folyamat);* ezért, hogy egy rovar csontváza kifejezőbb, mint a madáré, mert burkolja a testet, míg a madáré csak merevíti azt. Mindenekelőtt a külső csírahám szervei azok, amelyek a rasszkifejeződést fokozott mértékben magukba gyűjtik; nem a szem (formája és színe szerint, a maga magánvalóságában), hanem a *tekintet,* az *arckifejezés;* a száj, mert a beszéd révén a megértés kifejeződésének a hordozója; egyáltalán nem a koponya, hanem a hús révén megformált vonalaival a „fej", amely tulajdonképpen teljes mértékben az élet nem növényszerű oldalának székhelyévé vált. Gondoljuk csak meg, miért termesztünk orchideákat vagy rózsákat, és miért tenyésztünk lovakat vagy kutyákat, illetve hogy miért van az, hogy legszívesebben szaporítanánk ezt vagy azt az emberfajtát. De mindezzel együtt ez a fiziognómia – és ezt még egyszer le kell szögezni – nem a látható alkotórészek geometriai formájából adódik, hanem egyedül és kizárólag a mozgás kifejeződéséből. Mindennek nem mond ellent, ha egy mozdulatlan ember rasszkifejeződését is első pillantásra meg tudjuk ragadni – a szemnek azon a tapasztalati képességén nyugszik ez, hogy a tagokban mintegy előre látja a hozzá tartozó mozgást. A bölény, a pisztráng, a rétisas tényleges rasszjelensége nem adható vissza a kontúrok és a méretek felsorolásával, és soha nem gyakoroltak volna ezek az állatok annyira mély vonzerőt a képzőművészekre, ha a rassz titka nemcsak a *lelken keresztül,* hanem már a látható utánzásában is megjeleníthető volna. Szinte látjuk és a látáson keresztül érezzük: hogyan halmozódnak fel az élet roppant energiái a fejben és a koponyában; pirosló szemről, rövid, hajlott szarvról, sascsőrről, a ragadozó madár fejének sajátos profiljáról beszélünk;

mi mindent nem tudunk pusztán a szónyelv segítségével közölni – csak a művészet nyelve közvetítheti ezeket mások számára.

De e nemes állatfajok ismertetőjegyeivel már egészen közel kerültünk ahhoz a rasszfogalomhoz, amely az ember típusán belül olyan különbségek megállapítását teszi lehetővé, amelyek messze túlmennek a növényés az állatszerű különbségén; amelyek szellemiek, de éppen ezért a tudomány eszközeivel még kevésbé hozzáférhetők, mint amazok. A csontozat durva ismertetőjegyeinek már semmilyen önálló jelentésük nincs. Már Retzius (meghalt 1860-ban) szembefordult Blumenbach elgondolásával, hogy a rassz és a koponyaalak egybevágnak, és J. Ranke a végeredményt így foglalta össze: „Az emberiséget egészében jellemző koponyaformák jelennek meg az egyes néptörzseknél, sőt gyakran már a nagyobb közösségekben is – kicsiben: a különböző koponyaformák kiátlagolódnak, a szélsőségeket igen finom átmeneteket mutató köztes formák közvetítik."[83] Kétségtelenül kereshetnénk eszményi alapformákat, de végül be kellene látnunk, hogy ezek csupán eszmények; hogy az objektív megítélési szempontokat félretolva az *ízlés* vonná meg a valóságos határokat, végezné a felosztást. Minden rendezési elvet kereső kísérletnél sokkal fontosabb az a tény, hogy a legkorábbi jégkorszaktól kezdődően az ember egységes rasszán belül az összes forma előfordul, és hogy ezek érzékelhetően nem változnak, sőt kivétel nélkül egyazon családon belül is felléphetnek. A tudomány egyetlen biztos eredménye Ranke megfigyelése, miszerint a koponyaformák elrendeződésénél az átmenetek sorában bizonyos átlagszámok nem a „rassz", hanem a táj ismertetőjegyei.

Valójában az emberfej rasszkifejeződése az összes egyáltalán elgondolható koponyaformával összefér. A döntő nem a csont, hanem a hús, a tekintet, az arcjáték. A romantikától kezdve egyfajta indogermán rasszról beszélnek. De van-e valójában árja és zsidó *koponya?* Megkülönböztethetünk-e kelta és frank vagy akár csak búr és kaffer koponyát? Ha nem, akkor miféle rassztörténelem mehetett végbe a földön, mely semmiféle bizonyságot nem hagyott maga után, csak csontokat? Hogy a csontok mennyire közömbösek arra nézve, amit mi, magasrendű emberek rassznak nevezünk, az kimutatható egy drasztikus kísérlettel: figyeljük az elgondolható legerősebb rassz-eltérésű embereket egy röntgenkészülékkel, és ezenközben szellemileg állítsuk be magunkat a „rasszra". Egyenesen nevetséges lesz a hatás, ahogy az átvilágítással a „rassz" hirtelen teljesen eltűnik.

Az a kevés pedig, ami csontozati jellegzetességként megmarad, nos az – és ezt újra és újra hangsúlyozni kell – a táj növedéke, nem pedig a vér funkciója.

Elliot Smith Egyiptomban és von Luschan Krétán a kokorszaktól napjainkig keletkezett sírok hatalmas tömegét vizsgálta. A Kr. e. II. évezred közepe körüli „tengeri népektől” kezdve az arabokig, törökökig mindig újabb és újabb emberáradatok jelentek meg ezeken a területeken, de az átlagos csontozat változatlan maradt. A „rassz” bizonyos értelemben mint hús vándorolt a föld rögzített csontvázformája felett. Az Alpok környékén ma a legkülönbözőbb eredetű germán, román és szláv „népek” élnek, és csak visszafelé kell pillantanunk, hogy egyre újabb törzseket, közöttük etruszkokat és hunokat fedezzünk fel – de a csontfelépítés az emberi testekben mindenütt és mindig ugyanaz volt, és a sík vidék felé haladva mindenütt csak lassanként ment át másfajta, de szintén rögzített formákba. Ezért nem bizonyítanak a legismertebb prehisztorikus csontvázleletek (a Neander-völgyi koponyától a *homo Aurignacensisig)* a primitív ember rasszára, illetve rassz-alakulására nézve semmit. Mindezek – ha az állkapocs alakjából bizonyos következtetéseket a táplálkozási módra nézve levonunk is – egyedül a tájnak a földformájára utalnak, ahogy az egyébként a mai napig megtalálható.

A föld titokzatos ereje ez, ami minden élőlénynél kimutatható, ha olyan jegyet találunk, amelyet nem kell a darwinista korszak esetlenül alkalmazott módszerei alá rendelnünk. A rómaiak a szőlőtőkét délről hozták a Rajnához, amely ott láthatóan, vagyis botanikailag, nem változott. Rá nézve a „rassz” csak más eszközökkel rögzíthető. Tájjellegű különbség nemcsak a déli és az északi bor, a rajnai és a Mosel vidéki között van, hanem minden egyes hegyoldalon minden egyes helynek megvan a maga sajátossága. És ugyanez áll minden nemes gyümölcsfajtára, teára, dohányra. Az „aroma” tehát, a tájegység igazi produktuma, az igazi fajták nem mérhető, de éppen ezért annál jelentősebb ismertetőjegyei közé tartozik. A nemes emberfajták azonban ugyanúgy a „belső erő” alapján különböznek egymástól, mint a nemes borok. Valami azonos mozzanat, ami csak a legkifinomultabb megérzés számára tárul fel, egy a legkülönbözőbb formákban és minden magaskultúrában jelen lévő *finom aroma* kapcsolja össze Toscanában az etruszkokat a reneszánsz embereivel, a Tigrisnél a 3000 körüli sumerokat, az 500 körüli perzsákat és az iszlám kor perzsáit.

Mindezt egy méricskélő és mérlegelő tudomány soha nem képes megragadni. A csalhatatlan bizonyosságú megérzés az első pillanatban felfogja, a tudományos szemlélet soha. Arra a következtetésre kell tehát jutnom, hogy a rassz – ahogy az idő vagy a sors is – egy olyan, az összes életkérdés szempontjából egészen döntő fontosságú valami, amelyről az emberek egészen addig tisztán és világosan tudnak, amíg meg nem kísérlik az

értelem segítségével, tehát lélek nélküli analizálással és rendszerezéssel megérteni. Rassz, idő és sors egybetartoznak. De abban a pillanatban, amikor tudományosan közelítenek hozzájuk, akkor az idő kifejezés a dimenzió jelentését kapja, a sors szó az oksági láncolatét, és a rassz, amelyet pedig még érzületünk is igencsak megbízhatóan jelez, eltérő jellegű, egymástól teljesen különböző ismertetőjegyek áttekinthetetlen összevisszaságává válik, amelyek összevissza futkosnak tájak, korok, kultúrák és törzsek között. Néhány rasszjegy állandóan és szívósan egyetlen törzsbe csimpaszkodik, és vele mozdul tovább; mások úgy suhannak el egy nép felett, mint egy felhő árnyéka; míg néhányuk olyan, mint a hely démonja, aki mindent birtokba vesz, amíg ott tartózkodik. Néhányuk elzárkózik, mások felkínálják magukat. A rasszok szilárd elrendezése – minden etnológia becsvágya -: lehetetlenség. Már a puszta kísérlet ellentmond a rassszerűség lényegének, és minden egyáltalán elképzelt rendszervázlat elkerülhetetlen meghamisítása és félreismerése annak, amiről tulajdonképpen szó van. A rassz, szemben a nyelvvel, teljességgel rendszerszerűtlen. Végül is minden egyes embernek, élete minden pillanatának megvan a maga saját rassza. Éppen ezért az egyetlen eszköz, hogy ehhez a totemisztikus életoldalhoz közel kerüljünk, nem az elrendezés, hanem a fiziognómiai taktus.

10

Aki a nyelv lényegébe be akar hatolni, toljon félre minden tudományos nyelvvizsgálatot, és figyelje, hogyan beszél egy vadász a kutyájával. A kutya a kinyújtott ujjat követi; feszülten figyel az elhangzó szavakra, majd megrázza a fejét: az ilyen jellegű emberi beszédet nem érti. Aztán néhányszor felugrik, hogy *véleményét* jelezze, majd helyben marad és ugat: mondat ez az ő nyelvén, mellyel azt kérdezi, a gazda erre gondolt-e. Ezt követi – szintén kutyanyelven kifejezve – az öröm, ha úgy érzi, eltalálta. Pontosan így próbálja egymást két olyan ember is megértetni, akik ténylegesen egyetlen szónyelven sem tudnak kommunikálni. Ha egy falusi plébános egy parasztasszonynak magyaráz valamit, élesen a szemébe néz, és önkéntelenül is arckifejezésével mondja el, amit az asszony egyházi kifejezésekkel soha nem értene meg. A mai szónyelvek is csak más kifejezésmódokkal összekapcsolódva teszik lehetővé a megértést. Önmagukban soha és sehol nem voltak használatosak.

Ha mármost a kutya valamit akar, csóválja a farkát, türelmetlenül, hogy a gazda hogyan lehet olyan bolond, hogy ezt az igencsak világos és kifejező nyelvet nem érti. Mindezt hangjelzéssel egészíti ki, ugat, végül valamilyen jelbeszéddel bemutat valamit. Itt az ember a tökfilkó, aki nem tanult meg beszélni.

Végül valami rendkívül figyelemreméltó történik. Ha a kutya már minden eszközt kimerített, hogy a különböző nyelveken gazdájával megértesse magát, hirtelen elébe áll, és tekintetét a másik szemébe szegezi. Valami nagyon titokzatos megy végbe: az én és a te közvetlenül lépnek érintkezésbe egymással. A „tekintet” mentes az éberlét korlátaitól. A létezés jelek nélkül érteti meg magát. Ebben a helyzetben a kutya emberismerővé válik, aki a másikat szigorúan figyeli, és ezzel, a beszédet kikerülve, érti meg a beszélőt.

Anélkül, hogy tudnánk, mindannyian ma is ezeket a nyelveket beszéljük. A gyermek már régóta beszél, mielőtt az első szót megtanulta volna, és a felnőttek is beszélnek vele, anélkül hogy bármilyen formában is a szokásos szójelentésekre gondolnának; vagyis: a hangképződmények itt egészen mást szolgálnak, nem a szónyelvet. Ezeknek a nyelveknek is megvannak a maguk csoportjai és dialektusai; megtanulhatók, uralhatok és félreérthetők; annyira nélkülözhetetlenek, hogy a szónyelv is felmondaná a szolgálatot, ha megkísérelnénk önmagában, hanglejtés-és arckifejezésnyelvi kiegészítés nélkül használni. Még az írás, ez a szemhez szóló szónyelv is szinte érthetetlen lenne a központozás jelbeszéde nélkül.

A nyelvtudomány alapfogyatékossága, hogy az általában vett nyelvet és az emberi szónyelvet – ha elméletileg nem is, de a vizsgálatok gyakorlatában igen – rendszeresen összekeveri. Mindez nyelvfajták végtelen sokaságának figyelmen kívül hagyásához vezetett, amelyeket pedig állatok is, emberek is általánosan használnak. A nyelvek birodalma sokkal tágasabb, mint azt a kutatók feltételezik, és a szónyelv, a mind a mai napig megőrzött önállótlanságában, sokkal szerényebb helyet foglal el benne, mint gondolnák. Ami az „emberi nyelv keletkezését" illeti – nos ez a kérdés ebben a formában hamisan van felvetve. A szónyelv – mert hisz rá gondolnak, pedig az megint csak egyáltalán nem azonos az „emberi nyelvvel" – abban az értelemben, amelyet feltételeznek, egyáltalán nem „keletkezett". Továbbá sem nem az első, sem nem az egyetlen. Az a hatalmas jelentőség, amelyet egy meghatározott időponttól kezdve az emberi történelemben kapott, egyáltalán nem kellene, hogy a szabadon mozgó lények történelmében játszott szerepét illetően is illúziókba ringasson bennünket. Biztos, hogy nem az emberrel kell a nyelv vizsgálatát elkezdeni.

De az „állati nyelv kezdetének" elképzelése is fonák álláspont. A beszéd – ellentétben a növényi létezéssel – oly mértékben az eleven állati létezés része, hogy még az érzékelőszervek nélküli egysejtű lényeket sem szabad nyelv nélkülieknek képzelnünk. Mikrokozmoszként a makrokozmoszban élni és másoknak megnyilatkozni – ez minden további nélkül egybeeshet. Semmi értelme, hogy az állati történelmen *belül* beszéljünk a nyelv kezdetéről. Hiszen teljesen magától értetődő, hogy a mikrokozmikus lények vannak többségben. A fordítottjáról beszélni – puszta játszadozás a szavakkal. Az ősnemzésről és az első szülőpárról szóló darwinista fantaziálásokat az örök maradiak ízlésére kellene már végre hagyni. De azok a csoportok, amelyekben elevenen él a „mi" bensőséges érzülete, éberek is, és az egyik lénytől a másikra irányuló éberlétkapcsolatok kialakítására törekszenek.

Az éberlét a kiterjedt létben való tevékenység, mégpedig akaratlagos tevékenység. Ez különbözteti meg egy mikrokozmosz mozgásait a növény mechanikus mozgékonyságától, de az állatok és az emberek mozgékonyságától is annyiban, amennyiben ez utóbbiak növények, vagyis amennyiben az alvás állapotában vannak. Figyeljük csak meg az állat táplálkozási, szaporodási, védekező és támadó tevékenységét: egyik aspektusuk rendszerint a makrokozmosznak az érzékszervek által való letapogatásában áll – legyen egy egysejtű lény differenciálatlan érzékeléséről vagy egy magasan fejlett szem látásáról szó. Mindebben a *hatások befogadásának világos akarata* nyilvánul meg; ezt nevezzük *tájékozódásnak.*

De ehhez már kezdettől hozzájárul a *hatások másoknál való előidézésének akarata;* csalogatniuk, elijeszteniük, elűzniük kell. Ezt nevezzük kifejeződésnek, és ezzel jelenik meg a *beszéd mint az állati éberlét tevékenysége.* Ezután mindehhez már semmi alapvetően új nem járult. A magas civilizációk világnyelvei sem mások, mint azoknak a lehetőségeknek a végsőkig kifinomult kiformálódásai, amelyek az egysejtű lények akaratlagos egymásra hatásának tényében már benne foglaltatnak.

E ténynek mindazonáltal a félelem ősérzése az alapja. Az éberlét elválasztja egymástól a kozmikus lényeket; teret feszít ki az egymástól elszigeteltek, elidegenültek közé. Önmagát egyedül érezni – ez a mindennapi felébredés első benyomása. És ebből alakul ki az ősi ösztön: ebben az idegen környezetben egymáshoz menekülni, magunkat a másik közelségével érzelmileg biztosítani, másokkal tudatos kapcsolatot keresni. A „te" az egyedüllét félelmétől való megszabadulás. *A „te" felfedezése,* amely által azt egy másik „én"-ként, organikusan, *lelkileg* az idegenség világából kioldják – nos az állati lét korai történelmének nagy pillanata ez. *Ezáltal* lesz az állat állat. Csak hosszan és figyelmesen kell nézni a mikroszkóp alatt egy vízcsepp picinyke világát, hogy meggyőződjünk róla: a „te" és ezáltal az „én" felfedezése – még ha a lehető legegyszerűbb formában is – itt már előrehaladott állapotba jutott. Ezek a kis lények nemcsak ismerik a másikat, hanem ismertek is a többiek előtt; nemcsak éberlétük, hanem éberlétkapcsolataik is vannak, és ezáltal nemcsak kifejeződésük, hanem kifejezés*nyelv* megnyilatkozásaik is.

Emlékezzünk csak ezzel kapcsolatban a két nagy nyelvcsoport közti különbségre. A kifejezésnyelv a másik lényt „tanúnak" tekinti, és csak hatást kíván gyakorolni rá; a közlésnyelv a másik lényt beszédpartnernek tekinti, és *választ* vár tőle. *Megérteni* valamit annyit tesz, mint hatásokat a saját jelentésérzékelés segítségével befogadni; ezen alapul a legmagasabb rendű emberi kifejezésnyelvnek, a művészetnek a hatása.[84] *Magát megértetni,* párbeszédet folytatni annyit jelent, mint másokban ugyanazt a jelentéstartalmat előfeltételezni. A mások előtti kifejezésnyelv alapelemét *motivációnak* nevezzük. Minden kifejezéstechnikának az az alapja, hogy motivációval rendelkezik. A másik oldalon, a kölcsönös megértés céljából létrehozott hatáselemet *jelnek* nevezzük; minden közlési technikának – legmagasabb rendű formájának, az emberi szónyelvnek is – szükségképpeni eleme ez.

A két nyelvi világnak az emberi éberléten belüli terjedelméről ma még alig alkotható elképzelés. A korábbi korokban nemcsak a tabu vallási

komolyságával fellépő súlyos és szigorú ornamentika tartozik a kifejezésnyelvek közé, amely eredetileg éppen hogy a művészet fogalmával esett egybe, és amelyben a kifejezés hordozói mindig rögzített dolgok, hanem az az ünnepélyes ceremónia is, amely a maga előírásaival az egész közéletet, sőt magát a családi életet is behálózza,[85] valamint a „megjelenés nyelve", vagyis az öltözet, a tetoválás és a feldíszítés nyelve is, amelyek *egységes* jelentéssel bírnak. Korábbi évszázadok kutatói hasztalanul fáradoztak azon, hogy az öltözetet a szeméremérzettel vagy célszerűségi okokkal magyarázzák. A ruházat csak mint a kifejezésnyelv eszköze fogható fel, és a legteljesebb mértékben az is minden magas civilizációban, ahogy ma is. Csak az élet minden mozzanatát uraló divatra, a minden fontos aktusnál és ünnepen kötelezően előírt ruházatra kell emlékeztetnünk: a társasági öltözet, az esküvői ruha, a gyászruha, a katonai uniformis, a papi ornátus válfajaira; gondoljunk csak az érdemrendekre és jelvényekre, a mitrára és a tonzúrára, az allonge-parókára és a botra, a púderre, gyűrűkre, frizurákra, mindenre, ami szándékosan fed el vagy fed fel valamit; a mandarinok és a szenátorok, az odaliszkok és az apácák öltözetére, Nero, Szaladin és Montezuma udvartartására – hogy a népviselet részleteiről, a virágok, a színek és az ékkövek nyelvéről már ne is beszéljünk. A vallás nyelvét már meg sem kell említeni, hisz mindez *maga* vallás.

A közlésnyelvek, amelyek hatásmechanizmusában az érzéki észlelés egyetlen elgondolható fajtája sem marad ki teljesen, a magaskultúrák emberei számára fokozatosan három uralkodó jelet alakítottak ki, a képet, a hangot és a taglejtést, amelyek a nyugati civilizáció írásnyelvében a betű, a szó és a központozás egységévé álltak össze.

E hosszú fejlődés folyamatában ment végbe végül a *nyelvnek a beszédtől való eloldódása.* Nincs a nyelvtörténetben ennél nagyobb horderejű folyamat. Eredetileg minden motiváció és jel kétségtelenül a pillanatból született, és az éberlét-tevékenységnek csak egyetlen egyedi aktusát határozta meg. Valóságos, érzett, tehát akart jelentésük egy és ugyanaz. A jel maga mozgás, nem pedig olyasvalami, amit mozgatnak. Mihelyt azonban rögzített jelkészlet *lép szembe* az élő jeladással, másként alakul a helyzet. Nemcsak a tevékenység oldódik el eszközeitől, hanem az *eszköz is saját jelentésétől.* A kettő egysége nemcsak megszűnik magától értetődő lenni, de egyszerűen lehetetlenné is válik. A jelentésérzékelés élő, és mint minden, ami összefügg az idővel és a sorssal, egyszeri és soha vissza nem térő. Egyetlen jel -legyen az bármily ismert és megszokott – sem ismétlődik soha pontosan ugyanabban a jelentésben. Ezért nem tér vissza eredetileg egyetlen jel sem pontosan

ugyanabban a formában. A rögzített jelek birodalma feltétlenül befejezett és csupáncsak kiterjedéssel bíró valami – *nem organizmus, hanem rendszer,* amelynek *sajátos, kauzális logikája* van, és amely a tér és az idő, a szellem és a vér összeegyeztethetetlen ellentétét két lény éberlétkapcsolatába is továbbviszi.

A jeleknek és a motívumoknak ezt a rögzített készletét (a maguk állítólagos rögzített jelentésével együtt) kell megtanulnunk és begyakorolnunk, ha a velük kapcsolatos éberlétközösségekben részt kívánunk venni. *A beszédről leoldozott nyelv fogalmához elválaszthatatlanul hozzátartozik az* iskola *fogalma.* Magasrendű állatok között már egyértelműen jelen van, és minden magánvalóan zárt vallásban, minden művészetben, minden társadalomban ez az előfeltétele annak, hogy valaki hívő, művész vagy művelt ember legyen. Innen kezdve éles határ választja el a közösségeket. Ismerni kell a nyelvét, azaz hittételeit, szokásait, szabályait, hogy valaki tagja lehessen. Az érzék és a jóakarat éppoly kevéssé vezet üdvösségre a kontrapunktban, mint a katolicizmusban. A *kultúra* a formanyelv mélységének és szigorúságának hallatlan fokozódását jelenti minden területen. A kultúra minden egyes egyén számára – aki e kultúrához tartozik -akként jelenik meg, mint ennek az egyénnek a *személyes* (vallási, erkölcsi, társadalmi, művészeti) kultúrája, személyes életét szolgáló, teljes egyéni életét kitöltő nevelődése és iskolázódása – csakis ennek következtében érhető el az összes nagy művészetben, a nagy egyházakban, misztériumokban és rendekben, az előkelő rendek magasrendű társadalmaiban a forma feletti uralomnak az a tökélye, amely kétségtelenül egyike az emberiség leginkább bámulatra méltó produktumainak −, és amely éppen követelményeinek teljesíthetetlensége folytán roppan össze végül. Ez minden kultúrában – mindegy, hogy kimondják vagy sem – a „természethez való visszatérés” formájában következik be. Ez a tökély kiterjed a szónyelvre is; a görög türannoszok és a trubadúrok korának előkelő társadalma mellett Bach fúgái és Exekiasz vázafestményei mellett ott áll az attikai beszéd és a francia konverzáció művészete, amelyek, ahogy minden más művészet, szigorú és hosszú idők során kidolgozott hagyományt és az egyének számára hosszú és igényes gyakorlást előfeltételeznek.

Metafizikai szempontból nem lehet eléggé értékelni a rögzített nyelv e leoldódásának jelentőségét. A rögzített formákban való érintkezés napi gyakorlata és az egész éberlét ilyen formák alá rendeltsége – amelyek nem érzékelhetők, amíg kialakulófélben vannak, hanem egész egyszerűen csak megjelennek, és a szó szoros értelmében meg kell „értenünk” őket – vezet el

az éberléten belül ahhoz, hogy a megértés az érzékeléssel szemben egyre hangsúlyosabban előtérbe kerüljön. Az őseredeti beszélés egyfajta megértve érzékelés volt; a nyelv használata az *ismert* nyelvi eszközök érzékelését követeli, de mindjárt utána az *ebben az esetben* hozzárendelt szándéknak a megértését. Mindenféle iskolaszerű nevelés lényege eszerint az *ismeretszerzés*. Az összes egyház nyíltan és világosan ki is mondja, hogy nem az érzület, hanem a tudás vezet el a kegyelemhez; minden igazi művészlét a formák biztos tudásán alapul, amelyeket az egyének nem maguk találnak ki, hanem megtanulnak. Az „értelem" a lényegiként elgondolt tudás. Olyan valami, ami a vértől, a rassztól, az időtől teljesen idegen; a rögzített nyelvnek az áradó vérrel és a változó történelemmel szembeni ellentétéből jönnek létre az abszolútnak, az öröknek, az általános érvényűnek az előbbieket *tagadó* eszményei – az egyházaknak és az iskoláknak az eszményei.

De végül is ebből következik minden nyelv tökéletlensége és az az állandó ellentmondás, amely alkalmazása és a között van, amit a beszéddel mondani akarunk vagy mondanunk kellene. Nyugodtan kijelenthetjük, hogy a „hazugság" lehetőségét a nyelvnek a beszédtől való elválasztása szüli. A jel rögzített, a jelentés nem: ezt először csak érezzük, aztán tudjuk, végül hasznosítjuk. Ősrégi tapasztalat, hogy mondani akarunk valamit, de a szavak „félreviszik" szándékunkat; hogy rosszul fejezzük ki magunkat, és valójában egészen mást mondunk, mint amit akartunk; hogy helyesen beszélünk, de tévesen értik mondanivalónkat. Végül kialakul az a már az állatoknál (pl. a macskáknál) is széles körben elterjedt fogás, hogy „azért használunk szavakat, hogy gondolatainkat elfedhessük". Nem mondunk ki mindent; valami egészen mást mondunk; tekervényesen fejezzük ki magunkat, hogy csak keveset, lelkesen, hogy egyáltalán semmit ne kelljen mondanunk. Vagy utánozzuk másvalakinek vagy valaminek a nyelvét. A tövisszúró gébics *(Lantus collurio)* imitálja a kis énekesmadarak trilláit, hogy odacsalogassa őket. Széles körben elterjedt vadászcsel ez, és ugyanúgy rögzített motívumokat és jeleket előfeltételez, mint a régi művészeti stílusok másolása vagy egy aláírás hamisítása. És ugyanezek a vonások – amelyeket ugyanúgy megtalálunk a testtartásban és az arcjátékban, mint a kézírásnál vagy a kiejtésnél – térnek vissza a vallások, a művészetek, a társaságok nyelvében. Gondoljunk csak az alakoskodó, az álszent, az eretnek fogalmaira, az angol *cant*re, az olyan szavak rejtett értelmére, mint a diplomata, a jezsuita vagy a színész, gondoljunk a kialakult érintkezés álarcaira és fondorlatosságaira, valamint a mai festőművészetre, amelyben már semmi valódi nincs, és amely

megnyilvánulásaiban a kifejezés hazugságainak összes elképzelhető formáját felvonultatja.

Olyan nyelven, melyen dadogunk, nem lehetünk diplomaták. Tökéletes uralásában ugyanakkor fennáll a veszély, hogy az eszköz és a jelentés viszonya válik eszközszerűvé. Egyfajta szellemi művesség jön létre egyedül azért, hogy a kifejezéssel *játsszon.* Az alexandriaiak és a romantikusok tartoznak ide; a költészetben Theokritosz és Brentano, a zenében Reger, a vallásban Kierkegaard.

A nyelv és az igazság végső soron kizárják egymást.[86] De éppen ennek következtében jut a rögzített nyelvek korszakában az emberismerő típusa igazán érvényre, aki teljesen rassszerű, és tudja, mit is kell tartania egy beszélő lényről. Mindenkinek mélyen a szemébe nézni, egy a népnek szóló szónoklat vagy egy filozófiai értekezés nyelve mögött a beszélőt, az ima mögött a szívet, a helyes hangsúlyozás mögött a belső társadalmi rangot felismerni, mégpedig azonnal, közvetlenül, a kozmikusság magától értetődőségével – nos ez az, ami az igazi tabuemberből hiányzik, aki csupán *egyetlen* nyelvben hihet. Egy pap, aki egyúttal diplomata is, nem lehet igazi pap. Egy Kant-féle etikus soha nem lehet emberismerő.

Aki szónyelvében hazudik, elárulja magát jelbeszédével, amire nem figyel. Aki a jelbeszédben alakoskodik, elárulja magát hanghordozásával. Éppen, mert a rögzített nyelv szétválasztja az eszközt és a szándékot, a szakértő tekintettel szemben soha nem érheti el célját. Aki szakértő, olvas a sorok között, és megérti az embert, mihelyt járását vagy kézírását látja. Minél mélyebb és bensőségesebb egy lelki közösség, annál könnyebben lemond a jelekről, az éberléti kapcsolatokról. Valódi bajtársak kevés szóval is megértik egymást, az igazi hit néma. Az egymást megértés legtisztább jelképe, mely diadalmaskodik minden nyelv felett, az idős paraszt házaspár, akik esténként a ház előtt üldögélnek, és némán beszélgetnek. Mind a ketten tudják, mire gondol, mit érez a másik. A szavak csak zavarnák az összhangot. Ebben a magamegértetésben valami mélyen a szabadon mozgó élet őstörténetébe nyúlik vissza; távolabbra, mint ahol a magasrendű állatok világának közösségi élete kezdődik. Egy pillanatra majdhogynem elérték az éberléttől való teljes eloldódást.

11

A rögzített jelek közül egynek sincsenek súlyosabb következményei, mint annak, melyet mai állapotában „szónak” nevezünk. Minden kétséget kizáróan a tisztán emberi nyelvtörténelemhez tartozik, mindazonáltal a „szónyelv eredetéről” szőtt elképzelés (ahogy azt többnyire gondolják, illetve hirdetik) minden következményével együtt éppoly értelmetlen, mint az egyáltalában vett nyelv kiindulópontjáról való képzelgés. Ez utóbbinak azért nincs elgondolható kezdete, mert a mikrokozmikus élettel együtt jelenik meg: annak része; amannak azért, mert léte már meglehetősen tökéletes közlésnyelveket előfeltételez, melyeknek csendesen továbbfejlődő alakjaiban csak részmozzanatként létezik, és csak nagyon lassan jut túlsúlyra. Közös hibája az annyira ellentétes elméleteknek is, mint Wundté és Jespersené,[87] hogy a szavakban való beszédet teljesen új és önmagukban megálló jelenségként vizsgálják – ami persze szükségképpen teljesen hamis elképzelésekhez vezet. Ezzel szemben a beszédnek ez a fajtája egy nagyon is kései oldalág, a hangnyelvek törzsének utolsó virága, és nem valamiféle fiatal hajtás.

Tiszta szónyelv a valóságban egyáltalán nem létezik. Senki sem beszél úgy, hogy a rögzített szóállományon túl – a hangsúlyozás, a taktus, az arcjáték formáiban – egyúttal más nyelvfajtákat is ne használna, amelyek sokkal őseredetibbek nála, és az alkalmazott szónyelvvel a használatban teljesen összenőttek. Mindenekelőtt attól kell őrizkednünk, hogy a mai szónyelv végtelenül bonyolult felépítettségű birodalmát egységes történelemmel rendelkező belső egységnek tekintsük. Minden általunk ismert szónyelvnek nagyon is különböző oldalai vannak, és ezeknek mindnek megvan a *saját* sorsa az össztörténelmen belül. Nincs olyan érzet, amely a szóhasználat történelme szempontjából teljesen jelentéktelen lett volna. Nagyon szigorúan különbséget kell tenni a hang-és a szónyelv között is; az előbbi már a nagyon kezdetleges állatfajoknál is általánosan jelen van, az utóbbi, jóllehet csak néhány, de annál jelentősebb vonásában valami alapvetően új. Minden állati hangnyelvben továbbá világosan elkülöníthetők egymástól a kifejezésmotívumok (párzási sikoltás) és a közlési jelek (figyelmeztető kiáltás). Ez minden bizonnyal érvényes a legkorábbi szavakra is, mégis kérdéses marad, hogy a szónyelv kifejezésnyelvként vagy közlésnyelvként *jött-e létre,* illetve hogy a nagyon korai állapotokban viszonylag függetlenül létezett-e a szemnek szóló bármelyik nyelvtől (kép, taglejtés). Az ilyen kérdésekre nincs válasz, hisz a tulajdonképpeni „szó” ősformájáról még csak

sejtelmünk sincs. A kutatás igencsak naiv, ha azt, amit ma primitív nyelvnek nevezünk, és ami csak egy sokkal későbbi nyelvi állapot tökéletlen alakja, a szó eredetének kulcsaként használja fel. Ezekben a nyelvekben a szó egy régóta megrögződött, magasan fejlett, önálló eszköz − de éppen ez *nem* igaz az „eredetére".

Azt a jelet, amellyel a jövőbeni szónyelvnek az általános állati hangnyelvről való leoldódására a lehetőség kétségkívül megteremtődött, *névnek* nevezem, és olyan hangképződményt értek rajta, amely egy a környező világban lényegesnek ítélt valaminek az ismertetőjegye, és amely éppen a megnevezés által válik *numenné.* Hogy ezek az első nevek hogyan jöttek létre, arról felesleges elmélkedni. Egyetlen még megközelíthető emberi nyelv sem nyújt ehhez semmiféle támpontot. De amit a modern kutatással szemben döntőnek tartok: nem a gégefő megváltozásáról vagy a hangképzés valamilyen különös formájáról vagy valamiféle fiziológiai problémáról (ami valójában rassz-ismertetőjegy) van szó – ha akkoriban valami ilyesféle egyáltalán bekövetkezett is −, nem is a rendelkezésre álló eszközök kifejezőképességének egyfajta felerősödéséről, a szóról a mondatra való valamilyen áttérésről (H. Paul),[88] hanem a lélek mély átalakulásáról: a névvel a világ egy újfajta szemléletmódja jött létre. Ha az általában vett beszéd a félelemből született, az éberlét tényei iránti mérhetetlen, félénk tiszteletből, mely a lényeket egymáshoz hajtja, és a másik közelségét hatások keltése révén akarja visszaigazolva látni, akkor itt hatalmas felerősödés megy végbe. A névvel mintegy az éberlét *értelmét,* a félelem *forrását* érintettük meg. A világ nem egyszerűen „van"; titkot érzünk benne. A kifejezésés a közlésnyelv céljain túl azt is megnevezzük, ami rejtélyes. Egy állat semmiféle rejtélyt nem ismer. Az eredeti névadást nem tudjuk eléggé ünnepélyesen és tiszteletteljesen elgondolni. A nevet nem mindig kell kimondani, van, amikor titokban kell tartani; veszélyes erő rejlik benne. *A név megszületésével megy végbe az átmenet az állati lét mindennapi fizikájából az emberlét metafizikájába.* Ez volt a legnagyobb fordulat az emberi lélek történetében. Az ismeretelmélet a nyelvet és a gondolkodást egymáshoz szokta kapcsolni, és ha csak a ma még elérhető nyelveket vesszük tekintetbe, ez helyes is. Azt hiszem azonban, hogy sokkal mélyebbre kell visszanyúlnunk: a nevekkel a megformálatlan, az általános vallásos tiszteleten belül a tulajdonképpeni, a *meghatározott vallás* jött létre. A vallás ebben az értelemben vallásos *gondolkodást* jelent: az érzékelésről leoldott teremtő megértés új állapotát. Nagyon is jellemző fordulattal szoktuk mondani: „valami *felől* gondolkodni". A megnevezett dolgok megértésével, minden érzéki megragadhatóságon *túl,*

egyfajta *magasabb* világ van alakulófélben; a „fent” tiszta szimbolikával a fej helyzetére utal, amelyet – mint gondolatainak székhelyét – az ember gyakran fájdalmas pontossággal érzékel. Ez a világ a félelem ősi érzését foglalja célösszefüggésbe – de nyújt egyben reményt is a megszabadulásra. A későbbi korok minden filozófiai, tudományos és tudósi gondolkodása végső alapjait illetően mindig is függésben maradt ettől a vallásos ősgondolkodástól.

Az első neveket mint egy magasan fejlett hang-és jelbeszédnyelv jelkészletének egészen elszigetelt elemeit képzelhetjük el, amelyek gazdagságáról és kifejezőképességéről még sejtelmünk sem lehet, mióta a szónyelvek az összes többi eszközt önmaguktól tették függővé, és továbbfejlődésüket csak önmagukra tekintettel engedélyezték.[89] De az előbbi már biztosítva volt, amikor a nevekkel együtt a közlési technika átfordulása és átszellemiesítése elkezdődött: a szem uralma a többi érzékszerv felett. Az ember a fénytérben volt éber, perspektívaélménye a látásnak a fényforrásokra és fényvisszaverődésekre való kisugárzódása volt, énjét a fénytér középpontjaként érzékelte. Azt a megértést, amelyben az első nevek létrejöttek, teljes mértékben a láthatónak és a láthatatlannak az alternatívája uralja. Vagy talán az első *numenek* a fényvilág olyan dolgai lettek volna, amelyeket az emberek érzékeltek, hallottak, hatásaikban megfigyeltek – *csak éppen nem láttak!* A nevek csoportja − mint minden, ami a világtörténelemben korszakot alkot − kétségkívül igen gyors és hatalmas fejlődésen ment át. A fényvilágot, melyben minden dolognak térbeli helye és tartama van, a benne meglévő ok és okozat, dolog és tulajdonság, dolog és én közti összes feszültséggel együtt, igen hamar számtalan névvel kezdték jelölni, és ezáltal rögzítették azt az emlékezetben. Hiszen amit ma emlékezetnek nevezünk, az az a képesség, hogy a *megnevezettet* a nevek segítségével a megértés számára megőrizzük. A látott és megértett dolgok birodalma felett létrejön a nevek szellemi birodalma, amelynek ugyanúgy, mint az előbbinek, megvan az a logikai sajátossága, hogy tisztán extenzív, polárisán elrendezett és az oksági elv által meghatározott. Az összes – nagyrészt csak később létrejövő – olyan szóképződménynek, mint a kázus, a pronomen vagy a prepozíció, kauzális vagy lokális értelmük csak a megnevezett egységek vonatkozásában van; az adjektívumok és a verbumok is gyakran ellentétpárokban jöttek létre; kezdetben sokszor – ahogy a Westermann által vizsgált „öröknyelvben” is – ugyanazt a szót pl. mélyen vagy magasan ejtik ki, amikor a nagyot és a kicsit, a távolit és a közelit, a passzívat és az aktívat ki akarják fejezni. Később a jelbeszédnek ez a maradványa teljesen feloldódik a szóformában, ahogy az a görög μακρός-ban

és μικρος-ban és az u hangokban, a szenvedés egyiptomi megjelölésében még világosan felismerhető. Nem más ez, mint az ellentétekben való gondolkodás formája, amely az ellentétes szópárokra támaszkodva az egész anorganikus logika alapja, és amely az igazságok tudományos fellelését fogalmi ellentétekben való mozgássá fordítja át, amelyek között a tévedésként megjelenő régi nézet *és* az igazságként mutatkozó új nézet közti ellentét a meghatározó. A második nagy fordulat a *grammatika létrejöttével* következik be. Mivel a névhez a mondat, a szójelhez a szókapcsolatjárul, az elmélkedés (szókapcsolatokban való gondolkodás, ha olyasvalamit észlelünk, amire vannak szómeghatározások) lesz az emberi éberlét jellege szempontjából a meghatározó. Felesleges kérdés, hogy a közlésnyelvek az igazi nevek fellépése előtt tartalmaztak-e már valóságos mondatokat. A *mai* értelemben vett mondat, jóllehet saját feltételei alapján és ezekre a nyelvekre nézve saját korszakokkal fejlődött ki, mégis előfeltételezi a nevek létezését. Csak a név megszületésével bekövetkező szellemi fordulat teszi lehetővé a mondatokat mint gondolati kapcsolatokat. Fel kell tételeznünk, hogy a nagyon fejlett szó nélküli nyelvekben, az állandó használat közepette, az egyik vonás a másik után alakul át szóformákba, és folyamatosan tagozódik be így egy egyre zártabb szerkezetbe, minden mai nyelv ősformájába. A szónyelvek belső felépítése tehát korábbi struktúrákon nyugszik, és továbbalakulásában *nem* függ a szókincstől és annak sorsától. Éppen fordítva.

Hiszen a mondatépítéssel az egyedi *nevek* eredeti csoportja *szavak* rendszerévé alakul át, melyek jellegét többé nem egyedi, hanem grammatikai jelentésük határozza meg. A név, mint valami új dolog, teljesen magáértvalóként lépett fel. A szófajok azonban mondatelemekként jönnek létre; mármost áttekinthetetlen tömegben áramlanak bele éberléttartalmak, amelyeknek az a céljuk, hogy meghatározást kapjanak, hogy jelen lehessenek a szavak e világában, míg végül a gondolkodás számára valamiképpen *minden* szóvá válik.

Ettől kezdve a mondat lesz a meghatározó. Mondatokban beszélünk, nem pedig szavakban. Mindkettőt számtalanszor megpróbálták már definiálni, de sohasem sikerült. F. N. Finck szerint a szóképzés a szellem „felbontó", a mondatképzés a szellem „összeillesztő" tevékenysége – éspedig az első megelőzi az utóbbit. Jól látszik, hogy az észlelt valóság nagyon is különféleképpen értelmezhető, tehát a szavak is igencsak különböző szempontok alapján határolhatók el.[90] Mindazonáltal a szokásos definíció szerint a mondat a *gondolat* nyelvi kifejeződése; H. Paul szerint: több *képzet* kapcsolatának szimbóluma a beszélő lelkében. Mindezek a meghatározások

persze ellentmondásosak. Teljesen lehetetlennek tűnik, hogy a mondat lényegét a tartalomból vezessük le. Egyedül az tekinthető ténynek, hogy a nyelvhasználatban a relatíve legnagyobb *mechanikus egységeket* mondatoknak, a relatíve legkisebbeket szavaknak nevezzük. Ennyire terjed ki a grammatikai *törvények* érvénye. A folyamatos beszéd már nem mechanizmus, és nem törvényeknek, hanem *a taktusnak* engedelmeskedik. Tehát már abban a jellegben rasszvonás van, ahogy a közlendő tartalom mondatokba foglalódik. A mondatok Tacitusnál és Napóleonnál nem ugyanazok, mint Cicerónál és Nietzschénél. Az angolok szintaktikailag másként osztják fel az anyagot, mint a németek. Nem a képzetek és a gondolatok, hanem a gondolkodás, az élet jellege, a *vér* határozza meg a primitív, az antik, a kínai vagy a nyugati nyelvközösségekben a mondategységek tipikus elhatárolódását és ezáltal a szónak a mondathoz való *mechanikus* viszonyát. A grammatika és a szintaxis határát ott kellene meghúzni, ahol a mechanikus nyelv már nem képes kifejezni a nyelvhasználatot, a szokásokat, valamely ember jellegének *fiziognómiáját,* és ezért átkerül ez a szerep az organikus beszédhez. A másik határ ott húzódik, ahol a szó mechanikus struktúrája a hangképzés és a kiejtés organikus faktoraiba megy át. Az angol „th" kiejtéséről – a táj egyik rasszvonásáról – gyakran még felismerhetők a bevándorlók gyermekei. Csak ami a kettő között található, a „nyelv" az, aminek rendszere van, csak ez számít technikai eszköznek, és ezért csak ezt lehet létrehozni, javítani, változtatni, elkoptatni; a kiejtés és a kifejeződés a *rasszhoz* tapad. Kiejtéséről felismerünk egy általunk ismert személyt, anélkül hogy látnánk, de ugyanígy egy idegen rasszhoz tartozót is, még ha kifogástalan németet beszél is. Az olyan nagy hangzáseltolódásnak, ami a Karoling-, illetve a késő gótikus korban az ófelnémet, illetve a közép-felnémet között mutatkozik, tájjellegű határa van: csak a beszédet érinti, a mondat és a szó belső formáját ellenben nem.

Ahogy mondtuk, a szavak a mondat relatíve legkisebb mechanikus egységei. Talán semmi sem jellemzőbb egy emberfajta gondolkodására, mint az a mód, ahogy ezeket az egységeket felépíti. Egy bantu néger számára egy olyan dolog, amit lát, értelmi kategóriák igen nagy számához kapcsolódik. Az ezt kifejező szó tehát egytagú előtagok sokaságával összekapcsolódó magra (szótő) épül fel. Ha egy mezőn lévő asszonyról beszél, nagyjából az alábbi szavakat kell használnia: élő – egy – nagy – valamilyen korú – női − szabadban lévő – ember; ez hét szótag, de a megértés egyetlen, pontos – persze számunkra igencsak idegenszerű − aktusát határozza meg. Vannak nyelvek, amelyekben a szó majdnem egybeesik a mondattal.

A mondat tehát döntően úgy alakul ki, hogy a testi és hangzásbeli jelbeszédet lépésről lépésre felváltja a grammatikai jelbeszéd – mindazonáltal ez utóbbi soha nem lesz kizárólagos. Tiszta szónyelvek nincsenek. A szavakkal való beszédtevékenység – ahogy egyre határozottabban kibontakozik – abból áll, hogy szóhangzatok révén jelentésérzeteket ébresztünk, amelyek a szókapcsolatok hangzása folytán további kapcsolódó érzeteket idéznek fel. A beszédtanulás iskoláján keresztül gyakoroltuk be, hogy ebben a lerövidített és csak jelzett formában mind a fénydolgokat és a fénykapcsolatokat, mind pedig az ezekből elvonatkoztatott gondolati dolgokat és gondolati kapcsolatokat megértsük. A szavakat csak megnevezzük, nem definíciószerűen használjuk; a hallgatónak éreznie kell, mire gondoltunk. Másfajta beszéd nincs, és éppen ezért a mai beszéd megértésében a taglejtésnek és a hangnak messze nagyobb szerepe van, mint amit szokásosan feltételezünk.

Az utolsó nagy esemény ebben a történetben, amellyel a szónyelv kialakulása bizonyos értelemben véget is ért, az *ige* létrejötte. Az ige már nagyon magas szintű elvonatkoztatást előfeltételez. A főnevek még olyan szavak voltak, amelyek a látótérben *érzékileg* elkülönült dolgokat (a „láthatatlan” úgyszintén elkülönült) a gondolkodás számára is kiemelik; ehhez képest az igék a változás *típusait* jelölik, amelyeket közvetlenül nem látunk, hanem a fényvilág végtelen mozgalmasságából az egyes eset különös ismertetőjegyeitől való elvonatkoztatás révén rögzítünk és hozunk fogalmakként létre. A „hulló kő” a benyomás eredeti egysége. Itt mindenekelőtt a mozgás és a mozgó válik el egymástól, és csak másodsorban különül el az „esés” mint a *mozgás egy meghatározott módja* a megszámlálhatatlan átmeneti formával rendelkező sok más mozgástól (süllyedés, lebegés, zuhanás, csúszás stb.). A különbség nem „látható”; „felismerjük” azt. Főnévi jeleket egynémely állatnál talán még elképzelhetünk, igeieket azonban már nem. A menekülés és a futás vagy a repülés és az elsodródás közti különbség messze túlnyúlik a láthatón, és csak a szóhoz szokott éberlét számára érthető. Valami metafizikai az alapja. Mindenesetre az „igékben való gondolkodással” mármost maga az élet is elérhetővé válik a gondolkodás számára. Az egyszeri, tehát maga az élet, észrevétlenül elkülönül az éberlétre való élő hatástól, a levéstől – amit a jelbeszédnyelv teljesen problémamentesen utánoz, az tehát magánvalóan érintetlen marad −, és a maradék mint valamely ok okozata (a szél fúj, a villám villámlik, a paraszt szánt), színtiszta extenzív meghatározásokkal tagozódik be a jelrendszerbe. Csak bele kell merülnünk alany és állítmány,

cselekvő és szenvedő, jelen és múlt merev megkülönböztetéseibe, hogy lássuk, miként lesz úrrá itt az értelem az érzékeken, és hogyan fosztja meg lelkétől a valóságost. A főnévnél a gondolati dolgot (képzetet) még fel lehetett fogni a látott dolog képmásának, az igénél azonban egy organikus jelenségre már *egy anorganikust alkalmazunk.* A tény, hogy élünk, nevezetesen, hogy most éppen valamit érzékelünk, tartammá, az érzékelt valami tulajdonságává válik; *igével* kifejezve: az érzékelt jelenség tart. „Van". így képződnek végül a gondolkodás kategóriái, aszerint besorolódva, hogy mi természetes számára és mi nem; így jelenik meg az idő dimenzióként, a sors okként, az élőlény kémiai vagy pszichikai mechanizmusként, így jön létre a matematikai, a jogászi, a dogmatikus gondolkodás stílusa.

Ez az oka ennek a kettősségnek, ami úgy tűnik, az emberi lényegtől elválaszthatatlan, de ami mégiscsak az éberlét szónyelv általi uralmának a kifejeződése. Az én és a te közti kapcsolatnak ez az eszköze formált (tökéletessége révén) az érzékelés állati megértéséből az érzékelést gyámság alá helyező, szavakban való gondolkodást. Töprengeni azt jelenti: önmagunkkal szójelentésekben érintkezni. Olyasfajta tevékenység ez, amely a nyelv egyetlen más fajtáján belül sem képzelhető el, és amely a szónyelv kiteljesedésével végül egész néposztályok életmódját meghatározza. Ha a merev, lélektelenné vált nyelvnek a beszédről való leválasztásával a kimondottak igazságtartalma ellenőrizhetetlenné vált, még végzetesebb mértékben igaz ez a szavak jelrendszerére. Az elvont gondolkodás véges szószövedéket használ, ennek sémájába préselődik bele az élet végtelen tartalma. A fogalmak megölik a létezést, és meghamisítják az éberlétet. Egykoron, a nyelvtörténelem koraidejében, amikor még a megértés próbált pozíciókat szerezni az érzékeléssel szemben, ez a mechanizálódás az élet szempontjából még jelentéktelen volt. Mostanra azonban az ember olyan lényből, mely csak hébe-hóba gondolkodik, gondolkodó lénnyé vált, és az összes gondolatrendszer nem titkolt eszménye egy olyan állapot lett, melyben az élet végérvényesen és teljes mértékben a szellem uralma alá rendelődik. Ez teljesedik ki az *elméletben,* ahol is csak az ismert számít valóságosnak, és ahol a valóságost mint látszatot, mint érzéki csalódást bélyegzik meg. De ez történik a gyakorlatban is, ahol a vér szavát általános etikai alapelvekre hivatkozva némítják el.[91]

A szellem számára a logika és az etika az abszolút és örök igazságok rendszereként jelenik meg – de éppen ezért a történelem csupán valótlanságokként kezeli őket. A gondolatok birodalmában a belső tekintet feltétlenül győzedelmeskedhet a külső felett; a tények birodalmában ezzel

szemben az örök igazságokba vetett hit csupán az egyes emberi fejekben lejátszódó kisstílű és abszurd színjáték lehet. „Igaz” gondolatrendszer egyáltalán nem létezhet, hiszen semmilyen jel nem képes pótolni a valóságot. Komoly és becsületes gondolkodók mindig arra a következtetésre jutnak, hogy a megismerést már eleve korlátok közé szorítja sajátos formája, és soha nem érhetjük el azt, amire a szavakkal gondolunk − ismét csak kivéve a technikát, amelyben a fogalmak mindig csak eszközök, nem pedig öncélok. És ezzel az *ignoramibusszal* cseng egybe az igazi bölcsek nézete, miszerint az elvont életelvek csak szólamok, és mindennapos használatuk ellenére az élet ma is ugyanúgy zajlik, ahogy ezelőtt. A rassz végül is erősebb, mint a nyelv, és ezért a sok híresség közül csak azok a gondolkodók gyakoroltak tényleges hatást az életre, akik személyiségek voltak, nem pedig a két lábon járó rendszerek.

12

Az elmondottak szerint a szónyelvek belső történelme mind ez idáig három lépcsőfokot mutat. Az elsőn, a magasan fejlett, de szó nélküli közlésnyelveken belül jelennek meg az első nevek mint egy újfajta megértés tényezői. A világ *titokként* ébred magára. Beindul a vallásos gondolkodás. A másodikon az egész közlésnyelv apránként grammatikai értékekbe fordul át. A taglejtés mondattá válik, és a mondat a neveket szavakká alakítja. A mondat egyúttal az érzékeléssel szemben a megértés nagy iskolája lesz, és az egyre finomabb jelentésérzékelés az elvont kapcsolatok megjelenítésére (a mondatmechanizmuson belül) a ragozások túlburjánzó gazdagságát idézi elő, melyek mindenekelőtt a főnévhez és az igéhez – a térszóhoz és az időszóhoz – kapcsolódnak. Beköszönt a grammatika virágkora, melynek korszakaként, nagy elővigyázatossággal, *talán* az egyiptomi és a babilóniai kultúra kezdete előtti két évezred jelölhető meg. A harmadik lépcsőfokot a ragozás hirtelen hanyatlása és ezáltal a grammatikának a szintaxissal való felcserélődése jellemzi. Az emberi éberlét átszellemiesítése annyira előrehaladott állapotba kerül, hogy nincs szükség arra, hogy ragozással érzékibbé tegyük; innen kezdve a jelentés, szóformák színes bokra helyett, a legszikarabb nyelvhasználatban is meglévő, alig észlelhető utalások segítségével (partikula, szórend, ritmus) is biztosan és szabadon átadható. A szavakban való beszédben az éber léten belül a megértés válik uralkodóvá; mára már szinte ott tartunk, hogy az érzéki-nyelvi mechanizmus kényszeréből kitörve egyre inkább a szellem tiszta mechanizmusa mozgatja azt. Nem érzékek, hanem szellemek lépnek érintkezésbe egymással.

A nyelvtörténelemnek ehhez a harmadik lépcsőfokához – mely magánvalóan biológiai világképi jellegű, tehát *típusként az emberhez* tartozik – csatlakozik mármost a magaskultúrák történelme, mely a „távolság” egészen újfajta „nyelvével”, az *írással,* valamint bensőségének erejével a szónyelvek sorsának hirtelen új fordulatot ad.

Az egyiptomi írásnyelv már 3000 körül gyors grammatikai bomlásnak indul, a sumer írásnyelv az „emesal”-nak (asszonyi nyelvnek) nevezett irodalmi nyelvben úgyszintén; az írott kínai, amely a kínai világ összes köznyelvével szemben hosszú ideig az egyetlen magáértvaló nyelv, már a legrégebbi ismert szövegekben is annyira nagymértékben ragozatlan, hogy csak a legújabb időkben lehetett megállapítani, hogy volt-e benne valaha is ragozás. Az indogermán rendszert csak a legteljesebb hanyatlásában ismerjük. Az óvéd esetekből (1500 körülről) az antik nyelvekben egy

évezreddel később már csak töredékek őrződtek meg. Nagy Sándor után a hellenisztikus köznyelvben a deklinációból a *duális,* a konjugációból az egész *passiv* eltűnt. A nyugati nyelvek, noha a lehető legkülönbözőbb eredetűek (a germán nyelvek primitív, a román nyelvek magasan civilizált viszonyokból származtak), mégis azonos irányt vettek: a román *esetek* egy kivételével eltűntek, az angolok a reformációval mind egy szálig. A német köznyelv a *genitivust* már a XIX. század kezdetén végérvényesen elvesztette, és folyamatban van, hogy a *dativust* is feladja. Aki egyszer megkísérelte, hogy egy nehéz és jelentős prózát pl. Tacitusból vagy Mommsenből egy nagyon régi ragozó nyelvbe „visszafordítson" – fordítói tevékenységünk teljes egészében régi nyelvi állapotokból újabbakba való áttétel −, annak megvan rá a bizonyítéka, hogy a jeltechnika időközben egyfajta gondolkodási technikába szívódott fel, amelynek megkurtított, de jelentéstartalmakkal feldúsított jelekre csak célzásoknál van szüksége, amit kizárólag az érintett nyelvi közösség beavatottja ért meg. Ez az oka annak, hogy miért rekesztődik ki szükségképpen egy nyugateurópai ember a szent kínai könyvek megértéséből, de éppígy minden más kultúrnyelv ősszavainak megértéséből is, amilyenek pl. a λόγος vagy az ἀρκή a görögben, az *atman* vagy a *braman* a szanszkritban – ezek a szavak olyan világnézetre utalnak vissza, melynek jeleit nem foghatja fel az, aki nem benne nőtt fel. A külső nyelvtörténelem éppen legfontosabb szakaszaiban szinte teljesen eltűnt. Koraideje mélyen a primitív korszakba nyúlik vissza, és megint csak utalni kell arra, hogy az „emberiséget" itt olyan, egészen kisszámú, elszigetelt csoportok formájában kell elképzelnünk, amelyek belevesznek a végtelen térbe. A lélek átalakulása akkor veszi kezdetét, amikor a kölcsönös érintkezés szabállyá és végül magától értetődővé válik, de éppen ezért nincs kétség afelől, hogy a nyelv segítségével való érintkezést először csak próbálgatják, és csak aztán szabályozzák vagy utasítják el, és hogy csak a Föld benépesítésének hatására válik az egyéni éberlét feszültebbé, szellemibbé, okosabbá, és kényszeríti ki a szónyelvet, úgyhogy a grammatika létrejötte talán a nagyszámú rasszjegy megjelenésével áll összefüggésben.

Azóta nem jött létre új grammatikai rendszer, csak a meglévőkből ágazódott le néhány. Ezekről a tulajdonképpeni ősnyelvekről, felépítésükről és hangzásukról semmit sem tudunk. Amilyen messzire vissza tudunk tekinteni: a teljesen kialakult nyelvrendszereket minden ember mint teljesen természeteset használta, minden gyermek mint teljesen természeteset tanulta. Hogy valaha másként lehetett, hogy egykor talán elfogódott borzongás kísérte az ilyen ritka és titokzatos nyelvek hallgatását – ahogy ez az írással történt

történeti korokban, sőt még ma is −, ez számunkra ma hihetetlenül hangzik. De mégis számolnunk kellene azzal a lehetőséggel, hogy a szónyelv a szó nélküli közlési módok világában egykor rendi előjog, féltékenyen őrzött titkos tulajdon volt. Hogy hajlam mutatkozhatott erre, ezer példa jelzi: a francia mint diplomata−, a latin mint tudós−, a szanszkrit mint papi nyelv. Rasszra épülő körök büszkesége, hogy anélkül tudnak egymással beszélni, hogy más is megértené. Egy mindenkinek szóló nyelv közönséges. „Mást kizárva beszélni" – előny és kiváltság. Még az írásnyelv használata a műveltek között és a dialektus lenézése is az igazi polgárbüszkeség megnyilvánulása. Csak mi élünk olyan civilizációban, ahol a gyerekek ugyanolyan magától értetődően tanulnak írni, ahogy járni is. A korábbi kultúrákban mindez ritka és nem mindenki számára megadatott kiváltság volt. Szilárd meggyőződésem, hogy egykor a szónyelvvel sem volt más a helyzet.

A nyelvtörténelem tempója elképesztően gyors. Már egy évszázad is rengeteget jelent. Csak az észak-amerikai indiánok jelbeszédnyelvére emlékeztetek, ami éppen azért vált szükségessé, mert a dialektusok gyors változása lehetetlenné tett a törzsek közt másfajta kommunikációt. Hasonlítsuk csak össze a nemrég feltárt Forum-feliratot (500 körül) Plautus latinjával (200 körül), és emezt Cicero nyelvével. Ha elfogadjuk, hogy a legrégebbi „Véda"-szövegek a Kr. e. 1200-as évek nyelvi állapotát rögzítették, akkor már a 2000-es évek állapota is annyira más kellett legyen, hogy azt az indogermán-kutatók a maguk visszakövetkeztetéses módszerével még csak nem is sejtik. Mindazonáltal az allegro abban a pillanatban lentóvá szelídül, amint az írás, a tartam nyelve fellép, és a teljesen különböző korszakfokokon álló rendszereket rögzíti, illetve megbénítja. Éppen ez teszi ezt a fejlődést ennyire kiismerhetetlenné: az írásnyelveknek csak töredékeit ismerjük. Az egyiptomi és a babiloni nyelvvilágból még vannak eredetiek 3000 körűiről, de a legrégebbi indogermán maradványok *csupán másolatok,* melyeknek nyelvi állapota sokkal fiatalabb, mint tartalma.

Mindez a grammatikának és a szókincsnek a sorsát teljesen eltérő módon határozta meg. Az előbbi a szellemhez tapad, az utóbbi a dolgokhoz és a helyekhez. A természetes belső változás csak a grammatikai rendszerek sajátossága. A nyelvhasználat pszichikai előfeltételei közé tartozik ezzel szemben, hogy jóllehet a kiejtés változik, a belső mechanikus hangstruktúra annál szilárdabban fennmarad, hiszen ezen alapul a megnevezés lényege. *A nagy nyelvcsaládok kizárólag grammatikai családok.* A bennük meglévő szavak bizonyos mértékig hazátlanok, és az egyikből a másikba vándorolnak.

A nyelvkutatás egyik alaphibája (mindenekelőtt az indogermán-kutatásé), hogy a grammatikát és a szókincset egy egységként kezeli. Az összes szaknyelv, a vadásznyelv, a katona−, a sport−, a tengerész−, a tudósnyelv valójában csupán szókészletek, amelyek minden grammatikai rendszeren belül használhatók. A kémia félantik, a diplomácia francia, a lóverseny angol szókincse az összes modern nyelvben egyformán meghonosodott. Ha egyáltalán idegen szavakról beszélhetünk, az ősi nyelvek „gyökerei" számítanak teljes mértékben annak. A nevek a dolgokhoz tapadnak, amelyeket jelölnek, és osztoznak is azok történelmében. A görögben a fémnevek idegen eredetűek, az olyan szavak, mint a ταῦροζ, χιτών, οϊνοζ sémiek. A bogazköyi[92] hettita szövegekben indiai számnevek fordulnak elő, mégpedig olyan szakkifejezésekben, amelyek a ló tenyésztésével kerültek oda. Latin közigazgatási szakkifejezések nagy számban nyomultak be a görög Keletre,[93] németek Nagy Péter után az oroszokhoz, arab szavak a Nyugat matematikájába, kémiájába és asztronómiájába. A normannok, de maguk a germánok is, az angolt francia szavakkal árasztották el. A germán nyelvterület bankügyei itáliai kifejezésekkel vannak tele, és még inkább szükségszerű, hogy a primitív korokban a gabonatermeléssel, a marhatenyésztéssel, a fémekkel, a fegyverekkel és egyáltalában, minden kézműiparral, a törzsek kereskedelmi érintkezésével és jogi ügyleteivel együtt meghatározások tömegei vándoroljanak az egyik nyelvből a másikba, egészen úgy, ahogy a földrajzi nevek készlete is mindig az éppen uralmi pozícióban lévő nyelv birtokába megy át, így a görög helységnevek nagy része káriai, a németeké pedig kelta. Minden túlzás nélkül kijelenthető: minél általánosabb elterjedtségű egy indogermán szó, annál *fiatalabb,* és annál valószínűbb, hogy jövevényszó. Éppen a legősibb nevek a legszigorúbban őrzött magánbirtokok. A latinnak és a görögnek csak az egészen fiatal szavai közösek. Vagy a telefon, a gáz, az autó szavak az „ősi népek" szókészletéhez tartoznak? Ha feltennénk is, hogy az árja „ősi szavak" háromnegyede a III. évezred egyiptomi és babilóniai nyelvéből származott, a szanszkritban az egy évezredes írás nélküli fejlődés után már semmit sem vennénk észre ebből, hiszen pl. a németben meglévő számtalan latin jövevényszó is már régóta teljesen felismerhetetlen. Az „-ette" végződés a Henriette névben etruszk − mennyi „valódi árja" vagy „valódi sémi" végződés lehet még idegen és jövevényként már ki sem mutatható? Hogy magyarázható sok szó feltűnő hasonlósága az ausztrál és az indogermán nyelvekben?

Biztos, hogy az indogermán rendszer a legfiatalabb, és ezért a legszellemibb. A belőle származó nyelvek uralják ma a Földet, de kérdés,

hogy 2000 körül külön grammatikai konstrukcióként már létezett-e. Tudvalevően ma valószínűsítik, hogy az árja, a szemita és a hamita nyelvek közös formából származnak. A legősibb indiai szövegmaradványok talán az 1200 körüli, a legrégebbi görög maradványok talán a 700 körüli nyelvállapotot rögzítik. De indiai személyes istennevek (a lóval együtt) már sokkal korábban előfordulnak Szíriában és Palesztinában,[94] éspedig akikre vonatkoznak, eleinte zsoldosokként, később hatalmasságokként jelennek meg.[95] Emlékezzünk csak, hogyan hatottak egykor a spanyol tűzfegyverek a mexikóiakra. Nem az történte, hogy ezek a szárazföldi hódítók, ezek az első lovasok – lóval összenőtt emberek, akiknek félelmet keltő hatását a kentaurtörténetek is tükrözik – úgy 1600 körül, mindenfelé kalandozva, megtelepedtek az északi síkságokon, és magukkal hozták az indiai lovagkor nyelvét és istenvilágát? Együtt a rassz és életvitel árja rendi eszményével? Annak alapján, amit fentebb a rasszról mondtunk, egy „ősnép” mindenféle „vándorlása” nélkül is megmagyarázható lenne az árjául beszélő területek rassz-eszménye. Ugyanígy alapították államaikat Napkeleten a keresztes vitézek, éspedig pontosan ugyanazon a helyen, mint kétezer-ötszáz évvel korábban a Mitani Birodalom vitézei.

Avagy ez a rendszer 3000 körül csak egy olyan nyelv jelentéktelen dialektusa volt, amely aztán megszűnt? Kr. u. 1600 körül a román nyelvek családja uralta a tengereket.

Kr. e. 400 körül az „ősnyelvnek” a Tiberisnél egy ötven négyzetmérföldes területe volt csupán. Biztos, hogy a nyelvtani családok földrajzi palettája 4000 körül még igencsak színes volt. A szemita-hamita-árja csoportnak – ha egykoron tényleg egységet alkotott – akkoriban aligha lehetett túl nagy jelentősége. Lépten-nyomon ősi nyelvcsaládok törmelékeibe botlunk, amelyek biztos, hogy egykor nagyon elterjedt rendszerekhez tartoztak; olyanokba, mint az etruszk, a baszk, a sumer, a ligur, az ősi kis-ázsiai nyelvek. A bogazköyi archívumban máig nyolc olyan új nyelvet rögzítettek, amelyek 1000 körül még használatban voltak. A változás akkori tempója mellett az árja 2000 körül olyan nyelvekkel alkothatott egységet, amelyekre ma nem is gondolnánk.

13

Az *írás* egészen új nyelvfajta, és az emberi éberlétkapcsolatok teljes megváltozását jelenti, mivel *megszabadítja őket a jelen kényszerétől.* A képi nyelvek, amelyek tárgyakat jelölnek, sokkal idősebbek, idősebbek valószínűleg minden szónál; itt azonban a kép már nem közvetlenül egy látott dolgot jelöl, hanem mindenekelőtt egy szót, az érzékeléstől egyszer már elvonatkoztatottat. Egy olyan nyelv első és egyetlen példája ez, mely a kialakult gondolkodást már meglévőként előfeltételezi és nem magával hozza.

Az írás tehát előfeltételezi a teljesen kifejlődött grammatikát, mert az írás és az olvasás tevékenysége sokkal, de sokkal elvontabb, mint a beszélésé és a hallásé. Olvasni annyit jelent, mint egy írásképet *a jelentésérzékelés segítségével a neki megjelelő szóhangzásokkal követni.* Az írásjelek nem dolgokra, hanem másfajta jelekre vonatkoznak. A nyelvtani értelmet a pillanathoz kapcsolódó megértéssel kell kiegészíteni.

A szó általában az emberhez tartozik, az írás kizárólag a kultúrember sajátja. Ellentétben a szónyelvvel, nemcsak részben, de teljes mértékben a világtörténelem politikai és vallási sorsainak függvénye. Az összes írás *meghatározott* kultúrákban jön létre, és azok legmélyebb szimbólumai közé tartozik. Mindazonáltal még teljességgel hiányzik egy átfogó írástörténet, és a formák, illetve a formaváltozások pszichológiája felé sem tették meg még a legelső lépéseket sem. *Az írás a messzeség nagy szimbóluma;* nemcsak a távolságé, de mindenekelőtt a tartamé: a jövőé, az örökkévalóság igenléséé. A beszéd és a hallás mindig a közeinek és a jelennek szól; az írás segítségével viszont olyan emberekhez beszélhetünk, akiket soha nem is láttunk, vagy akik még meg sem születtek: az ember hangját még évszázadokkal halála után is hallják. Az írás a *történetiség* képességének első számú ismertetőjegye. De éppen ezért semmi sem jellemzőbb egy kultúrára, mint belső viszonyulása az íráshoz. Hogy az indogermán problematikáról annyira keveset tudunk, annak az az oka, hogy az a két legkorábbi kultúra, melynek emberei ezt a rendszert igénybe vették, az indiai és az antik, ahisztorikus hajlamuk folytán nemcsak saját írást nem teremtettek, de egészen a kései korba belenyúlóan még az idegent is elutasították. Valójában az antik próza egész művészetét közvetlenül a fül számára hozták létre. Úgy olvastak fel, mintha beszéltek volna; ehhez képest mi mindannyian úgy beszélünk, „mintha könyvből olvasnánk”, és – az íráskép és a szóhangzás közti örök ingadozás miatt − ezért nem jutottunk közel soha az attikai értelemben vett

prózastílushoz. Ezzel szemben az arab kultúrában minden vallás kifejlesztette a maga saját írását, és a nyelv átalakulásakor is megtartotta: a szent könyvek és tanítások tartóssága és az írás mint a tartam jelképe együvé tartoznak. A betűírás legrégebbi jelei a délarab, kétségkívül szektaszerűen elkülönülő minószi és sábai írásmódokban mutathatók ki, melyek talán a Kr. e. X. századig nyúlnak vissza. A zsidók, a mandeusok, a manicheusok Babilonban keleti arameust beszéltek, mindegyiküknek volt azonban saját írásuk. Az Abbászidák kora után az arab lesz az uralkodó nyelv, de a keresztények és a zsidók továbbra is saját írásukkal írnak. Az iszlám mindenütt elterjesztette hívei körében az arab írást, beszéljenek bár szemita, mongol, árja vagy néger nyelveket.[96] Az írás megszokottá válásával mindenütt kialakul az elkerülhetetlen különbség az írott nyelv és a köznyelv között. Az írott nyelv a tartam szimbolikáját saját grammatikai készletére alkalmazza, amely csak lassan és kelletlenül követi a köznyelv változásait, mely a maga részéről mindig frissebb állapotot tükröz. Nem egyetlen hellén κοινή létezik, hanem kettő,[97] és az írott latinnak az élőtől való roppant távolságát a császárkorban elégségesen bizonyítja a kora román nyelvek kialakulása. Minél idősebb egy civilizáció, annál élesebb a különbség – egészen addig a mérhetetlen távolságig elmenően, ami ma mutatkozik az írott kínai és a kuancsua, az észak-kínai műveltek nyelve között. Ez a kettő már nem kétfajta dialektus, hanem két egymástól teljesen idegen nyelv.

Ebben azonban már az a tény jut kifejeződésre, hogy az írás a legnagyobb mértékben rendi ügy, mégpedig a papság ősrégi előjoga. A parasztság történetietlen, tehát *írástudatlan* is. Belejátszik ebbe mindazonáltal a rassznak az írással szembeni határozott ellenszenve is. Kiemelkedő jelentősége mindennek – úgy tűnik – a grafológia vonatkozásában van: minél erősebb rassz-sajátosságokkal rendelkezik az írás tulajdonosa, annál szuverénebb módon kezeli az írásjelek ornamentális építkezését, és egészíti ki azt egészen személyes vonalalakzattal. Csak a tabuember mutat az írás során bizonyos tiszteletet a jelek eredeti formája iránt, és próbálja azokat akaratlanul is változatlanul másolni. Ez egyben a tevékeny ember (aki csinálja a történelmet) és a tudós (aki csak felvázolja, „megörökíti” azt) közti különbség. Az írás minden kultúrában a papság birtokában van, ideszámítva még a költőt és a tudóst is. A nemesség lenézi az írást. Ő *írat.* Az írás mindig is valamiféle szellemiséggel, spiritualitással járt együtt. Időtlen igazságokat a beszéd nem képes létrehozni, csak az írás. Megint csak a vár és a dóm közti különbség: minek kell tartósan fennmaradnia, a tettnek vagy az igazságnak? Az oklevél tényeket igazol, a szent irat igazságokat. Ami ott a krónika és az

archívum, az itt a tankönyv és a könyvtár. És ezért van a kultikus épületen kívül még valami, ami nem díszített, hanem maga a díszítmény: ez pedig a *könyv.* Minden koraidő művészettörténelmében az írást (a kurzívat még inkább, mint a kőbe vésettet) kellene az első helyre állítani. Hogy mi is a gótikus vagy a mágikus stílus, az ebben mutatkozik meg legtisztábban. Semmiféle díszítmény nem olyan bensőséges, mint egy betűforma vagy egy teleírt oldal. Az *arabeszk* sehol nem jelenik meg teljesebben, mint a mecset falain található „Korán"-szentenciában. Hát még az iniciálék nagyszabású művészete, az oldalkép architektúrája, a kötések bordázatának térhatása! Egy kufita írású „Korán" minden oldala úgy hat, mint egy faliszőnyeg. Egy gótikus evangélium úgy, mint egy kicsiny dóm. Jellemző az antik művészetre, hogy minden tárgyat hatáskörébe von és megszépít – az írás és az írástekercs kivételével. A tartósságtól való viszolygás rejlik e mögött, egy sajátos technika megvetése, ami persze mindig több, mint technika. Sem Hellaszban, sem Indiában nem található meg a kőbe vésett feliratok művészete, ahogy pl. Egyiptomban, és arra, hogy egy lap Platón kézírásával relikvia lehetne, vagy hogy pl. az Akropoliszon meg lehetne őrizni Szophoklész drámáinak egy értékes példányát, úgy tűnik, senki sem gondolt.

Miután a város a vidék fölé nő, a polgárság a nemesség és a papság mellé lép, és a városi szellem megszerzi a hatalmat, az írás a nemesi dicsőség és az örök igazságok hirdetőjéből az üzleti és gazdasági érintkezés eszközévé válik. Az indiai és az antik kultúra amazt nem fogadta el, ezt beengedi külföldről; mint lenézett, de mégis mindennapi eszköz nyomul be fokozatosan a betűírás. Egyidejű és hasonló jelentőségű ezzel az eseménnyel Kínában Kr. e. 800 körül a fonetikus jelek bevezetése, és mindenekelőtt Nyugaton a könyvnyomtatás XV. századi feltalálása: a tartam és a távhatás a nagy példányszám következtében a végletekig fokozódik. Végül a civilizáció azzal teszi meg a végső lépést, hogy az írást célszerű formára hozza. Ahogy említettük, a betűírás felfedezése az egyiptomi civilizációban 2000 körül tisztán technikai reform volt; hasonló értelemben vezette be 227-ben Li-si, a kínai „Augustus" kancellárja az egységes kínai írást, és végül – aminek csak kevesen ismerik fel valós jelentőségét – nálunk is létrejön egy új írásmód. Hogy az egyiptomi betűírás semmiképpen nem valami végső és tökéletes, azt bizonyítja az ábécé feltalálásával azonos értékű sztenográfiának a kidolgozása, ami nem egyszerűen gyorsírás, hanem a *betűírásnak egy új, egy már szinte felülmúlhatatlanul elvont közlési elv segítségével való meghaladása.* Nagyon is elképzelhető, hogy ez az írásforma a következő évszázadokban teljesen ki fogja szorítani a betűket.

14

Meg lehet-e ma már kockáztatni, hogy megírjuk a kultúrnyelvek morfológiáját? Egyértelmű, hogy a tudomány ezt a feladatot eleddig még meg sem fogalmazta. A kultúrnyelvek a *történeti* ember nyelvei. Sorsuk *nem* a biológiai térben zajlik; a szigorúan megszabott életfolyamatok organikus fejlődését követi. *A kultúrnyelvek történeti nyelvek.* Ez egyrészt azt jelenti: nincs olyan történeti esemény és olyan politikai intézmény, amelyet ne határozna meg egyúttal a használt nyelv szelleme is, és amely a maga részéről ne gyakorolna viszonthatást e nyelv szellemére és formájára. A latin mondatszerkezet a rómaiak csatáinak következménye is, mert a meghódított területek igazgatása az egész nép gondolkodását igénybe vette; a német prózának az a fogyatékossága, hogy nem szabályozzák szilárd normák, még ma is a harmincéves háború nyomát viseli, és a kora keresztény dogmatika is más alakot öltött volna, ha a legrégebbi írások nem görögül, hanem – ahogy a mandeus írások – szírül lettek volna megszövegezve. Mindez továbbá azt jelenti: a világtörténelmet olyan jelentős mértékben az *írásnak, mint az egymást megértés tulajdonképpeni történelmi eszközének* a léte határozza meg, amiről a kutatásnak mindeddig alig volt tudomása. A magasabb stílusú államiságnak az írásbeli érintkezés az előfeltétele; a politika stílusa végső soron az oklevelek, az archívum, az aláírások, a publicisztikák egy nép politikai-történeti gondolkodásában játszott mindenkori jelentőségének a függvénye; a jog körüli csatározás nem más, mint az írott jogért vagy jog ellen folytatott harc; az alkotmányok az anyagi hatalmat a paragrafusok megfogalmazásával pótolják, és az aktát fegyverként használják fel. Nyelv és jelen, írás és tartam együvé tartoznak, de a szóbeli egymást megértés és a gyakorlati tapasztalat, valamint az írás és az elméleti gondolkodás nem kevésbé. Minden kései korszak belpolitikai történelmének nagy része erre az ellentétre vezethető vissza. Az örökké változó tények idegenkednek az írástól, *az igazságok igénylik azt* – két olyan párt világtörténelmi ellentéte ez, amelyek valamilyen formában a kultúrák valamennyi nagy krízisében jelen vannak. Az egyik a valóságban él, a másik írást helyez szembe vele; minden nagy forradalom előfeltételez valamilyen irodalmat.

A nyugati kultúrnyelvek csoportja a X. században lép a felszínre. A rendelkezésre álló nyelvkészletek – nevezetesen a germán és a román nyelvjárások, a kolostori latint is ideszámítva – egységes szellem alapján alakultak írott nyelvekké. Kell, hogy legyen a német, az angol, az olasz, a francia és a spanyol nyelv 900-tól 1900-ig terjedő fejlődésében valami közös

vonás, és éppígy a hellén és (az etruszkot is beleértve) az itáliai nyelvek 1100-tól a császárkorig zajló történelmében is. De mi az, amit itt a nyelvcsaládok és a rasszok elterjedési területétől függetlenül, kizárólag a *kultúra tájegységbeli határai* tartanak egyben? Mely változások közösek a hellenisztikus nyelvekben és a latinban 300 után, éspedig a kiejtést, a szóhasználatot, a metrikát tekintve, grammatikailag, stílusbelileg; mi a közös a németben és az olaszban 1000 után, ellenben az olaszban és a románban nem? Ilyesféle kérdéseket még soha nem vizsgáltak tudatosan.

Ébredésekor minden kultúra paraszti nyelvekkel szembesül, a város nélküli táj nyelveivel, amelyek „örök módon", a nagy történelem eseményeitől alig érintve, mint írás nélküli dialektusok, még a kései kort és a civilizációt is túlélik, és csak lassú, észrevétlen átalakuláson mennek keresztül. Ezek fölé emelkedik mármost a két ősi rendnek a nyelve, mint olyan éberlétkapcsolatnak az első jelensége, melynek kultúrája van, amely maga kultúra. Itt, a nemesség és a papság körein belül válnak a nyelvek kultúrnyelvvé; *a beszéd a várhoz, a nyelv a dómhoz tartozik:* ahogy a fejlődés küszöbén a növényszerű is elkülönül az állatszerűtől, az élő sorsa a halottétól, a megértés organikus sorsa a megértés mechanikus aspektusának sorsától. Hiszen a totemoldal igenli, a tabuoldal tagadja a vérséget és az időt. Mindenütt már egészen korán megjelennek a rögzített kultúrnyelvek (melyek szentségéről változtathatatlanságuk kezeskedik); szigorúan rögzített szókinccsel rendelkező (ami az örök igazságok megragadásának feltétele), időtlen, már régen halott vagy az élettől elidegenült, mesterségesen megbénított rendszerek ezek. így merevedett meg az óvéd nyelv vallási nyelvként és a szanszkrit tudományos nyelvként. Az Óbirodalom egyiptomiját mindvégig papi nyelvként rögzítették, úgyhogy a szent formulákat az Újbirodalomban már éppoly kevéssé értették, mint a „Carmen Saliaré"-t és a „Fratres Arvales" dalt Augustus korában.[98] Az arab kultúra előidejében egyidejűleg halnak ki köznyelvként a babiloni, a héber és az aveszta nyelvek – valószínűleg a Kr. e. második évszázad során −, de éppen ezért lehettek a kaldeusok, a zsidók és a perzsák szent írásaiban az arameussal és a pehlevivel szembeállítva. Ugyanilyen jelentősége volt a gótikus latinnak az egyház, a humanisták latinjának a barokk tudományosság szempontjából, vagy az egyházi szlávnak Oroszországban, sőt a sumernak is Babilonban.

Ezzel szemben a *beszéd* művelése a korai udvarokban és palotákban otthonos. Itt az *élő* kultúrnyelvek fejlődnek ki. A beszéd nem más, mint nyelvi szokás, nyelvi neveltség; helyes hang a hangképzésben és a fordulatokban, árnyalt taktus a szavak megválasztásánál vagy a

kifejezésmódban. Mindez a *rassz* kifejeződése; nem lehet megtanulni kolostorcellákban, dolgozószobákban, csakis nemes környezetben, élő mintaképek között. Nemesi körökben mint rendi stigma, vidéki szokásokra támaszkodva bontakozott ki Homérosz nyelve,[99] és éppígy a keresztes háborúk korának ófranciája és a Hohenstaufok korának közép-felnémetje. Amikor a nagy epikusokat, a szkáldokat és a trubadúrokat tartjuk e nyelv teremtőinek, nem volna szabad elfelejtenünk, hogy erre a feladatra *nyelvileg is* azok a rendi körök képezték ki őket, melyekben forogtak. E nagy tett, mely a kultúrát nagykorúsította, a rassznak, nem pedig a tudatos nevelésnek a teljesítménye.

Az egyházi nyelvkultúra fogalmak és következtetések megalkotására törekszik. Az a célja, hogy a szavakat és a mondatformákat mind sokoldalúbbra csiszolja: így jön létre az egyre növekvő különbség a skolasztikus és az udvari, az intellektuális és a társasági nyelvhasználat között, és ezért van a nyelvcsaládok minden különbsége ellenére valami közös Plótinosz és Aquinói Tamás, a „Védák" és a „Misna"-tanítás kifejezésmódjában. Innen indul ki az összes fejlett tudományos nyelv, melyek – mindegy, hogy német, angol vagy francia – még ma sem vedlettek le teljesen skolasztikus latin eredetük utolsó nyomait – tehát a szakkifejezések metodikájának és a következtetések kifejezésformáinak eredetét sem. A nagyvilág és a tudomány kommunikációs módja közt meglévő emez ellentét mélyen a kései korba nyúlik. A francia nyelv súlypontja – egyértelműen a rassz, tehát a beszéd oldalán – a versailles-i udvarban és a párizsi szalonokban van. Itt terjed el az Arthur-regények *esprit précieux*-je és fejlődik az egész Nyugatot uraló konverzációvá, a beszéd klasszikus művészetévé. A görög filozófiának a legnagyobb nehézséget okozta, hogy az ión-attikai nyelv is teljes mértékben a türannoszi udvarokban és a szümpozionokon alakult ki. Később majdhogynem lehetetlen volt Alkibiadész nyelvén szillogisztikáról beszélni. A másik oldal sajátosságait a német próza mutatja: melynek a barokk döntő korszakában egyáltalán nem volt magas műveltségű szellemi központja, és amely ezért stilisztikailag még ma is ingadozik a franciás és a latinos (az udvari és a tudományos) fordulatok között, aszerint, hogy szépen vagy pontosan akarja-e magát kifejezni; és klasszikusaink nyelve is, köszönhetően szószéki és dolgozószobai nyelvi eredetüknek, illetve annak, hogy művelőik kastélyokban, valamint kis udvarokban nevelősködtek; ez a nyelv csupán személyes stílus kialakítására alkalmas, melyet alkalmasint utánozhatnak, de arra nem, hogy egy mindenkit e nyelv követésére késztető sajátos német próza alapja legyen.

Ezek mellé a rendi nyelvek mellé lép be a városok kialakulásával a harmadik, a végső: a polgárság nyelve, a tulajdonképpeni írott nyelv – értelemhez szóló, célszerű nyelvként, a szó legszorosabb értelmében vett prózaként. Kissé ingadozik a nemesen átszellemült és a tudományos kifejezésmódok között; amott mindig újabb fordulatokra és divatszavakra gondolva, emitt a meglévő fogalmakhoz makacsul ragaszkodva. Lényegében azonban gazdasági természetű. A „nép" történetietlenül örök beszédmódjával szemben, amelyen Luther és mások, finomkodó kortársaik nem kis bosszúságára, kifejezték magukat, teljes mértékben rendi meghatározottságúnak érzi magát. A város végérvényes győzelmével e városi nyelveket az előkelő világ és a tudomány nyelve is befogadja. A világvárosi lakosság felső rétegében kialakul egyfajta homogén, intelligens, gyakorlatias, a dialektusokat és a poézist félretoló κοινή, ahogy az minden civilizáció szimbolikájához hozzátartozik; ez a nyelv egészen mechanikus, precíz, hideg, a taglejtést a minimumra korlátozza. Ezeket a végső, hazátlan és gyökértelen nyelveket minden szatócs és teherhordó megtanulhatja, a hellént Karthágóban és az Oxus partján, a kínait Jáván, az angolt Sanghajban, és megértésükhöz semmi szükség a „beszédre". Ha tulajdonképpeni létrehozójukra vagyunk kíváncsiak: az nem egy rassznak vagy egy vallásnak, hanem kizárólag a gazdaságnak a szelleme.

ŐSNÉPEK, KULTÚRNÉPEK, FELLAH-NÉPEK

15

Végre lehetőségünk nyílik rá, hogy a „nép” fogalmát a lehető legnagyobb elővigyázatossággal újra megközelítsük; hogy megpróbáljunk rendet teremteni abban a káoszban, amelyet a népformák terén a jelen történelemkutatása csak tovább fokozott. Nincs még egy kifejezés, amelyet annyira gyakran és ezzel együtt annyira kritikátlanul használtak volna, de éppen ezért egy sem, mely annyira égetően igényelné az éles kritikát. Még a legóvatosabb történészekre is jellemző: ha az elméleti tisztázásban egy bizonyos fokig előrejutottak is, később újra csak teljesen egybemossák a népeket, a rasszmegoszlást és a nyelvközösségeket. Ha rábukkannak egy népnévre, minden további nélkül nyelvi megjelölésként is használni kezdik; ha felfedeznek egy háromszavas feliratot, mindjárt rassz-összefüggést állapítanak meg. Ha néhány „gyökér” egybevág, mindjárt felbukkan a távolban egy ősi nép egy őshazával együtt. A modern nemzetérzés ezt a „népegységekben való gondolkodást” még csak fokozza.

De hát népet alkotnak-e a hellének, a dórok vagy a spártaiak? A kelták, a gallok vagy a szenonok? Ha a rómaiak „nép” voltak, mik voltak akkor a latinok? És milyen egységre gondoljunk az etruszk név hallatán Itália lakosait illetően úgy 400 körül? „Nemzetjellegét” nem nyelvének felépítésétől tettük-e függővé, és ugyanígy a baszkokét, a trákokét? És milyen népfogalom szolgál az olyan kifejezések alapjául, mint az amerikai, a svájci, a zsidó vagy a búr? Verség, nyelv, hit, állam, táj – ezek közül melyik tényező a mértékadó a népalakulásra nézve? A nyelvi és a vérrokonságot tulajdonképpen csak a tudományok rögzítik. Az egyén egyáltalán nincs is tudatában. Az „indogermán” nem több, mint tudományos, közelebbről filológiai fogalom. Nagy Sándor kísérlete, hogy a görögöket és a perzsákat egybeolvassza, teljes kudarcot vallott – ahogy az angol-német közösségi érzés „erősségét” is éppen most éljük meg. Valamely néphez való tartozás ellenben mindig *tudatos*. De figyeljük csak a szokásos nyelvhasználatot. Az emberek nem kis pátosszal azt a közösséget nevezik „népüknek” -mert sok közösséghez tartoznak −, mely hozzájuk legközelebb áll.[100] Ugyanakkor hajlanak arra, hogy ezt az egészen meghatározott fogalmat, mely személyes élményükből ered, a legkülönfélébb kötelékekre alkalmazzák. Caesar szemében az arverniek *civitast* alkottak, számunkra a kínaiak „nemzet”. De nem a görögök, hanem az athéniak alkottak népet, és csak egyikük-másikuk (ahogy pl. Iszokratész) érezte magát

mindenekelőtt hellénnek. Ezért lehet teljes joggal két testvér közül az egyiket svájcinak, a másikat németnek nevezni. Nem tudományos fogalmak ezek, hanem történelmi tények. A nép emberek olyan köteléke, mely egésznek érzi magát. Ha kialszik ez az érzés, akkor jóllehet a név és az egyes családok továbbra is fennmaradhatnak, de a nép megszűnik létezni. A spártaiak *ebben* az értelemben érezték magukat népnek, a „dórok" 1100-ban talán úgyszintén, 400-ban már biztos, hogy *nem.* A keresztes lovagok a clermonti eskü következtében váltak igazi néppé; a mormonok azután, hogy Missouriból elűzték őket (1839);[101] a mamertinusok (Agathoklész elbocsátott zsoldosai) ama szükségszerűség folytán, hogy menedékhelyet kellett kiharcolniuk. Hát annyira különbözött a népalakítás elve a jakobinusoknál és a hükszosz korban? Mennyi, de mennyi nép jöhetett létre törzsfői kíséretekből vagy menekültseregekből! Egy ilyen kötelék megváltoztathatja a rasszt, mint az oszmánoknál, akik mongolokként jelentek meg Kis-Ázsiában, vagy a nyelvet, mint a szicíliai normannoknál, de a nevet is, ahogy az akhajoknál vagy a danaoszoknal. A nép mint olyan addig áll fenn, amíg a közösségi érzés tart.

A népek sorsától meg kell különböztetni a *népnevek* sorsát. Gyakran ezek az egyedüliek, amelyekről okirat maradt fenn; csakhogy levonhatunk-e bármilyen következtetést egy név alapján a történelemre, az eredetre, a nyelvre vagy akár csak a név hordozóinak azonosságára nézve? Megint csak a kutatók hibája, ha a kettő viszonyát – ha elméletileg nem is, de gyakorlatilag mindenképp – olyan egyszerűnek fogják fel, mint mondjuk a mai személyneveknél. Van egyáltalán fogalmuk az ezzel kapcsolatos lehetőségek számáról? A korai kötelékekben már a névadás aktusa is végtelenül fontos. A neve által lép egy emberi csoport öntudatosan, mintegy szakrális jelleggel elő a történelem homályából. Mindazonáltal kerülhetnek egymás mellé kultuszok és harcosok nevei; lehet neveket kapni, de lehet örökölni is; a törzsi nevet fel lehet cserélni egy hős nevére, ahogy az oszmánoknál; és végül korlátlan számban jöhetnek létre a határoknál idegen nevek, melyek a népességnek talán csak egy része számára ismertek és közkeletűek. Ha *csak* ilyen nevek maradnak fenn, akkor a viselőikre vonatkozó csaknem minden következtetés szükségképpen tévedésre vezet. A „frankok", az „alemannok" és a „szászok" kétségtelenül szakrális nevei számos a teutoburgi csata korából származó nevet váltottak fel. Ha ezt nem tudnánk, régóta meg lehetnénk győződve róla, hogy régebbi törzseket űztek el vagy semmisítettek meg itt újonnan fellépő törzsek. Az olyan nevek, mint a rómaiak és a quiritiek, a spártaiak és a lakedaimóniak, a karthágóiak és a punok, párhuzamosan léteztek egymás mellett – mindjárt adva volt a

lehetőség, hogy nem egy, hanem két népet feltételezzenek mögöttük. Hogy milyen kapcsolatban álltak egymással az olyan csoportok nevei, mint a pelaszgok, akhájok vagy danaoszok, és hogy milyen tények támasztanák ezt alá, már sosem fogjuk megtudni. Mindenesetre, ha csak ezek a kifejezések állnának rendelkezésünkre, a kutatás már régen mindegyikben önálló népet fedezett volna fel. Hát nem akartak a Doria tájelnevezés alapján dór népvándorlásra következtetni? Hányszor és hányszor volt képes egy nép országnevet cserélni vagy felvenni? Ugyanez a helyzet a poroszok mai elnevezésével, de a modern perzsákéval, zsidókéval és törökökével is – a fordítottja Burgundiában és Normandiában. A hellén név 650-ben keletkezett, tehát nem kapcsolódik hozzá semmilyen népességmozgás. Lotaringia egy teljesen jelentéktelen fejedelem nevét kapta, mégpedig egy örökség felosztása következtében, nem pedig valamilyen bevándorolt népét. A németeket a párizsiak 1814-ben alemannoknak, 1870-ben poroszoknak, 1914-ben „bos”-nak hívták – más korokban három különböző népet „fedeztek” volna fel e nevek mögött. A nyugat-európaiakat Keleten frankoknak hívják, a zsidókat spanyol zsidóknak – mindez történeti okokra vezethető vissza; de milyen következtetéseket vonna le egy filológus *egyedül* e kifejezések alapján?

Beláthatatlan, milyen eredményekre jutnának a 3000. év tudósai, ha a nevekkel, a nyelvi töredékekkel, az őshaza és a népvándorlás fogalmaival kapcsolatban még akkor is a mai módszerekkel dolgoznának. A német lovagrendet a XIII. században elűzték a pogány poroszok. Vándorlása során, 1870-ben, ez a nép hirtelen Párizs előtt jelenik meg. A rómaiak, a gótoktól szorongatva, a Tiberistől az Al-Dunáig rajzottak ki. De hát egy részüknek Lengyelországig kellett eljutnia ahhoz, hogy az ottaniak az országgyűlésben latinul beszéljenek? Nagy Károly megverte a szászokat a Wesernél, akik erre Drezda környékére vándoroltak ki, miközben a hannoveriek – a dinasztianév alapján ősi székhelyüktől, a Temze mellől érkezve – foglalták el azt a vidéket. A történészek mind ez idáig a népek történelme helyett a nevek történelmét írták – csakhogy a neveknek saját külön sorsuk van, és ugyanúgy, ahogy a nevek – vándorlásaikkal, változásaikkal, győzelmeikkel és eltűnéseikkel együtt −, maguk a nyelvek *sem bizonyítanak* túl sokat a velük kapcsolatba hozott népeknek még a létezését illetően sem. Mindenekelőtt az indogermán-kutatás alaptévedése ez. Még ha a történeti időkben a Pfalz és a Calabria nevek vándoroltak is, még ha a héber nyelv Palesztinából Varsóba, a perzsa a Tigristől Indiába vetődött is – mi következtethető ki az etruszk név történetéből és az állítólag „türszén” feliratból Lemnoszon? Avagy a franciák netán egykor egyetlen ősnépet alkottak a haiti négerekkel, mert közös

nyelvük ezt bizonyítja? A Budapest és Konstantinápoly közti területen ma két mongol, egy szemita, két antik és három szláv nyelvet beszélnek, és ezek a nyelvi közösségek mindannyian népeknek érzik magukat.[102] Ha ezek alapján akarnánk a népvándorlás történetét felépíteni, elhibázott módszereink eléggé furcsa eredményre vezetnének. A „dór” dialektus megjelölés; többet nem tudunk róla. Ennek a csoportnak néhány dialektusa kétségkívül gyorsan elterjedt, de mindez a hozzá tartozó embertömeg elterjedésére vagy akár csak létezésére még egyáltalán nem bizonyíték.[103]

16

És máris a modern történelemszemlélet kedvenc fogalma előtt állunk. Ha manapság egy történész olyan népre bukkan, amely valamit elért, kötelezőnek érzi feltenni a kérdést: honnan jött? Úgyszólván hozzátartozik egy nép „jó modorához", hogy valahonnan jöjjön, hogy valamilyen őshazával rendelkezzen. Hogy ott is „otthon lehet", ahol éppen van, az majdhogynem sértő feltételezés. A vándorlás az ősi emberiség kedvelt saga-motívuma, de hogy a komoly kutatásban állandóan erre hivatkoznak, az lassan rögeszmévé vált. Hogy a kínaiak egyáltalában Kínába, az egyiptomiak Egyiptomba kerültek, az senkit sem érdekel: csak a *mikor* és a *honnan* foglalkoztatja az embereket. Szívesebben eredeztetnék a zsidókat Skandináviából, az árjákat Kánaánból, mintsem hogy az őshaza fogalmáról lemondjanak.

Mármost a korai népességek mozgékonysága kétségbevonhatatlan tény. Ilyen titkot rejteget a líbiaiak problémája. A líbiaiak vagy az őket megelőzők hamita nyelven beszéltek, de fizikailag, ahogy az óegyiptomi reliefek is bizonyítják, magas növésűek, szőkék és kék szeműek, vagyis kétségtelenül észak-európai eredetűek voltak.[104] Kis-Ázsiában legalább három 1300 utáni vándorlási réteget tártak fel, melyek talán az Egyiptomban élő északi „tengeri népek" támadásaival állnak kapcsolatban, és hasonlót a mexikói világban is kimutattak. Ezeknek a mozgásoknak a lényegéről semmit sem tudunk, mindazonáltal olyan értelemben népvándorlásról beszélni, ahogy azt ma a történészek többnyire elképzelik – nevezetesen, hogy egységes népek mint nagy testtömegek országokon vonulnak végig, egymást kiszorítva, egymással harcolva, hogy végül aztán valahol megtelepedjenek −, bizonyára nem lehet. Nem maga a vándorlás, hanem a vele kapcsolatos ilyetén elképzelés az, ami a népek természetéről alkotott nézeteinket tévútra vitte. A mai értelemben vett népek nem vándorolnak, és hogy akkoriban mi vándorolhatott, azt igen nehéz megmondani, és nem is lehet mindig ugyanazzal az eljárással megközelíteni. A vándorlások motívumára adott, unos-untalan ismételgetett válasz is sekélyes, és jellegzetesen múlt századi: az anyagi szükség. Holott az éhség egészen más jellegű kísérleteket váltott volna ki, és minden bizonnyal csak az utolsó volt az okok között, ami a rasszembert vackából elűzte – noha beismerjük, hogy igen gyakran üthette fel a fejét, amikor ezek a tömegek hirtelen katonai akadályba ütköztek. Sokkal inkább a végtelen térbe való előnyomulás őseredeti mikrokozmikus törekvése hajtja ezeket az erős és egyszerű embereket; a törekvés, mely a lélek legmélyebb bugyrából tört fel: kalandvágy, vakmerőség, a sors vonzása; hatalomés zsákmányszerzési vágy;

olyan vad sóvárgás a cselekvésre, amit ma már el sem tudunk képzelni, sóvárgás a vidám öldöklésre és a hősies halálra − gyakran lett belőle belviszály vagy menekülés az erősebb bosszúja elől, de férfiasság és erő sohasem szenvedett csorbát. És ez megfertőzött másokat is. Aki gyáva volt, birtokain maradt. Vagy talán a keresztes lovagokat, Cortez és Pizarro útjait vagy napjainkban az amerikai vadnyugaton a prémvadászok kalandozásait is csupán az élet közönséges szüksége motiválta? Ahol a történelemben egy kis sereg tágas területekre tört be győzedelmesen, ott rendszerint a vér hangja, a kiemelkedő sors utáni vágy, az igazi rassz-emberek hősiessége hajtotta ezt a sereget.

Persze az érintett országok helyzetével is tisztában kell lenni. A vonulások hol ilyenek, hol olyanok voltak, de ez nem csupán a vándorlók szellemétől függött, hanem sokkal inkább a honos lakosság jellegzetességeitől, amely végül is döntő számbeli fölényben volt. Világos, hogy a majdnem teljesen néptelen vidékeken lehetőség van rá, hogy a gyengébbek félrehúzódjanak – és rendszerint ez is történt.

A későbbi, nagyobb népsűrűségű állapotokban azonban a gyengék hazátlanná válhatnak, így kénytelenek védekezni vagy új hazáért harcolni. Az emberek már összezsúfolódtak a térben. Egyetlen törzs sem élhet a mindenoldalú állandó érintkezés, de ezzel együtt a szembeszegülésre való gyanakvó készenlét nélkül. A háború kemény kényszere edzi a férfiakat. Népek más népek mellett és ellenében nőnek meghatározó tényezőkké. A fegyver a másik ember, nem pedig az állat elleni fegyver lesz. Végül megjelenik az a vándorlásforma, amelyről a történeti időben egyedül beszélni lehet: kóborló csapatok vonulnak teljesen benépesített területeken, népességük nagy része a meghódítottakkal együtt letelepedik és ott marad; a győztesek számbeli kisebbségben vannak, és ezáltal egészen új helyzet áll elő. Erős belső megformáltságú népek rétegződnek rá sokkal nagyobb számú, de formátlan népességre, és innen kezdve a népek, nyelvek, rasszok további alakulása meglehetősen kusza részjelenségek függvénye lesz. Beloch[105] és Delbrück[106] döntő jelentőségű vizsgálatai óta tudjuk, hogy a vándor népek − és ebben az értelemben népek voltak Kürosz perzsái, a mamertinusok és a keresztes lovagok éppúgy, mint a keleti gótok vagy az egyiptomi feliratok „tengeri népei” – a meghódított területek lakosságához képest igen kis létszámúak voltak; számuk többnyire néhány ezer erős harcosra rúgott, és a bennszülötteket csupán eltökéltségükkel múlták felül, és hitükkel, hogy beteljesítik a sorsot, nem pedig elszenvedik. Nem pusztán lakható, de többnyire lakott országot vesznek birtokukba: ezzel a két népesség közti

viszony egyben rendi kérdéssé, a vándorlás hadjárattá és a letelepedés politikai akcióvá válik. És itt, ahol egy csöppnyi hadsereg sikere – hatásával: a győztesek nevének és nyelvének elterjesztésével – a történeti messzeségből túlontúl is könnyen tűnhet „népvándorlásnak”, nos itt kell megint feltenni a kérdést: mi is az, ami vándorol?

Egy táj vagy egy szövetség *neve* – lehet akár egy hős neve is, melyet a kíséret felvesz – miközben terjed, egyszer eltűnik, máskor egy egészen más népesség veszi fel vagy osztják azt ki rá; átragad országról emberekre, és velük vonul, vagy fordítva; a győztes vagy a legyőzöttek *nyelve,* vagy akár egy harmadiké, amelyet ezek – hogy egymást megértsék – elfogadnak; egy törzsfő *kísérete,* mely egész országokat igáz le, és örökíti át vérét a zsákmányolt asszonyok révén; vagy a legkülönbözőbb származású kalandorok esetleges *tömege* vagy egy asszonyokat és gyermekeket is magába foglaló *népesség,* mint a filiszteusoké, akik Kr. e. 1200-ban egészen germán módon négyökrös szekereikkel vonultak a föníciai tengerparton Egyiptomba.[107] Ezért kell még egyszer megkérdezni: szabad-e nyelvek vagy nevek sorsából népek vagy rasszok sorsára következtetni? Csak egyetlen válasz lehetséges: az egyértelmű nem.

A „tengeri népek” között, akik Egyiptomot a XIII. században újra és újra megtámadták, jelennek meg a danaoszok és az akhájok *nevei,* de Homérosznál mindkettő teljesen mitikus elnevezés; aztán a lukká *név,* mely később a lükiaiakhoz tapad, de ennek lakói tramiloknak nevezik magukat; végül az etruszkok, szardanák és szikulok nevei, mindazonáltal ebből *nem* következik, hogy ezek a tursák a későbbi etruszkot beszélték, és hogy fizikai kapcsolatban álltak volna Itália hasonló nevű lakóival; és még ha mindkettő biztos volna, akkor sem volna rá jogunk, hogy „egy és ugyanazon *népről”* beszéljünk. Ha feltennénk is, hogy a lemnoszi felirat etruszk, és hogy az etruszk nyelv indogermán, pusztán ebből a nyelvtörténetre nézve nem túl sok, a rassztörténelemre pedig egyáltalán semmi sem következne. Róma etruszk város. De ugyan mi következik ebből a római nép *lelkére* vonatkozóan? Vagy a rómaiak azért már indogermánok, mert véletlenül egy latin dialektust beszélnek? Az etnográfusok mediterrán és Alpok táji rasszt különböztetnek meg, és ettől északra és délre feltűnő testi rokonságot mutatnak ki az észak-germánok és a líbiaiak között, ezzel szemben a filológusok úgy tudják, hogy a baszk „nép”, nyelve alapján, egy „elő-indogermán” – ibériai – népesség maradványa. A két vélemény kizárja egymást. De vajon Mükéné és Tirünsz építői „hellének” voltak-e? Ugyanígy kérdezhetnénk, hogy a keleti gótok németek voltak-e? Bevallom, az ilyen kérdésfelvetéseket nem igazán értem.

Számomra a „nép” *lelki egység*. A történelem nagy eseményeit tulajdonképpen nem a népek valósították meg – a népek *éppen hogy ezek* következményei. A tettek megváltoztatják a cselekvők lelkét. Ha emberek valamilyen ismert név körül csoportosulnak – amennyiben e név mögött nem egy horda, hanem „nép” áll, ez a nagy eseményeknek nem előfeltétele, hanem eredménye. Csak vándorsorsuk folytán váltak a gótok és az oszmánok olyanokká, ahogy később ismerjük őket. Az „amerikaiak” *nem* Európából vándoroltak be; a firenzei geográfus, Amerigo Vespucci neve ma elsősorban a földrészt jelöli – ezenkívül kizárólag azt a valóságos népet, amely az 1775-ös lelki megrázkódtatás, de még inkább az 1861-65 közti polgárháború kapcsán nyerte el jellegzetességét.

A nép szónak egyéb tartalma nincs. Sem a nyelv egysége, sem a testi eredet nem döntő. Ami a népet a népességtől megkülönbözteti, ami belőle kiemeli, majd ismét beleoldja, az mindig a „mi” benső élménye. Minél mélyebb ez az érzület, annál erősebb a kötelék életereje. Vannak energikus, tompa, illékony és elpusztíthatatlan népformák. Változtathatják nyelvüket, rasszukat, nevüket, az országot; amíg lelkük fennáll, bensőleg mindenfajta embert magukba olvasztanak és magukhoz hasonltának. A „római” név Hannibál korában még népet jelöl, Traianus korában már csak népességet.

Ha ennek ellenére – nem minden ok nélkül – a népeket és a rasszokat egymáshoz rendeljük, ezzel nem a darwini kor ma divatos rasszfogalmát ismerjük el. Nem szabad azt hinni, hogy egy népet testi származásának puszta egysége valaha is egybetarthatott volna, s hogy ez a forma akár csak tíz generáción át is fenntartható lett volna. Nem lehet elég gyakran ismételni: effajta fiziológiai eredet csak a tudomány számára létezik, maga a néptudat nem ismeri, és egyetlen nép sem lelkesedett soha a „tiszta vér” *emez* eszményéért. Hogy valakinek vagy valaminek „rassza van”, ez nem anyagi természetű tényező, hanem kozmikus, irányultságszerű: a sors megérzett harmóniája, azonos léptek és egyazon osztályrész a történeti létben. Ennek a merőben metafizikai taktusnak a megbicsaklásából fakad a fajgyűlölet (ami franciák és németek között ugyanolyan erős, mint németek és zsidók közt); azonos lüktetéséből pedig a valódi, a gyűlölettel rokon szerelem férfi és nő között. Akiből hiányzik a rassszerűség, ezt a veszedelmes szerelmet sem ismerheti. Amennyiben az emberiség egy része, amely manapság indogermán nyelvet használ, egy meghatározott rassz-eszményhez áll közel – ez a tény ennek a formáló-alakító eszménynek a metafizikai erejére, nem pedig egy a tudósi ízlésnek megfelelő „ősnép” létezésére utal. Mindazonáltal kiemelkedő jelentőséggel bír, hogy ez az eszmény sohasem a teljes népességben, hanem

főként annak katonai elemében, de mindenekelőtt az igazi nemességben jut kifejezésre; tehát azon emberek körében, akik teljes valójukkal a tények világában, a történelemformálás sodrában élnek: a sorsemberek körében, akik akarnak és mernek valamit – jóllehet korábbi korokban éppenséggel nem volt különösebben nehéz az úri rendbe bekerülni kétes rangú rendidegeneknek sem −, a nőket pedig mindig is „rasszuk", nem pedig származásuk alapján választották. A rasszvonások, ahogy ez még ma is megfigyelhető, az előbbiek közvetlen közelében, az igazi papi és tudóstermészetekben a leggyengébbek,[108] jóllehet ezek az előbbiekkel a többi embernél talán szorosabb vérrokonságban állnak. Az erős lelkület úgy neveli a testet, akár egy műalkotást. A rómaiak az itáliai kusza törzsi viszonyok közepette és sokféle eredetük ellenére is a lehető legszigorúbb belső tartással rendelkező olyan rasszt alakítottak ki, amely nem etruszk, nem is latin vagy általában „antik", hanem egészen sajátosan *római.*[109] Ha a népjelleg erejét látni akarjuk, nézzünk csak az utolsó köztársasági időszak római mellszobraira.

Példaként említem továbbá a perzsákat. Nincs jobb példa a tévedésekre, amelyeket ezek a néppel, a nyelvvel és a rasszal kapcsolatos „tudós" elképzelések maguk után vontak. Itt keresendő a végső és talán döntő oka is annak, hogy miért nem ismerik mind a mai napig az arab kultúra organizmusát. A perzsa árja nyelv, tehát a „perzsák" „indogermán nép". Tehát a perzsa történelem és vallás az „iráni" filológia témája.

Mindenekelőtt tisztázni kell: a perzsa a hindivel egyenrangú, közös ősnyelvből származó nyelv-e *vagy csak egy hindi dialektus!* Hétszáz év írástalan – tehát a lehető leggyorsabb – nyelvfejlődés választja el az indiai szövegek óvéd nyelvét és Dareiosz Behistun-feliratait egymástól. Nem nagyobb az időköz, mint Tacitus latinja és a strasbourgi eskü (842) franciája között. Mármost a II. évezred közepéről, tehát a véd lovagkorból, az amarnai levelek és a bogazköyi archívum révén számtalan „árja" személyes istennevet ismerünk, mégpedig Szíriában és Palesztinában. Csakhogy E. Meyer[110] felhívja a figyelmet, hogy ezek a nevek indiaiak és nem perzsák, és ugyanez a helyzet a most felfedezett szám-nevekkel. Perzsákról nem esik szó, még kevésbé valamiféle, a történészeink szóhasználatának megfelelő „népről". Indiai vitézek voltak ezek, akik nyugat felé lovagoltak, és értékes fegyvereikkel, hátaslovaikkal és tettvágyukkal a vénülő babilóniai világban komoly erőt jelentettek.

600 után jelenik meg ennek a világnak a kellős közepén a kis ország, Perzsia a maga politikailag egyesített paraszti-barbár népességével.

Hérodotosz tudósít róla, hogy törzsei között csak három volt valóban perzsa nemzetiségű. Csak nem a fent említett lovagok nyelve őrződött meg ezen a hegyvidéken, és a „perzsa" talán csak egy *országnév,* amely átszállt a népességre? A nagyon hasonló „méd" is csak egy ország neve, melynek katonai felső rétege a jelentős katonai sikerek következtében tanulta meg magát egységnek érezni. Szargon és utódai (700 körül) asszír okirataiban a nem árja helynevek mellett számtalan „árja" személynév található, kivétel nélkül vezető személyiségek nevei, de IV. Tiglat Pileszár (745-727) a népet fekete hajúaknak nevezi.[111] Kürosz és Dareiosz „perzsa népe" csak innen kezdhetett – különböző származású emberekből, de a közös élmény erős egysége alapján – kialakulni. Kérdés azonban, hogy amikor a makedónok alig két évszázaddal később uralmukat felszámolták – ebben a formában *léteztek-e egyáltalán még* „perzsák"? Vagy 900 körül Itáliában valóban létezett-e még longobárd nép? Biztosra vehető, hogy a perzsa birodalmi nyelv nagy területre való kiterjedése és a roppant tömegű katonai és igazgatási feladatnak a néhány ezer Perzsiából származó ember közti felosztása a népjelleget rég feloldotta, és helyébe a perzsa név viselőjeként a magát *politikai* egységnek érző felső réteget helyezte, akiknek ősei közül csak nagyon kevesen származhattak Perzsiából. Sőt nem csupán egyetlen ország van, amely a perzsa történelem színtereként szóba jöhet. A Dareiosztól Nagy Sándorig történtek helyszíne részben Észak-Mezopotámia, tehát egy árjául beszélő népesség területe, részben az ősi Sinear – mindenesetre nem Perzsia, ahol a Xerxész által megkezdett palotaépítkezéseket senki sem folytatta. A „parthusok" mongol törzs volt, amely perzsa nyelvjárást vett fel – ilyesfajta népesség között próbált a perzsa nemzeti érzés testet ölteni.

A perzsa nyelv és rassz mellett mármost a vallás kérdése is külön probléma.[112] A kutatás minden további nélkül közös nevezőre hozta az előbbiekkel, mintha ez magától értetődő volna – tehát állandóan Indiára vonatkoztatva tárgyalja. De e szárazföldi vikingek vallása nem *rokon* a veddel, hanem *azonos* vele, ahogy a bogazköyi szövegek Mithra-Varuna és Indra-Nasattija istenpárjai bizonyítják. És ennek a babilóniai világ közepén is változatlanul megőrzött vallásnak az alakjaként jelenik meg mármost Zarathusztra mint az alsóbb nép köreiből jött prédikátor. Hogy nem perzsa volt, az ismert. Amit létrehoz – és erre még majd visszatérek −, az a *véd* vallásnak az *arameus világelképzelés* formáiba való átvitele, melyben, noha csak igen bátortalanul, már a mágikus vallásosság készülődik. A *devák,* az óind hit istenei, a szemita hit démonaivá, az arabok *dzsinnjeivé* alakulnak. Jahve és Belzebub áll úgy szemben egymással, mint Ahura Mazda és

Ahriman ebben az ízig-vérig arameus, tehát egyfajta erkölcsidualisztikus világérzületből eredő parasztvallásban. E. Meyer[113] az indiai és az „iráni” világnézet különbségét helyesen mutatja be, még ha eredetét a téves előfeltevések miatt nem ismeri is fel. *Zarathusztra a zsidó próféták útitársa,* akik vele egy időben és hozzá hasonlóan a mózesi-kánaáni néphitet formálták át. Igen jellemző, hogy a teljes eszkhatológia a perzsa és a zsidó vallás közös tulajdona, és hogy a parthusi időben az „Aveszta”-szövegeket eredetileg arameus nyelven írták, és csak azután fordították le pehlevire.[114]

Mindazonáltal mind a perzsáknál, mind a zsidók között már a parthus korban végbement az a gyökeres belső átalakulás, aminek következtében a nemzet fogalmát már nem a nemzetségi hovatartozás, hanem az igazhit alapján határozták meg. Egy zsidó, aki mazda hitre tért át, *ezzel perzsává vált,* egy perzsa, aki keresztény lett, ezáltal a nesztoriánus „néphez” számított. Észak-Mezopotámia – az arab kultúra bölcsője – igen nagyszámú népessége részben zsidó, részben perzsa nemzetiségű – de olyan értelemben, melynek a rasszhoz semmi, de a nyelvhez is csak alig van köze. A „hitetlen” kifejezés már Krisztus születése idején is egyaránt használatos a nem perzsákra *és* a nem zsidókra.

Ez az *új* nemzet a Szaszanida Birodalom „perzsa népe”. Ezzel függ össze, hogy egyidejűleg a pehlevi és a héber nyelv is kihal, és az arameus lesz mindkét közösség anyanyelve. Ha az árja és a szemita megjelöléseket akarjuk használni, akkor a perzsák az amarnai levelek korában árják voltak, de nem alkottak „népet”; Dareiosz korában nép voltak, de önálló rassz-sajátosság nélkül; a Szaszanidák korában hitközösséget alkottak, de szemita eredettel. Nem volt sem perzsa ősnép, mely valamilyen árjából ágazott volna le, sem egységes perzsa történelem; sőt még a három külön történelem – amelyek kizárólag bizonyos nyelvi kapcsolatok révén függnek össze egymással – számára sem jelölhető meg egységes színtér.

17

Ezzel végre lefektettük a *népek morfológiájának* alapját. Ha lényegét ismerjük, a népáramlatokban megnyilvánuló belső rendet is felfedezhetjük. A népek nem nyelvi, nem politikai vagy zoológiai, hanem lelki egységek. Mindazonáltal éppen ezen érzület alapján különböztetek meg mármost *kultúra előtti, kultúra utáni és kultúrán belüli népeket.* Mindig is mélyen átérzett tény, hogy a kultúrnépek valahogy jellegzetesebbek, mint a többiek. A kultúra előtti népeket nevezem *ősnépeknek.* Különböző fajtájú, laza kötelékek ezek, amelyek felismerhető szabály nélkül alakulnak ki és bomlanak fel az események sodrában, amelyek végül egy még meg sem született kultúra előérzetében körülbelül a Homérosz előtti, a kereszténység előtti és a germán korokban a népességet, egyre típusosabb rétegek formájában, meghatározott csoportokba fogják, miközben annak embertípusa alig változik. Ilyen rétegsor vezet a kimberektől és a teutonoktól a markomannokon és gótokon keresztül a frankokig, longobárdokig és szászokig. Ősnépek a szeleukida kor zsidói és perzsái, a mükénéi kor „tengeri népei", az egyiptomi „gau"-k Ménész idejében. A kultúra utáni népeket *fellah-népeknek* nevezem – legismertebb példájuk: a római kor utáni egyiptomiak alapján.

A X. században hirtelen felébred a fausti lélek, és számtalan alakban ölt testet. Ezek egyike (az ornamentika és az architektúra mellett) a világosan kidomborodó népforma. A Karoling Birodalom népképződményeiből (a szászokból, a svábokból, a frankokból, a nyugati gótokból, a longobárdokból) formálódnak meg hirtelen a németek, a franciák, a spanyolok, az olaszok. Minden eddigi történetkutatás − függetlenül attól, hogy mindezt tudta és tekintetbe vette-e vagy sem – e kultúrnépeket mint valami magánvalóan létezőket és primereket fogta fel, magát a kultúrát pedig, szekunder módon, az előbbiek produktumaként kezelte. Az indiaiak, a görögök, a rómaiak, a germánok számítottak a történelmet tulajdonképpen létrehozó egységeknek. A görög kultúra – e szemlélet szerint – a hellének alkotása volt; ezek tehát már sokkal korábban léteztek, vagyis nyilván bevándorlók voltak. Másfajta elképzelés létrehozóról és alkotásáról elképzelhetetlennek tűnt.

Döntő felismerésnek tartom, hogy az itt előtárt tényekből az előbbi eredményeknek éppen az ellenkezője következik. Teljes határozottsággal le kell szögezni: a nagy kultúrák valami egészen őseredetiek, és a lélek legmélyéből törnek elő. A meghatározott kultúrák bűvkörében élő népek ellenben mind belső formájukat, mind egész megjelenésüket illetően nem

megteremtői, hanem *teremtményei* ennek a kultúrának. £ képződményeknek, melyekben az emberiséget megformált anyagként kell felfogni, ugyanúgy stílusuk és stílustörténetük van, ahogy a művészeti ágaknak és a gondolkodásmódoknak. Az athéni nép nem kevésbé szimbólum, mint a dór templom, az angolok nem kevésbé szimbólumok, mint a modern fizika. Vannak apollóni, fausti és mágikus stílusú népek. Az arab kultúrát nem az „arabok" teremtették. Inkább fordítva: éppen hogy a mágikus kultúra hozta létre, Krisztus korától kezdődően, utolsó nagy népteremtményeként az arab népet, amely – ahogy a zsidó és a perzsa is – hitközösség, az iszlámnak a közössége. A világtörténelem a nagy kultúrák története. A népek csak jelképi formák, melyekben egységbe foglalódva e kultúrák emberei sorsukat beteljesítik.

Mindezen kultúrákban – a mexikóiban ugyanúgy, mint a kínaiban, az indiaiban úgy, ahogy az egyiptomiban, és függetlenül attól, hogy tudásunk kiterjede erre vagy sem -megtalálható *az egy és ugyanazon stílusú nagy népek csoportja,* mely a koraidő kezdetén már létrejön, és amely, államokat alakítva és a történelmet hordozva, a fejlődés egész folyamán a neki alapul szolgáló formát is a meghatározott cél felé vezeti. E kultúrnépek rendkívüli módon különböznek egymástól. Úgy tűnik, el sem képzelhető nagyobb ellentét, mint az athéniak és a spártaiak, a németek és a franciák, a Csin és a Csu közötti; a háborúk története mutatja,: a történeti döntések meghozatalánál a nemzeti gyűlölség a legfontosabb eszköz, de mégis, mihelyt egy kultúridegen nép lép a látótérbe, mindannyiukban feltámad a lelki rokonság mindennél erősebb érzése. A „barbároknak" mint olyan embereknek a fogalmát, akik nem tartoznak bensőleg a kultúrához, ugyanolyan erőteljesen hangsúlyozták az egyiptomi gau népek között, vagy a kínai államvilágban, mint az antikvitásban. A forma energiája annyira erős, hogy a szomszéd népeket is hatalmába keríti és átalakítja – így jelennek meg a karthágóiak félantik stílusú népként a római és az oroszok (Nagy Katalintól a péteri cárizmus alkonyáig) félnyugati stílusú népként a mi történelmünkben.

Egy meghatározott kultúra stílusát hordozó népet nevezem *nemzetnek,* és már a kifejezéssel el szeretném különíteni ezt a kultúra előtti és utáni képződményektől. Nem csupán a „mi" erős érzülete az, ami a nagy kötelékek emez legjelentősebbikét bensőleg egybeforrasztja. *A nemzetnek mindig valamilyen eszme az alapja.* Az összlét eme áramlatait igen mély kapcsolat fűzi a sorshoz, az időhöz és a történelemhez, amely minden egyes esetben más és más, és amely a népjellegnek a rasszhoz, a nyelvhez, az országhoz, az államhoz és a valláshoz való viszonyát is meghatározza. Ahogy az ókínai és

az antik népek lelkülete, úgy különbözik egymástól a kínai és az antik történelem stílusa is.

Az ősnépek és a fellah-népek élete – ez a sokat emlegetett zoológiai „fel és alá hullámzás" – egyfajta céltalan történéssorozat, melyben cél és mérhető tartam nélkül nagyon sok minden, de tulajdonképpen semmi lényeges nem történik. Történeti népeknek, olyan népeknek, melyeknek létezése *világtörténelem,* egyedül a nemzetek számítanak. Pontosan kell értenünk, mit is akarunk ezzel kifejezni. A keleti gótok csupán elszenvedték a nagy sorsot, bensőleg nem volt történelmük. Csatáik és megtelepedéseik szükségszerűség nélküliek és ezért epizodikusak voltak. Eltűnésük is közömbös. Ami 1500 körül Mükénében és Tirünszben jelen volt, az *még* nem nemzet, amit a minószi Krétában megéltek, az *már nem* nemzetlét. Tiberius volt az utolsó uralkodó, aki még római *nemzetet* próbált történetileg továbbvezetni, aki megkísérelte azt a történelem számára *megmenteni;* Marcus Aurelius már csak egy román népet védett, amely bizonyos történésekben alkalmasint még részt vett, de a történelemben már nem. Hogy hány emberöltőn át állt fenn a méd, az akháj vagy a hun nép, hogy milyen népkötelékekben éltek a megelőző és az utánuk következő nemzetségek – az meghatározhatatlan, és semmilyen szabálytól nem függ. Egy nemzet élettartama ellenben meghatározott, és ugyanígy az a lefolyás és taktus is, amelyben történelme kiteljesedik. A generációk száma a Csou-dinasztia kezdetétől Sí Huang-ti kormányzásáig, továbbá azoktól az eseményektől, melyek a trójai mondáknak alapjául szolgáltak, Augustusig, valamint a thiniszi kortól a XVIII. dinasztiáig – nagyjából azonos. A kultúrák kései kora (Szolóntól Nagy Sándorig, Luthertől Napóleonig mintegy tíz generációt átfogva) már nem. Ilyen léptékekben zajlik a valódi kultúrnépek és ezáltal egyáltalában a világtörténelem sorsa. A rómaiak, az arabok, a poroszok későn született nemzetek. A Fabiusok és a Júniusok hány generációja élt már Cannae koráig *rómaiként!*

A nemzetek egyúttal a *tulajdonképpeni városépítő népek is.* A várakban születnek, a városok megjelenésével érlelődik ki világtudatuk és önazonosságuk teljessége, és a világvárosokban halnak el. Minden városkép, melynek karaktere van, nemzeti karakterrel is rendelkezik. A teljesen rassszerű falunak *még,* a világvárosnak *már* nincs önálló jellege. Ezt a lényegi vonást, mely egy nemzet egész nyilvános életének meghatározott színt ad, s a legcsekélyebb megnyilvánulást is a jellegzetesség rangjára emeli, nem lehet eléggé erősnek, önállónak, *páratlannak* elképzelni. Ha igaz az, hogy két kultúra lelkülete között áthatolhatatlan válaszfal áll, úgy, hogy pl. a

Nyugat egyetlen képviselője sem remélheti, hogy az indiaiakat vagy a kínaiakat teljesen megértse, akkor ez érvényes, mégpedig a lehető legnagyobb mértékben érvényes a kialakult nemzetekre is. A nemzetek ugyanolyan kevéssé értik meg egymást, mint az egyes emberek. Mindegyikük a maga teremtette képet őrzi és érti a másikról, és csak egy-egy magányos szakértő képes mélyebbre hatolni. Az antik népek az egyiptomiakkal szemben rokonoknak, egy egész tagjainak érezték ugyan magukat, de egymás között soha nem jutottak egyetértésre. Van-e egyáltalán élesebb ellentét, mint az athéni és a spártai szellem közötti? A filozófiai gondolkodásnak nemcsak Bacon, Descartes és Leibniz óta van angol, francia és német jellege, ez már a skolasztikában megvolt, de még a modern fizikában és kémiában is jól érezhetően nemzetjelleggel különülnek el egymástól a tudományos módszerek, a kísérletek és a hipotézisek kiválasztása és jellege, valamint ezeknek a kutatás folyamata és célja tekintetében megmutatkozó jelentősége. A német és a francia vallásosság, az angol és a spanyol szokások, a német és az angol életmód annyira távol állnak egymástól, hogy az átlagember számára az idegen nemzetek legbensőbb lényege és ezáltal tulajdon nemzetük külső megítélése is örök titok és állandó, súlyos tévedések forrása marad. A római császárkorban kezdik egymást az emberek kölcsönösen megérteni – de éppen ez mutatja, hogy már nincs semmi, amit az antik városokban még érdemes volna megérteni. A kapcsolatteremtés képességének kialakulásával szűnt meg ez a népesség nemzetformákban élni; *de ezzel veszítette el azt a képességét is, hogy történetileg létezzen?*

Éppen emez élmények mélysége miatt lehetetlen, hogy az egész nép *egyöntetűen* kultúrnép, nemzet legyen. Az ősné-pekben még minden egyes ember a népi összetartozás azonos érzését hordozza. Egy nemzet öntudatra ébredése azonban mindig lépcsőzetesen, tehát elsőként és kiváltképpen abban a különös rendben megy végbe, melynek lelke a legerősebb, és amely a többit, megélt tapasztalatának ereje folytán, hatalmában tartja. *A történelem színe előtt minden népet egy kisebbség reprezentál.* A koraidők kezdetén ez a kisebbség az először itt – éspedig a népjelleg színe-virágaként – létrejövő nemesség, melynek körein belül a nem tudatos, de kozmikus taktusában annál erőteljesebben átérzett nemzeti karakter a maga nagy stílusát eléri. A „mi”-t a lovagi rend képviseli; az egyiptomi feudalizmus idején 2700-tól, az indiaiban és a kínaiban 1200-tól. A homéroszi hősök a danaoszok. Angliát a normann bárók jelentik. Még a kissé ófrank Saint-Simon herceg szokta volt mondani, „egész Franciaország az előszobában gyűlt össze”, és volt idő, amikor Róma

és a szenátus valóban azonosak voltak. A városok megjelenésével a polgárság válik a nemzetjelleg hordozójává – mégpedig az ébredező szellemiségnek megfelelően a nemzeti *tudat* hordozójává, melyet a nemességtől vesz át és juttat tökélyre. Különböző árnyalatokban, újabb és újabb rétegek jelennek meg, melyek a *nép nevében* élnek, éreznek, cselekszenek, a *nép nevében* képesek meghalni -és ezek a körök egyre tágulnak; a XVIII. században létrejött a nemzet nyugati *fogalma,* mely azt az igényt támasztotta (és bizonyos körülmények között energikusan követelte is), hogy kivétel nélkül mindenkire terjesszék ki. A valóságban, ahogy tudjuk, az emigránsok ugyanúgy meg voltak róla győződve, mint a jakobinusok, hogy ők alkotják a népet; hogy ők a francia nemzet *reprezentánsai.* Olyan kultúrnép, amely egybeesne az „összességgel", nem létezik. Csak ősnépek és fellah-népek között, csak egy mélység és történelmi rang nélküli népjelenlétben lehetséges ez. Amíg egy nép nemzet, és nemzetsorsot teljesít, kell lennie benne valamilyen kisebbségnek, mely az összesség nevében képviseli és megvalósítja történelmét.

18

Az antik nemzetek (ez felel meg kultúrájuk statikus-eukleidészi lelkületének) az elképzelhető legkisebb testi egységek. Nem a hellének vagy az iónok alkotják a nemzetet, hanem az egyes városok démosza, a felnőtt férfiak egy köteléke, amelyet felfelé a hérosz típusa, lefelé a rabszolgák határolnak be jogilag és *ezáltal nemzetileg.*[115] A szünoikiának – a koraidők e talányos eseményének, amelynek során egy táj lakói, falvaikat feladva, várossá egyesülnek – a pillanata az, amikor az öntudatra jutott antik nemzet mint olyan létrejön. Még ma is nyomon követhető, hogyan alakul ki a nemzetnek ez a formája a homéroszi kortól[116] a nagy gyarmatalapítások korszakáig. Mindez teljes mértékben megfelel az antik ősszimbólumnak: minden nép látható és *áttekinthető* test, egyfajta σώμα volt, amelyre a földrajzi tér fogalma végül is alkalmazhatatlan.

Az antik történelem szempontjából közömbös, hogy az itáliai etruszkok fizikailag vagy nyelvileg azonosak-e ennek a névnek a „tengeri népek" közötti viselőivel, vagy hogy milyen kapcsolat állt fenn a pelaszgok vagy a danaoszok (danaék) Homérosz előtti egységei és a dór, illetve hellén nevek későbbi viselői között. Ha 1100 körül létezett is valamilyen dór és etruszk ősnép, *ebből még nem következik a dór vagy etruszk nemzet léte.* Toscanában, ahogy a Peloponnészoszon is, csak városállamok léteztek: egyfajta *nemzetpontok,* amelyek a gyarmatosítás korában csak *sokasodtak, de nem növekedtek.* A rómaiak etruszkokkal szembeni háborúi mindig egy vagy több város ellen folytak, és sem a perzsáknak, sem a karthágóiaknak nem volt akkoriban más fajtájú „nemzetük". Teljesen téves a *szokott módon* (a XVIII. század ma is élő felfogása) „görögségről" és „rómaiakról" beszélni. Görög „népről" beszélni az általunk használt értelemben félreértés: a görögök ezt a fogalmat egyáltalán nem is ismerték. A hellén név, amely 650 körül keletkezett, nem a népet jelöli, hanem az antik kultúremberek összességét; a *nemzetek*[117] *összegét* a barbársággal szemben; és a rómaiak, ez az igazi városi nép, sem „gondolhattak" birodalmukra másként, mint számtalan nemzetpont, *civitas* formájában, amelybe birodalmuk ősnépeit aztán jogilag is beleolvasztották. Abban a pillanatban, amikor az *efféle* nemzeti érzés kihuny, az antik történelem is véget ér.

A jövő történelemkutatása legnehezebb feladatai közé tartozik, hogy a Földközi-tenger keleti országaiban egyik generációról a másikra nyomon kövesse, hogyan tűnnek el az antik kései korban észrevétlenül az antik

nemzetek, miközben a mágikus nemzeti érzület egyre erőteljesebben kifejezésre jut.

Egy mágikus stílusú nemzet a hívek közössége; azok köteléke, akik az üdvözüléshez vezető igaz utat ismerik, és akik e hit idzsmája révén kapcsolódnak bensőleg egymáshoz. Egy antik nemzethez a polgárjoggal való rendelkezés kapcsolja az embert; egy mágikushoz egy szent aktus: a zsidóhoz a körülmetélés, a mandeushoz vagy a keresztényhez a keresztelés meghatározott eljárása. Amit egy antik nép számára egy idegen város polgára jelentett, azt jelenti egy mágikus népnek a hitetlen ember. Nem érintkezhet, nem léphet vele házasságra; ez a nemzeti elkülönültség egészen odáig terjed, hogy pl. Palesztinában egymás mellett egy zsidó-arameus és egy keresztény-arameus dialektus is kialakul.[118] Ha egy *fausti* nemzet szükségképpen feltételezi (ha nem egy meghatározott felekezetet is, de) a vallásosság valamilyen formáját; és ha a másik oldalról egy *antik* nemzetet egyetlen kultuszhoz sem kötnek kizárólagos kapcsolatok – velük szemben *a mágikus nemzet teljesen egybeesik az egyház fogalmával.* Az antik nemzet a várossal, a nyugati a tájjal kapcsolódik bensőleg össze, az arab nem ismer sem hazát, sem anyanyelvet. Világérzületének kifejeződése kizárólagosan az írás, melyből minden „nemzet" rögtön létrejötte után kifejleszti a sajátját. De éppen ezért a-a szó legteljesebb értelmében vett – *mágikus* nemzeti érzés annyira bensőséges és szilárd, hogy ránk, fausti emberekre, akiknek nincs igazán „szülőfölde-fogalmunk, teljesen talányosan és félelmesen hat. Ez a néma és magától értetődő koherencia (pl. még a mai zsidóknál is nyugati befogadónépeiken belül) az *arameusok által kidolgozott* „klasszikus" római jogba mint a „jogi személy" fogalma került be,[119] ami éppen hogy nem mást jelent, mint egyfajta mágikus közösséget. Az exilium utáni zsidóság „jogi személy" volt jóval azelőtt, mielőtt bárki is magát a fogalmat felfedezte volna.

Az ősnépek, melyeknek élete ezt a fejlődést megelőzi, túlnyomórészt törzsközösségek; ilyenek a Kisztus előtti 1. évezred kezdete után a délarab mineusok, akiknek a neve Kr. e. 100 körül eltűnik; a szintúgy 1000 körül nemzetségi csoportként felbukkanó, arámul beszélő kaldeusok, akik 625 és 539 között a babilóniai világot uralták; az exilium előtti izraeliták[120] és Kürosz perzsái; és ez a forma a népesség érzésvilágában annyira erős, hogy az eltűnő vagy fiktiv nemzetségek nevei a Sándor után mindenütt kialakuló papságra mennek át. A zsidóknál és a délarab sábaiaknál levitáknak nevezik őket, a médeknél és a perzsáknál magoknak (egy kihalt méd nemzetség után),

az újbabilóniai vallás hívei körében, az időközben úgyszintén széthullott nemzetségi csoportok után, káldeusoknak. De itt is, ahogy az összes többi kultúrában, a nemzeti közösségi érzés energiái végül teljesen legyűrik emez ősnépek eredeti tagozódását. Ahogy a *populus romanusban* is kétségtelenül jelen voltak igencsak különböző eredetű néprészek, és ahogy pl. a franciák nemzete ugyanúgy magába foglalta a száli frankokat, mint a román és őskelta bennszülötteket, a mágikus nemzet sem tartja már megkülönböztető jegynek a származást. Mindez persze nagyon lassan megy végbe; a makkabeus kor zsidói és Mohamed első követői körében még komoly szerepet játszik a nemzetség, de e világ bensőleg már beérett kultúr-népeinél, mint pl. a „Talmud" korának zsidóinál, már semmit nem jelent. Az tagja a nemzetnek, aki a hithez tartozik, bűn volna más ismertetőjegyet még csak feltételezni is. Adiabene[121] fejedelme az őskeresztény korban egész népével a zsidó hitre tért át. Ezáltal integrálódtak a zsidó *nemzetbe.* Ugyanez áll az örmény nemességre, sőt a kaukázusi nemzetségek nemességére is, akik akkoriban nagy számban váltak zsidókká, másrészt az arab beduinokra, Arábia legdélibb csücskéig, és ezen túl még afrikai nemzetségekre is, egészen a Csád-tóig. Ennek bizonyítékai még ma is *a falasak,* Abesszínia ún. „fekete zsidói". Egy nemzet egységérzetét nyilvánvalóan nem rendítik meg az ilyesfajta rasszkülönbségek. Bizonyított tény, hogy a zsidók maguk között még ma is első pillantásra meg tudják különböztetni a különböző rasszokat, és hogy a kelet-európai gettókban világosan felismerhetők az ótestamentumi értelemben vett „nemzetségek". Persze ez nem *nemzeti* különbség. A nem zsidó kaukázusi népek között von Erekert[122] szerint a nyugateurópai zsidó típus egészen általánosan elterjedt, Weissenberg[123] szerint az ovális arcú délarab zsidók között ez majdnem teljesen hiányzik. A délarab sírkőszobrászat sábai fejei olyan emberfajtára utalnak, hogy első pillantásra rómainak vagy germánnak mondanánk őket – ebből a fajtából származnak a misszió következtében legfeljebb Krisztus születése óta megnyert zsidók.

Mindazonáltal a törzsekre tagolódott ősnépeknek a perzsák, a zsidók, a mandeusok, a keresztények és más népek mágikus nemzeteibe való beleoldódásának egészen általánosnak kellett lennie, és hatalmas tömegekben kellett bekövetkeznie. Már utaltam arra a döntő tényre, hogy a perzsák már jóval az időszámításunk kezdete előtt egyértelműen vallási közösséget alkottak, és biztos, hogy számuk a mazdaista hitre való áttérés következtében végtelenül megnövekedett. A babilóniai vallás akkoriban tűnt el – követőik tehát részben „zsidók", részben „perzsák" lettek −, de megjelent egy belőle

létrejött, ám belső lényege szerint mégis *új* és mind a perzsával, mind a zsidóval rokon csillagkultusz, mely a kaldeus nevet viselte, és amelynek hívei valódi, arámiul beszélő nemzetet alkottak. A káldeus-zsidó-perzsa nemzetnek ettől az arameus népességétől származott mind a babiloni „Talmud", a gnószisz és Máni vallása, mind pedig az iszlám korban – miután majdnem teljesen arab nemzetté vált – a szúfizmus és a sia.

Edesszából nézve mármost az antik világ népessége is egyfajta mágikus stílusú nemzetnek tűnik: keleti nyelvhasználat szerint „görögnek"; azoknak az embereknek a gyűjtőfogalma ez, akik szinkretikus kultuszok hívei, és akiket a késő antik vallásosság *idzsmája* tart össze. Már nem látunk hellén városnemzeteket, csak a hívők, a „misztériumimádók" *egyetlen* gyülekezetét, akik Héliosz, Jupiter, Mithrasz θεός ύψιστος nevek alatt Jahvénák vagy Allahnak egy alakját tisztelik. A „görögség" az egész Keleten szigorúan *vallási* fogalom, és ez teljes mértékben megfelel az akkori valóságnak. A *polisz* érzülete majdnem teljesen elenyészett, egy mágikus nemzetnek viszont semmiféle hazára, semmiféle eredetegységre nincs szüksége. Már a Szeleukida Birodalom hellenizmusa is -amely Turkesztánban és az Indusnál toborzott *proszelitákat* – belső formája szerint az exilium utáni zsidósággal és a perzsasággal volt rokon. Az arameus Porphüriosz, Plótinosz tanítványa később ezt a görögséget a keresztény és a perzsa egyházak mintájára kultikus egyházként próbálta megszervezni, és Julianus császár államegyházzá is emelte. Mindez nem egyszerűen vallási, hanem mindenekelőtt nemzeti aktus volt. Ha egy zsidó Sóinak vagy Apollónnak áldozott, ezzel göröggé vált. így tér át Ammóniosz Szakkasz (meghalt 242-ben), Plótinosznak és valószínűleg Órigenésznek a tanítója a „keresztényektől a görögökhöz", és ugyanígy Porphüriosz, aki – ahogy Ulpianus, a római jogász[124] – Türoszból való föníciai volt, és eredetileg Malchusnak hívták.[125] A jogászok és a hivatalnokok ebben az esetben latin, a filozófusok görög nevet vettek fel. Mindez elég a csak filológiai szempontok által vezérelt történelemés valláskutatás számára ahhoz, hogy őket az antik városnemzetek értelmében vett rómaiakként és görögökként kezelje. De hányan lehettek a nagy alexandriaiak között csak *mágikus* értelemben görögök? Plotinosz és Diophantosz születésük szerint talán éppen zsidók vagy kaldeusok voltak.

De ugyanígy: a keresztények már kezdettől fogva mágikus stílusú nemzetnek érezték magukat, és a többiek – a görögök („pogányok") éppúgy, mint a zsidók – is így tekintettek rájuk. Ez utóbbiak a kereszténveknek a zsidóságról való leválását teljesen logikusan hazaárulásként, amazok (a görögök) az antik városokba való benyomulásukat hódításként fogták fel. A

keresztények mindazonáltal τα εθνη-knek nevezték a más hitüeket. Amikor a monofiziták és a nesztoriánusok elváltak az ortodoxoktól, az új egyházakkal egyúttal új nemzetek is keletkeztek. A nesztoriánusokat 1450 után Mar-Samun kormányozta, aki egy személyben a nép fejedelme és pátriárkája volt, és a szultánhoz képest pontosan azt a funkciót töltötte be, amit egykor a zsidó résgaluta a Perzsa Birodalomban. Ezt az egészen sajátos világérzületből fakadó és ezért magától értetődően meglévő nemzettudatot semmiképp sem szabad figyelmen kívül hagyni, ha a későbbi kereszténygyűldözéseket meg akarjuk érteni. A mágikus állam elválaszthatatlanul összefonódik az igazhitűség fogalmával. A kalifátus, a nemzet és az egyház belső egységet képeznek. Adiabene mint *állam* tért át a zsidóságra, Oszroéne már 200 körül a görögségről a kereszténységre, Örményország a VI. században a görögtől a monofizita egyházhoz. Ezzel mindenkor az is kifejezésre jutott, hogy az állam az igazhitűek közösségével mint jogi személlyel azonos. Ha az iszlám államban keresztények, a perzsában nesztoriánusok, a bizánciban zsidók élnek, mint hitetlenek nem tartoznak automatikusan az állam fennhatósága alá, ezért aztán megmaradnak saját bírói joghatóságuk alatt. Ha létszámuk vagy misszijójuk folytán az állam és az igazhitű egyház identitásának fennmaradását fenyegetik, üldözésük *nemzeti kötelesség* lesz. Ezért váltak a Perzsa Birodalomban először az ortodoxok („görögök”), később a nesztoriánusok üldözöttekké. Diocletianus, aki kalifaként – *dominus et deus*– egymásba fűzte a pogány kultikus egyházat az impériummal, és egyértelműen a hívek urának érezhette magát, az alól a kötelesség alól sem vonhatta ki magát, hogy a másik egyházat elnyomja. Amikor Constantinus áttért a másik, az „igaz” egyházba, *ezzel egyúttal* a Bizánci Birodalom *nemzeti jellegét is* megváltoztatta. Innen kezdve lassan és egészen észrevétlenül kezd a görög név a keresztény nemzetre átmenni, éspedig arra a keresztény nemzetre, melyet a császár mint a hívek uralkodója jelenített meg és képviselt a nagy zsinatokon. Ezért van olyan nagy bizonytalanság a Bizánci Birodalom történelmi képét illetően, amely 290-ben antik impériumként szerveződött meg, de mégis már kezdettől mágikus nemzetállam volt; és amely nem sokkal ezután (312-t követően) anélkül váltott nemzetjelleget, hogy nevet változtatott volna. „Görög” elnevezés alatt nemzetként először a pogányság a keresztények, majd ugyancsak nemzetként a kereszténység az iszlám ellen harcolt. Az ezen nemzetek, vagyis az „arab” nemzet elleni védekezés során egyre erőteljesebben kifejeződik a nemzetjelleg, így a mai görögség voltaképpen a mágikus kultúra képződménye, melyet eleinte a keresztény egyház, később ennek az egyháznak a szent nyelve, végül pedig ennek az

egyháznak a neve alakított. Az iszlám az „arab” nevet, mint nemzeti egységének jegyét Mohamed szülőhelyéről hozta magával. Tévedés, hogy ennek az „arabnak” bármi köze is lenne a sivatag beduin törzseihez. Ezt az új nemzetet a maga szenvedélyes és karakterisztikus lelkületével teljes egészében az új hit *consensust* teremtette. Ugyanúgy, ahogy a keresztény, a zsidó vagy a perzsa nemzet, ez a nemzet sem a rassz egysége, ez sem kötődik csupán egyetlen hazához; nem is „kivándorlók” nemzete tehát, és roppant kiterjedettségét annak köszönheti, hogy a kora mágikus nemzetek nagy részét saját kötelékébe tudta fogadni. Ezek a nemzetek az első évezred végével mindannyian a fellah-népek formáját veszik fel, és azóta ilyenekként élnek: a Balkán-félsziget keresztény népei a török hódoltság alatt ugyanúgy, mint a párszik Indiában vagy a zsidók Nyugat-Európában.

Nagy Ottó óta egyre határozottabb formákban fausti stílusú nemzetek jelennek meg, és igen gyorsan szétbomlasztják a Karoling-kor ősnépek.[126] 1000 körül a jelentősebb emberek már mindenütt németeknek, itáliaiaknak, spanyoloknak vagy franciáknak érezték magukat, míg őseik alig hat emberöltővel korábban lelkük mélyén még frankok, longobárdok vagy nyugati gótok voltak.

E kultúra népformájának, ahogy a gótikus architektúrának vagy az infinitezimálszámításnak is a végtelen utáni vágy szolgál alapjául, mégpedig mind térbeli, mind időbeli értelemben. A nemzeti érzület először is akkora földrajzi horizontra terjed ki, amely egy ilyen korai korban, annak közlekedési lehetőségeit figyelembe véve, roppant nagynak mondható, és amelyhez egyetlen más kultúra horizontja sem hasonlítható. A hazát *mint kiterjedettséget,* mint olyan területet, melynek határait az egyes egyén aligha pillanthatta meg valaha is, de melynek védelméért meghalni mégis kész volt – nos ezt az idegen kultúrák emberei a maga szimbolikus mélységében és erejében soha nem érthetik meg. A mágikus nemzetnek mint olyannak egyáltalán semmilyen földi hazája nincs; az antik számára a haza csak egy pont, melyen összezsúfolódik. Hogy már a gótikus korban ténylegesen létezett olyasvalami, amelyben az emberek − mind az Adige-völgyben, mind a litván rendi palotákban − *egyazon* kötelék tagjainak érezték magukat, nos ez az ókori Kínában vagy Egyiptomban teljesen elképzelhetetlen, és a legélesebb ellentétben áll Róma vagy Athén viszonyaival, ahol a démosz minden egyes tagja bizonyos mértékig állandóan szem előtt volt.

Még erősebb az *időbeliség* értelmében vett messzeség pátosza. Ez az, amely a haza eszméje mellé, amely a nemzeti létezésből *következik,* egy olyan további eszmét állít, amely végül is az egyáltalában vett fausti nemzeteket

létrehozza: a *dinasztikus eszmét.* A fausti népek történeti népek, olyan közösségek, amelyek nem a hely vagy a *consensus* következtében, hanem a történelem révén érzik magukat egymáshoz tartozónak; mindenki számára láthatóan, a közös sors jelképeként és hordozójaként emelkedik ki az uralkodóház. Az egyiptomi és a kínai emberek számára a dinasztia teljesen más jelentésű szimbólum volt. *Nyugaton* magát a kort jelenti, amennyiben erős akarat és tevékenység jellemzi. Hogy az egyén mi volt valójában, hogy mi akart lenni, azt egyetlen nemzetség létezéséből ki lehetett olvasni. Az uralkodóház eszméjét oly mélyen átérezték, hogy egy-egy uralkodó érdemtelensége sem rendíthette meg; az eszméről, nem pedig a személyről volt szó. Csakis erre vezethető vissza, hogy egy genealógiai vita miatt ezrek mentek meggyőződéssel a halálba. Az antik történelem az antik felfogás számára véletlenek láncolata volt, mely pillanatról pillanatra zajlott; a mágikus történelem a saját emberei számára egy az Isten által megtervezett világterv előrehaladó megvalósulása, amely a teremtés és a vég között a népekben és a népek által teljesült; a fausti történelem a mi felfogásunkban átgondolt logikájú egyetlen hatalmas akarás, melynek kiteljesítésében a nemzeteket uralkodójuk vezeti és képviseli. Ez egyben a rassz egy vonása; megindokolni nem lehet. így érezte mindenki, és ezért fejlődhetett ki a törzsi kíséreteknek a germán vándorlási korszakra jellemző hűségéből a gótika hűbéri hűsége, a barokk lojalitása és a XIX. század csak látszólag dinasztiaellenes nemzeti érzése. Ne ezen érzések mélységében és rangjában kételkedjünk, amikor vazallusok és népek hitszegéseinek végtelen sorát, az udvari csúszás-mászás és a közönséges szolgalelkűség örök színjátékát figyeljük. Minden nagy szimbólum lelki jellegű, és csak legmagasabb rendű formáiban megragadható. Egy pápa magánélete semmilyen kapcsolatban nem áll a pápaság eszméjével. Éppen Oroszlán Henrik meghódolása mutatja a nemzetek alakulásának korában: mennyire erősen átérezte egy jelentős uralkodó, hogy „népének" sorsa testesül meg benne. Képviselnie kell a történelem színe előtt, és bizonyos körülmények között becsületének feláldozására is köteles.

A Nyugat minden nemzete dinasztikus eredetű. A román és a kora gót építőművészetből még a Karoling-kori ősnépek lelkülete sejlik át. Nincs francia vagy német gótika, hanem csak száli frank, rajnai frank és sváb, de ugyanígy, csak nyugati gót (Dél-Franciaországot és Észak-Spanyolországot összekapcsolva), longobárd és szász román stílus. De kezdenek kialakulni rassz-emberekből álló kisebbségek, amelyek nemzethez tartozásukat kiemelkedő történeti elhivatottságuk értelmében élik meg. Ők indítják el a

keresztes háborúkat, amelyekben már valóban létezik német és francia lovagság. A fausti népek ismertetőjegye, hogy tudatában vannak történelmük irányának. Ez az irány mindazonáltal a nemzedékek sorrendjéhez tapad. A rassz-eszmény teljesen *genealógiai* természetű – ebben a tekintetben a darwinizmus a maga öröklődésés származástanával majdhogynem a gótikus heraldika karikatúrája −, és a világ mint történelem, melynek képében az egyes egyének élnek, nem csupán *az egyes családok családfáját* (mindenekelőtt az uralkodó családokét) tartalmazza, hanem a népeknek mint minden történés alapformáinak a családfáját is. Nagyon gondosan kell figyelni, hogy észrevegyük: a fausti genealógiai elv, az egyenrangúság és a tiszta vér eminensen történelmi fogalmaival együtt, az egyiptomiaktól és a kínaiaktól éppoly idegen, mint a római nemességtől vagy a Bizánci Császárságtól. Ezzel szemben sem parasztságunk, sem a városok patríciussága nem gondolható el emez eszme nélkül. A nép *tudományos* fogalma, amit korábban boncolgattam, lényegileg a gótikus kor genealógiai érzésvilágából ered. A „népek családfája" eszménék a következménye az itáliaiak büszkesége arra, hogy a rómaiak örökösei, valamint a németek hivatkozása germán őseikre – és ez valami egészen más, mint az antik hit a hősök és az istenek időtlen eredetében. Ez a gondolat formálta át végül – amikor is 1789 óta az anyanyelvet a dinasztikus elvhez kapcsolták – az indogermán ősnépről való, eredetileg tisztán tudományos elképzelést az „árja rassz" mélyen átérzett genealógiájává, melynél a rassz szó majdhogynem a sors szinonimájaként szerepelt. Csakhogy a Nyugat „rasszai" nem teremtői, hanem *következményei* a nagy nemzeteknek. A Karoling-korban még egyik sem volt meg. A lovagság rendi eszménye az, amely Németországban ugyanúgy, mint Angliában, Franciaországban vagy Spanyolországban, különböző irányokba fejlődve hatott, és juttatta érvényre azt, amit ma az egyes nemzeteken belül rassznak éreznek vagy rasszként élnek meg. Ezen alapulnak, ahogy említettük, a tiszta vérnek és az egyenrangúságnak a *történeti* és ezért az antikvitástól teljesen idegen fogalmai. Mivel a sorsot, az egész nemzet létezését az uralkodó nemzetség vére testesíti meg, a barokk államrendszerét egyfajta genealógiai struktúrának és a nagy krízisek többségét örökösödési háborúk formájában fogták fel. Még a napóleoni katasztrófa is – amely egy évszázadra megszabta a világ politikai tagozódását – olyan alakot öltött, hogy egy kalandor ősi dinasztiák vérét saját vérével próbálta kiszorítani, és éppen a szimbólum elleni támadása biztosított az ellene való fellépésnek történeti felszentelést. Mert a megtámadott népek dinasztikus sorsok *következményei* voltak. Hogy létezik portugál nép, és

ezáltal Brazília portugál állama is a spanyol Dél-Amerika közepén, az Burgundi Henrik gróf házasságának a következménye (1095).

Hogy vannak svájciak és hollandok, az a Habsburg-ház elleni felkelések következménye. Hogy van Lotaringia mint országnév, de nincsenek lotaringok mint nép, az II. Lothar gyermektelenségének a következménye.

A császáreszme az, amely a Karoling-kor ősnépeinek bizonyos körét német nemzetté olvasztotta össze. Németország és császárság – elválaszthatatlan fogalmak. A Hohenstaufok bukása egy nagy dinasztiának egy maréknyi kicsi és még kisebb dinasztiára való felcserélését jelentette; mindez a gótikus stílusú német nemzetet még a barokk kezdete előtt szétdarabolta, éppen akkoriban, amikor vezető városokban (Párizs, Madrid, London, Bécs) a nemzettudat éppen egy szellemibb fokra emelkedett. Nem egyszerűen arról van szó, hogy a harmincéves háború Németország színe-virágának az elpusztulása; hogy ez az esemény ebben a szerencsétlen formában bekövetkezhetett, csak egy már régóta tartó pusztulás igazolódása és kifejeződése: mindez a Hohenstauf császárok bukásának végső következménye. Talán semmi nem bizonyítja egyértelműbben, hogy a fausti nemzetek dinamikus egységek. Mindazonáltal – legalábbis elvileg – a száli frank és a Hohenstauf-dinasztiák hozták létre román, longobárd és normann elemekből az itáliai nemzetet, amely éppen a császárság révén kapcsolódhatott csak a római korhoz. Még ha az idegen hatalom a polgárság ellenállását váltotta is ki, és a két ősi rendet – a nemességet a császári, az egyházat a városi oldalra húzva – szembeállította is egymással; még ha ebben a ghibellinek és guelfek közti harcban a nemesség korán elvesztette is jelentőségét, és a pápaság az antidinasztikus városok segítségével politikai hegemóniát szerzett is; és még ha végül apró rablóállamok összevisszasága maradt is csak vissza, melyeknek „reneszánszpolitikája” ugyanolyan gyűlölséggel helyezkedett szembe a császári gótika magasan szárnyaló világpolitikai szellemével, mint egykoron Milánó a Barbarossák akaratával, mégis az „egységes Itália” eszménye, melyért Dante élete békéjét áldozta, a nagy német császárok tisztán dinasztikus teremtménye volt. A reneszánsz a városi patríciusság történeti horizontjával oly mértékben akadályozta a nemzetet a kiteljesedésében, amennyire csak tudta; s az ország a barokk kor idejére egy idegen érdekeket szolgáló politika objektumává alacsonyodott. Csak 1800-tol kezdve a romantika ébresztette fel ismét a gótikus érzületet, éspedig egy olyan erőben, melynek politikai súlya volt.

A francia népet királyai olvasztották egységgé frankokból és nyugati gótokból; 1214-ben Bouvines-nél tanulta meg első ízben egésznek érezni

magát; és még jelentősebb a Habsburg-ház alkotása, amely olyan népességből teremtette meg az osztrák nemzetet, amelyet sem nyelv, sem népjelleg, sem tradíció nem kötött össze, és amely a nemzetlét próbáját – az elsőt, majd az utolsót is – Mária Terézia megvédésével és a Napóleon elleni harccal állta ki. A barokk kor politikai történelme lényegében a Bourbon-és a Habsburg-házak történelme. A Wettineknek a Welfek helyébe lépésén múlt, hogy „Szászország" 800 körül még a Wesernél volt, ma viszont a Saale vidékén fekszik. Dinasztikus események, végső soron Napóleon beavatkozása eredményezték, hogy a bajorság fele Ausztria történelmében játszott szerepet, és hogy a bajor állam nagyrészt frankokból és svábokból áll.

A Nyugat legkésőbbi nemzete a porosz – a Hohenzollernek teremtménye, ahogy a rómaiak az antik poliszérzület utolsó teremtményei, és ahogy az arabok az utolsók a vallási *consensuson* alapuló nemzetek sorában. Fehrbellinnél legitimálta magát ez a fiatal nemzet, Rossbachnál már Németországért győzött. Goethe – a történelmi korszakokat illető tévedhetetlen meglátásával – az akkoriban létrejött „Minna von Barnhelm"-et az első, sajátosan nemzeti tartalmú német költeményként jellemezte. Megint csak igen mély jellemzője a nyugati nemzetek dinasztikus meghatározottságának, hogy Németország itt, egy csata révén talál vissza költői nyelvéhez. A Hohenstauf Császárság összeomlásával a gótikus stílusú német irodalom is véget ért. Ami a következő évszázadokban – minden nyugati irodalom aranykorának idején – itt-ott megjelenik, az nem méltó erre a névre. Nagy Frigyes győzelmével új költészet kezdődik: Lessingtől Hebbelig, vagyis Rossbachtól Sedanig. Ha akkoriban megkísérelték, hogy az elvesztett kapcsolatokat először a franciákhoz, aztán Shakespeare-hez, a népdalhoz és végül a romantikusokon keresztül a lovagkor költészetéhez való tudatos kapcsolódással helyreállítsák – mindez legkevésbé sem a művészettörténet kivételes teljesítménye, mely majdnem kizárólag zseniális próbálkozásokból áll, anélkül persze, hogy valaha is bármilyen célt elért volna.

A XVIII. század végén megy végbe az a figyelemre méltó szellemi fordulat, amelyben a nemzeti tudat emancipálni kívánja magát a dinasztikus elvtől. Ez Angliában látszólag már korábban megtörtént: van, aki az 1215-ös „Magna Chartá"-ra gondol; mások szerint azonban nem tagadható, hogy a nemzetnek a reprezentánsai általi itteni elismerése éppen a dinasztikus érzületet mélyítette el és finomította ki olyan mesterkéletlen természetességgel, amelytől a kontinens népei mindig is távol álltak. Ha a modern angol tényleg a világ legkonzervatívabb embere, anélkül hogy ez

bárkinek is feltűnne; ha ennek következtében politikáját többnyire a nemzeti taktus szükségszerűségei alapján, a hangos összetűzéseket kerülve, némán intézi, és ezért ez a politika mind ez idáig a legsikeresebb politikának bizonyult – nos mindez azon alapul, hogy a *dinasztikus érzület* már korán *emancipálódni* tudott a monarchikus hatalom megnyilvánulásai alól.

Ezzel szemben ezen a területen a francia forradalom csak a racionalizmus sikerét tudja felmutatni. Nem annyira a nemzetet, mint inkább a nemzet fogalmát szabadította fel. A nyugati rasszoknak a dinasztikus elem a vérükbe ivódott ~ a szellemnek mindez bosszúságot okoz. Mivel a dinasztia reprezentálja a történelmet, ő az ország testet öltött történelme. Vele szemben a szellem időtlen és történetietlen. A forradalom minden eszménye „örök" és „igaz". Az általános emberi jogok, a szabadság, az egyenlőség: mindez irodalom és absztrakció, nem tény. Vannak, akik a forradalmat republikánusnak nevezik; mindenesetre biztos, hogy megint csak egy kisebbség volt az, amely az összesség nevében új eszményt próbált a tények világába bevezetni. Hatalomra került, de az eszmények rovására. Valójában csak az érzelmileg hangolt ragaszkodást cserélte fel a XIX. század értelmi patriotizmusára: egy csakis a mi kultúránkban lehetséges civilizált nacionalizmusra, amely magában Franciaországban is, és még ma is, tudattalanul ugyan, de dinasztikus jellegű; *a hazának mint dinasztikus egységnek* a fogalmára, amely először a spanyoloknak és a poroszoknak a Napóleon elleni felkelésében, majd a németek és az olaszok *dinasztikus* egységteremtő háborúiban jelentkezett. A rassz és a nyelv, a vér és a szellem ellentétére vezethető vissza, hogy a genealógiai mozzanattal mármost az anyanyelv szintúgy specifikusan nyugati eszményét állítják szembe; mindkét országban voltak álmodozók, akik a császárés királyeszme egyesítő hatalmát a köztársaság és a poézis összekapcsolásával helyettesíthetőnek hitték. Volt ebben egyfajta (a történelemből) a természethez való visszatérés. Az örökösödési háborúkat nyelvháborúk váltották fel, amelyekben egy nemzet egy másik nemzet kisebbségeire próbálta nyelvét és ezzel nemzetjellegét ráerőszakolni. Mindazonáltal senki sem hagyhatja figyelmen kívül, hogy a nemzetnek mint nyelvi egységnek a racionalista fogalma jóllehet eltekinthet a dinasztikus érzülettől, de azt meg nem szüntetheti, ugyanolyan kevéssé, ahogy egy hellén görög sem teheti túl magát bensőleg a polisztudaton vagy egy modern zsidó a nemzeti *idzsmán.* Már maga az „anyanyelv" is a dinasztikus történelem produktuma. A Capeting-dinasztia nélkül nem létezne francia nyelv, csak egy románfrank északon, és egy provence-i délen; az itáliai írásnyelv a német császárok, mindenekelőtt II. Frigyes érdeme. A

modern nemzetek mindenekelőtt az ősi dinasztikus területek lakosságából állnak. Ennek ellenére a nemzetnek mint írásnyelvi egységnek a második fogalma szüntette meg a XIX. század folyamán az osztrák és teremtette meg (talán) az amerikai nemzetet. Azóta minden országban két párt létezik, amelyek a nemzetfogalmat ellentétes értelemben közelítik meg: dinasztikus-történelmi egységként *és* szellemi egységként (a rassz és a nyelv pártjai) – de ezek a megfontolások már átnyúlnak a politika problémáihoz (IV. fejezet).

19

A város nélküli vidékeken a nemesség volt az, amely a magasabb értelemben vett nemzetet elsősorban képviselte. A kultúra kibontakozása *előtt* – történetietlenül és „örök” módon – a parasztság volt a nép; lényeges vonásait illetően mindig is megmarad ősnépnek, és túléli a nemzet formáját. A „nemzet”, ahogy a kultúra összes nagy szimbóluma, csak kevés ember benső birtoka. Nemzettagnak születni kell, ahogy művészetre vagy filozófiára is. Itt is van valami, ami az alkotók, a szakértők és a laikusok különbségének felel meg, éspedig egy antik poliszban ugyanúgy, mint a zsidó *consensusban* vagy a Nyugat valamely népében. Ha egy nép lelkesülten felkel, hogy szabadságáért és becsületéért harcoljon, mindig egy kisebbség az, amely a többséget a szó legszorosabb értelmében „átlelkesíti”. A nép „felkel” sokkal több ez, mint puszta fordulat. Az „egész” éberléte valóban csak most mutatkozik meg. Azok az egyének, akik tegnap még valami meghatározatlan „mi”-érzülettel jártak-keltek (ami csupán a családig, a foglalkozásig, talán a szülőhelyig terjedt), ma hirtelen elsősorban népük tagjaivá váltak. Érzésviláguk és gondolkodásuk, énjük és ezáltal a bennük szunnyadó „kozmikus személytelenség” mélységesen átalakult: *történetivé* vált. Ezzel a történetietlen paraszt is nemzetének tagja lett, és beköszönt számára az a kor, amelyben megéli, nem csupán elvonulni hagyja maga felett a történelmet.

És itt vannak a világvárosok, amelyekben egy olyan kisebbség mellett, amely történeti, amely a nemzethez tartozást bensőleg is megéli, s amely érzi, hogy a nemzetet ő képviseli, és ezért vezetni is akarja azt, nos e mellett a kisebbség mellett létrejön egy másik is: időtlen, történetietlen, literátus emberek csoportja, az okalapok és az okok, nem pedig a sors emberei, akik a vértől és a létezéstől bensőleg elidegenülten, teljesen spekulatív éberlétükben már semmilyen ésszerű tartalmat nem tulajdonítanak a „nemzet” fogalmának. Valójában már nem is tartoznak a nemzethez, hiszen amíg a kultúrnépek mindig létáramlatok formái, addig a kozmopolitizmus az „intelligencia” puszta éberlétkapcsolata. Gyűlöli a benne megnyilvánuló sorsot, mindenekelőtt a történelmet mint a sors kifejeződését. A nemzetjelleg oly mértékig rassszerű, hogy nyelvileg nem is tudja magát kifejezni: a gondolkodás talaján végzetszerűen félszegen és gyámoltalanul mozog. *A kozmopolitizmus irodalom;* nagyon erős az okok harcterén, és nagyon gyenge nem az új okok elleni, hanem a vérrel szembeni védekezésben.

De éppen ezért harcol ez a szellemileg jóval erősebb kisebbség szellemi fegyverekkel – és teheti is, hiszen a világvárosok már tiszta szellemek,

gyökértelen és magánvalóan már civilizált köztulajdonok. A született világpolgárok, a világbéke és a népek közötti megbékélés álmodozói – a „Hadakozó Fejedelemségek" Kínájában, a buddhista Indiában, a hellenizmusban, de ma is – a *fellah-társadalom szellemi vezérei. Panem et circenses – csupán másik formula ez a pacifizmusra.* Minden kultúra történelmében állandóan jelen van valamilyen nemzetellenes elem, függetlenül attól, hogy tudunk-e róla vagy sem. A tisztán önmagára állítódott gondolkodás mindig is életidegen, tehát történelemellenes, pacifista és rassz nélküli. Emlékezzünk csak a humanizmusra és a klasszicizmusra, Athén szofistáira, Buddhára és Lao-cére − hogy azt a szenvedélyes megvetést már ne is említsük, amelyet a papi és filozófiai világnézetek táplálnak mindenféle nemzeti becsvágy iránt. Bármennyire különbözők legyenek is ezek az esetek, abban megegyeznek, hogy a rassszerű embereknek a világérzületét, a politikai és ezért nemzeti tényérzéket – *right or wrong, my country! −,* azt a szándékot, hogy a történelmi fejlődésnek szubjektumai, ne pedig objektumai legyenek (hiszen harmadik lehetőség nincs), röviden: a hatalom akarását, olyan hajlam gyűri maga alá, melynek vezérei többnyire híján vannak ugyan az ősi ösztönöknek, de annál jobban bolondulnak a logikáért; akik tehát az igazságok, az eszmények és az utópiák világában vannak otthon; könyv-' molyok, akik úgy hiszik, felcserélhetik a valóságost a logikaival, a tények hatalmát az absztrakt igazságossággal, a sorsot az ésszel. Kezdődik a sor az örök félelem embereivel, akik a valóságtól kolostorokba, dolgozószobákba és szellemi társaságokba vonulnak vissza, és a világtörténelmet érdektelennek nyilvánítják, és végződik minden kultúrában a világbéke apostolaival. Minden nép létrehoz ilyen – történetileg nézve − selejtet. Fiziognómiailag a vezető koponyák magáértvaló csoportot képeznek. A „szellem történelmében" magas rangot képviselnek, ismert nevek hosszú sora közöttük; a valóságos történelem álláspontjáról nézve már kevésbé jelentősek.

Egy nemzet sorsa világának eseményei közepette attól függ, hogy mennyire sikerül a rassznak ezeket a jelenségeket történelmileg hatástalanítania. Talán ma még kimutatható, hogy a kínai államvilágban a Csin Birodalom Kr. e. 250 körül azért vívhatta ki a végső győzelmét, mert nemzete volt egyedül képes távol tartani magát a taoizmus hangoltságaitól. Mindenesetre a római nép azért tudta legyőzni az antikvitás többi népét, mert politikai gyakorlatában ki tudta kapcsolni a hellenizmus fellah-ösztöneit.

A nemzet nem más, mint elevenné formált emberiség. A világjobbító elméletek gyakorlati eredménye rendszerint egy *formátlan és ezért*

történetietlen néptömeg. Minden világmegváltó és minden világpolgár fellah-eszményeket kép-J visel, függetlenül attól, hogy tudatában van-e ennek. *Sikere; a történelmen belül a nemzet leköszönését jelenti – de nem az: örök béke, hanem mások javára.* A világbéke mindenkor egyoldalú elhatározás. *Κραχ románénak* a későbbi katonacsászárok és germán hadvezérek számára egyetlen gyakorlati jelentősége volt: százmilliók formátlan népességét kicsiny katonai csapatok hatalmi törekvéseinek szolgáltatta ki. Ez a béke a békében élőktől olyan áldozatot követelt, amelyhez képest a cannae-i csata áldozatai eltörpülnek. A babilóniai, a kínai, az indiai és az egyiptomi világ az egyik hódító kezéből a másikéba került, és a harcok árát saját vérükkel fizették. Ez volt az ő – békéjük. Amikor a mongolok 1401-ben meghódították Mezopotámiát, Bagdad százezer lakójának (akik nem védekeztek) koponyájából emeltek győzelmi emlékművet. Mindenesetre a nemzetek elenyészésével fellah-világ emelkedett szellemileg a történelem fölé, végérvényesen civilizálódva, „örök" módon. A tények birodalmába egyfajta természetes állapot tér vissza, amely a hosszú tűrés és a pillanatnyi lázadás közt ingadozik le és fel, anélkül hogy a vérontás – ami semmiféle világbékével soha nem lesz kevesebb – bármi eredményre is vezetne. Egykor az emberek önmaguk létéért ontottak vért, most másokért, és elég gyakran csak azok szórakoztatására – ez a különbség. Egy keménykötésű vezér, aki tízezer kalandort összetoboroz, azt tesz, amit csak akar. Ha feltennénk, hogy; az egész világ egyetlen nagy impérium lenne, ezzel csak az; ilyen hódítók hőstetteinek nyílna elképzelhetetlenül megnövekedett mozgástér.

Lever doodt als Sklaav: tartja az ófríz közmondás. A fordítottja minden késői civilizáció jelmondata, és mindenki tapasztalhatja, mibe is kerül.

HARMADIK FEJEZET:
AZ ARAB KULTÚRA PROBLÉMÁI

TÖRTÉNELMI PSZEUDOMORFÓZISOK

1

Egy kőzetrétegbe ásványi kristályok vannak bezárva. Hasadékok és repedések keletkeznek; víz szivárog le, és fokozatosan kimossa a kristályokat, úgy, hogy csak üregformájuk marad vissza. Később vulkanikus jelenségek lépnek fel, amelyek szétrobbantják a hegyet; izzó massza ömlik be, megkeményedik, majd újból kikristályosodik. De nincs lehetősége rá, hogy mindezt saját formájának megfelelően tegye; a meglévőket kell kitöltenie, így hamis formák jönnek létre, kristályok, melyeknek belső szerkezete ellentmond külső megformálódásuknak: kőzetforma idegen kőzetforma alakjában. Mineralógusok pszeudomorfozisnak nevezik ezt a jelenséget.

Történeti pszeudomorfózisoknak hívom azokat az eseteket, amelyeknél egy idegen ősi kultúra annyira rátelepszik a tájra, hogy a fiatalabb, amely egyébként itt otthon van, lélegzethez sem jut, és nemcsak tiszta, egyéni kifejeződésformáit nem tudja kialakítani, de öntudatának teljes kibontakoztatásáig sem jut el. Mindaz, ami egy zsenge lelkület mélyéből a felszínre tör, az az idegen élet üregeibe ömlik; ifjú érzületek öreges müvekbe merednek, és a saját teremtőerő kifejlesztése helyett csak a távoli hatalom iránti gyűlölet nő óriásira.

Ez a helyzet az arab kultúrával. Előtörténete teljes egészében az ősi babilóniai civilizáció területén zajlik, mely két évezreden át egymást váltogató hódítók zsákmánya volt.

„Meroving”-korát parányi perzsa törzsi csoportok[127] diktatúrája jelzi, olyan ősi népeké, mint a keleti gótok, akiknek két évszázados, alig fenyegetett uralmát e fellah-világ végtelen kimerültsége teszi lehetővé. De Kr. e. 300-tól kezdve hatalmas ébresztőt fújnak ennek a Sínai-hegységtől a Zagroszig terjedő, arámi nyelven beszélő világnak az ifjú népei.[128] Az összes fennálló vallást az embernek az Istenhez való új viszonya, valamiféle teljesen új világérzés hatja át – ahogy a trójai háború vagy a Szász Császárság korában −, viseljék bár Ahura Mazda, Baál vagy Jahve nevét; mindenütt szükségét érezve, hogy valami nagy művet hozzanak létre, éppen ebben a pillanatban és olyan formában, hogy valamiféle belső egység megteremtése sem volt teljesen lehetetlen, hiszen a perzsák hatalmának lelki feltételei éppen ez idő tájt számolódtak fel. Megjelentek a makedónok – Babilonból nézve új kalandorcsapat, amilyenek a korábbiak is voltak −, és az antik civilizáció

vékony rétegével terítették be az Indiáig és Turkesztánig terjedő országokat. Megnyílik az esély, hogy a Diadokhoszok birodalmai észrevétlenül elő-arab szellemiségű államokká váljanak; a Szeleukidák birodalma, amely pontosan egybeesett az arámi nyelvterülettel, már 200 körül az volt. Mindazonáltal a püdnai csata után nyugati részei fokozatosan az antik impériumba csúsztak bele, tehát egy olyan szellem erőteljes hatásának rendelődtek alá, melynek súlypontja a messzi távolban volt. Itt tehát pszeudomorfózis van kialakulóban.

A mágikus kultúra földrajzilag és történetileg is a legkö-zépsőbb a magaskultúrák csoportjában, és az egyetlen, amely térben és időben is majd' mindegyikkel érintkezik. Az össztörténelem felépülése világképünkben ezért teljes mértékben annak a függvénye, hogy felismerjük-e *belső formáját,* melyet a külső hamisan jelenít meg; de filológiai és teológiai előítéletek miatt és még inkább a modern szaktudomány szétforgácsoltsága következtében mind a mai napig éppen ez nem történt meg. A nyugati kutatás hosszú ideje nem csupán anyagát vagy módszerét, de gondolkodásmódját illetően is szakterületek nagy számára bomlik, melyek egymástól való értelmetlen elhatárolódása megakadályozta, hogy a jelentős kérdéseket akárcsak megfogalmazzák is. Ha valahol, úgy az arab világ problémáit illetően a „szak"-megközelítés valóban végzetessé vált. A tulajdonképpeni történész a klasszika-filológia érdekterületéhez igazodott, ennek horizontja azonban Keleten az antik nyelvhatárnál lezáródott. Ennek következtében aztán soha nem vették észre azt a mély egységet, amely a lelkileg soha nem létező határ két oldalának fejlődésében fennállt. Az eredmény az ókor – középkor – újkor perspektíva lett, melyet a *görög-latin nyelvhasználat* határolt körül és tartott össze. Akszúm, Sába, de a Szaszanida Birodalom is, az ókori nyelvek ismerője számára, aki a „textus"-hoz tartja magát, hozzáférhetetlen és ezért történelmileg majdhogynem nem létező volt. Az irodalomkutató, de a filológus is a nyelv szellemét felcserélte a művek szellemével. Amit az arameus területen görögül írtak vagy ami akár csak görögül maradt fenn, azt a „kései görög" irodalomba „építették be", és így a görög irodalom sajátos periódusának tekintették. Az egyéb nyelvek szövegei kívül estek szakterületükön, ezért mesterségesen más irodalomtörténetekhez kapcsolták őket. De éppen ez az egyik legfontosabb példája annak, hogy a világ egyetlen irodalomtörténete sem fedhető le egyetlen nyelvvel.[129] Egységes szellemű, mágikus nemzeti irodalmak zárt csoportja létezett itt, de *több nyelven,* köztük antik nyelveken is. Hiszen egy mágikus stílusú nemzetnek nincs anyanyelve.

Van talmud, manicheus, nesztoriánus, iszlám, sőt neopüthagoreus *nemzeti* irodalom, de nincs hellén vagy héber.

A valláskutatás a területet *nyugateurópai* felekezetek szerint osztotta speciális szakokra, és a Kelet vonatkozásában a keresztény teológia számára is a „filológushatárok" váltak mértékadókká, és azok ma is. A perzsaság az iráni filológia kezére jutott. Mivel az „Aveszta"-szövegeket, bár széles körben elterjedtek voltak, árja dialektusban nem foglalták írásba, ezt a hatalmas jelentőségű kérdéskört az indológusok egyik mellékfeladataként kezelték – de ezáltal teljesen eltűnt a keresztény teológia látóköréből. Végül a talmudi zsidóság történelmével is ez a helyzet: mivel a héber filológia az „Ótestamentum"-kutatással *egy* szakot képez, és nem különítettek el számára külön szakot, ezért róla az összes általam ismert vallástörténetben (amelyek minden primitív néger vallást – mint a néprajzi szakkutatás tárgyát – és minden indiai szektát tekintetbe vesznek) teljesen megfeledkeztek. Ezek az utalások is felhívják a figyelmet a hatalmas feladatokra, amelyek a mai történelemkutatás előtt állnak.

2

A császárkor római világa teljesen tisztában volt helyzetével. A késői írók tele vannak panasszal Afrika, Spanyolország, Gallia, de mindenekelőtt az antik anyaország, Itália és Görögország elnéptelenedéséről és szellemi elsorvadásáról. De ebből a kétségbeesett felsorolásból rendszerint kimaradtak azok a provinciák, amelyek a mágikus világhoz tartoztak. Pedig az előbbiekkel szemben Szíria különösen sűrűn lakott, és ahogy a parthusi Mezopotámia is, testileg-lelkileg felvirágzott. Az ifjú Kelet túlsúlya mindenki számára érzékelhető volt, és ennek végül politikailag is kifejezésre kellett jutnia. Európából nézve a Marius és Sulla, a Caesar és Pompeius, az Antonius és Octavianus közti forradalmi háborúk állnak a történelem előterében, de mögülük egyre világosabban lép előtérbe a Kelet emancipációs törekvése a történelem nélkülivé váló Nyugattal szemben: egy feljövőben lévő világ törekvése a fellah-világgal szemben. A fővárosnak Bizáncba való áthelyezése nagy jelentőségű szimbólum volt. Diocletianus Nikomediát választotta, Caesar Alexandriára vagy Ilionra gondolt; Antiokheia mindkét esetben jobb lett volna. De ez az aktus három évszázadot késett: ezek voltak a mágikus koraidők döntő évszázadai.

A pszeudomorfózis Actiummal kezdődik – Antoniusnak kellett volna győznie. Róma és a hellenizmus között nem ez volt a döntő harc; a döntő harcot Cannae-nél és Zamánál Hannibál vívta, akinek sorsa azért volt tragikus, mert valójában nem saját országáért, hanem a hellénségért harcolt. Actiumnál a még meg nem született arab kultúra és az elaggott antik civilizáció állt egymással szemben. Az apollóni *vagy* a mágikus szellemről, az istenekről *vagy* az Istenről, a principátusról *vagy* a kalifátusról kellett dönteni. Antonius győzelme a mágikus szellemet szabadította volna fel; veresége a megdermedt császárkort hozta országára. Az eredmény a 732-es tours-i és poitiers-i csata következményeivel lett volna egybevethető, ha az arabok győztek volna, és „Frankisztánt” északkelet kalifátusává tették volna. Az arab nyelv, vallás és társasági élet vert volna gyökeret az uralkodó rétegben, olyan óriásvárosok, mint Granada vagy Kairó jöttek volna létre a Loire-nál és a Rajnánál, a gótikus lelkület arra kényszerült volna, hogy a mecsetek és az arabeszkek régóta megmerevedett formáiban fejezze ki magát, és német misztika helyett a szúfizmus egy formájával találkoznánk. Hogy az ennek megfelelő fejlődés valóságosan az arab világban ment végbe, nos az annak a következménye, hogy a szír-perzsa népnek nem volt egy Martell

Károlya, aki Mithridatésszel, Brutusszal, Cassiusszal vagy Antoniusszal, de mindenekfelett Rómával megvívott volna.

Egy másik pszeudomorfózis napjainkban, a szemünk előtt játszódik: a *péteri Oroszország*. A Bilinák, az orosz hősi mondák csúcspontjukat a Vlagyimir fejedelemről, asztaltársaságáról és Hja Muromecről, a népi hősről szóló kijevi mondakörben érték el (1000 körül).[130] Az orosz és a fausti lélek mérhetetlen különbsége már benne van ezen dalok és a népvándorlás korának a Hildebrand-és Waltharius-dalokban megőrzött, az előbbivel „egyidejű" Artus−, Ermanarich-és Nibelung-mondái közti különbségben. Az orosz Meroving-kor III. Ivánnak a tatárok feletti győzelmével kezdődik (1480), és az utolsó Rurikokon át az első Romanovokig, Nagy Péterig tart (1689-1725). Ez pontosan megfelel a Chlodvig korától (481-511) a tertryi csatáig (687) terjedő időnek, amikor is a Karolingok ténylegesen megszerezték a hatalmat. Tanácsolom mindenkinek, olvasgassa Tours-i Gergely frank történelmét (591-ig), és hozzá a megfelelő szakaszokat a tiszteletre méltó Karamzinnál, mindenekelőtt a Rettenetes Iványról, Borisz Godunovról és a Sujszkijról szólókat. A hasonlóság nagyobb már nem is lehet. A nagy bojár nemzetségek és pátriárkák eme moszkovita korszakára – amelynek állandó kísérője az ortodox orosz párt harca a nyugati kultúra híveivel – következik mármost Szentpétervár megalapításával a pszeudomorfózis, amely a primitív orosz lelket először az érett barokk, aztán a felvilágosodás, majd a XIX. század idegen formáiba kényszeríti. Nagy Péter az oroszság végzete lett. Gondoljunk csak „kortársára", Nagy Károlyra, aki céltudatosan és minden energiáját latba vetve juttatta érvényre, amit Martell Károly, győzelme folytán, nemrég még megakadályozott: a mór-bizánci szellem uralmát. Megvolt a választási lehetőség, hogy az orosz világ Karoling, vagy szeleukida jellegű, vagyis óorosz vagy Nyugat-szerű legyen, és a Romanovok az utóbbi mellett döntöttek. A Szeleukidák helléneket, nem pedig arameusokat akartak maguk körül látni.

A moszkvai primitív cárizmus lenne az egyetlen forma, amely mind a mai napig megfelelne az oroszságnak, ezt azonban Szentpétervár nyugateurópai dinasztikus formája már meghamisította. A *szent* Dél felé, Bizánc és Jeruzsálem felé törekvés, ami minden igazhitű lélek mélyén ott lakozik, egyfajta a Nyugat felé tekingető világpolgári diplomáciává alakult. Moszkva égésére, egy ősi nép nagyszerű szimbolikus tettére, amely minden idegen és idegen hitű elleni „makkabeusi" gyűlöletről beszél, Sándor cár Párizsba való bevonulása következik, a Szent Szövetség, a részvétel a nyugati nagyhatalmak koncertjében. Egy népet, melynek az lett volna a rendeltetése,

hogy még emberöltőkön át történelem nélkül éljen, egy művi és mesterséges történelembe kényszerítettek, melynek szellemét az ősoroszság soha nem volt képes felfogni. Kései művészeteket és tudományokat hordtak be az országba: felvilágosodást, szociáletikát, világvárosi materializmust, jóllehet ebben az előidői korban a vallás volt az egyetlen nyelv, amelyen az emberek megértették önmagukat és a világot; az ősi parasztságával együtt élő város nélküli vidéki tájba úgy fészkelték be magukat az idegen stílusú városok, mint kelések a testbe. Legbensőbb vonásaikig hamisak, műviek, valószerűtlenek voltak. „Szentpétervár a legelvontabb, legmesterségesebb város, ami csak létezik" – jegyzi meg Dosztojevszkij. Olyan érzés fogta el – noha ott született −, mintha reggelente a hajnali ködökkel maga a város is elillanhatna. Ugyanígy, kísértetiesen és valószerűtlenül terpeszkednek a hellenisztikus csodavárosok is mindenütt az arameus paraszti vidéken. így látta Jézus is őket Galileájában. így kellett Péter apostolnak is éreznie, amikor a császári Rómát meglátta.

Mindezt, ami körülötte létrejött, az igazi oroszság mindig is mételynek és hazugságnak érezte. Igazi apokaliptikus gyűlölettel fordult Európa ellen. Márpedig mindaz „Európa" volt, ami nem volt orosz: Róma is, Athén is, egészen úgy, ahogy annak idején a mágikus ember számára az ókori Egyiptom és Babilon is antik, pogány és ördögi volt. „Az orosz népi érzület felszabadulásának első előfeltétele: teljes szívvel és lélekkel gyűlölni Szentpétervárt" – írja Akszakov 1863-ban Dosztojevszkijnek. Moszkva szent, Szentpétervár maga a Sátán; Nagy Péter egy széles körben elterjedt népi legendában Antikrisztusként jelenik meg. Pontosan ez cseng ki az arameus pszeudomorfózis összes apokalipsziséből – a makkabeus korban keletkezett „Dániel könyvé"-től és „Énók könyvé"-től a Jeruzsálem elpusztítása után létrejött „Jelenések könyvé"-ig, „Bárúk" és „Esdrás IV. könyvé"-ig −; Antiokhosz ellen, aki maga az Antikrisztus, Róma, a nagy babiloni parázna ellen, a Nyugat városai, azok szelleme és pompája ellen – az egész antik kultúra ellen. Mindaz, ami létezik, hamis és tisztátalan: az elkényeztetett társadalom, az átszellemített művészetek, a társadalmi rendek, az idegen állam a maga civilizált diplomáciájával, törvényhozásával és közigazgatásával. Nincs nagyobb ellentét, mint az orosz és a nyugati, a zsidókeresztény és a késő antik *nihilizmus* közötti: a gyűlölet az idegennel szemben, amely a még meg sem született kultúrát az ország ölében mérgezi meg, az utálat a saját kultúra iránt, melynek tobzódásától végül teljesen megcsömörlik. A legmélyebb vallási világérzület, hirtelen megvilágosodások, félelemteli borzongás az eljövendő éberléttől, metafizikai álmodozás és

vágyakozás jelzik a történelem kezdetét, s fájdalomig fokozott szellemi letisztultság a végét. És ezek az elemek mindkét említett pszeudomorfózisban keverednek. „Az utcákon és a piactereken most mindenki a hit kérdésein töpreng” – mondja róla Dosztojevszkij. De ugyanezt mondhatták volna Jeruzsálemről és Edesszáról is. Fiatal oroszok a háború előtt: piszkosak, sápadtak, izgatottak, egy sarokban gubbasztanak, és állandóan metafizikával foglalkoznak, mindent a hit szemüvegén keresztül szemlélve, még ha a vita látszatra a választójog, a kémia vagy a nők tanulási lehetősége körül forog is – ugyanilyenek a hellenisztikus nagyvárosok zsidói és őskeresztényei, akiket a rómaiak annyi gúnnyal, ellenszenvvel és titkolt félelemmel méregettek. A cári Oroszországban nem volt polgárság, egyáltalán nem voltak valódi rendek, hanem csak parasztok és „urak”, ahogy a Frank Birodalomban. A „társaság” világa magáértvaló világ volt, egy nyugatias irodalom terméke, idegen és bűnös. Nem voltak orosz városok. Moszkva egy palotából – a Kremlből – állt, mely körül hatalmas piac terült el. A látszatváros, amely belenyomakszik és elterpeszkedik Oroszország-anyácska földjén, de az összes többi is, az udvar, az igazgatás, a kereskedőréteg végett létezik; de ami bennük él, fent a testet öltött irodalom, az „intelligencia”, olvasás útján szerzett problémákkal és konfliktusokkal, a mélyben pedig a gyökerét vesztett paraszti népesség, metafizikai léptékű szomorúsággal, félelemmel és nyomorral, melyet Dosztojevszkij velük együtt élt meg, állandó honvággyal a végtelen föld és keserű gyűlölettel a kőből épített elaggott világ iránt, melybe az Antikrisztus csalta őket. Moszkvának nem volt saját lelkülete. Az előkelő társaság nyugatias szellemű volt, alant a nép a vidék lelkét hozta magával. A két világ között nem volt megértés, kapcsolat, megbocsátás. Ha a pszeudomorfózis két nagy szószólóját és áldozatát meg akarjuk érteni, tudnunk kell: Dosztojevszkij paraszt volt, Tolsztoj a világvárosi társaság embere. Az egyik soha nem tudott bensőleg megszabadulni a vidéktől, a másik minden kétségbeesett próbálkozása ellenére sem jutott el hozzá soha.

Tolsztoj az elmúló, Dosztojevszkij az eljövendő Oroszország. Tolsztoj: minden ízével a Nyugathoz kapcsolódik. A petrinizmus legnagyobb szócsöve, még ha tagadja is. Tagadása mindig nyugatias tagadás. A guillotine is Versailles törvényes gyermeke volt. Tolsztoj izzó gyűlölete annak az Európának szól, melytől ő maga soha nem tudott megszabadulni. Önnönmagában gyűlöli azt, vagyis önmagát gyűlöli. Ezáltal lesz a bolsevizmus atyja. E szellemnek és e szellem 1917-es forradalmának teljes tehetetlensége beszél hátrahagyott jeleneteiből: „Fény világít a sötétségben.” Ezt a gyűlöletet Dosztojevszkij nem ismeri. A fontos dolgokat

szenvedélyesen, de szeretettel közelíti meg. „Két hazám van, Oroszország és Európa.” Számára már egyiknek sem, sem a petrinizmusnak, sem a forradalomnak nincs valósága. *Saját* jövőjéből, mint messzi távolból néz el felettük. Lelke apokaliptikus, vágyakozó, kétségbeesett, de e jövőben bizonyos. „Én Európába akarok utazni, Aljosa − mondja Ivan Karamazov fivérének, Aljosának −, tudom ugyan, hogy csak temetőbe megyek, de a legeslegdrágább temetőbe, úgy bizony! Drága halottak feküsznek ott, és a sírjukon minden kő elmúlt életük lobogásáról, a hőstettükbe, az igazságukba, a harcukba és a tudományukba vetett hitükről regél, olyan szenvedélyes hitről, hogy -előre tudom – leborulok majd a földre, és sírva csókolgatom azokat a köveket...” (Makai Imre fordítása.) Tolsztoj minden ízében értelem: „felvilágosult” és „szociális érzelmű”. Minden, amit maga körül lát, valamilyen probléma kései, nagyvárosi és nyugatias formáját ölti magára. Dosztojevszkij egyáltalán nem is tudja, mik a problémák. Amaz az európai civilizáción belüli jelenség: középen áll Nagy Péter és a bolsevizmus között. Egyikük sem az orosz föld saját teremtménye. Ami ellen harcolnak, azt a forma révén, amit alkalmaznak, újra csak elismerik. A tolsztoji álláspont nem apokaliptika, hanem szellemi oppozíció. Gyűlölete a tulajdonnal szemben nemzetgazdasági, gyűlölete a társadalom ellen szociáletikai természetű; gyűlölete az állammal szemben – politikai elmélet. Ennek köszönhető óriási hatása Nyugaton. Valamiképpen Marxhoz, Ibsenhez, Zolához tartozik. Művei nem evangéliumok, hanem egy kései, szellemi irodalom darabjai.

Dosztojevszkij senkihez sem tartozik, ha csak az őskereszténység apostolaihoz nem. „Démonai” az orosz intelligencia körében konzervatív démonokként hírhedtek. De Dosztojevszkij ezeket a konfliktusokat egyáltalán nem látja. Az ő szemében konzervatív és forradalmi között egyáltalán nincs különbség: mindkettő nyugati. Egy ilyen lélek túlteszi magát minden szociális szemponton. E világ dolgai annyira jelentékteleneknek tűnnek, hogy jobbításukat szóra sem méltatja. Egyetlen igazi vallás sem a tények világát akarja jobbítani. Dosztojevszkij mint minden ősorosz egyáltalán észre sem veszi ezt a világot; egy másik, egy metafizikai világban él, amelynek az előbbihez semmi köze. Mi dolga a lélek gyötrelmének a kommunizmussal? Egy vallás, amely társadalmi problémáknál ragad le, megszűnik vallás lenni. Dosztojevszkij azonban már egy közvetlenül a küszöbönálló vallásos teremtés valóságában él. Aljosáját egyetlen irodalmi kritika, így az orosz sem értheti meg; Krisztusa, akiről mindig is írni akart, igazi evangéliummá vált volna, amilyenek az őskereszténység evangéliumai, amelyek teljességgel kívül állnak minden antik és zsidó irodalmi formán. Ezzel szemben Tolsztoj a

nyugati regény mestere – az „Anna Kareniná”-t mások még csak meg sem közelítették −, ahogy ő maga parasztgúnyájában is a nagyvárosi társaság embere. A kezdet és a vég ütközik itt össze. Dosztojevszkij szent, Tolsztoj csak forradalmár. Egyedül rá, Nagy Péter igazi utódjára vezethető vissza a bolsevizmus: a metafizikainak a szociális által végbemenő külsőleges lealacsonyítása nem az ellentéte, hanem a végső következménye a petrinizmusnak, s éppen ezért csak új formája a pszeudomorfózisnak. Ha Szentpétervár megalapítása az Antikrisztus első tette volt, akkor a Szentpétervár által kiművelt társadalom önmegsemmisítése volt a második: így érzi ezt a parasztság. Mert a bolsevisták nem a nép, nem is egy rész belőle. A „társaság” legalacsonyabb rétegét képezik: idegenek, nyugatiasak, mint az, de minthogy a társaság nem fogadja be őket, ezért az alacsonyrendűek gyűlöletével gyűlölik azt. Mindez nagyvárosi és civilizált: a szociálpolitikai problémák, a haladás, az intelligencia, az egész orosz irodalom, amely eleinte romantikusan, később nemzetgazdasági jelleggel lelkesedik a szabadságjogokért és a jobbításokért. Mert minden „olvasója” a társasághoz tartozik. Az igazi orosz Dosztojevszkij-tanítvány – jóllehet nem olvas Dosztojevszkijt, s talán éppen *azért,* mert egyáltalán nem tud olvasni. Ő maga egy darab Dosztojevszkij. Ha a bolsevisták, akik Krisztusban magukhoz hasonlóan csupán szociálforradalmárt látnak, nem lennének olyan szűk látókörűek, Dosztojevszkijben pillanthatták volna meg tulajdonképpeni ellenségüket. Ami ennek a forradalomnak a lendületét biztosította, az nem az intelligencia elleni gyűlölet volt. A lendületet a nép adta, amely *gyűlöletmentesen,* csak mintegy ösztönösen gyógyította ki magát egy olyan betegségből, amely a nyugatias világot saját söpredéke által pusztította el, hogy aztán azt magát is utána küldje; a nem városi nép, amely saját életformája után sóvárog, saját vallása, saját eljövendő történelme után vágyakozik. Tolsztoj kereszténysége félreértés volt. Krisztusról beszélt, és Marxra gondolt. Az eljövendő évezred Dosztojevszkij kereszténységét teljesíti ki.

3

A pszeudomorfózison kívül és annál erőteljesebben, minél kevésbé terpeszkedik a tájra az antik szellem hatalma, egy igazi lovagkor gazdag formakollekciója tárul elénk. Skolasztika és misztika, hűbéri hűség, lovagi líra, a keresztes háborúk lelkesültsége – mindez jelen volt az arab kultúra első évszázadaiban, csak meg kell tudni találni. Formálisan Septimius Severus után is vannak még légiók, de Keleten úgy hatnak, mint egy kíséret; neveznek ki hivatalnokokat, de ezek tulajdonképpen grófi hűbéresekként végzik munkájukat; míg a császári cím Nyugaton a törzsfők kezébe került, Keleten korai kalifátussá alakul át, mely az érett gótika hűbéri államával igencsak meglepő hasonlóságot mutat. A Szaszanida Birodalomban, Hauranban, Dél-Arábiában igazi lovagkor köszönt be. Sába királya, Samir Juharis, ahogy pl. Roland vagy Arthur király, hősi tettei révén él az arab mondákban, melyek nevét Perzsian át egészen Kínáig ismertté teszik.[131] A Maan Birodalom a Krisztus előtti első évezredben az Izraeli Birodalom mellett állt fenn, és maradványai alapján Mükénével és Tirünsszel vethető egybe; a nyomok mélyen Afrika belseje felé vezetnek.[132] Most azonban egész Dél-Arábiában és magán az abesszin hegyvidéken felvirágzik a feudalizmus.[133] A kora keresztény korban Akszúmban hatalmas palotákat és híres királyi sírokat építenek a világ legnagyobb kőoszlopaival.[134] A királyok mögött grófok *(kail)* és helytartók *(kabir)* hűbéres nemessége áll, nemegyszer ingatag hűségű vazallusok, akiknek nagy birtokai a királyok központi hatalmát egyre jobban szűkítik. A Dél-Arábia és Akszúm[135] birodalma közti vég nélküli keresztény-zsidó háborúknak lovagi jellegük van, és gyakran magánháborúkba mennek át, melyeket bárók vezetnek váraikból. Sábában a – később keresztény – Hamdánidák uralkodnak. Mögöttük Akszúm keresztény, Rómával szövetséges birodalma áll, amely 300 körül a Fehér-Nílustól a szomáliai tengerpartig és a Perzsa-öbölig terjed; 525-ben ők döntik meg a zsidó himjariták birodalmát. Itt rendezték 542-ben a maribi fejedelmi kongresszust, amelyen Bizáncot és Perzsiát követek képviselték. Ma is megtalálhatók mindenütt az országban a hatalmas kastélyok romjai, melyekről az iszlám korban azt gondolhatták, szellemkezek építették őket. Gomdan vára pl. húszemeletes erődítmény volt.[136]

A Szaszanida Birodalomban a dinkán-lovagság uralkodott, és a korai Kelet e „Hohenstauf Császárságának” fényes udvara a Bizánci Császárságnak Diocletianustól kezdve minden tekintetben méltó példaképe volt. Még jóval

később az Abbászidák a maguk újraalapított székhelyén, Bagdadban sem tudtak jobbat, mint a nagy formátumú udvari életnek ezt a szaszanida eszményét utánozni. Észak-Arábiában, a Gasszánidák és a Lakhmidák udvaraiban igazi trubadúr-és szerelmi költészet fejlődött ki, és az egyházatyák korában a lovagi költők „szóval, lándzsával és karddal" vívták harcukat. Volt közöttük egy zsidó is, bizonyos Sámuel, al-Ablak várura, aki öt értékes páncélért állta a híres ostromot el-Hira királyával szemben.[137] Ehhez a költészethez képest a késő arab líra, amilyen formában az 800 után, elsősorban Spanyolországban virágzott, puszta romantika volt, mely úgy viszonyult az óarab művészethez, mint Uhland és Eichendorff Walter von der Vogelweidéhez.

A Krisztus utáni első évszázadok e fiatal világára ókorkutatóink és teológusaink egyetlen pillantást sem vetnek. A késő köztársasági és császári Róma állapotaival foglalkoznak, és az arab világban csupán primitív és minden tekintetben jelentéktelen viszonyokat látnak. Pedig hát a parthusok csapatai, melyek újra meg újra rátörnek a római légiókra, lovagias érzületű mazdaisták voltak. A keresztes hadjáratok hangulata áradt el seregeiken. Ugyanez lehetett volna a helyzet a kereszténységnél is, ha nem vált volna teljesen a pszeudomorfózis áldozatává. A hangulat itt is megvolt. Tertullianus *militia Christi*ről beszélt, és a szentség vételét felesküdésként fogták fel. A későbbi pogány üldözések során Krisztusra mint hősre hivatkoztak, akiért kísérete hadba szállt – de egyelőre keresztény lovagok és grófok helyett római legátusok, kastélyok és lovagi tornák helyett a római *limesen* belül csak táborok és kivégzések voltak megtalálhatók. Mindazonáltal a zsidók igazi keresztes háborúja és nem parthus háború volt az, amely 115-ben Traianus alatt kitört, és amelyben, viszonzásul Jeruzsálem elpusztításáért, Ciprus teljes hitetlen – „görög" – lakosságát, hozzávetőlegesen kétszáznegyvenezer embert, lemészároltak. Niszibiszt akkoriban, a sokszor megcsodált ostrom során zsidók védték. A harcias Adiabene zsidó állam volt. A Róma elleni parthus és perzsa háborúkban mindig a mezopotámiai zsidók paraszti-lovagi csapatai küzdöttek az első sorokban.

De még Bizánc sem vonhatta ki magát teljesen az arab feudális korszak szelleme alól, amely a késő antik közigazgatási formák egy rétegeként elsősorban Kis-Ázsia belsejében vezetett igazi hűbériséghez. Hatalmas nemzetségek éltek itt, melyek vazallusi hűsége igencsak kétes volt, és amelyek mindegyike komolyan törekedett rá, hogy a bizánci trónt megkaparintsa. „Eredetileg kötve voltak a fővároshoz, melyet csak a császár engedélyével hagyhattak el, később ez a nemesség nagy kiterjedésű birtokain,

a provinciákban élt, és a IV. század óta tartományi arisztokráciaként valóságos rendet alkotott, mely az idők folyamán a császári hatalommal szemben bizonyos függetlenséget igényelt magának."[138]

A „római hadsereg" Keleten kevesebb mint két évszázad alatt modern hadseregből lovagi sereggé vedlett vissza.

A római légiókat a Severusok intézkedései 200 körül teljesen felszámolták.[139] Nyugaton a hordák szintjére süllyedtek; Keleten a IV. században egy kései, de igazi lovagság jött létre. A kifejezést már Mommsen is használta, de anélkül, hogy igazi horderejét felismerte volna.[140] Az ifjú nemesek mindenre kiterjedő képzést kaptak az egyéni harc fortélyaiból, a lovasharcból, az íjjal és a lándzsával folytatott küzdelemből. Gallienus császár, Plótinosz barátja és a Porta Nigra építtetője, a katonacsászárok korának egyik legjelentősebb és legszerencsétlenebb jelensége, germánokból és mórokból alakította ki 260 körül új típusú lovascsapatát, hű kíséretét. Jellemző, hogy a római hadsereg vallásában visszaszorultak a régi városi istenségek, és Mars, illetve Herkules neve alatt a személyes hősiesség germán istenei kerültek az élre.[141] Diocletianus *palatínusai* nem a Septimius Severus által felszámolt praetorianusok helyettesítői, hanem egy kis létszámú, jól képzett lovagi hadsereg, míg a *comitatensek,* a nagy kíséret tagjai *numerusokba,* kis „lovascsapatokba" szerveződtek. A taktika ugyanaz, ami a koraidőkben egészen általános: a személyes bátorságra épít. A támadást a falanxszerű négyzetes zárt egység („kanfej") germán formájában hajtották végre. Már Justinianus alatt teljesen kialakult a „Landsknech"-eknek az V. Károly korának teljesen megfelelő rendje, amelyeket zsoldosvezérek[142] Frundsberg módra verbuváltak, és amelyekben azonos vidékről származó emberek kaptak helyet. Narszész hadjáratát Prokopiosz[143] egészen úgy festi le, mint Wallenstein nagy toborzásait.

De ezekben a korai évszázadokban mindemellett egy mágikus stílusú, nagyszerű skolasztika és misztika is megjelenik, amely az arameus terület minden ismert főiskoláján gyökeret ver: Ktésziphón, Reszain, Csondisapur perzsa iskoláin Szúra, Nehardea és Pumbedita zsidó iskoláin, és más „nemzetek" iskoláiban, Edesszában, Niszibiszben, Kinneszrinben. Itt vannak a székhelyei a virágzó asztronómiának, a filozófiának, a kémiának és az orvostudománynak is, de nyugat felé haladva ezt a nagyszerű jelenséget a pszeudomorfózis tönkreteszi. Ami eddig mágikus eredetű és szellemiségű, az a görög filozófia és a római jogtudomány formáiban Alexandriába és Bejrútba kerül át; antik nyelveken foglalják írásba, idegen és már régen

megmerevedett irodalmi formákba szorítják, és egy egészen másként felépülő civilizációnak az elaggott gondolkodásmódja teljesen meghamisítja. Akkoriban és nem az iszlámmal kezdődik az arab tudomány. De mert filológusaink csak arra figyelnek, amit késő antik megfogalmazásban Alexandriában vagy Antiokheiában találnak, és az arab koraidők hatalmas gazdagságából, valamint kutatásának és értelmezhetőségének valódi sarkpontjairól mit sem sejtenek, így jöhetett létre az az abszurd felfogás, hogy az „arabok" az antikvitás szellemi epigonjai voltak. Valójában majdhogynem minden, amit – Edesszából nézve – a filológiai határvonalon túl a mai szem a késő antik szellem gyümölcsének lát, voltaképpen nem más, mint a kora arab bensőség visszfénye. De ezzel a mágikus vallás pszeudomorfózisához érkeztünk.

4

Az antik vallás roppant nagyszámú *egyedi kultusz* formájában él, amelyek – noha az apollóni ember számára ebben a formában természetesek és magától értetődőek – az idegenek előtt a maguk tulajdonképpeni lényegében majdhogynem teljesen megközelíthetetlenek. Addig létezett antik kultúra, míg ilyen jellegű kultuszok még keletkezőben voltak. Mihelyt a kései római korban lényegük megváltozott, e kultúra lelkének is vége lett. Antik tájakon kívül soha nem voltak élők és igaziak. Az isteni mindig egyetlen helyhez kötött, és arra korlátozódik. Mindez a statikus, eukleidészi világérzület megfelelője. Az embernek az istenséghez való viszonya szintén helyhez kötött kultusz formáját ölti, melynek jelentése a rituális cselekvés *képében,* nem pedig annak dogmatikus mögöttes értelmében rejlik. Ahogy a népesség számtalan nemzetpontra, úgy oszlik vallása ezekre a parányi kultuszokra, melyek mindegyike teljesen független az összes többitől. Terjedelmük nem, csak számuk növekedhet. Az éberlét egyetlen formája ez az antik valláson belül, és teljesen kizár bármiféle missziót. Mert ezeket a kultuszokat az ember gyakorolhatja ugyan, de nem tartozhat hozzájuk; antik „gyülekezetek" nincsenek. Ha a későkori gondolkodás Athénra visszanézve az „isteniben" és a „kultikusban" valami általánosabbat tételez fel, ez nem vallás, hanem filozófia, amely az egyes emberek gondolkodására korlátozódik, és a legkisebb befolyással sincs a nemzet, közelebbről a polisz érzületére.

A legélesebben ellentétes ezzel a mágikus vallás látható formája, az egyház, az igazhitűek közössége, mely semmiféle hazát, semmilyen földi határt nem ismer. A mágikus istenségről szólnak Jézus szavai: „Ahol ketten vagy hárman összegyűlnek nevemben, ott én vagyok jelen közöttük." Érthető, hogy minden hívő számára csak egyetlen Isten lehet az igazi és a jó Isten, a többiek istenei ezzel szemben hamisak és rosszak.[144] Egy ilyen Istennek és az embernek a kapcsolata nem a kifejeződésben rejlik, hanem a titkos erőben, meghatározott szimbolikus cselekvések mágiájában: hogy ezek hassanak, pontosan kell ismerni formájukat és jelentésüket, és ezek szerint is kell gyakorolni őket. E jelentések ismerete az egyház birtoka – ez maga az egyház mint a beavatottak közössége −, és ezáltal a mágikus vallások súlypontja nem a kultusz, hanem a tanítás, a *hitvallás*.

Amíg az antikvitás lelkileg még érintetlen, a pszeudomorfózis abban nyilvánul meg, hogy a Kelet egyházai nyugati stílusú kultuszokba kerülnek át. Mindez lényeges aspektusa a szinkretizmusnak. A perzsa vallás mint Mithrasz-kultusz hatol be, a káldeus-szír vallás a csillagistenek és Baál

kultuszainak alakjában (Jupiter Dolichenus, Szabaziosz, Sol invictus, Atargatisz), a zsidóság egy Jahve-kultusz formájában, mert a ptolemaioszi kor egyiptomi gyülekezetei nem nevezhetők másként,[145] és a legkorábbi kereszténység is, ahogy ezt a pali levelek és a római katakombák egyértelműen mutatják, Jézus-kultuszként. Még ha ezek a kultuszok, amelyek kb. Hadrianus óta az igazi antik városi istenségek kultuszait teljesen háttérbe szorították, olykor harsányan igényt formáltak is rá, hogy az egyedüli igaz hit kinyilatkoztatásaként tartsák számon őket (Izisz magát *deorum dearumque faciès uniformisnak* nevezi), az antik egyedi kultuszok közös sajátosságait hordozzák: csak számukat szaporítják a végtelenségig; minden gyülekezet önálló és helyileg lehatárolt; a templomok, a katakombák, a Mithrasszentélyek, a házikápolnák olyan kultuszhelyek, melyekhez az istenség nem kifejezésmód szerint, hanem érzelemszerűen kapcsolódik; mindennek ellenére ebben a vallásosságban már benne rejlik a mágikus érzésvilág. Az antik kultuszokat tetszés szerinti számban lehet *gyakorolni,* a keletiek közül viszont *csak egyhez lehet tartozni.* A misszió ott elképzelhetetlen, itt magától értetődő, és a vallási gyakorlatok értelme világosan a tanítás felé tolódik el.

Az apollóni lélek elenyészésével és a mágikus felvirágzásával a második évszázad után megfordul a viszony. A pszeudomorfózis végzete megmarad, de most a Nyugat kultuszai azok, amelyek a *Kelet új egyházává alakulnak.* Egyedi kultuszok summájából közösség fejlődik ki, azoknak az embereknek a közössége, akik ezekben az istenségekben és lelki gyakorlatokban hisznek, és a perzsaság és a zsidóság példája alapján, mágikus nemzetként, új görögség jön létre. Az áldozatoknál és a misztériumoknál az egyes cselekvések gondosan rögzített formájából az aktusok összértelmével kapcsolatos *dogmaforma.* lesz. A kultuszok kölcsönösen helyettesíthetik egymást; tulajdonképpen nem gyakorolják őket, hanem „híveik alakulnak ki". És a *hely istenségéből,* anélkül hogy ennek a változásnak a súlyát bárki is tudatosítaná, egy az adott *helyen jelen lévő istenség* lesz.

Bármilyen gondosan kutatják is évtizedek óta a szinkretizmust, mégsem ismerték fel fejlődésének alapjellegzetességeit; először a keleti egyházaknak a nyugati kultuszokba való átalakulását, később a fordított tendenciát, a kultikus egyházak létrejöttét.[146] A kora keresztény évszázadok vallástörténete másként egyáltalán nem érthető meg. Krisztusnak és Mithrasznak mint római kultuszistenségeknek a harca Antiokheián túl a perzsa és a keresztény egyház közti harc formáját öltötte. De a legsúlyosabb háború, amelyet a kereszténységnek folytatnia kellett – miután maga is

áldozatul esett a pszeudomorfózisnak, és ezért szellemi fejlődésének arcával Nyugat felé fordult −, nem az igazi antik vallás ellen zajlott, amelynek már alig volt önálló alakja, amelynek nyilvános városi kultuszai bensőleg régóta elhaltak, és a lelkek felett már semmilyen hatalma nem volt, hanem a pogányság, illetve a *görögség* mint *új és erőteljes egyház* ellen, mely ugyanabból a szellemből származott, mint ő maga. Végül is az impérium keleti felén nem egy kultikus egyház létezett, hanem kettő, és ha az egyik csak keresztény gyülekezetekből állt, az ezernyi név alatt futó többi egyház gyülekezetei tudatosan mind ugyanazt az isteni elvet tisztelték.

Sokat beszélnek az antik toleranciáról. Egy vallás alaptermészete talán tolerálóképességének határai alapján ismerhető meg a legvilágosabban – és az antik városi kultuszoknak is voltak ilyen határaik. Hogy mindig nagy számban léteztek, és nagy számban gyakorolták is őket, ez lényegükből következett, ezért egyáltalán nem igényelt toleranciát. De mindenkiről feltételezték, hogy tisztelettel van a kultikus forma mint olyan iránt. Aki – ahogy nem egy filozófus vagy idegen vallások képviselői – ezt a tiszteletet szóban vagy tettben megtagadta, az megismerkedhetett az antik vallási türelem határaival is. Egészen más a mágikus egyházak türelmetlenségproblémájának az alapja; az üldözés itt az igaz hit iránti henoteisztikus kötelesség, ami a tévhit elismerését megtiltja. Az antik *kultuszok* megtűrték volna maguk között a Jézus-kultuszt. A kultikus *egyháznak* támadnia kellett Jézus egyházát. A nagy keresztényüldözéseknek, amelyeknek pontosan megfelelnek a későbbi pogány-üldözések, ez áll a hátterében, nem pedig a „római" állam, és ezek az üldözések csak annyiban voltak politikai jellegűek, amennyiben a kultikus egyház nemzet és haza is egyben. Észre kell venni, hogy a császárkultusz maszkja mögött *két külön* vallási szokás rejtőzik – a Nyugat antik városaiban (Rómával az élen) a *divus* egyedi kultusza mint annak az eukleidészi érzületnek a végső kifejeződése jött létre, hogy kell lennie valamilyen jogi, következésképpen szakrális átmenetnek is a polgár *szómá*jától az istenség *szómá*jához; Keleten ebből az elképzelésből a császár mint üdvözítő és istenember, mint az összes szinkretikus ember Messiása iránti hitvallás lett, mely egyházukat egy mindenek fölött álló nemzeti formává fogta össze. Emez egyház legfontosabb szentsége a császárnak szóló áldozat; ez egyértelműen a keresztény keresztségnek felel meg, és elképzelhetjük, szimbolikusan mit is jelenthetett ennek az aktusnak a megkövetelése vagy megtagadása az üldözések idején. Az *összes* ilyen egyháznak vannak szentségei: a szent étkezések, a *haoma*ivás a perzsáknál, a zsidók *pészach*ja, a keresztények *eucharisztia*ja, de ugyanígy

az Attisz-vagy a Mithrasz-vallás híveinek is; a mandeusok, a keresztények, az Izisz-és a Kübelé-követők keresztelő rítusai. A pogány egyházak egyedi kultuszait ezért majdhogynem szektáknak vagy rendeknek is nevezhetnénk, és ezáltal sokkal könnyebben megérthetnénk egymás közötti skolasztikus harcaikat és kölcsönös erőszakos térítgetéseiket.

Az összes igazi antik misztérium – amilyen pl. az eleusziszi, vagy azok, amelyeket úgy 500 körül a dél-itáliai városokban a püthagoreusok alapítottak – meghatározott helyhez kötődik, és valamilyen szimbolikus eseménnyel jellemezhető. A pszeudomorfózis következtében azonban eloldódnak a helytől; mindenütt megjelenhetnek, ahol beavatottak élnek, és ettől kezdve alapcéljuk a mágikus eksztázis és az aszketikus életvitel: a misztériumhelyek látogatóiból *rend* jön létre, mely a misztériumot gyakorolja. A neopüthagoreusok közössége, melyet Kr. e. 50 körül alapítottak, és amely a zsidó esszénusokkal van közeli rokonságban, nem más, mint egy antik filozófiai iskola; egyben igazi szerzetesrend, mégpedig korántsem az egyetlen, amely a szinkretizmuson belül a keresztény remeték és az iszlám dervisek eszményképeit megelőlegzi. Ennek a pogány egyháznak megvannak a maga remetéi, szentjei, prófétái, csodás megtérései, szent iratai és kinyilatkoztatásai.[147] Az istenképnek a kultuszban használt jelentésében igen figyelemreméltó és mind ez idáig alig vizsgált fordulat megy végbe. Plótinosz legjelentősebb követője, Iamblikhosz vázolta fel végül 300 körül e pogány egyház számára az ortodox teológia és az egyházi hierarchia hatalmas rendszerét szigorú rituáléjával együtt, és tanítványa, Julianus egész életét arra fordította és végül arra áldozta, hogy ezt az egyházat örök időkre szólóan szervezze meg.[148] Sőt meditálni szándékozó nők és férfiak számára kolostorokat akart létrehozni, és egyházi bűnbocsánatot akart bevezetni. Hatalmas lelkesültség – amely egészen a mártíromságig fokozódott – erősítette ezt a hatalmas munkát, mely jóval a császár halála után is folytatódott. Vannak feliratok, amelyek aligha fordíthatók másként, mint „egy az Isten, és Julianus az ő prófétája”.[149] Még tíz év, és ez az egyház maradandó történelmi ténnyé emelkedett volna. Végül is a kereszténység lépett az örökébe, és nemcsak hatalmát örökölte, de fontosabb részeit illetően formáját és tartalmát is. Nem egészen pontos, ha azt mondjuk: a római egyház a Római Birodalom felépítését vette át. *Ez a struktúra már maga is egyház volt.* Volt olyan korszak, amikor közvetlenül érintkeztek egymással. Nagy Constantinus egyszerre volt a nicaeai zsinat összehívója és pontifex maximus. Fiai – buzgó keresztények – emelték őt *divusszá,* és szenteltek neki

kultuszt. Szent Ágoston kockáztatta meg a merész kijelentést: az igazi vallás a kereszténység megjelenése előtt az antik vallás formájában már létezett.[150]

5

Ha a zsidóságot Kürosztól Titusig egyáltalában meg akarjuk érteni, újra és újra három tényt kell emlékezetünkbe idéznünk, amelyeket a filológiai és teológiai elfogultságú kutatás jóllehet ismer, de megfontolásaiban mégsem érvényesít: a zsidóság „ország nélküli nemzet", egyfajta *consensus,* éspedig a csupa *hasonló jellegű nemzet* világán belül. Másrészt: jóllehet Jeruzsálem egyfajta Mekka, szent központ, de sem nem hazája, *sem nem szellemi központja* a népnek. És végül: a zsidók csak addig számítanak a világtörténelem egyedülálló jelenségének, míg eleve annak tekintik őket.

Bizonyos, hogy az exilium utáni zsidóság, szemben az exilium előtti „izraelitákkal", egészen újfajta nép – amit alkalmasint először Hugo Winckler ismert fel −, mindazonáltal nem ők az egyetlen ilyenek. Az arameus világ akkoriban nagyszámú ilyen népre (köztük a perzsákra és a káldeusokra)[151] kezdett tagolódni, amelyek egyazon területen, de ennek ellenére egymástól szigorú elzárkózottságban éltek, és talán már akkor kialakították a *gettó* jellegzetes arab életformáját.

Az új lélek első hírnökei a *profetikus vallások,* amelyek nagyszerű bensőségességgel 700 körül jelentek meg, és a nép ősi szokásai, valamint uralkodói ellen léptek fel. Ez is általánosan elterjedt arameus jelenség. Minél többet meditálok Ámószon, Ezsaiáson, Jeremiáson, illetve Zarathusztrán, annál több rokon vonást fedezek fel köztük. Ami – úgy tűnik – elválasztja őket, nem új hitük, hanem az, ami ellen fellépnek. Az egyik ama féktelen ősizraeli vallás ellen támad, amely valójában vallások egész tömege:[152] szent kövekbe és fákba vetett hittel, Dán, Béthel, Hebron, Sikhem, Beérseba, Gilgál számtalan helyi istenségével, egy Jahvéval (vagy Eló-himmal), akinek a nevével egymástól teljesen eltérő numenek sokaságát jelölték, ősök kultuszával és emberáldozattal, dervistánccal és vallási prostitúcióval, keveredve Mózes és Ábrahám tisztázatlan hagyományaival és a késő babilóniai világ sok-sok szokásával és mondájával, amelyek Kánaánban már régóta paraszti formákká süllyedtek és szilárdultak; a másik az óvéd, bizonyára éppúgy eldurvult hoses vikinghit ellen lép fel, amely alkalmasint arra kényszerült, hogy a szent tehenek és tenyésztésük állandóan ismételgetett dicséretével emlékeztessen a valóságra. Zarathusztra 600 körül gyakran ínségben, üldöztetések között és félreismerten élt, és aggastyánként, a hitetlenek elleni egyik háborúban vesztette életét.[153] Kortársa ama boldogtalan Jeremiásnak, akit próféciái miatt gyűlölt meg népe; akit saját

királya fogatott le, és akit a katasztrófa után (586) a menekülők Egyiptomba hurcoltak és agyonütöttek. Azt hiszem mármost, hogy ez a nagy korszak még egy harmadik profetikus vallást is létrehozott.

Megkockáztatható a feltevés, hogy a maga asztronómiai éleslátásával, a vele ismerkedőket bámulatba ejtő bensőségességével a „kaldeus" vallás is akkoriban jött létre, éspedig Ézsaiás rangú teremtő személyiségek közreműködésével az óbabilóniai vallás maradványaiból.[154] A kaldeusok 1000 körül, ahogy az izraeliek is, arámi nyelven beszélő törzsek egy csoportja Sineár déli részén. Jézus anyanyelvét néha még ma is káldeusnak mondják. A Szeleukidák korában ez a név széles körben elterjedt vallási közösséget, illetve különösen annak papját jelöli. A kaldeus vallás egyfajta csillaghit – a babilóniai (Hammurápi előtt) *nem* ilyen volt. A mágikus világűr- (világbarlang-) fogalom s a benne ható kiszmet lehető legmélyértelműbb felfogását adja, ezért aztán alapvető fontosságú maradt az iszlám és a zsidó spekuláció legkésőbbi korszakaiig. A kaldeus, nem pedig a babilóniai kultúra dolgozta ki *egzakt* tudományként – közelebbről: meglepő éleslátásról tanúskodó *papi megfigyelési technikaként* − az asztronómiát a VII. századot követően.[155] Ők cserélték fel a babilóniai Hold-ciklust a bolygók ciklusára. Az ősi vallás legnépszerűbb alakja Istár volt, az élet és a termékenység istennője. Istár itt bolygó lett. Tammúz, a meghaló és tavasszal újra feltámadó természetisten állócsillag lesz. Jelen van végül a henoteisztikus érzület is. A nagy Nabukadnecár számára Marduk az irgalmasság egyetlen és igazi Istene, és Nabú, Borszippa ősi Istene Marduk fiaként, illetve az emberekhez leküldött küldönccként jelenik meg itt. Kaldeus királyok uralták egy évszázadon keresztül (625-539) a világot, akik azonban egyben az új vallás hirdetői is voltak. Maguk is hordták a téglát a templomépítkezésekhez. Nabukadnecártól, Jeremiás kortársától fennmaradt trónra lépésekor elhangzott Marduk-imája. Mélységét és tisztaságát tekintve az izraeli profetikus költemények legjobb darabjaival egyenértékű. A kaldeus bűnbánózsoltárok – ritmusukban és belső építkezésükben is közeli rokonságban a zsidó zsoltárokkal − ismerik a vétket, mely nem tudatosul az emberben, és a szenvedést, amelyet a haragvó Isten előtti töredelmes beismeréssel lehet elhárítani. Az isteni irgalmasságban való ugyanaz a bizodalom ez, amely a palmürai Baál-templom feliratain is igazi keresztény kifejeződésre talált.[156]

A profetikus tan magva már mágikus: a jó princípiumaként *egyetlen* igaz Isten létezik, legyen az Jahve, Ahura Mazda vagy Marduk-Baál; a többi

istenség hatalom nélküli vagy rossz. Messiási remények kapcsolódnak hozzá – ami már Ézsaiásnál igen világosan jelen van, de a következő évszázadokban belső szükségszerűséggel mindenütt a felszínre tör. A mágikus alapgondolat ennyi: a jó és a rossz között világtörténelmi harc dúl, a rossz átmenetileg hatalomra kerül, de végül is az ítéletnapon a jó győzedelmeskedni fog. A világtörténelemnek ez az átetizálása közös a perzsáknál, a káldeusoknál és a zsidóknál. De vele már a meghatározott területen élő nép fogalma is megszűnőben van, és megkezdődik a földi haza és földi határok nélküli mágikus nemzetek kialakulása. Felbukkan a kiválasztott nép fogalma,[157] de érthető, hogy az erős rasszú emberek, köztük a nagy nemzetségek, ezt a túlságosan lelki gondolatot bensőleg visszautasították, és a próféciákkal szemben az erős ősi törzsi hitre szorítkoztak. Cumont vizsgálatai szerint a perzsa királyok vallása politeista volt: nélkülözte a hao-maszentséget, tehát nem egészen olyan, mint Zarathusztra vallása; ugyanez áll a legtöbb izraeli királyra és minden valószínűség szerint az utolsó kaldeus királyra, Nabú-naidra is, akit Kürosz éppen a Marduk-vallás megtagadása miatt tudott saját népe segítségével megdönteni. A körülmetélés és a – kaldeus – szabbath zsidó szentségekként csak az exilium következményei.

Mindazonáltal a babilóniai exilium a zsidók és a perzsák között óriási különbség kialakulására vezetett; nem a vallásos éberlét végső igazságaira, hanem a valóságos élet tényeinek megítélésére és ezáltal az élettel kapcsolatos legmélyebb érzelmekre nézve. Az egyik oldalon ott vannak a Jahve-hívők, akik *hazatérhettek, a* másikon az Ahura Mazda-hívek, akik *engedélyezték* ezt nekik. A két kis törzsi csoportból, akik kétszáz évvel korábban nagyjából ugyanannyi hadra fogható férfival rendelkeztek, az egyik meghódította az egész világot, és miközben Dareiosz északon átlépte a Dunát, hatalma délen Kelet-Arábián túl egészen a szomáliai partoknál fekvő Sokotra-szigetig terjedt;[158] a másik népcsoport idegen politikai hatalmak teljesen jelentéktelen objektumává vált.

Ez tette az egyik vallást annyira hivalkodóvá, a másikat annyira alázatossá. Olvassuk csak Jeremiást és mellé Dareiosz nagy Behistun-feliratát – a hivalkodó királyi büszkeséget győzelmes Istenére! Mennyire kétségbeesettek a hivatkozások, amelyekkel Istenük képét az izraeli próféták magukban mentegetni próbálják. Itt, az exiliumban, ahol a perzsák győzelmei minden zsidó szemét a zarathusztrai tanításra irányították, itt megy át a tisztán zsidó prófécia (Ámósz, Hóseás, Ézsaiás, Jeremiás) *apokaliptikus* próféciába (Deutero-Ézsaiás, Ezékiel, Zakariás). Az „emberfiáról”, a Sátánról, az

arkangyalokról, a hét mennyboltról, az utolsó ítéletről szóló összes új vízió a *közös világérzület perzsa felfogása.* Ézsaiás jövendölésében (41) a szerző kortársát, Küroszt, mint messiást köszönti és ünnepli. Csak nem egy Zarathusztra-tanítványtól ered második Ézsaiás nagy alkotójának megvilágosodása? Lehetséges, hogy maguk a perzsák is érezték a két tanítás belső rokonságát, és ezért engedték haza a zsidókat? Az biztos, hogy mindkettő osztotta a végső dolgokról való népi elképzeléseket, és hogy hasonló gyűlöletet érzett és fejezett ki az óbabilóniai és az antik vallás hitetlenjeivel, de egyáltalán minden idegen vallási megnyilvánulással szemben – csak egymáséival szemben nem.

Mindazonáltal ezt a „hazatérést" Babilonból nézve is meg kell vizsgálni. A babilóniai zsidóság nagy és rassz-erős tömeg volt, amelytől a hazatérés gondolata valójában igencsak távol állt, s azt csak mint gondolatot, mint álmot ízlelgette; kétségtelenül rátermett parasztés kézművessereg, formálódó vidéki nemességgel, mely jól érezte magát birtokán, és mindez *saját fejedelme,* a résgaluta vezetésével, akinek székhelye Nehardeában volt.[159] A hazatérők vannak kevesebben, a keményfejűek, a fanatikusok. Asszonyokkal és gyermekekkel együtt negyvenezer fő. Ez tizede, talán huszada sem lehetett az összlétszámnak. Aki ezeket a telepeseket és sorsukat összetéveszti az egész zsidósággal és annak sorsával, az képtelen lesz az ezt követő események mélyebb értelmét felfogni. *A júdeai „kis világ" szellemileg külön életet élt, amit az össznemzet jóllehet figyelembe vett, de egyáltalán nem osztott.* Keleten fényesen felvirágzott az apokaliptikus irodalom, a profetikus irodalom örököse. Valódi népköltészet talált itt otthonra, amelyből csupán egyetlen mesterműmaradt fenn, „Jób könyve", a maga iszlám és egyáltalán nem zsidó szellemével,[160] miközben más regék és mondák − közöttük Judit, Tóbiás és Ahikár történetei – motívumokként, az „arab" világ megannyi irodalma révén széles körben ismertekké váltak. Júdeában csak a „törvény" gyarapodott; a „Talmud"-szellem először Ezékielnél jelenik meg,[161] és 450 után (Esdrással a csúcson) az írástudókban (soferim) ölt testet. Kr. e. 300-tól Kr. u. 200-ig a tannak itt a „Tórá"-t értelmezték, tehát a „Misná"-n dolgoztak. Sem Jézus fellépése, sem a templom lerombolása nem szakította félbe ezt az elvont foglalatosságot. Jeruzsálem az ortodox hívők Mekkája lett; „Korán"-ként törvénykönyvet ismertek el, amelybe apránként – káldeus-perzsa motívumokkal, de farizeus átdolgozásban – az egész őstörténetet beleillesztették.[162] Mindazonáltal ebben a körben nem volt hely világi művészet, költészet és tudományosság számára. Ami a „Talmud"-ban

asztronómiai, orvosi vagy jogi tudáselem, az kivétel nélkül mezopotámiai eredetű.[163] Ott valószínűleg *már* az exilium idején megkezdődött az a káldeus-perzsa-zsidó szektaképződés, amely a mágikus kultúra kezdetekor a nagy vallások megalapításához vezet, és amely csúcspontját Má-ni tanításában érte el. „A törvény és a próféták" – *majdhogynem Júdea és Mezopotámia különbsége ez.* A későbbi perzsa és minden más mágikus teológiában a két irány egyesül, csak itt különülnek el *helyi jelleggel.* Jeruzsálem döntéseit mindenfelé elismerték; kérdéses viszont, mennyiben tartották is magukat hozzá. A farizeusoknak már maga Galilea is gyanús volt; Babilóniában nem volt szabad rabbit felszentelni. A nagy Gamaliel, Pál tanára dicsekszik, hogy rendeleteit a zsidók még „külföldön" is megtartják. De hogy valójában mennyire másként éltek az emberek Egyiptomban, azt a nemrég felfedezett elefantine-i és asszuáni oklevelek is tanúsítják.[164] 170 körül arra kér Oniász a királytól engedélyt, hogy „jeruzsálemi minta szerint" emeltethessen templomot, mégpedig azzal az indoklással, hogy a sok törvényellenesen fennálló templom a gyülekezetek között állandó civakodást okoz.

De egy másik megközelítésre is szükség van. A zsidóság, ahogy a perzsaság is, az exilium kora után kicsiny törzsi szövetségből hatalmasra növekedett, éspedig térítés és áttérés következtében. *Ez a hódítás egyetlen formája, amelyre egy ország nélküli nemzet képes, éppen ezért a mágikus vallások számára teljesen természetes és magától értetődő.* Északon Adiabenén, a zsidó államon túl már a korai időkben egészen a Kaukázusig nyomultak előre, délen, valószínűleg a Perzsa-öböl mentén, Sábáig, nyugaton többek között Alexandriában, Kürénében és Cipruson voltak telepek. Egyiptomban a közigazgatás, a Parthus Birodalomban a politika nagyrészt zsidó kezekben volt.

De ennek a mozgásnak a forrása kizárólag Mezopotámia. Itt apokaliptikus, nem pedig „Talmud"-szellem buzog. Jeruzsálemben a törvény mindig új korlátokat talál ki a hitetlenekkel szemben. Nem elég, hogy lemondanak a térítésről. Egyetlen pogánynak sem szabad lennie az ősök között. Egy farizeus megengedheti magának, hogy az általános szeretetnek örvendő Hürkánosz királynak (135-106) odakiáltson, mondjon le főpapi hivataláról, mert anyja egyszer hitetlenek hatalmába került.[165] Ugyanaz a szűklátókörűség ez, amely Júdea keresztény ősgyülekezetében a pogánymisszióval szembeni ellenállásban megnyilvánult. Keleten még a gondolat sem fordulna meg senki fejében, hogy itt húzzon határt; ez

ellentmondana a mágikus nemzet fogalmának. De hát a *messzi Kelet szellemi fölénye* éppen ebből ered. Legyen bár Jeruzsálemben a szünedrionnak megkérdőjelezhetetlen vallási autoritása, politikailag és ezáltal történelmileg a résgaluta hatalma egészen más jellegű hatalom. Emellett persze elsiklik mind a keresztény, mind a zsidó kutatás. Amennyire tudom, senki sem méltatta figyelemre azt a jelentős tényt, hogy az Antiokhosz Epiphanész által vezetett zsidóüldözés egyáltalán nem a „zsidóság", hanem Júdea ellen irányult. Mindennek igencsak komoly következményei vannak.

Jeruzsálem lerombolása a nemzetnek csak egy elhanyagolható részét érintette, *mind politikailag, mind szellemileg messze a legjelentéktelenebb részét.* Nem igaz, hogy a zsidó nép azóta él „szétszórtságban". Évszázadok óta – éspedig nem csupán ő, hanem a perzsa és más népek is – olyan „formában" élt, ami nem kötődött meghatározott országhoz. És e háborúnak a tulajdonképpeni zsidóságra gyakorolt hatását is félreértjük – a zsidóságra, melyet Júdea saját alárendeltjeként fogott fel, és úgy is kezelt. A zsidók lelkük legmélyéig átérezték[166] a pogányok győzelmét és a szentély pusztulását, sa 115. évi keresztes háborúban kemény bosszút is álltak, de mindezt a zsidó, nem pedig a júdeai eszmény nevében. Mindennek akkoriban a „cionizmushoz" (ahogy korábban, Kürosz alatt, vagy manapság is) csak egy egészen kicsi (és szellemileg is behatárolt) kisebbség vonatkozásában volt komolyabb köze. Ha ezt a szerencsétlenséget a zsidók valóban a „haza elvesztésének" érezték volna, ahogy ezt manapság, nyugati érzülettel elképzeljük, akkor Marcus Aurelius óta százszor is lehetőség nyílt volna visszahódítására. Ez azonban ellentmondott volna a mágikus nemzetérzésnek. A nemzet eszményi formája a „zsinagóga" volt, a tiszta *consensus,* ahogy az őskatolikus „látható egyház" vagy ahogy az iszlám; és ez éppen hogy csak Júdea és az itt érvényesülő törzsi szellem megsemmisítésével *valósulhatott meg teljesen.*

Vespasianus háborúja, amely kizárólag Júdea ellen irányult, éppen hogy a zsidóság felszabadítása volt. Mert először is felszámolta e parányi terület lakosságának azt az igényét, hogy a voltaképpeni nemzetnek tartsa magát, valamint hogy sivár szellemiségét az egész nép lelki életével azonosítsa. A tudományos kutatás, a keleti főiskolák skolasztikája és misztikája jogához juthatott; Karna főbíró −nagyjából Ulpianusszal és Papinianusszal egyidejűleg – a nehardeai főiskolán összeállította az első polgári jogkönyvet. És másodszor, megmentette ezt a vallást a pszeudomorfózis veszélyeitől, melynek ezzel egyidejűleg a kereszténység nem tudott ellenállni. Nagyjából Kr. e. 200-zal kezdődően egyfajta félhellenisztikus zsidó irodalommal

találkozunk. Salamon (Kohelet) prédikátornál pürrhonista felhangok figyelhetők meg. Salamon bölcseletét a „Makka-beusok második könyve”, „Teodás”, az „Ariszteasz-levél” és mások követték; vannak darabok, mint amilyen pl. Me-nandrosz beszédgyűjteménye, amelyekről egyáltalán nem lehet megállapítani, hogy görög-e vagy zsidó. Voltak 160 körül főpapok, akik hellenisztikus szellemben harcoltak a zsidó vallás ellen, és később uralkodók (mint pl. Hürkánosz vagy Heródes), akik ugyanezt politikai eszközökkel kísérelték meg. Ennek a veszélynek azonban a 70-es évvel egy csapásra és végérvényesen vége szakadt.

Jézus korában Jeruzsálemben három irányzat létezett, amelyeket *általánosan arameusoknak* tekintenek: a farizeus, a szadduceus és az esszénus. Noha a fogalmak és a nevek ingadoznak, és a keresztény, valamint a zsidó kutatás nézetei igencsak eltérők, nagyjából az alábbiakat lehet megállapítani.

Az első érzület legtisztábban a judaizmusban, a második a káldeizmusban, a harmadik a hellenizmusban jelenik meg.[167] Esszénus a rend jellegű, Kis-Ázsia keleti felében létrejött Mithrasz-kultusz, farizeus a kultikus egyházban Porphüriosz rendszere. A szadduceusok, noha magában Jeruzsálemben kisszámú, előkelő közösségként jelennek meg (Josephus az epikureistákhoz hasonlítja őket), arameusnak egyáltalán apokaliptikus és eszchatologikus beállítottságuk folytán számítanak, annak révén, ami ebben a korai korban Dosztojevszkij szellemiségével rokon. Ők és a farizeusok úgy viszonyulnak egymáshoz, mint a misztika a skolasztikához, mint János Pálhoz, mint a „Bundahisan” a perzsák „Vendidad”-jához. Az apokaliptika népi jellegű, és sok vonásában az egész arámi világ lelki közkincse. A „Talmud”- és „Aveszta”-farizeusság ehhez képest exkluzív, és a többi vallástól a lehető legélesebb elhatárolódást keresi. Nem a hit és a látomások, hanem a merev rítus, amit meg kell tanulni és be kell tartani, jelenti számára a lényeget, így aztán – nézete szerint – a laikus, aki nem ismeri a törvényt, egyáltalán nem is lehet vallásos.

Az esszénusok ugyanúgy szerzetesrendként jelennek meg Jeruzsálemben, mint a neopüthagoreusok. Titkos irataik vannak;[168] tágabb értelemben a pszeudomorfózis képviselői − ezért tűnnek el a 70-es év eseményeivel teljesen a zsidóság életéből (miközben éppen most válik a keresztény irodalom tisztán görögg é), nem pedig azért, mert a hellenizált nyugati zsidóság a Kelet felé hátráló judaizmusnak hátat fordított volna, és fokozatosan a kereszténységben olvadt volna fel.

De a zsinagógán belül nagyon hamar felszámolódik az apokaliptika is – a város nélküli és városellenes ember kifejezésformája −, miközben a katasztrófa következtében még utoljára csodás virágzást él meg.[169] Amikor végérvényessé válik, hogy Jézus tanítása nem a zsidóság reformja, hanem új vallás, és 100 körül a zsidókeresztényekkel szemben bevezetik a „kis kiátkozás” formuláját, az apokaliptika hátralévő életére a fiatal vallásra marad.

6

Az a *kivételes* valami, ami a fiatal kereszténységet e gazdag koraidő összes vallása fölé emeli, *Jézus alakja.* Nincs senki és semmi ezeknek az éveknek a kiemelkedő teremtményei között, aki vagy ami Jézus mellé volna állítható. Aki akkoriban olvasta vagy hallotta szenvedésének történetét, ahogy az nem is oly régen végbement: a bevonulást Jeruzsálembe, a szorongással teli utolsó vacsorát, a kétségbeesés óráját a Getsemáne-kertben és halálát a kereszten, annak Mithrasz, Attisz vagy Ozirisz minden legendája, összes szentséges kalandja szükségképpen lapos és üres történetként hatott.

Itt nincs filozófia. Kijelentései – melyek közül nem egy öregkorukig szó szerint megmaradt a kortársak emlékezetében – egy gyermek kijelentései egy idegen, kései és beteg világban. Nincsenek benne szociális vizsgálódások, nincsenek problémafelvetések, nincs töprengés. Csendes, boldog szigetként jelenik meg a Genezáret-tónál ezeknek a halászoknak és kézműveseknek az élete Nagy Tiberius birodalmának viszonyai közepette, távol a világtörténelemtől, anélkül, hogy akár csak sejtenék a világ sok nyűgét-baját − holott körülöttük hellén városok csillognak templomaikkal és színházaikkal, kifinomult nyugatias társadalmukkal, a csőcselék lármás szórakozásaival, római zászlóaljakkal és görög filozófiával.

Amikor barátai és kísérői már mind aggastyánok voltak, és a kivégzettnek a fivére állt Jeruzsálemben a csoport élén, Jézus szavaiból és a róla szóló elbeszélésekből – melyek a kis gyülekezetekben mindenütt közszájon forogtak – annyira magával ragadó, bensőséges életkép állt össze, hogy alapja lett egy sajátos ábrázolási formának, olyannak, melynek sem az antik, sem az arab kultúrában nem volt előzménye: az evangéliumnak. A kereszténység a világtörténelem egyetlen vallása, amelyben a közvetlen jelenkor egy emberi sorsa az egész teremtés jelképévé és középpontjává vált.

Roppant izgatottság – amilyennel 1000 körül a germán világ is megismerkedett – söpört végig akkoriban az arameus területeken. A mágikus lélek ébredezett. Ami a profetikus vallásokban még sejtelemként bújt meg, ami Nagy Sándor korában metafizikai vázlatként volt jelen, az itt kiteljesedett formában lép elő. És ez a kiteljesülés kimondhatatlan mértékben felerősítette a félelem ősérzését. Az emberiség, de egyáltalán: a szabadon mozgó élet végső titkainak egyike, hogy az énnek és a világfélelemnek a születése egybeesik. Hogy amikor a mikrokozmosz előtt – szélesen, erősen, idegen fénnyel villódzó nyüzsgés-mozgás feneketlen mélységeként – feltárul a makrokozmosz, mindez a kicsiny, magányos ént bátortalan visszahőkölésre,

önmagába fordulásra készteti. Olyan mélységes félelemmel, amilyen a gyermeket lepi meg éberlétre eszmélésekor, a felnőtt már élete legsötétebb órájában sem találkozik többé. Ilyen halálfélelem lengi körül az új kultúra hajnalát is. A mágikus világtudat e kora hajnalán, mely önmaga megítélésében bizonytalan, homályos és csüggeteg volt, új megvilágításba került a közeli világvége érzése. Ez az első gondolat, mellyel ez idáig minden kultúra önmaga tudatára ébredt. A kinyilatkoztatások, a csodák, a dolgok ősokaiba való végső betekintések szemlélőjét mindez mély érzelmekkel tölti el. E kor gyermeke már csak apokaliptikus képekben él és gondolkodik. A valóság látszattá vált. Furcsa és félelmes látomásokat meséltek titokzatosan, zavaros és homályos írásokból tartottak felolvasásokat, és azonnali, közvetlen belső bizonyossággal fogták fel azokat. Az egyik társaságtól a másikhoz, faluról falura vándoroltak az efféle írások, amelyekről meg nem lehetett volna mondani, melyik valláshoz tartoznak.[170] Perzsa, kaldeus, zsidó színezetűek, de mindent magukba szívtak, ami akkoriban az emberek kedélyét foglalkoztatta. A kanonizált könyvek nemzetiek, az apokaliptikusak szó szerinti értelemben nemzetköziek. Úgy tűnik, senki nem szerkesztette őket. Tartalmuk elmosódik, ma így, holnap másként hangzik. Végül is nem többek, nem is kevesebbek, mint „költemények”.[171] Franciaország román stílusú katedrálisainak félelmetes portálalakjaira hasonlítanak – amelyek úgyszintén nem „műalkotások”, hanem maguk a kővé vált félelem. Mindenki ismerte ezeket az angyalokat és démonokat, ezeket a mennybe−, illetve pokolraszállt isteni lényeket, az első embert, illetve a „második Ádámot”, Isten küldöttét, a végítélet üdvözítőjét, az Emberfiát, az örök várost és az utolsó ítéletet.[172] Az idegen városokban és a szigorú perzsa és zsidó papság székhelyein fogalmilag el lehetett különíteni különös vallásokat, és vitatni is lehetett őket, itt lent azonban, a nép körében, szinte egyáltalán nem voltak egyedi vallások, csak az általános mágikus vallásosság, mely minden lelket eltöltött, minden (bármilyen eredetű) meglátáshoz és képhez hozzátapadt. A világvége egyre közeledett. Az emberek várták. Tudták, hogy „valakinek” el kell jönnie, valakinek, akiről a kinyilatkoztatásokban szó volt. Próféták léptek fel. Az emberek újabb és újabb gyülekezetekbe, körökbe álltak össze, abban a meggyőződésben, hogy annál, amibe beleszülettek, jobbat ismernek meg, vagy hogy az igazit találják meg. A roppant nagy és évről évre csak tovább fokozódó feszültségnek ebben az időszakában, közvetlenül Jézus születése táján jött létre – sok más közösség és szekta mellett – a *mandeus megváltásvallás* is, melynek alapítóját, illetve eredetét nem ismerjük. Bár

gyűlölte a jeruzsálemi zsidóságot, és a megváltásgondolat perzsa felfogásához vonzódott, mégis úgy tűnik, hogy a szír zsidóság népi hitéhez állt közel. Csodálatos írásai közül napjainkban egyik a másik után kerül elő. A várakozás célja mindenütt „ő"', az „Emberfia", a földre küldött megváltó, akinek magának kell a megváltást véghezvinnie. A János-könyvben az Atya a tökéletesség honában állva, fényártól körülvéve szól egyszülött fiához: Fiam, légy a követem, menj a sötétség világába, melyben nincs fény; a fiú felkiált: Magasságos uram, hát mit vétettem, hogy a mélybe küldesz? Es végül: Bűn nélkül emelkedtem fel, nem volt hiba és fogyatékosság bennem.[173]

A nagy profetikus vallásoknak, a legmélyebb meglátások és elképzelések teljes kincsestárának alapvonásai – amelyeket azóta az apokaliptikában gyűjtöttek össze – szolgálnak ezekhez az elképzelésekhez anyagként. Az antik gondolkodásból és érzésvilágból leheletnyi sem nyomult be a mágikusnak ebbe az alvilágába. A mandeusok új vallásának kezdetei mindazonáltal mindörökre eltűntek. *Egyetlen* történeti alakja ennek ellenére magával ragadó világossággal lép elénk, szándékát és bukását illetően tragikusan, mint Jézus maga: Keresztelő János.[174] A zsidóságtól már-már elszakadva, gyűlölettel ostorozza Jeruzsálem szellemét – ez pontosan megfelel a Szentpétervárral szemben táplált óorosz gyűlöletnek −, a világ végéről és a Barnásának, az Emberfiának az eljöveteléről prédikál, aki *már nem a zsidók beígért nemzeti Messiása, hanem a világégés hozója.*[175] Jézus hozzá jött, és egyike lett követőinek.[176] Harmincéves volt, amikor megvilágosodott. Ettől kezdve egész tudatát az apokaliptikus és különösen a mandeus gondolatvilág tölti ki. A történelmi valóság „másik" világa nem igaziként, idegenként és jelentéktelenként veszi körül. Hogy az a „valaki" eljön, és ennek az annyira valótlan világnak véget vet, szent meggyőződése volt, és ennek hirdetőjeként lépett fel, mint mestere, János is. Az „Újtestamentum"-ba felvett legrégebbi evangéliumok még most is jól mutatják ezt a korszakot, amelyben saját értékelése szerint sem volt még más, mint egy próféta.[177]

De eljön a pillanat az életében, amikor először a sejtés, majd a teljes bizonyosság bekövetkezik: te magad vagy ez a „valaki". Titok volt ez, melyet eleinte önmagának is csak alig ismert be, aztán legközelebbi barátainak és kísérőinek mondott el, akik az örömteli hírt a legnagyobb titokban osztották meg vele, míg végül a végzetes, Jeruzsálembe vezető úton az egész világ előtt nyilvánosságra merték hozni az igazságot. Ha van valami, ami gondolatainak tökéletes tisztaságáért és becsületességéért szavatol, az éppen a kétség, hogy

nem csalatkozik-e magában, a kételkedés, ami újra és újra elfogta, és amiről később tanítványai is egészen őszintén beszámoltak. Megérkezik saját hazájába. A falu összefut. Felismerik a hajdani ácsot, aki hátat fordított munkájának, és megbotránkoznak. A család, anyja, számos fivére és nővére szégyenkezik miatta; haza akarják vinni, maradásra akarják bírni. Ott, amikor érzi, hogy az ismert tekintetek rászegeződnek, zavarba jön, a mágikus erő kifut belőle (Márk 6.). A Getsemáne-kertben kétség fogja el küldetését illetően,[178] iszonyú félelemben az eljövendőktől – és még a kereszten is hallhatták a fájdalmas kiáltást, hogy Isten elhagyta őt.

Még ezekben a végső órákban is teljes mértékben apokaliptikus világának képzetei tartották fogva. Valójában soha nem látott maga körül más világot. Ami a rómaiaknak, akik a keresztje alatt őrt álltak, valóság volt, neki tanácstalan révület tárgya, álomkép, mely hirtelen a semmibe foszlik. A város nélküli vidék tiszta és hamisítatlan lelkületét hordozta. A városok élete, a városi értelemben vett szellem teljesen idegen volt tőle. Látta-e valóban a félantik Jeruzsálemet, melybe Emberfiaként bevonult, megértette-e valóban annak történeti lényegét? Ez a megindító az utolsó napokban: a tényeknek és az igazságoknak ez az összeütközése; a két világé, melyek soha nem fogják megérteni egymást -s hogy Jézusnak fogalma sem volt róla, mi is történik vele.

Ilyen állapotban járta országát, hogy küldetését teljesítse – de ez az ország Palesztina volt. Az antik impériumban született, a jeruzsálemi judaizmus befolyása alatt élt, és amint lelke a szemlélődésből, küldetésének érzéséből visszatért a földre, a római állam és a farizeusság valóságába ütközött. Az ellenszenv ez iránt a merev és haszonleső eszmény iránt, melyet az egész mandeussággal (és kétségtelenül az egész Kelet zsidó parasztságával) osztott, minden beszédének alapvető és állandó kísérőjegye. Iszonyattal töltötte el a racionális formulák e zagyvaléka, mely magamagát tartotta az üdvösséghez vezető egyetlen útnak. Holott az a vallásosságnak csak egy másik formája volt, mely rabbinista logikával vitatta a jézusi meggyőződés létjogosultságát.

Itt csak a törvény állt a prófétákkal szemben. Amikor azonban Jézust Pilátus elé vezették, *közvetlenül és kibéküléstétlenül a* tények *és az* igazságok *világa került egymással szembe* – olyan ijesztő világossággal, a szimbolika olyan súlyával, ahogy a világtörténelem egyetlen más jelenetében sem. A meghasonlottság, ami minden szabadon mozgó lény eredendő létsajátossága, pusztán azáltal, hogy *van,* hogy létezésnek *és* éberlétnek az egysége, itt az emberi tragikum lehetséges legszélsőségesebb formáját ölti magára. A római prokurátor híres kérdésében: „Mi az igazság?” (az egyetlen kifejezés a teljes

„Újtestamentum”-ban, amelynek rassza van) ott rejlik a *történelem teljes értelme,* a tett kizárólagos érvénye, az állam, a háború, a vér rangja, a siker mindenhatósága, a büszkeség a nagy sorsra. A kérdésre nem a száj, hanem Jézus néma érzülete válaszol egy másik, a vallás világának döntő kérdésével: *„Mi a valóság?”* Pilátus számára minden, Jézusnak semmi. Az igazi vallásosság soha nem viszonyulhat másként a történelemhez és annak hatalmaihoz, soha nem értékelheti másként a tevékeny életet, és ha mégis azt tenné, megszűnne vallás lenni, és maga is a történelem szellemének esne áldozatul.

Az én országom nem e világból való − ez az a. végső kijelentés, amelytől nincs tovább, mellyel kapcsolatban mindenkinek fel kell mérnie, mire rendelte születése és a természet. Létezésre, mely az éberlétet használja fel, vagy éberlétre, mely a létezést veti maga alá; taktus vagy feszültség, vér vagy szellem, történelem vagy természet, politika vagy vallás: nincs tisztességes egyezség, csakis vagy-vagy létezik. Egy államférfi lehet mélyen vallásos, egy vallásos ember áldozhatja életét a hazáért – de mindkettőjüknek tudniuk kell, valójában melyik oldalon állnak. A született politikus a maga tényvilágán belül megveti az ideológusok és etikusok világidegen szemléletmódját – és joggal. A hívő számára a történelmi világ becsvágya és sikere számít bűnösnek, minden örök értéket nélkülözőnek – és úgyszintén jogosan. Egy uralkodó, aki a vallást politikai, gyakorlati célok irányában akarja megreformálni, balga. Egy erkölcsprédikátor, aki igazságot, igazságosságot, békét, megbékélést akar a valóság világába hozni, úgyszintén balga. Semmilyen hit nem változtatta meg soha a világot, és semmilyen tény nem cáfolhat meg soha egyetlen hitet sem. Nincs átvezető híd a meghatározott iránnyal rendelkező idő és az időtlen öröklét között, a történelem folyamata és az isteni világrend fennállása között, melynek felépítésében a „végzet” végül is nem más, mint a kauzalitás legmagasabb esetére szolgáló kifejezés. *Ez α legmélyebb jelentése annak a pillanatnak, amelyben Pilátus és Jézus szembekerül egymással.* Az egyikben, a történelmi világban, a rómaiak a galileait keresztre feszítették – ez Jézus sorsa volt. A másikban Róma kárhozatra jutott, és a kereszt a megváltás tanúbizonysága lett – ez „Isten akarata” volt.[179]

A vallás metafizika, semmi más: credo, quia absurdum. Az ismereti, az igazolt, a bizonyítottnak tartott metafizika puszta filozófia vagy elvont tudományosság. De itt nem erre, hanem a *megélt* metafizikára gondolunk: az elgondolhatatlanra mint bizonyosságra, a természetfölöttire mint eseményre – az életre egy nem valóságos, de mégis igazi világban. Jézus minden pillanatot

így élt meg. Nem erkölcsprédikátor volt. Nem ismeri a vallást, aki az erkölcstanban látja annak végső célját. A XIX. század álláspontja ez: „felvilágosodás", humán filiszterség. Jézusnak szociális szándékokat tulajdonítani – istenkáromlás. Alkalomszerű erkölcsi szentenciái, amennyiben ezek egyáltalán neki tulajdoníthatók, kizárólag a lelki épülést szolgálják. Nem adnak új tant. Nagy részük akkoriban mindenki által ismert közmondás volt. *Tanítása* a végső dolgok hirdetésében merül ki, melyeknek képei állandóan foglalkoztatták: az új világkorszak eljövetele, az égi követ földreszállása, az utolsó ítélet, egy új ég és új föld.[180] Más jellegű vallásfogalma soha nem volt, egyetlen valóban bensőséges kornak sem volt másféle fogalma a vallásról. *A vallás teljes egészében metafizika, túlvilagiság:* éberlét egy olyan világon belül, melyben az érzékek bizonysága csak az előteret világítja meg; a vallás az érzékfelettiben és az érzékfelettivel együtt való élet, és ahol az ilyesfajta éberléthez szükséges erő (vagy akár csak a hit ebben az erőben) hiányzik, ott a valódi vallás véget is ér. Az én országom *nem* e világból való – csak az foghatja fel Jézus legmélyebb kijelentéseit, aki ennek a felfogásnak a teljes súlyát felmérni képes. Csak kései, városi korszakok − amelyek ilyen meglátásokra már nem képesek – vonatkoztatták a vallásosság maradványait a külső élet világára, és helyettesítették a vallást humán érzésekkel és hangosságokkal, a metafizikát erkölcsprédikációval és szociáletikával. Jézusban épp az ellenkezőjét találjuk. „Adjátok meg a császárnak, ami a császáré!" – azaz: engedelmeskedjetek a tényvilág hatalmainak, tűrjetek, szenvedjetek, és ne kérdezzétek, igazságos-e. Csak a lélek üdve a fontos. „Nézzétek a mezők liliomait!" – vagyis: ne törődjetek gazdagsággal és szegénységgel. A lelket mindkettő az e világ gondjaihoz láncolja. „Vagy Istennek szolgálunk, vagy a Mammonnak" − ahol is Mammonon *magát* a valóságot kell érteni. Lapos és felületes dolog a nagyságot ezen követelmények alapján elgondolni. Jézus az egyéni gazdagságért és a „mindenki" szociális kényelméért végzett munka között egyáltalán semmilyen különbséget nem érzett volna. Ha megrémült is a gazdagságtól, és ha az ősgyülekezet Jeruzsálemben (amely szigorú vallási rend volt, nem pedig szocialisták klubja) a tulajdont elutasította is, ez az elképzelhető legnagyobb ellentétben áll bármiféle „szociális érzülettel": nem a tulajdoni állapot megítéléséből származnak az ilyen meggyőződések, hanem éppen hogy az e világi élvezetek megvetéséből. Mindenesetre valaminek lennie kell, amihez képest a földi boldogság semmivé foszlik. Ez megint csak Tolsztoj és Dosztojevszkij különbsége. Tolsztoj, a városlakó és a Nyugat embere Jézusban csupán szociáletikust látott, és ahogy az egész

civilizált Nyugat (mely csak alamizsnát osztani képes, de lemondani nem) az őskereszténységet – mégpedig metafizikai erő hiányában — ö is puszta szociálforra-dalmi mozgalommá fokozta le. Dosztojevszkij, aki szegény volt, de bizonyos órákban majdhogynem szent, soha nem gondolt szociális reformokra – mit segítene a lelkeken, ha a tulajdont megszüntetnék?

7

A barátok és a tanítványok között, akiket a jeruzsálemi út szörnyű kimenetele bensőleg teljesen összetört, néhány nap után terjedni kezdett a hír Jézus feltámadásáról és újra megjelenéséről. Hogy mindez ilyen lelkek és egy ilyen kor számára valójában mit is jelentett, azt a későbbi korok emberei soha nem fogják tudni teljesen átérezni. Ezekkel az eseményekkel a mágikus koraidők apokaliptikus várakozása teljesedett be: a jelenbeli aion végén a kiszabadult Megváltónak, a második Ádámnak, Szaósjantnak, Énósnak vagy Barnásának – vagy ahogy ezek mellett elképzelni vagy nevezni akarjuk – a felemeltetése az Atya fénybirodalmába. Ezáltal a hirdetett jövő, az új világkorszak, a „mennyek országa” közvetlen jelenné vált. Az ember az üdvtörténelem kellős közepén találta magát. Ez a bizonyosság a követők kis csoportjának a világlátását teljesen megváltoztatta. Az *„ő”* tanítása – ahogy arra szelíd és nemes természete rányomta bélyegét: bensőséges tanítása az ember és az Isten közti viszonyról és az időknek az értelméről, amit egyetlen szóval, a szeretettel, kimerítően visszaadhatunk -visszaszorult, és helyébe a *róla* szóló tanítás lépett. Mint „feltámadott”, e tanítás tanítójává, magának az apokaliptikának az új alakjává, mégpedig legfontosabb és végső alakjává vált. De ezáltal a jövőképből emlékkép lett. Valami egészen döntő, az egész mágikus gondolatvilágban kivételes valami volt a magamegélt valóságnak a nagy látomások körébe való itteni belépése. A zsidók, közöttük az ifjú Pál, és a mandeusok, közöttük Keresztelő János követői, ezt szenvedélyesen vitatták. Szerintük hamis Messiás volt, akiről már a legrégebbi perzsa szövegek is említést tettek.[181] Szerintük a távolabbi jövőben kell majd eljönnie ennek a „valakinek”; de a kis gyülekezet számára ő éppen a beteljesedett jelen volt. Látták őt, vele éltek. Egészen bele kell élnünk magunkat ebbe a tudatba, hogy ennek a ténynek a roppant előnyét egy ilyen korban megérthessük. A távolba vetett bizonytalan tekintet helyett egy darab kézzelfogható jelen, a félelemteljes várakozás helyett a felszabadító bizonyosság, egy monda helyett egy közösen átélt emberi sors. Ez valóban az az „örömhír”, amelyet hirdettek.

De kinek?! Már az első napokban felmerül a kérdés, ki fog az új kinyilatkoztatás sorsa felől dönteni. Jézus és barátai született zsidók voltak, de nem tartoztak Júdea országához. Itt Jeruzsálemben a régi szent könyvek Messiását várták, akinek kizárólag a törzsi közösség hajdani értelmében vett zsidó néphez kellett eljönnie. Az összes többi arameus ország azonban a *világ* megváltóját várta, az apokaliptikus írások Üdvözítőjét, az Emberfiát, függetlenül attól, hogy héberül, perzsául, káldeusul vagy mandeusul

fogalmazták meg őket.[182] Az egyik esetben Jézus halála és feltámadása csupán helyi esemény volt, a másikban ez világtörténelmi fordulatot jelentett. Mert míg a zsidók egyébként mindenütt haza és egységes eredet nélküli mágikus nemzetté váltak, Jeruzsálemben a törzsi felfogáshoz ragaszkodtak. Nem egyszerűen „zsidó"- vagy „pogány"-misszióról van szó: az ellentét sokkal mélyebb gyökerű. A misszió szó itt egészen különböző dolgokat jelent. A judaizmus értelmében tulajdonképpen egyáltalán nem volt szükség térítésre; ellenkezőleg, ez ellentmond a Messiás-eszmének. A törzs és a misszió fogalmai kizárják egymást. A kiválasztott nép tagjai s különösen a papság *arról próbálták meggyőzni magukat,* hogy az ígéret teljesedett be. A másik esetben ellenben a mágikus, a *consensuson* nyugvó nemzet eszméjéből az következik, hogy a feltámadással a teljes és végleges igazság, tehát az erre vonatkozó *consensusszal az igazi nemzet alapja* teremtődött meg, amelynek mármost terjeszkednie kell, amíg az összes ősi – felfogásuk szerint tökéletlen – nemzetet magába nem emeli. „Egy pásztor és egy nyáj"− szólt az új *világnemzet* formulája. A Megváltó nemzete azonos az emberiséggel. Ha megnézzük e kultúra előtörténetét, látjuk, hogy az apostoli zsinat[183] vitatott kérdését a tények már ötszáz évvel korábban eldöntötték: az exílium utáni zsidóság – Júdea önmagába záródó körének kivételével −, ahogy a perzsák, a kaldeusok és minden más nép is, nagy számban végzett térítést a hitetlenek körében – Turkesztántól Belső-Afrikáig, tekintet nélkül hazára és eredetre. Efelől nem volt vita. Ez a közösség nem is gondolt arra, hogy mindez másként is lehetne. Hiszen már maga is olyan *nemzeti létezés eredménye, melynek a terjeszkedés volt a létmódja.* Az ózsidó szövegeket féltve őrzött kincsnek tekintették, és a helyes értelmezést, a *halakhát* a rabbik maguknak tartották fenn. Az apokaliptikus irodalom a legélesebb ellentétben állt ezzel: azért írják meg, hogy a legkülönfélébb érzelmeket felkeltse; az értelmezés mindenkire magára van bízva.

Hogy legrégebbi barátai hogy fogták fel mindezt, azt mutatja a tény, hogy a „végső kor" gyülekezeteként Jeruzsálemben telepedtek meg, és a templomban érintkeztek. Ezekben az egyszerű emberekben – közöttük fivéreiben, akik kezdetben egyértelműen megtagadták őt, és anyjában, aki mármost tulajdon kivégzett fiában hitt[184] –, a júdeai hagyomány még erősebb volt, mint az apokaliptikus szellem. Szándékuk, hogy a zsidókat meggyőzzék, nem járt sikerrel, jóllehet kezdetben farizeusok is áttértek; megmaradtak a sok szekta egyikének a zsidóságon belül, és a végső eredmény, „Péter

hitvallása” felől közelítve azt mondhatjuk: a szünedrionnal szemben ők képviselték az igazi zsidóságot.[185]

E csoport végső sorsa[186] feledésbe merült annak a hatásnak a következtében, amit az új apokaliptikus tanítás a mágikus érzés és gondolkodás egész világában hamarosan előidézett. Jézus későbbi követői között sokan voltak, akik valóban mágikusan éreztek, és a farizeus szellemtől teljesen mentesek maradtak. Jóval Pál előtt a maguk számára már megoldották a misszió kérdését; nem tudtak úgy élni, hogy ne hirdették volna az igét, és a Tigristől a Tiberisig mindenütt alakultak kis körök, amelyekben a legkülönbözőbb Jézus-alakok a tömegben már előbb is jelen lévő látomások és tanítások tömegével összeolvadva éltek tovább.[187] Csakhogy itt újabb belső ellentmondás jelentkezik, amely úgyszintén a pogány-és a zsidómisszió szavak mögött rejlik, de amely sokkal fontosabbá vált, mint a már eleve eldöntött viszály Júdea és a világ között: Jézus ugyanis Galileában élt. A kérdés így szól: nyugati vagy keleti jelleget Öltsön-e a róla szóló tanítás? Jézus-kultuszként vagy Megváltó-vallásként maradjon-e fenn? S a perzsa vagy a szinkretikus egyházzal alakítson ki szoros kapcsolatokat, amelyek akkoriban mindketten alakulófélben voltak?

A kérdést Pál apostol döntötte el – az első nagy formátumú személyiség az új mozgalmon belül, az első, aki nemcsak az igazságokhoz értett, hanem a tényekhez is komoly érzéke volt. Mint a Nyugat ifjú rabbija és az egyik legismertebb tanná tanítványa a kereszténye ket mint egy a zsidóságon belüli szektát üldözte. A megvilágosodás után – ilyen élménye akkoriban sokaknak volt – a Nyugat sok-sok kis kultikus felekezete felé fordult, és *saját* egyházat teremtett belőlük. Innen kezdve a pogány és a keresztény kultikus egyház azonos ütemben és egymással a legszorosabb kölcsönhatásban fejlődött Iamblikhoszig és Athanaszioszig (mindkettő 330 körül). Közvetlenül e nagy cél kitűzése előtt Pál még alig titkolta megvetését a Jeruzsálemben működő Jézusgyülekezet iránt. Nincs kínosabb hely az „Újtestamentum”-ban, mint a Galatákhoz írt levél kezdete: saját szakállára kezdte tevékenységét, úgy tanított és építette a gyülekezeteket, ahogy jónak érezte. Végül tizennégy év után Jeruzsálembe megy, hogy Jézus régi társait szellemi fölényével, sikerével, tőlük való függetlenségének tényével arra a beismerésre kényszerítse, hogy az ő műve az igaz tanítás. Péter és övéi a tények iránt vakon e megbeszélés roppant fontosságát nem ismerték fel: innen vált feleslegessé az ősgyülekezet.

Pál szelleme szerint rabbi, érzülete alapján apokaliptikus volt. Elismerte a judaizmust, de csak mint *előtörténetet.* Ennek következtében innen kezdve két mágikus vallás létezett egyazon szent írással, nevezetesen az „Otestamentum"-mal. De ehhez kettős *halakha* járult; az egyiket a „Talmud" irányában Kr. e. 300-tól a jeruzsálemi tannak dolgozták ki, a másikat Pál alapozta meg, és az egyházatyák tökéletesítették az evangélium szellemében. Az apokaliptika teljes gazdagságát azonban – a Megváltóra vonatkozó ígérettel együtt, ami akkoriban közkeletű volt[188] – a *megváltás bizonyossága* alapján foglalta össze úgy, ahogy az a damaszkuszi úton *kizárólag neki* megnyilatkozott. *„Jézus a megváltó, és Pál az ő prófétája":* ebben foglalható össze igehirdetésének teljes tartalma. A Mohameddel való hasonlóság nagyobb már nem is lehetne. Sem a ráébredés módjára, sem a profetikus öntudatra, sem az ezekből fakadó következmények értelmezésének kizárólagosságára és feltétlen igazságára nézve nem különböznek. Pállal a *városi ember* és ezzel az „intelligencia" jelentkezik ebben a körben. A többiek még ha ismerték is Antiokheiát vagy Jeruzsálemet, soha nem fogták fel e városok lényegét. A földdel összenőve, falusiasán, lélekkel és érzésekkel eltelve éltek. Antik stílusú nagyvárosban felnőtt szellem jelent meg itt, aki csak városban képes élni, és aki a paraszti vidéket sem nem értette, sem nem becsülte. Philónnal képes lett volna megértetni magát, Péterrel nem. Ő az első, aki a feltámadásélményben *problémát* lát; a vidéki tanítványok örömteli látomása az ő fejében szellemi princípiumok vitájává alakult. De mennyire más volt – a vívódás a Getsemáne-kertben és a damaszkuszi óra: egy gyermek és egy férfi, a lélek félelme és a szellemi döntés, a beletörődés a halálba és a pártváltás eldöntése. Pál az új zsidó szektában először csak egy a jeruzsálemi farizeustanításra leselkedő veszélyt látott; aztán hirtelen megértette, hogy a nazarénusoknak „igazuk van" – olyan kifejezés ez, amelyre Jézusnál még csak gondolni sem lehet; mármost: ezentúl védi ügyüket a judaizmussal szemben – és ezáltal *szellemi rangra* emeli, holott az eleddig egy élményről való tudás volt. Szellemi tényezővé teszi tehát – de ezáltal a megvédettet, habár teljesen öntudatlanul, a kor többi szellemi hatalmához közelíti: a *Nyugat városaihoz.* A tiszta apokaliptika közegében nem létezett „szellem". A régi társak nyilván nem is értették Pált. Félve és szomorúan néztek rá, amikor hozzájuk beszélt. Eleven Jézus-képüket – Pál sohasem látta őt – elhalványította a fogalmak és a kijelentések rikító fénye. Innen kezdve a szent emlékezetből iskolai rendszer lett. Pál egészen pontosan érezte, gondolatainak merre lehet az igazi hazája. Missziós útjai mindig Nyugat felé indultak, Keletet figyelemre sem méltatta. *Az antikvitás*

államhatárait nem lépte át soha. Miért Rómába, miért Korinthoszba és miért nem Edesszába vagy Ktésziphónba ment? És miért csak városokba és nem faluról falura?

Egyedül Pálon múlt, hogy a dolgok ilyetén fordulatot vettek. Gyakorlati energiáival szemben a többiek érzései szóba sem jöhettek. És beállítottsága a fiatal egyház *városi* és *nyugati* tendenciája mellett döntött. Az utolsó pogányokat később *paganusoknak* nevezték: a vidék népessége ez. De mindez roppant veszélyt hordozott magában, amit csak a kialakuló kereszténység fiatalsága és ősi ereje tudott elhárítani: az antik világvárosok fellahsága két kézzel kapott utána, s ennek nyomai jól láthatóan meg is maradtak. Mennyire eltávolodott mindez Jézus lényétől, aki a vidékkel és annak népével annyira egy volt! Észre sem vette a pszeudomorfózist, melynek viszonyai között született, legparányibb vonását sem hordozta lelkében, és most, alig egy emberöltővel később, amikor anyja talán még élt, mindaz, ami halálából fakadt, már pszeudomorfotikus formatörekvések középpontja. Hamarosan az antik városok a kultikus és dogmatikus fejlődés egyedüli színterei. Kelet felé a közösség csak titokban, mintegy lopva terjeszkedik.[189] Kr. u. 100 körül már éltek keresztények a Tigrisen túl, de ők maguk és elveik az egyházi fejlődés menetére semmi hatással nem voltak.

Pál legközelebbi környezetében jött létre mármost a másik nagy alkotás is, amely az új egyház alakját lényegesen befolyásolta. Hogy egyáltalán vannak evangéliumok – még ha Jézus személyisége és története szinte kiáltott is költői megformálás után −, az egyetlen személynek, Márknak az érdeme.[190] Ami Pálnak és Márknak a rendelkezésére állt: a szilárd hagyomány a gyülekezetekben, *az* „evangélium” („örömhír”); egy állandóan alakuló mendemonda, továbbadott tájékoztatás, amit kusza és jelentéktelen, arámi és görög nyelvű feljegyzések támasztanak alá, de semmiképpen nem fejtenek ki részletesebben. Hogy fontos írásoknak kell létrejönniük, az biztos volt, de annak a körnek a szellemiségéből kiindulva, mely Jézussal *élt,* illetve az egyáltalában vett Kelet szellemisége alapján, az lett volna a természetes, ha kijelentéseinek kánoni gyűjteménye jön létre, melyet zsinatokon egészítenek ki, zárnak le és látnak el kommentárral – hozzá egyfajta Jézus-apokalipszis, parúziával mint középponttal.

Az első efféle kísérleteket szakította félbe az az evangélium, amelyet Márk 65 körül, az utolsó Pál-levelekkel egy időben és – ahogy azok is íródtak – görögül írt. Ezáltal az alkotó, aki kis művének jelentőségét nem is sejtette, nemcsak a kereszténység, de általában az arab kultúra legfontosabb személyiségévé lépett elő. Minden régebbi kísérlet eltűnt. Jézusról szóló

forrásként csak az evangéliumformában megírt írások maradtak fenn. Mindez annyira magától értetődőnek számított, hogy innen kezdve az „evangélium” egy tartalom nevéből magának a formának az elnevezésévé vált. A mű pali, irodalomban járatos körök kívánságára született, akik sohasem hallottak Jézus társai közül senkit Jézusról beszélni. Ezért aztán ez az evangélium egyfajta *apokaliptikus életkép a távolból;* az élményt az elbeszélés pótolja, de annyira egyszerűen és őszintén, hogy az apokaliptikus tendencia észre sem vehető rajta.[191] Mindazonáltal ez a kiindulópont. Nem Jézus szavai, hanem (pali felfogásban) a róla szóló tanítás adja az anyagot. Az első keresztény könyv Pál működése következtében jön létre, de a pali művet e könyv és az ezt követő többi nélkül hamarosan már el sem lehet képzelni.

Mert ezzel jött létre az, amit Pál, ez a buzgó skolasztikus noha nem szándékosan, ám tevékenységének irányával mégis elkerülhetetlenül kiváltott: *a keresztény nemzet kultikus egyháza.* Miközben a szinkretikus hitközösség öntudatosodásának mértékében a számtalan régi városi kultuszt és az új mágikus kultuszokat összevonta, és ennek a struktúrának egy legfőbb kultusz révén henoteista formát adott, a legrégebbi nyugati gyülekezetek Jézus-kultusza addig bomlott és sokasodott, míg belőle kultuszoknak egy teljesen azonosan felépülő tömege nem lett.[192] Jézus születésével kapcsolatban – amiről a tanítványok semmit sem tudtak –„gyermekségi történetek” alakultak ki. Márknál ez még nem szerepel. Jóllehet már az óperzsa apokaliptikában Szaósjantnak mint a világvége üdvözítőjének egy szűztől kellett megszületnie, mégis az új nyugati mítosznak teljesen más volt a jelentősége, és roppant következményeket vont maga után. Hiszen itt, a pszeudomorfózis területén, Jézus mint fiú mellett (mellette *és* messze fölébe is emelkedve) kiemelkedik az istenanya, az Isten anyjának az alakja - ugyancsak egyszerű, emberi sors, de annyira megragadó erejű, hogy a szinkretizmus ezernyi szüzét és anyáját, Iziszt és Tanithot, Kübelét és Demetert, a szülés és a szenvedés minden misztériumát felülmúlta és végül önmagába emelte. Ez az asszony Irenaeus szerint az új emberiség Évája. Órigenész örök szüzessége mellett tör lándzsát. A megváltó Isten megszülése révén tulajdonképpen *ő* váltja meg a világot. A „theotokosz” Mária, az „Istent szülő anya” az antikvitás területi határán túli kereszténység nagy botrányköve lett, és az ebből a képzetből kifejlesztett hitelvek szolgáltattak végül indokot a monofizitáknak és a nesztoriánusoknak arra, hogy kiváljanak és hogy, úgymond, a tiszta Jézus-vallást visszaállítsák. De amikor a fausti kultúra ébredezett, és valami nagy szimbólumra volt szüksége, hogy ősi érzületét a végtelen idő, a történelem és a nemzedékek egymásutánisága iránt kifejezze,

a *mater dolorosát és nem a szenvedő Megváltót* állította a gótika germán-katolikus kereszténységének a középpontjába, és a virágzó bensőségesség évszázadain át ez a nőalak volt a fausti világérzület tulajdonképpeni foglalata, minden költészet, művészet és jámborság legfontosabb tárgya. A katolikus egyház kultuszában és imádságaiban, de mindenekelőtt a hívek érzületében, Jézus mind a mai napig csak a Madonna utáni második helyet foglalja el.[193]

A Mária-kultusz mellett szentek igen kiterjedt kultusza jött létre, kiknek a száma az antik helyi istenségek számát biztos elérte, és amikor a pogány egyház végül elhalt, a helyi kultuszok teljes gazdagságát a szentek tisztelete alakjában a keresztény egyház emelte magába.

De Pál és Márk még valami mást is elindítottak, melynek jelentősége úgyszintén nem értékelhető eléggé. Pál missziójának a következménye volt, hogy a görög lett az egyház és az egyház szent iratainak, ezen belül az első evangéliumnak a nyelve, aminek eredetileg a legcsekélyebb valószínűsége sem lett volna. *Görög nyelvű* szent irodalom – gondoljuk csak meg, mi mindent foglal ez magába. A Jézus-egyház mesterségesen elvált lelki táptalajától, és egy idegen, tudományos közeghez tapadt. Az arameus anyaföld népességével való érintkezés lehetetlenné vált. Ettől kezdve a két kultikus egyháznak azonos nyelve, azonos fogalmi hagyománya, egyazon iskolákban azonos könyvkincse volt. A Kelet sokkal ősibb arameus irodalmát, amely tulajdonképpen mágikus irodalom, és amelyet Jézus és társai nyelvén írtak és gondoltak el, ezáltal megfosztották attól a lehetőségtől, hogy részt vegyen az egyház életében. Nem olvashatták, nem kísérhették többé figyelemmel, így végül elfelejtették. Mindegy, hogy a zsidó vagy a perzsa szent szövegeket alkalmasint avesztául vagy héberül szövegezték, szerzőiknek, illetve magyarázóiknak a nyelve, az *egész apokaliptikának* a nyelve, amelyből Jézus tanítása és a róla szóló tanítás kinőtt, és végül Mezopotámia összes főiskoláján a tudósok nyelve az *arámi volt.* Nos, mindez eltűnt a látókörből, és helyére Platón és Arisztotelész lépett – akiket a két kultikus egyház majd' minden skolasztikusa közös megközelítésben és azonos értelemben értett félre.

A végső lépést ebben az irányban az a férfi akarta megtenni, aki szervezői tehetségben hasonló Pálhoz, de szellemi teremtőerejét tekintve messze felülmúlta őt; de aki sokkal kevésbé tudott különbséget tenni „lehetséges” és „tényleges” között, s ezért nagyszerű tervei nagyrészt megvalósítatlanok maradtak: ez a férfi Marcion.[194] Pál működését, annak minden következményével együtt, csupán a tulajdonképpeni megváltásvallás megalapításához szolgáló alapvetésnek tekintette. Ráérzett annak a ténynek a

képtelenségére, hogy a kereszténységnek és a zsidóságnak, melyek élesen elutasítják egymást, azonos szentírása van: a *zsidó kánon.* Ma már felfoghatatlan számunkra, hogy száz évig ez valóban így volt. Gondoljuk csak meg, mit jelent a szent szöveg a mágikus vallásosság minden fajtájában. Marcion „igazság elleni összeesküvést" látott ebben, fenyegető veszélyt a Jézus szándéka szerinti – de véleménye szerint mind ez idáig meg nem valósított – tanításra nézve. Pál, a próféta az „Otestamentum"-ot *teljesnek és befejezettnek* nyilvánította; Marcion, a vallásalapító *túlhaladottnak és hatályát vesztettnek.* A zsidó elem írmagját is ki akarta iktatni belőle. Egész életében más ellen sem harcolt, csak a zsidóság ellen. Ahogy minden igazi vallásalapító és minden vallásteremtő kor, ahogy Zarathusztra és az izraeli próféták, a homéroszi görögök és a kereszténységre áttérő germánok – a régi isteneket ő is legyőzötteknek nyilvánította.[195] Jehova mint teremtő isten az „igazságosság", vagyis *a. gonosz* elve,[196] Jézus mint a Megváltó Isten megtestesülése ebben a gonosz teremtette világban „idegen" – tehát a *jó* elve. Teljességgel félreismerhetetlen mindebben a mágikus, főként perzsa alapérzület. Marcion Szinópéből származott, a mithridatészi birodalom egykori fővárosából, melynek vallását királyainak neve is jelzi. Itt jött létre annak idején a Mithrasz-kultusz.

Persze ehhez az új tanhoz egy új szentírásnak is tartoznia kellett. A mindeddig az egész kereszténység számára előírt „a törvény és a próféták" kánona a *zsidók istenének bibliája* volt, amelyet éppen akkoriban zárt le véglegesen a jabnai szünedrion. A kereszténynek tehát egy ördögi könyv volt a kezükben. Marcion mármost a Megváltó Isten bibliáját állította ezzel szembe, mégpedig meghatározott szempont szerint azokból az írásokból válogatva, amelyek eddig kanonizálás nélkül, mintegy a lelki épülést szolgálva voltak forgalomban a gyülekezetekben:[197] a „Tóra" helyére az - *egyedüli és igaz* – „Evangélium"-ot tette, amelyet több, meggyőződése szerint romlott és meghamisított evangéliumból épített fel egységes elv szerint; az izraeli próféták helyébe az *egyetlen Jézus-prófétának,* Pálnak a leveleit állította.

Ezzel Marcion az „Újtestamentum" tulajdonképpeni megteremtőjévé vált. Mindazonáltal említést kell tenni ama rejtélyes ismeretlennek a vele igencsak közeli rokonságban álló alakjáról, aki nem sokkal korábban a „János szerinti" evangéliumot írta. Ez az ember a maga művével a *tulajdonképpeni* evangéliumokat sem gyarapítani, sem helyettesíteni nem akarta, hanem – másként, mint Márk – teljes tudatossággal valami egészen újat akart

létrehozni; a keresztény irodalom *első „szent könyvét”,* az új vallás „Korán”-ját.[198] A könyv azt bizonyítja, hogy az emberek ezt a vallást már késznek és változatlannak tekintették. Az a Jézust teljes egészében eltöltő és még Pál és Márk által is osztott gondolat, hogy elérkezett a világvége, „Jánosnál” a háttérbe, Marcionnál teljesen visszaszorul. Az apokaliptikának vége, kezdetét veszi a misztika. Nem Jézus tanítása, nem is Pálnak a Jézusról szóló tana lesz a fő tartalom, hanem a világmindenségnek, a világbarlangnak a titka. Már nincs szó „evangéliumról”; nem a Megváltó alakja, hanem a logosz elve a történés értelme és középpontja. A „gyermekségi történetek” újból háttérbe szorulnak: egy Isten nem születik; egyszerűen van, és emberalakban jár-kel a földön. Továbbá ez az Isten hármasság: Isten, Isten lelke és Isten igéje. A legkorábbi kereszténységnek ez a szent könyve tartalmazza először a *mágikus szubsztanciaproblémát* – amely a következő évszázadokban kizárólagos uralomra tesz szert, és végül a vallásnak három egyházra való szakadásához vezet – éspedig (és ez sok mindent elárul) ahhoz a megoldáshoz a legközelebb állva, amelyet a nesztoriánus Kelet képviselt. A görög logoszfogalom ellenére vagy éppen emiatt ez az evangéliumok közül a „legkeletiesebb”, amihez még az is társul, hogy Jézust éppen hogy nem a végső és teljes kinyilatkoztatás hírnökeként fogja fel. Az csak a második küldött lesz. Jön tehát egy *további* is (14,16. 26.; 15,26.). Ez a legmeglepőbb tanítás – maga Jézus hirdeti −, és ez egyben a lényeg is ebben a titokzatos könyvben. A mágikus Kelet hite tárul itt fel hirtelen. Ha a logosz nem megy, a paraklétosz[199] sem jöhet (16,7.), de persze a kettő között helyezkedik el a végső *aion,* Ahriman (Angra Mainju) birodalma (14,30.). A pszeudomorfózisnak a pali szellem által uralt egyháza sokáig harcolt a „János evangéliuma” ellen, és csak azután ismerte el, hogy ezt a botrányos, homályosan célozgató tant a pali értelmezés elfedte. Hogy mi volt az eredeti értelme, azt mutatja a montanisták szájhagyományra támaszkodó mozgalma (160 körül Kis-Ázsiában), akik Montanoszban a megjelent paraklétoszt dicsőítették és a világvégét hirdették. Hatalmas hatást váltottak ki. Karthágóban 207-től Tertullianus is áttért hozzájuk. 245 körül Máni, aki a keleti kereszténység áramlatait nagyon jól ismerte,[200] nagy jelentőségű vallásalapítása során a pali ember-Jézust démonként utasította vissza, és a Jánosi logoszt ismerte el az igazi Jézusnak – önmagát azonban János paraklétoszának nevezte. Karthágóban Szent Ágoston is manicheussá lett, és nem véletlen, hogy mindkét mozgalom végül Marcion mozgalmával olvadt egybe.

Visszatérve magához Marcionhoz; megvalósította „János” gondolatát, és létrehozta a keresztény bibliát. És most már hozzáfoghatott – majdnem aggastyán, amikor a legnyugatibb gyülekezetek, megijedve a következményektől, visszakoznak[201] –, hogy saját, mesteri felépítésű megváltásegyházát megalapítsa.[202] Ez az egyház 150 és 190 között komoly hatalom volt, és csak a következő évszázadban érte el a régebbi egyház, hogy a marcionitákat szektaszintre szorítsa vissza, de ennek ellenére még sokkal később is – a távoli Keleten, egészen Turkesztánig – komoly jelentősége volt, hogy aztán végül, ami alapérzületét tekintve nagyon is jellemző, a manicheusokkal olvadjon össze.[203]

Ennek ellenére hatalmas tette – melynek során a fennálló hatalom tehetetlenségi erejét, fölényének tudatában, alábecsülte – nem maradt terméketlen. Akárcsak előtte Pál vagy utána Athanasziosz, ő is a kereszténység megmentőjeként lépett fel, egy olyan pillanatban, amikor azt a szétesés fenyegette, és bizonyára nem von le semmit gondolatainak nagyságából, hogy az egyesülés nem általa, hanem őellenében ment végbe. A kora katolikus egyház, vagyis a *pszeudomorfózis egyháza,* a maga kiteljesedett formájában csak 190 körül, éspedig a Marcion-egyházzal szembeni önvédelemből jött létre, mégpedig úgy, hogy annak teljes szervezetét átvette. De a Marcion-bibliát is teljesen azonos belső felépítésű „másikkal” váltotta fel: evangéliumokkal és apostoli levelekkel, amelyeket aztán „a törvénnyel és a prófétákkal” egybedolgozva formált egységgé. És végül – miután a két testamentum összekapcsolásával már döntött a zsidóság megítélését illetően – Marcion harmadik alkotása, a Megváltó-tan ellen is olyanformán harcolt, hogy saját teológiájának kidolgozásába a problémák marcioni felfogása alapján kezdett bele.

Mindazonáltal ez a fejlődés kizárólag antik területen zajlott, és ezáltal a talmudista zsidóság szemében (amelynek szellemi súlypontja egyértelműen Mezopotámiára és annak főiskoláira esett) ez a Marcion (illetve annak a judaizmust mellőzni kívánó tanítása) *ellen létrehozott* egyház is csupán a hellenista pogányság egyik megnyilvánulása volt. Jeruzsálem lerombolása határkő-jelentőségű esemény, amelyet a tények világában egyetlen szellemi hatalom sem kerülhetett meg. Éberlét, vallás és nyelv sokkal közelebbi rokonságban állnak egymással annál, hogy a pszeudomorfózis görög nyelvterületének *és* a tulajdonképpeni arab vidék arámi nyelvterületének teljes szétválása a 70-es év után ne a mágikus vallásfejlődés két egymástól eltérő irányát váltsa ki. A fiatal kultúra nyugati peremén a pogány kultikus

egyház, a Pál által odavitt Jézus-egyház és a görögül beszélő Philón-féle zsidóság nyelvileg és irodalmilag annyira össze volt fonódva, hogy az utóbbi még az első évszázadban áldozatul esett a kereszténységnek, és az a görögséggel együtt *közös* korai filozófiát hozott létre. Az Orontésztől a Tigrisig terjedő arámi nyelvterületen ezzel szemben a zsidóság és a perzsaság helyezkedett el, amelyek szoros kölcsönhatásban egymással, a „Talmud[7]"-dal és az „Avesztá"-val szilárd teológiát és skolasztikát teremtettek, és a IV. századtól kezdve ez a két teológia a *lehető legerősebb befolyást gyakorolta a pszeudomorfózisnak ellenszegülő arámi nyelvű kereszténységre,* amíg az a nesztorianus egyház alakjában végül le nem vált.

Itt Keleten az érzékelésen alapuló megértés és a nyelvi megértés (tehát a szem és a betű) minden emberi éberlétben meglévő különbsége a *misztika* és a *skolasztika* tisztán arab metodikájává fejlődött. Az egyik oldalon az apokaliptikus bizonyosság, az I. évszázad értelmében vett gnózis, ahogy azt Jézus akarta hátrahagyni,[204] a sejtő szemlélés és érzékelés, az izraeli próféták szemlélése és érzékelése, a gatháké, a szúfizmusé – és ez még Spinozánál, a lengyel Messiásnál: Baal-Sémnél[205] és Mirza Ali Muhhamadnál, a bábista szekta rajongó megalapítójánál (Teheránban végezték ki 1850-ben) is felismerhető. A másik oldalon a *paradószisz* áll, az igemagyarázat tulajdonképpeni „Talmud"-módszere, ahogy az már Pálnál tökéletesen megvan,[206] és amely minden későbbi „Aveszta"-művet áthat, de éppígy a nesztoriánus dialektikát[207] és az iszlám egész teológiáját is.

Ezzel szemben a pszeudomorfózis a mágikus hívő elfogadásnak (pistis) és a metafizikai belsővé válásnak (gnózis) a teljesen egységes területe.[208] A nyugati formájú mágikus hitet a keresztények számára Irenaeus és mindenekelőtt Tertullianus fogalmazta meg. A hírhedt *credo, quia absurdum* végső elve ennek a hitbéli bizonyosságnak a foglalata. Ezeknek a pogány párját adja Plótinosz az „Enneádok"-ban és Porphüriosz különösen „A lélek Istenhez való visszatéréséről" című írásában.[209] De a pogány egyház nagy skolasztikusainál is jelen van az atya (Nusz), a fiú és a közvetítő lény, ahogy a logosz már Philón számára elsőszülött fiúként és második Istenként létezett. Ekszták zistanuk az angyalokról és a démonokról, a két lelki szubsztanciáról szóló tanításuk mindenki számára közismert, és mind Plótinosz, mind Órigenész – mindketten ugyanannak a tanárnak a tanítványai – tanúsítják, hogy a pszeudomorfózis skolasztikája mennyire nem más, mint mágikus fogalmaknak és gondolatoknak platóni és arisztotelészi szövegek alapján történő tervszerű átértelmezése.

A pszeudomorfózis egész gondolatrendszerének tulajdonképpeni központi fogalma, érvényre jutásának és fejlődésének hű szimbóluma, a *logosz*[210] Rá nézve a „görög" – antik – gondolkodás hatása szóba sem jöhet; nem élt akkoriban ember, akinek a szellemi fegyvertárában Hérakleitosz vagy a sztoa logoszfogalma akár csak megközelítőleg is helyet találhatott volna. De éppily kevéssé juthatott komoly szerephez ezekben a teológiákban (amelyek Alexandriában egymás mellett élnek) e fogalom *mágikus aspektusa,* amely persze azért jelen volt, és amely a perzsa és a kaldeus elképzelésekben szellemként, illetve Isten igéjeként éppoly döntő szerepet játszott, mint a zsidó tanításban ruachként, illetve memraként. A logosztannal egy antik formula halad afelé, hogy Philónon és a „János evangéliumá"-n át (melyeknek a Nyugatra gyakorolt kitörölhetetlen hatása a skolasztika területére tartozik) ne csupán a keresztény misztika egy elemévé, hanem végül *dogmává* váljon.[211] Mindez elkerülhetetlen volt. A két egyháznak ebben a közös dogmájában a tudásoldal teljes mértékben megfelel a hitoldalnak, amelyet egyrészt a szinkretikus kultuszok, másrészt a Mária-kultusz és a szentek kultusza jelenít meg. A IV. századtól kezdve a Kelet érzülete mindkettő – mind a dogma, mind a kultusz – ellen fellép.

E gondolatoknak és fogalmaknak a történelme a mágikus építészet történelmében mindazonáltal még egyszer megismétlődik – a szem számára. *A pszeudomorfózis alapformája a bazilika;* ez az épületforma a keresztények előtt már a Nyugat zsidói és a kaldeusok hellenista szektái számára is ismert volt. Ahogy a „János evangéliuma" logosza mágikus ősfogalom antik felfogásban, úgy a bazilika mágikus tér, melynek belső falai a templomtest külső antik felületeivel esnek egybe – egy bensővé-bensőségessé tett kultuszépület. Az igazi Kelet hamisítatlan épületformája a *kupolás épület, a mecset,* amely kétségtelenül már jóval a legrégebbi keresztény templomok megjelenése előtt megvolt a perzsák és a kaldeusok templomaiban, Mezopotámia zsinagógáiban és talán Sába templomaiban is. A Kelet és a Nyugat közeledési kísérleteit a bizánci korszak zsinatain végül is a kupolás bazilika keverék formája szimbolizálja. Mert az egyházi építészettörténelem e példája azt a nagy fordulatot is megjeleníti, ami Athanasziosszal és Constantinusszal, a kereszténység utolsó nagy megmentőivel lép fel. Az egyik a szilárd nyugati dogmát és a szerzetességet teremtette meg, amelynek a kezébe a megmerevedő tan aztán a főiskoláktól fokozatosan átkerült; a másik létrehozta a „keresztény" nemzet államát, mely névre a „görög" név most már véglegesen változott: a kupolás bazilika ennek a fejlődésnek az építészeti szimbóluma.

A MÁGIKUS LÉLEK

8

A világnak, ahogy a mágikus éberlét előtt feltárul, barlangjellege van,[212] még ha komoly nehézséget okoz is a Nyugat emberének, hogy fogalomkészletében olyan szóra bukkanjon, amellyel a mágikus „tér" értelmét legalább sejtetni tudja. Mert a „tér" a két kultúra érzésvilágában teljesen mást jelent. A barlangként felfogott világ ugyanúgy különbözik a fausti világtól (tágasság a maga szédítő mélységélményével), mint az antiktól (testi dolgok foglalata). A kopernikuszi rendszer, amelyben a Föld jelentéktelenné válik, az arab gondolkodás számára szükségképpen őrült és frivol elképzelésnek hat. A Nyugat egyházának teljesen igaza volt, amikor ellenszegült egy olyan elképzelésnek, amely Jézus érzületével teljesen összeegyeztethetetlen. És a kaldeus *barlangasztronómia,* amely a perzsák és a zsidók, a pszeudomorfózis és az iszlám emberei számára valami teljesen természetes és meggyőző, a valódi görögnek, ha egyáltalán tudomásul vette azt, csak a térbeli alapok átértelmezésével volt hozzáférhető.

A makrokozmosznak és a mikrokozmosznak az éberléttel fellépő feszültsége az összes kultúra világképében további szimbolikus jelentőségű ellentétek kialakulására vezet. Az ember minden érzékelése vagy megértése, hite vagy tudása egy ősellentétre vezethető vissza; ez teszi ezeket az egyéni tevékenységeket egyúttal az összesség kifejeződéseivé is. Az antikvitásban ilyen – mindenféle éberlétet uraló – ellentét az anyag és a forma, Nyugaton az erő és a tömeg ellentéte. De a feszültség ott felszívódik jelentéktelen és egyedi dolgokban, míg itt különös hatásformákban a felszínre tör. A világbarlangban mindvégig lebeg és alaktalan vívódásként leng ide-oda, s ezáltal egyfajta – „szemita" – ősdualizmussá merevedik, amely, jóllehet, ezeralakúan, de mégis egyazon ellentétként tölti ki a mágikus világot. A fény a barlangba szüremkedik, és felveszi a harcot a sötétséggel (János 1,5.). Mindkettő mágikus szubsztancia. A fent és a lent, a menny és a föld egyéniséggel bíró hatalmakká válnak, melyek harcolnak egymás ellen. De a legősibb érzéki észlelésnek ezek az ellentétei a töprengő és értékelő megértés ellentéteivel keverednek: a jóval és a rosszal, az Istennel és a sátánnal. A „halál" a „János evangéliuma" szerzője, de a hithű muzulmán számára is nem az „élet" vége, hanem másvalami: egy azzal együtt fellépő erő, és mindkettő az ember birtoklásáért harcol.

De mindennél fontosabb a *szellem és a lélek* ellentéte – héberül *ruach és nephes,* perzsául *ahu és urvan,* mandeusul *monuhmed és gyan,* görögül *pneuma és pszükhé* −, amely először a profetikus vallások alapérzületében bukkan fel, később az egész apokaliptikát elárasztja, míg végül a kibontakozó kultúra összes világnézetében alakító és vezérlő ellentétté válik: Philónnál, Pálnál és Plótinosznál, a gnosztikusoknál és a mandeusoknál, Ágostonnál és az „Avesztá"-ban, az iszlámban és a Kabalában. A ruach eredetileg a szelet jelenti, a nephes a lélegzetet.[213] A nephes valamiképpen mindig a testivel, a földivel rokon: a lenttel, a rosszal, a sötétséggel. Törekvése a „felemelkedés". A ruach az istenihez, a fenthez, a fényhez tartozik. Leereszkedvén ő váltja ki az emberben a hősiességet (Sámson), a szent haragot (Illés), a bíró megvilágosodását, amikor ítéletet hoz (Salamon),[214] valamint a jóslat és az ekstázis minden fajtáját. Eltölt bennünket.[215] Ézsaiás 11, 2. óta a Messiás a ruach megtestesülése. Philón és az iszlám teológia szerint az emberek születésüktől fogva pszükhészerű és pneumaszerű lényekre oszlanak (a „kiválasztottak" – a világbarlang és a Kiszmet sajátos fogalma ez). Jákob összes fia pneuma-hordozó. Pál számára a feltámadás értelme a pszükhés és a pneumatikus test ellentétében rejlik, ami nála, Philónnál és a Bárúk-apokalipszisben egybeesik a menny és a föld, a fény és a sötétség ellentétével.[216] Az Üdvözítő ebben az elképzelésben nem más, mint égi pneuma.[217] A „János evangéliumáében logoszként a fénnyel olvad egybe; a neoplatonizmusban az antik szóhasználatnak megfelelő nusz-ként, illetve mindenegyként a phüszisszel lép ellentétbe.[218] Pál és Philón az „antik", tehát nyugati fogalomhasználatnak megfelelően a szellemet és a testet a jóval és a rosszal azonosította, Szent Ágoston mint manicheus[219] – a perzsakeleti fogalomhasználatnak megfelelően – mindkettőt, mint természettől fogva rosszat az egyedüli jó Istennel állította szembe, és erre alapozta kegyelemtanát. Ilyen elképzelés hasonló formában – az ágostonitol teljesen függetlenül – az iszlámban is kialakult.

De a lelkek lényegük szerint elszigeteltek, a pneuma ezzel szemben egy és mindig ugyanaz. Az embernek lelke *van,* ehhez képest a fény és a jó szellemiségében csak *részesül;* az isteni ereszkedik le benne, összekapcsolva ott lent minden egyént a magasban meglévő eggyel. Ez az ősi érzület, mely a mágikus emberek minden hitét és érzületét uralja, valami egészen egyedülálló, és nem csupán világnézetüket választja el minden más világnézettől, hanem lényege legmélyét illetően a mágikus vallás minden formáját is az összes többi vallástól. Ez a kultúra, ahogy már említettük, teljes

mértékben a középen állás kultúrája. A legtöbb kultúra forma-és gondolatvilágából kölcsönözhetne; de hogy nem teszi, hogy minden erőszak és felajánlkozás ellenére ilyen fokig saját belső formájának ura maradt, az a különbözőség áthidalhatatlan mélységét bizonyítja. A babilóniai és az egyiptomi vallás kincseiből alig néhány nevet vett át; az antik és az indiai kultúra, jobban mondva ezek civilizált örökségei, a hellenizmus és a buddhizmus e kultúra kifejeződését pszeudomorfózissá kuszálták, de lényegét érinteni sem tudták. A mágikus kultúra minden vallása, Ézsaiás és Zarathusztra próféciáitól az iszlámig a világérzület tökéletes belső egységét nyújtja, és amilyen kevéssé található akár egyetlen brahmanikus vonás az „Aveszta"-hitben vagy az antik érzület egyetlen apró nyoma az őskereszténységben, legfeljebb nevek, képek és külsőleges formák, éppoly kevéssé volt képes a Nyugat germán-katolikus kereszténysége akár csak egy leheletnyit is átvenni a Jézus-vallás világérzületéből, amikor fogalmi készletét mondatról mondatra átemelte.

Míg a fausti ember *én,* önértékü hatalom, aki végső ins-tanciájában a végtelent illetően önmaga dönt; míg az apollóni ember, mint *egy szórna* a sok közül csak önmagáért kezeskedik; a mágikus ember szellemi létével együtt csak egy *pneumatikus „mi" -nek az alkotórésze,* amely felülről alászállva minden hozzátartozóban egy és ugyanaz. Testként és lélekként persze önmaga; de valami más, idegenszerű és magasabb rendű tartózkodik benne, és ezért érzi magát minden nézetével és meggyőződésével együtt csupán egy *consensus* tagjának, mely mint az isteni kiáramlása, minden tévedést, de az én értékelésének összes lehetőségét is kizárja. Számára egészen mást jelent az igazság, mint nekünk. *Egyedi megítéléseinkre* támaszkodó megismerési módszereinket őrültségnek és elvakultságnak tartja, tudományos eredményeinket a gonosz művének, mely csak összezavarja a szellemet: megtéveszti elgondolásaiban és céljaiban. Ebben rejlik a maga barlangszerű világában élő mágikus gondolkodás végső, számunkra teljességgel felfoghatatlan titka: minden ilyen vallás alapelképzeléseinek előfeltevése a gondolkodó, hívő, tudó *én lehetetlensége.* Míg az antik ember úgy áll szemben isteneivel, mint egyik test a másikkal; míg a fausti akaró én a maga tág világában mindenütt a szintúgy fausti és akarattal rendelkező istenség mindenható énjét érzi hatni; a mágikus istenség a magasság megközelíthetetlen, talányos ereje, amely tetszése szerint haragszik vagy kegyelmez, ereszkedik le a sötétségbe vagy emeli fel a lelket a fénybe. Saját akaratra még csak gondolni is értelmetlen, hiszen az emberben megnyilvánuló „akarat" vagy „gondolat" már eleve az istenség rá gyakorolt

hatása. Ebből a megingathatatlan ősérzületből – amelyet akármilyen megtérés, megvilágosodás, töprengés csak kifejeződési formájában, nem pedig alapjellegében érinthet – fakad szükségszerűen az isteni közvetítőnek az eszméje, a közvetítőé, amely a gyötrődést boldogsággá változtatja. Ez az az eszme, amely a mágikus vallásokat egybefogja, és minden más kultúra vallásaitól megkülönbözteti.

Ennek pontos mása a mágikus gondolkodáson belül a legtágabb értelemben vett logoszeszme (elvonatkoztatva a barlang mágikus fényérzékelésétől). Jelentése: az elérhetetlen istenségtől, mint a fény hordozója és a jó elhozója, eloldozódik szelleme, „igéje", és kapcsolatba lép az emberi lénnyel, hogy azt eltöltse, felemelje, megváltsa. A három szubsztanciának ezt az elkülönültségét, mely a vallásos gondolkodáson belül persze nem mond ellent egyletüknek, már a profetikus vallások is ismerik. Ahura Mazda derengő lelke az ige („Jast" 13,31.), és szent szelleme (Szpenta Mainju), a legrégebbi gathák egyikében, a gonosz szellemmel (Angra Mainju) tárgyal („Jasna" 45,2.). Hasonló képzetekkel van tele az egész ózsidó irodalom. A gondolat a káldeusoknál jelenik meg az Isten és igéje elválasztásaként, és Marduk, valamint Nabú szembeállításában, hogy aztán az egész arameus apokaliptikában erőteljesen előtörjön, és hosszú ideig eleven és hatékony maradjon; Philónon és Jánoson, Marcionon és Mánin keresztül bejutott a „Talmud"-tanításba és innen a „Jezira" és a „Zohar" kabalisztikus könyvekbe, a zsinatokra és az egyházatyák írásaiba, a későbbi „Avesztá"-ba és végül az iszlámba, ahol Mohamed lassan logosszá vált, és mint a népi vallás misztikusan jelen levő, élő Mohamedje a Krisztus-alakkal olvadt egybe.[220] Ez a képzet a mágikus ember számára annyira magától értetődő, hogy még az eredeti iszlám szigorúan monoteista felfogását is áttörte, és Allah mellett mint Isten igéje (kalimah), mint a szent szellem (ruh) és mint Mohamed fénye jelenik meg.

Mert a népi vallásban a világteremtésből előtörő első fény „Mohamednek a fénye", amely egy páva alakjában,[221] „fehér gyöngyből" teremtődött, és fátyol lengi körül. De a páva már a mandeusoknál is Isten hírnöke és őslélek,[222] míg őskeresztény szarkofágokon a halhatatlanság jelképe. A fényt árasztó gyöngyöt, mely a test homályos házát bevilágítja, ezt az embert átható szellemet mind a mandeusoknál, mind a tamási „Apostolok cselekedetei"-ben szubsztanciaként gondolják el.[223] A jeziditák[224] a logoszt mint pávát és mint fényt tisztelik; a drúzok mellett ők őrizték meg a legtisztábban a szubsztanciális hármasegység óperzsa felfogását.

Így tér vissza újra és újra a logoszgondolat a fényérzékeléshez, melyből a mágikus megértés eredetileg elvonatkoztatta. *A mágikus ember világát mesehangulat lengi be.*[225] Ördögök és gonosz szellemek fenyegetik, angyalok és tündérek védik az embert. Amulettek vannak és talizmánok, titokzatos országok, városok, épületek és lények, titkos írásjelek, Salamon pecsétje és a bölcsek köve. És mindezt sejtelmesen derengi be a barlangszerű fény, állandóan azzal fenyegetve, hogy egy kísérteties éjszakán majd végleg kihuny. Akinek ez a képi gazdagság túl csodaszerűnek tűnik, gondolja meg: Jézus ebben élt, tanításai csak ennek fényében érthetők meg. Végül is az apokaliptika sem más, mint tragikus hatalommá fokozódott meselátomás. Már „Énók könyvé"-ben megjelenik Isten kristálypalotája, az aranyhegy, a hűtlen csillagok börtöne. Meseszerű a mandeusok egész megrendítő képzetvilága, ahogy később a gnosztikusoké és a manicheusoké is, Órigenész rendszere és a perzsa Bundahisn képei; és amikor a nagy víziók kora lejárt, ezek a képzetek a legendaköltészetbe és a számtalan vallási regénybe kerültek át, amelyekből Jézus gyermekkorának evangéliumi fejezeteit, a Tamás-történeteket és a Pál ellen irányuló álklementinákat ismerjük. Van történet Júdás Ábrahám által vert harminc ezüstpénzéről, és mese a „kincsesbarlangról", amelyben, mélyen a Golgota alatt, a paradicsom aranykincse és Ádám földi maradványai nyugszanak.[226] Amit Dante költött, az költészet volt; ez azonban valóság, az egyetlen világ, amelyben az emberek éjjel-nappal éltek. Az effajta érzület egy olyan embertől, aki dinamikus világképben és világképpel él, elérhetetlenül távol esik. Ha érezni akarjuk, mennyire idegen Jézus benső élete mindannyiunk számára – fájó felismerés a Nyugat kereszténveinek, akik vallásosságukat bensőleg is hozzá szeretnék kötni −, és hogy azt tulajdonképpen csak egy hívő muszlim tudja igazán átélni, akkor merüljünk bele ennek a világképnek a meseelemeibe, mely az övé is volt. Csak ekkor fogjuk belátni, mennyire keveset tudott átmenteni a fausti kereszténység a pszeudomorfózis egyházainak gazdagságából. A világérzületből semmit, egy keveset a belső formából, és csak a fogalmakból és az alakokból valamivel többet.

9

A *hol* problémájából következik mármost a mágikus lélek *mikorja.* Ez megint csak nem az apollóni pontszerű jelenhez való tapadás, és éppily kevéssé a fausti vágy és törekvés a végtelenül távoli cél felé. A létezésnek itt más a taktusa, és ebből az éberlét számára az időnek mint a mágikus tér ellenfogalmának másfajta értelme következik. Az első, amit ennek a kultúrának az embere, a legnyomorultabb rabszolgától és teherhordótól a prófétákig és a kalifákig mint *kiszmetet* magán érez, az nem az idő vég nélküli rohanása, mely az eltűnő pillanatot sohasem engedi visszatérni, hanem „ezeknek a napoknak" a kezdete és a vége, melyek megmásíthatatlanul rögzítve vannak, és amelyek között az emberi létezés eleve meghatározott helyet foglal el. Nemcsak a világtér, de a világidő is barlangszerű, és ebből következik az a benső, igazi mágikus bizonyosság, hogy *mindennek megvan a „rendelt ideje",* a Megváltó földreszállásától, melynek órája a régi szövegekben írva vagyon, a mindennapok legkisebb elintéznivalóiig, amire nézve a fausti sietség értelmetlen és érthetetlen. Ezen alapul a kora mágikus, különösen a kaldeus asztrológia. Ez is előfeltételezi, hogy minden meg van írva a csillagokban, és hogy a planéták tudományosan kiszámítható pályája következtetni enged a földi dolgok menetére.[227] Az antik orákulum egyetlen kérdésre válaszolt, ami az apollóni embert nyugtalaníthatta: az eljövendő dolgok alakjára, hogyanjára. A barlangszemlélet kérdése a mikor. Az egész apokaliptika, Jézus lelki élete, kétségei a Getsemáne-kertben, a nagy mozgolódás, ami halála után beindult, mind-mind érthetetlen lesz, ha a mágikus létezésnek ezt az alapkérdését és ennek előfeltételeit nem ismerjük. Az antik lélek háttérbe szorulásának csalhatatlan jele, hogy az asztrológia nyugat felé haladva fokozatosan kiszorítja az orákulumot. Senkinél nem jelenik meg olyan világosan az átmeneti állapot, mint Tacitusnál, akinek egyértelműen eklektikus világnézete uralja történetírását is: egyrészt igazi rómaiként elismeri az ősi városi istenségek uralmát; intelligens világvárosiként az istenek beavatkozásába vetett hitet babonának tartja; és végül, sztoikusként -a sztoa akkoriban *mágikus* szellemi irányzat volt – a hét planétáról értekezik, amelyek a halandók sorsát kormányozzák, így esik meg, hogy a következő évszázadokban maga a sorsszerű idő, nevezetesen a barlangidő (mint mindkét oldalról lehatárolt és ezért a belső tekintet számára egyedül megragadható valami) a perzsa misztikában, zrvan-ként, az istenség fénye fölé kerül, és ez

kormányozza a jó és a rossz világméretű harcát. A zrvanizmus Perzsiában 438-tól 457-ig államvallás volt.

Azon a hiten, hogy minden meg van írva a csillagokban, nyugszik végső soron az is, hogy az arab kultúra a „korszakok" kultúrája, s e kultúra időszámítása olyan eseményekre épül, melyeket egészen különös végzetként éreztek át. Az első és legfontosabb korszak az általános arameus kor, amely 300 körül az apokaliptikus feszültség növekedésével „szeleukida" éraként jött létre. Sok más korszak épült rá, köztük Kr. e. 115 körül a sábai, melynek kiindulópontját közelebbről nem ismerjük; a diocletianusi; a zsidó világteremtés-éra, amelyet Kr. u. 346-ban a szünedrion indított be;[228] a perzsa az utolsó Szaszanidának, Jazdagirdnak a hatalomra kerülésétől (632); és a hedzsra korszaka, amely Szíriában és Mezopotámiában a szeleukidát felváltotta. Ami ezeken a tájakon kívül jött létre – amilyen pl. a varrói *ab urbe condita* számítás, a marcioniták időszámítása mesterüknek az egyházzal való szakítása alapján (144), és a keresztényeké is, Jézus születése alapján (nem sokkal 500 utántól) – kivétel nélkül praktikus utánzat.

A világtörténelem az élő világ képe, amelybe az ember, úgy érzi, születésével, elődeivel és leszármazottaival szövődik bele, és amelyet világérzülete alapján próbál megragadni. Az antik ember világképe a tiszta jelen köré tömörül. Csak a létet tartalmazza, a levest nem, és lezárt háttérként az időtlen mítoszt, leegyszerűsítve, mint aranykort. Ez a lét persze felemelkedések és bukások, szerencse és balszerencse színes kavalkádja volt, vakvéletlen, örök alakulás, de mégis, minden változása ellenére mindig ugyanaz – irány, cél, „idő" nélkül. A barlangérzület áttekinthető történelmet igényel, a világ kezdetével és végével, amelyek *egyúttal az emberi lét kezdetét és végét is jelentik,* egy varázslatos hatalmú istenség aktusaiként, és e pontok között, a barlang falai közé zárva és előre meghatározott ideig, a fény küzdelmét a sötétséggel, az angyalokét és Jazatákét Ahrimannal, Sátánnal, Iblisszel, mely küzdelemnek az ember szellemével és lelkével együtt részese. A jelenbeli barlangot Isten felszámolhatja, és újat teremthet helyette. A perzsa-káldeus elképzelések és az apokaliptika ilyesféle világkorszakok egész sorába engednek betekintést, és Jézus, ahogy egész kora, a fennálló végét várta.[229] Mindebből az adott korra nézve sajátos történelmi látásmód alakul ki, ahogy ez még ma is teljesen természetes az iszlám hívei számára. „A nép világnézete természetszerűleg három nagy részre oszlik: a világ létrejöttére, kifejlődésére és hanyatlására. Az igencsak mély erkölcsiségű muszlim számára a világ fejlődésében a leglényegesebb az üdvtörténelem és az erkölcsös életvezetés, amelyek az »emberi élet« közös fogalmában fonódnak

egybe. Az »emberi élet« a világ pusztulásába torkollik, ami az emberiség erkölcsi történelmének a szankciójaként jelenik meg."[230]

A mágikus emberi létezés számára azonban *ebből* az időélményből és *ebből* a térszemléletből a vallásosságnak egy egészen páratlan formája adódik, amelyet szintén barlangszerűnek, barlang jellegűnek lehet nevezni; egyfajta *akarat nélküli odaadás,* mely a szellemi *ént* egyáltalán nem ismeri, és amely a szellemi *mit* is, amely a lélektől áthatott testbe költözik, az isteni fény puszta árnyékának tekinti. Éppen ezt jelenti az „iszlám" arab kifejezése: teljes odaadást, Allahnak való alávetettséget, de „iszlám" volt Jézus állandó érzelmi beállítottsága is, és az összes többi vallási zsenivel megáldott személyiségé is, akik ebben a kultúrában felléptek. Az antik vallásosság valami egészen más,[231] és ha Szent Teréz, Luther vagy Pascal vallásosságából elvonnánk az *ént,* amely az isteni végtelennel szemben *akarja* definiálni magát, *akar* hódolni előtte vagy feloldódni benne, akkor nem maradna belőle semmi. A bűnbánat fausti ősszentsége erős és szabad akaratot előfeltételez, amely képes erőt venni önmagán. Ezzel szemben az „iszlám" éppen az *énnek mint* az istenivel szembeni *szabad hatalomnak a lehetetlensége.* Minden kísérlet, amely az isteni hatással szándékosan vagy akár csak egy eltérő vélemény szintjén szembehelyezkedik, az „masija", vagyis nem pusztán rosszakarat, hanem annak a bizonyítéka, hogy a sötétség és a gonosz erői kerítették hatalmukba az embert, és szorították ki ezáltal az istenit. A mágikus éberlét a két hatalom közti harc puszta *színtere,* nem pedig valamiféle magáértvaló hatalom. Egy ilyen jellegű világtörténésben nincsenek már egyedi okok és okozatok, és főként nincs egy a mindenséget átfogó – dinamikus – kauzális összefüggés, de ezáltal nincs bűnnek és büntetésnek *szükségszerű* egymáshoz kapcsolódása sem, nem lehet *igényt* támasztani jutalomra, nincs ortodox zsidó „igazságosság". E kultúra igazi vallásossága mindezeket meglehetősen alacsonyrendűnek érzi. A természettörvények nem örök érvényű adottságok, melyeket Isten csak csodatevés révén szüntethet meg, hanem bizonyos értelemben a szuverén isteni hatás rendes állapota, s nincs bennük semmi belső – logikai, fausti – szükségszerűség. Az egész világbarlangban csak *egyetlen* ok létezik, amely az összes látható okozat *közvetlen* előidézője; az istenség, amely cselekedeteire nézve önmaga oka. Rajta túlmutató okra még gondolni is bűn.

Ebből az alapérzületből sarjad ki a *kegyelem* tisztán mágikus eszméje. E kultúra minden szentségének, mindenekelőtt a keresztelés mágikus ősszentségének ez szolgál alapjául, és végletes ellentétben áll a fausti értelemben vett bűnbánattal. A bűnbánat előfeltételezi az én akaratát, a

kegyelem egyáltalán nem ismeri azt. Ágoston nagy érdeme, hogy ezt a teljesen iszlám gondolatot kérlelhetetlen logikával kidolgozta – annyira elmélyülten, hogy a fausti lélek Pelagius óta mindent megpróbált, hogy ezt a számára önmegsemmisítéssel fenyegető bizonyosságot megkerülje, és saját istentudatának kifejeződését mindig is az ágostoni tételek alapvető és benső átértelmezésében kereste. Valójában Ágoston a kora arab skolasztika utolsó nagy gondolkodója, és a legkevésbé sem nyugati szellem.[232] Nemcsak időszakosan volt manicheus, hanem lényeges aspektusait illetően keresztényként is az maradt; legközelebbi szellemi rokonai a korai „Aveszta" perzsa teológusai között találhatók, a szentek kegyelmi ajándékáról és az eredendő bűnről szóló tanításaikkal. Ágoston számára a kegyelem az isteni *szubsztaneialitas* átáramlása az emberi, szintén szubsztanciális pneumába.[233] Az istenség emanálja, az ember elfogadja, de meg nem szerezheti. Ágostonnál, ahogy még majd Spinozánál is,[234] hiányzik az erő fogalma, és a szabadságprobléma egyiküknél *sem az énre és annak akaratára* vonatkozik, hanem az általános pneumának az egyes emberben elmerülő részére és annak a többiekhez való viszonyára. A mágikus éberlét a két világszubsztancia, a fény és a sötétség közti harc *színtere.* A korai fausti gondolkodók, mint amilyen Duns Scotus és Occam, *magában* a dinamikus éberlétben *látják a harcot,* éspedig az *én* erői, az akarat és az értelem közti harcot.[235] Ezáltal azonban Ágoston kérdésfelvetése észrevétlenül egy másikba fordul át, amelyet ő maga talán meg sem értett volna: hogy az akarat és a gondolkodás szabad erők-e? Válaszoljunk rá, amit akarunk, egy biztos: az egyes én ezt a harcot *irányítja, nem pedig elszenvedi.* A fausti kegyelem az akarat sikerére vonatkozik, nem pedig a szubsztancia egy megnyilvánulási módjára. Ahogy a Westminster-hitvallás (1646) írja: „Isten saját akaratának kifürkészhetetlen szándéka szerint jár el: eszerint ad könyörületet vagy tagadja meg attól, akitől csak akarja, figyelmen kívül hagyva az emberek akaratát." A másik felfogás, az, hogy a kegyelem eszméje minden személyes akaratot és minden okot kizár, annak az egynek a kivételével, hogy bűn még csak kérdezni is, miért szenved az ember, nos ez a felfogás a világtörténelem egyik legjelentősebb olyan költeményében fogalmazódott meg, amely az arab előidők során keletkezett, és belső tökéletességét tekintve ebben az egész kultúrában nincs hozzá hasonlítható: a „Jób könyvéiben.[236] Jób barátairól van szó, akik a bűn lényegét kutatják, mert a szenvedések végső értelme ebben a világbarlangban számukra – ahogy ennek vagy a többi kultúrának a legtöbb embere, sőt e mű mai olvasói és értékelői számára is – a metafizikai elmélyülés hiánya folytán

megragadhatatlan. Csak maga a hős jut hosszú vívódás után beteljesüléshez, a tiszta iszlámhoz, és válik ezáltal azzá az egyedül lehetséges tragikus alakká, akit a mágikus érzésvilág Faust mellé állíthat.[237]

A kultúrák éberléte a világ elsajátításának két útját teszi lehetővé aszerint, hogy a szemlélődő érzékelés uralja-e a kritikai megértést vagy fordítva. A mágikus szemlélet Spinozánál *amor intellectualisként* jelenik meg, az egyidejű közép-ázsiai szúfistáknál *mahvként* (Istenben való kihu-nyásként). Ez mágikus ekstázissá fokozódhat, melynek Plótinosz többször (tanítványa, Porphüriosz, időskorában egyszer) maga is részese volt. A másik oldal, a rabbinikus dialektika, Spinozánál geometriai módszerként s általában az arab-zsidó kései filozófiában *kalaamként* jelent meg. Mindkettő azonban azon a tényen alapszik, hogy *nem létezik mágikus egyedi én,* hanem csak az egyetlen, az összes kiválasztottban egyszerre jelen lévő pneuma, amely egyúttal az igazság is. Nem lehet elég gyakran hangoztatni, hogy az *idzsma* ebből következő alapfogalma több puszta fogalomnál; hogy megrendítő erejű élménnyé képes válni, hogy minden mágikus stílusú közösség rajta nyugszik, és hogy általa különül el az összes többi kultúra közösségeitől. „Az iszlám misztikus gyülekezete az e világiból a túlvilágiba nyúlik; túlnyúlik a síron, mivel a korábbi generációk elhunyt muszlimjait, sőt az iszlám előtti igazakat is magában foglalja. Egy muszlim úgy érzi, mindezekkel együtt egy közösségbe tartozik. Segítenek neki, és ő is fokozhatja üdvüket saját érdemeinek a nekik szentelésével."[238] Pontosan ezt jelölték a keresztények és a pszeudomorfózis szinkretis-tái a *polisz* és a *civitas* szavakkal, amelyek egykor testek összességét jelentették, most a közéjük tartozók *consensusát.* A legismertebb Szent Ágoston *Civitas Deije,* amely sem nem antik állam, sem nem nyugati egyház, hanem – pontosan úgy, ahogy a Mithrasz-gyülekezet, az iszlám, a manicheizmus vagy a perzsaság – hívők, megboldogultak és angyalok összessége. Mivel a közösség *consensuson* alapul, szellemi dolgokban tévedhetetlen. „Népem soha nem élhet tévedésben" – mondta Mohamed, és pontosan ugyanezt előfeltételezi Ágoston is Isten-államában. A tévedhetetlen pápai szubjektivitás vagy a dogmatikus igazságok rögzítésének bármilyen más instanciája szóba sem jön nála, és nem is jöhet: teljesen szétzúzná a *consensus* mágikus fogalmát. Mindez ebben a kultúrában általánosan érvényes, nemcsak a dogmára áll, hanem a jogra és általában az államra is: az iszlám közösség, ahogy Porphüriosz és Ágoston közössége is, az *egész* világbarlangot átfogja, az e világit ugyanúgy, ahogy a túlvilágit, az igazhitűeket úgy, ahogy a jó angyalokat és szellemeket, és ebben a közösségben az állam csak *a látható oldal egy parányi egysége,* melynek

tevékenységét tehát az egész működése szabályozza. A politika és a vallás elválasztása a mágikus világban tehát elméletileg lehetetlen és értelmetlen, míg az állam és az egyház közti harc a fausti kultúrában fogalmilag is szükségszerű és véget nem érő. A világi és az egyházi jog végső soron azonosak. A bizánci császár mellett ott áll a pátriárka, a sah mellett a zarathuszt-rotema, a résgaluta mellett a gaon, a kalifa mellett a „sejk ül iszlám”: egy személyben elöljáró és alárendelt. A legkisebb analógia sincs a császár és a pápa gótikus viszonyával, de az antikvitástól is minden efféle gondolat idegen. Diocletianus ágyazta be először ténylegesen az államot a hívők közösségébe, és Constantinus teljesítette ki ezt a folyamatot. Már rámutattunk, hogy az állam, az egyház és a nemzet egyazon szellemi egységet képeznek, közelebbről az igazhitűek *consensusának* az élő emberekben megjelenő részét. Ezért volt a császárok számára magától értetődő kötelesség, hogy a hívők uralkodójaként (a mágikus közösségnek az a része ez, amit Isten rájuk bízott) vezessék a zsinatokat, azért, hogy az egybehívottak *consensusát* létrehozhassák.

11

Ezenkívül azonban az igazságnak egy másik megnyilvánulási módja is létezik, „Isten igéje” – egészen sajátos, tisztán mágikus értelemben véve, amely az antik és a nyugati gondolkodástól egyformán távol áll, és ezért számtalan félreértés forrása volt. A szent könyv, amelyben az „ige” mindenki számára érzékelhetően megjelenik, amelyben az a szentírás révén rögzül, minden mágikus vallás fennállásának elengedhetetlen része.[239] Ebben a képzetben három mágikus fogalom szövődik egybe, amelyek mindegyike külön-külön is a legnagyobb nehézséget okozza nekünk, miközben különbségük és egyidejű azonosságuk vallási értelmezésünk számára megközelíthetetlen marad, bár újra meg újra azzal áltattuk magunkat, hogy értjük őket: *Isten, Isten lelke és Isten igéje.* Amire a „János evangéliuma” prológusa utal: hogy kezdetben volt az ige, és az ige Istennél volt, és Isten volt az ige – nos az jóval korábban, a Szpenta Mainjuról (a Szent Szellemről, aki különbözik Ahura Mazdától, de mégis egy vele, ellentétben a rossz szellemmel, Angra Mainjuval) és Vohu Manahról[240] szóló perzsa hiedelmekben és az ezeknek megfelelő zsidó és kaldeus fogalmakban mint teljesen magától értetődő valami már jelen volt, és ez képezi a magvát a Krisztus szubsztancialitásáról folytatott negyedik és ötödik századi viszálykodásoknak. De a mágikus gondolkodásban éppígy az „igazság” is szubsztancia,[241] és ugyanígy a hazugság, illetve a tévedés is. Ez ugyanaz a lényegi dualizmus, mint ami a fény és a sötétség, az élet és a halál, a jó és a rossz összeütközésében megjelenik. Szubsztanciaként az igazság hol Istennel, hol Isten lelkével, hol az igével azonos. Csak így érthetjük az alábbi, egészen szubsztanciális jellegű kijelentéseket: „Én vagyok az igazság és az élet”, és „Igém az igazság”. Csak így foghatjuk fel azt is, milyen szemmel nézett ennek a kultúrának az embere a szent könyvre: benne a láthatatlan igazság jelenik meg látható formában, egészen hasonlóan a „János evangéliumá”-nak 1,14. helyéhez: „Az ige testté lett, és közöttünk lakozott.” A „Jaszna” szerint az „Avesztá”-t az égből küldték a földre, és a „Talmud”-ban az áll, hogy Mózes a „Tórá”-t kötetről kötetre Istentől vette át. A mágikus kinyilatkoztatás misztikus esemény, amelyben az Istenség örök és nem teremtett igéje – avagy az *Istenség mint ige* – egy emberbe megy át, hogy általa öltsön hangokban, de mindenekelőtt betűkben érzéki alakot a kinyilatkoztatás. A „Korán” azt jelenti: „olvasat”. Mohamed egy látomásában az égben őrzött irattekercseket pillantott meg, amelyeket – noha nem tanult

olvasni – az „Úr nevében” ki tudott betűzni.[242] A kinyilatkoztatásnak ez a formája ebben a kultúrában szabály, míg más kultúrákban kivételként sincs jelen,[243] mindazonáltal csak Kürosz után fejlődött ki. Az óizraeli próféták, és bizonyára Zarathusztra is, láttak és hallottak az önkívület állapotában dolgokat, amelyeket később terjesztettek. A deuteronomis-ta törvénykönyvet 621-ben a Templomban találták meg, vagyis az atyák bölcsességeként kell felfogni. Egy „Korán” első, éspedig igen tudatos példája „Ezékiel könyve”, amelyet a szerző egy elképzelt látomásban Istentől vett át és „nyelt el” (3. fej.). Az elképzelhető legnyersebb formában jut itt kifejezésre az, ami később az egész apokaliptikus irodalom fogalmának és alakjának alapjául szolgál. De fokozatosan minden könyv lényegéhez hozzátartozik, hogy ilyen szubsztanciális formában kerüljön a hívők birtokába. Az exilium utáni időből származik a törvénytáblák képzete, melyeket Mózes a Sínai-hegyen kapott. Később az egész „Tóra” és kb. a Makkabeus-kor óta az „Ótestamentum” majd' minden írásának ilyen eredetet feltételeztek. A jabnai zsinat óta (Kr. u. 90 körül) az egész mű szó szerinti értelemben „sugalmazottnak” számít. De pontosan ugyanez a fejlődés ment végbe a perzsa vallásban is az „Avesztá”-nak a III. században történő szentté avatásáig, és a „sugalmazás” hasonló fogalma jelenik meg Hermász második látomásában, az apokalipszisekben, a kaldeus, gnosztikus és mandeus írásokban, és végül, egészen természetes módon, hallgatólagosan ez a fogalom szolgál alapul a neopüthagoreusoknak és a neoplatonikusoknak, amikor mestereik írásairól képet alkotnak maguknak. A „kánon” nem más, mint azoknak az írásoknak az összefoglaló neve, amelyeket egy vallás sugalmazottaknak tart. Kánonként jött létre Kr. u. 200 után a hermetikus gyűjtemény és a kaldeus orákulumok tára (Corpus) – az utóbbi a neoplatonikusok szent könyve, amelyet Proklosz, az „egyházatya” egyedül tartott elfogadhatónak Platón „Timaiosz”-a mellett.

A fiatal Jézus-vallás, ahogy maga Jézus is, eredetileg a zsidó írásokat ismerte el kánonként. Az első evangéliumok még korántsem léptek fel azzal az igénnyel, hogy az Istenség látható alakban megjelenő „igéje” legyenek. *A „János evangéliuma” az első keresztény írás, amely nyilvánvaló szándékkal „Korán”-ként akar érvényesülni,* és ennek ismeretlen szerzőjétől indul el egyáltalán a gondolat, hogy lehet, illetve kell lennie keresztény „Korán”-nak. A nehéz döntés, hogy az új vallásnak szakítania kell-e a Jézus által hitt vallással, belső szükségszerűséggel a mögé a kérdés mögé rejtőzik, hogy a zsidó írásokat továbbra is az *egyetlen* igazság inkarnációiként kell-e elismerni; ezt „János” halkan, Marcion már hangosan tagadja, az egyházatyák azonban, és ez teljesen logikátlan volt, elfogadják.

A szent könyv lényegével kapcsolatos eme metafizikai felfogásból adódik, hogy az „Isten kijelenti” és az „írás mondja” kijelentések a mi gondolkodásunktól egészen idegen módon, teljességgel azonosak. Az „Ezeregyéjszaka” bizonyos meseelemeire emlékeztet, hogy maga Isten ezekbe a szavakba és betűkbe költözik, s hogy képes az elhivatottaknak felfedni magát és őket az igazság kinyilatkoztatására szorítani. Ahogy a sugalmazás, a magyarázat is misztikus rejtett értelemmel bíró esemény (Márk 1,22.). Ezért az a mély tisztelet, amellyel ezeket az értékes kéziratokat őrzik, ezért a mágikus művészet megannyi eszközét felhasználó, az antiktól teljesen elütő díszítés, és ezért a mindig új és új írásmódok létrejötte; használóik szemében ugyanis páratlan erővel rendelkeznek: a földre küldött igazságot tartalmazzák.

Ugyanakkor egy ilyen „Korán” lényege szerint feltétlenül helyes, és ezért változtathatatlan és jobbíthatatlan. Ezért alakul ki a titkos interpolációk gyakorlata, hogy a szöveget a kor meggyőződéseivel összhangba hozzák. E módszer mesterműve Justinianus „Digesták”-ja. De a „Biblia” írásain kívül kétségtelenül igaz ez az „Aveszta” gathaira, sőt Platón, Arisztotelész és a pogány teológia egyéb autoritásainak az akkoriban forgalomban lévő írásaira is. Még ennél is fontosabb egy minden mágikus vallásban meglévő titkos kinyilatkoztatásnak, illetve az írás titkos értelmének a feltételezése, ami nem lejegyzés, hanem hivatott emberek visszaemlékezése révén marad fenn, és szóban terjed. Zsidó felfogás szerint Mózes a Sínai-hegyen az írásos „Tórá”-n kívül még *egy titkos szóbelit is átvett*[244] melynek lejegyzése meg volt tiltva. „Isten látta előre – áll a »Talmud«-ban −, hogy egyszer olyan idők jönnek, amikor a pogányok birtokukba kerítik a »Tórá«-t, és így fognak szólni Izrael népéhez: Mi is Isten fiai vagyunk. Ekkor azonban az Úr azt fogja mondani: Csak aki titkaimat ismeri, az az én fiam. És mik Isten titkai? A szóbeli tanítás.”[245] A „Talmud” tehát általánosan hozzáférhető alakjában a vallási anyagnak csupán egy részét tartalmazza, és ugyanez a helyzet a koraidők keresztény szövegeivel is. Gyakran hangsúlyozzák,[246] hogy Márk a megkísértésről és a feltámadásról csak utalásokban beszél, hogy János a paraklétosz-tanra csak céloz, és az utolsó vacsora kifejtését teljesen mellőzi. A beavatott értette, mire gondoljon, a hitetlennek nem kellett mindent tudnia. Később valóságos „árkán-diszciplína” (titoktan) jött létre, amely szerint a keresztényeknek a keresztség szentségéről, a Miatyánkról, az eucharisztiáról és sok más egyébről a hitetlenek előtt következetesen hallgatniuk kell. A káldeusoknál, neopüthagoreusoknál, cinikusoknál, gnosztikusoknál és

mindenekelőtt az ózsidótól az iszlámig a legkülönbözőbb szektáknál ez olyan méreteket öltött, hogy titkos tanaik számunkra nagyrészt teljesen ismeretlenek. A csak a szellemben őrzött igére nézve fennállt a *titkot tartók consensusa* hiszen az ide tartozók „tudásában" mindenki biztos volt. Hajlamosak vagyunk rá, hogy csak a legfontosabb dolgokról beszéljünk határozottan és világosan, fennáll ezért a veszély, hogy a mágikus tanítást félreértjük, mivel a kimondottat az egyáltalán létezővel, a profán szójelentést a tulajdonképpeni értelemmel azonosítjuk. A gótikus kereszténységnek nem volt titkos tana, ezért volt kettőzötten bizalmatlan a „Talmud"-dal szemben, amelyben – joggal –csak a zsidó tanítás külső burkát látta.

De tisztán mágikus értelemben a Kabala is ilyen, mely számokból, betűformákból, pontokból és vonalakból tesz hozzáférhetővé valamiféle titkos értelmet, és amelynek olyan réginek kell lennie, mint a szubsztanciaként leküldött igének. A héber ábécé huszonkét betűjéből álló, a világ teremtéséről és Ezékiel látomásában az Úr trónszekeréről szóló titkos írások már a Makkabeus-korban kimutathatók. Közeli rokonságot mutat ezzel a szent szövegek allegorikus értelmezése. Az összes „Misna"-traktátus, az összes egyházatya, az összes alexandriai filozófus kapcsolatba hozható ezzel; Alexandriában a teljes antik mítoszt, sőt Platónt is e módszer szerint tárgyalták, és a zsidó prófétákkal – Mózest ezután Muszaiosznak nevezik – vetették egybe. Az egyetlen szigorúan *tudományos* módszer, melyet a megváltoztathatatlan „Korán" a vélemények továbbfejlődésére meghagy, a kommentáló módszer. Mivel elméletileg egyetlen autoritás „szava" sem módosítható, azt csak másként magyarázni lehet. Alexandriában soha nem jelentették volna ki, hogy Platón tévedett, de „értelmezhették" őt. Mindez a halakha szigorúan megállapított formáiban történik. írásbeli rögzítése kommentáralakot ölt, mely egyértelműen uralja e kultúra teljes vallási, filozófiai és tudományos irodalmát. Az egyházatyák a gnosztikusok eljárása alapján fogalmaztak írásbeli kommentárokat a „Bibliá"-hoz; az „Avesztá"-hoz egyúttal a zend pehlevi kommentárját is elkészítették, a zsidó kánonhoz a Midrást, de a „római" jogászok 200 körül, és a „késő antikvitás" filozófusai, vagyis az átalakuló kultikus egyház skolasztikusai is ezt az utat járták – ennek az egyháznak a Poszeidóniosz óta állandóan újraértelmezett apokalipszise Platón „Timaiosz"-a volt. A „Misna" nem más, mint a „Tórá"-hoz írt egyetlen hatalmas kommentár. De amikor a legrégebbi magyarázók maguk is autoritásokká, tehát írásaik „Korán"-okká váltak, a kommentárokhoz kezdtek kommentárokat írni – ahogy az utolsó platonikus, Szimplikosz Nyugaton, az

amorita, akik a „Gemará”-t a „Misná”-hoz toldották, Keleten, és Bizáncban a „Digesták”-hoz írt császári konstitúciók szerzői.

Ez a módszer, amely fikció alapján minden kijelentést közvetlen sugalmazásra vezet vissza, a legerőteljesebben a „talmud”-i és az iszlám teológiában fejlődött ki. Uj halakha vagy új hádith csak akkor érvényes, ha szavahihető emberek megszakítatlan láncolatán át Mózesre vagy Mohamedre vezethető vissza.[247] Az erre vonatkozó ünnepélyes formula Jeruzsálemben így hangzott: „így adom át, így hallottam tanítómtól.”[248] A zendben a szavahihető emberek zárt körének az idézése szabály, és Irenaeus a maga teológiáját azzal igazolta, hogy önmagát, Polükarposzon át, az ősi gyülekezetre vezette vissza. A kora keresztény irodalomban ez a halakhaista forma annyira magától értetődő volt, hogy mint ilyen, fel sem tűnt. Jelen van – eltekintve a „törvényre és a prófétákra” való állandó hivatkozástól – a négy evangélium címeiben (pl. „Márk *szerinti”),* melyeknek egy szavahihető embert kell megnevezniük, hogy az Úr általuk idézett szavainak autoritást biztosítsanak.[249] Ezzel a sort a Jézusban megtestesült igazságig vezették vissza, és nem lehet eléggé reálisnak elképzelni ezt a kapcsolatot egy Ágoston vagy egy Jeromos világképében. Ezen nyugszik mármost az a Nagy Sándor óta általánosan elterjedt szokás, hogy vallási és filozófiai írásokat olyanok neveivel fémjeleznek, mint Énók, Salamon, Esdrás, Hermész, Püthagorasz, akik szavahihető embereknek és isteni igazságok hordozóinak számítanak, akikben tehát egykor „az ige testté lőn”. Nagyszámú apokalipszisünk van Bárúk név alatt, akit akkoriban Zarathusztrával azonosítottak, és el sem tudjuk képzelni, hány írás forgott közkézen Arisztotelész és Püthagorasz neve alatt. „Arisztotelész teológiája” volt egykoron a neoplatonizmus legbefolyásosabb könyveinek egyike. Ez végül az idézés stílusának és mélyebb értelmének a metafizikai előfeltétele is, amely az egyházatyáknál, a rabbiknál, a „görög” filozófusoknál és a „római” jogászoknál teljesen azonos módon ment végbe, és aminek egyrészt III. Valentinianus idézési törvénye, másrészt az apokrifeknek – alapvető fontosságú fogalom, amely a rendelkezésre álló íráskészleten belül *szubsztancialis különbséget* állapít meg – a zsidó és a keresztény kánontól való leválasztása lett a következménye.

12

Ilyesféle vizsgálatok alapján lesz lehetséges a jövőben, hogy a *mágikus vallások csoportjának* a történelmét megírják. Ez a csoport a szellem és a fejlődés felbonthatatlan egységét mutatja, és aligha hihetjük, hogy az egyes vallások önmagukban, elkülönítve a többitől, valóban megérthetők lennének. E vallások létrejötte, kibontakozása és belső megszilárdulása a 0-tól 500-ig terjedő időközt fogja át. Ez pontosan a Nyugat felemelkedésének felel meg a clunyi mozgalomtól a reformációig. Kölcsönös adás-kapás, tobzódó, gazdag felvirágzások, érlelődések, átalakulások, állandó át-rétegződések, vándorlások, beilleszkedések, leválások töltik ki ezeket az évszázadokat anélkül, hogy az egyik rendszernek a másiktól való bármiféle függőségéről beszélni lehetne; de csak a formák és a keretek cserélődnek; a mélyben ugyanaz a lelkület szunnyad, amely a vallások eme világának minden nyelvén, mindenütt ugyanúgy juttatja kifejezésre önmagát.

Az óbabilóniai fellah-társadalom tág birodalmában fiatal népek élnek. Itt minden készülőfélben van. Az első sejtelem 700 körül, a perzsák, a zsidók és a kaldeusok profetikus vallásaiban dereng fel. Egyre világosabb körvonalakkal rajzolódik ki az a világteremtéskép, amellyel később a „Tóra” elején találkozunk, és ezáltal megvan a keret, az irány, a törekvés célja. Valamit sejtenek a távoli jövőben; eleinte meghatározhatatlanul és homályosan, de a legbensőségesebb bizonyossággal érzik, hogy be fog következni. Efelé nézve, az elhivatottság érzésével eltöltve élnek az emberek innen kezdve.

A második hullám 300 után tör fel hevesen az apokaliptikus áramlatokból. Ekkor ébred fel a mágikus világtudat, innen kezdve épül ki a végső dolgok metafizikája hatalmas képekké, melyeknek szimbolikus alapja már az eljövendő kultúra ősszimbóluma, a barlang. A világvége borzalmainak, az utolsó ítéletnek, a feltámadásnak, a paradicsomnak és a pokolnak a képzetei és ezáltal az üdvtörténet nagy jelentőségű elképzelése – melyben a világ és az emberiség sorsa egyesül – tör elő mindenütt (anélkül, hogy bármelyik meghatározott országnak vagy népnek tulajdoníthatnánk létrejöttét), és csodálatos képekbe, alakokba és nevekbe öltözik. A Messiás-alak egy csapásra kész. Azt beszélik, hogy az Üdvözítőt megkísértette a sátán.[250] De ezzel együtt felszínre tör egyfajta mély és állandóan fokozódó félelem is a történések megváltoztathatatlan és nagyon közeli végének eme bizonyosságától, attól a pillanattól, amelytől kezdve már csak múlt létezik. A mágikus idő, az „óramű”, a barlangszerű beigazítottság az életnek új taktust,

a sors szónak új tartalmat ad. Az ember hirtelen egészen más lényként áll Isten előtt. A palmürai Nagy Bazilika (amely sokáig kereszténynek számított) felszentelési feliratán Baált jónak, irgalmasnak, szelídnek nevezik – ez az érzület nyomul Rahmán imádásával Dél-Arábia felé; ez tölti ki a kaldeusok zsoltárait és az Isten küldötteként megjelenő Zarathusztráról szóló tant, amely Zarathusztra tanítása helyébe lépett; és ez hatja át a Makkabeus-kor zsidóságát, amelyben a legtöbb zsoltár keletkezett, és az antik, valamint az indiai világ összes, mára rég elfeledett többi közösségét.

A harmadik megrázkódtatás Caesar korában következik be, és a nagy megváltásvallások születéséhez vezet. Ezzel felvirrad e kultúra napja. Ami a következő egy-két évszázadban jelen lesz, az a vallásos átélés olyan csúcsa, mely felülmúlhatatlan, de amelyet hosszú ideig el sem lehet viselni. Ilyesféle, teljes megsemmisítéssel fenyegető feszültséggel a gótikus lélek is – ahogy a véd és az összes többi – csak egyszer találkozott felvirradása idején.

A nagy mítosz egyaránt létrejön a perzsa, a mandeus, a zsidó, a keresztény vallási körökben, ahogy a nyugati pszeudomorfózis vallásai körében, és az indiai, az antik, a nyugati lovagkorban is. Amilyen kevéssé választható szét ebben a kultúrában nemzet, állam és egyház, az isteni és a világi jog, oly kevéssé létezik egyértelmű különbség lovagi és vallási hősiesség között. A próféta egybeolvad a harcossal, egy nagy szenvedés története nemzeti eposszá emelkedik. A fény és a sötétség hatalmai, meseszerű lények, angyalok és démonok, a sátán és a jó szellemek viaskodnak egymással; a világ kezdetétől megszűntéig az egész természet egyetlen nagy csatatér. Mélyen lent, az emberi világban, isteni hírnökök, vallási hősök és hősies mártírok kalandjai és szenvedései zajlanak. Minden nemzetnek megvan a maga hősi eposza, amennyiben ehhez a kultúrához tartozik. Keleten a perzsa próféta életéből erőteljes kontúrokkal megrajzolt epikus költészet sarjad. Születésekor minden égtáj alatt felhangzik a Zarathusztra-kacaj, s az egész természet válaszol rá. Nyugaton Jézus egyre kidolgozottabb szenvedéstörténete, a *keresztény nemzet tulajdonképpeni eposza* mellé egy a gyermekkoráról szóló mesevilág csatlakozik, amely végül önálló poétikus műfajjá teljesedik ki. Az istenanya alakja és az apostolok cselekedetei, ahogy a nyugati keresztes vitézek történetei is, nagyszámú regény középpontjává válnak (Tamás-történetek, álklementinák), amelyek a II. évszázad során a Nílustól a Tigrisig mindenütt elterjednek. A zsidó „Haggadá”-ban és a targumokban nagyszámú meseszerű történet gyűlik össze Saulról, Dávidról, a pátriárkákról és az olyan nagy tannákról, mint Jehuda és Akiba,[251] és ennek a kornak a kimeríthetetlen fantáziája hatalmába keríti a késő antik

kultuszlegendák és a vallásalapítók életregényének teljes hozzáférhető anyagát (Püthagorasz, Hermész, Tüanai Apollóniosz élete) is.

A II. század végével elcsendesedik ez a felindultság. Az epikus költészet virágzásának vége, megkezdődik a vallási anyag misztikus feltöltődése és dogmatikus taglalása. Az új egyházak tanításait teológiai rendszerekbe foglalják. A hősiesség átadja helyét a skolasztikának, a költészet a gondolkodásnak; a látnokok és a próféták háttérbe szorulnak a papok mellett. A kora skolasztika, amely 200 körül ér véget (a nyugati korszakolásban ez 1200-nak felel meg), átfogja a legtágabb értelemben vett egész gnózist, az egész nagy víziót; a „János evangéliuma" szerzőjét, Valentinust, Bar Dajszant (Bardeszanészt) és Marciont, az apologétákat és a legrégebbi egyházatyákat Irenaeusig és Tertullianusig, az utolsó tanná-kat a „Misna" befejezőjéig, Jehuda rabbiig, Alexandriában a neopüthagoreusokat és a hermetikusokat. Mindez Nyugaton a chartres-i iskolának, Canterburyi Anzelmnek, Joachim de Florisnak, Clairvaux-i Bernátnak és a St. Victor-i Hugónak felel meg. A nagyskolasztika a neoplatonizmussal kezdődik, Kelemennel és Órigenésszel, az első amoritákkal és a kései (vagyis újabb) „Aveszta" alkotóival Ardasir (226-241) és I. Sápúr alatt, és mindenekelőtt a mazdaista főpappal, Tan-vaszarral. Ezzel együtt megkezdődik a magasabb vallásosság leválása a parasztiról, a vidék még mindig apokaliptikus hangoltságot mutató vallásosságáról, ami, ha változó nevek alatt is, de a török idők fellah-társadalmaiig majdnem teljesen változatlanul fennmarad, miközben a városi, a szellemi felsőbb körökben a perzsa, a zsidó és a keresztény közösségeket az iszlám közösségei váltják fel.

Lassan kiépülnek a nagy egyházak. Eldőlt – s ez a II. évszázad legjelentősebb vallási eseménye −, hogy Jézus tanításából nem a zsidóság módosulása, hanem egy új egyház jött létre, mely Nyugat felé orientálódik, miközben a zsidóság, anélkül hogy belső erejét elveszítette volna, Kelet felé fordul. A III. évszázadban keletkeznek a teológia nagy gondolatépítményei. Az emberek kiegyeznek a történeti valósággal. A világvége a messzeségbe tolódik, és olyan dogmatika jön létre, mely új világképet hirdet. A nagyskolasztika azzal az előfeltevéssel kezdi, hogy csak akkor lehet egy tanítás megalapozott, ha hisznek az állandóságában.

Ha áttekintjük ezeket a törekvéseket, azt látjuk, hogy az arameus anyaföld három irányba növeszti formáit. Keleten az Akhaimenidák korának zarathusztrista vallásából és szent irodalmának maradványaiból a maga szigorú hierarchiájával és aprólékos rituáléjával, szentségeivel, miséjével és gyónásával *(patet)* a mazdaista egyház jön létre. Ahogy említettük, Tanvaszar

új „Aveszta” gyűjtését és rendezését kezdte el; I. Sápúr alatt – ahogy egyidejűleg a „Talmud”-ban is – orvosi, jogi és asztronómiai tartalmú profán szövegek csatlakoztak hozzá; a befejező munkákat II. Sápúr alatt (309-379) Mahraspand egyházi fejedelmei végezték el, és az arab kultúrát tekintve magától értetődő, hogy mindehhez egyúttal egy pehlevi nyelven íródott kommentár, zend is kapcsolódott. A kései „Aveszta”, ahogy a zsidó és a keresztény „Biblia” is, különálló szövegek kánonja, és tudjuk, hogy az azóta elveszett naszkok között (eredetileg huszonegy volt) egy Zarathusztra-evangélium, Vistászpa megtérési története, egy genezis, egy törvénykönyv és egy a teremtéstől a perzsa királyokig felmenő családfákkal rendelkező nemzetségkönyv is megtalálható volt – miközben jellemző módon a „Vendidad”, Geldner szerint a „perzsák levitikusza”, teljesen fennmaradt.

Új vallásalapító jelentkezik I. Sápúr korában, 242-ben, Máni személyében, aki a „megváltó nélküli” zsidóság és görögség elutasításával mágikus vallások sokaságát minden korok egyik leghatalmasabb teológiai alkotásává gyúrta össze, ami miatt a mazdaista papság 276-ban keresztre feszíttette. Apja segítségével – aki időskorában elhagyta családját, és egy mandeus rendbe lépett, és aki a kor minden tudásával fel volt vértezve – a kaldeusok és a perzsák alapgondolatait a jánosi keleti kereszténység gondolataival egyesítette, amit előtte – egyházalapítási szándék nélkül – Bar Dajszan keresztény-perzsa gnózisa is megkísérelt már.[252] A jánosi logosz misztikus alakját, amelyet a perzsa Vohu Manahhal azonosított, az „Aveszta”-legenda Zarathusztráját és a késői szövegek Buddháját isteni emanációként fogja fel, és önmagát a „János evangéliuma” paraklétoszának, illetve a perzsák Szaósjantjának hirdeti. Ahogy ma már a turfáni leletekből tudjuk (amelyek között Máni mind ez idáig elveszettnek hitt írásainak egy része is megtalálható), a mazdaisták, a manicheusok és a nesztoriánusok egyházi nyelve – függetlenül a mindenkori köznyelvtől – a pehlevi volt. Nyugaton, mégpedig görög írásnyelven,[253] a két kultikus egyház olyan teológiát alakít ki, amelyek nemcsak hasonlók, de túlnyomórészt teljesen azonosak voltak. Máni idejében kezdődik az arameus-perzsa Mithrasz-kultusz és az arameus-káld Napvallás egy rendszerré való teológiai egybeolvasztása, melynek első nagy „egyházatyája” 300 körül Iamblikhosz lesz, Athanasziosz kortársa, de Diocletia-nusé is, aki 295-ben Mithraszt henoteisztikus birodalmi istenné emeli. Papjai, legalábbis lelkileg, semmiben sem különböznek a keresztények papjaitól. Proklosz, úgyszintén igazi egyházatya, álmában kapott ihletet a bonyolult szöveghelyek megfejtéséhez, és Platón „Timaiosz”-án, valamint a kaldeus orákulumgyűjteményen kívül (amelyeket egyedül tartott

kanonizáltaknak) minden filozófiai írást legszívesebben megsemmisített volna. Himnuszai – egy igazi eremita megbánó töredelmének jelei – Hélioszhoz és más megsegítőkhöz könyörögnek oltalomért a rossz szellemek ellen. Hieroklész erkölcsi breviáriumot ír a neopüthagoreus közösség híveinek, melyet igencsak figyelmesen kell olvasnunk, hogy ne kereszténynek tartsuk. Szünesziosz püspök neoplatonikus bölcselőből keresztény egyházfejedelem lett, anélkül hogy meg kellett volna térnie. Megtartotta teológiáját, csak a neveket változtatta meg. A neoplatonikus Aszk-lépiadész arra vállalkozott, hogy összefoglaló művet ír a teológiák azonosságáról. Rendelkezésünkre állnak mind pogány, mind keresztény evangéliumok és szent élettörténetek. Apollóniosz Püthagorasz életét, Marinosz Prokloszét, Damaszkiosz Iszidóroszét írta meg: semmiféle különbség nincs ezen írások – amelyek fohásszal kezdődnek és végződnek – és a mártírok cselekedeteiről szóló keresztény művek között. Porphüriosz négy isteni elemként a hitet, a reményt, a szeretetet és az igazságot említi.

A Nyugat és a Kelet emez egyházai között – Edesszából nézve délen – alakult ki az arámi írásnyelvű talmudi egyház (a „zsinagóga”). Sem a zsidókeresztények (pl. az ebioniták és az elkeszaiták), sem a mandeusok, sem a kaldeusok nem voltak képesek, hogy e nagy alakzatokkal szemben felvegyek a versenyt – már amennyiben Máni egyházát nem a kaldeus vallás új állapotának vesszük. Szektákká süllyednek, amelyek nagy számban élnek a nagy egyházak árnyékában, vagy oldódnak fel azok kötelékeiben, ahogy az utolsó marcioniták és montanisták is a manicheus közösségben. 300 körül a pogány, a keresztény, a perzsa, a zsidó és a manicheus egyházon kívül egyetlen jelentős mágikus vallás sem volt már.

13

A nagyskolasztikával indul be 200 után az a törekvés is, hogy a hívőknek a *látható* és egyre merevebben tagolódó közösségét az állam szervezetével azonosítsák. Mindez a mágikus ember világérzületének a következménye, és szükségszerűen az uralkodónak kalifává válásához (az uralkodó mindenekelőtt a hívek, nem pedig egy terület ura) és ezáltal az igazhitűségnek mint a valóságos állampolgárság előfeltételének a felfogásához, a tévhitek üldözésének kötelességéhez (az iszlám szent háború éppolyan régi, mint maga ez a kultúra, és első évszázadait teljesen meghatározta), az államban csak megtűrt hitetlenek külön joghatóság és közigazgatás alá helyezéséhez (mert az isteni jog nem illeti meg az eretnekeket) és ezáltal a gettóéletmód szentesítéséhez vezet.

A kereszténység először az arameus vidék középpontjában, Oszroënében, 200 körül vált államvallássá. A mazdaizmus 226-ban a Szaszanida Birodalomban és a divus−, a Nap-és a Mithrasz-kultusszal egybekapcsolódó szinkretizmus Aurelianus (meghalt 275-ben) és mindenekelőtt Diocletianus alatt (295) a Római Birodalomban lett államvallás. Nagy Constantinus 312 után tér át a kereszténységre, az örmény Tiridat király 321 körül, a grúz Mirian király néhány évvel később. Délen Sábának már a III., Akszúmnak a IV. században kereszténynek kellett lennie, de ezzel egyidejűleg lesz a Himjarita Birodalom zsidó, és kísérli meg Julianus császár még egyszer, hogy a pogány egyházat segítse hatalomra.

E folyamat ellentéte – megint csak e kultúra összes vallásában – a szerzetesség elterjedése s annak az államtól, a történelemtől és egyáltalában a valóságtól való radikális elválasztása. A létezés és az éberlét közti alapviszály, egyben tehát a politika és a vallás, a történelem és a természet alapellentéte, nem haladható meg teljesen a mágikus egyháznak és az államnak, illetve a nemzetnek az azonosítása révén; a rassz az itteni egyházi intézmények életében is felszínre tör, és legyűri az istenit, hiszen benne a világi testesül meg. De itt nincs *harc* az állam és az egyház között, ahogy a gótikában – ezért aztán az a nemzeten *belül* a világi vallásosok és az aszkéták között tör ki. Egy mágikus vallás kizárólag az isteni szikrához fordul, az emberben lévő *pneumahoz,* amelyen a hívő és megboldogult szellemek láthatatlan közösségével együtt osztozik. A többi ember a rossz és a sötétség birodalmához tartozik. Az emberben lévő isteninek azonban – ez nem *én,* hanem valamiféle „vendég” -uralkodnia kell, le kell győznie, el kell fojtania, meg kell semmisítenie a másik elvet. Ebben a kultúrában nemcsak az igazi

pap aszkéta (a világi pap, ahogy az oroszoknál is, soha nem élvez valódi tiszteletet; többnyire meg is házasodhat), hanem egyáltalában a vallásos ember is. A szerzetességen kívül egyáltalán nem is lehet a vallásos követelményeket teljesíteni, ezért tettek szert a vezeklő közösségek, a remeték és a kolostorok már igen korán olyan rangra, amilyet metafizikai megfontolások alapján sem Indiában, sem Kínában nem szerezhettek – a Nyugatról már nem is beszélve, ahol a rendek dolgozó és harcoló, tehát dinamikus egységek voltak.[254] Ezért nem válik szét az arab kultúra népessége „világi" és az élet pontosan elhatárolt területeire korlátozódó „szerzetesi" körökre; a lehetőségek közösek: a hit parancsait kell teljesíteni. Minden vallásos ember egy kicsit maga is szerzetes.[255] A világ és a kolostor között nincs ellentét, csupán fokozati különbség. A mágikus egyházak és rendek *azonos nemű közösségek,* amelyeket csak terjedelmük különböztet meg egymástól. Péter közössége rend volt, Pálé egyház – a Mithrasz-vallás az egyik kifejezés számára túl nagy, a másik számára túl kicsi.

Minden mágikus egyház maga rend, és csak az emberi gyarlóságra tekintettel nem írják elő az aszkézis egyes lépcsőit és fokozatait, hanem csupán lehetővé teszik, ahogy a marcionitáknál és a manicheusoknál *(electi* és *auditores).* Egy mágikus nemzet tulajdonképpen nem más, mint összesség, a *rendek rendjeinek összessége,* melyek benne egyre kisebb és egyre szigorúbb köröket alkotnak, egészen az eremitákig, a dervisekig és a sztülitákig (oszlopszent), akikben már semmi világi sincs, akiknek éberléte már majdnem tiszta pneuma. Ha eltekintünk a profetikus vallásoktól, amelyekből és amelyeken belül apokaliptikus felindultsággal eltöltve egyre több rendjellegű közösség jött létre, a Nyugat e két kultikus egyháza is az volt, és számtalan remetéje, vándorprédikátora és rendje végül is csak a hivatkozott istenség neve alapján különbözött egymástól. Mindkettő böjtöket, imát, cölibátust és szegénységet írt elő. Nyitott a kérdés, hogy a két egyház közül 300 körül melyik volt aszketikusabb. A neoplatonikus szerzetes, Szarapion a sivatagba megy, hogy ezután már csak az orpheuszi himnuszok tanulmányozásának éljen; Damaszkiosz – álmot látva – egy egészségtelen barlangba vonul vissza, hogy minden percében Kübeléhez fohászkodhasson.[256] A filozófiai iskolák sem egyebek, mint aszketikus rendek; a neopüthagoreusok a zsidó esszénusokhoz állnak közel; a Mithrasz-kultusz – egy igazi rend – csak a férfiaknak engedélyezi, hogy felszentelési és fogadalmi ünnepeire belépjenek; Julianus császár pogány kolostorokat akart építtetni. A mandeusság, úgy tűnik, különböző szigorúságú rendi közösségek

összessége, amelyek között Keresztelő Szent Jánosé is megtalálható volt. A keresztény szerzetesség nem Pachomiusszal kezdődik (320), ő csak az első kolostort építette, hanem a jeruzsálemi ősgyülekezettel. A „Máté evangéliuma”[257] és szinte az egész „Apostolok cselekedetei” a szigorú aszketikus érzület tanúbizonyságai. Pál soha nem merte megkockáztatni, hogy egyértelműen szembehelyezkedjen vele. A perzsa és a nesztoriánus egyházak széles körben továbbfejlesztették a szerzetesi eszményeket, és végül az iszlám is teljes egészében magáévá tette azokat. A keleti típusú vallásosságot még ma is teljesen a muszlim rendek és vallási egyesületek uralják. Ugyanilyen fejlődést mutatott a zsidóság is a VIII. századi káreusoktól a XVIII. századi lengyel hászidokig.

A kereszténység, amely a II. században még maga sem igen volt más, mint egy nagyra nőtt rend, de amelynek a közhatalma tagjainak a számát messze meghaladta, nagyjából 250 után hirtelen roppant mértékben megnövekedett. Az a korszak ez, amelyben az antikvitás utolsó városi kultuszai háttérbe szorulnak – *nem a keresztény egyház, hanem az újonnan létrejövő pogány egyház elől.* 241-ben Rómában lerombolják a „fratres Arvales”-szobrot; 265-ben utoljára jelennek meg kultikus feliratok Olümpiaban. Egyidejűleg gyakorlattá válik a legkülönbözőbb egyházi tisztségek egyetlen személyre halmozása,[258] vagyis ezeket a vallásgyakorlatokat egyetlen vallás gyakorlataként fogják fel. Ez a vallás *térítően* lép fel, és messze túlnyúlik eredeti görögrómai területén. 300 körül a keresztény egyház az egyedüli, amely az egész arab területre kiterjed – persze ebből szükségszerűen belső ellentétek fakadnak, amelyek már nem az egyes emberek szellemi alkatán, hanem az egyes tájak szellemiségén alapulnak. Végül is ez eredményezi (mégpedig mindörökre) a kereszténységnek különböző vallásokra való széthullását.

A terep, amelyen a harc eldőlt, a Krisztus istentermészetéről folyó vita volt. *Szubsztanciaproblémákról* volt szó, amelyek teljesen ugyanebben a formában és irányban töltötték el az összes többi mágikus teológia gondolkodását is. A neoplatonikus skolasztika, Porphüriosz, Iamblikhosz és mindenekelőtt Proklosz ezeket a kérdéseket nyugati felfogásban, illetve Philón és maga Pál gondolkodásmódjával szoros kapcsolatban tárgyalta. Az Ős-egy, a nusz, a logosz, vagyis az Atya és a közvetítő közötti viszonyt a szubsztancialitás szempontjából közelítik meg. Kiáramlásról (emanáció), részesedésről vagy eltöltődésről van-e szó? Az egyik a másikban tartózkodik-e, azonosak-e egymással, vagy kizárják egymást? Lehet-e a *trias* egyúttal *monasl* Keleten, ahol a „János evangéliuma” és a bardeszanészi gnózis előfeltevései a

probléma másfajta elgondolását mutatják, Ahura Mazdának a szentlélekhez (Szpenta Mainju) való viszonya és Vohu Manah lényege foglalkoztatta az „Aveszta" „egyházatyáit", és éppen az epheszoszi és a khalkédóni döntő jelentőségű zsinatok idején, az isteni világfolyamatnak az isteni szubsztanciák feletti elsődlegességét valló zrvanizmusnak (a *zrvan* mint történeti kor) az átmeneti győzelme jelenti a dogmatikai harc csúcspontját. Végül az iszlám az egész kérdést még egyszer felvetette, és Mohamed, valamint a „Korán" Isten-lényegiségére utalva próbálta megoldani. A probléma jelen van, mióta a mágikus kultúra létezik, pontosan úgy, ahogy a fausti gondolkodással majd a specifikusan nyugati akaratproblémák kerülnek a szubsztanciakérdések helyére. Nem kell kutatni utánuk; megjelennek, mihelyt e kultúra önreflexiója beindul. Ezek a problémák ennek a gondolkodásnak alapformái, és minden vizsgálódásnál előtérbe nyomulnak, még ha nem keresik vagy nem veszik is észre őket.

De a kereszténységnek a tájegységek szerint eleve meghatározott három fő iránya (kelet, nyugat és dél) is már kezdettől jelen volt, és már a gnózis fő irányaiban – megközelítőleg Bardeszanész, Baszilidész és Valentinus megfogalmazásában – is megmutatkozott. Edesszaban ütköznek meg egymással. Az utcák a nesztoriánusok csatakiáltásaitól visszhangzottak, akik az epheszoszi zsinat győztesei ellen támadtak, majd később a monofiziták εἷς-θεός-kiáltásaitól, akik azt követelték, hogy Ibasz püspököt vessék a vadállatok elé a cirkuszban.

A döntő kérdést, éspedig teljesen a pszeudomorfózis szellemében és pogány kortársával, Iamblikhosszal sokban hasonló módon, Athanasziosz fogalmazta meg. Areiosszal szemben, aki Krisztusban félistent – az Atyával csak *hasonló* lényegüt – látott, kijelentette: az Atya és a Fiú egyazon isteni szubsztancia (υεότζς), amely Krisztusban emberi *szómat* öltött. „Az ige testté lőn." A Nyugatnak ez a formulája a *kultikus* egyház szemléleti tényezőitől, az ige megértése a képszerűnek az állandó látásától függ. Itt, a képi látásmód iránt érzékeny Nyugaton, ahol Iamblikhosz éppen ekkor írja az Isten-szobrokról szóló könyvét (ezekben – szerinte – az isteni szubsztanciálisan jelen van és csodákat tesz),[259] a hármasegység elvont viszonya mellett az anyának és a fiúnak ez az érzéki-emberi viszonya is állandóan hat – és éppen ez az, ami Athanasziosz gondolatmenetének szerves része.

Az Atya és a Fiú egylényegűségének elismerésével állt csak elő a tulajdonképpeni probléma: a Fiú történeti megjelenésének a kérdése, ahogy azt a mágikus dualizmus alapján fel kell fogni. A világbarlangban két szubsztancia van jelen: az isteni és a világi; az emberben az isteni pneumából

való részesedés és a „testtel” valami módon rokon egyéni lélek. De mi a helyzet Krisztussal kapcsolatban?

Döntő fontosságú (az actiumi csata egyik következménye), hogy a vita görög nyelven, a pszeudomorfózis területén, a nyugati egyház „kalifáinak” hatalmi körén belül zajlott. Constantinus hívta egybe és vezette le a nicaeai zsinatot, ahol Athanasziosz tana győzött. Az arámi nyelven író és gondolkodó Keleten alig-alig kísérték figyelemmel ezeket az eseményeket, ahogy Aphrahat levelei is bizonyítják. Az itteni embereknek nem volt mit vitatkozniuk arról, amit a maguk számára már rég eldöntötték. A Kelet és a Nyugat közti egyházszakadás – az epheszoszi zsinat következménye (431) – választotta ugyan el formálisan egymástól a két keresztény *nemzetet* (a „perzsák egyházának” és a „görögök egyházának” nemzeteit), de ez bensőleg csak a két földrajzilag teljesen elváló *gondolkodásmód* eredeti különbözőségét szentesítette. Nesztoriosz és az egész Kelet Krisztusban a második Ádámot látta, a végső aion isteni küldöttét. Mária *embert* szült, akinek emberi és teremtett szubsztanciájában (physis) isteni, teremthetetien lényeg lakozik. A Nyugat Máriában *Isten* anyját látta: Krisztus testében (az antik szóhasználatban: *persona)* az isteni és az emberi szubsztancia egy egységet alkot (Cirillnél: ενωσις).[260] Amikor az epheszoszi zsinat az „istenanya”-elvet fogadta el, Diana híres városában igazi antik ünnepi orgia vette kezdetét.[261] De már ezt megelőzően a szír Apollinaris meghirdette a „déli” felfogást: az élő Krisztusban nemcsak egy személy, hanem egyetlen szubsztancia van jelen. Az isteni átalakult, nem pedig az emberivel keveredett (nem κράσις, ahogy Nazianzi Gergely vele szemben kijelentette; ez a monofizita vélemény – és ez igencsak jellemző – a Spinozái *„egyazon* szubsztancia egy másfajta móduszban” kifejezéssel adható vissza a legjobban). A monofiziták a khalkédóni zsinat (451) Krisztusát – ahol megint csak a Nyugat juttatta érvényre elgondolását – „kétarcú bálványnak” nevezték. Nemcsak elszakadtak az egyháztól; mindez elkeseredett felkelések kirobbanására vezetett. Palesztinában és Egyiptomban, amikor Justinianus alatt a perzsa seregek (tehát mazdaisták) a Nílusig nyomultak előre, a monofiziták felszabadítókként üdvözölték őket.

E kétségbeesett harc tulajdonképpeni jelentése – hiszen egy évszázadon át nem tudományos fogalmakról, hanem a táj lelkületéről van szó, amely emberei lelkén keresztül szeretett volna felszabadulni – *Pál tettének a visszavétele* volt. Teljesen bele kell helyezkednünk a két újonnan keletkezett nemzet leglényegébe, félre kell tolnunk a puszta dogmatika kicsinyes vonásait, hogy lássuk: a kereszténységnek a görög Nyugat felé irányulása és a

pogány egyházzal való szellemi kapcsolata egyértelműen abban a tényben csúcsosodik ki, hogy a Nyugat uralkodója lett az egész kereszténység feje. Constantinus számára a pszeudomorfózison belül magától értetődően a pali alapvetés volt *a* kereszténység; a péteri irányzatú zsidókeresztények eretnek szektának számítottak, s a „Jánosi" keleti keresztényekről tudomása sem volt. Amikor a pszeudomorfózis szelleme a három döntő fontosságú zsinaton, Nicaeában, Epheszoszban és Khalkédónban a dogmát teljesen és végérvényesen Pál akaratának megfelelően fogta fel, a tulajdonképpen arab világ elementáris erővel lázadt fel, és merev határt kezdett húzni önmaga és amaz közé. Az arab koraidő végével végleg bekövetkezik a kereszténység három vallásra bomlása, amelyek szimbolikusan Pál, Péter és János neveivel fémjelezhetők, és amelyek közül egyiket sem lehet már a tulajdonképpeninek vagy az igazinak nevezni, ha nem akarunk történeti vagy teológiai előítéleteknek engedni. Ezek egyúttal három nemzetet alkotnak a régi görög, zsidó és perzsa nemzetek ősi területén, és az ezektől kölcsönvett görög, arámi és pehlevi egyházi nyelveket használják.

14

A keleti egyházat a nicaeai zsinat után egy episzkopális alkotmány szervezte meg a ktésziphóni *katholikosszal* a csúcsán, saját zsinatokkal, liturgiával és joggal; 486-ban a nesztoriánus tanítást fogadták el kötelezőnek, és ezzel megszűnt a kapcsolat Bizánccal. Innen kezdve a mazdaistáknak, a manicheusoknak és a nesztoriánusoknak közös a sorsuk – ami persze már a bardeszanészi gnózisban csírájában megvolt. A monofizita déli egyházban ismét az ősgyülekezet szelleme került előtérbe és kezdett terjedni; szigorú monoteizmusával és gondolati elvontságával a talmudi zsidósághoz áll a legközelebb, és – amit az εις θεός[262] csatakiáltás alapján már előre sejtem lehetett – amazzal együtt az iszlám kiindulópontja lett. A nyugati egyház továbbra is a Római Birodalom, vagyis az állammá vált kultikus egyház sorsával kapcsolódott egybe. Fokozatosan felszívta a pogány egyház híveit. Jelentősége innen kezdve nem önmagán alapul, hiszen az iszlám majdnem teljesen megsemmisítette, hanem azon a véletlenen, hogy a Nyugat új kultúrájának fiatal népei a keresztény rendszert mint egy új mű alapját *tőle* vették át,[263] mégpedig a legtávolabbi Nyugat latin felfogásában, amely már a görög egyház számára is teljesen érthetetlen volt. Hiszen Róma akkoriban görög város, és a latin sokkal inkább Afrikában és Galliában volt honos.

A mágikus nemzet lényege, az állandó terjeszkedés, már kezdettől hatékonyan működik. Az összes ilyen egyház folytat missziós tevékenységet, mégpedig határozottan és óriási sikerrel. De a terjeszkedés csak azokban az évszázadokban veszi fel azt a szédületes tempót, amely ezt a kultúrát az összes többitől megkülönbözteti, és amelynek az iszlám terjeszkedés a leghatásosabb és utolsó, de semmiképp sem az egyetlen példája, amelyekben a világvégeképzet a messzi távolba tolódott, és a dogmát egy hosszan tartó világbarlanglétre számítva építik fel, és amelyekben a mágikus vallások csoportja önmagára nézve végérvényesen tisztázza a szubsztanciaproblémát. A nyugati teológusok és történészek teljesen téves képet rajzolnak erről a nagy jelentőségű tényről. Tekintetüket a Földközi-tenger országaira szegezve csak a nyugati irányzatot veszik észre, azt, amely ókor – középkor – újkor sémájukkal összeegyeztethető, és vele kapcsolatban is csak az állítólag egységes kereszténységet tárgyalják, amely szerintük egy bizonyos időszakban a görög formából a latinba megy át, ami után a görög maradvány eltűnik szemük elől.

De a pogány egyház, amelyet a maga roppant horderejében soha nem vettek tekintetbe, és *missziós tevékenységként* egyáltalán nem is ismertek, már jóval ezelőtt megnyerte a szinkretikus kultuszok számára Észak-Afrika, Spanyolország, Gallia és Britannia nagy részét, valamint a Rajna-és a Duna-vidéket. A druida vallásból, amellyel Caesar Galliában találkozott, Constantinus idejére már alig maradt valami. Az őshonos helyi isteneknek a kultikus egyházak nagy – mágikus – istenségei neveihez (mindenekelőtt Mithraszéhoz, Sóiéhoz, Jupiteréhez) való hasonulása a II. század után térítésjelleget öltött, és ugyanez a helyzet a későbbi császárkultusz terjedésével kapcsolatban is. A kereszténység missziója nem lett volna annyira sikeres, ha nem készítették volna elő számára a talajt a közeli rokonságban lévő más kultikus egyházak. De ez a misszió egyáltalán nem csupán a barbárokra korlátozódott. Az V. században egy Aszklepiodotosz nevű misszionárius a káriai várost, Aphrodisziaszt a kereszténységről a pogány „hitre" térítette át.

A zsidók, ahogy korábban említettük, nagyszabású missziót indítottak délre és keletre. Dél-Arábian keresztül Közép-Afrikáig nyomultak előre, mégpedig Krisztus születése előtt vagy röviddel utána; Keleten már a II. században kimutathatók Kínában. Északon csak később pártol át a Kazár Birodalom Asztrahán fővárossal a zsidósághoz. Onnan nyomultak a zsidó vallású tatárok Németország belseje felé, és 955-ben a magyarokkal együtt a Lech-mezőn szenvedtek vereséget. Spanyol-mór főiskolák zsidó tanárai 1000 körül a bizánci császártól kértek támogatást egy küldöttség számára, amely a kazárokat akarta kifaggatni, hogy nem Izrael elveszett törzseinek utódjai-e.

A mazdaisták és a manicheusok a Tigristől kiindulva mindkét impériumot, mind a rómait, mind a kínait a legszélső határukig bejárták. A perzsa vallás Mithrasz-kultuszként egészen Britanniáig eljutott; a manicheus vallás 400 körül a görög kereszténységet veszélyeztette; manicheus szekták még a keresztes háborúk korában is léteztek Dél-Franciaországban; a két vallás keleti irányban, a kínai nagy fal mentén (ahol is a karabalgassuni nagy többnyelvű felirat a manicheus hitvallásnak az Ujgur Birodalomban való bevezetését adja hírül) egyidejűleg jutott el Santungig. Perzsa tűztemplomok jöttek létre Kína belsejében, és 700 után perzsa kifejezések jelentek meg kínai asztrológiai írásokban.

A három keresztény egyház mindenütt ezeket a nyomokat követte. Amikor a nyugati egyház a frank uralkodót, Chlodvigot megtérítette (496), a keleti egyház missziója már Ceylonig és a nagy fal nyugati végének kínai garnizonjaiig jutott, a déli egyházé pedig Akszúm birodalmáig. Akkoriban,

amikor Bonifác után (718) Németország megtért, a nesztorianus misszionáriusok közel jártak ahhoz, hogy az egész kínai anyaországot megnyerjék. 638-ban vándoroltak be Santungba. Kao-cung császár (651-84) minden provinciában templomokat emeltetett, 750 táján a császári palotában már keresztény igéket prédikáltak, 781-ben – egy még mindig meglévő emlékoszlop Singan-fuban – arámi-kínai felirattal azt adta tudtul, hogy „egész Kínát az egyetértés palástja borítja". A lehető legnagyobb jelentőségű, hogy a vallási dolgokban igencsak tapasztalt konfuciánusok a nesztoriánusokat, a mazdaistákat és a manicheusokat a „perzsa" vallás képviselőinek tartották,[264] ugyanúgy, ahogy a nyugat-római provinciák lakossága sem különböztette meg világosan Mithraszt és Krisztust.

Az iszlámot a korai mágikus vallások csoportjának puritanizmusaként kell felfognunk, amely csak formájában lépett fel új vallásként, mégpedig a déli egyház és a talmudi zsidóság területén. E mély jelentésében és nem csupán katonai expanziós erejében rejlik csodás sikereinek titka. Noha politikai okok folytán meglepő toleranciát gyakorolt (a görög egyház utolsó nagy teoretikusa, Damaszkuszi Szent János, al-Manszúr néven a kalifa kincstárnoka volt), a zsidóság, a mazdaizmus és a keresztény déli és keleti egyház igencsak gyorsan és majdhogynem teljesen felszívódtak benne. Szeleukeia katholikosza, III. Jezujabh panaszolja, hogy rögtön első megjelenésekor keresztények tízezrei tértek át, és Észak-Afrikában, Szent Ágoston szülőföldjén az egész lakosság egy csapásra az iszlám híve lett. Mohamed 632-ben halt meg. 641-ben a monofiziták és a nesztoriánusok, tehát a „Talmud" és az „Aveszta" egész területe már iszlám befolyás alatt volt. 717-ben Konstantinápoly előtt álltak, és a görög egyházat is az a veszély fenyegette, hogy megszűnik. Mohamed egy rokona már 628-ban ajándékokat nyújtott át Tajcungnak, a kínai császárnak, és engedélyt kapott a misszióra. 700 óta vannak Santungban mecsetek, és 720-ban Damaszkuszból a régóta Dél-Franciaországban állomásozó araboknak azt a parancsot adták, hogy frankföldet hódítsák meg. Két évszázaddal később, amikor Nyugaton a nyugati egyház maradványaiból új vallási világ jött létre, az iszlám már elért Szudánba és Jávára.

De az iszlám csak a *külső* vallástörténelem egy része. A mágikus vallás belső történelme Justinianusszal ugyanúgy véget ér, ahogy a fausti vallásé V. Károllyal és a tridenti zsinattal. Ha bármely vallástörténeti könyvbe belenézünk, azt találjuk: „a" kereszténységnek, mint nagy jelentőségű *gondolati mozgalomnak két korszaka volt:* 0-500-ig Keleten, és 1000-1500-ig Nyugaton.[265] *Mindazonáltal ezek két kultúra két koraideje,* és magukban

foglalják a nem keresztény formák vallásfejlődését is. Justinianus – ahogy mondani szokták – az athéni főiskola bezárásával (529) nem az antik filozófiának vetett véget. Ilyen már évszázadok óta nem létezett. Negyven évvel Mohamed születése előtt a *pogány egyház teológiáját* rekesztette be, sőt – amit el szoktak felejteni hozzáfűzni – az antiokheiai és az alexandriai iskolák bezárásával a *keresztény egyház teológiáját is.* A tanítás kész volt, ahogy Nyugaton az 1564-es tridenti zsinattal és az augsburgi hitvallással (1530) úgyszintén. A város és a szellem uralkodóvá válásával a vallási teremtőerőnek vége lett. 500 körül lezárult a „Talmud", és 529-ben Perzsiában a mazdaki reformációt – amely a Nyugat újrakeresztelőihez hasonlóan a házaséletet és a világi birtokot elvetette, és amelyet az egyház és a nemesi nemzetségek hatalmával szemben I. Kobad király támogatott – Khoszrau Nusirván vérbe fojtotta. Ezzel az „Aveszta" tanítása végérvényesen rögzült.

PÜTHAGORASZ, MOHAMED, CROMWELL

15

Vallásinak nevezzük egy élőlény éberlétét azokban a pillanatokban, amikor erőt vesz a létezésen, úrrá lesz felette, tagadja, sőt meg is semmisíti. A rassszerű élet és ösztöneinek taktusa kicsinnyé és silánnyá válik a kiterjedt, feszültséggel teli és fénnyel telítődött világra néző tekintet előtt; *az idő meghátrál a tér elől.* A beteljesedés növényszerű vágya elenyészik, a beteljesedettségtől, az iránynélküliségtől, a haláltól való félelem állatszerű ősi érzése tör elő. Nem gyűlölni és szeretni, hanem *félni és szeretni* a vallás alapérzületei. A gyűlölet és a félelem úgy különböznek egymástól, ahogy az idő és a tér, a vér és a szem, a taktus és a feszültség, a hősies és a szent életű. De ugyanígy különbözik egymástól a rassz-értelemben és a vallásos értelemben vett szeretet is.

Minden vallás a fénnyel rokon. A kiterjedtet vallásos értelemben is az énből mint fényközépből megszerveződő látásvilágként kell felfogni. A hallott és a tapintott a látottnak van alárendelve, és a *láthatatlan,* melynek csak hatásait érzékeljük érzékileg, lesz a démonikus foglalata. Mindaz, amit az istenség, a kinyilatkoztatás, a megváltás, a végzet szavakkal jelölünk, valahogyan a fényben lévő valóság eleme. A *halál* is olyan az emberek számára, mint amit látnak és látva fognak fel, és a halálhoz képest a születés a *másik* titok: e két jelenség a szem számára az érzékelt kozmikust mint a testnek a látótérben való életét zárja határok közé.

Kétféle félelem van: az egyik az állatoknál is meglévő félelem a térben való mikrokozmikus függetlenség*től*, magától a tértől és hatalmaitól, s a haláltól; a másik az aggódásszerű félelem a létezés kozmikus áramlataiéra, az életért, a meghatározott irányú időért. Az előbbi homályos gyanút kelt, hogy a kiterjedettben megjelenő szabadság a függőségnek csak egy új és talán még mélyebb formája, mint a növényszerű kötöttség. Arra készteti az egyes lényeket, hogy gyengeségüket átérezve egymás közelségét, egymás társaságát keressék. A félelem vezet a beszéd kialakulására – és minden vallás egyfajta nyelv. A tértől való félelemből emelkednek ki a *világ mint természetnek* a numenjei és az *Isten-kultuszok.* Az időért való aggódásból jönnek létre az *élet,* a nemzetség, az állam numenjei, középpontjukban az *ősök kultuszával.* Ez egyben *tabunak* és *totemnek* a különbsége, hiszen a totemisztikus is mindig vallásos formában jelenik meg, babonás félelem alapján attól, ami az értelem számára megközelíthetetlen és örökre idegen marad.

A magasabb rendű vallásnak szüksége van az éber feszültségre a vér és a létezés hatalmaival szemben, amelyek állandóan ott leselkednek a mélyben, hogy ősi jogukat a létező e *fiatalabb* oldalára is kiterjesszék: „Virrasszatok és imádkozzatok, nehogy kísértésbe essetek!" Ennek ellenére a *„megváltás"* mégis minden vallásban alapfogalom, és örök vágya minden éber lénynek. Ebben az általános, majdhogynem vallás előtti értelemben az éberlét félelmeitől és szorongásaitól való megszabadulás vágyát jelenti, vágyat a félelmet szülő gondolkodás és töprengés *feszültségeinek feloldására,* vágyat arra, hogy eloldozódjunk, megszabaduljunk az én világmindenségben való egyedüllétének, a természeti létezés merev meghatározottságainak tudatától, attól, hogy állandóan a lét megmásíthatatlan határaira, az öregségre, a halálra gondoljunk.

Az alvás is megszabadít. A halál az alvás testvérbátyja. A szent bor, a bódulat is megtöri a szellemi feszültségek keménységét, és éppígy a tánc, a dionüszoszi művészet, a kábulat és az önkívület megannyi módja. Mindez: menekülés az éberlétből a létezés, a kozmikus lét, a kozmikus személytelenség segítségével: *szökés a térből az időbe.* De mindezeknél fontosabb a félelem tulajdonképpeni vallási legyőzése: a *félelem legyőzése magának a megértésnek a segítségével.* A mikrokozmosz és a makrokozmosz közti feszültség olyanná válik, amelyet szeretünk, amelybe képesek vagyunk teljesen belemerülni.[266] Ezt hívjuk *hitnek,* és vele veszi eleve kezdetét az ember szellemi élete.

Kizárólag kauzális megértés létezik, függetlenül attól, hogy gondolati vagy alkalmazott, hogy az érzékeléstől elvonatkoztatott vagy érzékileg észlelt. A megértettség és a kauzalitás egymástól megkülönböztethetetlen: a két szó ugyanazt fejezi ki. Ahol számunkra valami „valóságos", azt mindig oki formában látjuk és gondoljuk, ahogy önmagunkat és tevékenységünket is okként érzékeljük és fogjuk fel. Az oki pozicionálás azonban az embernek nemcsak vallási, hanem anorganikus logikájában is esetenként különböző. Egy tényre nézve az imént ezt, egy pillanatra rá valami egészen mást gondolunk okként. A gondolkodás minden fajtájának (összes használati területére nézve) megvan a maga saját rendszere. A mindennapi életben soha nem fordul elő, hogy egy kauzális összefüggést még egyszer pontosan ugyanolyannak gondolnánk el. Még a modern fizikában is olyan munkahipotéziseket, vagyis oksági rendszereket használnak egymás mellett, amelyek részlegesen kizárják egymást – ahogy pl. az elektrodinamikai és a termodinamikai elképzelések. Mindez korántsem mond ellent az értelmes gondolkodásnak, hiszen a tartós éberlét állapotában mindig egyedi aktusok

alakjában „értjük meg” a dolgokat, amelyek mindegyikének megvan a maga saját oksági pozíciója. Olyan képzetet, amelyben az egész világ mint természet, egy meghatározott éberlét vonatkozásában, egyetlen kauzális sorban rendeződne el, gondolkodásunk, amely mindig csupán egyedi összefüggéseket képes elgondolni, egyáltalán nem tud létrehozni. Egy ilyen elképzelés hit marad; sőt éppenséggel maga *a* hit, hiszen ezen alapul a vallásos világmegértés, amely, ahol csak valamit észrevesz, gondolati szükségszerűséggel valamilyen nument előfeltételez: valamilyen illékonyát a véletlenszerű események számára, amelyekre soha nem gondol többé, és tartósat azoknak, amelyek pl. a forrásokban, a fákban, a kövekben, a hegyekben, a csillagokban, tehát meghatározott helyeken lakoznak, vagy – ahogy az ég, a háború, a bölcsesség istenségei – mindig és mindenütt jelen tudnak lenni. Csak az egyes gondolkodási aktusokon belül van határuk. Ami ma egy Isten tulajdonsága, az holnap már maga az Isten. Megint mások egyszer sokaságként, egyszer személyként, egyszer egy meghatározatlan valamiként jelennek meg. Vannak láthatatlanok (alakok) és felfoghatatlanok (elvek), amelyek csak a kiválasztottaknak jelennek meg, illetve válnak érthetőkké. A sors[267] az antikvitásban (ειμαρμένη) és Indiában *(rta)* olyasvalami, ami ősökként áll az elképzelhető istenalakok fölött; ezzel szemben a mágikus sors az egyetlen és alak nélküli legfőbb Istennek a *hatása.* A vallásos gondolkodás mindig arra törekszik, hogy az oki sorok között értékrangsort alakítson ki, egészen a mindenek felett álló lényig, illetve elvekig, amelyek legelső „ható”-okokként működnek. „Végzetnek” az értékelésen alapuló kauzális rendszerek legátfogóbbikát nevezik. A tudomány mindezekkel szemben olyasfajta megértés, amely az okok rangbéli különbségétől alapjában eltekint: amire rábukkan, az nem végzet, hanem törvény.

Az okok megértése felszabadító hatású. A megtalált összefüggésekbe vetett hit a világfélelmet meghátrálásra készteti. Az Isten az ember menedéke a sorssal szemben, amely érezhető, megélhető, de nem képzelhető el, nem nevezhető meg; amely mindaddig a háttérben áll, amíg a „kritikai” – *megkülönböztető* −, félelem szülte megértés az egyik okot a másik után, kézzelfoghatóan, vagyis a külső vagy a belső látás számára optikai sorrendbe nem rakja. De csak eddig. A magasrendű ember kétségbeejtő helyzete, hogy hatalmas érteni akarása állandó ellentmondásban van létezésével. A megértés már nem az élet szolgája, de nem is képes uralni azt; mindig marad valami megoldatlan a jelentős szituációkban. „Mihelyt szabadnak mondhatja magát

az ember, mindjárt függőséget érez. Ha vállalja, hogy szolga, máris szabadon néz körül” (Goethe).

A világon mint természeten belül azt a kauzális összefüggést nevezzük *igazságnak,* amelyről – s ez meggyőződésünk – gondosabb töprengés után sem fogunk másképp vélekedni. Az igazságok „szilárdan állnak”, mégpedig időtlenül – az abszolút igazság azt jelenti: független a sorstól és a történelemtől, de függetlenül saját életünk és halálunk tényétől is – bensőleg felszabadítanak, megvigasztalnak, megváltanak, hiszen a tények világának kiszámíthatatlan eseményeit ezek közömbösítik és győzik le. Vagyis ahogy a szellemben mindez tükröződik: „az emberiség elpusztulhat, de az igazság fennmarad”.

Környezetünkben valamit „megállapítanak”, azaz rögzítenek; a megértésre képes ember kezében tartja a titkot, legyen az időtlen időkkel ezelőtt egy félelmetes varázsige vagy ma egy matematikai képlet. Győzelemérzés kísér minden tapasztalást a természet birodalmában még ma is, amely révén – kezdetben az égi isteneknek, az időjárás szellemeinek, a mezők démonjainak szándékaival és erőivel, majd a természettudomány numenjeivel (az atommaggal, a fénysebességgel, a gravitációval) vagy akár csak a saját képével foglalkozó gondolkodás elvont numenjeivel (a fogalommal, a kategóriával, az ésszel) – a dolgokat rögzítjük, és ezzel kauzális kapcsolatok változtathatatlan rendszerének börtönébe vetjük. Ilyen tapasztalat azonban, ebben az anorganikus, halott, fixált értelemben, melynek így semmi köze az élettapasztalathoz és az emberismerethez, kétféle módon is születhet: *elméletként* és *technikaként;* vagy vallási területre vonatkoztatva: *mítoszként* vagy *kultuszként,* aszerint, hogy a hívő környező világának titkait feltárni vagy legyőzni akarja. Mindkettő előfeltételezi az emberi megértés magas szintű fejlettségét. *Mindkettő egyaránt születhet félelemből és szeretetből.* Létezik a félelem mítosza, amilyen a mózesi vagy általában a primitív mítoszok, és létezik a szereteté, amilyen az őskereszténységé vagy a gótikus misztikáé volt, és ugyanígy létezik az elhárító varázslatnak és a könyörgő varázslatnak egyfajta technikája. Alkalmasint az áldozatnak és az imának is ez a legbensőbb különbsége:[268] ebben különbözik a primitív és a magasrendű ember. A vallásosság a lélek jellemvonása, ezzel szemben a vallás tehetség. Az „elmélet” a szemlélődőképesség adottságát követeli, mellyel nem mindenki rendelkezik, illetve néhányan csak az ihletett áhítat állapotában. Az elmélet – világnézet, mégpedig a szó legősibb értelmében; a világ szemlélete, és mindegy, hogy a világban meghatározott hatalmak működését és tevékenykedését vagy – városi és hidegebb szellemiséggel, nem félve és

szeretve, hanem *kíváncsian* – törvényszerű erők játékterét látjuk-e. A tabu és a totem titkait az emberek az Istenés a lélekhitben „ismerik fel", és az elméleti fizikában és biológiában „oldják meg". A *technika* előfeltételezi a megigézés és az elvarázslás szellemi képességeit. A teoretikus kritikus szellemű jós, a technika embere pap, a feltaláló próféta.

Az eszköz azonban, amelyben az egész szellemi erő összpontosul, az a valóságosnak a nyelv segítségével a látástól elvonatkoztatott formája, melynek leglényege: a *felfogott* korlát, a *közölhető* törvény, a név, a szám nem minden éberlét számára tárul fel. Ezért alapul Isten bármiféle meg-igézése valódi nevének ismeretén, a csak a beavatottak által ismert és számukra rendelkezésre álló rítusoknak és szentségeknek pontosan a helyes formában, a helyes szavak felhasználásával történő gyakorlatán. Mindez nemcsak a primitív varázslatra érvényes, hanem a fizikai technikákra, sőt leginkább az orvoslásra is. Ezért számít a matematika valami szentséges dolognak, amely többnyire vallási körökből származik (Püthagorasz, Descartes, Pascal), és ezért lényegi vonása minden vallásnak a szent számok (a 3, a 7, a 12) misztikája;[269] ezért jelenik meg a díszítmény (és a kultikus épületben ennek legmagasabb rendű formája) érzéki alakú, szám jellegű alakzatként. Merev, kényszerítő formák, kifejezési motívumok, közlési jegyek ezek, amelyek révén az éberlét világán belül a mikrokozmikus a makrokozmikussal kapcsolatba lép. A papi technikában parancsolatoknak nevezik őket, a tudományosban törvényeknek. Mindkettő név és szám, és a primitív ember semmilyen különbséget nem találna az olyan varázserő, amellyel falujának papja a démonokat regulázza, és az olyan között, amellyel a civilizáció technikai szakembere gépeit irányítja.

Az emberi megérteni akarás első és talán egyetlen eredménye a *hit.* Az „én hiszek": varázsszó a metafizikai félelem ellen, és egyúttal a szeretet hitvallása is. Érje bár el tetőfokát a kutatás vagy a megismerés a hirtelen megvilágosodásban vagy a sikeres kalkulációban, minden érzékelés vagy megértés értelmetlen lenne, ha nem lenne belső bizonyosságunk „olyasvalamiről", ami mint valami más jellegű és idegen -éspedig pontosan a kutatott alakban – *az oksági viszonyban* ne *„létezne".* Az ember mint nyelvi gondolkodású lény tehát saját legmagasabb rendű tulajdonaként ismeri fel a végre kivívott, szilárd hitet ebben az idő és a sors hatása alól kivont valamiben, amelyet szemlélődve különített el, és a név, illetve a szám segítségével jelölt. De hogy mi is ez valójában, végül is homályban marad. A világmindenség titkos logikáját közelítette meg vajon ezzel vagy csak egy árnyékképet? Minden küszködés és szenvedés, a tépelődő ember minden

félelme erre az új kételyre irányul, ami könnyen kétségbeeséssé fokozódhat. Szellemi elmélyülése során mindig szüksége van rá, hogy higgyen valami *végső* valamiben, amelyet a gondolkodás során elérhet; az elemzés egy végső pontjára, amely semmi titkot nem hagy maga után. Szemlélt világának minden szegletét, minden mélységét meg kell világítania – semmi más nem válthatja meg.

Itt megy át a hit a gyanításból kinövő *„tudásba”,* vagyis pontosabban: egy ilyen tudásba vetett hitbe. Mert a megértésnek ez a formája teljes egészében ettől a későbbitől, a mesterségestől, a bizonytalantól függ. Ehhez járul, hogy míg a vallásos elmélet – a hívő szemlélet – papi *gyakorlathoz vezet,* a tudományos elméletnél éppen fordított *a helyzet: leoldódik* a praxisról, a mindennapi élet technikai tudásáról. A szilárd hitnek, amely megvilágosodások, kinyilatkoztatások, hirtelen felismerések alapján alakul ki, nincs szüksége kritikai tevékenységre. Ezzel szemben a kritikai tudás előfeltételezi annak hitét, hogy eljárásai pontosan oda vezetnek, ahová el kíván jutni – nem új elképzelésekhez, hanem a „valósághoz”. Mindazonáltal a történelem arra tanít, hogy a hitben való kétkedés tudáshoz vezet, a tudásban való kétely pedig – a kritikai optimizmus korszaka után – megint vissza a hithez. Minél inkább megszabadul az elméleti tudás a hitszerű feltevésektől, annál közelebb kerül az önfelszámolódáshoz. Ami így visszamarad, az egyedül és kizárólag *technikai* tapasztalat.

Az ősi, homályos hit az igazság sok olyan nála magasabb rendű forrását ismeri, amelyek révén a dolgok – amelyeket saját töprengése soha nem lenne képes megközelíteni – nyilvánvalókká, tehát bizonyos értelemben megmagyarázottakká válnak: ilyenek a profetikus szavak, az álmok, az orákulumok, a szent szövegek, az Istenség hangja. A kritikai szellem ezzel szemben minden nézetet önmagából kíván létrehozni – és hiszi is, hogy képes erre. Nemhogy nem bízik idegen igazságokban, de tagadja is lehetőségüket. Az igazság szerinte nem lehet más, mint önmagát igazoló tudás. A tiszta kritika önmagából teremti eszközeit, de hamar kitűnik, hogy éppen emiatt az eredmény lényege már előre feltételezett. A *„de omnibus dubitandum”* olyan szándék, amely egyáltalán nem valósítható meg. Elfelejtik, hogy a kritikai tevékenységnek olyan *módszeren* kell alapulnia, amely csak látszólag ragadható meg úgyszintén kritikai módon; valójában a gondolkodás mindenkori helyzetéből következik,[270] így tehát, habár a kritika eredményét az alapjául szolgáló módszer határozza meg, ez maga azonban ama létáradat által meghatározott, amely az éberlét hordozója és kialakítója. Az előfeltevés-mentes tudás lehetőségének a hite csupán a racionalista kor roppant

naivitásának a jele. Egy természettudományos elmélet soha nem több egy történetileg meghaladott dogmánál, csak más formában. Előnye mindebből az életnek csak a sikeres technika alakjában van, amelyhez a kulcsot az elmélet adja. Ahogy már mondtuk: egy munkahipotézis értékéről nem „helyessége", hanem „használhatósága" dönt, de más jellegű nézetek – optimista értelemben vett „igazságok" – egyáltalán nem lehetnek tisztán tudományos megértés eredményei; az mindig előfeltételez valamilyen elképzelést, amelyen belül ez utóbbi kritikailag, *elemzően* tevékenykedhet: a barokk természettudománya voltaképpen nem más, mint a gótika vallásos világképének magasabb szintű elemzése.

Amire a hit és a tudás, a félelem és a kíváncsiság törekszik, az nem az élettapasztalat, hanem a világnak mint természetnek a megismerése. A világot mint történelmet mindkettő kifejezetten tagadja. Az éberlét titka mindazonáltal kettős: a belső látás előtt két félelem szülte, kauzálisan elrendezett kép jelenik meg: a „külvilág" és ennek ellenképeként a „belső világ". Mindkettőben igazi problémák rejlenek: az éberlét kizárólag a maga saját birodalmában tevékenykedik. A *nument* ott Istennek, itt léleknek nevezik. A kritikai megértés a hívő szemlélet istenségeit saját világához idomítva mechanikai tényezőkként gondolja el, anélkül hogy a lényegi mozzanatot megváltoztatná: anyag és forma, fény és sötétség, erő és tömeg lesznek; ugyanígy, az eredeti lélekhit lélekképét is hasonló módon és hasonlóan előre meghatározott eredménnyel elemzi. A tudati bensőség fizikáját szisztematikus pszichológiának nevezik, amely az emberben antik tudományként dologszerű lélekrészeket (νους, θυμός, επιθυμία), mágikus tudományként lélekszubsztanciákat *(ruach, nephes)* vagy fausti tudományként lelki*erőket* (gondolkodás, érzés, akarás) fedez fel. Azok a képződmények ezek, amelyeket a vallásos gondolkodás féltve és szeretettel óva a bűn, a vétek, a kegyelem, a lelkiismeret, a jutalom és a büntetés kauzális kapcsolataiban visz tovább. A létezés titka, ha a hit vagy a tudás próbálja megközelíteni, végzetes tévedés áldozata lesz. Ahelyett, hogy magát a kozmikust érnék el, mely a tevékeny éberlét minden lehetőségén kívül esik, a mozgó testnek a látás világában megjelenő érzéki képét és a tőle elvonatkoztatott, mechanikai-kauzális összefüggésként létező gondolati-értelmi képet fogják fogalmilag elemezni. Csakhogy a valóságos életet *megéljük,* nem pedig megismerjük. *Csak az időtlen lehet „igaz"*. Az igazságok a történelmen és az életen *túl* helyezkednek el; rájuk nézve maga az élet viszont olyasmi, ami túl van minden okon, okozaton és igazságon. Mind az éberlét, mind a létezés felett gyakorolt kritika történelemellenes és

életidegen. Persze az első esetben ez teljes mértékben megfelel a kritikai szándéknak és ama tárgy belső logikájának, amelyről szó van, az utóbbiban ellenben nem. A hit és a tudás, a félelem és a kíváncsiság, illetve a kinyilatkoztatás és a kritika különbsége tehát nem a végső különbség. A tudás csak a hit kései formája. A legmélyebb ellentétek a *hit és az élet,* a világtól való titkos félelmen, valamint a nemek közti titkos gyűlöleten alapuló szeretet, az anorganikus logika ismerete és az organikus logika érzése, az okok és a sorsok ellentétei. Ezekben az esetekben nem az a kérdés, hogy a gondolkodásunk milyen jellegű (vallási vagy kritikai) vagy hogy mire gondolunk, hanem hogy gondolkodunk-e egyáltalán – mindegy, hogy miről – vagy pedig *tevékeny emberek vagyunk.*

A tevékenység területébe az éberlét csak azután nyúlik bele, hogy *technikává* válik. A vallási tudás is hatalom, és az oki kapcsolatokat nem csupán rögzíthetjük, hanem alkalmazhatjuk is. Aki a mikrokozmosz és a makrokozmosz közti titkos viszonyt ismeri, uralja is azt, mindegy, hogy kinyilatkoztatták azt neki vagy elleste a dolgokból. így az igazi tabuember varázsló és ördögűző is, áldozattal és imával ragadja meg az istenséget. A megfelelő rítusokat és szentségeket alkalmazza, hiszen azok elkerülhetetlen hatások okai, és *szükségképpen* annak szolgálnak, aki ismeri őket. Olvas a csillagokban és a szent könyvekben; időtlenül és minden esetlegességtől mentesen szellemi hatalmat gyakorol bűn és bűnhődés, megbánás és feloldozás, áldozat és kegyelem *kauzális* viszonya felett. Szent okok és következmények összekapcsolódása révén ő maga is titokzatos hatalom hordozójává vált, és ezáltal új következmények okává, amelyben hinni kell, hogy részesedjünk benne.

Ennek alapján érthetjük csak meg, amit a jelen európai-amerikai világa majdnem teljesen elfelejtett: a vallási etikának, a *morálnak* a végső jelentését. Mindenütt ott van, ahol erős és igazi lehet; olyan magatartásként, mely egyértelműen *a rituális aktusok és gyakorlatok* jelentőségét hordozza: egyfajta állandó *exercitium spirituale,* hogy Loyolai Ignác szavait használjuk; közelebbről az *istenség előtti* spirituális gyakorlatként, aki ezáltal engesztelődik ki, és akit ezzel lehet megigézni. „Mit kell tennem azért, hogy üdvözüljek?" Ez az „azért, hogy" minden valóságos morál megértésének a kulcsa. Egy „mi végre" és egy „miért" rejtőzik a mélyben még annak a néhány filozófusnak a legkimódoltabb példáiban is, akik a morált „önértékűként" is elgondolhatónak tartják, tehát még egy mélyen átérzett „mi végre" esetében is, amit persze csak egy-két hozzájuk hasonló méltányolhat.

Csak kauzális morál vagyis egyfajta *erkölcsi technika* létezik hívő metafizikai háttérrel.

A morál a magatartás tudatos és tervszerű kauzalitása, eltekintve a valóságos élet és személyiségjelleg minden különösségétől; olyasvalami, ami örökre és mindenki számára érvényes, tehát időtlenül és időellenesen és éppen ezért „igaz" módon. Ha nem létezne is emberiség, a morál akkor is igaz és érvényes lenne – ahogy azt a rendszerként felfogott világ anorganikus-erkölcsi logikája valójában már kifejezésre is juttatja. Elképzelni is lehetetlen, hogy történelmileg fejlődhetne vagy tökéletesedhetne. A tér tagadja az időt: az igazi morál abszolút, örökre kész és változatlan. Mindig van a legmélyén valami élettagadás; valami a tartózkodásból, a lemondásból, a személytelenségből – egészen az aszkézisig, a halálig. Már a nyelvi jelentés is kifejezésre juttatja mindezt: a valláserkölcs tilalmakat tartalmaz, nem parancsokat. A tabu – még ott is, ahol látszólag igenel – lemondások foglalata. Megszabadulni a tények világától, elmenekülni a sors lehetőségei elől, a bennünk lévő rasszra úgy tekinteni, mint állandóan leselkedő ellenségre – mindehhez szilárd rendszer, tan és gyakorlat kell. Semmilyen cselekedet nem lehet véletlenszerű és ösztönös, vagyis a vér szavát követő. Okok és következmények szerint átgondoltnak és a parancsoknak megfelelően *„végrehajtottnak"* kell lennie. Az éberlét maximális megfeszítettségére van szükség, hogy ne essünk folyton bűnbe. Először is tartózkodás mindattól, ami a vér körébe tartozik: a szerelemtől, a házasságtól. Az emberek közötti szeretet és gyűlölet kozmikus és rossz; a nemi szerelem a lehető legnagyobb mértékben ellentétes Isten időtlen szeretetével és a tőle való félelemmel; ezért következett be a bűnbeesés, ami miatt Ádám kiűzetett a paradicsomból, és ezért sújtja eredendő bűn az emberiséget. A test térbeli életét a nemzés és a halál határolja. Mivel testről van szó, ez teszi az egyiket bűnné, a másikat büntetéssé. Σώμα σήμα – az antikvitásban az orphikus vallás hitvallása: a test egyfajta sír! Aiszkhülosz és Pindarosz a puszta létezést is bűnnek tartotta. Bűnnek érzik minden kultúra szent emberei, ezért próbálják aszkézissel vagy az orgiákon – az életnek az előbbivel mélyen rokon elfecsérlésével – kiölni. A történelmi tevékenység, a tett, a hősiesség is rossznak számít, ha örömünket leljük a harcban, a győzelemben és a zsákmányban. Benne a kozmikus létezés taktusa dobog, túlharsogja és megzavarja a szellem szemlélődését, a gondolkodást. De egyáltalán, maga a „világ" is – amivel a világra mint történelemre gondolnak – kivetnivaló. Hadakozik, ahelyett hogy lemondana; nem ismeri az áldozat eszméjét. Tényekkel kerekedik az igazság fölébe. Mivel ösztöneit követi, kivonja

magát az ok és okozat elgondolása alól. Éppen ezért a legnagyobb áldozat, amit a szellem embere hozhat, ha magát a világot felajánlja a természet erőinek. *Minden morális cselekedet része ennek az áldozatnak.* Egy erkölcsös életút ilyen áldozatok szakadatlan láncolata. Mindenekelőtt az *együttérzés:* benne a bensőleg erős ember fölénye nyilvánul meg a gyengével szemben. Az együtt érző megöl magában valamit. Mindazonáltal nem szabad felcserélni ezt a nagy jelentőségű, vallási értelemben vett részvétérzést a mindennapi ember tartás nélküli hangosságával, aki nem ura önmagának, és főleg *nem a lovagiasság rassz-érzületével,* amely egyáltalán nem elveken és parancsokon alapuló morálelem, hanem egy kiművelt életforma tudattalan taktusérzékéből fakadó, *magától értetődő nemes szokás.* Amit civilizált korokban szociáletikának neveznek, annak a valláshoz semmi köze; egyáltalában a megjelenése a vallásosság gyengeségét és ürességét bizonyítja, amelyből a metafizikai bizonyosság minden ereje, tehát az igazi, hithű és lemondó morál előfeltétele is már rég eltűnt. Gondoljunk pl. Pascal és Mill különbségére. A szociáletika nem más, mint gyakorlati politika. Igen kései produktumként ahhoz a történeti világhoz tartozik, amelyben a koraidők tetőpontján, erős nemzetségek nemeslelkűségeként és lovagiasságaként az erkölcs is megjelenik, azokra vonatkozóan, akikkel a történelem és a sors rosszul bánt; akként, amit ma jól nevelt körökben – amelyeknek taktusuk és tisztességük van – *gentlemanlike*-nak vagy tisztességtudásnak (modor) neveznek, és amelynek ellentéte nem a bűn, hanem a közönségesség. Ez itt megint csak a dóm és a vár ellentéte. Ezt az érzületet nem érdeklik parancsok és elvek. Nem mástól vár útmutatást. Mindez benne van a vérében – éppen ezt jelenti a taktus −, és nem a büntetéstől vagy a megtorlástól fél, hanem a megvetéstől, különösen az ön-megvetéstől. Nem a személyiség feladásának a jele, hanem éppen az erős én teljességének a következménye. Mindazonáltal, ugyanezekben a koraidőkben az együttérzés is – éppen, mert úgyszintén benső nagyságot követel – mindig megtalálta a maga legszentebb szolgáit, egy Assisi Szent Ferencet vagy egy Clairvaux-i Bernátot, akikben megvolt a lemondás átszellemültsége, az önfeláldozás üdve, az az éteri, vértelen, időtlen, történelmen felüli *Caritas,* amelyben a mindenségtől való félelem teljesen a tiszta, szeplőtelen szeretetbe fordult át, a kauzális morálnak az a magassága, amelyre a kései korok már egyáltalán nem lesznek képesek.

Hogy vérünket kordában tudjuk tartani, ahhoz ilyen *caritasszal* kell rendelkeznünk. Nagy formátumú szerzetesség ezért csak lovagi és katonai korokban létezik; a tér idő feletti teljes győzelmének legmagasabb rendű szimbóluma az aszkétává váló vitéz, nem pedig a született álmodozó és

nyápic, akinek már természettől fogva a kolostorban a helye, vagy a tudós, aki dolgozószobájában morálrendszereket építget. De ne legyünk álszentek, amit ma morálnak neveznek: a tapintatos felebaráti szeretet, az illedelmes érzelemnyilvánítás, Caritas gyakorlása a politikai hatalom megszerzésének hátsó szándékával – nos mindez a koraidők mércéje szerint a legsekélyesebb lovagi érzék mértékét sem ütötte volna meg. Még egyszer: jelentős morál csak a halálra nézve létezik, metafizikai okokból és következményekből eredő, az egész éberlétet eltöltő félelem alapján; olyan szeretet alapján, amely legyőzi az életet, és annak tudatában, hogy kikerülhetetlenül szent parancsok és célok kauzális rendszerének hatalma alatt állunk, amelyet mint igazat tisztelnünk kell, és amelyet vagy teljesen megtagadunk, vagy teljesen azonosulunk vele. Állandó feszültség, önmegfigyelés, önvizsgálat kíséri ennek a morálnak a gyakorlását, amely sajátos művészet, és amely mellett a világ mint történelem szükségképpen semmivé foszlik. Légy hős vagy szent. A kettő között nem a bölcsesség található, hanem a mindennapiság.

16

Ha az igazságok függetlenek lennének a létáramlatoktól, nem lehetne az igazságnak történelme. Ha egyetlen, örökké helyes vallás létezne, lehetetlenség volna vallástörténelemről beszélnünk. De bármily erősen fejlett legyen is egy lény mikrokozmikus életoldala, akár a bőr, az állandóan változó élethez simul; át-meg átjárja a vér taktusa, a született ösztönök, a kozmikus irányítottság állandó megnyilvánulása. A rassz uralja és formálja az értelmi felfogást. Az idő felfalja a teret – ez minden éberléti pillanat sorsa.

Ennek ellenére vannak „örök igazságok". Mindenki sok ilyennel találkozik, mihelyt a megértés síkján a gondolat világába lép, melynek összefüggésrendszerében azok változtathatatlanul rögzülnek; közelebbről: „éppen most", a gondolkodás pillanatában, alap és következmény, ok és okozat formájában kapcsolódnak szilárdan egymáshoz. Úgy érzi, semmi nem mozdulhat el ebben a rendben, de mégis, az élet *egyetlen* hulláma kimozdítja helyéből éber énjét és világát. Az összhang megmarad, de *mint egésznek, mint ténynek* történelme kezd lenni. Az abszolút és a relatív úgy viszonyulnak egymáshoz, mint egy generációs egymásutániság keresztmetszete és hosszmetszete: a másodiknak nincs tere, az elsőnek viszont nincs ideje. Aki szisztematikusan gondolkodik, a pillanat kauzális rendjének foglya marad. Csak aki fiziognómiai módon átlátja a viszonyulások sorát, az ismeri meg állandó változását annak, ami igaz.

„Csak földi példakép, minden mulandó" – e goethei gondolat az örök igazságokra is érvényes, ha útjukat a történelem sodrában nyomon követjük, ahol élő és holt nemzetségek világképébe záródva sodródnak tova. Az emberek és rövidre szabott életük számára az az *egyetlen* vallás az örök és az igaz, amelyet születési helyük és idejük alapján a sors kimért nekik. Ezen keresztül érzékelnek, ez alapján alakítják ki napjaik elképzeléseit és meggyőződéseit. Ennek szavaihoz és formáihoz ragaszkodnak, még ha más és más módon értik is őket. Az örök igazságok (Wahrheiten) a világban mint természetben léteznek; a világban mint történelemben csupán örökké változó ténylegesség (Wahrsein) van.

Ezért jelent egy vallástörténeti morfológia megalkotása olyan feladatot, amelyet csak a fausti szellem tűzhet ki, és amelyet az is csak a jelenlegi lépcsőfokán oldhat meg. A követelmény adott; azt kell megkísérelnünk, hogy egyéni meggyőződésünket teljesen félretolva, minden vallást egyaránt idegen vallásként állítsunk magunk elé. Szörnyű nehéz ez! Aki vállalkozik rá, elég erejének kell lennie, hogy ne csak látszólag lépjen ki világfelfogásának

igazságkeretei közül (még ha ezek csupán fogalmak és módszerek összességét alkotják is számára), hogy saját rendszerét, annak legutolsó részét is teljes mértékben fiziognómiai szempontok mozgassák. De még ekkor is, egyáltalán lehetségese, hogy egyetlen nyelven – amely a maga felépítésében és szellemében kultúrájának egész titokzatos metafizikáját magában foglalja – betekintést nyerjen a másként beszélő emberek igazságaiba?

Itt van mindjárt – az első korszak sok évezredén át – a primitív népek homályos kavalkádja; kaotikus világra merednek, melynek nyomasztó talánya kínozza állandóan őket, anélkül hogy bárki is logikusan úrrá lehetne felette. Hozzájuk képest az állat boldog, mert ugyan éber, de nem gondolkodik. Az állat csak egyedi veszélyektől fél, a korai ember az egész világtól retteg. Benne és körülötte minden homályos és megoldatlan. A mindennapi és a démoni kibogozhatatlanul és szabálytalanul gabalyodik egymásba. Félénk és kínzó vallásosság tölti ki a napot, bizakodó vallásosság szinte teljesen elképzelhetetlen. Mert a világfélelemnek ebből az elementáris formájából nem vezet út a megértő szeretethez. Minden kő, amelyre ez az ember lép, minden eszköz, amit a kezébe vesz, minden rovar, amely elzizzen mellette, a táplálék, a ház, az időjárás, minden lehet démoni, de csak addig hisz a bennük leselkedő hatalmakban, amíg ijesztik őt, vagy amíg *használja őket.* Aztán túlteszi magát rajtuk. Szeretni csak olyasvalamit lehet, melynek *tartós* létében hisz. A szeretet olyan világrend gondolatát előfeltételezi, amely állandóságra tett szert. A nyugati kutatás sok fáradságot szentelt annak, hogy a különböző világtájakról származó egyedi megfigyeléseket elrendezze, éspedig amaz állítólagos lépcsőfokok szerint, amelyek a lélekhittől vagy bármilyen más kezdeti foktól saját különös hitéig „vezetnek". Csak hát a sémát egy meghatározott vallás értékítéletei alapján tervezték – de persze a kínaiak vagy a görögök egészen más szempontokat követtek volna. Mindazonáltal ilyen rangsor, mely meghatározott célú általános fejlődést előfeltételezne, egyáltalán nincs. A primitív ember kaotikus, az egyes pillanatok mindenkori feldolgozásából születő és mégis mély értelmű környezetképe mindig természetes, mindig önmagában teljes és zárt, gyakran a metafizikai sejtés éles, megborzongtató mélységével. Mindig van egyfajta „rendszere", de ez kevés ahhoz, hogy a fényvilág szemléletétől akár csak részlegesen is elvonható vagy abban teljesen feloldható legyen. Egy ilyen világkép nem „fejlődik", de nem is egyes vonások rögzített összessége, amelyek közül korra, országra, népre való tekintet nélkül egyiket-másikat kiemelhetnénk vagy felcserélhetnénk, ahogy azt egyébként szokták. Sokkal inkább *organikus vallások világát alkotják,* amelyek az egész földön a

létrejövés, a megérlelődés, az elterjedés és az elmúlás sajátos és igencsak jellemző formáját, valamint a felépítésnek, a stílusnak, a tempónak a tökéletes sajátszerűségét mutatták, és döntő aspektusait nézve mutatják még ma is. A magaskultúrák vallásai nem fejlettebbek, hanem mások. Világosabban és szellemibben állnak a fényben, ismerik a megértő szeretetet, problémáik és eszméik, szigorúan szellemi elméleteik és technikáik vannak – de a teljes mindennapi élet vallási szimbolikáját már nem ismerik. A primitív vallásosság áthat mindent, a kései különös vallások ezzel szemben magáértvaló, zárt formavilágok.

Ennél is rejtélyesebbek a nagy kultúrák előidői; alapjában még primitívek, de már fokozódó világossággal, meghatározott irányba mutatva haladnak előre. Éppen ezeket a több évszázadra kiterjedő korszakokat kellene magáértvalóan megvizsgálni és összehasonlítani. Milyen alakban készülődik bennük a jövendő? A mágikus elő-idő hozta létre – ahogy láttuk – a profetikus vallások típusát, amely az apokaliptikához vezet. De *ez* a forma mennyiben éppen *ennek* a kultúrának a lényegéből következik? Vagy miért töltik ki az antikvitás mükénéi előidejét ily mértékben állat alakú istenségek képzetei?[271] Nem magas rangú hősök szellemei élnek a mükénéi paloták megarónjában, ahol a lélek-és az őskultusz nagyszerű, a sírok alapján még ma is igazolható ápolása folyt, hanem azok a hatalmak, amelyekben a parasztok hisznek odalent a viskókban. Az apollóni vallás nagy ember jellegű istenei, melyeknek 1100 körül egy komoly vallási megrázkódtatás folytán kellett kialakulniuk, mindenfelé magukon hordozzák homályos múltjuk vonásait. Alig van ezek között az alakok között néhány, melynek csúfnevei, attribútumai vagy árulkodó átváltozásmítoszai ne erről az eredetről tanúskodnának. Héra Homérosznál állandóan tehénszeműként jelenik meg; Zeusz mint bika, a thelposzi legendák Poszeidónja pedig mint paripa. Apollón számtalan primitív numen neve lesz; farkas (Lükeiosz), mint Rómában Mars; kos (Karneiosz), delfin (Delphiniosz), kígyó (Delphoi püthiai Apollónja). Kígyóként jelenik meg Zeusz Meilikhiosz az attikai sírreliefeken, Aszklépiosznál, az erinnüszök Aiszkhülosznál (Eum. 126.). Az Akropoliszon tartott szent kígyót Erikhthonioszként értelmezik. Pauszaniasz Árkádiában még látta a lótestű Démétér-képet a phigaliai templomban; az árkádiai Artemisz-Kallisztó nőstény medveként jelenik meg, de Athénban a „medvés” Artemisz papnőit is *arktoinak* hívták. Dionüszosz (hol bika, hol bak) és Pán mindig megőriznek magukban valami állatszerűt. Pszükhé, ahogy az egyiptomi testi lélek *(Bai)* is, lélekmadár, és folytathatnánk a félállati képződmények sorával, melyek a kora antik természetképet teljesen betöltik.

De milyen vonásokkal jelzi előre a Meroving-kor primitív vallása a gótika szédületes fellendülését? Hogy ez látszólag ugyanaz a vallás: „a” kereszténység, az a lényegi, alapvető különbözőségre nézve mit sem bizonyít. Mert tisztában kell lennünk vele: egy vallás primitív jellegét tulajdonképpen nem tanainak vagy szokásainak állománya mutatja, hanem híveinek lelkülete, akik elsajátítják azt, akik éreznek, beszélnek és gondolkodnak vele. A kutatónak meg kell barátkoznia a ténnyel, hogy a mágikus kereszténység, éspedig a nyugati egyház mágikus kereszténysége, kétszer is a primitív vallásosság kifejezési eszközévé és ezáltal maga is primitív vallássá vált; 500 és 900 között a kelta-germán Nyugaton és ma az orosz kultúrában. De hogyan tükröződött a világ ezekben a „megtérített” fejekben? Mit gondoltak vagy képzeltek valójában magukról – a bizánci iskolázottság egynémely klerikusát kivéve – e ceremóniák és dogmák közepette? Tours-i Gergely püspök, aki pedig generációjának legmagasabb szellemi állását tölti be, egy szent férfiú sírkövéről lekapart port így dicsőített: „Ó égi hashajtószer, aki túlteszel minden orvosi recepten – mely, mint a szkammónia tea, az altestet tisztítja – a lelkiismeret minden foltját lemosod!” Nem Jézus halála (ami mint egyszerű gaztett tölti el haraggal), hanem feltámadása (ami homályosan úgy lebeg lelki szemei előtt, mint valami atlétikai teljesítmény) az, ami őelőtte a Messiást nagy varázslóként és ezáltal igazi Üdvözítőként legitimálja.

Hogy a szenvedéstörténetnek misztikus jelentése van, meg sem fordult a fejében.[272]

Oroszországban az 155l-es „százfejezetes szinódus” határozatai a lehető legprimitívebb vallásosság tanújelei. A szakáll lenyírása és a kereszt helytelen megfogása itt halálos bűnnek számít. A démonokat sérti. Az 1667-es „Antikrisztus-szinódus” a raszkolnyikok hatalmas szektamozgalmához vezetett, mert innen kezdve nem két, hanem három ujjal kellett keresztet vetni, és Jézus neveként Issus helyett Jissust kellett mondani, aminek következtében az ortodoxok számára ez nem volt többé érvényes varázserő a démonok ellen. Mindazonáltal a félelemnek ez a hatása még korántsem minden, és nem is a legerősebb. De miért nincsenek meg a Meroving-korban a legcsekélyebb nyomai sem ennek a forró áhítatnak és vágynak, hogy elmerüljenek a metafizikai dimenzióba – amely vágy olyannyira eltöltötte az apokaliptika mágikus előidejét és a vele annyira közeli rokonságot mutató oroszt a Szent Szinódus korában (1721-1917)? Mi volt az, ami a raszkolnyikok megannyi mártír szektáját Nagy Péter óta nőt-lenségre, szegénységre, zarándokutakra, öncsonkításra, az aszkézis legfélelmetesebb formáira kényszerítette, mi volt az, ami a XVII. században, vallásos

szenvedélytől űzve, ezreket önkéntes máglyahalálba hajtott? A *hlüsztóvscsina* tanítása az „orosz Krisztusokról”, akik száma ez idáig hét; a *duhoborcok* (a „lélek harcosai”) a maguk életkönyvével, amelyet „Biblia”-ként használtak, és amely állítólag Jézus által szóbelileg hagyományozott zsoltárokat tartalmazott; a *szkopcok* a maguk iszonytató csonkítási parancsaival – mindezek olyan jelenségek, melyek nélkül sem Tolsztoj, sem a nihilizmus, sem a politikai forradalmak nem érthetők meg.[273]

De mindehhez képest a frank kor miért annyira tompa és lapos? Igaz volna, hogy csak az arameusoknak és az oroszoknak van vallási zsenije, és amit akkor vártak a jövő Oroszországától, az most következik be, most, amikor -éppen a döntő évszázadban – leomlik a tudományos ortodoxia gátja?

17

A primitív vallások éppoly hazátlanok, mint a felhők vagy a szelek. Az ősnépek tömeglelkületei véletlenszerűen és illékonyan állnak össze *valamilyen* létezéssé, és véletlenszerű marad a félelemből és a védekezésből kinövő éberlétkapcsolatoknak a helyszíne is, amelyek a létezéshez tapadnak. Hogy maradnak-e vagy továbbmennek, hogy átalakulnak-e vagy sem, belső jelentésükhöz mindennek semmi köze.

A nagy kultúrákat a földdel való szoros kapcsolatuk emeli ki ebből az életből. Ez minden kifejezésmód *szülőföldje,* és ahogy a város, a templom, a piramis vagy a dóm számára, ahol eszméjük megfogant, ott kell történelmüknek is kiteljesednie, a koraidők nagy vallásai is a létezés minden gyökerével ahhoz a földhöz kötődnek, amelyből világképük kiemelkedett. Bármilyen messzire kerüljenek is később a szent szokások és az elvek, belső fejlődésük továbbra is születési helyükhöz kapcsolódik. Teljesen elképzelhetetlen, hogy az antik városi kultúra akár csak legjelentéktelenebb fejlődési vonása is Galliában ütné fel a fejét, vagy hogy a fausti kereszténységnek akár csak egyetlen dogmatikai lépését is Amerikában tették volna meg. Ami eloldódik a földtől, az megmerevedik és megkövül.

Mindig úgy kezdődik, akár egy sikoltás. A félénkség és a védekezés zavaros, bizonytalan állapota hirtelen tiszta és bensőséges éberlétbe csap át, mely az anyaföldből táplálkozva egészen növényszerűen virágzik ki, *egyetlen* pillantással átfogva és felfogva a fényvilág mélységeit. Ahol az eszmélés érzéke egyáltalán él, ezt a változást belső újjászületésként érzékelték és köszöntötték. Ebben a pillanatban (korábban sosem, de ilyen erővel és bensőségességgel később sem), a kor kiválasztott szellemei által, egyfajta megvilágosodásként következik be mindez; minden félelmet boldog szeretetbe oldva, a láthatatlant hirtelen metafizikai megvilágításba állítva.

Itt minden kultúra saját ősszimbólumát valósítja meg. Mindegyiknek megvan a maga szeretetkifejeződése (nevezzük akár éginek, akár metafizikainak), amellyel Istenére néz, amellyel megragadja és magához emeli, és amely az összes többi kultúra számára megközelíthetetlen és érthetetlen. Borítsa bár fényözön a barlanghorizontot, ahogy Jézus és kísérete szeme előtt, zsugorodjon bár porszemnyire a Föld a csillagokkal teli végtelenségben, ahogy azt Giordano Bruno érezte, fogadjanak bár magukba az orphikusok test-szerü Istent, olvadjon bár Plótinosz és Isten szelleme henozisszé össze az ekstázis során, váljon bár eggyé Szent Bernát a végtelen

Istenség hatásával az unió misticában – a lélek mélyből jövő ösztöne mindig egy meghatározott és sohasem más kultúra ősszimbólumának van alávetve.

Egyiptom ötödik dinasztiájában (2680-2540) – amelyik a nagy piramisépítkezésekre következik – elhalványul a hóruszsólymok kultusza, melyeknek „Ká"-ja az uralkodóban lakozik. A régebbi helyi kultuszok, de Hermopolisz mély értelmű thout-vallása is, háttérbe szorulnak. Ré Napvallása lép elő. A Ré-palota mintája alapján építtet székhelyétől nyugatra minden király halotti kápolnája mellé Ré-szentélyt; amaz a születéstől a szarkofágos kamráig tartó élet szimbóluma, emez a nagy és örök természeté. Idő és tér, létezés és éberlét, sors és szent kauzalitás úgy áll egymással szemben ebben a hatalmas kettős szimbolikában, ahogy a világ egyetlen más építményénél sem. Mindkét épülethez fedett út vezet; a Réhez vezetőt reliefek borítják, melyek a Napistennek a növényés az állatvilág feletti hatalmát és az évszakok váltakozását ábrázolják. Semmi istenkép, semmi templom, csak egy alabástromoltár díszíti a hatalmas teraszt, amelyre virradatkor, magasan a föld színe felett, lép fel a homályból a fáraó, hogy köszöntse a nagy Istent, mely keleten épp most emelkedik a föld fölé.[274]

Ez a korai bensőségesség mindig a város nélküli vidékből lép elő, a falvakból, a kunyhókból, a szentélyekből, a magányos kolostorokból és remetelakokból. Itt fejlődik ki a szellemi kiválasztottak nagy éberlétközössége, amelyet bensőleg egy világ választ el a hősiesség és a lovagiasság nagy létáramlataitól. Innen kiindulva kezdi sajátos történelmét a két ősi rend, a papság és a nemesség, ez a kezdete a szemlélődésnek a dómokban és a várak tetteinek, az aszkezisnek és a lovagi szerelemnek, az ekszтázisnak és az előkelő szokásoknak. Legyen bár a kalifa a hívők világi ura *is,* áldozzon bár a fáraó mindkét szentélyben, alakítsa bár ki családi sírboltját a germán király a dóm alatt – semmi nem szüntetheti meg tér és idő áthidalhatatlan ellentétét, melyet itt a két rend testesít meg. A vallástörténelem és a politikai történelem, az igazságok és a tények történelme kiengesztelhetetlenül áll egymással szemben. A dómokkal és a várakkal kezdődik, hogy aztán a folyton növekvő városokban a tudomány és a gazdaság ellentétével folytatódjon, és a történetiség végső lépcsőfokán, szellem és hatalom küzdelmével fejeződjön be.

De mindkét történelem teljes egészében a „magasabb régiókban" zajlik. A parasztság ott marad történetietlenül a mélyben. Az államokat éppoly kevéssé érti, mint a dogmákat. Szent körök nagy erejű korai vallásából, a korai városokban kifejlődik a skolasztika és a misztika; a sikátorok és terek összevisszaságában a reformáció, a filozófia és a világi tudományosság; a

kései nagyvárosok kőtömegei között a felvilágosodás és a vallástalanság. A paraszti hit mindezzel szemben „örök” és mindig változatlan. Az egyiptomi paraszt semmit nem értett Réből. Hallotta a nevet, és miközben a városokban zajló vallástörténelem nagy része elzúgott mellette, ő továbbra is a thiniszi korból származó állatisteneit tisztelte, amelyek aztán a XXVI. dinasztia fellah-hitével újra hatalomra kerültek. Az itáliai paraszt ugyanúgy imádkozott Augustus korában, ahogy azt Homérosz korától kezdve mindig is tette, és teszi mind a mai napig. Vallások nevei és elvei – amelyek felvirágzottak, majd letűntek – keveredtek hozzá a városokból, és változtatták meg szavainak hangzását. A jelentés azonban mindig ugyanaz maradt. A francia paraszt még ma is a maga Meroving-korát éli; mindegy, hogy Freya vagy Mária, hogy druidák vagy dominikánusok, hogy Róma vagy Genf: hitének magvát semmi nem érinti.

De a városokban is elmarad történetileg a többiektől egy réteg. A vidék primitív vallásosságán túl a kisembereknek is megvan a maguk népi vallása – a külvárosokban és vidéken. Minél magasabb rendűvé válik a kultúra – a Középbirodalomban, a brahmani korban, a preszókratikusok, a prekonfucianizmus, a barokk idején –, annál szűkebb a köre azoknak, akiknek koruk végső igazságai ténylegesen is birtokukban vannak, nem csupán a nevek és az üres szavak. Hány ember lehetett, aki akkoriban Szókratészt, Ágostont vagy Pascalt megértette? A társadalmi piramis a vallás területén is gyorsan és egyre meredekebben szűkül, hogy aztán a kultúra végére elérje a tetőpontot, és innen lassanként szétessen.

3000 körül Egyiptomban és Babilonban két nagy vallás életpályája indul el. Egyiptomban az Óbirodalom végén, a „reformáció” korában szilárdul meg a Nap-kultuszra épülő monoteizmus mint a papok és a művelt rétegek vallása. Minden régi isten és istennő – akiket a parasztság és a kisemberek továbbra is eredeti jelentésük szerint tiszteltek – ettől kezdve a kizárólagos Ré inkarnációjává vagy szolgájává vált. Hermopolisz külön vallása is, kozmológiájával együtt, a nagy rendszerbe tagolódott be, és egy teológiai értekezés még a memphiszi Ptah istent is, mint a teremtés elvont őselvét, összhangba hozta a dogmával.[275]

Ahogy Justinianus és V. Károly alatt: a városi szellem ragadta meg a hatalmat a vidék lelkülete felett; a koraidő teremtőerejének vége; a tanítás bensőleg kész, és innen kezdve az ésszerű betűzések inkább bomlasztják, mint finomítják. Megjelenik a filozófia. Dogmatikai szempontból a Középbirodalom éppoly jelentéktelen, mint a barokk.

1500 után három új vallástörténelem indul be: először a védikus Pandzsabban, aztán az őskínai a Huang-hónál és végül az antik az Égei-tenger északi partjainál. Amilyen világos előttünk az antik ember világképe az anyagi test ősszimbólumával, olyan nehéz a nagy antik korai vallás részleteit még csak sejteni is. A főbűnösök ebben a homéroszi eposzok, melyek a megértést inkább akadályozzák, mint segítik. Az istenség új és egyedül ebben a kultúrában megtalálható eszménye az érzékileg adott ember alakú test, a hérosz mint az ember és az Isten közti közvetítő – az „Iliász" legalábbis ezt tanúsítja. Lett légyen ez a test apollóni módon megdicsőült vagy dionüszoszian érzéki-természeti – minden esetben a lét alapformája volt. A *szórna* mint a kiterjedt dolgok eszménye, a kozmosz mint ezeknek az egyedi testeknek az összessége, a „lét", az „egy" mint a magánvaló kiterjedettség, a logosz mint ennek rendje a fényben – mindez akkoriban nagy látomásokban jelenhetett meg a papi személyek szeme előtt, mégpedig egy új vallás minden erejével.

De a homéroszi költészet tiszta rendi poézis. A nemesség és a papság, a tabu és a totem, a hősiség és a szent mivolt kettős világából itt csak az egyik él. Nemcsak nem érti meg a másikat, de meg is veti. Ahogy az „Eddá"-ban is: a halhatatlanok legnagyobb dicsősége a nemesi erkölcsöt ismerni. Ha az antik barokk kor gondolkodóinak, Xenophanésztől Platónig, ezek az istenjelenetek arcátlanoknak és sekélyeseknek tűntek, a maguk részéről teljesen igazuk volt; ugyanazok az érzületek ezek, amelyek alapján a kései Nyugat teológiája és filozófiája a germán hősi eposzokat megközelítette, de Gottfried von Strassburg, Wolfram és Walther költészetét is. Hogy a homéroszi eposzok nem tűntek el, ahogy a Nagy Károly által összegyűjtött hősi énekek, ez csupán annak a következménye, hogy nem létezett művelt antik papi rend, így tehát a városok későbbi szellemiségét lovagi, nem pedig vallási irodalom uralta. E vallás eredeti tanait, amelyek – Homérosznak ellentmondva – Orpheusz talán még régebbi nevéhez tapadtak, sohasem jegyezték le.

Mindenesetre léteztek egykoron, és ki tudja, mi minden rejtőzködik Kalkhasz és Teiresziasz alakjai mögött. E kultúrának az elején^ is hatalmas megrázkódtatásnak kellett bekövetkeznie az Égei-tengertől Etruriáig, mindazonáltal az „Iliász"-ban éppoly kevés található erről, mint a „Nibelung-" vagy a „Roland-ének"-ben Joachim de Florisnak, Assisi Szent Ferencnek vagy a keresztes háborúknak a misztikájáról és áhítatáról vagy Celanói Tamás „Dies irae"-jének belső tüzéről, ami a XIII. század lovagi udvaraiban minden bizonnyal nevetség tárgya lett volna. Kellett hogy legyenek nagy személyiségek, akik akkoriban az új világlátást mitikus-

metafizikai formára hozták, de semmit nem tudunk róluk; az egészből csak a vidám, derűs, könnyedmozzanatok azok, melyek a lovagtermek dalaiba átkerültek. Magáncivódás volt-e a „trójai háború” vagy keresztes háború? Mit jelent közelebbről a Helené-történet? Jeruzsálem meghódítását is fel lehet fogni mind vallásilag, mind világi nézőpontból.

A homéroszi nemesi költészetben Dionüszoszt és Demetert mint papi istenségeket figyelemre sem méltatták.[276] De Hésziodosznál, az aszkrai pásztornál – aki népi hite alapján kutat és töpreng – is éppoly kevéssé reménykedhetünk benne, hogy a nagy koraidő tiszta elveit megtaláljuk, mint Jakob Böhménél, a vargánál. És ez a másik nehézség. *A nagy korai vallás is rendi tulajdon volt,* széles tömegek a közelébe sem férkőzhettek, meg sem érthették; a legkorábbi gótika misztikája is a kiválasztottak szűk körére korlátozódott, elzárta azt a tömegek elől a latin, valamint a fogalmak és a képek bonyolultsága, és amilyen formában megjelent, sem a parasztság, sem a nemesség körében nem volt világosan ismert. Ezért aztán az ásatások is: noha az antik helyi kultuszok vonatkozásában lényegesek lehetnek, e korai vallásról ugyanúgy nem túl sokat mondanak, ahogy egy falusi kápolna alapján sem tudhatunk meg semmit Abélardról vagy Bonaventuráról.

Mindenesetre Aiszkhülosz és Pindarosz egy nagy papi tradíció vonulatában helyezkedik el; előttük a püthagoreusok állnak, akik a Démétér-kultuszt állították előtérbe, és ezzel elárulták, hol kell keresni e mitológia magvát; még korábbra tehető az eleusziszi misztérium és a VII. század orphikus reformációja és végül Pherekűdésznek és Epimenidésznek, az ősi teológia *utolsó, nem pedig első* (!) dogmatikusainak töredékei. Hésziodosz és Szolón az örökletes bűnről beszél, amit a gyermekeken és a gyermekek gyermekein bosszulnak meg, és a hübrisz úgyszintén apollóni tanáról. Platón azonban orphikusként és a homéroszi életfelfogás ellenfeleként a „Phaidón”-ban a pokolról és a végítéletről szóló igen régi elképzeléseket ismertet. Ismerjük az orphika megrázó formuláját, a misztériumok „nem”-jét az agone „igen”-jével szemben, amely kétségtelenül már 1100 körül kialakult, éspedig mint az „éberlét” tiltakozása a „létezés” ellen: *szóma-széma* – ez a virágzó antik test egy sír! Már nem *érzi* magát, nem érzi, hogy nevelődik, hogy jó erőben van, hogy mozog; csupán *ismeri* magát, és megrémül attól, amit felfog. Itt kezdődik az antik aszkézis, amely a legszigorúbb rítusok és vezeklések révén, az önként vállalt halál révén is ettől az eukleidészi testlétezéstől való megszabadulást keresi. Alapvetően tévesen ítéljük meg a preszókratikus filozófusokat, amikor Homérosz ellen szólnak: nem felvilágosítókként, hanem aszkétákként teszik ezt, hiszen – Descartes és Leibniz „kortársaiként”

– a nagy ősi orphikus vallás szilárd tradícióján nevelkedtek, amely ebben a félkolostori filozófusi iskolában, a régtől ismert szentségek árnyékában éppoly hűen megőrződött, mint a gótikus skolasztika a barokk egyértelműen egyházi egyetemein. Az empedoklészi öngyilkosságtól előre a római sztoikusok öngyilkosságai felé, vissza „Orpheusz”-hoz vezet az út.

De ez utóbbi nyomok alapján mármost a korai antik vallás világosabb körvonalai rajzolódnak ki. Ahogy a gótikus buzgóság Máriára, a mennyek királynőjére irányul, a szűzre és az anyára, a kora antikvitásban a mítoszok, képek és alakok nagy része Demeterre, a szülő nőre, Gaiára és Perszephonére, valamint Dionüszoszra, a nemző istenre vonatkozott: khthonikus és fallikus kultuszok és ünnepek voltak ezek, születési és halotti misztériumok. Ezeket is antik módon, testszerű-jelenvalóan gondolták el. Az apollóni vallás imádta a testet, az orphikus megvetette. Démétér vallása a test létrejöttének pillanatait, a nemzést és a születést ünnepelte. A tanokban, a szimbólumokban, a játékokban mindenütt ott van az élet misztériumát finoman tisztelő misztika, de mindjárt mellette a kicsapongásé is, hiszen a test tobzódása éppoly mélyen rokon az aszkézissal, mint a vallási prostitúció a cölibátussal: mindkettő az időt tagadja. A hübrisz előli apollóni „visszakozás” fordítottja ez. A lemondást nem tisztelik, hanem megszüntetik. Aki mindezt önmagában megélte, „halandó lényből istenné vált”. Kellett, hogy legyenek akkoriban is jelentős szent emberek és látnokok, akik Hérakleitosz és Empedoklész alakján ugyanúgy túlmutatnak, mint emezek a cinikus és a sztoikus vándortanítókén. Ilyesmi nem megy végbe nevek és személyek nélkül. Kellett, hogy legyen – amikor mindenfelé felhangzottak az Akhilleuszról és Odüsszeuszról szóló énekek – valamilyen jelentős, szigorú tanítás az ismert kultikus helyeken, valamilyen misztika és skolasztika, magas szintű oktatásüggyel és titkos szóbeli hagyománnyal, ahogy Indiában. De mindez eltűnt, és a kései kori maradványok aligha képesek bizonyítani, hogy valaha is jelen volt.

Ha teljesen eltekintünk a lovagi költészettől és a népi kultuszoktól, ma még lehetőségünk van rá, hogy erről – mármint az antik vallásról valamivel többet megállapítsunk. De akkor a harmadik hibát is ki kell küszöbölnünk: a „római” és a „görög” vallás szembeállítását. Ilyen ellentét ugyanis nem létezik.

Róma csak *egyike* a nagy gyarmatosítási kor számtalan antik városállamának; az etruszkok építették és újították meg vallásilag a VI. század etruszk dinasztiái alatt; igen valószínű, hogy Jupiter, Juno és Minerva capitoliumi istencsoportja, amely akkoriban lépett „Numa vallásának” ősrégi

hármasa, Jupiter, Mars és Quirinus helyébe, valamiképpen összefügg a Tarquiniusok családi kultuszával, ahol a város istennője, Minerva félreismerhetetlenül Athéné (Athéna Poliasz) utánzata.[277] E város kultuszait csak az azonos korszakban élő *egyes* görögül beszélő városok kultuszaival szabad egybevetni (pl. Spártáéval vagy Thébáéval), amelyek semmivel sem voltak sokszínűbbek, mint ez. Az a kevés, ami ott általános hellén vonásként megjelenik, ugyanúgy általános itáliai is. Ami pedig azt a véleményt illeti, hogy a „római" vallás, ellentétben a görög városállamok vallásaival, nem ismerte a mítoszt – hát honnan tudják ezt? A koraidő nagy hitregéiről sem tudnánk semmit, ha a görög városállamok ünnepkalendáriumaira és nyilvános kultuszaira lettünk volna utalva, ugyanúgy, ahogy az epheszoszi zsinat aktái sem sokat sejtetnek Jézus vallásosságáról, vagy a reformáció egyházrendszere sem a franciskánus misztikáról. Menelaosz és Helene a lakóniai államkultuszban faistenek voltak, nem többek. Az antik mítosz olyan időből származik, amikor a polisz a maga ünnepségeivel és szakrális előírásaival még egyáltalán nem létezett, Athén éppoly kevéssé, mint Róma. Azok vallási céljaihoz és szándékaihoz – amelyek egyértelműen ésszerűek – semmi köze. A mítosz és a kultusz az antikvitásban még kevésbé érintkezik egymással, mint máshol. Továbbá nem is az egész hellén kultúrkör teremtménye, nem „görög", hanem – ugyanúgy, ahogy Jézus „gyermekségi történetei" vagy a Grál-legenda – pontosan körülhatárolt területek sokat utazó köreiben jött létre (mint pl. az Olümposz elképzelése Thesszáliában); ezekből kiindulva vált az *összes* művelt ember közös kincsévé Ciprustól Etruriáig, tehát Rómában is. Az etruszk festészet ezt a mítoszt általánosan ismertként előfeltételezi, tehát a Tarquiniusoknak és udvaruknak is ismerniük kellett. Az „ugyanabban a mítoszban hinni" kifejezést mindenki úgy érti, ahogy akarja – de ugyanaz a mítosz jelent meg a királykor rómaiai, mint Tegeasz vagy Korküra lakosai előtt.

A mai tudományban élő két teljesen különböző kép nem az eltérő tények, hanem az eltérő *módszerek* eredménye; az egyik (Mommsen) az ünnepségnaptárból és az államkultuszokból indul ki, a másik a költészetből. Csak a „latin módszert" kell a görög városokra is alkalmazni (ami Wissowa elképzeléséhez vezetett), és máris teljesen hasonló képet kapunk (amilyet pl. Nilsson „Görög ünnepek"-je nyújt).

Ha mindezt átgondoljuk, az antik vallás egyértelműen egyfajta benső egységként jelenik meg. A Kr. e. XI. század hatalmas, tavaszias ízeket éreztető Isten-legendáriuma, amely a maga boldogságos, halálos-bús hangulataival a Getsemáne-történetre, Baldur halálára, Szent Ferencre

emlékeztet, ízig-vérig „elmélet”: közelebbről vízió, a belső elképzelés világképe, olyan, mely a művelt körök áhítatos eszméléséből táplálkozik, még távol a lovagi világtól.[278] A sokkal későbbi városi vallások ezzel szemben teljes mértékben *technikák,* kultuszok, tehát a vallásosságnak csak az egyik, éspedig egészen másfajta oldalát mutatják. A nagy mítoszoktól éppoly távol állnak, mint a néphittől; se metafizikájuk, se etikájuk nincs, csupán a szakrális-jogi cselekedetek végrehajtásával foglalkoznak; és végül a kultuszok kiválasztása az egyes városokban – ellentétben a mítosszal – nem egy egységes világnézetből fakad, hanem a nagy nemzetségek véletlenszerű ős-és családkultuszain alapszik, akik – pontosan úgy, ahogy a gótikus korban – saját szentjeiket emelték a város védőszentjeivé, és ezek ünnepeit és tiszteletét tartották meg. így Rómában Faunusnak, a mezők istenének tiszteletére rendezett „luperkáliák” (Lupercus ünnepei) a Quinctiusok és a Fabiusok előjoga volt.

A kínai vallást, amelynek nagy „gótikus” kora 1300 és 1000 közé esik (ez a Csou-dinasztia felemelkedésének ideje is), a lehető legnagyobb elővigyázatossággal kell kezelni. A Konfuciusra és Lao-cére ütő kínai gondolkodók lapos mélységeit és pedáns ábrándozásait látva, akik mindannyian emez államvilág *ancien régime*-jének a szülöttei, túlságosan kockázatosnak tűnik már a kezdetekkor valamilyen nagy formátumú misztikát és legendáriumot feltételezni, de valami ilyesminek valamikor mégis léteznie kellett. Mindenesetre ezeknél a túl racionális városi embereknél semmit sem látni belőle, ugyanúgy, ahogy Homérosznál sem Kalkhaszról – persze más okokból következően. De hát mit tudnánk a gótikus vallásosságról, ha minden írásuk olyan puritánok és racionalisták cenzúrájának lett volna alávetve, amilyenek Locke, Rousseau vagy Wolff voltak? De mindennek ellenére a kínai bensőségesség eme konfuciusi *végét* e vallás kezdeteként kell felfognunk, ha nem a Han-kor szinkretizmusát akarjuk a kínai vallásnak tekinteni.[279]

Mármost tudjuk, hogy, szemben az általánosan feltételezettel, hatalmas ókínai papság létezett.[280] Tudjuk, hogy a „Su-king”-szövegben az ősi hősi énekek és istenmítoszok maradványait dolgozták fel racionálisan, és őrizték meg így; de ugyanígy, sokkal több minden kiderülne, ha a „Csou-li”-t, a „Ngi-li”-t és a „Si-king”-et azzal a meggyőződéssel vizsgálnánk, hogy valami sokkal mélyebbnek kell itt rejtőznie, mint amit Konfucius és a hozzá hasonlók képesek voltak felfogni. Hallomásunk van a korai Csou-kor khthonikus és fallikus kultuszairól, olyan szent orgiákról, amelyeknél az

áldozást a tömeg eksztatikus tánca kísérte; az Isten és a papnő közötti mimikai játékról és párbeszédről, amelyből talán – ugyanúgy, ahogy Görögországban – a kínai dráma kifejlődött.[281] És végül gyanítjuk, miért kellett a császármitológiának a kora kínai istenalakok és mítoszok burjánzó gazdagságát elnyelnie. Mert nem csupán az összes mondabeli császár, hanem az 1400 előtti Hia-és Sang-dinasztiák majd' mindegyik alakja is minden évszám és krónika ellenére *sem más, mint történelembe átfordított természet.* Az erre való hajlam minden születőben lévő kultúra lehetőségei között ott lapul. Az őskultusz mindig megkísérli, hogy a természet démonait hatalmába kerítse. Az összes homéroszi hős, de Minósz, Thészeusz és Romulus is, istenekből lettek királyokká. A „Heliand"-ban Jézus is királlyá kezdett válni. Mária a menny megkoronázott királynője. Ez a legmagasabb, teljesen tudatosítatlan forma, amelyben rassz-emberek valamit tisztelhetnek: ami nagyjelentőségű, annak rassszerűnek kell lennie, hatalmasnak, uralkodónak, az összes nemzetség ősapjának. Egy erős papság a kornak ezt a mitológiáját nagyon gyorsan meg tudja semmisíteni; de az antikvitásban félig-meddig, Kínában teljes egészében érvényre jutott, pontosan a papi tényező háttérbe szorulásának mértékében. Az ősi istenek itt császárok, hercegek, miniszterek és a kíséret tagjai; a természeti események uralkodói tettekké, a nép benső forrongásai társadalmi vállalkozásokká alakultak. A konfuciánusoknak mi sem jöhetett volna jobban kapóra: rendelkezésükre állt a mítosz, mely hatalmas mértékben tudott szociáletikai tendenciákat magába szívni; csak az eredeti természetmítosz nyomait kellett belőle eltüntetniük. A kínai éberlét számára az ég és a föld a makrokozmosz egy-egy fele voltak, ellentét nélkül, és mindegyik a másik tükörképeként. A mágikus dualizmus ugyanúgy hiányzik e képből, ahogy a hatóerő fausti egysége. A változás két elv, *a jang* és *a jin* természetes kölcsönhatásában jelenik meg, amelyeket inkább periodikus, mint poláris ellentéteknek képzelnek el. Ennek megfelelően az emberben is két lélek lakozik; a *kvei* a *jin*-nek felel meg, a földinek, a homályosnak, a hidegnek, amely feloszlik a testtel együtt; és a *sen,* a magasabb rendű, a fényes, a megmaradó.[282] De mindkét lélekforma nagy számban van jelen az emberen kívül is. Szellemseregek töltik be a levegőt, a vizet, a földet; mindegyiküket a *kvei* és a *sen* uralja és mozgatja. A természet élete és az emberi élet tulajdonképpen teljesen ezeknek az egységeknek a kölcsönhatásából áll. Az okosság, a szerencse, az erő és az erény is ezek viszonyának a függvénye. Az aszkézis és a kicsapongás, a *hiao* lovagi erkölcse, amely az előkelőknek előírja, hogy az ős ellen elkövetett bűnt az utódoknak még évszázadok múltán is meg kell bosszulniuk, és hogy a

vereséget nem lehet túlélni;[283] és a *jen* intellektuális morálja, ami a racionalizmus megítélése szerint a tudásból jön – mindkettő a *kvei* és a *sen* erőivel és lehetőségeivel kapcsolatos elképzelésből származik.

Ezeket fogja egységbe a *tao* ősi fogalma. *A jangnak* és a *jinnek* az emberben vívott harca az ember életének *taója;* a szellemseregek ezenkívüli tevékenysége a természet *taőya.* A világnak is van *taója,* amennyiben taktussal, ritmussal, periodicitással bír. *Li*vel, feszültséggel is rendelkezik, amennyiben felismerjük azt, és a további alkalmazásra szolgáló kész viszonyokat kivonjuk belőle. Idő, sors, irány, rassz, történelem – az első Csou-kor nagy ívű világlátásával nézve mindezek ebből az egyetlen elvből származnak. A fáraónak a homályos ösvényen a szentélyhez vezető útja rokon vele, valamint a harmadik dimenzió fausti pátosza; de a *tao* teljesen távol áll a természet technikai legyőzésének gondolatától. A kínai park kerüli a perspektíva hangsúlyozását. Horizontot fektet a horizont mögé: sétára csábít, ahelyett hogy a célra mutatna. A korai kor kínai „dómja", a pi-jung, a maga ösvényeivel, amelyek kapuk, csalitok, terek között, lépcsőkön és lengőhidakon át vezetnek, még csak nem is emlékeztet az egyiptomi „dóm" rideg vonásaira vagy a gótika magasba törekvésére.

Amikor Nagy Sándor az Indusnál megjelent, ennek a három kultúrának a vallásossága már régen a taoizmus, a buddhizmus és a sztoicizmus lapos, történetietlen formáira esett szét. De nem sokkal később megjelent a mágikus vallások csoportja az antikvitás és India határterületén, és nagyjából ebben az időben kellett a maják és az inkák vallástörténelmének is megkezdődnie, amely később az utókor számára oly reménytelenül elveszett. Egy évezreddel mindezek után, amikor bensőleg itt is minden lenyugodott, jelenik meg teljesen váratlanul és meredeken felfelé törve, a Frank Birodalom annyira kevéssé ígéretes földjén, a *germán-katolikus kereszténység.* Itt is, mint mindenütt: noha a nevek és a szokások teljes kincse Keletről jött, és noha ezer és ezer egyedi vonás az ősrégi germán és kelta érzésvilágban gyökerezik, a gótikus vallás valami annyira radikálisan új és végső mélységeiben a nem idetartozó emberek számára annyira tökéletesen érthetetlen, hogy a történelmi felszínen való összefüggés-keresés jelentéktelen játékká silányul.

Az egész mitikus világ, mely emez ifjú lélek körül kiépül, ez az erőből, akarásból és célokból álló egész, a végtelenség ősszimbóluma felől nézve ez a határtalan messzeségbe törekvés, az iszonyodásnak és a lelki boldogságnak ezek a mélységei, melyek hirtelen előtárulnak – mindez e korai vallásosság kiválasztottjainak teljesen természetes volt, így aztán egyáltalán nem esett nehezükre, hogy egységként „ismerjék is fel". Benne éltek. Számunkra

azonban, akiket harminc generáció választ el szóban forgó őseinktől, ez a világ annyira idegen és riasztó, hogy mindig csak egy-egy oldalát vagyunk képesek megragadni, miközben e világot a maga oszthatatlan egészében félreértjük.

Az Atyaistenséget erőként fogták fel, örök, nagy és állandóan jelen lévő hatásként, szent kauzalitásként, amely a földi szem számára alig-alig megragadható. De a fiatal rassz minden sóvárgása, ennek a hatalmasan áradó vérnek minden arra irányuló vágya, hogy a *vér érzékei* előtt alázatosan meghajoljon, igazi kifejeződését Máriának mint szűznek és mint anyának az alakjában találta meg, akinek a mennyben való megkoronázása a gótikus művészet egyik legkorábbi motívuma: egy fehérbe, kékbe és aranyba öltöztetett fényes alak az égi seregek koszorújában. Az újszülött gyermek fölé hajol; kardot forgatnak szívében; áll a kereszt lábánál, s karjában tartja halott fia testét. Kultuszát az ezredforduló után alakította ki Damiáni Péter és Clairvaux-i Bernát; létrejött az Ave Maria és az Angyali üdvözlet, majd később a dominikánusoknál a rózsafüzér. Számtalan legenda vette körül őt és alakját. Óvja az egyház kincseit, ő a nagy szószóló. A ferences rendieknél kialakul a *visitatio* ünnepe, az angol bencések körében még 1100 előtt a szeplőtelen fogantatásé, mely Máriát a halandó emberek köréből teljesen a fény világba emelte.

Mindazonáltal a tisztaságnak, a fénynek, a legszellemibb szépségnek ez a világa elgondolhatatlan lett volna a tőle elválaszthatatlan ellenkép nélkül, amely a gótika egyik csúcspontja, egyike legkifürkészhetetlenebb teremtményeinek, és melyet ma állandóan elfelejtenek – el *akarnak* felejteni. Miközben Mária ott fenn, szépségében és átszellemültségében mosolyogva trónol, a háttérben egy másik világ áll: a természetben és az emberben mindenütt jelen lévő, bajt okozó, áskálódó, romboló, az embereket tévútra vezető lénynek, az *ördögnek a birodalma.* Áthatja az egész teremtést; mindenütt lesben áll. Mindenütt ott van a koboldoknak, az éjjeli vándoroknak, a boszorkányoknak, a gonosz lényeknek ez az ura, mégpedig emberi alakban. Senki nem tudja a felebarátjáról, nem paktált-e le a gonosszal. Senki nem tudja egy épp hogy felcseperedett lánykáról, nem az ördög szeretője-e. Iszonyú félelem – ahogy talán csak az egyiptomi koraidőkben – nehezedik az emberekre, akik minden pillanatban a mélybe zuhanhatnak. A fekete mágia, a fekete mise és a boszorkányszombat, az éjszakai bacchanáliák a hegycsúcsokon, a bájital és a ráolvasás világa ez. A *sátán* a rokonaival (az anyjával és a nagyanyjával; minthogy a házasság szentségét létével csúfolná meg, nem lehet asszonya és gyermeke), a bukott

angyalokkal és kísérteties cimboráival együtt az egész vallástörténelem legnagyszerűbb teremtményeinek egyike – alakja a germán *Lokiban* még alig-alig előlegeződik meg. Kecskekörmös, lópatás, szarvas, groteszk alakjai hirtelen, már teljesen kialakult formában jelennek meg a XI. század misztériumjátékaiban, betöltik a művészi fantáziát, Dürerig és Grünewaldig mindenüttjelen vannak a gótikus festészetben. Az ördög ravasz, gonosz, kárörvendő, de végül is a fény hatalmai túljárnak az eszén. Ő és fajzatai, a maguk tréfás, esetlen, leleményes és roppant fantasztikummal teli alakjukban a sátáni kacaj megtestesülései a menny királynőjének átszellemült mosolyával szemben, de a fausti világ humoráé is a megtört bűnösök jajveszékelésével szemben.

Nem lehet túlhangsúlyozni e kép súlyát és horderejét, nem lehet eléggé mélynek elképzelni a beléje vetett hitet. A Mária-mítosz és az ördögmítosz együtt alakultak ki, egyik sem lehetséges a másik nélkül. Nem hinni bennük halálos bűn. Az imádságok Mária-kultusza és a ráolvasások, az exorcizmusok ördögkultusza együtt van jelen. Az ember folyton szakadék fölé fektetett keskeny pallón egyensúlyoz. Az élet ebben a világban állandó, kétségbeesett harc az ördöggel; mindenkinek a harcoló egyház tagjaként kell fellépnie: birokra kelni az ellenféllel és védekezni, s igyekezni lovagként helytállni. A glóriás angyalok és szentek győzedelmes egyháza néz le fentről; e küzdelemben az égi kegyelem pajzsként hat. Mária oltalmazó, akinek ölében menedékre találhatunk, és bíró, aki a győzelmi díjat odaítéli. Mindkét világnak megvan a maga legendáriuma, művészete, skolasztikája, misztikája. Az ördög is képes csodát tenni. Ami egyetlen más korai vallásban sincs jelen: az a színek jelképrendszere. A Madonnához a fehér és a kék, az ördöghöz a fekete, a kénsárga és a vörös tartozik. A szentek és az angyalok az éterben lebegnek, az ördögök ugrálnak és sántikálnak, a boszorkányok átsüvítenek az éjszakán. A két oldal együtt, a nappal és az éjszaka, a szeretet és a félelem csak egymást kiegészítve létezhet és tölti el a leírhatatlan bensőségű gótikus művészetet. Nem kevesebb ez, mint „művészi" fantázia. Minden ember képes volt angyalok és ördögök seregeivel benépesíteni a világot. Fra Angeli-co és a kora rajnai mester fényárban úszó angyalai és a nagy dómok portáljain látható torz pofák töltötték be valóban a levegőt. Az emberek látták őket, mindenütt érezték jelenlétüket. Ma már egyáltalán nem tudjuk, mi is a mítosz; nem esztétikailag értelmezhető képzetvilág, hanem a legvaskosabb valóság egy darabja, az egész éberlétet velejéig átjáró, a létezést a leglényegéig megrázkódtató valami. Ezek a lények mindenütt és állandóan jelen voltak. Az emberek állandóan beléjük botlottak, még ha nem látták is

őket. Hittek bennük olyan hittel, mely a bizonyítás puszta ötletét is káromlásnak érzi. Amit ma mítosznak nevezünk, irodalmias rajongásunk a gótika színessége iránt – nem egyéb alexandrinizmusnál. Akkoriban nem „élvezték" – a halál állt mögötte.[284]

Mert az ördög hatalmába keríti az emberi lelket, és eretnekségre, bujálkodásra, bűbájosságra csábítja. Tűzzel és vassal kell harcolni ellene, mégpedig azon emberek ellen fordulva, akik megadták magukat neki. Nagyon kényelmes minderről évszázadok távlatából beszélni, de e félelmetes valóság nélkül az egész gótikából csak a romantika maradna. A szeretettől izzó Mária-himnuszokkal együtt számtalan máglya gomolygó füstje szállt az ég felé. A dómok mellett akasztófák és kínzókerekek emelkedtek. Mindenki a szörnyű veszély tudatában élt, nem a hóhértól, hanem a pokoltól félt. Ezrek és ezrek voltak meggyőződve róla, hogy vannak boszorkányok. Maguk jelentkeztek, hogy a boszorkányok bűnbocsánatáért esedezzenek, hogy a legtisztább igazságszeretettől hajtva meggyónják éjszakai üzelmeiket és az ördöggel kötött egyezségüket. Az inkvizítorok könnyeikkel küszködve, az elbukottakkal való együttérzéstől áthatva rendelték el a kínvallatást, hogy lelkeiket megmentsék. Ez az a gótikus mítosz, melyből a keresztes háborúk, a dómok, a legbensőségesebb festészet és a misztika létrejöttek. Árnyékában olyan gótikus boldogságérzés hajt ki, melynek mélységeit ma már elképzelni sem tudjuk.

A Karoling-kortól mindez még idegen volt. Nagy Károly az első szász kapitulárékban (787) a gonoszokba és az éjszakai vándorokba *(strigae)* vetett ősgermán hitet büntetéssel fenyegette, és még 1020 körül is, a wormsi Burchard dekrétumában, tévhitként ítélték el; de 1140 körül már csak gyengített formában került át a *decretum Gratianiba.* Caesarius von Heisterbach már az egész ördöglegendáriumban otthonos volt; a „Legenda Aureá"-ban ez éppúgy jelen van és éppúgy hat, mint a Mária-legenda. 1233-ban, amikor a mainzi és a speieri dómot éppen boltozták, jelent meg a „Vox in Rama" bulla, amely az ördög-és a boszorkányhitet kanonizálta. Nem sokkal ezelőtt keletkezett Szent Ferenc „naphimnusza", és miközben a ferencesek buzgó imádkozással térdeltek Mária előtt, és terjesztették kultuszát, a dominikánusok az inkvizíció segítségével az ördög elleni harcra készülődtek. Mert az égi szeretet középpontja annak egyik alakja, Mária volt, ezért lett a földi szerelem az ördögivel rokon. Az asszony maga a bűn – így érezték a nagy aszkéták, ahogy bűnnek érezték őt az antikvitásban, Kínában és Indiában is. Az ördög csak az asszonyon keresztül képes uralkodni; a halálos bűnök terjesztője a boszorkány. Aquinói Szent Tamás kidolgozta az

incubusról és a *succubusról* szóló félelmetes tant. Az olyan velejükig misztikus elmék, mint Bonaventura, Albertus Magnus és Duns Scotus alakították ki aztán véglegesen az ördög problematikájának metafizikáját.

A reneszánszban a gótika erős hite a világérzület állandó előfeltételeként van jelen. Amikor Vasari Cimabuét és Giottót dicséri, hogy az elsők voltak, akik újból a természetet választották tanítómesterükül, akkor tudni kell: ez a természet éppen az a gótikus természet, melyet mindenfelé angyalok és ördögök seregei népesítettek be, és amely egyfajta örök fenyegetésként van ott a háttérben. A természet utánzása lelkének, nem pedig fizikai felszínének utánzását jelentette. Végre el kellene már ejteni az „ókor" megújításáról szőtt mesét. A renaissance, *rinascita* akkoriban az 1000-től kezdődő *gótikus* fellendülést jelentette,[285] az új *fausti világérzületet,* az énnek a *végtelenben* való új önátélését. Hogy néhány szellem alkalmasint lelkesedett az antikvitásért -nos ez csupán szubjektív ízlés volt, semmi több. Az antik mítosz csupán a beszélgetések tárgya, allegorikus játék; áttetsző fátylán keresztül a valódi, a gótikus mítoszt figyelték igencsak élesen. Amikor Savonarola fellépett, az antik enyelgés azonnal eltűnt a firenzei élet felszínéről. Minden művész az egyháznak dolgozott, mégpedig meggyőződéssel; Raffaello volt az összes Madonna-festő közül a legihletettebb; hittek az ördögi lények létezésében, mint ahogy abban is, hogy a szentek segítségével meg lehet tőlük szabadulni; ez a szilárd hit az alapja az itteni művészetnek és irodalomnak, és a festők, építészek, humanisták, bár naponta szájukra vették Cicero, Vergilius, Venus vagy Apollón nevét, a boszorkányégetéseket kivétel nélkül mind teljesen természetesnek tekintették, és amulettet hordtak az ördög elűzésére. Marsilius Ficinus írásai ördögökről és boszorkányokról való tudós fejtegetésekkel vannak tele, Francesco della Mirandola elegáns latin nyelven „boszorkányokról" szóló dialógust írt, hogy környezetének nemes főit óva intse a veszélytől.[286] Amikor Leonardo – a reneszánsz csúcsán – a „Szent Anna harmadmagával" című művén dolgozott, akkor született (1487) Rómában ékes humanista latin nyelven a „Boszorkánypöröly". A reneszánsz nagy mítosza ez, amely nélkül ennek az antigótikus mozgalomnak a pompás, igazán gótikus erejét sem érthetjük meg. Olyan emberek, akik nem érezték állandóan magukon az ördög leheletét, nem lettek volna képesek megalkotni sem az „Isteni Színjáték"-ot, sem a Sixtus-kápolna mennyezetét.

Csak ennek a mítosznak a monumentális háttere előtt ébredt fel a fausti lélekben annak az érzülete, hogy mi is ő valójában. Egy „én" a végtelenbe

belevetve; ízig-vérig erő, amely azonban eltörpül a végtelenül nagyobb erők mellett; ízig-vérig akarat, de tele szorongással a szabadságáért.

Nincs kor, mely az akaratszabadság problémáját mélyebben és gyötrelmesebben gondolta volna át. Más kultúrák ezt a gyötrelmet egyáltalán nem ismerték. De éppen, mert a mágikus odaadás itt teljesen lehetetlen, mert az én nem „kozmikus személytelenség", nem egy általános szellem része, amely csak gondolja, hanem egy egyedi, küzdő szubjektum, mely megpróbálja kifejezni is magát, nos éppen ezért érezte a szabadság minden korlátját béklyónak, melyet egész életén át cipel, és életét magát eleven halálnak. De ha már így van – miért? *mi célból!*

E képzetből roppant bűntudat alakul ki, mely – mint egy kétségbeesett panasz – végigkíséri ezeket az évszázadokat. A dómok egyre meredekebben törnek az ég felé, a gótikus boltívek úgy hatnak, mint imára kulcsolt kezek; alig szüremlik be némi vigasztaló fény a magas ablakokból a hosszú templomhajók éjszakájába. Az egyházi ének lélegzetelállító kettős sorai, a latin himnuszok sebesre dörzsölődött térdekről, hálócellákban elcsattanó ostorcsapásokról árulkodnak. A mágikus ember számára a világbarlang szűk, a menny közeli volt; itt ez utóbbi végtelen távolságba kerül; úgy tűnik, nem nyúlik le segítő kéz a mennybéli terekből, és az alámerülő ént csúfolódva veszi körül az ördög világa. Ezért vágyakozik olyannyira a misztika a teremtéstől való eloldozódásra (ahogy Heinrich Seuse mondta), a dolgoktól és önmagunktól való megszabadulásra (Eckhart mester), az „én" háttérbe szorulására (német teológia). Emellett vég nélküli önemésztés folyik, töprengés a fogalmakon, melyeket egyre árnyaltabban közelítenek meg, hogy a miértre választ kapjanak, és végül az általános könyörgés a kegyelemért – nem a mágikus kegyelemért, mely mint szubsztancia lefokozódott, hanem a faustiért, mely az akaratot eloldozta.

Hogy szabad akarata lehessen – végső soron ez az egyetlen ajándék, amelyért a fausti lélek az éghez fohászkodik. A gótika hét szentségének – amelyeket Petrus Lombardus egy egységnek érzett, amelyeket 1215-ben a lateráni zsinat emelt dogmává, és amelyeket Aquinói Szent Tamás misztikusan alapozott meg – voltaképpen ez az egyedüli értelme. Kísérik a lelkeket születésüktől halálukig, és oltalmazzák őket az ördögi hatalmakkal szemben, melyek megpróbálják az akaratba fészkelni magukat. Mert az ördög elkötelezettjének lenni nem más, mint *akaratunkat* az ördögnek kiszolgáltatni. A harcoló egyház azoknak az embereknek a látható közössége itt a földön, akik a szentségekből való részesülés folytán megkapták azt a kegyelmet, hogy akaratuk lehessen. A szabad létnek ez a bizonyossága

jelenik meg hitelesen az *oltáriszentségben,* melyet ma alapvetően másként fognak fel. A kenyér és a bor színeváltozásának csodája, amely a pap keze között nap mint nap végbemegy, a dóm főoltárában elhelyezett megszentelt ostya, melyben a hívő annak a személynek a jelenlétét érzi, aki egykor önmagát áldozta fel, hogy követői az *akarat szabadságában* részesüljenek – mindez olyan felszabadultságot eredményezett, amit ma már elképzelni sem tudunk; ennek tiszteletére alapították 1264-ben a katolikus egyház főünnepét, az űrnapját.

De még ezen is messze túltesz a tulajdonképpeni fausti ősszentség, a *bűnbánat szentsége.* A Mária-és az ördögmítosz mellett a gótika harmadik nagy teremtménye ez, és csak ez biztosít a másik kettőnek is mélységet és jelentőséget; ez fedi fel valóban e kultúra lelkének legbelső titkait, és határolja el ezáltal az összes többitől. A keresztség mágikus ősszentségével az ember a nagy *consensus* részévé vált; az isteni szellem *egyetlen* nagy „kozmikus személytelensége" ütött benne is tanyát, és az eseményekre nézve ebből következett a feltétlen odaadás kötelezettsége. A fausti bűnbánatban ezzel szemben a *személyiség eszméje* ölt testet. Nem igaz, hogy a reneszánsz fedezte fel.[287] A reneszánsz csak fényes – ámde sekélyes – értelmet adott neki, aminek folytán hirtelen felfigyelhettek rá. A gótikával együtt született, annak legközvetlenebb tulajdona; a gótikus szellemmel feloldhatatlan egységet képez. Hiszen a bűnbánatot mindenki csak önmagára nézve végezheti el. Csak saját maga vizsgálhatja a lelkiismeretét. Csak önmaga állhat bűnbánóan a végtelen előtt; önmagának kell a gyónás során személyes múltját értelmeznie és szavakba foglalnia, és a feloldozás, énjének újabb felelős cselekedetekre való felszabadítása is egyedül rá nézve következik be. A keresztség teljesen személytelen. Azért részesülünk benne, mert emberek vagyunk, nem pedig, mert *ezek és ezek* az emberek. A bűnbánat ellenben előfeltételezi, hogy minden cselekedetnek egyedül az ad egyedülálló értéket, hogy az illető személy követte el. Ez az, ami a nyugati tragédiát elválasztja az antiktól, a kínaitól és az indiaitól, ami büntetőjogunkat egyre egyértelműbben a tettesre, nem pedig a tettre alapozza, ami az erkölcsi alapfogalmakat az individuális tettből, nem pedig a tipikus magatartásból vezeti le. Fausti felelősség a mágikus feltétlen odaadás helyett, egyéni akarat a *consensus* helyeit, felmentés a rezignáció helyett: a szentségek legaktívabbja és legpasszívabbja közötti különbség ez, ami megint csak aláhúzza a világbarlangnak a végtelenség dinamikájától való óriási távolságát. A keresztség megesik az emberrel, a bűnbánatot mindenkinek végre kell hajtania önmagán. De az egyéni múlt e lelkiismeretes feltárása a fausti ember

történeti érzékének is legkorábbi jele és komoly iskolája. Nincs még egy kultúra, amelyben az ember számára saját élete a kötelesség szempontjából ennyire jelentős lett volna, hiszen szóban minden mozzanatáról számot kellett adnia. Ha a történelemkutatás és az életrajzírás már kezdetektől fogva kitüntetetten kezeli a Nyugat szellemét; ha mindkettő leglényegét illetően önvizsgálat és gyónás, és ha az élet tudatosan és szándékosan a történeti háttérre vonatkoztatva zajlik, ahogy ezt máshol még csak lehetőnek vagy elképzelhetőnek sem tartották volna soha; ha eleve megszoktuk, hogy a történelmet évezredes perspektívából szemléljük, és nem rapszodikusan, ahogy az antikvitásban vagy Kínában, hanem *célirányosan* – a szinte szentséges formulával a háttérben: *tout comprendre, c'est tout pardonner* −, úgy mindennek az eredete a gótikus egyháznak ez a szentsége, az énnek a *történeti* megmérettetés és igazolás általi állandó tehermentesítése. Minden gyónás egyfajta önéletrajz. Az akaratnak ezt a tényleges felszabadítását annyira szükségszerűnek érezzük, hogy a megtagadott feloldozás kétségbeeséshez, sőt olykor önmegsemmisítéshez vezet. Csak aki ennek a belső felszabadulásnak a boldogságát átérezte, az tudja felfogni a *sacramentum resurgentium,* az újrafeltámadás szentsége ősi kifejezésének értelmét.[288]

Ha a lélek ebben a legnehezebb döntésben önmagára marad, mint vészterhes árnyék valami bizonytalanság lengi körül. Más vallás egyetlen intézménye sem hozott talán ennyi boldogságot a világba. A gótika minden áhítata és égi szeretete a papnak kölcsönzött erő segítségével megvalósuló teljes feloldozás bizonyosságán nyugodott. A bizonytalanság, ami ennek a szentségnek a háttérbe szorulásával szükségképpen előjött, a mély gótikus életörömmel együtt a fény birodalmának Mária-világát is elhalványította, és csak az ördög világa maradt vissza a maga komor mindenütt jelenvalóságában. A már soha el nem érhető üdv helyébe a protestáns és mindenekelőtt puritán *heroizmus* lépett, amely reménytelenül vívja harcát az elveszített posztokon. „A fülbe gyónást soha nem lett volna szabad elvenni az emberektől” – mondta egyszer Goethe. Súlyos komorság áradt szét a vidékek felett, ahol felszámolták; az erkölcs, a viselkedés, a művészet, a gondolkodás az egyedül megmaradt mítosz sötét színeibe öltözött. Nincs fénytelenebb valami, mint Kant elmélete. „Mindenki önmaga papja” – ehhez a meggyőződéshez jut el az ember, ha nem jogokhoz, hanem csupán kötelességekhez tartja magát. Senki nem tud a feloldozás benső bizonyosságával önmagának meggyónni. Ezért alakította át az örökké kielégülni vágyó szükséglet – annak szükséglete, hogy a lelket, múltjától

elfordítva, tehermentesítse – a közlés többi, magasabb formáját; ezért formálta át a protestáns országokban a zenét, a festészetet, a költészetet, a levelezést, a bölcseleti könyvet az ábrázolás eszközéből az önvád, a gyónás, megannyi hitvallás eszközévé. Katolikus területeken is – mindenekelőtt Párizsban – a bűnbánat szentségének kétségbevonása indítja útjára a pszichológia művészetét. A világba való kitekintés háttérbe szorult a saját bensőben való vég nélküli vájkálás mögött. Az emberek mint „papok és bírák" a végtelenség helyett a jelenés az utókorhoz fordultak. A bűnbánati szentség kárpótlást a személyes művészetben kap; a személyes művészetben, amely Goethét Dantétól, Rembrandtot Michelangelótól megkülönbözteti – de ezzel ez a kultúra már kései korába lépett.[289]

18

A reformáció minden kultúrában ugyanazt jelenti: a vallás visszavezetését eredeti eszméjének tisztaságához, ahogy az a kezdet nagy évszázadaiban megjelent. Ez a mozgalom nem hiányzik egyetlen kultúrából sem, függetlenül attól, hogy tudunk-e róla, mint Egyiptomban, vagy nem, ahogy Kínában. Egyúttal annak a jele, hogy a város és ezzel a polgári szellem fokozatosan megszabadul a vidék lelkületétől, szembeszáll annak mindenhatóságával, és a város nélküli fejlődés ősi rendjeinek érzésvilágát és gondolkodását önmagára vonatkoztatva vizsgálja felül. Hogy ez a mozgalom a mágikus és a fausti kultúrában új vallások kiválásához vezetett, az sorsszerű, és nem fogalmukból következik. Tudjuk, mennyire kevés hiányzott hozzá V. Károly idején, hogy Luther az egész egyház reformátora legyen.

Mert Luther, ahogy az összes kultúra minden reformátora, nem a kezdete, hanem a *befejezője* volt annak a *hatalmas sornak,* mely a szabad vidékek nagy aszkétáitól a városi lelkészekig vezet. A reformáció *még gótika:* annak beteljesedése, testamentuma. A lutheri korál: az *„Erős var", nem* a barokk egyházi költészetéhez tartozik. Benne még ott visszhangzik a „Dies irae" csodálatos latinja. A harcoló egyház utolsó hatalmas ördögűző dala ez: „Ha a világ teljesen az ördög birodalma lenne." Luther, ahogy az összes reformátor, aki 1000 után fellépett, nem azért harcolt az egyház ellen, mert az túlságosan igényes volt, hanem fordítva, mert túlságosan igénytelen. A nagy áramlat Clunyból indult ki, majd Bresciai Arnoldon keresztül (aki az egyháznak az apostoli szegénységhez való visszatérését követelte, és 1155-ben máglyán végezte), Joachim de Florison (aki először használta a *reformare* szót), a ferences rendiek spiritualistáin és Jacopone da Todin (a „Stabat Mater" forradalmárján és költőjén keresztül, aki ifjú felesége halála miatt lovagból aszkétává lett, és VIII. Bonifác hatalmát meg akarta dönteni, mert nem eléggé szigorúan vezette az egyházat), továbbá Wyclifen, Húszon, Savonarolán keresztül egészen Lutherig, Karlstadtig, Zwingliig, Kálvinig – és Loyolaiig tart. A gótika kereszténységét belsőleg kiteljesíteni, nem pedig túllépni akarták. Es ugyanez a helyzet Marcionnal, Athanasziosszal, a monofizitákkal és nesztoriánusokkal, akik az epheszoszi és khalkédóni zsinatokon a tanítást megtisztítani és eredetéhez visszavezetni akarták.[290]

De a VII. század antik orphikusai is a végén, nem pedig az elején álltak a sornak, amelynek már 1000 előtt meg kellett kezdődnie; s ugyanígy a Ré-vallás kiteljesedése is az Óbirodalom (az egyiptomi gótika) végével: lezárást, nem pedig újrakezdést jelent. S hasonlóképpen a véd vallásnak is volt

reformációs kiteljesedése nagyjából a X. században, amire a brahmani kései kor következett; és kellett lennie a IX. században Kína vallástörténelmében is megfelelő korszaknak.

Bármennyire különbözzenek is egyébként egymástól az egyes kultúrák reformációi, abban megegyeznek, hogy mindannyian vissza akarták vezetni a hitet (mely túlságosan messzire tévelyedett a „világba mint történelembe", az időiségbe) a természet, a tiszta éberlét és a tiszta, időtlen, kauzálisán meghatározott tér birodalmába; vissza akarták vezetni a gazdaság („gazdagság") világából a tudomány („szegénység") világába; a patrícius-lovagi körökből – amelyekhez a reneszánsz és a humanizmus is tartozott – az egyházi-aszketikus körökbe; és végül (s ez éppannyira fontos, mint amennyire kivitelezhetetlen volt) a rassz-embernek a papi öltözetben megjelenő politikai becsvágyát ama szent kauzalitás területére, ami nem e világról való.

Akkoriban Nyugaton – és ugyanez volt a helyzet más kultúrákban is – a népesség *corpus christianumát* a *status politicus, ecclesiasticus és oeconomicus* (polgárság) három rendjébe tagolták, de mivel a város, nem pedig a vár vagy a falu szemszögéből ítélték meg a dolgot, az első rendbe a hivatalnokok és a lovagok, a másodikba a tudósok tartoztak, míg a parasztokról elfeledkeztek. Ez teszi igazán érthetővé a reneszánsz és a reformáció ellentétét: ez az ellentét *rendi* ellentét volt, nem pedig a világérzület különbsége, ahogy a reneszánszé és a gótikáé. Az udvari ízlés és a kolostori szellem a városba helyeződik át, és itt kerülnek szembe egymással: Firenzében a Mediciek és Savonarola, a VIII. és a VII. század Hellászában a polisz előkelő nemzetségei (amelyek köreiben a homéroszi eposzok végleges formát öltöttek) és az utolsó úgyszintén írogató orphikusok.

A reneszánsz művészek és humanisták a trubadúrok és a lovagi költők (minnesängerek) legitim utódjai, és ahogy Bresciai Arnoldtól Lutherig, úgy Bertran de Borntól és Peire Cardenaltól Petrarcán át Ariostóig is egyenes út vezet. A vár városi palotává, a lovag patríciussá válik. Az egész mozgalom palotákhoz tapad, amennyiben ezek udvarok; azokra a kifejeződési területekre korlátozódik, amelyek az előkelő társaságban szóba jöttek; derűs volt, mint Homérosz, mert udvari volt – a problémák rossz ízlésről tanúskodtak; Dante és Michelangelo alkalmasint érezték is, hogy nem idetartoznak −, és az Alpokon túl eljut egészen az északi udvarokig – nem azért, mert világnézet, hanem mert új ízlés volt. A kereskedő-és székvárosok „északi reneszánszában" csupán annyi történik, hogy az itáliai patríciusság kifinomult stílusa váltja fel a francia lovagságét.

Mindazonáltal az utolsó reformátorok is, ahogy Savonarola vagy Luther, *városi* szerzetesek voltak. Ez alapvetően megkülönbözteti őket Joachimtól vagy Bernáttól. Városi és egyben szellemi aszkézisük a csendes völgyek remetelakjaiból már a barokk tudósi dolgozószobájához vezet át. Luther misztikus élménye, melyből megigazulástana létrejött, nem Szent Bernát élménye, aki erdőket és hegyeket, felhőket és csillagokat látott maga körül és felett, hanem egy olyan emberé, aki a kis ablakon át csak az utcára, a házfalakra, a háztetőre lát ki. A végtelen, Istennel telített természet messze van, túl a városfalakon. Itt bent a tájtól eloldozott szabad szellem lakozik. A városi, a kővel körülkerített éberléten belül ellenségesen különülnek el egymástól érzékelés és értelem; az utolsó reformátorok városi misztikája nem a szem, hanem teljes egészében a tiszta megértés misztikája, a fogalmak megdicsőülése, ami a korai mítosz színpompás alakjait teljesen elhalványítja.

De éppen ezért a maga valódi mélységében csak igen keveseket érint. Semmi sem maradt abból az érzéki gazdagságból, ami egykoron a legszegényebbeknek is tartást adott.

Luther nagy jelentőségű tette tisztán szellemi döntés. Nemhiába szokták az Occam iskolájához tartozó utolsó nagy skolasztikusként emlegetni.[291] Ő volt az, aki teljesen felszabadította a fausti személyiséget; a végtelenség és a személyiség között eltűnik a pap közvetítő személye. Az ember teljesen egyedül, teljesen önmagára marad: saját maga papja és bírája. De a nép az ebben rejlő felszabadítást ha érezte is, nem érthette. Csupán a látható kötelességek összezúzását üdvözölte (mégpedig lelkesen); hogy azokat még szigorúbb, tisztán szellemi kötelességekkel helyettesítették, fel sem fogta. Assisi Szent Ferenc sokat adott, és keveset vett el, a városi reformátorok ezzel szemben sokat vettek el, és a többségnek túl keveset adtak érte cserébe.

A bűnbánat szentségének szent kauzalitását Luther a belső feloldozás misztikus élményével, az „egyedül a hit által” elvvel helyettesítette. Ezzel nagyon közel került Clairvaux-i Bernáthoz: az egész élet vezeklés, közelebbről: szakadatlan szellemi aszkézis a külső megnyilvánulásokban megjelenő aszkézissel szemben. A belső feloldozást mindketten isteni csodaként értelmezték: azzal, hogy az ember megváltozik, megváltoztatja Istent is. Ez az odakint, a szabad természetben megjelenő „te” azonban semmiféle tisztán szellemi misztikával nem pótolható. Mindketten arra figyelmeztetnek: hinned is kell, hogy Isten megbocsát neked: de az előbbiek számára a hit a pap hatalma folytán tudássá emelkedett, az utóbbiak számára kétellyé, kétségbeeséssé süllyedt. Ennek a parányi, a kozmikustól eloldozott és az egyedi létezésbe vetett énnek – aki a szó legijesztőbb értelmében

egyedül van – szüksége van egy hatalmas „te” közelségére, mégpedig annál inkább, minél gyengébb a szelleme. Éppen ez a nyugati papság alapfunkciója, amelyet 1215 óta a felszentelés szentsége és a *character indelebilis* emelt a többi ember fölé: egy kéz, amelynek segítségével a legelesettebb is megérintheti Istent. A végtelennel való eme *látható* kapcsolatot szakította szét a protestantizmus. Az erős szellemek visszahódították maguknak, a gyengék lassanként elveszítették. Bernát, aki önmaga számára létre tudta hozni a belső csodát, nem akarta másoktól megtagadni a könnyebb utat; fényes lelke számára éppen az élő természetben mindenütt fellelhető Mária-világ jelentette Isten örök közelségét és segítőkészségét. Luther, aki csak önmagát ismerte, az embereket nem, a tényleges gyengeség helyébe megkövetelt heroizmust állított. Számára az élet az ördöggel szembeni kétségbeesett harc volt, és ezt követelte meg mindenkitől. És ebben a harcban mindenki csak önmagára támaszkodhatott.

A reformáció a gótikus mítosz minden világos és vigasztaló aspektusát félretolta: a Mária-kultuszt, a szentek tiszteletét, a relikviákat, a képeket, a zarándoklatokat, a miseáldozatot. Az ördög-és boszorkánymítosz maradt, mert ez volt annak a belső gyötrődésnek a megtestesítője és oka, amely csak most érte el igazi mélységeit. A keresztség Luther számára exorcizmus, az ördögűzés tulajdonképpeni szentsége volt. Terjedelmes, tisztán protestáns ördögirodalom jött létre.[292] A gótika színgazdagságából a fekete szín, művészeteiből egyedül a zene, mégpedig az orgonazene maradt meg. De a mitikus fényvilág helyén, melynek segítő közelségét a néphit mégsem nélkülözhette, régen feledésbe merült mélységekből újra a felszínre kellett bukkannia az ógermán mitológia egy részének. Mindez annyira feltűnés nélkül ment végbe, hogy igazi jelentőségében fel sem fogták. Túlságosan keveset mondunk, ha csupán népmondákról és népszokásokról beszélünk: igazi mítosz, igazi kultusz volt ez, mely manókba, koboldokba, vízi szellemekbe, házi szellemekbe, kóbor lelkekbe vetett hitben, valamint babonás félelemmel gyakorolt rítusokban, áldozati tevékenységekben és varázslatokban nyilvánult meg. Legalábbis Németországban észrevétlenül a mese lépett a Mária-mítosz helyére. Máriát Holle anyónak nevezték, és ahol egykoron valamely szent szobra állt, most megjelent a hűséges Eckart. Az angol népben megjelent az, amit ott már régóta bibliafetisizmusnak neveznek.

Ami Lutherből hiányzott – s ez Németország örök végzete –: a tények figyelembevétele és a gyakorlati szervezőerő. Sem tanítását nem fejlesztette világos rendszerré, sem a nagy jelentőségű mozgalmat nem irányította, sőt meghatározott célt sem adott neki. Mindezt nagy követője, Kálvin tette meg.

Miközben a lutheri mozgalom Közép-Európában spontán módon terjed, Kálvin a maga genfi uralmát olyan kiindulópontnak tekinti, ahonnan a világot tervszerűen a protestantizmus következetesen végiggondolt rendszere alá vetheti. Ezért vált a kálvinizmus és egyedül a kálvinizmus világhatalommá. Ezért volt a Kálvin és Loyolai szelleme közti harc a döntő küzdelem, amely a spanyol Armada pusztulása után a barokk államrendszerében a világpolitikát és a tengerek feletti hatalmat egyértelműen meghatározta. Miközben Közép-Európában a reformáció és az ellenreformáció egy-egy jelentéktelen birodalmi városon vagy egypár vacak svájci kantonon marakodott, addig Kanadában, a Gangesz-torkolatnál, Fokvárosnál és a Mississippinél -vagyis Franciaország, Spanyolország, Anglia és a hollandok közti világpolitikai döntésekben – a Nyugat kései vallásának e két nagy szervezője állt egymással szemben.

19

A kései kor szellemi teremtőereje nem a reformációra, hanem a reformáció *után* szabadul fel igazán. Legsajátosabb teremtménye a szabad tudomány. A tudományosság még Luther számára is teljes mértékben *ancilla theologiae* volt. Kálvin máglyára küldte a szabad szellemű orvost, Szervét Mihályt. Az egyiptomi, a véd és az orphikus koraidő gondolkodása úgy értelmezte a maga megbízatását, hogy a kritikának a hitet kell igazolnia. Ha nem ezt tette, a kritikai eljárás hamisnak számított. A tudás *igazolt,* nem pedig cáfolt *hit* volt.

Most azonban a városi szellem kritikai ereje annyira felerősödött, hogy ettől kezdve nem igazol, hanem felülvizsgál. A hitigazságok állománya – mégpedig az értelemmel, nem pedig a szívvel megközelítve – lesz az elemző szellemi tevékenység első tárgya. Ez különbözteti meg a koraidő skolasztikáját a barokk valódi filozófiájától, tehát a neoplatonizmust is az iszlámtól, a véd vallást a brahmanitól, az orphikus gondolkodást a preszókratikustól. Az emberi élet, a környezeti világ, a megismerés – ahogy mondani szokták – profán kauzalitása válik problémává. A Középbirodalom egyiptomi filozófiája közelítette meg *ebben* az értelemben az élet értelmét; vele talán a kínai – prekonfuciánus – kései filozófia (kb. Kr. e. 800-500) állt közeli rokonságban, amelyről csak a Kuan-cének tulajdonított (meghalt 645-ben) könyv ad némi felvilágosítást. Bizonyos jelek arra utalnak, hogy biológiai és ismeretelméleti problémák álltak ennek az igazi és egyedülálló, sajnos teljesen eltűnt kínai filozófiának a középpontjában.

A barokk filozófiáján belül egészen egyedülálló a nyugati természettudomány. Hozzá hasonlót semmilyen más kultúra nem tud felmutatni. Egyértelmű, hogy már kezdettől nem a teológia cselédje, hanem *a hatalom technikai akarásának a szolgálóleánya* volt, és *csak ezáltal* matematikai és kísérleti irányultságú és alapjában *gyakorlati* mechanika. Mivel százszor inkább technika, és csak aztán elmélet, éppolyan idősnek kell lennie, mint magának a fausti embernek. Meglepően nagy kombinációs készségről tanúskodó technikai munkák már 1000 körül megjelennek. Robert Grosseteste a teret már a XIII. században a fény funkciójaként tárgyalja, Petrus Peregrinus 1289-ben egy egészen Gilbertig (1600) a legjobb, kísérletileg alátámasztott tanulmányt ír a magnetizmus tárgyában, és kettejük tanítványa, Roger Bacon saját technikai kísérleteinek alapvetéseként természettudományos ismeretelméletet dolgoz ki. De a dinamikai összefüggések felfedezésében megmutatkozó merészség még messzebbre megy. A kopernikuszi rendszerre egy 1322-es kéziratban már történik utalás,

és néhány évtizedre rá Occam tanítványai, Buridan, Szász Albert és Nicole d'Oresme, elébe vágva Galilei majdani mechanikájának, matematikailag alapozzák meg azt.[293] Ne áltassuk magunkat e felfedezések végső indítékait illetően: a tiszta szemlélődésnek nem lett volna szüksége a kísérletezésre, de a gép fausti szimbóluma, amely már a XII. században mechanikai konstrukciókhoz vezet, és a perpetuum mobilét tette meg a nyugati szellem prométheuszi gondolatának, nem nélkülözhette azt. *A munkahipotézis lesz mindig a kiindulópont,* az, amelynek egyetlen más kultúrában sincs jelentősége. Meg kell barátkozni azzal a felettébb meglepő ténnyel, hogy az a gondolat, miszerint a természeti összefüggésekről szerzett minden ismeretet gyakorlati célból azonnal ki kell aknázni, az emberektől többnyire teljesen idegen, kivéve a fausti embert és azokat, akik (ahogy pl. manapság a japánok, a zsidók és az oroszok) civilizációjuk szellemi varázsa alá kerültek. Hogy világképünk dinamikus jellegű, ebben már benne van a munkahipotézis fogalma. E töprengő szerzetesek számára csupán a második helyen áll az elmélet, a valódi „szemlélődés"; és egészen észrevétlenül, a technikai szenvedélytől éppen hogy csak elkülönülve, ez az eszme vezetett mármost az Istennek mint óriási gépészmesternek az igazi fausti fogalmához, hisz Isten az, aki mindenre képes, amit az emberek tehetetlenségükben csak kigondóinak. Isten világa egyik évszázadról a másikra észrevétlenül a perpetuum mobiléhez válik hasonlatossá. És amikor – szintén teljesen észrevétlenül – az egyre inkább a kísérlethez és a technikai tapasztalathoz szokott szem úgy néz a természetre, hogy számára a gótikus mítosz már halott, a szerzetesi munkahipotézisek fogalmaiból hamarosan kialakulnak a modern természettudományok Galilei óta kritikailag letisztázott *numenjei:* a közvetlen és a távolba ható erők, a gravitáció, a fénysebesség és végül „az" elektromosság, amely az elektrodinamikai világképben a többi energiafajta bekebelezése révén egyfajta fizikai monoteizmussá nőtte ki magát. Fogalmak ezek, melyeket azért rendeznek formulákba, hogy mitikus szemléletességet kölcsönözzenek nekik. Számok jelentik a technikát, az emelőket, a csavarokat, az ellesett világtitkot. Az antik és a többi természetfelfogásnak nem volt szüksége számokra, mert nem törekedett hatalomra. Püthagorasz és Platón *tiszta* matematikája semmilyen kapcsolatban sincs Démokritosz és Arisztotelész természet-elképzeléseivel.

Ahogy az antikvitás Prométheusznak az istenekkel szemben tanúsított makacsságát hübrisznek, úgy a barokk a gépet valami ördögi dolognak érzi. A pokol szelleme árulta el az embernek a titkot: hogyan uralkodjon a világmechanizmus felett, hogyan játssza azt, hogy ő maga az Isten. Ezért

jellemző a tisztán papi természetű emberekre – akik teljesen a szellem birodalmában élnek, és „ettől a világtól” semmit sem remélnek −, mindenekelőtt az idealista filozófusokra, a klasszicistákra, a humanistákra, Kantra, magára Nietzschére ez az ellenséges tartózkodás a technikával szemben.

Minden kései filozófiában jelen van a kritikai tiltakozás a koraidő kritikátlan szemlélete ellen. De az önmaga fölényében biztos szellemnek ez a kritikája magára a hitre is átnyúlik: ez hozza létre a vallási terület egyetlen olyan nagy alkotását, melyet a kései kor mondhat magáénak, éspedig mindegyik: *a puritanizmust.*

Ez az irányzat jelen van Cromwell hadseregében, kemény, bibliaforgató, zsoltárénekkel a csatába vonuló independenseinél; a püthagoreusok körében, akik kötelességtanuk keserű komolyságában a vidám Szübariszt elpusztították, és örökre ráragasztották az erkölcstelen város címkéjét; az első kalifák hadseregeiben, melyek nem csupán államokat hódítottak meg, de lelkeket is. Milton „Elveszett paradicsom”-a, a „Korán” megannyi szúrája, az a kevés, ami a püthagoreus tanításból megállapítható – egyvalamiben mindannyian egyek: a józan szellem lelkesültségében, a hideg parázsban, a száraz misztikában, a pedáns ekstázisban. De a puritanizmusban mégis vad vallásosság lobbant fel megint. Amit a vidék lelkülete fölötti feltétlen hatalomhoz eljutott nagyváros a transzcendens áhítatban egyáltalán felmutathat, az gyűlik itt össze – de azzal a félelemmel, hogy mindez művi, múlékony; ezért türelmetlen, megbocsátást nem ismerő és könyörtelen. A puritanizmusból – nemcsak a nyugatiból, de az összes többi kultúra puritanizmusából is – hiányzik a mosoly, mely a koraidők vallását beragyogta, hiányoznak a bensőséges életöröm pillanatai, a humor. Nyoma sincs a „Korán” szúráiban annak a csendes boldogságnak, amely a mágikus koraidőkben Jézus gyermekségi történeteiben vagy Nazianzi Gergelynél oly gyakran felragyog, semmi sincs Szent Ferenc énekeinek tűnődő derűjéből Miltonnál. Halálos komolyság ül a Port Royal janzenista szellemein és a fekete ruhás „kerekfejűek” gyűlésein, akiknek csak alig néhány év kell hozzá, hogy Shakespeare *old merry Englandjét* – egy angol Szübariszt – teljesen megsemmisítsék. Az ördög elleni harc – melynek testi közelségét mindegyikük érezte – a maga komor nekikeseredettségével csak most vette igazán kezdetét. A XVII. században több mint egymillió boszorkányt égettek meg, és nemcsak a protestáns Északon, illetve a katolikus Délen, hanem Amerikában és Indiában is. Az iszlám kötelességtana *(fikh)* a maga kemény értelmi jellegével éppoly örömtelen és keserű, mint a Westminster-

katekizmusé (1643) és a janzenisták (Jansen „Augustinus”-a: 1640) etikája – mert belső szükségszerűséggel Loyolai birodalmában is megjelent a puritán mozgalom. A vallás: megélt metafizika, de sem a szentek közössége – ahogy az independensek nevezték magukat −, sem a püthagoreusok, sem pedig Mohamed környezete nem érzékileg élték meg azt, hanem elsősorban mint fogalmat. Pársva, aki Kr. e. 600 körül alapította a „felszabadítottak” szektáját a Gangesznél, korának más puritánjaival együtt azt tanította, hogy nem áldozat vagy rítus kell a megváltáshoz, hanem egyedül Atman és Brahman azonosságának a felismerése. Fékevesztett, de mégis száraz allegorikus szellem lépett a puritán költészetben a gótikus látomások helyébe. A fogalom az egyetlen és igazi hatalom ezeknek az aszkétáknak az éberlétében. Pascal fogalmakkal, nem pedig (mint Eckhart mester) alakokkal küszködik. Azért égetnek boszorkányokat, mert boszorkányságukat rájuk bizonyították, nem pedig, mert látták őket éjszakánként röpködni; a protestáns jogászok a dominikánusok „Boszorkánypöröly”-ét használják, mert az fogalmakra épül. A korai gótika Madonnái annak idején megjelentek az imádkozok előtt – Bernini Madonnáit senki sem látta. Azért léteznek, mert igazolhatók, és az emberek az ilyesfajta létezésért lelkesednek. Cromwell nagy államtitkára, Milton, fogalmakat bújtat alakokba, és Bunyan egy egész fogalommítoszt fordít át etikai-allegorikus cselekménybe. Egy lépés, és máris Kantnál vagyunk, akinek fogalmi etikájából az ördögnek, mint a radikális gonosz alakjának a fogalma végül is kinőtt.

Meg kell szabadulnunk a történelem felszíni képeitől, túl kell tennünk magunkat azokon a művi határokon, amelyeket a nyugati szaktudományok metodikája vont, hogy belássuk: Püthagorasz, Mohamed és Cromwell három különböző kultúrában egy és ugyanazon mozgalmat testesítettek meg.

Püthagorasz nem filozófus volt. A preszókratikus gondolkodók egybehangzó kijelentése szerint szent ember, egy fanatikus-vallási szövetség alapítója és prófétája, aki a maga igazságait az összes lehető politikai és katonai eszköz felhasználásával próbálta környezetére ráerőszakolni. Szübarisz Krotón általi elpusztításából – ami valószínűleg csak úgy marad meg a történelmi emlékezetben, mint egy vad vallásháború csúcspontja – ugyanaz a gyűlölség süt, amely angliai I. Károlyban és víg kedélyű gavallérjaiban sem csupán a tévtant akarta kiirtani, hanem egyáltalában a világi érzületet. Kipurgált és fogalmilag rögzített mítoszuk rigorózus erkölcstanukkal együtt a püthagoreus szövetség kiválasztottjaiban azt a meggyőződést ültette el, hogy mindenkit megelőzve fognak üdvözülni. A Thurioiban és Peteliában talált aranytáblácskák, amelyeket a beavatottak

holttesteire helyeztek, Isten bizonyságát tartalmazták: te megboldogult, te áldott, ezentúl nem halandó, hanem Isten leszel. Ez ugyanaz a meggyőződés, amelyet a „Korán” nyújt mindazoknak, akik a szent háborúban a hitetlenek ellen harcolnak – „az iszlám szerzetessége a vallásháború”, mondja a Próféta egy hadith-ja –, és amellyel Cromwell „vasbordájúi” a királyi sereg „filiszteusait és amalekitáit” Marston Moor-nál és Nasebynél szétszórták.

Az iszlám éppoly kevéssé a sivatag vallása, ahogy Zwingli hite sem a magashegységé. Véletlen, hogy ez a puritán mozgalom, amelyre a mágikus világ immáron megérett, egy Mekkából származó embertől, nem pedig egy monofizitától vagy a zsidóktól indult ki. Mert Észak-Arábiában a gasszánidák és a lakhmidák keresztény államai terültek el, a Sábavonzású Délen keresztény-zsidó vallásháborúk dúltak, amelyekben Akszúmtól a Szaszanida Birodalomig minden állam részt vett. A maribi fejedelmi kongresszuson (542) aligha jelenhetett meg akár csak egyetlen pogány is, és nem sokkal ezután Dél-Arábia perzsa, tehát mazdaista igazgatás alá került. Mekka az óarab pogányság kicsiny szigete volt a zsidó és a keresztény világ közepén, egy kicsiny maradvány, amely persze régóta át volt itatva a nagy mágikus vallások eszméivel. Azt a keveset, ami ebből a pogányságból a „Korán”-ba átkerült, később a „Szunna” kommentárja és ennek szír-mezopotámiai szelleme átértelmezte. Az iszlám majdnem csak abban az értelemben számít új vallásnak, ahogy a lutheranizmus. A valóságban a nagy korai vallások folytatása. És terjedése – minden ilyen irányú hit ellenére – egyáltalán nem valamiféle népvándorlás, amely az Arabfélszigetről indult volna el, sokkal inkább buzgó hívek rohama, mely a kereszténységet, a zsidókat és a mazdaistákat lavinaként sodorja magával, és röviddel ezután fanatikus muszlimokként veti újra a felszínre. Voltak köztük berberek Szent Ágoston hazájából, akik Spanyolországot igázták le, és perzsák Irakból, akik az Oxusig nyomultak előre. Aki tegnap ellenség volt, az mára élharcossá vált. A legtöbb „arab”, aki 717-ben első ízben támadott Bizáncra, kereszténységként született. 650 körül szinte egy csapásra némul el a bizánci irodalom,[294] anélkül hogy ennek mélyebb okaira mind a mai napig felfigyeltek volna: ez az irodalom folytatódik az arab irodalom oan; a mágikus kultúra lelkülete végül az iszlámban találja meg igazi kifejeződését. De ezáltal ez a kultúra valójában „arab” lesz, és végérvényesen eloldozódik a pszeudomorfózistól. A monofiziták és a zsidók révén már régóta előkészített, az iszlám által folytatott képrombolás átvonul Bizáncon is, ahol a szír III. Leó (717-41) juttatta hatalomra az iszlám-keresztény szektáknak, a paulikiánusoknak (650 körül), a későbbi bogumiloknak ezt a puritán mozgalmát.

Mohamed környezetének nagy alakjai, mint Abu-Bakr vagy Omar, igen közeli rokonságot mutatnak az angol forradalom olyan puritán vezéreivel, mint John Pym és Hampden, és az érzületben, valamint a magatartásban megnyilvánuló eme hasonlóság még nagyobb lenne, ha többet tudnánk a hanifákról, a Mohamed előtti és alatti arab puritánokról. Hatalmas küldetéstudatukban megvetették az életet és a vagyont; a predesztináció kezeskedett róla, hogy mindegyikük Isten kiválasztottjának tekintse magát. Az a parlamentben és az independensek katonai táboraiban jelen lévő nagyszerű ótestamentumi lendület, ami még a XIX. század sok angol családjában is szilárdan tartotta azt a hitet, hogy az angolok Izrael tíz ősi törzsének leszármazottai, a szentek népe, melynek kormányoznia kell a világot, nos ez a lendület jellemezte az Amerikába való kivándorlást is, amely 1620-ban a zarándokatyákkal vette kezdetét; ez teremtette meg azt a fajta jámborságot, amit ma amerikai vallásnak szoktak nevezni, és nevelte ki azt a valamit, amit az angolok még ma is mint politikai *feddhetetlenséget* tisztelnek, és amit egészen vallási módon a predesztináció bizonyosságára vezetnek vissza. A politikai hatalmat a püthagoreusok – micsoda hallatlan dolog ez az antik vallástörténelemben! – vallásos céllal vették kezükbe, és ennek segítségével próbálták a puritanizmust poliszról poliszra érvényre juttatni. Egyébként az egyes városállamokban mindenütt külön-külön kultuszoknak hódoltak, és saját vallásgyakorlata során a másikat mind figyelmen kívül hagyta; csak itt található a szenteknek valamiféle közössége, akiknek gyakorlati energiái éppúgy messze túltesznek az ókori orphikusokéin, ahogy az independens harci lelkesedés a reformáció kori háborúk lelkesültségén.

Mindazonáltal a puritanizmusban rejtve már ott lapul a racionalizmus, amely a lelkesedés néhány generációja után mindenütt a felszínre tör, és magához veszi a hatalmat. Cromwelltől Hume felé visz az út. Nem a város általában, nem is a nagyváros, hanem csak néhány meghatározott város a szellemtörténet színtere: a szókratészi Athén, az Abbászidák Bagdadja, a XVIII. század Londonja és Párizsa. Felvilágosodásnak hívják ezt a kort, feljön a nap – de mi minden tűnik el a kritikai ész egéről?

A racionalizmus *kizárólag* a kritikai megértés eredményeibe, tehát az „értelembe” vetett hit. Ha a koraidőben a *credo, quia absurdum* volt a valóságmegközelítés alapelve, emögött az a bizonyosság rejlett, hogy a felfogható és a felfoghatatlan *együttesen* alkotják a világot, a természetet, melyet Giotto festett, melybe a misztikusok belemerültek, és amelybe az értelem csak annyira hatolhatott bele, amennyire azt Isten engedélyezte.

Valami fojtott düh most létrehozza az irracionális fogalmát; olyan fogalom ez, melyet felfoghatatlansága azonnal értéktelenít is: amit babonaként nyíltan, metafizikaként burkoltan el lehet utasítani; értéke csak a kritikailag alátámasztott megértésnek van. A titkok csupán a tudatlanság bizonyítékai. Az új, *titokmentes* vallást a maga legtágabb lehetőségei alapján bölcsességnek, σοφία-nak nevezik; papja a filozófus, hívei a művelt emberek. Csak a műveletlenek számára nélkülözhetetlen az ősi vallás, véli Arisztotelész,[295] és tökéletesen egyetért vele Konfucius és Gautama Buddha, Lessing és Voltaire. Visszatérnek a természethez – minden kultúrában −, de ez nem a megélt, hanem a bizonyított, az értelemből született és egyedül abban létező természet, mely a parasztság számára egyáltalán nincs is, és amely senkit sem remegtet meg, csak valamiféle érzelgős hangulatba hoz. Természeti vallás, észvallás, deizmus – nem megélt metafizika ez, hanem megértett mechanika, az, amit Konfucius az „ég törvényének", a hellenizmus *tükhének* nevez. A filozófia egykoron a legtúlvilágibb vallásosság szolgálóleánya volt, most feltámad a törekvés, hogy tudomány legyen, közelebbről ismeretkritika, értékkritika. Jóllehet érzik, most sem más, mint tompított dogmatika, egyfajta tudásba vetett hit, amely tiszta tudás *szeretne* lenni. Látszólag bizonyított elvekből sző rendszereket, de végül is nem tesz mást, mint Isten helyett erőről, öröklét helyett energiamegmaradásról beszél. Az antik racionalizmus alapja az Olümposz, a nyugatinak a szentségekről szóló tanítás. Ezért ingadozik ide-oda ez a filozófia a vallás és a szaktudományok között, és definiálódik mindig másként, aszerint, hogy a szerző hordoz-e még magában valamit a papból vagy a látnokból, vagy pedig már tisztán a gondolkodás szakembere, illetve technikusa lett.

A „világnézet" a felvilágosult éberlét tulajdonképpeni kifejeződése, mely a kritikai értelem irányítása alatt néz körül az Isten nélküli fényvilágban, és amely azonnal meghazudtolja az érzékeket, mihelyt valami olyat érzékelnek, amit a „józan emberi ész" nem ismer el. Ami egykor mítosz volt, a valóságos dolgok legvalóságosabbja, most az euhemerizmus módszere alá vettetik, ami annak a tudósnak a nevét hordozza, aki Kr. e. 300 körül az istenségeket egykor komoly érdemeket szerző embereknek nyilvánította. Ez az eljárás valamilyen formában minden felvilágosult korban megjelenik. Euhemerisztikus az, ha a poklot rossz lelkiismeretként, az ördögöt gonosz hajlamként, Istent a természet szépségeként értelmezik. Idetartozik az is, amikor a 400 körüli időkből származó attikai sírköveken a város istennője, Athéné neve helyett „Démosz" istennő nevét emlegetik – ami másrészt az „Ész" jakobinus istennőjéhez áll igencsak közel −, ha Zeusz helyett

Szókratész a saját daimonionjáról, a korszak más gondolkodói *nuszról* beszélnek. Konfucius *Sang-ti* helyett „eget” emleget, vagyis kizárólag természeti törvényekben hisz. Az euhemerizmus félelmetes műve Kína kanonikus írásainak a konfuciánusok által történt „összegyűjtése” és „rendezése”, ami valójában nem jelentett mást, mint a majdnem az összes ősi vallási mű megsemmisítését, illetve a meghagyottak racionalista meghamisítását. Ha lehetőségük lett volna rá, a XVIII. század felvilágosítói ugyanezt a „szolgálatot” tették volna a gótika örökségének.[296] Konfucius egyértelműen Kína „XVIII. századához” tartozik. Lao-ce, aki megvetette őt, a taoizmus befolyása alatt áll, egy olyan mozgalom befolyása alatt, amely egymás után protestáns, puritán és pietista vonásokat hozott felszínre, de mindketten végül is a teljesen mechanikus világnézet mögött gyakorlatias világhangulatot árasztanak. A „tao” szó alapjelentése a kínai kései kor folyamán ugyanúgy állandóan változik (mégpedig mechanikus irányban), mint a „logosz”-é az antik szellemtörténetben Hérakleitosztól Poszeidónioszig, vagy az „erő”-é Galileitől napjainkig. Ami egykoron nagy formátumú mítosz és kultusz volt, azt a művelt emberek eme vallásában *természetnek* és *erénynek* nevezik, de persze a természet egyfajta ésszerű mechanizmus, *az erény pedig tudás:* efelől Konfuci-usnak, Buddhának, Szókratésznek és Rousseau-nak egy a véleménye. Az imát, valamint a halál utáni életről való elmélkedést Konfucius nem sokra tartotta, a kinyilatkoztatásokat semmire. Aki sokat foglalkozik az áldozatokkal és a kultuszokkal, az szerinte műveletlen és ostoba. Gautama Buddha és kortársa, Mahávíra, a dzsainizmus megalapítója, akik mindketten az alsó Gangesz államvilágából, az ősi brahmanista kultúrterülettől keletre fekvő vidékről származtak, tudvalevően sem Isten fogalmát, sem egyetlen mítoszt vagy kultuszt nem ismertek el. Buddha igazi tanításából sem túl sok maradt fenn. Az egész a róla elnevezett későbbi fellah-vallás színeit viseli. Mindazonáltal az „okalapú keletkezésről” szóló, kétségtelenül eredeti gondolatainak egyike, az, amelyben a szenvedést a *nem tudásból* vezeti le, közelebbről a „négy tiszta igazság”-nak a levezetése – ami igazi racionalizmus. Ebben az elképzelésben a nirvána tisztán szellemi feloldódás, és teljes egészében a sztoikus autarkeiának és eudaimóniának felel meg. Az értelmi éberlét állapota, melyben már nincs létezés.

Az ilyen korok művelt emberei számára a bölcs jelenti az igazi eszményt. A bölcs észokok alapján tér vissza a természetbe – Ferneybe vagy Ermenonville-be, az attikai kertekbe vagy az indiai erdőkbe; mindez nagyvárosi mivoltának legszellemibb megnyilvánulása. A bölcs az arany

középút embere. Aszkézise a világnak a meditációban megnyilvánuló mértéktartó megvetése. A felvilágosodás bölcsessége soha nem fogja zavarni a kényelmet. A nagy mítosz hátterében megjelenő morál mindig áldozat volt; kultusz, mégpedig a legkeményebb aszkézisig, a halálig elmenően is. A bölcsesség hátterében megjelenő erény nem több, mint a titkos élvezet egy neme, kifinomult, szellemi egoizmus – ezért lesz az erkölcsprédikátorból az igazi vallásosságon túl filiszter. Buddha, Konfucius, Rousseau, gondolataik minden fennköltsége ellenére is kispolgárok, a szókratészi életbölcsességek pedantériájától pedig Isten óvjon!

A józan emberi észnek ezt a – ahogy mondani lehetne -skolasztikáját belső szükségszerűséggel egészíti ki a művelt emberek racionalisztikus misztikája. A Nyugat felvilágosodása angol eredetű, és a puritanizmus szülötte: Locke-ból indul ki a kontinens egész racionalizmusa. Mindenekelőtt ellene lázadnak Németországban a pietisták (1700 óta a „herrnhuti testvérközösség", Spener és Francke, Württembergben Oetinger), Angliában a metodisták (1738-ban Wesley a herrnhutiak alapján „újjáéledve"). Megint csak Luther és Kálvin különbsége, hogy az utóbbi rövid idő alatt világmozgalommá szerveződik, míg az előbbi közép-európai titkos összejövetelekben emésztődik fel. Az iszlám pietistái a *szúfizmusban* találhatók fel, amely nem „perzsa", hanem általános arameus eredetű, és a VIII. században Szíriából kiindulva terjed el az egész arab világban. Pietisták vagy metodisták az indiai avatatlanok, akik nem sokkal Buddha előtt az élet körforgásából *(szanszára)* való – Brahman és Atman azonosságában való elmerülés általi – kiszabadulást tanították, de annak számítanak Lao-ce és követői, minden racionalizmusuk ellenére a cinikus kolduló szerzetesek és vándorprédikátorok, a sztoikus tanítók, a korai hellenizmus házi papjai és gyóntató atyái is.[297] Lehetségesek fokozatok egészen a racionalisztikus víziókig (ennek klasszikus példája Swedenborg), ami a sztoikusoknál és a szufistaknál egész vallási fantáziavilágot hozott létre, és ami előkészítette a buddhizmusnak a mahajánává való átalakulását. A buddhizmus és a taoizmus fejlődése a maguk eredeti jelentése szerint nagyon hasonlít a metodista vallás amerikai fejlődéséhez, és korántsem véletlen, hogy mindkettő az alsó Gangesznél és a Jangce-kiang déli részén, tehát a két kultúra szálláshelyein borult teljes virágzásba.

20

A puritanizmus után két évszázaddal jut tetőpontjára a mechanikus világfelfogás. Ez korunk igazi vallása. Aki még most is meg van róla győződve, hogy a hagyományos értelemben vallásos, hogy „Istenben hisz”, az ámítja magát a világot illetően, melyben éberléte tükröződik. A vallási igazságok az ő értelmezésében mindig mechanikai igazságok, de mindez többnyire csak szóhasználat kérdése, mely a tudományosan megközelített természetet mitikusán átszínezi. A kultúra egyre inkább egyjelentésű a vallási teremtőerővel. Minden nagy kultúra egy hatalmas téma felcsendülésével jelentkezik, mely a város nélküli tájból emelkedik ki; a városokban a művészetek és eszmék révén többszólamúan bontakozik ki, és végül a világvárosokban, a materializmus fináléjában hal el. De még a végső akkordok is szilárdan őrzik az egész alaphangzását. Van ugyan kínai, indiai, antik, arab és nyugati materializmus, de ezek minden egyedi vonásuk ellenére sem mások, mint egyfajta, minden megélttől és megtapasztalttól elvonatkoztatott, mechanikusan felfogott eredeti mitikus formateljesség. Ebben az értelemben Jang Csu nem más, mint a konfuciánus racionalizmus továbbgondolója. Lokajata rendszere ugyanúgy a lélektelenné vált világ – Gautama Buddhával, Mahávírával és koruk többi pietistájával közös – megvetésének a folytatása, ahogy emez a szánszija-tan ateizmusának megvetéséé. Szókratész ugyanúgy örököse a szofistáknak, ahogy ősatyja a cinikus vándorprédikátoroknak és a pürrhóni szkepszisnek. Az irracionálist végérvényesen maga mögött tudó világvárosi szellemnek a fölénye ez, mely megvetéssel méreget minden éberlétet, amely még ismer, illetve elismer titkokat. A gótika emberei még vissza-visszarettennek a kifürkészhetetlentől, mely a tanítás igazságaiban tiszteletet parancsolóan lép eléjük. De még a modern katolikus is olyan rendszerként érzékeli ezt a tant, mely az összes világtalányt megoldotta. Számára a csoda csupán egy magasabb rendű fizikai esemény, és van olyan angol püspök, aki szentül hisz annak lehetőségében, hogy az elektromos erő és az ima ereje egyaránt az egységes természeti rendszerből vezethető le. De ez már egyértelműen az erőben és az anyagban való hit, még ha az Isten és a világ vagy a Gondviselés és az ember szavakat használjuk is rá.

Teljesen önálló hatalomként jelenik meg mármost a szűkebb értelemben vett fausti materializmus, amelyben a technikai világnézet kiteljesedik. A világ dinamikus rendszer: egzakt-matematikai formában kifejezhető, kísérletileg a végső okokig megközelíthető, számokban megragadható – hogy

az ember képes legyen uralma alá hajtani. Ez különbözteti meg ezt a „természethez való visszatérést” az összes többitől. A tudás erény – vallotta Konfucius, Buddha és Szókratész. A tudás hatalom: ennek a tételnek csak az európai-amerikai civilizáción belül van jelentése. A természethez való ilyetén visszatérés megköveteli az összes hatalom kikapcsolását, amely a gyakorlati intelligencia és a természet között áll. Egyébként a materializmus többnyire beérte azzal, hogy szemléletileg vagy fogalmilag látszólag egyszerű egységeket rögzítsen, melyek kauzális játéka a titkok teljes kizárásával mindent megmagyarázott, és hogy a természetfelettit a tudatlanságra vezesse vissza. De persze az energia és a tömeg nagy értelmi mítosza egyben roppant *munkahipotézis* is. Úgy rajzolja meg a természetképet, hogy *használható* legyen. A sorsszerűt evolúcióként, fejlődésként, haladásként mechanizálja és a rendszer középpontjába állítja; az akarat egyfajta fehérjeszintézis, és az összes ilyen tan – nevezzék bár monizmusnak, darwinizmusnak vagy pozitivizmusnak – ezáltal egyfajta célszerűségmorálként jelenik meg, amely az amerikai üzletembert és az angol politikust ugyanúgy meggyőzi, mint a német haladásfilisztert, és amely végső alapját tekintve nem más, mint a hittel való bizonyítás intellektuális karikatúrája.

A materializmus nem lenne teljes a nélkül a szükséglet nélkül, hogy a szellemi feszültséget olykor-olykor valahogyan ne oldja, hogy önmagát mitikus hangulatokba ne ringassa, hogy valamiféle kultikust ne szorgalmazna, éspedig úgy, hogy benső tehermentesítés céljából ne ízlelgetné az irracionalitás, a másság, a furcsaság vagy, ha kell, az ostobaság ízeit. Ami pl. Meng-ce korában (372-289) vagy az első buddhista testvéri közösségek megjelenése idején még ma is világosan kivehető módon fellép, ugyanígy a hellenizmus alapvető jellegzetessége is. Alexandriában 312 körül Kallimakhosz módján ábrándozó tudósok találták fel a Szarapisz-kultúszt, és látták el kiagyalt legendáriummal. A köztársasági Róma Izisz-kultuszát semmiképp sem szabad a császárkor későbbi kultuszával vagy az egyiptomiak igen komoly Izisz-vallásával felcserélni; ez a kultusz az úri társaság vallásos időtöltése volt, ami többnyire csak nyilvános csúfolódásra adott okot, de olykor skandalumokra és a kultuszépületek bezáratására is, ami 59 és 48 között többször be is következett. A kaldeus asztrológia akkoriban *divat* volt, bár teljesen eltávolodott az igazi antik orákulumhittől és az időpont hatalmába vetett mágikus hittől. „Kikapcsolódás” volt; áltatták magukat is, másokat is, és ehhez járult a számtalan sarlatán és hamis próféta, akik városról városra jártak, és fontoskodva próbáltak a félművelteknek vallási megújulásról prédikálni. Ennek felel meg a mai európai-amerikai világ

okkultista-teozófiai svindlije; az amerikai Christian Science, a hazug szalonbuddhizmus, egyfajta vallási iparművészet, amelyet körök és kultuszok formájában, gótikus, késő antik és taoista felhangokkal, Németországban még inkább, mint Angliában, ma mindenütt folytatnak. Puszta játék ez a mítosszal, melyben senki nem hisz, puszta kedvtelés a kultuszban, mellyel a belső sivárságot szeretnék kitölteni. Az igazi hit még mindig az atomokba és a számokba vetett hit, de szüksége van valamiféle művelt hókuszpókuszra, hogy tartósan elviselhető legyen. A materializmus lapos és tisztességes, a vallással való játék lapos és tisztességtelen; de hogy egyáltalán jelen van, valami újnak és igazinak a keresésére utal, mely egyelőre bátortalanul bújik meg a civilizált éberlétben, hogy aztán majd világosan napfényre lépjen.

Ami most következik, azt *második vallásosságnak* nevezem. Minden civilizációban megjelenik, mihelyt azok teljesen kialakulnak, és fokozatosan átmennek a történelmen kívüliség állapotába, amelyben nincsenek már korszakok. Ez azt jelenti, a nyugati világot ettől a lépcsőfoktól még sok generáció választja el. A második vallásosság a cezarizmusnak, a kései civilizációk végső *politikai* állapotának a szükségszerű párja. Az antikvitásban nagyjából Augustustól van jelen, Kínában Si Huang-titől. Mindkét jelenségformából hiányzik a korai kultúra teremtő ősereje. Nagysága ott a mély vallásosságban rejlik, mely az egész éberlétet eltölti – Hérodotosz az egyiptomiakat a világ legvallásosabb embereinek nevezte, és ugyanezt a benyomást teszik a kínaiak, az indiaiak és az iszlám követői a mai nyugat-európaiakra −, itt a legborzalmasabb tények zabolátlan hatalmában, de ennek a vallásosságnak a teremtményei éppoly kevéssé eredetiek, mint a római impérium formája. Itt semmi nem épül, semmilyen eszme nem bontakozik ki – *van* csupán, ahogy a köd oszlik a föld felett: ősi formák lépnek elő újra, először homályosan, később egyre világosabban. A második vallásosság sem tartalmaz többet, mint az első, a korai, az igazi, csak másként megélve, másként kifejeződve. Először visszaszorul a racionalizmus, aztán megjelennek a koraidő alakjai és végül a primitív vallás egész világa (mely a korai hit nagy formái mögött háttérbe szorult), de most már népi szinkretizmus formájában – ami ezen a lépcsőfokon egyetlen kultúrából sem hiányzik – nyomul hatalmas erővel megint elő. Minden felvilágosodás a korlátlan értelmi optimizmus felől – amely mindig a nagyvárosi ember típusával kapcsolódik össze – a feltétlen szkepszis felé halad. A szuverén éberlét, amely falakkal és mesterséges alkotásokkal zárja el magát az élő természettől és az alatta elterülő termőföldtől, semmit nem ismer el magán kívül. Elképzelt, a mindennapi érzéki élettől elvonatkoztatott világa felett

gyakorol kritikát, mégpedig egészen addig, míg a végsőt és legkifinomultabbat meg nem találja, a formák formáját – önmagát, tehát a semmit. Ezzel kimerülnek a fizikának mint kritikai világmegértésnek a lehetőségei, és újból megjelenik a metafizika iránti éhség. De ez nem a művelt és irodalomtól megcsömörlött körök vallásos időtöltése, és még nem is az a szellem, amelyből a második vallásosság létrejön, hanem a tömegeknek egészen észrevétlen és önmagától kialakuló naiv hite a valóságos dolgok mitikus sajátosságában, amellyel kapcsolatban bármely bizonyítási elv csak játék a szavakkal, silány és szegényes valami; egyúttal a szív naiv igénye arra, hogy a mítoszra alázatos kultusszal válaszoljon. Egyik formáját sem lehet sem előre látni, sem tudatosan választani. Önmaguktól alakulnak ki, és mi távol állunk tőlük.[298] Ezzel szemben Comte és Spencer, a materializmus, a monizmus és a darwinizmus nézetei – amelyek a XIX. században minden jobb szellem érdeklődését kiváltották – mára a provincia világnézetévé váltak.

Az antik filozófia Kr. e. 250 körül kimerítette gondolati forrásait. Ettől kezdve a „tudás” már nem állandóan újravizsgált és bővülő szellemi tulajdon, hanem egyfajta megszokássá váló hit valamiben, aminek a bevett módszerek révén mindig megmarad a meggyőző ereje. Szókratész korában a racionalizmus a művelt emberek vallása. Felette a tudományos filozófia, alatta a tömeg „babonás hite”. Most azonban a filozófia szellemi, a népi szinkretizmus pedig kézzelfogható – de az előbbivel teljesen azonos tendenciát mutató – vallásossággá fejlődik; mind a mítoszhit, mind a jámborság felfelé törekszik, nem lefelé. A filozófia sokat kapott és keveset adott. A sztoa a szofisták és a cinikusok materializmusából indult ki, és az egész mítoszt allegorikusán értelmezte – de már Kleanthész (meghalt 232-ben) megírta a maga Zeuszhoz szóló asztali imádságát,[299] az antik második vallásosság legszebb darabjainak egyikét. Sulla korában együtt van jelen a magasabb körök minden ízében vallásos sztoicizmusa, a szinkretikus néphit, amely frígiai, szíriai, egyiptomi kultuszokat és számtalan antik, akkoriban majdnem feledésbe merült misztériumot egyesített, és ez pontosan megfelel annak a fejlődésnek, amelyen belül Buddha felvilágosult bölcselete a tudósok hinajánájához és a tömegek mahajánájához vezet, s megfelel a tanító konfucianizmus taoizmushoz való viszonyának, mely igen hamar a kínai szinkretizmus gyűjtő tartályává vált.

A „pozitivista” Meng-cével (372-289) egyidejűleg veszi kezdetét hirtelen az alkímia, asztrológia és okkultizmus hatalmas mozgalma. Régóta vitatott, hogy valami új jelenik-e itt meg, vagy a kora kínai mítoszérzület tör-e újból

elő. Választ csak akkor adhatunk, ha előbb a hellenizmusra vetünk egy pillantást. Ez a szinkretizmus „egyidejűleg” lép fel az antikvitásban, Indiában, Kínában és a népi iszlámban. Mindenütt racionalista tanokra rakódik rá (a sztoára, Lao-ce és Buddha tanítására), és a legkülönbözőbb fajtájú paraszti, koraidőbeli és egzotikus motívumokkal tűzdeli tele őket. Az antik szinkretizmus, amely jól megkülönböztethető a kései mágikus pszeudomorfózis szinkretizmusától, Kr. e. 200-tól kezdve az orphikából, Egyiptomból, Szíriából kapott motívumokat; a kínai (Kr. u. 67-ben) a népi mahajána formájú indiai buddhizmust vezette be, amelynek során a szent írások mint varázseszközök és a Buddha-figurák mint fétisek előnyben részesültek, mert idegenek voltak. Lao-ce eredeti tanítása nagyon hamar eltűnik. A Han-kor kezdetekor (Kr. e. 200 körül) a *sen*-seregek morális elképzelésekből jóságos lényekké alakulnak. Visszatérnek a felhők, a szelek, a mennydörgés, az eső istenei. Tömegesen honosodnak meg kultuszok, amelyekben a gonosz szellemeket istenek segítségével űzik ki. Akkoriban jött létre, éspedig minden bizonnyal a prekonfuciánus filozófia egy alapfogalmából, Pan-ku mítosza, abból az őselvből, amelyből a mitikus császárok sorát származtatják. Ismeretes, hogy hasonló fordulatot vett a logoszfogalom is.[300]

Az életvezetés buddhai elmélete és gyakorlata az életuntságból és az intellektuális csömörből jött létre, és semmilyen viszonyban nem volt vallási kérdésekkel, de már az indiai „császárkor” kezdetén (Kr. e. 250 körül) maga Buddha ülő istenfiguraként jelent meg, és a csak a tudósok számára érthető nirvánaelmélet helyébe egyre több, a mennyről, a pokolról és a megváltásról szóló elmélet lépett, amelyeket nagyobbrészt talán szintúgy idegen területről, közelebbről a perzsa apokaliptikából kölcsönöztek. Már Asóka korában tizennyolc buddhista szekta létezett. A mahajána megváltáshite első nagy igehirdetőjét Asvagoshában, a költőben és tudósban (Kr. e. 50 körül), tulajdonképpeni kiteljesítőjét pedig Nágárdzsunában (Kr. u. 150 körül) találta meg. De emellett ismét visszajött az ősind mítoszok egész sokasága. A Visnu-és Siva-vallás Kr. e. 300 körül már kialakult formában létezett, mégpedig szinkretikus formában, úgy, hogy a Krisna-és Ráma-legendákat Visnura vitték át. Ugyanez a színjáték jelenik meg az egyiptomi Újbirodalomban, ahol a thébai Ámon a hatalmas szinkretizmus középpontja, és az abbászida kor arab világában, ahol a népi vallásosság a pokol tornácáról, a pokolról, a végítéletről, a mennyei kaabáról, a logosz-

Mohamedről, tündérekről, szentekről, kísértetekről kialakított elképzeléseikkel teljesen háttérbe szorítják az eredeti iszlámot.[301]

Van még néhány nagy szellem ezekben a korokban, amilyen pl. Nero nevelője, Seneca, és hasonmása, Pszellósz,[302] hercegi nevelők, filozófusok és politikusok a császári Bizáncban, amilyen a sztoikus Marcus Aurelius és a buddhista Asóka, akik maguk is császárok voltak;[303] és végül IV. Amenóphisz fáraó, akinek mély értelmű vallásalapítási kísérletét Ámon nagy hatalmú papsága eretnekségnek fogta fel és meghiúsította – ilyen veszély bizonyára Asókát is fenyegette a bráhmanok részéről.

De éppen a cezarizmus hívta életre mind a Kínai, mind a Római Birodalomban a császárkultuszt, és fogta össze ezáltal a szinkretizmust. Abszurd gondolat, hogy az élő császár imádata Kínában az ősi vallás egy darabja lett volna. Császárok a kínai kultúra egész tartama alatt egyáltalán nem léteztek. Az államok uralkodóit *van*gnak, királynak hívták, és Meng-ce alig száz évvel a kínai Augustus végső győzelme előtt teljesen a XIX. század szellemének megfelelően írta le az alábbi mondatot: „A nép a legfontosabb az országban; utána jönnek a föld és a gabona hasznos istenei; a legkevésbé fontos az uralkodó.” Az ősi császárok mitológiájának kétségtelenül Konfucius és kora kölcsönzött először államjogi és szociáletikai formát – mégpedig racionalista célzattal; ebből a mítoszból merítette aztán az első császár a címet és a kultuszfogalmat. Az emberből Istenné válás a koraidőhöz való visszatérést jelenti: az isteneket hősökké tették, ahogy az ősi császárt vagy Homérosz hőseit – és ez a második lépcsőfok majd' minden vallásának jellemző vonása. Magát Konfuciust Kr. u. 57-ben hivatalos kultusszal emelték istenné. Buddha ekkoriban már régóta az volt. Al-Gazáli (1050 körül), aki az iszlám világ „második vallásosságának” kiteljesedése körül bábáskodott, a néphitben isteni lényként szerepelt, és egyike lett a legkedveltebb szenteknek és közbenjáróknak. Az antikvitásban a filozófiai iskolákban megvolt a kultusza Platónnak és Epikurosznak, és Nagy Sándor Héraklész-vagy Caesar Venus-eredete egyértelműen a *divus*kultuszhoz vezet át, amelyben ősi orphikus elképzelések és nemzetségkultuszok ugyanúgy előbukkannak, ahogy Huang-ti kínai kultuszában is a legősibb mitológia egy-egy darabja.

Ezzel a két császárkultusszal mindazonáltal már beindul a kísérlet, hogy a második vallásosságot szilárd szervezeti formákba foglalják, amelyeket nevezzenek bár gyülekezeteknek, szektáknak, rendeknek vagy egyházaknak,

mindig csupán a koraidő élő formáinak merev, holt ismétlődései, és úgy viszonyulnak azokhoz, mint kaszt a rendhez.

Ebből vetít előre már valamit Augustus reformja a régóta halott városkultuszok mesterséges életre keltésével (amilyenek a „fratres Arvales”-szokások is voltak), de csak a hellenisztikus misztériumvallások és a Mithrasz-kultusz – amennyiben ezt nem a mágikus vallásossághoz kell sorolni – számítanak olyan közösségeknek, amelyeknek továbbfejlődése az antikvitás bukásával félbeszakad; ezeknek felel meg a teokratikus állam, melyet a thébai papkirályok hoztak létre Kr. e. a XI. században, és a Han-kor taoista egyházai, mindenekelőtt a Csang-lu által alapított, amely Kr. u. 184-ben a „sárga turbánosoknak” azt a szörnyű, a római császárkor provinciáinak vallási zavargásaira emlékeztető felkelését előidézte, amely hatalmas területeket pusztított el, és végül a Han-dinasztia bukását is okozta.[304] A taoizmusnak ezek az aszketikus egyházai a maguk merevségével és vad mitológiájával egyértelmű párjukra találnak a késő bizánci szerzetesi államokban, amilyen pl. a sztudioni kolostor vagy az 1100-ban alapított, közvetlen birodalmi alárendeltségű athoszi kolostorszövetség volt, és amelyek egyértelműen buddhistának hatnak.

Ebből a második vallásosságból jönnek létre végül a *fellah-vallások,* amelyekből a világvárosi és a provinciavallásosság ellentéte ugyanúgy eltűnik, ahogy a primitív és a magaskultúra ellentéte. Hogy ez mit jelent, a fellah-nép fogalma elárulja. A vallás teljesen történetietlen lett; ahol egykor évtizedek korszaknak számítottak, most évszázadok múlnak el jelentéktelenül, és a felszíni változások ide-oda hullámzása csak azt igazolja, hogy a belső alak végérvényes és befejezett lett. Teljesen közömbös, hogy 1200 körül Kínában a konfucianista államelmélet egy válfaja dzsufucianizmusként jelenik-e meg, amikor megjelenik, és hogy sikerese vagy sem; hogy Indiában a már régóta politeista népi vallássá vált buddhizmus eltűnik-e a neobráhmanizmus mögött, melynek legnagyobb teológusa, Sankara, 800 körül élt, és hogy ez a vallás mikor megy át végül a Brahmáról, Visnuról és Siváról szóló hindi tanításba. Mindig vannak persze maximálisan szellemi, mindenkit felülmúló, tökéletesen „kimunkált” emberek – pl. az indiai bráhmanok, Kína mandarinjai és az egyiptomi papok −, akik egy Hérodotoszt alkalmasint bámulatba ejtenek. De egészében ez a fellah-vallás ugyanolyan végletesen primitív, mint a XXVI. dinasztia egyiptomi állatkultuszai, mint Kínának a buddhizmusból, a taoizmusból és a konfucianizmusból egybegyúrt államvallása, mint a mai Kelet iszlámja, de

talán még az aztékok vallása is, ahogy Cortez rátalált, és amelynek akkor már messze eltávolodottnak kellett lennie a szellemteli maja vallástól.

21

Fellah-vallás a zsidó vallás is nagyjából Jehúda ben Halévi óta, aki – ahogy iszlám tanítómestere, al-Gazáli is – feltétlen szkepszissel tekintett a tudományos filozófiára, és azt a „Kuzari”-ban (1140) a hívő teológia szolgálóleányának nevezte. Mindez teljes mértékben megfelel a középső sztoicizmustól a császárkor új sztoicizmusához fordulásnak, illetve a kínai spekuláció elhamvadásának a nyugati Han-dinasztia alatt. Még jellemzőbb talán Móse Maimonidész, aki 1175 körül a zsidóság teljes tananyagát, mint valami kész és változtathatatlan anyagot – a kínai „Li-ki” mintájára – egy nagy műben gyűjtötte egybe, a legkisebb figyelmet sem fordítva arra, hogy az egyes részleteknek van-e egyáltalán jelentőségük.[305] Sem ebben, sem semmilyen más korban nem számít kivételesnek a zsidóság a vallástörténelemben, csak abból a helyzetből nézve *tűnik* annak, amelyet saját talaján a nyugati kultúra teremtett számára. Éppily kevéssé kivételes a tény, hogy a zsidó név mindig mást és mást jelent, anélkül hogy viselőinek ez feltűnne – hiszen mindez pontosan így van pl. a perzsaságnál is.

„Meroving-korukban” (kb. 500-tól 0-ig) fejlődnek mindketten törzsszövetségekből mágikus stílusú nemzetekké, ország nélkül, a származás egysége nélkül, és már akkoriban is a gettó létmódját élve, ami mind a mai napig megmaradt a pársziknál Bombayban, a zsidóknál Brooklynban.

A koraidőben (kb. 0-500-ig) ez az ország nélküli *consensus* Spanyolországtól egészen Santungig terjedt. Ez volt a zsidó lovagkor és a vallási teremtőerő „gótikus” virágkora: a kései apokaliptika, a „Misna” és az őskereszténység (amelyet csak Traianus és Hadrianus után löknek el maguktól) mind ennek a nációnak a teremtményei. Ismeretes, hogy a zsidók akkoriban parasztok, kézművesek, kisvárosokban élő emberek voltak. A nagyobb pénzügyleteket egyiptomiak, görögök, rómaiak, tehát „régi” emberek vezették.

500 körül kezdődik a zsidó barokk, amelyet a nyugati szemlélő igencsak egyoldalúan a spanyol fénykor képében szokott maga előtt megjeleníteni. A zsidó *consensus,* ahogy a perzsa, az iszlám és a bizánci is, városi és szellemi éberlétbe lép, és innen kezdve uralja a városi gazdaság és tudomány formáit. Tarragona, Toledo és Granada döntően zsidó nagyvárosok. Zsidók alkotják az előkelő mór társadalom jelentős részét is. A gótika keresztes háborús nemessége csodálta formateljességüket, *szellemüket,* lovagiasságukat, és utánozni is próbálta; de a mór államok diplomáciája, hadvezetése és államigazgatása sem képzelhető el a zsidó arisztokrácia nélkül, mely rasszát

tekintve semmiben nem marad el az iszlám arisztokrácia mögött. Ahogy egykor Arábiában zsidó lovagi lírát, most magasrendű irodalmat és felvilágosult tudományt hoznak létre. Amikor kasztíliai X. Alfonz 1250 körül Jichák ben Száid Hasszán vezetésével zsidó, iszlám és keresztény tudósokkal egy új bolygótérképet dolgoztatott ki,[306] ez még mindig a mágikus, nem pedig a fausti világelképzelés teljesítménye volt. Csak Nicolaus Cusanus után fordult meg a helyzet. De Spanyolországban és Marokkóban a zsidó *consensusnak* csak egy nagyon kis része érvényesül, és ennek is nem annyira világi, mint inkább egyházi jelentése van. Benne is megjelent egy puritán mozgalom, amely el akarta vetni a „Talmud"-ot, illetve a tiszta „Tórá"-ra akarta visszavezetni azt. A karaiták közössége néhány kísérlet után 760 körül Észak-Szíriában jött létre, éppen ott, ahonnan egy évszázaddal korábban a képromboló keresztény paulikiánusok és valamivel később az iszlám szúfizmus elindult – három mágikus irányzat, melyeknek belső rokonságát senki sem tagadja. A karaiták ellen, ahogy az összes többi kultúra puritánjai ellen is, mind az ortodoxia, mind a felvilágosodás fellépett. Rabbinista elleniratok jöttek létre Córdobától és Feztől Dél-Arábiáig és Perzsiáig. De akkoriban jött létre – a „zsidó szúfizmus" produktumaként (és néha-néha Swedenborgra emlékeztetően) – a racionalista misztika főműve, *Jecírá* könyve is, melynek kabalisztikus alapelképzelései a bizánci képszimbolikával és a görög „másodrendű kereszténység" ezzel egykorú varázslatos lényeivel éppúgy érintkeznek, mint az iszlám népi vallásával.

Egészen új helyzetet teremt az ezredforduló táján az a véletlen, hogy a *consensus* legnyugatibb része hirtelen a fiatal nyugati kultúra területén találja magát. A zsidók, ahogy a párszik, a bizánciak és a muszlimok is, civilizáltakká és világvárosi emberekké váltak; a germán-román világ a város nélküli vidéken élt, és még éppen hogy csak megalakultak a kolostorok és a piacok körül a települések, amelyeknek csak néhány emberöltő múlva lesz saját „lelkületük". Az egyik már majdnem fellah-nép, a másik még majdnem ősnép. A zsidók a gótikus bensőségességet, a várat, a dómot nem értették, a keresztények a fölényes, majdhogynem cinikus intelligenciát és a teljesen kialakult „pénzben való gondolkodást". Gyűlölték és megvetették egymást – még aligha a rasszkülönbség tudatosítása alapján, inkább az „egyidejűség" hiánya miatt. A zsidó *consensus* minden városba és helységbe betelepítette a maga nagyvárosi – proletár – gettóit. A zsidó városrész ezer évvel előzi meg a gótikus várost. Pontosan így helyezkedtek el Jézus korában a római városok a falvak között a Genezáret-tó partján.

De ezek a fiatal nemzetek mindezek mellett szilárdan kötődtek a földhöz és a haza eszméjéhez; a föld nélküli *consensus,* melynek összetartó ereje a tagjai számára nem szándékolt, nem szervezeti volt, hanem egyfajta teljesen tudattalan, egészen metafizikai ösztön: a legközvetlenebb mágikus világérzület egyfajta kifejeződése, nos ez a *consensus* mint kísérteties és teljesen érthetetlen valami állt velük szemben. Akkoriban jött létre az Örök Zsidóság mondája. Sokszor megtörtént: ha egy skót szerzetes egy lombardiai kolostorba ment, erős honvágyat vitt magával: de ha egy rabbi Mainzból – ahol 1000 körül a Nyugat legjelentősebb talmud iskolája volt – vagy Salernóból Kairóba, Bászrába vagy Mérvbe került, minden gettóban otthon érezte magát. Ebben a néma összetartó erőben rejtőzködik a mágikus nemzet eszméje;[200] állam, egyház és nép volt egyben, egészen úgy, ahogy az akkori görögségnél, perzsaságnál és iszlámban – amit Nyugaton nem tudtak. Spinozát és Uriel Acostát egy valóságos hazaárulási eljárás során ebből az *államból* utasították ki, ebből az államból, melynek saját joga és a keresztények által észre sem vett közélete volt, és amely a befogadó ország környező világára úgy tekintett, mint külföldre, és egy olyan eljárás során, melynek mélyebb értelmét ezek a befogadó országok egyáltalán nem is érthették. (A keleti haszidisták legjelentősebb gondolkodóját, Sneur Zalmant 1799-ben a rabbik ellenpártja a pétervári kormánynak mint idegen államnak adta ki.)

A nyugateurópai kultúrkör zsidósága a földhöz fűződő kapcsolatát, mely a mór Spanyolországban még megvolt, teljesen elvesztette. Itt már nem voltak parasztok. A legkisebb gettó is, legyen bármilyen szegényes, a nagyváros része, és lakossága – ahogy a megmerevedett India és Kína lakossága – kasztokra hullik: a rabbik a gettó bráhmanjai és mandarinjai, velük szemben pedig ott a kulik civilizált, hideg, felettébb fölényes intelligenciával és kíméletlen üzleti érzékkel rendelkező tömege. Mindazonáltal ez csupán egy szűk történeti horizontú megközelítésben tűnik kivételesnek. A keresztes háborúk után *minden mágikus nemzet* ezen a lépcsőfokon áll. A párszik Indiában ugyanolyan gazdasági hatalommal rendelkeznek, mint a zsidók az európai-amerikai világban vagy az örmények és a görögök Délkelet-Európában. A jelenség megismétlődik minden más civilizációban is, ha fiatalabb állapotokba hatol be: így tekinthetők a kínaiak Kaliforniában – ők a nyugat-amerikai „antiszemitizmus" tulajdonképpeni tárgya – és Jáván és Szingapúrban, az indiai kereskedők Kelet-Afrikában – de *a rómaiak is a kora arab világban,* ahol is pontosan az ellenkezője a helyzet. E kornak a rómaiak a „zsidói", és az arameusoknak az ellenük táplált apokaliptikus gyűlöletében

sok, a nyugateurópai antiszemitizmussal rokon vonás is benne rejlik. Igazi pogrom volt, amikor a 88-as évben Mithridatész jeladására egyetlen nap alatt százezer római kereskedőt ölt meg Kis-Ázsia nekikeseredett lakossága.

Emez ellentétek mellé lép a rassz-ellentét, mely abban a mértékben csap át ellenszenvből gyűlölségbe, amilyen mértékben a nyugati kultúra a civilizációhoz közeledik, és amilyen mértékben a „korkülönbség" megnyilvánulásai az intelligencia életmódjában és hegemóniájában eljelentéktelenednek. De ennek az ellentétnek az „árja" és „szemita" (a nyelvtudományból merített, ostoba kitételeken alapuló) ellentéthez semmi köze. Az „árja" perzsákat és örményeket egyáltalán nem tudjuk megkülönböztetni a zsidóktól, sőt már Dél-Európában vagy a Balkánon sem nagyon mutatható ki testi különbség a keresztény és a zsidó lakosok között. A zsidó nemzet, ahogy az arab kultúra összes többi nemzete is, egy roppant méretű *missziónak* az eredménye, és egészen a keresztes háborúk korába visszanyúlóan, a tömeges be-és kilépések folytán állandóan változik. A keleti zsidók egy része testileg a Kaukázus keresztény lakosságával vág egybe, egy másik a délorosz tatárokkal, a nyugati zsidók egy nagyobb tömege az észak-afrikai mórokkal. Mindez sokkal inkább a *gótikus koraidő ideált teremtő rassz-eszménye* és a szefárd zsidók típusa közti ellentét, mely utóbbi típus csak a Nyugat gettóiban alakult ki, mégpedig szintúgy nagyon kemény külső feltételek mellett lelki nevelés folytán, kétségtelenül a táj és a befogadó ország erős hatására és az ettől való metafizikai védekezés következtében – főként azóta, mióta az arab nyelv elveszítése következtében a nemzetnek ez a része magáértvaló világgá vált. A másságnak ez a mély érzülete mindkét oldalon annál erőteljesebb, minél erősebb az egyes egyének rassza. A szellem embereinél, a filozófusoknál, doktrinereknél, utópistáknál kimutatható rasszhiány okozza csak, hogy ők nem értik ezt a mérhetetlenül mély, metafizikai gyűlöletet, melyben a kétféle létáradat eltérő taktusa mutatkozik meg elviselhetetlen disszonanciaként, azt a gyűlöletet, mely mindkettőre nézve végzetes lehet, és amely pl. az indiai kultúrában is jelen volt a rassztelí indek és súdrák ellentéte formájában. A gótika alatt ez az ellentét mélyen vallásos jellegű, és mindenekelőtt a vallásként létező *consensus* ellen irányul; csak a nyugati civilizáció kezdetével válik materialisztikussá, és irányul a hirtelen összevethetővé vált szellemi és üzleti különbségaspektusok ellen.

A legmélyebben szembeállító és megkeserítő módon azonban – s ez a maga teljes tragikumában jóformán fel sem fogható – az alábbi tény hat: míg a nyugati ember a szász császárok napjaitól egészen máig a történelmet a lehető legteljesebb értelemben *megéli,* mégpedig olyan tudatossággal, amihez

más kultúrákban még csak hasonlót sem találni, a zsidó *consensusnak* megszűnt a történelme. Problémái eleve megoldottak, belső formája zárttá és változtathatatlanná vált; az évszázadok múlásának – ahogy az iszlám, a görög egyház vagy a perzsák számára is – semmilyen jelentősége nincs, és ezért nem lehet (legalábbis annak, aki bensőleg ehhez a *consensushoz* kötődik) azt a szenvedélyességét megérteni, amellyel a fausti emberek néhány évbe sűrített történelmük és sorsuk döntéseit megélik, ahogy ez a keresztes háborúk kezdetekor, a reformációban, a francia forradalomban, a szabadságharcokban, az egyes népek életének minden fordulópontján megnyilvánult. Számára mindez harminc generációval ezelőtt elintéződött. A legmozgalmasabb történelem eláramlik mellette. Korszak jön korszakra, az emberiség alapjában minden évszázaddal mássá válik, a gettóban azonban minden mozdulatlan, és az egyének lelkében is. Még ha önmagát befogadó országa tagjának fogja is fel, és annak sorsából részt kér (ahogy ez 1914-ben sok országban megtörtént), azt valójában mégsem *saját* sorsaként éli meg; csupán pártját fogja valaminek, érdeklődő nézőként ítéli azt meg, és éppen a végső értelme marad mindig elzárva előtte annak, amiért harcol. Volt a harmincéves háborúnak egy zsidó lovastábornoka (a prágai régi zsidó temetőben van eltemetve) – de mit jelentettek számára Luther vagy Loyolai gondolatai? Mit értettek a zsidókkal közeli rokonságban lévő bizánciak a keresztes háborúkból? Mindez a magasabb történelem tragikus szükségszerűségei közé tartozik, mely különböző kultúrák életfolyamataiból áll – és állandóan ismétlődik. A rómaiak – akkoriban egy idős nép – soha nem érthették meg, mi forgott kockán a zsidók számára Jézus perében, illetve Bar Kohba felkelésénél, de az európai-amerikai világ is teljesen értetlenül állt a törökök (1908) és a kínaiak (1911) fellah-jellegű forradalmai előtt: fogalmuk sem volt, mi is történt valójában. Mivel számára ez az egészen más jellegű gondolkodás és belső érzelmi élet, tehát az állameszmék és ezen belül a szuverenitás eszméje (ott a kalifák szuverenitásáé, itt a tien-céé) is teljesen idegen maradt, a dolgok menetét sem megítélni, sem előre kiszámítani nem tudta. Egy idegen kultúra embere csak néző lehet, vagyis a múlt dolgainak leíró történésze, de politikus, vagyis olyan ember, aki előre érzi a jövőt, sosem. Ha nincs anyagi hatalma, hogy saját kultúrájának formájában cselekedjen, és az idegenét képes legyen befolyásolni vagy akár semmibe venni – mint ahogy a rómaiak cselekedtek a fiatal Keleten, vagy ahogy Disraelinek adatott meg Angliában −, úgy menthetetlenül szembekerül az eseményekkel. A rómaiak és a görögök mindig saját poliszuk életfeltételeit képzelték bele az idegen eseményekbe, a modern európai mindenütt az

alkotmány, a parlament, a demokrácia fogalmain keresztül néz az idegen sorsokra, noha ezeknek a képzeteknek az alkalmazása más kultúrákra nevetséges és értelmetlen. A jelen történelmét (amely voltaképpen az összes földrészre és tengerre kiterjedő fausti civilizáció történelme) a zsidó *consensushoz* tartozók ma is a mágikus ember alapérzületével követik nyomon, még ha szilárdan meg vannak is győződve gondolkodásuk nyugati jellegéről.

Mivel minden mágikus *consensus* országidegen és földrajzilag lehatárolhatatlan, ezért a mágikus ember a haza, az anyanyelv, az uralkodóház, a monarchia, az alkotmány *fausti* eszméiért folytatott minden harcban akaratlanul is a tőle bensőleg teljesen idegen, ezért terhes és értelmetlen formáktól a természetének megfelelő formákhoz való visszatérést lát; például abból a szóból, hogy „internacionális", és amely képes lelkesíteni őt, éppen az *országidegen és határtalan consensus lényegét* hallja ki, még ha épp valamiféle szocializmusról, pacifizmusról vagy kapitalizmusról van is szó. Ha az európai-amerikai demokrácia számára az alkotmányharcok vagy a forradalmak egy civilizatórikus eszményhez való közeledést jelentenek, mindez a mágikus *consensus* számára – noha ez benne jóformán soha nem tudatosodik – annak lerombolását jelenti, ami másként létezik, mint ő. Még ha benne a *consensus* hatalma meggyengül is, és anyaországának élete – egészen a valóságos patriotizmusig – külsőleg vonzást gyakorol is rá, az ő pártja mindig az lesz, melynek céljai a *mágikus nemzet lényegével* leginkább egybevágnak. Ezért jelenik meg Németországban demokrataként, Angliában – ahogy a párszik Indiában – imperialistaként. Pontosan ez a félreértés áll elő, ha a nyugateurópai az „ifjútörököket" és a reformkínaiakat rokon szelleműeknek, közelebbről „konstitucionalistáknak" tartja. A bensőleg valahová tartozó ember a lényeget illetően még ott is épít, ahol tulajdonképpen már rombol; a bensőleg idegen ott is rombol, ahol építeni szeretne. Hogy saját stílusú reformjai révén mi mindent semmisített meg a nyugati kultúra a gyarmati területeken, azt elgondolni sem igen lehet, és épp ilyen pusztítólag hat a zsidóság is, ahol beavatkozik. E kölcsönös félreértés szükségszerűségének az érzése vezet ehhez a szörnyű, mélyen gyökerező gyűlölethez, mely olyan jelképes ismertetőjegyekhez tapad, mint a rassz, az életmód, a foglalkozás, a nyelv, és amely – amikor csak ez a szituáció bekövetkezett – mindkét felet emésztette, pusztította, véres összecsapásokba hajtotta.[307]

Mindez eminens módon igaz a fausti világ vallásosságában is, mely érzi, hogy alapjaiban veszélyezteti, ássa alá és támadja az idegen metafizika

jelenléte. Mi minden történt éberlétünkben Clunyi Hugó reformjai, Szent Bernát, az 1215-ös lateráni zsinat óta, Lutheren, Kálvinon, a puritanizmuson át a felvilágosodásig, miközben a zsidó vallás számára már régóta nincs történelem! A nyugateurópai *consensuson* belül 1565-ben Joszé Karo a „Sulhán Árukh"-ban ugyanazt az anyagot még egyszer, de másként foglalta össze, mint egykoron Maimonidész; persze ez megtörténhetett volna 1400-ban vagy 1800-ban is, vagy teljesen el is maradhatott volna. Ugyanúgy, ahogy a mai iszlámban és a keresztes háborúk óta a bizánci kereszténységben vagy a kései kínai és egyiptomi életben minden merev, minden sablonos és egyforma marad: az étkezési előírások, a szemlélőrojtok a ruhákon, az imaszíjak, az emlékeztetők és a talmudi kazuisztika, melyet pontosan ebben a formában gyakorolnak évszázadok óta Bombayban a „Vendidad" és Kairóban a „Korán" alapján. És ugyanígy a keresztes háborúk óta a zsidó misztika is, ez a *tiszta szúfizmus,* változatlan maradt, egészen úgy, ahogy az iszlám. De mégis, az utolsó évszázadokban olyan, a keleti szúfizmus értelmében vett három szentjük született, akiket mint olyanokat csak akkor érthetünk meg, ha képesek vagyunk nyugati megközelítésmódunkat háttérbe szorítani. Spinoza, a maga szubsztanciákban (és *nem* erőkben) való gondolkodásával, valamint ízig-vérig mágikus dualizmusával, egyértelműen az iszlám filozófia olyan kései hajtásaihoz hasonlítható, mint Murtada és Sirázi. Az őt körülvevő nyugati barokk fogalomkészletét használja ugyan, és a teljes öncsalásig elmenően ennek gondolkodásmódjába próbálja magát beleélni, de a maimonidesi és avicennai eredet, valamint a *„more geometrico"* talmudi módszertana teljesen érintetlen marad lelkének felszíni meghatározottságaitól. Baal Sémben, a haszidista szekták magalapítójában, aki 1698-ban Volhíniában született, igazi Messiás támadt fel, aki tanítva és csodákat téve vándorolta végig a lengyel gettók világát, és akit csak az őskereszténység világába belehelyezve lehetne valójában megérteni;[308] ez – a mágikus, kabalisztikus misztika legősibb áramlataiból előtörő – mozgalom, amely a keleti zsidók túlnyomó többségét magával ragadta, és amely kétségtelenül valami párját ritkító jelenség az arab kultúra vallástörténelmében, másfajta emberek körében zajlott úgy, hogy azok jóformán észre sem vették. Baal Sémnek a „Talmud" akkori farizeusaival szemben – egy a bensőnkben élő Istenért, annak Krisztus-szerű alakjáért – vívott békés harca, s a gazdag legendárium, ami igen hamar személye és követői köré fonódott, nos mindez tisztán mágikus szellemű volt, és tőlünk, nyugati emberektől végső soron annyira idegen, mint maga az őskereszténység. A haszidista írások gondolatmenetei a nem zsidók számára

majdhogynem teljesen érthetetlenek, de maga a rítus is. Az ájtatosság felindultságában egyesek önkívületbe esnek, mások, mint az iszlám dervisei, keringeni kezdenek.[309] Baal Sern eredeti tanítását az apostolok egyike caddikizmussá fejlesztette tovább, és a szentekben (caddikok) való eme hit – akiket Isten egymás után küld le az égből, és már puszta közelségük is megváltást hoz – megint csak az iszlám mahdizmusra emlékeztet, vagy még inkább az imámokkal kapcsolatos síita tanításra, akikben a „próféta fénye" otthonra talált. Egy másik követő, Salomon Maimon, akitől figyelemre méltó önéletrajz maradt fenn, Baal Sémtől Kantig jutott el, akinek elvont gondolkodásmódja mindig is hatalmas vonzerőt gyakorolt a talmudista szellemekre. A harmadik *Otto Weininger,* akinek morális dualizmusa tisztán mágikus koncepció, és akinek halála a mágikusan megélt jó és rossz közötti lelki küzdelem végén a kései vallásosság egyik legkiemelkedőbb pillanata.[310] Valami hasonlót élhetnek meg az oroszok, de sem az antik, sem a fausti ember nem képes erre.

A XVIII. század felvilágosodásával a nyugati kultúra is nagyvárosivá és intellektuálissá válik, és ezzel hirtelen megnyílik feléje az út a *consensus* intelligenciája számára is. Ez a belehelyezkedés egy olyan korszakba, amely a szefárd zsidóság bensőleg már régóta halott létáradata számára egy távoli múlt tartozéka, de amely mégis hasonló érzületet ébresztett benne, *hiszen kritikus és tagadó volt,* végzetes módon, csábítóan hatott; azzal, hogy a történetileg kész és minden organikus továbbfejlődésre képtelen összetartó erőt a befogadó ország nagy mozgásába vonta be, ezt az erőt megrendítette, fellazította, egészen legbenső lényegéig szétbomlasztotta és tönkretette. Mert a felvilágosodás a fausti szellem számára organikus lépés a maga útján – romba döntve bizonyos dolgokat, de végső soron tudatosan előrehaladva; a zsidóság számára azonban mindez csupán pusztítás, semmi más, valami idegennek és érthetetlennek a lerombolása.

Gyakran feltűnik ezek után a színjáték, amit a párszik is eljátszanak Indiában, a kínaiak és a japánok is valamilyen keresztény környezetben, a modern amerikaiak is Kínában: a cinizmusig menő felvilágosultság és a legélesebb ateizmus az idegen vallással szemben, emellett a saját vallás fellahszerű szokásainak teljes érintetlenül hagyása. Vannak zsidó szocialisták, akik kifelé a vallás minden formája ellen fellépnek (mégpedig meggyőződéssel), befelé azonban a lehető legaggályosabban tartják be az étkezési előírásokat, az imaszíj és az emlékeztető rituálékat. Még gyakoribb a *consensusszal* való belső összeütközés színjátéka, amennyiben az valódi hitre támaszkodott; ahogy az indiai egyetemisták esetében, akik az angol egyetemi

képzés után, melyhez Locke és Mill is hozzátartozik, egyforma cinikus megvetéssel kezeli mind az ind, mind pedig a nyugati meggyőződéseket, míg belső meghasonlottságukban végül szükségszerűen ők maguk mennek tönkre. A napóleoni éra után a régebbi civilizációjú *consensus* erősen összekeveredett az ellentmondásokkal teli városok új civilizáltságú nyugati „társadalmával", és az „idősebb" fölényével kezdte használni ennek gazdasági és tudományos módszereit. Pontosan ezt tette néhány generációval később az úgyszintén igen régi japán intelligencia, és talán még nagyobb sikerrel. Egy másik példa a karthágóiaké, a babilóniai civilizáció kései örököseié, akiket az antik kultúra etruszk-dór foka vont magához, és végül a hellenizmus fojtott meg teljesen;[311] a vallási és művészeti dolgokban merevek és véglegesek, de az üzlet területén a görögöket és a rómaiakat messze túlszárnyalták – ezért gyűlölték őket ez utóbbiak annyira.

Nem azért került ez a mágikus nemzet abba a veszélybe, hogy a gettóval és a vallással együtt maga is eltűnik, mert a két kultúra metafizikája túl közel került egymáshoz – ez teljesen lehetetlen; hanem azért, mert mindkét oldalon, a felső réteg gyökértelen intelligenciája körében, majd' minden korábbi szerepét elvesztette. Miután a belső összetartó erő minden formáját elvesztette, csak a gyakorlati kérdésekben való összetartás maradt fenn. De az az előny, amellyel e mágikus nemzet ősi üzleti gondolkodása korábban rendelkezett, erősen csökkent – az amerikaiakkal szemben már alig van belőle valami −, és ezzel eltűnik az utolsó komoly eszköz, amellyel az országgal együtt bomló *consensust* még fenn lehetett tartani. Abban a pillanatban, amikor az európai-amerikai világvárosok civilizált módszerei teljesen kiforrnak, a zsidóság sorsa, legalábbis ezen a világon belül (az orosz külön problémát képez) megpecsételődik.

Az iszlám nem vesztette el a talajt a lába alól. Szinte teljesen magába olvasztotta a perzsa, a zsidó, a nesztoriánus és a monofizita *consensust.* A bizánci nemzet maradványa, a mai görög nép szintén saját országában lakik. A perzsaság maradványai Indiában egy még ősibb, még fellahszerűbb civilizáció szilárd formáján belül élnek, és így az ő fennmaradásuk is biztosított. A zsidó *consensus* nyugateurópai-amerikai része azonban, mely a többi részt is többnyire magához vonta és saját sorsához kötötte, egy fiatal civilizáció vonzáskörébe került – minden földhöz való kapcsolat nélkül, miután évszázadokon át gettószerűen különítette el és menekítette így meg magát. De ezáltal szétszóródott, és a teljes felbomlásnak néz elébe. Mindez azonban nem a fausti, hanem a mágikus kultúrán belüli sors.

NEGYEDIK FEJEZET:

AZ ÁLLAM

A RENDEK PROBLÉMÁJA: NEMESSÉG ÉS PAPSÁG

I

A kozmikus áradatok kifürkészhetetlen titokzatossága, amelyeket életnek nevezünk: két nemre való elkülönültségük. Már a növényvilág földhöz kötődő életfolyamataiban kifejeződésre jut ez, ahogy a virágzás szimbóluma is mutatja: valami, ami maga ez a létezés, és valami, ami fenntartja azt. Az állatok szabadok, kis világok egy nagyobbon belül; kozmikus értelemben: mikrokozmoszként önmagukba zártak, és szemben állnak a makrokozmosszal. Az irányok kettőssége, főként az állatvilág történelmének folyamatában, egyre nagyobb határozottsággal kétféleséggé, a hímnem és a nőnem kettősségévé fokozódik. A nőnemű a kozmikushoz áll közelebb. Mélyebben kötődik a földhöz, közvetlenebbül kapcsolódik a természet nagy körforgásfolyamataiba. A hímnemű szabadabb, állatszerűbb, mozgékonyabb az érzékelésben és a megértésben, éberebb és feszültebb.

A férfi *megéli* a sorsot, és *megérti* a kauzalitást, az ok és okozat szerinti létrejövés logikáját. A nő ezzel szemben maga a sors, az idő; magának a létrejövésnek az organikus logikája. Ezért is marad számára mindig is idegen a kauzalitáselv. Valahányszor a férfi érthetővé próbálja formálni a sorsot, benyomását valami nőiből meríti, a moirákból, a párkákból, a nornákból. A legfőbb Isten sohasem maga a sors, mindig csak képviseli vagy uralja azt – ahogy a férfi a nőt. A nő az ősi korokban mindig jós is; nem azért, mert ismeri a jövőt, hanem mert ő maga a jövő. A pap csak megfejt, a nő maga a megfejtés. Maga az idő beszél belőle.

A férfi *csinálja* a történelmet, a nő ezzel szemben maga a történelem. Minden élő történés kettős értelme tárul itt fel titokzatos módon: magánvaló kozmikus tovaáramlás – de ugyanígy maguknak a mikrokozmikus lényeknek az egymásutánisága is, mely az áradatot magába zárja, védi és fenntartja. Ez a „második” történelem a tulajdonképpeni emberi történelem, a politikai, a társadalmi; ez a tudatosabb, a szabadabb, a mozgalmasabb. Mélyen az állatvilág kezdeteihez nyúlik vissza, és a magaskultúrák életfolyamataiban nyeri el legmagasabb rendű szimbolikus és világtörténelmi alakját. A női az őseredeti, az örök, az anyai, a növényszerű – magában a növényben mindig van valami nőies −, a generációk egymásutánságának kultúrán kívüli történelme, amely soha nem változik, amely az összes állâtes emberfaj

létezésén, az összes kérészéletű kultúrajelenségen csendesen és változatlanul lép át. Ha visszatekintünk, egyjelentesű magával az élettel. Neki is megvannak a maga harcai és tragédiái. Győzelmeit a gyermekágyban vívja ki. Az aztékoknál (akik a mexikói kultúrában a rómaiaknak felelnek meg) a szülő nőt bátor harcosként köszöntötték, és azt, aki belehalt a szülésbe, ugyanolyan tiszteletadással temették el, mint a csatában elesett hősöket. A nő örök politikája a férfi meghódítása, hogy rajta keresztül a gyermekek anyja, tehát történelem, sors, jövő lehessen. Mély bölcsessége és hadicsele mindig fiának apjára irányul. Vele szemben a férfi, aki teljes súlyával a másik történelemhez kötődik, fiút akar magának; örököseként, vérének, történeti tradíciójának hordozójaként.

A férfiban és a nőben a történelem két aspektusa küzd a hatalomért. A nő szilárdan és teljes valójában az, ami; a férfit és a gyermekeket mindig önmagára és saját hivatására nézve éli meg. A férfi lényében ellenben valamiféle meghasonlottság rejlik: önmaga, de valami más is, amit a nő nem érthet meg és nem ismerhet el, s amit mint legszentebb birtokán elkövetett rablást és erőszakot él meg. A nemek titkos, ősi harca ez, mely ősidőktől fogva tart, mióta nemek egyáltalán léteznek; némán folyik, elkeseredetten, megbékélés és kegyelem nélkül. Ebben is van politika: csaták, szövetségek, megegyezés és árulás. A gyűlölet és a szeretet rassz-érzületei, melyek mindketten a világ utáni vágy mélységeiből, a valaki felé fordulás ősszükségletéből erednek, a két nem között még félelmetesebbek, mint a másik történelemben, férfi és férfi között. Van szerelmi költészet és háborús költészet, szerelmi tánc és fegyvertánc, a tragédiának két fajtája – Othello és Macbeth −, de Klütaimnésztra és Krimhilda bosszújának mélységeihez a politikai világban semmi sem mérhető.

Ezért veti meg a nő ezt a másik történelmet, a férfiak politikáját, melyet nem ért, melyről csak annyit tud, hogy elrabolja tőle fiait. Mit is jelenthetne neki egy győzelmes csata, mely a gyermekágy győzelmeinek ezreit semmisíti meg? A nők történelmét fel kell áldozni a férfiak történelmében, és habár létezik női hősiesség, amely a fiút büszkén feláldozza (Caterina Sforza Imola falainál), mégis a nők örök, titkos, az állatvilág kezdeteiig visszanyúló politikája, hogy a férfit kivonja abból a másik történelemből, hogy teljesen a nemzedékek egymásutániságának sajátos, növényszerű történelmébe, azaz önmagába hálózza. De mindennek ellenére a másik történelemben minden csak azért történik, hogy a nemzésnek és halálnak ez az örök történelme megőrződjön és fennmaradjon, hivatkozzanak, amire csak akarnak, otthonra és tűzhelyre, asszonyra és gyermekre, nemzetségre, népre, a jövőre. A férfiak

közti harc mindig a vérért, mindig a nőért folyik. *A nő mint idő az, akiért egyáltalában államtörténelem létezik.*

Az erős rasszú nő érzi ezt, ha nem tudatosítja is. Ő a sors, ő alakítja a sors szerepét. A férfiaknak az érte folyó harcával kezdődik mindez – Helene; a Carmen-tragédia; II. Katalin, Napóleon és Désirée Clary, aki Bernadotte-ot végül az ellenség oldalára állította – ez a harc már az állatfajok történelmét is nagyrészt kitölti, és a nőnek mint anyának, mint feleségnek, mint szeretőnek a birodalmak feletti hatalmával végződik: gondoljunk csak a „Njál-ének" Hallgerdjére, Brünhildára, a frank királynőre; Maroziára, aki a szentszéket választottjának juttatja. A férfi emelt fővel jár saját történelmében, az ország jövőjét tartja kezében – aztán jön egy nő, és térdre kényszeríti. Hadd pusztuljanak népek és országok, fő, hogy a maga történelmét megnyerje. A rassz-nő politikai becsvágya végső soron soha nem megy túl ezen.[312]

A történelemnek ennélfogva két magasztos jelentése van: kozmikus vagy politikai. Vagy maga a létezés, vagy a létezés megőrzése. Kettős jellege van a sorsnak, kétféle háború, kétféle tragédia létezik: *nyilvános* és *magánjellegű.* Semmi nem tüntetheti el a világból ezt az ellentétet. Kezdettől jelen van már az állati mikrokozmosz lényegében, amely egyúttal valami kozmikus is. A jelentős helyzetekben a kötelességek konfliktusa formáját ölti, mely mindig csak a férfiak és sohasem a nők számára jelentkezik, és nem haladható meg a magaskultúrák folyamatában – éppen ellenkezőleg: állandóan elmélyül. Van közélet és magánélet, közjog és magánjog, közösségi és családi kultusz. A létezés az előbbi történelemben *rendként* megformált, az utóbbi történelemben mint *nemzetség* állandó folyamatban van. Nem más ez, mint a vérrokonság „kardoldalának" és „hüvelyoldalának" ógermán különbsége. Az adott kor e kettős jelentése a maga legmagasabb rendű kifejeződését az állam és a család eszméiben találja.

A család felépítése az élő anyagban jeleníti meg azt, ami a ház alakjaként a holt anyagban mutatkozik. Ha a család felépítésében és jelentésében változás következik be, megváltozik a ház alaprajza is. Az antik lakómódnak az antik stílusú agnát-család felelt meg, mely a hellén városi jogokban talán még jobban kifejezésre jutott, mint a fiatalabb római jogban.[313] Egyértelműen a jelen állapotát, az eukleidészi itt és mostot jelenítette meg, ugyanúgy, ahogy a jelenben létező testek összességeként felfogott polisz. Vele kapcsolatban a vérrokonság tehát sem nem szükségszerű, sem nem kielégítő; megszűnik a *patria potesías* határával, megszűnik a „ház" határával. Az anya mint magánvaló lény, a saját vér szerinti gyermekeinek agnatikusan nem rokona; amennyiben életben lévő férje *patria potestasa.* alá tartozik, annyiban saját

gyermekeinek agnatikus nővére.[314] A *consensusnak* ezzel szemben a mágikus kognát-család (héberül mispacha) felel meg, amelyet az apai és az anyai vérségi közösség juttat kifejezésre, és amelynek egyfajta „szellemisége" van; *consensus* kicsiben, de nincs meghatározott családfője.[315] Az antik lélek elenyészését és a mágikus lélek megerősödését jelzi, hogy a császárkor „római" joga az agnát formáról fokozatosan a kognát formára tér át. Az öröklési jog új szabályrendszerét a justinianusi novellák (118,127.) is a mágikus családeszme győzelme jegyében teremtik meg.

A másik oldalon egyes egyének tömegeit látjuk; felbukkannak és eltűnnek, de mindenképpen történelmet teremtve áramlanak tova. Annál tisztább, annál mélyebb, annál erősebb, annál magától értetődőbb ennek a nemzedéki egymásutániságnak a közös taktusa, minél több a vér, minél több a rassz bennük. Végtelen áradásukból átlelkesült egységek emelkednek ki: seregek, amelyek a lét azonos hullámverésében egésznek érzik magukat; nem szellemi közösségek, amilyenek pl. a szerzetesrendek, a művészeti céhek vagy a tudományos iskolák, amelyeket azonos igazságok kapcsolnak egybe, hanem a küzdelmes élet vérszövetségei.

„Formában lévő" létáramlatok ezek – hogy ezt a lényegre tapintó sportkifejezést használjuk. Formában vannak a versenylovak, melyek izmaikban bízva kecses lendülettel jutnak át az akadályok felett, hogy aztán a paták azonos taktusával fussanak megint a sík terepen. Formában vannak birkózók, vívók, labdajátékosok, akiknek a kockáztatás a legmagától értetődőbb dolog. „Formában van" egy művészeti korszak, melynek éppoly természetes a tradíció, mint Bachnak a kontrapunkt. Formában van egy hadsereg, amilyen a Napóleoné volt Austerlitznél vagy Moltkéé Sedannál. Szinte minden, ami a világtörténelemben végbemegy, a háborúban és a háború ama szellemi eszközökkel való folytatásában, amit politikának nevezünk; mindenféle sikeres diplomácia, taktika, stratégia, vonatkozzanak ezek államokra, osztályokra vagy pártokra – nos mindezek olyan élő egységekből erednek, melyek formában vannak.

A rassz jellegű nevelés fogalmi megfelelője a *kinevelés, termesztés, tenyésztés* ~ szemben a képzés szóval, amely a tanult vagy a hitt dolgok azonosságán alapuló éberlétközösségekre vonatkozik. A képzéshez könyvek tartoznak, a ki-neveléshez az állandó taktus, a környezet összhangja, melybe beleérezzük, beleéljük magunkat – ilyen a szerzetes-vagy apródnevelés a korai gótikában. Egy társadalom összes jó formája, minden ceremónia egy meghatározott létezésmód érzékelhető taktusa. Hogy uralhassuk őket, taktussal kell rendelkeznünk. Az asszonyok – mert ösztönösebbek, mert

közelebb állnak a kozmikushoz – gyorsabban alkalmazkodnak az új körülmények kialakította formákhoz. Alacsony sorból jövő asszonyok pár év alatt teljes biztonsággal kiismerik magukat az előkelő világban, de éppily gyorsan vissza is tudnak süllyedni megint. A férfi nehezebben változik, mert éberebb. A proletár soha nem lesz teljesen arisztokrata, az arisztokrata sem teljesen proletár. Először a fiúkban jelenik meg az új körülmények taktusa.

Minél mélyebb a forma, annál merevebb és elutasítóbb. Az avatatlan számára rabszolgaság; akit megillet, az teljes felszabadultsággal és könnyedséggel uralja. Ligne hercege, ahogy Mozart is, ura volt a formának, nem rabszolgája – és ez a helyzet minden született arisztokratával, államférfival és hadvezérrel.

Ezért különül el egymástól minden magaskultúrában a parasztság (az általában vett rassz, tehát bizonyos értelemben maga a természet) és a *társadalom* (amely az említett értelemben „formában van"), a kétségtelenül művi és múlékony osztályoknak és rendeknek ez a csoportja. Mindazonáltal az osztályoknak és a rendeknek a történelme adja a maga teljes potencialitásában megjelenő világtörténelmet. Csak ehhez képest történetietlen a parasztság. Hat évezred nagy formátumú össztörténelme a magaskultúrák életfolyamataiban csak azért mehetett végbe, mert e kultúrák teremtő középpontjai rendek voltak; rendek, melyeket nemesítettek, melyeket tökéletesen kineveltek. Egy kultúra mindig lelkiség, mely jelképi formákban fejeződik ki, de ezek a formák élők, és állandó fejlődésben vannak – a művészet formái is, ami csak a művészettörténetről való leválasztásuk után tudatosodik bennünk; ezek a formák egyes egyének és meghatározott körök magasrendű létezéséből nőnek ki, abból, amit fentebb „formában levésnek" neveztünk; a megformáltságnak csak ezek a magaslatai reprezentálják a kultúrát.

Mindez valami nagy és kivételes az organikus világon belül. Ez az egyetlen pont, ahol az ember a természet hatalmai fölé emelkedik, és maga válik teremtővé. Rasszként a természet teremtménye: itt ő áll nemesítés alatt; rendként azonban önmagát nemesíti, egészen úgy, ahogy a nemes növényes állatfajtákat, melyekkel körülveszi magát – éppen ezt nevezzük tulajdonképpeni és végső értelemben *kultúrának.* A kultúra, ahogy az osztály is, történeti fogalmak; mint egységek keletkeznek és eltűnnek. Válogatott bor−, gyümölcsés virágfajták termesztése, ahogy telivér lovak tenyésztése is: kultúra, és pontosan ebben az értelemben jön létre a magasrendű emberi kultúra mint olyan létezés kifejeződése, amely nagy formába hozta önmagát.

De éppen ezért minden kultúrában erős érzelmi kötöttséggel jár, hogy valaki részese-e vagy sem. A barbár antik fogalma, a hitetlen (amharec vagy gyaur) arab fogalma, a súdra indiai kifejezése – bármilyen értelemben használjuk is őket, sem gyűlöletet, sem megvetést nem tartalmaznak, csupán a létezés taktusában meglévő különbséget rögzítik, ami a dolgok legmélyén átléphetetlen határvonalat húz. Ezt a teljesen világos és egyértelmű tényt a „negyedik kaszt" indiai fogalma elhomályosította, jóllehet ez a kaszt a valóságban – ahogy ma már tudjuk – sohasem létezett.[316] Manu törvénykönyve a súdrával kapcsolatos hírhedt meghatározásaival a kialakult indiai fellah-korból származik, és –figyelmen kívül hagyva a ténylegesen fennálló vagy akár csak megvalósítható valóságot – ellenfogalma révén az önhitt bráhmana-eszményt hivatott megjeleníteni (ahogy egyébként ez a dolgozó banauszosz fogalmával a késő antik filozófiában is történt). Mindez ott a kasztnak mint sajátos indiai jelenségnek a hamis elképzeléséhez, itt az antik ember munkához való viszonyának téves megítéléséhez vezetett.

Mindkét esetben csupán a *maradékról* van szó, azokról az emberekről, akiket a kultúra belső élete és szimbolikája szempontjából tekintetbe sem vesznek, s akiktől a jelentős osztályozásoknál már eleve eltekintenek; olyasmiről tehát, amit ma Kelet-Ázsiában *outcastnak* neveznek. A *corpus christianum* gótikus fogalmában az fejeződik ki, hogy nem tartozik hozzá a zsidó *consensus.* Az arab kultúrában a zsidó, a perzsa, a keresztény és mindenekelőtt az iszlám nemzet területén belül a más hitűek csupán megtűrtek, és nem kis megvetéssel utasítják saját közigazgatásukra és jogszolgáltatásukra őket. Az antikvitásban nemcsak a barbárok, hanem bizonyos értelemben a rabszolgák is az „outcast"-hoz számítottak, de mindenekelőtt az őslakosok maradványai, mint a peneszták Thesszáliában vagy a helóták Spártában – a velük való bánásmód a normannok magatartására emlékeztet az angolszász Angliában vagy a lovagrendekére a szláv Keleten. Manu törvénykönyvében az alsó Gangesz körüli, közelebbről magadhai „gyarmati területek" ősi népnevei súdra-osztályok neveiként jelennek meg – eszerint Buddha (éppúgy, ahogy Asóka király is, akinek nagyapja a legalacsonyabb származású Csandragupta volt) is súdra lehetett volna −, míg mások foglalkozások nevei, és ez arra emlékeztet, hogy Nyugaton, de máshol is, bizonyos foglalkozások outcastszerűek voltak, ahogy pl. a koldusok (Homérosznál külön rend!), a kovácsok, az énekesek és a hivatásos foglalkozásnélküliek, akik tömegeit a kora gótikus korban az egyház *caritasa* és a vallásos laikusok jótékonysága tartott el.

A „kaszt” végül is olyan szó, amelyet kevesebben használnak helyesen, mint ahányan félreértenek. Egyiptomban az Ó-és a Középbirodalomban éppoly kevéssé léteztek kasztok, mint a Buddha előtti Indiában, vagy Kínában a Han-kor előtt. Sokkal későbbi állapotokban bukkannak fel – akkor azonban más kultúrákban is. Egyiptom a XXI. dinasztiától kezdve (1100 körül) hol a thébai papi kaszt, hol a líbiai katonai kaszt kezében van, és a megmerevedés ezután folyamatosan halad előre Hérodotosz napjaiig, aki korának állapotát tévesen sajátos egyiptomi állapotként kezelte – valahogy úgy, ahogy India állapotát manapság mi. *A rend és a kaszt mint a legkorábbi kultúra és a legkésőbbi civilizáció formái állnak szemben egymással.* A nemesség és a papság ősi rendjeinek felemelkedésében a kultúra bontakozik ki; a kasztokban a végérvényes befejezettséget hordozó fellah-társadalom jut kifejeződésre. A rend a legélőbb az összes forma között: kiteljesedőben lévő kultúra, „megformált alak, mely elevenen fejlődik”; a kaszt ezzel szemben a teljes elkészültség állapota: a befejezettségnek mint végleges múltnak az ideje.

A nagy rendek azonban mindig valami egészen mások, mint pl. a kézművesek, a hivatalnokok, a művészek stb. foglalkozási csoportjai, amelyeket a technikai tradíció és munkájuk szelleme tart céhszerűen egybe; a nagy rendek a vér és a test szimbólumai, melyeknek külső megjelenése, viselkedése és gondolkodásmódja szerinti összléte jelképi jelentést hordoz. így minden kultúrán belül a parasztság egyfajta tiszta természet, növedék, tehát személytelen kifejeződés, míg vele szemben a nemesség és a papság egy magasabb nevelés vagy képzés eredménye – tehát egy minden ízében személyes kultúra kifejeződése, amelyet akár a barbároktól, akár a súdrától, de az összes többi rendtől is nem a maradékelv alapján különböztetünk meg (a „néphez” képest nemesség vagy a laikusokhoz képest papság), hanem formateljessége alapján. A személyiségnek ez a stílusa az, amely a fellah-társadalomban megkövül, és valamely kaszt típusává válik, és amely innen kezdve most már évszázadokon keresztül változatlan marad. Ha az élő kultúrán belül a rassz és a rend mint a „személyes” és a „személytelen” áll egymással szemben, akkor a fellah-társadalmakban a tömeg és a kaszt, a kuli és a bráhmana vagy a mandarin viszonya a „formátlan” és a „megformált” kapcsolata. Az élő forma formulává vált, aminek ugyancsak van stílusa, de ez stilizált merevség, a kaszt megkövült stílusa: egy kifinomult, cizellált valami, ami a kultúra állandó alakulásban lévő emberével szemben végtelen fölényben érzi magát (aligha van fogalmunk róla, milyen magasról néz le egy mandarin vagy egy bráhmana az európai gondolkodásra és praxisra, és hogy

milyen mélységesen megvetette egy egyiptomi pap még az olyan látogatókat is, mint Püthagorasz vagy Platón) -minden korszakon egy olyan lélek bizánci fennköltségével átlépve, mely minden talányt és problémát rég maga mögött hagyott már.

2

A Karoling-előidőkben szolgák, szabadok és előkelők között szoktak különbséget tenni. Ez azonban csak a külsőleges élet puszta tényein alapuló primitív rangsor. A korai gótikában Freidank egyszerű megfogalmazásában ez így hangzott:

„Akiket Isten a világra hozott:
Szántóvetőt, lovagot és papot.”

„Got hat driu leben geschaffen
Gebure, ritter, phaffen.”

Az éppen ébredező magaskultúra rendi különbségei ezek. A „stóla és a kard”, mint pontosan körülhatárolt rendek állnak itt szemben az „ekével”, a maradékkal, a nem renddel, amelynek léte úgyszintén tény, de minden komolyabb jelentést nélkülöző. Ez a jól érzett belső távolság annyira sorsszerű, annyira hatalmas, hogy semmiféle megértés át nem hidalhatja. Gyűlölet bugyog fel a falvakból, megvetés sugárzik vissza a vár lakóitól. Sem birtok, sem hatalom, sem foglalkozás nem képes áthidalni az „életvitelek” közt feszülő eme szakadékot. Logikailag teljesen megközelíthetetlen – metafizikai természetű.

Később a várossal (de korábban, mint az) megjelenik a *polgárság,* a „harmadik rend”. A polgár is megvetéssel néz le a vidékre, mely fásultan, mozdulatlanul, a történéseket csupán elszenvedve terül el a város körül, és amellyel szemben éberebbnek, szabadabbnak és ezért *inkább* a kultúra útján haladónak érzi magát. Megveti az ősi rendeket is, a „junkert” és a „csuhásokat”, mint olyanokat, akik szellemileg alatta, történetileg mögötte állnak. De a két ősi rendhez képest a polgár (ahogy a paraszt is) csupán maradék, egy nem rend. A paraszt a „privilegizáltak” gondolkodásában alig jön szóba. A polgár szóba jön, de csak mint ellenlábas, mint háttér. A polgár az, akihez képest a többi a maga gyakorlatin túli jelentőségét tudatosítja. De ha minden kultúrában pontosan ugyanezen formában ez ismétlődik, és ha a történelem folyamata mindenütt ezeknek a csoportoknak az ellentétében és ellentéteként zajlik, mégpedig úgy, hogy az ösztönös parasztháborúk a koraidőkre, a tudatos polgárháborúk a kései korokra jellemzők – még ha az

egyes kultúrák szimbolikája különböző is −, úgy e tény belső jelentését mégis magának az életnek a végső alapjaiban kell keresni.

Valamiféle eszme az, amely a két ősi rendnek – de *egyedül nekik* – alapjául szolgál. Ez adja Istentől kölcsönzött – és ezért minden kritikán felül álló – méltóságuknak ezt a hatalmas érzületét, amely az önbecsülést és az öntudatot, de a legkeményebb önnevelést és bizonyos körülmények között magát a halált is kötelességgé teszi; ez kölcsönöz mindkettőnek történelmi fölényt és a léleknek olyan varázserőt, mely a hatalmat nem előfeltételezi, hanem létrehozza. Azok az emberek, akik nemcsak névlegesen, de bensőleg is ezekhez a rendekhez tartoznak, valóban mások, mint a többiek; életük – ellentétben a parasztok és a polgárok életével – annak minden szeletében jelképi méltóságot hordoz. Nem azért van, hogy pusztán csak leéljék, hanem hogy valamit kifejezzen. A szabadon mozgó élet két aspektusa az, ami ebben a két rendben kifejeződik; *közülük az egyik tiszta létezés, a másik tiszta éberlét.*

A nemesség az *idő* élő szimbóluma, a papság a *téré.* Sors és szent kauzalitás, történelem és természet, mikor és hol, rassz és nyelv, nemi élet és elmélkedő élet: bennük nyilatkozik meg mindez a lehető legteljesebb mértékben. A nemes a tények világában, a pap az igazságok világában él; amaz szakértő, ez megértő, az tevékeny, ez gondolkodó. Az arisztokratikus világérzület minden porcikájában taktus, a papi világérzület feszültségekkel teli. Nagy Károly és II. Konrád kora között a létezés áradatában valami olyan jött létre, mely ésszel meg nem magyarázható; melyet éreznünk kell, hogy az új kultúra kibomlását megértsük. Nemesek és egyházi emberek már régóta voltak, de a nemesség és a papság a szó jelképi jelentőségének átfogó értelmében és teljes súlyában csak itt jelentkezik, éspedig nem is hosszú időre.[317] E szimbolika hatalma oly nagy, hogy kezdetben a tájak, a népek, a nyelvek minden különbségét háttérbe szorítja. A gótikus papság országoktól függetlenül, Írországtól Calabriáig egyetlen nagy közösséget alkot; a kora antik lovagi rend Trója előtt és a kora gótikus Jeruzsálem előtt úgy hat, mint egyetlen nagy család. A rendekkel szemben az óegyiptomi tartományok és az első Csou-kor hűbéri államai ezért halvány képződményekként jelennek meg – úgy, ahogy a Hohenstauf-korszak Burgundiája vagy Lotaringiája. Kozmopolitizmus egy kultúrának csak a kezdetén vagy a végén van jelen; ott azért, mert a rendi formák jelképi hatalma még a nemzetek jelképi hatalma fölé nyúlik, itt azért, mert a formátlan tömeg már e jelképi hatalom alá süllyed.

A két rend elméletileg kizárja egymást. A kozmikus és a mikrokozmikus lét ősellentéte (mely minden térben mozgó lényt áthat) az alapja e kettős létezésnek is. Mindegyik csak a másik által lehetséges és egyben szükségszerű. A homéroszi világban ellenséges csend telepedik az orphikus világra, de amaz is csak az orphikusok dühének és megvetésének tárgya – ahogy ezt a preszókratikus gondolkodók igazolják. A gótikában a reformátorszellemek szent lelkesültséggel állják el a reneszánsz természetek útját; az állam és az egyház sohasem egyeztek ki – és ez az ellentét a császárság és a pápaság harcában oly magasságokra jutott, amilyenre csak a fausti ember képes.

Végül is a nemesség a *tulajdonképpeni rend:* a vér és a rassz foglalata, a lehető legtökéletesebb formában megjelenő létáradat. De éppen ezért magasabb rendű parasztságként is felfogható. Még 1250 körül is érvényes volt Nyugaton mindenütt a mondás: „Reggel még szánt, de délben bajt vívni vágtat", és érvényben volt a szokás, hogy nemesurak parasztlányokat vesznek el feleségül. A vár, ellentétben a dómmal, a frank kortól kezdődően a vidéki kúria köztes formáján keresztül a parasztházból nőtt ki. Izlandi sagákban úgy ostromolják és veszik be a parasztházakat, mintha várak volnának. A nemesség és a parasztság teljesen növényszerű és ösztönszerű: mélyen az anyaföldben gyökereznek, családfában örökítik tovább magukat – nemesítenek és nemesednek. Hozzájuk képest a papság a tulajdonképpeni ellenrend: az ellentétesség rendje, a rassznélküliség, a földtől való függetlenség, a szabad, időtlen, történetietlen éberlét. A kőkorszaktól a kultúra csúcsaiig minden parasztportán, minden parasztnemzetségben világtörténelem zajlik kicsiben. Népek helyett családok, országok helyett porták – de a végső jelentése annak, ami körül a harc itt is, ott is folyik, ugyanaz: a vér fenntartása, nemzedékek egymásutánisága, a kozmikus lét, a nő, a hatalom. A „Macbeth" és a „Lear király" falusi tragédiákként is elképzelhetők volnának – ez az igazi tragédia bizonyítéka. A nemesség és a parasztság minden kultúrában *nemzetségek* formájában jelenik meg; az őket jelölő szó minden nyelvben olyan fogalmakkal érintkezik, melyek az élet átöröklődésére vonatkoznak: történelme van, és történelmet csinál. És mivel a nő *maga* a történelem, a paraszti és a nemesi nemzetségek belső rangját messzemenően az határozza meg, hogy mennyi rassz található asszonyaikban, hogy tehát milyen mértékben testesítik meg a sorsot. Ezért rejlik mélyebb értelem abban a tényben, hogy minél igazibb és rassszerűbb a világtörténelem, annál inkább vezeti át és illeszti be a nyilvános élet áradatát a kiemelkedő nemzetségek magánéletébe. Éppen ezen alapul a dinasztikus

elv, de a világtörténeti személyiség fogalma is. Egész államok sorsa kevesek félelmetes dimenziókat öltő magánsorsától függ. Athén V. századi történelme nagyrészt az Alkmaiónidák története, Róma történelme a Fabiusok és a Claudiusok néhány nemzetségének története. A barokk államtörténelme hozzávetőlegesen azonos a Habsburg és a Bourbon családpolitika hatásaival, és válságai házasságok és örökösödési háborúk formájában lépnek fel. Napóleon második házasságának története magában foglalja Moszkva égését és a lipcsei csatát is. A pápaság történelme egészen a XVIII. századig néhány nemesi nemzetség története, amelyek azért törték magukat a tiara után, hogy fejedelmi családi birtokot alapíthassanak. De mindez igaz bizánci főhivatalnokokra, angol miniszterelnökökre – ahogy a Cecil család története bizonyítja −, sőt a nagy forradalmak nem egy vezetőjére is.

Mindezt a papság tagadja, ahogy a filozófia is, amennyiben az papi jellegű. A tiszta éberlét és az örök igazságok rendje mindig is támadni fogja az időt, a rasszt, a mindenféle értelemben vett nemet. A férfi parasztként vagy lovagként a nőhöz mint sorshoz tartozik – papként ellenben szembefordul vele. A nemest mindig fenyegeti az a veszély, hogy a közélet felolvad magánéletében, amikor a széles létáradatot ősei és unokái kisebb létáradatának ágyába vezeti. Az igazi pap – elvileg – egyáltalán nem ismeri a magánéletet, a nemiséget, a „házat". A rassz-embernek csak az utód nélküli halál számít valódi és félelmetes halálnak, ahogy arról az izlandi sagák és a kínai őskultusz is tudósít. Aki fiaiban és unokáiban tovább él, nem hal meg teljesen. Az igazi pap számára ezzel szemben csak a *media vita in morte sumus* marad: öröksége szellemi, s mentes minden nőiségtől. E második rend állandóan visszaköszönő jelenségformái a nőtlenség, a kolostor, a nemiség elleni küzdelem (egészen az önkasztrálásig), az anyaság megvetése, ami orgiákban és vallási prostitúcióban nyilvánul meg, valamint a nemi élet fogalmi lealacsonyításában – egészen a házasság kanti, mocskolódó definíciójáig.[318] Az egész antikvitás alatt érvényben volt a törvény, hogy senki sem születhet vagy halhat meg a szent templomkertben (a temenoszban). Az időtlen nem érintkezhet az idővel. Az még lehetséges, hogy egy pap a nemzés és a születés nagy pillanatait elméletileg elismeri, sőt áldását adja rá, de megélnie ezeket nem szabad.

A nemesség valamiként *van,* a papság ezzel szemben *jelent* valamit. Ezáltal is úgy jelenik meg, mint a sors, a rassz, a rend ellentéte. A vár, a maga termeivel, tornyaival, falaival és árkaival a szélesen hömpölygő életről beszél; ezzel szemben a dóm a boltozatával, a pilléreivel és a főoltárával teljes egészében *jelentés* – közelebbről *díszítmény;* s minden ősi papság a

magatartásnak egy méltóságteljes és pompázatos módját fejlesztette ki, melyben az arckifejezéstől és a hanghordozástól a megjelenésig és a járásig minden mozzanat díszítmény. A magánélet és benne a belső élet is mint valami lényegtelen dolog a háttérbe szorul, míg, ezzel éppen ellentétesen, az érett arisztokrácia – ahogy a XVIII. századi francia – a teljes életet állítja elénk. Ha a gótikus gondolkodás a pap eszméjéből a *character indelebilist* fejlesztette ki, mely szerint az eszme elpusztíthatatlan, és belső értéke a világban mint történelemben élő hordozójának életvitelétől teljesen független – mindez kimondatlanul mindenféle papságra, valamint minden filozófiai iskolára igaz. Ha egy pap rassszerű, akkor életvitele ugyanúgy külsőleges lesz, ahogy a paraszté, a lovagé vagy a fejedelemé. A gótikus kor pápái és kardinálisai hűbérurak, hadvezérek, vadászatot és nőket kedvelő, családpolitikát folytató emberek voltak. A prebuddhista „barokk" bráhmanák között is voltak nagybirtokosok, ápolt abbék, udvari emberek, tékozlók, ínyencek,[319] de éppen a koraidő tudatosította, hogy a papság értékelésénél el kell különíteni a személytől az eszmét (ami a nemességre nézve teljesen elképzelhetetlen), és csak a felvilágosodás ítélte meg a papot magánélete alapján – nem csupán azért, mert élesebben látott, hanem mert az eszme már nem volt fontos a számára.

A nemes az *ember mint történelem,* a pap az *ember mint természet.* A nagy formátumú történelem mindig egy-egy nemesi közösség létének kifejeződése és következménye volt, és az események belső rangja mindig e létáradat taktusa alapján határozódott meg. Ez ad magyarázatot arra, hogy miért volt jelentős a cannae-i csata és miért nem a késő római császárok megannyi ütközete. Egy koraidő hajnala rendszerint az ősnemesség születését is magával hozza – a fejedelmet *primus inter paresként* fogják fel, és szúrós szemmel tekingetnek rá, mert az erős rassznak nincs szüksége kiemelkedő egyedekre; sőt megkérdőjelezik értéküket -ezért számítanak a vazallusháborúk a koraidők történelme legfontosabb eseményeinek. A nemesség ettől kezdve tartja kezében a kultúra sorsát. Itt alakítja ki a létezés e néma, de éppen ezért annál kifejezőbb teremtőerőben a maga „formáját"; itt alakul ki és szilárdul meg a vérben a taktus – mégpedig az összes *jövőbeli* történésre nézve. Mert ami a koraidők számára az élő formához való teremtő felemelkedés, azt jelenti a kései korok számára a *tradíció ereje;* közelebbről az ősi és szilárd nevelés, egy megállapodott és erősen lüktető taktus, mely túléli a régi nemzedékek pusztulását, és szüntelenül új embereket és életáradatokat von a mélyből befolyása alá. Semmiképpen nem vonható kétségbe, hogy a későbbi korok történelme formáját, taktusát, tempóját

tekintve már az első generációkban visszavonhatatlanul megelőlegeződik. Eredményei pontosan akkorák, mint a vérben átöröklődő tradíció ereje. Mind a politikában, mind a nagy és érett művészetekben: az eredményesség előfeltétele, hogy a létezés tökéletes formában legyen; hogy az ősi tapasztalatok óriási gazdagsága ösztönné, belső erővé váljon, mely tudattalanul, de annál inkább magától értetődően hat. A mesteri tudásnak más módja nincs; a kiemelkedő egyének csak azzal uralják a jövőt, csak azáltal többek, mint az átlag, hogy ebben a formában és e forma folytán tevékenykednek és hatnak: jelenítik meg a sorsot vagy rendelkeznek vele. Ez különbözteti meg a szükségszerű és a fölösleges művészetet, ez tehát a *történelmileg szükségszerű és fölösleges politikát* is. Kerülhet a népből (mely ebben a vonatkozásban a tradíciónélküliséget jelenti) akárhány ember a vezető rétegbe, vagy maradhat akár egyedül is hatalmon – öntudatlanul és gyanútlanul a tradíció hatalmas lendülete repíti; ez formálja szellemi és gyakorlati magatartását, ez szabályozza eljárásait; ez, ami végül is nem más, mint elhalt nemzedékek sokaságának taktusa.

A civilizáció ehhez képest – a valódi visszatérés a természethez – a nemességnek mint élő tradíciónak (nem mint törzsnek, aminek nem lenne különösebb jelentősége) a felszámolása: a sorsszerű taktusnak kauzális intelligenciával való helyettesítése. A nemesség itt már puszta predikátum; de ennek következtében a civilizált történelem is csupán a felszín történelme: esetleges és közeli célokra irányul, formátlanul a kozmikusba fordul; a nagy egyéniségek esetlegességétől függ, nélkülözve a belső bizonyosságot, az irányt, az értelmet. A császársággal a történelem ismét a történelmenkívüliségbe tér vissza, az ősidők primitív taktusába; az anyagi hatalomért folytatott olyan vég nélküli és jelentőség nélküli harchoz, ami a III. század római katonacsászárainak korát és a vele „egykorú” „16 állam” Kínáját (265-től 420-ig) egy erdő vadállománya körében zajló eseménysortól már csak lényegtelen mozzanatokban különbözteti meg.

3

Ebből következik, hogy az igazi történelem nem valamiféle politikaellenes értelemben vett „kultúrtörténelem”, ahogy a kezdődő civilizációk filozófusai és doktrinerjei (tehát manapság is) elhitetni szeretnék, hanem éppen ellenkezőleg: rasszтörténelem, háborúk történelme, diplomáciatörténelem; életáradatok sorsa a férfi és a nő, a nemzetség, a nép, a rend, az állam alakjaiban, amelyek a nagy tények hullámverése közepette védekezni és kölcsönösen győzni akarnak. *A politika a szó legvalódibb értelmében élet, és az élet politika.* Minden ember, akár akarja, akár nem, tagja ennek a

küzdelmes történéssorozatnak vagy szubjektumként, vagy objektumként; harmadik lehetőség nincs. A szellem birodalma nem e világból való, ez biztos, de előfeltételezi a politikát, ahogy az éberlét egyáltalában a létezést; létmódja a valóság állandó tagadása, amely ennek ellenére, illetve éppen ezért *van*. A rassznak nincs feltétlenül szüksége nyelvre, de már a nyelv beszéde is rasszkifejeződés, és éppígy van mindennel, ami a szellemtörténetben végbemegy – hogy egyáltalán van ilyen történelem, már a vérnek az érzékelés és az értelem feletti hatalmát bizonyítja −, a vallásokkal, a művészetekkel, minden gondolattal, melyek mivel megformált tevékeny éberlétek, egész fejlődésükkel, egész szimbolikájukkal, minden szenvedélyükkel a vér kifejeződései is, amely ezeket a formákat egymást követő nemzedékek éberlétében át-meg átjárja. Egy hősnek erről a második világról nem kell tudnia; ő ízig-vérig élet, de egy szent csak a legszigorúbb aszkézissel gyűrheti le önnönmagában az életet, hogy szellemével magára maradhasson – és ehhez erőt megint csak maga az élet ad. A hős megveti a halált, a szent megveti az életet, de mivel a nagy aszkéták és mártírok heroizmusával szemben a többség vallásossága olyan jellegű, amiről a „Biblia" azt mondja: „így, mivel lágymeleg vagy, sem hideg, sem hév, kivetlek téged az én számból", fel kell tételeznünk, hogy még a vallásiban rejlő nagyság is előfeltételezi a rasszt, valamilyen erős életet, melyben van valami legyőzendő – a többi puszta filozófia.

De éppen ezért világtörténelmi értelemben a nemesség is sokkalta több annál, amit kényelmes kései korok róla tartanak; nem címek, jogok és ceremóniák valamiféle összessége, hanem belső tulajdonság, amely nehezen szerezhető és nehezen tartható meg, és amelyért – úgy tűnik – nem túl nagy áldozat a teljes élet sem. Egy ősi nemzetség nem egyszerűen elődök sora – mindannyiunknak vannak őseink −, hanem olyan elődöké, akik nemzedékek során a történelem csúcsain éltek; akik nemcsak elszenvedték a sorsot, de ők maguk voltak a sors, s akiknek vérében, évszázadok tapasztalatai alapján, a történések formája a tökéletességig nemesedett. Mivel a tulajdonképpeni történelem a kultúrával kezdődik, puszta játszadozás, ha pl. egy Colonna a maga nemzetségét a római korba vezeti vissza. De annak már van értelme, ha a kései Bizáncban előkelőnek tartják, hogy valaki Nagy Constantinus családjából származik, illetve ha ma az Egyesült Államokban valaki a családját egy a Mayfloweren 1620-ban bevándorolt ősre vezeti vissza. Valójában az antik nemesi rend a trójai korral kezdődik, nem a mükénéivel, a Nyugat nemesi rendje pedig a gótikával, nem pedig a frankokkal és a gótokkal, Angliában a normannokkal és nem a szászokkal. Csak innen

kezdve van történelem, következésképpen csak innen lehet nemesek és vitézek helyett szimbolikus rangú ősnemesi rendről beszélni. A kezdeti kozmikus taktus teljesedik-tökéletesedik itt ki. Mert mindaz, amit érett korokban diplomáciai vagy társadalmi taktusnak nevezünk – és idetartozik a stratégiai és az üzleti rálátás, az értékes tárgyak gyűjtőjének szeme, a jó emberismerő tapintata és egyáltalában minden, amit nem tanul az ember, hanem egyszerűen csak birtokol, és ami a többiekből a „kívül rekedtek" tehetetlen dühét váltja ki; ami formaként az események lefolyását meghatározza – nos mindez nem más, mint annak a kozmikus és valószerűtlen biztonságnak a különös esete, amely a madárrajok vonulásában és nemes paripák tökéletes mozgásában is jól láthatóan kifejeződik. A papot a világ mint természet egyszerűen *körülveszi;* elmélyíti a világról alkotott képét, mivelhogy elmélkedik felőle. A nemes ezzel szemben a világban mint történelemben *él;* a világot mélyíti el, mivel *megváltoztatja* annak képét. Mindkettő nagy tradícióvá fejlődik, de az egyik a *képzés* eredménye, a másik a *kinevelésé.* Ez az alapvető különbség a két rend között, aminek következtében csak az egyik számít valóban rendnek, a másik a végsőkig feszített ellentét folytán csak látszik annak. A kinevelés, a nemesítés a vérre vonatkozik, és apáról fiúra száll. A képzés ezzel szemben adottságot feltételez, és ezért az igazi és erős papság mindig egyéni adottságok gyűjteménye – éberlétközösség −, tekintet nélkül a rassz-értelemben vett származásra, és ennyiben is az időnek és a történelemnek egyfajta tagadása. Szellemi rokonság és vérrokonság – gondolkodjunk csak el ezeknek a szavaknak a különbségén. „Örökletes papság" – *contradictio in adjecto.* A védikus Indiában ezt csupán az a tény tette lehetővé, hogy létezett egy második nemesség, mely a papi jogokat a saját köreiből származó tehetségeseknek tartotta fenn; a cölibátus azonban máshol még az ilyesfajta határátlépésnek is eleve elejét veszi. A „pap az emberben" – legyen ez az ember nemes vagy sem – a szent kauzalitás középpontja a világtérben. Maga a papi erő kauzális természetű; magasabb okokat közvetít, és maga is okként hat tovább. A pap közvetítő az időtlenül kiterjedt lét két pólusa, a laikusok éberléte és a végső titok között, ezért aztán minden kultúrában a papság jelentőségét ez az ősszimbólum határozza meg. Az antik lélek tagadja a teret, ezért nincs szüksége közvetítőre; ezért sorvad el az antik papi rend már a kezdetekben. A fausti ember a végtelennel áll szemben, és semmi nem védi ennek az aspektusnak a nyomasztó erejével szemben; ezért fejlődhetett a gótikus papság egészen a pápaság eszméjéig.

A világ két felfogása, a kétféle mód, ahogy a vér folyik az erekben, illetve ahogy a gondolkodás összefonódik a napi élettel és tevékenységgel – végül is minden magaskultúrában kétfajta erkölcsiségben fejeződik ki, amelyek mindegyike lenézi a másikat: a nemesi erkölcs és az egyházi aszkézis, amelyek egyrészt mint világit, másrészt mint rabszolga jellegűt utasítják el egymást. Korábban bemutattuk, hogyan alakul ki az egyik a várból, a másik a kolostorból és a dómból; az egyik a teljes létezésből a történelem áradatai közepette, a másik az élettől távol egy tiszta éberlétből, az Istennel telt természetbe beleágyazódva. Későbbi koroknak már elképzelésük sincs ezeknek az eredeti benyomásoknak az erejéről. Világi és egyházi rendi érzület van kialakulóban, *erkölcsi rend-eszmények* formálódnak, melyek csak a bennfentesek számára, és ezeknek is csak hosszú és szigorú iskolázás alapján, hozzáférhetők. Egy nagy létáradat kezdi magát egységnek *érezni* a többiekkel szemben, akikben a vér lomhán és taktus nélkül folyik; egy nagy éberlétközösség kezdi magát egységnek *tudni* a többiekkel mint be nem avatottakkal szemben. Az előbbi a hősök serege, az utóbbi a szentek közössége.

Múlhatatlan érdeme Nietzschének, hogy először ismerte fel minden morál kettős arculatát.[320] Noha az „uralkodói" és „rabszolgaerkölcs" fogalmaival nem egészen helyesen adja vissza a tényeket, és a „kereszténységet" túlságosan egysíkú-an az egyik oldalra állítja, minden meghatározásának világosan és egyértelműen az az alapja, hogy a *jó és a rossz nemesi, ellenben a jó és a gonosz papi megkülönböztetések.* A jó és a rossz (már a primitív férfiszövetségeknek és nemzetségeknek is totemfogalmai) nem érzületeket jelöl, hanem embereket, éspedig eleven életük teljessége alapján. A jók a hatalmasok, a gazdagok, a szerencsések. A jó az erősét, a bátrat, a nemes fajból valót jelenti, éspedig minden koraidő nyelvhasználatában. Eredeti értelemben rosszak, megvásárolhatók, nyomorúságosak, közönségesek a hatalom nélküliek, a vagyontalanok, a szerencsétlenek, a gyávák, a jelentéktelenek: a senki fiai, ahogy az ősi Egyiptomban mondták. A jó és a gonosz mint tabufogalmak az embert érzületére, értelmére nézve értékelik, tehát *éber* érzékeire és *tudatos* magatartására nézve. A szerelmi erkölcsöt megsérteni rassz-értelemben közönséges dolog; véteni a szeretet vallási parancsa ellen: gonoszság. Az előkelő erkölcs hosszú és állhatatos kinevelési folyamat teljesen öntudatlan eredménye. Az érintkezési viszonyokban tanuljuk meg, nem pedig könyvekből. Nem fogalom, hanem átérzett taktus. A másik, a morál ezzel szemben előírás: okok és következmények szerint tagolt, tehát tanítható – valamilyen *meggyőződés* kifejeződése.

Az első teljes mértékben történeti, és minden rangkülönbséget és előjogot mint ténybelit és adottat ismer el. A becsület mindig rendi jellegű; az emberiség becsületéről beszélni értelmetlenség. A nem teljes jogúak nem párbajozhatnak. Minden embernek – legyen az beduin, szamuráj vagy korzikai, paraszt, munkás, bíró vagy rabló – megvan a maga sajátos becsület−, hűség−, derekasság-és bosszúfogalma; amelyek az élet semmilyen más formájára nem alkalmazhatók. Minden életnek megvan a maga erkölcse; másként el sem gondolható. Már a gyermekeknek is van erkölcsük, amikor játszanak. Azonnal és maguktól tudják, mi helyes és mi nem. Senki nem szabta meg ezeket a szabályokat, mégis jelen vannak. Egészen tudattalanul a „mi"-ből jönnek létre, amit a környezet egységes taktusa alakított ki. Minden létezés erre nézve is „formában van". Valamely tömegnek, mely az utcán valamilyen alkalomból összeverődik, az adott pillanatban megvan a maga erkölcse is; akiben ez magától értetődően nincs meg – „követni ezt" már túlságosan is ésszerű lenne −, az rossz, az közönséges, az nem tartozik hozzá. Képzetlen embereknek és gyerekeknek bámulatos érzékük van ehhez. A gyermekeknek mindazonáltal a katekizmust is meg kell tanulniuk; itt a tételezett jóról és gonoszról szereznek tapasztalatokat, amelyek azonban semmiképpen sem magától értetődők. Az erkölcs nem az, ami *igaz,* hanem az, ami *létezik;* organikus logikájú, természetes, velünk született, átérzett valami. A morál ezzel szemben sohasem valóság – hiszen akkor szent lenne az egész világ −, hanem örök követelmény, mely az öntudat függvénye – mégpedig elvileg az egész emberiség öntudatáé, függetlenül a valóságos élet és történelem minden különbségétől. Ezért van az, hogy minden morál tagadó, míg minden erkölcs igenlő. Itt a becstelenség a legrosszabb, ott a bűntelenség a legjobb dolog.

Minden élő erkölcs alapfogalma a becsület. Az összes többi, a hűség, az alázat, a derekasság, a lovagiasság, az önuralom, az eltökéltség stb. mind ezen alapul. És a becsület a vér dolga, nem az értelemé. Nem fontolgatjuk – mert ezáltal máris becstelenek vagyunk. A becsületet elveszteni egyet jelent azzal, hogy az időt, a történelmet semmisítjük meg az életben. A rend becsülete, a család becsülete, a férfi és a nő becsülete, a nép és a haza becsülete, a parasztnak, a katonának, sőt a banditának a becsülete: a becsület azt jelenti, hogy a személy élete érték, hogy történelmi ranggal, távlattal, nemességgel bír. A múló időhöz tartozik, ahogy a bűn az időtlen térhez. Velejéig becsületesnek lenni majdhogynem annyit jelent, mint rassszerűnek lenni. Ezzel ellentétesek a Therszitész-természetűek, a szennyes lelkűek, a csőcselék: „Rúgj belém, csak hagyj élni!" A sértést elviselni, a kudarcot

elfelejteni, az ellenség előtt nyöszörögni – az értéktelenné és feleslegessé vált élet jelei ezek, tehát valami egészen más, mint a papi morál, amely soha nem tapadhat a megvetésre méltóvá lett élethez, mert elfordul az élettől általában, és ezzel a becsület kérdésétől is. Már mondtuk: minden morális magatartás legbensőbb lényegét tekintve egy rész aszkézis és a létezés elölése. De éppen ezért áll az életen és a történelmi világon kívül.

4

Itt valami olyasmire kell utalni, ami egyedül képes a világtörténelemnek – közelebbről a nagy kultúrák kései korszakaiban és a kezdődő civilizációkban megnyilvánuló világtörténelemnek – a maga színgazdagságát s az eseményeknek jelképszerű mélységüket megadni. A nemesség és a papság a két életoldal legtisztább, de nem egyedüli kifejeződései. Már egészen korán (és a primitív korszakokon sokszor túlmutatva) felszínre törnek másfajta létáramlatok és éberlétkapcsolatok is, amelyekben idő és tér szimbolikája ugyanúgy eleven kifejeződést kap, és az előbbiek csak ezekkel együtt adják azt a teljességet, amelyet *társadalmi tagozódásnak* vagy *társadalomnak* nevezünk.

A papság mikrokozmikus és állatszerű, a nemesség kozmikus és növényszerű; ez az oka a földdel való szoros kapcsolatának. Ő maga növény, a talajba gyökerezve, tősgyökeresen – ennyiben is egyfajta magasabb szintre jutott parasztság. A kozmikus összekötöttségnek ebből a jellegéből alakult ki a *tulajdon eszméje,* ami a térben szabadon mozgó mikrokozmosztól mint olyantól teljesen idegen. A tulajdon ősi érzület, nem pedig fogalom; az időhöz tartozik, a történelemhez, a sorshoz, nem pedig a térhez, a kauzalitáshoz. Nem indokolható meg, csak van.[321] A „bírás" a *növénnyel* kezdődik, és a magasabb rendű ember történelmében pontosan annyiban folytatódik, amennyiben az növényszerű, amennyiben rassza van. Ezért a tulajdon a szó valódi értelmében mindig *földtulajdon,* és az a törekvés, ha valaki valamely értéket földre vagy birtokra akar váltani, mindig a jóféle ember bizonyítéka. A föld, melyben gyökerezik, a növényé. Az ő tulajdona,[322] melyet egész életében elkeseredetten védelmez; megvédi az idegen magoktól, a túlságosan erős szomszéd növényektől, az egész természettől, így védi a madár a fészkét, melyben költ. A legelkeseredettebb harc a tulajdonért nem a nagy kultúrák kései korszakaiban, és nem gazdagok és szegények között, ingó javak birtokáért folyik, hanem itt, a növényi világ kezdetein. Aki egy erdő közepén hirtelen ráébred, hogyan zajlik körülötte a néma harc a lába alatt lévő földért éjjel és nappal, kegyelmet nem ismerve, azt borzongás fogja el emez ösztön mélységei láttán, mely csaknem teljesen azonos magával az élettel. Éveken át tartó, szívós, elkeseredett küzdelem folyik, a gyengék kilátástalan ellenállása az erősekkel szemben, mely annyira elhúzódik, hogy közben a győztes is tönkremegy -olyan tragédiák, melyek a legősibb emberi világban is ismétlődnek, amikor egy régi parasztnemzetséget

talpalatnyi földjéről, a vackáról elűznek, vagy egy régi törzsökös családot a pénz hatalmával a szó legszorosabb értelmében gyökereitől megfosztanak.[323] A szembeszökő harcoknak a kései városokban egészen más a jelentésük, hiszen itt, egy bármilyen jellegű kommunizmusban, nem a tulajdon élményéről, hanem a tulajdonnak mint tisztán materiális eszköznek a fogalmáról van szó. A tulajdon tagadása sohasem rassz-ösztön, hanem éppen ellenkezőleg: szentek, filozófusok és idealisták tisztán szellemi, városi, gyökereit vesztett, a növényszerűséget megtagadó éberlétének doktriner protestálása. A szerzetes remete ugyanazon az alapon utasítja vissza, mint a tudományos szocialista, hívják Mo Tinek, Zénónnak vagy Marxnak; a rassz-emberek ugyanazon érzelmek alapján védik meg. Itt is tények és igazságok állnak egymással szemben. A tulajdon lopás; egy régi gondolat materialista visszfénye ez: mert mit használ az embernek, ha az egész világot megnyeri is, de az ő lelkében kárt vall? A pap a tulajdonnal valami veszélyesről és idegenről mond le, a nemesség önmagáról.

Ebből mármost kettős tulajdoni érzület fejlődik ki: a *bírás mint hatalom,* és a *bírás mint zsákmány.* Az ősi rasszemberben a kettő közvetlenül együtt jelenik meg. Minden beduin és viking együtt akarja mindkettőt. A tenger hőse mindig kalóz is; minden háború birtokért, mégpedig mindenekelőtt földterületek birtoklásáért folyik; csak egyetlen lépés kell, és a lovagból rablólovag lesz, a kalandorból hódító és király, ahogy a normann Rurik Oroszországban vagy jó néhány akháj és etruszk kalóz a homéroszi korban. A harcra, a hatalomra, a nőre irányuló erős és természetes vágy mellett, az öröm, a fájdalom, a gyűlölet és a szeretet féktelen kitörései mellett minden hőskölteményben feltűnik a „bírás" hatalmas és féktelen öröme. Amikor Odüsszeusz hazatérve partra szállt, először a csónakjában lévő kincseket számolta meg, és amikor az izlandi sagában Hjalmar és Ölvarod, a parasztok, látják, hogy a másiknak semmi értékes nincs a hajójában, azonnal elállnak a párbajtól: bolond, aki virtusból, a tisztesség kedvéért harcol. Az indiai hősi eposzban a harcias egyet jelent a jószág után sóvárgóval, és a X. század „gyarmatosító" görögjei ugyanúgy rablók voltak, mint a normannok. A tengeren egy idegen hajó minden további nélkül jó zsákmánynak számít. Mindenesetre a dél-arábiai és a perzsa lovagok Kr. u. 200 körüli háborúskodásaiból és a provence-i bárók 1200 körüli magánháborúiból *(guerres privées)* – amelyek végül is nemigen voltak mások, mint marhatolvajlások – fejlődött ki a feudális kor végére a területek és emberek meghódítására irányuló igazi háború. Végső soron ez fejleszti ki és hozza

formába a magasabb nemesi kultúrát – miközben a papok és a filozófusok megvetéssel illetik.

Ezek a mozzanatok a kultúra fejlődésével elválnak egymástól, majd szembekerülnek. *Jószerével ezeknek a történelme a világtörténelem.* A hatalom érzületéből származik a *hódítás,* a *politika* és a *jog;* a zsákmányérzületből a *kereskedelem,* a *gazdaság* és *a. pénz.* A jog a hatalmasok tulajdona. Az ő joguk mindenki joga. A pénz a tulajdonosok legerősebb fegyvere. Vele igázzák le a világot. A gazdaságnak olyan államra van szüksége, mely gyenge, és őt szolgálja; a politika megköveteli a gazdasági életnek az állam hatalmi szférája alá rendelését: Adam Smith és Friedrich List, kapitalizmus és szocializmus. A kultúrákban először a katonai és kereskedőnemesség jelenik meg, ezeket a földbirtokos nemesség és a pénzarisztokrácia követi, és végül a militarista és gazdasági hadviselés és a pénznek a joggal való szakadatlan harca uralja el a társadalmat.

A másik oldalon a *papság* és a *tudományos élet* válik el egymástól. Egyik sem a ténybelire, hanem az igazra irányul, mindkettő az élet tabuoldalához és a térhez tartozik. A haláltól való félelem nemcsak a vallások alapja, hanem a filozófiáké és a természettudományoké is. Mindazonáltal a vallásival mármost a profán kauzalitás kerül szembe. A *profán* lesz a „vallási" új ellenfogalma, amely a tudományosságot csak mint szolgálóleányt tűrte meg addig. Profán az egész kései kritika, ennek szelleme, módszertana és célja. A kései teológia sem kivétel ez alól; ennek ellenére minden kultúra tudományossága egyértelműen az őt megelőző papság formakeretei között mozog, bizonyítva ezzel, hogy létében csak az ellentmondást jeleníti meg, és hogy mindenben és mindig a mintaképtől függ. Az antik tudomány ezért orphikus stílusú kultuszközösségekben él, ahogy a milétoszi iskola, a püthagoreusok, Krotón és Kosz orvosiskolái is, az Akadémia, a peripatetikusok és a sztoa attikai iskolái, melyeknek vezetői csupán az áldozatot felmutató pap és látnók típusának megtestesítői, egészen a szabiniánusok és a prokuliánusok római jogi iskoláiig. Az araboknál a tudományban is a szent könyv a meghatározó, a kánon, legyen az Ptolemaiosz természettudományos („Almageszt") vagy Ibn Színá orvosi kánonja, illetve „Arisztotelész" filozófiai corpusa sok-sok nem eredeti résszel, és hozzájuk megint csak többnyire íratlan idézési szabályok és módszerek, a kommentár mint a gondolat belső fejlődésének formája, a főiskolák mint a kolostorok tartozékai (medressz), melyek a tanároknak és a hallgatóknak egyforma cellát, ellátást és ruházatot nyújtanak, és a tudományos irányzatok mint szerzetesi rendek. A Nyugat tudományossága

teljes mértékben a katolikus egyház alakját hordja magán, különösen a protestáns területeken. Az átmenetet a gótikus kor tanító rendjeitől a XIX. század kolostori jellegű iskolái felé – amilyenek pl. a Hegel−, a Kant-iskola vagy a történeti jogi iskola, illetve nem egy angol kollégium volt – a franciaországi szabadkőművesek és bollandisták képezik, akik 1650 óta uralják és részben megalapozzák a történeti segédtudományokat. Minden szaktudománynak, beleértve az orvostudományt és a katedrafilozófiát is, kialakult hierarchiája van: iskolai pápákkal, fokozatokkal, méltóságokkal (doktorrá avatás mint felszentelés), szentségekkel és zsinatokkal. A laikus fogalma keményen tartja magát, és olyan népszerű tudományok formájában, mint pl. a darwini, szenvedélyesen támadja a hívek általános papságát. A tudományok nyelve eredetileg a latin volt; mára mindenütt kialakultak a szaknyelvek, amelyeket – pl. a radioaktivitás vagy a kötelmi jog területén – már csak azok értenek, akik a felkentek közé tartoznak. Vannak szektaalapítók, mint Kant és Hegel néhány ifjú követője; misszió a hitetlenek között, mint a monistáké, eretnekek, mint Schopenhauer és Nietzsche, van nagy kiközösítés és index gyanánt „szilenciumról” szóló megállapodás. Vannak örök igazságok, mint a jog tárgyainak személyekre és tárgyakra osztása, és dogmák, mint az energiáról és a tömegről szóló vagy az átöröklési elmélet; megvan az igazhitű írások idézési rítusa, és létezik meghatározott formájú tudományos „boldoggá avatás”.[324]

20.

490

Ehhez járul, hogy a nyugati tudós típusa – amely csúcspontját (egyidejűleg a papi típus mélypontjával) a XIX. század közepén érte el – a dolgozószobát mint egy profán szerzetesség celláját és e szerzetesség tudatosítatlan fogadalmait is magas tökélyre fejlesztette: a szegénységet, a jólét és a vagyon jámbor megvetésének formájában, együtt a szatócsfoglalkozásoknak és a tudományos eredmények pénzre váltásának leplezetlen megvetésével; a szüzességet egészen valamiféle tudóscölibátusság kialakításáig, melynek példaképe és csúcsa Kant; az engedelmességet egészen az iskola álláspontjának feltétlen elfogadásáig, a lemondásig. Végül ehhez jön egyfajta világidegenség, a gótikus „világtól való menekülés” profán utórezgése, ami majdnem az egész közélet, a jó társaság majd' minden formájának megvetéséhez vezet; kevés nevelés és a soknál is több képzés. Míg a nemes még eredeti életmódjától eltávolodva is (bíróként, földbirtokosként, katonatisztként) a nemzetség továbbélését, a vagyont tekinti ösztönösen értéknek, addig a tudós számára mindez, a tiszta intellektuális lelkiismeret

tisztaságával szemben, jelentéktelennek tűnik – ahogy egy módszer vagy egy nézet továbbélése is távol esik a világ cselekvéseitől. Hogy a tudós mára megszűnt világidegen lenni, és hogy a tudomány tulajdonképpen közmegegyezéssel a technika és a pénzkeresés szolgálatába állt, mindez épp annak a bizonyítéka, hogy a tiszta típus hanyatlófélben van, hogy tehát az értelemre alapozott optimizmus nagy korszaka, melynek élő kifejeződése éppen ő volt, immár a múlté.

Az itt felvázoltak eredménye a rendek természetes struktúrája, mely a maga fejlődésében és hatásaiban a kultúrák életfolyamatainak szilárd gerincét alkotja. Senki nem dönthet létrehozásáról, és nem is módosíthatja; forradalmak is csak akkor változtathatnak rajta, ha azok a fejlődés szükségszerű formái, nem pedig valamilyen magánakarat megnyilvánulásai; végső, kozmikus jelentésében nem tudatosodik a cselekvő és gondolkodó emberben, hiszen mélyen bele van ágyazódva az emberi létezésbe, így magától értetődő; csak a felszíntől kölcsönzi az elmélet azokat a vezérszavakat és ürügyeket, amelyekért szerinte a történelem „szociális aspektusként" leválasztott síkján a küzdelem folyik – de amelyet képtelenség leválasztani az egészről. A szabad tájból először a *nemesség* és a *papság* emelkedik ki, megformázva a létezés és az éberlét, az idő és a tér tiszta szimbolikáját: a zsákmányszerzés és a töprengés mozzanataiból aztán jelentéktelen szimbolikájú kettős típus fejlődik ki, mely a városi kései korokban a *gazdaság* és a *tudomány* alakjaiban válik uralkodóvá. E két létáramlatban figyelmetlenül és hagyomány ellenesen gondolják végig a sors és a kauzalitás eszméit; olyan hatalmak jönnek létre, melyeket halálos gyűlölség választ el a hősiesség és a szentség rendi eszményeitől: a *pénz* és a *szellem*. Ez utóbbiak úgy viszonyulnak amazokhoz, mint a város lelke a vidékéhez. A tulajdon innen kezdve gazdagság, a világnézet pedig tudás: megszentségtelenített sors és profán kauzalitás. De a tudomány és a nemesség is ellentmondanak egymásnak. A nemesség nem bizonyít vagy kutat, hanem egyszerűen van. A *de omnibus dubitandum* elve polgári és nem előkelő, de szemben áll a papság alapérzületével is, mely a kritikát szolgáló szerepre kárhoztatja. A tiszta gazdaság ugyanúgy beleütközik az aszketikus morálba, mint a nemesi érzületbe; az előbbi elveti, az utóbbi, erkölcsi természetéből adódóan, megveti a kamatszedést. Tulajdonképpen az ősi kereskedőnemesség sokszor azért ment tönkre (pl. a Hanza-városokban vagy Velencében és Genovában), mert a nagyvárosi üzletmenet gátlástalan formáit a tradíciókra hivatkozva nem tudta vagy nem volt hajlandó átvenni. Végül maga a gazdaság és a tudomány kerül szembe ellenségesen egymással, és a

kamathaszon és az ismeret, az *iroda* és a *tudós dolgozószobája,* az üzleti és a doktriner liberalizmus harcában a cselekvés és a szemlélődés, a vár és a dóm nagy ősi ellenségeskedése ismétlődik. Ez a tagozódás valamilyen formában minden kultúra felépítésében megjelenik, lehetővé téve ezzel a szocialitás területén is az összehasonlító morfológia kidolgozását.

Az igazi rendi berendezkedésen kívül helyezkednek el mindenütt a kézművesek, hivatalnokok, művészek és munkások foglalkozási osztályai, amelyek – ahogy pl. a kovácsok céhe (Kína), az írnokok (Egyiptom) vagy a dalnokok (antikvitás) – egészen az ősidőkig vezethetők vissza, és amelyek – a *conubium* megszűnéséig elmenő – foglalkozási elkülönülés következtében valóságos néptörzsekké váltak, ahogy pl. az abesszíniai falasak[325] és több, a Manu-törvénykönyvben is említett súdraosztály. Elkülönülésük puszta technikai készségeken nyugszik, tehát nem az idő és a tér szimbolikáján; tradíciójuk is csupán a technikára korlátozódik, és nem vezethető vissza valamilyen sajátos szokásra vagy erkölcsre, ahogy a gazdaságban vagy a tudományban ez mindig is megtörténik. A katonatisztek és a bírók, mivel a nemességből származnak, rendet alkotnak, a hivatalnokság ezzel szemben foglalkozás; ugyanígy: a tudósok is rendet alkotnak, mivel a papságból erednek, a művészet ellenben foglalkozás. Az önérzet és a lelkiismeret ott a rendjelleghez tapad, itt a teljesítményhez. Még ha gyengén is, de az előbbiek mindegyikében van valami szimbolikus, olyan, ami az utóbbiakból hiányzik. Ezért tapad ezekhez valami idegenségérzés, szabálytalanságérzés, ezért tűnnek olykor megvetendőnek: gondoljunk csak a hóhérra, a színészre, a vándorénekesre vagy a képzőművészek ókori megbecsültségére. Osztályaik és céheik elkülönülnek a társadalomtól; más rendek, illetve egyéni patrónusok vagy mecénások oltalmát keresik, de nem képesek beilleszkedni a társadalomba, ami az ókori városok céhharcaiban és a művészvilág minden formájának társadalomellenes ösztöneiben és szokásaiban is kifejeződik.

A rendeknek egy olyan történelme tehát, mely a foglalkozási osztályokat teljes mértékben figyelmen kívül hagyja, a magasabb emberi nemben megnyilvánuló metafizikainak a megjelenítése, amennyiben az a tovaáradó élet sodrából meghatározott formákban nagy jelentőségű szimbolikává emelkedik – azokban a formákban, amelyekben és amelyeken a kultúra történelme végbemegy.

Kezdetben már a parasztság erőteljesen kidomborodó típusa is valami egészen újat jelent. A Karoling-korban és a „Mir" cári Oroszországában[326] voltak szabadok és szolgák, akik művelték a földet, de nem volt *parasztság*. Csak azért válhatott ez a létforma renddé, mert – emlékezzünk csak a Freidank-szövegre – érezte, hogy alapvetően különbözik a másik kettőtől; a szó legátfogóbb értelmében *tápláló renddé* lett: a kultúra nagy növényének gyökerévé, mely hajszálereit mélyen az anyaföldbe süllyeszti, és fásultan vagy serényen minden nedvet magába szív és továbbsugároz, felfelé, ahol a törzs és a korona a történelem fényébe emelkedik. Ez a rend a nagy életet nemcsak táplálékkal látja el, melyet a talajból szerez, hanem az anyaföldnek ama másik hozadékával, tulajdon vérével is, ami a falvakból évszázadok folyamán a magasabb rendekbe ömlik, felvéve ott azok formáit, és szilárdan fenntartva azok életét. Rendi kifejezése *A jobbágyság* – mindegy, hogy indokolják-e ezt a történelem felszíni képei vagy sem −, mely Nyugaton 1000 és 1400 között alakult ki, de „egyidejűleg" minden más kultúrában is kifejlődött. A spártai helóták rendje ugyanúgy idetartozik, mint a régi római cliensi, amelyből 471 után *a. falusi* plebs, tehát egy idegen paraszti rend létrejött.[327] Meglepő a szimbolikus formára való törekvésnek ez az ereje a „késő római" Kelet pszeudomorfózisában, ahol a princi-pátusnak az Augustus által megalapított kasztrendszere a szenátori és a lovagi hivatalnoki rendek különbségeivel együtt visszafelé fejlődött, és 300 körül mindenütt, ahol a mágikus világérzés jelen volt, eljut az 1300-as évek kora gótikus rendjének és ezáltal a Szaszanida Birodalom rendi formájának szintjéig.[328] A magas civilizáltságú adminisztráció hivatalnokságából kisnemesség fejlődik ki: decuriók, falusi lovagok és városi patríciusok, akik uruknak minden adóért vérükkel és vagyonukkal felelnek – egyfajta a visszafejlődés révén létrejött hűbériség −, és akiknek jogállása fokozatosan válik örökletessé, egészen úgy, ahogy az egyiptomi V. dinasztia alatt vagy a Csou-kor első évszázadaiban – ahol már Ji Vangnak (934-909) át kellett engednie hódításait vazallusainak,

akik tetszésük szerint neveztek ki grófokat és helytartókat −, illetve ahogy a keresztes háborúk idején. Ugyanígy válik a tiszti és a katonai rend – a fegyveres szolgálat hűbéri kötelessége – is örökletessé, amit Diocletianus aztán törvényileg is rögzített. Az egyén szorosan betagozódik a rendbe *(corpori adnexus),* és az elv mint valamiféle céhkényszer – ahogy a gótikus és a kora egyiptomi korszakban – minden mesterségre kiterjed. Mindenekelőtt azonban a rabszolgákkal dolgozó[25] késő antik latifundiumgazdaságból belső szükségszerűséggel alakul ki az örökletes kisbérletek *colonatusa,* miközben a birtokkerületek közigazgatási körzetekké válnak, és a

23.

24.

25. Az antik rabszolga ezekben az évszázadokban magától eltűnik – ez az antik világérzés és egyúttal gazdaságérzület feloldódásának első, a napnál is világosabb jele.

földesúr adókat vet ki, és katonaságot állít fel.[329] 250 és 300 között a colonus törvényileg is röghöz kötötté válik, *glebae adscriptus; ezáltal teljesedik ki a feudális úr és a jobbágy közti rendi különbség.*[330]

A nemesség és a papság mint lehetőségek minden új kultúrában adva vannak. A látszólagos kivételek egyértelműen kézzelfogható adatok hiányán alapulnak. Ma már tudjuk, hogy a régi Kínában is létezett valódi papi rend, és hogy az orphikus vallásosság kezdeteinél a Kr. e. XI. évszázadban magától értetődően fel kell tételeznünk egy rendként felfogható papság létezését, amelyet egyébként Kalkhasz és Teiresziasz epikus alakjai is jeleznek. Éppígy az egyiptomi hűbéri állam fejlődése is előfeltételez már a III. dinasztiában valamiféle ősnemességet.[331] De hogy ezek a rendek milyen formában és mennyire hatásosan formálódnak meg és kapcsolódnak aztán be a következő korszak történelmébe, hogy létrehozzák, hordozzák, sőt saját sorsukon megjelenítsék azt, mindez attól az *ősszimbólumtól* függ, mely minden kultúrának és e kultúrák formanyelveinek is alapjául szolgál.

A nemesség, ugyanúgy, ahogy a növény, mindenütt a földből mint ősi tulajdonból ered, mellyel szilárdan egybe van nőve. Ő szabja meg mindenütt a *nemzetség* alapformáját, melyben a „másik" történelem, a nő történelme is kifejeződik, és a tartósság akarata révén, a vér közvetítésével az idő és a történelem nagy jelképeként jelenik meg. Látni fogjuk, hogy a vazallusállamoknak a korai, személyes bizalmon alapuló magas hivatalnoksága mindenütt – Kínában és Egyiptomban ugyanúgy, mint az antikvitásban vagy Nyugaton −, az udvarnagytól (a kínai *szema),* a

kamarástól *(chen)* és az étekfogótól *(ta-tsai)* a kormányzóig *(nan)* és a grófokig *(peh)*[332] először a hűbérszerű udvari hivatalokat és méltóságokat teremti meg, aztán örökletes kapcsolatokat keres a földdel; így válik végül nemesi nemzetségek alapjává.

A végtelenség fausti akarása a *genealógiai elvben* fejeződik ki, mely – bármilyen furcsán hangzik is – egyedül ebben a kultúrában van jelen, itt azonban az összes többi történelmi képződményt is (mindenekelőtt magukat az államokat) a legmélyebb alapjukig áthatja és átalakítja. A történelmi érzék, mely saját vére sorsát évszázadokra visszamenően ismerni, a mikort és a honnant egészen az ősökig *oklevéllel* igazolva látni akarja; a családfa gondos vizsgálata, ami a jelenlegi birtokot és ennek öröklését egy olyan házasság sorsától teheti függővé, melyet talán egy fél évezreddel ezelőtt kötöttek; a *tiszta vérnek,* az egyenrangúságnak, a rangon aluli házasságnak a fogalmai, nos mindez a *távoli időbe irányulásnak* olyan akarása, amely ezenkívül talán csak az egyiptomi nemességnél (de mindenképpen erősen gyengített formában) volt jelen.

Ehhez képest az antik stílusú nemesség teljes mértékben az agnatikus nemzetség pillanatszerű állapotára támaszkodik, továbbá egyfajta *mitikus* családfára, aminek semmi köze semmiféle történeti érzékhez, csupán a jelenben élők itt és mostja számára létezik: a díszes háttér megadásának a történeti valószínűséggel mit sem törődő szükségletét elégíti ki. Innen ered mármost az a teljesen érthetetlen naivitás, hogy az egyes egyének nagyapjuk mögött mindjárt Thészeuszt vagy Héraklészt fedezik fel; hogy fantasztikus családfát ácsolnak össze maguknak, lehetőleg nagyobbat, mint Sándoré; továbbá az a könnyedség is, amellyel római famíliák állítólagos őseik nevét régi consuli listákra ráhamisítják. A római nobilitas temetkezésein a gyászmenetben nagy elődök viaszmaszkjait hurcolgatták, de csupán az volt a fontos, hogy minél több híres név hangozzon el – nem a jelennel való genealógiai összefüggésüket hangsúlyozták. Ez a vonás jellemzi az egész antik nemességet, amely (ahogy a gótikus is) belső felépítését és szellemét tekintve Etruriától Kis-Ázsiáig egységet alkot. Ezen nyugszik az a hatalom, amellyel az egyes városokban a rend jellegű nemzetségi kötelékek még a kései kor kezdetén is rendelkeztek, a phülék, a phrat-riák és a tribusok, melyek teljesen jelenkori állapotot és összefüggéseket mutatnak, szakrális formában; ahogy a három dór, a négy ión phülé és a három etruszk tribus is, amelyek a legrégebbi Rómában Titiesként, Ramnesként és Lucereséként jelentek meg. A „Védák"-ban az „atyai" és az „anyai" lelkek csak három közelebbi és három távolabbi generációra formálhatnak igényt a

lélekkultuszban,[333] aztán a múlt zsákmánya lesznek – és sehol nem terjedt távolabbra az antik lélekkultusz sem: ez a legélesebb ellentét a kínai és az egyiptomi őskultuszhoz képest, amelynek elvileg nincs határa, és ezáltal maga a nemzetség a testi haláltól függetlenül, meghatározott rend szerint, megszakítatlanul marad fenn. Kínában ma is él egy Kung herceg Konfucius utódjaként, és ugyanígy élnek Lao-cének, Csang-lunak és másoknak is „közvetlen" leszármazottjai. Persze nincs szó semmiféle messze ágazó családfáról; az élőlények vonala, táója nyilvánvalóan az adoptáción keresztül is folytatódik, ahol az adoptáltakat az őskultusz iránti kötelezettség vagy más hasonlók alapján kebelezi be mintegy a nemzetség.

Féktelen életkedv árasztotta el e legvalódibb rend virágzó évszázadait; e rendét, mely ízig-vérig irányultság, sors és rassz. Egyértelműen a nő (merthogy ő a *történelem)* és a harc (mivel ez *viszi véghez* a történelmet) áll gondolkodásának és tetteinek középpontjában. Az északi szkáld költészetnek és a déli lovagi lírának (Minnesang) felel meg a kínai lovagkorból[334] származó „Si king"-beli régi szerelmi költészet, amelyet a pi-jungban adtak elő a nemesi életre nevelés, a hsziao helyén; és ugyanígy, a nyilvános ünnepi íjászverseny is – teljesen a kora antik agónok és a gótikus, valamint perzsa-bizánci lovagi tornák szellemében – a kínai életnek ehhez a *homéroszi* oldalához tartozik.

Az *orphikus* oldal áll vele szemben, mely a papság stílusa alakjában a kultúra térélményét fejezi ki. Az antik kiterjedettség eukleidészi formájának felel meg ez, mely semmilyen közvetítést nem igényel ahhoz, hogy a majdhogynem testszerű istenekkel kapcsolatba lépjen – ezért aztán a papság itt egy kezdődő rendi formától hamar puszta városi hivatalnokságig süllyed. A kínaiak taójának felel meg, hogy a kezdetek örökletes papsága helyett később már csak vallásos emberek, írástudók és jósok foglalkozási osztályai léteznek, melyek a hivatalok és a családfők kultusztevékenységeit az előírt rítusokkal kísérik. Az indiaiak mérhetetlen távolságokban elvesző világérzületének felel meg, hogy a papi rend egyfajta második nemességgé válik, mely hallatlanul nagy világi hatalmával és az összéletbe belenyúlva a nép és ennek sivár istenvilága között helyezkedik el; és végül: a barlangérzület kifejeződése, ha a mágikus stílus tulajdonképpeni papja a remete és a szerzetes lesz (és egyre nagyobb jelentőségre tesznek szert), miközben a világi papság egyre inkább elveszíti szimbolikus jelentőségét.

Mindezekkel szemben mármost a fausti papság – mely 900 körül még semmilyen mélyebb jelentőséggel és méltósággal nem rendelkezett – szédületes ütemben emelkedik fel ahhoz a roppant jelentőségű

közvetítőszerephez, hogy elméletileg az emberiség és – némi pátosszal – a makrokozmosz harmadik dimenziójának végtelen tere közt tartson kapcsolatot; a fausti papság, melyet a történelemből cölibátusa, az időből *character indelebilist* rekeszt ki, és amely a pápaságban csúcsosodik ki, mely a szentséges-dinamikus tér elgondolható legnagyobb szimbóluma, és amely a hívők általános papságának protestáns eszméjében sem szűnik meg, csupán egy meghatározott pontból és személyből az összes hívő szívébe helyeződik át.

A létezés és az éberlét közti, minden mikrokozmoszban meglévő ellentmondás mármost belső szükségszerűséggel ugrasztja egymásnak a két rendet is. Az idő a teret, a tér az időt akarja maga alá gyűrni. Az egyházi és a világi hatalom annyira különböző rendű és tendenciájú nagyságok, hogy köztük a megbékélés vagy akár csak a megértés is teljesen lehetetlennek tűnik. Mégis, a többi kultúrában ez a harc nem tör ki világtörténeti formában: Kínában a *tao* a nemességnek, Indiában a végtelenbe mosódó tér a papságnak biztosította az uralmat; az arab kultúrán belül az igazhitűek látható világi kapcsolatának a mágikus világérzéssel eltöltött nagy szellemi *consensusba.* való belehelyezése már közvetlenül adott, tehát a világinak és az egyházinak, az államnak, a jognak, az uralkodásnak az egysége is. Jóllehet ez a két rend közti súrlódást nem szüntette meg, sőt a Szaszanida Birodalomban a dinkane-nemesség és a varázslók pártja között véres viszályokhoz és az uralkodók között is véres leszámolásokhoz vezetett, és noha Bizáncban az egész V. századot a császári hatalom és az egyház közti harcok töltik ki, melyek mindenütt ott húzódnak a monofizita és a nesztoriánus viszály hátterében,[335] mindemellett az alapvető viszony mégsem vált kérdésessé.

Az antikvitásban, melyben a végtelenséget minden vonatkozásban elutasították, és az időt a jelenre, a kiterjedtséget a kézzelfogható egyedi testekre vezették vissza, a mély szimbolikájú rendek annyira jelentéktelenné váltak, hogy a városállammal szemben – amely az antik ősszimbólumot a lehető legerőteljesebb formában fejezi ki – önálló hatalmakként nem is jöhettek számításba. Ezzel szemben az egyiptomi emberek történelme – melyben elementáris erejű időbeli és térbeli messzeségbe törekvés figyelhető meg −, egészen a kialakult fellah-társadalomba átnyúlva, egyértelműen és állandóan a két rend és szimbolikájuk küzdelmét mutatja. Mert a negyedik dinasztiáról az ötödikre való átmenet a papi világérzésnek a lovagi felett aratott egyértelmű győzelmét jelenti; a fáraó az isteni elv testéből és hordozójából a legfőbb Istenség szolgájává válik, és a Ré-szentély mind architektonikus, mind jelképi erőben legyőzi az uralkodó halotti templomát.

Az Újbirodalom az első nagy császárok után a thébai Amon-papság politikai teljhatalmát figyelheti, majd vele szemben IV. Amenóphisz eretnek király vallási fordulatát, melynek még nagyon is érzékelhetően politikai oldala is van, míg aztán az egyiptomi világ történelme a katonai és a papi kaszt közötti vég nélküli küzdelem után az idegen hatalommal véget nem ér.

A két egyformán hatalmas szimbólumnak ez a harca a fausti kultúrában hasonló szellemben, de még nagyobb szenvedéllyel zajlik, és az állam és az egyház között a béke a legkorábbi gótikától kezdve csak fegyverszünetként van jelen. E harcban az éberlét függősége fejeződik ki, mely szabadulni szeretne a létezéstől, de nem képes rá. Az érzékeknek szükségük van a vérre, fordítva azonban nem. A háború az idő és a történelem világához tartozik – *a szellemiség területén csak érvek harcolnak, csak disputa zajlik* −, a *harcoló* egyház az igazságok birodalmából a tények világába lép, Jézus birodalmából Pilátusába; a rassztörténelem elemévé válik, az élet *politikai* oldala teremtőerejének rendelődik alá; harcol karddal és ágyúval, méreggel és gyilokkal, vesztegetéssel és árulással, a mindenkori pártharcok minden eszközével, a feudalizmus korától a modern demokráciáig; hitelveket áldoz fel világi előnyökért, eretnekekkel és pogányokkal lép szövetségre hithű hatalmakkal szemben. A pápaságnak *mint eszménynek* magáértvaló történelme van, de ettől függetlenül a VI. és a VII. század pápái szíriai és görög eredetű bizánci helytartók voltak, majd hatalmas földbirtokosok, röghöz kötött parasztok seregeivel; végül a Patrimonium Petri a gótika kezdetén hercegséggé válik a campagnai nagy nemesi nemzetségek birtokában, akik felváltva állítottak pápákat, mindenekelőtt a Colonnák, az Orsinik, a Savellik, a Frangipanik, míg aztán az általános nyugati hűbériség itt is uralkodóvá vált, és Péter széke római bárói családokon belül adományozódott tovább úgy, hogy -ahogy minden német és francia királynak – az új pápának is el kellett ismernie vazallusainak jogait. Tusculum grófjai 1032-ben egy tizenkét éves kisfiút neveztek ki pápává. Nyolcszáz vártorony emelkedett akkoriban a város területén az antik romokon és romok között. 1045-ben egyszerre három pápa sáncolta el magát a Vatikánban, a Lateránban és a Santa Maria Maggiorében, és védekeztek nemesi kíséretük segítségével.

Ehhez járul mármost a maga lelkületével a város, mely először eloldozza magát a vidék lelkületétől, aztán egy sorba helyezi magát vele, végül megpróbálja azt elfojtani és teljesen elpusztítani. Mindazonáltal ez a fejlődés az *életmódban* megy végbe, így a rendi fejlődéshez *is* hozzátartozik. Alig alakul ki a sajátos városi *élet,* e kis települések lakosságában máris egyfajta közösségi szellem formálódik, mely a maga életét másnak érzi, mint a kintit;

hatni kezd a *személyes szabadság* varázsa, és állandóan újabb és újabb életáradatok kerülnek be a falak közé. Szinte szenvedélyként jelenik meg az igény: az emberek városlakók akarnak lenni, városi életet akarnak kialakítani. Ennek következménye – nem pedig materiális okoké – az antik „városalapító láz", melynek utolsó felbuzdulásait még mi is megfigyelhetjük, és amelyet nem igazán helyénvaló kolonializációnak nevezni. Ez a láz nem más, mint a városi ember teremtő lelkesültsége, amely a X. századtól kezdve az antik területeken és ezzel „egyidejűleg" más kultúrákban is újabb és újabb nemzedékeket kényszerít új életpályára, és amellyel először jelenik meg az emberi történelem során a *szabadság eszméje*. Ennek az eszmének *nincs* politikai vagy valamilyen más elvont eredete – azt a tényt juttatja kifejezésre, hogy a város falain belül megszűnt a földdel való növényszerű összekötöttség, és hogy az egész vidéki életet át-meg átszövő kapcsolatok immár szétszakadtak. Ez az eszme lényegében mindig tagad valamit. Elold, felold, megszabadít; mindig csak *valamitől* lehetünk szabadok. A város *ennek* a szabadságnak a kifejeződése; a városi szellem nem más, mint a szabaddá vált értelem; és mindannak az eredete, amivel a kései korokban a szabadság nevében a szellemi, a szociális és a nemzeti mozgalmakban előhozakodtak, a *földtől való megszabadulás ős tény ében* rejlik.

Mindazonáltal maga a város régibb, mint a „polgárok". Eleinte csak a foglalkozási osztályokat foglalja magában, melyek a szimbolikus rendi berendezkedésből kimaradtak, és itt céhformát kaptak; később azonban az ősi rendeket is: a kisnemesség a várait vagy a ferencesek a kolostoraikat viszik be falai közé, de anélkül, hogy ezzel bensőleg bármi is megváltozna. Nemcsak a pápai Róma, de a kor összes itáliai városa is tele volt nemzetségek vártornyaival; a várakból kitörve az utcákon rendezték el viszályaikat. Siena egyik ismert, a XIV. századból származó látképén úgy meredeznek ezek a vártornyok a piactér körül az ég felé, mint a gyárkémények, és a reneszánsz kor firenzei palotája nemcsak a benne folytatott pompakedvelő élet miatt számít a provence-i nemesi udvarok utódjának, hanem rusztikus homlokzatával a gótikus várak közvetlen sarja is, hisz ilyen várakat épített a német és a francia lovagság még hosszú időn át a hegytetőkön. Csak lassan kristályosodik ki az új élet. 1250 és 1450 között az egész Nyugaton a városba vándorolt nemzetségek a céhekkel szemben patriciátussá egyesülnek, és éppen ezáltal oldódnak el szellemileg is a vidéki nemességtől; pontosan ez volt a helyzet a korai Kínában, Egyiptomban és a Bizánci Birodalomban is, és csak ez alapján magyarázhatók a legrégebbi antik városszövetségek (az etruszk s talán még a latin is), és érthetők meg a gyarmati leányvárosoknak az

anyavárossal fennálló szakrális kapcsolatai; nem a polisz mint olyan, hanem a benne megszervezett phülék és phatriák patríciusrétege az események hordozója. *Az ősi polisz azonos a nemességgel,* ahogy ez Rómában 471-ig, Spártában és az etruszk városokban mindig is a helyzet volt; tőle indul ki a szünoikia és a városállam kialakulása, de a többi kultúrában is: a vidéki és a városi nemesség közti ellentét eleinte teljesen eltörpül a mellett az erős és mély ellentét mellett, amely a nemesség és a többi réteg között fennáll.

A polgárság eredetileg a városnak és a vidéknek abból az alapvető ellentmondásából jön létre, ami a „nemzetségeket és céheket" (bármilyen élesen lépjenek is fel alkalmasint egymással szemben) az ősnemességgel és a hűbéri állammal szemben általában, de az egyház hűbériségével szemben is egyesíti. A *harmadik rendnek* a fogalma (a *„tiers"*-é, hogy a francia forradalom ismert kifejezését használjuk) *kizárólag az ellenszegülők egységének* a fogalma, tartalmilag tehát egyáltalán nem határozható meg, nincs saját erkölcse és szimbolikája, mert az előkelő polgári társadalom a nemességre, a városi vallásosság a korai papságra üt; az a gondolat pedig, hogy az életnek nem valamilyen gyakorlati célt, hanem egész tartásával mindenekelőtt az idő és a tér szimbolikájának kifejezését kell szolgálnia, és csak ezáltal tarthat igényt magas rangra, éppen a városi észt ingerli elkeseredett tiltakozásra. Ez az ész, mely a kései kor teljes politikai irodalmát uralja, a rendeknek egy új, a városból kiinduló csoportosításába kezd, mely kezdetben még puszta teória, de a racionalizmus mindenhatósága folytán hamarosan praxissá, sőt a forradalmak véres praxisává válik. A nemesség és a papság – amennyiben egyáltalában léteznek még – csak némi felhanggal számítanak privilegizált rendeknek; ezzel hallgatólagosan az fejeződik ki, hogy történeti rangjukon alapuló törvényes előjogaikra vonatkozó igényük az időtlen ész-és természetjog szerint elévült és értelmét vesztette. Központjaik immár *& fővárosokban* vannak (a kései korok fontos fogalma), és az arisztokratikus formák csak most fejlődnek azzá a tiszteletet parancsoló előkelőséggé, ami pl. Reynolds és Lawrence képeiről sugárzik. Velük száll szembe a hatalomra jutott város szellemi elitje, a *gazdaság és a tudomány,* amelyek, együtt a kézművesek, a hivatalnokok és a munkások tömegeivel, pártnak érzik magukat, viszálykodva egymással, de mindig egymásra találva, mihelyt a szabadságért való harc, tehát a városi különállóság harca az ősi korok nagy szimbólumai és a belőlük fakadó jogok ellen kezdetét veszi. Mindannyian mint a harmadik rend alkotórészei – amely nem rang alapján, hanem fejek szerint áll össze – az összes kultúra összes kései korszakában valamiképpen „liberálisak", közelebbről a nem városi élet minden bensőséges

hatalmától mentesek; a gazdaság szabad a pénzszerzés tekintetében, a tudomány szabad a kritikában. Minden nagy vállalkozásnál a szellemé a vezető szerep: a könyvekben és a gyűléseken a szó uralkodik (demokrácia), és a pénz zsebeli be a hasznot (plutokrácia) – s a vége sohasem az eszmék győzelme, hanem a tőkéé. Persze ez megint csak az igazságok és a tények régi ellentéte, ahogy az a városi életben is kifejlődik.

És a földhöz kötődő élet ősi szimbólumai ellen protestálva állítja mármost szembe a város az örökletes nemességgel a pénzarisztokrácia és a szellemi arisztokrácia fogalmait: az egyik nem sokat hangoskodik, de annál hatékonyabban cselekszik; a másiknál némi igazságok, de ezenkívül semmi – esetleg kétes színjátékok a szemnek. Az ősi nemesség mellé – a „keresztes háborúk nemessége": igencsak fontos kifejezés, melyben a nagy történelem egy darabkája vált formává és taktussá, és amely a nagy udvarokban sokszor bensőleg ment tönkre – minden kései korban igazi utánpótlás zárkózott fel. így jött létre a IV. században a nagy plebejus nemzetségeknek *„conscripti"* - ként a *„patres"* római szenátusába benyomulva a *nobilitas,* mint nagybirtokos hivatali nemesség a szenátori renden belül. A pápa Rómájában teljesen hasonló módon alakul ki a nepotikus nemesség; 1650 körül alig ötven olyan család volt, mely háromszáz évesnél régebbi családfával rendelkezett. Az Egyesült Államok déli államaiban a kései barokk óta fejlődött ki az az ültetvényes arisztokrácia, amelyet aztán az 1861-65-ös polgárháborúban az Észak iparbárói megsemmisítettek. Az ősi kereskedőnemességben, a Fuggerek, a Welserek, a Mediciek, illetve Velence és Genova nagy kereskedőházainak stílusában (amelyekhez 800-tól kezdve a görög gyarmatvárosok majdnem teljes patríciussága is hozzászámítható) mindig volt valami arisztokratikus, valami rassszerű, valami tradíció; egyfajta tisztesség és természetes ösztön arra, hogy telekvásárlás folytán a földdel való kapcsolatot újra helyreállítsák (jóllehet az ősi városi ház sem volt lebecsülendő). Mindazonáltal (az előkelő formákat illető újsütetű jártasságával) a kereskedők és a spekulánsok új pénzarisztokráciája végül az örökletes nemesség soraiba is benyomul – Rómában mint *équités* az I. pun háború után, Franciaországban XIV. Lajos alatt[336] –, megrendítve és tönkretéve azt, miközben a felvilágosodás szellemi arisztokráciája állandó gúnynyal ostorozza. A konfuciánusok a *si* ókínai fogalmát „nemesi erkölcs"-ből „szellemi erénnyé" alacsonyították le, és a pi-jungot a lovagi harci játékok színteréből „szellemi gyakorlótérré", egészen XVIII. századi értelemben vett gymnasiummá tették.

A kultúrák kései korának végével többé vagy kevésbé erőszakos módon véget ér a rendi történelem is. A gyökértelen szabadságban való puszta élni akarás győzelme ez a nagy kötött kultúrszimbólumok felett, amelyeket az egyértelműen a város hatalma alá került ember meg sem ért, de el sem visel. A pénzből eltűnik minden, ami a természetire, az ingatlanszerűre emlékeztetett, a tudományos kritikából a kegyelet minden maradéka. Jelképi rendszerek feletti győzelemnek számít részben a parasztfelszabadítás is; a paraszt kikerül a függőség szorításából, de a pénz hatalma – amely mármost a földet ingó áruvá teszi – újfent csak kiszolgáltatja; mindez nálunk a XVIII. században megy végbe; Bizáncban 740 körül III. Leó törvénye, a *Nomosz Georgikonosz* következtében, ami által a *colonatus* lassan eltűnik; Rómában *a plebs* 47l-es megalapításával összefüggésben. Spártában akkoriban Pauszaniasz sikertelenül próbálkozott a helóták felszabadításával.

A plebs az *alkotmányosan egységként elismert tiers,* amelyet személyükben sérthetetlen tribunusok – nem hivatalnokok, hanem bizalmi emberek – képviselnek. A 47l-es folyamatot,[337] amely a három ősi, nemesi, etruszk nemzetségi tribust négy városi tribusra (kerületre) cserélte, és ami már sejteti a további fejleményeket, egyesek tiszta parasztfelszabadításnak,[338] míg mások a kereskedővilág megszerveződésének tekintik.[339] De a plebs mint harmadik rend, mint maradék csak negatív módon határozható meg: azok tartoznak ide, akik *nem* földbirtokos nemesek vagy nem magas papi hivatalok birtokosai. A kép éppolyan tarka, mint az 1789-es *tiers* képe. Csak a protestálás tartja őket össze. Kereskedők, kézművesek, bérmunkások és írnokok tartoznak hozzá. A Claudiusok nemzetsége egyaránt tartalmazott patrícius *és* plebejus, tehát földesúri és nagyparaszti családokat (amilyenek a Claudius Mar-cellusok). A plebs, amelyet a barokk nyugati államában egyaránt alkotnak *parasztok és polgárok,* csak a városállamon *belül* létezik, és csak abban az összefüggésben, amikor az a rendi gyűlésben a fejedelmi főhatalommal szemben protestál. A politikai életen kívül, nevezetesen társadalmilag, ellentétben a nemességgel és a papsággal, a plebs egyáltalán nem létezik; azonnal teljesen különnemű érdekek különös foglalkozásaira esik szét. A plebs *párt,* és mint ilyen a városi értelemben vett szabadságot képviseli. Mindez még világosabb lesz, ha azt a sikert nézzük, amelyet a földbirtokos nemesség mindjárt ezután elért, amikor a tizenhat vidéki, a nemzetségek szerint elnevezett tribust (amelyekben korlátlan teljhatalma volt) a négy városihoz hozzákapcsolta, amelyek a tulajdonképpeni polgárságot, a pénzt és a szellemet képviselték. Csak a

samnisok ellen vívott háborúk alatti nagy rendi harcokban, Nagy Sándor korában (amely egyértelműen a francia forradalomnak felel meg, és 287-ben a Lex Hortensiával végződik) szűnik meg jogilag a rendfogalom, és zárul le a rendi szimbolika történelme. A *plebs Populus Romanusszá válik* abban az értelemben, ahogy 1789-ben a *tiers* nemzetként konstituálódik. Ami innen kezdve bármelyik kultúrában szociális harcok alakjában meg fog jelenni, az valami alapvetően más lesz.

Minden korai korban a nemesség volt a szó legeredetibb értelmében a rend, a megtestesült történelem, a legmagasabb potencialitású rassz. A papság egyfajta ellenrendként lépett melléje, mindenütt nemet mondva, ahol a nemesség igenelt – ezzel mutatva fel egy nagy jelkép segítségével az életnek egy másik oldalát.

A harmadik rend, amely bensőleg mindenféle egységjelleget nélkülözött, ahogy már láttuk, a *nem rend* volt: rendi formában megjelenő protestálás a rendi lényeg ellen, éspedig nem az egyik vagy a másik formájával, hanem egyáltalában az élet jelképi megformálódásával szemben. Minden különbséget visszautasít, amit az ész, illetve a haszon nem indokol – mindazonáltal ő maga is „jelent" valamit, mégpedig teljes világossággal: a *városi életet jeleníti meg mint rend* a vidékivel szembeállítva; a *szabadságot mint rendet* a kötöttségekkel szemben. De önmagában nézve sem csupán maradék, mely az ősi rendekhez képest maradna vissza. Megvannak a pozitív határai: a kultúra része; eminens értelemben egységbe foglal minden hozzá tartozót, mégpedig *népként, populusként,* illetve *démoszként,* ahol is a nemesség és a papság, a pénz és a szellem, a kézműipar és a bérmunka – egyes alkotórészekként – egyaránt hozzá tartoznak.

Ezzel a fogalommal találja szembe magát a civilizáció, és ezt tagadja a negyedik rend a *tömeg* fogalmával, mely a kultúrát annak minden kialakult formájával egyetemben úgy, ahogy van, elutasítja. A tömeg az abszolút formanélküliség, mely minden formajelleget, minden rangkülönbséget, rendezett tulajdont, rendszerezett tudást gyűlölettel üldöz. A világvárosok új nomádsága ez, amelyben mindenki, az antikvitás rabszolgái és barbárjai, India súdrái, egyáltalán az összes ember, egyformán egyfajta zavarosan kavargó elegynek a részei; amely alapjaiban szétesett, nem ismeri el múltját, és nincs semmiféle jövője. Ezáltal a negyedik rend egy olyan történelemnek a kifejeződése, amely a történetiségen kívülibe lép át. A tömeg a vég, a radikális semmi.

ÁLLAM ÉS TÖRTÉNELEM

6

A világon mint történelmen belül, amelybe élőlényekként úgy szövődünk bele, hogy érzékelésünk és megértésünk állandóan megérzéseinknek engedelmeskedik, a kozmikus áramlatok – azok, amelyeket valóságnak, valóságos életnek nevezünk – testi alakot öltő életáradatokként jelennek meg. Ezeket az áradatokat, melyek mindig meghatározott irányultsággal rendelkeznek, különbözőképpen ragadhatjuk meg: *mozgásként* vagy *mozgóként.* Az előbbit hívjuk történelemnek, az utóbbit nemnek, nemzetségnek, rendnek, népnek; mindazonáltal az egyik csak a másik által lehetséges és valóságos. A történelem csak valaminek a történelmeként létezik. Ha a nagy kultúrák történelmére gondolunk, a nemzet nem más, mint mozgó létáradat. Az állam (Staat) *statust,* állapotot jelent. Az állam kifejeződését úgy kapjuk meg, ha a mozgó formában tovaáradó létezést a magáértvaló forma alakjában vesszük szemügyre, mint egy az időtlen megmaradásban kiterjedt valamit, és az iránytól is, a sorstól is teljesen elvonatkoztatunk. Az állam nem más, mint maga a történelem, de mozdulatlannak elgondolva, a történelem pedig állam, tovaáradónak gondolva. A valóságos állam egy történelmi életegység fiziognómiája; csak a teoretikusok kigondolt állama lehet rendszer.

A mozgásnak formája *van,* a mozgó formá*ban* van, vagyis – hogy újból egy jelentős sportkifejezést használjunk – egy tökéletes mozgásban lévő valami tökéletes *állapotban* (Verfassung) van. Ez ugyanúgy érvényes egy versenyló vagy egy bokszoló mozgására, mint egy hadseregére vagy egy népére. A nép életáradatától elvonatkoztatott forma nem más, mint annak állapota a történelemben és történelemmel zajló küzdelmek vonatkozásában. Értelemszerűen azonban egy ilyen forma csak a legminimálisabb mértékben választható le a folyamatról. Egyetlen valóságos alkotmány (Verfassung) sem lehet – magáértvalóan nézve és rendszerként írásba foglalva – teljes. Az íratlan, a leírhatatlan, a mindennapi, a mindenki által érzett, a magától értetődő annyira többet nyom a latban – amit a teoretikusok soha nem képesek felfogni −, hogy egy államleírás vagy egy alkotmánylevél az árnyékképét sem képes nyújtani annak, ami lényegi formaként egy állam élő valóságának alapjául szolgál, éppen ezért a létezés egysége vész el a történelem számára, ha mozgását írott alkotmánynak akarjuk alávetni.

Az egyes nemzetség a legkisebb, a nép a legnagyobb egység a történelem áradatában. Ősi népek elbukhatnak olyan mozgások következtében, amelyek – legyenek bár hosszú ideig fennállók vagy viharos gyorsasággal eltűnők, de minden organikus vonást, minden mélyebb értelmet nélkülözők – magasabb értelemben történelmen kívüliek. Vannak oly mértékben mozgékony ősi népek, hogy a felületes pillantás számára teljesen formátlannak tűnnek; a fellah-népek ezzel szemben minden kívülről jövő mozgás merev objektumai, mely értelem nélkül és véletlenszerűen lökdösi őket ide-oda. Ide sorolható a mükénéi „status", a thiniszi kor, a kínai Sang-dinasztia kora a főváros Jinbe való áttétele után (1400), Nagy Károly Frank Birodalma és a péteri Oroszország; gyakran nagyszerű teljesítőképességű állami formák, de még szimbolika nélküliek, szükségszerűség nélküliek; és ezekhez csatlakozik a római, a kínai és a többi impérium: ennek a formának már semmilyen kifejeződéstartalma nincsen.

A kettő között található mármost a magaskultúrák történelme. Egy nép a kultúra stílusában, vagyis a történelmi nép: *nemzet.* Egy nemzetnek – amennyiben él és harcol -az állam nem csupán mozgásállapota, hanem mindenekelőtt *eszméje.* Noha a legegyszerűbb állam olyan idős, mint a térben szabadon mozgó élet általában, és noha még a nagyon egyszerű állatfajok csapatai vagy fészkei is meghatározott „állapotban" vannak (amelyek a hangyáknál, a méneknél, egynémely halfajtánál, a vándormadaraknál és a hódoknál meglepő tökéletességet érhetnek el), a nagy stílusú állam csupán olyan idős, mint a nemesség és a papság ősi rendjei, nem idősebb: egy meghatározott kultúrával *együtt* jön létre, és vele tűnik is el, sorsuk a legteljesebb mértékben azonos. A kultúra a nemzetek állam formájában való létezése.

Egy nép állam*ként*, egy nemzetség család*ként* van „formában". Ez egyben – ahogy láttuk – a politikai és a kozmikus történelem, a nyilvános és a magánélet, a *res publica és a res privata* közti különbség. Éspedig mindkettő a gondoskodás szimbóluma. A nő maga a világtörténelem. A foganással és a szüléssel a vér továbbviteléről gondoskodik. Az anya gyermekkel a keblén a kozmikus élet nagy jelképe. Ebben a megközelítésben a férfi és a nő élete házasságként van „formában". A férfi mindazonáltal *csinálja* a történelmet, ami soha véget nem érő harc ama másik élet fenntartásáért. Apai gondoskodás lép az anyai mellé. A férfi *fegyverrel* a kézben – a tartam akarásának másik nagy jelképe. Meghatározott „állapotban" lévő nép: eredetileg a katonaság, a hadi képességek bensőleg mélyen átérzett közössége. Az állam a férfiak dolga: gondoskodás az egész fenntartásáról és

ama lelki önfenntartásról is, amit becsületnek és önbecsülésnek hívnak; az állam a támadások meghiúsítása, a veszélyek előre látása, mindenekelőtt a belső támadásé, ami minden emelkedőfélben lévő életnél természetes és magától értetődő.

Ha az élet *egyféle* életáradat volna, nem ismernénk a nép, az állam, a háború, a politika, az alkotmány szavakat. Ezzel szemben az élet örök és hatalmas *sokfélesége,* melyet a kultúrák teremtőereje a legvégsőkig fokoz, mindenféle következményével együtt mindenesetre történelmi tény. Növényi élet csak az állatira vonatkozva létezik; a két ősi rend kölcsönösen feltételezi egymást; éppígy *egy nép csak más népekkel való kapcsolatában valóságos,* és ez a valóság természetes és megszüntethetetlen ellentétekben nyilvánul meg: támadásban és védekezésben, ellenségeskedésben és háborúban. A háború a teremtője az összes jelentős dolognak. Az élet áradatában minden nagy dolgot győzelmek és vereségek hordanak ki.

Egy népnek annyiban van történelme, amennyiben meghatározott „állapotban" van. Egyrészt belső történelmet él, mely abba az állapotba hozza, melyben teremtő lehet, másrészt külső történelmet, mely *maga* a teremtés. Ezért számítanak az államokként fellépő népek az emberi történések tulajdonképpeni hatalmainak. A világban mint történelemben semmi nem történik nélkülük. Ők a sors.

A *res publica,* a közélet, az emberi létáramlatok „kardaspektusa" valójában láthatatlan. Az idegen csak az embereket látja, a köztük lévő belső összefüggést nem. Persze nem csoda, hisz az az élet mélyáramlataiban húzódik meg, és inkább érezni, mint megérteni lehet. De éppígy: valójában nem a családot *látjuk,* hanem csak néhány embert, akiknek az egészen meghatározott értelemben vett kapcsolatát belső tapasztalat alapján ismerjük és fogjuk fel. Minden ilyen képződményhez a hozzátartozók egy meghatározott köre rendelődik, akiket a külső és a belső lét hasonló állapota kapcsol az életegységhez. A formát, amelyben a létezés tovaáramlik – amennyiben önkéntelenül jön létre annak taktusából és folyamatából, és csak aztán tudatosodik -*erkölcsnek* nevezzük, ha ellenben *szándékosan hozzák létre és el kell ismerni, jognak.*

A jog a létezés *akart* formája, mindegy, hogy érzelmileg vagy ösztönszerűen ismerik-e el (íratlan jog, szokásjog, *equity)* vagy pedig megfontolás alapján alakítják ki, mélyítik el és foglalják rendszerbe *(törvény).* Ez a két aspektus a korra jellemző szimbolika kétféle jogi megnyilvánulása, kétféle formája a gondoskodásnak, az előrelátásnak és a gondozásnak, de már a tudatosság bennük megjelenő fokozati különbségéből

is nyilvánvaló, hogy ennek a két jognak a valóságos történelem egész folyamatában ellenségesen kell egymással szemben állnia: az apák, a tradíció joga, az írásba foglalt, az áthagyományozott, a kifejlődött, a bevált jog, amely szent, mert ősidőktől fogva fennáll, mert a vér tapasztalatából származik, és kezeskedik a sikerről; és a kigondolt, megtervezett, ész−, természet-vagy általános emberi jog, amely megfontolás alapján jön létre, ezért aztán rokon a matematikával – ha nem is feltétlenül eredményessége, de kiszámítottsága folytán. E két formában a vidéki és a városi élet, az élettapasztalat és a tanulás során szerzett ismeret ellentéte érlelődik, egészen a nekikeseredés ama forradalmi kicsúcsosodásáig, amikor olyan jogot követelnek, amelyet nem akarnak önként megadni, ugyanakkor szétzúzzák, ami nem akar alkalmazkodni.

A jog, melyet egy közösség hoz létre, minden odatartozóra kötelességeket ró. Mindazonáltal nem ez igazolja *hatalmat.* Inkább a sors kérdése, hogy ki hozza létre kinek. A *jogalkotásnak* vannak szubjektumai és objektumai, ezzel szemben a *jogérvényesülésnek* mindenki az objektuma – egyformán áll ez a családok, a céhek, a rendek és az államok belső jogára. Az államnak, mint a történelemben fellelhető legmagasabb jogi szubjektumnak e mellett külső joga is van, melyet az idegenekkel szemben ellenségesen alkalmaz. Az előbbiekhez tartozik a polgári jog, az utóbbiakhoz a békeszerződés. Az erősebbek joga mindazonáltal minden esetben kiterjed a gyengébbekre is. A joggal való rendelkezés a hatalom kifejeződése. Történeti tény ez, ami minden pillanatban igazolódik, de amit az igazság birodalmában -amely *nem* ebből a világból való – mégsem ismernek el. A jog megítélését illetően is megbékélés nélkül állnak szemben egymással a létezés és az éberlét, a sors és a kauzalitás.

A jó és a gonosz megkülönböztetésének papi-ideológiai morálján alapul *a. jogosság és a jogtalanság morális különbsége,* a jó és a rossz rasszmorálján ezzel szemben a *jog alkotóinak és címzettjeinek rangkülönbsége.* Az igazság absztrakt eszménye él az olyan emberek fejében és írásaiban, akiknek szelleme nemes és erős, vére ellenben gyenge; ez a helyzet minden vallással, minden filozófiával, ezzel szemben a történelem tényvilága csak a *sikert* ismeri, és az erősek jogát emeli mindenki jogává. Könyörtelenül átsiklik az eszményi felett, és ha egy ember vagy egy nép ideig-óráig lemondott is a hatalomról, hogy igazságos legyen – a gondolatoknak és az igazságoknak ebben a másik világában az elméleti dicsőségben alkalmasint biztos lehetett, de annak a pillanatnak az eljövetelében is, amikor majd vereséget szenved egy olyan élethatalomtól, mely a valósághoz jobban ért, mint ő.

Amíg egy történelmi hatalom úgy uralkodik a hozzá tartozó és neki alárendelt egységek felett, ahogy gyakran az állam és a rend a családok és a foglalkozási osztályok vagy a családfő a gyermekek felett, addig elképzelhető, hogy a kívülálló mindenható kéz igazságos jogot biztosít a gyengék *között.* De rendek csak nagy ritkán, államok szinte sosem éreznek ilyen hatalmat maguk felett, köztük tehát akár közvetlen erőszakkal is többnyire az erősebbek joga érvényesül, ahogy ez az egyoldalúan megszövegezett szerződésekből, de még inkább e szerződéseknek a győztes által történő értelmezéséből és betartásából jól látszik. Ez különbözteti meg egymástól a történelmi életegységek *belső és külső jogát.* Az előbbiben érvényre juthat a bírónak az az akarata, hogy pártatlan és igazságos legyen – noha igencsak nagyot csalódnánk a pártatlanságnak abban a fokában, amely a történelemnek még a legjobb törvénykönyveit is jellemezte, azokét is, amelyek magukat polgárinak nevezik, és ezzel persze már jelzik is, hogy teljhatalmánál fogva egy *meghatározott rend* hozta őket létre a többiek számára.[340] A belső jog egy szigorúan logikai-kauzális, az igazságra irányuló gondolkodás eredménye, de érvényessége éppen ezért mindig is létrehozójának anyagi hatalmától függ, legyen az rend vagy az állam. Egy forradalom ezzel a hatalommal együtt a törvények hatalmát is azonnal megszünteti. Igazak maradnak, de többé már nem valóságosak. A külső jogok (ahogy az összes békeszerződés) ezzel szemben lényegük szerint soha nem igazságosak, de mindig ténylegesek – gyakran ijesztő mértékben azok −, és egyáltalán nem támasztják magukkal szemben azt a követelményt, hogy igazságosak legyenek. Elég, hogy ténylegesek. Az *élet* beszél belőlük, melynek nincs kauzális vagy morális logikája, de annál következetesebb organikus logikája van. *Ő maga* akar érvényesülni; belső bizonyossággal érzi, mire van ehhez szüksége, és erre tekintettel tudja, mi jogos *neki,* következésképpen mi lehet jogos más számára. Ez a logika kezd érvényesülni minden családban, közelebbről az ősi, valódi rassszerű parasztnemzetségekben, ha az autoritás megrendül, és vezetőként valaki más akarja meghatározni, hogy „mi a teendő”. Ez jelenik meg minden államban, ha egyetlen párt uralja a társadalmat. A feudalizmus kora tele van a hűbérúrnak és vazallusainak a „jogra formált jogért” folytatott harcával. Ez a harc az antikvitásban majdnem mindenütt az első rend teljes győzelmével végződött, amely a királyságtól megvonta a törvényhozást, és azt magát is saját jogalkotásának objektumává tette – amit az arkhonátus eredete és jelentősége Athénban vagy az ephorátusé Spártában egyértelműen bizonyít; ez a győzelem a Nyugat területén, Franciaországban (az általános rendek

1302-es beiktatásával) *átmeneti,* de *mindörökre szóló* Angliában, ahol a normann bárók és a magas klérus 1215-ben a „Magna Chartá”-t kierőszakolta, melyből aztán a parlament tényleges szuverenitása létrejött. Ez az oka annak, hogy az ősi normann rendi jog itt tartósan érvényben maradt. Ezzel szemben Németországban a gyenge császári hatalomnak a védekezése volt ez a nagy hűbéresek igényeivel szemben, melynek során – mint egy feltétlen központi hatalom jogát – a justinianusi jogot hívták segítségül a kora német tartományi joggal szemben.[341] Drakón alkotmányát, az oligarchák πάτριως πολιτεϊα-ját, éppúgy, ahogy a szigorúan patríciusi „tizenkét táblás törvényt” is, nemesek hozták létre, már mélyen benn az antik kései korban, a város és a pénz teljesen kifejlődött hatalmának idején, de épp ezek ellen – igen hamar ki is szorította azt a harmadik rend, a „többiek” joga (Szolón és a néptribunusok joga), amely persze nem kevésbé rendi jog. Az ősi rendeknek a jogalkotás jogáért folytatott harca végigkíséri a Nyugat egész történelmét, a világi vagy a kánonjog elsődlegességéről folytatott kora gótikus viszálytól egészen a polgári házasságról szóló, mind a mai napig le nem zárt vitáig.[342] De az alkotmányharcok a XVIII. század vége óta azt is jelentik, hogy egyre inkább a harmadik rend – amely Sieves 1789-ben tett hírhedt megjegyzése szerint „még semmi, de minden lehet” – ragadta magához az összesség nevében a törvényhozást, és tette azt pontosan abban az értelemben *polgárivá,* ahogy a gótika törvényhozása nemesi volt. A jog mint a hatalom kifejeződése – ahogy mondtuk – a legkendőzetlenebbül az államközi jogalkotásban lép fel: a békeszerződésekben, abban a nemzetközi jogban, amelyről már Mirabeau tudta, hogy a hatalmasok joga, és hogy betartása csak a hatalommal nem rendelkezők kötelessége. Ilyen jellegű jogokban rögzítették a világtörténelmi döntések nagy részét. Ezek azok az „állapotok”, amelyek formáiban a hadakozó történelem halad, míg vissza nem tér a harcnak a fegyverekkel vívott eredeti formájához, melynek szellemi folyományai az érvényes szerződések, ezek összes szándékolt következményével együtt. Ha a politika nem más, mint háború más eszközökkel, akkor a „jogalkotásra formált jog” éppen a győztes párt zsákmánya.

7

Eszerint világos, hogy a történelem csúcsain két nagy életforma harcol az elsőbbségért: a rend és az állam; mindkettő roppant belső formák és jelképi erők létáradata, és mindkettő eltökélte magát arra, hogy egyéni sorsát az egész sorsává tegye. Ha mindezt legmélyebb belső természete szerint fogjuk fel, ha a népről, a gazdaságról, a társadalomról és a politikáról alkotott mindennapi elképzeléseinket félretoljuk – nos akkor éppen ez a *társadalmi és a politikai történelemirányítás* közti ellentét valódi értelme. Csak egy nagy kultúra megjelenésével különülnek el egymástól a társadalmi és a politikai eszmék, mégpedig először a felbomló hűbéri állam jelenségformájában, ahol is a hűbérúr és a vazallus jelenti a társadalmi, az uralkodó és a nemzet pedig a politikai oldalt. De mind a korai társadalmi hatalmak: a nemesség és a papság, mind a késeiek: a pénz és a szellem, mind pedig a kibontakozó városokban a kézművesek, a hivatalnokok és a munkások hatalmas erővé kifejlődő foglalkozási csoportjai, az állameszmét valamennyien magáértvalóan a saját rendi eszményüknek vagy még inkább: saját rendi érdeküknek akarják alárendelni, és így – a nemzetegésztől az egyes egyének tudatáig – harc indul e két oldal határainak és igényeinek tisztázásáért, melynek kimenetele a legszélsőségesebb esetben az, hogy az egyik tényező teljesen a másik eszközévé lesz.[343]

Minden esetben az állam az a forma, amely a *külső* helyzetet meghatározza; a népek közötti történelmi kapcsolatok *mindig politikai, sohasem társadalmi természetűek.* A belpolitika helyzetét ezzel szemben annyira a rendi ellentétek határozzák meg, hogy itt a társadalmi és a politikai taktika első pillantásra elválaszthatatlannak tűnik; annyira, hogy ez a két fogalom az emberek gondolkodásában – akik a maguk különös, pl. polgári rendi eszményeit a történelmi valósággal azonosítják, s ezért képtelenek a külpolitikát is figyelembe venni – adott esetben még azonos is lehet. A külső harcokban egy állam más államokkal keres szövetséget, a belső harcokban rendekkel kényszerül szövetségre lépni; ahogy a VI. század antik türannisza is azon alapult, hogy az állameszmét a harmadik rendnek az ősi rendi oligarchiával szembeni érdekeivel hozták összhangba, és a francia forradalom is abban a pillanatban vált elkerülhetetlenné, amikor a *tiers,* vagyis a pénz és a szellem a mellette kiálló koronát cserbenhagyta, és a két első rendhez pártolt át az 1787-es első „előkelők gyűlése” után. Ezért is vall nagyon is helyes érzékre az államok történelmének és az osztályok történelmének,[344] a

politikai („horizontális”) és a társadalmi („vertikális”) történelemnek, a háborúnak és a forradalomnak a megkülönböztetése, mindemellett a modern doktrinerek óriási tévedése, hogy a belső történelem szellemét az általában vett történelem szellemével azonosítják. *A világtörténelem az államok történelme,* és mindig az is marad. Egy nemzet belső alkotmányának mindig és mindenütt csupán annyi a feladata, hogy a külső harc hátttereként – legyen az katonai, diplomáciai vagy gazdasági jellegű – *meghatározott „állapotban” legyen.* Aki ezt magánvaló öncélként és eszményként kezeli, csak a nemzettestet teszi tönkre. Másrészt azonban egy uralkodó réteg – tartozzék akár az első, akár a negyedik rendhez – belpolitikai taktusához mindig hozzátartozik, hogy a rendi ellentéteket úgy kezelje, hogy azok a nemzet erőit és gondolatait a pártharcok során ne kössék le, s hogy ne a hazaárulás legyen a problémák kezelésének *ultima ratioja.*

Mindebből világos, hogy *az állam és az első rend* mint életformák legbensőbb lényegükig rokonok; nemcsak az idő és a gondoskodás szimbolikája alapján; nemcsak a rasszhoz, a nemzedékek egymásutánisága tényeihez, a családhoz és ezáltal a parasztság ősi ösztöneihez fűződő *közös* viszonyuk alapján, amelyre minden tartósan fennálló államnak és nemességnek végső soron támaszkodnia kell; nem csupán a földhöz, a családi székhelyhez, az öröklött birtokhoz vagy a hazához való kapcsolatukat illetően, melynek jelentősége a mágikus stílusú nemzeteknél csak azért szorul háttérbe, mert legfontosabb összetartó erejük az igazhitűség – hanem mindenekelőtt a történelmi világ tényeinek nagy kérdéseiben, a taktus és az ösztönök *természetes* egységében, a diplomáciában, az emberismeretben, a parancsolás művészetében, a hatalom megtartására és bővítésére irányuló férfiúi akaratban, ami az ősi időkben a nemességet és a népet egy és ugyanazon haditanácsból eredeztette, és végül a becsület és a bátorság érzékében, úgyhogy a legutolsó időkig az az állam a legszilárdabb, amelyben a nemesség vagy az általa teremtett tradíció teljes mértékben a közös ügy szolgálatában áll, ahogy Spártában az athéniakkal, Rómában a karthágóiakkal, a kínai Csin-államban a taoista Csuval szemben történt.

A különbség az, hogy a rendként megjelenő nemesség, ahogy a *többi* rend is, a nemzet többi részét csak önmagára vonatkoztatva éli meg, és csak ebben az értelemben akar hatalmat gyakorolni, míg az állam elvileg a mindenkiről való gondoskodás – és csak ennyiben gondoskodik a nemességről is. Mindazonáltal egy igazi és ősi nemesség *azonosnak* érzi magát az állammal, és mindenről és mindenkiről birtokosként gondoskodik. Hiszen a legfontosabb és a legmélyebben tudatába ivódott kötelessége ez. Sőt ezt a

kötelességet született kiváltságának érzi, és a hadi, valamint az államigazgatási szolgálatot legsajátabb foglalkozásának tekinti.

Egészen másfajta különbség áll fenn az államfogalom és a többi rend állameszméje között, amelyek bensőleg mindannyian igencsak távol állnak az államtól mint olyantól, és életvitelük alapján olyan állameszményt alakítanak ki, amely nem a tényleges történelem és nem tényleges politikai hatalmuk szelleméből nő ki, és amelyet éppen ezért hangsúlyosan társadalmi eszményként szoktak megjelölni. Közelebbről a koraidők harci helyzete az, hogy az állammal mint történelmi ténnyel *vallási* eszményei megvalósítása végett az egyházi közösség szegül szembe, míg a kései kor mindehhez még a szabad gazdasági élet *üzleti* eszményét, valamint álmodozók és fanatikusok *utópista* eszményeit is hozzáfűzi, amelyek valamiféle absztrakciókat szeretnének megvalósítani.

Csakhogy a történeti valóságban nincsenek eszmények, csak tények vannak. Nincsenek igazságok, csak tények; nincsenek erkölcsi okok, igazságosság, kiegyezés, nincs végcél – csakis tények vannak. Aki ezt nem érti meg, az írhat ugyan könyveket a politikáról, de ne *csináljon* politikát. A valóságos világban nem léteznek eszmények szerint felépülő államok, csak *természetesek,* melyek sohasem mások, mint „formában lévő" eleven népek. Az állam mindenesetre: „formálódó alak, mely elevenen fejlődik", de a *létezés* vére és taktusa formázza, teljesen ösztönszerűen és akaratlanul; és vagy az államférfiúi tehetség folytán, a vér által meghatározott irányba, vagy pedig az idealisták akarata szerint, ezek meggyőződései irányába, a *semmibe* fejlődik.

A valóban létező és nem csupán kiagyalt államok sorskérdése azonban nem ideális feladatuk és tagozódásuk kérdése, hanem *belső autoritásuké,* melyet tartósan nem is anyagi eszközökkel tarthatnak fenn, hanem azzal a meggyőződésükkel – s ezt még ellenfeleik is osztják −, hogy nagy teljesítményekre képesek. A döntő problémák *nem* az alkotmányok kidolgozása körül jelentkeznek, hanem a jól működő kormányzat megszervezésében; nem a politikai jogok „igazságos" alapelvek szerinti elosztásában – amelyek rendszerint olyan elképzelések, amelyeket egy *meghatározott rend* alkot saját jogosnak tartott igényeiről −, hanem a társadalmi egész működő taktusában (a működést megint csak sportértelemben véve: az izmok és az inak működése egy ló megfeszített vágtája során, amikor közelít a célhoz), abban a taktusban, mely a kiemelkedő tehetségeket automatikusan saját oldalára állítja; és végül nem valamiféle világidegen morálban, hanem a politikai vezetés tartósságában,

biztonságában és fölényében. Minél magától értetődőbb mindez, minél kevesebbet beszélünk róla vagy vitatjuk, annál tökéletesebb egy állam, annál magasabb egy nemzet történeti rangja, történeti teljesítőképessége és ezzel sorsa. Az állami főhatalom, a szuverenitás az elsőrendű életszimbólum. Nemcsak a belső, hanem – ami gyakran fontosabb – a külső történelemben is létezhetnek *szubjektumok és objektumok.* A vezetés ereje – a politikai egység életerejének az egyértelmű ismertetőjegye – a két faktor világos megkülönböztetésében fejeződik ki, mégpedig oly mértékig, hogy amikor pl. egy ellentétes alkotmányeszményt valló csoport megrendíti az állami autoritást, többnyire nincs rá lehetőség, hogy ez a csoport a belpolitika szubjektuma legyen: az egész nemzet egy idegen politika objektumává válik, mégpedig igen gyakran örökre.

Ezért aztán az egészséges államokban az írott alkotmány betűjének a sportértelemben vett „erőnléti" állapot gyakorlatához képest – ami a kor tapasztalatai, a helyzet, de mindenekelőtt a nemzet rassz-sajátosságai alapján teljesen önmagától és észrevétlenül fejlődött ki – csak csekély a jelentősége. Minél tökéletesebben kiképződött az államtestnek ez a *természetes* formája, annál biztosabban fog működni előre nem látható helyzetekben, ami mellett végül is teljesen közömbös, hogy a tényleges vezető a királyi, a miniszteri vagy a pártvezetői címet viseli, vagy egyáltalán van-e valamilyen hivatalos viszonya az állammal, ahogy pl. Cecil Rhodesnak Dél-Afrikában. A római nobilitas, amelynek a három pun háború idején a politikai vezetés a kezében volt, államjogilag egyáltalán nem is létezett. Az állam mindazonáltal minden esetben egy államférfiúi ösztönnel megáldott kisebbségre van utalva, amely a történelem harcaiban a nemzet többi részét reprezentálja.

Ezért kell a tényt egyértelműen rögzíteni: *csak* rend-államok léteznek; államok, amelyekben egy meghatározott rend *kormányoz.* De ezt nem szabad összekeverni a rendi állammal, amelyhez az egyének csak a rendhez tartozás alapján *tartozhatnak.* Az utóbbi a helyzet az ókori poliszban, a normannok angliai és szicíliai államában, de az 1791-es alkotmány Franciaországában és Szovjet-Oroszországban is. Az előbbi ezzel szemben azt az általános történelmi tapasztalatot fejezi ki, hogy mindig egy meghatározott társadalmi réteg az, amelyre (mindegy, hogy alkotmányszerűen vagy sem) a politikai vezetés épül. Mindig van egy meghatározó kisebbség, amely az állam világtörténelmi tendenciáját képviseli, és ezen belül egy még további, többé vagy kevésbé zárt kisebbség, amely rátermettségénél fogva a vezetést ténylegesen – és eléggé gyakran az alkotmány szellemével ellentétesen – a kezében tartja. És ha a forradalmi átmeneti koroktól és a cezarikus

állapotoktól eltekintünk – amelyek kivételként erősítik a szabályt, és amelyekben egyes egyének és véletlenszerű csoportok egyedül anyagi eszközökkel és gyakran minden tehetség nélkül birtokolják a hatalmat – akkor ez a *renden belüli* kisebbség, amely a tradíció alapján kormányoz, az esetek túlnyomó többségében a nemesség soraiból kerül ki; gentryként ez alakította ki Anglia parlamentális stílusát, nobilitasként a pun háborúk korának római politikáját, kereskedőarisztokráciaként Velence diplomáciáját, jezsuita képzettségű barokk nemességként[345] a római Szentszék diplomáciáját. Emellett a papi rend zárt kisebbségeiben is megmutatkozhat a politikai tehetség, éppen a római katolikus egyházban, de Egyiptomban és Indiában is, de még inkább Bizáncban és a Szaszanida Birodalomban; ezzel szemben csak igen ritkán a harmadik rendben, mely nem alkot életegységet: kivétel talán egy kereskedői képzettségű réteg a harmadik század római plebsében, vagy jogilag képzett körök Franciaországban 1789 után – itt és minden más esetben azonos jellegű gyakorlati adottságokkal rendelkező zárt körökről van szó, melyek állandóan kiegészülnek, és amelyek képesek az íratlan politikai tradíció és tapasztalat teljes körét megőrizni.

Ez a *valóságos* államok organizációja, szemben a papíron és a szőrszálhasogatók fejében létrejöttékkel. Nem létezik jó, igaz, igazságos állam, mely megtervezhető és valaha is megvalósítható lenne. Minden a történelemben felbukkanó állam csak egyszer létezik, és egy mégoly merev, törvényesen rögzített alkotmány kérge alatt is minden pillanatban észrevétlenül változik. Ezért aztán az olyan szavak, mint köztársaság, abszolutizmus, demokrácia minden egyes esetben mást és mást jelentenek, és frázisokká válnak, ha változatlan fogalmakként használjuk őket, ahogy ez filozófusok és ideológusok körében rendszeresen meg is történik. Az államok történelme fiziognómia, nem pedig szisztematika. Nem azt mutatja be, hogyan halad fokozatosan előre az „emberiség” a maga örök jogainak megszerzése, a szabadság, az egyenlőség, a legbölcsebb és legigazságosabb állam kifejlődése felé, hanem a tények világában valóban létező politikai egységeket mutatja be kivirágzásukban, érlelődésükben és elhervadásukban, hiszen nem mások, mint formában lévő valóságos élet. Ebben az értelemben kell itt is megközelítenünk őket.

8

A nagy stílusú történelem minden kultúrában a hűbéri állammal kezdődik, mely a később használt értelemben nem is állam, hanem az összéletnek egy meghatározott *rendre* vonatkozó rendszere. A föld legnemesebb növedéke, a legbüszkébb értelemben vett rassz itt ranghierarchiát épít ki magának az egyszerű lovagságtól a *primus inter paresig,* a hűbérúr és *pair*jei közötti alapviszonyig. Ez egyidejű a nagy dómok és a piramisok építészetével: itt a kő, ott a vér emelkedik jelképpé, itt a *jelentés,* ott a *lét.* A hűbériség gondolata, amely minden korai korszakban uralkodó, egyfajta átmenetet képez a hatalmat gyakorlóknak az engedelmeskedőkhöz (mindegy, hogy választották őket vagy egyszerűen csak behódoltak nekik) való ősi, tisztán gyakorlati és tényleges viszonyától a hűbérúrnak a vazallusaihoz fűződő *magánjogi* és éppen ezáltal mély szimbolikájú viszonyához. E viszony alapja egyértelműen a nemesi erkölcs, a becsület, a vazallusi hűség, ami kemény konfliktusokhoz is vezethet, mert olykor dönteni kell az úr és a saját nemzetség érdeke között. Oroszlán Henrik bukása tragikus példa erre.

Az „állam" létezésének határait a hűbéri kötelékek terjedelme rajzolja meg, területét idegen vazallusoknak e kötelékbe való belépésével növelheti. Az uralkodó eredetileg személyes és időben behatárolt szolgálata, illetve megbízása nagyon hamar tartós hűbérré válik, melyet visszaháramlás esetén ismét el kell adományozni – már 1000 körül érvényes Nyugaton az alapelv: „nincs föld földbirtokos nélkül" −, végül öröklődő hűbér lesz (Németországban II. Konrád 1037. május 28-i hűbéri törvénye alapján). Ezáltal az uralkodó egykor közvetlen alattvalói „mediatizálódnak" – már csak egy vazallus alattvalóiként számítanak az uralkodó alattvalóinak is. Csak a rend erős társadalmi köteléke biztosítja az összetartó erőt, melyet ezen körülmények között is államnak neveznek.

A hatalom és a zsákmány fogalmai itt klasszikus egységükben jelennek meg. Amikor 1066-ban a normann lovagok Vilmos herceg vezetése alatt meghódították Angliát, az egész ország és minden föld a király tulajdona és hűbére lett, és névlegesen az még ma is. A „bírás" igazi vikingöröme ez, a hazatérő Odüsszeusz gondoskodása, aki először vagyonát számolja össze. Az okos hódítók eme zsákmányszerző szenvedélyéből jött létre egy csapásra a korai kultúrák bámulatra méltó számvitele és hivatalnoki adminisztrációja. Ezek a hivatalnokok jól megkülönböztethetők a jelentős bizalmi állások birtokosaitól, akiket személyükben jelölnek ki egy egy tisztségre – a *clericusok,* írnokok, nem miniszteriális tisztségviselők vagy miniszterek,

amely tisztség szintén szolgálót jelent ugyan, de itt büszkén hangoztatják, hogy az úr szolgája. A tisztán írnoki-számviteli hivatalnoki kar a gondoskodás kifejeződése, tehát pontosan abban a mértékben fejlődik, ahogy a dinasztikus elv. Ezért fejlődhet ki bámulatra méltó tökéletességgel Egyiptomban rögtön az Obirodalom kezdetén.[346] A Csou-liban ábrázolt kora kínai hivatalnoki állam annyira differenciált és komplikált, hogy a könyv hitelessége kétségbe vonható;[347] de szelleme és meghatározásai szerint ez az állam teljesen megfelel a diocletianusinak, mely a feudális rendi rendszert egy roppant adóügy formáiból alakította ki. Nem véletlen, hogy a korai antikvitásból hiányzik egy ilyesfajta állam. A *carpe diem* az antik pénzgazdálkodás jelmondata, egészen legutolsó napjaiig. A *gondoskodásnélküliség,* a sztoikusok autarkeiája emelődik elvvé ezen a területen is. A legjelentősebb matematikusok sem kivételek ez alól, ahogy Eubulosz, aki 350 körül Athénban azért termelt fölösleget, hogy a polgárok között szétoszthassa.

Ennek legélesebb ellentétei a korai Nyugat számoló vikingjei, akik a maguk normann államainak pénzügyi igazgatásában a pénzgazdaság – mára az egész világon elterjedt – fausti formájának alapjait lefektették. A normandiai Ördög Róbert (1028-35) számvevőszékében álló sakktáblaszerűen kialakított asztalra vezethető vissza az angol kincstár (Exchequer) neve és a csekk szó. De innen származik a kontó, a kontroll, a nyugta és a rekord szó is.[348] Így az angolszászok kíméletlen igája alatt zsákmányként szerveződik meg Anglia 1066-ban, és éppígy Szicília normann állama, melyet II. Hohenstauf Frigyes is felfedezett, de a melfi alkotmányban (1231), legszemélyesebb alkotásában nem létrehozott, hanem az arab, tehát egy magas civilizáltságú pénzgazdaság eszközeivel csak a tökélyre fejlesztett. Innen kiindulva jutnak aztán el a pénztechnikai módszerek és elnevezések a lombardiai kereskedőtársadalmakba és ezektől a Nyugat összes kereskedővárosába és közigazgatásába. Mindazonáltal a hűbériség fellendülése és hanyatlása együtt jár. Az ősi rendek virágzásának teljében is már életjelt adnak magukról a jövő nemzetei és ezáltal a tulajdonképpeni államfogalom. A nemesi és a papi hatalom, valamint a korona és vazallusai közti ellentétet újra és újra (már Nagy Ottó alatt) a német és a francia nép ellentétének kiújulása szakítja meg, továbbá a német és az itáliai népé, mely a rendeket guelfre és ghibellinre osztotta, és a német császárságot megsemmisítette, illetve az angol és a francia nép ellentéte, amely a Nyugat-Franciaország feletti angol uralomhoz vezetett. De mindez messze háttérbe

szorul magának a hűbéri államnak a sorsához képest, melyben a nemzetfogalom még nem alakult ki. Anglia 60 215 hűbéri birtokra volt szétdarabolva, amelyeket az olykor még ma is fellapozott 1084-es Domesday Bookba jegyeztek be, és a szilárdan szervezett központi hatalom a pairek alvazallusaitól is kivehette a hűségesküt, ennek ellenére a „Magna Charta" már 1215-ben kinyilvánította, hogy a tényleges hatalom a királytól a vazallusok parlamentjére szállt át – a nagybirtokosokat és az egyházakat a felsőházban, a gentryréteg és a patríciusok képviselőit az alsóházban egyesítve −, amely innen kezdve a *nemzeti* fejlődés letéteményesévé lépett elő. Franciaországban a bárók a klérussal és a városokkal szövetségben 1302-ben kényszerítették ki az általános rendek egybe-hívását; Saragossa 1283-as általános privilégiuma alapján Aragónia majdnem egy a *cortes* által kormányzott nemesi köztársasággá vált, és Németországban már néhány évtizeddel ezelőtt a nagy vazallusok egy csoportja választófejedelemként saját akaratától tette függővé a királyságot.

A hűbériségeszme – nemcsak a Nyugat kultúrájában, de mindenhol – legerőteljesebben a császárság és a pápaság harcában fejeződik ki, melyben végső célként mindkét félnek az lebegett a szeme előtt, hogy az egész világot egyetlen roppant hűbéri kötelékké alakítsa, és mindkét hatalom annyira beleélte magát emez eszmény megvalósításába, hogy a hűbéri rendszer hanyatlásával egyúttal saját nagyságuk is meredeken zuhanni kezdett.

Egy olyan uralomnak az eszméje, melynek hatalmi területe az egész történelmi világ, melynek sorsa az egész emberiség sorsa, már harmadszorra bukkant fel a történelemben; először a fáraónak mint Hórusznak a felfogásában jelent meg, másodszor a „mennyek ura" nagyszabású kínai elképzelésében, akinek birodalma tien-hszia, vagyis minden, ami az „ég alatt fekszik",[349] és végül a kora gót korban, amikor 962-ben Nagy Ottó valamiféle a történelmi és térbeli végtelenség utáni mélyen misztikus érzéstől és vágyódástól hajtva – ami akkoriban az egész világon átvonult – a német nemzet szent Római Birodalmának a gondolatát kialakította. De ezt megelőzően már I. Miklós pápa (860) – még egészen augustinusi, tehát mágikus gondolatok bűvöletében -pápai „Isten-államról" álmodozott, mely fölötte állt volna a földi világ fejedelmeinek, hogy aztán 1059 után VII. Gergely, fausti természetének teljes őserejét felhasználva, egy az összes királyt mint vazallust átfogó univerzális hűbéri köte—

lék formájában elképzelt pápai világuralom megvalósításához hozzálásson. Magát a pápaságot belülről egy kis hűbéri állam, Campagna alkotta, melynek nemesi nemzetségeit illette meg a választás, és akik nagyon hamar, még az 1059-ben a pápaválasztással megbízott bíboroskollégiumot is egyfajta nemesi oligarchiává alakították át. Kifelé azonban VII. Gergely *megszerezte* a hűbéri felségjogot az angliai és a szicíliai normann államok felett, melyeket az ő támogatásával alapítottak meg, és a császári koronát valóban ő adta ki, ahogy korábban Nagy Ottó a tiarát. VI. Hohenstauf Henrik azonban néhány évvel később megfordította a helyzetet: maga Oroszlánszívű Richárd neki tette le Anglia nevében a vazallusi esküt, és az általános császárság már közel volt a megvalósuláshoz, amikor minden idők legnagyobb pápája, III. Ince (1198-1216) a világ feletti hűbéri felségjogot ha csak rövid időre is, de ténnyé tette. Anglia 1213-ban vált pápai hűbérbirtokká, majd Aragónia, Leon, Portugália, Dánia, Lengyelország, Magyarország, Örményország, az éppen megalakuló bizánci Latin Császárság következett, de halálával nemcsak a világhatalom, hanem magának az egyháznak a belső bomlása is beindult, mégpedig a főpapi méltóságok birtokosainak azon törekvése következtében, hogy az invesztitúra által az ő hűbérurukká *is* váló pápát rendi képviselet révén korlátozzák.[56] Az a gondolat, hogy általános zsinatot állítsanak a pápa fölé, nem vallási eredetű, hanem végső soron a hűbériség elvéből következik. Tendenciája pontosan annak felel meg, amit az angol főurak a „Magna Chartá”-n keresztül elértek. A konstanzi (1414-től) és a bázeli (1431-től) zsinatokon utoljára kísérelték meg, hogy az egyházat a maga világi aspektusa alapján a papság hűbéri kötelékévé alakítsák át, aminek következtében a Nyugat összklérusának képviseletében egy bíborosoligarchia került volna a római nemesség helyére. De akkoriban a hűbériségeszme már rég háttérbe szorult az állameszméhez képest, így a római bárók – akik a választási harcot Róma környékének legszűkebb körére korlátozták, és ezáltal a megválasztottaknak „kívülről” segítettek korlátlan hatalomhoz jutni az egyház szervezetében – győztek, miután a császárság már előtte (ahogy az egyiptomi és a kínai is) bár tiszteletre méltó, de puszta árnyékhatalommá vált.

Emez események roppant dinamikájához képest az antik hűbériség egészen lassan, statikusan, majdnem észrevétlenül bomlott fel, így ez a folyamat majdhogynem csak a maradványok alapján rekonstruálható. A homéroszi eposzban (ahogy az ma rendelkezésre áll) minden helységnek saját baszileusza van, aki azonban egykor bizonyosan hűbéres volt, hiszen Agamemnon alakjában még olyan állapot sejlik fel, amelyben nagy területek ura vonul pairjei kíséretében háborúba. De itt a hűbéri hatalom felbomlása a

városállam, a politikai középpont kialakulásával összefüggésben megy végbe. Ennek az a következménye, hogy az udvari örökös hivatalok, az *arkhai* és a *timai,* ahogy a prütanok és az arkhónok és talán az ősrómai praetorok is,[350] valamennyien városi természetűek, a nagy nemzetségek tehát nem elkülönülten, saját grófságaikban cseperednek, ahogy Egyiptomban, Kínában és Nyugaton, hanem egymással állandóan

57.

531

érintkezve a városon belül, ahol is a királyi jogokat a többiekével együtt gyakorolják, mígnem az uralkodóháznak egyedül az marad meg, amelyet az istenekre való tekintettel nem vehetnek el tőlük: a cím, amit áldozati cselekményeknél használnak. így jött létre a *rex sacrorum.* Az eposz későbbi részeiben (800 óta) feltűnnek nemesemberek, akik a királyt ülésezni hívják, sőt alkalmasint le is váltják. Az „Odüsszeia" voltaképpen már csak azért ismeri a királyságot, mert az a mondavilág része. A valóságban Ithaka oligarchák uralta város.[58] A *spartiatok,* ahogy a *comitia* cwnVzrákban ülésező patríciusság is, egyfajta hűbéri viszonyból alakultak ki.[59] A phiditiákban még jelen van a korábbi nyilvános udvari tábla egy maradványa, de a királyok hatalma a római (és athéni) „áldozati királyok" és a spártai királyok árnyékméltóságává süllyedt, akiket az ephoroszok bármikor börtönbe vethettek vagy leválthattak. E körülmények egybecsengése annak feltevésére kényszerít, hogy Rómában az 500 körüli tarquiniusi türanniszt az oligarchikus túlsúly korszaka előzte meg, amit megerősít az *interrex* kétségtelenül meglévő tradíciója, melyet a szenátus nemesi tanácsa hívott életre saját köreiből, míg úgy nem tetszett neki, hogy újra királyt válasszon.

Itt is jelen volt – ahogy mindenütt – egy olyan korszak, amikor a hűbériség már felbomlófélben volt, a feljövőben lévő állam azonban még nem teljesedett ki, a nemzet még nem került „formába". Félelmetes kríziskorszak ez, mely mindenütt interregnumként lép fel és képez határt a *hűbéri kötelék* és a *rendi állam* között. Egyiptomban az V. dinasztia

58. Beloch: „Griechische Geschichte" I, 1. 214. sk. o.

59. A *spartiat* a VI. század legjobb korszakában mintegy négyezer katonai szolgálatra alkalmas férfit foglalt magába, szemben a csaknem háromszázezer helótát és perioikoszt felölelő össznépességgel (E. Meyer: „Gesch. d. Alt.", 264.); kb. ilyen erősek voltak a római nemzetségek is akkoriban a cliensekkel és a latin népekkel szemben.

532

alatt fejlődött ki teljesen a hűbériség. Aszoszi fáraó rögről rögre engedte át vazallusainak a családi birtokot, és ehhez jöttek a dús egyházi hűbérek,

melyek (ahogy a gótikus korban) adómentesek maradtak, és fokozatosan a nagy templomok örökletes tulajdonaivá váltak.[60] Az V. dinasztiával (2530 körül) véget ér a „staufi korszak". A rövid életű VI. dinasztia árnyékuralma alatt önállósodnak a fejedelmek *(rpati)* és a grófok *(hetio);* a magas hivatalok mind örökletessé válnak, és az e korból származó sírfeliratokon egyre gyakrabban jelenik meg az ősi nemességre való büszke hivatkozás. Amit a kései egyiptomi történészek az állítólagos VII. és VIII. dinasztia mögé rejtettek,[61] az a teljes anarchia fél évszázada, a fejedelmeknek a földért és a fáraói címért vívott elkeseredett harca volt. Kínában már Ji Vangot (934-909) arra kényszerítették vazallusai, hogy az összes meghódított területet hűbérként átadja, mégpedig az általuk kijelölt alvazallusoknak. 842-ben Li-vang a trónörökössel együtt menekülni kényszerült, miközben a birodalmat két külön fejedelem igazgatta. Ezzel az interregnummal veszi kezdetét a Csou-ház hanyatlása és a császárnév tiszteletre méltó, de jelentéktelen címmé süllyedése. Mindez a németországi nagy interregnum hasonmása, mely 1254-ben kezdődik, és Vencel alatt, úgy 1400 körül, jut el a császári hatalom mélypontjához – egyidejűleg a condottierék és a városi türanniszok reneszánsz stílusával és a pápai hatalom teljes hanyatlásával. VIII. Bonifác halála után (aki 1302-ben az *Unam sanctam* bullában még egyszer, utoljára a pápai hűbéri hatalom szószólójaként lépett fel, és akit éppen erre hivatkozva fogtak el Franciaország képviselői) a pápaság a száműzetés, az anarchia és a hatalomnélküliség évszázadát kellett hogy megélje, míg a következő évszázadban Anglia normann nemessége vérzett ki a Lancaster-és a York-házaknak a trónért folytatott harcaiban.

60. E. Meyer: „Geschichte des Altertums" I, 264. .

61. I. m. 267. §.

E megrázkódtatás az *államnak a rend feletti győzelmét* jelzi. A hűbériségnek az az érzület volt az alapja, hogy a világon minden egy olyan „életért" létezik, amelynek kitüntetett jelentősége van. A történelem a nemesi vér sorsaiban zajlott. Most olyan érzület tör elő, hogy *ezenkívül is van valami,* amibe a nemesség is beletartozik, mégpedig a többi emberrel együtt, legyen az rend vagy foglalkozás, s ez egy megfoghatatlan, eszmei valami. Az események korlátlanul érvényesülő magánjogi felfogása átmegy államjogi felfogásukba. Legyen bár ez az állam továbbra is nemesi állam (és majdnem kivétel nélkül az is), változzék bármi kevés is külsőleg a hűbéri kötelékből a rendi állammá való átalakulás során, és legyen bármilyen ismeretlen is az a

gondolat, hogy az ősi rendekhez nem tartozók számára nemcsak kötelességek, de jogok is léteznek – maga az érzület *mégis* mássá válik, és a tudat, hogy az élet pusztán azért van, hogy a történelem kiválasztottjai önfeledten éljék, alárendelődik annak a másiknak, hogy az életnek voltaképpen *feladata* van. A kettő közti távolság érzékelhetővé válik, ha Rainald von Dasselnek (meghalt 1167-ben), minden korok egyik legnagyobb német államférfiának politikáját IV. Károly császár (meghalt 1378-ban) politikájával vetjük egybe, és ezzel a lovagi kor antik *themisétöl* az átalakuló polisz *dikéjé*-hez[351] való, ennek megfelelő átmenetet is megvizsgáljuk. A *themis* csak jogi *követelést* tartalmaz, a *diké feladatot* is.

Az ősi államesz me – mélyen az állatvilágba átnyúló magától értetődőséggel – mindig az egyeduralkodó eszméjéhez kapcsolódik. Olyan állapot ez, amely minden élő tömegnél minden döntő helyzetben teljesen automatikusan megjelenik, ahogy ez minden nyilvános csoportosulásnál egy hirtelen veszély minden pillanatában újra és újra bebizonyosodik. Az ilyen tömegek vakon összetartó egységek. A szorító körülmények hatására csak egy vezér „formálhatja meg" őket, aki hirtelen lép színre közülük, és éppen az érzés egysége alapján válik egy csapásra a tömeg fejévé, és tarthat számot feltétlen engedelmességre. Ez ismétlődik meg az olyan nagy életegységek kialakulásában is, amelyeket népeknek és államoknak nevezünk, csak lassabban és jelentőségteljesebben; ez jelenik meg a magaskultúrákban olykor egy nagy szimbólum köré szerveződve, olykor pedig azt valami mással helyettesítve, csak hogy az illető életegység „formában legyen", ám ezeknek a formáknak a maszkja mögött ténylegesen majdnem mindig valamilyen egyeduralom áll, legyen az egy királyi tanácsadó vagy egy pártvezér egyeduralma, és úgy, hogy minden forradalmi megrázkódtatás ellenére az eredeti állapot mindig újra visszatér.

E kozmikus ténnyel mindig együtt jár mindenféle élet egyik legbensőbb vonásának, az *átörökítésre irányuló akaratnak,* a kinyilvánítása, mely minden erős rasszban természeti szükségszerűséggel jelen van, és amely a pillanat vezérét gyakran teljesen tudattalanul is arra kényszeríti, hogy rangjához ne csak személyes létezésében ragaszkodjék, hanem azon túl is, míg vére gyermekeiben és unokáiban továbbcsörgedez. Ez a hasonló, mély, ízig-vérig növény szerű vonás minden igazi követőt átlelkesít, akik az uralkodói vér fenntartásában a sajátjukat is szavatolni és jelképesen képviselni látják. Éppen a forradalmakban lép ez az ősi érzület igen erőteljesen és mindenféle teóriának ellentmondva elő; ezért látta 1800-tól kezdve Franciaország

Napóleonban, illetve rangjának örökölhetőségében magának a forradalomnak a kiteljesedését.

A teoretikusoknak, akik (mint Rousseau és Marx) a vér tényei helyett fogalmi eszményekből indulnak ki, fel sem tűnt a történeti világnak ez a roppant belső ereje, hatásait ezért megvetendőnek és reakciósnak tartották; mindazonáltal ezek léteznek, mégpedig annyira átütő erővel, hogy a magaskultúrák szimbolikája is csak mesterségesen és átmenetileg gyűrheti le őket, ahogy ezt az antik világ választott tisztségeinek sorsa (ezek később egyes családokon belül szálltak apáról fiúra) vagy a barokk pápaság nepotizmusa is bizonyítja. Azon tény mögött, hogy a vezetésről igen gyakran szabadon lemondanak, és azon kijelentés mögött, hogy a legkiválóbbnak jár az első hely, úgyszólván mindig azoknak az erőknek a rivalizálása rejlik, akik az örökösödést (ha bevallottan nem is, de ténylegesen igen) azért akarják meggátolni, mert azt titokban mindegyikük saját nemzetségének akarja fenntartani. A teremtő féltékenység emez állapotán alapulnak az antik oligarchia kormányzati formái.

A kettő együtt adja a *dinasztia* fogalmát. Annyira mélyen a kozmikusban gyökerezik, annyira szorosan egybe van szövődve a történelmi élet tényeivel, hogy az egyes kultúrák állameszméi a fausti kultúra szenvedélyes igenjétől az antik lélek határozott nemjéig mind *ennek az egyetlen elvnek a variációi.* Egy kultúra állameszméjének kiérlelődése mindazonáltal már a kibontakozó városhoz tapad. A nemzetek, a történelmi népek mindig városépítő népek. A *székhely* lesz a palota és a várkastély helyett a nagytörténelem központja; benne megy át a hatalom gyakorlásának érzülete – a *themis* – a *kormányzás* gyakorlásának, a *dikénok.* az érzületébe. Itt győzi le bensőleg a nemzet a hűbéri köteléket (még magának az első rendnek a tudatában is), és itt emelkedik az uralkodás puszta ténye a *szuverenitás* szimbólumává.

Így aztán a hűbériség lehanyatlásával a fausti történelem dinasztikus történelemmé válik. Kis központokból – ahol „törzsökös” fejedelmi nemzetségek laknak, ahogy a természetire, a növényre és a tulajdonra emlékeztető kifejezésből is kitetszik – indul ki a nemzetek kialakulása, melyek szigorúan rendileg tagoltak, de úgy, hogy az állam szabja meg a rend létét. A már a hűbéri nemességben és a paraszti nemzetségekben meglévő genealógiai elv, a távolságérzület és a történelem akarásának a kifejeződése oly erőssé vált, hogy a nemzetek létrejötte, a nyelv és a táj erős kötöttségén túl, a kormányzó házak sorsától vált függővé; öröklési rendek, mint a Lex Salica vagy az anyakönyvek, amelyekben a vér történelmét követhetjük nyomon, házasságok és halálesetek választják szét vagy keverik össze egész

népességek vérét. Mivel nem jött létre lotaringiai és burgund dinasztia, a két, csíraformában már meglévő nemzet sem fejlődött ki. A Hohenstauf nemzetség felett uralkodó végzet Németországban és Itáliában a császári koronát és *ezzel együtt* a német és az olasz nemzeti egységet évszázadokon át a puszta sóvárgás tárgyaként tartotta fenn – miközben a Habsburg-ház osztrák és nem német nemzetet hozott létre.

Egészen másként alakul az arab világ barlangérzületéből származó dinasztikus elv. Az antik princeps a türannoszok-nak és a tribunusoknak a legitim utódja, a démosz megtestesülése. Ahogy Janus a kapué, Vesta a családi tűzhelyé, úgy a caesar a nép istene. Az orphikus vallásosság utolsó teremtménye ez. A mágikus kultúrában ezzel szemben egy *dominus et deus* jelenik meg: a *sah,* aki az égi tűzben részesült *(hvare*-lóban, ahogy a mazdaista Szaszanida Birodalomban nevezik, illetve a pogány és a keresztény Bizánc szóhasználatában: sugárkoszorúban vagy aureolában), amely körülragyogja, *és piusszá,felixszé* és *invictusszk* teszi őt: ez a hivatalos cím Commodus óta.[352] A harmadik évszázadban Bizánc—

ban az uralkodó típusát illetően ugyanaz az átmenet ment végbe, mint az augustusi hivatalnokállamnak a diocletianusi hűbéri állammá való visszafejlődésében. „Az a megújítás, melyet Aurelianus és Probus kezdett el, és amelyet Diocletianus és Constantinus a romokon teljesített ki, az ókortól és a principátustól már éppoly távol áll, mint Nagy Károly birodalma."[353] A mágikus uralkodó az igazhitűek általános *consensusának* látható részét kormányozza, ami állam, nemzet és egyház is egyben, ahogy Szent Ágoston a „De civitate Dei"-ben azt megfogalmazta; a Nyugat uralkodója Isten kegyelméből való uralkodó a *történeti világon* belül; népe azért számít alattvalójának, mert Isten reá bízta. A hit dolgaiban azonban ő maga is alattvaló, nevezetesen vagy Isten földi helytartójának, vagy saját lelkiismeretének alattvalója. Az államhatalom és az egyházi hatalom szétválasztása ez, az idő és a tér közötti nagy fausti konfliktus. Amikor 800-ban a pápa megkoronázta a császárt, úgy választott magának új urat, hogy ezzel ő maga erősödjön. A császár Bizáncban a mágikus világérzület alapján a pápa ura volt vallási kérdésekben is; Frankföldön vallási dolgokban a *szolgája* volt, világiakban – talán – a karja. A pápaság mint eszmény csak a kalifátustól való elválasztás révén jöhetett létre, hiszen a kalifában *jelen van* a pápa.

A mágikus uralkodó választását éppen ezért nem lehet genealogikus öröklési törvényben rögzíteni; az uralkodó vérközösség *consensusából* következik, mely alapján a Szentlélek is megnyilatkozik, és a kiválasztottat megjelöli. Amikor Theodosius 550-ben meghalt, egy rokon, Pulcheria apáca formálisan egy agg szenátornak, Markianosznak nyújtotta a kezét, hogy a családi kötelékbe való beemelésével biztosítsa emez államférfinak a trónt és ezzel a „dinasztiának" a folytonosságot[354] – ezt, ahogy számos hasonló aktust, a Szaszanidák és az Abbászidák is valamiféle magasabb jelzésnek fogták fel.

Kínában a legkorábbi Csou-kornak a hűbériséggel szorosan egybekapcsolt császárelképzelése hamar álommá foszlott, amelyben rövid időn belül és egyre határozottabban a három dinasztiának és a még régebbi mondabeli császárok sorának alakjában a régmúlt is visszatükröződött.[355] A most kialakuló államrendszer dinasztiái számára azonban, amelyben a *vang* (király) cím végül teljesen általánossá válik, szilárd trónöröklési rend alakul ki, és a korai korszaktól teljesen idegen *legitimitás* olyan hatalommá válik,[356] amely az egyenes ági vonal kihalásában, az adoptációkban és a rangon aluli házasságokban – ahogy a Nyugat barokk korszakában is – örökösödési háborúk indítóokát fogja látni.[357] A legitimitási elv az alapja bizonyára annak a különös ténynek is, hogy az egyiptomi XII. dinasztia uralkodója (akivel a kései kor befejeződik) fiait már életében megkoronáztatta;[358] e három dinasztikus eszme belső rokonsága megint csak e kultúrák létformái közt általában fennálló rokonságot bizonyítja.

Kicsit mélyebben be kell hatolnunk a korai antikvitás politikai formanyelvébe, hogy felismerhessük: a dolgok menete itt is ugyanaz, és nemcsak a hűbéri köteléknek a rendi államba való átmenetére, hanem magára a dinasztikus elvre nézve is. Mindazonáltal az antik lét mindenre nemet mondott, ami térbelileg vagy időbelileg a messzeségbe mutatott, és a történelem tényvilágában is olyan alakzatokkal vette magát körül, amelyekhez valami defenzivitás tapadt. Persze a „rövid távú és behatárolt" gondolkodás mindenütt előfeltételezi azt, amivel szembefordul. A dionüszoszi kicsapongás és az antik testiség orphikus tagadása éppen ennek a protestalásnak a *formájában* jeleníti meg a tökéletes testi lét apollóni eszményét.

Az egyeduralom és az átörökítésre irányuló akarat a legkorábbi királyságban még félreismerhetetlenül jelen volt,[359] de már 800 körül megkérdőjeleződött, ahogy Télemakhosz szerepe az „Odüsszeia" későbbi

részeiben ezt mutatja is. A királyi címet gyakran nagy vazallusok, illetve a nemesség legtekintélyesebbjei is használták. Spártában és Lükiában kettő volt, az eposzbeli phaiákok városában és néhány valóságos városban még több is. Ezután megy végbe a hivatalok és a méltóságok leválása. Végül maga a királyság is hivatal lesz, amelyet a nemesség adományoz; először talán az ősi királyi famílián belül, ahogy Spártában, ahol az ephoroszok mint az első rend képviselői semmiféle választási rendhez nincsenek kötve, és Korinthoszban, ahol a Bakhiadák királyi nemzetsége 750 körül megszünteti az örökletességet, és mindig a maga belső köréből nevez ki egy prütaniszt királyi ranggal. A nagy hivatalok, amelyek eleinte szintúgy örökletesek voltak, eleinte életfogytig érvényesek, majd időhöz kötötték őket, míg végül egy évre korlátozták, mégpedig úgy, hogy a hivatalban lévők egy részénél még a vezetés szabályszerű váltakozása is szabály lett – ami ismeretesen a cannae-i csata elvesztését is okozta. Az éves hivataloknak ez a rendszere (az etruszk éves diktátorságtól[360] a dór ephorátusig), ami Hérakleiában és Messzanában is előfordul, persze szorosan összefonódik a polisz lényegével, és teljes kialakulását (úgy 650 körül) éppen akkor érte el, amikor a Nyugat rendi államában a XV. század vége körül I. Miksa császár és házasságpolitikája – a választófejedelmek választási terveivel szemben – Aragóniái Ferdinánddal, VII. Tudor Henrikkel és a francia XI. Lajossal a dinasztikus örökletes hatalmat hosszú távra biztosította.[361]

De ahogy a végtelen egyre inkább az „itt és most”-ra korlátozódott, a papság, mielőtt még renddé formálódhatott volna, állami hivatalnokok puszta összességévé vált; a homéroszi királyság székhelyének, ahelyett, hogy egy minden vonatkozásban messzire törő államiság központja volna, szűkül a hatásköre, míg állam és város azonosak nem lesznek. De ezáltal a nemesség és a patríciusréteg is egybeesik, és mivel a korai városok képviselete a gótikus korban is – az angol alsóházban ugyanúgy, ahogy a francia általános rendeknél – kizárólag a patríciusoknak a képviselete, ezért a hatalmas antik rendi állam *ha elméletileg nem is, de ténylegesen mindenképpen* tiszta, királymentes nemesi államként jelenik meg. Az átalakuló polisznak ezt a szigorúan apollóni formáját nevezzük *oligarchiának.*

így jelenik meg minden korai kor végén egymás mellett a fausti-genealógiai és az apollóni-oligarchikus elv az állami jognak, a *dikének* a két formájaként; az egyik: a mérhetetlen távolságérzület hordozója, okiratokkal és tradícióval a múltba mélyen visszanyúlva és a tartamnak ugyanezzel az igényével a távoli jövőre is gondolva, a jelenben azonban a tág térben való politikai hatásra törekedve, jól átgondolt dinasztikus házasságok és a

távolságnak amaz igazi fausti, dinamikus, kontrapunktikus politikája révén, amit *diplomáciának* nevezünk; a másik: teljesen test-és szoborszerű, önmagát az autarkeia politikája révén a legszigorúbb közelségre és a jelenre korlátozva, és mindazt mereven elutasítva, amit a Nyugat létformája igenel.

A dinasztikus állam, ahogy a városállam is, *elő*feltételezi a várost, de miközben a nyugateurópai kormányszékhelyek gyakran egyáltalán nem az ország legnagyobb helységei, hanem a politikai feszültségek erőterének központjai, amelyekben a legtávolabbi helyek eseményei is érezhetően együtt rezonálnak az egésszel, addig az antikvitásban az élet egyre szorosabban egy pontra zsúfolódik össze, és jut így a szünoikia groteszk állapotába. Az eukleidészi formatörekvésnek a csúcspontja ez a politikai világon belül. Nem képzelhető el az állam, amíg az egész nemzet nem egy rakáson – egészen fizikai módon, *mint egy test* – helyezkedik el; *látni* akarják, sőt átlátni, és miközben a fausti tendencia az, hogy a dinasztikus központok számát minél jobban csökkentsék (már I. Miksa saját uralkodóházának genealógiailag biztosított egyetemes monarchiáját látta felsejleni), addig az antik világ számtalan parányi pontra hullik szét, amelyek -amíg léteznek – egymással a kölcsönös megsemmisítésnek, mint az autarkeia legtisztább kifejeződésének az antik ember számára gondolatilag majdhogynem szükségszerű viszonyában állnak.[362]

A szünoikia és ezáltal a tulajdonképpeni polisz megalapítása *kizárólag a nemesség műve,* a nemesség képviselte egyedül a rendi államot, ő hozta azt a vidéki nemesség és a patríciusok összevonásával formába; a foglalkozási osztályok amúgy is helyben voltak, a paraszt pedig rendi értelemben nem számított ide. A nemesi hatalom koncentrációja okozta, hogy egy ponton a hűbéri korszak királysága megszakadt.

E rövid áttekintés után – minden fenntartás ellenére is – talán meg lehet kockáztatni, hogy Róma őstörténetét megrajzoljuk. A római szünoikia, kiterjedt nemesi nemzetségek egy helyre való összevonása, azonos Róma „alapításával", amelyet az etruszkok vittek véghez valószínűleg a VII. század elején,[363] miközben a Palatínuson és a Quirinalison, a Capitolium királyi várával szemben, két település már jóval korábban létezett itt. Az előbbihez tartozott az ősi Diva Rumina istennő[364] és Ruma etruszk nemzetsége,[365] az utóbbihoz Quirinus páter istensége. Innen ered a „rómaiak", illetve „quirisek" kettős név, valamint a „saliusok" és a „luper-cusok" kettős papsága, amelyek az előbbi dombokhoz kapcsolódtak. Mivel a három nemzetségtörzs, a Ramnes, a Tities és a Luceres bizonyára az *összes* etruszk helységbe

betelepült, itt is, ott is jelen kellett lenniük; erről árulkodik a kialakult szünoikiában a lovagi centuriák, a katonai tribusok és a főnemesi Vesta-szüzek hatos száma, de másrészt a *két* praetor, illetve consul is, akik a nemesség képviselőiként már korán felléptek a királyság ellen, és attól fokozatosan minden hatalmat megvontak. Róma politikai „állapotában" már 600 körül valamilyen árnyékkirályság formájában a *patres* erős oligarchiájának kellett a csúcson állnia[366] – de ebből ismét csak az következik, hogy a királyok elűzésének régi feltevése, illetve a királyi hatalom lassú bomlásának új feltételezése egyaránt jogos, mert az egyik a tarquiniusi türannisz bukására vonatkozik, amely a VI. század közepe táján, ahogy akkoriban mindenütt, az oligarchiával szemben emelkedett fel (Athénban Peiszisztratosz révén); a másik feltételezés viszont, itt is mondhatjuk: a homéroszi királyság Róma „alapítása" *előtti* hűbéri hatalmának a polisz rendi állama általi lassú felbomlasztására, egy olyan krízisre, melyet itt talán a praetorok fellépése, ahogy máshol az arkhónok vagy az ephoroszok fellépése jelzett.

Ez a polisz ugyanúgy szigorúan nemesi, ahogy a Nyugat rendi államai (beleértve természetesen a magas klérust és a városok képviselőit is). A hozzá nem tartozók teljes mértékben objektumok – a gondoskodás objektumai lennének, itt tehát a *gondoskodásnélküliségé.* Mert a *carpe diem* a jelszava ennek az oligarchiának is, ahogy Theognisz és a krétai Hübriasz dalai meglehetősen hangosan hirdetik is; mind a pénzgazdaságban (amely az antikvitás legkésőbbi korszakáig többé-kevésbé szabályozatlan rablás maradt), hogy a „pillanat kihasználásának" eszközeit előteremtsék (Polükratésznak saját alattvalóival szemben folytatott szervezett kalózkodásától egészen a római triumvirek proskripcióiig); mind a jogalkotásban (egészen az egy évig hivatalban lévő praetor a „pillanat" által meghatározott rendeleti törvényhozásának példa nélkül álló következményeiig); és végül abban az egyre elterjedtebb szokásban, hogy éppen a legfontosabb hadi, jogi és államigazgatási hivatalokat sorshúzással nyerjék el – a hódolat egy formája Tükhé, a pillanat istenasszonya előtt.

Nincs kivétel: minden politikailag „formában lévő" nép így érez és így is gondolkodik. Az etruszkok ugyanígy poliszformában élnek, akárcsak a dórok vagy a makedónok. Amikor Nagy Sándor és utódai a messzi Keletet hellenisztikus városokkal telepítették be, ezt nem szándékosan tették – már csak azért sem, mert a politikai organizációnak más formáját nem ismerhették. Antiokheia Szíriát, Alexandria Egyiptomot jelenítette meg. És valóban: Egyiptom a Ptolemaioszok alatt, ahogy később a császárok alatt is

(ha jogilag nem is, de ténylegesen mindenképp) egy roppant nagyságú polisz volt csupán; a hosszú ideje fellahszerű és újra város nélküli ország a maga ősi közigazgatásával úgy terült el, mint községi földek a városkapuk előtt.[367] A Római Birodalom sem más, mint az antikvitás legutolsó és legnagyobb, óriási szünoikiaként létező városállama. Ariszteidész, a szónok teljes joggal mondhatta Marcus Aurelius idején: „Róma a világot *egyetlen* város formájában egyesítette. Bárhol születünk is, a világ központjában lakunk." A meghódított népek, a nomád sivatagi törzsek ugyanúgy, ahogy a kis alpesi völgyek lakói, *civitatesként* konstituálódnak. Livius teljesen városállami formákban gondolkodik, és Tacitus számára sincs provinciatörténelem. Pompeius valójában 49-ben veszített, amikor Caesar elől visszavonulván a katonailag jelentéktelen Rómát átengedte, hogy Keleten létesítsen támaszpontot. Az uralkodó társadalom szemében ezzel magáról az államról mondott le. Róma volt számukra minden.[368]

Ezek a városállamok elvileg nem bővíthetők; csak a számuk nőhet, terjedelmük nem. Nem járunk el helyesen, ha a római cliensségnek szavazati joggal járó plebsszé alakulását vagy a „vidéki" tribus létrehozását a poliszeszme áttörésének fogjuk fel. Az a helyzet itt is, mint Attikában: az állam összélete, a *res publica* itt is, ott is egyetlen pontra korlátozódik: ott az *agora,* itt a *Forum Romanum.* Akárhány idegennek adományozzanak is polgárjogot, Hannibál korában Itáliában vagy később az egész világon e jogok politikai oldalának gyakorlásához a Forumon való *személyes jelenlét* elengedhetetlen. Ezáltal azonban a polgárok nagy többsége – ha nem is jogilag, de ténylegesen – semmilyen befolyással nincs a politikai életre.[369] A polgárjog tehát számukra egyedül a katonai szolgálat kötelességét és a városi magánjog élvezetétjelenti.[370] De a Rómába költöző polgár politikai hatalmát egy további, mesterséges szünoikia is korlátozza, mely azonban csak a parasztfelszabadítás után és annak következtében jelenik meg – minden bizonnyal teljesen tudattalanul −, hogy a polisz eszméje ne szenvedjen csorbát: az új polgárokat, tekintet nélkül számukra, csak egészen kevés tribusba jegyezték be (a Lex Iulia szerint hatba), a comitiában ezért mindig kisebbségben vannak a régi polgárokkal szemben.

Mert ez a polgárság teljes mértékben *egyetlen* testként, *számaként* létezik. Aki nem tartozik hozzá, az jog nélküli, *hostis.* Az istenek és a hősök felette, a rabszolgák (akik Arisztotelész szerint alig nevezhetők embernek) alatta állnak a személyek e közösségének. Az egyén azonban ς ωον πολιτικόν, olyan értelemben, amely számunkra, mélységélmény alapján gondolkodók és élők

számára a rabszolgaság fogalmát asszociálja: *kizárólag* egy meghatározott poliszhoz tartozása folytán létezhet emberként. Ennek az eukleidészi érzületnek a következtében a nemesség mint szorosan egybezárt szórna eredetileg egyjelentésű volt a polisszal, egészen addig elmenoen, hogy a XII táblás törvény még tiltotta a patríciusok és a plebejusok közti házasságot, és Spártában az ephoroszoknak a régi szokások szerint hivatalba lépésükkor háborús nyilatkozatot kellett tenniük a helóták ellen. A viszony megfordult, anélkül hogy értelme megváltozott volna, amint a forradalom következtében a *demos* szó egyjelentésű lett a *nem nemesivel.* És ahogy befelé, úgy kifelé is; a politikai szórna számít minden esemény alapjának a teljes antik történelemben. Évszázadokon át mintegy lesben állva élnek ezek a kis államok, politikailag és gazdaságilag lehetőség szerint teljesen önmagukba zárkózva, ugrásra készen és a legjelentéktelenebb indítékra megmozdulva, hogy elindíthassák a harcot, melynek célja nem saját államuk kiterjesztése, hanem az idegen elpusztítása: a várost elpusztítják, polgárait legyilkolják vagy rabszolgaságba vetik – pontosan úgy, ahogy egy forradalom is azzal végződik, hogy a legyőzötteket agyonverik vagy száműzik, és birtokaik a győztes párt tagjaira szállnak. A nyugati világban a diplomáciai kapcsolatok szoros hálója a természetes államközi állapot, amely háborúban megszakadhat. Az antik nemzetközi jogban ezzel szemben a háború a természetes állapot, amelyet csak időnként szakítanak meg békeszerződések. Itt tehát a hadüzenet állítja ismét helyre a természetes politikai helyzetet: csak így magyarázhatók a negyven-és ötvenéves békeszerződések, a *„szpondai”* (amilyen Nikiasz ismert 42l-es békéje is volt), amelyek csak múlékony biztonságot szavatoltak.

Ez a két államforma és a politika ezekhez tartozó stílusai a koraidők végén erősödnek meg. Az állameszme győzött a hűbéri kötelék felett, de továbbra is a rendek képviselik, és csak a rendek összességeként létezik politikailag a nemzet.

10

Döntő fordulat a kései kor kezdetével áll be, ott, ahol a város és a vidék egyensúlyba kerül, és ahol a város tulajdonképpeni hatalmai, a pénz és a szellem annyira megerősödnek, hogy úgy érzik, az ősi rendekkel szemben mint nem rendek is megállják a helyüket. Ez az a pillanat, amikor az állameszme végérvényesen túllép a rend fogalmán, hogy azt a nemzet fogalmával *váltsa fel.*

Az állam kiküzdötte jogát a hűbériségtől a rendi állam megvalósításáig vezető harcban. A rendek már csak az állam folytán létezhetnek, nem pedig fordítva. Mindazonáltal mégis az a helyzet, hogy a kormány csak annyiban lehet politikai viszonyban a kormányzott nemzettel, amennyiben és amennyire az rendileg tagolt. A nemzetnek mindenki tagja, a rendhez tartozás ellenben kiválasztás kérdése, és csak a politikailag kiválasztottak számítanak.

Minél jobban megközelíti azonban tiszta formáját az állam, minél *abszolútabba* válik, minél jobban eltávolodik tehát másfajta formaideáloktól, annál hangsúlyosabb lesz a nemzet fogalma a rend fogalmával szemben, és eljön a pillanat, amikor a nemzet egészét kormányozzák, és a rendek már csak társadalmi különbségeket jelölnek. E fejlődéssel szemben – amely a kultúra szükségszerűségei közé tartozik, tehát elkerülhetetlen és visszavonhatatlan – a korábbi hatalmak, a nemesség és a papság még egyszer csatasorba állnak. Ezek a rendek *mindent* kockára tesznek: a hősiességet és a szentséget, az ősi jogot, a rangot, a vért – és ezekhez képest a másik oldalon: ugyan mi?

Az ősi rendeknek az államhatalommal szembeni harca Nyugaton a *fronde* alakját ölti; az antikvitásban, ahol a dinasztia nem a jövőt képviseli, és politikailag egyedül a nemesség létezik, egy sajátos dinasztikus aspektus *képződik,* amely az állameszmét megtestesíti; amely a nemzet nem rendi részére támaszkodva végül is azt magát emeli hatalomra. Ez a *türannisz* küldetése.

A rendi államnak ebben az abszolút állammá alakulásában, amely mindent csak önmagára vonatkoztatva ismer el érvényesnek, a Nyugat, de éppígy Egyiptom és Kína dinasztiái is, a nem rendet, a „népet" hívják segítségül és *ismerik el* ezzel *politikai tényezőként.* Ez a *fronde* elleni harc alapjelentése, és a nagyvárosok hatalmasai ebben mindenféleképpen csak előnyt láthatnak. Az uralkodó az *állam* nevében lép fel, a *mindenkiről* való gondoskodás jelszavával, és azért támadja a nemességet, mert az nyilvánvalóan politikai tényezőként akarja fenntartani a *rendet.*

A poliszban azonban, ahol kizárólag az állam volt „formában”, és semmilyen főhatalmú vezetőben nem testesült meg örökletesen, abból a szükségletből, hogy a nem rendet az államéba bevonják, a türannisz emelkedik ki, amelyben egyetlen család vagy a nemesség egy csoportja veszi át a dinasztikus szerepet. Enélkül a harmadik rend bármiféle akciója teljesen elképzelhetetlen volna. A késő antik történészek ennek a folyamatnak a jelentését már nem ismerik, és a magánélet külsőségeit méltatják. Valójában a türannisz az *állam,* és azt az oligarchia a „rend” nevében támadja. Ezért támaszkodhat a parasztságra és a polgárságra; Athénban 580 körül a diakriák és a paraliak pártjai voltak ezek. Ezért támogatta a dionüszoszi és az orphikus kultuszt az apollóni kárára; Attikában Peiszisztratosz a parasztok körében szorgalmazta a Dionüszosz-kultúszt;[371] Sziküónban ugyanebben az időben Kleiszthenész betiltotta a homéroszi énekek előadását;[372] Rómában, bizonyára még a Tarquiniusok alatt, bevezették Demeter (Ceres), Dionüszosz és Koré hármasistenségének a kultuszát.[373] Templomukat 483-ban Sp. Cassius szentelte fel, aki nem sokkal ezután vesztette életét annak a kísérletnek a során, hogy a türanniszt újból feltámasszák. Ez a Ceres-templom volt a plebs szentélye, és ennek elöljárói (az aedilisek) voltak bizalmi emberei, amíg nem voltak tribunusok.[374] A türannoszok, ahogy a Nyugat barokk korszakában a fejedelmek, igencsak liberálisak voltak, ami a harmadik rend későbbi uralma alatt már nem volt lehetséges. De az antikvitásban is ekkor jött divatba a kifejezés, hogy a pénz teszi az embert, χρήματ άνήρ.[375] A hatodik század türannisza teljesítette ki a poliszeszmét, és teremtette meg a *polgár,* a *politész,* a *cívis* államjogi fogalmait – tekintet nélkül a rendiségre; ezek összessége adja a városállam *szómáját.* Amikor később újra az oligarchia győzött – mégpedig a jelenhez való antik vonzalom következtében, amely a türanniszban a tartamra való hajlamot rettegte és gyűlölte – a polgár fogalma már megszilárdult, és a nem patríciusok megtanulták magukat a többiekkel szemben rendnek érezni. E réteg politikai párttá vált – a demokrácia szó speciálisan antik értelemben most kap jelentőségteljes tartalmat −, és már nem elégszik meg azzal, hogy az állam segítségére siessen, hanem (ahogy korábban a nemesség) arra törekszik, hogy *ő maga legyen az állam.* És elkezd számolni – pénzt is és fejeket is, hiszen mind a vagyoni cenzus, mind az általános választójog polgári fegyverek; a nemes nem számol, hanem értékel; a rendi hovatartozás alapján szavaz. Az abszolutista állam *a fronde*-ból és az első türanniszból jön létre, és a francia forradalommal, valamint a második türannisszal végzi. Ebben a második

harcban, amely már védekezés, a dinasztia visszaáll az ősi rendek oldalára, hogy az államezmét az új rendi hatalom, a polgári ellen megvédje.

A *fronde* megjelenése és a forradalom között zajlik az egyiptomi Középbirodalom történelme is. Itt alapozza meg a XII. dinasztia (2000-től 1788-ig, elsősorban I. Amenemhat és I. Szeszósztrisz) a bárók elleni súlyos küzdelemben az abszolutista államot. Az első uralkodó, ahogy a kor egy ismert költeménye hírül adja, kis híján áldozatául esett egy udvari összeesküvésnek. Hogy az eleinte titokban tartott halála után felkelés fenyegetett, arról Szinuhe életrajza árulkodik;[376] a harmadik uralkodót udvari hivatalnokok gyilkolták meg. Khnemhotep gróf családi sírjának feliratairól tudjuk,[377] hogy a városok gazdagok és majdnem teljesen függetlenek voltak, és háborúk zajlottak köztük. Bizonyára nem voltak kisebbek, mint az antik városok a perzsa háborúk idején. Rájuk és a hűségesnek maradt nagyurak egy csoportjára támaszkodott a dinasztia.[378] III. Szeszósztrisz (1887-1850) számolta fel végül teljesen a feudális nemességet. Innen kezdve már csak az udvari nemesség és egy egységes, példaszerűen megszervezett hivatalnokállam létezett,[379] de máris hallani a panaszt Saint-Simon herceg hangján, hogy az előkelők koldusbotra jutottak, és a „senki fiainak" jutott a rang és a tekintély.[380] Kezdetét veszi a demokrácia, és a történelem a „hükszosz kor" nagy társadalmi forradalmára készülődik.

Ennek a korszaknak felel meg Kínában a Ming-csu-kor (vagy Pa-kor: 685-59l-ig). Fejedelmi származású protektorok jelennek meg, akik ugyan nem legitim, de tényleges hatalmat gyakorolnak az egész, féktelen anarchiába süllyedt államélet felett, akik fejedelmi kongresszusokat hívnak össze, hogy a rendet helyreállítsák, és bizonyos politikai alapelveket ismertessenek el, sőt ide még a Csou-házból származó, egyébként teljesen jelentéktelen „mennyek urát" is megidézik. Az első Huan volt, Csi hercege (meghalt 645-ben), aki a 659-es fejedelmi gyűlést összehívta, és akiről Konfucius azt írta, hogy ő mentette meg Kínát a barbárságba való visszahullástól. A Ming-csu elnevezés később, ahogy a türannosz név is, szitokká vált, mert benne csak a jogalap nélküli hatalomgyakorlást akarták észrevenni, de ezek a nagy diplomaták minden kétséget kizáróan szívükön viselik az állam sorsát, és a régi rendekkel szemben a történeti jövő elvét képviselik, s ennek során az új rendekre, a szellemre és a pénzre támaszkodnak. Magaskultúra tárul elénk annak a kevés anyagnak az alapján is, amit mind ez idáig a kínai forrásokból róluk megtudtunk. Voltak közöttük írók, mások filozófusokat neveztek ki miniszterekké. Mindegy, hogy Richelieure, Wallensteinre vagy Periandroszra

gondolunk – mindenesetre velük lép fel először a „nép” politikai tényezőként.[381] Ez már igazi barokk érzelem és magas rangú diplomácia. Az abszolutista állam felülkerekedett a rendi államon.

Éppen ebben rejlik a mély rokonság a Nyugat időszakának *fronde*-jával. Itt Franciaországban 1614 után a korona már nem hívta össze az általános rendeket, mivel azok az állam és a polgárság egyesített hatalmához képest fölényben lévőnek tűntek. Angliában 1628 után I. Károly is megpróbált a parlament megkerülésével kormányozni. Németországban a harmincéves háború (amelynek – vallási jelentőségétől teljesen függetlenül – szintén a császári hatalom és a *nagy* választófejedelmek *fronde*ja, valamint az egyes fejedelmek és saját országos rendjeik *kisfrondeja* közti viszályt kellett megoldania) azért tört ki, mert 1618-ban a cseh rendek detronizálták a Habsburg-házat, és e rendek hatalmát az 1620-as szörnyű büntetés megtörte. Mindazonáltal a világpolitika központja akkoriban *Spanyolország* volt, ahol az általában vett társadalmi kultúrával együtt a barokk diplomáciai stílusa is kialakult (közelebbről II. Fülöp kabinetjében), és ahol a dinasztikus elv, amelynek jegyében az abszolutista állam a *cortessel* szemben (mégpedig a Bourbon-házzal szembeni harcban) megjelenik, a lehető legtökéletesebben testet öltött. A kísérlet, hogy genealógiailag Angliát is betagolják a spanyol rendszerbe, II. Fülöp alatt zátonyra futott, mert az angliai Máriával kötött házasságától remélt és már be is jelentett örökös elmaradt. Most, IV. Fülöp alatt még egyszer felmerül egy az összes óceán felett uralkodó világmonarchia gondolata; már nem a korai gótikának a misztikus császársága, a szent Német-római Birodalom, hanem a Habsburg-ház világuralmának már-már kézzelfogható közelségbe került eszménye, melynek Madriddal mint központtal az indiai és az amerikai birtokokra, a pénz egyre érzékelhetőbb hatalmára kellett volna támaszkodnia. Akkoriban kísérelték meg a Stuartok, hogy veszélyes helyzetüket a trónörökösnek egy spanyol infánsnővel kötendő házassága révén erősítsék meg, de végül is Madridban a család bécsi oldalágával való kapcsolatot részesítették előnyben, így I. Jakab házassági ajánlatával – szintén eredménytelenül – a Bourbonok ellentáborához fordult. Ennek a családpolitikának a kudarca döntően befolyásolta, hogy a puritán mozgalom az angol *fronde*-dal hatalmas forradalommá egyesült.

Ezekben a kiemelkedő eseményekben – ahogy az „egyidejű” Kínában is – maguk a trón birtokosai egészen háttérbe szorulnak az egyes államférfiak mögött; évtizedeken keresztül ők tartják kezükben a nyugati világ sorsát. Olivarez gróf Madridban és Ofiate, a bécsi spanyol nagykövet voltak ez idő

tájt a legkiválóbb személyiségek Európában; velük állt szemben a birodalmi eszme képviselőjeként Wallenstein és az abszolutista állam eszméjének franciaországi védelmezőjeként Richelieu; őket követte később Franciaországban Mazarin, Angliában Cromwell, Hollandiában Oldenbarnevelt, Svédországban Oxenstierna. Csak a Nagy Választófejedelemmel jelenik meg ismét államférfiúi jelentőségű monarcha.

Wallenstein ott kapcsolódik tudattalanul a folyamathoz, ahol a Hohenstaufok kilépnek belőle. II. Frigyes halála után (1250) a birodalmi rendek hatalma feltétlenné vált, és Wallenstein ezek ellen lép fel első hadseregével az abszolutista császári állam megvalósításáért. Ha jelentősebb diplomata, ha világosabb fejű és mindenekelőtt határozottabb lett volna (rettegett a döntésektől), ha, mint Richelieu, felismerte volna annak szükségességét, hogy elsősorban az uralkodót kell befolyása alá vonnia, akkor talán felszámolhatta volna a tartományúri rendszert. Ezekben a fejedelmekben csupán lázadókat látott, akiket meg kell fosztani hatalmuktól, és tartományaikat el kell kobozni. Hatalmának csúcsán, 1629 végén, amikor katonailag egész Németországot szilárdan a kezében tartotta, olyan kijelentést tett, hogy a császárnak kell a Birodalom urának lennie, ahogy Franciaországban és Spanyolországban is a király az. Hadserege, amely „önfenntartó" volt, és már erejénél fogva is független maradhatott, az első európai mértékkel is jelentős, császári sereg Németországban; mellette a *fronde* Tilly által vezetett serege (merthogy ennek lehet tekinteni a Ligát) szóba sem jöhetett. Amikor Wallenstein 1628-ban Stralsund alatt állt, hogy a Keleti-tengeren a Habsburgok tengeri hatalmának a gondolatát megvalósítsa, s hogy innen a Bourbonokat hátba támadhassa – miközben Richelieu teljes sikerrel La Rochelle-t ostromolta −, a teljes szembekerülés a Ligával már kikerülhetetlen volt. 1630-ban távol maradt a regens-burgi birodalmi gyűlésről, hogy – ahogy ő maga mondta -már a közeljövőben Párizsban szállhasson meg. Élete legsúlyosabb politikai hibája volt ez, mert itt kerekedett felül a választófej *eádmek fronde*-ja a császáron azzal a fenyegetéssel, hogy XIII. Lajost állítják a helyére, és itt kényszerítették ki a generális leváltását. Ezáltal Németországban a központi hatalom – anélkül, hogy e lépés horderejét valóban felismerte volna – kiengedte kezéből a hadsereget. Innen kezdve Richelieu is a nagy *fronde-ot* támogatta Németországban, hogy ezen a terepen gyengítse a spanyol állásokat; ezenközben a spanyolok érdekeit támogatva Olivarez és az ismét hadsereghez jutott Wallenstein a rendi párttal lépett szövetségre Franciaországban, s a rendek ennek hatására az anyakirálynő és Orléans-i Gaston vezetése alatt

támadásba lendültek. Mindazonáltal a császári hatalom a nagy pillanatot elszalasztottá. Mindkét esetben a kardinális kerekedett felül. 1632-ben az utolsó Montmorencyt is kivégeztette, és Németország katolikus választófejedelmeit nyilvános szövetségbe kényszerítette Franciaországgal. Ettől kezdve Wallenstein, aki végcéljait illetően eléggé bizonytalan volt, egyre inkább szembekerült a spanyol érdekekkel, melyeket a birodalmi eszmétől függetleníthetőnek hitt, és ezáltal (ahogy Franciaországban Turenne marsall) természetes módon közeledett a rendekhez. *Ez jelenti a döntő fordulatot a kései német történelemben.* Ezáltal bukik meg véglegesen az abszolutista császári állam. Wallenstein meggyilkolása már nem változtatott ezen, hisz nem volt, aki a helyére állhatott volna.

Pedig éppen most lettek volna a körülmények ismét kedvezőek, hiszen 1640-ben mind Spanyolországban, mind Franciaországban, mind pedig Angliában kitört a döntő küzdelem az államhatalom és a rendek között. Olivarez ellen majd' minden tartományban felkel a *cortes*. Portugália és ezzel India és Afrika örökre elvész; Nápolyt és Katalóniát csak évek múlva tudják visszahódítani. Angliában -ugyanúgy, ahogy a harmincéves háborút illetően – a királyság és az alsóházban uralkodó gentry közti alkotmányharcot gondosan el kell különíteni a forradalom vallási oldalától, bármily mélyen hassa is át egymást a két tendencia. De a növekvő ellenállás, amellyel Cromwell éppen az alsóbb osztályokban találkozott, és ami végül is minden akarata ellenére egyfajta katonai diktatúrába sodorta, valamint a visszatérő királyság népszerűsége is – nos mindez megmutatja, hogy a dinasztia bukását a vallási nézeteltéréseknél sokkal nagyobb mértékben a rendi érdekek idézték elő.

Amikor I. Károlyt kivégezték, ez Párizsban is felkeléshez vezetett, és a királyi családnak menekülnie kellett. Az emberek barikádokat emeltek, és kikiáltották a köztársaságot (1649). Ha Retz kardinális hasonlóbb lett volna Cromwell-hez, a rendi párt győzhetett volna Mazarin felett. De ennek a nagy nyugateurópai krízisnek a kimenetele kizárólag egynéhány személyiség súlyától és sorsától függött, és ezért alakult úgy, hogy egyedül Angliában vetette befolyása alá az államot és a királyságot a parlamentben *képviselt fronde,* és ezt az állapotot helyezte az 1688-as „dicsőséges forradalomban" tartós alapokra, úgy, hogy alkotmányjogilag az ősi normann állam lényeges alkotórészei még ma is fennállnak. Franciaországban és Spanyolországban feltétel nélkül győzött a királyság. Németországban a vesztfáliai békében a birodalmi fejedelmeknek a császárral szembeni *nagy fronde*--ja számára az angol, a tartományi fejedelmekkel szembeni kis *fronde* számára a francia viszonyok valósultak meg. A birodalomban a rendek kormányoztak, ezek

területein azonban a dinasztiák. Innen kezdve a császárság (ahogy az angol királyság is) puszta név volt, melyet a korai barokk spanyol pompájától örökölt külsőségek vettek körül; a fejedelmek, de éppígy az angol arisztokrácia vezető famíliái is, a párizsi példaképet majmolták; kis formátumú abszolutizmusuk mind politikailag, mind társadalmilag a versailles-i stílust utánozta. Ezzel egyúttal eldőlt a Bourbon-és a Habsburg-ház küzdelme is az előbbi javára, ami már az 1659-es pireneusi békében az egész világ előtt nyilvánvalóvá vált.

Ezzel a korszakkal teljesedett ki a minden kultúra életében lehetőségként ott élő állam, és a politikai megformáltságnak olyan magaslatát érte el, amely többé nem volt felülmúlható, de hosszú ideig fenntartható sem. Enyhe őszies fuvallat lengi már be a korszakot, amikor Nagy Frigyest Sanssouciban vendégek koszorúja veszi körül. Azok az évek ezek, amelyekben az egyes művészetek is elnyerik végleges, kifinomult, legszellemibb és legérettebb formájukat; az athéni agora szónokai mellett ott áll Zeuxisz és Praxitelész, a kabinetdiplomácia finom szövedéke mellett Bach és Mozart zenéje.

Maga ez a kabinetpolitika fejlett művészetté válik: artisztikus élvezetté azok számára, akik a közelébe kerülnek, csodálatra méltó a finomsága és az eleganciája, udvarias, rafinált, elképesztő távolságokra képes hatni, egészen odáig, ahol már Oroszország, az észak-amerikai kolóniák, az indiai államok formálódnak, hogy aztán a föld egy egészen más pontján egy meglepő kombináció puszta súlya következtében döntések szülessenek felőlük. Szigorú szabályok szerint folytatott játék ez, felnyitott levelekkel és titkos bizalmasokkal, szövetségekkel és kongresszusokkal az egyes kormányzatok meghatározott rendszerén belül – amit már akkoriban mély értelmű kifejezéssel az „erők koncertjének” neveztek; mindez merő *noblesse* és *esprit,* hogy a kor szavait használjuk; olyan módja a történelem formában tartásának, amely sem előtte, sem utána még csak el sem képzelhető.

A nyugati világban, melynek befolyási övezete most már majdhogynem egyjelentésű a föld teljes felszínével, az abszolutista állam kora alig másfél száz évet fog át; 1660-tól, amikor is a pireneusi békében a Bourbon-ház győzedelmeskedik a Habsburgok felett, illetve a Stuartok visszatérnek Angliába, a francia forradalom elleni koalíciós háborúkig, amelyben London győz Párizs felett, vagyis a bécsi kongresszusig, amelyen a vér ősi diplomáciája (nem a pénzé) még egy utolsó nagy színjátékot nyújt a világnak. Ez megfelel Periklész korának az első és a második türannisz között, illetve a Cs'un Cs'iunak, a „tavasz és ősz” korszakának, ahogy a kínaiak a protektorok és a „Hadakozó Fejedelemségek” közti időszakot nevezik.

A hagyomány formáit érvényre juttató előkelő politikának ebben a végső korszakában, amelynek meghatározott időköze van, az jelenti a fordulópontot, hogy gyors egymásutánban mindkét Habsburg-ág kihal, és mind a diplomáciai, mind a katonai események 1710-ben a spanyol, 1760-ban az osztrák örökösödés körül torlódnak össze.[382] Ez a genealógiai elvnek is fordulópontja. *Bella gerant alii, tu, felix Austria nube.* Valójában nem más ez, mint háború más eszközökkel. A kijelentés hajdan I. Miksára vonatkozóan hangzott el, de az elv most lett csak igazán érvényes. *K fronde* háborúja örökösödési háborúkká alakul át, melyeket kabinetekben határoznak el, és kis hadseregekkel gavallérosan és szigorú szabályok szerint vívnak meg. A fél világ örökségéről van szó, amely a korai barokk Habsburg házasságpolitikája következtében gyűlt össze. Az állam még mindig szilárdan formában van; a nemesség lojális, katonai és udvari nemességgé alakult: vezeti a korona háborúit, és irányítja az államigazgatást. XIV. Lajos Franciaországa mellett Poroszországban alakul ki az államszervezet másik tökélyre fejlesztett formája. Az út a Nagy Választófejedelemnek saját rendjeivel folytatott harcától (1660) Nagy Frigyes haláláig – aki Mirabeau-t 1786-ban, három évvel a Bastille lerombolása előtt még fogadta – pontosan ugyanez, és egy olyan állam megteremtéséhez vezetett, amely, mint a francia is, a dolgok angliai alakulásának minden mozzanatában épp az ellenkezője.

Mert más a helyzet a birodalomban, és más Angliában, ahol *a. fronde* győzött, és a nemzetet nem abszolutista módon, hanem rendileg kormányozzák. Fennáll az az óriási különbség, hogy itt a sziget-létforma pótolja az állami gondoskodás túlnyomó részét; mind az uralkodó első rendnek, a peereknek a felsőházban, mind a gentryknek tevékenységük során magától értetődően Nagy Anglia volt az elsődleges, míg a birodalomban a tartományi fejedelmek felső rétege (Regensburgban a birodalmi gyűléssel felsőházként) azon mesterkedett, hogy a nemzetnek azt a töredékét nevelje „néppé", melyet véletlenszerűen uralt, és hogy az egyes „hazadarabokat" amilyen élesen csak lehet, elhatárolja egymástól. Egy világhorizont helyén - amely a gótika korában még megvolt – mind a tevékenységben, mind a gondolkodásban provinciális szűklátókörűség érvényesült. A nemzeteszme is az álmok birodalmába szorult; a rassz helyett a nyelvnek, a sors helyett a kauzalitásnak a *másik világába.* Előbb a képzet szintjén, később ténylegesen is kialakul a költők és gondolkodók népe, mely köztársaságát a versek és a fogalmak álomvilágára alapozza, és végül megjelenik az a balga hit, hogy politika csak fennkölt írásokban, olvasmányokban és beszédekben létezik,

nem pedig valóságos döntésekben, úgy, hogy még ma is összetévesztik azt az érzelmek, illetve az érzületek kifejeződésével.

Angliában a gentryk győzelmével és az 1689-es „Bill of Rights" kibocsátásával valójában megszűnt az állam. A parlament akkor Orániai Vilmost beiktatta királynak, később megakadályozta I. és II. György lemondását – mégpedig mindkettőt rendi érdekből. A Tudorok alatt még annyira közkeletű *state* kifejezés használaton kívül került, úgyhogy XIV. Lajos *„L'état c'est moi"* és Nagy Frigyes *„Ich bin der erste Diener meines Staates"* kijelentéseit ma már nem is lehet angolra fordítani. Helyette a *society* honosodott meg mint annak kifejeződése, hogy a nemzet rendileg, nem pedig államilag van „formában"; ez az a kifejezés, melyet jellemző csúsztatással Rousseau és általában a kontinens többi racionalistája azért vesz át, hogy a *harmadik* rendnek az autoritással szembeni gyűlöletét kifejezésre juttassa vele.[383]

Mindazonáltal Angliában az autoritás *governmentként* nagyon is hangsúlyosan jelen van, és ezt is *értik* rajta. I. György óta az autoritás középpontja az alkotmányosan nem is létező kabinet, mint az éppen uralkodó nemesi csoport kormányzó bizottsága. Az abszolutizmus fennáll, de a rendi képviselet abszolutizmusaként. A felségsértés fogalma a parlamentre kerül át, ahogy a római királyok sérthetetlensége hajdanán a néptribunusokra. A genealógiai elv is jelen van, de a főnemességen belüli családi kapcsolatokban fejeződik ki, amelyek a parlamenti viszonyokra gyakorolnak nyomást. A Cecil család érdekeit kifejezésre juttatandó javasolta 1902-ben Salisbury saját unokaöccsét, Balfourt, Chamberlain helyére utódnak. A tory és a whig nemesi frakciók mindig világosan a hatalmi vagy a vagyoni állapot szerint, a földbirtok vagy (és) a pénz értéke szerint különülnek el egymástól – éspedig gyakran ugyanazon a famílián belül[384] −, ami még a XVIII. században a nagypolgárságon belül kialakulni engedte a *respectable* és a *fashionable* fogalmakat, mint a gentleman két, egymással ellentétes megközelítését. A mindenkire vonatkozó állami gondoskodást teljesen pótolja a rendi érdek, melyen belül az egyén szabadon gyakorolhatja jogait – ez az „angol szabadság", mindazonáltal a sziget-életforma és a *society* felépítése olyan viszonyokat teremtett, amelyekben végül is mindenki, aki *hozzájuk tartozik* – fontos fogalom ez egy rendi diktatúrában −, megtalálhatja érdekeinek képviseletét a két nemesi párt egyikében.

A végső, a legmélyebb és a legkiforrottabb formának a nyugateurópai ember történeti érzületéből fakadó eme tartóssága az *antikvitásból* hiányzik. A türannisz eltűnik. A szilárd oligarchia eltűnik. A démosz, amelyet a VI.

század politikája mint a meghatározott poliszhoz tartozó emberek összességét termelt ki, és amely hol a nemesség, hol a nem nemesség alakjaiban kerekedik felül, és kezdi a harcot; az államok*ban* és az államok *között,* melyben mindkét párt igyekszik az ellenfelét kiirtani, hogy ne ő maga jusson a kiirtás sorsára. Amikor Szübariszt még 511-ben, a türannisz időszakában a püthagoreusok elpusztították, ez az első ilyen jellegű esemény az egész antik világot megrendítette. Még a távoli Milétoszban is gyászruhát öltöttek az emberek. Mostanra egy polisznak vagy egy pártnak a megsemmisítése annyira megszokottá vált, hogy – a kései barokk nyugateurópai békekötései sémájának megfelelően – bevett szokások és módszerek alakulnak ki: megölik-e a lakosokat, vagy rabszolgának adják-e el őket; a föld színével teszik-e egyenlővé a házakat, vagy zsákmányként felosztják-e azokat. Az abszolutizmusra irányuló akarat a perzsa háborúk óta – Rómában és Spártában ugyanúgy, mint Athénban – mindenütt és általánosan jelen van, de a polisznak, a politikai pártnak a *szándékolt* lehatároltsága, hivatalainak és céljainak a *szándékolt* rövidtávúsága lehetetlenné tette az átgondolt eldöntését annak, hogy „ki" legyen valójában az állam.[385] A hagyományokra támaszkodó nyugateurópai kabinetdiplomácia mesteri tökélyéhez képest itt egyfajta dilettantizmus figyelhető meg, ami persze nem a kiemelkedő személyiségek hiányán alapult (ilyenek kétségtelenül voltak), hanem kizárólag a politikai formán. E formának az útja az első türannisztól a másodikig félreismerhetetlen, és teljesen megfelel a kései korok fejlődési irányának, mégis a speciálisan antik stílus a rendezetlenség, az esetlegesség – ahogy ez ebben a „pillanathoz" tapadó életben nem is lehet másként.

A legfontosabb példa erre Róma fejlődése az V. században, amely egészen máig azért is annyira vitatott kérdés, mert valamiféle állandóságot kerestek benne, ami persze itt sem (ahogy a többi antik államnál sem) volt megtalálható. Ehhez járult, hogy az itteni fejlődést mint valami teljesen primitívet kezelték, miközben a valóságban már a Tarquiniusok városának nagyon is fejlett állapotokkal kellett rendelkeznie – a primitív Róma sokkal korábbi képződmény. Az V. század viszonyai a Caesar korabeliekhez képest egyszerűek, de nem ósdiak. Csak mert az írásos hagyomány – ahogy Athénon kívül mindenhol – hiányos volt, azért tapasztotta be az irodalmi ízlés a lyukakat a pun háborúk után költészettel, mégpedig – ahogy ez a hellenizmus korában nem is várható másként – idillikus múltidézgetésekkel; gondoljunk csak Cincinnatusra. A modern kutatás már semmit sem hisz el ezekből a történetekből, de mégis annak az ízlésnek a hatása alatt áll, mely ezeket létrehozta, és összetéveszti ezeket a tényleges körülményekkel; annál jobban,

minél inkább elkülönített világokként kezeli a görög és a római történelmet, és rossz szokás szerint a történelem tényleges kezdetét a róla szóló bizonyított tudás kezdetével azonosítja. De a Kr. e. 500-as évek körülményei semmiképpen sem homérosziak. Róma a Tarquiniusok alatt, ahogy a falak kiterjedése bizonyítja, Capua mellett Itália legnagyobb városa volt, nagyobb, mint a themisztoklészi Athén.[386] Egy olyan város, amellyel Karthágó kereskedelmi szerződést köt, nem lehet paraszti közösség. De ebből az is következik, hogy a négy városi tribus népessége 471-ben nagyon erős és talán nagyobb is volt, mint a tizenhat, nagysága mellett is jelentéktelen vidéki tribus lakossága összesen.

A birtokos nemességnek azt a jelentős sikerét, hogy a bizonyára igen népszerű türanniszt megdöntötte, és korlátlan szenátusi hatalmat vezetett be, a 471 körül zajló igen fontos események részben megint csak megsemmisítik; ilyenek: a nemzetségi tribusoknak a négy nagy városi kerülettel való felcserélése; ezeknek tribunusokkal való képviselete, akik szentek és sérthetetlenek, tehát királyt megillető jogosítványokkal rendelkeznek, ami egyetlen nemesi hivatalnokot sem illet meg; és végül a kisparasztságnak a nemesi klientúra alóli felszabadítása.

A néptribunusi intézmény a kornak, de általában az antik polisznak is a legsikeresebb alkotása. *A türanniszt az alkotmány integráns alkotórészévé emelte,* mégpedig az oligarchikus hivatalok mellett, amelyek mindegyike fennmaradt. De ezáltal a társadalmi forradalom is *jogszerű formákba* terelődött, és miközben egyébként mindenütt vad összetűzésekben tört ki, itt a fórumon folyó harccá szelídült, amely általában a vitatkozás és a leszavazás határai között mozgott. Nem kellett sohasem „türannoszt” kiáltani, hisz állandóanjelen volt. A tribunusnak felségjogai voltak, nem hivatalnoki jogai, és sérthetetlensége folytán forradalmi aktusokat is foganatosíthatott, amelyek a többi poliszban utcai harcok nélkül elképzelhetetlenek lettek volna. Ez az alkotás véletlenszerű, de egyetlen más intézmény sem szolgálta ilyen mértékben Róma felemelkedését. Itt ment végbe egyedül, ha nem is megrázkódtatások, de mindenesetre katasztrófák nélkül az átmenet az első türannisztól a másodikig, valamint a további fejlődés, Zamán is túl. A tribunusi intézmény vezet át a Tarquiniusoktól a Caesarokhoz. A tribunus a 287-es Lex Hortensiaval teljhatalmú lesz: *az alkotmányos formában megjelenő második türannisz ez.* A II. században a tribunusok consulokat és censorokat tartóztathattak le. A Gracchusok tribunusok voltak, Caesar is felvette az állandó tribunusi címet, és Augustus principátusában is ez a

méltóság a leglényegesebb tisztség, az egyetlen, amely a princepsnek felségjogokat biztosított.

A 47l-es válság általános antik krízis volt, és az oligarchia ellen irányult, amely még most is, a türannisz által megteremtett démoszon belül, a démoszhoz tartozók összességén belül is döntő tényező akart lenni. Az oligarchia már nem rend a renden kívüliekkel szemben, ahogy Hésziodosz korában, hanem csak *párt egy másik parttal szemben,* mégpedig az abszolutista államon belül, mely ekkorra már valamiképpen kialakult. Athénban 487-ben következett be az arkhonátus megdöntése és jogaik átruházása a sztratégoszok kollégiumára,[387] 461-ben a szenátusnak megfelelő Areiopagosz bukik meg. Szicíliában, amely Rómával szoros szövetségben állt, 471-ben Akragaszban, 465-ben Szürakuszaiban, 461-ben Régionban és Messzanában győzött a demokrácia. Spártában Kleomenész király (488-ban) és Pauszaniasz király (470) hasztalan próbálták felszabadítani a helótákat – római kifejezéssel a clienseket −, és hasztalan próbálták ezzel magának a királyságnak az oligarchikus ephoroszokkal szemben a római tribunátus jelentőségét biztosítani. Itt valóban hiányzik (amit a kutatás csak Rómában mért fel) egy kereskedővárosi népesség, amely az ilyen mozgalmakat vezetni és lendületben tartani tudja, és ráadásul 464-ben még a nagy helótafelkelés is meghiúsult, amely alapján talán a plebs Szent hegyre való kivonulásának római legendáját is kitalálták.

Egy poliszban a vidéki nemesség és a városi patríciusi réteg sokszor összeolvad (ahogy láttuk, ez a szünoikia célja), a polgárság és a parasztság azonban nem. Ez utóbbiak az oligarchia elleni harcban *egyetlen* pártot alkotnak, a demokratikus pártot, ettől eltekintve azonban két külön párt. Mindez már a legközelebbi krízisben felszínre kerül, amikor is 450 körül a római patríciusi réteg ismét megpróbálja a hatalmát *partként* visszaállítani. Mert így kell felfognunk a decemvirválasztást, amellyel a tribunátust akarják semlegesíteni; a XII táblás törvényt, amelyben az éppen csak politikai létezéshez jutott plebstől magtagadják a szabad házasságkötési és érintkezési jogot (conubium és commercium); és mindenekelőtt a kis vidéki tribusok létrehozását, amelyekben – ha jogilag nem is, de ténylegesen mindenképp – az ősi nemzetségek befolyása volt a meghatározó, amelyek így a comitia tributákban (amelyek itt a korábbi comitia centuriaták mellé léptek) feltétlen szavazati többséggel rendelkeztek (16:4 arányban). Ezáltal a polgárság a parasztság révén esett el jogaitól, és ez minden kétséget kizáróan a patrícius párt sakkhúzása volt, amely a vidéknek a város pénzgazdasága ellen táplált, általa is osztott, ellenszenvét e közös húzás révén is mobilizálta.

Persze az ellencsapás sem sokáig váratott magára: a tribunusok számának tízre való felemelésében ismerhetünk rá, ami a decemvirek visszalépése után lett hatályos,[388] mindazonáltal ettől az eseménytől nem választható el Sp. Maelius türanniszkísérlete (439); a hadsereg fellépése, amellyel a civil hivatalnokok helyére consult tribunusokat nevezett ki (438), és a Lex Canuleia (445), amely a patríciusok és a plebejusok közti conubium tilalmát szüntette ismét meg.

Hogy akkoriban Rómában a patríciusok és a plebejusok között is voltak olyan csoportok, amelyek a római polisz alapvonását, a *szenátus és a tribunátus egymást kiegyensúlyozó szembenállását* támadták, és a két tényező egyikét alkalmasint fel akarták számolni, az egyáltalán nem lehet kétséges, mindazonáltal ez a forma annyira szerencsés volt, hogy nem lehetett komolyan megingatni. De a plebsnek a hadsereg által támogatott, a legfőbb államhivatalokba való bejutása (399-ben) a harcot egészen más irányba terelte. Az V. századot belpolitikailag a törvényes türanniszért vívott küzdelem évszázadának nevezhetjük; innen kezdve ismerik el a poláris rendszert, és a pártok ettől kezdve nem egymás megszüntetéséért, hanem a fohivatalok megszerzéséért harcolnak. Ez a forradalom tartalma a samnisok elleni háborúk idején. 287-ben a plebs elérte, hogy az *összes* hivatal megnyílt előtte, és a tribunusoknak az általa jóváhagyott indítványai minden további nélkül törvényerőre emelkedtek; másrészt innen kezdve a szenátusnak gyakorlatilag mindig lehetősége van arra, hogy a tribunusok közül legalább az egyiket – például megvesztegetéssel – közbenjárásra megnyerje, és ezzel az institutiók hatalmát letörje. A rómaiak jogi érzékenysége *a két kompetencia küzdelmében* fejlődött ki. Míg máshol az ököljog volt divatban, és dorongokkal érveltek (erre vonatkozik a *kheirokracia* kifejezés), a római államjog klasszikus korában, a IV. században, a fogalmak és az értelmezések versengéséhez szokhattak hozzá a polgárok, s a törvény szövegében való árnyalt megkülönböztetés volt a döntő tényező.

Mindazonáltal a szenátusnak és a tribunátusnak ezzel az egyensúlyával Róma teljesen egyedül állt az antikvitásban. Máshol nem létezik többé-kevésbé, csupán vagy-vagy – mégpedig az oligarchia és az okhlokrácia között. A kiteljesedett polisz és a vele azonos nemzet adva volt, de semminek nem volt szilárd belső formája. Az egyik párt győzelme a másik párt minden intézményének eltávolítását eredményezte, és az emberek megszokhatták, hogy semmit nem lehet annyira tiszteletre méltónak vagy célszerűnek tartani, hogy az a napi csatározások felett állhatna. Spárta – ha szabad így mondani – szenátori, Athén tribunatusi jellegű volt, és ez az alternatíva a

peloponnészoszi háború kezdetén (431) annyira egyértelmű véleménnyé szilárdult, hogy csakis radikális megoldást tett lehetővé.

Ez biztosította Róma jövőjét. Róma volt az egyetlen állam, amelyben a politikai szenvedélyek személyek és nem intézmények ellen irányultak, az egyetlen, amely szilárdan „formában volt” *(senatus populusque Romanus,* vagyis: *szenátus és tribunátus együtt;* érckemény forma ez, amelyet egyetlen párt sem kezdhet ki), miközben az antik államvilágon belül az összes többi a hatalmi törekvéseinek korlátai révén újra meg újra csak azt bizonyítja, hogy belpolitika csupán azért létezik, hogy a külpolitikát lehetővé tegye.

11

A nem rend azon a ponton avatkozik bele döntően az eseményekbe, ahol a kultúra megindul afelé, hogy civilizációvá váljon – éspedig mindjárt önálló hatalomként. A türannisz és *a fronde* alatt hívta segítségül az állam a tulajdonképpeni rendekkel szemben, és csak ezáltal kezdi magát hatalomnak érezni. E hatalmát *magáértvalóan,* a szabadság rendjeként fordítja az összes többi ellen; az abszolutista államban, a koronában, a szilárd intézményekben az ősi rendek természetes szövetségeseit, a jelképi hagyomány tulajdonképpeni és utolsó képviselőit látja. Az első és a második türannisz, *a fronde* és a polgári forradalom, a Cromwell és Robespierre közötti különbség ez.

Az államnak az egyénekkel szemben támasztott komoly követelményeit a városi ész terhesnek érzi – pontosan úgy, ahogy a barokk művészet nagy formáit is éppen most kezdik nehézkesnek érezni, s alakul kis ezért a klasszikus vagy romantikus, azaz formailag gyenge vagy éppen formátlan művészet stílusa; az 1770 utáni német irodalom az erős személyiségek egyedülálló forradalma a merev költészettel szemben; az egész nemzet szigorú formák közé szorítását -legyen bárminek az érdekében – elviselhetetlennek érzik, mert már nincsenek bensőleg irányított emberek. Ez érvényes az erkölcsökre, érvényes a művészetekre, de mindenekelőtt a politikára. Minden polgári forradalom közös ismertetőjegye – melyeknek színtere kizárólag a nagyváros – az ősi szimbólumok iránti érzék hiánya. Helyükre kézzelfogható érdekek lépnek, vagy legalábbis lelkes álmodozók vagy világmegváltók vágyai, melyeket azok megvalósítani szeretnének. Csak annak van értéke, ami az ész előtt igazolható; csakhogy a forma magasztossága nélkül – amely teljes mértékben szimbolikus és éppen ezért metafizikai hatásmódú – a nemzeti élet elveszíti erejét, hogy a történelmi létáradat sodrában fenntartsa magát. Figyeljük csak a francia kormány kétségbeesett kísérleteit, hogy az országot formában tartsa, amihez a korlátolt XVI. Lajos alatt egészen kisszámú tehetséges és előrelátó ember kezd hozzá, miután a külső helyzet Vergennes halála következtében igencsak komolyra fordult (1787). Ennek a diplomatának a halálával Franciaország évekre kiesik Európa politikai kombinációiból; ezzel egyidejűleg az a nagyszerű reform, amelyet a korona minden ellenállás ellenére is megvalósított (mindenekelőtt a szabadabb önigazgatás alapján álló általános közigazgatási reform), teljesen hatástalan maradt, mert a rendek gondolkodásában az állam engedékenysége láttán hirtelen a hatalom kérdése került előtérbe.[389] Kikerülhetetlen

szükségszerűséggel közeledett az európai háború – ahogy egy évszázaddal korábban, illetve később is −, amely aztán a napóleoni háborúk formájában fejeződött ki – de senki sem figyelt már a külső helyzetre. A nemesség mint rend csak ritkán, a polgárság mint rend sohasem gondolkodott külpolitikai és világtörténelmi szempontok szerint: hogy egy új államformájú állam a többi állam között egyáltalán fenntartható-e, ezt a kérdést fel sem vetették; csak arra gondoltak, hogy a „jogokat" biztosítja-e.

Mindazonáltal a polgárság, a városi „szabadság" rendje, bármennyit erősödött is a nemzedékek során rendi érzülete, Nyugat-Európában még a márciusi forradalom után sem volt mindig teljesen cselekedeteinek ura. Minden kritikus helyzetben előbukik az a körülmény, hogy egysége *negatív,* hogy csak az ellenállás aspektusában létezik valóban (a harmadik rend és az oppozíció majdhogynem azonosak), de mindenütt, ahol rendként kéne fellépnie, egyes csoportjainak az érdekei élesen elkülönülnek egymástól. Megszabadulni valamitől, ezt minden és mindenki akarta; de a továbbiakat illetően a szellem a történeti tények hatalmával szemben az „igazságosság" államát akarta, illetve az uralkodó vallással szemben az általános emberi jogoknak, a kritika szabadságának a megvalósulását; a pénz szabad utat akar magának az üzleti siker érdekében. Sokan nyugalmat, a történelmi nagyságról való lemondást követeltek, illetve bizonyos tiszteletet olyan tradíciók és ezek megtestesülései iránt, amelyek szerint testben és lélekben még éltek. De mindezek mellett, innen kezdve egy új elem jelenik meg, egy olyan elem, amely korábban, *a fronde* harcaiban, tehát az angol forradalomban, de ugyanígy, még az első türanniszban sem létezett, most azonban komoly erőként lép fel: az a réteg, amelyet az összes civilizációban egyöntetűen a társadalom aljának: csőcseléknek, söpredéknek neveznek. A nagyvárosokban, amelyek átveszik a vezető szerepet – a vidék legfeljebb megtörtént eseményekben foglal állást, ahogy ezt az egész XIX. század bizonyítja[390] –, a gyökértelen népi elemek tömege gyűlik össze, akik között semmilyen társadalmi kötelék nincs; nem érzik magukat sem rendhez, sem foglalkozási osztályhoz tartozónak – szívük szerint a tényleges munkásosztályhoz sem, noha munkára kényszerülnek; elvileg mindenféle rend és osztály tagjai tartozhatnak ide: gyökerét vesztett paraszti népesség, tollforgatók,

tönkrement üzletemberek, mindenekelőtt pedig saját köreikből kitaszított nemesek, ahogy Catilina kora ijesztő világossággal mutatta. Erejük messze felülmúlja számukat, mert mindig a helyszínen vannak, mindig a

legjelentősebb döntések közelében, mindenre készen, semmilyen renddel szemben semmiféle tiszteletet nem tanúsítva, legyen az akár a forradalmi párt rendje. Döntően ők adják az eseményeknek azt a megsemmisítő erőt, amely a francia forradalmat az angoltól, a második türanniszt az elsőtől megkülönbözteti. A polgárság jogos félelemmel védekezik ez ellen a tömeg ellen, el szeretne különülni tőle – e védekezési aktusok egyikének, a vendémiaire 13-nak köszönheti Napóleon a felemelkedését −, de a határok a tények kavalkádjában mindig elmosódnak; amikor csak a polgárság a létszámához viszonyított csekély átütőerejével a régi rend ellen támadásba lendült (csekély erejével, hiszen belső egysége minden pillanatban kockán forgott), mindig ez a tömeg nyomakodott soraiba és tört az élre, a dolgok végkimenetelét, az eredményeket többnyire eldöntve és az elért pozíciót is többnyire magának biztosítva – mégpedig gyakran azoknak a tényezőknek a hathatós eszmei támogatásával, akik létét megideologizálják, illetve a pénz hatalmának materiális támogatásával, mely a létében rejlő kockázatot a nemességre és a papságra igyekszik hárítani.

De ennek a kornak még az a jelentősége is megvan, hogy első ízben próbálnak absztrakt igazságokkal a tények birodalmába beavatkozni. A fővárosok oly nagyokká váltak, és a városi ember oly fölényesen kezdi az összkultúra éberlétfolyamatait befolyása alá vonni – *ezt nevezik közvéleménynek* −, hogy a vér erőinek és a vérben továbbélő tradíciónak az eleddig támadhatatlan pozíciója is erősen megrendült. Mert gondoljuk csak meg: éppen a barokk állam és – formájának végső kiteljesedettségében – a tökéletes polisz a *rassz* legelevenebb kifejeződései, és a történelem, ahogy ebben a formában zajlik, e rassz tökéletes taktusa. Ha létezik egyáltalán állameszme, azt a tényekből kell leszűrni, annak meg kell hajolnia a történelem tényei előtt. Az állam eszméje végül lecsendesítette az első rendek vérét, és teljes mértékben, maradéktalanul saját szolgálatára rendelte. Tökéletesen – ami azt jelenti, hogy a nagy létáradat *egységként* van formában, a taktusnak és az ösztönnek *egy azonos* jellegével, legyen az diplomáciai vagy stratégiai taktus, vagy jelentkezzék a művészetekben, illetve a gondolkodásban előkelő erkölcsként vagy választékos ízlésként.

E nagy tények ellenében bontakozik ki mármost a racionalizmus, *azoknak a művelt embereknek az éberlétközössége,* akiknek vallása a kritika, és numenjeik nem istenségek, hanem fogalmak. Könyvek és általános elméletek kezdenek befolyást gyakorolni a politikára, Lao-ce Kínájában ugyanúgy, mint a szofista Athénban és Montesquieu korában, s az általuk kialakított közvélemény egyre inkább keresztezi a diplomácia útját. Értelmetlen lenne

még csak feltételezni is, hogy Peiszisztratosz, Richelieu vagy akár csak Cromwell döntéseiket absztrakt rendszerek befolyása alatt hozták volna; a felvilágosodás győzelme után mindenesetre ez a helyzet.

A magas civilizáltságú fogalmak történelmi szerepe meglehetősen különbözik azoktól a tartalmaktól, amelyekkel ezek a tudományos ideológiákon belül rendelkeznek. Egy igazság hatása mindig egészen más, mint tendenciája. A tények világában az igazságok csupán *eszközök:* a szellemet uralják, és ezáltal határozzák meg a cselekedeteket. Történelmi rangjuk felől nem az dönt, hogy mélyek, helyesek vagy akár csak logikusak-e. Hogy netán félreértjük vagy egyáltalán fel sem fogjuk őket, az teljesen közömbös. Ez jelenik meg a *„Schlagwort"* elnevezésben. Ami a nagy korai vallások számára még élménnyé váló szimbólum volt (mint a „szent sír" a keresztes lovagoknak vagy „Krisztus teste" a nicaeai zsinat korának), mára, a civilizált forradalmak számára csupán két vagy három lelkesítő szó. Egyedül a címszavak számítanak tényeknek; a filozófiai vagy a szociáletikai rendszerek többi része a történelem vonatkozásában szóba sem jön. Persze ezek mintegy két évszázadig elsőrangú hatalmak voltak, erősebbnek bizonyultak, mint a vér taktusa, mely a kibontakozó városok kővilágában egyre jobban ellanyhul.

Mindazonáltal a kritikai szellem csupán az *egyik* a két tendencia közül, amely a nem rendek rendezetlen tömegéből kiemelkedik. Az absztrakt fogalmak mellett megjelenik az absztrakt, a vidék ősi értékeiről leoldódott *pénz,* a tudós dolgozószobája mellett politikai hatalomként az *iroda.* A két tendencia belsőleg rokon és egymástól elválaszthatatlan. A papság és a nemesség ősi ellentétét jeleníti meg, mely változatlan erővel él tovább a polgárságon belül, városi felfogásban. Bebizonyosodik, hogy a pénz mint tiszta ténylegesség feltétlenül felülmúlja az ideális igazságokat, amelyek, ahogy mondtuk, csak mint címszavak, mint a tények világának eszközei léteznek. Ha demokrácián azt a formát értjük, amelyet a harmadik rend mint olyan a közéletnek adni szándékozik, akkor ehhez hozzá kell tennünk, hogy demokrácia és plutokrácia egyjelentésűek. Úgy viszonyulnak egymáshoz, mint szándék a valósághoz, elmélet a gyakorlathoz, ismeret az eredményhez. A kétségbeesett harcban, amelyet a világmegváltók és a szabadság megszállottjai a pénz hatalma ellen is folytatnak, az a tragikomikus, hogy ezzel éppen a pénz hatalmát erősítik. A nem rend rendi eszményéhez hozzátartozik mind a nagy számok tisztelete (ahogy az az általános egyenlőség és a velünk született jogok fogalmában, valamint az általános választójog elvében kifejezésre jut), mind a közvélemény szabadsága,

mindenekelőtt a sajtószabadság. Ezek eszmények ugyan, de a közvélemény szabadságához valójában hozzátartozik e vélemény kidolgozása is, ami pénzt igényel, a sajtószabadsághoz a sajtó tulajdona, ami úgyszintén pénzkérdés, és a választójoghoz a választási harc, amely mindig is a pénzt biztosítók igényeihez fog alkalmazkodni. Az eszmék képviselői csak az egyik oldalt látják, a pénz képviselői csak a másikat. A liberalizmus és a szocializmus valamennyi fogalma csak pénz segítségével hozható mozgásba, mégpedig a pénz érdekeinek megfelelően. Tiberius Gracchus népi mozgalmát mi más tette volna lehetővé, mint a nagy pénzemberek pártja, az *équités,* és azonnal vége is szakadt, mihelyt azok a törvények számukra előnyös részét megvalósulni látták, és visszavonultak. Caesar és Crassus Catilina mozgalmát pénzelték, és a tulajdon helyett a szenátusi párt ellen fordították. Angliában tekintélyes politikusok már 1700 körül megállapították: „ugyanúgy lehet tőzsdézni a választással is, mint az értékpapírokkal, és egy szavazat ára ugyanúgy megismerhető, ahogy egy hold földé”.[391] Amikor Waterloo híre Párizsba ért, emelkedett a francia járadékok árfolyama; a jakobinusok szétrombolták a vér ősi kötelékeit, de ezzel a pénzt emancipálták: most előlépett, és megragadta a hatalmat az ország felett. Nincs egyetlen proletár vagy kommunista mozgalom sem, amely – anélkül, hogy a vezetői közt lévő idealisták ennek valaha is tudatára ébredtek volna – ne a pénz érdekében tevékenykedne, és ne abban az irányban s addig, ameddig a pénz diktálja.[392] A szellem gondolkodik, a pénz uralkodik; ez a rendje minden vége felé járó kultúráinnak, mióta a nagyváros kiterjesztette uralmát mindenek fölé. Végül mindez nem igazságtalanság a szellemmel szemben; hiszen győzött az igazságok birodalmában, a könyveknek, az eszményeknek abban a birodalmában, mely „nem e világról való”. Fogalmait a kezdődő civilizáció megszentelte. Az más kérdés, hogy a pénz persze éppen az ő segítségével győz a *maga* birodalmában, amely *kizárólag* erről a világról való.

A nyugateurópai államvilágon belül a polgári rendi politika mindkét oldalának – az ideálisnak ugyanúgy, mint a reálisnak – Anglia a magasiskolája. Egyedül itt volt lehetséges, hogy a harmadik rendnek nem az abszolutista állammal szemben kellett fellépnie, hogy azt szétrombolja, és romjain építse fel saját hatalmát, hanem az első rend erős formájába nőhetett bele, ahol kiérlelt érdekpolitikát talált, és ennek módszereként ősi hagyományok taktikáját, melynél tökéletesebbet saját céljai megvalósításához keresve sem találhatott volna. Anglia az igazi és valóban utánozhatatlan parlamentarizmus hazája, mely az állami helyett egyfajta szigetéletformát előfeltételez, a harmadik rend szokásai helyett az első rend szokásait és azt a

körülményt, hogy ez a forma még a virágzó barokkban fejlődött ki, tehát sajátos belső zenéje van. A parlamentáris stílus tökéletesen megfelel a kabinetdiplomácia stílusának;[393] ebben az *antidemokratikus* eredetben rejlik sikereinek titka. De éppígy, a racionalista címszavak is mind angol talajon jöttek létre, éspedig a manchesteri iskola alapelveivel való szoros kapcsolatban: Adam Smithnek Hume volt a tanítója. A *liberty* magától értetődően egyaránt jelent szellemi *és* üzleti szabadságot. Angliában a ténypolitika és az absztrakt igazságokért való rajongás ellentéte éppúgy lehetetlen, ahogy az XIV. Lajos Franciaországában elkerülhetetlen volt. Joggal hozhatta fel később Edmund Burke Mirabeau-val szemben: „A szabadságunkat nem emberi jogként követeljük, hanem mint az angolok jogát." Franciaország a forradalmi eszméket kivétel nélkül Angliából kölcsönözte, ahogy az abszolutista királyság stílusát meg Spanyolországtól vette át; fényes és ellenállhatatlan köntössel ruházta fel őket, ami akkor messze a kontinens határain túl is mintaszerűnek számított – mindazonáltal gyakorlati megvalósításukhoz nem értett. A polgári címszavak politikai sikerek elérésére való kiaknázása[394] egy előkelő osztály szakértelmét előfeltételezi, mely képes felmérni annak a rétegnek a szellemi állapotát, mely hatalomra akar kerülni, de uralkodni nem tud – s ilyen szakértőket csak Anglia volt képes kinevelni; de éppígy: a pénznek a politikában való kíméletlen alkalmazásához is nem az egyes hivatalnokok megvesztegetésére van szükség (ami a spanyol és a velencei stílus formakeretei közt szokásos), hanem maguknak a demokratikus erőknek a működtetésére. A XVIII. század folyamán előbb a parlamenti választásokat, később az alsóház döntéseit is tervszerűen pénzzel irányítják,[395] és a sajtószabadság eszményével együtt arra a tényre is rájöttek, hogy a sajtó azt szolgálja, akinek a tulajdonában van. A sajtó nem terjeszti, hanem előállítja a „szabad véleményt".

A kettő *együtt* liberális. Mentes nevezetesen a földhöz kapcsolódó élet szokásaitól, legyenek azok jogok, formák vagy érzületek; a szellem szabad a kritika minden válfaja számára, a pénz szabad az üzlet minden formájára. Mindkettő ugyanakkor kíméletlenül egy olyan *rend* uralmát támogatja, amely nem ismeri el az állam fennhatóságát önmaga felett. A szellem és a pénz – minthogy maguk is anorganikusak – az államot nem mint erős szimbolikájú, történelmileg kialakult, tiszteletet parancsoló formát akarják, hanem mint olyan intézményt, amely egy meghatározott célra használható. Ebben térnek el a *fronde* erőitől, akik annak idején a gótikus, vagyis életteli formát védték a barokk erőivel szemben, a hűbériséget az abszolutizmussal szemben, és

amelyek most, védekezésbe szorulva, ez utóbbitól alig különböznek. Egyedül Angliában történt meg, hogy *a. fronde* a nyilvános harcban nemcsak az államot fegyverezte le, hanem belső fölénye folytán a harmadik rendet is, s ezért érhette el a demokratikus „formában lét" egyedüli olyan alakját, mely nem megtervezett vagy leutánzott, hanem kiérlelődött valami; egy ősi rassz, valamint egy töretlen és biztos taktus kifejeződése, amely minden a kor által felkínált új eszközzel egyaránt tud élni. Ezért tudta folytatni az angol parlament az abszolutista államok örökösödési háborúit – de üzleti végcélú gazdasági háborúkként vívta meg azokat.

A végső formákkal szembeni bizalmatlanság a belsőleg formátlan nem rendben olyan nagy, hogy mindig és mindenütt készen áll arra, hogy szabadságát – az összes formáról való mentességét – *akár diktatúra* révén is biztosítsa. A diktatúra szabálytalan, és ezért minden természetes formával szemben ellenséges, de éppen mechanikus hatékonysága folytán felel meg nagyon is a szellem és a pénz ízlésének; gondoljunk csak a francia államgépezet felépítésére, amit Robespierre kezdett el, és Napóleon fejezett be. Rousseau, Saint-Simon, Rodbertus vagy Lassalle ugyanúgy szükségesnek tartott valamilyen, a rendi ideál érdekeinek megfelelő diktatúrát, mint a IV. század antik ideológusai, Xenophón a „Kürupaideiá"-ban vagy Iszokratész a „Nikoklész"-ben.[396]

Robespierre ismert tételében – „A forradalom kormányzata a szabadság despotizmusa a türannisz felett" – mindazonáltal valamiféle rejtett félelem is kifejezésre jut, amely minden tömeget elfog, amikor a komolyra forduló események láttán nem érzi magát biztos formában. Egy biztonságában megrendült csapat a véletlen és a pillanat által kiválasztott vezérének önkéntelenül is olyan roppant hatalmat ad, amelyről legitim vezetők a hatalom terjedelmét, illetve lényegét illetően még csak nem is álmodhatnak, de amely legitim hatalomként el sem viselhető. Ennek ellenére – a nagy történelmet tekintve – minden civilizáció kezdetén mégis ez a helyzet. Mi sem jellemzőbb a politikai forma süllyedésére, mint *formátlan hatalmak felemelkedése,* melyet – leghíresebb megnyilvánulása alapján – *bonapartizmusnak* nevezhetünk. Mennyire tökéletesen beleágyazódott még koruk kikezdhetetlen szokásrendszerébe Richelieu vagy Wallenstein élete! Külső rendezetlenségének burka mögött mennyire formateljes mégis az angol forradalom! Itt minden fordítva van. A *fronde* a formáért harcol, az abszolutista állam *benne,* a polgárság *ellene.* Nem az az újdonság, hogy egy elavult rend összedől. Ezt segítette elő Cromwell és az első türannisz vezetői is. Az itt az új, hogy a látható formák romjai mögött nem állnak már

láthatatlan formák, hogy Robespierre és Bonaparte semmit nem találtak maguk körül és önmagukban, ami minden újjáépítés *magától értetődő* alapja, hogy a nagy tradíció és tapasztalat kormányzása helyett a véletlen kormányzása lesz szükségszerű, melynek jövőjét már nem egy fokozatosan kinevelődő kisebbség tulajdonságai biztosítják, hanem ami teljes mértékben azon a véletlenen múlik, hogy rátalálnak-e éppen egy jelentős utódra – ez jellemzi ezt a korszakfordulót, és biztosít generációkra olyan államoknak hatalmas túlsúlyt, melyek valamilyen tradíciót hosszabb ideig fenn tudnak tartani, mint mások.

A poliszt a nem nemesség segítségével a türannisz teljesítette ki; a második türannisz segítségével a nem nemesség pusztította el. A negyedik század polgári forradalmával eszményként már a múlté, még ha intézményként, szokásrendszerként, a mindenkori hatalom eszközeként fennmarad is. Az antik ember sohasem szűnt meg politikailag poliszformában gondolkodni, mindazonáltal a sokaság számára babonás félelemmel tisztelt jelképként már nem létezett – ahogy az Isten kegyelméből való nyugateurópai monarchia sem, mióta Napóleon már-már elérte, hogy „családját Európa legősibb dinasztiájává tegye”.

Ebben a forradalomban is – ahogy az antikvitás mindegyikében – csak helyi és pillanatnyi megoldások léteznek, nem ír le csodálatos ívet, ahogy pl. a francia forradalom a Bastille lerombolásától a Waterlooi végig; a jelenetek pedig még iszonyatosabbak, hiszen e kultúra eukleidészi alapérzülete csak a pártok teljesen testszerű összeütközéseit, a legyőzötteknek a győztesekkel való funkcionális felváltása helyett csak azok kiirtását képes megjeleníteni. Korkürában (427) és Argoszon (370) a birtokosokat tömegesen verték agyon, Leontinoiban (422) emezek űzték ki a városból az alsóbb osztályokat, és rabszolgákkal gazdálkodtak, mígnem végül visszatérésüktől való félelmükben véglegesen otthagyták a várost, és Szürakuszaiba telepedtek át. Ilyen forradalmak százainak menekültjei árasztották el az antik városokat, töltötték fel a második türannisz zsoldos seregeit, és tartották rettegésben az országutakat és a tengereket. A Diadokhoszok, majd később a rómaiak békefelhívásaira indul meg tartósan az elűzött néprétegek visszatelepítése. Mindazonáltal a második türannisz maga is ilyen jellegű aktusokra támaszkodott. I. Dionüsziosz (405-367) Szürakuszai feletti hatalmát – melynek előkelő társadalma az attikai társadalmak előtt és mellett a legkiforrottabb hellén kultúra középpontja volt (itt mutatta be 470 körül „Perzsák” című drámáját Aiszkhülosz) – a művelt emberek tömeges kivégzésével és a vagyonok elkobzásával biztosította. Ezt követően a

lakosságot új módon szervezte meg: a felső réteg híveiből állt, közöttük osztotta ki a nagybirtokokat; alsó rétegként rabszolgák tömegeit telepítette be, akik között, ahogy ez máshol is szokás volt, a kiirtott felsőbb rétegek asszonyait és leányait szétosztotta – s így alkotta meg az új polgári rendet.[397]

Megint csak az antikvitás egyik jellemző sajátossága, hogy e forradalmak jellege csak számuk, nem pedig nagyságuk növekedését engedi. Tömegesen törnek ki, de mindegyik teljesen elkülönülten, egyetlen pontba zártan fejlődik, és csak egyidejűségük ad összjelenség-jelleget, biztosít korszaksajátosságot nekik. Ugyanez áll a bonapartizmusra, amellyel először emelkedik egy formátlan rezsim a városállam szövedéke fölé, anélkül hogy attól magát bensőleg teljesen függetleníteni tudná. A hadseregre támaszkodik, mely magát a formátlanná vált nemzettel szemben önálló politikai tényezőnek kezdi érezni. Ezt mutatja a Robespierre-től Bonapartéig vezető rövid út is; a jakobinusok bukásával a hangsúly a civil igazgatásról a becsvágyó generálisok hatalmára helyeződik át. Hogy ez az új szellem milyen mélyen beivódott a Nyugat minden államába, azt Bernadotte és Wellington pályafutása mellett jól mutatja a „Népemhez” kezdetű, 1813-as kiáltvány története: itt a katonai oldal egyenesen a porosz dinasztia fennmaradását kérdőjelezte meg, ha a király nem szánja rá magát a Napóleonnal való szakításra. A második türannisz jelenik meg a polisz belső formáját felszámoló azon pozícióban is, amelyet Alkibiadész és Lüszandrosz a peloponnészoszi háború vége felé városuk hadseregében betöltött. Az előbbi gyakorolta 411 után – noha száműzöttként, tehát hivatal nélkül és hazájának akarata ellenére – a tényleges hatalmat az athéni flotta felett; az utóbbi, aki még csak spártai sem volt, a személyéhez ragaszkodó hadsereg vezetésében teljesen függetlennek érezhette magát. A 408-as évben a két hatalom közti harc e két férfinak az égei-tengeri államvilág feletti uralma harcává fejlődött.[398] Nem sokkal ezután a szürakuszabeli Dionüsziosz az első nagy hivatásos hadsereg megszervezésével (ő vezette be a hadigépeket és a lövegeket is)[399] az antik háborúnak új, a Diadokhoszok és a rómaiak számára is példát mutató formát adott. Innen kezdve a hadsereg szelleme önálló politikai hatalom, és igencsak komoly kérdéssé válik, hogy milyen mértékben ura hadseregének az állam, illetve hogy nem épp fordítva, a katonák eszköze-e. Hogy Róma kormányzatát 390-367 között[400] kizárólagos hatalommal egy katonai bizottság vezette,[401] ez eléggé egyértelműen elárulja a katonaság kiemelkedő politikai szerepét. Ismeretes, hogy Nagy Sándor, a második türannisz nagy romantikusa fokozatosan katonái és tábornokai befolyása alá

került, akik nem csupán az Indiából való visszavonulásra vették rá, hanem hagyatéka felől is magától értetődően rendelkeztek. Mindez a bonapartizmus lényegéhez tartozik, mint ahogy a *személyes* hatalomnak olyan területekre való kiterjesztése is, amelyek nem nemzeti vagy jogi, hanem egyedül katonai és közigazgatási természetű egységek. Mindazonáltal éppen ez a terjeszkedés nem egyeztethető össze a polisz természetével. Az antik állam az egyetlen, amely semmiféle organikus bővülésre nem képes. A második türannisz hódításai ezért két különálló egység, a polisz és az alávetett terület egyfajta *egymásmellettiségének* kialakulására vezetnek, amelyeknek a kapcsolata véletlenszerű és mindig bizonytalan marad. így jön létre a hellenisztikus-római világ érdekes és a maga mélyebb összefüggéseiben még korántsem feltárt képe: a *peremvidékek* köre és ezek kellős közepén a parányi *poliszok* szövedéke, amelyekre a tulajdonképpeni államnak, a *res publicának* a fogalma kizárólag vonatkozik. Ebben a középpontban, mindegyik apró hatalomnak a középpontjában zajlik a tényleges politika. Az *orbis terrarum* – igencsak jellemző kifejezés – ennek csupán eszköze vagy objektuma. Az olyan római fogalmak, mint az *impérium* (a várost övező árkon túl érvényesülő diktatórikus hivatali hatalom, mely a *pomerium* átlépésével azonnal érvényét veszti) és *a provincia,* mint a *res publica* ellentéte, egy olyan általános antik alapérzületnek felelnek meg, amely csak a város testét ismeri el államként és politikai szubjektumként, s a rá nézve „kívüli" objektumnak tartja. Dionüsziosz az erődítményszerűen kiépített Szürakuszait „államok romterületével vette körül", és hatalmi területét innen kiindulva terjesztette ki Alsó-Itálián és a dalmát tengerparton át az északi Adriáig, ahol a Pó torkolatánál Ancona és Hatria is a birtokába került. Makedóniai Fülöp – tanítómesterének, a 370-ben meggyilkolt pheraibeli Iaszónnak az elképzelései alapján – az ellentétes tervet valósította meg: a súlypontot a peremvidékekre, vagyis gyakorlatilag a hadseregre helyezte, és innen kiindulva gyakorolt hatalmat a hellén államvilág felett. Így Makedonia a Dunáig terjedt, és Sándor halála után ehhez csatlakoztak a Szeleukida és a Ptolemaida Birodalmak, melyeket hajdanán egy meghatározott poliszból (Antiokheiából vagy Alexandriából) kormányoztak, éspedig az ott talált őshonos közigazgatási rendszer segítségével, amely mindig is jobb volt, mint bármelyik antik. Ezzel egyidejűleg (kb. 326-265) Róma a maga közép-itáliai birodalmát *peremállamként* építette ki, és minden oldalon latin jogállású coloniák, szövetségesek és közösségek rendszerével erősítette meg. Ezt követően 237 után Hamilkar Barkas a régóta antik formák között élő Karthágó számára a spanyol birodalmat; C. Flaminius 225 után Róma

számára a Pó-vidéket; és végül Caesar a maga Gall Birodalmát hódította meg. Ezen az alapzaton nyugszanak először is a Diadokhoszok napóleoni harcai Keleten, aztán a nyugati harcok Scipio és Hannibál között – akik mindketten úgyszintén túllépték a polisz korlátait – és végül a triumvirek császári harcai, akik az *összes* peremterületet és ezek összes eszközét felhasználták, csak hogy „Rómában elsők lehessenek”.

12

Rómában az állam erős és szerencsés formája – ahogy az 340 körül kialakult – a társadalmi forradalmat alkotmányos keretek között tartotta. Egy olyan napóleoni jelenség, mint a 310-es év censora, Appius Claudius, az első vízvezetéknek és a Via Appiának az építtetője, aki majdnem úgy uralkodott Rómában, mint egy türannosz, igen hamar kudarcot vallott azzal a kísérletével, hogy a parasztságot a nagyvárosi tömegekkel semlegesítse és ezzel a politikát egyoldalúan athéni irányba terelje. Mert ezt célozta a rabszolgák fiainak a szenátusba való felvétele, a földbirtok helyett a pénz alapján való centuriaszervezés,[402] valamint a felszabadítottaknak és a vagyontalanoknak a tribusok közötti szétosztása, ahol a ritkán a városba jövő vidékieket kellett túlkiabálniuk, és mindig túl is kiabálták. Ezeket a birtokkal nem rendelkezőket már a következő censorok ismét a négy nagy városi tribusba írták át. Magának a nem rendnek, amelyet tekintélyes nemzetségek kisebbsége vezetett – ahogy már említettük −, már nem a rombolás volt a célja, hanem a szenátori igazgatási szervezet meghódítása. Végül az összes hivatalhoz való jogot ki is csikarta – a 300-ban kelt Lex Ogulniával még a pontifexek és az augurok politikailag fontos papi tisztségeit is, sőt a 287-es felkelés következtében a plebiscitumoknak a szenátus jóváhagyása nélküli érvényességét is elismertette.

E szabadságmozgalom gyakorlati végeredménye éppen az ellenkezője volt annak, amit ideológusok (ilyenek Rómában még nem léteztek) elvártak volna. Az elért siker közömbösítette a nem rend protestálásának voltaképpeni célját, s ennek következtében politikailag újra jelentéktelenné vált. 287-től készen állt az az államforma, amely a politikai tevékenység színtere lett, mégpedig egy olyan világban, melyben már csak Róma nagy peremállamaival, Karthágóval, Makedóniával, Szíriával, Egyiptommal kellett komolyan számolni – ezt a világot már nem veszélyeztette a „népjogok” követelése, és éppen ezen alapul ennek az egyedül „formában” megmaradt népnek a felemelkedése.

Egyrészt a formátlan s a felszabadítottak tömeges felvétele következtében rassz-ösztöneiben erősen megrendült plebsen belül[403] kialakult egy komoly gyakorlati képességekkel, ranggal és gazdagsággal rendelkező felső réteg, mely összeolvadt a patríciusok hasonló adottságokkal bíró rétegével. Ezáltal létrejön egy kevesekből álló, előkelő életvitelű és széles politikai horizonttal rendelkező erős rassz; ennek körein belül gyülemlik fel és öröklődik át a

kormányzási, hadvezetési és diplomáciai tapasztalatok teljes gazdagsága; az állam vezetését saját, kizárólagos, rendi jellegű foglalkozásának és örökletes előjogának tekinti, és az új nemzedéket egyértelműen a parancsolás művészetére és egy határtalanul büszke tradíció igézetében neveli. Ez az államjogilag nem is létező nobilitas a maga alkotmányos eszközét a szenátusban találja meg, amely eredetileg a patríciusok, tehát a „homéroszi" nemesség érdekképviselete volt, de amelyben a IV. század közepe óta az egykori consulok -egyben uralkodók és hadvezérek – mint élethossziglani tagok a nagy tehetségek zárt körét hozták létre, mely a gyűlést és rajta keresztül az egész államot uralma alatt tartotta. Már Pürrhosz követe, Kineasz számára királyok tanácsának tűnt a szenátus (279), míg végül a vezetők egy kisebb csoportját kezdték megilletni a *princeps* és a *clarissimus* címek is; ezek rang, hatalom és viselkedés tekintetében a Diadokhoszok birodalmainak uralkodóival teljesen egyenrangúak voltak.[404] Olyan kormányzat jön létre, amilyen semmilyen más kultúra egyetlen nagy államának sem volt soha, és olyan tradíció, amelyhez foghatót legfeljebb teljesen más jellegű feltételek mellett Velencében vagy a barokk idején a pápai curiában találhatni. Itt nincs semmiféle elmélet, amibe Athén belebukott, semmi provincializmus, ami miatt végül is Spártát lenézték, csakis nagy formátumú praxis. Ha Róma a világtörténelem teljesen egyedülálló, csodálatos jelensége, akkor ezt nem a „római népnek" köszönheti, amely önmagában éppoly forma nélküli nyersanyag volt, mint az összes többi nép, hanem annak az osztálynak, mely megformálta, és akaratával vagy akarata ellenére formában is tartotta, úgy, hogy az az életáradat, amelynek 350 körül még Közép-Itáliában is alig volt jelentősége, fokozatosan az egész antik történelmet medrébe vonta, és annak utolsó nagy korszakát *romai* korszakká tette.

Politikai taktusának tökéletességét bizonyítja ez a kis kör, melynek semmiféle közjogosítványa nem volt; nagysága abban mutatkozik meg, ahogy a forradalom által megteremtett demokratikus formákat alkalmazza – amelyek (mint mindenütt) csak annyit érnek, amit belőlük megvalósítanak. Ami ezek közül veszélyessé válhatott volna, ha hozzányúlnak: a két egymást kizáró hatalom párhuzamos léte, nos ezt annyira mesterien *és feltűnésmentesen* kezelték, hogy mindig a nagyobb tapasztalat érvényesült – mégis a nép mindig meg volt győződve róla, hogy a döntést ő maga vagy az ő érdekében hozták. *Népi és mégis igen jelentős történelmi eredményeket felmutató* – ez a titka ennek a politikának, és egyáltalán, ez a politika egyetlen lehetősége az összes ilyen korszakban; olyan művészet ez, amelyben a római kormányzás mind a mai napig utolérhetetlen.

De mindennek ellenére a másik oldalon a *pénz emancipációja* is a forradalom eredménye volt, s a pénz innen kezdve egyértelműen uralma alá vonta a comitia centuriatákat. Amit itt *populusnak* neveznek, az egyre inkább a nagy vagyon törekvéseinek eszköze, és a kormányzó körök minden taktikai fölényére szükség volt, hogy a *plebsben* igazi ellensúlyra találjanak, valamint annak harmincegy vidéki tribusában a paraszti földbirtok képviseletére hajlandó és valóban a nemesi nemzetségek vezetése alatt álló erőre leljenek, olyan erőre, amelyből a nagyvárosi tömeg ki van zárva. Ez az oka annak a vehemenciának, amellyel Appius Claudius intézkedéseit felfüggesztették. Hosszú generációkra sikerült a pénzarisztokrácia és a tömeg arra irányuló természetes megegyezési törekvését, hogy a vér tradícióját megtörjék, meghiúsítaniuk – ami később, a Gracchusok alatt, és azután is, Mariusnál bekövetkezett, illetve ahogy az másfelől, pl. az 1918-as német összeomlásnak is előzménye volt. A polgárság és a parasztság, illetve a pénz és a földbirtok a maguk elkülönült szervezeteiben egyensúlyban maradtak; a nobilitasban megtestesült állameszmén keresztül kapcsolódnak egymáshoz és tevékenykednek, míg annak belső formája szét nem esik, és a két tendencia ellenségesen szembe nem kerül egymással. Az első pun háború kereskedelmi háború volt, és a mezőgazdaság érdekei ellen irányult – ezért terjesztette elő a consul, Appius Claudius, a nagy censor utódja, 264-ben a comitia centuriata-határozatot. A Pó-vidék meghódítása (225 után) ezzel szemben a parasztság érdekeit szolgálta: C. Flaminius néptribunus (Róma első, valóban cézári jelensége, a Via Flaminiának és a Circus Flaminiusnak az építtetője) segítette ezt elő a comitia tributakban. De éppen mert ennek a politikának a követésében censorként 220-tól megtiltotta a szenátoroknak, hogy pénzügyleteket folytassanak, és ezzel egyidejűleg a plebs számára hozzáférhetővé tette az ősi nemesi lovagi centuriákat is, ami valójában csak az első pun háború idején felemelkedő új pénzarisztokráciának vált hasznára, nos éppen ezért, teljesen akarata ellenére, a *rendként megszerveződő pénzarisztokrácia* megteremtőjévé vált – éppen az *équités* megteremtőjévé, amely egy évszázaddal később majd véget vet a nobilitas nagy korszakának. Innen kezdve – a Hannibál ellen vívott győztes csata után, amelyben Flaminius is elesett – válik a pénz a kormányzásban is végső politikai eszközzé, az utolsó igazi állampolitika eszközévé, ami az antikvitásban létezett.

Amikor a Scipiók és körük megszűntek vezető hatalom lenni, már csak egyének magánpolitikája létezett, akik kíméletlenül saját érdekeiket hajszolták, és akik számára az *orbis terrarum* magatehetetlen préda volt

csupán. Amikor Polübiosz (aki ehhez a körhöz tartozott) Flaminiusban csupán demagógot, a Gracchus-korszak minden szerencsétlenségének előidézőjét látta, teljes mértékben tévedett szándékát, de nem e szándék végső eredményét illetően. Flaminius – ahogy az öreg Cato is, aki a parasztvezér vakbuzgalmával a nagy Scipiót világpolitikája miatt megbuktatta – éppen az ellenkezőjét érte el annak, amit akart. Az uralkodói vér helyébe a pénz lépett, és kevesebb, mint három generáció alatt megsemmisítette a paraszti rendet.

Ha az antik népek sorsmenetében valószínűtlen vakszerencse, hogy Róma volt az egyetlen városállam, amely szilárd állapotban vészelte át a társadalmi forradalmat, akkor a Nyugat történelmében – örökkévalóságra alapozott genealógiai formáinak keretei közepette – majdhogynem csodának kell tekintenünk, hogy akár csak egyetlen helyen is erőszakos forradalom törhetett ki: Párizsban. A francia abszolutizmusnak nem az erőssége, hanem a gyengesége volt az, hogy az angol eszméket – a pénz dinamikájával összekapcsolva – itt robbanni engedte; hogy a felvilágosodás jelszavait – az erényt a borzalommal, a szabadságot a despotizmussal párosítva össze – eleven formákhoz segítette. Mindez még az 1830-as és 1848-as kisebb tűzvészekben, valamint a szocialista katasztrófavágyban is tovább hatott.[405] Magában Angliában, ahol a nemesség abszolutistább módon uralkodott, mint bárki Franciaországban, csak a Fox és Sheridan körüli kisebb kör üdvözölte a francia forradalom eszméit – ezek mind, ahogy említettük, angol eredetűek voltak –; általános szavazati jogról és parlamenti reformokról beszéltek.[406] Mindazonáltal már ez is elég volt ahhoz, hogy mindkét pártban – whig vezetés (az ifjú Pitt) alatt – szigorú rendszabályokat hoztak, amelyek minden kísérletet meghiúsítottak, amely a nemesi rezsimet a harmadik rend részéről akár csak érinthette volna. Az angol nemesség kirobbantotta Franciaország ellen a húszéves háborút, és Európa minden uralkodóját mozgósította, hogy Waterloonál végül ne a császárságnak, hanem a forradalomnak vessenek véget; a forradalomnak, mely megkockáztatta, hogy angol gondolkodók magánnézeteit egészen naiv módon a gyakorlati politikába ültesse át, és ezáltal a teljesen formátlan *tiers*-nek biztosítson hatalmat – aminek következményeit a párizsi szalonokban nem, az angol alsóházban azonban jó előre látták.[407]

Amit itt oppozíciónak neveznek, az az egyik nemesi párt magatartása a másik kormányzása alatt. Itt tehát nem azt jelenti, amit a kontinensen mindenütt; vagyis annak a tevékenységnek a kritikáját, melyet folytatni mások hivatása lenne, hanem gyakorlati kísérletet arra, hogy a kormányzati

tevékenységet olyan formába kényszerítsék, amit a másik minden pillanatban kész és képes maga is folytatni. Jóllehet társadalmi előfeltételeit teljesen figyelmen kívül hagyták, mégis ez az ellenzéki magatartás lett a mintája annak a rendszernek, amire a művelt emberek Franciaországban (és máshol is) törekedtek: a *tiers* dinasztikus formában megvalósuló rendi uralmának – bár a dinasztia további sorsával nem egészen voltak tisztában. Anglia intézményeit a kontinensen Montesquieu óta lelkesen, de tökéletesen félreértve magasztalták, noha ezek az államok nem szigetállamok voltak, és ezért az angol fejlődés leglényegesebb előfeltételével nem rendelkeztek. Csak egyetlen szempontból lehetett Anglia valóban mintakép. Amikor a polgárság hozzáfogott, hogy az abszolutista államot rendi állammá alakítsa vissza, kizárólag odaát bukkant olyan képződményre, amely mindvégig változatlanul rendi állam volt. Jóllehet a nemesség volt egyedül, mely a kormányzati hatalmat birtokolta, de legalább nem a korona.

A korszak eredménye és a civilizáció kezdetén a kontinens államainak alapformája: az „alkotmányos monarchia", amelynek csupán szélsőséges lehetősége a „köztársaság", ahogy ezt a fogalmat manapság értjük. Végtére is meg kellene már szabadulnunk a doktrinerek locsogásától, akik időtlen, tehát valóságidegen fogalmakban gondolkodnak, és akik számára a „köztársaság" valamiféle önértékü forma. Amilyen kevéssé van Angliának kontinentális értelemben alkotmánya, oly kevéssé van bármi köze a XIX. század republikánus eszményének az antik *res publicához* vagy akár csak Velencéhez vagy a svájci őskantonokhoz. Amit *mi* így hívunk, az pusztán *negació,* mely a tagadás tárgyát állandó lehetőségként belső szükségszerűséggel előfeltételezi. A köztársaság nem más, mint olyan formában megjelenő nem monarchia, amelyet a monarchiától kölcsönöznek. A genealógiai érzület a nyugati emberben roppant erős, és az ettől eltérő érzés teljes mértékben ellentétes tudatvilágával; így egész politikai magatartását a dinasztia határozza meg, még akkor is, ha már egyáltalán nincs jelen. Benne ölt testet a történelmi, és történelmietlenül nem élhetünk. Nagy különbség, hogy a dinasztikus elvet az antik ember életének alapérzülete folytán nem ismeri, vagy hogy azt a nyugati művelt ember a felvilágosodás óta mintegy kétszáz éven át, absztrakt okokra hivatkozva igyekszik magában leküzdeni. Ez az érzület minden kiagyalt és természetes módon kialakult alkotmány titkos ellensége; az alkotmányoké, melyek voltaképpen nem mások, mint védekező rendszabályok, és amelyek félelemből, illetve bizalmatlanságból születtek. A város szabadságfogalma – szabadnak lenni valami *től* –

kizárólagos antidinasztikus jelentésre szűkül; a republikánus lelkesültség kizárólag ebből az érzületből táplálkozik.

Egy ilyen tagadás lényegéhez szorosan hozzátartozik az elmélet előtérbe kerülése. Míg a dinasztia és a belsőleg hozzá közel álló diplomácia az ősi tradíciót, a taktust védi, az alkotmányokban rendszerek, könyvek és fogalmak jutnak túlsúlyra, mégpedig olyan mértékben, ahogy az Angliában – ahol a kormányformához semmilyen tagadó és defenzív elem nem tapad – teljességgel elképzelhetetlen. A fausti kultúra nem véletlenül az írás és az olvasás kultúrája. A nyomtatott könyv az időbeli végtelenség szimbóluma, a sajtó a térbelié. E szimbólumok roppant hatalmával és türanniszával szemben még a kínai civilizáció írásbelisége is jelentéktelennek tetszik. Az alkotmányokban az irodalom uralkodik az emberek és a dolgok ismerete felett, a nyelv a rassz felett, az absztrakt jog a sikeres tradíció felett – tekintet nélkül arra, hogy a nemzet az események sodrában még működőképes−, illetve formában van-e. Mirabeau teljesen magára maradva és hiábavalóan harcolt egy olyan gyűlés ellen, mely a „politikát összetéveszti a regénnyel". Nemcsak a korszak három legdoktrinerebb alkotmánya (az 179l-es francia és az 1848-as, valamint 1919-es német alkotmányok), de jóformán az összes többi sem akarja észrevenni vagy elhinni, hogy a tények világának nagy sorsmenete cáfolja elképzeléseiket. Az előre nem látható események, az erős személyiségek és a körülmények véletlenszerűsége helyett a kauzalitásnak, az okok és okozatok mindig azonos, érthető összefüggésének kell itt uralkodnia, időtlenül, igazságosan. Jellemző, hogy egyetlen alkotmányszöveg sem ismeri a pénzt mint politikai tényezőt. Valamennyi színtiszta elmélet.

A belső ellentmondás, amely az alkotmányos monarchia lényegében rejlik, nem szüntethető meg. A valóság és az elképzelés, a működés és a kritika állnak itt élesen szemben egymással, és ezek kölcsönös összeütközése az, amit az átlagosan művelt ember valójában belpolitikának tart. Eltekintve Porosz-Németországtól és Ausztriától – ahol kezdetben jóllehet volt alkotmány, de nem nagyon volt befolyása a politikai tradícióval szemben – egyedül Angliában maradtak a kormányzati szokások egyöntetűek. Csak itt tartotta magát az elvvel szemben a rassz. Gyanítható, hogy a valóságos, azaz kizárólag a történeti sikerre irányuló politika a kinevelésen, nem pedig a képzésen alapul. Nem arisztokratikus előítélet ez, hanem kozmikus tény, mely az angol telivértenyésztők tapasztalataiban sokkal világosabban megmutatkozik, mint a világ összes filozófiarendszerében. A képzés finomíthatja a nevelést, de nem pótolhatja. így formálódik az előkelő angol társadalom; az etoni iskola, a Balliol-College Oxfordban olyan helyek, ahol

politikusokat nevelnek ki, mégpedig olyan következetességgel, amilyen csak a porosz tisztikar neveléséhez fogható; szakembereket nevezetesen, akik tisztában vannak a dolgok titkos taktusával, mint ahogy a vélemények és eszmények csendes alakulásával is, és akik ezért 1832 után az általuk irányított élettel kapcsolatos polgári-forradalmi alapelvek egész sorát voltak képesek akceptálni annak veszélye nélkül, hogy kiengedték volna kezükből a gyeplőt. Volt elég *training*jük, edzettek és fegyelmezettek voltak, mint az emberi test, amely a száguldó paripán ülve előre *érzi* a győzelmet. Hagyták, hogy a nagy alapelvek mozgassák a tömeget, mert tudták, hogy úgyis a pénz az, amivel viszont a nagy alapelveket lehet mozgatni; és a XVIII. század brutális módszerei helyett finomabbakat, de nem kevésbé hatékonyakat találtak, amelyek közül éppen egy új választás költségeivel való fenyegetés a legegyszerűbb. A kontinens doktriner alkotmányai csak a tények egyik oldalát, a demokráciát látták. Itt, ahol nem volt alkotmány, viszont a társadalom volt megfelelő „állapotban", nem sokat törődtek vele.

Az angol „állapotokkal" kapcsolatos homály soha nem tűnt el a kontinensen. Az abszolutista barokk államnak megvolt a *világos formája;* az alkotmányos monarchia csak bizonytalan kompromisszumokkal működött; a konzervatív és a liberális pártok nem az idők során kipróbált kormányzati módszerekben különböztek egymástól – ahogy Angliában, Canning óta −, hanem irányzatok szerint: az egyik a tradíció, a másik az elmélet alapján akarta az alkotmányt átalakítani. A dinasztiának kell-e a parlamentet szolgálnia vagy pedig fordítva? Ez volt a fő kérdés, és erről vitatkozva a külpolitikai végcélról meg is feledkeztek. Az alkotmány „spanyol" és – félreértett – „angol" oldala nem nőtt össze, és nem is nőhetett, úgyhogy a XIX. század folyamán a diplomáciai külszolgálat és a parlamenti tevékenység két teljesen különböző irányba fejlődött, amelyek az alapérzület és a módszerek tekintetében teljesen elidegenültek egymástól, és egymást tökéletesen meg is vetették. Az élet olyan *forma* keretei közé szorult, amelyet nem önmagából fejlesztett ki. Franciaország thermidor után a tőzsde uralma alá került, amit csak a katonai diktatúrák alkalmi fellépései szakítottak meg (1800, 1851, 1871, 1918). A Bismarck teremtette államban – amely alapvonásaiban dinasztikus természetű volt, egy lényegében ennek alárendelt parlamenti kiegészítéssel – a belső súrlódás olyan erős volt, hogy ez az egész politikai energiát és végül, 1916 után, magát a szervezetet is felemésztette. A hadseregnek megvolt a maga külön történelme, illetve I. Frigyes-Vilmos óta nagy tradíciói is, és éppígy az államigazgatásnak is. Itt van a szocializmusnak mint a politikai „formában lét" egy módjának az eredete, mely szigorúan

különbözik az angoltól,[408] de ahogy az, úgy ez is egy erős rassz kifejeződése. A katonatisztet és a hivatalnokot tökélyre fejlesztették, de annak a feladatnak a fontosságát, hogy a megfelelő politikai típust kineveljék, nem ismerték fel. A nagypolitikát „igazgatták" – a napi politika reménytelen civódás volt. A hadsereg és az államigazgatás végül öncéllá vált, amikor Bismarckkal eltűnt az a férfi, akinek kezében ezek – a „kitenyésztett" politikusok közreműködése nélkül is, amit csak a tradíció hozhat létre – eszközök lehettek volna. Amikor a világháború befejeztével a kormányzati felépítmény eltűnt, egyedül az oppozícióhoz szokott pártok maradtak meg, és a kormányzati tevékenységet hirtelen olyan színvonalra szállították le, mely civilizált államok között eleddig ismeretlen volt.

Mindazonáltal a parlamentarizmus ma a teljes bomlás állapotába került. Eredetileg a *polgári forradalom folytatása volt más eszközökkel:* a harmadik rend 1789-es forradalmának törvényes formára hozása, ez kapcsolta össze egy kormányzati egységgé a forradalmat és ellenfelét, a dinasztiát. Valójában minden modern választási harc polgárháború, melyet választási cédulával és a felbujtás összes eszközével: szóval és betűvel vívnak, mint ahogy minden nagy pártvezér egyfajta polgár-Napóleon. Ez a tartós fennállásra tervezett forma, amely kizárólag a nyugati kultúrákban jelenhet meg, és minden más kultúrában értelmetlen és lehetetlen lenne, megint csak a végtelenhez való vonzódásról árulkodik; történeti előrelátásról[409] és gondoskodásról, az akaratról, hogy a *távoli jövőt elrendezze,* mégpedig a jelen polgári alapelvei szerint.

Ennek ellenére a parlamentarizmus nem csúcspont, ahogy az abszolutista polisz vagy a barokk állam, hanem csak rövid átmenet, közelebbről: a kései korból, annak fejlett formáiból egy formátlanná vált világ nagy egyéniségeinek korszakába való átmenet. Tartalmaz valamit a jó barokk stílusból, ahogy a XIX. század első feléből származó házak vagy bútorok. A parlamentáris szokásrendszer egyfajta angol rokokó, noha már nem magától értetődően és a vérbe ivódva, hanem csupán a felszínt utánozva és a jóakarat dolgaként. Csak a kezdeti lelkesedés rövid időszakában rendelkezik a mélység és a tartósság látszatával, és csakis azért, mert éppen győzött, és a saját rendje iránti tiszteletből a vesztesek jó modorát a maga számára kötelességgé tette. A formát megőrizni, még ha ellentmond is a sikernek: ezen a megegyezésen nyugszik a parlamentarizmus *lehetősége. Azzal, hogy létrejött, tulajdonképpen már túlhaladottá is vált.* A nem rend ismét természetes érdekcsoportokra esik szét; a vágyott és győztes szembeszegülés pátoszának vége. És mihelyt a forma már elvesztette az új eszménynek kijáró

vonzerőt, amiért az emberek a barikádokra is kimennek, megjelennek a nem parlamentáris eszközök, hogy szavazás ellenére, sőt anélkül érjenek célt: közöttük a pénz, a gazdasági nyomás, de mindenekelőtt a sztrájk. Sem a nagyvárosi tömeg, sem az erős egyének nem éreznek igazi tiszteletet eme mélységet és tradíciót nélkülöző forma iránt, és mihelyt felfedezik, hogy *csak* forma, ez is csupán maszk és árnyék lesz. A XX. század kezdetével a parlamentarizmus (az angol is) gyors léptekkel közeledik ahhoz a szerephez, melyet ő maga szánt a királyságnak. Látványos színjátékká válik a hívek sokasága számára, miközben a nagypolitika súlypontja – ahogy jogilag a koronától a népképviseletre került át – ténylegesen magánkörökbe, magánszemélyek akaratába helyeződik át. A világháború ezt a fejlődést majdnem teljesen lezárta. Lloyd Georges hatalmától nem vezet út vissza a régi parlamentarizmushoz, de éppily kevéssé a francia háborús párt bonapartizmusától. Amerika számára – amely egészen eddig magába zártan létezett, és inkább számított földrajzi területnek, mint államnak – a világpolitikába való belépéssel az elnöki hatalom és a kongresszus Montesquieu-re visszamenő párhuzamossága tarthatatlanná vált, és ez valódi veszélyek idején formátlan hatalmak megjelenésének fog teret engedni, olyanoknak, amilyeneket Dél-Amerika és Mexikó már régóta ismer.

13

Ezzel a vég nélküli harcok korszakába léptünk, melyben ma is élünk. A *bonapartizmusból a cezarizmusba való átmenet* ez, egy legalább két évszázadot átölelő általános fejlődési szakasz, amely minden kultúrában kimutatható. A kínaiak Csan-kuónak, a „Hadakozó Fejedelemségek korá”-nak nevezik (480-230; az antikvitásban 300-50).[410] Kezdetben hét nagyhatalmat számlál, melyek eleinte véletlenül, később az elkerülhetetlen végeredményt egyre világosabban előre látva lépnek be a roppant háborúk és forradalmak e tömör sorába. Egy évszázaddal később még öten vannak, 441 után a Csou-dinasztia uralkodóját a „keleti herceg” „nyugdíjba küldi”, és ezzel az országnak ez a része nem játszik többé politikai szerepet a történelemben. Ezzel egyidejűleg kezdődik a Csin „római államának” hirtelen felemelkedése a filo-zófiátlan északnyugaton,[411] mely befolyását nyugat és dél felé, Tibetre és Jünnanra terjeszti ki, és a maradék államvilágot széles ívben fogja közre. Az ellenségeskedés központja a Csu királyság a taoista délen,[412] ahonnan a kínai civilizáció lassan a nagy folyón túli, akkoriban még kevéssé ismert országok felé nyomul. Ez valójában ugyanaz az ellentét, ami Róma és a hellenizmus között fennáll: ott keményen és világosan a hatalmat akarják, itt világmegváltásról ábrándoznak. 368-320 között (az antikvitásban nagyjából a második pun háború ideje) a harc maradéktalanul kiterjed az egész kínai világra; óriási hadseregeket állítanak csatasorba, melyeket a népességszám legvégső határáig elmenve vetnek be a harcba. „A szövetségesek, akiknek területei tízszer olyan nagyok voltak, mint a Csin-állam, hiába vonultattak fel egymillió embert. Csinnek még mindig voltak készenlétben tartalékai. A harc kezdetétől a végéig egymillió ember esett el” – írja Sze-ma Csien. Szu Csin, eredetileg Csin kancellárja, később mint a népszövetségi eszme *(hocung)* híve, átállt az ellenséghez, két nagy koalíciót hozott létre (333-ban és 331-ben), amelyek azonban a belső viszály miatt már az első csaták alkalmával szétestek. Legnagyobb ellenfele, Csang Ji kancellár, egy igazi imperialista, 311-ben nem állt messze attól, hogy a kínai államvilágot önkéntes behó-dolásra bírja, de terveit egy uralkodóváltás meghiúsította. 294-ben kezdődtek Po Csi hadjáratai.[413] Az ő győzelmeinek hatására veszi fel Csin királya 288-ban a mondák korának misztikus császári címét, ami a világuralom igényét juttatja kifejezésre, és ezt a példát Csi uralkodója keleten[414] azonnal követi. Ezzel kezdetét veszi a döntő küzdelem második csúcspontja. Az önálló államok száma egyre kisebb lesz. 255-ben

eltűnik Konfucius születési helyének állama, Lu is, és 249-ben a Csou-dinasztiának is vége. 246-ban lesz a hatalmas Vang Cseng, tizenhárom éves gyermekként, Csin uralkodója, és kezdi meg – kancellárjának, a kínai Maecenasnak,[415] Lü-sinek a támogatásával – a végharcot, amelyben az utolsó ellenféllel, Csu birodalmával, a végső ütközet 241-ben kezdődik. 221-ben tényleges egyeduralkodóként veszi fel Vang a Si (Augustus) címet. Ez a kínai császárkor kezdete.

Egyetlen kor sem mutatja olyan világosan a világtörténelmi alternatívát, mint a „Hadakozó Fejedelemségek kora": *nagyforma vagy nagy egyéni hatalmak.* Abban a mértékben kezdenek nőni az energikus magánemberek lehetőségei arra, hogy politikailag meghatározók legyenek, ahogy a nemzetek megszűnnek politikailag meghatározott állapotban lenni – azoknak az embereknek a lehetőségei, akik bármi áron hatalomhoz akarnak jutni, és személyes lendületük egész népek és kultúrák sorsává válik. Az események a formát illetően nem szabnak feltételeket. A biztos tradíció helyébe, melynek nincs szüksége zsenire, mert az maga a legmagasabb potencialitású kozmikus erő, mármost a kiemelkedő tényemberek esetlegessége lép; kiemelkedésük véletlenje az olyan gyenge népet is, mint a makedón, a sötétségből az események csúcsára vezetheti, és haláluk véletlenje a világot a személyükkel biztosított rendből közvetlenül a káoszba taszíthatja, ahogy ezt Caesar meggyilkolása is bizonyítja.

Mindez már korábban, a kritikus átmeneti korszakokban is kifejeződött. A *fronde* korszaka, a ming csu, az első türannisz, ahol az emberek még nem voltak megformálódva, hanem a forma megteremtéséért harcoltak, mindig felszínre hozta nagy alakok egysorát, akik egy hivatal minden korlátján túlnőttek. A kultúrából a civilizációba való átfordulás újra megteszi ezt a bonapartizmusban. Azáltal azonban, hogy a történelmi formanélküliség korszakát bevezeti, kibontja a nagy egyéniségek tulajdonképpeni virágkorát is, mely számunkra a világháborúval majdhogynem a csúcspontjára is jutott. Az antikvitásban ez Hannibállal jelentkezik, aki a hellenizmus nevében (amelyhez bensőleg tartozott) indította meg Róma ellen a harcot, de elbukott, mert a hellenisztikus Kelet, az egész görög antikvitás túl későn vagy egyáltalán nem ismerte fel, hogy ütött az óra. Bukásával kezdődik az a büszke sor, amely a két Scipiótól Aemilius Pauluson, Flaminiuson, a Catókon és a Gracchusokon, Mariuson és Sullán keresztül Pompeiusig, Caesarig és Augustusig vezet. Ennek felel meg a „Hadakozó Fejedelemségek" Kínájában azoknak az államférfiaknak és hadvezéreknek a sora, akik – ahogy ott Róma – itt Csin körül gyűltek össze. Ha azzal az értetlenséggel nézünk rájuk,

amellyel a kínai történelem politikai problémáit kezelni szokták, ezeket a férfiakat akár szofistáknak is nevezhetnénk.[416] Azok is voltak, de abban az értelemben, ahogy az azonos korszak előkelő római polgárai sztoikusok, miután a görög Keleten filozófiai és retorikai tanulmányokat folytattak. Mindannyian iskolázott szónokok, és alkalmanként filozófiai műveket írtak, Caesar és Brutus éppolyan jókat, mint Cato és Cicero, de nem szakmaként gyakorolva a filozófiát, hanem az előkelő szokás alapján, az *otium cum dignitate* alapján. Ettől eltekintve a tények mesterei voltak, a csatatéren éppúgy, mint a nagypolitikában, és ugyanez áll az államkancellár Csang Jire és Szu Csinre,[417] a rettegett diplomatára, Fan Szuira, aki Po Csi generálist megbuktatta, a törvényhozó Vei Jangra, az első császár, Lü-si mecénására és másokra. A kultúra minden erőt szilárd formába fogott össze. Ezek az erők most elszabadultak, és a „természet" (vagyis a kozmikus) közvetlenül tört elő. Az abszolutista államtól a minden kezdődő civilizáció – hadakozó – népközösségeihez való fordulatot az idealisták és az ideológusok értelmezhetik, ahogy akarják; a tények világában mindez a szilárd tradíció stílusában és modorában megnyilvánuló kormányzásról való átmenetet jelenti a korlátok nélküli személyi kormányzás *sic volo, sic iubeójához.* A jelképes, személy *feletti* forma tetőpontja egybeesik a kései korok csúcspontjaival: ez Kínában 600 körűire, az antikvitásban 450 körűire, Nyugaton 1700 körülre tehető; a mélypont az antikvitásban Sulla és Pompeius alatt jelentkezik, mi már a következő évszázadban elérjük, és talán túl is leszünk rajta. Az államok közti nagy harcok mindenütt belső hatalmi harcokkal járnak együtt, félelmetes forradalmakkal, de ezek – közömbös, hogy mindez tudatos-és szándékolt-e – kivétel nélkül államon kívüli és végső soron tisztán személyi hatalmi kérdéseket szolgálnak; amire elméletileg törekszenek, az történetileg jelentéktelen, és felesleges tudnunk, milyen jelszavakkal törtek ki e korszak kínai vagy arab forradalmai, vagy hogy egyáltalán voltak-e jelszavak. E korszak számtalan forradalma közül – melyek egyre inkább gyökértelenné vált nagyvárosi tömegek vak lázadásaivá válnak – egyetlenegy sem ért, illetve érhetett el bármilyen eredményt is. *Történelmi tény* itt csak az ősi formák egyre gyorsuló lebontása, ami cezarikus hatalmak számára teremti meg a szabad kibontakozás lehetőségét.

De ugyanez érvényes a háborúkra is, amelyekben a hadseregek, illetve ezek taktikái egyre kevésbé a kor, mint inkább korlátlan hatalmú egyes vezetők teremtményei, akik zsenijüket gyakran csak későn és véletlenül fedezik fel. Kr. e. 300 körül még *római* hadseregek vannak, 100 után már csak Marius, Sulla, Caesar hadserege létezik, és Octavianust már inkább

hadserege (Caesar veteránjainak hadserege) vezette, mintsem ő a hadsereget. De ezáltal a hadvezetés módszerei, eszközei és céljai egészen más, ijesztő, naturalisztikus formákat öltenek. Már nincsenek – ahogy a XVIII. században – lovagi párviadalok, párbajok a Trianon-kastély parkjában, amelyekben szigorú szabályok írták elő, mikor jelentheti be valaki, hogy erői fogytán, hogy legfeljebb milyen fegyvert lehet alkalmazni és hogy milyen feltételeket szabhat a nagylelkű győztes. Ma dühödt emberek birkóznak egymással, minden eszközzel, foggal és ökölllel, s a küzdelem addig tart, amíg az egyik meg nem semmisíti a másikat, a győztes pedig korlátlanul kihasználja fölényét. A „természethez való visszatérésnek" az első nagy példája a forradalom és Napóleon hadseregei, melyek a kis csapattestekkel való művészi manőverezés helyébe tömegeknek a veszteséggel mit sem törődő rohamát állították, és ezzel a rokokó egész kifinomult stratégiáját porrá zúzták. A csatamezőn az egész nép izomerejét megjelentetni – ahogy ez az általános hadkötelezettség alkalmazásával történik – olyan gondolat, amely Nagy Frigyes korától még teljesen idegen volt.

De ugyanígy: a háború technikája korábban minden kultúrában csak késve követte a kézműipar technikáját, míg aztán a civilizációk kezdetén hirtelen át nem veszi a kezdeményezést; minden másra tekintet nélkül, minden mechanikai lehetőséget a maga szolgálatába állítva, egészen új területeket kizárólag katonai szükségletek kielégítésére feltárva – de ezzel egyúttal a rasszember személyes hősiességét, a nemesi ethoszt és egyáltalában a kései kor választékos szellemét is teljes mértékben felszámolva. Az antikvitáson belül, ahol is a polisz alaptermészete lehetetlenné tette a tömeghadsereget – az antik formák (beleértve a harcászati formákat is) kicsinységéhez képest Cannae, Philippi és Actium embertömegei egészen fantasztikusak – a második türannisz vezette be a mechanikára épülő technikát, éspedig szürakuszaibeli Dionüsziosz révén mindjárt hatalmas méretekben.[418] Csak most válnak lehetővé az olyan ostromok, mint Rodoszé (305-ben), Szürakuszaié (213-ban), Karthágóé (146-ban) és Alesziáé (52-ben), melyeknél egyúttal magának a gyorsaságnak az antik hadvezetésben játszott fokozódó jelentősége is felismerhető; és ugyanilyen okból hat egy római légió is (melynek felépítése végül is a hellenisztikus civilizáció teremtménye) *gépezetként* az V. század athéni és spártai erőihez képest. Ennek felel meg, ha az „egyidejű" Kínában 474 után vágó-és szúrófegyverek készítésére vasat használnak, ha 450 után, mongol mintára, szervezett könnyűlovasság szorítja ki a nehéz harci szekereket, és a várharc hirtelen erőteljes fellendülést mutat.[419] A civilizált embernek a gyorsasághoz, a mozgékonysághoz és a

tömeghatáshoz való alapvető vonzódása a nyugateurópai-amerikai világban végül a természet feletti uralom fausti akarásával kapcsolódott egybe, és olyan dinamikus módszerekhez vezetett, amelyeket egy Nagy Frigyes még őrültségnek nyilvánított volna, amelyek azonban közlekedési és ipari technikánk szomszédságában teljesen természetesek. Napóleon „lovasította" a tüzérséget, vagyis mozgékonyabbá tette, ahogy a forradalom tömeghadseregét is gyorsan mozgatható egyes hadtestek rendszerébe szervezte, és már Wagramnál, aztán Moszkva alatt is ezek tisztán fizikai hatását valóságos gyors-és pergő tűzzé fokozta. A második lépést – és ez igencsak jellemző – az 1861-65-ös amerikai polgárháború jelenti, mely a csapaterők vonatkozásában is először lépte túl jelentősen a napóleoni kor nagyságrendjét,[420] és amelyben először próbálták ki a nagy csapattömegek mozgatására a vasutat, a hírszolgálathoz az elektromos távírót, a blokád fenntartására a hónapokig a nyílt tengeren tartható gőzösflottát, és találták fel a páncélhajót, a torpedót, a huzagolt lőfegyvert és a rendkívüli horderejű, egészen nagy lövegeket.[421] A harmadik lépcsőfokot (az orosz-japán háború előjátéka után)[422] a világháború jelenti, amely légi-és tenger alatt használható fegyvereket állított szolgálatba, új fegyverré emelte a felfedezések tempóját, és a felhasznált eszközök mennyiségét (de még semmiképpen sem az intenzitását) illetően elérte a csúcspontot. De az erőkifejtéssel ebben a korban is mindenütt szinkronban van a döntések keménysége. A kínai Csan-kuo-kor mindjárt a Vu-állam teljes megsemmisítésével kezdődik (472), ami a Cs'un Cs'iu ezt megelőző lovagi szokásai mellett lehetetlen lett volna; Napóleon már a Campo Formió-i békében messze túllépte a XVIII. század illendőségi határait, és Austerlitz után a háborús sikerek kiaknázását is gyakorlattá tette – s ennek ezentúl más korlátai, mint anyagiak, egyáltalán nincsenek. Az utolsó még lehetséges lépést a versailles-i típusú békerendszer jelenti, amely semmit nem akar véglegesen eldönteni, hanem nyitva hagyja a lehetőséget, hogy a körülmények módosulásai folytán új döntési feltételek alakuljanak ki. Ezt a fejlődést mutatja a három pun háború sora. Az a gondolat, hogy a vezető nagyhatalmak egyikét eltöröljék a föld színéről – ahogy az a catói, józanul átgondolt „Carthaginem esse delendam"-ban mindenki számára közismertté vált – Zama győzőjének eszébe sem jutott, mint ahogy az antik polisz vad szokásai ellenére Lüszandrosz számára is az istenekkel szembeni gaztettnek tűnt volna ez, amikor Athént elfoglalta.

A „Hadakozó Fejedelemségek kora" az antikvitás számára az Ipszosznál megvívott csatával (301) kezdődik, mely a keleti nagyhatalmak hármas

számát rögzítette, valamint a rómaiaknak az etruszkok és a samnisok felett aratott sentinumi győzelmével (295), mely Nyugaton, Karthágó mellett, egy újabb közép-itáliai nagyhatalmat teremtett. A közelséghez és a jelenhez való antik ragaszkodás hozta magával azonban, hogy Róma észre sem vette, hogy a Pürrhosszal való kaland révén megnyerte az itáliai délt, a Karthágóval vívott első háború következtében a tengert, C. Flaminius révén pedig a kelta északot – ez az érzület az oka, hogy mindezt még Hannibál sem értette meg, korának a rómaiakat is beleértve talán az egyetlen embere, aki a fejlődés folyamatát egyébként világosan előre látta. De *Zamanál* – és nemcsak Magnésziánál és Püdnánál – a hellenisztikus keleti hatalmak is vereséget szenvedtek. Teljesen hiábavaló volt, ha a nagy Scipio – nem akarván kihívni maga ellen a sorsot, amelynek a világuralmi küldetést magára vállaló polisz elébe ment – innen kezdve megpróbált minden hódítást kerülni. Hiábavaló volt, amikor környezete, mindenki más akarata ellenére, belehajszolta a makedón háborúba -hogy aztán a Keletet védtelenül magára hagyja. Az imperializmus annyira szükségszerű velejárója minden civilizációnak, hogy egy népet akkor is nyakon ragad és uralkodói szerepbe kényszerít, ha az vonakodik ezt a szerepet eljátszani. *Nem* a Római Birodalom hódított. Az *orbis terrarum* hatolt be ebbe a formába, és kényszerítette a rómaiakat, hogy ezt a nevet adják neki. Mindez teljesen antik jellegű. Míg a kínai államok önállóságuk utolsó maradékát is elkeseredett háborúkban védték, Róma 146 után csupán azért kényszerül a keleti területek provinciákba rendezésére, mert az anarchia ellen nem marad más eszköze. Az is ennek a következménye, hogy Róma belső formája – az utolsó, amely változatlanul fennmaradt – e tehertétel alatt oldódott fel a Gracchusok által szított zavargásokban. Példa nélküli, hogy itt az impériumért vívott végharc egyáltalán nem államok között zajlik, hanem a város pártjai között; de a poliszforma nem enged más lehetőséget. Ami egykor Athén és Spárta volt, azt jelenti itt az optimata és a néppárt. A Gracchusok forradalmában, melyet 134-ben már megelőzött az első rabszolgafelkelés, gyilkolták meg titokban a fiatalabb Scipiót, és ütötték agyon nyilvánosan Ti. Gracchust: egy formátlanná váló világ politikai középpontjait, az első princepset és az első tribunust. Amikor 104-ben a római városi tömeg először ruházza törvénytelenül és zavaros módon egy magánszemélyre – Mariusra – az impériumot, e színjáték mélyebb jelentése ahhoz hasonlítható, amikor a Csin-dinasztia 288-ban felvette a mitikus császári címet: a korszak elkerülhetetlen alkonya, a cezarizmus jelenik meg hirtelen a horizonton.

Marius a néptribunusok örököse. Ahogy amazok, a csőcseléket a pénzarisztokráciával egyesíti, és 87-ben tömegesen gyilkoltatja le az ősi nemességet. A princeps örököse Sulla, aki 82-ben törvényen kívül helyezésükkel megsemmisíti a nagy pénzemberek rendjét. Innen kezdve a végjáték már gyorsan zajlik, ahogy Kínában is Vang Cseng fellépése után. A princeps Pompeius és a tribunus Caesar – ha nem is hivatal, de magatartás szerint – még pártokat képvisel, de ők azok is, akik Lucában, Crassusszal együtt, először osztották fel maguk között a világot. Amikor Philippinel az örökösök Caesar gyilkosai ellen harcoltak, már csak csoportok, Actiumnál már csak egyes személyek voltak jelen; ezzel a cezarizmus e tekintetben is beteljesedett.

Az ennek megfelelő párhuzamos fejlődésnek az arab világon belül a testszerű polisz helyett a mágikus *consensus* szolgál formai alapjául, olyan formaként, amelyben és amely által az események végbemennek, és amely a politikai és a vallási tendenciák szétválását oly mértékben kizárja, hogy még a szabadság utáni városi, polgári törekvések is -melyek kitörésével a „Hadakozó Fejedelemségek korszaka” itt is kezdődik – ortodox álruhában jelentek meg, és ezért egészen mostanáig alig voltak észrevehetők.[423] A kalifátustól való elszakadás vágya ez, melyet egykor a Szaszanidák, majd ennek mintájára, a feudális állam formájában, Diocletianus alapított meg. Justinianus és Khoszrau Nusirván után *a fronde* támadásait kell kivédenie, amelyben a görög és a mazda egyház vezetői mellett (mindenekelőtt Irakban) a perzsa-mazda nemesség (mindenekelőtt Kis-Ázsiában), a görög nemesség és a két vallás alapján elágazó örmény főnemesség áll az élen. A már a VII. században majdnem megvalósított abszolutizmust hirtelen a *politikai* alapjaiban szigorúan arisztokratikus iszlám támadása döntötte meg.

Mert erről az oldalról nézve az a kisszámú arab nemzetség,[424] amely a vezetést mindenütt a kezében tartotta, nagyon hamar egy erős rasszú és roppant önérzettel megáldott új főnemességet hoz létre, mely az iszlám dinasztiákat az „egyidejű” angol dinasztiák rangjára szorítja le. Az Othmán és Ali közti polgárháború (656-661) egy igazi *fronde* kifejeződése, és kizárólag két család, valamint ezek tartozékai érdekeiért folyik. *Kizárólag* a VIII. század iszlám toryjai és whigjei (ahogy a XVIII. században az angol toryk és whigek) viszik a nagypolitikát; ezek klikkjei és családi viszálykodása! a kor történelme szempontjából sokkal fontosab-bak, mint az Omajjádok uralkodóházában zajló megannyi esemény (661-750).

De ennek a derűs és felvilágosult dinasztiának a bukásával – akik Damaszkuszban, tehát a nyugatarameus (és monofizita) Szíriában székeltek –

ismét az arab kultúra természetes súlypontja kerül előtérbe: a keletarameus terület, egykor a Szaszanidák, jelenleg az Abbászidák támaszpontja, amely (mindegy, hogy perzsa vagy arab műveltség alapján, mazdaikus, nesztoriánus vagy iszlám vallás szerint) a fejlődésnek mindig egy és ugyanazon nagy vonulatát juttatja kifejeződésre, és mind Szíria, mind Bizánc számára mindig példaértékű marad. Kufából indul ki az a mozgalom, amely az Omajjádok és ezek *ancien regime*-je bukásához vezet, és ami – amit a maga teljes horderejében mind a mai napig nem ismertek fel – *egyáltalában az ősi rendek és a nemesi tradíció ellen irányuló társadalmi forradalom volt.*[425] A maválik között kezdődött, a keleti kispolgárságon belül, hogy aztán elkeseredett gyűlölséggel forduljon az arabság ellen – nem annyiban, amennyiben az muszlim, hanem amennyiben újnemesség volt. Az éppen megtért mavalik (korábban majdnem mindegyik mazdaista) az iszlámot komolyabban vették, mint maguk az arabok, akik ezenkívül egyfajta rendi eszményt is képviseltek. Már Ali hadseregében elkülönültek a többiektől a teljesen demokratikus és puritán kharidsíták. Az ő köreikben jelenik meg mármost első ízben a fanatikus szektaszellem és a jakobinusság összekapcsolódása. Nemcsak a síita irányzat jött létre itt akkoriban, hanem a kommunista Churramija legkorábbi sejtje is, mely a Mazdákig vezethető vissza, és amely később a Babák alatti szörnyű felkelések kiváltója volt. Az Abbászidák a felkelőket egyáltalán nem látták szívesen Kufában, csupán nagy diplomáciai érzéküknek köszönhették, hogy mint katonatiszteket egyáltalán megtűrték őket, és hogy végül – majdnem, mint Napóleon – az egész Keletre átterjedt forradalom örökségét átvehették. A győzelem után építették Bagdadot, egy új életre keltett Ktésziphónt, a feudális arabság vereségének emlékművét; a fiatal civilizáció emez első világvárosa lesz a színtere 800 és 1050 között azoknak az eseményeknek, amelyek a bonapartizmusból a cezarizmusba vezetnek át, a *kalifatusból a szultanátusba,* mert ez lesz Bagdadban (ahogy Bizáncban is) azoknak a forma nélküli hatalmaknak a mágikus típusa, amelyek végül itt is még egyedül lehetségesek.

Tisztában kell tehát lennünk vele, hogy a demokrácia az arab világban is rendi eszmény, mégpedig a városi embereknek az eszménye, a föld ősi kötöttségeitől való szabadulni vágyásuknak a kifejeződése – legyen ez a föld sivatag vagy termőföld. A kalifahagyományra mondott *nem* nagyon sok alakban jelenhet meg, és a mi fogalmaink szerinti szabad gondolkodástól és alkotmányfelfogástól igencsak távol állhat. *A mágikus szellem és a mágikus pénz más módon „szabad”.* A bizantinista szerzetesség egészen a lázadásig liberális, éspedig nemcsak az udvarral és a nemességgel szemben, hanem a

magas egyházi hatalmakkal szemben is, amelyek – a gótikus hierarchiának megfelelően – már a nicaeai zsinat előtt kialakultak. Az igazhitűek *consensusa* – némileg merész értelemben: a „nép” – Isten akaratából (Rousseau így mondta volna: természettől) *egyforma,* és mentes a vér minden hatalmától. A híres jelenet, amelyben sztudioni Theodor apát felmondta az engedelmességet V. Leó császárnak (813-ban), jelentőségében a Bastille lerombolásával ér fel, csak mágikus formában.[426] Nem sokkal ezután kezdődik az igencsak jámbor, de társadalmi kérdésekben egészen radikális paulikiánusok szektájának felkelése, akik a Tauruson túl saját államot alapítottak, egész Kis-Ázsiát végigsarcolták, egyik császári csapatot a másik után győzték le, és akiket csak 874-ben tudtak leverni. Ennek felel meg a Churramija kommunisztikus-vallási mozgalma a Tigris keleti partján, egészen Mérvig, melynek vezére, Babák, csak húszévi háború (817-837) után szenvedett vereséget,[427] másrészt pedig a karmaták mozgalma nyugaton (890-904), akiknek kapcsolatai Arábiától a szír városokig terjedtek, és a lázadást egészen a perzsa tengerpartig kiterjesztették. De emellett egészen másfajta álruhák is léteztek a politikai pártharcok területén. Ha azt halljuk, hogy a bizánci sereg képellenes volt, és hogy ezért a katonai párttal egy, a képet kedvelő szerzetesi párt állt szemben, a képrombolás évszázadának (740-840) szenvedélyessége hirtelen egészen új fényben jelenik meg, és megértjük, hogy a krízis vége (843), a képellenesek és *egyúttal* a szabad egyházi szerzetesi politika végérvényes veresége az 1815-ös restaurációval egyjelentésű.[428] És végül erre a korra esik a félelmetes rabszolgafelkelés Irakban, az Abbászidák központi területén, mely hirtelen társadalmi megrázkódtatások egész sorát világítja meg, melyekről a „mezei” történészek mit sem mondanak. Ali, az iszlám Spartacusa 869-ben Bagdadtól délre a szökött tömegekkel valóságos négerállamot alapított, székhelyet építtetett magának, Muchtarát, és hatalmát mélyen Arábiába és Perzsiába terjesztette ki, ahol egész törzsek csatlakoztak hozzá. 871-ben elfoglalták, kiirtották és felégették Bászrát, az iszlám világ közel egymillió lakosú első kikötővárosát. Csak 883-ban semmisült meg ez a rabszolgaállam.

így roppan össze lassan a szaszanida-bizánci államforma; a magas hivatalnokság és az udvari nemesség ősi tradíciói helyére a véletlenszerű képességek tetszőleges, teljesen személyes hatalma lép: a *szultanátus.* Mert ez az a speciális arab forma, amely Bizáncban és Bagdadban egyidejűleg jelenik meg, és amely a 800 körüli bonapartikus kezdetektől a szeldzsuk törökök 1050 körül kiteljesedett cezarizmusáig jut előre. Ez a forma tisztán

mágikus; kizárólag ennek a kultúrának a sajátja, és lelkületének legmélyebb jellegzetességeit nem ismerve nem is érthető meg. A kalifátus – a politikai, hogy azt ne mondjuk: a kozmikus taktusnak és stílusnak a foglalata – nem szűnt meg, mert a kalifa, mint az Istennek az elhivatottak *consensusa* által elismert képviselője, szent; mindazonáltal megvontak tőle minden hatalmat, amely a cezarizmus fogalmával függött össze – pontosan úgy, ahogy Pompeius és Augustus ténylegesen, Sulla és Caesar név szerint is ezt a hatalmat Róma ősi alkotmányformáira vezették vissza. A kalifának végül is éppannyi maradt meg a hatalomból, amennyi a szenátusnak és a comitiáknak pl. Tiberius alatt. A jogban, a viselkedésben, a szokásokban megnyilvánuló magasrendű megformáltság egykor szimbólum volt. Most jelmezzé vált, mégpedig a formátlan, a tiszta ténylegességre redukálódott rezsim jelmezévé.

Így III. Mihály (842-67) mellett Bardasz, VII. Konstantin (912-59) mellett a társcsászárrá kinevezett Romanosz[429] áll. Bardaszt 867-ben egy korábbi lovászgyerek, Baszileiosz (igazi napóleoni jelenség) dönti meg, és ő alapítja meg az örmények katonai dinasztiáját (1081-ig), amelyben a császár helyett többnyire generálisok kormányoznak, erőszakos emberek, mint Romanosz, Nikephorosz és Bardasz Phókasz. A legnagyobb közöttük Ióannész Tzimiszkész (969-76), örményül Kiur Zan. Bagdadban a *törökök* játszották az örmények szerepét. Az ő egyik vezetőjüknek adományozta 842-ben először al-Va-tik kalifa a szultán címet. 862 után török pretoriánusok gyakorolják az uralkodó felett a gyámságot, és 945-től kezdve az abbászida kalifátus, Ahmed (a Bujida szultáni dinasztia megalapítója) jóvoltából minden tekintetben az egyházi méltóságra korlátozódott. Ekkor mindkét világvárosban kíméletlen harc kezdődik a hatalmas vidéki nemzetségek között a legfőbb hatalomért. Ha a keresztény oldalon pl. II. Baszileiosz fellép a nagy tartományurakkal szemben, ennek a legcsekélyebb jelentősége sincs a szociális törvényhozást illetően. A hatalom pillanatnyi birtokosának védekező akciója ez a lehetséges örökössel szemben, és így a lehető legközelebbi rokonságot mutatja Sulla vagy a triumvirek proskripcióival. A Dukasz, a Phókasz és a Szklerosz nemzetségeké volt fél Kis-Ázsia; Baszileiosz kancellárt, aki mesés vagyonával akár egy hadsereget is le tudott fizetni,[430] sokáig Crassus-hoz hasonlították. Mindazonáltal a tulajdonképpeni császárkorszak csak a szeldzsuk törökökkel kezdődik.[431] Vezetőjük, Togrulbek 1043-ban elfoglalja Irakot, 1049-ben Örményországot, és 1055-ben arra kényszeríti a kalifát, hogy az örökös szultanátust adja át. Fia, Alp Arszlán hódította meg Szíriát és az 1071-es mantzikerti csata következtében Kis-Ázsia keleti felét. Bizánc

maradék részének innen kezdve a török-arab impérium további sorsára semmilyen befolyása nincs.

És ez a korszak az, amely Egyiptomban a „hükszosz kor” neve mögött rejtőzik. A XII. és a XVIII. dinasztia között két évszázad van,[432] amely a III. Szeszósztrisz alatt a csúcsra jutott *ancien régime* összeomlásával kezdődik, és amelynek végén az Újbirodalom császárkora áll. Már a dinasztiák számozása katasztrófát sejtet. A királylistákon a nevek szorosan egymás után és mellett követik egymást: homályos eredetű bitorlók, generálisok, különös címeket viselő személyek – néhányuk csak pár napig uralkodott. Egyiptom efemer népek és területek sokaságára oszlik fel. Rögtön a XIII. dinasztia első királyával megszakad a Nílus vízmagassági adatainak regisztrálása Szemnában, utódjával a közjegyzői tevékenység is Kahunban. Ez az a korszak, amely alapján a *leideni papirusz* a nagy társadalmi forradalom képét megrajzolta.[433] A kormány bukására és a tömeg győzelmére katonai zendülések, becsvágyó katonák feltörekvési kísérletei következnek. Itt bukkan fel kb. 1680 táján a *hükszosz,* az „elvetemültek” neve,[434] amellyel az Újbirodalom történészei – akik nem tudták vagy nem akarták a kor értelmét felfogni – ezeknek az éveknek a gyalázatát el próbálták fedni. Hükszosszerepet játszottak kétségtelenül az örmények Bizáncban, és nem lett volna más a kimberek és a teutonok sorsa sem, ha Marius és nagyvárosi söpredékből verbuválódott légiói felett győznek, ha saját, állandóan megújuló tömegeikkel töltik fel a triumvirek seregeit, és ha végül talán az ő vezérük kerül azok helyére. Hogy akkoriban az idegenek mi mindent megkockáztattak, azt Jugurtha példája is mutatja. Teljesen közömbös, hogy milyen származásúak és összetételűek voltak, testőrök, felkelő rabszolgák, jakobinusok vagy egészen idegen törzsek. Az a lényeg, hogy mit jelentettek egy évszázadon keresztül az egyiptomi világ számára. A keleti deltában végül is államot alapítottak, és Auarisz néven székhelyet építettek.[435] Vezetőik egyike, Hi-an, aki magának a fáraói cím helyett az egészen forradalmian hangzó „az ország átölelője”, illetve „az ifjú sereg fejedelme” neveket adta – éppoly forradalmi ez, mint a *„consul sine collega”* vagy a *„dictator perpetuus”* a császárkorban −, egy olyan férfiú, amilyen talán Ioannész Tzimiszkész volt, nos Hian parancsolt egész Egyiptom felett, nevét Krétáig és az Eufráteszig emlegették. De utána kitört a harc a tartományok között az impériumért, és ebből kerül ki győztesen Amószisszal a thébaiak dinasztiája.

Számunkra a „Hadakozó Fejedelemségek korszaka” Napóleonnal és erőszakos intézkedéseivel kezdődött. Az ő fejében fogan meg először egy

katonai és egyúttal népi világuralom gondolata; egészen másfajta, mint V. Károly birodalma vagy az angol gyarmatbirodalom ebben a korszakban. Ha a XIX. század nagy háborúkban – és forradalmakban – szegény volt, és a komolyabb kríziseket a kongresszusokon diplomáciai síkon hárították el, úgy ez éppen a háborúra való, a maga állandó jelenlétében oly félelmetes készenlét velejárója: a következményektől való félelem az utolsó órában mindig a végérvényes döntések elhalasztásához, a háborúnak politikai sakkhúzásokkal való helyettesítéséhez vezetett. Mert ez az évszázad az állandó óriáshadseregek és az általános hadkötelezettség évszázada. Még túl közel vagyunk hozzá, hogy e látványnak a borzongató voltát, az egész világtörténelmen belüli példátlanságát érzékeljük. Napóleon óta állandóan százezrek, ha nem milliók állnak menetkészen, hatalmas flották horgonyoznak a kikötőkben, melyeket tízévenként újakra cserélnek fel. Háború nélküli háború ez: a másik felet a hadifelszereléssel, a készültségi fokkal való túllicitálás háborúja, a számok, a tempó, a technika háborúja, és a diplomaták nem udvarról udvarra, hanem főhadiszállásról főhadiszállásra járva tanácskoznak. Minél hosszabb ideig késlekedik kirobbanása, annál rettenetesebbé válnak az eszközök, annál elviselhetetlenebbül nő a feszültség. Ilyen a „Hadakozó Fejedelemségeknek” a fausti-dinamikus formája annak első évszázadában, de mindez a világháború kitörésével megszűnik. Mert ennek a négy évnek a mozgósítási gyakorlata érvényteleníti az általános hadkötelezettségnek a francia forradalomból származó és a maga formájában velejéig forradalmi elvét a belőle kibontott taktikai eszközökkel együtt.[436] Innen kezdve az állandó hadseregek helyébe fokozatosan önkéntes, a háborúért lelkesedő katonák zsoldoshadseregei lépnek, milliók helyébe ismét százezrek, de éppen ezáltal lesz ez a második évszázad valóban a „Hadakozó Fejedelemségek” évszázada. E hadseregek puszta létezése nem pótolja a háborút. A háborúért vannak, kifejezetten akarják a háborút. Két generáció alatt elérik, hogy akaratuk erősebb lesz, mint a nyugalomra vágyóké. Az egész világ birtoklásáért folyó eme háborúkban kontinensek forognak kockán; Indiát, Kínát, Dél-Afrikát, Oroszországot, az iszlámot mozgósítják, új technikákat és taktikákat állítanak egymással szembe. A nagy világvárosi hatalmi központok tetszésük szerint rendelkeznek a kisebb államokkal, ezek területével, gazdaságával és embereivel; ez utóbbiak már csupán provinciák, tárgyak, valamilyen cél eszközei; sorsuk semmilyen befolyással sincs a dolgok történelmi folyamataira. Néhány év alatt megtanultuk, hogy alig hederítsünk olyan eseményekre, melyek a háború előtt még

megdermesztették volna a világot. Ki gondol ma már igazából azokra a milliókra, akik Oroszországban elpusztultak?

Hogy e vérrel és iszonyattal teli katasztrófák közepette újra meg újra felhangzik a földön a kiáltás a népek megbékélése, a béke után, az mint egy nagyszabású történés háttere és visszhangja szükségszerű, és még ott is fel kell tételeznünk jelenlétét, ahol semmi nyoma nem maradt – mint a „hükszosz kor" Egyiptomában vagy Bagdadban és Bizáncban. De akárhogy vélekedjünk is erről a vágyról, mégis elég bátornak kell lennünk ahhoz, hogy a dolgokat a maguk valóságában lássuk. Ez jellemzi a rasszembert, aki nélkül történelem egyáltalán nem létezik. Az élet csak akkor jelentős, ha kemény. *Csak* a győzelem és a vereség közti választást engedi, a háború és a béke közöttit nem, és a győzelem áldozattal jár. Mert mindez nem irodalomként, megírt, elgondolt, megélt irodalomként létezik, ami vádolva vagy szidalmazva az események mellett kullog. Elvei puszta igazságok, melyek a tények tülekedésében szükségképpen elvesznek.

A történelem soha nem szűnt meg e javaslatokról tudomást szerezni. A kínai világban Hsziang Szü már Kr. e. 535-ben megpróbált békeligát alapítani. A „Hadakozó Fejedelemségek korá"-ban az imperializmussal *(lienheng)* szemben – mindenekelőtt a déli tartományokban, a Jangcénál – megjelenik a népszövetségeszme *(hocung);*[437] persze már eleve halálra volt ítélve, mint minden félmegoldás, mely a teljessel szemben fellép, és eltűnt már az északiak végső győzelme előtt. De mindkettő a taoisták antipolitikus ízlése ellen irányult, akik ezekben a vészterhes évszázadokban szellemi önlefegyverzést folytattak, de ezáltal puszta matériává fokozták le magukat, mely a mások által hozott és a másokról szóló nagy döntések során teljesen felemésztődött. A római politika is megkísérelte egyszer – bármennyire távol állt is az antik szellemtől az előrelátás −, hogy a világot egyenrangú hatalmak rendszereként fogja fel, ami a további háborúkat céltalanná tette volna: akkor, amikor Hannibál legyőzése után lemondott a Kelet bekebelezéséről. Az eredmény annyira siralmas volt, hogy az ifjabb Scipio pártja a határozott imperializmusra tért át, hogy a káosznak véget vessen, jóllehet vezetője világosan előre látta városának sorsát, mely a legnagyobb mértékben osztozott az antik tehetetlenségben, hogy bármit is megszervezzen. De az út Nagy Sándortól Caesarig egyértelmű és elkerülhetetlen, és minden kultúra legerősebb nemzetének ezt az utat kell járnia, akár akarja vagy tud róla, akár nem.

E tények szigora alól nincs kibúvó. Az 1907-es hágai békekonferencia a világháború előjátéka volt, az 192l-es washingtoni újabb háborúk előjátéka

lesz. E korszak történelme már nem kellemes formákban zajló elmés játék kisebb-nagyobb nyereségekért, amelyből bármikor ki lehet szállni. Kitartani vagy alázuhanni – harmadik lehetőség nincs. Az egyetlen morál, amelyet a dolgok logikája ma engedélyez, a meredek hegygerincre kapaszkodás morálja. Egyetlen gyenge pillanat, és mindennek vége. Mindennek ellenére ma minden „filozófia" egyfajta belső lemondás, petyhüdt belenyugvás; gyáva remény, hogy a misztika segítségével el lehet szökni a tények elől. Nem volt ez másképp a római korban sem. Tacitus meséli,[438] hogy a híres Musonius Rufus a béke áldásairól és a háború gonoszságáról szóló előadásokkal próbált nyomást gyakorolni a légiókra, amelyek 70-ben Róma kapui előtt álltak – és ütlegeléseik elől alig tudott elmenekülni. Avidius Cassius hadvezér Marcus Aurelius császárt filozofálgató vénasszonynak nevezte.

Ami a XX. század nemzeteinél a régi és nagy tradícióból, a történelmi megformáltságból, a tapasztalatból, mindabból, ami a vérben Öröklődik, megmaradt, az itt párját ritkító hatalommá válik. A *teremtő* kegyelet vagy – hogy mélyebben ragadjuk meg a dolgot – a távoli koraidőkből származó ősi taktus, mely az akaratban alakulva hat tovább, számunkra csak olyan formákban lehet jelen, melyek régebbiek, mint Napóleon és a forradalom,[439] amelyek nem megtervezettek, amelyek természetesen fejlődtek ki. Az így átvett sajátosságok, melyek egy zárt kisebbség létében fennmaradtak, rövid idő alatt felbecsülhetetlen értékké nemesülnek, és olyan történeti hatásokat válthatnak ki, amilyeneket pillanatnyilag még senki sem tart lehetségesnek. Egy ősi monarchiának, egy ősi nemességnek, egy ősi előkelő társaságnak a tradíciói, amennyiben még eléggé egészségesek ahhoz, hogy a politikát mint üzletet, illetve az absztrakciók kedvéért folytatott politikát távol tartsák maguktól, és amennyiben rendelkeznek még tisztességgel, lemondással, fegyelemmel, az elhivatottság igazi érzésével, *rassz-sajátosságok*kal tehát, jólneveltséggel, érzékkel a kötelességek és az áldozat iránt – nos egyedül ezek a tradíciók lesznek képesek olyan középponttá válni, mely az egész nép létáradatát egységbe fogja, mely lehetővé teszi, hogy ezt a kort túléljük, és hogy a jövő partját elérjük. Meg kell tartani a formaállapotot, ez minden. A legsúlyosabb korban élünk, amilyet egy magaskultúra történelme csak ismer. Az utolsó formában lévő rassz, az utolsó élő tradíció, az utolsó vezér, aki ezeket maga mögé állítja, győztesként ér a célba.

14

A cezarizmus olyan államforma, amely minden államjogi megformáltsága ellenére belső lényegét illetően mégiscsak teljesen formátlan. Közömbös, hogy Augustus Rómában, Amószisz Egyiptomban, Huang-ti Kínában vagy Alp Arszlán Bagdadban hatalmi pozícióját régies elnevezésekkel ruházza-e fel vagy sem. Emez ősi formák szelleme halott.[440] Ezért aztán már eleve értelmetlen és súlytalan minden ilyesféle intézmény – bármily kínosan őrködnek is működése felett. Jelentősége csak az egészen személyes hatalomnak van, amelyet a császár vagy, helyette, képességei alapján bárki más gyakorol. Egy formateljes világból való hazatérés ez a primitivitásba, a kozmikus történetietlenségbe. Biológiai időközök foglalják el ismét történelmi korszakok helyét.

A kezdeteknél, ahol ma a civilizáció virágba borul, a világváros csodája, a formátlanság hatalmas, kőből épített jelképe áll – félelmetesen, hivalkodóan, öntelten terpeszkedve. Magába szippantja a magatehetetlen vidék létáramlatait: embertömegeket, amelyek mint homokbuckák egyikből a másikba szóródnak, vagy mint a puszta homokszemek csordogálnak csak a kövek között. Itt ünnepli legnagyobb, végső győzelmét a szellem és a pénz. A legművibb, a legkiagyaltabb ez, ami csak emberi szem napvilágán valaha is megjelent; kísérteties és valószerűtlen, mely majdhogynem túl van már a kozmikus alakzatok minden lehetséges formáján.

De aztán leplezetlenül és hatalmasan lépnek elő megint a fogalmaktól mentes tények. Az örök-kozmikus taktus végérvényesen maga alá gyűri az évszázadok szellemi feszültségét. Annak idején a demokrácia alakjában a pénz diadalmaskodott. Volt kor, amikor egyedül vagy majdnem egyedül a pénz politizált. De mihelyt a kultúra ősi rendszereit szétrombolta, kiemelkedett a káoszból egy irtózatos hatalmú, minden változás ősokáig lenyúló új nagyság: a cezarikus ember. Benne véget ér a pénz mindenhatósága. *A császárkor – éspedig minden kultúrában – a szellem és a pénz politikájának a vége.* A vér erői, az eredendő élet ősi ösztönei, a töretlen testi erő ismét átveszik régi uralmukat. A rassz tisztán és ellenállhatatlanul tör elő: a legerősebbek győznek – a többi zsákmányul esik. A rassz magához ragadja a világuralmat, a könyvek és a problémák birodalma megdermed vagy feledésbe süllyed. Ismét születnek hősök, a hajdankor héroszaihoz foghatók, és sorsukat nem fátyolozzák el a tudat kauzalitásai. Nincs többé belső különbség Septimius Severus és Gallienus, Alarik és Odoaker élete

között. Ramszesz, Traianus és Vu-ti a történetietlen időközök egyazonos fel-alá hullámzásába tartozik.

Már a császárkor kezdete óta nincsenek politikai problémák. Mindenki kiegyezik a fennálló állapotokkal és hatalmakkal. A „Hadakozó Fejedelemségek korá”-ban vérpatakok áztatták a világvárosok flaszterét, hogy a demokrácia nagy igazságai megvalósulhassanak, hogy kivívják azokat a jogokat, amelyek nélkül nem tűnt érdemesnek az életet leélni. Most megvannak ezek a jogok, de az unokákat fenyegetéssel sem lehet rávenni, hogy éljenek velük. Száz év kell csak, és maguk a történészek sem értik már a régi vitákat.

A tisztességes emberek már Caesar korában sem nagyon vettek részt a választásokon.[441] A nagy Tiberiusnak is megkeserítette az életét, hogy korának legtehetségesebb emberei mindenfajta politikától távol tartották magukat, és Nero már fenyegetéssel sem tudta a lovagokat arra kényszeríteni, hogy jogaik gyakorlására Rómába jöjjenek. Ez a vége annak a nagypolitikának, mely egykoron a háború szellemi eszközökkel való helyettesítése volt, és amely most megint magának a legősibb alakjában megnyilvánuló háborúnak nyit teret.

A kor teljes félreértelmezése ezért, amikor Mommsen[442] a princeps és a szenátus közti hatalommegosztással kapcsolatos, Augustus által létrehozott „diarchia” mély értelmű taglalásába kezd. Egy évszázaddal korábban ez az állapot még valóságos lehetett volna – de éppen ezért akkoriban egyetlen kiemelkedő államférfinak sem jutott az eszébe. Itt semmi mást nem jelent, mint egy gyenge személyiség kísérletét arra, hogy puszta formák segítségével megváltoztathatatlan tények megváltoztatásával ámítsa magát. Caesar úgy fogta fel a dolgokat, ahogy voltak, és uralmát minden szentimentalizmus nélkül gyakorlati szempontok alapján rendezte be. Utolsó hónapjainak törvényhozását kizárólag átmeneti rendelkezések töltötték ki, melyek egyike sem az örökkévalóságnak készült. Éppen e fölött siklanak el mindig a történészek. Sokkal mélyebben ismerte a dolgokat annál, hogy az adott pillanatban – közvetlenül a parthusok elleni hadjárat előtt – előre akarta volna látni a fejlődést, és végleges formát akart volna szabni neki. Vele szemben Augustus, ahogy előtte Pompeius is, környezete bábja volt, teljes mértékben tőlük és nézeteiktől függött. A principátus formája egyáltalán nem az ő találmánya, hanem egy elavult párteszmény doktriner átmentése, amelyet egy másik gyenge ember, Cicero talált ki.[443] Amikor Augustus 27. január 13-án egy becsületesnek szánt, de éppen ezért annál értelmetlenebb színjáték

formájában visszaadta az államhatalmat „Róma szenátusának és népének”, megtartotta magának a tribunátust – ez valójában a politikai valóság egyetlen olyan darabja, ami akkoriban még tényleges volt. A néptribunus a türannosz legitim utódja, és már C. Gracchus 122-ben olyan tartalmat adott a címnek, melyet ezentúl nem egy hivatal törvényi korlátai, hanem csupán birtokosának személyes adottságai határolhattak körül. Egyenes út vezet tőle Mariuson és Caesaron keresztül az ifjú Néróig, amikor politikai céloktól vezérelve szembeszállt anyjával, Agrippi-návaI. Ezzel szemben a princeps cím innen kezdve egyfajta külsőség volt, rang, talán társadalmi rang, de semmiféleképpen nem politikai tény. Éppen ezt a fogalmat vette körül Cicero elmélete átszellemített csillogással, és kapcsolta össze (már ő!) a *divus* fogalmával.[444] A szenátus és a nép „közreműködése” ósdi ceremónia, amelyben már ugyanúgy nincs semmi élet, mint a szintén Augustus által felújított „Fratres Arvales”-szokásokban. A Gracchusok korának nagy pártjaiból már régen kíséretek lettek, cezariánusok, pompeiánusok, míg végül az egyik oldalon a formátlan főhatalom maradt, a legbrutálisabb értelemben vett „tény”, a „cézár” vagy aki képes volt a cézárt befolyása alá vonni, a másik oldalon a korlátolt ideológusok csapata, akik elégedetlenségüket valamilyen filozófia mögé rejtették, és összeesküvésekkel próbáltak eszményeiknek érvényt szerezni. Ilyenek voltak Rómában a sztoikusok, Kínában a konfuciánusok. Csak most értjük a hírhedt „nagy könyvégetés” igazi jelentését, amelyet a kínai Augustus Kr. e. 212-ben rendelt el, és amely a későbbi literátusok fejében valamilyen rettenetes barbárság látszatát keltette. De Caesar is a sztoikus álmodozók egy megvalósíthatatlan eszményének esett áldozatául;[445] a *divuskultusszal* sztoikus körökben egyfajta Cato-és Brutus-kultusz állt szemben; a filozófusok a szenátusban (akkoriban már csak egy nemesi klub) nem voltak restek a „szabadság” alkonyát siratni és összeesküvésre bujtogatni (amilyen Pisóé volt 65-ben), ami Nero halála után majdnem Sulla korának állapotait idézte volna elő. Ezért végeztette ki Nero a sztoikus Paetus Thraseát, Vespasianus pedig Helvidius Priscust, és ezért gyűjtötték be Róma-szerte és égették el Cremutius Cordus történeti művét, melyben Brutust az utolsó rómaiként dicsőítette. Az állam jogos önvédelmi aktusa volt ez a vak ideológiával szemben – ahogy hasonlóval Cromwellnél és Robespierre-nél is találkozunk −, és pontosan ugyanebben a helyzetben vannak a kínai császárok Konfucius iskolájával szemben, amely egykor az államrend egy meghatározott eszményét dolgozta ki, és most nem tudta elviselni a valóságot. A nagy könyvégetés nem más, mint a politikai-filozófiai irodalom egy részének a

megsemmisítése, valamint meghatározott tanodák és titkos szervezetek felszámolása.[446] Ez a védekezés mindkét impériumban egy évszázadig tartott; ezután maga a pártpolitikai szenvedélyekre való emlékezés halványult el, és végül a két filozófia – Zénóné és Konfuciusé – az érett császárkor uralkodó világnézetévé vált.[447] A világ azonban innen kezdve a *csaladok tragikus történetének* a színtere, amely az államtörténelmet váltja fel; ahogy a Julius-Claudius-házat és a Si Huang-ti-házat (már Kr. e. 206-ban) kiirtották, és ahogy ez az egyiptomi uralkodónő Hatsepszut és fivérei (1501-1447) sorsából is komoran elővillan. Ez a végső lépés a véglegesség felé. A világbékével – *a nagypolitika békéjével* – a létezés „kardaspektusa" visszalép, és megint a „hüvelyaspektus" válik uralkodóvá; már csak *magán*történelem létezik, magánsorsok, magánbecsvágy, a fellahok nyomorúságos szükségleteitől a császároknak a *világ magánbirtokáért* vívott gátlástalan magánháborúskodásaiig. A háborúk a világbéke korszakában magánháborúk, és szörnyűbbek, mint az államok közöttiek, mert formátlanok.

Mert a világbéke – amelyet oly sokszor emlegettek – a túlnyomó többségnek a háborúról való egyoldalú lemondását jelenti, de ezáltal a be nem vallott lehetőségét is annak, hogy ez a tömeg mások zsákmányává váljék, azokévá, akik *nem* mondanak le a háborúról. Az általános megbékélés államokat szétromboló vágyával kezdődik, és azzal végződik, hogy senki sem mozdítja a kisujját sem, ha a szerencsétlenség csak a szomszédot éri. Már Marcus Aurelius alatt is csupán önmagukra gondoltak a városok és falvak, mint ahogy az uralkodó tevékenysége is csak a többi mellett végzett magánügy volt. A távolabb lakók számára ő, csapatai és céljai éppúgy közömbösek voltak, ahogy az ellenséges germán seregek szándékai. E *lelki* alapokon bontakozik ki egy második viking kor. A „formában levés" a nemzetekről átmegy a kalandorok seregeire és kíséreteire, nevezzék ezeket cézároknak, hitszegő hadvezéreknek vagy barbár királyoknak, akik számára a népesség végső soron nem más, mint a táj tartozéka. Mély rokonság áll fenn a mükénéi előidők hősei és a római katonacsászárok, Ménész és II. Ramszesz között. A germán világban ismét felébred Alarik és Theodorik szelleme, melyre először talán a Cecil Rhodes-jelenség figyelmeztet; és az orosz előidők fajidegen hóhérai Dzsingisz kántól Trockijig, akik között a péteri cárizmus epizódja fekszik – nos ezek nem is túlságosan különböznek Közép-Amerika latin köztársaságainak egynémely diktátorjelöltjétől, akiknek magánharcai a spanyol barokk formateljes korát már rég felszámolták.

A megformált állammal együtt a magas történelem is álomba merül. Az ember ismét növénnyé válik: a röghöz tapadva, érzéketlenül és tompán. Az

időtlen falu, az „örök” paraszt lép megint elő, gyermekeket nemz, és visszasüllyed az anyaföld szintjére – serény, igénytelen embertömeg, amely fölött a katonacsászárok áradata átsüvölt. Az országok közepén a hajdani világvárosok állnak, egy hamvadó lélek üres odvai, melyekbe a történelmét vesztett emberiség lassan bevackolja magát. Az emberek máról holnapra élnek, visszafogott, takarékos boldogsággal, és tűrnek. Tömegeket tipornak el a hatalomért és a világ birtokáért vívott hódító harcokban, de a túlélők primitív szaporasággal töltik ki a hézagokat, és tűrnek tovább. És míg egyesek a magasban örök váltakozásban győznek és legyőzetnek, mások alant a mélyben imádkoznak – imádkoznak a második vallásosságnak azzal a végtelen jámborságával, amely minden kétséget mindörökre maga mögött tud. Itt, a lélekben válik a világbéke valósággá: Isten békéjévé, agg szerzetesek és remeték üdvévé – és egyedül itt. A fájdalom elviselésének olyan mélységei kerülnek felszínre, melyet fejlődésének ezer éve alatt a történelmi ember soha nem ismert. Csak a nagy történelem végével lép elő ismét a szent, csendes éberlét. Olyan színjáték ez, mely épp a maga célnélküliségében fenséges; cél nélküli és fenséges, mint a csillagok járása, a Föld forgása, a föld és a tenger, a jég és az őserdők váltakozása a felszínén. Csodálhatjuk, vagy siránkozhatunk rajta – de lejátszódik mindenképp.

A POLITIKA FILOZÓFIÁJA

15

A politika fogalmáról többet elmélkedtünk, mint kellett volna. Annál kevesebb figyelmet fordítottunk a valóságos politikára. A kiemelkedő államférfiak közvetlenül cselekszenek, mégpedig a tények iránti biztos érzék alapján. Számukra ez annyira magától értetődő, hogy e cselekvés általános alapfogalmairól elmélkedni, feltéve, hogy ilyen fogalmak egyáltalán léteznek, egyáltalán eszükbe sem jut. Eleve tudják, mit kell tenniük. Elmélkedni róla – nem felel meg sem tehetségüknek, sem ízlésüknek. Ezzel szemben a hivatásos gondolkodók, akik tekintetüket emberi eseményekre fordították, bensőleg annyira távol álltak az ilyesfajta cselekvéstől, hogy inkább absztrakciók mögé bújtak, legszívesebben olyan mitikus képződményeken spekuláltak, mint az igazságosság, az erény vagy a szabadság, és ezekből kiindulva értékelték a múlt, de mindenekelőtt a jövő történeti eseményeit. Ezért aztán végül elfeledték a puszta fogalmak valós rangját, és az a hamis meggyőződés alakult ki bennük, hogy a politika csupán arra szolgál, hogy a világ folyását valamilyen ideális recept szerint alakítsa. Mivel pedig soha és semmi nem történt ennek megfelelően, a politikai cselekvés az elvont gondolkodással szemben annyira jelentéktelennek tűnt számukra, hogy könyveikben végül már arról vitatkoztak, létezik-e egyáltalán a „tetteknek zsenije”.

Mindezzel szemben valamilyen ideológiai rendszer helyett megkíséreljük a politika *fiziognómiáját* bemutatni, ahogy az az össztörténelem folyamán valóban végbement, és nem úgy, ahogy esetleg végbemehetett volna. A nagy tények végső értelméig hatolni, „látni” őket, megérezni és felvázolni, ami szimbolikusan jelentős bennük – ez a feladat. A világjobbítók terveinek a valósághoz semmi közük.[448]

Az emberi létáradatokat, ha mint mozgást vesszük őket tekintetbe, történelemnek nevezzük; ha mint mozgó valamit: nemzetségeknek, rendeknek, népeknek, nemzeteknek hívjuk. A politika az a jelleg, illetve mód, amelyben ez az áramló létezés fenntartja magát, fejlődik, más életáradatok felett győzedelmeskedik. *Az egész élet politika,* minden ösztönös vonásában, a legbensőbb magjáig. Amit ma gyakran életenergiának (vitalitásnak) nevezünk: a kozmikus személytelenség bennünk, amely mindenáron előre és felfelé akar jutni, ez a vak, kozmikus, sóvárgó törekvés az érvényesülés és a hatalom felé, mely mindig növényszerűen és rasszszerűen a földhöz, a

„szülőföldhöz” kötődik, ez a belső irányultság és alakítási *kényszer* az, ami a nagy emberek között mindenütt politikai életként a nagy döntéseket keresi, és kell is keresnie, hogy a sorsot megjelenítse vagy elszenvedje. Mert vagy növekszünk, vagy *elpusztulunk.* Harmadik lehetőség nincs.

Ezért a nemesség mint az erős rassz kifejeződése a tulajdonképpeni politikai rend; és a nevelés, nem pedig a képzés a művelés tulajdonképpeni politikai formája. Minden nagy politikusban – aki erőközpont a történések áradatában – van valami a nemesi elhivatottság érzéséből, és ez nyilvánul meg belső kötődéseiben. Ezzel szemben a mikrokozmikus, a „szellemi” nem politikai jelenség – ezért tűnik minden ideológia, minden programpolitika kenetteljesnek. A legjobb diplomaták a gyerekek, amikor játszanak vagy amikor valamit meg akarnak szerezni. Közvetlenül, az alvajárók biztonságával tör itt utat magának a minden egyes lényben fellelhető kozmikus személytelenség. Az emberek nem megtanulják, hanem az ifjúkor ébredésével elfelejtik az első éveknek ezt a mesteri képességét. Ezért ennyire ritka az emberek között az államférfi.

A magaskultúra területén – amelyekben és amelyek között egyedül lehetséges nagypolitika – ilyen létáradatok csak több szubjektum között lehetségesek. Egy nép csak más népekkel való kapcsolataiban valóságos. A természetes, rassszerű viszony köztük éppen ezért a háború. Olyan tény ez, amelyen semmiféle elvont igazság nem változtat. A háború *minden* élőlény őspolitikája, mégpedig oly mértékig, hogy a harc és az élet legbensőbb lényegük szerint egyek, és a harci vágy kihunyásával az élet is kialszik. Az erre vonatkozó ógermán szavak, az *orrusta* és az *orlog* a tréfával és a játékkal szemben a komolyságot és a sorsot jelentik; de ez csak fokozás, nem pedig lényegi különbség.

Még ha minden nagypolitika a kard helyettesítése akar is lenni a szellem fegyvereivel, és az államférfiak becsvágya a kultúrák magaslatain arra irányul is, hogy a háborút már szinte ne is vegyék számításba, a diplomácia és a háború művészete közti ősi rokonság mégis fennmarad: a harc jellege, az egyazon taktika, az azonos hadicsel, az anyagi eszközök elengedhetetlensége a háttérben, hogy a cselekményeknek súlyt biztosítsanak; és a cél is azonos marad: a saját életegység (rend vagy nemzet) növelése mások kárára. És minden kísérlet, amely ezt a rassszerű elemet ki kívánja iktatni, csak egy másik területre való átcsúsztatását idézi elő: pártok közti háború helyett országok közti háború következik be, vagy ha a növekedés igénye ott is megszűnik, akkor olyan harc következik, melyet kalandorok kíséretei vívnak, akiknek a még megmaradt népesség önként engedelmeskedni fog.

Az élethatalmak közti összes háborúban az a tét, hogy ki kormányozza az egészet. Mindig az élet az – sohasem valamely rendszer, törvény vagy program −, amely a történések áradatában a taktust megszabja.[449] Az, hogy akciócentrum, hogy egy tömeg cselekvő középpontja legyen, mely képes a személyiség belső formáját egész népek és korok formájává tenni; hogy a történelem minden hadserege az ő rendelkezésére álljon, s hogy saját népe, illetve nemzetsége és saját céljai diktálják az események menetét – nos ez az alig tudatosított, de mégis ellenállhatatlan ösztön ural minden történeti elhivatottságú egyént. Csak *személyes* történelem és ezért csak *személyes* politika létezik. Nem az alapelveken, hanem az embereken, nem az ideálokon, hanem a hatalomgyakorlás szempontjából alapvető rasszvonások közti harcon múlnak a dolgok, és a forradalmak sem kivételek, hiszen a „népszuverenitás" sem más, mint annak kifejeződése, hogy az uralkodó hatalom a király cím helyett a „népvezér" címet vette fel. A kormányzás módszere ezáltal alig változik, a kormányzottak helyzete pedig semmit. A világbéke – amikor egyáltalán létezett – sosem volt más, mint sokak rabszolgasága egy kisszámú uralkodni vágyó, erős természetű embercsoport uralma alatt.

A hatalomgyakorlás fogalmához tartozik, hogy minden életegység (már az állatok között is) a kormányzás szubjektumaira és objektumaira hasad. Ez annyira magától értetődő, hogy a tömegszerű egységeknek ez a belső struktúrája még a legsúlyosabb válságokban – amilyen az 1789-es is volt – sem tűnik el egyetlen pillanatra sem. Nem a hivatal tűnik el, csak a birtokosai, és ha egy nép az események sodrában valóban minden vezetését elveszti, és szabálytalanul sodródik, ez ekkor is csak annyit jelent, hogy vezetése kívülre helyeződött át, hogy ez a nép *mint egész* vált objektummá.

Politikailag tehetséges népek nincsenek. Csak olyan népek vannak, amelyeket egy kormányzó kisebbség szilárdan kézben tart, és ezért jól érzik magukat az adott állapotban. Az angolok mint nép politikai dolgokban éppoly kevéssé formálnak véleményt, éppoly szűk látókörnek és gyakorlatiatlanok, mint bármelyik más nép. Amivel többek: rendelkeznek a *bizalom tradíciójával,* még ha kedvelik is a nyilvános vitákat. A döntő különbség az, hogy az angol nagyon régi és sikeres módszerekkel dolgozó kormányzás objektuma, s ezt a kormányzást elfogadja, mert előnyeit tapasztalatból ismeri. Ettől az elfogadástól, mely a kívülálló számára egyetértésnek tűnik, már csak egyetlen lépés addig a meggyőződésig, hogy ez a kormányzás az ő akaratától függ – jóllehet fordított a helyzet, a kormányzat az, amely ezt a szemléletet technikai okokból újra és újra a fejébe veri. Angliában a kormányzó osztály a

maga céljait és módszereit a „néptől” teljesen függetlenül alakította ki; íratlan alkotmánnyal és rögzítetlen alkotmányos keretek között dolgozik, s a működése során létrejövő teljesen ateoretikus árnyalatok a be nem avatottak számára éppoly áttekinthetetlenek, mint amilyen érthetetlenek. Mindazonáltal a vezető csoport bátorsága a vezetés iránti bizalomtól függ; bizalom, ami annyit jelent, hogy önként lemondanak a kritikáról. A katonatiszt az, aki a gyávákba bátorságot önt, s a hősöket elbátortalanítja. Egyformán érvényes ez a hadseregekre, a népekre, a rendekre és a pártokra. *Egy tömeg politikai tehetsége nem más, mint a vezetés iránti bizalma.* Persze ezt meg kell tudni szerezni; ki kell érlelni, eredményekkel kell hitelesíteni, és tradícióvá kell fejleszteni.

Ha hiányoznak az uralkodó rétegből a vezetői tulajdonságok, akkor az uralmuk alá tartozókból hiányozni fog a biztonságérzet, s ez ötletszerű, vaktában való bírálgatásra ösztönzi őket, arra, hogy mindenbe beleártsák magukat, s ez már maga alkalmas arra, hogy egy népet teljesen formátlanná tegyen.

16

De hogyan *csinálják* a politikát? – A született államférfi mindenekelőtt szakértő: ismerője embereknek, dolgoknak, helyzeteknek. Olyan „pillantással” rendelkezik, mely habozás nélkül, csalhatatlanul képes átfogni a lehetőségek körét. A lovak szakértője *egyetlen* pillantással felméri a ló tartását, és tudja, milyen kilátásai vannak a versenyen. A játékos egyetlen pillantást vet az ellenfélre, és tudja a következő lépést. A helyeset tenni anélkül, hogy az eszünkkel „tudnánk”; a biztos kéz, amely a gyeplőt észrevétlenül húzza szorosabbra vagy engedi ki – olyan tehetség ez, amely az elméleti ember képességeinek épp az ellentéte. Az alakulás titkos taktusa az államférfiban és a történelmi dolgokban egy és ugyanaz. Sejtik egymást, egymás számára vannak teremtve. A tényember soha nem kerül abba a veszélybe, hogy érzelmi vagy programpolitikát kelljen folytatnia. Nem hisz a nagy szavakban. Állandóan a pilátusi kérdés van a nyelvén. Igazságok – a született államférfi túl van igazságon és tévedésen. Nem cseréli fel az események logikáját a rendszerek logikájával. Számára „igazságok” (vagy „tévedések”, ami itt egyre megy) csak szellemi áramlatokként jönnek számításba, *következményeikre* tekintettel; áttekinti erejüket, tartósságukat, irányukat, és az általa irányított hatalom sorsa szempontjából értékeli őket. Bizonyára vannak meggyőződései, amelyek drágák számára, de csak mint magánembernek; egyetlen rangos politikust sem befolyásolhatnak ezek, amíg cselekszik. „A cselekvő embernek soha sincs lelkiismerete; lelkiismerete csak a szemlélődőnek lehet” (Goethe). Ez ugyanúgy igaz Suliára és Robespierre-re, mint Bismarckra vagy Pittre. A jelentős pápák vagy az angol pártvezérek, amíg az eseményekkel bajlódtak, ugyanazokat az alapelveket követték, amelyeket minden korok hódítói vagy lázadói. III. Ince *cselekedetei* alapján – amelyek az egyházat kis híján világhatalomhoz juttatták – le lehet vezetni az alapszabályokat, és meg lehet fogalmazni a siker katekizmusát – amelyek bár szöges ellentétben állnak a valláserkölccsel, de amely nélkül egyetlen egyház, egyetlen angol gyarmat, semmilyen amerikai vagyon, semmilyen győztes forradalom és végül sem állam, sem párt, sőt nép sem lehetne elfogadható helyzetben. Az élet lelkiismeretlen, nem a személy.

A kort kell ezért megértenünk, amelybe születtünk. Aki nem érez rá, nem fogja fel legtitkosabb erőit, aki nem érez önmagában valamilyen rokon vonást, mely előrehajtja egy olyan útra, mely fogalmakkal le nem írható, aki a felszínben, a közvéleményben, a mindennapok fellengzős szavaiban és eszményeiben hisz, azt nem gyarapítják eseményei. Azt az események tartják

hatalmukban, nem ő az eseményeket. Sohasem szabad visszatekinteni, sohasem szabad a mértéket a múltból meríteni! Még kevésbé szabad valamilyen rendszerre kacsingatni! Az olyan korokban, mint a mai és a gracchusi, a végzetes idealizmusnak két formája létezik: a reakciós és a demokratikus. Az egyik a történelem vissza-fordíthatóságában hisz, a másik egy történelmi célban. De a szükségszerű kudarc szempontjából, mellyel mindkettő ama nemzetre nézve jár, melynek sorsa felett hatalmat szerez, teljesen közömbös, hogy a nemzetet egy emlékképnek áldozzuk-e fel vagy pedig egy fogalomnak. Az igazi államférfi a személyben megnyilvánuló történelem, melynek irányultsága itt egyéni akarat, organikus logikája itt a személyiség karaktere.

De a rangos államférfinak magasabb értelemben vett nevelőnek is kell lennie – nem valamiféle morál vagy doktrína képviselőjének, hanem tetteiben jelen lévő példaképnek. Ismert tény, hogy egyetlen új vallás sem a létezés stílusát változtatta meg. Az éberlétet hatotta át, a *szellemi* embert; egy túlvilági létre vetett új fényt, az önmegtartóztatás, a lemondás és a sírig tartó tűrés ereje által teremtett mérhetetlen boldogságot; az élet hatalmai felett azonban nem rendelkezett. Csak a nagy személyiség hat az élőlényre teremtő módon, nem képezve, hanem nevelve azt; csak e személyiség kozmikus személytelensége, a benne élő rassz, a vele összekapcsolódó kozmikus erő képes megváltoztatni egész rendek és népek típusát. Nem *az* igazság, *a* jó, *a* fenséges számít ténynek, hanem *a* római, *a* puritán, *a* porosz. A becsületérzés, a kötelességtudat, a fegyelem, a határozottság nem tanulhatók meg könyvekből. A tovaáradó létezésben *támadnak* fel egy élő példakép hatására. Ezért volt I. Frigyes Vilmos minden korok egyik legnagyobb nevelője: személyes, rassz alakította magatartása generációk hosszú során át élt tovább. Az különbözteti meg az igazi államférfit a „csupán politikustól”, a játékban csak örömöt keresőtől, a történelem csúcsai után epekedő szerencsevadászoktól, a pénzsóvároktól és a rangkórságban szenvedőktől, valamilyen eszmény iskolamesterétől, hogy áldozatokat követelhet, és azt meg is hozzák a kedvéért, hiszen meggyőződése, hogy mindez a kor, illetve a nemzet számára szükségszerű, ezrek érzületével találkozik, akiket képes a legbelsőbb lényegükig átformálni és olyan tevékenységekre indítani, melyekre egyébként nem volnának képesek.[450]

A legfontosabb mindazonáltal nem is a cselekvés, hanem a *parancsolás képessége.* Csak ezáltal nő az egyén önmaga fölé, és válik egy tevékeny *világ* középpontjává. Van a parancsolásnak egy olyan fajtája, amely az engedelmeskedést büszke, szabad és nemes szokássá emeli – erre Napóleon

pl. képtelen volt. Alantas érzületmaradványok akadályozták meg abban, hogy ne valamely irattár tartozékait, hanem embereket neveljen, hogy személyiségekkel, ne pedig rendeletekkel uralkodjon; és mivel a parancsolásnak ehhez a legkifinomultabb taktusához nem értett, és ezért minden valóban döntő dologgal neki magának kellett bíbelődnie, az állásából következő feladatok és az emberi teljesítőképesség határai közti aránytalanság következtében lassan teljesen felőrlődött. Aki azonban a legtökéletesebb emberlétnek ezzel a legmagasabb és végső adományával is rendelkezik, ahogy Caesar vagy Nagy Frigyes, az a csata estéjén, ha a hadműveletek sikereseknek ígérkeznek, s ő tudja, hogy a győzelemmel eldől a hadjárat sorsa, vagy egy olyan órán, amikor egy utolsó aláírással a történelem egy korszaka zárul le, részese lesz a hatalom csodálatos érzésének, amit az igazság megszállottjai soha nem ismerhetnek meg. Vannak pillanatok – és ezek kozmikus áramlatok csúcspontjait jelzik −, amikor az egyén közvetlenül sorsnak, a világ középpontjának tudja magát, amikor személyiségét majdhogynem annak a buroknak érzi, melybe a jövő történelme beleformálódik.

Az első feladat: önmagát megvalósítani. A második kevésbé látványos, de nehezebb, és távolabbi kihatásaiban nagyobb feladat: *tradíciót teremteni,* másokat arra indítani, hogy a művet folytassák, annak taktusát és szellemét továbbvigyék; az egységes tevékenység áradatát beindítani, amelynek többé nem lesz szüksége az első vezetőre, hogy formában maradhasson. Ezzel emelkedik az államférfi olyanná, akit az antikvitásban alkalmasint istennek neveztek volna. Új élet teremtőjévé válik, egy fiatal rassz *szellemi* ősapjává. O maga mint élőlény ebből az áradatból néhány év után kihullik. De egy általa létrehívott kisebbség, egy sajátos létjelleg lép a helyére, éspedig meghatározhatatlan időre. Ez a kozmikus valami, az uralkodó rétegnek ez a lelke az, amelyet az egyén képes kinevelni és örökségként hátrahagyni – ez az, ami a történelemben általában a tartós hatásokat kiváltja. A nagy államférfi ritka. Hogy megjelenik-e, érvényesül-e, túl későn vagy túl korán érkezik-e, mindez véletlen. A nagy egyéniségek gyakran többet rombolnak, mint amit építettek – a hiány miatt, amit haláluk a történések sodrában hagy. Egy tradíció kialakítása azonban a véletlen kiküszöbölését jelenti. A tradíció magas szintű átlagot nevel ki, mellyel a jövőt biztosan kézben lehet tartani; nem egy Caesart, de egy szenátust, nem egy Napóleont, de egy párját ritkító tisztikart. Az erős tradíció minden oldalról magához vonzza a talentumokat, vagy kis tehetséggel is nagy sikereket ér el. Ezt igazolják az itáliai és a holland festőiskolák, de ugyanígy a porosz hadsereg vagy a római kúria

diplomáciája. Bismarck komoly fogyatékossága I. Frigyes Vilmossal szemben, hogy habár cselekedett, mégsem volt képes tradíciót kialakítani, hogy Moltke tisztikara mellett nem tudta politikusok hasonló rasszát létrehozni, mely azonosult volna államával és annak új feladataival, és amely folytonosan jelentős embereket szívott volna magához alulról, és a cselekvés általuk hozott taktusát mindenkorra magába olvasztotta volna. Mindez nem történt meg, így az egyazon ércből öntött kormányzó réteg helyett egyedi fejek gyülekezete jött létre, amely az előre nem látható eseményekkel tehetetlenül került szembe. Ha mindez sikerült volna, egy a szó legszorosabb értelmében vett *„szuverén nép”* alakult volna ki, annyira szuverén, amennyire egy nép csak méltó és a tényvilágban egyáltalán képes lehet; valamint egy önmagát folytonosan megújító, magas szinten kinevelt kisebbség a maga biztos, sokéves tapasztalási folyamatban kiérlelt tradíciójával, mely minden tehetséget befolyása alá von és kiaknáz, és amely éppen ezért a nemzet általa irányított többi részével is összhangban van. Egy ilyen kisebbség lassan igazi rassza válik – még ha egykor párt volt is −, és a vér, nem pedig az értelem biztonságával dönti el a kérdéseket. De éppen ezért benne minden „önmagától” megy végbe; már nincs szüksége zsenire. Ez – ha így akarunk fogalmazni – *a nagy politikusok pótlása a nagypolitika révén.*

De mi a politika? – A lehetőségek művészete; régi kifejezés ez, de vele majdnem mindent elmondtunk. A kertész a növényt magról növeszti, de képes a fajtáját nemesíteni is. Kibontakoztathatja vagy lefojthatja a benne szunnyadó képességeket, befolyásolhatja a nagyságát és az alakját, a virágait vagy a gyümölcseit. A növény tökéletessége, ereje, egész sorsa a lehetőségek, tehát a szükségszerűség figyelembevételétől függ. De létének alapformájáról és irányáról, annak lépcsőfokairól, gyorsaságáról és tartósságáról, a törvényről, amely alapján létezik, a kertész *nem* dönthet. Teljesítenie kell azt, különben a növény tönkremegy, és ugyanez érvényes a „kultúra” roppant növényére és az emberi nemzedékeknek a maguk politikai formavilágában kikristályosodó létáramlataira is. A nagy államférfi a nép kertésze.

Minden cselekvő lény egy meghatározott korba és egy meghatározott kor számára született. Ezzel a *számára* elérhető környezet meghatározott. A nagyapának és az unokának mindig más adatik, tehát más cél és más feladat is. A kör tovább szűkül személyiségének korlátai és népének sajátosságai következtében, valamint a léthelyzetek és az emberek kapcsán, akikkel dolgoznia kell. A rangos politikus ismertetőjegye, hogy csak ritkán kell valamilyen áldozatot hoznia amiatt, hogy a fenti határokat illetően tévedett volna, és hogy semmi fölött nem siklik át, ami megvalósítható lett volna.

Ehhez tartozik – és ezt éppen a németek körében nem lehet elég gyakran ismételni −, hogy soha nem cseréli fel azt, aminek lennie kellene, azzal, ami valóban várható. Egy meghatározott korban az állam és a politikai élet alapformái, fejlődésük iránya és állapota adott és megváltoztathatatlan. Politikai siker csak ezek figyelembevételével és nem ellenükben érhető el. Politikai ideálok megszállottjai persze teremthetnek világokat a semmiből. Ők – legalábbis a fejükben – csodálatosan szabadok; de az olyan légből kapott fogalmakra épülő gondolati építményeik, mint a bölcsesség, igazságosság, szabadság, egyenlőség, végül is örökké ugyanazok, és mindig változatlanul ismétlődnek. A tények mestere megelégszik azzal, hogy a számára rendelkezésre állót észrevétlenül kormányozza. Ez kevésnek tűnhet, de valójában csak ezzel kezdődik a magasabb rendű szabadság. A *kis* húzásokon, a kormánylapát legelővigyázatosabb végső mozdításán, az egyéni és a néplélek legfinomabb rezdüléseire való odafigyelésen múlik minden. Az állam művészete nem más, mint gondos odafigyelés a nagy vonulatokra, amelyek megváltoztathatatlanok, valamint biztos kéz az *egyszeri, a személyes* döntés megítélésében, amely a közelítő sorscsapást elhárítva az ügyet sikerre viszi. A győzelem titka a jelentéktelen dolgok megszervezésében rejlik. Aki ehhez ért, legyőzöttként is uralkodhat a győztes felett, ahogy Talleyrand Bécsben. Caesar, akinek helyzete akkoriban majdhogynem kétségbeejtő volt, Pompeius hatalmát Lucában észrevétlenül saját céljai szolgálatába állította, és ezzel aláásta; mindazonáltal van a lehetőségeknek egy bizonyos tűréshatáruk, amelyet pl. a nagy barokk diplomaták tökéletes taktusa soha nem sértett volna meg; az ideológusok előjoga volt ebben állandóan elbotlani. Vannak a történelemben fordulatok, amelyeket a szakértőnek meg kell kockáztatnia, hogy uralmát ne veszítse el. De minden helyzetnek megvan a maga rugalmasságmértéke, amelyben cseppet sem szabad tévedni. Egy forradalom kitörése mindig a kormányzók és ellenfeleik politikai taktusának fogyatékosságáról árulkodik.

Ami szükségszerű, azt mindig *idejében* kell megtenni, amíg ajándéknak tűnik, ami bizalmat kelt a kormányzó hatalommal szemben, és nem szabad megvárni, amíg áldozatként hat, mert ez a gyengeség megnyilvánulása, és megvetést vált ki. A politikai formák élő formák, amelyek kérlelhetetlenül módosulnak egy meghatározott irányban. Megszűnünk „formában” maradni, ha akadályozni vagy valamilyen eszmény irányában eltéríteni akarjuk ezt a folyamatot. A római *nobilitas*nak megvolt ehhez az érzéke, a spártainak nem. A kibontakozó demokrácia korában újra meg újra eljött az a végzetes pillanat – Franciaországban 1789 előtt, Németországban 1918 előtt −, amikor már túl

késő volt, hogy a szükséges reform segítségével a kormányzók „önkéntes ajándékot” adjanak; tehát kíméletlenül meg kellett volna tagadni azt, hiszen ekkor már csak *áldozat* lehetett, amely a felbomlást siettette. De aki az elsőt nem látja idejében, a második szükségszerűséget még biztosabban elvéti. A Canossa-járást is lehet túl korán vagy túl későn kezdeni; egész népek számára eldöntheti, hogy a jövőben alkotói vagy elszenvedői lesznek-e a sorsnak. És a hanyatló demokrácia ugyanezt a hibát ismétli meg: a tegnapi eszményt akarja fenntartani. A XX. század nagy veszélye ez. A cezarizmushoz vezető minden ösvényen ott található egy Cato.

Az a befolyás, amelyet a politikai *módszerekre* még egy rendkívül erős pozícióban lévő államférfi is gyakorolhat, igencsak csekély, és csak emeli az államférfi rangját, ha efelől nem ámítja magát. Az a feladata, hogy az adott történeti formákkal és azok keretei között dolgozzon; csak a teoretikus lelkesedik azért, hogy mindig ideálisabb formákat találjon. A politikai „formában léthez” mindazonáltal hozzátartozik a *legmodernebb eszközök* feltétlen *uralása.* Ebben nincs engedmény. Az eszközöket és a módszereket a korszak határozza meg, ezek a korszak belső formájához tartoznak. Aki ebben melléfog, aki taktusával szemben ízlésének vagy érzületének enged teret, az a tényeket engedi ki a kezéből. Az arisztokráciára komolyan leselkedik a veszély, hogy az eszközök megítélésében konzervatív marad. A jelen eszközei még hosszú évekre a parlamentarizmus eszközei: a választás és a sajtó. Gondoljunk róluk, amit akarunk, becsüljük őket, vagy vessük meg, de *uralkodnunk* kell felettük. Bach és Mozart is *uralta* kora zenei eszközeit. Ez minden mesterségbeli tudás ismertetőjegye. Az állam művészetével sincs másképp. Persze az általánosan szembeötlő külső forma még nem feltétlenül a leglényegesebb forma, lehet annak csupán az álruhája. Ezért aztán változtatható anélkül, hogy a történések lényege bármenynyit is módosulna, megjelenhet fogalmakban vagy alkotmányi szövegekben anélkül, hogy a valóságot akár csak érintené is – és a forradalmárok, valamint a doktrinerek becsvágya végül is beéri azzal, hogy a jogokról, az alapelvekről és a szabadságokról a történelem felszínén folyó eme színjátékban részt vegyen. Az államférfi tudja, hogy a választójog kiterjesztése teljesen lényegtelen azzal az athéni vagy római, jakobinus, amerikai vagy (most már) német *technikával* szemben, ahogy a választásokat *megrendezik.* Hogy az angol alkotmány mit mond, jelentéktelen azzal a ténnyel szemben, hogy alkalmazását előkelő családok szűk köre uralja, mégpedig úgy, hogy pl. VII. Edward saját minisztériumának minisztere volt. És ami a modern sajtót illeti:

az álmodozót kielégítheti, ha a sajtó alkotmányosan „szabad”, a szakember azonban aziránt fog érdeklődni, hogy ki rendelkezik felette.

A politika végül is az a forma, amelyben egy nemzet történelme a nemzetek sokaságán belül megvalósul. Az igazi művészet az, hogy a saját nemzetünket a külső események sodrában bensőleg formában tartsuk. Nem csupán a népek, az államok vagy a rendek, de mindenféle élő egység – a legegyszerűbb állatcsoportokig és egyes testekig – vonatkozásában ez a bel- és a külpolitika természetes viszonya; *sohasem az utóbbi van az előbbi kedvéért, hanem mindig fordítva.* Az igazi demokrata az előbbit többnyire öncélként kezeli, az átlagdiplomata csak az utóbbira gondol. De éppen ezért mindkettő sikere bizonytalan. Hogy ki a politika mestere, az a legvilágosabban kétségtelenül a belső reformok taktikájában mutatkozik meg, a gazdasági és a szociális tevékenység során; abban a képességben, hogy az egész nyilvános formáját, a „jogokat és a szabadságokat” a korízléssel összhangban és *egyúttal* működőképesen tartsa; azoknak az érzületeknek a kinevelésében, amelyek nélkül elképzelhetetlen, hogy egy nép „formában” legyen: a vezetés iránti bizalom és tisztelet érzületének, az erő tudatának, a megelégedettségnek és – ha szükséges – a lelkesedésnek a kinevelésében. De mindennek csak akkor van meg az értéke, ha figyelembe vesszük a magasrendű történelemnek azt az alapvető tényét, hogy egyetlen nép sem egyedül él a világban, és hogy jövőjéről csak más népekkel és hatalmakkal kialakított erőviszonya alapján dönthet, nem pedig puszta belső berendezkedése alapján. És mivel a közönséges emberek tekintete nem terjedtül messzire, ezért van szükség egy kormányzó kisebbségre, melynek a többiek érdekének megfelelően kell gyakorolnia a hatalmat, a kisebbségre, mely szándékainak a megvalósításában az államférfi egyedüli eszköze.[451]

17

A kultúrák korai politikája számára a vezető erők adottak. Az összlétezés szilárdan patriarchális és jelképi megformáltságú; az anyaföld kötelékei oly erősek, a hűbéri kapcsolat, de még a rendi állam is a körükbe tartozó élet számára annyira magától értetődő, hogy a homéroszi és a gótikus kor politikája csak arra korlátozódhat, hogy az adott formán belül tevékenykedjen. E formák aztán bizonyos fokig maguktól módosulnak. Hogy ez a politika *feladata* volna, egyértelműen senkiben sem tudatosul, még akkor sem, ha egy királyság megbukik, vagy egy nemesség szolgai sorba süllyed. Csak rendi politika, császári, pápai, vazallusi politika létezik. A vér, a rassz szava szólal meg az ösztönszerű, féltudatos megnyilatkozásokban, mert a pap is, amennyiben politizál, rassz-emberként cselekszik. Az állam „problémái" még nem kerülnek felszínre. Az uralkodás és az ősi rendek, de egyáltalán az egész korai formavilág Isten rendelésének tűnik, és csak ennek *előfeltételezésén belül* jelennek meg egymással szemben organikus kisebbségek, *csoportok.*

A csoport lényegéhez tartozik, hogy fel sem merül benne a dolgok rendjének tervszerű megváltoztatása. A csoport a fennállón belül akar magának rangot kivívni: hatalmat és birtokot, ahogy minden növekvő lény a természeti világban. Vannak csoportok, amelyekben a házak rokonsága, a becsület, a hűség, a majdhogynem misztikus bensőségű szövetségek játsszák a döntő szerepet, és amelyeken absztrakt eszmék teljesen kívül rekednek. Ilyen jellegűek a homéroszi és a gótikus kor csoportjai; Télemakhosz és a kérők Ithakában, a kékek és a zöldek Justinianus alatt, a Welfek és a Waiblingeniek, a Lancaster-és a York-ház, a protestánsok,[452] a hugenották, és még a *fronde* és az első türannisz hajtóerői is. Machiavelli könyve egészen ebben a szellemben íródott.

A fordulat akkor következik be, amikor a nagyvárosokkal a nem rend, a polgárság veszi át a vezetést. Itt éppen fordítva: a politikai *forma* lesz a harc tárgya, ez válik problémává. Eddig érlelődött, most napfényre kell kerülnie. A politika felébred; nemcsak fogalmat alkotnak róla, hanem fogalmai bekerülnek a köztudatba is. A vérrel és a tradícióval szemben előtörnek a szellem és a pénz erői. Ami eddig organikus volt, az organizálttá válik, a rend szerepét átveszi a párt. Egy párt nem rassszármazék, hanem fejek gyülekezete, ezért szellemileg felülmúlja az ősi rendeket – ösztöneiben ellenben szegényesebb, mint azok. A párt minden kialakult rendi tagozódás halálos ellensége; annak puszta jelenléte ellentmond lényegének. A párt

fogalma ezért mindig a *tagadással,* a megszüntetéssel, az *egyenlőség* társadalmi igényével kapcsolódik össze. Semmiféle rendi eszményt nem ismer el, csak foglalkozási érdekeket.[453] De tagadást jelent a szabadság igénye is: *a part tisztán városi jelenség.* A rendi politika a városnak a vidéktől való teljes eloldozódásával adja meg magát mindenütt véglegesen a pártpolitikának, függetlenül attól, hogy minderről tudunk-e vagy sem; Egyiptomban a Középbirodalom végével, Kínában a „Hadakozó Fejedelemségek"-kel, Bagdadban és Bizáncban az Abbászidák korában. A Nyugat fővárosaiban parlamentarista stílusú pártok alakulnak ki, az antikvitás városállamaiban a fórum pártjai, a maváliknál és a sztudioni Theodor szerzetesei körében mágikus stílusú pártok bukkannak fel.[454]

De mindig a nem rend, a protestálásnak a rend lényege ellen fellépő egysége az, melynek vezető kisebbsége -"műveltség és vagyon" – pártként fogalmazza meg programját, valami nem átérzett, hanem csupán definiált céllal s mindannak az elutasításával, ami nem ragadható meg ésszerűen. *Ezért lényegében csak egyetlen párt létezik,* a polgárság pártja, a liberális párt, amely ennek a rangnak teljesen tudatában is van. A „néppel" azonosítja magát. Ellenfelei (mindenekelőtt az igazi rendek, a „junkerek és a papok") a „nép" ellenségei és árulói; csak saját véleménye számít a „nép hangjának", amit a pártpolitikai befolyásolás minden eszközével, a fórumon tartott szónoklatokkal, a Nyugat sajtójával oltanak bele a népbe – hogy aztán képviselhessék azt.

Az ősi rendek a nemesség és a papság. Az őspárt a pénz és a szellem pártja, a liberális párt, a nagyváros pártja. Ebben rejlik az arisztokrácia és a demokrácia fogalmainak alapjelentése, mégpedig az összes kultúrában. Arisztokratikus a városok szellemének megvetése, demokratikus a parasztok megvetése, a gyűlölet a vidékkel szemben.[455] Ez egyben a rendi politika és a pártpolitika, a rendtudat és a pártérzület, a rassz és a szellem, a természetes és a konstruált közti különbség is. A kiteljesedett kultúra arisztokratikus, a kezdődő világvárosi civilizáció demokratikus, amíg az ellentét a cezarizmusban meg nem szűnik. Amennyire egyértelmű, hogy a nemesség *a* rend, és hogy a *tiers* soha nem jut el oda, hogy valóban ilyen megformáltságú legyen, annyira biztos, hogy a nemesség soha nem érezheti magát pártnak, még ha akként szerveződik is meg.

Persze azt sem teheti meg, hogy lemondjon róla. Minden modern alkotmány tagadja a rendeket, és helyükre a pártot állítja a politika magától értetődő alapformájaként. A XIX. század, tehát a Kr. e. harmadik is, a

pártpolitika fénykora. Demokratikus vonása kierőszakolja *ellenpártok* képződését, és míg egykoron – még a XVIII. században is – a *tiers* a nemesség rendi mintája alapján szerveződött, most a liberális párt ellenképe alapján a konzervatív párt *ellenképződménye* jön létre;[456] e párt teljesen annak formái alá rendelődik, elpolgáriasul anélkül, hogy polgári volna, olyan taktikára kényszerül, melynek eszközei és módszerei egyedül a liberalizmusban képesek hatni. Csak egy lehetőségük van: hogy ezeket az eszközöket jobban alkalmazzák, mint az ellenfél,[457] vagy alulmaradnak – mindazonáltal mélyen a rend lényegében gyökerezik, hogy ezt a helyzetet nem fogja fel valójában, és nem az ellenséget, hanem a formát akarja legyőzni: végül az utolsó eszközhöz apellál, amely a civilizációk kezdetén egész államok belpolitikáját számolja fel, és szolgáltatja ki ezen államokat tehetetlenül a külső ellenségnek. A „párt" ama kényszere, hogy megjelenésében polgári legyen, karikatúrává alakul, mihelyt a műveltség és a vagyon városi rétegei mellett a „maradék" is pártként szerveződik meg. Pl. a marxizmus – mely elvileg a polgárság tagadása – mint párt habitusát és magatartását nézve teljes mértékben nyárspolgári. Állandó konfliktus áll fenn aközött, amit *akarnak,* ami szükségképpen túllép a pártpolitika és ezzel minden alkotmány körén (mindkettő kifejezetten liberális), és amit, ha következetesek vagyunk, csak polgárháborús célnak lehet nevezni, és tényleges fellépésük között, amellyel, úgy tűnik, megtagadják magukat, de amelyre mégis szükségük van, ha ebben a korban tartós sikert akarnak elérni. Persze egy nemesi párt megjelenése a parlamentben bensőleg ugyanolyan felemás jelenség, mint egy proletár párté. Csak a polgárság van benne otthon.

Rómában a patríciusok és a plebejusok, a tribunusok 47l-es beiktatásától egészen törvényhozó hatalmuknak a 287-es forradalomban végbemenő elismeréséig, lényegében rendekként harcoltak. Innen kezdve ennek az ellentétnek már csak genealógiai jelentősége van; pártok jönnek létre, melyeket joggal nevezhetünk liberálisnak és konzervatívnak: a fórumon hangadó *populus*[458] és a *nobilitas* a maga szenátusi túlsúlyával. Ez utóbbi 287 körül az ősi nemzetségek családi tanácsából alakul át a hivatali arisztokrácia államtanácsává. A populushoz a vagyon alapján tagozódó comitia centuriaták és a nagy pénzarisztokráciának, az equitesnek a csoportjai állnak közel, a nobilitashoz a comitia tributában befolyásos parasztság. Gondoljunk az előbbinél a Gracchusokra és Mariusra, az utóbbinál C. Flaminiusra; és csak egy kicsit kell jobban odafigyelnünk, hogy a consulok és a tribunusok teljesen megváltozott helyzetét észrevegyük. Már nem az első és

a harmadik rend kinevezett bizalmi emberei, akiknek habitusát is ez határozza meg, ők itt már a pártokat képviselik és váltogatják. Vannak „liberális" consulok, mint az öreg Cato, és „konzervatív" tribunusok, mint Octavius, Tib. Gracchus ellenfele. A két párt jelölteket állít a választásra, és megpróbálja a demagóg megdolgozás minden eszközét felhasználva bejuttatni őket, és ha a pénznek a választóknál nem volt sikere, annál eredményesebb lehet még a megválasztottaknál.

Angliában a toryk és a whigek a XIX. század kezdetén pártokként jöttek létre, forma szerint polgári pártokként; a deklaráció szintjén mindkettő liberális programot hirdetett meg, amely felől a közvélemény, mint mindig, teljesen meg volt győzve, és amellyel ki is volt elégítve. Ez a mesteri és kellő időben végrehajtott pálfordulás egyáltalán nem rendeket ellenző pártok kialakulását idézte elő, ahogy 1789 Franciaországában. Az alsóház tagjai az uralkodó réteg küldötteiből lettek a nép képviselőivé, és anyagilag továbbra is az előbbi rétegtől függtek; a vezetés ugyanabban a kézben maradt, és a pártellentét, amelyet kifejezendő a liberális és a konzervatív szavak 1830 után mintegy maguktól megjelentek, nem a vagy-vagy, hanem a többségkisebbség ellentétén nyugodott. Ugyanazok az évek ezek, amikor az „ifjú Németország" irodalmi szabadsághangulata pártérzelembe fordult át, és amikor Amerikában, Jackson elnöksége alatt a republikánus párttal szemben a demokrata párt megszerveződött, és amikor azt az alapelvet, hogy a választás üzlet, és hogy valamennyi államhivatal a győztes zsákmánya, teljes mértékben elismerték.[459]

De a kormányzó kisebbség formája *feltartóztathatatlanul fejlődik tovább a rendtől, a párton keresztül az egyes egyének kíséretéig.* A demokrácia vége és a cezarizmusba való átmenete ezért abban fejeződik ki, hogy nem egyszerűen a harmadik rend pártja, a liberalizmus tűnik el, hanem egyáltalában a párt is mint forma. Az érzület, a népi cél, minden igazi pártpolitika absztrakt eszményei feloldódnak, és helyükbe a *magánpolitika* lép, néhány rasszember gátlástalan hatalomvágya. Egy rendnek ösztönei vannak, egy pártnak programja, a kíséretnek ura: ez az út vezet a patríciusoktól és a plebejusoktól az optimatákon és a néppártiakon át a pompeiánusokig és a cezariánusokig. Az igazi párturalom korszaka alig két évszázadig tart, és ránk nézve a világháború óta már egyértelműen hanyatlófélben van. Hogy a választópolgárok kisebb vagy nagyobb tömege közös érdektől hajtva embereket választ meg arra, hogy ügyeit intézzék – ahogy ezt az alkotmányok egészen naiv módon elképzelték −, nos ez csak az első nekifutásban volt lehetséges, és előfeltételezte, hogy az egyes csoportok még

csírájukban sem szerveződtek meg. így volt ez 1789-ben Franciaországban, 1848-ban Németországban.

Amint országgyűlések alakulnak, mindjárt taktikai egységek is létrejönnek, melyek kohéziója azon a törekvésen alapul, hogy az egyszer már kivívott uralmi helyzetet *fenntartsák;* s amelyek már a legkevésbé sem tekintik magukat választóik szócsövének, hanem fordítva: az agitáció minden eszközével arra próbálják alkalmassá tenni őket, hogy céljaik megvalósításánál felhasználhatók legyenek. Egy népi irányzat, mely megszerveződött, a megszerveződés tényével már a szervezet *eszközévé* is vált, és feltartóztathatatlanul halad tovább ezen az úton, míg maga a szervezet is egy vezér eszközévé nem válik. A hatalom akarása erősebb mindenféle teóriánál. Kezdetben a vezetés és az apparátus a program megvalósítására jön létre; később ezeket a tulajdonosok a hatalom és a zsákmány biztosítására maguknak sajátítják ki (ahogy ez ma már teljesen általános, amikor is minden országban ezrek élnek a pártból, illetve az általa kiutalt hivatalokból és üzletekből); végül a program még az emlékekből is eltűnik, és a szervezet egyedül önmagáért dolgozik.

Az idősebb Scipiónál és Qu. Flaminiusnál még lehetett beszélni barátokról, akik elkísérik őket a háborúba, de az ifjabb Scipio már *cohors amicorumot* alakított ki magának; alkalmasint a szervezett kíséret első példája ez, amely aztán a bíróság előtt és a választásoknál is tevékeny szerepet vállal.[460] így fejlődik a *patronusnak* és a *cliensnek* az eredetileg teljesen patriarchális és arisztokratikus hűségi viszonya egyfajta nagyon is materiális alapú érdekközösséggé, és már Caesar előtt léteznek a képviselőjelöltek és a választók között írásbeli szerződések a fizetség és az ellenszolgáltatás pontos rögzítésével.

A másik oldalon – teljesen úgy, ahogy a mai Amerikában[461] – tribuláns klubok és választói egyesületek alakulnak, amelyek a kerület választói tömegeit próbálják befolyásuk alá vonni (uralják vagy elriasztják őket), s amelyek a választási üzletről a cézárok előfutáraival – hatalmak egymás között –, a nagy vezérekkel tárgyalnak. Mindez nem félresiklás, hanem a demokrácia alapjelensége és szükségszerű végkövetkezménye, s ha a világidegen idealisták siránkozásba kezdenek reményeik eme szertefoszlása láttán, ez csupán annak bizonysága, hogy képtelenek belátni: az igazságok és a tények kérlelhetetlenül különböznek egymástól, s a pénz és a szellem bensőleg egymáshoz tartozik.

A politikai-társadalmi *elmélet* a pártpolitikának csak az egyik, de szükségszerű alapzata. A Rousseau-tól Marxig tartó büszke sornak megvan a

maga párja az antikvitásban, a szofistáktól Platónig és Zénónig. Kínában az ezeknek megfelelő tanítások alapvonalait még fel kell tárni a konfuciusi és taoista irodalomban; elég itt a szocialista Mo Tit említeni. Az Abbászidák korának bizánci és arab irodalmában, ahol a radikalizmus mindig vallásos felfogásban lép fel, szintén széles teret kapnak, és ösztönző erőként hatnak a IX. század minden krízisében; Egyiptomban és Indiában jelenlétüket a Buddha-és a „hükszosz kor" eseményeinek szelleme bizonyítja. Irodalmi megformálást nem igényelnek; ugyanolyan hatékony a szóbeli elterjedés: a prédikáció és a propaganda a szektákban és a szövetségekben, ahogy a puritán áramlatok utolsó hullámában, tehát az iszlámban és az angol-amerikai kereszténységben is széles körben elterjedtek.

Hogy ezek a tanítások „igazak"- vagy „tévesek"-e, az a politikai történelem világában – és ezt újra meg újra hangsúlyozni kell – értelmetlen kérdés. A „cáfolat", pl. a marxizmus cáfolata, akadémiai tanácskozások vagy nyilvános viták körébe tartozik, ahol ha az egyik félnek igaza van, a másiknak szükségképpen nincs. Hogy *hatékony-e* (ugyan mióta és meddig hiszik még egyesek, hogy a valóságot egy gondolati rendszer segítségével meg lehet javítani?) – hogy egyáltalán olyan hatalom-e, amellyel a politikának számolnia kell – nos ez a nagy kérdés. Az ész mindenhatóságába vetett határtalan bizalom korában élünk. A szabadság, a jog, az emberiség, a haladás nagy, általános fogalmai szentek. A nagy elméletek evangéliumokként hatnak. De meggyőző erejük *nem* elveken nyugszik – mert a párthoz tartozó tömegnek sem kritikai energiája, sem megfelelő rálátása nincs ahhoz, hogy mindezt komolyan megvizsgálja−, hanem jelszavaik szentségén. Mindenesetre a varázslat a nagyvárosok lakosságára és a racionalizmusnak, a „művelt emberek e vallásának" korszakára korlátozódik. A parasztságra egyáltalán nem hat, és a városi tömegekre is csak bizonyos korban: ott azonban egy új kinyilatkoztatás erejével. Az emberek megtérnek, áhítattal csüggnek a szavakon és ezek hirdetőin; képesek mártírokká válni a barikádokon, a csatamezőkön, az akasztófán; szemük előtt valamiféle politikai és szociális túlvilág tárul fel, s a józan kritika alantasnak és profánnak tűnik, méltónak a halálra.

De ezáltal az olyan írások, mint „A társadalmi szerződés" vagy a „Kommunista Kiáltvány", elsőrendű hatalmi eszközök a hatalom embereinek kezében, akik a pártélet révén kapaszkodtak fel, és akik képesek alakítani és fel is tudják használni az uralmuk alá tartozó tömeg meggyőződését.

Mindazonáltal ezek az absztrakt eszmények csupán két évszázadnyi (a pártpolitika évszázadai) hatalommal rendelkeznek. Végül nem megcáfolják

őket, hanem érdektelenekké válnak. Rousseau már régen az, Marx rövid időn belül az lesz. Nem ettől vagy attól a teóriától fordulunk el, hanem az elméletekben való hittől egyáltalában – és ezzel a XVIII. század rajongó optimizmusától, hogy a nem kielégítő tények fogalmak segítségével megjavíthatok lennének. Amikor Platón, Arisztotelész és kortársaik az antik alkotmányformákat definiálták és csoportosították, hogy a legbölcsebbhez és a legjobbhoz eljussanak, az egész világ odafigyelt, de éppen Platón volt az, aki kísérletével, hogy Szürakuszait ideológiai recept szerint alakítsa át, éppen hogy tönkretette azt.[462] De ugyanilyen biztosnak tűnik, hogy Kína déli államait hasonló jellegű filozófiai kísérletek fosztották meg „formájuktól" és szolgáltatták ki ezáltal Csin imperializmusának.[463] A szabadság és az egyenlőség jakobinus fanatikusai a direktórium után Franciaországot is örök időkre a hadsereg és a tőzsde váltakozó uralmának szolgáltatták ki, és minden szocialista forrongás csak a kapitalizmusnak tör új utakat. De amikor Cicero a Pompeiusnak ajánlott, államról szóló könyvét és Sallustius a Caesarhoz szóló intelmeit írta, már senki sem figyelt rájuk. Ti. Gracchusnál talán még felfedezhető Blossiusnak, a sztoikus álmodozónak – aki később öngyilkos lett, miután pergamoni Arisztonikoszt is tönkretette – bizonyos hatása,[464] de a Krisztus előtti utolsó évszázadban a teóriák elnyűtt iskolai penzumokká váltak, és innen kezdve már kizárólag a hatalomról volt szó.

Senkinek nem lehet kétsége afelől, hogy az elmélet korszaka számunkra is leáldozott. A liberalizmus és a szocializmus valamennyi nagy rendszere 1750 és 1850 között jött létre. A marxi hagyaték – az utolsó ezek között – ma már majdnem százéves. Materialista történelemfelfogásával lényegileg a racionalizmus végső konzekvenciáját és ennélfogva lezárását jelenti. De ahogy a rousseau-i emberi jogokban való hit kb. 1848-cal, úgy vesztette el erejét a marxi elméletbe vetett hit a világháborúval. Aki a halált megvető odaadást, a rousseau-i gondolatoknak a francia forradalomban való megnyilvánulását a szocialisták 1918-as magatartásával összehasonlítja – akiknek egy olyan eszmében való meggyőződés látszatát kellett híveik előtt és között fenntartani, amelyben már nem hittek, s nem az eszme, hanem hatalmuk kedvéért, ami ettől a látszattól függött −, nos az előtt kirajzolódhat a további út is, ahol végül mindenféle program feleslegessé válik, hiszen a hatalomért folytatott harcban már csak útban van. A belé vetett hit csak a nagyapának *vált dicsőségére;* az unoka nur csak a provincializmus jelét látja benne. Helyén ma – egyfajta lelki szükségtől és lelkiismereti gyötrődéstől hajtva – új, rezignált vallásosság csírázik ki, mely lemond arról, hogy egy

újfajta evilágiságot alapozzon meg; amely a rikító fogalmak helyett a titkot keresi, melyet a második vallásosság mélyén végül meg is talál.

18

Ez az egyik, a nyelvi oldala a demokrácia nagy tényeinek. Hátravan még, hogy a másik, a döntő oldalról: a rassz-aspektusról is szó essen. A demokrácia írott malaszt maradt volna, ha hirdetői között nem lettek volna igazi uralkodói természetek, akik számára a nép voltaképpen nem volt egyéb puszta objektumnál, és az ideálok sem voltak többek eszközöknél, még ha nem mindig tudatosult is ez bennük. A demagógia összes módszerét, még a legjelentéktelenebbeket is – amelyek végül is teljesen olyanok, mint az *ancien régime* diplomáciája, csak fejedelmek és követek helyett tömegekre, kiművelt koponyák helyett sivár véleményekre, hangulatokra, dühkitörésekre támaszkodtak: rézfúvószenekarra klasszikus kamarazene helyett – mozgósították ezek a jóravaló, de gyakorlatias demokraták, és a tradíció pártjai eltanulták tőlük.

Mindenesetre a demokrácia jellegére vall, hogy a „népi" alkotmányok szerzői terveik végleges hatását még csak nem is gyanították, sem a „serviusi" alkotmány megteremtője Rómában, sem a nemzetgyűlésé Párizsban. Mivel ezek a formák nem természetes fejlődés eredményei, mint a hűbériség, hanem kiagyaltak, mégpedig nem az emberek és a dolgok mély ismerete, hanem a jogról és az igazságosságról való elvont képzetek alapján, ezért aztán mély szakadék tátong a törvények szelleme és a gyakorlati szokások között, mely az utóbbiak nyomása alatt formálódik csendesen, hogy a valóságos élet taktusához simuljon vagy attól távol maradjon. Csak a tapasztalat döbbentett rá, és csak az egész fejlődés végén, hogy a nép jogai és a nép befolyása: két különböző dolog. Minél általánosabb a választójog, annál *kisebb* a választók hatalma.

Egy demokrácia születésénél a szellem uralja kizárólagosan a terepet. Nincs nemesebb és tisztább jelenet, mint 1789. augusztus 4-ének éjszakai ülése és a labdaházi eskü, vagy az egybegyűltek lelkülete a frankfurti Szent Pál-székesegyházban, ahol az emberek a hatalom birtokában általános igazságokat fogalmazgattak – míg aztán a valóság hatalmai össze nem álltak, és az álmodozókat félre nem tolták. De elég hamar megjelenik eközben minden demokrácia másik tényezője, és figyelmeztet a tényre, hogy alkotmányos jogaival az ember csak akkor élhet, ha pénze van.[465] Hogy a választójog akár csak megközelítőleg teljesítse azt, amit az idealisták gondolnak róla, ahhoz fel kell tételezni, hogy nincs intézményesült vezetés, amely a *saját* érdekében és a rendelkezésre álló pénz mértékében befolyást tudna gyakorolni a választókra. Mihelyt van ilyen, a választásnak már csak

cenzurális jelentősége lesz: a tömeget csupán meghatározott szervezetek alá osztják be, melyek kialakítására végül már semmilyen befolyásuk nincs. És ugyanígy puszta teória marad a nyugati alkotmányok azon ideális alapjoga is, hogy a tömeg szabadon választja meg képviselőit, hiszen a valóságban minden kialakult szervezet – kooptálással – maga egészíti ki önmagát.[211] Végül olyan érzése támad az embernek, hogy az általános választójog egyáltalán semmiféle valóságos jogot nem tartalmaz; még a pártok közti választásjogát sem, hiszen a hatalmi képződmények pénzeszközeikkel a maguk területén a szó és az írás összes szellemi eszközét uralják, és ezáltal tetszés szerint irányíthatják az egyéneknek a pártokról alkotott véleményét, miközben másrészt a hivatalok, a befolyás és a törvények feletti rendelkezésük következtében feltétlen hívek csapatát nevelik ki maguknak – éppen a fentebb említett „Caucus"-t, ami a többieket kirekeszti, és olyan választási apátiába süllyeszti, ami végül a nagy válságok idején sem lesz legyőzhető.

Látszólag jelentős a különbség a nyugati, parlamentáris demokrácia és annak az egyiptomi, kínai, arab civilizációnak a demokráciája között, melytől az általános népi választás gondolata teljesen idegen. Csakhogy a mai korszakban a tömeg *választóként* pontosan abban az értelemben van „formában", ahogy az előzőben alattvalóként volt, közelebbről: *objektum egy szubjektum számára,* ahogy Bagdadban vagy Bizáncban szektaként vagy szerzetesi rendként, illetve máshol kormányzó hadseregként, titkos szövetségként vagy az államban fennálló államként. A szabadság itt is pusztán *negativ.* A tradíció visszautasításából áll: a dinasztia, az oligarchia, a kalifátus elutasításából; persze a hatalom gyakorlata azonnal és minden további nélkül túllép ezeken új hatalmak felé, pártvezetők, diktátorok, trónkövetelők, próféták és ezek hívei felé, és ezekkel szemben a tömeg továbbra is *feltétlen objektum* marad.[466] „A nép önmeghatározásának joga" – nem több ez udvarias szólamnál; a valóságban az általános – anorganikus – választójog nagyon hamar felszámolja a választás eredeti jelentését. Minél alaposabban felszámolják politikailag a rendek és a foglalkozások természetes tagozódását, annál formátlanabbá, annál magárahagyottabbá válik a választók tömege, annál feltétlenebb lesz kiszolgáltatottsága az új hatalmaknak; a pártvezetőségeknek, akik a szellemi kényszer minden eszközét felhasználva saját akaratukat erőltetik reá, és akik maguk közt vívják meg a hatalomért a harcot, olyan módszerekkel, amelyekből a tömeg végső soron se nem lát, se nem ért semmit, és akik a közvéleményt csak maguk kovácsolta fegyverként használják – egymással szemben. De éppen

ezért űz minden demokráciát valamiféle ellenállhatatlan erő arra az útra, amely végül is önfelszámolódásához vezet.[467]

Az antik nép (démosz, populus) alapjogai kiterjedtek a magas államhivatalok birtoklására és a bíráskodásra is.[468] Ezért voltak a polgárok a fórumon „formában", egészen eukleidészi módon, testileg jelen lévő tömegként egyetlen pontba összegyűlve, itt voltak az antik stílus kialakításának objektumai: testi, közvetlen közeli, érzéki eszközeikkel együtt; a retorikával együtt, amely közvetlenül *a fülre és a szemre* hatott, és amely a számunkra többnyire ellenszenves és alig elviselhető eszközeivel (a mesterséges könnyekkel, a tépett öltözékkel,[469] a jelenlévők szemérmetlen dicséretével, az ellenfelekről való eszelős hazudozással, kitűnő fordulatok előre gyártott készletével és a jól hangzó kádenciákkal) együtt kizárólag ezen a helyen és ebből a célból jöhetett létre és létezhetett; játékokkal és ajándékokkal, fenyegetésekkel és verésekkel – de mindenekelőtt pénzzel. Ismerjük a kezdeteket a 400 körüli Athénból[470] és a rettenetes véget Caesar és Cicero Rómájából. Ahogy mindenütt, úgy itt is: a választás rendi képviselők kinevezéséből pártjelöltek harcává vált. De ezzel olyan aréna jön létre, amelyben a pénz játssza a döntő szerepet, mégpedig Zama után a dimenziók roppant megnövekedésével. „Minél nagyobb lesz a gazdagság, amely egyesek kezében koncentrálódik, annál inkább a pénzkérdés körül forog a politikai hatalomért folytatott harc."[471] Ezzel mindent elmondtunk. Mégis mélyen hamis lenne, ha ennek okán korrupcióról beszélnénk. Nem az erkölcs elfajulása ez, hanem maga az erkölcs; az érett demokrácia erkölcse, amely sorsszerű szükségszerűséggel ilyen formát ölt. Appius Claudius, a censor (310-ben), aki kétségtelenül igazi hellenista és alkotmányideológus volt (ahogy Madame Roland köréből akárki), reformjaival biztos, hogy mindig a választójogokra gondolt, és nem azokra a „fogásokra", amelyeket a választásokon felhasználtak, mindazonáltal ezek a jogok egyedül ennek a „művészetnek" az útját egyengették. A rassz először ebben a „művészetben" lép elő, és válik nagyon hamar uralkodóvá. A pénz diktatúráján belül ugyanakkor a pénz munkáját nem lehet hanyatlásnak tekinteni.

A római hivatali pályafutás – amióta népi választások formájában ment végbe – olyan tőkét igényelt, ami a jövőbeli politikust egész környezete adósává tette. Ilyen volt mindenekelőtt az aedilis hivatala: itt a nyilvános játékok szervezésében mindig túl kellett tenni az elődökön, hogy később a nézők szavazatait elnyerjék. Sulla az első pályázása során azért esett el a praetorságtól, mert nem volt korábban aedilis. Aztán a fényes kíséret,

amellyel naponta mutatkozni kellett a fórumon, hogy a lézengő tömeg hízeleghessen. Egy törvény megtiltotta fizetett kíséret tartását, mindazonáltal az előkelőknek az a kötelezettsége, hogy hitelezzenek, hogy hivatalnokokhoz, illetve a különböző üzletekbe ajánljanak be pártfogoltakat, valamint védelemben részesítsék őket a bíróság előtt, amely megint csak kíséretre és mindennapi látogatásra kötelezte ezeket, sokkal drágább volt. Pompeius a fél világ patrónusa volt, a picenumi parasztoktól Kelet királyaiig: képviselt és pártfogolt mindenkit; ez volt az ő politikai tőkéje, amit Crassus kamatmentes hiteleivel és Gallia meghódítójával szemben (aki a becsvágyók „bearanyozásával" szerzett magának híveket)[472] felhasználhatott. De lehetett a választóknak kerületenként reggeliket tálaltatni[473] vagy a gladiátorjátékokra szabadjegyeket biztosítani vagy – ahogy Milo is tette – közvetlenül pénzt küldeni a házukba. Cicero ezt úgy nevezi, hogy az „apák erkölcseinek tisztelete". A választási tőke amerikai dimenziókat öltött, és olykor százmillió sestertiusra rúgott. Az 54-es választásokon a kamatláb négy százalékról nyolc százalékra ugrott, mert annak a hatalmas készpénztömegnek a nagy részét, amely Rómában volt, az agitációra fordították. Caesar aedilisként olyan sokat költött, hogy Crassusnak húszmillióért kellett kezességet vállalnia, hogy a hitelezők megengedjék a provinciába utazását, és hitelét pontifex maximussá választásánál is annyira kimerítette, hogy ellenfele, Catulus, visszalépési pénzt ajánlhatott fel neki, mert kudarc esetén el lett volna veszve. De Gallia – már csak ezért is vállalt – meghódítása és kizsákmányolása a világ leggazdagabb emberévé tette; Pharszaloszt tulajdonképpen már ezzel megnyerte.[474] Mert ezeket a milliárdokat Caesar a *hatalom* kedvéért szerezte, ahogy Cecil Rhodes, és nem a gazdagság iránti vágyból, mint Verres s végső soron Crassus is – ez a kiemelkedő pénzember, aki csak mellékfoglalkozásként volt politikus. Megértette, hogy a demokrácia talaján az alkotmányos jogok pénz nélkül semmit sem jelentenek, pénzzel viszont annál többet. Amikor Pompeius még csak álmodozott róla, hogy légióival előáll, Caesar, pénze révén, az ötletet rég valóra váltotta. Rátalált ezekre a módszerekre; uralta őket, még ha nem azonosult is velük. Világosan kell látni: a mintegy százötven évvel azelőtt, elvek mentén kialakult pártok személyi kíséretekké oldódnak fel, olyan emberek kíséreteivé, akiknek magáncéljaik vannak, és értenek koruk fegyvereihez.

A pénzen kívül a bíróságok befolyásolását is meg kell említeni. Mivel az antik népgyűlések csak szavaznak, de nem tanácskoznak, a *rostra* előtti

folyamat a *pártharc egy formája* és a *politikai* ékesszólás tulajdonképpeni iskolája. Nem egy ifjú politikus kezdte pályáját azzal, hogy egy kiemelkedő személyiséget megvádolt és lehetőség szerint tönkre is tett,[475] ahogy a tizenkilenc éves Crassus az ismert Papirius Carbót, a Gracchusok barátját, aki később az optimatákhoz állt át. Catót ilyen okból negyvennégyszer vádolták meg, de aztán mindig felmentették. Ezek mellett a jogi kérdések teljesen háttérbe szorultak.[476] A bírók pártállása, a patrónusok száma és a kíséret nagysága volt a mérvadó, a tanúk száma tulajdonképpen csak azért, hogy a panaszos politikai és pénzügyi hatalma napfényre kerüljön. Cicero Verres elleni, pompás erkölcsi pátosz maszkjába öltöztetett ékesszólása csak arról akarta a bírót meggyőzni, hogy Verres elítélése a bírók *rendi* érdekében áll. Az általános antik felfogás szerint magától értetődő, hogy a bírósági eljárás magánérdekeket és pártérdekeket szolgál. Demokratikus vádlók Athénban beszédeik végén a népből származó esküdteket arra szokták volt figyelmeztetni, hogy a gazdag vádlottak felmentésével saját perilletéküket veszélyeztetnék.[477] A szenátus erős hatalma jórészt azon alapult, hogy a bíróságok megszállásával az összes polgár sorsát a kezében tartotta; eszerint kell a 122-es gracchusi törvény igazi horderejét értékelnünk, amely a bíróságokat a lovagi rendre ruházta át, és ezáltal a nobilitast, azaz a magas hivatalnokokat a pénzvilágnak szolgáltatta ki.[478] Sulla 83-ban a nagy pénzemberek proskripcióival együtt a bíróságokat *mint magától értetődően politikai fegyvert* újra a szenátus alá rendelte, és a hatalom birtoklásáért folyó elkeseredett küzdelem a bíróválasztás állandó változásában is kifejeződött.

De míg az antikvitás a néptömeget – a római fórummal a csúcsán – látható és tömör testté zsugorította össze, hogy így kényszeríthesse: jogaival úgy éljen, ahogy az vezetőinek tetszik, addig a vele „egyidejű” európai-amerikai politika a *sajtó révén* a szellemi és a pénzügyi feszültségeknek az egész földre kiterjedő olyan erőterét hozta létre, amelybe – anélkül, hogy tudomásuk lenne róla – mindenkit bevont, mégpedig úgy, hogy innen kezdve mindenkinek azt kell gondolnia, akarnia és tennie, amit és ahogy azt valahol a távolban egy uralkodó személyiség célszerűnek tart. A statikával szemben dinamika, az apollónival szemben fausti világérzület ez: a harmadik dimenzió pátosza a tiszta, érzéki jelennel szemben. Nem párbeszéd zajlik az emberek között; a sajtó és vele együtt az elektromos hírszolgálat egész népek és kontinensek éberlétét elvek, jelszavak, álláspontok, jelenetek, érzések állandó bénító pergőtüze alatt tartja, napról napra, évről évre, úgy, hogy az egyes egyének fokozatosan valamiféle félelmetes szellemi gépezet puszta

funkcióivá válnak. A pénz a maga politikai útját nem fémként járja egyik kézből a másikba. Nem játékká és borrá változik. Erővé alakul át, s ennek mennyisége határozza meg a megdolgozás intenzitását.

Lőpor és könyvnyomtatás összetartozik. Mindkettőt a kései gótikában találják fel: a fausti távolságtaktika eszközeként mindkettő a germán technikai gondolkodás szüleménye. A reformáció látta a kései kor kezdetén az első röpcédulákat és tábori lövegeket, a francia forradalom a civilizáció kezdetén az első brosúrarohamot (1788 őszétől) és Valmynál a tüzérség első sortüzet. De a tömegesen előállított, végtelen sok példányban kinyomott és terjesztett szó félelmetes fegyverré válik azok kezében, akik azt irányítani tudják. Franciaországban 1788-ban még magánmeggyőződések eredeti kifejezéséről volt szó, de Angliában már tervszerűen arra törekedtek, hogy *nyomást* gyakoroljanak az olvasókra. Ennek első jelentős példája a Napóleon ellen Londonból irányított és francia földön cikkekkel, röpiratokkal, hamis memoárokkal folytatott háború. A felvilágosodás korának szórványos lapjai „sajtóvá" alakulnak át, ahogy jellemző anonimitással[479] mondani szoktuk. Megjelenik a *sajtóhadjárat,* mint a háborúnak más eszközökkel való folytatása – vagy előkészítése −, és előcsatározási, látszatmanőverezési, rajtaütési és rohamozási stratégiái a XIX. század folyamán olyan fokig tökéletesednek, hogy egy háborút már azelőtt el lehet veszíteni, mielőtt egyetlen lövés eldördült volna, mert a sajtó időközben már megnyerte azt. Ma szinte ellenállás nélkül annyira e szellemi tüzérség befolyása alatt élünk, hogy a menetébe való belelátás hiányában e színjáték félelmetes voltát képtelenek vagyunk akár csak felfogni is. A tisztán demokratikus álruhában fellépő hatalomakarás azzal teljesíti ki mesterművét, hogy ezzel a valaha létezett legteljesebb szolgasággal az objektumok szabadságérzületének még hízeleg is. A liberális polgártudat *büszke* a cenzúrának, az utolsó korlátnak az eltörlésére, miközben a sajtó diktátora – Northcliffe! – olvasóinak rabszolgaseregét vezércikkeinek, közleményeinek és illusztrációinak a korbácsa alatt tartja. *A demokrácia az újság révén teljesen kiszorította a könyvet a néptömegek szellemi életéből.* A könyvek világa a maga nézőpontgazdagságával, ami a gondolkodást választásra és kritikára fogta, már csak egy szúk kör számára van valóban jelen. A nép a *kizárólagost,* a *„maga lapját"* olvassa, mely millió példányban mindennap minden házba benyomul, a szellemeket kora reggeltől bűvkörében tartva, mellékleteivel a könyveket feledésbe süllyesztve – s ha egy-egy könyv mégiscsak felbukkanna a látóhatáron, hatását egy előzetes kritikával már eleve semlegesíti.

Mi az igazság? A tömeg számára az, amit naponta olvas és hall. Ha valahol egy szerencsétlen flótás érveket gyűjtöget, hogy megállapítsa, mi is az „igazság” – ez az ő igazsága. A másik, a pillanat nyilvános igazsága, melyről az okok és az okozatok tényvilágában valóban szó van, ma a sajtó terméke. Amit a sajtó akar, az az igaz. A sajtó parancsnokai hozzák létre, alakítják át, cserélik ki az igazságokat. Három hét sajtómunka, és az egész világ megismeri az igazságot.[480] Érvei mindaddig megcáfolhatatlanok, amíg pénz van rá, hogy szakadatlanul ismételje őket. Az antik retorikát is hatására, nem pedig tartalmára nézve alakították ki (Shakespeare az Antonius halotti beszédében fényesen bizonyította, mire is megy ki a játék), mindazonáltal a jelenlévőkre és a pillanatra korlátozódott. A sajtó dinamikája *tartós* hatásra törekszik; a szellemet *állandóan* befolyás alatt kell tartania. Érvei megdőlnek, ha az ellenérveket nagyobb pénzerő hitelesíti, és gyakrabban jelennek meg a szem és a fül számára. A közvélemény mágnestűje minden pillanatban az erősebb pólus felé fordul. Mindenki azonnal meggyőződik az új igazságról. Hirtelen ráébredünk tévedésünkre.

A politikai sajtóval függ össze az általános iskolai képzés szükséglete, ami az antikvitásban még teljesen hiányzott. Teljesen öntudatlan kísérlet ez arra, hogy a tömegeket mint a pártpolitika objektumait az újság hatalmi eszköze alá rendeljék. A korai demokráciák idealistái számára ez -minden hátsó gondolat nélkül – a felvilágosodás mozzanataként jelent meg, és még ma is vannak itt is, ott is ostoba emberek, akik lelkesednek a sajtószabadság eszményéért – de éppen ez biztosít szabad utat a világsajtó eljövendő cézárainak. Aki megtanult olvasni, az ő hatalmuk rabja lesz, és a kései demokrácia az álmodott önmeghatározás világa helyett a népek radikális meghatározottá *válásának* a birodalma lesz azon hatalmak révén, akiknek a nyomtatott szó engedelmeskedik.

Ma úgy folyik a harc, hogy a felek egymás kezéből igyekeznek kicsavarni ezt a fegyvert. Az újság hatalmának naiv kezdetein cenzúratilalmakkal próbálták kordában tartani, tiltással próbáltak ellene védekezni a tradíció képviselői, és felhördült a polgárság, hogy veszélyben a szellem szabadsága. Ma a tömeg nyugodtan végzi dolgát; ezt a szabadságot mindenkorra megszerezte – a háttérben persze láthatatlanul új hatalmak kelnek hadra egymással, hogy megvásárolják a sajtót. Anélkül, hogy az olvasónak feltűnne: megváltozik az újság, mert megváltozott a főnök.[481] A pénz itt is győzedelmeskedik, és a szabad szellemet szolgálatába kényszeríti. Az állatszelídítőnek sincs jobban hatalmában az állatsereglete. A népet mint olvasótömeget szabadjára engedik – az átviharzik az utcákon, ráveti magát a

megjelölt célra, fenyegetőzik, és beveri az ablakokat. Egyetlen intés a sajtóstábtól – mindenki elcsendesedik és hazamegy. A sajtó ma egyfajta hadsereg; gondosan megszervezett fegyvernemekkel: az újságírókkal mint tisztekkel és az olvasókkal mint katonákkal. És itt is, mint minden hadseregben: a katona vakon engedelmeskedik, és a háború céljában vagy a hadműveleti tervben anélkül áll be változás, hogy erről bármilyen információja volna. Az olvasó mit sem tud róla, hogy mi a szándékuk vele, de nem is kell erről tudnia, ahogy arról sem, milyen szerepet játszik ő mindebben. Nincs félelmetesebb szatírája a gondolat szabadságának, mint ez. Egykor meg sem kísérelhették az emberek, hogy szabadon gondolkodjanak; most megtehetik, csak éppen képtelenek már rá. Arra gondolnak, amire gondolniuk kell, és ezt érzik szabadságnak.

E kései szabadság másik oldala: mindenkinek meg van engedve, hogy azt mondja, amit akar; persze a sajtón múlik, hogy tudósít-e róla vagy sem. Minden „igazságot" halálra ítélhet, ha nem vállalja, hogy közvetíti a világnak – az elhallgatás félelmetes cenzúrája, amely annál mindenhatóbb, minél kevésbé tűnik fel az újságolvasók rabszolgahadának.[482] Itt, ahogy a cezarizmus vajúdása során mindenütt, az elmerült korai kor egy darabja bukkan megint elő. A történet íve lezárulóban van. Ahogy a beton-és a kőépületekben a korai gótika önkifejezési akarata bukkan újra elő, de hidegen, fegyelmezetten, civilizáltan, úgy jelenik meg itt a gótikus egyháznak a szellemek feletti hatalmat követelő vasakarata – mint a „demokrácia szabadsága". A „könyv" korszakát a gótikus prédikáció és a modern újság fogja közre. A könyvek a személyesség *kifejeződései,* a prédikáció és az újság egy személytelen *célnak* engedelmeskedik. A világtörténelemben a skolasztika évei jelentik a szellemi nevelés egyetlen olyan példáját, amely egyetlen írást vagy beszédet, egyetlen gondolatot sem engedett sehol a világon megszületni, ha az az *elvárt* egységnek ellentmondott. Ez szellemi dinamika. Az antik, az indiai, a kínai ember elborzadt volna ennek a színjátéknak a láttán. De éppen ez tért vissza mint az európai-amerikai liberalizmus *szükségszerű* eredménye, úgy, ahogy Robespierre gondolta: „a szabadság despotizmusaként a türannisszal szemben". A máglyák helyébe a nagy hallgatás lép. A pártfőnökök diktatúrája a sajtó diktatúrájára támaszkodik. Az olvasóközönséget, egész népeket próbálnak a pénz segítségével az ellentétes függőségből kiemelni és saját eszmei befolyásuk alá vonni. Itt már csak az jut el hozzájuk, amit tudniuk *kell,* egy magasabb akarat alakítja világképüket. Már nincs rá szükség – ahogy a barokk fejedelmeinek −, hogy az alattvalókat katonai szolgálatra kötelezzék.

Cikkekkel, közleményekkel, képekkel – Northcliffe! – korbácsolják fel szellemüket, mígnem maguk *követelik* a fegyvert, és maguk kényszerítik vezetőjüket arra a harcra, melybe voltaképpen őket akarták belehajtani.

Ez a demokrácia vége. Ha az igazságok világában a *bizonyíték* dönt el mindent, a tények világában a *siker*. A siker – egy meghatározott létáradat győzelme a többi felett. Az élet kerekedett felül; a világjobbítók álmai az uralomra termettek eszközeivé váltak. A kései demokráciában előtör a rassz, és leigázza az eszményeket, vagy kacagva taszítja őket a mélybe. így volt ez az egyiptomi Thébában, Rómában, Kínában is, de egyetlen más civilizációban sem öltött a hatalom akarása ennyire könyörtelen formát. A tömeg gondolkodását és ezáltal cselekedeteit kérlelhetetlen nyomás alatt tartják. Ezért és csakis ezért jelenik meg az ember olvasóként és választóként; kettős rabszolgaságban tehát, miközben a pártok kevesek engedelmes kíséreteivé válnak, akikre a cezarizmus már rávetette első árnyékát. Ahogy az angol királyság a XIX. században, úgy válnak a XX. században a parlamentek lassan ünnepies, de üres színjátékokká. Ahogy ott a jogart és a koronát, úgy hordozgatják itt fényes ceremóniák közepette a tömeg előtt a népi jogokat, és annál aggályosabb figyelemmel, minél kevesebbet jelentenek. Ez magyarázza, hogy az *eszes* Augustus miért nem szalasztott el egyetlen alkalmat sem, hogy a római szabadság ősi szent szokásait hangsúlyozza. Mindazonáltal mára már a hatalom a parlamentekből a magánkörökbe helyeződött át, és a választás is – ahogy annak idején Rómában – feltartóztathatatlanul egyre inkább komédiává süllyed. A pénz szervezi a folyamatokat azok érdekeinek megfelelően, akik rendelkeznek vele,[483] a választás előre megbeszélt színjáték lesz, amelyet persze a nép önmeghatározásaként visznek színre. És ha a választás eredetileg *forradalom volt legitim formában,*, ez a forma mára kimerült, és az emberek a maguk sorsát megint a véres hatalom eredeti eszközeivel fogják „választani", ha a pénz politikája már elviselhetetlen lesz.

A pénz révén maga a demokrácia fogja megsemmisíteni magát, miután a pénz a szellemet már kiirtotta. De éppen azért, *mert* szétfoszlott az az álom, hogy a valóság egy Zénón vagy egy Marx gondolatai következtében valaha is megjavítható lenne, és mert az emberek megtanulták, hogy a valóság birodalmában a hatalmi akarat csak egy másik által dönthető meg – ez a „Hadakozó Fejedelemségek korá"-nak nagy tapasztalata −, nos ezért végül mély vágy támad aziránt, ami az ősi, nemesi tradíciókból még él. Az emberek megcsömörlöttek a pénzgazdaságtól. Egy bárhonnan jövő megváltásban reménykednek, s várják, hogy megszólaljon a becsület és a lovagiasság, a

belső nemesség, a lemondás és a kötelesség igazi hangja. És már hasadozik annak a kornak a hajnala, ahol a mélyben újból feltámadnak a vér formateljes hatalmai, amelyeket a nagyvárosok racionalizmusa lefojtott. Mindaz, ami a dinasztikus tradícióból, az ősi nemességből, az előkelő, a pénz felett álló erkölcsből még megvalósulásra vár; mindaz, ami önmagában is elég erős ahhoz, hogy (éppen a korlátlan hatalom birtokában) kemény, lemondással teli, gondos munkálkodással – Nagy Frigyes szavaival – az állam *szolgálója* legyen; mindaz, amit a kapitalizmussal szemben szocializmusnak neveztem,[484] nos mindez hirtelen roppant életerők gyűjtőpontjává válik. A cezarizmus a demokrácia talaján sarjad ki, de gyökerei mélyen a vér és a tradíció altalajába nyúlnak. Hatalmát az antik cézár a tribunátusnak köszönheti, de méltósága és tisztének ezáltal tartóssága csak mint princepsnek van. E tekintetben is még egyszer feltámad a korai gótika lelke: a lovagrendek szelleme legyőzi a prédaleső viking szellemet. Ha a jövő hatalmasai – mivel a kultúra nagy politikai formái visszavonhatatlanul szétesnek – a világot magánbirtokként uralják is, e formátlan és korlátlan hatalomnak akkor *is feladata* lesz a világról gondoskodni, ami szöges ellentéte a pénzuralmi korszak érdekeinek, és ami magas fokú becsületességet és kötelességtudatot követel. De ezért kezdődik mármost végső harc a demokrácia és a cezarizmus között, egy diktatórikus pénzgazdaság vezető erői és a cézárok *tisztán politikai* rendakarása között. De hogy ezt megértsük, hogy a *gazdaság* és a *politika* közti végküzdelmet megértsük, amelyben a politika visszahódítja birodalmát, a gazdaságtörténelem fiziognómiájára kell rövid pillantást vetnünk.

ÖTÖDIK FEJEZET:
A GAZDASÁGI ÉLET FORMAVILÁGA

A PÉNZ

1

Az a szempont, amely alapján a magaskultúrák gazdaságtörténelme megérthető, nem magának a gazdaságnak a talaján keresendő. A gazdasági gondolkodás és tevékenység csupán az élet egyik *oldala,* és hamis megvilágításba kerül, ha önálló élet-*formaként* kezeljük. Semmiképpen sem találnánk rá erre az elvre a mai világgazdaság területén, amely az utóbbi százötven évben fantasztikus, veszedelmes, végül is majdhogynem kétségbeejtő fellendülést mutat, és amely kizárólag nyugati és dinamikus, és igen távol áll attól, hogy általánosan emberi legyen.

Amit ma nemzetgazdaságnak nevezünk, csupa specifikusan angol előfeltételre épül. A minden más kultúrában teljesen ismeretlen gépipar áll a középpontjában, mintha ez magától értetődő volna, és uralja egyértelműen a fogalomképzést, valamint a „törvények" megalapozását, anélkül hogy ennek tudatában lennénk. A hitelpénz – abban a különös formájában, amely egy parasztság nélküli országban a világkereskedelem és az exportipar viszonyából jött létre Angliában – szolgál az olyan kifejezések definíciójának alapjául, mint a tőke, az érték, az ár és a vagyon, amelyeket aztán minden további nélkül átvisznek más kultúrfokokra és életkörökre. Az összes gazdaságelméletben Anglia szigethelyzete határozta meg a politika és ennek a gazdasághoz való viszonya alapjelentését. Ennek a gazdaságképnek a megteremtői David Hume[485] és Adam Smith.[486] Amit azóta kívülük és ellenük írtak, öntudatlanul bár, de mindig előfeltételezi rendszereik kritikai beállítottságát és módszerét. Ugyanúgy érvényes ez Careyre és Listre, mint Fourier-ra és Lassalle-ra. És ami Adam Smith nagy ellenfelét, Marxot illeti, nem sokat tesz, ha – teljes mértékben az angol kapitalizmus képzetvilágán belül maradva – hangosan protestálunk ellene: éppen ezáltal ismernénk el őt, és csupán másfajta objektumelszámolással akarnánk a szubjektum hasznát megközelíteni. Smithtől Marxig ugyanazon kultúra ugyanazon lépcsőfokán álló gazdaságtani gondolkodásának puszta önelemzéséről van szó. Ez a gondolkodás ízig-vérig racionalista, tehát az *anyagból* indul ki, valamint annak feltételeiből, szükségleteiből és ingereiből, ahelyett, hogy a nemzetségek, rendek, népek *lelkére* és ennek teremtőerejére támaszkodna. Az embert a helyzet tartozékának tekinti, és mit sem tud a kiemelkedő személyiségekről, az egyesek és egész seregek történelemformáló akaratáról, mely a gazdasági tényekben eszközt és nem célokat lát. Ez a gondolkodás a

gazdasági életet olyasvalaminek tartja, amelyet látható okok és okozatok alapján maradéktalanul meg lehet magyarázni, amely teljesen mechanikusan épül fel, önmagában teljesen zárt, és amely végül a politika és a vallás úgyszintén magáértvalónak tekintett köreivel egyfajta kauzális viszonyban áll. Mivel ez a szemléleti mód szisztematikus és nem történeti, hinnie kell fogalmai és szabályai időtlen érvényességében, és szükségképpen az a becsvágy hajtja, hogy *a* gazdaságirányítás egyedül helyes módszertanát felállítsa. Ezért vall mindenütt kudarcot, ahol igazságai szembetalálkoznak a tényekkel – ahogy az a világháború kitörésével kapcsolatban a polgári teoretikusok jövendöléseivel,[487] illetve a szovjet gazdaság berendezkedésével kapcsolatban a proletár teoretikusok jóslataival is történt.

Nemzetgazdaságtan tehát még nem létezik, amennyiben e fogalmon az élet *gazdaságoldalának* a morfológiáját értjük, mégpedig a magaskultúrák életének morfológiáját, gazdasági *stílusának* lépcsőfok, tempó és tartam szerinti típusos megformáltságával együtt. Hiszen a gazdaságnak nem rendszere, hanem fiziognómiája van. Hogy belső formájának, *lelkének* titkát fellelhessük, szükség van fiziognómiai taktusa titkának a kikutatására. Hogy e tekintetben eredményt érhessünk el, szakembernek kell lennünk – ahogy jó emberismerők vagy a lovak szakemberei szoktunk lenni −, nem pedig *„tudásra”* van szükségünk, ahogy a lovasnak sem kell pl. az állattant „tudnia”. Mindazonáltal ez a hozzáértés elsajátítható, mégpedig a történelemre való beleérző odafigyelés révén, mely bizonyos sejtésszerű bepillantást enged a titokzatos rassz-ösztönökbe, amelyek a gazdaságilag tevékenykedő lényben is munkálnak, hogy a külső állapotot – a gazdasági „anyagot”, a szükségletet – az egyéni belső állapot alapján jelképileg kialakítsák. *Minden gazdasági élet a lelki élet kifejeződése.*

Ez a gazdaságfelfogás egy újfajta, német gazdaságfelfogás: túl kapitalizmuson és szocializmuson, amelyek a XVIII. század józan polgári megfontolásaiból fakadtak, és amelyek semmi másra nem törekedtek, mint a gazdasági felszín anyagi analízisére – és egy erre felépülő konstrukció megalkotására. Amit eddig tanítottak, csak előkészület. A gazdasági gondolkodás, ahogy a jogi gondolkodás is, még tulajdonképpeni kibontakozása előtt áll, ami ma (ahogy a hellenista-római korban is) csak akkor fog bekövetkezni, ha a művészet és a filozófia már visszavonhatatlanul a múlté lett.

Az itt következő kísérlet nem kíván több lenni a rendelkezésre álló lehetőségek futó áttekintésénél.

A gazdaság és a politika az élő, tovaáramló létezésnek, nem pedig az éberlétnek, a szellemnek az oldalai.

Mindkettőben kozmikus áramlatok taktusa nyilatkozik meg, amelyeket az egyes egyének nemzedéki sorai hordoznak. Nincs történelmük, *ők maguk* a történelem. A visszafordíthatatlan idő, a „mikor" kormányoz bennük. Mindkettő a rasszhoz tartozik, és nem a nyelvhez, annak térbelikauzális feszültségeivel, mint a vallás vagy a tudomány; mindkettő a tényekre irányul és nem az igazságokra. Csupán politikai és gazdasági *sorsok* vannak, ahogy a vallási és a tudományos tanításokban *ok és okozat időtlen összefüggése* létezik csak.

Az életnek tehát politikai *és* gazdasági megformáltságúnak *is* lennie kell, hogy a történelem vonatkozásában „formában" legyen. Ezek az oldalak egymásra rétegződnek, egymásra támaszkodnak vagy harcolnak egymással, de feltétlenül a politikait illeti meg az elsőbbség. Az élet fenn akarja tartani és érvényesíteni akarja magát; vagy még inkább: erősebbé akarja magát tenni, hogy érvényesülhessen. A létáramlatok a gazdasági állapotokban csak magáértvalók, politikai állapotokban ellenben mindig másokhoz való viszonyukban léteznek. Ebben nincs eltérés a legegyszerűbb egysejtű növények, valamint a szabadon a térben mozgó legmagasabb rendű lények csapatai és népei között: táplálkoznak és harcolnak egymás ellen. A két életoldal rangkülönbsége a halálhoz való eltérő viszonyukból ismerhető fel. Nincs mélyebb ellentét, mint az *éhhalál* és a *hősi halál* közti. A legtágabb értelemben vett éhség gazdaságilag fenyegeti az életet, lealacsonyítja, *megalázza,* de idetartozik, s ideértendő annak az ellehetetlenülése is, hogy erői teljes mértékben kifejlődjenek; nemcsak a közvetlen veszély, hanem az élettér szűkössége, a sötét és nyomasztó életkörülmények is. Egész népek tűntek el megélhetésük sorvadó szegényessége, a rassz elerőtlenedése következtében. Itt valami*ben*, nem pedig valami*ért* halnak meg az emberek. Ezzel szemben a politika egy meghatározott célért „feláldozza" az embereket: valamilyen eszméért buknak el; a gazdaság csak tönkreteszi őket. *A háború a nagy dolgok teremtője, az éhség a megsemmisítője.* A politikában az életet a halál felmagasztosítja, gyakran olyan ellenállhatatlan erőhöz juttatja, melynek puszta léte már felér a győzelemmel. Az éhség rút, közönséges érzéseket ébreszt: szorongást, félelmet az élettől – mindezek hatására a kultúra magasabb formavilága hirtelen összeroskad, és kezdetét veszi az elállatiasodott ember puszta élethalálharca.

Volt már szó a történelem kettős jellegéről, ahogy az a férfi és a nő ellentétében megjelenik. Létezik továbbá magántörténelem, amely mint a

generációk nemzetségi sora a „térben való életet” jeleníti meg, és nyilvános történelem, amely az előbbit politikai „formában lét”-ként *védelmezi* és *biztosítja:* a létezés „hüvely-” és „kardaspektusa”. Kifejeződésüket a család és az állam eszméiben találják, de a ház ősi formájában is, melyben a házastársi ágy jó szellemeit -minden ősi római lakóhely Geniusat és Junóját – a kapu istene, Janus védte. A nemzetség magántörténelme mellé lép mármost a gazdaság történelme. Egy virágzó élet fenntartásától annak erejét, a nemzés és a fogamzás titkától a táplálkozást elválasztani nem lehet. Az összefüggés legtisztábban az erős rasszú parasztnemzetségek létezésében jelenik meg, amelyek egészségesen és termékenyen saját földjükben gyökereznek. És ahogy a testben a nemi szerv a keringés szervével kapcsolódik össze, úgy egy *másik* megközelítésben a ház középpontja a szent családi tűzhely, a Vesta.

Éppen ezért a gazdaságtörténelem valami egészen mást jelent, mint a politikai történelem. Ez utóbbiban a nagy, egyszeri sorsok állnak az előtérben, amelyek jóllehet a korszak kötött formáiban teljesülnek, mégis magáértvalóan mindegyikük szigorúan személyes. Amabban, ahogy a családok történelmében is, *formanyelvek* fejlődésfolyamatáról van szó, és az egyszeri, valamint a személyes csupán kevéssé jelentős magánsorsként jelentkezik. Csak milliók eseteinek alapformái jönnek számításba. Mindazonáltal a gazdaság a bármennyire is jelentős létezésnek csupán az alapzata. Tulajdonképpen nem arról van szó, hogy az ember egyénként vagy népként ebben az állapotban jól táplált-vagy termékenye, hanem hogy mi végre az, és minél magasabbra emelkedik történelmileg, politikai és vallási akarata annál inkább felülmúlja bensőséges szimbolikában és kifejezőerőben mindazt, amit a gazdasági élet mint olyan formában és mélységben fel tud mutatni. Csak amikor a civilizáció megjelenésével minden területen megkezdődik a formavilág apadása, akkor rajzolódnak ki meztelenül és tolakodóan a puszta létfenntartás körvonalai: ez az a kor, amikor az „éhségről és szerelemről” mint a létezés hajtóerőiről szóló lapos szöveg megszűnik arcátlannak lenni, amikor nem a feladatnak való megfelelés, hanem a több szerencse, a kényelem és az élvezet, a *„panem et circenses”* lesz az élet értelme, és a gazdaságpolitika öncélként léphet a nagypolitika helyére.

Mivel a gazdaság az élet rasszoldalához tartozik, ezért – ahogy a politikának is – tisztessége van, nem pedig morálja, hiszen ez különbözteti meg a nemességet a papságtól, a tényeket az igazságoktól. A foglalkozási osztályoknak (ahogy a rendeknek is) nem a jó és a gonosz, hanem a jó és a rossz megítélésében működik *magától értetődő érzéke.* Akinek nincs ilyen érzéke, az becstelen és közönséges. Mert itt is a tisztesség áll a középpontban,

s ez alakítja ki a finom érzéket aziránt, hogy mi illik; megkülönböztetve a gazdaságilag tevékeny ember *taktusérzületét* a *vallási világnézettől* és ennek alapfogalmától, a bűntől. Létezik egyfajta nagyon is meghatározott foglalkozási tisztesség a kereskedők, a kézművesek, a parasztok között; továbbá finom, de nem kevésbé meghatározott sok-sok árnyalata a boltos, a külkereskedő, a bankár, a vállalkozó s megint más a bányászok, a matrózok, a mérnökök becsületérzékének; sőt, ahogy mindenki tudja, van a rablóknak és a koldusoknak is ilyen, legalábbis amennyiben szaktársaknak érzik egymást. Senki sem fektette le vagy foglalta írásba ezeket az erkölcsöket, mégis léteznek; ahogy az összes rendi erkölcs: mindenütt és minden korban mások, és mindig csak az idetartozók körén belül kötelezők. Az olyan nemesi erények mellett, mint a hűség, a bátorság, a lovagiasság vagy a bajtársiasság, amelyek egyetlen szakmai közösségtől sem idegenek, jól körvonalazott elvárások jelennek meg a szorgalom, a siker, a munka etikai értékéről, valamint megjelenik egyfajta meglepő megkülönböztetőképesség. Jelen vannak életünkben, anélkül hogy túl sokat tudnánk róluk; csak megsértésük tudatosítja őket, ellentétben a vallási parancsokkal, melyek időtlenek és általános érvényűek, persze soha meg nem valósítható eszményekként, és amelyeket meg kell tanulni, hogy ismerjük és követhessük őket.

Az olyan vallási-aszketikus alapfogalmaknak, mint az „önzetlen” vagy az „ártatlan”, a gazdasági életen belül nincs értelmük. Az igazi szentek számára a gazdaság egyáltalában bűn;[488] nemcsak a kamatszedés és a vagyon nyújtotta öröm, hanem a szegények irigysége is. A „mezők lilioma” kifejezés a mélyen vallásos (és filozofikus) természetekre feltétlenül igaz. Lényük teljes súlyával *kívül* állnak a gazdaságon, a politikán, sőt az „evilágiság” bármely tényezőjén. Erre tanít Jézus kora, ahogy Szent Bernáté is, ezt mutatja a mai oroszság alapérzülete, de egy Diogenész vagy egy Kant életvezetése is, ezt szem előtt tartva választjuk önként a szegénységet és a vándorbotot, menekülünk szerzetesi cellába vagy dolgozószobába. Egy vallásnak vagy egy filozófiának *soha sincs* gazdasági működése, csak az *egyház* politikai szervezetének vagy egy elmélettel foglalkozó társaság társadalmi szervezetének. Ez mindig az „evilágisággal” való kompromisszumnak, a hatalom akarásának a jele.[489]

2

Amit egy növény gazdasági életének nevezhetünk, az rajta és benne megy végbe, anélkül hogy ő maga valami más lenne, mint a természeti folyamat színtere és akarat nélküli tárgya. Ez a növényszerű, álomszerű elem az emberi test „gazdaságának" is változatlanul alapjául szolgál, ahol keringési szervek alakjában e test különös és akarattalan létezését működteti. Az állatnak a térben szabadon mozgó testével azonban belép a létezésbe az éberlét, a megértő érzékelés és ezáltal a kényszer, hogy az élet fenntartásáról önállóan *gondoskodjon.* Ez hozza magával az élettől való *félelmet,* és vezet – egyre finomabb érzékek kialakulásával – a tapogatózáshoz, a szimatoláshoz, a kémleléshez, a füleléshez, majd ezek alapján a térben való mozgáshoz, kereséshez, gyűjtögetéshez, üldözéshez, a másik rászedéséhez, rabláshoz, ami jó néhány fajtában – mint a hód, a hangya, a méh, sok madár és ragadozó állat – egészen egyfajta kezdetleges gazdasági technikáig fejlődik, ami a maga részéről már előfeltételezi a megfontolást, vagyis a megértésnek az érzékelésről való bizonyos fokú leválását. Az ember tulajdonképpen abban a mértékben ember, amennyiben felszabadítja értelmét érzékei alól, és gondolkodó lényként teremtő módon avatkozik be a mikrokozmosz és a makrokozmosz közötti kapcsolatokba. A férfiúival szemben megnyilvánuló asszonyi ravaszság még teljesen állatszerű, és ilyen a kis előnyök megszerzésének paraszti ravaszsága is; egyik sem különbözik pl. a róka ravaszságától: egyetlen értő pillantással átlátják áldozatuk minden titkát. Túlmegy ezen mármost a gazdasági *gondolkodás;* a földet megműveli, az állatot megszelídíti, a dolgokat átalakítja, tökéletesíti, kicseréli, ezer eszközt és eljárást eszel ki, hogy életének színvonalát emelje és hogy a környezettől való függését a felette való uralommá változtassa. Ez minden kultúra alapja. A rassznak szüksége van valamilyen gazdasági gondolkodásmódra – ez később olyan fejlettségi szintet érhet el, hogy elválik tulajdonképpeni céljaitól: elméleteket gyárt, és utópikus távolságokba kalandozik.

Minden magasrendű gazdasági élet a paraszti életben és a parasztságból fejlődik ki. Csak maga a parasztság nem előfeltételez magán kívül mást.[490] Bizonyos mértékig ő maga a magánvaló rassz: növényszerű és történetietlen; újrateremtve önmagát és felhasználva a termelt javakat, s olyan életszemlélettel, amely lenéz és megvet minden másfajta gazdasági alakulatot. Ezzel a *létrehozó* jelleggel szegeződik mármost szembe a gazdaság *hódító* jellege, mely az előbbit objektumként használja fel, hogy vele tápláltassa magát; megsarcolja vagy kifossza. A politika és a

kereskedelem kezdetben elválaszthatatlanok; mindkettő férfiszerű, személyes, háborúskodó, hatalomra és zsákmányra éhes. Mindez egy sajátos világlátással jár együtt: nem mintegy rejtekhelyről lesnek ki rá, hanem felülről nézik sürgését-forgását – ahogy ez az oroszlán, a medve, a keselyű, a sólyom címerállattá választásában is megnyilatkozik. Az ősháború mindig rablóháború is; az őskereskedelem a legszorosabban rokon a kifosztással, a kalózkodással. Az izlandi sagák mesélik, hogy a vikingek olykor kéthetes piaci békében állapodtak meg a lakossággal, hogy kereskedhessenek, aztán újból a fegyverekhez nyúltak, és kezdődött megint a zsákmányszerzés.

A politika és a kereskedelem fejlettebb formáikban – az igazi művészet: szellemi fölénnyel tárgyi sikert elérni az ellenfelekkel szemben – a háború pótlása más eszközökkel. A diplomácia minden formájának üzleti, minden üzletnek diplomáciai természete van, és mindkettő beható emberismereten és fiziognómiai taktuson alapul. A nagy tengeri utazók vállalkozószelleme (amilyeneket a föníciaiak, az etruszkok, a normannok, a velenceiek és a Hanza-kereskedők között találunk), de az okos bankároké (amilyenek a Fuggerek és a Mediciek) és a nagy hatalmú pénzembereké is (mint Crassus vagy napjaink bánya-és trösztmágnásai) *hadvezérek* stratégiai képességeit igényli, hogy a műveletek sikerüljenek. A büszkeség az ősi házra, az apai örökség, a családi hagyományok itt is, ott is hasonló módon formálódnak ki; a „nagy vagyonok" olyanok, mint a királyságok, s megvan a saját történelmük[491] – és Polükratész, Szolón, Lorenzo de' Medici, Jürgen Wullenwever egyáltalán nem egyedi példái az olyan politikai becsvágynak, ami kereskedői becsvágyból fejlődött ki.

Persze az igazi fejedelem és államférfi uralkodni akar, az igazi üzletember csak gazdag akar lenni; a hódító gazdaság mint eszköz és mint cél itt elkülönül egymástól.[492] Akarhatjuk a zsákmányt a hatalom vagy a hatalmat a zsákmány megszerzéséért birtokolni. Az olyan nagy uralkodók, mint Huang-ti, Tiberius vagy II. Frigyes is „országokban és emberekben gazdagok" akartak lenni – de egyfajta nemes kötelezettségvállalás tudatában. A világ kincseit teljesen magától értetődően, jó lelkiismerettel is igénybe lehet venni, és az életet sugárzó fényben is le lehet élni, akár tékozló pompában is, még ha valaki úgy érzi is, küldetése van, mint Napóleon, Cecil Rhodes vagy a III. század római szenátusa, akik ezért a magánvagyon fogalmát önmagukra nézve alig ismerték.

Aki puszta gazdasági előnyökre törekedve él, ahogy a római korban a karthágóiak vagy manapság talán még ennél is inkább az amerikaiak, az soha nem képes tisztán politikailag gondolkodni. A magas politikát illető

döntéseinél mindig ki fogják használni, mindig ki fogják semmizni, ahogy Wilson példája is mutatja, főképp, ha az államférfiúi ösztön hiányát morális felhangokkal próbálja pótolni. Ezért a jelen nagy gazdasági kötelékei, mint a vállalkozások, illetve a munkásság, politikai kudarcaikat csak továbbiakkal tetézik, ha nem igazi politikust tesznek meg vezérüknek, aki – tud bánni velük. A gazdasági és a politikai gondolkodás (a forma minden összhangja mellett is) irányultságukat és ezáltal taktikai mozzanataikat illetően is alapvetően különböznek egymástól. Jelentős üzleti sikerek[493] persze felkelthetik a *közhatalom* utáni csillapíthatatlan vágyat. A „tőke" szónak félreismerhetetlenül van ilyen mellékzöngéje. Mindazonáltal csak keveseknél változik meg ezzel szándékainak színezete és iránya, a dolgok és a helyzetek megítélésének mércéje. Csak ha valóban nem tekinti többé vállalkozását magánügynek, s felhagy azzal, hogy céljának a vagyon puszta felhalmozását tartsa, csak akkor áll fenn valóban a lehetőség, hogy vállalkozóból államférfivá váljon. Ez volt a helyzet Cecil Rhodes esetében. De fordítva: a politika világának embereit is fenyegeti az a veszély, hogy történelmi feladatokra irányuló akaratuk és gondolkodásuk a privát létfenntartásról való puszta gondoskodássá süllyed. De ekkor a nemesből rablólovag lesz; híres fejedelmeket, minisztereket, népvezéreket és forradalmi hősöket lehet említeni, akiknek minden tevékenységük dőzsölésben és hatalmas vagyonok felhalmozásában merül ki – e tekintetben Versailles és a jakobinus klub, a vállalkozók és a munkásvezérek, az orosz kormányzók és a bolsevisták között alig van különbség –, és a kiteljesedett demokráciában a „beérkezettek" politikája nemcsak hogy üzlet, de a nagyvárosi spekulációs üzelmek legmocskosabb formája.

De mindebben éppen a magaskultúra titkos folyamata fejeződik ki. Először a nemesség és a papság ősi rendjei jelennek meg a maguk tér-és időszimbolikájával. Ezzel (egy jól szervezett társadalomban) mind a politikai életnek, mind a vallási átélésnek kialakul a maga szilárd helye, létrejönnek hivatott képviselői, megformálódik a tényeknek is, az igazságoknak is a meghatározott célja – a gazdasági élet ezenközben a mélyben zajlik a maga nem tudatosított, de biztos medrében. A létezés áradata megtörik a város kőfalain, és innen kezdve a pénz és a szellem veszi át a történelem irányítását. Korábbi fellépéseik jelképi súlyával egyre ritkábban tűnnek fel hősök és szentek – szűk körökbe húzódnak vissza. Rideg polgári világosság lép a helyükbe. Egy elméleti rendszer létrehozása vagy egy üzletkötés alapjában véve a szakemberi intelligencia ugyanazon képességeit igényli. Szimbolikus rang szerint már alig különül el egymástól a politikai és a

gazdasági élet, a vallási és a tudományos megismerés: átfolynak egymásba, érintkeznek és keverednek. A létezés áradata a nagyvárosok forgatagában elveszíti szilárd és gazdag formáját. Elementáris gazdasági folyamatok lépnek felszínre, és űznek játékot a formateljes politika maradványaival, míg ezzel egy időben a szuverén tudomány a vallást is objektumai közé emeli. Az önelégült gazdaságpolitikai életen okoskodó kritikai világhangulat uralkodik el. De végül ebből az önelégült életből a széthullott rendek helyére igazi politikai és vallási erővel megáldott olyan egyedi életfolyamatok lépnek, melyek a nagy egész sorsát is megjelenítik.

A gazdaságtörténelem morfológiája mutatkozik meg mindebben. Az embernek is van *ősgazdasága,* mely ugyanúgy, mint a növényeké és az állatoké, biológiai időközök szerint változtatja formáját. Teljesen uralja a primitív korszakot, majd halad tova a magaskultúrákban és a magaskultúrák között – felismerhető szabályok nélkül, végtelenül lassan és kuszán. Állatokat és növényeket von be e folyamatba, és alakítja át őket szelídítéssel, tenyésztéssel, nemesítéssel és termesztéssel, használatba veszi a tüzet és a fémeket, technikai eljárások alkalmazásával a megélhetés szolgálatába állítja az élettelen természet sajátosságait. Mindezt át-meg átszövik politikai-vallási szokások és jelentések, anélkül hogy benne *totem* és *tabu,* éhség, szorongás, nemi szerelem, művészet, háború, áldozati szokás, hit és tapasztalat világosan elkülönülne.

Elvileg és fejlődési elve szerint ettől teljesen eltérő a *magaskultúrák* szigorúan megformált, tempójában és tartamában erősen lehatárolt *gazdaságtörténelme;* a magaskultúrák mindegyikének megvan a maga egyéni gazdasági stílusa. A hűbériséghez a város nélküli vidék gazdasága tartozik. A városokból irányított állammal megjelenik a *városi pénzgazdaság,* mely minden civilizáció kezdetén a pénz diktatúrájává fejlődik, egyidejűleg a világvárosi demokrácia győzelmével. Minden kultúrának megvan a maga önállóan kifejlesztett formavilága. Az apollóni stílus testszerű pénze – a vert érme – éppoly távol áll a fausti-dinamikus hitelpénztől – kreditegységek elkönyvelésétől −, mint a polisz V. Károly államától. Mindazonáltal a gazdasági élet – teljesen úgy, ahogy a társadalmi – egyfajta piramissá épül ki. A falusi háttérben változatlanul tartja magát a teljesen primitív, a kultúra által alig érintett állapot. A kései városi gazdaság (amelyet már egy meghatározó kisebbség hoz létre és működtet) a koraidők mezőgazdaságára néz le, mely változatlan módon folytatja körülötte életét, és gyűlölettel teli bizalmatlansággal tekint a város falain belül érvényesülő, szellemtől áthatott stílusra. Végül a világváros – civilizált – világgazdaságot hoz létre, mely

néhány középpont egészen szűk köréből sugárzik szét, és von uralma alá minden mást mint provinciagazdaságot, miközben félreeső vidékeken gyakran még teljesen primitív – „patriarchális" – szokások uralkodnak. A városok növekedésével az életmód egyre mesterkéltebb, választékosabb, bonyolultabb lesz. A nagyvárosi munkás a caesari Rómában, Harun ar-Rasíd Bagdadjában vagy a mai Berlinben sok olyan dolgot teljesen magától értetődőnek érez, ami a messzi vidéken élő módos paraszt számára őrült luxusnak számít, mindazonáltal ez a magától értetődő dolog nehezen elérhető és nehezen tartható meg; a kultúrák fajlagos munkamennyisége roppant mértékben megnő, így a civilizációk kezdetén a gazdasági élet olyan intenzitása alakul ki, ami feszültségében meghaladja saját lehetőségeit, és állandó kockázattal fenyeget – és ami hosszabb távon fenn sem tartható. Végül valamiféle merev állapot állandósul, melyet átszellemült, kifinomult és egészen primitív vonások különös elegye jellemez; ilyen állapotot találtak a görögök Egyiptomban, vagy ilyet találunk mi a mai Indiában vagy Kínában, hacsak el nem tűnik egy ifjú kultúra földalatti előnyomulásának hatására, ahogy az antik formavilág Diocletianus korában.

Ebben a gazdasági mozgásban az emberek gazdasági *osztályokként* vannak „formában", ahogy a világtörténelmi folyamatban politikai *rendekként* voltak. Míg a *társadalmon* belül az egyéneknek rangjuk, addig *a gazdasági tagozódáson belül* gazdasági helyük van. A hovatartozás mindkét formája egyszerre befolyásolja érzésvilágukat, gondolkodásukat és viselkedésüket. Az élet létezni, de ezen túl valamit jelenteni is akar; fogalmaink zűrzavarát végül még az is fokozza, hogy politikai pártok -ma ugyanúgy, mint a hellenizmus idején – meghatározott gazdasági csoportokat, melyeknek jobb megélhetést akarnak biztosítani, politikai rendekké „nemesítenek" – ahogy Marx is tette a gyári munkások osztályával.

Mert az első és igazi rend a nemesség. Belőle kell levezetni a katonatisztet, a bírót s minden hivatást a magas kormányzati és államigazgatási hivatalokban. Rend jellegű képződmények ezek, melyek *jelentenek* valamit. Ugyanígy: a papság mellett jelenik meg – nagyon is hangsúlyosan zárt rendként – a tudósok köre.[494] Mindazonáltal a várral és a dómmal a nagy szimbolikának vége. A *tiers* már nem rend; egyfajta maradék: tarka, sokrétű képződmény, mely a politikai protestálás pillanatain kívül nincs is egységben, s melynek csak az ad bizonyos jelentőséget, hogy pártként jelenik meg. Nem „polgárnak" érzi magát az ember, hanem „liberálisnak", vagyis nem személyében jelenít meg egy nagy eszmét, hanem meggyőződése szerint *hozzá tartozik.* De a társadalmi megformáltság e gyengesége miatt annál

látványosabban lép előtérbe a „polgári” foglalkozásokban, a céhekben, az egyesületekben meglévő *gazdasági elem.* Legalábbis a városokban, ahol aszerint ítélik meg az embert, hogy miből él.

Gazdaságilag az első és eredetileg majdhogynem az egyetlen forma a parasztság[495] – az Élet tulajdonképpeni nemzője, amely a többiek létét lehetővé teszi. A korai korokban megélhetésüket az ősi rendek is teljes egészében vadászattal, állattartással és földműveléssel biztosították, de még a kései korok nemessége és papsága számára is ez az egyedüli nemes lehetőség, hogy „javai” legyenek. Velük szemben helyezkedik el a kereskedő *közvetítő,* kizsákmányoló életformája;[496] e rétegnek csekély számához képest igen nagy a hatalma, s az volt már régtől fogva. Választékos parazitaréteg ez, teljesen improduktív, ezért földidegen és lézengő, „szabad”, de lelkileg is távol áll az erkölcsöktől, a föld ősi szokásaitól; olyan élet, mely a többi életből táplálkozik. Ezenközben felnő a gazdaság harmadik formája, a *technikának* a számtalan kézműiparban, mesterségben és foglalkozásban megjelenő *feldolgozó* módja, amely a természetről való gondolkodást teremtő alkalmazássá fordítja át, és melynek becsülete és lelkiismerete a teljesítményhez tapad.[497] Ennek legrégebbi, az őskorig visszamenő céhe – egyben homályos sagák, szokások, elképzelések sokaságában megjelenő mintaképe – a *kovácsoké,* akik a parasztságtól való öntudatos elkülönülésük következtében és az őket körülvevő babonás félelem folytán (ami a tisztelet és a kiközösítési szándék között váltakozott) gyakran sajátos rasszokat megjelenítő valóságos néptörzsekké váltak, ahogy a falasa is Abesszíniában.[498]

Mind a termelő, mind a feldolgozó, mind pedig a közvetítő gazdaságban (ahogy minden területen, ami a politikához vagy egyáltalában az élethez tartozik) vannak a *vezetésnek szubjektumai és objektumai,* tehát olyan csoportok, amelyek rendelkeznek, döntenek, szerveznek és kigondolnak, valamint olyanok, amelyek végrehajtanak. A rangkülönbség lehet éles vagy alig érzékelhető,[499] a felemelkedés lehetetlen vagy magától értetődő, a tevékenység méltósága finom átmenetekkel majdnem azonos vagy egészen különböző. Tradíció és törvény, tehetség és birtok, a népesség száma, kultúrfokok és gazdasági helyzet határozzák meg az ellentétet – de jelen van, ahogy az élet, és *megváltoztatni nem lehet.* Ezzel együtt *gazdaságilag nem létezik „munkásosztály”;* a teoretikusok találmánya ez, akik az angol gyári munkások helyzetét (egy parasztsággal alig rendelkező ipari országban) éppen egy átmeneti időszakban vették szemügyre, és ezt a sémát terjesztették

ki a különböző korok kultúráira, hogy aztán politikusok pártalapítások eszközeként használhassák fel. A valóságban a tisztán végrehajtó tevékenység számtalan és áttekinthetetlen formája létezik: műhelyben végzik és irodában, dolgozószobában és hajótérben, országutakon, bányákban, réten és mezőn. Az ilyesfajta munkákból: a számolásból, a teherhordásból, a lótásból-futásból, a kalapálásból, a varrásból és a fel-vigyázásból többnyire hiányzik az, ami az életnek – puszta fenntartásán túl – méltóságot és kellemet ad, és aminek a jelenléte a tiszt és a tudós rend jellegű tevékenységében vagy a mérnök, a tiszttartó, a kereskedő személyes sikereiben elvitathatatlanul kimutatható – persze az előbb felsorolt tevékenységek sem hasonlíthatók össze oly könnyen egymással. A munkának a szelleme és a nehézségi foka, falusi vagy nagyvárosi jellege, az üzem nagysága és a munka feszítettsége a bérest, a bankhivatalnokot, a fűtőt és a szabólegényt a gazdaság teljesen különböző életvilágaihoz rendeli, és csak – ismétlem -az igencsak kései állapotok pártpolitikája hozta őket néhány jelszóval a protestálás révén kapcsolatba egymással, hogy tömegeiket igénybe vehesse. Ezzel ellentétben az antik rabszolga államjogi fogalom; azokra vonatkozik, akik nem részei az antik polisz politikai testének – de akik ezenközben gazdasági vonatkozásban „szabadon” lehettek parasztok, kézművesek, még igazgatók és nagykereskedők is; hatalmas vagyonuk lehetett *(peculium),* palotájuk, villájuk, seregnyi szolgálójuk. Hogy ezenfelül a késő római korban *még* mik lehettek, arról később.

3

Minden korai kor kibontakozásával rögzített formájú gazdasági élet veszi kezdetét.[500] A lakosság teljesen paraszti módon a szabad földön él. A város élménye még nem adatik meg számára. Ami elüt a falutól, a vártól, a kastélytól, a kolostortól, a plébániától, az nem a város, hanem a mezővárosi *piac:* paraszti érdekek puszta találkozóhelye, melynek ugyanakkor és magától értetődően bizonyos vallási és politikai jelentősége is van, anélkül persze, hogy bármilyen elkülönült életről beszélni lehetne. A lakosok – még ha kézművesek vagy kereskedők is – parasztként *éreznek,* és valamilyen módon parasztként tevékenykednek is.

Az olyan életnek a termékeit, amelyben mindenki termel is, fogyaszt is, *javaknak* hívjuk, s a koraidőbeli gazdasági érintkezés formáit, jöjjön bár a termék a messzi távolból, a faluból vagy akár csak az udvar végéből, „javak forgalmának" nevezzük. Jószág a neve, mely lényének gyengéd szálaival, *lelkével* ahhoz az élethez tapad, mely létrehozta vagy felhasználja azt. Egy paraszt a „maga" tehenét hajtja a piacra, egy asszony a „maga" ékszerét őrzi a ládafiában. „Javai vannak, virágzó gazdasága", s a metafora a „tulajdon" növényszerű eredetéhez vezet vissza, amellyel éppen ez és nem egy másik létezés van gyökérszerűen összenőve. Ebben a korban a *csere* olyan folyamat, amelyben a javak az egyik életkörből a másikba mennek át. Az *élet* értékeli őket a pillanat elsuhanó, *érzett* mértéke szerint. Nincs sem értékfogalom, sem általános értékmérceként létező jószág. Az arany és az érmék sem mások, mint javak, és csak ritkaságuk, illetve elpusztíthatatlanságuk teszi őket értékessé.[501]

A javak e forgalmának a folyamatába és taktusába a kereskedő csak mint *közvetítő* kapcsolódik bele.[502] A piacon ütközik meg a hódító és a termelő gazdaság egymással, de még ott is, ahol flották kötnek ki és ahová karavánok érkeznek, a kereskedelem csak mint a vidéki forgalom *szerve* fejlődik.[503] A gazdaság „örök" formája ez, amely a városoktól távol eső vidékeken a házaló egészen ősrégi figurájában még ma is megtalálható: félreeső elővárosi sikátorokban, ahol csak kis vásárlókörök élnek, valamint értelmiségiek, hivatalnokok és egyáltalán olyan emberek magánháztartásaiban, akik ténylegesen nem tagolódtak be a nagyvárosi gazdasági életbe.

Egészen másfajta életformát hív életre a város lelke. Mihelyt a mezőváros várossá alakul, megszűnnek a javak áramlásának azok az egyszerű csomópontjai, amelyek a tisztán paraszti vidéken voltak jelen; egyfajta

„második világ” jön létre a falakon belül, amely számára a „kinti” közvetlen termelői élet csupán eszköz, objektum, és amelyből egy másik létáradat kezd kiáramlani. Ez a döntő: az igazi városi ember *nem* termelő a szó eredetileg a földre utaló jelentésében. Bensőleg semmi sem köti a földhöz, ahogy a javakhoz sem, amelyek átmennek a kezén. Nem velük él – szinte kívülről és csakis létfenntartása szemszögéből tekint rájuk.

De ezáltal a javak áruvá, a csere áruforgalommá válik, és *a javakban való gondolkodás helyébe a pénzben való gondolkodás lép.*

Ezzel a látható gazdasági dolgokról leválik valami, aminek csupán kiterjedése van: az elhatárolás formája, egészen úgy, ahogy a matematikai gondolkodás is a mechanikailag felfogott környezettől vonatkoztat el valamit – a pénz absztraktuma egy az egyben megfelel a szám absztraktumának. Mindkettő teljesen anorganikus. A gazdaságkép teljes egészében mennyiségekre vezetődik vissza: eltekintenek a minőségtől, ami éppen hogy a javak lényegi vonását adja. A koraidők parasztja számára tehene elsősorban éppen ez a minőség, ez a jószág és csak ezután cseretárgy; egy igazi városlakó gazdaságképében csak egy tehén vagy bármi más alakjában megjelenő elvont pénzérték létezik, amely bármikor átváltható pl. bankjegyalakra. Éppígy az igazi technikus egy híres vízesésben nem egyedülálló természeti jelenséget lát, hanem a tiszta, fel nem használt energiakvantumot.

Az összes modern pénzelmélet alapvető hibája, hogy a gazdasági gondolkodás formája helyett értékjelekből, sőt a fizetőeszközök anyagából indul ki.[504] De a pénz – ahogy a szám és a jog is – a *gondolkodás kategóriája.* Ugyanúgy beszélhetünk pénzgondolkodásról, ahogy jogi, matematikai vagy technikai gondolkodásról. Egy ház érzéki élményéből a legkülönfélébb dolgok vonatkoztathatók el, sőt kereskedőként, bíróként vagy mérnökként gondolatban mindig így is járunk el, és a pénzügyi mérlegre, a peres ügyre vagy a beomlási veszélyre tekintettel értékeljük azt. A pénzben való gondolkodáshoz a legközelebb mindezzel együtt a matematika áll. Üzletben gondolkodni annyit jelent, hogy számolni. A pénzérték mindig számérték, amit számviteli egységben határozunk meg.[505] Ilyen egzakt „magánvaló értéket”, ahogy a magánvaló számot is, csak egy városlakónak, csak egy gyökértelen embernek a gondolkodása képes kitermelni. A paraszt számára csak illékony, érzékelhető értékek léteznek, és csak arra vonatkozóan, amit a cserében esetről esetre érvényesít. Amire nincs szüksége vagy amit nem akar megszerezni, annak az ő számára „nincs értéke”. Csak az igazi városlakó gazdaságképében léteznek objektív értékek és értékformák,

amelyek mint a gondolkodás mozzanatai függetlenek egyéni szükségletétől, és lényegük szerint általános érvényűek, jóllehet a valóságban minden egyes egyénnek megvan a maga értékrendszere, a maga egyéni felfogása a különböző értékformák egymás közti viszonyáról – ennek alapján érzik a piac érvényes értékítéleteit (az árakat) drágának vagy olcsónak.[506]

Míg a korai korok embere javakat *hasonlít össze,* és sohasem csak gondolatilag, addig a kései koroké az áruk értékét *számolja,* éspedig a szigorúan minőségmentes mérték alapján. Itt már nem az aranyat mérik a tehénen, hanem a tehenet a pénzen, és az eredményt egy elvont számmal, az árral, fejezik ki. Hogy ez az értékmérce az *értékjelben* jelképi kifejeződésre talál-e, s ha igen, mi módon – ahogy a leírt, kimondott, elképzelt számjegy egy számjelleg jelképe – az az egyes kultúrák gazdaságstílusának függvénye, amelyek mindig új és új pénzformát hoznak létre. A pénzforma csak a városi népesség megjelenése után létezhet, mely gazdaságilag „ebben" gondolkodik, és amely meghatározza, hogy az értékjelek egyúttal fizetési eszközökként is szolgálnak-e, ahogy az antik nemesfém érmék és *talán* a babiloni ezüst súlymértékek. Ezzel szemben az egyiptomi *deben,* a fontonként adagolt nyersréz csak cseremérce, nem pedig jel vagy fizetési eszköz; a nyugati és a vele „egyidejű" kínai bankjegy[507] fizetési eszköz, de nem mérce. A köztudatban teljesen téves elképzelések élnek arról a szerepről, amelyet a nemesfém érmék a gazdaság mai formájában játszanak: ezek az érmék antik szokások utánzásaként létrehozott *áruk,* és ezért – a hitelpénz könyvi értékén mérve – *árfolyamuk* van.

A gondolkodás ilyetén jellege folytán az élettel és a földdel összekötött *birtok* is *vagyonként* jelenik meg, mely lényege szerint ingó és minőségileg meghatározatlan: nem javakból *áll,* hanem csak javakba *fektették.* Magánvalóan nézve nem más, mint a pénzérték tisztán számszerű kvantumja.[508]

Mint e gondolkodás székhelye, a város pénzpiaccá (a pénz székhelyévé és értékközponttá) válik, és pénzértékek áradata kezdi áthatni, átszellemíteni és uralni a javak áramlását. *De ezáltal a kereskedő a gazdasági élet puszta szervéből annak meghatározójává emelkedik.* A pénzben való gondolkodás mindig is valahogy kufárszellemű,"«z/e/zes" gondolkodás. Előfeltételezi a vidék termelő gazdaságát, ezért végső soron mindig hódító jellegű, hiszen nincs harmadik. A „vétel", a „nyereség", a „spekuláció" szavak haszonra utalnak, amelyet a fogyasztóhoz vándorló dolgokból csalnak ki útközben, egyfajta *intellektuális* zsákmányra, éppen ezért a korai parasztság létmódjára

nem alkalmazhatók. Az igazi városlakó gazdaságképébe és szellemiségébe kell belehelyezkednünk. Nem egy meghatározott szükségletért dolgozik, hanem az értékesítésért, a „pénzért”. Az üzleti szellem lassan tevékenységének minden aspektusát áthatja. A javak forgalmával bensőleg összefonódott vidéki ember egy személyben eladó is és vevő is volt; a koraidők piacának a kereskedője sem kivétel ez alól. A pénzforgalommal jelenik meg a termelő és a felhasználó mint két külön világ között „harmadikként”, és gondolkodása hamarosan uralni kezdi az egész gazdasági életet. Az előbbit kínálati, az utóbbit keresleti helyzetbe kényszeríti; a közvetítést monopóliummá emeli, majd a gazdasági élet fő tényezőjévé, és végül mindenkit arra kényszerít, hogy az ő érdekének megfelelően legyen „formában”, hogy az árut az ő elképzelése alapján állítsa elő, és az ő ajánlatának nyomására kínálja fel.

Csak az lehet a pénz mestere, aki ezt a gondolkodást elsajátította.[509] A fejlődés minden kultúrában ezt az utat járja. Lüsziasz a gabonakereskedők elleni beszédében említi, hogy a spekulánsok Pireuszban azt híresztelik, hogy a gabonaflotta elsüllyedt, vagy háború tört ki, hogy jövedelmező pánikot keltsenek. A hellenisztikus-római korban elterjedt szokás volt, hogy megállapodás alapján a vetési területet korlátozták, vagy befagyasztották a behozatalt, hogy az árakat felhajtsák. Egyiptomban az Újbirodalomnak a nyugati bankforgalommal teljesen egyenrangú átírási rendszere (zsíró)[510] amerikai stílusú gabonaspekulációt tett lehetővé. Kleomenész, Nagy Sándor egyiptomi kincstári felügyelője könyvi adásvétellel az egész gabonakészletet kézbe tudta kaparintani, ami a messzi Görögországban is éhínséget okozott, neki azonban mérhetetlen hasznot hajtott. Aki gazdaságilag másként gondolkodik, ezzel a nagyvárosi pénzhatások puszta objektumává süllyed. Ez a stílus ragadja meg hamarosan az egész városi lakosság éberlétét és ezzel mindazt, ami a gazdaságtörténelem irányítása szempontjából komolyan számításba jöhet. A paraszt és a polgár nemcsak a vidék és a város különbségét jelenti, hanem a javak és a pénz különbségét is. A homéroszi és a provence-i fejedelmi udvarok fényűző kultúrája olyan valami, ami az emberrel együtt született, ami összenőtt vele, ahogy ma még talán a régi famíliák vidéki kúriáin az élet; a polgárság választékosabb kultúrája, a „komfort” valami kívülről jövő, olyan, amit meg *lehet fizetni.*[511] Minden magasan fejlett gazdaság városi gazdaság. A világgazdaságot, az összes civilizáció gazdaságát világvárosi gazdaságnak kellene nevezni. Az egyes gazdaságok sorsa úgyszintén néhány ponton, a pénz székhelyein,[512]

Babilonban, Thébában, Rómában, Bizáncban és Bagdadban, Londonban, New Yorkban, Berlinben és Párizsban dől el. A többi: provinciagazdaság, mely a maga körét szegényesen, szűken vonja meg, anélkül hogy függőségének igazi méretével tisztában volna. A pénz a szellemi energiának az a formája, amelyben az uralmi akarat, a politikai, a társadalmi, a technikai, a gondolkodási teremtőerő, a nagy formátumú élet iránti vágy végül is összefoglalódik. Shaw-nak tökéletesen igaza van: „A pénz iránti általános tisztelet korunk egyetlen szépreményű ténye... Pénz és élet elválaszthatatlanok... A pénz az élet."[513] A civilizáció tehát a kultúrának az a lépcsőfoka, ahol a tradíció és a személyiség elvesztette közvetlen érvényét, és minden eszmének elsősorban a pénz körül kell forognia, hogy egyáltalán megvalósulhasson. Kezdetben azért voltak birtokaink, mert erősek voltunk. Most azért vagyunk erősek, mert pénzünk van. Csak a pénz emeli a szellemet is trónra. A demokrácia a pénz és a politikai hatalom beteljesedett házassága.

A teljes gazdaságtörténelmen keresztül minden kultúrában élethalálharc folyik, élethalálharc, melyet a rassznak a földben gyökerező tradíciója, a rassznak a *lelke* vív a pénz szelleme ellen. A kései kor kezdetének parasztháborúi (az antikvitásban 700 és 500 között, nálunk 1450 és 1650 között, Egyiptomban az Óbirodalom végén) a vér első lázadásai voltak a pénz ellen, mely a hatalmassá váló városokból kiindulva a föld felé is kinyújtotta a kezét. Von Stein báró figyelmeztetése: „Aki a földet pénzzé teszi, porrá foszlatja azt!", minden kultúrában élő fenyegetés. És ha a pénz a birtokot nem tudja kikezdeni, magába a paraszti és nemesi gondolkodásba hatol be; az öröklött és a nemzetséggel összenőtt birtok olyan vagyonként jelenik meg, amely ott van ugyan a földben vagy a talajon, de magánés magáértvalóan már ingó tulajdon.[514]

A pénz *minden* dolgot igyekszik mobilizálni. A világgazdaság végül elvont, a földtől teljesen eloldozottnak gondolt, cseppfolyós értékek gazdaságának befejezett tényévé válik.[515] Az antik pénzfelfogás Hannibál óta egész városokat érmékké, teljes népeket rabszolgákká alakított, és ezáltal pénzzé, amely minden irányból Róma felé áramlott, hogy ott hatalomként jelenhessen meg. A fausti pénzfelfogás egész kontinenseket „fedez fel", óriási folyamvidékek vízi energiáit, messzi vidékek népeinek izomerejét, szénlelőhelyeket, őserdőket, természeti törvényeket, és változtatja át azokat pénzügyi energiává, amely valahol a sajtó, a választások, a büdzsé és a hadseregek alakjában tűnik fel újra, hogy uralmi terveit megvalósítsa. Mindig új értékeket szabadítanak föl az üzletileg még indifferens területekről, az

„arany szunnyadó szellemét”, ahogy John Gabriel Borkman mondja; ami a dolgokban ezenkívül van, az gazdaságilag közömbös.

4

Ahogy minden kultúrára jellemző az a mód, ahogy a pénzben gondolkodik, úgy minden kultúrának megvan a maga pénzszimbóluma is, amely révén értékelési elvét a gazdaságképben láthatóan is kifejezi. Ez a valami, az elgondolásnak ez az érzékelhetővé tétele jelentőségét tekintve teljesen egyenrangú a matematikának a fül és a szem számára kimondott, leírt, lerajzolt jeleivel, figuráival és más szimbólumaival – tág és gazdag terület ez, amely még majdnem teljesen felderítetlen. Többnyire még az alapkérdéseket is helytelenül teszik fel. Ezért ma még teljesen lehetetlen, hogy pontosan körülírjuk azt a pénzfogalmat, amely az egyiptomi természeti és zsíróforgalomnak, a babilóniai bankügyleteknek, a kínai könyvvitelnek és a zsidók, a perzsák, a görögök, az arabok kapitalizmusának Harun ar-Rasíd óta alapjául szolgál. Ma még csak az apollóni és a fausti pénznek, valamint *a. pénznek mint nagyságnak* és *a pénznek mint funkciónak* az összevetése lehetséges.

Az antik ember számára a környezet gazdaságilag is testek összessége, melyek változtatják helyüket, változnak, tolonganak, ütköznek, megsemmisülnek, úgy, ahogy azt Démokritosz a természetről írja. Az ember is csak test a testek között, és a polisz is: magasabb rendű test. A teljes életszükséglet testi tényezőkből áll. Ennek megfelelően ugyanúgy test fejezi ki a pénzt, ahogy az Apollón-szobor az istenséget. 650 körül, egy időben a dór templom kőtesteivel és a minden oldaláról megmunkált szoborral, jött létre a *pénzérme* is, egy szép formájú, vert fémsúly. *Az érték mint nagyság* már régóta megvolt, olyan régi, mint maga ez a kultúra. Homérosznál egy talentumon aranyeszközök vagy meghatározott összsúlyú ékszerek bizonyos tömegét értették. Akhilleusz pajzsára „két talentumot” festettek, és még a római korban is általánosan szokásos volt ezüst-és aranyedényeken a súlymegjelölés.[516]

A klasszikusan formázott pénztest találmánya azonban annyira rendkívüli, hogy mély, tiszta antik jelentését valójában még fel sem fogtuk. Az emberiség egyik közönséges „vívmányának” tekintjük. Azóta mindenütt vertek pénzérméket, ahogy szobrokat is állítanak utcákon és tereken. Erre futja az erőnkből. Utánozhatjuk a formákat, de sohasem fogjuk tudni ugyanazt a gazdasági jelentést adni nekik. Az érme mint *pénz* tisztán antik jelenség, és csak egy teljesen eukleidészi módon elgondolt környezetben lehetséges; ott azonban alakítóan uralta is az egész gazdasági életet. Az olyan fogalmak, mint a bevétel, vagyon, tartozás, tőke, az antik városokban valami egészen

mást jelentettek, mint nálunk, mert nem gazdasági energiára gondoltak velük kapcsolatban, amely egy pontból kisugárzik, hanem értéktárgyak összességére, ami kézzel fogható. A vagyon mindig ingó *készpénzkészlet,* mely értékdolgok hozzáadása és elvonása folytán mindig változik, és a földbirtokhoz semmi köze. E kettő az antik gondolkodásban teljesen elkülönül egymástól. A hitel (kredit) készpénzkölcsön adását jelenti, abban a reményben, hogy a készpénz mint olyan visszaszáll. Catilina szegény volt, mert jelentős javai[517] ellenére senkit nem talált, aki politikai céljaihoz készpénzt kölcsönzött volna neki, és a római politikusok hatalmas adósságai nem egy megfelelő értékű földbirtokkal voltak biztosítva, hanem mondjuk egy provinciára való konkrét ígérvénnyel, melynek ingó dologi értékkészlete kiaknázható volt.[518] Csak a *testi* pénzben való gondolkodás tesz bizonyos jelenségeket érthetővé: a gazdagok tömeges kivégzését a második türannisz alatt, és a római proskripciókat, hogy a forgalomban lévő készpénztömeg nagy részét megkaparintsák; azt, hogy a delphoibeli templom kincseit a phókisziak beolvasztották a szent háborúban; hogy Korinthosz műkincseit Mummius, az utolsó római áldozati ajándékokat Caesar, a görög ajándékokat Sulla, a kis-ázsiai ajándékokat Brutus és Cassius – tekintet nélkül esztétikai értékükre – beolvasztotta, mert csak a nemes anyagokra, a fémekre és az elefántcsontra volt szükségük.[519] Amit a győzelmekkor szobrokban és edényekben felvonultattak, a nézők szemében készpénz volt, és csak azért kísérelhette meg Mommsen, hogy a teutoburgi csata színhelyét az éremlelet alapján határozza meg,[520] mert tudta: a római veterán az egész vagyonát nemesfém formájában a testén hordozta. Az antik gazdagság nem követelés, hanem pénztömeg; az antik pénznek a székhelye nem a hitel központja, ahogy a mai tőzsdehelyek és az egyiptomi Théba, hanem a város, melyben a világ készpénzállományának túlnyomó része felhalmozódott. Feltehető, hogy Caesar korában az antik aranynak jóval több mint a fele Rómában volt megtalálható.

De amikor ez a világ a korlátlan pénzuralom korszakába lépett (kb. Hannibál után), hatalmi körein belül a nemesfém természetileg behatárolt tömege és az anyaguk folytán értékes műalkotások már korántsem voltak elegendők ahhoz, hogy a szükségletet készpénzben fedezzék, ezért igazi farkasétvággyal vetették rá magukat mindenre, ami a pénzt helyettesítette. A tekintet a rabszolgákra esett, akik habár más jellegű testek voltak, de nem személyek, hanem dolgok, ezért minden további nélkül pénznek lehetett tekinteni őket. Csak innen kezdve számít az antik rabszolga valami teljesen

egyedülállónak az egész gazdaságtörténelemben. A pénzérme sajátosságait élő objektumokra viszik át, és ezzel a helytartók és az adóbérlők számára a kifosztásra alkalmas gazdasági területek fémkészlete mellé társul ezek emberkészlete is. A kettős érték bizarr formája fejlődik ki. A rabszolgának árfolyama van, a termőföldnek, a birtoknak viszont *nincs*. A rabszolga nagy készpénzvagyonok felhalmozására szolgál, és csak ennek következtében alakulnak ki a római kor hatalmas rabszolgatömegei, ami más jellegű szükséglettel nem lenne magyarázható. Amíg csak annyi rabszolgát tartottak, amennyit a gazdaság igényelt, számuk csekély volt, és hadizsákmányból, illetve adósrabszolgaságból könnyen biztosíthatták őket.[521] Csak a VI. században indítja be Khiosz megvásárolt rabszolgák behozatalával (argüronéták) ezt a folyamatot. A sokkal nagyobb számú bérmunkásoktól mindenekelőtt politikai-jogi és nem gazdasági szempontból különböztek. Mivel az antik gazdaság statikus, nem pedig dinamikus, és mivel az energiaforrások tervszerű feltárását nem ismeri, a római kor rabszolgái nem azért léteztek, hogy kizsákmányolják őket, hanem azért foglalkoztatták őket, ahogy tudták, hogy a lehető legnagyobb számban meg tudják őket tartani. A luxusrabszolgákat, akik valamihez értettek, előnyben részesítették, hiszen ugyanolyan ellátás fejében magasabb értéket képviseltek; bérbe adták őket, ahogy a készpénzt is kölcsönözték; saját számlájukra köttettek velük üzleteket, úgyhogy meggazdagodhattak; letörték velük a szabadok munkabérét, de mindezt csak azért, hogy e tőkének legalább a tartási költségeit fedezzék.[522] Többségüket nem sok mindenre lehetett felhasználni. Már azzal teljesítették feladatukat, hogy egyszerűen léteztek; pénzkészletként, ami a kezük ügyében volt, de amelynek nagyságát nem az akkoriban rendelkezésre álló aranytömeg természetes határai szabták meg. De ezáltal a rabszolgaszükséglet a mértéktelenségig fokozódott, és ez a háborúkon túl, amelyeket csak a rabszolgazsákmány kedvéért indítottak, a Földközi-tenger partjai mentén magánvállalkozók rabszolgavadászataihoz vezetett, amelyeket Róma elnézett; ez volt egyúttal a vagyonképzés új módja, mivel helytartóként egész vidékek lakosságát lehetett kiszipolyozni és aztán adósrabszolgának eladni. A déloszi piacon egyetlen napon tízezer rabszolgát adtak el. Amikor Caesar Britanniába ment, Rómában az aranyhiány feletti bánkódást mindjárt lecsendesítette a gazdag rabszolgazsákmány kilátása. Az antik gondolkodás számára egy és ugyanaz a művelet volt, ha mondjuk Korinthosz elpusztításánál a szobrokból az aranyat kiverték, vagy a lakosokat rabszolgapiacra hurcolták: mindkét esetben testi tárgyat változtattak arannyá.

Legkiáltóbb ellentéte mindennek a fausti pénzszimbólum, a pénznek mint funkciónak, mint erőnek a szimbóluma, melynek értéke *hatásában,* nem pedig puszta létezésében van. E gazdasági gondolkodásnak az új stílusa már abban a módban megjelenik, ahogy a normannok, 1000 körül, zsákmányolt országukat és népüket *gazdasági hatalommá szervezik.*[523] Hasonlítsuk össze hercegeik könyvvitelében a tiszta könyvi értéket (amelyből a csekk, a kontó és a kontroll szavak származnak)[524] az „Iliász" egyidejű „aranytalentumaival", és azonnal megkapjuk a modern hitel fogalmát, amely a gazdaságvezetés erejébe és tartósságába vetett bizalmon alapul, és amely mai pénzünk eszméjével majdnem azonos. Ezt a II. Roger által a szicíliai normann birodalomra átültetett pénzügyi módszert Hohenstauf II. Frigyes 1230 körül hatalmas rendszerré építette ki, mely dinamikájában messze túlhaladta előképét, és amely létrehozóját a „világ első tőkehatalmasságává" tette.[525] Miközben a matematikai gondolkodási képességnek és a királyi hatalomakarásnak ez az egybefonódása benyomul Normandiából Franciaországba, és 1066-tól a meghódított Angliában is igen nagy mértékben alkalmazzák – az angol föld formailag még ma is királyi domínium −, Szicíliában az itáliai városköztársaságok kezdik utánozni, melyeknek vezető politikusai a községi háztartásból hamarosan saját kereskedelmi könyveikre és ezzel az egész nyugati világ kereskedői gondolkodásába és elszámolási rendszerébe viszik azt át. Valamivel később a szicíliai eljárást a Német Lovagrend és az aragóniai dinasztia is átvette: innen ered minden bizonnyal mind II. Fülöp spanyol, mind I. Frigyes Vilmos mintaszerű porosz számvitele.

Döntő jelentőségűvé azonban – „egyidejűleg" az antik pénzérme 650 körüli feltalálásával – Fra Luca Pacioli (1494) *kettős könyvvitele* válik. „Az emberi szellem egyik legcsodálatosabb találmányának" nevezik Goethe „Wilhelm Meister"-ében. Valóban, szerzője bátran állítható kortársai, Kolumbusz és Kopernikusz mellé. A normannoknak köszönhetjük a számlaszámítást, a lombardoknak ezt a könyvvitelt. Germán eredetű törzsek ezek, melyek a korai gótika két legígéretesebb jogi művét is létrehozták, és amelyeknek a távoli tengerek utáni vágya Amerika mindkét felfedezését is igen nagy mértékben elősegítette. „A kettős könyvvitel ugyanabból a szellemből született, mint Galilei és Newton rendszerei... A jelenségeket ugyanazokkal az eszközökkel rendezi művészi rendszerbe, mint azok, és kétségtelen, hogy a gondolkodás első olyan kozmoszaként foghatjuk fel, amelyet a mechanikai gondolkodás alapelveire építettek. A kettős könyvvitel

a gazdasági világ kozmoszát ugyanazon módszer alapján tárja fel, mint később a nagy természetkutatók a csillagvilág kozmoszát... A kettős könyvvitel azon a következetesen végigvitt elgondoláson alapul, hogy az összes jelenséget mennyiségként kell felfogni."[526]

A kettős könyvvitel az értéktér tiszta analízise, olyan koordináta-rendszerre vonatkoztatva, melynek origója a „cég". Az antik pénzérme csak egyetlen számtani műveletet engedélyezett az *értéknagyságokkal.* E tekintetben Püthagorasz és Descartes élesen szemben áll egymással. A vállalkozás integrációjáról van szó, a grafikai görbe mind a gazdaságban, mind a tudományban optikai segédeszköz. Az antik gazdaságvilág – ahogy Démokritosz kozmosza – az *anyag* és a *forma* alapján szerveződik. A gazdasági mozgás hordozója a pénzérme formájában létező anyag, ez hajtja az azonos értékmennyiségű szükségletténye zőket alkalmazásuk helyéhez. A mi gazdaságvilágunk az *erő* és a *tömeg* alapján szerveződik. Pénzfeszültségek erőtere feszül a térben, és ez ad minden objektumnak (azok különös minőségétől függetlenül) pozitív vagy negatív hatásértéket,[527] amit egy könyvbejegyzés mutat. *„Quod non est in libris, non est in mundo."* Persze az itt használt funkcionális pénz jelképe – az, ami *egyedül* vethető össze az antik pénzérmeformával – nem a könyvi bejegyzés és nem is a váltó, a csekk vagy a bankjegy, hanem az *aktus, amely révén a funkció írásbelileg realizálódik,* és amire nézve, mint ennek puszta *történeti tanújele,* a tág értelemben vett értékpapír is érvényes lehet.

De mindemellett – az antikvitás iránti konok csodálatában – a Nyugat mégis pénzérméket ver, nem csupán felségjelként, hanem abban a hitben, hogy az ténylegesen pénz lesz, a gazdasági gondolkodásnak valóban megfelelő pénz. Pontosan ilyen kritikátlanul vették át már a gótikus korban a római jogot is (annak a dolgokat és a testi nagyságokat illető azonosításával együtt), valamint az euklideszi matematikát, mely a számnak mint nagyságnak a fogalmára épült. így történt, hogy e három szellemi formavilág fejlődése nem tiszta, természetes formakibontakozásként megy végbe, ahogy pl. a fausti zenéé, hanem a *nagyságfogalomtól való fokozódó emancipáció* alakjában. A matematika már a barokk vége felé célhoz ért. A jogtudomány a maga tulajdonképpeni feladatát mind a mai napig még csak fel sem ismerte, jóllehet ez a század kitűzte számára, sőt megkövetelte, ami a római jogászoknak magától értetődő volt: a gazdasági és a jogi gondolkodás belső kongruenciáját, illetve a hasonló jártasságot mindkettőben. A pénzérmével szimbolizált pénzfogalom teljesen egybevág az antik dologi jog szellemével; nálunk korántsem ez a helyzet. Életünk teljessége dinamikus felépítésű, nem

statikus és sztoikus; ezért az erők, a teljesítmények és a képességek (szervezési zseni, feltalálói véna, hitel, eszmék, módszerek, energiaforrások) a lényegesek számunkra, nem pedig a testi dolgok puszta létezése. Jogászaink „római" dologfelfogása ezért ugyanolyan életidegen, mint az a pénzteória, mely tudatosan vagy tudattalanul a pénzérméből ered. A hatalmas érmeállomány, amely az antik világ utánzásaképpen a világháború kitöréséig állandóan csak sokasodott, másodlagosan játszott ugyan némi szerepet, de a modern gazdaság belső formájához, annak feladataihoz és céljaihoz végül is *semmi* köze, és ha a háború valahogyan végérvényesen eltüntetné a forgalomból, a gazdasági formán ez semmit sem változtatna.[528]

Szerencsétlen módon a modern nemzetgazdaságtan a klasszicizmus korában jött létre, amikor nemcsak bizonyos szobrok, vázák és esetlen drámák számítanak az egyetlen, igazi művészetnek, hanem a szépen vert pénzérmék is az egyedüli, az igazi pénznek. Amire Wedgwood 1768 után finom hangulatú reliefjeivel és csészéivel, alapjában arra törekedett akkoriban Adam Smith is a maga értékelméletével: a kézzelfogható nagyságok tiszta jelenidejűségére. Mert teljes mértékben pénz és pénzdarab felcserélésének felel meg, ha egy dolog értékét a munkamennyiség nagyságán mérik. Itt a „munka" többé nem a hatások világán belüli hatás; *munkatevékenység,* mely belső rangja, intenzitása és jelentősége alapján végtelenül sokféle lehet, amely egyre szélesebb körökre terjed ki, és amely, ahogy egy elektromos erőtér, mérhető, de nem körülhatárolható, hanem e tevékenység teljesen anyagszerűen elképzelt *eredménye a munkának: megmunkált dolog,* egy olyan kézzelfogható valami, amelyben semmi figyelemre méltó nincs, csupán a nagysága.

Pedig az európai-amerikai civilizáció gazdasága éppen ellenkezőleg, olyan munkára épül, amelyet – sokkal inkább, mint valaha Kínában vagy Egyiptomban, hogy az antikvitásról már ne is beszéljünk – egyedül belső rangja alapján lehet meghatározni. Nemhiába élünk a gazdasági dinamika világában: az egyének munkája nem adható össze lineárisan (eukleidészileg) – minden munka funkcionális kapcsolatban áll a többivel. Az a csupán „végrehajtó munka", amelyet Marx kizárólag tudomásul vesz, annak a tervező, elrendező, megszervező munkának a funkciója, mely az előbbinek egyáltalán értelmet, relatív értéket biztosít, és annak lehetőségét, hogy az egyáltalán realizálódhasson. A világgazdaság a gőzgép felfedezése óta fölényes koponyák egészen kisszámú csapatának a teremtménye, akiknek kimagasló munkája nélkül semmi nem létezne a mai formájában – ez a teljesítmény azonban *teremtő gondolkodás,* és nem „kvantum",[529] tehát

ellenértéke sem jelenhet meg pénzdarabok meghatározott számában, hanem ő maga *pénz,* nevezetesen fausti pénz, amely nem vert, hanem *hatáscentrumként elgondolt,* mégpedig egy olyan élet alapján, melynek belső rangja az elgondoltat a tény jelentőségére emeli. *A pénzben gondolkodás hozza létre a pénzt:* ez a világgazdaság titka. Ha egy nagy formátumú menedzser egymilliót ír le egy papírra, a millió milliót jelent, mert személyisége gazdasági központként kezeskedik hatásterülete gazdasági energiáinak megfelelő növekedéséért. Ezt és nem mást jelenti számunkra a hitel szó. De a világ összes aranyröge nem lenne elegendő, hogy a kézműves tevékenységének értelmet és ezzel pénzértéket adjon, ha a hírhedt „kisajátítók kisajátításával" a magasrendű képességeket alkotásaikból eltávolítanák, és őket ezáltal lelküktől és akaratuktól megfosztva üres hüvelyekké változtatnák. Ebben Marx is klasszicista, akár Adam Smith; a római jogi gondolkodás igazi produktuma: csak a kész terméket látja, a funkciót nem. A termelési eszközt el szeretné választani azoktól, akiknek szelleme – a módszerek feltalálásával, működőképes üzemek megszervezésével, felvevőpiacok meghódításával -egyedül képes acélból és épületek tömegéből gyárat létrehozni, amely nem működik, ha erőik nem jutnak játéktérhez.[530]

Aki a modern munka elméletét meg akarja alkotni, gondoljon az élet alapvonására: mindenfajta életvitelhez hozzátartozik szubjektum és objektum különbsége, és ez a különbség annál kifejezettebb, minél jelentősebb, minél formateljesebb maga az élet. A létezés mindenféle áradata kevés számú vezetőből és a vezetettek óriási tömegéből áll – a gazdaság minden formája tehát *vezetői munkából és végrehajtó munkából.* Marx és egyáltalában a szociáletikusok békaperspektívájából csak az utóbbi, a jelentéktelenebb, a tömegszerű látható, de ez a munka csak az előbbi alapján létezhet, és a munka itt tárgyalt világának szelleme csak a legmagasabb rendű lehetőségekből kiindulva ragadható meg. A gőzgép feltalálója a döntő, nem pedig a fűtő. A *gondolkodástól* függ minden.

És ugyanígy: a pénzben való gondolkodásnak is vannak szubjektumai és objektumai; olyanok, akik személyiségük folytán létrehozzák és irányítják azt, és olyanok, akik csak ennek következtében léteznek. A fausti stílus pénze a fausti stílus gazdasági dinamikájából elvonatkoztatott *erő,* s az egyes ember sorsát – életsorsa gazdasági oldalát – az határozza meg, hogy személyisége belső rangjára támaszkodva képes-e megjeleníteni ennek az erőnek egy részét, vagy csak a vele szemben álló tömeg egy részecskéje.

5

A tőke szó jelenti e gondolkodás középpontját; a tőke nem az értékek foglalata, hanem az, ami az értékeket mint olyanokat *mozgásban tartja.* A kapitalizmus csak a civilizáció világvárosi létmódjával jelenik meg, és azoknak az embereknek az egészen szűk körére korlátozódik, akik ezt a létezést személyiségükben és intelligenciájukban kifejezik. Ellentéte a provinciális gazdaság. A pénzérmének az antik élet feletti (és annak politikai oldala feletti) feltétlen uralma statikus tőkét, αφορμή-t hoz létre, olyan középpontot, mely puszta jelenlétével, mint a mágnes, a dolgok egyre újabb tömegeit vonzza magához. De csak a könyvi érték uralma – melynek absztrakt rendszere a kettős könyvvitel révén mintegy leoldozódott a személyiségről, és saját belső dinamikával működött tovább – teremtette meg a modern tőkét, melynek erőtere immár az egész földet behálózza.[531]

Az antik tőke hatása alatt a gazdasági élet „aranyáradat" formáját ölti, mely a provinciákból Rómába és innen visszafolyik, és amely mindig új területeket keres, amelyeknek feldolgozott aranykészletei még nincsenek „feltárva". Brutus és Cassius a kis-ázsiai templomok aranyát végtelen öszvéroszlopokban vitték a philippi csatatérre – elgondolhatjuk, milyen gazdasági művelet lehetett a csata után a tábor kifosztása −, és már C. Gracchus utalt arra, hogy a borral töltött amforák, amelyeket Rómából a provinciákba vittek, arannyal telten jöttek vissza. Ez az idegen népek aranya utáni vágy pontosan megfelel a szén iránti mai érdeklődésnek, ami tulajdonképpeni értelemben nem „dolog", hanem energiakincs. Mindazonáltal a közelséghez, a jelenhez való antik hajlamnak felel meg az is, hogy a polisz eszménye mellett az *autarkeia gazdasági eszménye* áll. Az antik világ politikai atomizáltságának meg kellett feleljen a gazdasági. Ezek a parányi életegységek egyéni és teljesen önmagukba záródó gazdaságáradatok akartak lenni, melyek a többitől függetlenül, de *látótávolságon belül* zajlanak. Ennek legélesebb ellentéte a *cég* nyugati fogalma: teljesen személytelennek és testetlennek elképzelt erőcentrum, melynek hatása minden irányban a végtelenbe sugárzik, és amelyet a „tulajdonos", ama képessége folytán, *hogy pénzben* gondolkodik, nem megjelenít, hanem mint egy kis kozmoszt *birtokol* és *irányít,* vagyis hatalmában tart. A cég és a tulajdonos ilyetén kettőssége az antik gondolkodás számára teljesen elképzelhetetlen lett volna.[532]

Ezért jelenti a nyugati és az antik kultúra az *organizáció* maximumát és minimumát – sőt az antik ember még e fogalmat sem ismerte. Pénzgazdasága

nem más, mint *szabállyá emelt provizórium:* Athénban és Rómában a gazdag polgárokra róják a hadihajók felszerelésének kötelezettségét; a római aedilis politikai hatalma és adósságai azon alapultak, hogy nemcsak megszervezte a játékokat, megépíttette az utcákat és az épületeket, hanem ki is fizette azokat – később persze provinciájának kifosztásával kárpótolhatta magát. Bevételi forrásokra csak akkor gondoltak, amikor hiány mutatkozott valamiben, és minden előzetes elgondolás nélkül a pillanatnyi szükség szerint vették igénybe ezeket, még ha ezáltal e források elapadtak is. Saját templomuk kincseinek kifosztása, saját városuk hajói elleni kalózkodás, saját polgártársaik vagyonának elkobzása – ezek mindennapos pénzügyi manőverek voltak. Ha felesleg keletkezett, azt szétosztották a polgárok között – olyan eljárás ez, amelynek pl. Athénban Eubulosz a hírnevét köszönhette.[533] Nem volt sem költségvetés, sem olyasmi, mint ma a gazdaságpolitika. A római provinciák „gazdasági irányítása" állami és magán rablógazdálkodás volt, melyet szenátorok és pénzemberek folytattak, tekintet nélkül arra, hogy pótolhatók voltak-e később, s ha igen, hogyan, az elszállított értékek. Az antik ember soha nem gondolt a gazdasági élet tervszerű fejlesztésére, csak a pillanatnyi haszonra, a készpénz elérhető mennyiségére. Az ókori Egyiptom nélkül a császári Róma elveszett volna: szerencséjére olyan civilizációra talált benne, amely egy egész évezred során *másra sem* gondolt, mint gazdaságának megszervezésére. A rómaiak ezt az életstílust nem értették, és utánozni sem tudták,[534] de mindenesetre az a véletlen, hogy itt kiapadhatatlan pénzforrás buzgott azok számára, akik e fellah-világ felett politikai hatalmat gyakoroltak, a proskripciók gyakorlatát szükségtelenné tette. Az utolsó ilyen pénzügyi akció (egy vérfürdő formájában) röviddel Egyiptom bekebelezése előtt, a 43. évi volt.[535] Az az aranytömeg, amelyet Brutus és Cassius akkoriban Kis-Ázsiából hazavitt, és amely hadsereget és ezáltal világuralmat jelentett, Itália kétezer leggazdagabb lakosának törvényen kívül helyezését tette szükségessé, akiknek koponyáit a kitűzött jutalomért zsákokban hurcolták a fórumra. Akik ezt tették, nem törődtek vele, hogy akár saját rokonaikat, gyermekeket és aggastyánokat, olyan embereket, akik soha nem foglalkoztak politikával, kíméljék, ha készpénzben kincset szerezhettek. Túl kicsi lett volna az eredmény.

De az antik világérzület eltűnésével a korai császárkorban elenyészett a pénzben való gondolkodásnak ez a jellege is. *A pénzérmék ismét javakká váltak,* mert az ember újból paraszti életet élt[536] – ezzel magyarázható az arany roppant kiáramlása Hadrianus után a távoli Kelet felé, amire mindeddig

nem találtak magyarázatot. Az arany áramlása formájában létező gazdasági élet egy fiatal kultúra felemelkedése folytán elhalt, ezért aztán a rabszolga sem volt többé pénz. Az arany kiáramlásával a rabszolgák tömeges felszabadítása járt együtt, amit Augustus óta a számos császári rendelet egyike sem tudott igazán megakadályozni, és Diocletianus alatt – akinek ismert ármaximálása már egyáltalán nem pénzgazdaságról, hanem *javak közvetlen cseréjéről* árulkodik – az antik típusú rabszolgaság immár véglegesen eltűnik.

A GÉP

6

A technika olyan idős, mint a térben szabadon mozgó élet általában. Csupán a növény tekinthető – ha a természetet nézzük – a technikai folyamatok puszta színhelyének. Az állatnak, mivel mozog, a mozgás technikájával is rendelkeznie kell, hogy fenntartsa magát, és hogy védekezzen.

Az eleven mikrokozmosz és annak makrokozmosza (a „természet") közti eredeti kapcsolat az érzékek letapogató tevékenysége, ami a puszta érzéki *benyomástól* SLZ érzéki *megítélésig* terjed, és már ezzel kritikailag (megkülönböztetően") vagy, ami ugyanaz, *kauzálisán széttaglalva* hat. A rögzített valami az eredeti tapasztalatok – „ismertetőjegyek" – lehetőség szerinti teljes rendszerévé egészül ki; öntudatlan módszer ez, mely révén világunkban otthon érezhetjük magunkat, mely sok állatnál is a tapasztalatok meglepő sokaságához vezet, és amelyet végül is egyetlen emberi természettudomány sem múlhat felül. Persze az eredeti éberlét mindig *tevékeny* éberlét, kevés köze van a puszta „elméletekhez"; a mindennapok kis technikája ez, amely révén a tapasztalatok szándékolatlanul halmozódnak fel, éspedig olyan dolgokra nézve, melyek *élettelenek* Ez egyben kultusz és mítosz különbsége,[81] mert ezen a fokon nincs határ vallási és profán között. Itt minden éberlét vallási.

A döntő fordulat a magasabb rendű élet történelmében akkor következik be, amikor a természet meghatározottsága – hogy valamilyen irányultsága van – meghatározásba megy át, amelynek következtében *szándékoltan változik.* Ezáltal a technika bizonyos mértékig szuverén lesz, az ösztönös őstapasztalat őstudásba fordul át, olyan tapasztalattá válik, melynek világosan „tudatában" vagyunk. A gondolkodás emancipálódott az érzékeléstől. A *szónyelv* vezeti fel ezt a korszakot. A nyelvnek a beszédről[82] való leoldódása révén a közlésnyelv számára olyan jelek készlete jött létre, melyek többek, mint ismertetőjegyek, közelebbről: jelentésérzettel összekötött *nevek,* melyeknek segítségével az ember hatalmába kerítheti a numenek titkát (legyenek azok istenek vagy természeti erők), valamint *számok* (formulák, egyszerűbb törvények), amelyek révén a valóságos dolgok belső formája leválasztható az érzéki-véletlenszerűről.

Ezáltal ismertetőjegyek rendszeréből elmélet jön létre, egyfajta *kép,* amely – a civilizált technika csúcsain ugyanúgy, mint primitív kezdetein – a mindennapok technikájáról *oldódik le,* mint a passzív éberlét egy darabja, és nem fordítva, nem *létrehozva* azt. Azt „tudjuk", amit akarunk, mindazonáltal sok mindennek kellett történnie, hogy tudást szerezzünk és hogy ismerjük is e „tudás" jellegét. A tapasztalat felhalmozásával ténykedést körünkbe vonhatjuk a titkot, de ezzel még nem fedtük fel. A modern varázsló képe: egy kapcsolótábla karokkal és kijelzőkkel, melynek segítségével a munkás egy gombnyomásra hatalmas erőket hoz működésbe, anélkül hogy annak lényegéről bármi sejtelme volna – ez a szimbóluma az emberi technikának általában. A körülöttünk lévő fényvilág, ahogy azt kritikailag, kielemezve, elmélet*ként*, kép*ként* kialakítottuk, végül is egy ilyesfajta tábla, mely úgy van megszerkesztve, hogy érintésre meghatározott hatások teljes biztonsággal bekövetkezzenek. A titok itt is ugyanolyan nyomasztó marad,[537] Mindazonáltal e technika révén az éberlét erőszakosan belenyúlt a tények világába; az élet a gondolkodást varázspálcaként veszi igénybe. De egyes civilizációk csúcsain, azok nagyvárosaiban, elkövetkezik végül az a pillanat, amikor a technikai kritika megunja az élet szolgálatát, és annak türannoszaként lép fel. Ennek a valóban tragikus, mértékét vesztett gondolkodásnak az orgiáját éli a nyugati kultúra éppen most.

Kifürkésztük a természet folyamatát, és emlékezetünkbe véstük a jeleket. Eszközökkel és eljárásokkal kezdtük utánozni, melyek a kozmikus taktus törvényeit használják fel. Az ember megkockáztatja, hogy Istent játsszon. Megérti, hogy e mesterséges dolgoknak a legkorábbi művelőit és ismerőit – mert itt a mű a *természet (es) ellenfogalmaként* jött létre −, mindenekelőtt a kovácsmesterség őrzőjét, miért tekintették a többiek egészen különös embernek, miért tisztelték, félték vagy gyűlölték. Egyre több ilyen találmány jelenik meg; volt, amelyet többször is feltaláltak, majd elfelejtettek, utánozták őket, kerülték, feljavították – de végül egész földrészek számára *mindennapi eszközökként* jelentek meg: a tűz, a fémek kezelése, szerszámok, fegyverek, eke és csónak, házépítés, állattenyésztés és gabonatermesztés. Mindenekelőtt a fémek azok, melyek lelőhelyéhez kísérteties, misztikus vonzás csalogatja az embereket. Ősrégi kereskedelmi utak húzódnak titkosnak tartott érctelepek felé, betelepült vidékek életén keresztül, behajózott tengereken át, melyekhez később kultuszok és ornamentikák kapcsolódnak; mondabeli nevek (mint az ónsziget vagy az aranyország) tapadnak meg a fantáziában. Az őskereskedelem fémkereskedelem: így hatol be a termelő és a feldolgozó

gazdaságba egy harmadik, idegen és kalandozó, országokon át szabadon kószáló gazdaság.

Erre az alapzatra épül rá mármost a magaskultúrák technikája, melynek rangjában, színében és szenvedélyében e nagy élőlény egész lelkülete kifejezésre jut. Majdnem magától értetődő, hogy az antik ember (környezetében eukleidészi módon elmerülve) a technikának már a gondolatától is irtózik. Ha antik technikán valami olyasmit értünk, ami lényegi törekvése szerint a mükénéi kor általánosan elterjedt jártasságai fölé emelkedne – ebben az értelemben antik technika nem létezik.[538] Triérészeik megnagyobbított evezős csónakok, a katapultok és az onagok karokat és öklöket helyettesítenek, és össze sem mérhetők az asszír és a kínai hadigépezetekkel – s ami Hérónt és a hozzá hasonlók találmányait illeti, ezek puszta ötletek, nem pedig találmányok. Hiányzik belőlük a belső súly, a pillanat sorsszerű teljessége, a mély szükségszerűség. Csak játszanak az ismeretekkel – miért is ne −, amelyek alkalmasint Keletről származtak, de senki nem figyel rájuk igazán, és mindenekelőtt senki sem gondol arra, hogy az élet átformálásába bevonja őket.

Ehhez képest a fausti technika valami egészen más: a harmadik dimenzió teljes pátoszával – már a gótika legelső napjaitól kezdve – azért nyomul be a természetbe, hogy *uralkodjon* fölötte. Itt és csak itt magától értetődő a felismerés és a felhasználás között a kapcsolat.[539] Az elmélet kezdettől fogva *munkahipotézis* Az antik gondolkodó csupán „szemlélődik”, ahogy Arisztotelész istene, az arab alkimistaként varázsszer után kutat, a bölcsek köve után, mellyel a természet kincseit *fáradság nélkül* birtokba veheti,[540] ezzel szemben a nyugati a világot saját akarata szerint *irányítani* akarja.

A fausti feltaláló és felfedező teljesen egyedülálló jelenség. Akaratának ősereje, vízióinak megvilágító ereje, gyakorlati gondolkodásának acélos energiája azok számára, akik idegen kultúrából néznek át rá, egészen kísérteties és érthetetlen – nekünk mindez a vérünkben van. Egész kultúránknak felfedezői lelke van. Felfedezni, amit *nem* látunk, a belső látás fényudvarába vonni, hogy hatalmunkba kerítsük; az első naptól kezdve ez volt legmakacsabb szenvedélyünk. E kultúra összes nagy találmánya hosszan érlelődött a mélyben, kivételes szellemek adtak hírt róla, próbálták meg a felszínre hozni, hogy aztán végül a sors szükségszerűségével törjön elő. Üdvözült töprengéseik során már a kora gótikus szerzetesek egészen közel kerültek hozzájuk.[541] Ha valahol, itt megmutatkozik a technikai gondolkodás vallási eredete. E buzgó feltalálók, miközben kolostorcelláikban imádkozás

és böjtölés közepette Istent titkai felől *faggattak,* ezt *Isten szolgálatának* érezték. Így keletkezett Faust alakja, az igazi feltalálói kultúra nagy jelképe. A *scientia experimentális* – ahogy annak idején Roger Bacon a természetkutatást definiálta −, amely a természetnek emelőkkel és csigákkal való *erőszakos* vallatásával kezdte, ma gyárkéményekkel és aknatornyokkal borított területek formájában áll előttünk. Persze mindegyik feltalálót fenyegette az a tulajdonképpeni fausti veszély is, hogy az ördög beavatkozik a játékba, hogy a szellem csúcsaira vezeti őket, ahonnan a föld összes kincse meghódítható. Ez a jelentése az olyan különös dominikánus (mint Petrus Peregrinus) álmának, aki a *perpetuum mobilével* ragadta volna el Istentől mindenhatóságát. Újra és újra csak nem tudtak ellenállni ennek a becsvágynak: kicsikarni Istentől titkát, hogy maguk válhassanak Istenné. Azért fürkészték a kozmikus taktus törvényeit, hogy aztán erőszakot kövessenek el rajta; a *gép eszméjét* mint egy olyan kis kozmosz eszméjét teremtették meg, amely már csak az embernek engedelmeskedik. De ezzel átlépték azt a keskeny határsávot, amelyen túl a többiek átszellemült vallásossága számára már a bün kezdődött; és emiatt – Bacontői Giordano Brúnóig – pusztulniuk kellett. A gép az ördög szerszáma: mindig is így érezték ezt az igazi hívők.

Komoly feltalálói érzéket mutat már a gótikus architektúra – amelyet szándékolt formaszegénysége folytán a dórhoz szoktak hasonlítani – és a nyugati zene is. Megjelenik a könyvnyomtatás és a messze hordó fegyverek.[542] Kolumbuszt és Kopernikuszt a távcső, a mikroszkóp, a kémiai elemek és végül a korai barokk technikai eljárásainak hatalmas tömege követi.

De követi – a racionalizmussal együtt – a *gőzgép* feltalálása is, ami mindent felborít, és a gazdaságképet alapjaiban változtatja meg. A természet egészen eddig szolgálatot teljesített, most *rabszolgaként* igába hajtják, és munkáját, a világ csúfjára, lóerőben mérik. A néger izomerejétől indultunk el, amit szervezett üzemekben hasznosítottak; a következő állomás a földkéreg szerves tartalékai, ahol szénként évezredek életereje raktározódott el; szemünket ma az anorganikus természetre vetjük, melynek vízi erejét már a szén támogatására vonjuk be. A millió és milliárd lóerővel együtt növekszik a népességszám is, olyan mértékben, amit korábbi kultúrák elképzelni sem tudtak volna. Ez a növekedés a *gép produktuma,* mely azt akarja, hogy kezeljék és irányítsák, és ezért minden ember erejét megszázszorozza. A gépek határozzák meg az emberi élet értékét. A *munka* válik az etikai gondolkodás központi kategóriájává. A XVIII. századtól kezdve minden

nyelvben elveszti pejoratív jelentését. A gép dolgozik, és együttműködésre kényszeríti az embert. Az egész kultúra annyira a tevékenység függvényévé válik, hogy a föld beleremeg.

Ami mármost alig egy évszázad alatt kibontakozott, az olyan méretű színjáték, hogy az eljövendő kultúrák másfajta lélekkel és szenvedélyekkel rendelkező embereit minden bizonnyal az az érzés fogja majd hatalmába keríteni, mintha a természet ezekben az évtizedekben teljesen kapitulált volna. A politika máskor is városok és népek fölé nőtt; az emberi gazdaság máskor is mélyen belenyúlt a növényés az állatvilág sorsába, de mind ez idáig csak megérintette magát az életet, aztán visszahúzódott megint. Ez a technika azonban napjainak nyomát akkor is maga után hagyja, ha minden másnak nyoma vész, minden más alámerül is. Ez a fausti szenvedély megváltoztatta az egész földfelszín képét.

Tolakodó és felfelé törő, és éppen ezért a gótikával mélyen rokon életérzület ez, ahogy a gőzgép gyermekkorában Goethe Faustjának monológja ki is fejezte. Mámorittas lélek akarja átszelni a teret és az időt. Megnevezhetetlen vágy csal határtalan távolokba. Az ember szeretne eloldódni a földtől, egybeolvadni a végtelennel, leküzdeni a test kötöttségeit és a világűrben a csillagok között keringeni. Amit annak idején Szent Bernát izzó, hevült áhítata keresett, amit Grünewald és Rembrandt háttereiben megfestett, és Beethoven utolsó vonósnégyeseinek éteri hangzásaiban megénekelt, az tér vissza megint a találmányok hosszú sorának átszellemült mámorában. Ez hozza létre ezt a fantasztikus forgalmat, hogy földrészeket lehet néhány nap alatt bejárni, úszó városokkal lehet átkelni az óceánokon, hegyeket lehet átfúrni, föld alatti labirintusokban lehet közlekedni; ezért lehet áttérni a régi, a lehetőségeit már régen kimerítő gőzgépről a szívógázmotorra, s az utakról és a sínekről végül a repülés segítségével a levegőbe emelkedni; ez teszi lehetővé, hogy egyazon pillanatban hangozzék el a kimondott szó az összes tenger felett, ezért a kínzó becsvágy a rekordok és a meghódítatlan lehetőségek után; ezért jönnek létre óriási csarnokok az óriási gépek számára, hatalmas hajók és hídfesztávolságok, eszelős építkezések fel a felhőkig – mesébe illő erők, melyek egyetlen pontban koncentrálódnak, és ott akár egy gyermek kezének is engedelmeskednek; acélból és üvegből készült toporzékoló, remegő, dübörgő gyárak, melyekben a parányi ember korlátlan hatalmú úrként járkál, és végül úgy érzi, hogy az egész természetet maga alá gyűrte.

És ezek a gépek a maguk megformáltságában egyre embertelenebbekké, egyre aszketikusabbakká, misztikusabbakká, ezoterikusabbakká válnak. Az

egész földet behálózzák finom erőik, áramlataik, feszültségeik végtelen szövedékével. Testük egyre szellemibb, egyre megfoghatatlanabb lesz. Ezek a kerekek, hengerek, emelők már nem mondanak magukról semmit. Ami lényeges bennük, visszahúzódik bensőjükbe. A gépet sokáig ördöginek érezték, és joggal. A hívő szemében a gép Isten detronizálása. Kiszolgáltatja a szent kauzalitást az embernek, és néma, ellenállhatatlan, a végeredményt előre látó mindentudással tűri, hogy az ember mozgásba hozza.

7

Mikrokozmosz soha nem érezte még magát hatalmasabbnak a makrokozmosznál. Kicsiny élőlények, akik szellemi erejüknél fogva maguktól tették függővé az élettelent. Úgy tűnik, semmi sem hasonlítható ehhez a győzelemhez, amely csak egyetlen kultúrának sikerült, és talán csak néhány évszázadra.

De éppen ezáltal lett a fausti ember *saját teremtményének rabszolgája.* Száma és létfenntartásának jellege a gépek révén olyan pályára szorult, melyen nincs megállás, és nincs visszaút. A paraszt, a kézműves, de maga a kereskedő is hirtelen eltörpül ama három alak mellett, *akik a gépet, kifejlődésének útján, gondozták: a vállalkozó, a mérnök és agyári munkás mellett. A* kézműipar egy egészen piciny ágából, a feldolgozó gazdaságból nőtt ki ebben az egyetlen kultúrában (és egyetlen másikban sem) az a hatalmas fa, mely az összes többi foglalkozásra ráveti árnyékát: a *gépipar gazdasági világa.*[543] Ez a világ mind a vállalkozót, mind a munkást engedelmességre kényszeríti. *Mindkettő* rabszolgája, nem pedig ura a gépnek, mely ördögi, titkos hatalmát most bontakoztatja csak ki igazán. De ha a jelenkor szocialista elmélete csak az utóbbi teljesítményét akarja is észrevenni, és ha csak az ő számára akarja is a munka szót fenntartani, ez az egész mégis csak az előbbi szuverén és döntő teljesítménye révén lehetséges. Az ismert kifejezés az erős karról, mely „minden keréknek megálljt tud parancsolni", hamis elképzelés. Megállítani – igen, de ehhez nem kell munkásnak lenni. Mozgásban tartani – nem. A menedzser és az igazgató a középpont a gépeknek ebben a művészi és bonyolult birodalmában. A gondolat tartja azt össze, nem

a kéz. De éppen ezért van még valaki, aki fontosabb szerepet játszik abban, hogy ez a mindig veszélyeztetett épület fennmaradjon; sokkal fontosabbat, mint minden energiájukkal együtt a vállalkozó úriemberek; akik városokat varázsolnak elő a földből, és akik megváltoztatják a vidék képét; olyan valaki, akiről a politikai csatározások során mindig meg szoktak feledkezni: a gép tudós papja, a *mér-nöL·* Az iparnak nemcsak a csúcsa, de egyáltalán a *létezése* Is attól a százezernyi tehetséges, módszeresen képzett emberfőtől függ, akik a technikát uralják és állandóan továbbfejlesztik. Szavát sem hallatván a mérnök az ipar tulajdonképpeni ura és sorsának meghatározója. Gondolkodása teszi lehetővé azt, amit a gép megvalósít. Egészen materia-

lisztikusan nézve: félünk a szénlelőhelyek kimerülésétől. De amíg vannak rangos technikai úttörők, nincs ilyen veszély. Csak ha e hadsereg (melynek elméleti munkája és a gépek munkája belső egységet képez) utánpótlása elapad, akkor fog – a vállalkozói réteg és a munkásosztály megléte ellenére is – elhalni az ipar. Ha feltesszük, hogy az eljövendő generációk legtehetségesebbjei számára a lélek üdvössége fontosabb lesz a világ minden hatalmánál; hogy a metafizika és a misztika befolyására (ami manapság a racionalizmust felváltja) a gépek *satanizmusát* éppen az a szellemi elit fogja egyre jobban átérezni, amelyiknek kezében a jövő – ez a Roger Bacon felől Clairvaux-i Bernát felé tett lépés −, nos akkor semmi sem fogja e nagy színjáték – mely a szellemek játéka, és amelyben a kéz csak segédkezhet – bevégződését feltartóztatni.

A Nyugat ipara átrajzolta a többi kultúra régi kereskedelmi útvonalait. A gazdasági élet nagy áramlatai „szén királynő" székhelyei és a nagy nyersanyaglelőhelyek irányába mozdultak el; a természet kimerülőben van, a földgolyó a fausti gondolkodásnak energiáival áldoz. A fausti nézőpont a *munkálkodó Föld;* ennek szemlélése közben hal meg a második rész Faustja, mely a vállalkozói munka legmagasabb rendű dicsőítése. Semmi nem mond ellent többé az antik császárkor kielégült, jóllakott életének. A mérnök az, aki a római jogi gondolkodástól a legtávolabb áll, és ő teszi lehetővé, hogy gazdasága jogához jusson, hogy erők és teljesítmények foglalják el személyek és dolgok helyét.

8

De éppily titáni rohamot intéz mármost a pénz is a szellem hatalma ellen. Még az iparban is van valamiféle földhözkötöttség, ahogy a parasztban. Telephelye és földből előtörő anyagforrásai vannak. Csak a fináncoligarchia *teljesen* szabad, teljesen kézzelfoghatatlan. A bankok és ezáltal a tőzsdék 1789 után a félelmetessé növekvő ipar hitelszükséglete folytán önálló hatalommá fejlődtek, és – ahogy a pénz is, *minden* civilizációban – *egyedüli* hatalommá akarnak válni. A termelő és a hódító gazdaság közti ősrégi küzdelem szellemek óriási, néma harcává nőtt, melyet a világvárosok harcterén vívnak. Ez egyben a technikai gondolkodás élethalálharca is saját szabadságáért a pénzben való gondolkodás ellen.[544]

A pénz diktatúrája halad előre, és közeledik természetes csúcspontjához, a fausti civilizációban ugyanúgy, mint az összes többiben. És itt mármost olyasvalami történik, amit csak az képes felfogni, aki a pénz lényegét valóban megértette. Ha a pénz valami kézzelfogható volna, léte is örök lenne; mivel azonban a gondolkodás egy formája, *elenyészik, mihelyt a gazdaság világát végiggondolta* – mégpedig anyagtalansága miatt. Behatolt a paraszti vidék életébe, és mozgásba hozta a földet; üzletileg a kézműipar minden formáját átgondolta; ma győzelmesen nyomul be az iparba, hogy a vállalkozók, a mérnökök és a végrehajtók termelőmunkáját egyaránt saját zsákmányává tegye. A gép – az évszázad tulajdonképpeni úrnője – emberi kíséretével együtt komoly veszélybe került, hogy egy erősebb hatalom leigázza. De itt van a pénz sikereinek a határa; végső harc kezdődik, melyben a civilizáció elnyeri végleges formáját: kezdetét veszi a *pénz* és a *vér* közti harc.

A cezarizmus felemelkedése töri meg a pénz diktatúráját és annak politikai fegyverét, a demokráciát. A világvárosi gazdaságnak és érdekeinek a politikai teremtőerő feletti győzelme és sokáig tartó uralma után mégis az élet politikai oldala bizonyul erősebbnek. A kard győz a pénz felett, a nemesi akarat ismét maga alá gyűri a zsákmányszerző akaratot. Ha a pénz emez erőit kapitalizmusnak nevezzük,[545] és azt az akaratot, amely mindenféle osztályérdeken túl egy hatalmas politikai-gazdasági rendet hív életre, a *nemes lelkű* gondoskodás és kötelesség egy olyan rendszerét, mely az egészt a történelem döntő küzdelmeire szilárd „formában” tartja, szocializmusnak, akkor ez egyúttal a *pénz* és a *jog* közötti küzdelem is. A gazdaság *privát* hatalmai szabad utat akarnak a nagy vagyonok megszerzéséhez. Semmilyen törvényhozás nem állhat az útjukban. Ok akarnak törvényeket hozni a maguk

érdekeinek megfelelően, és ehhez felhasználják maguk teremtette eszközeiket, a demokráciát, a lefizetett pártokat. A jognak, hogy ezt a támadást kivédje, nemes tradícióra, erős nemzetségek becsvágyára van szüksége, mely nem gazdagságok felhalmozásában, hanem minden anyagi előnyön túl, az igazi uralkodás feladataiban elégül ki. *Egy hatalmat csak egy másik hatalom dönthet meg,* nem pedig valamilyen elv, de a pénzzel szemben nincs másik hatalom. A pénzt csak a vér győzheti le és semmisítheti meg. Az élet az első és az utolsó; a mikrokozmikus formában létező kozmikus tovaáramlás. Ő a *tény* a világon mint történelmen belül. A nemzedékek egymásutániságának ellenállhatatlan taktusa előtt elenyészik végül minden, amit az éberlét a maga szellemi világaiban felépített. A történelemben az életről van szó, és mindig csak az életről, a rasszról, a hatalom akarásának diadalmaskodásáról, nem pedig igazságok, találmányok vagy a pénz győzelméről. *A világtörténelem világtörvény szék:* mindig az erősebb, a teljesebb, a magában biztosabb életnek biztosított jogot – jogot a létezésre, függetlenül attól, hogy az az éberlét számára igaz volt-e; és mindig feláldozta a jogot és az igazságot a hatalom és a rassz oltárán, s halálra ítélte azokat az embereket és népeket, akiknek az igazság fontosabb volt, mint a tett, és a jog lényegesebb, mint a hatalom. így kapcsolódik össze megint a magaskultúra színjátéka, az istenségeknek, a művészeteknek, a gondolatoknak, a csatáknak, a városoknak ez az egész csodálatos világa az örök vérnek az őstényeivel, mely az örök körforgásban lévő kozmikus áramlatokkal egy és ugyanaz. A világos, a sokarcú éberlét ismét elmerül a létezés néma szolgálatában, ahogy ezt a kínai és a római császárkor tanítja; az idő győzedelmeskedik a tér felett, az idő, melynek kérlelhetetlen folyamata ezen a planétán a kultúra illékony véletlenszerűségét az ember esetlegességébe ágyazza be; a forma, melyben az élet véletlenje tovaáramlik, miközben szemünk fényudvarában a földtörténet és a csillagok történetének vibráló horizontjai tárulnak fel.

Számunkra azonban, akiket a sors ebbe a kultúrába és alakulásának ebbe a pillanatába helyezett, amelyben még a pénz aratja utolsó győzelmeit, és amelyben öröksége, a cezarizmus, némán és feltartóztathatatlanul közeleg, nos számunkra csupán szűk körben jelöltetett ki az akarás és a szükségszerűség iránya, mely nélkül élni sem érdemes. Sok mindent nem választhatunk szabadon, de azt igen, hogy a szükségszerűt tegyük-e vagy semmit. Márpedig az a feladat, amelyet a történelem szükségszerűsége írt elő, mindenképpen teljesül – ha követik, az egyesekkel, ha nem, ellenük.

Ducunt fata volentem, nolentem trahunt.

VÉGE

UTÓSZÓ

Ha *alkonyattájt* végigjáratjuk tekintetünket az észak-német síkságon, néhol furcsa képződmények törik meg az elénk táruló egyhangú látványt: hatalmas, gyakran többembernyi magasságú, szabálytalan alakú sziklatömbök, melyek mintha az égből pottyantak volna alá, hisz semmiféle szerves kapcsolatban nem állnak az őket övező tájjal; ormótlan alakjuk dacol az időjárás viszontagságaival. *Vándorköveknek* hívja őket a tudomány, melyeket még a glaciálisok jégfolyamai szállítottak ide a messzi Északról, s azután itt maradtak, tanúbizonyságaiként egy rég tovatűnt korszaknak.

Hasonló vándorkövek *(művek)* emelkednek ki a német bölcselet folyamából is. Nem koptatja el őket sem az idő, sem pedig az interpretációk; mindörökre megőrzik horzsos érdességüket, szabálytalan szögletességüket, üzenetüket nem lehet belekényszeríteni valamely lapos logika rendszerszerű sematizmusába. Ilyen mű „A tiszta ész kritikája” Kanttól s „A szellem fenomenológiája” Hegeltől; ilyen Schopenhauer műve: „A világ mint akarat és képzet”, s ilyen Nietzschéé, az „Imígyen szóla Zarathustra”; ide tartozik Heidegger műve, a „Lét és idő” s végezetül Oswald Spengler munkája, „A Nyugat alkonya” is.

„A Nyugat alkonya” szerzőjének külső élettörténete[546] nem szolgál sok meglepetéssel. Oswald Spengler 1880. május 29-én született Blankenburg am Harzban, abban a Harz-hegységben, melyet Goethe a „Faust”-ban a *Walpurgisnacht* színhelyéül választott. Apja postahivatalnok volt, s egyúttal a munkaszerető, kötelességtudó és patrióta német bürokrata tipikus képviselője. Fiában is fellelhető e tulajdonságok némelyike, párosulva a művészetek iránti nagyfokú érzékenységgel, melyet viszont anyai ágról örökölt. A Spengler család életére nem volt jellemző a szülői szeretet és gondoskodás légköre. Oswald három húgával együtt olyan idegen és rideg környezetben nőtt fel, melytől kora ifjúságától kezdve – noha testvérei közül talán neki volt a legkiváltságosabb helyzete – szabadulni igyekezett.

A magányos, búskomorságra hajló fiú középiskolai tanulmányait a hallei Francke Gimnáziumban végezte 1891-99 között; előmenetele nem árulkodik semmiféle rendkívüli tehetségről, említésre méltó viszont, hogy –

túlnyomórészt önerőből, szorgalmát és érdeklődését még társai előtt is rejtve – igen alapos és széles körű műveltségre tett szert. 1899-1901 között a hallei egyetemen hallgatott matematikát és természettudományokat, majd apja halála után a müncheni egyetemen folytatta tanulmányait. 1902-03-ban a berlini egyetem a következő állomás, s végül 1903 őszén itt nyújtotta be doktori értekezését is („A hérakleitoszi filozófia metafizikai alapgondolatai"). Disszertációját csak második próbálkozásra, 1904-ben tudta megvédeni.

Spengler még ez idő tájt is teljes bizonytalanságban volt saját jövőjét illetően. Bár öt éven át tanított is (1905-10között, főleg természettudományokat, elsősorban Hamburgban), a tanári pályát ideiglenes megoldásnak tekintette, melytől az első adandó alkalommal, mihelyt egy kisebb örökölt vagyon révén függetleníthette magát, megszabadult, hogy így aztán az írásnak és a kutatómunkának szentelhesse életét. Anyja halála után, 1911-ben véglegesen Münchenben telepedett le; a bajor főváros könnyed, délies szellemisége, fejlett és élénk művészeti élete, ahol. sokáig elevenen élt a Wagner-rajongó II. Lajos emléke, már diákévei alatt nagy hatást gyakorolt rá. Spengler a képtárak, múzeumok, hangversenytermek és színházak gyakori látogatója lett, többször járt Olaszországban is, és közben elmélyült tanulmányokat folytatott; irodalmi próbálkozásai azonban kudarcot vallottak. Zárkózott és félénk maradt továbbra is, különösen a nők társaságát kerülte – feltehetően házaséletre való képtelensége miatt. Fényképei zord tekintetű, vasakaratú, blazírt férfinak mutatják, olyan embernek, amilyen *szeretett volna lenni;* belülről azonban mindvégig megmaradt önbizalomhiányban szenvedő, szorongásos, elérzékenyülésre hajlamos embernek.

E külső és belső bizonytalanság közepette, a századelő szellemi életének mozgalmas és színes forgatagában, a wilhelmiánus Németország öntelt és harcias világában (1911-ben ünnepelték a Reich fennállásának 40. évfordulóját), a küszöbönálló nagy összecsapás csalhatatlan jelei közepette (ezek közül kiemelkedik az agadiri válság 1911 nyarán) – nos, ebben a légkörben formálódott meg Spenglerben a későbbi nagy mű, „A Nyugat alkonya" alapgondolata. A mű *Bevezetésében*[547] maga a szerző 1911-re datálja egy *politikai* természetű dolgozat megírásának gondolatát; az írás a kidolgozás során *világpolitikai* horizontúvá tágult; a végső lépést az a felismerés jelentette, hogy *világtörténelmi* ihletésű *alapvetés* nélkül világpolitikai összefüggések taglalása nem végezhető el. A. M. Koktanek sejtése szerint e lépésre az ösztönözhette – s egyúttal ötletet adhatott a cím megválasztásához is −, hogy valamikor az 1912-es esztendőben Spengler egy

könyvesbolt kirakatában véletlenül megpillantotta Otto Seeck munkáját, melynek címe „Geschichte des Untergangs der antiken Welt” volt.[548]

Ezután már a részletes kimunkálás évei következtek – nagyrészt az első világháború éveiben; az első kötet szedéséhez már 1917 kora nyarán hozzákezdtek, amikor Spengler még szilárdan hitt a német győzelemben. Az első kötet végül is 1918, április 20-án jelent meg, néhány hónappal a katonai összeomlás előtt. A mű páratlan sikerét – a közvetlen élménybefogadás szintjén – nem utolsósorban annak köszönhette hogy az olvasók Németország vereségét azonosíthatták a Nyugat hanyatlásával. Spengler óriási népszerűségre tett szert, s az 1919-es esztendőt éppen ezért több történész „Spengler-év”-nek nevezi.[549] Ebben a légkörben írta meg a második kötetet, amely 1922 májusában látott napvilágot, ezt követte (1922 novemberében) az első kötet átdolgozása s egyúttal végleges formába öntése, ekkor kapja meg a mű mai formáját is.

Mielőtt részletesebben szólnánk „A Nyugat alkonyá”-ról és annak fogadtatásáról, röviden áttekintjük a szerző életútjának és munkásságának e mű megírása utáni szakaszát. „A Nyugat alkonyá”-nak sikere lehetővé tette Spengler számára, hogy közvetlenül beleszólhasson ama világ mozgásába, melynek működése mindig is élénken foglalkoztatta: a politikáéba. Az első kötet megjelenése utáni időszakban (1919-1924 között) számos politikai írást és vitairatot jelentetett meg, ezek közül is kiemelkedik az, amely 1919-ben jelent meg „Poroszság és szocializmus” címmel; az írást K. P. Fischer a politikai propaganda mesterművének tartja, amely véleménye szerint – ahogy az a történelmet és a próféciát egybekapcsolja – egyedül talán csak Marx „Kommunista Kiáltvány”-ához mérhető;[550] s ha a műfaji rokonságot tekintve elfogadható is a párhuzamba állítás, az írás – már ami utóhatását illeti – meglehetősen kétes értékű; azáltal, hogy a német nép történelméből eredő *porosz szocializmust* tartja követendő példának szemben Marx *internacionalista szocializmusával,* Spengler, tudtán és akaratán kívül, elősegítette azt, hogy két fogalom: nevezetesen a „nemzeti” és a „szocializmus” egymásra találjon, és így együtt alappillérei legyenek a XX. század egyik legkártékonyabb eszmerendszerének.

Az 1919-24 közötti időszak a csúcspontot jelenti Spengler életében. Előadás-sorozatokat tart, megnyílnak előtte a felső tízezerhez vezető út kapui, bankárokkal, üzletemberekkel, arisztokratákkal, befolyásos politikusokkal kerül kapcsolatba; így pl. Paul Reusch rajnai nagyiparossal, Alfred Hugenberg sajtómágnással vagy Hugo Stinnes bankárral. Tervei között

szerepel egy önálló sajtóbirodalom megalapítása is. Hamarosan rá kell azonban döbbennie arra, hogy az üzleti és pénzvilágnak sokkal szigorúbb törvényei vannak annál, semhogy ő, a kívülről jött filozófus annak menetére bármilyen hatást is tudna gyakorolni. Barátai is inkább arra ösztönözték, hogy tehetségét és idejét ne fecsérelje a politikai és gazdasági élet intrikáira, hanem inkább térjen vissza saját szakterületéhez. Így is történt; Spengler 1924-29 között visszavonult a közélettől, s elmélyült kutatómunkát folytatott. Mivel „A Nyugat alkonyá”-t ért bírálatok jelentős része azt kifogásolta, hogy a spengleri kultúrmorfológia egyáltalán nem taglalja az emberiség történetének előtörténetét, az ún. *prekulturális* szintet, Spengler ezt a hiányosságot igyekezett pótolni. 1925-26 táján merült fel benne az a gondolat, hogy „Őskérdések” („Urfragen”) címmel megírja az emberiség őstörténetét. Bár roppant lendülettel látott munkához, és művén egészen haláláig dolgozott, tervét nem tudta megvalósítani; az áttekintendő anyag olyan hatalmas volt, hogy feldolgozására egy emberélet kevésnek bizonyult.[551] 1931-ben megjelent ugyan egy rövid tanulmánya, amely minden bizonnyal e munkálatok egyik részterületének tekinthető, de K. P. Fischer szerint e munka Spengler egyik leggyengébb műve.[552]

A kutatómunka csöndjét azonban ismét megtörték a politikai események; a világválság s a nácizmus hatalomra jutása újfent a politikai cselekvés peremvidékére sodorta Spenglert. A weimari köztársaság csődbejutását némi elégedettséggel szemlélte, hiszen annak diszkreditálódásában és bukásában – írásai révén – valamelyest neki is része volt. Ahhoz, hogy Spengler politikai credóját pontosabban körülhatárolhassuk, vissza kell nyúlnunk ahhoz a fogalomdistinkcióhoz, amit még Armin Mohler tett meg az 1950-es évek elején,[553] midőn a weimari köztársaság időszakán belül két mozgalmat különböztetett meg; egyrészt a *konzervatív forradalom,* másrészt pedig a *nemzetiszocializmus* irányzatát. Mindkét vonulat meghatározása problematikus, hiszen nemcsak arról van szó, hogy a két fő irányzaton belül is többféle nézetrendszer különböztethető meg, hanem arról is, hogy a két mozgalom számos ponton érintkezik egymással – pl. olyképpen, hogy a „konzervatív forradalom” eszmerendszere több vonatkozásban belenő a nemzetiszocialista ideológiába −, így a két vonulat vegytiszta megkülönböztetése úgyszólván lehetetlen. E distinkció megtétele és érvényesítése azonban eszmetörténeti szempontból mégis sokkal termékenyebb, mint az a megoldás, amelyet pl. „Az ész trónfosztásá”-ban Lukács György képviselt, aki az 1848 utáni időszak valamennyi jobboldali,

konzervatív és reakciós nézetrendszerét lényegi megkülönböztetés nélkül egy kalap alá vette és egyúttal a fasiszta ideológia előzményévé, ill. szálláscsinálójává tette.

Nem itt van a helye annak, hogy részletesen elemezzük a „konzervatív forradalom" terminusát; a kifejezést magát – anélkül, hogy annak tartalmával egyetértett volna – Thomas Mann már 1921-ben használta egyik tanulmányában,[554] a terminus elterjedését pedig Hermann Rauschningnak, a danzigi szenátus nemzetiszocialista elnökének köszönheti, aki később emigrált, s 1941-ben ezzel a címmel jelentetett meg egy könyvet.[555] A „konzervatív forradalom" képviselőinek eszmekörére a demokrácia-és liberalizmus-ellenesség éppúgy jellemző, mint a birodalmi nacionalizmus, az arisztokratizmus és olykor egyfajta klerikális konzervativizmus, ám hiányzik belőle – vagy legalábbis nem játszik domináns szerepet benne – a biológiai fajelmélet, a rasszista antiszemitizmus, a szociális demagógia és a „népi" (völkisch) gondolat. A „konzervatív forradalom" gondolatkörének megerősödéséhez a világháborút követő versailles-i békediktátum okozta trauma éppúgy hozzájárult, mint a weimari köztársaság megalakulása, és képviselői között – Moeller van den Brück mellett – talán Spengler a legjelentősebb alak.

Az 1919-24 között keletkezett politikai írások Spenglert mint ultrakonzervatív beállítottságú gondolkodót jelenítik meg, kinek nézetei épp ezért jól reprezentálják a „konzervatív forradalom" irányzatát. Szemléletmódja azonban fokozatos változáson megy át, és idővel több ponton érintkezik majd a náci ideológiával, anélkül azonban, hogy azzal teljes mértékben valaha is azonosulna; ugyanakkor a nácik hatalomra jutása után épp az a Spengler fog rohamosan marginalizálódni és lesz majd fokozatosan az új rend belső száműzetésbe kerülő ellenfele, aki – még ha nagyrészt nem önszántából is – maga is elősegítette annak győzelmét.

Müncheni lévén a nemzetiszocialista mozgalmat szinte kezdettől fogva ismerte. Először is élesen megkülönböztette egymástól Hitlert, valamint a mozgalmat, mint olyat. „Hitler tökfilkó, ám a mozgalmat támogatnunk kell" – mondta húgának egyszer.[556] E kijelentés megítéléséhez persze szem előtt kell tartanunk azt is, hogy a nácizmus és Hitler – főleg a kezdeti időszakban – távolról sem volt egy és ugyanaz; a náci mozgalmon belül számos irányzat és jó néhány, igencsak eltérő felfogást valló személyiség küzdött az elismertetésért; Spengler pl. közeli viszonyban volt Gregor Strasser-rel, aki egy időben Hitler után a második embernek számított a pártban, és aki

halálosan komolyan vette a párt eljövendő, „antikapitalista szociális forradalmát”. Strasser kulcsfigura volt von Schleicher, a Hitler előtti utolsó birodalmi kancellár politikájában, aki az NSDAP tervezett megosztásakor éppen rá akart támaszkodni; az a program azonban, hogy „NSDAP-t, Hitler nélkül” végül is kudarcot vallott, Strassert pedig a „hosszú kések éjszakáján” likvidálták.

Másodszor: az, hogy Spengler szimpatizált a nácizmussal, nem jelenti azt, hogy a náci ideológiát minden tekintetben el is fogadta volna. Mélyen megvetette a fajelméletet, az árja felsőbbrendűség kultuszát, az antiszemitizmust és a ködös utópizmust. Elfogadta viszont a versailles-i békerendszer, a liberalizmus és a marxizmus kritikáját.

Fenntartásai Hitler személyével szemben azonban nem akadályozták meg abban, hogy annak hatalomra jutása után ne kérjen tőle személyes kihallgatást. A találkozóra 1933. július 25-én Bayreuthban került sor; a másfél órás „beszélgetés” alatt a naiv Spengler, aki előzőleg azt hitte, hogy egyes nagy horderejű politikai kérdésekben befolyásolni tudja majd a Führert, alig jutott szóhoz.

Spengler néhány nappal a találkozó előtt fejezte be utolsó jelentősebb művét, „A döntés évei” című írást, melyről D. Felken azt írja, hogy ez „az egyetlen rendszerbíráló mű, amely megjelent a Harmadik Birodalomban”.[557] A szerző többek között valóban bírálja a hatalomra jutás körülményeit, az egypártrendszert – ami nézete szerint azzal fenyeget, hogy a pártideológia maga alá rendeli az államszuverenitást −, az eljövendő cezarizmus példaképét pedig Mussoliniban látja. (Maga a könyv mindamellett olyan ultrakonzervatív mű, amely már messze túl van a „konzervatív forradalom” szellemi horizontján, és az autoritariánus, ill. totalitárius, a jobbkonzervatív, ill. a fasiszta nézetek vonatkozásában nemegyszer az utóbbiak felé billen a mérleg nyelve.) A kötet rekordpéldányszámot ért el, október végéig százezer példány kelt el belőle.

Mivel a munkát agyonhallgatni nem lehetett, megindultak a Spengler elleni támadások. Bírálták a műveiben uralkodó dekadens, pesszimista, fatalista felfogást, felelőssé tették a nemzetiszocialista mozgalom elárulásáért. Az egyik náci propagandista, Johann von Leers így ír „A döntés évei”-ről: „Spengler nem volt képes arra, hogy a nemzetiszocializmus mérlegét bensőleg vonja meg, annak egész beállítódását véve alapul. Ezért könyvének egészét átszövik a nemzetiszocialista eszme ellen irányuló bújtatott és félig nyílt támadások. ... Egyenesen álnok, amikor (60. o) azt írja: »A proletariátus diktatúrája – jobban mondva annak haszonélvezőié, a szakszervezeteké és

minden irányzat (!) pártfunkcionáriusáé – immáron befejezett tény.« Ezzel Spengler vajon a nemzetiszocializmus vezérét jellemzi úgy, mint aki a proletariátus diktatúrájának haszonélvezője? S Adolf Hitler uralma idején megjelenik egy ilyen könyv!”[558] Egy másik bírálója, Arthur Zweininger pedig a következőket jegyzi meg: „Spengler viszonya a Harmadik Birodalomhoz mindvégig igen felemás. Nem igazán érti a tulajdonképpeni történelmi eseményt, annak a szellemi mozgalomnak velejét, amelyet Adolf Hitler hívott életre.”[559] Goebbels 1933. október 26-án még egy utolsó kísérletet tett Spengler megnyerésére: a Népszövetségből való kilépés alkalmából kisebb tanulmány megírására kérte fel.[560] Bár Spengler maga is gyűlölte a szervezetet („nyári üdülők raja, akik a Genfi-tóban lubickolva élősködnek”),[561] visszautasította a felkérést, s válaszában kifogásolta az őt ért méltatlan támadásokat. Ezzel betelt a pohár. 1933. december 5-én az alábbi sajtóközlemény jelent meg: „A Spenglerről szóló vita továbbfolytatása nemkívánatos. A kormányzatnak az a kérése, hogy erről az emberről egyáltalán ne vegyenek tudomást.”[562] Spenglerre ettől kezdve néma és vészjósló csend nehezedett. Bekövetkezett 1934. június 30., a „hosszú kések éjszakája”, melynek több barátja is áldozatul esett. Spengler megsemmisítette az őt terhelő leveleket és feljegyzéseket, 1935-ben pedig szakított a teljesen nácibaráttá lett weimari Nietzsche-archívummal. Közben tovább dolgozott „A döntés évei” második kötetén, melyből kb. háromszáz feljegyzés készült el; ezek legnagyobb része a nácizmussal foglalkozik, köztük ilyenek találhatók: „A párt: a *munkanélküliek* szervezete – *munkaundoruk* alapján.” Vagy: „A faji gondolat nem egyéb, mint a zsidó fölény miatt érzett düh rikító álruhája”. S idézhető talán az a mondat is, melyben klasszikus tömörséggel fogalmazza meg a „konzervatív forradalom” csődjét: „Meg akartunk szabadulni a pártoktól. S egy maradt – a legrosszabbik.”[563]

A Spenglert övező csend csupán egyszer szakadt fel; akkor, amikor Hitler 1935. május l-jén másfél millió ember előtt egy, a Tempelhofer Felden tartott tömeggyűlésen az alábbiakat jelentette ki: „Az 1933 előtti időszak benyomásait egy író könyvben összegezte; e könyv címe: »A Nyugat alkonya«. Ez valóban történelmünk s népeink végét kell hogy jelentse? Nem! Ebben nem hihetünk! Nem a Nyugat alkonyának kell ezt nevezni, hanem a nyugati népek újrafeltámadásának!”[564]

Spengler 1936. május 8-án szívelégtelenség következtében hunyt el müncheni otthonában. Hónapokig az a hír járta, hogy a nácik tették el láb alól. Van valami *sorsszerű* abban, hogy az ő koporsójába még a „Faust” és a

„Zarathustra” egy-egy példánya került,[565] „A Nyugat alkonya” viszont – legalábbis Borges egyik novellájában[566] – már egy lágerparancsnok kezébe.

Bármely szemszögből próbáljuk is szemügyre venni „A Nyugat alkonya” nagy formátumú képződményét, rögtön a kezdet kezdetén olyan ellentmondásba ütközünk, amely megkerülhetetlen és egyúttal feloldhatatlan. Spengler ugyanis azzal a kettős pretencióval kezdett a mű részletekbe menő kidolgozásához, hogy az *egyszerre* lesz történetbölcseleti *alapvetés* és *koranalízis*. A tényleges művalóságot illetően ez azt jelenti, hogy a szerző hol az első szempontból kiindulva próbálja láttatni korunkat, hol pedig fordítva, koranalízisének elméleti támasztékaként próbálja felvázolni a történetfilozófiai alapvetést. Márpedig e két szempont *egyszerre* történő *együttes* érvényesítése problematikus; ha ugyanis az alapvetés mint *egész* felől próbálunk közelíteni a koranalízis mint *rész* felé, rögtön felvetődik a kérdés: *honnan* vettük szemügyre az „egész”-t, hol helyezkedik el az a pont, amely, úgymond, *rálátást* biztosít az egészre? Ha viszont a *rész* felől közelítünk az alapvetés mint *egész* felé, azon nyomban *a. pars pro toto* kézenfekvő és nehezen elhárítható kifogása merül fel. Úgy tűnik, hogy Spenglernek nem áll különösebben szándékában feloldani e kettősséget, s ez – mint látni fogjuk – olyan szemléleti hasadáshoz, kettős látáshoz vezet, amely az „önmagát látó szem” dichotómiájában fejeződik ki.

Az egyetlen – meglehetősen bizonytalan – kitörési pont, melyben e kettős pretenció mégis találkozni látszik, már a *Bevezetés* első mondatában megjelenik, amikor Spengler „a történelem előre meghatározásáról” beszél. Ha ugyanis a *jövő,* azaz a történelem előttünk álló, még be nem futott szakasza felől pillantunk vissza mindarra, ami már megtörtént, akkor úgy tűnik, mégiscsak egységesülhet a történelem (az alapvetés tárgya) *a mi* történelmünkkel (a koranalízis tárgyával), mégpedig azon az alapon, hogy az, ami *még nem* történt meg, *egyszerre közös* sajátja *lehet* mindkettőnek. Ám mindaz, ami ebből jelenné válik, azon nyomban az imént említett dichotómiának esik áldozatul. Kérdés persze az, hogy a jövő mint vitathatatlan objektivitást sugalló kiindulópont milyen módon érvényesíthető abban a vonatkozásban, hogy szenvtelen és elfogulatlan módon *lássuk,* miként teljesedik be „eljövendő, még le nem pergett stádiumaiban” a kultúra sorsa, nevezetesen a korunkra végső stádiumába jutott nyugateurópai és amerikai kultúra sorsa.

Spengler részéről az mindenesetre igen termékeny gondolat, hogy egy, a történelemmel való bölcseleti számvetés a *jövő* felől értelmeződjék, hiszen végső fokon ez adja a történelemmel való mindennemű foglalkozás legmélyebb értelmét. S itt egyáltalán nem a „historia est magistra vitae" közhelyszerű igazságáról van szó. E ponton azonban már felbukkan az a komoly és megkerülhetetlennek tűnő nehézség, amivel minden, a történelmet vizsgálat tárgyává tevő bölcselet szembe találja magát. Az tudniillik, hogy a történelem még nem befejezett egész, a történelem még tart, még *történik* – F. Fukuyama mindennemű ellenkező híresztelése ellenére is.[567] Valóban ez a helyzet – ha a történelmet úgy fogjuk fel, mint események és történések végtelenül színes és gazdag forgatagát, amely az idő láthatatlan bőségszarujából zúdul elénk. Ugyanakkor az emberben kiolthatatlanul benne él az a – nem is annyira tudományos igény, mint inkább – vitális szükséglet, hogy tudni akarja, hányadán is áll azzal a valamivel, amit történelemnek nevezünk. Nem adatik meg számára az az ontológiai kegy, hogy megérje a történelem végét, mégis ott munkálkodik benne a vágy, hogy sírba szállása előtt elmondhassa: *tudja,* hogy *mi a történelem;* Schopenhauer mély értelmű mondását parafrazálva, mely szerint az az igazi halál, melyben az illető egyén életének vége egyúttal a világ végét is jelenti, itt arról a metafizikai összetalálkozásról lenne szó, melyben az egyén életével együtt a történelem is véget ér.

A valóban értő történész és a történetbölcselő ezt a végállapotot próbálja elérni. Ha Thuküdidész feltámadna, minden bizonnyal különösebb meglepődés nélkül tekintene végig az utána következő, de időközben már tovaszállt századokon; neki megadatott az, hogy – noha a múlt századi hermeneutika közkeletű tétele épp az ellenkezőjét állítja – jobban ismerjen *bennünket,* mint amennyire mi ismerjük saját magunkat, sőt *előre* ismerje azokat is, akik még meg sem születtek. De hasonló álláspontot képvisel Hegel történetbölcselete is: az a vele szemben gyakorta felhozott kifogás, hogy történetfilozófiájából úgymond hiányzik a jövő, hibás megközelítésből adódik. Ebbe a sorba tartoznak másrészt azok a XIX. századi gondolkodók is, akik az életfilozófiából kiindulva próbálják értelmezni a történelmet: Schopenhauer, Burckhardt és Nietzsche, sőt bizonyos mértékig Dilthey is. S ide sorolható Spengler műve, „A Nyugat alkonya" is.

Ahhoz mármost, hogy Spengler ítéletet tudjon alkotni arról, hogy mi a történelem (s ez az ítélet, mint látni fogjuk, akár *a* történelem mint olyan fogalmáról való lemondás is lehet), előzetesen egy *tárgykonstitúcióra* van szükség; ez pedig kettős elhatárolás során valósul meg. Először is élesen

szembeállítja egymással a *természet* és a *történelem* világát. Ezzel Spengler – anélkül, hogy e lépés horderejének teljes egészében tudatában lett volna – viszonylag pontosan elhelyezi saját történetbölcseletét a fokozatosan önmagára találó történeti gondolkodás folyamában. Itt dióhéjban a következő változásokról kell szólni: a tulajdonképpeni európai történetbölcselet megszületése óta (Szent Ágoston fellépésétől kezdve) a történelemfilozófia vizsgálódása tárgyát az *isteni* világhoz viszonyítva próbálta meghatározni; e vonulat utolsó jelentős képviselője Bossuet volt a XVIII. században, de bizonyos értelemben még Hegel történetbölcselete is ide sorolható – gondoljunk elméletének pszeudoteológiai, metafizikai vázára. Amikor viszont – hozzávetőlegesen a XVII. század óta – az isteni világrend mint legfőbb vonatkoztatási pont fokozatosan háttérbe szorult, ennek helyébe egyre inkább a *természet* került, s az újkori gondolkodás a történeti világot is a természet analogonja szerint értelmezi. (E vonulat zárófejezetét az egységes tudományelmélet Comte által való kidolgozása jelenti.) A harmadik lépést az az ellenreakció jelenti, amely a *történeti* szférájának a természeti világgal szemben is autonómiát próbál vindikálni, s az előbbit mint egyenrangú félt állítja a másik mellé. Ez a XIX. század egyik nagy vívmánya és büszkesége, amikor a tág értelemben vett *naturalizmus* mellett megjelenik, majd nagykorúvá válik a *historizmus,* amely a történeti világ tárgylehatárolását és feldolgozásának módszertanát illetően egyaránt érvényesül. A történeti világ *emancipálásának* első jelentős képviselője G. Droysen,[568] a részletekbe menő kidolgozás pedig W. Dilthey,[569] W. Windelband[570] és H. Rickert[571] nevéhez fűződik. Spengler műve ebbe a fejlődésfolyamatba illeszthető – a kapcsolódás nem mindig szándékos, mivel az itt felsorolt gondolkodók munkásságát vagy egyáltalában nem, vagy csak igen hézagosan ismerte.

A természet és a történelem világának egymástól való elhatárolása három szemponton alapul. Ezek argumentativ ereje nagymértékben különbözik:

1. A természet a *létrejött* (das Gewordene), a történelem pedig a *létrejövő* (Werden) világa; az előbbi szféra Spengler felfogása szerint *kész,* befejezett, az utóbbié viszont még *készül,* folyamatban van.
2. A természet világában semmiféle benső nem fejeződik ki, nem valósul meg, a történelemben viszont valamiféle *benső* realizálódik (még akkor is, tehetnénk hozzá, ha *a* történelemre, mint *az* emberiség „művére” „az” emberiség kategorikus „nem”-et mondana).
3. A természeti világ értelemszerű koncipiálásába nem szól bele szükségképpen az ember sorsa, a „személyes életüdv”, a történeti világot azonban az ember valamilyen módon mindig „saját életére vonatkoztatva

ragadja meg", azaz – bármilyen homályosan is, de – látni vagy legalábbis érezni szeretné abban saját helyét, rendeltetését.

A történelem tárgykonstitúciójához azonban még egy *második* elhatárolás is hozzátartozik, ami már a történeti világon belül megy végbe. A történelem ugyanis Spengler szerint nem azonos a *„látható",* tapasztalható, *empirikus* történelemmel. A történelem, amilyennek azt eseményei, történései, dokumentumai mutatják, voltaképpen nem más, mint egy roppant jelrendszer, gigantikus jelzés. E jelek utalnak valamire, jelentenek valamit.[572] Vagyis az empirikus történelem torzó csupán, *fél történelem, szimbólum,* amely értelmező kiegészítésre szorul. Ennélfogva „a" történelem tárgya szerint eleve interpretatívum, s így a vele való foglalkozás *ab ovo* magában foglal egy *hermeneutikai* dimenziót.

Ezen a ponton máris a „szubsztantivizmus" vádjával illethetnénk Spenglert, hogy tudniillik a „reális" történelem *mögé* odaképzel *még* valamit, s hogy ezzel a történelmet valamiféle latens metafizikai alappal látja el, s ezért felfogása nem sokban különbözik mondjuk az abszolút szellem „háttérműködését" feltételező hegeli felfogástól. A helyzet ennél jóval összetettebb, s most csak azt a lakonikus tömörségű állítást kockáztatjuk meg, hogy „a" történelemnek *mindig van „mögött"-je, „mögöttese",* hogy a történelem textúrája egyszerűen nem létezik „mögött" nélkül. Az Aggteleki-cseppkőbarlang kutatója egy víznyelőhöz érve felírhatta a falra, hogy „eddig, és nem tovább"; a történelemmel kapcsolatban ez a beállítódás nemigen alkalmazható, vagy ha mégis, akkor annak eredménye ténykonstatáló, vészes gondolatszegénységben szenvedő pozitivizmus lesz. A választóvonalat inkább az jelenti, hogy ez a „mögött" – *hiposztazálva* – önálló létezővé válik-e, vagy pedig megmarad olyan „metaempirikus" aurának, amely az „empirikus" történelmet nemcsak külső burokként övezi, hanem egyúttal át is hatja.

E kettős elhatárolást alapul véve azt mondhatjuk tehát, hogy Spenglernél a történelem

1. a *létrejövő* világa, melyben
2. egy *benső* jelenik meg *külső* alakban.

Másként szólva a történelem *a formaalkotó élet,* amely

- *egyetemes,* „a lét valamennyi nagy problémáját" átfogja;[573]
- egyetemes *morfológia,* vagyis egyetemes alaktan, s mint ilyen:
- egyetemes szimbolika.[574]

Az alábbiakban a „morfológia” terminusát kell közelebbről szemügyre venni, hiszen központi szerepet játszik Spengler történetbölcseletében; felfogása szerint a „morfológia” teszi lehetővé azt, hogy egyrészt a történeti *formaképződés* világába, másrészt a történelem *metafizikai struktúrájába* nyerjünk betekintést.

A szakirodalom egyértelműen tisztázta, hogy a „morfológia” terminus használatában Spengler Goethéhez nyúl vissza.[575] Goethe a morfológiai módszert elsősorban botanikai vizsgálódásai során alkalmazta; ezzel kapcsolatban a következőket mondja: a tudást mindenkor mozgatta a vágy, hogy „az eleven képződményeket valódi mivoltukban megismerje, azok külső, látható, kézzelfogható részeit a maguk összefüggésében ragadja meg, azokat a benső jelzéseiként fogja fel s ily módon a szemléletben bizonyos mértékig az Egészet uralja. Azt pedig egyáltalában nem kell részletesen fejtegetni, hogy ez a tudományos igény mily szorosan összefügg a művészi, illetve az utánzó törekvéssel. A művészet, a tudás és a tudomány folyamában ennélfogva több próbálkozást látunk egy olyan tan megalapozására, melyet morfológiának nevezhetnénk”.[576] Eszerint arról van szó, hogy a létező organizmusok változatai – *metamorfózisai* – egy őstípusra *(morphé)* vezethetők vissza. Goethe tanítását a darwini evolúciós elmélet megcáfolta; a történettudományban azonban – W. v. Humboldt közvetítése révén – létezett egy jelentős kísérlet arra vonatkozóan, hogy a morfológiai módszert alkalmazzák. Ez a próbálkozás G. Droysen nevéhez fűződik,[577] kinek munkásságát Spengler feltehetően nem ismerte. Droysen biztos érzékkel mutat rá a formaképződés jelentőségére a történelemben, hiszen az enélkül puszta tények alaktalan masszájává olvadna; jellemző, hogy morfológiai szemléletében a természeti formák monotóniájával ő éppen a történeti formák *változékonyságát* és *változatosságát* állítja szembe.

Spengler mindenesetre a goethei elképzelést eleveníti fel, aminek az lesz a következménye, hogy a történeti formák mozdulatlan, merev képződményekké válnak; sőt ennél is többről van szó: a formák a történelem olyan végső adottjai, melyek – mint már említettük – a történelem metafizikai szerkezetét is feltárják előttünk, ily módon téve lehetővé annak *előre meghatározását* – s ezáltal egyúttal a jövőbe való bepillantást – is.

E formák pedig nem mások, mint a *kultúrák.* Spengler ezek meglétében látja a történelem legvégső, intelligíbilis egységeit: „hatalmas kultúrák sokaságának színjátékát látom magam előtt; hatalmas kultúrák törnek fel elementáris erővel az anyaföld méhéből, melyhez egész életútjuk során

szorosan kötődnek”. A kultúrák abszolút zárt, belső időtartammal, lefutási idővel rendelkező egységek (egyenként kb. ezer esztendeig tartanak). Spengler nyolc különböző kultúrát ismer, ezek a kínai, az indiai, a babiloni, az egyiptomi, a mexikói, az antik („apollóni”), az arab („mágikus”) és a nyugati („fausti”) kultúra.

Nem kétséges, hogy itt a spengleri történetbölcselet egyik kulcsfogalmára, rendszerének alapegységére bukkanunk, úgyhogy a legtöbb kérdés, illetve ellenvetés is ezzel kapcsolatban vetődik fel.

1. Nem tisztázott az *elnevezés;* miért épp a „kultúra” nevet kapják ezek az egységek, s miért nem valamilyen más elnevezést?

2. Miért *épp nyolc* kultúrát különböztet meg Spengler, miért nem többet vagy kevesebbet? (Mint ismeretes, Toynbee esetében ez a szám huszonegyre emelkedik.)

3. Mi a helyzet az emberiség „kultúrák” előtti történelmével, a *prehistorikummal?* Spengler rendszere ebből a szempontból erősen emlékeztet Hegel történetbölcseletére; amíg ott az *állam* színre lépése jelenti a történelem tulajdonképpeni kezdetét, itt a kultúra.[578]

4. Ha a kultúrák önmagukba zárt egységek, akkor nehezen hárítható el a *kultúrszolipszizmus* vádja; hogyan lehetséges ezek között bármiféle kommunikáció (Spengler szerint sehogyan), s egyáltalán, hogyan képes a nyugati, *fausti kultúrából beszélő* Spengler szólni a többi kultúráról?

A kifogások sorát még hosszasan lehetne folytatni; célszerűnek tűnik viszont megemlíteni Spengler történelemfelfogásának néhány olyan következményét is, melyek épp azért, mert a korábbi evidenciákat megkérdőjelezték, bizonyos alapproblémák újragondolására késztettek.

1. Ha a kultúrák kb. ezer évig tartó intelligibilis egységek, akkor érvénytelenné válik a közkeletű „ókor – középkor -újkor” *periodizáció,* melynek még az európai történelemre való alkalmazását is megkérdőjelezték olyan neves történészek, mint Henri Pirenne vagy Ernst Kornemann, az Európán kívüli világra történő alkalmazásról nem is szólva.

2. A kultúrkörökről szóló elmélet spengleri prezentálása alapvető kihívást jelent az *Európaközpontú* történelemszemlélettel szemben. Spengler itt saját korának egyik legféltettebb, legkétségbevonhatatlanabbnak tűnő alapfeltevésével számol le, nevezetesen azzal, hogy a világtörténelem „hosszú menetelése” csúcspontját az európai történelemben éri el; e nézetnek a spekulatív hegeli történetbölcselet éppúgy rabja, mint Marx ökonómiai vagy Comte szcientisztikus történelemkoncepciója.

Amennyire jogosult azonban Spengler részéről a korábbi, gyakran *kritikátlan* Európa-centrikus szemlélet elutasítása, legalább annyira problematikusnak tűnik az általa kínált megoldás. Nem egyébről van itt szó, mint ama *virtuális térpont* meghatározásáról, *melyben elhelyezkedve* a filozófus – úgymond – történetfilozófiát „ír". A történeti világ e pontból kiindulva tárul *perspektivikusan* elénk. S ha Spenglernek igaza van is a *naiv perspektivizmus* elutasításában, már sokkal problematikusabb az, hogy e felfogással radikális *a perspektivikusságot* szegez szembe. Ennek értelmében a kultúrák – alaktanukat tekintve – abszolút *egyenrangú* képződményekké válnak, és a történetbölcselő mint valami transzcendens virágkertész *felülről* figyeli növekedésüket, „olyan időtlen magasságból, ahonnan a pillantás évezredek történelmi formavilágát fogja át". Bár Spenglernek, mint filozófiai autodidaktának a fenomenológiáról gyakorlatilag semmiféle ismerete nem volt, utalni kell arra, hogy eljárása – legalábbis a szándékolt végeredményt illetően – bizonyos tekintetben emlékeztet egyféle fenomenológiai redukcióra, amennyiben a megfigyelő alanyt megpróbálja mindennemű kulturális feltéte-lezettségtől, minden történeti empirikumtól eloldani, s azt valamiféle „szenvtelen szem"-mé tenni. A történeti látómező szerinte hibás optikáját, a hamis perspektivizmust sugalló görbületet megszünteti, és a történeti tér, a *történelem tere* geometriai jegyeket ölt. Jellemző, hogy e szemléletváltozást ő a történelem területén *„kopernikuszi"* horderejű felfedezésnek nevezi, amely – szemben annak korábbi, „ptolemaioszi" felfogásával – a történeti világ valódi szerkezetébe enged bepillantást. Az utalás Kantra egyértelmű, törekvése pedig Dilthey filozófiai programjával állítható párhuzamba, aki – mintegy kiegészítve Kantot – "A tiszta ész kritikája" mellé „A történeti ész kritikájá"-t kívánta állítani.

A „kopernikuszi fordulat" hasonlatát azonban épp akkor érheti bírálat, ha a „szubjektivitás" pozíciójára kérdezünk rá; amíg Kant kopernikuszi fordulata a filozófiai reflexió középpontjába épp a transzcendentális szubjektivitást állí-' totta, addig a spengleri fordulat épp ezt eliminálja. A transzcendentálisán megalapozott, történeti perspektivizmus helyett, melyet a naiv perspektivizmus helyébe állítottak, ő egy olyan, mindennemű perspektivizmust elutasító álláspontot érvényesít, ami voltaképpen isteni jelleggel ruházná fel a szemlélőt, hiszen, képletesen szólva, egyedül „annak szeme lát mindent". S itt nemcsak az a kérdés, hogy lehet-e a felhők szélén trónolva történelmet írni, hanem az is, hogy mi módon került oda Spengler.

Az mindenesetre látható, hogy ez a szakítás az Európaközpontú szemlélettel – amit elsősorban módszertani megfontolások indokolnak, s ami

önmagában véve nem tekinthető helytelennek – ismételten módszertani problémákhoz vezet. Ezeket Spengler, érzésünk szerint, nem gondolta végig kellő mélységben. S ezen a ponton újfent utalnék arra a szemléletbeli kettősségre, melyről korábban már esett szó. Spengler egy helyütt a következőket mondja saját bölcseletéről: „.. .az én filozófiám is *csupán* a nyugati lélek kifejeződése és visszatükröződése – eltérően mondjuk az antik és az indiai lelkiségtől −, és annak is *csupán* a jelenkori, civilizált stádiumát fejezi ki." Nem kevesebbről van itt szó, mint arról, hogy „az időtlen magasságból" letekintő filozófus mélyen benn, a fausti kultúra sűrűjében megpillantja – *saját* magát, *saját* filozófiáját mint kultúr-és korspecifikus képződményt; az *„önmagát látó szem"* dichotómiája most egy másik megközelítésben mutatkozik meg.

3. A kul túrközpontú szemlélet lehetőséget nyújt az egyes kultúrákon belüli *közös formanyelv,* az egyes kultúrtermeteket összekötő *morfológiai rokonság* felmutatására. Ez, vagyis a valóban káprázatos *analógiateremtő képesség* jelenti Spengler egyik fő erősségét; százával ontja a meglepőbbnél meglepőbb analógiákat, s ezek hatásaként új színben képes láttatni az egyes kultúrák belső formavilágát. S természetesen vele is megesik az, ami a módszertani újítókkal oly gyakran megtörténik, hogy tudniillik indokolatlanul túlfeszíti saját eljárása érvényességét. A túlfeszítés veszélyeire ironikusan figyelmeztet többek között Robert Musil: „Vannak citromsárga lepkék és vannak citromsárga kínaiak, úgyhogy bizonyos értelemben azt mondhatjuk: a lepke a közép-európai szárnyas törpekínai. Ismeretes, hogy a lepkék – éppúgy, mint a kínaiak – a gyönyör szimbólumai. Első ízben itt fogant meg a gondolat arról, hogy a lepidopterák faunájának, illetve a kínai kultúrának nagy korszaka korábban soha nem sejtett módon egybecseng. Az pedig, hogy a lepkének van szárnya, a kínainak pedig nincs, felszíni jelenség csupán."[579]

4. A kultúrkörelmélet termékeny következményei közé tartozik az a látásmód is, amely szakít az egyes művészeti *vertikális kontinuumban* elgondoló szektorszemlélettel, pl. azzal, hogy meg lehet írni mondjuk „a" festészet történetét úgy, hogy egy árva szót sem szólunk a zene vagy az építészet történetéről. Spengler itt *horizontális* látásmód kialakítását tartja kívánatosnak, melybe nemcsak a szóban forgó kultúra művészeti ágai tartoznak, hanem pl. a hitelélet, a haditechnika, hírközlés stb. szelvényei is. Nem más ez, mint *organikus* alapon elgondolt totalitáskoncepció, a dolgok szintetikus össszemléletének képessége.

5. A kultúrák pluralitásának tanával függ össze az is, hogy „az" emberiségnek mint olyannak *nincs valamiféle célja* (feladata, rendeltetése),

amit el kell érni (vagy be kell tölteni). „»Az emberiségnek«... éppoly kevéssé van célja, ideája, terve, mint amennyire a lepkék vagy az orchideák fajának. »Az emberiség« zoológiai fogalom vagy pedig pusztán üres szó.” Valamiféle beteljesülést csak a legfőbb intelligibilis egységek, a kultúrák mutatnak. De itt sem egy mentálisan koncipiált végállapot felé való törekvésről van szó, hanem inkább valamiféle vak sorsszerűség végzetszerű érvényesüléséről és beteljesüléséről. Spengler nézete szerint elkerülni e beteljesülést teljességgel lehetetlen; a sorsszerű történelem mélyárama még a legszigorúbb és legszilárdabb céltételező program bilincsét is játszi könnyedséggel pattintja szét, ha az valamilyen módon akadályozná útjában. Modern kifejezéssel élve azt mondhatnánk, hogy az egyes kultúrák sorsszerűén beteljesülő útját egyfajta genetikailag kódolt programhoz lehetne hasonlítani – ha Spengler szerint e sorsszerűség nem a bármiféle tudományos eszközzel megragadható racionalitás határán túlról indulna.

Bármilyen kényelmetlennek érezzük is a történelemnek e sajátos módon történő „lebilincselő” prezentálását – hisz e nézet alapján az emberiség nem megszabadul láncaitól, hanem csak megcseréli azokat, vagyis amíg korábban e lánc a metafizikai haladás cövekéhez volt kötve, a kultúrák története most egy organikus sorsszerűség karikájához van erősítve −, egy dolog azért mindenképp bizonyos respektust érdemel: ez pedig a csábító jövő káprázatával való leszámolás. A történelmi jövő dimenziója évszázadokon át a felelőtlen ígérgetések kifogyhatatlan tárházát jelentette, a korlátlan *metafizikai licit* birodalmát, melyben mindig rá lehetett ígérni a megelőző teóriára – s mindezt a *rábizonyithatatlanság* biztos tudatában, hiszen a jövő *nyitott,* s ha *eddig* még semmi sem valósult meg az ígéretekből, majd megvalósul *ezután...* Schopenhauer nyomdokán haladva Nietzsche volt az, aki radikálisan visszautasította a délibábos ígéretként elénk vetülő történelmi jövőt, mint végcélt: „Nem, *az emberiség célja* nem a végben rejlik, hanem egyedül *legkiválóbb példányaiban.”*[580]

Spengler lényegében hasonló utat követ. A különbség az, hogy a jövőproblematika egy egyetemes kultúrkörelmélet keretein belül helyezkedik el. Innen nézve a történelem *előre meghatározásának* nagyszabású programja már nem is tűnik olyan kivitelezhetetlennek, hiszen – az egyetemes kultúrmorfológia értelmében – mindaz, ami, úgymond, „előttünk” kellene hogy legyen, tulajdonképpen már *mögöttünk* van; „a” történelem – vagyis a kultúrák történelme – előzőleg már többször (hétszer) lepergett, megismétlődött; íme, az *örök visszatérés* nietzschei gondolata – történetbölcseleti aprópénzre váltva.

Ha tehát a nyugati, fausti *kultúra* – mint kultúra – jövőjének *előre meghatározását* akarjuk elvégezni, mindössze arra van szükség, hogy a korábbi kultúrák röppályáját kísérjük figyelemmel; s itt – Spengler számára magától értetődő módon – mindenekelőtt az *apollóni,* antik kultúra jön számításba mint analogikus bizonyítóanyag (a kultúrák egyenrangúsága folytán ugyanilyen súllyal eshetett volna latba mondjuk a mexikói is, csak az erről való ismeretek jóval hézagosabbak). S ha valahol, akkor ezen a ponton csap át a történetbölcseleti *alapvetés koranalízisbe.*

Ismeretes, hogy a kultúra késői, hanyatló korszakát Spengler *civilizációnak* nevezi;[581] kultúra és civilizáció kettősségét az apollóni kultúrában a *görögök,* ill. a *rómaiak* jelenítik meg. Bár a civilizáció stádiumának számos megkülönböztető jegye van, a döntő momentumot talán az jelenti, hogy ez a szakasz valamiféle *művi* állapotot testesít meg; ennek pontos körülírása meglehetősen nehéz; abból lehetne kiindulni, hogy a civilizációra – lenyűgöző gazdasági, technikai és katonai teljesítőképessége ellenére – valamilyen eredendő *kiszolgáltatottság* jellemző. A civilizáció roppant erős, ám legalább annyira *törékeny* és *sebezhető* alakzat; alapállapota a *ráutaltság,* a *függőség* (ennek két, talán legmarkánsabb jegye napjainkban az, hogy a civilizáció eredendően *energia-* és *kommunikációfüggő* képződmény).

E művi állapot illusztrálására – a taxatív teljesség igénye nélkül – megemlíthetünk néhány további elemet, melyek Spengler szerint specifikus jegyekként jöhetnek számításba:

– kialakul a *világváros* és az – adott esetben kontinensnyi méreteket is öltő – *vidék* (Provinz) ellentéte; Spengler város- (pontosabban világváros-) ellenessége szervesen beleilleszkedik abba a folyamatba, amely már Tönniesnel és Nietzschénél éppúgy megfigyelhető, mint ahogy Heideggernél, és önmagában külön értekezés tárgya lehetne;

– az organikus *nép* (amely a kultúra időszakára jellemző) a civilizáció fázisában *szervetlen tömeggé* változik;

– alapkritériummá válik a *hasznosság,* a *pénz* absztraktumának uralma;

– a demokrácia mint a nép önmeghatározásának gyakorlata *látszatdemokráciává* torzul, küszöbön áll a *cezarizmus* hatalomgyakorlásának bevezetése;

– előtérbe kerül a horizontális terjeszkedés, az *impériumok* kiépítése;

– korábban soha nem tapasztalt szintet ér el a *technikai tökéletesség,* ugyanakkor végóráit éli a művészet és a filozófia;

– a civilizáció jellegzetes vonása az eredendő *vallástalan-sag;*

– elsődleges fontosságra tesz szert a *sport,* a *divat,* a *testi higiéné* és a *helyes táplálkozás.*

Detlef Felken helyesen konstatálja, hogy Spenglernél egybemosódnak a tény-és az értékítéletek;[582] ennek, retrospektive, azt a vetületét emeljük ki, hogy a civilizáció világállapotának leírását – a közhiedelemmel ellentétben – Spengler *nem kizárólag értékítéletként* fogja fel, hanem úgy is, mint *faktumot;* ő tehát, ellentétben a róla kialakított képpel, egyáltalán nem tartja *pesszimistának* magát,[583] hanem inkább *realistának:* ha *ilyen* a világ, és *ezt* várhatjuk sorsa beteljesedésétől, akkor felesleges pl. a művészetek halálán búslakodni vagy éppenséggel feltámadásukban reménykedni; amit az ember tehet, az csupán az, hogy *tudomásul veszi* az elkerülhetetlent, s ennek megfelelően próbál élni tovább. Tudomásul veszi pl. azt, hogy a nyugati, fausti kultúra „percei" meg vannak számlálva, s a vég bekövetkezését – a mellékelt táblázatok tanúsága szerint – nagyjából a XXI-XXII. századra taksálja. S hogy mi lesz *azután* – ha egyáltalán lesz valami −, erre a kérdésre még a történelmet előre meghatározni akaró Spengler sem ad választ – rendszere szempontjából konzekvensen; ha ugyanis „nem lesz semmi", vagyis egy, a kultúrák univerzumát meghaladó *vegetatív posztkultúra* állapota köszönt be, akkor erről kultúrmorfológiai alapon éppúgy nem lehet beszélni, mint *a prekulturalis* szintről; ha pedig netalán egy *új kultúra* körvonalazódik, az már *nem a* mi, fausti kultúránk lesz.

„A Nyugat alkonya" – s általában a spengleri filozófiarecepciótörténete sajátos kettősséget mutat. Először is megállapítható, hogy a mű köré nem épült olyan interpretációs irodalom, mint amilyennel mondjuk Wittgenstein „Tractatus"-a vagy amilyennel a heideggeri „Lét és idő" rendelkezik – ami nem feltétlenül jelent hátrányt. Sokkal szélesebb viszont a mű hatástörténeti vetülete, főleg a filozófián kívüli területeken, ami egyrészt a mű olvasmányos, kiírt stílusának is köszönhető, másrészt viszont e zajos népszerűségben gyakorta a dilettantizmus diszkrét bókja fejeződik ki egy olyan mű iránt, amely mind filozófiai, mind szaktudományos szempontból komoly kifogásokkal illethető ugyan, a személyes és történeti életvilág problémáit illetően viszont *telibe találó.* E tekintetben is igazolódik az a feltevés, hogy az eszmék piacán kelendőbb egy ingatag és legalábbis vitatható alapokon álló, ámde gazdagon fűszerezett teoréma, mint a színtiszta, ám sótlan igazság – ha a humaniórák területén egyáltalán van ilyen.

Egy másik szempontra Th. W. Adorno hívta fel a figyelmet. Egyrészt helyesen konstatálja, hogy Spengler filozófiája feledésbe merült, hozzávetőlegesen a harmincas évek közepe óta; ám az elfelejtett Spengler úgy áll bosszút ezért – mondja Adorno −, hogy azzal fenyeget: neki lesz igaza.[584] S itt újfent az „igazság" viszonylagosságának -vagy inkább rétegzettségének – problémájára bukkanunk: vagyis az, ami az elemekre lebontott történeti tények, a puszta faktumok szintjén igazolhatóan hamis, az általános világhangulat, az életérzések szintjén még lehet mélyen igaz. Annak, hogy a spengleri filozófia feledésbe merült, számos oka van; az okok egyike az, hogy bölcseletének módszertani előfeltevésein túlhaladt az idő, vagy megemlíthető Spengler legalábbis ambivalens politikai ténykedése a húszas évek végétől. Szükséges megemlíteni egy olyan további összetevőt is, amely mindenképpen további vizsgálódást igényel; ez pedig *Spengler* és *Heidegger* viszonya. A közvetlen hatástörténeti kapcsolatokat illetően úgy tűnik, hogy Spengler sem a „Lét és idő"-t, sem annak szerzőjét nem ismerte, legalábbis írásaiban, illetve az időközben kiadott levelezésben sehol sem említi Heidegger nevét; utóbbi viszont természetesen ismerte „A Nyugat alkonyá"-t, azonban – eltekintve a szerzőre vonatkozó néhány szűkszavú utalástól – mélyen hallgat róla. Megkockáztatnánk azt a feltételezést, hogy *Heidegger egyik legnagyobb filozófiai ellenfele a húszas években – éppen Spengler volt;* „A Nyugat alkonyá"-nak szerzője a húszas évek reprezentatív gondolkodójának számított, műve pedig a jelzett időszak legnagyobb hatású filozófiai írása – a „Lét és idő" megjelenése előtt. Ahhoz, hogy a heideggeri filozófia „helyet kaphasson a nap alatt", egy olyan mű megírására volt szükség, amely „A Nyugat alkonyá"-t, e gigantikus faóriást is kidönti; nos, e roppant munkát hajtotta végre Heidegger a „Lét és idő" megjelentetésével, s *ettől kezdve* borult árnyékba az előbbi. A rivalizáló próbatételre pedig annál is inkább szükség volt, mivel Spengler – más módszertani alapokból kiindulva és másféle összkoncepció keretei között – számos tekintetben ugyanazokat a problémákat fogalmazta meg, mint Heidegger, s legalább oly mértékű igazságtartalma van annak a kijelentésnek, hogy a *létproblematika egyetemességének* horizontjáról szemlélve a kultúrkörelmélet a lét értelmének eredendő kérdésétől eloldott s a viszonylagos történeti tér és idő közegében lebegő teoréma csupán, mint annak, hogy *az egyetemes kultúrmorfológia* horizontjáról szemlélve a lét értelmére vonatkozó kérdés maga is csak egy kultúrspecifikus – jelesül a fausti kultúrában gyökerező – kérdés, melynek a görög eredethez – a puszta szóazonosságon túlmenően – éppoly kevés köze van, mint pl. a nyugati, fausti kultúra számfogalmának a görög, apollóni

kultúra számfogalmához. Ám mindettől függetlenül egyértelműen konstatálható, hogy – legalábbis a dolgok jelenlegi állása szerint – a nagy párviadal győztese végül is Heidegger lett.

A spengleri filozófia feledésbe merülése azonban nem jelent teljes eliminációt, hiszen „A Nyugat alkonyá”-nak gondolatai búvópatakként azóta is jelen vannak korunk szellemi életében, s időről időre felszínre bukkannak; a spengleri nézetekkel való szinte kényszerű szembesülés századunk számos gondolkodóját, művészét és politikusát késztette állásfoglalásra. Így pl. Spengler egyike Wittgenstein kedvelt szerzőinek, és – elsősorban a civilizációvá merevedett fausti kultúra szenvedélyes bírálata során – számos ponton olyan végkövetkeztetésekre jut, melyek Wittgensteintől sem álltak túlságosan távol.[585] Vagy lehet utalni Adornóra is, aki külön tanulmányban foglalkozott a spengleri bölcselettel. Találóan mutat rá arra, hogy Spengler megítélésénél külön kell választani az általános történetfilozófiai alapgondolatokat, illetve az előttünk álló történeti fázis elemzését, ezt a szakaszt Spengler a „cezarizmus” időszakának nevezi. Voltaképp arról a kérdésről van itt szó, hogy egy egészében véve legalábbis erősen problematikus történetbölcseleti összkoncepció keretein belül hogyan lehet egy több ponton érvényes és maradandó koranalízist nyújtani. (A spengleri koncepció e ponton is egybevethető Hegel történetbölcseletével; Hegelnél arról a sajátos kettősségről van szó, hogy egyfelől a pazar részelemzések nemhogy nem teszik feleslegessé a szellemmetafizikai hátteret, hanem egyenesen előfeltételezik azt, másfelől a részelemzések a metafizikai állványzat eltávolítása után is megőrzik érvényességüket; hasonló a helyzet Spenglerrel, amennyiben koranalízise az erősen vitatható, mögöttes organológiai pszeudometafizika lebontása után is időszerű maradt.) Adorno olyan elemekre utal, mint amilyen a tömeguralom, a propaganda, a zsurnalizmus, a tömegművészet, a világvárosi neonomadizmus, a reklám és a sport spengleri elemzése, s külön kiemeli a *fellah-tudat* analízisét: „E fellah-létet közelebbről úgy határozza meg, mint az ember tudatának a tömegkommunikáció centralizált eszközei révén történő kisajátítását. ... Leírása pontosan illik a totalitárius berendezkedésben uralkodó állapotokra, amelyek – ideologikusan – a pénznek és a szellemnek egyaránt hadat üzennek. Azt mondhatnánk, hogy a sajtónak számos olyan vonását fedezte fel, melyeket teljes mértékben csak a rádió fejlesztett ki.”[586] Ugyanakkor azt is hangsúlyozza, hogy a spengleri filozófia arkhimédészi pontját olyan téves elképzelés képezi, mely szerint „a szellem kihalása s ennek gondolkodásellenes következményei nem pusztán »a civilizáció« szakaszára

vonatkoznak, hanem hozzátartoznak Spenglernek az emberről alkotott nézete alapkészletéhez", s ez oda vezet, hogy az emberismeret azonosul az ember megvetésével.[587]

Egy további s immáron szintén az összkoncepciót illető ellenvetés az is, hogy Spenglernél az egyedi, ill. a különös gyakran elnyomorodik vagy éppenséggel veszendőbe megy a kultúrmorfológia kényszerzubbonyába való erőszakos bele-gyömöszölés miatt, más szóval hiányzik az egészséges s kölcsönös átjárhatóság az egyedi és az általános szférája között. Ebből fakad a szaktudományok lenézésének tünete is, mely Spenglernél oly gyakori: „A szaktudományokat egy felülről lefelé induló pillantással mustrálja végig – végkiárusítás céljából. Ha magára Spenglerre is az általa denunciált civilizáció s e civilizáció manírjainak formanyelvét akarnánk alkalmazni, akkor »A Nyugat alkonyá«-t egy olyan nagyáruházhoz kellene hasonlítani, ahol egy végkiárusításon azokat a kipreparált szemelvényeket kínálják, melyeket az élelmes üzletvezető a kultúra csődtömegéből olcsón összekapkodott."[588] Végül – s ez ismét az összkoncepció kritikájához tartozik – kiemelhető az a szellemes párhuzam is, melyet Adorno a morfológia spengleri, ill. a grafológia klagesi célja között von: mindkettő a kispolgár ama vágyából fakad, hogy saját jövőjéről valamilyen módon fellebbentse a fátylat.

Thomas Mann Spenglerről szóló 1924-ben publikált írásában[589] egyértelműen a kritikai hang dominál. „A Nyugat alkonyá"-t ugyan „mély filozófiai mű"-nek nevezi, ám a dicsérő szavaknak ezzel vége is szakad. A mű teoretikus alapjainak mélyebb taglalásába nem bocsátkozik bele; ehelyett megpróbálja azt korjelenségként értelmezni, olyan korjelenségként, amely egy új könyvtípust hívott életre. Legjellemzőbb sajátossága pedig az, hogy megpróbálja egybeolvasztani a tudományos és a művészi szemléletmódot, a kritikai és a költői ábrázolást; az „intellektuális regény" művelőinek sorába Spengler mellett olyan szerzők tartoznak, mint Keyserling gróf, Gundolf vagy Ernst Bertram. Thomas Mannt taszítja Spengler hűvös fatalizmusa, kérlelhetetlen jövőellenessége. A civilizáció állapotának végzetszerű bekövetkezését igenlő spengleri álláspont mögött Mann szerint egy konzervatív kultúrember nézete húzódik meg, aki – egyetlen szóval – *sznobnak* nevezhető.[590]

A történészszakma ítélete még szigorúbb volt. „A Nyugat alkonya" – nagy népszerűsége ellenére (vagy épp amiatt) -általános elutasításban részesült. A történészek egyaránt kifogásolták Spengler szinoptikus látásmódját, az általa

alkalmazott morfológiai módszert, az intuitív megismerés túlhangsúlyozását, s diadalmasan mutatták fel a szerző tárgyi tévedéseit. Ernst Troeltsch pl. két külön recenziót szánt a mű két kötetének, s arra a végkövetkeztetésre jutott, hogy „A Nyugat alkonya" maga is aktív hozzájárulás a Nyugat alkonyához. „E történelemszemlélet mindenesetre nem a forrásokra alapozott történelemkutatás ismeretének és művelésének gyümölcse. Hemzseg a hamis adatoktól, gazdag fantáziájú állításoktól és téves analógiáktól, hiányzik a tényeknek szinte minden előzetes kritikai bizonyítása, mint ahogy hiányzik az arra irányuló igény is. Ez okból a könyv második olvasásra sokkal kellemetlenebb, önkényesebb, fantasztikusabb s ellentmondásokkal terheltebb műnek tűnik, mint első olvasásra, amikor jelentős gondolatok egész sora káprázatot el bennünket, s amikor a »bizonyítékok« felett könnyen siklunk át."[591] Friedrich Meinecke pedig arról panaszkodik, hogy egy szokatlanul gazdag tehetséggel megáldott szerző hogyan használhatja fel tehetségét egy ilyen „kábító és ködös" hatást kiváltó mű megírására, majd hozzáteszi: „Mindaz, amit saját szakterületemről ír, értelmetlenség. A többi azonban fölöttébb szellemdús."[592]

Manfred Schröter 1922-ben megjelent könyve[593] volt az, amely sokat segített „A Nyugat alkonya" kedvezőbb recepciójában s a polémia magasabb szintre helyeződésében. Ő láttatta be a vitatkozó felekkel, hogy Spengler koncepciójának megítélésében nem az a döntő tényező, hogy helyesen ítélte-e meg az egyiptomi V. és VI. dinasztia kerámiadíszítéseinek egymáshoz való viszonyát vagy sem. Sokat segített Spengler tanainak kedvezőbb fogadtatásában az, hogy a kor egyik legnagyobb ókortörténésze, Eduard Meyer – a részleteket illető kritikák ellenére – felismerte „A Nyugat alkonya" összkoncepciójában rejlő termékeny elemeket, s támogatásáról biztosította a szerzőt. Ennek köszönhető az, hogy Spengler több szaktudományos programban is együttműködött a történészekkel.

A spengleri filozófia XX. századi hatása meglehetősen szórt képet mutat térben és időben egyaránt. A rá való hivatkozások igen gyakoriak, ám – miként erre már utaltunk – szisztematikus interpretációs irodalom nem tapad ehhez a munkássághoz. Angliában nemcsak A. Toynbee tartozott olvasói közé – mint közismert −, hanem olyan írók is, mint pl. Evelyn Waugh.[594] Franciaországban Lucien Febvre úgy aposztrofálta „A Nyugat alkonyá"-t, mint ügyesen összeállított balzsamot a megsértett nemzeti büszkeségre; Raymond Aron viszont műveiben gyakorta említi Spengler kiemelkedő elemzőkészségét.[595] Olaszországban B. Croce hűtötte le a Spengler iránti

lelkesedést azzal, hogy a német gondolkodót Vico-epigonnak nevezte.[596] Spanyolországban viszont José Ortega y Gasset gondoskodott a spengleri tanok elterjesztéséről; tanítványa, Garcia Morente kitűnő fordításában már 1923-ban elkészült a spanyol verzió.

A tengerentúlon, Dél-Amerikában egy tehetős argentin professzor, Ernesto Quesada – kinek nyolcvanötezer kötetes magánkönyvtára még ma is alapját képezi a berlini Ibero-Amerikai Intézetnek – volt az, aki már 1921-ben előadás-sorozatokat tartott Spengler filozófiájáról. Az Egyesült Államokban Ezra Pound éppúgy buzgó olvasója volt „A Nyugat alkonyá"-nak, mint F. Scott Fitzgerald. Henry Kissinger doktori disszertációját részben Spengler bölcseletéről írta a Harvard Egyetemen 1950-ben;[597] a német gondolkodó jövendöléseit „meghökkentően pontos jóslásoknak" nevezi, s Nixonnak – néhány héttel a Watergate-botrány miatti lemondása előtt – épp „A Nyugat alkonya" egy példányát nyújtotta át, állítólag azzal az ajánlással, hogy a modern államférfinak, ha talpon akar maradni, maga mellett kell tudnia a médiumokat.[598] Zbigniew Brzezinski mint gyakorló politikus pedig az alábbi módon próbálta megvonni a spengleri filozófia mérlegét: »A Nyugat alkonya« sok olyan dolgot mond, melyek jelentősek korunk problémái szempontjából. Ez azonban nem érvényes, legalábbis úgy gondolom, tételének fő irányára: ha a Nyugatot hanyatlásként fogjuk fel, akkor minden mást is pusztulás fenyeget; ugyanis nincs senki, aki úrrá tud lenni a globális problémákon. Ha a Nyugat összedől, káosz és anarchia lesz a világméretű következmény. A Szovjetunió elég erős ahhoz, hogy Amerika riválisa legyen; ám nem elég erős ahhoz, hogy Amerika örököse legyen. A Nyugatnak tehát... nincs választási lehetősége, s a Nyugat alkonyának nem szabad bekövetkeznie."[599]

Ami pedig Spengler magyarországi hatásait illeti, a filozófiatörténet-írás mindmáig adós egy átfogó recepciótörténeti feldolgozással. Bár a német filozófus az ún. katedrafilozófia egynémely képviselőjére is hatott (megemlíthető pl. Thiene-mann Tivadar vagy Halasy-Nagy József neve), igazi befolyásra a szakmán kívüliek körében tett szert, így tetten érhető M árai Sándor, Hamvas Béla, Németh László és mindenekelőtt Szerb Antal munkásságában.

A történeti időben feledésbe merülő spengleri filozófiát időről időre maga a történelem, annak szeszélyes menete veti újból a felszínre. így pl. a második világháború kataklizmája készteti Gottfried Bennt arra, hogy 1941 őszén az alábbiakat vesse papírra: Spengler „főművének III. kötete nem papíron fog

megjelenni, az maga lesz a harcmező és vezérkari térkép".[600] S ha a nagy világégést követő békekorszak háttérbe szorította is „A Nyugat alkonyá"-nak aktualitását, a legutóbbi évek válságjelenségei újfent előtérbe állítják azt. Itt szót lehet ejteni korunk többrendbeli *ökológiai* válságáról, melynek előjeleit Spengler egyértelműen felismerte. Ezért írhatja róla G. Merlio, hogy „a mechanizált és megmérgezett világnak olyan képét vázolja fel, melynek világossága és pontossága a mai ökológusok tetszését válthatná ki".[601]

Átfogóbbnak és lényegesebbnek tűnik azonban az a kérdéskör, amely – részben a posztmodern állapotról szóló vitákhoz kapcsolódva – az ún. *utótörténelem* (posthistoire), ill. *a történelem vége* problémáit érinti. Ebben az összefüggésben bukkan fel újból Spengler neve pl. Thomas Jungnál, aki a történelem végéről szóló könyvében[602] „A Nyugat alkonya" szerzőjét tartja az egyik legfontosabb előfutárnak.

Ismeretes, hogy a posztmodern gondolkodás képviselőinél újból jelentős szerepet kap a történelmi haladás gondolatának elutasítása, a krízishangulat s valamiféle történeti neopesszimizmus gondolata, amely szkeptikus a tekintetben, hogy a történelem mint olyan bármiféle értelmet hordozna, s mindez „a történelem vége" koncepciójában kulminál: „A történelem vége egy – vagy szociológiailag vagy pedig történetfilozófiailag megalapozott – történeti befejezés elképzelése volt, melyben a történetileg kialakult struktúrák és életfeltételek történelemnélküliségbe fordulnak. A történelem végének e módja – melyben egy kulturális létforma befejeződik, illetve »kikristályosodik« – képezi az »utótörténelem« (posthistoire) terminus tulajdonképpeni értelmének alapját."[603] (Figyelemre méltó, hogy amíg F. Fukuyama elméletében a történelem vége a liberalizmus világméretű és végérvényes győzelmének gondolatával párosul, ami teóriájának egyfajta túlzott ünnepélyességet kölcsönöz, addig itt nyoma sincs az örömujjongásnak, hanem inkább a rezignáció hangulata dominál.)

Az utótörténelem gondolatának további jellegzetes vonása, hogy szemben áll az utópiával: „Amíg az utópia szigorúan szembeállítja egymással a jelenlegi és az eljövendő létezést, hogy a »szép helyet« és a »sehol sincs helyet« a történeti jelennel szemben kontrasztként tételezze, addig az utótörténelem az, ami strukturálisan már a jelenben kirajzolódik, s meghatározza annak közeli jövőjét. Az utótörténelem nem valamiféle képzeletbeli hely az időben, mint az utópia, hanem történeti tendencia, hogy a jelen korát s annak rendjét a tartósságban rögzítse – röviden szólva az, hogy a chronikus időt egy eóni időrenddel váltsa fel."[604]

Thomas Jung megítélése szerint az utótörténelem koncepcionális keretébe a spengleri történetbölcselet jó néhány eleme is beleilleszthető. Bár a „posthistoire" terminusa nála még nem fordul elő, „Spengler a posthistoire konfigurációját szemantikusan éppúgy kitölti, mint ahogy történetfilozófiai értelemben".[605] Az utótörténelem a kultúra beteljesedésé-nek végső szakaszára, a civilizáció állapotára vonatkozik, mégpedig a következő módon: „A történelem megszűnik mint kibontakozás, mint a nyugati kultúrforma organológiai fejlődése, mint a »fausti kultúrlélek« energetikus kiterjedése, s átmegy a civilizáció holt formájába. Az utótörténelem vagy posthistoire annyiban »lezárulás«, egy lényegében már beteljesedett kultúra időbeni kiterjedésének állapota, amennyiben annak történeti formavilága, történeti fejlődése és/vagy lehetőségei kimerültek vagy elhasználódtak. A nyugati kultúrforma civilizációs állapota ennélfogva már semmiféle jövőt nem foglal magában, melyben mondjuk az emberi létezés alternatív formái épülhetnek ki, vagy újólag fejlődésnek indulhatnak."[606] Az utótörténelem állapotára jellemző, hogy híján van a nagy formátumú történeti innovációknak, s egyfajta elvárásnélküliség (Erwartungslosig-keit) uralja. Ez utóbbi azt jelenti, hogy az időtudatból kihullik az a rálátási horizont, ami a történeti jövőnek reményt, érdekességet és értelmet kölcsönöz; ehelyett a jelen „úszik rá" a jövőre, s ez utóbbi nem lesz más, mint a jelen kiterjedése. Bekövetkezik a történetietlenség (Ungeschichtlichkeit) állapota, amely megkülönböztetendő a történelemnélküliség (Geschichtslosigkeit) állapotától; míg utóbbi a kultúranélküliség, a rebarbarizáció állapotával jár együtt, az előbbi esetben a „kulturális formanyelv végtörténetéről" van szó, amely kimerítette extenzív lehetőségeit.[607] Jelen pillanatban a történetietlenség stádiumához érkeztünk – s az utótörténelem ennyiben a világtörténeti fejlődés késői fázisának tekinthető –, s ez adja majd át a helyet a történelemnélküliségnek, amely a rebarbarizációt, a pusztán vegetatív szintre visszazuhant biológiai létformát jelenti.

Végezetül említsük meg, hogy az utótörténelem érájának beköszönte a spengleri technikafelfogással is rokonítható: „O. Spengler technikafilozófiája nemcsak egy fatalista prognózist foglal magában, hanem azt az utótörténelmi tételt is, hogy a gépi kultúra civilizatorikus végfázisával az embernek a maga történeti mikrokozmoszában való önlezárulása is végbement. ... Ez azonban olyan kényszert szül, hogy az egyetlen és totális világ legyen, amely immúnis a történeti változásokkal szemben. Ennélfogva a reverzibilitás és az alapvető változások valamennyi momentuma ki van iktatva... A spengleri

technikafilozófia utótörténelmi kvintesszenciája épp abban csúcsosodik ki, hogy a technológiai világcivilizáció az ember visszafordíthatatlan, hermetikus mikrokozmoszává válik."[608]

E rövid áttekintés is megerősíti azt a feltételezést, hogy Spengler történetbölcselete, jóllehet kétségkívül nem tartozik a korfilozófia fő sodrához, számos olyan elemet tartalmaz, melyeknek továbbgondolása korunkban legalább annyira aktuális, mint amennyire az volt megszületésük idején.

Alkonyodik. A vérvörös napkorong lassan a látóhatár mögé süllyed, fénye már nem bennünket, hanem az égbolton tovaúszó felhőket világítja csak meg. Egy egész évezred készül visszavonhatatlan búcsújára, az az évezred, amely a késő Karoling-kor leáldozásával, a normann, magyar és arab rabló hadjáratok lezárulása után, valamikor a „sötét" X. század vége felé indította első üzeneteit Nyugat-Európából a világba; s ez az az évezred – gyönyörű és iszonyú egyszerre −, melynek Spengler a „fausti kultúra" nevet adta. Úgy tűnik, hogy *valaminek,* bárhogyan nevezzük is, valóban a végére értünk. Hogy mit kap örökül a III. évezred, azt legalábbis sejtjük; ám hogy mit kezd majd vele, maradjon az új ezredév nyűge és talánya.

Szeged, 1994 júniusában

Csejtei Dezső

Notes

[←1]
A szögletes zárójelben szereplő címekkel a fordító egészítette ki a tartalomjegyzéket.

[←2]

Az itt következő részt abból a metafizikai könyvből vettem át, melyet reményeim szerint hamarosan az olvasók elé bocsáthatok.

[←3]

Ezért számít fellengzős vagy közönséges értelemben animálisnak az emberek szemében az, ami nem gondolkodik.

[←4]

Hangsúlyozta, hogy az ő kora előtt semmi jelentős nem történt; ezt írja 400 körül történeti munkájának első oldalán.

[←5]

522-ben, Rómában, a keleti gót uralom alatt jött létre, azonban csak Nagy Károly után terjedt el gyorsan a germán Nyugaton.

[←6]

A ténylegesen megélt történelemkép igencsak jellemző szűkülésével az igazi reneszánsz ember tudatában.

[←7]

Az első bizonyítékát annak, hogy a növényés állatvilág alapformái nem fejlődnek, hanem hirtelen jelennek meg, H. de Vries adta 1886 után mutációs elméletében. Goethe szavaival: Csupán azt látjuk, hogy miként fejlődik egy kialakult forma az *egyes példányokban,* és nem azt, hogy hogyan alakul ki az *egész nem vonatkozásában.*

[←8]

Ezáltal feleslegessé válik az is, hogy az emberi őskor eseményeire roppant időbeli távolságot feltételezzünk; az eddig ismert legrégebbi ember korát az egyiptomi kultúra kezdetére tehetjük, amelyhez képest nem elenyésző a történeti kultúra 5000 éve.

[←9]

Und Afrika sprach”, 1912. Paideuma: „Umrisse einer Kultur-und àeelenlenre , 1920. – Frobenius *három* korszakot különböztet meg.

[←10]

Goethe a „Szellemi korszakokéról szóló kis írásában a kultúrák négy szakaszának előidő, koraidő, kései kor és civilizáció annyira mély jellemzését adta, hogy ma sincs mit hozzáfűzni. Lásd az ezzel pontosan egybecsengő táblákat az I. kötetben.

[←11]

Az összehasonlító morfológia új módszerei az ősi kultúrák időbeli kezdetének eddig egészen más eszközökkel megkísérelt biztosabb megállapítását teszik lehetővé. Ugyanazon az alapon, ami miatt az összes többi információ elvesztése mellett sem helyeznénk Goethe születését száz évvel az „Ős-Faust” elé, vagy nem feltételeznénk, hogy Nagy Sándor életpályája egy öreg emberé, az államélet egyedi vonásaiból, a művészet, a gondolkodás és a vallás szelleme alapján bizonyíthatjuk, hogy az egyiptomi kultúra kezdete 3000 tájára, a kínaié pedig 1400 körűire esik. A francia kutatók becslései és újabban Borchardtéi („Die Annalen und die zeitliche Festlegung des Alten Reiches”, 1919) ugyanúgy eleve elhibázottak, mint a kínai történészekéi a mesés Hszia-és Sang-dinasztiák korát illetően. Éppígy teljesen lehetetlen, hogy az egyiptomi naptárt 4241-ben vezették volna be. Ahogy minden időszámításnál, úgy itt is alapvető naptárreformmal járó fejlődést kell előfeltételeznünk, ami a kezdet időpontjának fogalmát lényegtelenné teszi.

[←12]

. E. Meyer („Gesch. d. A.” III, 97. o.) a kis perzsa népet alig több mint félmillióra tartotta az ötvenmilliós babiloni impériummal szemben. Ilyen nagyságrend áll fenn a germán népek és a III. század római katonacsászárainak légiói, valamint a ptolemaioszi és a római csapatok és az egyiptomi népesség között.

[←13]

Hiszen akkoriban a Maurja-és a Sunga-dinasztiákban még India is imperialista tendenciákat hordozott, amelyek egyébként az indiai alaptermészetben csak zavarosan és következmények nélkül lehettek meg.

[←14]

Az itt következő fejtegetés két amerikai mű adatain alapul: L. Spence: „The Civilization of Ancient Mexico”, Cambr., 1912 és H. J. Spinden: „A Study of Maya Art, Its Subject, Matter and Historical Development”, Cambr., 1913, amelyek egymástól függetlenül próbálnak egyfajta kronológiát adni, és amelyek bizonyos összhangban vannak egymással.

[←15]

Ezek a nevek a romok közelében fekvő mai falvak nevei. Az eredeti nevek homályba merültek.

[←16]

„Zur Theorie und Methodik der Geschichte”, Kl. Sehr., 1910 a történetfilozófia messze legjobb műve, amelyet mindenféle filozófia esküdt ellensége írt.

[←17]

A japán civilizáció korábban a kínaihoz tartozott, ma a nyugatihoz; japán kultúra a szó tulajdonképpeni értelmében nem létezik. A japán amerikanizmust tehát másként kell megítélni.

[←18]

„Caesars Monarchie und das Principat des Pompeius”, 1918, 501. skk. o.

[←19]

Arabul idzsma, lásd a III. fejezetet.

[←20]

R. Hirzel: „Die Person”, 1914, 17. o.

[←21]

L. Wenger: „Das Recht der Griechen und Römer”, 1914, 170. o.; R. v. Mayr: „Römische Rechtsgeschichte” II, 1. 87. o.

[←22]

Az antik jognak az egyiptomitól való „függése” véletlenül még rögzíthető: Szolón, a nagykereskedő az attikai jogalkotásban az olyan meghatározásokat, mint az adósrabszolgaság, kötelmi jog, munkakerülés, munkanélküliség, az egyiptomi törvényhozásból merítette. Diodórosz I, 77., 79., 94.

[←23]

L. Wenger: „Recht der Griechen und Römer”, 166. o.

[←24]

Beloch: „Griechische Geschichte” I, 1. 350. o.

[←25]

Amelyek mögött az etruszk jog áll, ami a régi római jog ősformája. Róma etruszk város volt.

[←26]

Busolt: „Griechische Staatskunde”, 528. o.

[←27]

A XII táblás törvényben számunkra tehát történetileg nem az az állítólagos tartalom a fontos, amelyből már Cicero kora se nagyon kaphatott akár csak egyetlen valódi mondatot sem, hanem magának a kodifiká-ciónak a politikai aktusa, melynek tendenciája megfelel annak, hogy a szenátusi oligarchia megdöntötte a tarquiniusi türanniszt, és a törvényeknek ezt a kockán forgó eredményt kétségtelenül biztosítania kellett. A szövegre, amelyet Caesar korában az ifjaknak könyv nélkül kellett tudniuk, ugyanaz a sors várt, mint a régebbi korszak consuli listáira, amelyekben a nemzetségek nevei helyére olyanok neveit írták be, akik csak sokkal később jutottak gazdagsághoz és befolyáshoz. Ha újabban Pais és Lambert ezt az egész törvényhozást kétségbe vonja, a XII táblás törvény vonatkozásában annyiban igazuk van, amennyiben a később érvényesnek tartott tartalmára nézve teszik ezt, nincs igazuk azonban a 450 körüli politikai folyamatokkal való kapcsolatát illetően.

[←28]

Sohm: „Institutionen” 14. 101. o.

[←29]

Lenel: „Das Edictum perpetuum”, 1907; L. Wenger, 168. o.

[←30]

Már maga a gyermekek egyszeregye előfeltételezi a számolásnál a mozgásmechanika elemeinek az ismeretét.

[←31]

V. Mayr, II, 1. 85. o.; Sohm, 105. o.

[←32]

Lenel a jogtudományi enciklopédiában. I, 357. o.

[←33]

A „hükszosz kor” egyiptomi joga, a „Hadakozó Fejedelemségek korá”-nak kínai joga ellentétben az antik joggal és a darmaszutra indiai jogával szükségképpen teljesen más alapfogalmakra épül, mint a *testi* személyek és dolgok fogalmai. Komoly lépés lenne a római „régiségek” nyomása alóli felszabadulás felé, ha a német kutatás eljutna ennek megállapításáig.

[←34]

Sohm, 220. o.

[←35]

„Apostolok cselekedetei” 15.; itt van az egyházjog fogalmának gyökere.

[←36]

„Der Islam als Jurist.” M. Horten: „Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam”, 1917, XXIV. o.

[←37]

Lásd a III. fejezetet. A kifejezés használatát nyugodtan meg lehet kockáztatni, mivel a késő antik kultuszok követőit ugyanúgy egyfajta vallásos közösségi érzés fogta egybe, mint az egyes keresztény közösségeket.

[←38]

V. Mayr, III, 38. o.; Wenger, 193. o.

[←39]

A XII táblás törvény a conubiumot még a patríciusok és a plebejusok között is tiltotta.

[←40]

Lencl, I, 380. o.

[←41]

Mitteis: „Reichsrecht und Volksrecht”, 13. o. már 1891-ben felhívta a figyelmet a constantinusi törvényhozásban meglévő keleti vonásokra. Collínét: „Etudes historiques sur le droit de Justinien” I. (1912) többnyire egyébként német kutatások alapján majdnem mindent a hellenisztikus jogra vezet vissza; de mennyi volt ebből a „hellenisztikusból” valóban görög és nem csupán görögül írt? Az interpolációkutatás eredményei Justinianus digesztáinak „antik” szellemére vonatkozóan őszintén szólva lesújtók.

[←42]

Fromer: „Der Talmud”, 1920, 190. o.

[←43]

Mitteis: „Rom. Privatrecht bis auf die Zeit Diokletians”, 1908. Előszavában megjegyzi, hogy az antik jogi formák megtartása ellenére maga a jog mindenütt mennyire mássá vált.

[←44]

V. Mayr, IV, 45. o. 104

[←45]

Ezért vannak olyan szerzői álnevek az arab irodalom számtalan könyvén, mint Dionüsziosz Areopagita, Püthagorasz, Hermész, Hippokratész, Énók, Bárúk, Dániel, Salamon, valamint sok-sok evangélium-és apokalipszisírás apostolnevei.

[←46]

M. Horten: „Die rel. Gedankenwelt d. Volkes im heut. Islam”, XVI. o. Lásd a III. fejezetet.

[←47]

V. Mayr, IV, 45. o.

[←48]

Wenger, 180. o.

[←49]

Krumbacher: „Byzantinische Literatur-Geschichte”, 606. o.

[←50]

Sachau: „Syrische Rechtsbücher” III. kötet.

[←51]

Bertholet: „Kulturgeschichte Israels”, 200. skk. o.

[←52]

Bizonyos fogalmat nyújt erről Hammurápi ismert törvénykönyve, anélkül hogy tudhatnánk, hogyan viszonyul belső rangját illetően ez az egyedi mű a babilóniai világban egyáltalán elért jogi színvonalhoz.

[←53]

Sohm: „Inst.”, 156. o. 110

[←54]

Lenel, I, 395. o.

[←55]

A lombard *faex* és a római *lex* szójátéka Huguccciótól származik (1200).

[←56]

W. Goetz: „Archiv für Kulturgeschichte” 10. 28 skk. o.

[←57]

Sohm utolsó tanulmánya alapján: „Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians”, 1918.

[←58]

Ami Angliában „mindörökre érvényes”, az a jognak a gyakorlat által továbbfejlesztett állandósuló formája.

[←59]

Sohm: „Inst.”, 170. o.

[←60]

BGB. 90. §.

[←61]

Ezt ismeri fel ma a művészetkutatás is. V. Salis: „Die Kunst der Griechen”, 1919, 3. skk. o.; H. Th. Bossert: „Alt Kreta”, 1921. Bevezetés.

[←62]

D. Fimmen: „Die kretisch-mykenische Kultur”, 1921, 210. o.

[←63]

Dehio: „Gesch. d. deutsch. Kunst”, 1919, 16. skk. o.

[←64]

Dieterich: „Byz. Charakterköpfe”, 136. sk. o.

[←65]

Dehio: „Gesch. d. deutsch. Kunst”, 1919, 13. sk. o.

[←66]

E. Meyer: „Gesch. d. Altertums” I, 188. o.

[←67]

Szamárra, ahogy a császári rezidencia Rómában vagy Lukszor és Karnak romjai, egészen amerikai méreteket mutat. A város harminchárom kilométer hosszan terül el a folyó mellett. A Balkuvara-palota, melyet Mutavakkil kalifa építtetett egyik fiának, 1250 méter oldalhosszúságú négyzetet ad. Az óriásmecsetek egyike 260 x 180 méter területű. (Schwarz: „Die Abbasidenresidenz Samarra”, 1910; Herzfeld: „Ausgrabungen von Samarra”, 1912.

[←68]

Friedländer: „Sittengeschichte Roms” I, 5. o.; hasonlítsuk ezt össze a korántsem annyira belakott Szamarrával; az arab föld „késő antik” nagyvárosai ebben a tekintetben sem antik jellegűek. Antiokheia kertvárosa az egész Keleten ismert volt.

[←69]

A város, melyet az egyiptomi Julianus Apostata, IV. Amenóphisz emelt Tell-el-Amarnában, negyvenöt méter széles utcákkal rendelkezett. (Borchardt: „Zeitschrift für Bauwesen” LXVI, 524. o.)

[←70]

Pöhlmann: „Aus Altertum und Gegenwart”, 1910, 211. skk. o.

[←71]

G. B. Shaw: „Ibsenbrevier”, 57. o.

[←72]

A következőkhöz lásd E. Meyer elemzését: „Kl. Schriften”, 1910, 145. skk. o.

[←73]

A népességszám növelésére Kínában Kr. e. a III. században – tehát a kínai Augustus-korban – tett intézkedéseket V. Rosthorntól ismerjük: „Das soziale Leben der Chinesen”, 1919, 6. o.

[←74]

Sztrabón, Pauszaniasz, Dio Krüszosztomosz, Avienus stb. – E. Meyer: „Kl. Schriften”, 164. skk. o.

[←75]

Sethe felfedezése nyomán. Lásd Rob Eisler: „Die kenitischen Weihinschriften der Hyksoszeit...”, 1919.

[←76]

Érthető, hogy egynémely totemisztikus tények – amennyiben az éberlét észreveszi őket – tabujelentést is kapnak, ahogy pl. a nemi életben sok minden, ami az embert mély félelemmel tölti el, mert megérteni akarásának ellenszegül.

[←77]

W. v. Humboldt („Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues”) volt az első, aki hangsúlyozta, hogy a nyelv nem dolog, hanem egyfajta tevékenység. „Ha a kifejezést szigorúan akarjuk venni, azt kell mondanunk: a nyelv *nem létezik,* ahogy *szellem sincs;* mindazonáltal az ember beszél, és szellemileg hat.”

[←78]

„Gesch. d. deutsch. Kunst”, 1919, 14. sk. o.

[←79]

W. Altmann: „Die ital. Rundbauten”, 1906.

[←80]

Bulle: „Orchomenos”, 26. skk. o.; Noack: „Ovalhaus und Palast in Kreta”, 53. skk. o. – Az égei-kis-ázsiai területnek a kései korban még rögzíthető házalaprajza talán lehetővé teszi, hogy az antikvitás előtti kor népességi állapotát kiderítsük. A nyelvi töredékek erre nem adnak lehetőséget.

[←81]

Mediaeval: „Rhodesia”, London, 1906.

[←82]

Ehhez egyszer valakinek fiziognómiailag meg kellene vizsgálnia a tömegszerűségében teljesen paraszti jellegű római mellszobrokat, a kora gótika és a már egyértelműen városi reneszánsz képeit és még inkább a legjelentősebb angol portrékat a XVIII. század vége óta. Az ősök nagy arcképcsarnokai kimeríthetetlen anyagot tartogatnak.

[←83]

J. Ranke: „Der Mensch”, 1912, II, 205. o.

[←84]

Művészet kialakult formában az állatok között is létezik. Amennyire analógia révén megközelíthető: ez nyilvánul meg a ritmikus mozgásban („tánc”) és a hangképzésben („ének”). De ezzel az állatokra való művészeti hatás még koránt sincs kimerítve.

[←85]

Lukácsnál (10,4) mondja Jézus annak a hetvennek, akiket kiküldött: „És az úton senkit ne üdvözöljetek.” Az üdvözlés ceremóniája a szabadban annyira hosszadalmas, hogy a sietős embernek le kell mondania róla. – A. Bertholet: „Kulturgeschichte Israels”, 1919, 162. o.

[←86]

„Minden forma, még a legátérzettebb is, valami valótlant rejt magában” (Goethe). A szisztematikus filozófiában a gondolkodó szándéka sem a leírt szavakkal, sem az olvasó megértésével, sem pedig – mivel szójelentésekben megjelenő gondolat – a megszövegezés folyamatában önmagával nem egyezik.

[←87]

Aki a nyelvet a költészetből, a táncból és különösen az udvarlásból vezeti le. – „Progress in Language”, 1894, 357. o.

[←88]

Mondatszerű hangkomplexumokat a kutya is ismer. Ha az ausztráliai dingó háziállatból vadállattá való visszavedlésével áttér is az ugatásról a farkasüvöltésre, ezt sok egyszerű hangjel átalakulásaként foghatjuk fel; „szavakhoz” semmi köze.

[←89]

A mai jelbeszédnyelvek (Delbrück: „Grundfragen d. Sprachforsch.”, 49. skk. o., utalva Jorionak a nápolyiak taglejtéseiről írt művére) mind előfeltételezik a szónyelvet, és teljes mértékben annak gondolati rendszerétől függnek, ahogy pl. azok is, amelyeket az észak-amerikai indiánok alakítottak ki, hogy az egyes szónyelvek nagy különbözősége és változékonysága közepette az egyes törzsek tagjai megértethessék magukat egymással (Wundt: „Völkerpsychologie” I, 212. o. Ezzel a nyelvvel ki lehet fejezni az alábbi komplikált mondatot: „Fehér katonák, akiket egy magas rangú, de kevésbé intelligens tiszt vezet, elfogták a mescalero indiánokat”), vagy pl. a színész mimikája.

[←90]

„Die Haupttypen des Sprachbaus", 1910.

[←91]

Mindez teljesen persze csak a technikára áll, mivel a szavak itt csupán a valóság kulcsai, és a mondatok egészen addig változtathatók, míg nem „igazak”, hanem hatékonyak lesznek. Egy hipotézisnek nem a helyesség a kritériuma, hanem a használhatóság.

[←92]

Paul Jensen: „Sitz. Preuss. Akad.”, 1919, 367. skk. o.

[←93]

L. Hahn: „Rom und Romanismus im griech.-röm. Osten", 1906.

[←94]

E. Meyer: „Gesch. d. Alt.” I, 455, 465. §.

[←95]

Lásd a következő szakaszt.

[←96]

Lidzbarski: „Sitz. Berl. Akad.”, 1916, 1218. o. Gazdag anyag M. Miesesnél: „Die Gesetze der Schriftgeschichte”, 1919.

[←97]

P. Kretschmer: „Einl. in d. Altertumswissenschaft” I, 551. o.

[←98]

Ezért is hiszem, hogy az etruszk nyelv a római papi kollégiumokban még nagyon későn is jelentős szerepet játszott.

[←99]

Éppen ezért tisztában kell vele lenni, hogy az írásban csak a gyarmatosítás idején rögzített homéroszi énekek kizárólag a városi irodalmi nyelv, nem pedig az udvari köznyelv keretei között létezhetnek, amelyekben azokat először előadták.

[←100]

Ez egészen odáig megy, hogy a nagyvárosi munkásság önmagát nevezi „népnek”, és ezzel a polgárságot, melyhez semmiféle közösségi érzés nem fűzi, ebből a fogalomból kizárja. – Persze az 1789-es polgárság sem volt ezzel másképp.

[←101]

E. Meyer: „Ursprung und Geschichte der Mormonen”, 1912, 128. skk. o.

[←102]

Makedóniában a szerbek, a bolgárok és a görögök a XIX. században keresztény iskolákat alapítottak a törökellenes népesség számára. Ha egy faluban véletlenül szerbül folyt a tanítás, már a következő generáció fanatikus szerbekből állt. A „nemzetek” mai ereje tehát egyedül a korábbi iskolapolitika következménye.

[←103]

Beloch szkepsziséről az állítólagos dór népvándorlást illetően lásd: „Griechische Geschichte” I, 2. szakasz VIII.

[←104]

C. Mehlis: „Die Berberfrage” (Archiv f. Anthropologie 39, 249. skk. o.): ebből az észak-német és a mauretániai kerámiák, sőt sok folyó-és helynév rokonságáról is tájékozódhatunk. Az ókori észak-afrikai piramisépítmények egyrészt az északi megalit sírokkal, másrészt az Óbirodalom királyi sírjaival mutatnak közeli rokonságot. (Néhány illusztráció L. Frobeniusnál: „Der kleinafrikanische Grabbau”, 1916.)

[←105]

„Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt", 1886.

[←106]

„Geschichte der Kriegskunst”. Először 1900-ban.

[←107]

III. Ramszesz, aki leverte őket, vonulásukat Medinet Habu-i reliefjeiben mintáztatta meg. (W. M. Müller: „Asien und Europa”, 366. o.)

[←108]

Akikre éppen ezért aggatták a „szellemi nemesség” teljesen értelmetlen fogalmát.

[←109]

Noha éppen Rómában a felszabadítottakra, tehát rendesen az egészen idegen vérrel rendelkezőkre is kiterjed a polgárjog, és már Appius Claudius censor (310) egykori rabszolgák fiait is felveszi a szenátusba. Közülük az egyik, Flavius, akkoriban még curulis aedilis is lett.

[←110]

„Die ältesten datierten Zeugnisse der iranischen Sprache.” Zeitschr. f. vgl. Sprachf. 42, 26. o.

[←111]

E. Meyer: uo. 1. skk o.

[←112]

A következőkhöz lásd a III. fejezetet.

[←113]

„Geschichte des Altertums” I, 590. sk. §.

[←114]

Andreas und Wackernagel: „Nachrichten der Göttingischen Gesellschaft der Wissenschaften”, 1911, 1. skk. o.

[←115]

A rabszolga nem része a nemzetnek. A nem polgároknak a város hadseregébe való besorolását, amely szükség esetén elkerülhetetlen volt, ezért mindig is a nemzeti gondolat megrendülésének érzékelték.

[←116]

Már az „Iliász” is mutatja a hajlamot, hogy magukat kicsiben népnek érezhessék.

[←117]

Figyelembe kellene venni, hogy politikai írásaikban sem Platón, sem Arisztotelész nem gondolhattak az ideális népre másként, mint poliszformában; de éppígy természetes, hogy a XVIII. század gondolkodói a „régieket” is Shaftesbury és Montesquieu ízlésének megfelelő nemzeteknek látták. Csak hát nekünk túl kellene már lépnünk mindezen.

[←118]

F. N. Finck: „Die Sprachstämme des Erdkreises”, 1915, 29. o.

[←119]

Kr. u. a II. század vége táján.

[←120]

Edomit nemzetségek egyes csoportjai, amelyek akkoriban a moabitákkal, amalekitákkal, ismaelitákkal és másokkal eléggé azonos formájú, héberül beszélő népességet alkottak.

[←121]

A Van-tótól délre. A főváros, Arbela, Istár istennő ősi szülőföldje.

[←122]

„Arch. f. Anthrop.” 19. kötet.

[←123]

„Zeitschr. f. Ethnol.", 1919.

[←124]

„Digesták” 50, 15. o.

[←125]

Geffcken: „Der Ausg. des griech.-röm. Heident.”, 1920, 57. o.

[←126]

Meg vagyok győződve róla, hogy Kína nemzetei, amelyek nagy számban keletkeztek a Csou-kor kezdetén a középső Huang-ho környékén; ahogy az egyiptomi Obirodalom gau népei is, amelyek mindegyikének saját fővárosa és külön nyelve volt, és amelyek még a római korban is kifejezett vallásháborúkat vívtak egymás ellen – nos ezek belső formájuk alapján inkább hasonlítottak a Nyugat népeihez, mint az antikokhoz vagy az arabokhoz. Mindazonáltal a kutatás erre a problémára még csak fel sem figyelt.

[←127]

Kevesebb, mint századrészét alkották a birodalom összlakosságának.

[←128]

Megjegyzendő, hogy a babilóniai kultúra anyaországa, az ősi Sineár, a bekövetkező eseményekben semmilyen szerepet nem játszik. Az arab kultúra szempontjából csak a Babilontól északra, nem pedig délre fekvő területek jönnek tekintetbe.

[←129]

Ez a Nyugat irodalmai tekintetében is fontos: a németet részben latinul, az angolt részben franciául írták.

[←130]

Wollner: „Untersuchungen über die Volksepik der Grossrussen”, 1879.

[←131]

Schiele: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart” I, 647. o.

[←132]

Bent: „The Sacred City of the Ethiopians”, London. 1893, 134. skk. o. – Jeha romjairól, amelynek délarab feliratait Glaser a Kr. e. VII V. századba helyezi; D. H. Müller: „Burgen und Schlösser Südarabiens”, 1879.

[←133]

Grimme: „Mohammed”, 26. skk. o.

[←134]

„Deutsche Aksum-Expedition”, 1913, II. köt.

[←135]

Perzsiából ősrégi út (népek országútja) vezet Hormuz és Báb-e Mandeb tengerszorosa felett Dél-Arábián át Abesszíniáig és a Nílusig. Ez az út történelmileg fontosabb, mint a szuezi földszoroson át vezető északi.

[←136]

Grimme, 43. o.; „Abbildung der ungeheuren Ruine von Gomdan”, 81. o. – Lásd a rekonstrukciókat is a német Akszúm-expedíció nyomán.

[←137]

Brockelmann: „Gesch. d. arab. Lit.”, 34. o.

[←138]

Roth: „Sozial—und Kulturgesch. d. Byzant. Reiches", 15. o.

[←139]

Delbrück: „Geschichte der Kriegskunst” II, 222. o.

[←140]

„Gesammelte Schriften” IV, 532. o.

[←141]

V. Domaszewski: „Die Religion des römischen Heeres", 49. o.

[←142]

Buccellarii. Delbrück, II, 354. o.

[←143]

„Gotenkrieg" IV, 26. o.

[←144]

És nem mintegy „nem létezők”. A mágikus világérzület félreértése, ha az „igazi Isten” fogalmához fausti-dinamikus jelentést kapcsolunk. A bálványimádás, amely ellen küzdenek, előfeltételezi a bálványok és a démonok létezését. Az izraeli próféták nem arra gondoltak, hogy Baált letagadják, de éppígy: Mithrasz és Ízisz a korai keresztények számára, Jehova Marcion Krisztusa számára, Jézus a manicheusok számára ördögi, de igencsak reális hatalmakként létezett. Hogy nem szabad „hinni bennük”, ez a mágikus érzület számára értelmetlen kifejezés; nem szabad hozzájuk *fordulni.* Ez -régóta közismert kifejezéssel – *henoteizmus,* nem pedig monoteizmus.

[←145]

Schürer: „Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi” III, 499. o.; Wendland: „Die heilenist.-röm. Kultur”, 192. o.

[←146]

Mindennek következtében a szinkretizmus úgy élt a Nyugat gondolkodásában, mint az elképzelhető összes vallás formátlan összevisszasága. Mi sem nagyobb tévedés ennél. A formaképződés először Nyugatról Kelet felé, majd Keletről Nyugatra irányulva megy végbe.

[←147]

J. Geffcken: „Der Ausgang des griech.-röm. Heidentums”, 1920, 197. skk. o.

[←148]

Geffcken, 131. skk. o.

[←149]

Geffcken, 292. o. 149. megj.

[←150]

Res ipsa, quae nunc religio Christiana nuncupatur, erat apud antiquos nee defecit ab initio generis humani, quousque Christus veniret in carnem. Unde vera religio, quae jam erat, coepit appelari Christiana. („Retractatio-nes" I, 13.)

[←151]

A kaldeus név is a perzsa kor előtt egy törzsi csoportra, később a vallási közösségre vonatkozott.

[←152]

A. Bertholet: „Kulturgesch. Israels”, 1919, 253. skk. o.

[←153]

W. Jackson: „Zoroaster”, 1901 nyomán.

[←154]

A kaldeus vallás, ahogy a „Talmud” is, a vallástörténeti kutatás mostohagyermeke. Minden figyelem a babilóniai kultúra vallására irányul, és csak annak mintegy végkicsengéseként tárgyalják ezeket. De ez az értékelés már eleve értelmetlen. Az anyagot az asszír-babilóniai vallásról szóló valamennyi mü minden alapvető elhatárolás nélkül kazlazza össze (H. Zimmern: „Die Keilinschriften und das alte Testament” II; Gunkel: „Schöpfung und Chaos”; M. Jastrow; C. Bezold stb.), másrészt pl. Bousset-nél („Hauptprobleme der Gnosis”, 1907) magáértvaló tárgyként előfeltételezik.

[←155]

Hogy a kaldeus tudomány a babilóniai kísérletekhez képest egészen új, Bezold világosan felismerte: „Astronomie, Himmelsschau und Astrallehre bei den Babyloniern”, 1911, 17. skk. o. Az eredményt ezen metódus alapján egymástól elszigetelt antik tudósok vitték tovább, közelebbről mint alkalmazott matematikát, amelynél a távolságérzület nem játszott szerepet.

[←156]

J. Hehn: „Hymnen und Gebete an Marduk", 1905.

[←157]

A kaldeusok és a perzsák ilyen jellegű szóhasználata nem bizonyítható; ők Istenük segítségével legyőzték a világot. A zsidóknak ellenben irodalmukhoz kellett menekülniük, ami itt a tények hiányának az elmélet bizonyosságává való átfordítását jelenti. E páratlan szellemi tulajdonuk kimunkálásához végül is állandóan jelen lévő önmegvetésük adott indítékot.

[←158]

Glaser: „Die Abessinier in Arabien und Afrika”, 1895, 124. o. − Glaser meg van győződve róla, hogy itt igen fontos abesszin, pehlevi és perzsa ékírásos feliratok találhatók.

[←159]

A „száműzetésnek ez a királya” köztiszteletben álló és a Perzsa Birodalomban politikailag is mértékadó személyiség volt, akit csak az iszlám lehetetlenített el.

[←160]

36. Habár később egy farizeus elcsúfította a 32-37. fejezetek beillesztésével.

[←161]

40. sk. fejezetek.

[←162]

Ha Ézsaiás és Zarathusztra próféciái mellett egy kaldeus próféciát is fel kell tételeznünk, akkor az nem más, mint ez *a fiatal, bensőleg rokon és egyidejű csillaghit, nem pedig a babilóniai;* a „Genezis” ennek köszönheti figyelemre méltón mély teremtéslegendáit, ahogy a perzsa vallás világvége-látomásait.

[←163]

Funk: „Die Entstehung des Talmuds”, 1919, 106. o.

[←164]

E. Sachau: „Aramäische Papyros und Ostraka aus Elefantine”, 1911.

[←165]

Josephus: „Antiqu.”, 13, 10.

[←166]

Ahogy a katolikus egyház is érezné a Vatikán lerombolását.

[←167]

Schiele: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart” III, 812. o. − Schielénél az utóbbi kettő neve fel van cserélve, ez azonban magán a jelenségen mit sem változtat.

[←168]

Bousset: „Rel. d. Jud.”, 532. o.

[←169]

Bárúk, Esdrás IV. – a „János jelenései”-nek ősfogalmazványa.

[←170]

Így pl. a naassen-könyv (P. Wendland: „Hellenist.-röm. Kultur”, 177. skk. o.), a „Mithrasz-liturgia” (Dieterich kiadása), a hermetikus Poimandrész (Reitzenstein kiadása), Salamon ódái, Tamás és Péter apostolok cselekedetei, a „Pistis Sophia”, amelyek egy még primitívebb irodalmat feltételeznek Kr. e. 100 és Kr. u. 200 között.

[←171]

Ahogy a dosztojevszkiji „Egy nevetséges ember álma” is.

[←172]

Hogy alaposabban betekinthetünk ebbe a kora mágikus képzetvilágba, azt a turfáni kéziratleletnek köszönhetjük, amely 1903-tól van Berlinben. Ez tette lehetővé, hogy tudásunkban és mindenekelőtt gondolkodásunkban véglegesen megszűnjön a nyugati-hellenisztikus anyag indokolatlan, az egyiptomi papiruszlelet által még tovább fokozott túlsúlya, és hogy eddigi téves elképzeléseink alapjaiban változzanak meg. Innen kezdve a perzsák, a mandeusok, a manicheusok és a többi sok-sok szekta apokalipsziseiben, himnuszaiban, liturgiáiban, vallási könyveiben visszavonhatatlanul érvényre juthat az igazi és majdnem teljesen érintetlen Kelet. Az őskereszténység csak ezáltal kerül valóban abba a körbe, amelynek igazi. belső eredetét köszönheti. – Lásd H. Lüders: „Sitz. Berl. Akad.”, 1914 és R. Reitzenstein: „Das iranische Erlösungsmysterium”, 1921.

[←173]

Lidzbarski: „Das Johannesbuch der Mandäer”, 66. fej.; továbbá W. Busset: „Hauptprobleme der Gnosis”, 1907; Reitzenstein: „Das mandäische Buch des Herrn der Grösse”, 1919 – egy a legrégebbi evangéliumokkal egyidejű apokalipszis. A Messiás-szövegekről, a mennybemenetelről és a halotti énekekről: Lidzbarski: „Mandäische Liturgien”, 1920 és a halottak könyvéről (mindenekelőtt a kétes Genza második és harmadik könyve Reit-zensteinnél: „Das iran. Erlösungsmysterium”), mindenekelőtt a 43. skk. o.

[←174]

Lásd ehhez Reitzenstein, 124. skk. o. és az ott megjelölt irodalmat.

[←175]

Az „Újtestamentum”-ban, melynek végső értelmezése teljesen a nyugati-antik gondolkodás szellemét hordozza, a mandeus vallást és a János-hívek ehhez tartozó szektáját már nem értik, ahogy egyáltalán, az összes keleti elem is a háttérbe szorul. Ennek ellenére érezhető egyfajta ellenségeskedés az akkoriban széles körben elterjedt János-gyülekezet és az őskeresztények között. („Apostolok cselekedetei”, 18-19. fej. Lásd Dibelius: „Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer”.) A mandeusok később a kereszténységet éppoly élesen elutasítják, mint a zsidóságot; szemükben Jézus hamis Messiás volt; a Nagyság Uráról szóló apokalipszisükben ezentúl Énók megjelenését hirdetik.

[←176]

Reitzenstein: „Das Buch vom Herrn der Grösse”, 65. o. – szerint Jézust mint János-tanítványt ítélik el Jeruzsálemben. Lidzbarski („Mand. Lit.”, 1920, XVI.) és Zimmern („Ztschr. d. D. Morg. Gesellsch.”, 1920, 429. o.) szerint a *nazárei* vagy *nasszoréti* Jézus kifejezés, amelyet később keresztény felekezetek Názáretre vonatkoztatnak (Máté 2,23. egy téves idézettel) egy mandeus rendhez való tartozásra utal.

[←177]

Pl. Márk 6., és ehhez képest a nagy fordulat: Márk 8. – Nincs még egy vallás, melynek keletkezési korából ennyire nyíltszívű beszámolókat kaptunk volna.

[←178]

Hasonlóan Márk 1,35. skk., ahol is még éjszaka felkel, és egy elhagyatott helyre megy, hogy az imádkozástól megvigasztalódjon.

[←179]

E könyv szemléletmódja történeti. Az ellentétes jelenségeket tehát tényékként fogja fel. Ezzel szemben a vallásos szemléletnek önmagát szükségszerűen *igaznak,* a másikat *hamisnak* kell felfognia. Ez az ellentmondás nem oldható fel.

[←180]

Ezért Márk 13. – egy még régebbi írásból átvéve – talán a legeklatánsabb példája az olyan beszélgetéseknek, amilyeneket Jézus naponta folytatott. Pál idéz az I. Thessz. 4. 15-17-ben egy másikat, amely az evangéliumokból hiányzik. Idetartoznak Papiasz felbecsülhetetlen (és a kutatók által, akik csak az evangéliumok hangnemére figyelnek, semmibe vett) adatai, aki 140 körül még össze tudta gyűjteni a használható szóbeli hagyomány egy részét. Az a kevés, ami müvéből megmaradt, tökéletesen elég ahhoz, hogy Jézus napi beszélgetéseinek apokaliptikus tartalmával megismertessen; a Márk 13. és *nem* a „hegyi beszéd" villantja fel a beszélgetések valódi hangnemét. De ahogy az *ö* tanítása a *róla* szóló tanná alakult, úgy ment át beszédeinek ez az anyaga is a személyes megjelenéséről szóló tudósításba. Ezen az egy ponton az evangéliumok képe szükségképpen hamis.

[←181]

Maga Jézus is tudott erről: Máté 24,5. és 11.

[←182]

A Messiás (Krisztus) óhéber, az Úr (κύριος, divus) és az Üdvözítő (σωτήρ, Aszklépiosz) elnevezések keletarameus eredetűek voltak. A pszeudomorfózisban „Krisztus” *névvé,* az „Üdvözítő” Jézus *címévé* válik; az Úr és az Üdvözítő azonban már korábban a hellenisztikus császárkultusz címeivé váltak: mindebben jelen van a nyugati irányultságú kereszténység egész sorsa. (Lásd Reitzenstein: „Das iran. Erlös.-Myst.”, 132. o. megjegyz.)

[←183]

„Ap. csel.” 1,14.; lásd Márk 6.

[←184]

„Ap. csel.” 1,14.; Márk 6.

[←185]

Máté képviseli Lukáccsal szemben ezt a felfogást. Ez az egyetlen evangélium, amelyben az „ekkleszia” kifejezés előfordul, mégpedig Máté ezzel az *igazi zsidókra* gondol a tömeggel szemben, akik nem akarják meghallani Jézus hívó szavát. Ez éppoly kevéssé misszió, ahogy Ézsaiás sem folytatott ilyet. A gyülekezet itt egy a zsidóságon belüli rendet jelent. (Az előírások [18,15-20.] az általános kiterjesztéssel teljességgel összeegyeztethetetlenek.)

[←186]

Később maga is szektákra hasadt szét, közöttük ebionitákra és elkesaitákra – egy különös szent könyvvel, az „Elxai”-val; Bousset: „Hauptprobleme d. Gnosis”, 154. o.

[←187]

Az „Apostolok cselekedetei”-ben és minden Pál-levélben emlegetnek ilyen szektákat; alkalmasint nem volt egyetlen késő antik és arameus vallás vagy filozófia, amely ne eredeztetett volna magából valamilyen Jézus-szektát. Minden bizonnyal fennállt a veszély, hogy a szenvedéstörténet nem egy új hit magva, hanem a már meglévő hitek integrált alkotórésze lesz.

[←188]

Pál pontosan ismerte ezeket. Legbensőbb nézetei közül igen sok a perzsa és a mandeus hatások nélkül el sem képzelhető, így pl. a Róm. 7, 22-24; I. Kor. 15, 26.; Efez. 5,6. skk. egy perzsa eredetű idézettel. – Reitzenstein: „Das iran. Erlös.-Myst.”, 6. és 133. skk. o. De a perzsa-mandeus *irodalomban* való jártasságra nézve ez nem bizonyít semmit. Ezek a történetek akkoriban ugyanolyan elterjedtek voltak, mint korábban nálunk a mondák és a népmesék. Gyermekként hallottak róluk mesélni; mindennapos „mendemondák” voltak. Nem is tudták az emberek, mennyire a befolyásuk alatt állnak.

[←189]

A korai missziót Keleten alig vizsgálták, és részleteiben aligha rögzítettek bármit is. – Sachau: „Chronik von Arbela”, 1915; ugyanő: „Die Ausbreitung des Christentums in Asien. Abh. d. Pr. Ak. d. Wiss.”, 1919; Harnack: „Mission und Ausbreitung des Christentums” II, 117. skk. o.

[←190]

A kutatók, akik túlzásba vitt tudományossággal vitáznak egy „ős-Márk” – a Q-forrás –, a „tizenkettedik forrás” és más hasonlók létezéséről, átsiklanak az alapvető új tény felett. *Mark a kereszténység első „könyve”,* átgondolt és zárt egész. Az efféle sohasem valamilyen természetes fejlődés eredménye, hanem egy meghatározott személy érdeme, és ez itt éppen hogy történelmi fordulatot jelent.

[←191]

A „Márk-evangélium” voltaképpen *az* evangélium. Az utána jövők pártírások, amilyen Lukácsé és Mátéé is; a beszámolói hangnem a legendák hangnemébe csap át, és a héber, illetve a „János-evangélium”-on túl az evangéliumírás Jézus-regényekre fut ki, amilyenek pl. Péter és Jakab „evangéliumai”.

[←192]

Ha a katolikus szót a legrégebbi értelemben („Ignatius ad Smyrn.”, 8.): mint összgyülekezetet, mint a kultikus gyülekezetek *összegét* használjuk, *mind a két egyház* „katolikus”. Keleten e szónak nincs értelme. A nesztoriánus egyház éppoly kevéssé összesség, mint a zarathusztrai; mindkettő mágikus egység.

[←193]

E. Meyer: „Urspr. u. Anfange d. Christentums", 1921, 77. skk. o.

[←194]

Kb. 85-155 között élt. Lásd ehhez Harnack: „Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott”, 1921.

[←195]

Harnack uo. 136. skk. o.; N. Bonwetsch: „Grundr. d. Dogmengesch”, 1919, 45. sk. o.

[←196]

Az egész vallástörténelem egyik legmélyebb gondolata, és a vallásos átlagember számára mindig is érthetetlen marad, hogy Marcion az „igazságosságot” a gonosszal azonosítja, és ebben az értelemben szembeállítja egymással az „Ótestamentum” és az „Evangélium” törvényét.

[←197]

150 körül, lásd Harnack uo. 32. skk. o.

[←198]

A „Korán” és a „logosz” fogalmairól később. Ahogy Márknál, itt sem az a legfontosabb kérdés, hogy mit adott elő, hanem hogy hogyan jutott el egy olyan könyv egészen újszerű gondolatához, amely Marcion kereszténybiblia-tervét megelőzi és egyáltalában lehetővé teszi. A könyv valamilyen nagy szellemi mozgalmat előfeltételez (Kis-Ázsia keleti felében?), amely alig tud valamit a zsidó-keresztényekről és a páli – nyugati jellegű – gondolati világtól is távol áll −, de helyéről és jellegéről semmit sem tudunk.

[←199]

Vohu Manah, az igazság szelleme, Szaósjant alakjában.

[←200]

Bardeszanész és a Tamás-történetek rendszere közel áll hozzá is, „Jánoshoz” is.

[←201]

Harnack, 24. o. A fennálló egyházzal való szakítás 144-ben Rómában következett be.

[←202]

Harnack, 181. skk. o.

[←203]

Mint minden mágikus vallásnak, nekik is saját írásmódjuk volt, ami egyre hasonlóbbá vált a manicheusokéhoz.

[←204]

Máté 11,25. skk., és ehhez E. Meyer: „Urspr. u. Anf. d. Christ.”, 286. skk. o., ahol éppen a gnózis ősi és keleti, tehát igazi formája jelenik meg.

[←205]

Lásd bővebben később.

[←206]

Drasztikus példa erre: Gal. 4, 24-26.

[←207]

Loofs: „Nestoriana”, 1905, 165. skk. o.

[←208]

A mindkét egyházban meglévő gondolatkincs legjobb fejlődéstörténetét Windelband nyújtja („Geschichte der Philosophie”, 1900, 177. skk. o.), a keresztény egyházak dogmatörténetének kifejtését Harnack („Dogmengeschichte”, 1914); az ennek – tudatosítatlanul – pontosan megfelelő „pogány egyházak dogmatörténetét” Geffckentől lehet olvasni („Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums”, 1920).

[←209]
Geffcken, 69. o.

[←210]

Lásd a következő szakaszt.

[←211]

Windelband: „Gesch. d. Phil.”, 1900, 189. skk. o.; Windelband-Bonhöffer: „Gesch. d. antiken Phil.”, 1912, 32. sk. o.; Geffcken: „Der Ausgang des griech.-röm. Heidentums”, 1920, 51. sk. o.

[←212]

L. Frobenius kifejezése nyomán. „Paideuma”, 1920, 92. o.

[←213]

A zsidó, a sábai és az iszlám sírokban a lélekköveket is nephesnek nevezik. Ezek a „felfelé”-nek a félreismerhetetlen jelképei. Ide tartoznak a hatalmas, emeletes sírkövek Akszúmban a Kr. u. I-III. évszázadból, tehát a korai mágikus vallások virágkorából. A már régen ledőlt óriás sírkő a legnagyobb egyedi kő, amelyet a művészettörténet egyáltalán ismer, nagyobb, mint bármelyik egyiptomi obeliszk. („Deutsche Aksum-Expedition”, 2. köt., 28. skk. o.)

[←214]

Ezen alapul a mágikus jog minden eszméje és teljes gyakorlata. Vö. II. kötet, 105. o.

[←215]

Ézsaiás 32,15.; IV. Esdrás 14,39.; „Ap. csel.” 2.

[←216]

Reitzenstein: „Das iran. Erlösungsmysterium”, 108. sk. o.

[←217]

Bousset: „Kyrios Christos”, 142. o.

[←218]

Windelband: „Gesch. d. Phil.”, 1900, 189. skk. o.; Windelband-Bonhöffer: „Gesch. d. antiken Phil.”, 1912, 328. sk. o.; Geffcken: „Der Ausgang des griech.-röm. Heidentums”, 1920, 51. sk. o.

[←219]

Jodl: „Geschichte der Ethik" I, 58. o.

[←220]

M. Horten: „Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam”, 1917, 381. skk. o. – A síitáknál a logoszgondolat Alira ment át.

[←221]

Wolff: „Muhammedanische Eschatologie”, 3, 2. skk. o.

[←222]

A mandeus János-könyv 75. fej.

[←223]

Usener: „Vortr. u. Aufs.”, 217. o.

[←224]

Az örményeknél az ördögimádók; M. Horten: „Der neue Orient”, 1918, März. – A név úgy jött létre, hogy a sátánt nem lényként fogták fel, és ezért a rossz, igencsak zavaros képzeteken át magából a logoszból jött létre. Ugyanez a probléma foglalkoztatta igen régi perzsa tanítások befolyása alatt a zsidókat is; figyeljük meg Sámuel II, 24,1. és a Krónikák I, 21,1. különbségét.

[←225]

M. Horten uo. XXI. o. – Ez a könyv a legjobb bevezetés az iszlám ténylegesen létező népi vallásába, amely jelentősen eltér a hivatalos tanítástól.

[←226]

Baumstark: „Die christl. Literaturen d. Orients" I, 64. o.

[←227]

A babilóniai mennyboltszemlélet nem tett világosan különbséget asztronómiai és atmoszferikus elemek között, és pl. „fogyatkozásként” kezelte azt is, amikor felhők takarták el a holdat. Jóslataikhoz a mindenkori csillagkép csak *támpontul* szolgált, ahogy egy másik megközelítésben az áldozati állat mája. Ezzel szemben a kaldeusok ki akarták számítani a csillagok *valóságos* mozgását. Itt tehát az asztrológia igazi asztronómiát előfeltételez.

[←228]

B. Cohn: „Die Anfangsepoche des jüd. Kalenders. Sitz. d. Pr. Akad.”, 1914. – Akkoriban egy teljes napfogyatkozástól (természetesen a kaldeus asztronómia segítségével) számították a teremtés első napjának dátumát.

[←229]

A perzsa összidő 12 000 év. A mai perzsák számára 1920 a 11 550-es év.

[←230]

M. Horten: „Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam”, XXVI. o.

[←231]

Komoly hézag kutatásunkban, hogy művek sokasága foglalkozik az antik vallással, különösen annak isteneivel és kultuszaival, de egy sem az antik vallásossággal, illetve annak történetével.

[←232]

„Igazából ő a keresztény antikvitás lezárása és beteljesedése, annak utolsó és legnagyobb gondolkodója, egyházi ügyvivője és néptribunusa. Mindenekelőtt ennek alapján kell őt megérteni. Hogy későbbi korok mit csináltak belőle, az más kérdés. Tulajdonképpeni, az antik kultúrát, az egyházi-episzkopális autoritást és a legbensőbb misztikát egybeötvöző szellemét egyáltalán nem vitték tovább, mivel – eltérő viszonyokkal körülvéve -más gyakorlati feladataik voltak.” (E. Troeltsch: „Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter”, 1915, 7. o.) – Ereje, ahogy Tertullianusé is, azon alapult, hogy írásait nem „fordították” latinra, hanem a nyugati egyháznak ezen a *„szent”* nyelvén születtek. Éppen ez rekeszti ki mindkettőt az arameus gondolkodás területéről. Vö. II. kötet, 315. sk. o.

[←233]

Inspiratio bonae voluntatis („De corr. et grat.”, 3.). A „jóakarat” és a „rosszakarat”, egészen dualisztikusán, két szemben álló szubsztancia. Ezzel szemben Pelagius számára az akarat morális minőség nélküli *tevékenység.* Csak amit akarunk, annak lehet olyan *tulajdonsága,* hogy jó vagy rossz legyen, és az isteni kegyelem a *possibilitas utriusque partisban* áll fenn, annak szabadságában, hogy ezt vagy azt akarjuk. I. Gergely az ágostoni tanítást fausti jelleggel értelmezte át, amikor azt hirdette, hogy Isten egyes emberektől azért fordult el, mert eleve ismerte rosszakaratukat.

[←234]

Spinozánál a mágikus metafizika minden eleme megtalálható, bármennyire igyekszik is, hogy spanyol tanítómesterének, mindenekelőtt Móse Maimonidésznek arab-zsidó képzetvilágát a kora barokk nyugati képzetvilágával helyettesítse. Az egyes emberi szellem Spinozánál nem *én,* hanem csak egy isteni attribútumnak, a *cogitatiónak* (= pneuma) a modusa. Protestál a képzeteknek „Isten akaratakénti" felfogása ellen. Isten *tiszta szubsztancia,* és a világmindenségben uralkodó dinamikus kauzalitásunk helyén csak az isteni *cogitatio* logikáját látja. Mindez megtalálható már Porphüriosznál, a „Talmud"-ban és az iszlámban is, de a fausti gondolkodóktól, amilyen pl. Leibniz vagy Goethe, annyira idegen, amennyire csak elképzelhető. – („Allgera. Gesch. d. Philos, in Kultur der Gegenwart" I, 484. o. Windelband.)

[←235]

Itt tehát a „jó” értékminőség, nem pedig szubsztancia.

[←236]

Keletkezési ideje a Karoling-kornak felel meg. Hogy akkoriban Nyugaton valóban írtak-e hasonló színvonalú költeményt, nem tudjuk. Hogy lehetséges volt, olyan alkotások bizonyítják, mint a „Völuspa”, a „Muspilli”, a „Heliand”, illetve Johannes Scotus gondolatvilága.

[←237]

Az iszlámra való utalás már régóta jelen van, így pl. Bertholet: „Kulturgesch. Israels”, 242. o.

[←238]

Horten uo. XII. o.

[←239]

Aligha szükséges megemlíteni, hogy a „Bibliá”-nak a germán Nyugat valamennyi vallásában egészen más a viszonya a hithez, nevezetesen: szigorúan történelmi értelemben vett „okmány”, függetlenül attól, hogy sugalmazottnak és ezért minden szövegkritikán felül állónak tekintjük-e vagy sem. A kínai gondolkodás viszonya is hasonló a kanonikus könyvekhez.

[←240]

Máni a Jánosi logosszal azonosítja. Lásd „Jast” 13,31.: Ahura Mazda derengő lelke az ige.

[←241]

Így használják az *aletheiat* (igazság) a „János evangéliumá”-ban mindenütt, és a *drugot* (hazugság) Ahriman vonatkozásában a perzsa kozmológiában. Ahriman gyakran mint a *drug* szolgálója jelenik meg.

[←242]

96. szúra. Vö. 80,11. és 85,21., ahol egy másik látomásban ez áll: „Magasztos *Korán* ez: egy jól őrzött táblán.” A témáról a leghasználhatóbb ismeretek E. Meyernél találhatók („Geschichte der Mormonen”, 70. skk. o.)

[←243]

Az antik ember fokozott testi izgalomban olyan erőhöz jut, hogy tudattalanul képes megmondani a jövendőt. De ezek a látomások a legkevésbé sem irodalmiak. Az antik szibillikus – jósnői – könyvek, amelyeknek a hasonnevű későbbi keresztény írásokhoz semmi közük, semmi mások nem kívánnak lenni, mint orákulumgyűjtemények.

[←244]

Esdrás IV. 14.; Funk: „Die Entstehung des Talmuds”, 17. o.; Hirsch kommentárja az „Exodus”-hoz, 21,2.

[←245]

Funk: „Die Entstehung des Talmuds”, 86. o.

[←246]

Így E. Meyer: „Urspr. u. Anf. d. Christ.”, 95. o.

[←247]

Nyugaton Platónt, Arisztotelészt és mindenekelőtt Püthagoraszt kezelték ebben az értelemben prófétaként. Azt tartották igaznak, amit rájuk vissza tudtak vezetni. Ezért vált egyre fontosabbá az iskolák vezetőinek egymásutánisága, és ezért van az is, hogy ezek rögzítésére – vagy felkutatására – gyakran sokkal több energiát fordítottak, mint magának a tannak a történetére.

[←248]

Fromer: „Der Talmud”, 190. o.

[←249]

Manapság cserélgetjük az „autort” és az „autoritást”. Az arab gondolkodás a szellemi tulajdon fogalmát nem ismeri. De értelmetlen és bűnös dolog is lenne, hiszen *csakis* az isteni pneuma lehet az, amely az egyént „edénnyé és szájjá” választja. Csak ennyiben számít „autor”-nak valaki, mindegy, hogy az átvettet maga is írásba foglalja-e vagy sem. A „Márk evangéliuma” annyit jelent: Márk *kezeskedik* ennek az üzenetnek az igazságáért.

[←250]

A „Vendidad” 19,1. szerint Zarathusztrát kísértik meg.

[←251]

M. J. ben Gorion: „Die Sagen der Juden", 1913.

[←252]

A „János evangéliumáénak alapul szolgáló tanítást a szóbeli átha-gyományozás révén nagyon pontosan kellett ismernie. Bar Dajszan (meghalt 254-ben) és a köreiből származó „tamási »Apostolok cselekedetei«„ is egészen távol állnak a pali tantól, ami Mániná éles ellenszenvvé és a történeti Jézus rossz démonként való megbélyegzésévé fokozódott. Ennek kapcsán bepillantást nyerhetünk a majdhogynem földalatti keleti kereszténység lényegébe, amelyet a pszeudomorfózis görögül író egyháza figyelemre sem méltat, és ezért az egyháztörténet is mind a mai napig kikerül. De Keletről, Kis-Ázsiából származott Marcion és Montanus is; itt jött létre az alapvetően perzsa, de aztán zsidó és keresztény átiratban is előforduló naassen-könyv, és még keletebbre, talán a mosszuli Máté-kolostorban írta 340 körül Aphrahat azokat a különös leveleket, amelyek kereszténysége felett a nyugati fejlődés Irenaeustól Athanaszioszig nyomtalanul átsiklott. A nesztoriánus kereszténység történelme ténylegesen már a II. évszázadban elkezdődik.

[←253]

Mert a latin írások, pl. Tertullianus és Ágoston írásai, amennyiben nem fordították le őket, akkoriban teljesen hatástalanok maradtak. Magában Rómában is a görög volt az egyház tulajdonképpeni nyelve.

[←254]

A fausti szerzetes saját bűnös akaratát próbálja legyőzni, a mágikus a benne lévő rossz szubsztanciát. Csak a második dualisztikus.

[←255]

A „Talmud” és az „Aveszta” tisztasági és étkezési szabályai sokkal mélyebben belenyúlnak a mindennapi életbe, mint pl. a bencések regulái.

[←256]

Asmus: „Damaszkiosz” (Philos. Bibi. 125. [1911]). A keresztény remeteség újabb keletű, mint a pogány: Reitzenstein: „Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius”. Sitz. d. Heid. Ak., 1914. VIII. 12.)

[←257]

A 19,12. követelményéig, amelyet Órigenész szó szerint betartott.

[←258]

Wissowa: „Religion und Kultus der Römer”, 493. o.; Geffcken, 4. és 144. o.

[←259]

Többek között ez a metafizikai alapja a hamarosan elkezdődő keresztény képimádatnak, a csodatevő Mária-képek és más szentek képei megjelenésének.

[←260]

A nesztoriánusok tiltakoztak „Maria *theotokosz”,* az „istenanya”-elv ellen, amivel „Khrisztosz *theophorosz”,* az „Istent magában hordozó”-t állították szembe. Ebben a megkülönböztetésben egyúttal a képi látásmódú és az elvont vallásosság közti alapvető különbség is kifejezésre jut.

[←261]

Emlékezzünk csak a „nyugati” szubsztanciaproblémákra Proklosz egyidejű írásaiban, a kettős Zeusszal, a πατήρ, a δύναμις és a νόησις hármasságával kapcsolatban, amelyek egyúttal νοητόν-ok is stb. – Zeller: „Philosophie der Griechen” V, 857. skk. o. Proklosz Athénéhez szóló szép himnusza valódi Ave Maria: „De ha életem gonosz bűne béklyókba ver – ah jól tudom magam is, mennyire ki vagyok téve szentségtelen tettek kényének-kedvének, melyeket elvakultságomban elkövettem – légy hozzám kegyes, Te szelíd lelkű, Te emberiség üdve, és ne hagyj szörnyű büntetésül prédaként a földön heverni, hisz a Tiéd vagyok, és az is maradok.” („Hymn.” VIL, „Eudociae Aug. rel.”, A. Ludwich, 1897.)

[←262]

Allah il Allah.

[←263]

Az oroszság is, amely a kincset mind ez idáig elzárva tartotta.

[←264]

Hermann: „Chines. Geschichte”, 1912, 77. o.

[←265]

Egy harmadik, „egyidejű”, a következő évezred első felében az orosz világban fog megjelenni.

[←266]

„Aki Istent áhítatos lélekkel szereti, maga is istenivé válik” – Clairvaux-i Bernát.

[←267]

A vallásos *gondolkodás* számára a sors mindig valamiféle kauzális meghatározottság. Az ismeretkritika ezért csak a kauzalitás homályos kifejezéseként ismeri. Csak amíg *nem* gondolunk rá, addig ismerjük valóban.

[←268]

A kettő a *belső* forma révén különbözik. Az áldozat, amit Szókratész hozott, bensőleg egyfajta imádság. Az antik áldozatot egyáltalában *testszerű alakban megjelenő imádságként* kell felfogni. A gonosztevő „röpke fohásza” ezzel szemben valójában olyan áldozat, amelyre a félelem szorítja őt.

[←269]

Ebben a tekintetben a filozófia a legkevésbé sem különbözik az ősi népi hitektől. Gondoljunk csak Kant kategóriatáblájára, annak 3x4 egységével, Hegel módszerére, Iamblikhosz triádájára.

[←270]

És e tekintetben másként épül fel a primitív és a művelt, a kínai, az indiai, az antik, a mágikus, a nyugati és végül a német, az angol vagy a francia gondolkodás, továbbá nem létezik két pontosan egyforma módszerrel gondolkodó ember sem.

[←271]

Előképül szolgált-e ehhez (az egyiptomi gondolkodásmód előőrseként) a magas civilizáltságú Kréta? (II. kötet, 121. o.) Mindenesetre a primitív thiniszi kor (3000 előtt) számos helyi és törzsi istenségének -amelyek egyes *állatfajok numenjét* ábrázolták – lényegileg más volt a jelentősége. Emez előidő egyiptomi istenségének, minél hatalmasabb, annál több egyedi szelleme *(Ka)* és egyedi lelke *(Bai)* volt, amelyek az egyes állatokban rejtőzködtek, és leselkedtek a világra: Básztet a macskákban, Szehmet az oroszlánokban, Hathor a tehenekben, Mut a keselyükben - ezért aztán az ember alakú Ka az istenképen állatfej mögé rejtőzik −, és a legrégebbi világképet a legiszonyatosabb félelem torzszüleményévé teszik; e hatalmak még a halál után is haragszanak az emberre, és csak a legsúlyosabb áldozatok árán lehet lecsillapítani őket. Az északi és a déli országrész közti kapcsolat akkoriban a hóruszsólymok közös tiszteletében jutott kifejezésre, amelynek első *Kaja* az uralkodó fáraóban testesült meg. (Lásd E. Meyer: „Gesch. d. Alt." I, 182. skk. o.)

[←272]

Bernoulli: „Die Religion der Merowinger”, 1900 -jó leírása ennek a primitív vallásnak.

[←273]

Kattenbusch: „Lehrb. d. vgl. Konfessionsk.” I, 1892, 234. skk. o.; N. P. Miljukov: „Skizz. russ. Kulturgesch.”, 1901, II, 104. skk. o.

[←274]

Borchardt: „Reheiligtum des Newoserré”, 1. köt., 1905. – A fáraó már nem az istenség inkarnációja, és még nem Ré fia (ahogy a Középbirodalom teológiájában); földi hatalmassága ellenére kicsiny lényként, szolgaként áll Isten előtt.

[←275]

Erman: „Ein Denkmal memphitischer Theologie”, Ber. Berl. Ak., 1911,916. skk. o.

[←276]

Csak azért élték túl az Olümposzi alakokat, mert az örök parasztság vallásának is részei voltak.

[←277]

Wissowa: „Religion und Kultus der Römer”, 41. o. – Az etruszk vallásra, egész Itáliára és ezzel a kora antik Európa felére gyakorolt hatalmas jelentőségével együtt, ugyanaz érvényes, amit feljebb a talmudi vallásról megállapítottunk (II. kötet, 263. sk. o.). Kívül esik mindkét „klasszikus” filológián, és ezért szemben az akháj és a dór vallással, amelyekkel szellemét és fejlődését tekintve egységet képez, amit sírjai, templomai és mítoszai is bizonyítanak – teljesen elhanyagolták.

[←278]

Teljesen közömbös, hogy Dionüszoszi Trákiából, Apollónt Kis-Ázsiából, Aphroditét a föníciaiaktól „kölcsönözték”; amikor a sok ezer idegen motívumból ezt a néhányat kiválasztják, érzelmileg befogadják, és ezzé a csodálatos egységgé gyúrják össze, ez egy tökéletesen új mű létrejöttét jelenti, ugyanúgy, ahogy a gótika Mária-kultusza is az, annak ellenére, hogy akkoriban az egész í'ormakészletet Keletről vették át.

[←279]

Ahogy Grootnál („Universismus”, 1918), ahol a taoisták, a konfuciánusok és a buddhisták rendszerei magától értetődően Kína *vallásaiként* kerülnek tárgyalásra. Ez olyan, mintha az antik vallást Caracallától akarnánk datálni.

[←280]

Conrady (Wassiljewnél): „Die Erschliessung Chinas”, 1909, 232. o.; B. Schindler: „Das Priestertum im alten China” I, 1919.

[←281]

Conrady: „China”, 516. o.

[←282]

Ez az elképzelés alapvetően különbözik a szellemi *Ka* és a lélekmadár *Bai* egyiptomi kettősségétől és még inkább a két mágikus lélekszubsztanciától.

[←283]

O. Franke: „Studien zur Gesch. des Konfuzianischen Dogmas”, 1920, 202. o.

[←284]

Mindez az antikvitásban is ugyanígy volt. A homéroszi alakok a hellén műveltek számára nem mások, mint irodalom, elképzelés, művészi motívum, de már Platón korának sem sokkal többek. Ám 1100 körül még összeroskadt az ember Démétér és Dionüszosz félelmetes valósága előtt.

[←285]

Ez a valódi eredménye Burdach „Reformation, Renaissance, Humanismus” című művének (1918).

[←286]

Bezold: Hist. Zeitschr., 45, 208. o.

[←287]

Vagy fedezte fel mintegy újra. Az antik ember mint átlelkesült test az egymástól teljesen független egységek egyike. A fausti ember a mindenség középpontja, és lelkével az *egészt* fogja át. A személyiség (az individualitás) mindazonáltal nem valami egyénit jelent, hanem az *egyedülit.*

[←288]

Ezért kölcsönzött ez a szentség a nyugati papnak ilyen roppant hatalmat. Ő hallgatja meg a személyes gyónást, a végtelen lény nevében személyesen ő oldoz fel. Nélküle nem viselhető el az élet. – A gyónási kötelezettség gondolata (amelyet végérvényesen 1215-ben fogadtak el), ahogy az első penitenciafüzetek is, Angliából származnak. Éppen itt jött létre a szeplőtelen fogantatás gondolata és a pápaság *eszméje* is, egy olyan korban, amikor ezt magában Rómában még puszta hatalmi és rangkérdésként kezelték. A gótikus kereszténységnek a mágikustól való függetlenségét bizonyítja, hogy a döntő fontosságú eszmék a legtávolabbi helyszíneken, a Frank Birodalmon túl születtek.

[←289]

A fausti és az orosz lélek mérhetetlen különbségét elárulja néhány szóhangzás. A mennybolt orosz szava a *nyébo,* egyfajta tagadás (η). A Nyugat embere felfelé tekint, az orosz a távolba nyúló horizont felé. A kétfajta ember mélységélményét tehát az alapján kell megkülönböztetni, hogy az előbbinél ez a végtelen térbe való mindenirányú előnyomulás szenvedélye, míg itt az önmagáról egészen a „kozmikus személytelenségig" lemondó, a végtelen síkság élményében való feloldódás. így érti az orosz az „ember" és a „testvér" szavakat is: az emberiséget is síkságnak látja. Elképzelhető, hogy egy orosz asztronómus? De hisz nem is látja a csillagokat; csupán a horizontot. Égbolt (az „ég kupolája") helyett „égi lejtőt" mond. Lejtőt, ami a síkkal valahol a távolban horizontot alkot. A kopernikuszi rendszer – függetlenül annak matematikai jelentésétől – lelkileg teljesen nevetséges a számára. A „sors" szó úgy hangzik, mint egy harsona: *szugyba* – megroggyan. Nem képzelhető el egyéniség egy ilyen alacsony égbolt alatt. „Mindenki mindenben bűnös", a személytelen én egy meghatározhatatlan eseményben ebben a vég nélküli síkságban – ez a metafizikai alapérzülete Dosztojevszkij minden írásának. Ezért kell Ivan Karamazovnak magát gyilkosnak neveznie, jóllehet más követte el a gyilkosságot. A gonosztevő a *szerencsétlen* – íme a fausti személyes felelősség legteljesebb tagadása. Az orosz misztikában semmi nincs a gótika emelkedett, légies áhítatából, Rembrandtéból, Beethovenéből, ami az eget ostromló ujjongásig fokozódhat. Isten nem az az azúrkék mélység ott fenn. A misztikus orosz szeretet a síkság szeretete, az egyívású testvérek közötti szeretet, mindig a föld mentén – a földön; a szegény, megkínzott állatok iránti szeretet, amelyek hozzácsapódnak, a növények szeretete, de sohasem a madaraké, a fellegeké, a csillagoké. Az orosz *volja* („akarat") mindenekelőtt a „nem kell"-t, a „szabad"-ot jelenti – nem a valamire irányuló, hanem a valamit elkerülő, mindenekelőtt a személyes tett kötelezettségét elkerülő szándék. Az akaratszabadság az az állapot, amelyben nem parancsol senki, amelyben tehát átadhatja magát az ember a hangulatainak. A szellem, az *esprit,* a *spirit:* egyfajta *s,* az orosz *duh* ezzel szemben. Miféle kereszténység fog egyszer ebből a világérzületből kialakulni?

[←290]

És ahogy a levált reformációs egyház szükségképpen átalakítja az ősi egyházat, ugyanúgy léteznie kellett *mágikus ellenreformációnak* is. A *decretum Gelasiiben* (500-ban Rómában) még Clemens Alexandrinust, Tertullianust, Lactanst, az 543-as bizánci zsinaton Órigenészt is eretneknek nyilvánították.

[←291]

Boehmer: „Luther im Lichte der neueren Forschung”, 1918, 54. skk. o.

[←292]

M. Osborn: „Die Teufelsliteratur des 16. Jahrh.”, 1893.

[←293]

M. Baumgartner: „Gesch. der Philos, des Mittelalters”, 1915, 425. skk. o., 571. skk. o., 620. skk. o.

[←294]

Krumbacher: „Byzant. Literaturgesch.”, 12. o.

[←295]

Met. XI, 8. 1074 bl.

[←296]

Az olyan kalifák, mint al-Maimún (813-33) és az utolsó Omajjádok valami hasonlóba minden további nélkül belementek volna az iszlámot illetően. Volt akkoriban Bagdadban egy klub, melyben keresztények, zsidók, muszlimok és ateisták vitatkoztak, de ahol a „Bibliá”-ra, illetve a „Korán”-ra hivatkozni tilos volt.

[←297]

Gercke-Norden: „Einl. in die Altertumwiss.” II, 210. o.

[←298]

Ha van ma már valami, ami ezeket a formákat sejteni engedi, amelyek maguktól értetődően a gótikus kereszténység bizonyos elemeire vezethetők vissza, úgy az nem a késő indiai vagy késő kínai spekulációban való irodalmi kedvtelés, hanem pl. az adventizmus vagy a hasonló szekták.

[←299]

V. Arnim: „Stoic, vet. fragm.”, 537. o.

[←300]

Lü Pu-vej (meghalt Kr. e. 237-ben, a kínai Augustus-korban) „Lü-si Csun-csiu”-ja a szinkretizmus első emlékműve, melynek lecsapódása a „Li-ki”, a Han-korban létrejött rituális mü. (B. Schindler: „Das Priestertum im alten China” I, 93. o.)

[←301]

M. Horten: „Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam”, 1917.

[←302]

(1018-78.) Lásd Dieterich: „Byzant. Charakterköpfe”, 1909, 63. o.

[←303]

Mindketten csak öregen és hosszú, nehéz vívódás után merültek bele egyfajta gyenge, fáradt vallásosságba, a különös vallásoktól azonban mindvégig távol tartották magukat. Dogmatikailag nézve Asóka nem volt buddhista; csupán megértette és védelmébe vette ezeket az áramlatokat. (Hillebrandt: „Altindien”, 143. o.)

[←304]

De Groot: „Universismus”, 1918, 134. o.

[←305]

Fromer: „Der Talmud”, 217. o. – A „vörös tehenet” és a zsidó királyok felkenési rituáléját ugyanolyan komolyan tárgyalja, mint a magánjog legfontosabb meghatározásait.

[←306]

Strunz: „Gesch. der Naturwiss. im Mittelalter", 89. o.

[←307]

Mithridatész már említett parancsán kívül idetartozik a ciprusi öldöklés (II. kötet, 275. o.), a szipolyfelkelés Indiában, a bokszerlázadás Kínában és a zsidók, a lettek és más idegen népek bolsevista lázadása a cári Oroszországgal szemben.

[←308]

P. Levetoff: „Die religiöse Denkweise der Chassidim”, 1918, 128. skk. o.; M. Buber: „Die Legende des Baalschem”, 1907.

[←309]

Levertoff, 136. o.

[←310]

O. Weininger: „Taschenbuch”, 1919, mindenekelőtt 19. skk. o.

[←311]

Hajózásügyük a római korban inkább volt antik, mint föníciai, államuk poliszként szerveződött, és művelt fői között, amilyen Hannibál is volt, igen nagy számban voltak görögök.

[←312]

Csak a rassz nélküli nő, aki nem akar vagy nem akarhat gyermeket, aki már nem maga a történelem, csak az szeretne férfitörténelmet csinálni, utánozni. És fordítva is; mélyebb jelentése van, amikor a gondolkodók, a doktrinerek, a humanisták politikaellenes kirohanásait vénasszonyos fecsegésnek nevezik. A másik történelmet, a nők történelmét akarják utánozni – csakhogy nem tudják.

[←313]

Mitteis: „Reichsrecht und Volksrecht”, 1891, 63. o.

[←314]

Sohm: „Institutionen”, 1911, 614. o.

[←315]

Ezen az elven nyugszik az arab világ dinasztiafogalma (az Omajjádoké, a Komnénoszoké, a Szaszanidáké), amely számunkra igen nehezen érthető. Ha egy uzurpátor megszerzi a trónt, egybe kell kelnie vérségi közössége valamely nőtagjával, csak így folytatódik a dinasztia. Eszmeileg tehát nincs szó törvényes trónöröklésről. – Lásd még J. Wellhausen: „Ein Gemeinwesen ohne Obrigkeit", 1900.

[←316]

R. Fick: „Die soziale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit", 1897, 201. o.; K. Hillebrandt: „Alt-Indien", 1899, 82. o.

[←317]

Az a könnyedség, amellyel Oroszországban a bolsevizmus a péteri korszak négy ún. rendjét – nemesség, kereskedők, kispolgárság, parasztság – kitörölte, bizonyítja, hogy ezek puszta utánzatok, illetve igazgatási formák voltak, minden szimbolika nélkül – ez erőszakkal nem lett volna elfojtható. A Nyugati gót és a Frank Birodalom külsőleges rang-és birtokkülönbségeinek felelnek meg, illetve a mükénéi különbségeknek, ahogy azok az „Iliász” legrégebbi részeiből kisejlenek. Csak a jövőben fog igazi orosz stílusú nemesség és papság kialakulni.

[←318]

Mely szerint a házasság: szerződés két személy kölcsönös egymást birtoklására, amely a nemi tulajdonok kölcsönös használatán keresztül teljesül.

[←319]

Oldenberg: „Die Lehre der Upanishaden”, 1915, 5. o.

[←320]

„Túl jón és rosszon” – „Jenseits von Gut und Böse”, 260. §

[←321]

Ellenkezőleg, inkább cáfolható, amit a kínai, az antik, az indiai és a nyugateurópai filozófiákban sokszor meg is tettek, de persze ezáltal magát a tulajdont még nem számolták fel.

[←322]

Fiatalabb, és sokkal kisebb jelképi erő van az ingó dolgok (eszközök, táplálék, fegyverek) birtoklásában, melyek az állatvilágban is széles körben elterjedtek. Ezzel szemben egy madár fészke növényszerű tulajdon.

[←323]

A tulajdon ebben a legfontosabb értelmében összenőttség valamivel, tehát kevésbé az egyes személyre, mint inkább azon nemzedékek egymásutániságára vonatkozik, melyhez az egyén tartozik. Ez ütközik ki olyan erőteljesen a parasztcsaládokon vagy a fejedelmi házakon belüli viszályokban; a mindenkori úr a birtokkal csak a nemzetség nevében rendelkezik. Ezért a félelem a haláltól, ha nincs örökös. A tulajdon is időszimbólum, ezért áll fenn mély rokonság közte és a házasság között, mely két ember szilárd, növényszerű összenőttsége és egymást birtoklása, mely végül még a jellemvonások egyre fokozódó hasonlatosságában is megjelenik.

[←324]

A tévtanok írói haláluk után kizáratnak a tankönyvek örök üdvéből, és a megjegyzések tisztítótüzébe utaltatnak, ahonnan a hívek közbenjárására megtisztulva szállnak fel a paragrafusok paradicsomába.

[←325]

Fekete zsidók, akik mind kovácsok voltak.

[←326]

Az egészen primitív „Mir” a szocialista és pánszláv fanatikusok kijelentéseivel ellentétben csak 1600 után jött létre, és 1861 után szűnt meg. A föld itt községi föld, és a falusi lakosokat lehetőség szerint megköti, hogy a megművelés alapján az adóbevétel behajtható legyen.

[←327]

Lásd később.

[←328]

Brentano: „Byzant. Volkswirtschaft", 1917, 15. o.

[←329]

Belizár saját uradalmából a gót háborúban hétezer lovagot állított ki. V. Károly alatt ezt csak nagyon kevés német fejedelem engedhette volna meg magának.

[←330]

Pöhlmann: „Röm. Kaiserzeit” (Pflugk-Harttungs Weltgesch. I), 600. sk. o.

[←331]

E. Meyer: „Gesch. d. Altertums” I, 243. o. ellenére.

[←332]

A kínai ranglépcső Schindlernél („Das Priestertum im alten China”, 61. sk. o.); az ezzel pontosan megegyező egyiptomi Ed. Meyernél („Gesch. des Altertums” I, 222. o.), a bizánci a „Notitia dignitatum”-ban, mely részben a Szaszanidák udvarából származik. Az antik poliszokban néhány ősrégi hivatalnoki cím utal udvari méltóságokra (kólakrétészek, prütani-szok, consulok). Bővebben lásd később.

[←333]

Hardy: „Indische Religiongeschichte”, 26. o.

[←334]

M. Granet: „Coutumes matrimoniales de la Chine antique. T'oung-Pao”, 1912, 517. sk. o.

[←335]

Példa erre Ióannész Khrüszosztomosz élete.

[←336]

Saint-Simon herceg memoárjai igen szemléletesen mutatják be ezt a fejlődést.

[←337]

Ez megfelel a mi XVII. századunknak.

[←338]

K. J. Neumann: „Die Grundherrschaft der römischen Republik”, 1900; E. Meyer: „Kl. Schriften”, 351. sk. o.

[←339]

A. Rosenberg: „Studien zur Entstehung der Plebs”, Herrn., XLVIII, 1913, 359. sk. o.

[←340]

Ezért utasítják vissza a nemesek és a papság jogait, és védik a szellemét és a pénzét – kimondott pártossággal az ingatlannal szemben és az ingó tulajdon mellett.

[←341]

Az abszolutisztikus érzelmű Stuartok döntő kísérletét, hogy a római jogot Angliában bevezessék, mindenekelőtt a puritán jogász, Coke (meghalt 1634-ben) hiúsította meg. – Ismét egy bizonyíték arra, hogy a jog szelleme mindig pártszellem.

[←342]

Mindenekelőtt a házasság felbontása tekintetében, amelynél az állami és az egyházi felfogás ma is közvetlenül egymás mellett érvényesül.

[←343]

A hatalom nélküli angol „éjjeliőr-állam” és a teljhatalmú porosz „kaszárnyaállam” formái ezek, ahogy őket ellenfeleik gúnyosan és értetlenül nevezték. Hasonló elnevezéseket találhatunk a kínai és a görög államelméletekben is (O. Franke: „Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas”, 1920, 211. sk. o.; R. v. Pöhlmann: „Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt”, 1912). Ehhez képest a politikai ízlés – pl. Wilhelm v. Humboldté, aki klasszicistaként az individuumokat szembeállítja az állammal – egyáltalán nem a politikai, hanem az irodalomtörténetbe tartozik. Hiszen itt nem az államnak a valóságos államvilágon belüli életképességét vizsgálják, hanem magáértvalóan a magánlétezést, s nem veszik figyelembe, hogy egy ilyen eszmény, tekintettel az itt elhanyagolt külső körülményekre, akár csak egy pillanatig is fennállhatott-e. Az ideológusok alaphibája, hogy a magánélet és az államnak teljes mértékben erre irányuló belső felépítése mellett elfeledkeznek az állam külső hatalmi állapotáról – ami pedig valójában a belső állapot szabadságát teljes egészében meghatározza −, teljesen elvonatkoztatnak. A francia és a német forradalom különbsége pl. abban áll, hogy az egyik már kezdettől uralta a külső helyzetet és *ezáltal* a belsőt is, a másik pedig nem. Ezáltal azonban ez az utóbbi már eleve bohózat volt.

[←344]

Amely korántsem azonos a történelmi materializmus szellemében vett gazdaságtörténettel. Erről a következő fejezetben.

[←345]

Hiszen a magas egyházi méltóságokat ezekben az évszázadokban kizárólag Európa nemessége birtokolta, mely vérének politikai tulajdonságait az egyház szolgálatába állította. Ebből az *egyházi* iskolából aztán olyan államférfiak kerültek ki, mint Richelieu, Mazarin és Talleyrand.

[←346]

E. Meyer: „Gesch. d. Alt” I, 244.

[←347]

A kínai kritika alapján is. Ezzel ellentétes Schindler: „Das Priestertum im alten China” I, 61. sk. o.; Conrady: „China”, 533. o.

[←348]

Computus, contrarotulus (az ellenőrzéshez megőrzött kontrollte-kercs), *quittancia, recordatum.*

[←349]

„A mennyek ura számára nem létezik idegen föld” – Kung-jang. „Az ég nem beszél; gondolatait egy ember közvetítésével teszi közhírré” – Tung Csung-su. Tévedései az egész kozmoszra kihatnak, ezek vezetnek a természet megrázkódtatásaihoz. (O. Franke: „Zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas”, 1920, 212. sk. o.; 244. sk. o.) Az antik és az indiai államelképzelésektől ez a misztikus-univerzális vonás teljesen távol áll.

[←350]

A türannisz megdöntése után, 500 körül vezeti be a római patríciusok két régense a *praetor* vagy *judex* címet, de éppen ezért valószínűnek tűnik, hogy a türanniszon és azt megelőzően az oligarchia uralmának korán át egészen az igazi királyságig nyúlnak vissza, és udvari hivatalokként ugyanolyan eredetűek, mint a herceg *(praetor, Heerwart,* Athénban *polemarkhosz)* és a gróf *(Dinggraf, bíró,* Athénban *arkhón).* A consul elnevezés (366 óta) nyelvileg teljesen archaikus, tehát nem lehet újsütetű, hanem talán egy olyan cím (a király tanácsosa?) életre keltése, mely az oligarchikus viszonyokból valamiért hosszú ideig száműzve volt.

[←351]

V. Ehrenberg: „Die Rechtsidee im frühen Griechentum”, 1921, 65. sk. o., 22. sk. o.

[←352]

F. Cumont: „Mysterien des Mithra”, 1910, 74. sk. o. – A szaszanida kormányzat, mely 300 körül alakult át hűbériségből rendi állammá, minden vonatkozásban Bizánc példaképévé vált a ceremoniális rendben, a lovagi hadviselésben, a közigazgatásban és mindenekelőtt az uralkodó típusában. Lásd még A. Christiansen: „L'empire des Sassanides, le peuple, l'état, la cour”, Kopenhagen, 1907 is.

[←353]

E. Meyer: „Kl. Schriften”, 146. o.

[←354]

Krumbacher: „Byz. Literaturgesch.", 918. o.

[←355]

E kép kialakulását pontosabb megvilágításba helyezi az a tény, hogy az állítólag megdöntött dinasztiáknak, a Hsziának és a Sangnak az ivadékai Ki és Sung államokban az egész Csou-koron keresztül uralkodtak. (Schindler: „Das Priestertum im alten China” I, 39. o.) Ez egyrészt azt bizonyítjaronáztak meg, „franknak” számít, amit elfogadva esetleg könnyen kialakítható lenne egy Károlytól Konrádig terjedő frank dinasztia képzete. (V. Amira: „Germ. Recht bei Herrn.”; Paul: „Grundriss” III, 147. o. Megjegyz.) A konfuciusi felvilágosodás után aztán ez a kép válik az államelmélet alapjává, és még később a császárok is felhasználták. (II. kötet, 444. sk. o.)

[←356]

O. Franke: „Stud. Gesch. d. Konf. Dogmas”, 247., 251. o.

[←357]

Jellemző példája ennek a Ki és a Sung államok perszonáluniójának vitatása. O. Frankénál: 251. o.

[←358]

E. Meyer: „Gesch. d. Alt.” I, 281. skk. §.

[←359]

G. Busolt: „Griech. Staatskunde”, 1920, 319. skk. o. – Amikor U. v. Wilamowitz („Staat und Gesellschaft der Griechen”, 1910, 53. o.) a patriarchális királyságot vitatja, nem ismeri fel annak a távolságnak a nagyságát, amely a nyolcadik századnak az „Odüsszeiá”-ban bemutatott állapota és a tizedik századi állapotok között fennáll.

[←360]

A. Rosenberg: „Der Staat der alten Italiker”, 1913, 75. sk. o.

[←361]

Rendi párt volt a két nagy egyesülés is Bizáncban, amelyeket teljesen elhibázottan neveznek „cirkuszpártoknak”. Ezek a *Szíriából* származó „kékek” és „zöldek” a *demoi* képviseletében léptek fel, és annak vezetői voltak. A cirkusz, ahogy 1789-ben a Palais Royal, csak a nyilvános megmozdulások színhelye volt, a szenátus rendi gyűlése állt ezek mögött. Amikor I. Anastasius 520-ban a monofizita irányt érvényre juttatta, itt zengtek a zöldek naphosszat ortodox himnuszokat, és kényszerítették a császárt nyilvános bocsánatkérésre. Ennek nyugati hasonmásai a párizsi pártok a „három Henrik” alatt (1580), a guelfek és a ghibellinek Savonarola Firenzéjében és mindenekelőtt a lázadó csoportok Rómában IV. Jenő pápa alatt. Az 532-es nicaeai felkelés justinianusi leverése úgyszintén az állami abszolutizmusnak a rendekkel szembeni megerősödését segítette elő.

[←362]

Ebből kettős településfogalom adódik. Miközben pl. a porosz királyok telepeseket hívtak az *országukba* (salzburgi protestánsokat és francia menekülteket), szürakuszaibeli Gelon 480 körül egész városok lakosságát telepíttette kényszerrel Szürakuszaiba, amely ezáltal hirtelen az antikvitás első nagyvárosává vált.

[←363]

Ebből a korból származnak az Esquilinusnál lévő sírokban talált görög leküthék.

[←364]

G. Wissowa: „Religion der Römer”, 242. o.

[←365]

W. Schulze: „Zur Geschichte lateinischer Eigennamen”, 379. skk. o., 580. sk. o.

[←366]

Ez fejeződik ki a pontifex maximusnak a rex sacrorumhoz való viszonyában is. Emez a három nagy flamennel a királysághoz tartozik, a pontifexek és a Vesta-szüzek intézménye a nemességhez.

[←367]

Ez világosan kitetszik Wilckennél: „Grundzüge der Papyruskunde”, 1912, 1. skk. o.

[←368]

E. Meyer: „Cäsars Monarchie”, 1918, 308. o.

[←369]

Plutarkhosz és Appianosz említést tesz embertömegekről, akik, hogy Tiberius Gracchus törvényeiről szavazzanak, Itália útjain Rómába vonulnak. De ebből az következik, hogy ilyesmi korábban sohasem történt; és rögtön az Octavius elleni erőszakos lépése után Gracchus pontosan látja előre saját bukását, merthogy a tömegek már hazavonultak, és nem toborozhatok össze megint. Cicero korában a *comitia* gyakran csak néhány politikus tanácskozását jelentette, rajtuk kívül ugyanis senki sem vett részt ezeken; mindazonáltal egyetlen rómainak sem jutott volna eszébe, hogy a szavazás az egyes emberek lakhelyén történjék meg, még a polgárjogért harcoló itáliai népek sem követelték ezt (Kr. e. 90), olyan erős volt bennük a polisz érzülete.

[←370]

A Nyugat dinasztikus államaiban a magánjog az állam *területén* érvényes, tehát minden ott lakóra kiterjed, tekintet nélkül állampolgárságukra. A városállamban ezzel szemben az egyénekre nézve a magánjog érvénye csak a polgárjog folyománya. A *civitas* ezért összehasonlíthatatlanul többet jelent, mint a modern állampolgárság, hiszen nélküle az ember jog nélküli, és személyként nem is létezik.

[←371]

Gercke-Norden: „Einl. i. d. Alt.-Wiss.” II, 202. o.

[←372]

Busolt: „Griech. Geschichte” II, 346. skk. o.

[←373]

A fronde és a türannisz ugyanolyan mély rokonságban áll a puritanizmussal (ugyanaz a korszak, de a vallási világ helyett a politikai világban jelenik meg), mint a reformáció a rendi állammal, a racionalizmus a polgári forradalommal és a „második vallásosság” a cezarizmussal.

[←374]

G. Wissowa: „Religion der Römer”, 297. skk. o.

[←375]

Beloch: „Griech. Geschichte” I, 1. 354. o.

[←376]

E. Meyer: „Gesch. d. Alt.” I, 281. §.

[←377]

Uo. 280. skk. §.

[←378]

A trónöröklés rendjének biztosításáról lásd a II. kötet, 540. o.

[←379]

283. §.

[←380]

283. §; A. Erman: „Die Mahnworte eines ägyptischen Propheten”, Sitz. Preuss. Ak., 1919, 804. skk. o.

[←381]

S. Plath: „Verfassung und Verwaltung Chinas”, Abh. Münch. Ak., 1864, 97. o.; O. Franke: „Stud. ζ. Gesch. d. Konf. Dogmas”, 255. skk. o.

[←382]

E kritikus időpontok ötvenéves időköze, mely a barokk tiszta történelmi felépítményében különösen világosan kitetszik, és a három pun háború sorozatiságában is felismerhető, ismét csak arra utal, hogy az emberi élet alakjában megjelenő kozmikus folyamatok egy kicsiny égitest felületén sohasem öncélúan zajlanak, hanem mély összhangban vannak a mindenség végtelen mozgásával. Egy figyelemre méltó kis könyvben (R. Mewes: „Die Kriegs-und Geistesperioden im Völkerleben und Verkündigung des nächsten Weltkrieges”, 1896) a szerző e háborús periódusok rokonságát összefüggésbe hozza az időjárás, a napfoltok és bizonyos égitestek együttállásának periódusaival, és ennek alapján 1910 és 1920 között egy nagy háborút jelez előre. Ez és számtalan hasonló összefüggés, amelyek értelmünk határait kikezdik (lásd II. kötet, 13. skk. o.), titkot rejtenek, amelyet tisztelnünk kell, és amelyet nem szabad kauzális magyarázatokkal vagy misztikus agyrémekkel megsértenünk.

[←383]

Lásd ehhez és a következőkhöz írásomat: „Preussentum und Sozialismus”, 31. skk. o.

[←384]

Landed és *funded interest* (J. Hatschek: „Engl. Verfassungsgeschichte”, 1913, 589. skk. o.). R. Walpole, a whig párt szervezője (1714-től) szokta volt magát és Townshend államtitkárt ama „cégnek” nevezni, mely a különböző személyekkel együtt 1760-ig korlátlanul kormányozta az országot.

[←385]

R. v. Pöhlmann: „Griech. Geschichte", 1914, 223-245. o.

[←386]

E. Meyer: „Gesch. d. Alt.” V, 809. §. – Ha a latin csak egészen későn, Nagy Sándor után lett irodalmi nyelv, ebből csupán annyi következik, hogy a Tarquiniusok alatt a görög és az etruszk nyelv használata volt általánosan elterjedt, ami teljesen magától értetődő egy ilyen nagyságú és fekvésű városnál, amely Karthágóval áll kapcsolatban, Kümével együttesen vezet háborúkat, és a delphoibeli Masszalia kincstárát használja; amelynek nagyság-és súlyrendszere dór, hadviselési technikája szicíliai, és amelyben jelentős idegen kolónia van. Livius említi régi adatok alapján (IX,36.), hogy a római ifjak 300 körül még etruszk neveltetésben részesültek, ahogy később görögben. Az Ulixes ősrégi alakja bizonyítja, hogy a homéroszi hősmonda itt nemcsak hogy ismert, de közkeletű is volt (lásd II. kötet, 403. o.). A XII táblás törvény (450 körül) egyes tételei nemcsak tartalmilag, de stilisztikailag is olyannyira összhangban álltak a krétai Gortün jogának egykorú szabályaival, hogy a római patríciusok, akik ezzel foglalkoztak, bizonyára járatosak voltak a görög jogi nyelvezetben.

[←387]

Ez az intézkedés – az államigazgatás bitorlása a nép hadserege által – Rómában a consuli tribunusok kinevezésének felel meg a hadsereglázadást követően, 438-ban.

[←388]

B. Niese után. Hogy a decemvirátust eleinte átmeneti hivatalnak képzelték, abban a modern kutatásnak minden bizonnyal igaza van; kérdéses marad mindazonáltal, milyen szándékok vezették a mögötte álló pártot a hivatalok újraszervezésével, mert *emiatt* mindenképpen krízisnek kellett bekövetkeznie.

[←389]

A. Wahl: „Vorgeschichte der französischen Revolution” II, 1907 – ez az egyetlen, világtörténelmi szempontokat is érvényesítő ábrázolás. Minden francia, még a legmodernebbek, Aulard és Sorel is a dolgokat valamilyen pártszempont alapján nézi. A forradalom gazdasági okairól beszélni – materialista badarság. A helyzet még a parasztság köreiben is (holott egyáltalán nem itt kezdődött az erjedés) jobb volt, mint Európa legtöbb országában. A katasztrófa sokkal inkább a *műveltek* köréből indult ki, mégpedig valamennyi rend értelmiségi tagjaitól, s a főnemesség és a klérus soraiban talán valamivel korábban megérlelődött, mint a nagypolgárságnál, hiszen az első *notable-gyülés* alkalmával (1787) merült fel az az igény, hogy a kormányzati formát a rendi igényeknek megfelelően radikálisan átalakítsák.

[←390]

Még a németországi, igencsak provinciális márciusi forradalom is tisztán városi ügy volt, és éppen ezért csupán a népesség egy elhanyagolható részére korlátozódott.

[←391]

De még a rémuralom alatt is nyitva volt Párizs szívében dr. Bel-homme intézete, amelyben a főnemesség tagjai lakomáztak és táncoltak, és semmilyen veszély nem fenyegette őket, amíg a jakobinusoknak fizetni tudtak. (G. Lenőtre: „Das revolutionäre Paris”, 409. o.)

[←392]

Az a nagy mozgalom, amely Marx címszavait használja, a vállalkozói tevékenységet nem a munkások, hanem mindkettőt a tőzsde alá rendelte.

[←393]

Mindkét párt 1680-ig vezeti vissza a maga tradícióját és szokásait.

[←394]

Az erkölcsi-politikai felvilágosodás Angliában is a harmadik rend produktuma (Priestley, Paley, Paine, Godwin), ezért nem tud Shaftesbury előkelő ízlésével mit kezdeni.

[←395]

A pénzügyminiszter, Pelham, Walpole utódja, minden ülésszak végén titkárán keresztül az alsóház képviselőinek ötszáz-nyolcszáz fontot utaltatott ki aszerint, hogy milyen értékű volt a kormánynak (azaz a whig pártnak) nyújtott szolgálatuk. A párt képviselője, Dodington, 1741-ben az alábbiakat írta saját parlamenti tevékenységéről: „Soha nem vettem részt a vitában, ha kikerülhettem, de mindig ott voltam a szavazáson, hacsak tehettem. Hallottam néhány érvet, amely meggyőzött, de olyat egyet sem, amely szavazatomban befolyásolt volna.”

[←396]

Hogy a személyes uralom effajta eszménye itt ténylegesen a polgári és felvilágosult ideálok érdekében fellépő diktatúrát jelenti, az a polisz szilárd állameszményével szembeni ellentétből adódik, a poliszéval, melyhez Iszokratész szerint a halhatatlanság átka tapad.

[←397]

Diodor. XIV, 7. – A színjáték megismétlődik 317-ben, amikor Agathoklész, egy hajdani fazekas, zsoldosbandáit és a csőcseléket ráuszítja az új felső rétegre. A mészárlás után a „megtisztult város” „népe” összeül, és megszavazza „az igazi és valódi szabadság megmentőjének” a diktatúrát. Diodor. XIX, 6. skk. o.; az egész mozgalomról Busóit: „Griech. Staatskunde”, 396. skk. o.; Pöhlmann: „Gesch. d. soz. Frage” I, 416. skk. o.

[←398]

E. Meyer: „Gesch. d. Alt.” IV, 626., 630.

[←399]

H. Delbrück: „Geschichte der Kriegskunst”, 1908, I, 142. o.

[←400]

Dionüsziosz halálának éve, ami talán nem is véletlen.

[←401]

36 tribuni militares consulari potestate, a consulok helyett. Éppen akkoriban kellett hogy létrehozzák (a zsold bevezetésével és a légiókon belüli hosszabb szolgálati idővel) valódi hivatásos katonák egy olyan csoportját, mely a centuriók választását kézben tartotta és a csapat szellemét meghatározta. Teljesen téves, ha egyesek a parasztok mozgósításáról beszélnek, figyelmen kívül hagyva azt, hogy a négy nagy városi tribus szolgáltatta a legénység tetemes részét, és befolyásuk még számukat is meghaladta. Livius archaizáló ábrázolása, de másoké is, világosan mutatja, hogy milyen befolyást gyakoroltak az állomásozó csapatok a pártharcokra.

[←402]

Amely K. J. Neumann szerint a nagy censorra megy vissza.

[←403]

A római jog szerint a felszabadított rabszolgák azonnal megkapják a csak némi korlátozással járó polgárjogot; mivel a rabszolga-utánpótlás a Földközi-tenger környékéről, de mindenekelőtt Keletről származott, a négy városi tribusban hatalmas gyökértelen tömeg gyűlt össze, amelynek semmi köze nem volt az ősi római vér bármiféle sajátosságához, és tönkre is tette azt, mihelyt a Gracchusok mozgalma után a nagy számok törvénye érvényesült.

[←404]

A nobilitas a IV. század vége után olyan famíliák zárt körévé fejlődött, amelyek őseik között consulokat tartottak számon vagy legalábbis ezt állították. Minél szigorúbb volt ez az előírás, annál gyakoribbá vált a régi consuli listák meghamisítása, hogy az erős rasszal és komoly tehetséggel megáldott, felemelkedőben lévő családokat „legitimálják". E hamisítások első, egészen forradalmi csúcspontja Appius Claudius korára esik, amikor C. Flavius, a curulis aedilis (egy rabszolga fia) rendezte a listát – ekkoriban adtak a római királyoknak is plebejus nemzetségek után mellékneveket –; a második a püdnai csata (168) korára, amikor a nobilitas hatalma cézári formákat kezdett ölteni. (E. Kornemann: „Der Priesterkodex in der Regia", 1912, 56. skk. o.) Kétszáz consulatusból 232 és 133 között százötvenkilenc huszonhat családra jutott, és innen kezdve – amikor a rassz felemésztődött, és ezért egyre kínosabban ügyeltek a formára mint olyanra – a *homo novus* (amilyen Cato és Cicero is volt) egyre ritkább jelenséggé válik.

[←405]

De még magában Franciaországban – ahol a bírói rend nyíltan kigúnyolta a kormányzatot a parlamentben, sőt büntetlenül királyi rendeleteket szaggatott le a falakról, és saját *arrêt-\t* ragasztotta helyükbe (R. Holtzmann: „Französ. Verfassungsgeschichte", 1910, 353. o.); ahol „parancsoltak, de nem engedelmeskedtek, törvényt hoztak, de nem hajtották azt végre" (A. Wahl: „Vorgesch. d. franz. Revolution" I, 29. o. és mindenütt); ahol a pénzarisztokrácia Turgot-t és bárki mást is megbuktathatott, aki reformterveivel számára kényelmetlenné vált; ahol a művelt világ: hercegekkel, főnemesekkel, főpapokkal és generálisokkal az élén, megszállott anglomán volt, és minden ellenzéki hang zajos tetszést aratott – még ott sem történt volna semmi, ha másodrendű események véletlenszerű sorozata nem jön közbe: ha nem jön divatba, hogy a katonatisztek részt vegyenek az amerikai republikánusoknak az angol királyság elleni harcában; ha nem vall kudarcot a diplomácia Hollandiában (1787. okt. 27-én) a kormányzat nagy ívű reformtevékenysége közepette; és ha felelőtlen körök nyomására nem váltják le egymás után a minisztereket. A Brit Birodalomban az amerikai kolóniák elvesztése bizonyos magasabb tory körök kísérletének a következménye volt, hogy egyetértésben III. Györgygyel, de magától értetődően főként saját érdeküknek megfelelően, a királyi hatalmat erősítsék. Ennek a pártnak a kolóniákon (közelebbről Délen) erős tábora volt a royalisták között, akik az angol oldalon harcolva a camdeni csatát eldöntötték, és akik a rebellisek győzelme után nagyobbrészt a királyhoz hű maradt Kanadába vándoroltak ki.

[←406]

1793-ban az alsóház háromszázhat képviselőjét mindössze százhatvan személy választotta. Az idős Pitt választókörzete, Old Sarum, egy bérházból állt, amely két képviselőt indíthatott.

[←407]

1832 után, óvatos reformok sorozata révén, az angol nemesség bevonta a *közreműködésbe* a polgárságot is, de saját fennálló vezetése alatt és mindenekelőtt tradíciójának keretei között, melybe az ifjú tehetségek fokozatosan belenőttek. A demokrácia úgy valósult meg, hogy a kormányzat szilárdan formában maradt, éspedig a régi arisztokratikus formában, ugyanakkor mindenkinek jogában állt, véleményét kifejtve, politizálni. Ez az átmenet – egy parasztság nélküli és az üzleti érdekek uralta társadalomban – a XIX. század legnagyobb politikai teljesítménye.

[←408]

„Preussentum und Sozialismus”, 40. skk. o.

[←409]

A római tribunátus létrejötte csak véletlen, melynek szerencsés következményeit senki sem gyanította. Ezzel szemben a nyugati alkotmányok jól átgondoltak és hatásaikban is pontosan kiszámítottak voltak, mindegy, hogy a számítások hibásak voltak vagy sem.

[←410]

Abból a kevés nyugateurópai műből, mely az ókínai történelemmel foglalkozik, kiderül, hogy a kínai irodalomban igen sok anyag található erről a jelen kornak pontosan megfelelő korról, a maga számtalan párhuzamosságával együtt, hiányzik azonban minden *politikailag* komolyan veendő tanulmányból. A következőkhöz: Hübotter: „Aus den Plänen der kämpfenden Reiche”, 1912; Piton: „The Six Great Chancellors of Csin. China”, Rev., XIII, 102., 255., 365. o.; XIV, 3. o.; Ed. Chavannes: „Mém. hist, de Sema-tsien”, 1895; Pfizmair: „Sitz. Wien. AL”, XLIII, 1863 (Tsin), XLIV (Tsu); A. Tschepe: „Histoire du royaume de Ou.”, 1896, de Tchou. 1903.

[←411]

Ma nagyjából a Sen-si-provincia.

[←412]

A középső Jangcénál.

[←413]

Sze-ma Csien 13. biográfiája. Amennyire a lefordított beszámolók alapján megítélhető, hadjáratainak előkészítése és felépítése, tetteinek merészsége alapján, az alapján, hogy ellenfeleit mindig olyan vidékre szorította, ahol le tudta őket győzni, az egyes csaták újszerű vezetése alapján Pe-kit minden korok egyik legnagyobb katonai lángelméjének lehet tekinteni, s megérdemelné, hogy a szakirodalom is foglalkozzon személyével. Ebből a korból származik Szun csenek a háborúról írt nagy hatású munkája is. – Giles: „Sun Tse on the Art of War”, 1910.

[←414]

Ma nagyjából Santung és Pecsili.

[←415]

Piton: „Lü Puh Weih. China”, Rev., XIII, 365. skk. o.

[←416]

Ha a kifejezést a kínai szövegekben csak megközelítően olyan ostobán értelmezték, ahogy a késői fordítók, ez csak azt bizonyítja, hogy a politikai problémák értő kezelése a kínai császárkorban is éppoly gyorsan elpárolgott, mint a római császárkorban – mert már egyetlen problémát sem éltek meg. A sokat csodált Sze-ma Csien alapjában csupán egy nagyjából Plutarkhosz-rangú kompilátor (akivel egyébként időbelileg is egybeesik). A történelmi megértés csúcspontjának – *mely egyenértékű élettapasztalatot előfeltételez* – szükségképpen a „Hadakozó Fejedelemségek korá”-ra kellett esnie, ami számunkra a XIX. századdal kezdődik.

[←417]

Mindketten, ahogy a kor legtöbb vezető államférfija, Kvei-ku-ce tanítványai voltak, aki emberismerete, a történelmi lehetőségek iránti kifinomult érzéke, az akkori diplomáciai technika – a „merőleges és a vízszintes művészete” – biztos kezelése révén a korszak egyik legbefolyásosabb személyisége. Hasonló jelentőségű személyiség volt Kvei után az épp az imént említett gondolkodó és háborúszakértő, Szun-cse, aki többek között Li-si kancellár nevelője volt.

[←418]

Ez persze csak az antikvitás teljesen jelentéktelen egyéb technikáival kapcsolatban igaz, az asszírral és a kínaival szemben már nem tűnik olyan jelentősnek.

[←419]

Az ebből a korból származó szocialista Mo Ti könyve az első fejezetben az általános emberszeretetről, a másodikban a vártüzérségről beszél – különös adalék igazságok és tények ellentétéhez. Forke, Ostasiat. Ztschr. VIII. (Hirthnummer).

[←420]

Több mint másfél millió ember az északi államok alig húszmillió lakosára.

[←421]

Az egészen új feladatokhoz hozzátartozik az utak és a hidak gyors építése is; a legsúlyosabb katonai szerelvények számára tervezett Chattanooga híd, amely kétszáznegyven méter hosszú és harminc méter magas, négy és fél nap alatt készült el.

[←422]

A modern Japán ugyanúgy a nyugati civilizációhoz tartozik, ahogy a Kr. e. 300 körüli Karthágó az antikhoz.

[←423]

Az arab világ politikai-társadalmi történelmét illetően éppúgy hiányzik a mélyebbre leásó vizsgálat, mint a kínai vonatkozásában. Csak az egészen máig antiknak tartott nyugati perem fejlődése képez kivételt Diocletianusig.

[←424]

Néhány ezren vannak, akik az első hódítások következtében Tunisztól Turkesztánig szóródnak szét, és mindenütt azonnal zárt rendet képeznek a hatalom új birtokosának környezetében; „arab népvándorlásról egyáltalán nem lehet beszélni.

[←425]

J. Wellhausen: „Das arabische Reich und sein Sturz”, 1902, 309. skk. o.

[←426]

K. Dieterich: „Byz. Charakterköpfe”, 54. o.: „Mivel választ vártál tőlünk, tudd meg hát: Paulus mondta: Voltak, akiket Isten az egyházban apostollá tett, másokat prófétává, császárokról azonban nem beszélt. – *Nem* fogunk engedelmeskedni, még ha egy angyal parancsol is ránk, és még kevésbé neked.”

[←427]

Huart: „Gesch. der Araber”, 1914, I, 299. o.

[←428]

Krumbacher: „Byz. Lit.-Gesch.”, 969. o.

[←429]

A következőkhöz: Krumbacher, 969-990. o.; C. Neumann: „Die Weltstellung des byzantinischen Reiches vor den Kreuzzügen”, 1894, 21. skk. o.

[←430]

Krumbacher, 993. o.

[←431]

Állítólag a zseniális Maniakesz is török volt, akit a hadsereg Szicíliában kiáltott ki császárrá, és aki 1043-ban a Bizánc elleni hadjáratban esett el.

[←432]

1785-1580. (A következőkhöz: E. Meyer: „Gesch. d. Alt.” I, 298. skk. §; Weill: „La fin du moyen empire égyptien”, 1918.)- Hogy az Ed. Meyer-féle feltevés a helyes Pétrie álláspontjával (1670-es év) szemben, azt a talált rétegek vastagsága és a stílusfejlődés tempója (a minószié is) régóta bizonyítják, és a mi könyvünkben a más kultúrák megfelelő szeleteivel való egybevetése is igazolta.

[←433]

Erman: „Mahnworte eines ägyptischen Propheten”, Sitz. Preuss. Ak., 1919, 804. skk. o.: „A magas hivatalok megszűntek, az országtól néhány tébolyodott elrabolta a királyságot, és az ősi állam tanácsosai a felkapaszkodottaknak udvarolnak; a közigazgatás megszűnt, az akták megsemmisültek, minden társadalmi különbség felszámolódott, az ítélkezés a csőcselék kezébe került. Az előkelő rendek koplalnak és rongyokban járnak; az emberek falhoz verik gyermekeiket, és kirángatják a múmiákat a sírokból; kevesek meggazdagodnak, palotákban kérkednek nyájaikkal és hajóikkal, amelyeket jogos tulajdonosaiktól raboltak; néhai rabszolgák viszik a szót, és idegenek terpeszkednek. Rablás és gyilkolás az úr, a városokat feldúlják, a középületeket felégetik. Az aratás elmarad, senki sem gondol többé a tisztaságra, a születések ritkulnak; »Oh, bárcsak mindennek vége lenne már!« – Íme egy nagyvárosi és kései forradalom képe, hasonló a hellenisztikushoz (II. kötet, 580. o.) és az 1789-es, valamint az 187l-es párizsihoz. A világvárosi tömegek ezek, vezetőik becsvágyának akarat nélküli eszközei, akik a rend minden maradékát a földbe taposssák, akik káoszt kívánnak látni a külvilágban, mert káosz van őbennük is. Hogy ezek a cinikus és reménytelen kísérletek idegenektől származnak-e, mint a hükszoszok vagy a törökök, vagy rabszolgáktól, mint Spartacus és Ali; hogy a föld felosztását követelik-e, ahogy Szürakuszaiban, vagy könyvre hivatkoznak, mint Marx hívei – nos mindez csak a felszín. Teljesen mindegy, hogy milyen jelszavak visszhangzanak a szélben, miközben az ajtókat és a koponyákat beverik. A megsemmisítés itt az igazi és egyetlen ösztön, és a cezarizmus az egyetlen eredmény. A világváros, ez a földet sorvasztó démon, mozgásba lendítette gyökerüket vesztett, jövőtlen embereit; pusztítanak, miközben pusztulnak.

[←434]

A papirusz így mondja: „az íjas nép odaküntről”. Barbár zsoldoscsapatok voltak ezek, akikhez saját, fiatal csapataik is átálltak.

[←435]

Egy pillantás az Irakban lévő négerállamra, valamint Spartacus, Sertorius, Sextus Pompeius „egyidejű” kísérleteire, elégséges ahhoz, hogy a lehetőségek számát sejtsük. Weill elképzelése: 1785-65: a birodalom bukása; egy bitorló (generális). 1765-1675: sok kis zsarnok a Deltában teljesen függetlenül egymástól. 1675-33: harcok az egységért, mindenekelőtt Théba fejedelmei, függő urak mindig növekvő kíséreteivel, mögöttük a hükszoszok. 1633: a hükszoszok győzelme, a thébaiak veresége. 1591-71: a thébaiak végső győzelme.

[←436]

Lelkesítő eszményként sokáig fennmaradhat, a valóságba soha nem tér vissza.

[←437]

Lásd az 598. o.-n említett Piton-művet.

[←438]

„Hist.” III, 81.

[←439]

Ilyen tehát az amerikai alkotmány is, és egyedül ez magyarázza azt a különös tiszteletet, amelyet egy amerikai érez iránta, még ha fogyatékosságait felismeri is.

[←440]

Caesar világosan felismerte ezt: *Nihil esse rem publicam, appellationem modo sine corpore ac specie.* (Sueton.: „Cäs.”, 77. o.)

[←441]

Cicero említi a Sestiusnak írt beszédében, hogy a tribusok plebiscitumain öt ember volt összesen jelen, akik ráadásul valójában valamelyik másikhoz tartoztak. De ez az öt is csak azért volt ott, hogy valamit kijárjon magának a hatalmasoknál. Alig ötven évvel előtte éppen e választójogért estek el itáliaiak tömegei.

[←442]

És furcsa módon E. Meyer is mesteri művében, a „Caesar monarchiája” címűben, az erről a korról írt egyetlen államférfiúi rangú munkában, de már előtte is, az Augustus császárról szóló tanulmányban. („KI. Sehr.”, 441. skk. o.)

[←443]

Az 54-es évből származó „De re publica”, egy Pompeiusnak ajánlott emlékiratban.

[←444]

A „Somnium Scipionis” VI, 26.-ban, ahol olyan istennek nevezi, aki az államot úgy kormányozza, *quam hunc mundum ille princeps deus.*

[←445]

Teljesen jogos volt, hogy Brutus a holttest mellett Cicero nevét kiáltotta, és Antonius is őt nevezte meg a tett intellektuális szerzőjének. A „szabadság” mindazonáltal semmi mást nem jelentett, mint néhány család oligarchiáját, hiszen a tömeg már régen beleunt jogaiba. Hogy a szellem mellett a pénz állt a tett mögött, Róma nagy vagyonainak birtokosai, akik a cezarizmusban teljhatalmuk végét látták, az magától értetődő.

[←446]

Vele szemben a taoizmust támogatták, mert az a mindenféle politikától való elfordulást prédikálta. „Tedd, hogy kövér emberek vegyenek körül” – mondja Caesar Shakespeare-nél. (Vörösmarty M. fordítása.)

[←447]

Ezt nem értette már Tacitus. Gyűlölte ezeket az első császárokat, mert minden elképzelhető eszközzel védekeztek egy – az *ő* köreiben élő rejtett oppozíció ellen, ami Traianus után már éppen hogy nem fenyegetett.

[←448]

„Birodalmak eltűnnek, egy jó vers megmarad” – merengett W. v. Humboldt a Waterlooi csatatéren. Igen ám, de Napóleon személyisége alaposan rányomja a bélyegét a következő századok történelmére. Jó versek. Egy útjába kerülő parasztot kellett volna kérdeznie róluk. A versek megmaradnak – az irodalomóra számára. Platón örök – a filológusoknak. Ezzel szemben Napóleon bensőleg *mindannyiunkat* ural, államainkat és hadseregeinket, közvéleményünket, egész politikai létünket, mégpedig annál inkább, minél kevésbé tudatosul bennünk.

[←449]

Erre utal az angol *men not measures* elve, s ezzel minden sikeres politika titka tulajdonképpen adva van.

[←450]

Ez végül is igaz az egyházakra is, amelyek teljesen mások, mint a vallások; a tényvilág alkotórészei ugyanis, és ezért vezetésük jellege politikai, nem pedig vallási. Nem a keresztény szentbeszéd, hanem a keresztény vértanú hódította meg a világot, és hogy ereje volt hozzá, nem a tanításnak köszönhette, hanem a keresztre feszített ember példájának.

[←451]

Talán nem is kell hangsúlyozni, hogy ezek nem egy arisztokratikus kormányzat alapelvei, hanem általában a kormányzáséi. Egyetlen tehetséges népvezér (sem Kleón, sem Robespierre, sem Lenin) sem látta el másként hivatalát. Aki valóban a tömeg meghatalmazottjának érezné magát és nem olyan emberek régensének, akik nem tudják, mit akarnak, egyetlen napig sem lenne úr a háznál. A kérdés csak az, hogy a nagy népvezérek helyzetüket a maguk vagy a többiek javára használták-e fel. És erről lehetne mit mondani!

[←452]

Eredetileg tizenkilenc fejedelem és szabad város szövetsége (1529).

[←453]

Ezért tölti be a polgári egyenlőség talaján a pénztulajdon azonnal a genealógiai rang helyét.

[←454]

Wellhausen: „Die relig.-polit. Oppositionsparteien im alten Islam” (1901).

[←455]

Angliában és Amerikában a demokráciára nézve igen lényeges, hogy a parasztság ott elsorvadt, itt ki sem alakult. A „farmer” lelkileg külvárosi, és a mezőgazdaságot gyakorlatilag iparként űzi. A falvak szerepét nagyvárosok töredékei töltik be.

[←456]

És mindenütt, ahol a két ősi rend között *politikai* ellentét is fennáll (ahogy Egyiptomban, Indiában és Nyugaton), kialakul egy klerikális pártképződmény is, azaz nem a vallás, hanem az egyház, nem a hívők, hanem a papság lép fel pártként.

[←457]

És erősebb rasszuk kedvező kilátással is kecsegtet.

[←458]

A *plebs* a XVIII. század *tiers-émk* (polgárok és parasztok) felel meg; a *populus* a XIX. század nagyvárosi „tömege”. A különbség e többnyire nem itáliai eredetű felszabadított rabszolgákkal szembeni magatartásban fejeződik ki; a plebset mint rendet a lehető legkevesebb tribusba próbálják visszaszorítani, miközben az a populuson belül, pártként, rövidesen döntő szerepet kezd játszani.

[←459]

Ezzel egyidejűleg tért át a katolikus egyház a legnagyobb csendben a rendi politikáról a pártpolitikára, mégpedig olyan stratégiai biztonsággal, amit nem lehet eléggé csodálni. Az egyház a XVIII. században – ami diplomáciájának stílusát, a magas állások elajándékozgatását, valamint magasabb köreinek szellemiségét illeti – még teljesen arisztokratikus volt. Gondoljunk csak az abbé típusára vagy az egyházfejedelmekre, akik miniszterek és követek lettek, ahogy az ifjú Rohan kardinális. Most pedig, egészen „liberálisan", a származás helyébe az érzület, az ízlés helyébe a munkaerő lép, és a demokrácia jeles eszközeit, a sajtót, a választást, a pénzt olyan tehetséggel forgatják-mozgatják, amilyet a tulajdonképpeni liberalizmus is csak ritkán ért el, és soha nem múlt felül.

[←460]

A következőkhöz: M. Geizer: „Die Nobilität der römischen Republik”, 1912, 43. skk. o.; A. Rosenberg: „Untersuch, zur röm. Centurien-verfassung”, 1911, 62. skk. o.

[←461]

Közismert a Tammany Hall New Yorkban (a demokrata párt N. Y.-i székháza, a. m. *korrupció),* de a viszonyok közelítenek ehhez az állapothoz minden, pártok által kormányzott államban. Az amerikai „Caucus”-t, amely az államhivatalokat tagjai közt szétosztja, és neveiket aztán a választó tömegre rákényszeríti, National Liberal Federationként Chamberlain Angliában vezette be, és 1919 után ez Németországban is gyors fejlődésnek indult.

[←462]

E tragikus kísérlet történetéről lásd E. Meyer: „Gesch. d. Alt.” V, 987. skk. .

[←463]

A „Hadakozó Fejedelemségek” tervei, a Csun-Csiu-fan-lu és Sze-ma Csien biográfiái egyértelmű példái voltak annak, amikor a „bölcseletet” pedánsan belekeverik a politikába.

[←464]

Ennek rabszolgákból és napszámosokból álló „Napállamáról” közelebbit Pauly-Wissowa: „Real-Enc.” II, 961. o. Éppígy a sztoikus Szférosz befolyása alatt állt III. Kleomenész, a forradalmár spártai király (235). Megérthetjük, miért száműzte ismételten a római szenátus a „filozófusokat és a rétorokat”, azaz az üzletpolitikusokat, a fantasztákat és az áskálódókat.

[←465]

A fiatal demokráciának, a reményteljes alkotmánytervezetek demokráciájának, amely számunkra Lincolnig, Bismarckig és Gladstone-ig terjed, ezt a tapasztalatot meg kellett *szereznie,* a későbbi, az érett parlamentarizmus demokráciája ebből indul ki. Az igazságok és a tények a párteszmény és a pártkassza alakjában végérvényesen elváltak egymástól. Az igazi parlamenti képviselő éppen a pénz folytán érzi úgy, hogy megszabadult a függőségtől, ami a választók naiv felfogásában a megválasztottaktól elvárható.

[←466]

Ha magát ennek ellenére szabadnak *érzi,* ez megint csak a nagyvárosi szellem és a természetesen kibomló tradíció közti alapvető különbség bizonyítéka, miközben belső kapcsolat áll fenn tevékenysége és a között a tény között, hogy őt magát a pénz irányítja.

[←467]

Az 1919-es német alkotmány, tehát egy a *leszálló ágban lévő* demokrácia küszöbén létrejött alkotmány, teljes naivitástól áthatva, pártgépezetek egyfajta diktatúráját vázolja fel, melyek minden jogot önmagukra ruháznak, és egyúttal komolyan senkinek sem felelősek. A hírhedt arányos választási rendszer és a birodalmi lista biztosítja számukra az önreprodukciót. A „nép" jogai helyett – amit az 1848-as alkotmány legalább elvben tartalmazott -csak pártok jogai léteznek, ami ártatlanul hangzik, mégis magában rejti a szervezetek cezarizmusát. Ebben az értelemben mindenesetre ez a kor „leghaladóbb" alkotmánya; felismerhető már benne a vég; néhány egészen pici változtatás, és a korlátlan hatalom az egyének kezébe kerül.

[←468]

Ezzel szemben a törvén} hozás hivatalhoz kötött. Még ahol az elfogadás vagy az elutasítás forma szerint a gyűlést illeti, a törvényt ott is csak egy hivatalnoknak, pl. tribunusnak, lehetett benyújtani. A tömegek – többnyire a hatalom birtokosai által szuggerált „jogigénye” – tehát a hivatalnokválasztás elmaradásában mutatkozik meg, ahogy azt a Gracchusok kora is tanúsítja.

[←469]

Még az ötvenéves Caesarnak is el kellett játszania ezt a komédiát a katonái előtt a Rubicónál, mert ehhez voltak szokva, ha valaki valamit elvárt tőlük. Ez nagyjából a „meggyőzés hangjának” felel meg a mai országyűlésekben.

[←470]

De Kleón típusa akkoriban Spártában és a consuli tribunusok korszakában Rómában (582. sk. o.) magától értetődően éppígy jelen volt.

[←471]

Geizer: „Nobilität”, 94. o. – E. Meyer „Caesar”-ja mellett ez a könyv nyújtja a legjobb áttekintést a római demokratikus módszerekről.

[←472]

Inaurari, mely célra Cicero saját barátját, Trebatiust ajánlotta Caesarnak.

[←473]

Tributim adprandium vocare. „Cicero pro Murena”, 72. o.

[←474]

Sestertiusok milliárdjairól van szó, amelyek innen kezdve átmentek a kezén. A gall templomok fogadalmi ajándékainak itáliai áruba bocsátása az arany értékének zuhanását idézte elő. Ptolemaiosz királytól ő és Pompeius az elismerésért száznegyvennégy- (és Gabinius még kétszáznegyven-) milliót csikart ki. Aemilius Paulus (50-ben) a consult harminchat-, Curiót hatvanmillióval vásárolta meg. Mindebből közelebbi környezete sokak által irigyelt vagyonára lehet következtetni. A 46-os győzelemnél a jóval több mint százezer katona mindegyike huszonnégyezer sestertiust kapott, a tisztek és a vezérek még ennél is többet. Ennek ellenére halála után az államkincstár csak arra volt elég, hogy Antonius állását biztosítsa.

[←475]
Gelzer, 68. o.

[←476]

Többnyire zsarolásról és megvesztegetésről van szó. Mivel ez akkoriban azonos a politikával, a bíró és a vádló is ugyanezt tette, és mindenki tudott is róla, ezért aztán a művészet abból állt, hogy egy jól megjátszott erkölcsi indulat formájában olyan pártbeszédet kellett tartani, melynek tulajdonképpeni célját csak a beavatottak ismerték. Ez tökéletesen megfelel a modern parlamenti szokásoknak. A „nép” igencsak meglepődne, ha látná, hogy az ülések acsarkodó beszédei után, amelyek a sajtónak szólnak, a pártellenfelek hogy tapsolnak egymásnak. Emlékezzünk azokra az esetekre is, amelyekben egy párt szenvedélyesen száll síkra egy javaslat mellett, miután az ellenféllel való megállapodás alapján már biztosan tudja, hogy nem fogadják el. Rómában szintén nem az ítélet volt a fontos; elég volt, ha a megvádolt mielőbb önként elhagyta a várost, és ezzel kivált a pártharcból és a hivatalra pályázók sorából.

[←477]

V. Pöhlmann: „Griech. Geschichte”, 1914, 236. sk. o.

[←478]

Csak így lehetett Rutilius Rufust a hírhedt eljárás során 93-ban elítélni, hiszen ő mint helytartó a bérleti társaságok zsarolásaival szemben kötelességszerűen járt el.

[←479]

Ez némileg rímel a „tüzérségre” [Artillerie].

[←480]

A legkeményebb példa a jövő nemzedékei számára a világháborús felelősség kérdése lesz, vagyis annak a kérdésnek az eldöntése, ki az, aki az összes földrész sajtójának és kábeleinek a birtoklása révén a hatalmat gyakorolja, aki a világ közvéleménye számára olyan igazságot szajkóz, mely politikai céljainak megfelel, és amelyet addig tart fenn, amíg szüksége van rá. Egészen más az a tisztán tudományos kérdés – amelyet csak Németországban cserélnek fel az elsővel −, hogy kinek az érdekében állt, hogy egy eseményt éppen 1914 nyarára időzítsen – amiről egyébként akkoriban könyvtárnyit írtak.

[←481]

A világháború előkészületei során egész országok sajtója került pénzügyileg London és Párizs parancsnoklása alá, de ezzel az idetartozó népek is szigorú szellemi rabszolgaságba jutottak. Minél demokratikusabb egy nemzet belső formája, annál inkább és annál teljesebben ki van téve ennek a veszélynek. Ez a XX. század stílusa. Egy régi típusú demokrata ma nem sajtószabadságot, hanem a sajtótó/ való szabadságot követelne, persze ezenközben a vezetők „befutott emberek" lettek, és pozíciójukat a tömeggel szemben kell megvédeni.

[←482]

A kínai nagy könyvégetések (II. kötet, 625. o.) ehhez képest szinte teljesen ártalmatlanok.

[←483]

Itt a titok nyitja, miért válik minden radikális, tehát a *szegényeket* képviselő párt szükségképpen a pénzhatalmak (Rómában az équités, ma a tőzsde) eszközévé. Elméletileg a tőkét támadják, gyakorlatilag azonban nem a tőzsdét, hanem annak érdekei szerint a hagyományt. Ez ugyanígy volt a Gracchusok korában, mint manapság, mégpedig minden országban. A népvezérek fele pénzzel, hivatallal, üzletekben való részesedéssel megvásárolható, és velük az egész párt.

[←484]

„Preussentum und Sozialismus", 41. sk. o.

[←485]

„Political discourses”, 1752.

[←486]

A híres „Inquiry”. 1776.

[←487]

A tudomány felfogása általánosan az volt, hogy az általános mozgósítás gazdasági következményei a háború befejezését egy héten belül kikényszerítik.

[←488]

„Negotium (mindenféle kereseti tevékenység fogalma; az üzlet *commercium) negat otium neque quaerit veram quietem, quae est deus”* – mondja a Gratiani-dekrétum

[←489]

Pilátus kérdése rögzíti a gazdaság és a tudomány közti viszonyt is. A vallásos ember – a katekizmust a kezében tartva – feleslegesen próbálná politikai környezetének sürgését-forgását jobbítani. A világ megy a maga útján, és gondolataira bízza öt. A szent csak aközött választhat, hogy alkalmazkodik hozzá – ekkor egyházpolitikus lesz és lelkiismeretlen −, vagy elmenekül a világtól egy remetelakba, a túlvilágra. De ugyanez ismétlődik – nem minden komikum nélkül – a városi szellemi életen belül. Itt a filozófus az, aki olyan etikai-társadalmi rendszert dolgozott ki, ami tele van egyedül helyes és magától értetődő, elvont erényekkel, s aki a gazdasági életet szeretné felvilágosítani arról, hogyan is kell viselkednie, és mire kell törekednie. Mindig ugyanaz a színjáték játszódik le, legyen a rendszer liberális, anarchista vagy szocialista, származzon Platóntól, Proudhontól vagy Marxtól. Persze a gazdaság is működik minden további nélkül tovább, és rábízza a gondolkodóra: vagy visszavonul, és a világról szóló panaszait a papírnak sírja el, vagy gazdaságpolitikusként lép fel a világban, ahol is vagy nevetségessé válik, vagy pedig elméletét pokolra dobva valami jövedelmező állást keres magának.

[←490]

Ez a helyzet a vadászok és az állattenyésztők vándortörzseivel is, mindazonáltal a magaskultúrák gazdasági alapzatát mindig olyan emberfajta adja, mely szorosan a földhöz kötődik, és amely hordozza, illetve fenntartja a magasabb gazdálkodási formákat.

[←491]

„Undershaft” Shaw „Barbara őrnagy”-ában e birodalom valódi uralkodója.

[←492]

A kormányzat eszközeként *pénzgazdaságnak* hívják. E tekintetben az egész nemzet az adók és a vámok alakjában megjelenő adókivetés objektuma, s ezeknek felhasználása nem megélhetésük kényelmesebbé tételét célozza, hanem történelmi állapotuk biztosítását és hatalmuk növelését.

[←493]

A legtágabb értelemben – vagyis munkások, újságírók, tudósok vezető rétegei is kivételezett helyzetben lehetnek.

[←494]

Beleértve az orvosokat, akiket ősi korokban el sem választottak a papoktól és a varázslóktól.

[←495]

A pásztorok, halászok, vadászok is idetartoznak. De különös és nagyon mély kapcsolat fűzi ezeket a bányászathoz is, ahogy erre a rokonságra a régi mondák és szokások is figyelmeztetnek. A fémeket ugyanúgy kell előcsalogatni az aknából, mint a magot a földből vagy a vadat az erdőből. A bányász számára a fém *él* és *növekszik.*

[←496]

Az ókori hajóstól a világvárosi tőzsdésig. A folyókon, utakon, síneken történő közlekedés mind idetartozik.

[←497]

A gépipar is idetartozik a feltalálók és a mérnökök tisztán nyugati típusával együtt, valamint gyakorlatilag a modern mezőgazdaság nagy része pl. Amerikában.

[←498]

A kohó-és a fémipar még ma is valahogy nemesebbnek tűnik, mint pl. a kémiai vagy az elektronikai ipar. Megőrizte a technika legősibb nemességét és az őt körüllengő kultikus titok némi maradványát is.

[←499]

Egészen a jobbágyságig és a rabszolgaságig elmenően, jóllehet éppen a rabszolgaság nagyon gyakran, pl. a mai Keleten vagy Rómában a *vernák*—nál, gazdaságilag nem más, mint a rákényszerített munkaszerződés egy formája, és ettől eltekintve alig érzékelhető. A szabad alkalmazott gyakran sokkal nagyobb függőségben és megbecsültén él, és a formális felmondási jog sok esetben gyakorlatilag nem jelent semmit.

[←500]

Az egyiptomi és a gótikus kezdetekre nézve pontosan, Kínát és a nyugati antikvitást illetően nagy vonalakban ismerjük ezt; ami az arab kultúra *gazdasági pszeudomorfózisát* illeti, Hadrianus után végbemegy a magas fokúan civilizált antik pénzgazdaságnak egyfajta korai kori áruforgalommá való belső leépülése, amely Diocletianus alatt teljesedik ki; mindebből Keleten a tulajdonképpeni mágikus felemelkedés látható.

[←501]

Sem az itáliai Villanova-sírok rézdarabjai a kora homéroszi korból (Willers: „Gesch. der römischen Kupferprägung”, 18. o.), sem a női ruhák, bárdok, gyűrűk vagy kések alakját formázó kora kínai bronzérmék *{pu, csien* – Conrady: „China”, 504. o.) nem pénzek, hanem jól láthatóan javak szimbólumai; és azok az érmék is, amelyeket a kora gót kormányzatok az antikvitást utánozva felségjelekként verettek, a gazdasági életben csak mint javak szerepelnek; egy darab arany annyit ér, mint egy tehén, és nem fordítva.

[←502]

Ezért van az, hogy igen gyakran nem a szorosan önmagába forduló vidéki életből kerül ki, hanem idegenként jelenik meg, közömbösen és véletlenszerűen. Ez a föníciaiak szerepe a legkorábbi antikvitásban, a rómaiaké Keleten, Mithridatész korában, ez a zsidóké, de mellettük a bizánciaké, a perzsáké és az örményeké is a gótikus Nyugaton, az araboké Szudánban, az indiaiaké Kelet-Afrikában, a nyugat-európaiaké a mai Oroszországban.

[←503]

És ezért aztán nagyon is szűk körben. Mivel az idegenekkel való kereskedelem akkoriban kalandos volt, és megmozgatta a fantáziát, mértéktelenül túlbecsülték. Velence és a Hanza „nagy” kereskedői 1300 körül a tekintélyesebb kézművesmesterekkel még alig voltak egyenrangúak. Maguknak a Medicieknek és a Fuggereknek a forgalma 1400 körül egy mai kisváros egyetlen üzletének a forgalmával volt kb. azonos. A legnagyobb kereskedelmi hajók, amelyeket rendszerint egy-egy kereskedőcsoport tartott fenn, messze elmaradtak a mai folyami uszályoktól, és évente talán ha *egyetlen* nagyobb utat tettek. A híres angol gyapjúkivitel – a Hanza-kereskedelem fő cikke – 1270 körül alig tette ki két mai tehervonat rakományát. (Sombart: „Der moderne Kapitalismus” I, 280. skk. o.).

[←504]

A márka vagy a dollár éppoly kevéssé „pénz”, ahogy a méter vagy a gramm sem erő. A *pénzdarabok* dologi értékek. Csak mert az antik fizikát nem ismertük, azért nem tévesztettük össze a gravitációt és a súlyt, ahogy azt az antik matematika alapján a számmal és a nagysággal, illetve az antik érmék másolása következtében a pénzzel és a pénzdarabbal tettük, és tesszük még ma is.

[←505]

Ezért lehetne megfordítva, a metrikus rendszert értékrendszernek nevezni; valójában valamennyi pénzmennyiség fizikai súlysorozatból ered.

[←506]

De az összes értékelmélet is, noha objektív kíván lenni, szubjektív elv alapján építkezik – és ez nem is lehet másként. Marx például a fizikai munkás érdekeinek megfelelően definiálja „az” értéket, ennek megfelelően a feltaláló vagy az igazgató teljesítménye „értéktelen”. Mindazonáltal elhibázott lenne ezeket az elméleteket eleve téveseknek tartani. Igazak követőik, tévesek ellenfeleik számára, és akár követők, akár ellenfelek vagyunk, végül is nem az elv, hanem az élet dönt ebben a kérdésben.

[←507]

Előbbit, igencsak korlátozott mértékben, a XVIII. század vége felé a Bank of England vezette be, utóbbi a „Hadakozó Fejedelemségek korá”-ban jelent meg.

[←508]

Ez a vagyon „nagysága”, amit csak a birtok „terjedelmével” lehet egybevetni.

[←509]

Szélsőséges esetei ennek a pénzpiac modern kalózai, akik a közvetítést közvetítik, és szerencsejátékot űznek a „pénzzel” mint áruval – ahogy ezt Zola ismert regényében megírta.

[←510]

Preisigke: „Girowesen im griechischen Ägypten”, 1910; az akkori forgalmi formák már a XVIII. dinasztia alatt hasonló színvonalon állnak.

[←511]

Nincs ez másként a szabadság polgári eszményével sem. Elméletileg, tehát az alkotmányok szerint is, az ember *elvileg* szabad. A városok tényleges életében azonban csak a pénz révén lehet független.

[←512]

Amit a többi kultúrában tőzsdehelyeknek is nevezhetünk, ha tőzsde alatt a kiteljesedett pénzgazdaság *gondolkodási szervét* értjük.

[←513]

Előszó a „Barbara örnagy”-hoz.

[←514]

A *„farmer”* olyan ember, akit már csak *gyakorlati* viszony fűz egy darab földhöz.

[←515]

E gondolkodás növekvő intenzitása a *rendelkezésre álló pénztömeg növekedése* gazdaságképében is megfigyelhető, amelynek (mint valami egészen elvontnak és képzetszerűnek) az áruként létező pénz látható készletéhez egyáltalán semmi köze. A „pénzpiac megszilárdulása” pl. tisztán szellemi folyamat, mely csak egészen kisszámú ember fejében zajlik. A pénzgondolkodás növekvő energiája ezért minden kultúrában azt az érzést kelti, hogy a „pénzérték süllyed” (hatalmas mértékben pl. Szolóntól Sándorig) pl. a számviteli egységhez képest. Valójában az üzleti értékegységek váltak mesterségesekké, és a paraszti gazdaság megélt, ősi értékeivel már össze sem vethetők. Végül is közömbös, hogy milyen számítási rendszerben számoltak az attikai Déloszi Szövetségben (454), a karthágói békekötéseken (241, 201) vagy Pompeius zsákmányánál (64), és hogy néhány évtizeden belül az 1850 körül még ismeretlen, de ma már egészen közkeletű milliárdról áttérünk-e a billiókra. Minden értékmércéből hiányzik, hogy pl. a 430-as év talentumát a 30-as évivel összevethessük, mert az arany, ahogy a tehén és a gabona is, nemcsak szám szerinti értékét, de a fejlődő városgazdaságon belüli jelentőségét is folyamatosan változtatta. Csak az tény, hogy a pénztömeg – amelyet soha nem szabad az értékjelekben és a fizetési eszközökben való megjelenésével összecserélni – a gondolkodás *alteregóyd.*

[←516]

Friedländer: „Röm. Sittengesch.” IV, 1921, 301. o.

[←517]

Sallustius: „Catilina”, 35,3.

[←518]

Hogy milyen nehéz lehetett az antik embernek egy testileg nem mindenoldalúan körülhatárolható dolog (amilyen pl. a telek vagy a föld) forgalmát testi jellegű pénzben elképzelni, azt mutatják a görög földterületekbe vert kőcölöpök (οροί), amelyek a jelzálogjogot *jelenítették meg,* valamint a római *per aes et libram* vétel, amelynél egy pénzérme ellenében tanúk előtt földrögöt adtak át. Valóságos ingatlankereskedelem ennek következtében soha nem vált lehetővé, ugyanolyan kevéssé, ahogy a szántóföldnek sem volt napi ára. Szabályszerű viszony a földérték és a pénzérték között az antik gondolkodásban éppúgy lehetetlen, ahogy lehetetlen az esztétikai érték és a pénzérték között. A szellemi, tehát nem testi termékeknek, mint a drámáknak vagy a freskóknak, gazdaságilag egyáltalán nem volt értékük.

[←519]

Augustus korára már nem sok nemesfém és bronz maradt az antik műalkotásokban. Maguk a képzett athéniak is sokkal ahisztorikusabban gondolkodtak annál, hogy egy aranyból vagy elefántcsontból készült szobrot csak azért kíméljenek meg, mert azt Pheidiasz készítette. Emlékezzünk csak rá, hogy legismertebb Athéné-figurájában az aranyrészek levehetők voltak, és időről időre utánmérlegelték azokat. Tehát már eleve a gazdasági felhasználást vették tekintetbe.

[←520]

„Ges. Schriften" IV, 200. skk. o.

[←521]

Az a hit, hogy a rabszolgák Athénban vagy Aiginában a lakosságnak akár csak a harmadát tették volna ki, teljesen értelmetlen. A 400 óta zajló forradalmak (II. kötet, 580. o.) éppen ellenkezőleg, a szabad szegények hatalmas számbeli fölényét előfeltételezik.

[←522]

Ez a különbség a mi barokk korunk néger rabszolgaságával szemben, ami a *gépipar előfutára:* „élő” energiák szervezett felhasználása, ahol is végül átpártolunk az embertől a szénhez, de az előbbit csak akkor érezzük amorálisnak, ha a második már meghonosodott. Erről az oldalról nézve az északiak győzelme az amerikai polgárháborúban (1865) nem más, mint a szén koncentrált energiájának gazdasági győzelme az izmok egyszerű energiája felett.

[←523]

A rokonság az Óbirodalom egyiptomi közigazgatásával vagy a legkorábbi Csou-kor kínai igazgatásával, félreismerhetetlen.

[←524]

Ebben a számvevőszékben a *clericiusok* a modern bankhivatalok ősei (angolul: *clerk)*.

[←525]

Hampe: „Deutsche Kaisergeschichte”, 246. o. – Leonardo Pisanót is támogatta, akinek „Liber Abaci”-ja (1202) a kereskedelmi számítások tekintetében messze a reneszánszon túl is mértékadó volt, és aki az arab számrendszer mellett debitumként (tartozás) a negatív számokat is bevezette.

[←526]

Sombart: „Der moderne Kapitalismus“ II, 119. o.

[←527]

Szoros rokonságban áll az elektromosság lényegéről kialakított elképzelésünkkel a klíringforma, melynél több cég (feszültségcentrum) pozitív vagy negatív pénzállapota tisztán gondolati aktus révén egyenlítődik ki, és az igazi állapotot a könyvelés szimbolizálja.

[←528]

A mi kultúránkban egy ország kreditje (hitele) gazdasági teljesítőképességén és azon a politikai szervezeten nyugszik, amely a pénzügyi műveleteknek és könyvviteleknek valóságos pénzteremtésjelleget kölcsönöz, nem pedig az akárhol elraktározott aranykészletén. Csak az antikizáló babona emeli az aranykészletet valódi hitelmércévé, azzal, hogy nagysága nem az elvárástól, hanem a tényleges lehetőségektől függ. A forgalomban lévő pénzérmék azonban *áruk,* melyeknek az állami kreditre nézve árfolyamuk van – minél rosszabb a kredit, annál magasabban áll az arany, addig a pontig, ahol megfizethetetlenné nem válik, és el nem tűnik a forgalomból, úgy, hogy már csak *más* áruk ellenében lehet hozzájutni; az aranyat tehát, mint minden más árut, a könyvi számviteli egységhez mérik, és nem fordítva, ahogy az aranyvaluta szó sejteti – és kis kifizetéseknél eszközként szolgál, ahogy alkalomadtán a bélyeg is. Egyiptomban, melynek pénzelképzelése meglepően hasonlít a nyugatira, az Újbirodalomban sem létezett a pénzérméhez bármiben is hasonló valami. Az írásos utalványozás teljesen megfelelt, és 650-től az Alexandria megalapítása utáni hellenizálásig az országba kerülő antik pénzérméket rendszerint szétdarabolták, és súlyuk alapján áruként számolták el.

[←529]

Dologi jogunk számára tehát mind a mai napig nem létező.

[←530]

Ha feltesszük, hogy munkások vennék át az üzemek vezetését, ezzel semmi nem változna. Vagy semmire sem lennének képesek, és akkor minden tönkremenne; vagy képesek lennének valamire, és akkor bensőleg maguk is vállalkozókká válnának, és a továbbiakban csupán hatalmuk megtartásán gondolkodnának. Nem az elmélet termeli ki ezeket a tényeket a világból; az élet ilyen.

[←531]

Tehát csak 1770 után válnak a bankok mint hitelközpontok olyan gazdasági hatalommá, amely a bécsi kongresszuson első ízben magába a politikába is beleavatkozik. Addig a bankárok főként váltóüzletekkel foglalkoztak. A kínai, de az egyiptomi bankoknak is más jelentőségük volt, és a caesari Róma antik bankjait is inkább *kasszáknak* lehetett nevezni. Begyűjtötték készpénzben az adóbevételeket, és készpénzt adtak kölcsön kamat ellenében; így váltak a templomok is az áldozati adományként kapott fémkészletükkel „bankokká”. A déloszi templom évszázadokon át tíz százalékra adott kölcsön.

[←532]

A cég fogalmát már a késő gótikus korban mint *ratio sive negotiation* alakították ki, ami egyetlen antik nyelven sem adható vissza. A negotium (foglalatosság, tevékenység) a rómaiak számára konkrét folyamatot jelent („üzletet csinálni”, és nem üzlettel „bírni”).

[←533]

Pöhlmann: „Griech. Gesch.”, 1914, 216. sk. o.

[←534]

Gercke-Norden: „Einl. in die Altertumswissenschaft” III, 291. o.

[←535]

Kromayer, in: Hartmann: „Rom. Gesch.”, 150. o.

[←536]

A rómaiak ennek a korszaknak a zsidói. (II. kötet, 450. o.) Ezzel szemben a zsidók akkoriban parasztok, kézművesek, kisiparosok voltak (Parvan: „Die Nationalität der Kaufleute im römischen Kaiserreich”, 1909; ugyanígy Mommsen: „Röm. Gesch.” V, 471. o.), vagyis olyan foglalkozásokat űztek, amelyek a gótikus korban kereskedőüzleteik objektumaivá váltak. Ugyanilyen helyzetben van ma „Európa” az oroszokkal kapcsolatban, akiknek teljesen misztikus lelki élete a pénzben való gondolkodást *bűnnek* érzi. (A zarándok Gorkij „Éjjeli menedékhely”-ében, és Tolsztoj egész gondolatvilága – II. kötet, 269. sk., 390. o.) Oroszországban ma – ahogy Jézus korában Szíriában – két gazdasági világ rétegződik egymásra (II. kötet, 266. skk. o.), egy felső, idegen, civilizált, amely nyugatról nyomult be, és amelyhez gerjesztőként az első évek teljesen nyugati, nem orosz bolsevizmusa is tartozik, és egy városmentes, kizárólag a mélyben, a javak között élő, amely nem számol, hanem közvetlen szükségletét szeretné kielégíteni. A felszín jelszavait olyan hangként kell felfogni, amelyből az elmélyült lelki életet élő orosz Isten hangját hallja ki. Az oroszok marxizmusa jó szándékú félreértésen alapul. A petrinizmus magasrendű gazdasági életét eltűrték, jóllehet nem ők teremtették, és nem is ismerték el. Az orosz ember nem harcol a tőke ellen – mert nem *érti* azt. Aki értőn olvassa Dosztojevszkijt, egy olyan ifjú emberfajra érezhet rá, mely számára *egyáltalán nem létezik* pénz, csak javak, s ez olyan életnek köszönhető, melynek súlypontja *nem* a gazdasági oldalra esik. A „félelem az értéktöbblettől”, mely a háború előtt sokakat öngyilkosságba kergetett, annak a ténynek a meg nem értett irodalmi kifejeződése, hogy a pénz általi pénzszerzés a nem városi, a javakban való gondolkodás számára vétek, az alakulóban levő orosz vallás oldaláról nézve pedig *bűn.* Ma már pusztulóban vannak a cári birodalom városai, és az emberek ismét úgy élnek bennük, ahogy a falvakban, egy városi módon gondolkodó, hirtelen tovatűnő bolsevizmus kérge alatt, s megszabadítják magukat a nyugati gazdaságtól. Az apokaliptikus gyűlölet – amely Jézus korában az egyszerű zsidóság körében is eluralkodott Rómával szemben – nem csupán Pétervár mint város, mint a nyugati stílusú politikai hatalom székhelye ellen irányult, hanem a nyugatias, pénzben való gondolkodás központja ellen is, mely az egész életet megmérgezi és tévútra tereli. A mélységek oroszsága manapság a kereszténységnek egy még papság nélküli, a „János evangéliumá”-ra épülő harmadik formáját kezdi létrehozni, amely a mágikus valláshoz összehasonlíthatatlanul közelebb áll, mint a faustihoz, és amely ezért a *keresztelésnek* egy új szimbolikáján alapul, messze eltávolodva Rómától és Wittenbergtől, s egy eljövendő keresztes háború előérzetében él, s Bizáncon is túl, Jeruzsálemre tekint. Csak ezzel törődik, s bár ismét elviseli majd a nyugati gazdaságot, ahogy az őskeresztény a rómait vagy a gótikus keresztény a zsidót, de bensőleg már nem vesz majd benne részt.

[←537]

A fizikai ismeretek „helyessége”, vagyis az eddig a pillanatig semmilyen jelenség által meg nem cáfolt használhatósága *„értelmi jelentésként”* teljesen független technikai értékétől. Egy biztosan hamis és önmagában ellentmondásos elmélet a gyakorlat szempontjából néha értékesebb lehet, mint egy „igaz” és „mély”, és a fizika már régóta őrizkedik attól, hogy az igaz és a hamis szavakat puszta formulák helyett köznapi értelmükben vett képeikre alkalmazza.

[←538]

Amit Diels „antik technikaként” összehordott, az egy nagy semmi. Ha leszámítjuk, ami már a babilóniai civilizációban megvolt, mint a nap és a vízórák, vagy már az arab koraidőkhöz is hozzátartozott, mint a kémia vagy mint a gázai csodaóra, vagy aminek más kultúrákban puszta említése is sértő lenne, mint pl. az ajtózárformák, nos akkor semmi sem marad.

[←539]

A kínai kultúra annak idején majd' mindegyik nyugati találmányt felfedezte – köztük az iránytűt, a távcsövet, a könyvnyomtatást, a puskaport, a papírt, a porcelánt −, de a kínai mintegy kihízelgi a dolgokat a természetből, nem követ el erőszakot rajta. Jól érzékeli tudásának előnyét, használja is, de nem ront rá a természetre, hogy kizsákmányolja.

[←540]

Ez az a szellem, ami a zsidók, perzsák, örmények, görögök, arabok üzletfogalmát a nyugati népekéitől megkülönbözteti.

[←541]

Albertus Magnus a mondákban mint nagy varázsló élt tovább. Roger Bacon a gőzgépen, a gőzhajón és a repülőgépen elmélkedett. (F. Strunz: „Die Gesch. der Naturwiss. im Mittelalter”, 1910, 88. o.)

[←542]

A görögtűz csak ijesztgetni és égni akar; itt azonban a robbanógázok feszítőereje mozgási energiává alakul át. Aki a kettőt valóban összehasonlíthatónak tartja, az semmit nem ért a Nyugat technikai szelleméből.

[←543]

Marxnak teljesen igaza van: a *polgárság* egyik, mégpedig legbüszkébb teremtménye ez, mindazonáltal (mivel az ókor – középkor – újkor séma kényszerkereteiben gondolkodott) nem vette észre, hogy csak egyetlen kultúra polgársága az, melytől a *gép sorsa függ.* Amíg a földet uralja, minden nem európai megpróbálja a titkát kipuhatolni ezeknek a rémisztő fegyvereknek, de bensőleg mégis visszautasítja őket – a japán és az indiai éppúgy, mint az orosz vagy az arab. Mélyen gyökerezik a mágikus lélekben, hogy a zsidó mint a gépek tulajdonképpeni létrehozásának vállalkozója és mérnöke kilép e folyamatból, és a folyamat üzleti oldalára áll át. De ugyanilyen félelemmel és gyűlölettel néz az orosz is a kerekek, huzalok és sínek e türanniszára, és ha ma és holnap még engedelmeskedik is a szükségszerűségnek, egyszer ki fogja törölni mindezt *környezetéből, de emlékezetéből is,* és egy egészen másfajta világot fog maga körül kialakítani, amelyben semmi nem marad ebből az ördögi technikából.

[←544]

Roppant értelemmel rendelkező kőkemény rassz-emberek szűk köreinek ez a hatalmas küzdelme – amelyből az egyszerű városi sem nem lát, sem nem ért semmit – távolról, vagyis világtörténetileg nézve a vállalkozók és a munkásszocializmus puszta érdekharcává silányul, sekélyes lesz és jelentéktelen. A munkásmozgalom ugyanis annyira jelentős, amilyenné vezetői *formálják,* és az ipari vezetők elleni gyűlölet ezt a mozgalmat már régóta a tőzsde szolgálatába állította. A gyakorlati kommunizmus az „osztályharccal", ezzel a már régóta elavult és hamissá vált frázissal egyetemben nem más, mint a nagytőke egyik megbízható szolgája, s a nagytőke alkalmasint igénybe is veszi szolgálatait.

[←545]

Amihez a munkáspártok érdekpolitikája úgyszintén hozzátartozik, hiszen ezek a pénzértéket nem megszüntetni, hanem birtokolni akarják.

[←546]

Az életrajzi események összeállításánál az alábbi művekre támaszkodtunk: Anton Mirko Koktanek: „Oswald Spengler in seiner Zeit”, München, 1968; Detlef Feiken: „Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur”, München, 1988; Klaus P. Fischer: „History and Prophecy. Oswald Spengler and the Decline of the West”, New York-Bern-Frankfurt am Main-Paris, 1989.

Oswald Spengler: „A Nyugat alkonya” (a továbbiakban: NY), I. kötet

[←548]

A. M. Koktanek: I. m. 140. o.

[←549]

Vö. H. Stuart Hughes: „Oswald Spengler. A Critical Estimate”, New York, 1962, 89. o.

[←550]

K. P. Fischer: I. m. 59. o.

[←551]

A több tízezer cédulából, feljegyzésből Spengler biográfusa, A. M. Koktanek az 1960-as években két vaskos kötetet jelentetett meg: „Urfragen: Fragmente aus dem Nachlass”, München, 1965; „Frühzeit der Weltgeschichte. Fragmente aus dem Nachlass”, München, 1966.

[←552]

I. m. 65. o.

[←553]

Armin Mohler: „Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932”, Stuttgart, 1950.

[←554]

Vö. Mohler: I. m. 18. o.

[←555]

Hermann Rauschning: „Konservative Revolution. Versuch und Bruch mit Hitler”, New York, 1941.

[←556]

Idézi D. Felken: I. m. 186. o.

[←557]
Uo. 195. o.

[←558]

Johann v. Leers: „Spenglers weltpolitisches System und der Nationalsozialismus", Berlin, 1934, 43-44. o.

[←559]

Arthur Zweininger: „Spengler im Dritten Reich", Oldenburg, 1933,9. o.

[←560]

Goebbels levele Spenglerhez 1933. október 26-án. In: Oswald Spengler: „Briefe 1913-1936”, München, 1963, 709-710. o.

[←561]

Vö. D. Feiken: I. m. 222. o.

[←562]

NS-Presseanweisungen der Vorkriegszeit, 1. köt., 1933; H. Bohrmann (Hrsg.), München-New York-London-Paris, 1984, 242. o.

[←563]

Idézi D. Felken: I. m. 227. és 229. o.

[←564]

M. Domarus (Hrsg.): „Hitler. Reden und Proklamationen 1932-1945”, 1,2. Wiesbaden, 1973, 502. o.

[←565]

A. M. Koktanek: I. m. 462. o.

[←566]

Jorge Luis Borges: „Deutsches Requiem”. In: „A titkos csoda”, Budapest, 1986, 268-275. o.

[←567]

Vö. legújabban Francis Fukuyama: „A történelem vége és az utolsó ember”, Budapest, 1994.

[←568]

Vö. ezzel kapcsolatban: Gustav Droysen: „Historika”. (Részletek.) In: „Ész – Élet – Egzisztencia” IV. Történetfilozófia 1. Szeged, 1994, 51-154. o.

[←569]

Wilhelm Dilthey: „Einleitung in die Geisteswissenschaften”, 1883.

[←570]

Wilhelm Windelband: „Geschichte und Naturwissenschaft", 1894.

[←571]

Heinrich Rickert: „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft", 1899.

[←572]

Uo. 25. o.

[←573]

Uo. 94. o.

[←574]

Uo. 93. o.

[←575]

A. M. Koktanek: I. m. 153. o. D. Felken: I. m. 52-53. o.

[←576]

Johann Wolfgang Goethe: „[Anfang zu dem geplanten Gesamtwerk über Morphologie]” [1807]. In: „Sämtliche Werke”, 17. köt., Zürich, 1977, 13. o.

[←577]

Gustav Droysen: „Historika”. I. k. 65. o.

[←578]

Vö. ezzel kapcsolatban John Farrenkopf tanulmányát: „Hegel, Spengler, and the Enigma of World History: Progress or Decline?” In: Clio, 1990, 331-344. o.

[←579]

R. Musil: „Geist und Erfahrung. Anmerkungen für Leser, welche dem Untergang des Abendlandes entronnen sind” [1921]. In: „Gesammelte Werke”, 8. köt., Reinbek, 1978, 1044. o.

[←580]

Friedrich Nietzsche: „A történelem káráról és hasznáról”, Budapest, 1989, 85. o.

[←581]

Kultúra és civilizáció különbségének első felfedezője Kant. „A művészet és a tudomány *kulturálttá* tett minket. *Civilizálódtunk,* szinte túlságosan is, mindenféle illemben és modorban. De ahhoz, hogy úgy vélhessük, *moralizálódtunk* is, még nagyon sok hiányzik. A moralitás eszméje ugyanis még a kultúrához tartozik, ennek az eszmének a becsülés keresésében és külső tisztességben való használata pedig csupán hasonlít az erkölcsösséghez, s így pusztán civilizálódást jelent.” „Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből”. In: Immanuel Kant: „A vallás a puszta ész határain belül és más írások”, Budapest, 1974, 73. o.

[←582]

D. Felken: I. m. 69. o.

[←583]

Vö. Spengler 1921-ben megjelent „Pesszimizmus” című írását. In: „Reden und Aufsätze”, München, 1937, 63-79. o.

[←584]

Theodor W. Adorno: „Spengler nach dem Untergang”. In: „Gesammelte Schriften”, 10, 1. Frankfurt am Main, 1977, 48. o.

[←585]

Vö. ezzel kapcsolatban Neumer Katalin könyvét: „Határutak. Ludwig Wittgenstein késői filozófiájáról”, Budapest, 1991, 28-36. és 211-213. o.

[←586]

Theodor W. Adorno: I. cikk: 51. o.

[←587]
Uo. 57. o.

[←588]

Uo. 60. o.

[←589]

Thomas Mann: „Über die Lehre Spenglers”. In: „Gesammelte Werke”, 11. köt., Berlin, 1955, 165-173. o.

[←590]

I. cikk: 172. o.

[←591]

Ernst Troeltsch: „Zur modernen Geschichts-und Kulturphilosophie”. In: „Gesammelte Schriften”, 4. köt., Tübingen, 1925, 680. o.

[←592]

Friedrich Meinecke: „Über Spenglers Geschichtsbetrachtung”. Idézi D. Feiken: I. m. 78. o.

[←593]

Manfred Schröter: „Der Streit um Spengler. Kritik seiner Kritiker", München, 1922.

[←594]

Vö. M. Stannard művét: „Evelyn Waugh. The Early Years 1903-1939”, New York, 1987, 167. és 170. o.

[←595]

R. Aron: „Mémoires – 50 ans de réflexion politique”, Paris, 1983, 670. o.

[←596]

B. Croce: „Il tramonto dell'Occidente”. In: „L'Italia dal 1914 al 1918”, Bari, 1951, 312-317. o.

[←597]

H. A. Kissinger: „The Meaning of History: Reflections on Toynbee, Spengler and Kant”, Harvard University, 1950. Vö. ezzel kapcsolatban P. W. Dickson könyvét: „Kissinger and the Meaning of History”, Cambridge, 1978, 29. sk. o.

[←598]

Idézi G. L. Ulmen: „Metaphysik des Morgenlandes – Spengler über Russland” című tanulmányában; in: „Spengler heute”, München, 1980, 124. o.

[←599]

Idézi G. L. Ulmen: uo. 125. o.

[←600]

G. Benn: „Briefe an F. W. Oelze 1932-1945”, Wiesbaden-München, 1977, 288. o.

[←601]

G. Merlio: „Spengler und die Technik”. In: „Spengler heute”. I. k. 110-111. o. Spengler és az ökológia viszonyát vizsgálja Thomas Kluge: „Gesellschaft, Natur, Technik. Zur lebensphilosophischen und ökologischen Kritik von Technik und Gesellschaft” című munkája; Opladen, 1985.

[←602]

Thomas Jung: „Vom Ende der Geschichte. Rekonstruktionen zum Posthistoire in kritischer Absicht", Münster-New York, 1989.

[←603]

Th. Jung: I. m. 2. o.

[←604]

Uo. 57. o.

[←605]

Uo. 58. o.

[←606]

Uo. 71. o.

[←607]

Uo. 72. o.

[←608]

Uo. 84. o.