

Sári László

## Dilettánsok történelme

és a kultúra...

*„A kulturális eredmények tudattalan felhalmozódásával népek és egyének zsigereiben általában is érdemes számolnunk.”*

(Jacob Burckhardt)

A kultúra mint léteesszencia, mint nembeliség, mint életminőség, mint erkölcsiség, mint szemlélet és mint viszony az emberlét teljes egészét meghatározó tartalom. Egyetlen, az emberi világ minden alkotóelemében fellelhető szubsztancia. Minden vonatkozásában „paideia”, azaz gondozás. „Ez pedig az emberi létmódot tekintve, szándékos művelést, kifinomultságot jelent. Az, amit az ember hozzátesz a természetéhez” – írja róla Ortega y Gasset. Hozzátesz saját emberi alaptermészetéhez? Vagy biológiai természetéhez? Mihez is? „A német történeti iskolától kezdődően, a [kultúra] szó jelentéstanilag elkorcsosul, végül egy nép létmódját jelenti, bármilyen legyen is e módzat. Érdemes felhívni a figyelmet arra, hogy a »kultúra« ezt megelőzően csakis az emberség egyedüli, példás módját jelentette.” Megint csak kérdések sora: miféle emberség egyedüli, példás módját? Embervoltunk melyik módját, változatát? Vagy nembeli jellemzőink egész konglomerátumát? A világhoz való viszonyulásunkat is?

\*

Arisztotelész szerint „a viszony csak mintegy mellékhajtása és vele-

járója a létezőnek”. „E javaknak tehát [azaz a nembeliség jellemzőinek és a viszonyoknak mint értékeknek] aligha lehet közös ideájuk.” Másrészt azt állítja – rendszeresen tőle idézzük –, hogy „[a]z ember természeténél fogva állami életre hivatott élőlény”. Azaz társadalmi lény, társadalmisága pedig nyilvánvalóan emberi viszonyaiban jelenik meg. Amennyiben ezt elfogadjuk, akkor a viszonyt mint olyant nem tekinthetjük csupán a „létező mellékhajtásának és velejárójának”, hanem feltétlenül a létező lényegének kifejeződését, vagyis a létező (esetünkben az emberi létezés) szubsztanciáját kell látnunk benne. Miként ezt az Arisztotelésszel egykorú Menciusz és a nála valamivel idősebb kínai filozófustársak látták, élükön Konfuciuszal.

Ha a kultúra önmagában és tisztán „viszonyok összességeként” meghatározható – valamint a filozófia, mely „minden létező legfőbb törvényszerűségeit igyekszik föl kutatni” (Jacob Burckhardt) és „rendezett gondolkodás az élet legalapvetőbb dolgairól” (Fung Yu-lan) –, akkor a kultúra mindenekelőtt együttélési eszményeket, célokat fogalmaz meg, közvetít és követ. Így vált az európai szellemiség egyik legkorábbi és legégetőbb

eszményévé a szabadság gondolata, míg például a kínai kultúra központi értékévé a kölcsönösség, azaz a viszonyosság, általában véve a viszony fogalma. „Van-e olyan egyetlen szó, amelyet az ember egész életében követhet?” A mester így felelt: „Hát nem ilyen szó a kölcsönösség?” (Konfuciusz: *Beszélgetések és mondások*). Idézzük a konfuciuszi tézist, ahol csak tudjuk, mint a kínai gondolkodás alapeszményét. Valamint azért is, mert éppen ebből az elvből következően nevezhetjük a régi kínai gondolkodás egészét *viszonyközpontúnak, viszonyközpontú filozófiának*.

Itt kell feltétlenül hozzátennünk, hogy a kétféle eszmény, a szabadság és a kölcsönösség között húzódó szakadék áthidalhatatlansága az oka és magyarázata annak, hogy a nyugati világban máig nem jött létre a viszonyközpontú gondolkodás. (Legfeljebb a kétoldalú érintkezések kérdései tűntek fel olykor nyomokban az európai filozófiában – Kanttól Levinasig.) A kölcsönösség és a viszony fogalmának kifejtése, valamint a belőle származó következmények (például az összetartozás és együttműködés) tárgyalása igencsak kevésbé jellemzi az európai gondolkodást. Ahogy ezek politikai és történelmi vonatkozásait is sokkal kevésbé veszi számításba ez a felfogás.

A viszonyközpontú gondolkodás révén vált a régi Kínában mindennaposá az emberi kapcsolatokkal való folyamatos foglalkozás, a társadalmi viszonyok gondos, aggályos alakítgatása és ápolása, valamint ennek következtében vált szélesebb körben (például a művészi ábrázolásokban) is tudatossá az ember nembeli értékeinek és jellemzőinek folyamatos szem előtt tartása és elfogulatlan vizsgálata. A régi kínai szemlélet szerint

az ember *rendeltetése* az univerzumban nembeli értékeinek a fenntartása: „Az Égnek megvannak az évszakai, a Földnek megvannak a javai, az Embernek pedig megvan a kultúrája” (Hszün-ce). Ebben az egyetlen rövid mondatban foglalja össze az ókori kínai filozófus az univerzum működését meghatározó három főszereplő, az Ég, a Föld és az Ember rendeltetését. Ha hármójuk közül akár csak az egyik nem tölti be funkcióját, az univerzum rendje (az ún. harmónia) megbomlik, felüti fejét a káosz.

Ennél sokkal bizonytalanabb volt a kultúra rendeltetésének kérdése, és ennél fogva mindenkori helyzete a nyugati világban, leginkább a korábban *realitásként* emlegetett *nyers tényvilág* középkor végi színre lépésétől számítva. A realitásnak ebben az új világában a kultúra hosszabb távon jelentkező előnyei („haszna”) nem feltétlenül mutatkoztak vonzósnak az iparkodó európai városlakó szemében, sőt a gyors egyéni pozíciófoglalást és érdekérvényesítést az ilyen jellegű előnyök – a haszonszerzés minden területén – *gátolni* vagy legalábbis lassítani látszottak. Ha az áruterelés élenkítésével és a kereskedelmi forgalom minél szélesebb kiterjesztésével elfoglalt városi polgárok körében valamiféle érdeklődés mégiscsak támadt a kultúra iránt, akkor ez a legtöbb esetben tetszetős külsőséggként (műveltségként) vagy még inkább szórakoztatásként (divatként) jelent meg.

Az európai gondolkodás az ember nembeli lényegének kiteljesítését korábban az isteni gondviselésre bízta, az üdvrend megvalósulásában az ember tökéletesedésének is biztos zálogát látta. Úgy tartotta, hogy ennek érdekében magának az embernek nincs semmi tennivalója, elég türel-

mesen megvárnia Krisztus második eljövetelét, és azzal együtt az üdvösséget, az örök életet. Miután pedig a gondviselésnek hátat fordított, és merészen „saját kezébe vette” végső boldogulását, akkor sem érte be az üdvösségnél kevesebbel, az örök életről a világtörténelmi fejlődés végállomásaként fantáziált.

A középkort követően, majd még inkább az újkorban az európai hős történelmi fejlődése képzetéből alkotta meg jövőképét, mely pontosan megfelelt a korábbi végállapotnak, az üdvtörténet chiliasztikus elképzelésének. Csakhogy az öröklét ezentúl már nem az isteni teremtés törvényéből következően valósul meg (a közeli jövőben!), hanem az emberi elme tökéletesedésének következtében. Ennek az önfejlődésnek az eredménye lesz az a már kifogástalan ipari civilizációs és társadalmi-politikai (majd történelmi) világállapot, amely minden tekintetben a Krisztus második eljövetelével megvalósuló üdvözüléssel lesz teljesen egyenértékű, sőt vele azonos.

Ezt a jellemzően európai módon elgondolt folyamatot valamilyen okból nemigen szoktuk együtt vizsgálni a kultúra sorsának alakulásával. Ha most a világtörténelmi fejlődés folyamatára ebben az összefüggésben vetünk egy pillantást, akkor máris látjuk, hogy a történelmi haladáshit térhódításával a kultúra egyetemes rendeltetése és köznapi szerepe is egyre inkább háttérbe szorul, ugyanis – az ember minden körülmények között feltartóztathatatlan, felfelé ívelő fejlődése, tökéletesedése mellett – a kultúra minden egyes nembeli funkciója értelmét veszíti. A kultúra mint az emberlét teljes egészét meghatározó tartalom (életminőség, erkölcsiség stb.) teljes mértékben szükségtelenné, sőt feleslegessé válik az ezeket

a tartalmakat nélküle is megvalósító – ráadásul megkerülhetetlen – haladásfolyamat következtében.

A realitásesszme és a haladáshit reneszánsz kori feltűnésével egy időben a kultúra a társadalomfilozófiai gondolkodásban is egyre inkább mint valamiféle gazdasági vagy politikai eszköz jelenik meg, ekként tekinti *hasznosnak* a gazdasági hatékonyság fokozása vagy éppen a társadalmi külsőségek megteremtése érdekében. Ettől kezdve ugyanezeket a szerepeket osztja a kultúrára a társadalmi élet leghétköznapibb gyakorlata is. Ebben a formájában a kultúra szinte kizárólag művészi alkotásokként képes megmutatkozni, s eredményeit – mint díszítményeket – a napi gyakorlat (alkalmazás) minden esetben könnyűszerrel látja el valamiféle aktuális, ám egyáltalán nem jelentőségteljes funkcióval. Ezentúl pedig kizárólag ezekben a megjelenési formáiban tűnik majd fel mindenütt, a társadalmi élet legkülönbözőbb területein.

Nem kap lényegének és rendeltetésének megfelelő funkciót a kultúra a természettudományos, legfőképpen a technikai fejlődés (sokkal inkább bővülés, gyarapodás) területein sem, még akkor sem, ha a különféle, egyre ügyesebb gépezetek elterjedését – vagyis a műszaki-technikai eredményeket – már a legkorábbi kezdeteknél is nagyon sokan összetévesztették az ember nembeli minőségét erősítő (ápoló) funkciókkal, azaz a kultúra *valódi* értékeivel. „*Civilizálódtunk, de nem moralizálódtunk*” – jegyezte meg a jelenség legkorábbi megjelenését vizsgálva Kant, már 1784-ben. Előtte is nyilvánvalóvá vált ugyanis, hogy természettudományos ismereteink bővülése és alkalmazásuk gyors elterjedése éppenséggel a kultúra *ellenében* hat.

Ily módon a kultúra – mint a létező legmagasabb *eszményeket hordozó*, társadalmi viszonyokban megjelenő, és ezeket a viszonyokat teljes egészében meghatározó *minőség* – a realitás térfoglalása óta nem kapott valóságos szerepet az európai társadalmak életében. Az ember nembeliségének lényegeként jóformán nem is jutott szóhoz. A nyers tényvilág élet-szabályai szerint szerveződő modern európai társadalmak ma már nem is értenék Friedrich Schiller – saját korában is szokatlan – kijelentését: *„A kultúra feladata az, hogy az embert szabaddá tegye és segítségére legyen a maga egész fogalmának betöltésében.”*

Ám, mindeközben Schiller valószínűleg azt is nagyon jól tudta (ha nem saját magától, akkor Immanuel Kanttól), hogy a szabadság és a kultúra az emberi társadalomban egymást kölcsönösen kizáró, egymással fordítottan arányos fogalmak. A kultúra ugyanis – mint különösen érzékeny és viszonyközpontú szellemi minőség – létfeltételei védelmében folyamatosan igényli a szabadság mértékének korlátozását; míg a szabadság folyamatosan veszélyezteti a kultúra – a *realitás-kultusz* és az *álkultúra* felől – teljesen védtelen alapértékeit. Lásd például egyik oldalról a természettudományos gondolkodás, másfelől a szórakoztatóipar térfoglalását. Mindkettő már akkor túllépett a kultúra iránti tiszteletlenség legfelső fokán, azóta is csendes fölényesség, sőt gőg jellemzi pozíciójukat.

Éppen ezért nyilvánvaló, hogy egyfelől az európai haladásszellem, másfelől pedig az emberi nem értékeinek fenntartásáról gondolkodó és gondoskodó régi ázsiai felfogás nemigen kerülhet egymáshoz közelebb. Szabadság és kultúra között Schiller ímént

idézett kijelentése fogalmazza meg a lehetséges legközelebbi, legbarátibb viszonyt. Minden, ami túlmegy ezen (vagyis további kompromisszumra irányul), az a modernitás számára érthetetlen és méltányolhatatlan. *„A kultúra könnyen elbotolhat a saját lábában”* – jegyezte meg cinikusan – a gyorsan kibontakozó jelenséget szemlélve – Jacob Burckhardt, százötven évvel ezelőtt.

\*

*„A történelmi tudás sajátos tárgya a gondolkodás maga.”* *„Az ember a történelmi folyamatban teremti meg a maga természetét, azzal, hogy újratemti saját gondolkodásában a múltat, amelynek örököse”* – írja Robin G. Collingwood, a kiváló múlt századi angol történész az emberi gondolkodás és történelem (más szóval az ember gondolkodása és tettei) – nembeliségünkől következő – viszonyáról. Azt is többször hangsúlyozza, hogy a történész csakis olyan eseményekkel foglalkozik, amelyek *„gondolatok kifejeződései”*. Azután emlékeztet rá, hogy jóval őelőtte Kant is leszögezte: *„az ember szellemi lényként a történelmi világ lakója”*. Teljesen felesleges azonban mindenfajta hivatkozás, állítja Collingwood, józan fejjel bárki magától is tudhatja, hogy amit véghezvisz, az jellemzi – és az minősíti – az embert. *„Önmagad ismerete nem más, mint hogy tudod, mire vagy képes”* – összegzi végül gondolatait.

Amennyiben tehát a kultúra eleven viszonyok összessége, jobbára különféle társadalmi tevékenységek sűrű hálózata, vagyis maga a szüntelenül cselekvő emberi világ, akkor joggal állítható, hogy a kultúra jellemző jegyei mindenekelőtt a szüntelenül cselekvő politikai és történelmi világban vál-

hatnak láthatóvá. Másképpen: a történelem minden mozzanata a kultúra megmutatkozása és legvalódibb kifejeződése, és *vica versa*: a kultúra egésze történelmi folyamatot alkot, mely jelen időben, múlt nélkül el sem képzelhető. A kultúra jelen idejű megnyilvánulásai egyáltalán nem fedik fogalmának egészét. Ahogy megint csak – rá jellemzően – Burckhardt mondja ugyanezt: a barbárok *„barbársága abban áll, hogy nincs történelmük”*. Ezzel szemben a *„saját múlt”* egyenlő a saját kultúrával.

Amint azt történelmi tapasztalataink mutatják, az életképes emberi közösségek alapvető létfeltétele a *rendezettség*, egészen pontosan az emberi viszonyok rendezettsége. Ebben megint csak a kultúra essenciája jelenik meg, a társadalmi rendezettség és a kultúra lényegében azonos tartalmak, valójában egymás kifejeződései. A kultúra – rendezett emberi viszonyokból származó – felvirágzásának legszebb történelmi példájaként a történészek és a filozófusok rendszerint Athént említik, ami a polisz gazdasági és politikai eredményeit tekintve valóban meggyőző. Athén ugyanakkor csoda is, nehezen magyarázható társadalmi képződmény. Hiszen részvételi demokráciájából adódóan a polisz vezetőinek igencsak kusza és igencsak nyugtalan politikai viszonyokkal kellett mindenkor szembenézniük, amelyeket fortélyos eszközökkel örökösen csillapítani kényszerültek. Persze Athén gazdasági és kulturális virágzására és a többi városállam fölötti hatalmára is lehet magyarázatot találni, de még az egész antikvitás *„görög csodáját”* sem tarthatjuk természeti tüneménynek. A történelem az antikvitásban sem bizonyult *„a természet folytatásának”*, ahogy egyes ókori kínai filozófusok

igen jóhiszeműen gondolták. Ami pedig Athén történelmében nem csoda (hanem szervezetség kérdése), arra a klasszika-filológus Nietzsche azonnal rátapintott. Ezzel aztán Athén nagyságára is frappáns és meggyőző indoklással szolgált.

*„A görögök fokozatosan megtanulták szervezni a káoszt, mégpedig úgy, hogy a delphoi tanítást követve önmagukra, vagyis valódi szükségleteikre eszméltek vissza, s látszat-szükségleteiket hagyták elhalni. Így vették ismét birtokba önmagukat [...] Mindenkinek meg kell magában szerveznie a káoszt, hogy visszaeszméljen valódi szükségleteire [...], akkor kezdi majd megérteni, hogy a kultúra még valami más is lehet, mint az élet dekorációja [...] Így tárja fel magát előtte a kultúra görög fogalma [...] mint élet, gondolkodás”* – magyarázza a görögöket Nietzsche. Azután hozzáteszi még, hogy a kultúra valójában természeti képződés (phüszisz), ám megújított és jobbított formában (*„Mint új és jobbított phüszisznek a fogalma”*).

Még konkrétabban fogalmaz bázelei történész barátja, Jacob Burckhardt, de mintha éppen Nietzschét folytatná és némiképp magyarázná. *„Athénban a szellem szabadon és nyíltan lép színpadra [...], ennek oka nem más, mint a gazdasági élet egyszerűsége, amely beéri mértéktartó földműveléssel, kereskedelemmel és iparral, és általában a mértéktartó étellel.”* Athén hegemoniája tűnik ki tehát minden más kimagasló görög teljesítmény közül is. Ezzel a szerepükkel maguk az athéniak is mindenkor tisztában voltak, büszkeségüket nem is rejtették véka alá. *„Az a szó, hogy »görögök«, immár nem az eredet (genosz) egységét jelenti, hanem egyfajta intellektuális minőséget, olyképpen, hogy*

manapság inkább már azokat nevezzük görögnek, akik részesülnek kultúránkból, s nem pedig azokat, akik eredetükben közösek” – idézi Ortega az athéni Iszokratésznek ezt az i. e. 4. század elején – azaz már a csúfosan elbukott peloponnészoszi háború utáni, térdre kényszerített Athénban – megfogalmazott, „tárgyilagosan kérkedő” passzusát.

Burckhardt azt mondja, hogy az athéniak azért voltak képesek felülmúlhatatlan kulturális teljesítményeikre, mert „az embereknek volt idejük és szellemük a legmagasztosabb és legkifinomultabb dolgokra, mivel nem mentek tönkre a szerzési hajszában”. „Az embereknek van mondanójuk egymás számára, és ezzel élnek is [...] Így lehetséges az a fajta társasági szellem, amely Platón dialógusaiból és például Xenophón Szümpozionjából árad [...] Így alakult ki a közérthetőség légköre: a szónokok és a drámaírók olyan közönségre számíthattak, amilyen azóta sem létezett sehol [...] Könnyedén és ragyogóan fakad ebből az egyéni részvétel az államban, az ékesszólásban, a művészetben, a költészetben és a filozófiában” – érvel Burckhardt, és sok igazságnak kell lennie abban, amit mond, mert más (meggyőzőbb) magyarázatot nemigen találunk a görögök teljesítményére.

Világtörténelmi elmélkedéseiben azonban számos szélsőségesen elfogult állítást is megfogalmaz, ő is hajlamos az antikvitás túlértékelésére. Athén polgárait Burckhardt szinte minden szempontból makulátlannak festi, úgy látja, hogy „nem szenvednek rangkórságban”, kapcsolataikat nem jellemzi „hamis udvariaskodás”, képességeiket „kifinomult dolgokra” használják. „Itt nem találkozunk a rendek rang szerinti megkülönböz-

tetésével, műveltek és műveletlenek elkülönülésével, senkit nem gyötör a becsvágy, hogy külsőségekben érje utol vagy előzze meg a másikat [...], így aztán a komolyabb erőfeszítéseket nem követi ernyedtség, nem ismerik a kispolgári hanyagságot, sem a túlhajszolt társasági életet és ünneplést.”

Az athéni társadalom hanyatlásának okait vizsgálva pedig Burckhardt visszatér történelmi módszeréhez, és elemzése ismét tárgyyszerűvé, pontosná és lenyűgözően logikussá válik. Előadása számos lényeges mozzanatot tár fel számunkra a kultúra és a történelmi változások összefüggéseinek tág területéről, érdemes tehát hosszabban is tovább olvasnunk feljegyzéseit.

Az athéni társadalom hanyatlásának legfőbb okaként – a vesztes peloponnészoszi háborút követően – a svájci történész a politikai ambíciók „jelentős megcsappanását” nevezi meg és teszi felelőssé. „[A] figyelem bizonyos specialitások felé fordul, főleg olyanok felé, melyeknek már semmi közük az államhoz. Miközben Athén minden szakterületen – főként a tudományokban és a művészetekben – a fél világot elláthatná emberekkel, demokráciája hivatali közép-szerűségek küzdőterévé válik. [...] A torzulások abból fakadnak, hogy itt egy demokrácia birodalmat akar fenntartani, amire egy arisztokrácia (mint Róma és Velence) sokkal hosszabban képes, ezenkívül demagógok élnek vissza az uralom pátoaszával. Ebben gyökerezik minden egyéb szerencsétlenség és a nagy katasztrófa is [...] És hogy a hagyomány szellemi teljességéből semmi se hiányozzék, idetartozik még Platón politikai utópiája, vagyis a közvetett bizonyíték Athén bukásának mértjére.”

A teljes képhez szorosan hozzátartozik még egy további jelentősnek mondható burckhardti politikai filozófiai felismerés: „Ami azonban általában a görög demokráciákat illeti, bizony az államszervezet lassanként mindenütt elveszítette a ragyogását, és folytonos viták kereszttüzebe került. Felütötte a fejét a reflexió, új politikai formák szülőanyjának adja ki magát, de valójában mindent felbomlaszt, eleinte szóban, amit aztán elkerülhetetlenül tettek követnek.

Politikai elméletként lép színpadra, és kioktatja az államot. Ezt nem tudná megtenni, ha nem volna már mélyen hanyatlóban az állam igazán plasztikus politikai képessége. Egyúttal még gyorsítja is a hanyatlást, és hiánytalanul felemészt a plasztikus képesség utolsó maradványait – ez pedig úgy jár, mint a művészet, ha az esztétika karmai közé kerül. Jaj annak, akinek ilyenkor ott a szomszédjában egy Makedónia, a távolban pedig már egy Róma készülődik!

A hanyatló demokráciákban azután ezeknek a nagyhatalmaknak is szükségszerűen megvannak a maguk pártjai, és még csak nem is okvetlenül megvesztegetettekből: megtevesztettek is megteszik.

Persze felvetődik a kérdés, hogy valóban a reflektáló kultúra kerekedett-e felül az államszervezeten, s nem inkább az egyoldalú párt-egoizmus (a demagógról mint egyénről nem is beszélve). Valamilyen elem kikezdi az élet eleve igen szövevényes alapjait, kihasználva a tanácstalanság és fáradtság pillanatait; a leglényegesebbnek adja ki magát, sőt a nagy Egész szerepében tetszeleg, és gyakran általános elvakultságba dönti az embereket. A homály pedig csak akkor oszlik el, amikor a valódi, ősi, örökül kapott Egész szemmel

láthatóan kizökken medréből és a legközelebbi hatalmasság martalékkává válik.”

Lám, így fest a világ, amikor az emberi viszonyok finom hálóját megteremtő és fenntartó, valamint a társadalmi cselekvést is alapvetően meghatározó kultúra váratlanul elhagyja az államszervezetet és a hozzá tartozó közösséget. Valójában a történelmet hagyja el, mely kiszabadulva a szervezetségből magára marad. Az emberek elveszítik képességüket a kaosz „szervezésére”, a kultúra összetartó szellemi ereje nélkül a társadalom egészen a fejetlenség lesz úrrá. Az „örökül kapott Egész szemmel láthatóan kizökken medréből”. Ilyen lenne hát a kultúra mint a történelem épületének megtartója. Ugyanakkor – tudjuk már Collingwoodtól – a szellem, a kultúra a továbbépülő történelem változásainak eredője is. Jelen időben és hierarchikusan a történelem *spiritus rectora*, köznyelven a társadalom közérzete. Az emberek érzelmi és értelmi állapota, melyből a történelmi események mint következmények származnak. A legnagyobb léptékű változásokkal egyetemben.

Amint az elvárt fejlődés – vagy éppen az állandóság fenntartása – érdekében elengedhetetlen társadalmi közérzet megszűnik („valamilyen elem kikezdi az élet eleve igen szövevényes alapjait”), máris vége szakad egy addig történelminek tekintett helyzetnek, akár korszaknak. A közösség aktivitása elpárolog, vagy visszajára fordul a közhangulat. Ennek következtében átalakul a társadalom szerkezete, ami – mint a görögök esetében láttuk – nagyon gyorsan oda vezet, hogy összeomlik egy egész birodalom. Ez „a kultúra befolyása az államiságra” – ahogy Burckhardt fogalmazta meg a jelenséget, már egyetemi előadá-

sa címében. Vagy ahogy a történész 1870-es előadásait rendszeresen látogató fiatal Nietzsche mondta volna: „a görögök megtanulták ugyan szervezni a káoszt, de azután a szervezettséget már nem tudták fenntartani”. Merthogy Nietzsche szerint valami ilyesmi történhetett. A görögök csak élvezték a poliszok jól megszervezett életét, de nem ápolták, nem gondozták a kialakult emberi viszonyokat. Pedig a virágzás pillanataiban kell a legerősebben kézben tartani a kultúrát mint a társadalmi szervezettség öntőformáját.

\*

A kultúra pozícióit minden társadalmi helyzetben veszélyeztetik, majd igen könnyen le is rombolják a politikai változások viharai. Másfelől a kultúra befolyását politikai viharok nélkül is gond nélkül hatástalanítja az újkori társadalmak tömegesedése. A demokrácia örökös és méltatlanul zajló politikai csatái közben a kultúra (a viselkedés kultúrája is) eleinte igen komoly minőségi veszteségeket szenved, majd csaknem minden jelentőségét elveszíti. Ilyen körülmények között kizárólag a politikai versenyben (ami nem az erények versengése) bármilyen áron kiharcolt eredmények számítanak. A mögöttes tartalmakra ilyen időkben nem figyel senki. Ezekben a társadalmi helyzetekben tekintélyhez, ranghoz, befolyáshoz csakis politikai harcokban szerzett érdemek révén lehet hozzájutni. Ami az érdemszerzés lehetőségeit illeti, ismét elénk tolokodik hát az egyéni és a társadalmi szabadság kérdése.

A minden állami tevékenységgel szemben korlátlanul fellépő politikai reflexiók (a legtöbb esetben oppozíciós elméletekként jelennek meg), majd az úgynevezett *puha erők* szün-

telen háborúja „valójában mindent felbomlaszt”, lerombolja az emberi viszonyokat és a rájuk épített társadalmi intézményrendszert. Győztesei romokat nyernek (lásd például Athén harminc türannoszát és türanniszait), mely kilátás égetően veti föl az észszerűtlen mértékű, pusztán hatalmi érdekek által motivált politikai szembenállás kérdését. De ugyanez a kilátás talán még ennél a kérdésnél is tragikusabban vetíti elénk a kultúra létfeltételeinek teljes megszűnését a porig rombolt társadalmi környezetben. A fizikai életkörülmények ugyanis a rövidebb-hosszabb politikai kifáradások, tüzszünetek idején (valamilyen mértékben) helyreállíthatóak, a biológiai élet folytatható, ám a kultúra nem kezdhető újra. Egyetlen közösség sem juthat vissza kultúrája kezdetéhez, hogy újra letegye alapköveit. Nincs út visszafelé az időben: az új világ építői csak a régi maradékaiból, morzsáiból építkezhetnek.

Ahogy Burkhardt „a történelmi vizsgálódás szempontjából egyedülálló” paradigmának tekintette Athént – ahonnan „az ismeret bővebben árad”, mint más államok történetéből, ami olyan kulcs, „amely más kapukat is nyit”, és amely az emberi létformákról „sokoldalú tájékoztatást nyújt” a történésznek –, úgy tekintett az újkori Angliára Montesquieu a 18. század közepén. Ő is a demokrácia és a szabadság kérdése felől vizsgálta történelmi „modelljét”, mint ahogy Athént is máig vizsgálja mindenki, aki el akar jutni a társadalmiság lényegéig. Montesquieu – éppúgy, ahogy Athén esetében Burckhardt – legnagyobb-részt igencsak idealizálta az angliai állapotokat, ám jól látta a demokratikus politikai berendezkedés felé közelítő újkori európai társadalmak kormányzási kockázatait is. Ezeket zömében



– Arisztotelészhez hasonlóan – Montesquieu is a szabadság eltúlzott mértékéből eredeztette. („A demokrácia rendszeren azon szokott tönkremenni, hogy mindenki azt teheti, amit akar; s ennek oka, mint [Szókratész] mondja, a túlságos szabadság” – fogalmazott egykor Arisztotelész.)

„[A] szabad nép szokásai szabadságának részei [...] Lássuk tehát, milyen következményeknek kellett ezekből származnia, milyen jellem tudott ezekből kialakulni, és milyen külső magatartást eredményeztek [...] A szabad államban minden szenvedély szabadon megnyilvánulhat, így a gyűlölködés, az irigység, a féltékenység, a meggazdagodás és a kitűnés vágya teljes terjedelmükben jelentkezhetnek.”

„Minthogy a szabadság élvezetéhez az kell, hogy mindenki megmondhassa azt, amit gondol, és megtartásához is az szükséges, hogy mindenki kimondhassa gondolatát, az ilyen államban az állampolgár mindent megmondhat és megírhat, aminek megmondását vagy megírását a törvények kifejezetten nem tiltják meg.

Az ilyen nemzet, folytonosan indulatban lévén, könnyebben vezethető szenvedélyei, mint a józan ész által, amelynek soha sincsen nagy hatása az emberi lélekre; ezért azok, akik egy ilyen nemzetet kormányoznak, könnyen belevihetik azt a valószínűségi érdekeivel ellentétes vállalkozásokba.”

Így vélekedett Montesquieu, és valóban csaknem ugyanazt mondja, amit korábban Szókratész és Arisztotelész állított. Mai fülünknek kissé körülményesen hangzik és közhelyesen, ráadásul hallottuk ezt már éppen elegendet. Nem haszontalanság azonban a filozófus segítségével belegondolnunk

abba, hogy hová is vezet mindez. Ami a szabad szerzés és gazdagodás kérdését illeti, kivált pedig a belőle kialakuló szemléletet és életvitelt, Montesquieu hozzáfűzi még iménti eszmefuttatásához, hogy ebben a szabad országban a szabadon versengő emberek minduntalan „attól félnek, hogy elszalasztanak valami olyan jót, amit éreznek ugyan, de nem ismernek, és amit rejtve lehet tartani előttük. A félelem pedig mindig megnagyítja a tárgyakat. A nép aggódhatik helyzete miatt, és veszélyben érezheti magát a legbiztosabb pillanatokban is.” Már a felvilágosodás korában ilyen rombolónak véli a mérték nélkül kiterjesztett szabadságból keletkező félelmeket a francia gondolkodó. Az örökös aggodalmak között élő nép végül sehogyan sem leli nyugalma ebben a szabad országban. Az eleinte idealizált közállapotokból erre a következtetésre jut a filozófus, ilyen nyomasztó társadalmi végkifejletet vizionál.

A nyugtalanság, sőt izgalom, Montesquieu szerint azáltal is fokozódik, hogy azok, „akik a legerősebben szembeszegülnek a végrehajtó hatalommal, nem vallhatván be ellenérzésük érdekekben gyökerező okait”, folyamatos vádaskodással és rágalomokkal támadják a mindenkori kormányzást, vagyis csálnak, félrevezetik az embereket. Ezzel csak növelik „a nép ijedelmét, amely sohasem tudná, hogy valóban veszélyben van-e, vagy sem”. Ezek után pedig a felvilágosult Montesquieu újból említi az ebből a közhangulatból következő lélekemésztő és az erkölcsöket sem kímélő társadalmi körülményeket. Úgy is mondhatnánk, a filozófus észrevételei és megállapításai arra utalnak, hogy egy ilyen szabad ország lakói semmiképpen sem maradhatnak makulátlanul egyenes jellemű

polgárok, akik erkölcsileg is rendezett viszonyokat ápolnak egymással. Más-képpen szólva, Montesquieu szerint, ilyen társadalmi körülmények között „a kultúrára – mint a létező legmagasabb *eszményeket hordozó*, társadalmi viszonyokban megjelenő, és ezeket a viszonyokat teljes egészében meghatározó *minőségre*” – már nem is igen mutatkozik igény.

A szabadságnak a kultúrára kifej-tett hatását vizsgálva azonban azt is meg kell jegyeznünk, hogy az a lassú, bomlasztó hatás, amit a Montesquieu által jelzett szabadságfok a társadal-mi magatartásformákra és az állam-szervezet működésére gyakorol, talán csak hosszú évtizedek vagy évszázadok múltán lesz szembetűnő. Újkori jelei a felvilágosodástól a 20. század-ig alig voltak észrevehetőek, ennek következtében a közvélekedés és a kérdéssel foglalkozó tudományosság is hosszú távon elhanyagolhatónak tekintette, értelmetlen mellékhatásnak vélte. Ám ha ez a hatás állandósul, fo-lyamatosan érvényesül az európai tár-sadalmakban, akkor – ha eleinte ke-veseknek tűnik is föl – a kultúra (a. m. rendezettség, ápolat) lassanként így is nyomtalanul „elszívárog”, elvész az emberi világból. Sokáig észre se veszi senki, hogy támaszték nélkül áll az egész emberi épület. Azonban elég lesz a társadalmi gépezet működését megzavaró egyetlen apró, de szokat-lan mozzanat, és újra elszabadul az addig jól „szervezett káosz”. A leg-kisebb szél is fölkapja és szertesztét szórja a homokszemeket.

\*

Találkozhatunk olyan filozófiai el-gondolással is, mely szerint a *kultúra* mint szervezettség tulajdonképpen csak az ember *gyakorlati* berendez-kedésének szükségszerű eszköze.

Pontosan olyan, mint a mindennapi élet többi használati eszköze, pél-dául a különféle gépezetek. Valójában ezek is a kultúra megjelenési formái – állítják az ipari civilizációs fejlő-dés ideológusai. Ám az ember mint *szellem* nemcsak az ipari civilizáci-ós infrastruktúrát, az anyagi világot építő földlakó, „[A]z ember mindig is valami égihez és égivel mérte ma-gát” – állítja róla Martin Heidegger. Létezése transzcendens irányultságát (talán lényegét) nem képes pusztán eszközhasználóként kifejezni, a földi köznapiságtól elvonatkoztatva kény-telen metaforákban gondolkodni. Ennek következtében pedig a földi létén túli világával csakis a *költői látás* segítségével tud kapcsolatba kerülni, ezekben az élethelyzetekben a költészet eszközeivel tud megnyil-vánulni. Magyarul: a költészet, a *köl-tői látás* adja meg létezése, „ittléte” tágasságát.

Éppen Heidegger az, aki a költői gondolkodást jelöli meg az ember nembelisége lényegeként, és mint ilyent a kultúra legmagasabb meg-nyilvánulásának tekinti. („A költészet a lét szószerinti alapítása.”). Ám a költészetnek nemcsak a „szószerinti”, azaz nyelvi alakzatai tartoznak a *poiesis* (vagyis *poézis*, a. m. *csinálás, létrehozás*) körébe, hanem valójában a kultúra minden megjelenési formá-ja poézisnek tekinthető. Másképpen: a poézis a szellem költői testet öltése, akár anyagtalan és láthatatlan (gon-dolati, érzelmi), akár anyagi és látható formában, például kézzelfogható mű-alkotásként. Sőt, ennél is jóval mesz-szebb mehetünk: akár a természeti világ minden egyes jelenségét joggal foghatjuk fel *poiesisként*. A természet jelenségei persze nem az emberi al-kotóművészt dicsérik, de feltétlenül a csinálás, a csinálódás, a keletkezés,

azaz a poézis szellemének szüntelen munkálkodását. Ennek a munkálkodásnak („költői”) eredményeit csodálhatjuk az egész természeti világban.

A költészet, a költői látásmód szerepe azonban nyilvánvalóan az emberi világ kultúrájában a legjelentősebb, itt kapja meg kulcsfontosságú, a kultúra minden területén megmutatkozó jelentőségét. Nemcsak arról van itt szó, hogy „költőileg lakozik az ember ezen a földön...”, ahogy Heidegger óta Hölderlint idézzük minduntalan, hanem Heidegger meggyőző értelmezése szerint: „Költőileg lakozni azt jelenti: az istenek jelenében állni, és a dolgok lényegi közelségétől illetve lenni.” Ami pedig konkrét és keserves földi dolgainkat (res gestae) illeti, a költészet ezekben is meghatározó szereppel bír: „A költészet nem csupán kíséző dísze az ittlétnek, a költészet a történelem hordozó alapja” – állítja a költészet „képviselőjében” (az élete vége felé ezt a kérdést egyre elszántabban feszegető és ebben a kérdésben egyre gyakrabban megszólaló) Heidegger. Kétségtelen, hogy a költészet rászolgált a filozófus elkötelezett kiállítására. Ugyanezt a tiszteletet megkapta a preszókratikus görögöktől és az ókori kínai filozófusoktól is, számos esetben. Ők nemcsak azt vallották meggyőződéssel, hogy az emberi gondolat a költészettel karöltve juthat a legmesszebb, hanem többen közülük azt is, hogy filozófiát csakis versben lenne szabad írni. Meg is tette, akinek volt hozzá tehetsége.

„A költői szépségnek az a feladata, / Hogy a különböző eszmék támaszául szolgáljon” – állítja igen határozottan a kínai Lu Csi, s hogy az ókorban a költészetet az eszmék támaszáként sem a kínaiak, sem a görögök nem tekintették a filozófia szolgálóleányának, a gondolatok ékesítőjének

csupán, hanem a gondolatot tartalmilag is jelentős mértékben gazdagító és árnyaló eszköznek, azt Arisztotelész is tanúsítja. Éppen a történelemre vonatkozóan jelenti ki: „A költészet tudományosabb a történetírásnál, mert nem ténygyűjtemény, hanem általános érvényű ítélet.” Minden korban pontosan erre van szüksége az érzékenyen vizsgálódó embernek, akár történetíró, akár egyszerű szemlélője a történelem eseményeinek. A költészet primátusát hangsúlyozó meggyőződést persze mindannyiunknak helyesen (egészen pontosan: tehetségesen) kell alkalmaznunk is, e tekintetben bizony óriási különbség van a költő történész és a tanár történész, valamint a költő filozófus és a tanár filozófus között. Akkor is, amikor mind egyikük prózában fejti ki az elképzeléseit. Gondoljunk csak például Dantéra vagy Schillerre, akik a filozófiát és a történelmet is teljes mértékben költőileg gondolták el és fogalmazták meg, akkor is, amikor prózát írtak. (Felismerték ugyanis, hogy költői eszközök hiányában sem történelemről, sem a történelmi eseményekben kifejeződő gondolatokról, szellemről nem lehetséges megfelelő módon és megfelelő pontossággal szólni.)

Lu Csi szemléletétől már nincs mesze a költészet határtalanságáért lelkesedő Heidegger a költészet és a történetiség viszonyára vonatkozó (fentebb már idézett) megállapítása sem: „A költészet nem csupán kíséző dísze az ittlétnek, a költészet a történelem hordozó alapja [...], mivel történelmi időt előlegez.” Szerinte a költészet már nemcsak eszmék támasza és legteljesebb kifejeződése, hanem a történelem alapja is. Nem véletlenül állít ilyet a filozófus: a költészet mint látásmód (szemlélet) valóban teljességgel ontológiai érzékenységű,

legalább annyira, mint a történelem, hiszen mindkettő a létbe (heideggeri szóhasználattal az *ittlétbe*) gondol bele, ami feltétlenül idő és történetiség.

Idéztük már Collingwoodot, aki az újkori történészek közül talán elsőként mondta ki (végre) igen határozottan és világosan, hogy a történelem mint események sora teljes egészében érdektelen és értéktelen, mert tartalom és jelentés nélküli. („A természettudóstól eltérően a történész egyáltalán nem foglalkozik önmagukban vett eseményekkel. Csak azokkal az eseményekkel foglalkozik, amelyek gondolatok külső megnyilvánulásai, s ezekkel is csak annyiban, amennyiben gondolatok kifejeződésai. Lényegében csak gondolatokkal foglalkozik: külső megnyilvánulásuk az eseményekben csak mellékesen érdekli, és csakis akkor, amikor ezek fedik fel számára a gondolatokat, amelyek után kutat.”) Csakhogy az eseményektől eljutni a gondolatig több szempontból sem „könnyű járás”. Ezt az utat is egyedül a költészet (a költői látás) segítségével lehetséges bejárni. Eszközei használatára elsőként a történetíró szorul rá, mivel nélkülük nem képes végezni a munkáját, nem képes szépen, gondosan elmesélni az eseményeket.

(Nemcsak történészi fejjel rémes belegondolni abba a felvilágosult jóslatba, ami az úttörő felvilágosult filozófus, Giambattista Vico jövendölése volt a 18. század elején. Vico szerint a költészet mint az emberi szellem egyik legkorábbi megnyilatkozása, egyfelől primitív, másfelől gyermeki kifejeződési forma, leginkább barbár korok sajátja. Ilyen például szerinte Homérosz korának költészete. Amikor a költészet nem a barbárság körülményei között születik, akkor hero-

kus korokban tűnik fel. Ilyen Dante költői életműve, mely egyszerre naivan érzelmes, politikai hangvételt tekintve pedig fennkölt és harcias. Ám az ember társadalmi fejlődésének eredményeképpen – Vicót a historizmus előfutáraként is számontartja a filozófia – az ész térfoglalásával a költészet mindenképpen kiszorul a szellem kifejeződési formái közül – véli Vico. Helyét mindenestül átveszi a próza, többé nem lesz szükség az érzelmek, a szenvedélyek megszólltatására, nem lesz szükség költészetre. A józanság és az észszerűség uralkodik majd a társadalomban és az irodalomban is.)

\*

„[A] történész [...] a múltat csak annak nyomaiból ismeri [...] Sehol sem annyira meghatározatlan és problematikus az ismeret és az adott ismeret tárgyának viszonya, mint a történészi gyakorlatban [...] A történész inkább »csinálja«, mintsem »felleli« a történelmet” – állítja igencsak helytállóan a kortárs holland történész, Frank R. Ankersmit. Vagyis – míg a természettudós a leggyakrabban egyszerű megfigyelés útján közvetlenül hozzáfér érdeklődése tárgyához (és annak jellemző tulajdonságaihoz), addig – a történész kénytelen a képzeletére hagyatkozni, s a nyomokból költői módon kikövetkeztetni és megalkotni, „megcsinálni” a történelmet. Munkája eredménye tehát művészi alkotás. Ez a képzeletbeli út azonban már kifelé visz a rejtélyek sűrűjéből: a nyomoktól az eseményekig, majd onnan az események elbeszéléséig (az ún. *narratíváig*) vezet. Újabbán azonban a befelé, a nyomok sűrűjébe vezető út izgalmait is elmélyülten kutatja a történelemelmélet, eredményeiből már csaknem új diszciplína

(történelempszichológia) született. Ezeknek a kutatásoknak a kulcsszava a *történelmi tapasztalás*.

A történelmi tapasztalás jelensége Johan Huizinga szavaival – aki nemcsak világszerte népszerű történész, hanem gyakorló költő is volt – nem más, mint *„történelmi érintkezés”* vagy *„történelmi percepció”*. Másképpen: *„a múlt valamely vonatkozásával való érintkezés élménye”*, ahogy Ankersmit fogalmaz. Ezt az élményt bármi előidézheti, egy nyomat, egy okirat külső képe vagy nyelvezete, egy korabeli zenemű néhány taktusa vagy *„a pillanat mámorá”* (Huizinga). *„[A] történelmi tapasztalás legfontosabb aspektusa az, hogy közvetlen és az egyidejűség képzetét keltő érintkezést tesz lehetővé a múlttal”* – magyarázza tovább a történelmi „autenticitás-élményt” ismét Ankersmit, majd hozzáteszi, úgy jön létre, hogy *„a múlt egy szelete meglepi vagy megrohanja az embert”*. Valamely történelmi hely vagy esemény szellemének feltárulása révén a közvetlen találkozás élményével ajándékozza meg a történészt. Ez hát a napjainkban felfedezett és egyre népszerűbb új jelenség, a történelmi tapasztalás (mások szerint magyarul: *„történelmi tapasztalat”*) eseményének körülírása, fogalmának kifejtése.

Kétségtelen, hogy az efféle „nagy találkozások” (közvetlen tapasztalások) mindegyike tisztán kulturális kapcsolat. Ebből származik a történelmi tény és a történész viszonyának hitelessége, e viszony szélsőségesen szubjektív természete ellenére is. Valamiféle egybefonódás jön létre ilyenkor a múlttal, *„a múlt domesztikálása”* (Ankersmit), természetes felfogásának és megértésének aktusa történik meg. *„A dolgok lényegével való érintkezés szinte eksztatikus érzés [...], ami az Igazság megélése a történe-*

*lem által.”* Ennyire értékesnek tekinti ezeket a *„történelmi érintkezéseket”* az idősebb és tekintélyesebb holland, Johan Huizinga. Ha az állításnak az a fele, hogy a dolgok lényegével való ilyenféle érintkezésekből egyenesen az *„Igazság megélése”* következik, erősen túlzó is, a másik fele, vagyis az, hogy ezek az érintkezések eksztatikusak lehetnek, igencsak helytálló. Arra utal, amit korábban is hangsúlyoztunk, hogy mind a történelem *„nyomokból való”* megismerése, mind a megismert töredékekből *„költőileg”* kikövetkeztetett események előadása művészi érzékenységet és képzelőerőt feltételez.

(Nehogy a német idealistákkal igazságtalanul bánjunk, tegyük itt gyorsan hozzá, hogy számos hibás elgondolásuk mellett a *történelem mint műalkotás* kérdését Herder és Hegel is helyesen látta, mindketten pontosan meg is fogalmazták erről alkotott elképzelésüket. Hegel – nem véletlenül – éppen *Esztétikájában* tér ki rá. Ugyanezt a gondolatot képviseli később meggyőzően Wilhelm Dilthey, majd Benedetto Croce is, akinek 1893-ban írt, első történelemelméleti tanulmánya már címében is határozott állítást fogalmaz meg: *A művészet fogalma alá rendelt történelem* *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte.*)

Ugyanebből a szemléletből származik a Dilthey munkásságát inspiráló, kiváló Paul York von Wartenburg eléggé harapós megállapítása: *„A szintisztán tudós filológus úgy fogja föl a történelemtudományt, mint régiségek vitrinét. Ahol hiányzik a kézzelfoghatóság – ahová csak egy valódi pszichikai utazás vezet el –, oda ezek az urak soha nem jutnak el. Ők a lelkük mélyén természettudósok.”* Wartenburg a tudós filológusok tra-

gikus eltévelyedéseinek leggyakoribb okát is jól látja. A történelmi munkának ugyanarra a csapdájára figyelmeztet, amelyre már Collingwood egyik ebben a fejezetben idézett megállapítása hívja fel a figyelmünket: az „önmagukban vett események” teljesen hiábavaló vizsgálatára. Wartenburg igen egyszerűen és röviden fogalmaz: „*Ami a történelmet illeti: a látványos és feltűnő nem mérvadó.*” Ebből megint csak az következik, hogy a jó történész szeme művészi érzékenységgű. Másképpen hogyan is tudná megkülönböztetni, hogy mi mérvadó, és mi látványos csupán?

\*

Minden emelkedettséget messzire félretéve, itt, eszmefuttatásunk végén összegezve is ki kell mondanunk: a látás *költői* élesítése és finomítása nélkül nemigen lehetséges eljutnunk az emberi létezés lényegéig, más szóval, a cselekvő ember megértéséig. A cselekvések (a történelem) leghitelesebb nyomait főként a „költőileg létrejött” írásbeliség őrzi, de más természetű nyomok felkutatásához, rögzítéséhez, majd megszólaltatásához is nélkülözhetetlen a kifinomult látás,

érzékeny szemlélet. Máskülönben az ember számára sötét titok marad önmaga története és rendeltetése. Létezésének évezredei nem látszanak többnek sietős utazásnál – a létből a nemlétebe. Míg időnk eljön, ki-ki őrizgetheti emlékeit és csiszolgathatja látását, hogy legalább valamit tudjon róla, miként alakult a világban az ember sorsa. A költői látás adja ki az összképet, a múlt összeszedett, józan gondozása, az *ápolat* pedig a cselekvő emberi élet maga. Nem több, és nem is kevesebb.

Bizonyosnak látszik azonban, hogy a körülmények (viszonyok) ilyen mértékű figyelembevételével mindenfajta cselekvés (legfőképpen a történelem) „megalkotása” igen kényes műveletté válik, igen pontos következtetéseket és döntéseket igényel. Nem mindenki képes az efféle munkára. Ám ők, a „képtelenek” is minden korban aktív cselekvők voltak, igen gyakran éppen a legelszántabb történelemcsinálók. Ez a helyzet valószínűleg sohasem változik. Ám ha a történelmet valóban ők csinálják, akkor sejthetjük, hogy miért a legkisebb földrész háborúi jártak eddig a legnagyobb emberáldozattal.

---

Itt közölt írásunk – az idei Ünnepi Könyvhétre megjelenő – *Dilettánsok történelme* című kötet egyik fejezete (Corvina Kiadó).