

**Kovács Gábor**

MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet

***Modernitáskonceptiók a két világháború közötti magyar nemzetkarakterológiákban<sup>1</sup>***

*Bevezetés*

A különböző hetero- és auto-sztereotípiák, vagyis azok a leegyszerűsített, néhány elnagyolt vonással dolgozó karikatúraszerű képek, amelyeket egy közösség önmagáról, vagy más közösségekről megalkot, mélyen a kollektív pszichében gyökereznek. Némi túlzással egyidősek az emberiséggel; úgyszólván automatikusan generálódnak, amikor egy kulturális csoport valamilyen viszonylatba kerül egy másikkal. Olyan kényelmi eszközök ezek, amelyek mind a csoport, mind az egyén számára megkönnyítik a világban való tájékozódást; nem véletlen, hogy a közösségi-etnikai sztereotípiák irodalma az antikvitásba nyúlik vissza, s a műfaj – nagyon különböző kulturális kontextusokban – szinte minden történeti korszakban fellelhető (Trencsényi 2011: 36–86). Ezt jól illusztrálja az a 12. századi beszámoló, amely Poitou-ból induló és Santiagó de Compostellába tartó francia zarándok útvjáról számol be. A francia szerző negatív sztereotípiáktól hemzsegő képet fest azokról a navarrai zarándokokról, akikkel az úton találkozik. Leírása szerint ezeknek már az étkezési szokásai is felettébb visszataszítóak. Szolgák és urak együtt esznek, evőeszköz használata nélkül, kezükkel nyúlnak a közösen használt tálba. Rongyos ruhákat viselnek, nyelvük a kutyaugatáshoz hasonlít. Rosszarcúak és perverz élvezetüket lelik a legkülönbözőbb bűnök elkövetésében; előszeretettel közöszülnek állatokkal, úgyhogy némelyik navarrai még a lova vagy öszvére farára is erényövet erősít (Weeda 2012: 8)

*Kontextusok: a modernitásválság kihívása*

Jelen írás tárgya a két világháború magyar nemzetkarakterológiákban kirajzolódó modernitáskonceptió(k) sajátos szerkezete. Bármily vázaltszerűen is akarjuk megrajzolni azokat a magyar és nemzetközi kontextusokat, melyekbe a korszak hazai

---

<sup>1</sup> Az itt következő írás egy-egy rövidebb gondolatmenetét előadtam a Ludassy Mária tiszteletére 2014. január 14–15-én, Budapesten, az ELTE BTK Filozófia Intézetében rendezett konferencián. illetve az *Esztétikum és etikum Hamvas Béla életművében* címmel Egerben, a Kepes Intézetben 2014. október 16–17-én tartott konferencián. Ezeknek az előadásoknak a szövege a megjelenés előtt álló konferencia-kiadványokban lesz elérhető.

nemzetkarakterológiája beágyazódik, az első vázlatpontba mindenképpen a *válság* fogalmát kell beírunk. A korabeli nemzetkarakterológiai irodalom – mind a magyar mind pedig a nemzetközi – számos és eltéphetetlen szállal kötődik ahhoz a rendkívül heterogén és konfúzus szellemi irányzathoz, amelyet válságfilozófiaként szokás emlegetni. Az ezzel összefonódó nemzetkarakterológia centruma kétségkívül Németország, ám egészen világos, hogy egy európai – bizonyos vonatkozásaiban Amerikát sem elkerülő – trendről volt itt szó, amely – változó intenzitással – úgyszólván a kontinens valamennyi országában jelentkezett. Jóllehet igaza van Lackó Miklósnak, aki a témát tárgyaló klasszikus tanulmányában – Immanuel Wallerstein centrum–periféria teóriájának nyelvezetét használva – arra hívta fel a figyelmet, hogy az első világháború utáni nemzetkarakterológia a félperiféria országainak volt szignifikáns kulturális jelensége (Lackó 1996: 260–305), korántsem csupán erre a régióra korlátozódó műfajról volt itt szó. A két világháború közötti Egyesült Királyságban a nemzetkarakterológiai gondolkodás ugyanúgy virágkorát élte, mint Németországban, Spanyolországban, vagy Kelet–Európa félperiférikus országaiban. Bár az angol nemzetkarakterológia mind strukturálisan, mind pedig funkcionálisan különbözött a kontinens déli, középső és keleti részén virágzó műfajtársaitól, ez esetben is a válságra adott sajátos kulturális reakcióról volt szó (Mandler 2006: 143–195).

A vizsgálendő kérdés mindenekelőtt az, hogy mit is jelent itt a válság fogalma, minek a kríziséről is volt szó a húszas és harmincas években? A válsághangulat már a 19. század végén jelentkezett; ennek jelzése volt a dekadencia problémájának megjelenése a *fin de siècle* eszmevilágában (Gilman 1990). Az addig akadálytalannak tűnő modernizációs folyamat akkoriban megtorpanni látszott; a 19. századnak a korlátlan haladás lehetőségéből táplálkozó optimizmusa egy erősödő *ressentiment*-nak és szorongásérzésnek adta át a helyét (Kovács 2006: 5–12). A krízis végül az első világháborúban konkludált, ez azonban nemhogy nem hozott gyógyírt a válságra, hanem felgyorsította a régi társadalmi és mentális struktúrák feloldódásának, szétzilálódásának folyamatát. Ernst Jünger, a konzervatív forradalom protagonistája a maga futurista-expresszionista nyelvezetével a vas és a vér viharának titulálta a történelem első totális háborúját, azonban ez a vihar – ellentétben a kortársak gyanútlan optimizmusával – nem teremtett egy jobb világot a fojtogatónak érzett régi helyébe. Romokat hagyott maga után az emberi létezés minden szférájában. A háború utáni évek hangulatát mi sem fejezte ki jobban, mint Walter Benjamin 1940-es metaforája a történelem angyaláról, aki

a jövőnek hátat fordítva a múlt felé fordul, s akit a paradicsom felől fújó szél ellenállhatatlan erővel sodor a jövő felé, miközben útját romok és pusztulás kísérik.<sup>2</sup>

A húszas évek a bezárkózás korszakát jelentették gazdasági és szellemi értelemben egyaránt; az a típusú modernitás, amelyet 19. századi korlátolatlan kapitalizmus és a liberális demokrácia testesített meg, válságba került. A válság konkrét megjelenési formái és az arra adott válaszok országonként különböztek, de kialakult egy általános jellegű kulturális mintázat, amelyben többnyire szorosán összefonódott a haladás-narratívával szakító ciklikus történelemfilozófia és a nemzetkarakterológia. A történelem elszakadt fonalának újraszövésében alapvető szerepet szántak a hagyománynak; azonban nagyon is kétségesnek látszott, hogy egy adott nemzeti közösség történetéből mely korszak hagyományához lehet visszanyúlni. A háború utáni időszak konzervativizmusa nehéz helyzetben volt, hiszen éppenséggel a közvetlen múlt volt az, amitől elfordult; ezzel szemben kellett konstruálnia egy alternatív hagyományt; a klasszikus konzervativizmussal ellentétben, amelynek a kontinuitás megőrzése volt a célja, az új típusú konzervativizmusnak a diszkontinuitásra, a teremtésre, egy alternatív tradíció felmutatására kellett összpontosítania. Ez mélyen ambivalens intellektuális pozíciót eredményezett, amit nagyon jól érzékeltet a konzervatív forradalomnak a húszas évek weimari Németországában szabadalmaztatott fogalma. Ez – a régi vágású konzervativizmus szemszögéből szemlélve – paradox és abszurd szóösszetétel volt, hiszen a klasszikus konzervatív attitűd lényegét a revolúció elutasítása és az *organikus-evolutív* változások preferálása jelentette (Kovács 1997: 22–40). Az organicitás a konzervatív forradalmár számára is alapvető érték volt, amelyet szembeállított a gazdasági és politikai modernitás lélektelen és mechanikus világával, ám úgy látta, hogy az organikus struktúrák megteremtéséhez forradalmi aktusra van szükség.

Trencsényi Balázs a román, a magyar és a bulgár nemzetkarakterológiai gondolkodást komparatív módon feldolgozó könyvében szakít azzal a megközelítéssel, amely az itteni nemzetkarakterológiákat az orosz szlavofil–zapadnyik ellentét paradigmájából kiindulva a mintakövető–autochton fogalompár segítségével a modernista és antimodernista gondolkodói attitűd opozicionális fogalmi keretében értelmezi. Tézise az, hogy ez a két háború közötti időszakban nem alkalmas annak a bonyolult, többszálú kölcsönhatásnak a leírására, amely

---

<sup>2</sup> „Van Kleenek egy *Angelus Novus* című képe. Angyalt ábrázol, aki mintha rámeredne valamire és el akarna hátrálni tőle. Szeme tágra nyílik, szája nyitva, szárnyai kifeszülnek. Ilyen lehet a történelem angyala. Arcát a múlt felé fordítja. Ahol *mi* események láncolatát látjuk, ott *ő* egyetlen katasztrófát lát, mely szüntelen romot romra halmoz, s mindet a lába elé sodorja. Időzne még, hogy feltámassza a holtakat és összeilleszse, ami széttörtött. De vihar kél a paradicsom felől, bekap az angyal szárnyaiba, és oly erővel, hogy nem tudja többé összezární őket. E vihar feltartóztathatatlanul űzi a jövő felé, amelynek háta fordít, miközben az égig nő előtte a romhalmaz. Ezt a vihart nevezzük haladásnak.” (Benjamin 1980: 966).

helyi diskurzusok és a modernitást Kelet-Európa számára megjelenítő, nyugatról érkező kulturális transzferek, valamint a helyi narratívák között ténylegesen fennállt (Trencsényi 2011: 16.). A kelet-európai nemzetkarakterológiai gondolkodást értelmező fogalmi keret kialakítása során mindenképp Carl Schmittnek a politikai romantikáról kifejtett teóriájára támaszkodik. Nézete szerint a nemzeti bűnök és erények, önostorozás és önglorifikáció unalomig ismétlődő frázisainak dzsungeléből a politikai romantika okkazonalista gondolkodási stratégiájából fakadó strukturális sajátosságok feltárásával tudunk kijutni. Ennek révén válik lehetségessé a normaadó próféta és a degenerált közösség mitológémiával operáló, a historicitás és ahistoricitás pólusai között villódzó, gyakran sajátos nemzeti ontológiákban konkludáló két háború közötti kelet-európai nemzetkarakterológiai hagyomány kritikai rekonstrukciója (Trencsényi 2011: 82).

Az európai modernitásnak a két világháború közötti évtizedekben bekövetkező és a totalitarizmusban konkludáló átstrukturálódásával párhuzamosan átmenetileg megváltozni látszott az a geográfiai hierarchia, amelyben a 'fejlett' Nyugat-Európának a minta-generáló régió sztárszerepe jutott, míg az 'elmaradott' Kelet-Európának be kellett érnie a mintakövető epizodista másodrangú szerepével (A mintakövetés problematikájának magyar kontextusa: Dénes 2001). Az egyébként sok tekintetben nagyon különböző harmadikutas teóriák egyik közös nevezőjét – a nemzetkarakterológiával való összefonódásuk mellett – alighanem éppenséggel abban a koncepcióban lehet megragadni, hogy az új helyzetben Közép-Kelet-Európa maga válhat civilizációs mintává, s a külföldi példák szolgái követése helyett ez a régió a történelmi fejlődés meghatározó tényezőjévé válhat. Ez a gondolat fontos szerepet játszik Németh László – aki par excellence harmadikutas gondolkodó – 1935-ben publikált történetfilozófiai esszéjében, *A Magyarság és Európában*:

A népek kórusa itt áll, s a megtörhetetlen Európa, ez a Dionüszosz-világrész új jelmezében várja oltára előtt, hogy ki lép válaszolónak, hippokritésnek kérdései elé. Nagyot vállal az a nép, amely szembe tud szállni vele. Mi ebben a könyvben nem az ő nevét akarjuk találgatni. A kis nép érdekelt minket, a magyar, aki bedagadt torokkal, elfordultan áll a színpad szélén; vajon belökik-e őt végleg a nézők közé, vagy ott énekelhet legalább a karban, mint története fényes szakaszain. Vagy – vakmerő reménység – elfogult hangján egyszer ő is beleszólhat még a nagy szereplők párbeszédébe, mint azok a hírnökök, akik távol a színpadtól valami fontosat látnak és jelentenek. (Németh 1989: 287).

Ha a korabeli kelet-európai nemzetkarakterológiák nemzetközi kontextusát akarjuk rekonstruálni, a két háború közötti Németországban – különös tekintettel a weimari

periódusra (Kovács 2001: 19–30) – kell látnunk azt szellemi a forrásvidéket, amely számottevő módon inspirálta ezeknek a teóriáknak a szerzőit. Ez alól a magyar nemzetkarakterológiai gondolkodás sem jelent kivételt. A Nyugat- és Kelet-Európa között folyó kulturális transzferben kulcsszerepe volt a lipcei egyetem kultúrtörténeti intézetének, ahol számos, saját országában később meghatározó szellemi pozícióba kerülő kelet-európai gondolkodó megfordult, többek között a magyar Hajnal István (Middell 2005.).

### *Német válasz a modernitásválság kihívására: a weimari modernitás<sup>3</sup>*

A német kultúrának az elveszített világháborúra való reagálása rendkívül összetett és mélyen ambivalens volt. A korabeli filozófiának a modernitás különböző aspektusairól folyó vitái korántsem maradtak meg az akadémiai gondolkodás elefántcsonttornyában. A popularizálódó esszéisztikus kultúrfilozófia erősen befolyásolta a korabeli német közgondolkodást, amely a háborús vereség eredményeképpen kialakuló szociálpszichológiai konstellációban igen fogékonnak bizonyult a válságfilozófiai gondolkör iránt. Ez nem volt szigorú értelemben vett szakfilozófia, művelői nem a magas filozófia kevesek számára érthető tolvajnyelvét beszélték, s nem is tartoztak az egyetemek intellektuális mandarin-kasztjába. (A fogalomhoz lásd: Ringer 1990). Ebbe a körbe tartozott a húszas évek két sztárgondolkodója: Oswald Spengler és az európai nemzetek karakteréről szóló, nemzetközileg is nagy hatást gyakorló könyv szerzője, Hermann Keyserling (Keyserling 1928). Az olyan művek, mint *A Nyugat alkonya* nemcsak azért kerülhettek a korabeli bestseller-listák élére, mert szerzőik ráéreztek a korabeli olvasóközönséget izgató problémákra, hanem azért is, mert ezt képesek voltak olyan nyelvezettel és olyan műfaji keretben megfogalmazni, amely áttörte a filozófia és a szépirodalom közötti határokat. Ezt a műfajt nevezte el Thomas Mann nagyon találóan intellektuális regénynek.<sup>4</sup>

A válságfilozófia kultúrkritikai–modernitáskritikai attitűdjét a konzervatív forradalom diffúz, fogalmilag nehezen megragadható és intézményes formát sohasem öltő mozgalma

<sup>3</sup> A weimari modernitás fogalmát az itt következőnél bővebben is kifejtettem egy időközben megjelent írásomban: Kovács 2014. A weimari korszak sajátosságait más aspektusból már korábban is tárgyaltam. Erre vonatkozóan lásd: Kovács 2013.

<sup>4</sup> „[...]a kritikai és költői szféra összeolvadásának vagyunk tanúi, amelyet már romantikusaink elindítottak, és nagy lökést adott neki Nietzsche ismeretelméleti lírájának jelensége. Ez a folyamat elmosza a határt tudomány és művészet között, a gondolatot élményszerűen vérrel telíti, az alakot átszellemíti, és olyan könyvtípust eredményez, amely ma nálunk, ha nem tévedek, uralkodik, és amelyet »intellektuális regénynek« lehetne nevezni. [...] Okvetlenül idetartozik, már csak irodalmi fénye és kultúraábrázolásainak intuitív-rapszodikus jellege miatt is az ALKONY, amelynek hatása mind közül messze a legszenzációsabb volt, és amelynek persze még az a «történelmi pesszimizmushullám» is segítségül jött, amely Benedetto Croce szavával ma átsap Németország fölött.” (Mann 1995: 1029)

kanalizálta (Mohler 1989, Woods 1996). A klubok és folyóiratok köré szerveződő, ám politikai párttá sohasem alakuló irányzat egészen a náciizmus uralomra jutásáig számottevő hatást gyakorolt a korabeli német közgondolkodásra. Azonban – heterogén mivolta és belső ambivalenciái miatt – úgyszólván kínálta magát a legkülönbözőbb, egymásnak számos ponton ellentmondó interpretációk számára. Sok minden volt ebben a koncepcióban az organicista–ciklikus történelemképtől és a morfológiai szemlélettől, illetve az utóbbival összekapcsolódó szellemtörténeti módszertől a Nietzsche által inspirált életfilozófiáig és az ökológiai érzékenységgel párosult kultúrkritikáig. Témánk szemszögéből a leglényegesebb vonásnak a modernitásra egyszerre adott igen és nem látszik. Ez azt jelentette, hogy a modernitást nem *in toto*, nem a fundamentalista antimodernizmus modorában utasították el. Miközben élesen kritizálták a modernitás ismeretelméleti, gazdasági, társadalmi és politikai aspektusait, tehát a racionalizmust, a kapitalizmust, az osztálytársadalmat és a politikai demokráciát, a technológiai modernitás tekintetében korántsem ez volt a helyzet. Jeffrey Herf *reakciós modernizmus*nak nevezi azt az attitűdöt, melyben sajátos módon ötvöződött egymással kultúrkritika és technológiai optimizmus. (Herf 1996) Valójában persze – attól függően, hogy melyik elem volt az erősebb – egymásnak igencsak ellentmondó álláspontok alakultak ki. Oswald Spenglernél kultúrpeszimizmus és a technika igenlése mindig is kéz a kézben járt; egyszerre írt rezignált melankóliával a civilizációval szemben szükségképpen elbukó, múltba merülő kultúráról, és tette le határozottan a garast a felemelkedő technikai civilizáció mellett. Úgy vélte, hogy egyszerűen nem lehet nemet mondani az új világra. *A Nyugat alkonyának* jelentőségét abban látta, hogy erre a döntésre ösztönzi a fiatalokat.<sup>5</sup> Ezzel szemben Ernst Jünger fenntartások nélküli rajongással igenelte azt az új technológiai világrendet, amelyben a munkás *Gestalt*-ja fel fogja váltani a polgár hamis biztonságára, a politikai egyenlőség hazug látszatára és az elszigetelt társadalmi részecskéként létező individuumok hamis társadalmi szerződésére alapozott világát. (Jünger 1960)

Számunkra a két háború közötti – önmagában is rendkívül izgalmas és az utókor számára nem kevés tanulságot hordozó – német szituáció a nemzetkarakterológiai gondolatkör szempontjából érdekes. Ezért figyelmünket azokra a kapcsolódási pontokra kell fordítanunk, amelyek a többnyire pesszimista hangvételű kultúrmorfológia és a nemzeti sajátosságokra, a nemzeti jellemre összpontosító nemzetkarakterológia közötti átjárást biztosították. A morfológiai szemléletmód elsődleges vonatkoztatási kerete a kultúra vagy a

---

<sup>5</sup> „S ha az új nemzedék tagjai, jelen könyv hatására a líra helyett a technika, a festészet helyett a tengerészet és a megismeréskritika helyett a politika felé fordulnak, akkor szívem vágyát teljesítik; ennél jobbat az ember nem is kívánhat neki.” (Spengler 1994a: 84)

civilizáció volt, ám minden további nélkül alkalmazták a morfológiai egységként felfogott nemzetre is. Oswald Spengler – aki Frobenius és Keyserling mellett a leginkább inspirálta a kortárs magyar nemzetkarakterológiai spekulációkat –, a kultúrát tekintette alapvető morfológiai fenoménnek, de a német történelmet ő is kifejezetten nemzetkarakterológiai szempontból vizsgálta. (Spengler 1994b)<sup>6</sup> Az ő esetében az apropót erre a demokrácia-, felvilágosodás- és forradalomkritika szolgáltatta. Arra a kérdésre próbált választ találni – jellemző módon egy traumatikus szituációban, az elveszített háború sokkját követően<sup>7</sup> –, hogy a modernitás politikai formája, a parlamentáris demokrácia, illetve az ehhez vezető forradalom vajon kompatibilis-e a német nemzetnek a kultúrában és történelemben gyökerező és a sajátos német sorsban testet öltő karakterével. Mivel a nemzetkarakterológia által vizsgált nemzeti lényeg szükségképpen csak más nemzeti lényegekkel szembeállítva írható le, neki is választania kellett egy komparatív keretet. Az ő esetében a szükséges kontrasztot az angol és a francia karakterrel való összevetés biztosította. Hangvétele – ez a korabeli nemzetkarakterológia jellemző strukturális jegye volt – a bűnbakkereséssel párosított önostorozás. A németek valahol utat tévesztettek, mert a történelem kihívására nem a sajátos német lényegből, vagy – a Spengler által használt, utóbb a fajelmélet által diszkreditált, de egyébként is számos értékkonnotációval terhelt terminussal<sup>8</sup> – a német rasszból organikus módon fakadó választ adták. 1918 bűnös forradalma nemzetidegen politikai demokráciát akart, hátat fordítva annak az autentikus német tradíciónak, amelyet a hierarchikus porosz hivatalnokállam testesített meg. Az idegen minta másolása szükségképpen történelmi tragédiához vezetett. Az ilyesfajta másolásnak ugyanis nem pusztán az az eredménye, hogy az idegen környezetből átültetett intézmények életképtelenek lesznek, hanem ennél súlyosabb

<sup>6</sup> „Egy meghatározott kultúra sorsát hordozó népet nevezem nemzetnek.[...] *A nemzetnek mindig valamilyen eszme az alapja* [...] történeti népeknek, olyan népeknek, melyeknek létezése *világtörténelem*, egyedül a nemzetek számítanak [...] Ha igaz az, hogy két kultúra lelkülete között áthatolhatatlan válaszfal áll, úgyhogy 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 kevésbé értik meg egymást, mint az egyes emberek.” (Spengler, 1994b: 237–238-239)

<sup>7</sup> Wolfgang Schivelbusch könyvében – amelyben az 1918 utáni német helyzetet a az 1870–71-es franciával, illetve az elvesztett polgárháború utáni amerikai Dél szituációjával vetette össze – a vereség kultúrájáról beszél, s a weimari időszak sajátosságait az elveszített világháború traumájával magyarázza. (Schivelbusch 2003: 189–289) Konceptiója számos ponton nagyon is relevánsnak tűnik az első világháború utáni magyar helyzet vonatkozásában.

<sup>8</sup> Spengler a különböző szöveghelyeken ’csúszkál’ a lehetséges jelentésárnyalatok között, de végső soron elutasítja a rassz fogalmának biológiai értelmezését: „Hogy valakinek vagy valaminek «rassza van», ez nem anyagi természetű tényező, hanem kozmikus irányultságszerű: a sors megérzett harmóniája, azonos lépték és egyazon osztályrész a történeti létben.” (Spengler 1994b: 230). Másból úgy fogalmaz, hogy a rassz az a bélyeg, amit egy adott táj az ott lakó embercsoportokra ráüt: „A rassznak gyökerei vannak. A rassz és a táj egybetartozik. (...) A rassz nem vándorol. Az emberek vándorolnak; egymást követő nemzedékeik mindig más tájon születnek; a táj titkos hatalmat szerez a bennük levő növényyszerű felett, és végül a rasszkifejeződés alapvetően megváltozik: a régi elhal és új támad helyette.” (Spengler 1994b: 164.)

következménnyel is számolni kell: mérgező hatással vannak a társadalmi organizmusra. (Érdeemes felhívni a figyelmet arra, hogy Szekfü Gyula a korabeli magyar közgondolkodást alapvetően befolyásoló hanyatlástörténeti eposzában, a Spengler politikai pamfletjével egyidőben íródott *Három nemzedékben* mennyire a németéhez hasonló motívumok alapján, s ugyancsak az organicista szemléletből kiindulva utasította el azt, hogy az angol eredetű parlamentarizmus univerzális jellegű politikai modellnek volna tekinthető.<sup>9</sup> Több ez pusztán véletlennél: a konzervatív nemzetkarakterológiai konstrukció logikájának a következménye.) A Spengler által ajánlott alternatív német modernitás lényegét igen találóan fejezi ki annak az írásnak a címe, melyben koncepcióját kifejtette: *Poroszság és szocializmus*. (Spengler 2013: 9–106)<sup>10</sup>

A német nemzetkarakterológia – nemcsak a Spengleré – azt a sajátos weimari modernitásképet tükrözte, ami egyszerre jelentett lázadást a felvilágosodásban gyökerező modern értékvilág, s az ezen alapuló gazdasági, politikai és társadalmi struktúrák ellen, illetve hordozott – ezzel egyidőben – egy sajátos, a modernből és az archaikusból összegyúrt alternatív modernitás megteremtésére irányuló szándékot. Ebből fakadt a *heroikus realizmus* mint magatartásforma – a konzervatív forradalom protagonistáinak kedvenc jelszava – amelynek a haladás illúziójába vetett indokolatlan optimizmust kellett felváltania. A progresszió gondolatának helyébe a sors eszméje lépett, s a heroizmusnak az volt a funkciója, hogy meghaladja a fátnom elkerülhetetlenségének érzéséből fakadó rezignált passzivitást. A teória szerint erre csak kevesen képesek. Ebből fakadt az elitelméletek iránti fogékonyság, az, hogy a legfontosabb társadalmi relációnak az elit és a tömeg közötti viszonyt tekintették. E felfogás szerint a modernitás intézményeinek – mindenekelőtt a parlamentáris demokráciának – a helyébe informális-ezoterikus intézményeknek kell lépniük – lett légyen szó a bölcsek iskolájáról vagy valamiféle metaforikus értelemben szereplő szigetről –, amelyek feladata ennek az elitnek a kinevelése. (Struve 1973) Az elitelméletek mélyén látszat és valóság szükségszerű ellentétének tétele állt, amely a korabeli kultúrkritika egyik központi motívuma. Eszerint a parlamentáris demokrácia pusztán hazug látszat, olyan kulissza, amely mögött a

<sup>9</sup> „Az angol liberalizmus unikum a maga nemében: történeti képződmény, nem idegen országból máról-holnapra odafűtt növény; gyökerei századokra nyúlnak vissza az angol nép ősi etnikumába és történeti intézményeibe [...] Ma már világosan látjuk: nyugati és közép-európai államok parlamentarizmusa egész az orosz, török, perzsa parlamentekig idegen képződmény [...] A kontinensi parlamentek története nem kormányzástörténet, mint az angol, hanem krízistörténet, kríziseké, melyeknek nem egyszer áldozatul esik nemzet, állam és társadalom.” (Szekfü 1989: 86)

<sup>10</sup> Spenglernek van egy későbbi 1927-es rövid írása, amelyet kifejezetten a német népkarakternek szentelt. Ebben úgy véli, hogy a német népnek bizonyos értelemben nincsen kialakult karaktere; nem talált még rá a saját történelmi útjára. A német karakter formátlansága a német történelem töredezettségének tükörképe. A németiségnek olyan politikai vezetőre van szüksége, aki képes arra, hogy hibáit erényekké változtassa. (Spengler 1937: 131–134)



nyilvánosságot kerülő, s a hatalmat ténylegesen birtokló kevesek irányítják a dolgokat; ők azok a bábjátékosok, akik a kezükben tartják a tömeg számára fenntartott demokratikus bábszínház marionett-figuráit mozgató szálakat. A koncepciónak nyilvánvalóan affinitása van a korszakban ugyancsak nagy népszerűségnek örvendő összeesküvés-teóriákkal, amelyek aztán, mondhatni természetes módon, kapcsolódnak össze a szociáldarwinizmus révén a 'tudományos' plauzibilitás aurájától övezett fajelméletekkel. (Hofstadter 1955, Hawkins 1997) Túlzás volna azt állítani persze, hogy az elitelmélettől szükségképpen a biológiai fajelmélethez vezetne az út. Az előbbi számos olyan koncepcióban megjelenik, amelynek nyilvánvalóan semmi köze az utóbbihoz –, ám annak a sajátos társadalmi, politikai és kulturális konstellációnak, amelyet gyakorta *weimari modernitásként* emlegetnek, az volt az egyik szembetűnő sajátossága, hogy a politikai ideológiák széles spektrumában a színpad egyes elemei között nem voltak áthatolhatatlan válaszfalak. Az ideológiai-politikai mező szereplői számára egyáltalán nem tűnt abszurdnak világnézeti konverziók olyan egymást követő sorozata, melynek révén gyorsan el lehetett jutni a spektrum egyik végétől a másikig; aztán esetleg ezt az utat újra megtenni visszafelé, amint az például Paul Niekisch esetében történt. (Mohler 1989: 68)

Az egymást kizáró álláspontok összevegyítését úgyszólván a weimari modernitás differentia specificájának tekinthetjük. Ez szöges ellentéte volt a hegeli dialektikának, hiszen a tézis és antitézis itt nem oldódott fel szintézisben; az ellentétet a cselekvő nem az elmélet, hanem a praxis szintjén, a cselekvésben vélte áthidalni. Az ellentétek együttes tételezéséből fakadó, a racionalitást kihívó paradoxon ennek a gondolati pozíciónak a lényegi eleme: nélküle nem volna az, ami. Egyszerre lehetett célul kitűzni egy neo-archaikus társadalom megteremtését és rajongani a modern technika világáért, elutasítani a lélektelen racionalizmust, a géniusz glóriájával övezni feltalálót, azt állítva, hogy találmánya nem a hideg racionalitás, hanem az irracionális jellegű fausti akarat terméke.

### *Az angol nemzetkarakterológia*

A szellemtörténeti ideáltípusok apriorisztikus-intuitív megragadásán alapuló morfológiai módszerrel dolgozó húszas évekbeli német – s az ebből inspirációt merítő spanyol, magyar és számos más kelet-európai – nemzetkarakterológiának sajátosságai kiváltképpen szembeötlőek, ha azokat a kortárs angol karakterológiai gondolkodással vetjük össze. Ez korántsem erőltetett összehasonlítás; a szóban forgó német koncepcióknak ugyanis – s ez

korántsem csak Spengler vagy Keyserling esetében van így – visszatérő eleme a két nemzet eltérő karakterének szembeállítására.

Az angol nemzetkarakterológia – a középkori és kora újkori előzmények után (Mandler 2006: 1–26) – a napóleoni háborúk idején kezdett körvonalazódni. A kiindulópontot itt is ugyanúgy sztereotipikus sémák jelentették, mint bárhol másutt; a helyi specifikum azokban a társadalmi, kulturális, politikai kontextusokban keresendő, amelyeket a Brit Birodalom testesített meg. A 19. században a nemzet, illetve a nemzeti sajátosságok kérdése itt a civilizáció problematikájával szembeállítva jelent meg. A tory hagyomány a civilizáció terjesztésével járó missziót – a ’fehér ember terhe’ – helyezte a maga identitásdiskurzusának a középpontjába. Az irányzat szellemi atyja, Edmund Burke ugyan körvonalazott egy nemzetkarakterológiai koncepciót, ám követői nem voltak erre fogékonyak. A nemzeti sajátosságok gondolata inkább a whig és a radikális-disszenter tradíció részét képezte, azzal a demokratizálódási folyamattal összefüggésben, melynek során a brit elitdemokrácia az első világháború végére tömegdemokráciává alakult át. A világháború és az azt követő modernitásválság a karakterológiai diskurzus átalakulását eredményezte. A haladás és a civilizáció eszméi a Csatornán túl is veszítettek vonzerejükből. Nem véletlen, hogy brit gondolkodó, Arnold Toynbee volt a szerzője annak a történelemkoncepciónak, amely a Spengler-féle kontinentális teória szigetországi pandant-jának tekinthető; szerzője – német kortársához hasonlóan – ugyancsak szakított a világtörténelmi progresszió ideájával. Alapvető elemzési egysége a civilizáció volt, s tagadta azt, hogy a civilizációk egymást váltó sora egy világtörténelmi fejlődéssort testesítene meg. A Toynbee-féle teóriában – ismét csak a Spenglerre emlékeztető módon – minden civilizációba ugyanaz a hanyatláshoz vezető strukturális séma van belekódolva; tehát egyáltalán nem alaptalanul tekinthető a *Verfallsgeschichte* sajátos brit variánsának.

A civilizációs haladással kapcsolatos szkepszis Nagy Britanniában is a világháború traumájából táplálkozott. A nemzetkarakterológiai diskurzusra nézve ez azzal a következménnyel járt, hogy a toryk is fogékonná váltak a nemzeti sajátosságok gondolatköre iránt. A két világháború közötti angol karakterológiai irodalomban két fő auto-sztereotípiát, a hűvös, tartózkodó gentleman és a sajátos, száraz humorral bíró kisember között az utóbbi javára látszott billenni a mérleg nyelve. A nemzetkarakterológiának az a sajátossága, hogy az iránta való érdeklődés krízisszituációkban erősödik fel, itt is megfigyelhető; az 1926-os általános sztrájk és a harmincas évek első felének válsága idején határozottan megsaporodtak a nemzeti jellemvonásokkal foglalkozó írások. Szimptomatikusnak tekinthető, hogy a korszak nagy hatású új tömegmédiája, a rádió is felfigyelt erre a kérdésre. A BBC 1933–34-ben egy

egész műsorsorozatot szentelt a témának. A szerkesztők a korrekt műsorpolitika jegyében gondosan ügyeltek arra, hogy a témáról könyvet is író tory történész, Artur Bryant mellett (Bryant 1934) helyt adjanak a baloldali álláspontot kifejtő – egyébként a fő pontokban Bryant-al egyetértő – H. W. Nevinsonnak. (Mandler 2006: 152)

Ha kézbe vesszük a liberális nemzetkarakterológia John Stuart Mill-féle tradíciójába tartozó Ernest Barker könyvét, a két háború közötti szigetországi nemzetkarakterológiai irodalom talán legismertebb produktumát, amely a Glasgow-i egyetemen 1925–26-ban tartott előadássorozatról született, legelőször arra kell felfigyelnünk, hogy a szerző mennyire más metodológiával dolgozza fel a kérdést mint német kortársai. (Barker 1927) Hiányzik a korabeli német teóriákra jellemző – Spengler, Frobenius, Keyserling, vagy a magyar Prohászka Lajosra nagy hatást gyakorló Ziegler említhető e tekintetben – szellemtörténeti-morfológiai ideáltípusokkal dolgozó, az intuíciót preferáló megközelítés. Barker empirikus-induktív módszerrel dolgozik, amit már könyvének címe is jelez: *A nemzeti karakter és a kialakulásában szerepet játszó tényezők*. A könyv gondolatmenetében előrehaladva a szerző szisztematikusan sorra veszi a lehetséges tényezőket, a faji sajátosságoktól kezdve, a geográfiai és klimatikus körülményeken és a történelmi eseményeken keresztül egészen a nyelvig, a kultúráig, a vallásig és a politikai intézményekig.

Az angol karakterológiai gondolkodás hagyományos sztereotípiája az, hogy az angol politikai berendezkedés, a parlamentáris demokrácia abból az angol nemzetkarakterből fakad, amely úgyszólván ösztönös módon fejleszti ki az autonómia és az önkormányzat sajátosan angol intézményeit. A Spengler- vagy Keyserling-féle konzervatív nemzetkarakterológia – hasonlóan a *Három nemzedék* Szekfü Gyulájának teóriájához – ebben a gondolatban éppenséggel a politikai demokrácia univerzalitásának liberális eszméje elleni érvet lát: a speciális angol nemzetkarakter nélkül ez a politikai berendezkedés nem életképes. Ezzel szemben Barker nemzeti karakter és politikai intézmények viszonyát illetően úgy vélekedik, hogy egy ország politika intézményei nem annyira okai a nemzeti karakternek, mint inkább annak teremtői és megformálói: nem valamiféle nemzeti génusz szükségszerű emanációi, hanem különböző faktorok összjátásának esetleges következményei. (Barker 1927: 144) Ez alapvető különbséget jelent a karakter elsőbbségéből kiinduló esszencialista felfogással szemben. Barker határozottan elutasítja sorsnak és nemzeti karakternek a német- és a kelet-európai nemzetkarakterológiákra oly jellemző összekapcsolását:

Ha a nemzeti karakter mindent egybevéve, összességében valami létrehozott dolog, akkor ebből az következik, hogy nem létezik eleve adott és elkerülhetetlen nemzeti karakter, amelyik – létrehozván őket – rányomja a maga pecsétjét a nemzet tagjaira, és

amelyik az ő egyéni és kollektív sorsukat testesíti meg. A karakter nem sorsa az egyes nemzeteknek, hanem minden nemzet maga teremti meg a maga karakterét és alakítja a saját sorsát. (Barker 1927: 8)

A nemzeti karakter nemcsak hogy nem sorsszerűen adott, hanem a történelem során folytonosan változik, a körülményeknek és a nemzet előtt álló feladatoknak megfelelően. Ennek belátásához elegendő felidézni azt az átalakulást, amelyen az angol nemzeti karakter átment a 14. és 17. század között, vagy emlékeztetni arra a radikális változásra, amelyet a kálvinizmusra való áttérés okozott a skót nemzeti karakter esetében – érvel a szerző. (Barker 1927: 8)

Ezek után aligha lehet meglepő, hogy Barker elutasítja azt a koncepciót is, miszerint létezne valamiféle kollektív nemzeti személyiség, amely olyanformán rendelkezik karakterrel mint az egyes ember. Kétségtelen persze, hogy az ilyesfajta megszemélyesítésnek igen nagy ideológiai mozgósító ereje van, ám az állítás mellett nemigen lehetséges meggyőző bizonyítékokat felsorakoztatni – mondja. Barker érvelése erősen emlékeztet annak a Bibó Istvánnak a gondolatmenetére, aki – szintén egy nyomatékosan anti-esszencialista nemzetkarakterológiai álláspont keretében – nagyon határozottan tagadta azt, hogy létezne valamiféle nemzetnek nevezett kollektív szuperegyéniség.<sup>11</sup> Bibó ezt az elképzelést közösségi metafizikának tartotta, amely az egyént teljesen feloldja a közösségben és a közösségnek olyan attribútumokat – érzés, akarat, gondolkodás – tulajdonít, amelyekkel csak az egyének rendelkeznek. Barker gondolatmenete ezen a ponton párhuzamosan fut a magyar gondolkodóéval; ő is leszögezi, hogy a nemzet egységét nem úgy kell elképzelni, mintha az valamiféle, az egyének feje fölött lebegő transzcendens személyiség lenne. Nincs elkülönült nemzeti személyiség vagy értelem, amely szemben áll az individuális személyiséggel, értelemmel, vagy akarral; amikor ezt a fogalmat használjuk, akkor az illető közösség egyéneinek elméjében levő gondolati tartalmak bizonyos fokú egyezésére, illetve az ezeket rendszerező strukturális elvek azonosságára kell gondolnunk. (Barker 1927: 135–136)

Barker nemzetkarakterológiai koncepcióját a közép- és kelet-európai konstrukciók többségétől a modernitáskritikai attitűd szinte teljes hiánya különbözteti meg. Nem arról van szó, hogy ez teljesen hiányzott volna a brit gondolkodásból; e tekintetben elegendő a viktoriánus kultúrkritika olyan képviselőire utalni, mint William Morris vagy John Ruskin.

---

<sup>11</sup> Bibó ezt a marxizmustól a nemzetiszocializmusig eljutó Fritz Künkel könyvéről írott recenzióban fejti ki. Konklúziójában értékfilozófiai szemszögből mutat rá ennek az álláspontnak a következményeire: „Az átlátszó szándék az egész eszmei konstrukciót erőtlenné teszi: a cél csupán az, hogy egy konkrét közösséget minden tapasztalati igazolás, cáfolás és kritika köréből kivonjunk s a végső értékek védelme alá helyezzünk, úgy

(Sussmann 1968) Ám ez az irányzat még a két háborús közötti modernitásválság idején sem tudott mainstream-mé válni. A konzervatív koncepció itt is jelen volt; a korábban már említett tory beállítottságú történész Arthur Bryant romantikus nemzetkarakterológiai koncepciója – a Közép- és Kelet Európából jól ismert – időtlen módon létező és felélesztésre váró nemzeti karakter fogalmával dolgozott (Bryant 1934: 22–23). Ám ez a megközelítés Nagy Britanniában csupán a színek egyik, de korántsem domináns eleme volt. Itt nem volt jellemző az a modernitással kapcsolatos általános *ressentiment*, ami oly gyakori kísérője volt a német és az általa inspirált nemzetkarakterológiai spekulációknak, s amelyekben az amerikanizálódás, a mechanikus hatékonyság és a modern kapitalizmus – különös tekintettel annak társadalmi és politikai következményeire – maró kritikája mondhatni közhelyszerű elemnek számított. Peter Mandler ezzel szemben arra mutat rá, hogy a két háború közötti időszakban a szigetországi közgondolkodásra Ernest Barker liberális megközelítésének volt a legnagyobb hatása. (Mandler 2006: 152)

#### *A magyar nemzetkarakterológia*

A kortárs magyar koncepciók számára – Ortega y Gasset mindenekelőtt Németh Lászlót inspiráló munkásságától eltekintve – elsősorban a kortárs német teóriák jelentették a pozitív vagy negatív vonatkoztatási pontot, amelyhez viszonyultak. A nemzetkarakterológiai konstrukciók tágabb vonatkoztatási keretét adó hanyatlástörténetet Szekfü Gyula *Három nemzedéke* szállította, jóllehet ebben a hanyatlástörténet még parciális jellegű volt; a szerző csak a 19. század második felének magyar történelmének leírására használta, s nem konstruált belőle univerzális jellegű történetfilozófiai sémát. Az átfogó jellegű ciklikus történelemkoncepció megrajzolása Szabó Dezső nevéhez fűződik, aki még a háború alatt, 1915-ben megjelent esszéjében rajzolta fel az európai civilizáció egymást váltó individualista és kollektivistákorszakainak kifejezetten történetfilozófiai jellegű tablóját. (Szabó 2003: 156–166) A korabeli magyar szellemi életben ő kivétel volt abban a tekintetben, hogy a modernitáskritikai inspiráció forrását számára nem a vonatkozó német tradíció, hanem a századforduló francia jobboldali radikalizmusa jelentette. (Ludassy 1999) Az *elsodort falu* már a címében is megelőlegezte a nagyvárosellenességnek azt a jellegzetesen kultúrkritikai toposzát, amely a háború utáni évek másik kultikus könyvébe, a *Három nemzedékbe* is beépült. A Szabó Dezső-féle parasztmitológia és az ehhez kapcsolódó autochton polgárosodás

---

azonban, hogy ezek a végső értékek a közösséget csak védelmezhetnék, de számadásra ne vonhassák.” (Bibó 1941: 4)

gondolata, az alternatív modernitásnak ahhoz a kultúrkritikai-harmadikutas motívumába torkollik, amely nála is a demokrácia és az és az élődi kapitalizmus vitalista, rasszista és marxista elemeket ötvöző maró kritikájával kapcsolódik össze – mindez jellegzetes szabó dezsői expresszionista nyelvezettől átfűtött hangszerelésben előadva. (Dénes 1999: 64–67, Kovács 2007a: 468–494)

Magyarországon a nemzetkarakterológiai gondolkodás felerősödése sajátos pillanatban következett be. A húszas évek végétől sok kortárs számára úgy tűnt, hogy az avitt, 19. századi modernitás a maga szabadversenyos kapitalizmusával és a demokrácia fűgefalevele mögé rejtőzködő oligarchikus jellegű parlamentáris intézményrendszerével elkerülhetetlenül a történelem szemétdombjára fog kerülni. A régi világ romhalmazából diadalmasan kiemelkedő totalitarizmusok a maguk akarat- és erőszakkultuszával, a hagyományos pártpolitika iránt érzett leplezetlen megvetésükkel a diadalmas jövőt látszottak megtestesíteni. Ez a harmincas évekre oly jellemző *Zeitgeist* igen erős volt Magyarországon is. Ez inspirálta a korszak egyik legtöbbet vitatott – határozottan kultúrkritikai ihletésű nemzetkarakterológiai koncepciót kifejtő – író-ideológusának, Németh Lászlónak a munkásságát is.

### *Németh László koncepciója*

Németh, a népi mozgalom egyik legjelentősebb ideológusa, számos vonatkozásban Szabó Dezső örököse volt. Ő az, aki tipikusan harmadikutas, egy alternatív modernitás szükségességét hangsúlyozó teóriájában leginkább merít a német konzervatív forradalom gondolatköréből. Elképzelésének központi magva az elitelmélet; az elit nála mindenekelőtt kulturális elitet jelent. Az elit feladata és kötelessége az idők jeleinek számbavétele; az 'Új Európa' azon kulturális teljesítményeinek a regisztrálása, amelyek segítségével felépíthető a mindenekelőtt kulturális közösségként felfogott nemzet. Ahogyan a *Tanú* bevezetőjében megfogalmazza: a hajósnak hinnie kell abban, hogy van part és útját a csillagok vezérlik. A történetfilozófiai háttérrel hanyatlásteóriával ötvözött ciklikus történelemkoncepció adja, a 19. század intézményeinek és eszméinek erős kritikájával kiegészítve. A létrehozandó alternatív modernitásnak a 18. századba, a gyáripar előtti korszakba, az arányosság és az emberi méretek világába kell gyökereivel visszanyúlnia.<sup>12</sup> Ugyanez a teendő magyar vonatkozásban

<sup>12</sup> „Hume »utilitarizmusát« éppoly kevésbé lehet a mai szatócsok utilitarizmusával mérni, mint az akkori kereskedelmet a maival [...] Hume közgazdasági tanulmányai közül a legragyogóbbak egyike, amelyben a

is: meg kell keresni azt a középkori – kora újkori nemzetkaraktert, amit eltakar a Kazinczyval kezdődő szervesen fejlődés hordaléka.

Ez a koncepció magyarázza azt a rendkívül éles kritikát, amivel Németh az általa a világirodalom legvonzóbb vámpírjának korántsem egyértelműen dicsérő titulussal felruházott Kazinczy tevékenységét illeti: ő volt az, aki elkövette az ősbűnt. A helyzetből következő legfontosabb feladat az árvízi hordalék eltakarítása az alatt rejtőzködő mélymagyarságról, amelyet az erdélyi Bethlen Miklós testesít meg. Az ő nevével fémjelzett nemzeti karakter, amelyben együtt van jelen a barbár és a zseni,<sup>13</sup> abszolút módon koradekvát lesz abban az új Európában, amely fel fogja váltani a régi, bizantin és alexandriai módon túlfinomult, megfáradt, régi öreg Európát. A koncepciót a kelet-európai tejttestvériség Szabó Dezsőtől örökölt eszméjére alapozott apostoli szerep motívuma koronázza meg: a magyarság történelmi küldetése Kelet-Európában az, hogy hirdesse a kert evangéliumát az itt élő népek között.<sup>14</sup>

A gyár korszakát felváltó kert világában Magyarország a fejlődés élvonalába ugorhat; mintaországgá válhat, a változások kovászává a forrongó Kelet-Európában. Ehhez szerves, az észak-európaihoz hasonló autochton polgárosodásból kinövő parasztpolgárságra van szükség. A skandináv országokat követendő modellnek tekintő koncepció a népi mozgalomba tartozók között egyébként is nagy népszerűségnek örvendett: kedvenc eszméje volt ez Kodolányi Jánosnak, de a szerves polgárosodás erősen etnicista köntösben előadott gondolata már Szabó

---

kereskedelmet dicsőíti. A piac, amely ma pénzsajtoló mechanizmus, neki a társadalmi együttműködés csodája, melyen egymást becsülő művészek cserélik ki a közlekedés jóvoltából alkotásaikat.” (Németh 1992a: 164)

<sup>13</sup> „Van valami különösen férfias és vonzó ebben a ritka műveltségben, melyet a sors és a természetesség nem engedett eltávolodni az ösztönöktől. Ez a műveltség nem csínnal, művészettel hordott ruha, a pallérozott szellemi és fizikai szokások ápoltszövege; az ősember és a művelt ember itt barbár egymásrataltságra élnek; a fej, melyet huszonöt éve nem mosott, összetartozik az aggyal, mely hazájában a leeurópaiabb volt [...] a betűképzettség egy nyersebb, mélyebbről egyetemes testi-lelki képzettségbe illeszkedik. Ez az ember darabosabb, mint francia kortársai, de nem tudatlanabb, életének csengőbb a hitele [...] A műveltség felfrissül, megújul az ő nyers-naivitásában, mely mögött az átlagemberi szenvedély éppoly komor, mint az istenemberi erkölcs, mert indulat, erkölcs itt nem szavak, hanem élettani valóságok s az őszinteség nem kacér kitarozás, hanem a magamagát meghamisítani képtelen élet nyíltsága.” Németh 1992b: 400)

<sup>14</sup> Ezt rajzolja meg a *Kapások* című 1935-ös esszéjének egy alternatív modernitást felvázoló utópikus eszme-futtatásaiban. A kerettörténetben az utópikus hagyomány utazás motívuma álom formájában jelenik meg: a szerző a nyári melegben elalszik a családi birtok szőlősorai között, s egy olyan mezőgazdasági kommunában ébred fel, amelyet az általa lefektetett elvek alapján szerveztek meg. Kiderül, hogy ebben az álomvilágban győzött a kapás-forradalom, vagyis nemcsak Magyarországot, hanem egész Közép-Európát a Németh László-féle minőségiszocializmus elvei alapján rendezték be. A régió telepés- és faluszövetkezetek hálózataként, valamiféle konföderációjaként működik. Az alapegység a telepés-szövetkezet, amely mezőgazdasági minőségtermelést folytat. A telepés-szövetkezet szocialisztikus alapokon szervezett kommunaszerű, autark közösség, melynek földközeli életmódja kultúrával mélyen átitott. A föld, a közösség és a kultúra háromszögében a profán létezés *reszakralizálódik*: a munka hétköznapi világa mintegy maga is megszentelődik a nagy közösségi kulturális ünnepek által – ezeket Adynak, Berzsenyinek, Vörösmartynek és Csokonainak szentelik –, amelyek harmonikusan illeszkednek az évszakok váltakozásába. A munkások a szőlőben versmondásban versengenek, a közös ebédlőben Keats-et citálnak angolul, görög drámákat fordítanak; a

Dezsónél is fontos szerephez jutott. Az utóbbi volt az, aki – nagy hatású Monarchia-kritikájában – ennek hiányát tekintette a kiegyezés utáni korszak legnagyobb bűnének. Erdei Ferencnek a tanyás mezővárosokat modellnek tekintő teóriája ugyancsak erre a gondolatra épült – ám etnicista felhangok nélkül. Amikor Erdei a *Parasztok*ban felvázolta az európai parasztság regionális fejlődési variánsait, optimális változatnak az észak-európai látta, jóllehet tudatában volt annak, hogy a magyar fejlődés pályáíve nagyon más. A nagyvárossal szembeni averzió az autochton parasztpolgárosodásra vonatkozó koncepció kiegészítő elemeként Németh Lászlónál a Budapest – Debrecen antinómia formájában jelent meg; a főváros hamis pszeudo-urbanitását a szerves cívis-polgárosodással állította szembe. Ez arra a spengleri dichotómiára rímelt, amelyben a civilizáció terméketlen, száraz és életidegen racionális szellemmel eltelt városa áll szemben az emberszabású kultúrvárossal, amelyben még ott lakoznak a kozmosz teremtő erői.

Az 1939-es *Kisebbségben* víziója – melyet a Babits egy örült kertész látomásának nevezett – erőteljes elmozdulás volt a *Tanú*-korszaknak a kulturális elit fogalmát középpontba állító koncepciójától: Németh László az elitproblematikát itt összekapcsolta az asszimiláció kérdésével. Ez nem jelentette azt, hogy a fajt egyértelműen biológiai módon értelmezte volna, ám azt igen, hogy a fogalom kulturális konnotációi igencsak elhalványultak: a 'fajhő' fogalma stb.. Ebből a számos kortárs által bírált pozícióból Németh László az 1943-as *Nagyváradi beszédben* mozdult el; a kisebbségi létállapotot történetfilozófiai keretbe transzponálta és összekapcsolta egy technológiakritikai attitűddel.<sup>15</sup>

### *Karácsony Sándor nemzetkarakterológiája*

A magyar nemzetkarakterológiai irodalom egyik legeredetibb teljesítménye kétségkívül Karácsony Sándor nevéhez fűződik. A teória alapját a kelet-európai nemzetkarakterológia kedvenc toposza, a Kelet és Nyugat közötti közvetítés gondolata jelentette. A kiindulópont nyelvfilozófiai volt, (Kovács 2004a: 160–175) de Karácsony az indoeurópai alárendelő és a

---

szövetkezeti Közép-Európa minden évben elküldi versenyzőit a nagy – szellemet és testet összemérő – olimpiákra. (Németh 1992c: 805–842)

<sup>15</sup> „Mi ez a kisebbségbe szorító varázslat? Mi zúdít a fehér emberre is századok óta nem kóstolt szenvedéseket? A technikával szövetkezett martalóc: a gépesített hatalmaskodás. Ez érzi úgy, hogy a másik nép lelke annyit ér, ahány ágyúja van. Ez tereli kollektív hordákba a nemzeteket. Ez szab alacsony normákat Isten súgta gazdagságunkra. Ez ellenőrzi készülékeivel álmainkat. Ragadozás és tehetetlenség: ellentmondásnak látszik. De szörnyű ragadozó tehetetlenség van az emberrel szövetkezett gépben: nem bír megállni a lelkek leigázásában. A naponként váltakozó ellenségeken túl a mi harcunk is ez ellen az ember-gép kentaur ellen folyik. Ez fog végiggázolni szorgalmunk vetésén, amíg csak az emberből kisanyargatott hősiesség, nagyság, önfeláldozás – mondjuk ki, az Isten – a szeretet háziállataivá nem töri a véres masinákat.” (Németh 1992d: 1294)



magyar mellérendelő grammatikai szerkezetet ontológiai síkra transzponálta; ezek a létezés olyan szembeállított módjaiként jelentek meg, amelyeknek etikai és politikai téren is súlyos konzekvenciái vannak. Karácsony koncepcióját furcsa ambivalencia jellemezte: egyfelől a Trencsényi által etnikai ontológiának nevezett zárt nemzetkarakterológia volt ez, hiszen a magyarságot az ő nemzeti karakteréből fakadó, csak rá jellemző tér- és időszemlélettel ruházta fel (Trencsényi 2011: 378–383); másfelől azonban Karácsony azt is leszögezte, hogy magyarnak lenni egy olyan sajátos munkamódszert, feladatmegoldási metódust jelent, amelyet bárki elsajátíthat. Ez utóbbi elképzelésével közel állt Bibó Istvánhoz, aki a nemzeti jelleget egy feladatmegoldó közösség sajátos problémamegoldó stílusának tekintette. Karácsonynál azonban – ellentétben Bibóval – az esszencialista és anti-esszencialista nézőpont mindvégig együttesen van jelen: az ambivalencia nem oldódik fel.

A Kelet-Nyugat opozíció tételezése kelet-európai nemzetkarakterológiai kontextusban úgyszólván szükségképpen járt együtt kultúrkritikai attitűddel. Karácsony sem kivétel, nála is jelen volt ez a jellegzetes árukapcsolás. Intellektuális szocializációját alapvetően meghatározta az a sajátos magyar protestáns közeg, amely gondolkodásának alaprégét adta. Erős Habsburg-ellenessége jól illeszkedik ahhoz a református hagyományhoz, ami Szabó Dezső, Németh László és Bibó István történelemképére is rányomta a bélyegét. Másfelől Karácsony fogalomhasználatán érződik az egzisztenciafilozófia és a dialektikus teológia hatása: teóriájának két kulcsfogalma az élet és a lélek. (Lendvai 1993: 18) Az a tézis, hogy a magyarság történelmi missziója Kelet-Európában a keleti forma és a nyugati kultúrtartalmak szintézise, abból a tágabb történetfilozófiai keretből következik, amelynek kulcsmotívuma a nyugati civilizáció kiszáradásának, a német kultúrkritikai hagyományban gyakran emlegetett lélektelenné válásának (Entseelung), transzcendenciahiányosságának a bírálata. A nyugati világkép két alapvető eleme a szabadság és a szentség; azonban gyökereitől elszakadva ezeket az ős-értékeket felcserélte a testiség az okság, a törvény, és az egyoldalú énkultusz antik eredetű pszeudo-értékeire – mondja Karácsony. (Karácsony 1933: 23-26) A modernitás története ebben a koncepcióban a nyugati ember transzcendenciavesztésének a folyamatává laposodik, amelynek során az életből elillan a lélek; emiatt az kiüresedik és elmechanizálódik.

A gyarmatosító–gyarmatosított relációt Karácsony nemcsak Habsburg és magyar vonatkozásban tartja alapvetőnek, hanem ismételten hangsúlyozza azt, hogy Európa és a világ többi részének a viszonya ugyancsak ilyen jellegű. Az európai civilizáció eredendő alkati hibájának pontosan ezt a gyarmatosító, dominatív attitűdöt tartja; ez az indoeurópai alárendelő nyelvi struktúrák által determinált magatartás húzódik meg az erre a földrészre oly jellemző

expanzív dinamizmus mögött, amelyet Spengler a maga kultúrmorfológiájában fausti lelkiületnek nevezett. Az alárendelések reláció, határolt térrel és véges tartalmú idővel dolgozó szemléleti formaként megfelelt az európai kontinens geográfiai viszonylatainak, ám működésüképtelennek bizonyul az egész földgolyóra kiterjedő – ahogyan ma mondanánk globális világ – heterogén kultúrtartalmainak a feldolgozására – érvel Karácsony. Itt jön be a képbe a mellérendelésen alapuló, a másik felet a maga milyenségében, a maga autonóm egzisztenciájában elfogadó magyar szemléleti forma, ami annak idején az európaiktól teljesen különböző geográfiai közegben született:

Ázsia hajdani szteppéiről való ez a tétel. [...] A határtalan puszták térsége és az időtlen idő, a századokban és ezredekben mért szenttelen folyása a történelemnek nem túri az ok és okozat, a megfejtés rabláncait: titok, sejtelem, csodálatos, megfoghatatlan, érthetetlen kíván maradni. A határtalanság és időtlenség megfoghatatlan titka a tárgyilagos függetlenség, az objektív autonómia: az én függetlenségemben, amelynek a te függetlenséged a záloga. Meglehetne még egy ideig Európa a saját eddigi jogrendszerében is, ha élettere és történelme ki nem lépett volna még a múlt világháború idején saját medréből, s változatlanul régi kimért idejében, szűkre szabott terében élne okszerű, kiszámítható, mechanikus életét. Ennek azonban visszavonhatatlanul vége, a jelen színtere, a földkereksége térnek határtalan, az évszázadokra, sőt évezredekre méretezett történelmi időkeret időnek időtlen. A történelem valószínű lefolyása ebben kiszámíthatatlan: rejtelmes, titokzatos, csodálatos. (Karácsony 2002: 300)

Ennek az 1942-ben, tehát már a második világháború idején született szövegnek az alap gondolata az, hogy a racionalitáson, kiszámíthatóságon és alávetettségén alapuló modern világot a titoktól és a csodától átjárt világ váltja fel. Ebből a tételből a karácsonyi koncepcióban szükségképpen következik a nemzeti messianizmus gondolata. Mivel a mellérendeléses magyar világkép a maga sajátos ontológiai, etikai és politikai dimenzióival abszolút módon kompatibilis az új világhelyzet követelményeivel, a magyarság nemcsak kelet-európai közvetítő szerepre van predestinálva – ahogyan ezt a nemzeti messianizmus szerényebb változatai deklarálták –, hanem globális méretű feladatok várnak rá:

Túlságosan nagy tér a föld és nagy idő a történelem ahhoz, hogy szubjektív alapon, belőlem kiinduló és reám vonatkozó formában függetlennek érezhessem magamat benne, s értelmesen kiszámíthassam segítségével a sorsomat. [...] Ennek a világnak sürgős szüksége van arra a portékára, amely helyes vegyületekben legjutányosabban nálunk kapható. (...) Társadalmi életünk alapviszonyulása jogi alapviszonyulásunknak

megfelelően kötetlenebb, szabadabb, mint a nyugati szokásrendszerekben mozgóké. Egymás mellé rendeltéknek érezzük magunkat, cselekvő és szenvedő személyek, akárcsak egy nagy család tagjai: szülők, gyermekek, testvérek. [...] A társasviszonyulás Európa és a többi kontinens között nemcsak kívánatos utópia, hanem lehetséges valóság is. Mi magyarok már utána vagyunk, és mégis megéltünk: lelkünk formája Ázsia, tartalma Európa. A magyarságnak tehát nemcsak a lelki formája európai szükségesség. Mi magunk, magyarok, a magyar ember, a magyar élet az európai szükségesség, mint garanciája és záloga a földkerekség ezutáni történelmének, eljövendő titkainak, csodáinak, megfoghatatlan és mégis valóságos tényeinek. (Karácsony 2002: 304–305)

Karácsony szerint a magyar nemzeti karakter alapvonása mások autonómiájának elismerése, ami a mellérendeléses grammatikai struktúrákban kifejeződő ontológiai beállítódás következménye. Ez az elemi közösségek szintjén szabadságon alapuló életformát implicál – ezért is szolgálhat mintaként a válságba jutott Európa számára; nélkülözi a dominanciára törekvés hatalmi attitűdjét. Azonban Karácsonynál – ellentétben azzal a Bibó Istvánnal, akinek politikai teóriájából ez a fogalom közismertté vált<sup>16</sup> – a szabadságnak ezek a kis körei nem szükségképpen funkcionálnak a modern parlamentáris demokrácia intézményrendszerének azon legalsó építőköveiként, amelyekre ennek a politikai formának alapozódnia kell. Ez nemcsak azért van így, mert nézete szerint a magyar nemzeti közösség három nagy társadalmi csoportja közül a legalsó, vagyis éppen ezekben az elemi struktúrákban élő vidéki parasztság megrekedt a valahol a 16–17. században, más idődimenzióban él mint a parvenü középosztály és a szofokráciának nevezett értelmiségi elit. Egyenlőség, szabadság és autonómia Karácsonynál nem absztrakt politikafilozófiai fogalmak, amelyek távol vannak a tapintható, empirikus valóságtól, hanem ebben a valóságban gyökerező gyakorlati beállítódások. A magyar ember a másik felet nem egy bizonyos szempontból tekintett minőségében szemléli, hanem a maga érzéki, hús-vér mivoltában respektálja; úgy, ahogyan az számára a határtalan idő és a végtelen tér szemléleti formájában

---

<sup>16</sup> „Mi az a nyugati értelmű társadalomfejlődés, amiből társadalmi, technikai és politikai téren egész mai civilizációknak megszületett? [...] Ez a rendszer az egymást egyensúlyban tartó társadalomszervezeti viszonyoknak a végtelen sokaságán épült, melyek mindinkább feloldották, személyivé és közvetlenné tették a teljes és egyoldalú kiszolgáltatottságnak az ókori, bizánci és közel-keleti társadalmakra oly jellemző viszonyait. Természetesen nem ismerte ez a rendszer a szabadságnak és egyenlőségnek nagy összefogó intézményeit sem, hanem kis körökben megvalósuló, biztosított és kölcsönös személyes szolgáltatásoknak, kötelezettségeknek, jogoknak és szabadságoknak a sokaságában élt, melyekben nem egy-egy uniformizált társadalmi rend vagy osztály tagjaiként, hanem személyükkel, családjukkal, munkájukkal, szakmájukkal, birtokukkal tartoztak bele az emberek.” (Bibó 1986a: 491)

valóságosként megjelenik.<sup>17</sup> A koncepció háttérében a kultúrkritikai tradíciónak a modern politikával szembeni ellenszenvét kell sejtenuünk. Ez abból a meggyőződésből fakad, hogy a modernitás sajátos politikai struktúrái és politikai mechanizmusai a túlracionalizálódott és mechanikussá vált emberi létezés visszatükröződései, amelyek egy idő után szükségképpen a csupasz hatalmi ambíciók fügefaleveleivé silányulnak.

A két világháború közötti magyar nemzetkarakterológiai koncepciók visszatérő eleme volt az a *ressentiment*, amely a modern világ kiüresedésének, lélektelenné válásának, profanizálódásának élményéből fakadt, s amely a kortárs kultúrkritika szignifikáns ismertetőjegye volt. A diagnózisból az ebben a gondolkörben mozgók számára logikusan következett az a terápia, amely a krízis meghaladását, a túllépést rajta a valóság deszakralizálásában, transzcendenciával való újra telítődésében vélte felfedezni. A *progresszió* helyett a *regresszió* lett a kulcsfogalom; voltaképpen a világ Max Weber által leírt *varázstalanításának* (Entzauberung) a visszavételéről, Nietzsche halott istenének a feltámasztásáról, a modernitás nagypéntekének meghaladásáról volt szó. Persze nem mindenki jutott el eddig a konklúzióig, még akkor sem, ha egyébként többé-kevésbé maga is osztotta ezt a *ressentiment*-t. Szabó Dezső, Németh László, vagy az imént tárgyalt Karácsony Sándor a totális regresszió helyett inkább egy olyan alternatív modernitás koncepciója felé hajlottak, amely megőrizné a modernitásnak az emberi létezést elviselhetőbbé tevő eredményeit, ám annak dehumanizáló embertelen jegyei nélkül; metaforikusan szólva nem kivágni akarták a fát, hanem oly módon továbbnemesíteni, hogy az ne teremjen többé mérgező gyümölcsöket. Ehhez a nemesítési koncepcióhoz aztán könnyen lehetett olyan nemzetkarakterológiai sémákat konstruálni, amelyekben a magyarság kapta az ojtóág szerepét. (Bizonyos értelemben tehát kertészt játszott mindenki, aki ilyen típusú teóriákat gyártott; Babits nagyon is ráérezett az igazságra, amikor – persze másként értve ezt a metaforát, mint most én itt – Némethet kertésznek, jóllehet örült kertésznek titulálta a *Kisebbségben* kifejtett teóriája miatt.<sup>18</sup>)

<sup>17</sup> „[...] a magyar mellérendelést társadalmi aktusokra vonatkoztatva szintén azért tévesztik össze az egyenlőséggel, amiért a nyelvi jelenségeket össze szokás véteni. [...] Nyugat-európai indogermán rendszerben másnak látszik, mint ami. (...) Az alárendelő törekvésekkel szemben a másik fél ma is ellenzékbe vonul, vagy passzív rezisztenciával él, ha magyar. Mellé meg csak reális valóságoknak rendelődik, nem pedig fikcióknak. Igaz, hogy mindig a saját reális valóságával. Így csinált például a képviselőválasztásokból népünnepélyt az alárendelődni képtelen mellérendeléses magyar lélek. [...] A felsőbbség (uraság) ismeretlen okokból ökröt süttet, hordót üttet csapra, aprópénzt szór szét köztük. Aratóünnep szónoklatokkal, urak és parasztok közösködésével.” (Karácsony 1985: 29, 32)

<sup>18</sup> „Mindent levagdosni, hogy csak az ősi, szent tuskó maradjon, a hamisítatlan vad, vén, dísztelen tönk, mint egy dacos és babonás bálvány! Ez az utolsó reménye kultúránknak, ez a kegyetlen önműtét. Ez a »komor történelmi realizmus«. Itt állunk már félig eltűnve, elidegenedve önmagunktól; egyetlen mentségünk, még ha kitépjük lelkünkől mindazt, ami asszimilált és európai, s leszünk kicsinyek és parasztok, akár műveletlenek is, de

*Nemzetkarakterológia és filozófia: Prohászka Lajos és Joó Tibor*

Prohászka Lajos *Vándor és bújdosójának* szellemtörténeti metodológiával kifejtett gondolatmenete ugyanúgy erre az 'magyarság mint ojtóág' motívumra futott ki, mint a másik szakfilozófus, Joó Tibor koncepciója. Prohászka műve kétségtelenül a két háború közötti nemzetkarakterológia kikerülhetetlen vonatkoztatási pontjává vált pozitív és negatív értelemben egyaránt.<sup>19</sup> Vagy elismerőleg nyilatkoztak róla – mint Németh László, Joó Tibor és Hamvas Béla –, vagy pedig polémiába bocsátkoztak a tétéleivel, mint Karácsony Sándor. A Szekfű Gyula által szerkesztett, és szándéka szerint a nemzetkarakterológiát szaktudománnyá változtatni kívánó 1939-es *Mi a magyar?* pedig egyenesen első számú közellenségként kezelte, olyan veszélyes irománnyként, amelyet pontról pontra meg kell cáfolni. (Miskolczi 2001: 68–102) Prohászka kultúrkritikája a jól ismert válságfilozófiai toposzokból építkezik: haladáshit elvesztése, túlracionalizálódás és a mechanizálódás kritikája, a technicizálódással szemben érzett averzió, a dekadens kései antikvitásra jellemző szinkretizmusnak kór- és kortünetként való megjelenítése, kvalitás és kvantitás szembeállítása, az industrializmus és a modern sebességmánia kritikája. (Prohászka 1997: 66–83, 84–92) *A vándor és a bújdosó*ban ezek a motívumok a könyv utolsó fejezetében – a művet az addig uraló pesszimista és kritikus hangütés után eléggé meglepő módon – a nemzetkarakterológiai gondolatmenet 'a magyarság mint Európa ojtóága' típusú konklúzió filozófiai háttereként jelennek meg. A megnemértés túlfejlett és túlracionalizált Európájában a magyarság rendelkezik azzal a jóakarattal, amelynek hiányában látja Prohászka a kontinens bajainak egyik fő okát. Másik potenciális magyar szellemi exportcikként – a könyv gondolatmenetének egy korábbi pontján – az a Szentkorona-eszme jelenik meg, amelyet a magyarság hosszú évszázadok óta őriz, s amelyet most fel tud ajánlani a „szakrális alapjaiból mindinkább kivetkező Európa számára.” (Prohászka 1990: 119) Ennek fontosságát csak most, az európai válság idején lehet igazán fölmérni – mondja Prohászka:

Hogy ez mit jelent, azt különösen ma tudjuk csak kelőképpen méltányolni, amikor a végképen (sic!) racionalizálódott Európa úgyszólván minden tagjában vonaglik és amikor a legmerészebb történeti kísérlet is a középkor szakrális kötöttségéhez valamiképpen hasonló létforma megvalósításán munkálkodik. (Prohászka 1990: 119)

---

legalább szellemben fajtiszták, sűrűen és mélyen magyarok. Egy örült kertész látomása ez, de már-már egy egész nemzedéket elfog ez a kertészpszichózis. S alapja, mint legtöbb pszichózisnak: a fogyatékos érzés.” (Babits 1978: 616)

<sup>19</sup> Sőt, magyar nyelvterületen kívül is szert tett bizonyos ismertségre; Eduard Spranger nemzetkarakterológiai tanulmányában kifejezetten hivatkozik Prohászka könyvére: (Spranger 1939: 24)

Joó Tibor a szellemtörténet egyik legismertebb hazai képviselőjeként a Prohászka által is követett<sup>20</sup> szellemtörténeti iskola módszereit és megközelítésmódját alkalmazva szólott hozzá a két háború közötti magyar nemzetkarakterológiai diskurzushoz. (A korabeli magyar szellemtörténet megfelelő pozícionálása a pozitívizmussal való vitájának kontextusában lehetséges. Erre vonatkozóan lásd: Kovács 2004b: 231–257.) A nemzetet nála a nemzet empirikus valóságához képest apriori jellegű nemzeti szellem konstituálja. (Joó 2001a: 166) A nemzet történelmének megértése csak ebből az univerzalizmusra és transzcendenciára irányuló nemzeti szellemből lehetséges. Joó különbséget tesz néplélek és nemzeti szellem között: míg az előbbi a közösség elemi, reflektálatlan funkcióit testesíti meg, az utóbbi mindig egy teremtő kisebbség tevékenysége révén aktualizálódik. A nemzeti szellem ideája normatív jellegű, a kellés szférájába tartozik; a nemzetteremtő elit tehát mindenekelőtt azoknak az értékeknek felelős, amelyek révén a nemzet elfoglalja a maga helyét az emberiség nagy családjában – mondja Joó Tibor, a kantianus ismeretelméletet a herderi történelemfilozófiával ötvözve. A nemzeti szellem olyan dinamikus individuális totalitás, amelynek vizsgálatához egyformán szükséges a történeti módszer és a filozófiai megközelítés. A magyar nemzeti szellem történetileg rétegzett jellegű; ez a rétegzettség Kelet és Nyugat sajátos szintézisének formájában valósult meg. A magyar nemzeti szellem alaprétégében gyökeredző, a nomád és a szentistváni hagyományokat ötvöző politikai toleranciára épülő régi Magyarország szétesése Európa számára is veszteséget jelent, hiszen a szentistváni birodalommal egy olyan politikai modell szállt sírba, amely potenciális alternatíva lehetett volna a totális államhoz vezető agresszív nyugati nacionalizmussal szemben. (Trencsényi 2011: 440) A reformkor nagy vitájában Joó Kossuthtal szemben Széchenyinek adott igazat. (Joó 1990: 156) Így elgondolása a politikai nemzet Szekfü-féle felfogásához állt közel. Nézeteit konzervatív liberalizmusként lehetne jellemezni, nemzetkonceptiójához kapcsolódó történetfilozófiája pedig egy szabadságnarratívára épülő stációelmélet. A hagyományra és egyeduralomra törekvő keleti politikai formával a nyugati politikai fejlődést állítja szembe, amelynek tartalma az egyéni szabadságot biztosító, deliberatív, a többségi elven alapuló demokrácia kibontakozása. Azonban a progresszív történeti fázist mindig egy degeneratív szakasz követi; a demokratikus

---

<sup>20</sup> Prohászka könyvének elején, módszertanának kifejtése során a szellemtörténeti típusalkotást élesen szembeállította a fajelméletivel: „A faji fejlődélmélet egy tisztán naturalisztikus–kauzális magyarázó elvet tesz tipológiája tengelyévé, amennyiben ezt kizárólagosítja és a szellem minden irányú megnyilvánulását belőle vezeti le. Ezzel szemben a szellemtudományi tipológia a szellem összes értékvonatkozásainak jelentésfeltáró összefüggéséből mint egészről indul ki és ennek módszeres elemzése alapján megérteti az egyes értékvonatkozások természetét. [...] A fajelmélet számára tehát a típus a magyarázat célja, a szellemtörténet számára ellenben a megértés apriorikus elve: vele tulajdonképpen mindig a közösségek szellemének ősi, metafizikai magvához jutunk érünk el s rajta keresztül válnak érthetőkké összes objektívációi is” (Prohászka 1990: 25)

forma szükségképpen eltorzul. Ennek oka az, hogy jóllehet a demokrácia ideája filozófiai elv, az elv gyakorlatba való átültetése azonban már nem filozófusok műve. (Joó 2001b:150) (A koncepció emlékeztet Szabó Dezsőnek *Az individualizmus csődjében* kifejtett elgondolására, amelyben az elveknek az érdekek általi instrumentalista kihasználása ugyancsak történelmi törvényszerűségként jelenik meg.) A modern demokrácia torzulásának oka a szociáldarwinista szemlélet uralomra jutása; a verseny eszméjét összekapcsolták a biológiai szelekció gondolatával. A létharc versenyéből azonban nem a minőség kerül ki győztesen; a pálmát a morális gátlásoktól mentes 'selejtes tömeg' viszi el. Joó az elitdemokrácia koncepcióját – a korabeli kultúrkritikában megszokott módon – a modernitás tömegemberének bírálatával kapcsolja össze. Kétféle individualizmus van: a nemes individualizmus az egyéni képességek kiteljesedésén alapszik, míg a 'hedonista és utilista' individualizmus mozgatórugója az anyagi javak hajszolása és a mindenáron való társadalmi sikeresség utáni vágy. (Joó 2001b: 152–153)

*A reszakralizált világ víziója: Kodolányi János és Hamvas Béla*

A két világháború közötti magyar nemzetkarakterológiai gondolkodásban eddig nem tárgyalt típust képviseltek azok a koncepciók, amelyek nem egy – a magyar nemzeti karakterrel kompatibilis – harmadikutas alternatív modernitás megteremtésében látták a kor átfogó válságából kivezető utat – Németh László teóriája volt ennek az elképzelésnek ideáltipikus esete) –, hanem túl akartak lépni a modernitáson. Ehhez az ugródeszkát a lélektelen és végletesen profanizált világ *reszakralizálásában* vélték megtalálni. Maga a motívum persze úgyszólván minden korabeli kultúrkritika kötelező kellékének számított, de a szóban forgó elképzelések szerzőinél elsődleges történetfilozófiai szempontként jelent meg. Nem 'humanizálni' akarták a modernitást, hanem transzcendálni belőle egy *reszakralizált (posz)modern világba*. A transzcenzusnak ez a vágya az, ami miatt Kodolányi János és Hamvas Béla sok tekintetben egyébként nagyon is eltérő gondolatvilágát ebbe a teória-típusba sorolhatjuk.

A népiek közé tartozó Kodolányi számára a Máraival folytatott, a második világháború idején kiteljesedő erőteljes polémia szolgáltatta a keretet koncepciója kifejtéséhez. Kodolányi igen elismerően írt Karácsony Sándor nemzetkarakterológiai koncepciójáról; alapvetőnek tartotta azt az elképzelését, hogy magyarnak az tekinthető, aki a – a mellérendelő nyelvi struktúrákon alapuló – sajátos magyar jelképrendszerben gondolkodik. Lükő Gábor könyvét, *A magyar lélek formáit* azért tartotta oly fontosnak, mert

az a Karácsony-féle teóriát empirikus anyagra alkalmazta, s konklúziója az volt, hogy a népszokások és a népzene mögött egy keleti eredetű jelképrendszer sejlik fel. (Kodolányi 2003a: 93) A jelképrendszer a magyarság keleti alkatát igen erőteljesen hangsúlyozó Kodolányi számára olyan kulcsszóvá vált, amelyre egy egész – pregnánsan kultúrkritikai ihletésű, Várkonyi Nándor és Vatai László nézeteit felhasználó – történelemképet épített rá. (Horányi 2001: 310) A koncepció központi eleme a korban közhelyszerűnek számító kultúra–civilizáció dichotómia, amelyet történelem premodern és modern periódusára vetített rá. A kultúra a kozmoszsal összhangban élő premodern közösségekben született, s nem más mint egy transzcendens szimbólumrendszerben való kollektív hit,<sup>21</sup> amelyet egy sajátos embertípus, a *homo magus* tart fenn. A modernitás domináns embertípusa ezzel szemben a *homo sapiens*, az autonóm ember; ő a kozmikus gyökereitől elvágott civilizációnak egyszerre teremtője és szülőtte, mélységesen kulturálatlan lény, egyfajta tömegállat, mert a technikai civilizáció létformája a transzcendens mélységet nélkülöző animális vegetálás. (A gondolat érezhetően a Spengler-féle *tief-flach* dichotómiára rímel: a mélység ott is a kultúra, míg a laposság a civilizáció jelzője.) Civilizációjuk a hangyák és méheknek is van: kultúrája azonban csak az embernek. (Kodolányi 2003b: 103)

Az archaikus történelemben a történelmi változás tartalmát a transzcendens jelképrendszerek váltakozása adja; mikor a régi már nem képes biztosítani az élő kapcsolatot a kozmikus erővel, helyét egy átveszi egy másik. Azonban Európában a középkor végén szétesett a kereszténység transzcendens jelképrendszerére épülő kultúra, átadva helyét a világméretűvé dagadó kapitalista civilizációnak. Ebben az esetben nem egyik kozmikus-transzcendens jelképrendszer adta át helyét a másoknak; Isten trónját a modernitás kezdete óta Lucifer bitorolja – mondja a modernitásba való belépést eredendő bűnnek tekintő Kodolányi.<sup>22</sup> Az író azért támadta olyan vehemensen Márainak *Röpirat a nemzetnevelés ügyében* című 1942-es írását, mert szerzője nem vette észre, hogy a fő demarkációs vonal nem tömeg és egyén között, hanem kultúra és civilizáció között húzódik, s hogy a modern egyén

<sup>21</sup> „Az emberi lélek a tudattalan létezés és a transzcendens létezés között levő feszültség szenvedését a transzcendens világ jelképrendszerében (szimbólumaiban) oldja fel. *Ez a jelképrendszer a kultúra. Az ember az egyetlen létező faj, amely ilyen jelképrendszert teremtett, az ember az egyetlen, aki a létezés kínját érzi, mert tudatos létező.* (Kodolányi 2003b: 102)

<sup>22</sup> „A transzcendens jelképrendszer bomlását éppen azok a természettudományos kutatások okozták, amelyeket Márai és sokan mások, mint „occidentális kultúrát” emlegetnek. A bomlás kezdete valahol Bacon körül keresendő, az empirizmusban. A természettudomány megölte a szimbólumot, a csodát. Megölte a transzcendens létezés jelképi tükröződését. *Megölte a hitet.* A nagy francia forradalom már az Ész istennőjének képében valóban az észet, a rációt, jelképes fogalmazásban *Lucifert*, a *Fényhozót* ültette a trónra s a folyamatot, amely akkor végbement a nyugateurópai lélekben kísérteties pontossággal *felvilágosodásnak* nevezték. Förláttották a fejlődéselméletet. Ma is abban a tetszetős meggyőződésben vagyunk, hogy minden múló esztendő egy-egy lépcsőfok a „haladás” piramisán.” (Kodolányi 2003b: 104)



éppen úgy az utóbbi terméke mint az Ortega-féle tömegember. A fasizmus, a kommunizmus és a liberális kapitalizmus egyaránt a modernitás fájának gyümölcse; összeköti őket a technikai civilizáció igénye.

Azonban az ember antropológiai konstrukciója – az, hogy képtelen tartósan transzcendens jelképrendszer nélkül élni – magában hordozza a modern létállapot meghaladásának lehetőségét.<sup>23</sup> A gondolatmenetben ez az a pont, ahol nemzetkarakterológia és kultúrkritika összekapcsolódik. A magyarság hivatása ebben az átmeneti történeti korszakban az, hogy megtartsa magát olyan ’euráziai lelkületű’ keleti népként,<sup>24</sup> amelynek folklórja még őrzi a közösséget a kozmoszba beágyazó transzcendens jelképrendszert.

A magyar gondolkodástörténet ezoterikus alakjaként számon tartott Hamvas Béla egy nagyon sajátos gondolati pozícióból kapcsolódott be a két háború közötti magyar nemzetkarakterológiai diskurzusba. Hamvas az ún. frontgenerációhoz tartozott, világszemléletét – számos hazai és külföldi nemzedéktársához hasonlóan – döntően meghatározták az orosz és az olasz fronton, 1916–17-ben szerzett háborús élmények. (Darabos 2002: 41–94) Nem volt szaktudós; érdeklődése – tágan értelmezve a fogalmat – bölcséleti jellegű volt; az európai filozófiai irányok közül az egzisztencia- és életfilozófia befolyásolták, de igen nagy hatással volt rá a kínai és indiai filozófiai gondolkodás. Sokirányú érdeklődését erőteljes kultúrkritikai attitűd szervezte sajátosan ezoterikus világgéppé, középpontjában a modernitás radikális elutasításával. Gondolatvilágának kulcsfogalmai: *válság, hagyomány, realizálás*. (Thiel 2002: 30–72)

Hamvasnál a válság alapvetően spirituális jellegű, és távolról sem korlátozódik saját korára, vagyis az első világháború utáni évtizedekre. Voltaképpen az emberiség egész történelme egy folyamatos válság, amelyben persze a modernitásnak kitüntetett szerepe van. Ennek a folyamatos hanyatlásnak, vagy inkább eltávolodásnak a során az ’isteni történet’ helyét az ’emberi történet’ veszi át. Hamvas ezekkel a metaforákkal arra utal, hogy a teocentrikus világgépet fokozatosan egy antropocentrikus szorította ki, s ennek eredménye a

<sup>23</sup> „Valószínű, hogy e kor letűntéig a tudományos elme még eddig nem sejtett csodákat művel [...] De hogy e jól elrendezett átlátszó világ még a fegyverek, mérges gázok és bacilusok racionális eszközeivel poloska módjára irtja majd a népek millióit, hiszen semmiféle kultúra, semmiféle transzcendens valóság nem gátolja a tiszta tapasztalati valóságok és a felvilágosodott ész törvényeinek betöltését, az bizonyos. Végül azonban a történelem e rövid szakaszán is túllép az ember és lelkének kiirthatatlan, lényeges alkotóelemei ismét szóhoz jutnak. Bizom benne, hogy a mai *homo sapiens* ismét *homo magusszá* válik, sohasem álmodott hatalmas kultúrát teremt [...] Ez ismét legyőzi a Sátánt, a Lucifert, a Fényhozót, a sátáni princípiumot, az anarchiát és a halált. [...] Akkor a „tiszta ész” bilincseiben raboskodó ember ismét az anyag fölé emelkedik és iszonyú kozmikus katasztrófák közepette ismeri fel megint a transzcendentális valóság vakító fényét. (Kodolányi 2003b: 140–141)

<sup>24</sup> „Az euráziai lélek keresztyénné és nyugatíva lett ugyan, de a maga módján *euráziai módon* lett azzá.

kozmosz isteni erőitől való fokozatos – a modern világban drámai módon felgyorsuló – eltávolodás volt. Amit Hamvas sajátosan modern fejleménynek lát, az nem maga a válság ténye, hanem ennek tudatosodása, az erre adott kortársi reflexió. A kor intellektuális – eszmetörténeti konstellációját tekintve nem meglepő, hogy hamar rátalált a kultúrkritikai tradíció szinte kötelező kiindulási pontját jelentő Nietzsche-re, aki mellett az erre a nietzschei örökségre alapozott és azt továbbfejlesztő George-kör, illetve a francia René Guénon (Hamvas 1987: 190–197) és az olasz Julius Evola radikális tradicionalizmusa volt meghatározó jellegű kultúrkritikai koncepciójára. Ezeket a hatásokat Hamvas a korabeli német egzisztencia-filozófiák fogalmi apparátusának segítségével gyúrta egybe: kiváltképpen Jaspers nézetei ragadták meg. (Hamvas 1988: 27–84) A végeredmény: egymást követő esszék sokaságában kirajzolódó *szakrális metafizika*.<sup>25</sup>

Hamvas alapkérdése az, hogy miképpen lehetséges az autentikus egzisztencia megvalósítása. Erre nézve pályafutásának egymást követő szakaszaiban különböző válaszokat adott. Először – Nietzsche nyomán – a „szép új pogány-görög heroikus magatartás” tűnt számára megoldásnak, majd az ősi vallások hagyományát a maga életében megvalósító ’szellemi ember’ vagy ’brahmani ember’ életformájában vélte megtalálni ennek lehetőségét. Első korszakának – amely a harmincas évek végén zárult le – vezéreszméjét, a Nietzsche-féle görögség-képre alapozott heroikus magatartást egy hosszú történetfilozófiai esszéjében, az *Álarc és koszorú*ban fejtette ki. Az írást 1934-ben közös dalmáciai nyaralásukon Kerényi Károlynak mutatta meg, amelyet a következő években megvalósuló közös *Sziget*-vállalkozásuk programadójának szán. (Darabos 1997: 223–288) Az *Álarc és koszorú* – amely voltaképpen hat összefüggő esszéből áll – gondolatmenete és hangvétele erősen emlékeztet a német konzervatív forradalom eszmekörében fogant írásokéra; amikor a vérre és verítékre alapozott szolgai gürcölés világát szembeállítja a háború tiszta és magasrendű heroizmusával. Mintha Ernst Jüngerrel olvasnánk! Korszakváltás határán állunk – fejtegeti Hamvas Nietzscht tárgyalva –, a prométheuszi világkorszakot a dionüzoszi váltja fel. A prométheuszi ember mindig előretör, hódító akarat tölti el; a dionüzoszi egyszerűen csak van. Az előző a világtól elkülönülő individuum; ezzel szemben az utóbbi beleolvad a világba: nem egyén, arcán maszkot visel. (A dionüzoszi maszk nietzschei eredetű motívuma kulcsszerepet kap Ernst Jüngernél is: ő arról beszél, hogy a polgári korszak individuumát az arcán maszkot viselő

---

Az euráziai lélek mélyen a nép alsóbb rétegeibe szívódott, lassan-lassan rátelepedett egy európai kultúrréteg, amely mint mondtuk, a szerint volt más és más, ahogy maga Európa is más és más volt időnként. *Európa volt a változó, a magyar lélek az állandó.*” (Kodolányi 2003c: 48)

<sup>25</sup>A fogalmat Török Endre az életművet kontextualizáló írásában használja „(...) Hamvas Béla (...) a szakrális metafizika utolsó nagy egyénisége volt, ha nem a legnagyobb.” (Török 1988: 553)

*típus* váltja fel. [Jünger 1960: 129]) A dionüzoszi ember poszthumán létező: a Nietzsche által megénekelt Übermensch ő, akinek heroizmusa az élet mélységei felé történő áttörés vágyából fakad. Az *Álarc és koszorú* a korabeli német kultúrkritika intellektuális stratégiáját alkalmazza: bináris oppozíciók, antithetikus fogalompárok során keresztül bontja ki mondandóját: *prométheuszi – dionüzoszi, szolgálai és hétköznapi – heroikus, béke – háború, tömeg – elit, historicitás – időtlenség, humán – poszthumán, divinális történet – hominális történet, fejlődés – bacchánsmenet* stb. A dionüzoszi korszakban a szerződéses polgári osztálytársadalmat a 'természetes' ontológiai hierarchiára épülő kasztrendszer követi: a hamis egyenlőség kora véget ér. A szellem kevesek birtoka lesz és kis körökben él tovább. Az élet reszakrálizálódik:

Az új világban az, amit ma vallásnak neveznek, tulajdonképpen teljesen megszűnik, csak egyfajta transzcendens áhítat, tüzes és mély, elementáris élettűz fog lángolni. A legkiválóbb emberek kiváltsága lesz ez, s ők fogják kisugározni az istennek közvetlen közelében és elementáris valóságban élt életet. Ez az istenült élet túllép minden emberin: eksztatikus élet, amelyben éppen a legközvetlenebb valóságok: a tűz, a levegő, a víz a gyümölcs, a tej, a méz, a bor, a napfény, az éjszaka válnak az élet legnagyobb mélységeivé. (Hamvas 2011a: 61)

Hamvas nemzetkarakterológiája ebből a kultúrkritikai indíttatású szakrális metafizikából nőtt ki. Kierlelt és végső koncepcióját az 1958-ban újraírt *Öt génusz* tartalmazza. Mivel ez már kívül van tárgyalt korszakunkon, a következőkben a hamvasi nemzetkarakterológiának csak a második világháború végéig kifejtett első változatát tárgyaljuk. (Az *Öt génuszban* kifejtett teória elemzését illetően lásd: Kovács 2009: 67–69, Trencsényi 2011: 688–693)

Hamvas a harmincas évek közepén úgy érezte, hogy megérett az idő egy 'magyar sorstudomány' létrehozására. (Hamvas 2011b 255–264) Úgy gondolta, hogy a szellemtörténet túlságosan önkényes problémakezelésén túljutva immáron lehetséges a kultúrmorfológia, az etnológia, a történettudomány, a filozófiai antropológia, az egzisztenciafilozófia, a fenomenológia, a pszichológia és a karakterológia módszerének valamiféle szintézise. (Hamvas 2011b: 257) Az előzmények közül nagyra tartotta Prohászka Lajos könyvét, *A vándor és bújdosót*, mert ez szerinte voltaképpen túljutott a szellemtörténeti megközelítésen azáltal, hogy az alakra és nem a szellemre összpontosított. Megítélése szerint Prohászka tragikus – ám nem pesszimista – hangvétele lehetővé tette számára, hogy a problémát tárgyára nézve egyedül releváns módon – az egészet nézve – közelítse meg.

Hamvas saját karakterológiájában összekapcsolta a karaktert, a tájat és a kultúrát – a történeti Magyarország öt kulturális szférát egyesített; a magyar karakter öt részkarakter, vagy ahogyan majd 1959-es könyvében fogalmaz, öt géniusz szintézise. Az 1940-es első változat kézírata megsemmisült, abból csak a „Dél és Nyugat géniusza” címmel megjelent részlet maradt meg; ez tartalmazza – a maga töredékes mivoltában is – a legösszefogottabb módon a korabeli diskurzusba bekapcsolódó Hamvas nemzetkarakterológiai koncepcióját. Dél és Nyugat géniusza állítatit itt szembe egymással. Dél – az ország délnyugati sarka – az antik-patriarchális görög szellem múltba süllyedő lakhelye, ahol a nép még olyan őskollektívumként létezik, amelyik tudatában van annak, hogy az istenektől származik. Dél géniusza a *Természetet* és a *Szellemet* közvetlen módon, a szubjektív princípium, a *Lélek* közbejötte nélkül kapcsolja össze. Az idő itt 'olajos lassúsággal ömlik', a modern világ konfliktusai ismeretlenek. Dél géniusza annak a 'szép új pogány-görög heroikus' magatartásnak a végső menedéke, amelyet Hamvas nagyjából a háború kezdetéig az autentikus egzisztencia archetípusának tartott.

A Nyugat géniusza ezzel szemben a kultiváltság, a polgárosultság földje. Ez a nyugati eredetű; ám ez a középkori nyugat, középpontjában Párizssal. Dél és Kelet géniuszának viszonya fogalmi oppozíciókban jelenik meg. Egyik oldalon a nép, a másikon osztályok, egyik oldalon a belesimulás a kozmoszba, a másik oldalon diszharmónia, lét és élet szétszakadása. Végeredményben a Hamvas-féle nemzetkarakterológia ugyanabba a kultúrkritikába torkollik, amelyből kinőtt:

A kultivált helyen nem az a baj, hogy megszakad a kapcsolat a természettel, hanem az, hogy megszakad a kapcsolat a kozmoszsal. (...) Groteszk és szánalmas gondolat a munkával együtt megosztani minden egyebet is, és az eget a csillagászra bízni, a virágot a botanikusra vagy a kertészre. A kultivált embernek az állathoz csak kétféle viszonya van: haszon vagy kedvtelés. Nem jut eszébe, hogy az állat mint a lét szimbóluma, szent is lehet. Az állat nem istenség, de már nem is fellow creature, nem élettárs. Az állat mindössze a legalacsonyabb osztály. Nincsenek istenek, csak tények, nincsen mítosz, csak tudomány, nincsen mágia csak technika, nincsen teremtés, csak munka. (Hamvas 2011c: 305)

*Konklúzió helyett: a nemzetkarakterológiai vita lezárása?*

A szakirodalomban Bibó István gondolkodói teljesítményének egyik jelentős elemeként szokás megemlíteni azt, hogy ő volt az, aki lezárta a különösebb intellektuális hozadékkal

végül is nemigen szolgáló nemzetkarakterológiai diskurzust. (Dénes 1999: 141–153, Trencsényi 2011: 464) Eszerint Bibó olyan gondolati pozíciót foglalt el, amelyből rálátása volt a két világháború közötti nemzetkarakterológiai gondolkörré; kimutatta előfeltevéseinek hamisságát és meghaladta, dekonstruálta az egész diskurzust. S valóban: Az *eltorzult magyar alkat, zsákutcás magyar történelem és A magyarságtudomány problémája* című írásokban Bibó a háború előtti karakterológia alaptételeinek rekonstrukcióját követően határozottan elvetette az esszencialista nemzetfelfogás korábban oly közkedvelt toposzait. Valamiféle nemzeti lényeg feltételezése és keresése helyett a nemzetet problémamegoldó történeti közösségként definiálta. Úgy vélte, hogy a történelmi változások dinamikája által konstruált feladatok megoldása során folyamatosan módosulnak a nemzeti közösség karaktervonásai, amelyek végső soron a történelmi helyzetek egymást követő kihívásaira adott válaszok mikéntjében körvonalazódnak. Bibó felfogása Arnold Toynbee *kihívás–válasz* (*challenge–response*) teóriájához hasonlít. Az angol történész szerint az aktuális történelmi kihívásra adott sikertelen válasz megrekedéshez, stagnáláshoz vezet; Bibónál az aktuális történelmi feladat előli kitérés, a kudarccal végződő megoldáskísérlet történelmi zsákutcát eredményez. Ennek a történelmi zsákutcának a tünete a nemzeti lényegről folytatott terméketlen vita, mivel nem járul hozzá a zsákutcából való kiút megtalálásához. Bibó álláspontja az asszimilációnak abból az 'anti-homogenizáló' felfogásából következik,<sup>26</sup> amelyet az 1948-as *Zsidókérdés-tanulmány*ban fejtett ki; ám ennek tárgyalása túlmutatna ennek az írásnak a keretein.

Bibó gondolati pozíciója azért érdekes – mondhatni unikális –, mert a két világháború közötti modernitásválság idején szocializálódott gondolkodóként maga is osztotta az akkori

---

<sup>26</sup> „Az egyik oldalon áll a közös sajátosságoknak egy bizonyos elemi, alapvető csoportja, melyek részben születési, alkati eredetűek, részben etnikai, kulturális, nevelési jellegűek, de mindenképpen olyanok, melyeknek megnyilvánulásai ösztönösek vagy ösztönöské váltak. Ezekből áll össze egy-egy nemzet vagy más közösség profiljának az az elmosódó határú, de mégis kirajzolódó része, mely fizikai típusokban – nem egy fizikai típusban! –, temperamentumban, élettempóban, gesztusokban, kedélyben, humorban, zeneiségben, díszítő-, ízlelőösztönben, invencióban, munkatempóban mutatkozik meg. A közösségi sajátosságok másik csoportját viszont a közösségi magatartásformák, eljárások, nyelvezet, konvenciók, játék-, becsület- és érintkezési szabályok, hallgatólagos feltételek és követelmények, szolidaritás, példaképek, valamint – aktívabb, cselekvő, harci közösségeknél – közösségi célok, eszmények és fegyelem teszik ki. [...] Asszimilálódni nem annyit tesz, mint minden jellegzetes vagy felismerhető tulajdonságot letenni, megkülönböztethetlenné, „tősgyökeres”-sé válni; ez nem lényege, legfeljebb késői és esetleges kísérőjelensége az asszimilációnak. Asszimilálódni annyit tesz, mint egy valóságos, eleven közösség életének a folyamatában benne élni, magatartásformáit, konvencióit és követelményeit ismerni, gyakorolni és vállalni. [...] Azok a tulajdonságok, melyek valóban születési vagy etnikai adottságok, aránylag igen ritkán jelentkeznek úgy, mint az asszimilációnak az asszimilálódni kívánó lelkivilágában lévő akadályai, hanem sokkal inkább úgy, mint a környezet ellenségességének, előítéletének és elzárkózásának a támpontjai, mint az elzárkózás keresztülvitelére alkalmas elhatárolások és korlátok. Ezek tehát elsősorban úgy válnak akadályává az asszimilációnak, hogy a közösségi érdekek vagy magatartásformák összeütközése után s annak következtében a környezet ezeknek az adottságoknak valamelyikéből csinál valami sorompót vagy korlátot, mint pl. a néger bőrszínéből vagy a zsidó nagymamából. (Bibó 1986b: 726–727 726–727/)

kultúrkritika számos olyan toposzát (Kovács 1998: 48–71), amely a nemzetkarakterológia kulturális csomagjának tipikus elemei volt. Az elitelmélet és az értékválság motívuma mellett mindenekelőtt az alternatív modernitásnak a koncepciója érdekes e tekintetben, amely élete végéig kísértette őt. *Uchronia* című esszéje, mely egy lehetséges alternatív történelem látomása, ennek beszédes bizonyítéka. Az, hogy mégis ki tudott lépni a nemzetkarakterológiai diskurzból, elsősorban következetesen anti-etnicista nemzetkoncepciójának és republikánus politikum-felfogásának volt köszönhető. A nemzetet ugyanis – a háború alatti intellektuális fordulatot, vagyis politikai gondolkodóvá válását követően – mindvégig alapvetően politikai vállalkozásként definiálta.

Azonban abban a vonatkozásban, hogy vajon Bibó véglegesen lezárta-e a nemzeti jellegről folytatott vitát és dekonstruálta-e a nemzetkarakterológiai diskurzust, már szkeptikusabb választ kell adnunk. Ilyesfajta végleges lezárás vagy dekonstrukció azért nemigen lehetséges,<sup>27</sup> mert ez az egész gondolatkör szervesen kapcsolódik a nemzeti identitásnak ahhoz a problematikussá válásához, amely az éppen aktuális modernitásválság mondhatni természetes kísérője, főleg Európának abban a zónájában, amelyet Bibó a közösségi patológiák jellegzetes területének tartott: Közép- és Kelet-Európában.

Jelen írás *A magyar filozófiatörténet narratívái (1792–1947)* című, K104643-as számú OTKA-projekt keretében készült.

### *Irodalom*

Babits Mihály 1978. „Pajzssal és dárdával.” In: Babits Mihály: *Esszék, tanulmányok*. II. köt. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.

Barker, Ernest 1927. *National character and the factors int its formation*. London: Methuen & Co. LTD.

Benjamin, Walter 1980. „A történelem fogalmáról.” Ford. Bence György. In: Walter Benjamin: *Angelus Novus*. Budapest: Helikon, 959–974.

---

<sup>27</sup> Jellemző e tekintetben a 2005-ben kiadott *Mi magyar?* c. kötet (Romsics–Szegedy-Maszák [szerk] 2005), amelynek szerzői többségükben még dekonstruálni akarták a nemzetkarakterológiai diskurzust. (A kötetről lásd: Kovács 2007b: 301–309). Ám az azóta eltelt években ugyancsak megváltozott a szellemi légkör Magyarországon: nem vagyok meggyőződve arról, hogy ma már egy ilyen kötetben a dekonstrukció vinné a prímet.

Bibó István 1941. *Bibó István recenziója Künkel, F: A közösség c. munkájáról*. Különnyomat a *Szellem és Élet* tudományos folyóirat V. évfolyam 1. számából MTA Könyvtárának Kézirattára, Ms 5111/30.

Bibó István 1986a. „A magyar társadalomfejlődés és az 1945. évi változás értelme” In: Bibó István: *Válogatott tanulmányok. II.* Budapest: Európa, 485–504.

Bibó István 1986b. „Zsidókérdés Magyarországon 1944 után.” In: Bibó István: *Válogatott tanulmányok. II.*, Budapest: Európa, 621–809.

Bryant, Arthur 1934. *The national character*. London: Longmans, Green and Col.

Darabos Pál 1997. *Hamvas Béla. Egy életmű fiziognómiája II.* Budapest.

Darabos Pál 2002. *Hamvas Béla. Egy életmű fiziognómiája I.* Budapest: Hamvas Intézet.

Dénes Iván Zoltán 1999. *Eltorzult magyar alkat. Bibó István vitája Németh Lászlóval és Szekfü Gyulával*. Budapest: Osiris.

Dénes Iván Zoltán 2001. *Európai mintakövetés - nemzeti öncélúság: értékvilág és identitáskeresés a 19-20. századi Magyarországon*. Budapest: Új Mandátum.

Gilman, Richard 1990. *A dekadencia avagy Egy jelző különös élete*. Budapest: Európa.

Hamvas Béla 1987. „René Guenon és a társadalom metafizikája.” In: Dúl Antal (szerk.), *Hamvas Béla 33 esszéje*. Budapest: Bölcsész Index, 190–197. [Eredeti megjelenés: *Társadalomtudomány*, 1942. 1. sz. 76–85].

Hamvas Béla 1988. „Szellem és egzisztencia (Karl Jaspers filozófiája).” In: Hamvas Béla, *Szellem és egzisztencia*. Pécs: Pannónia Könyvek, 27–84. [Eredeti megjelenés: *Pannónia* 1941, Pótfüzet, 3–53].

Hamvas Béla 2011a. „Álarc és koszorú.” In: Darabos Pál (szerk.): *Hagyomány. Válogatás Hamvas Béla folyóiratokban megjelent írásaiból*. Budapest: Hamvas Béla Kultúrakutató Intézet. 27–81.

Hamvas Béla 2011b. „A magyar sorstudomány megalapítása.” In: Darabos Pál (szerk.), *Hagyomány, Válogatás Hamvas Béla folyóiratokban megjelent írásaiból*. Budapest: Hamvas Béla Kultúrakutató Intézet, 255–264.

Hamvas Béla 2011c. „Dél és Nyugat géniusza.” In: Darabos Pál (szerk.), *Hagyomány, Válogatás Hamvas Béla folyóiratokban megjelent írásaiból*. Budapest: Hamvas Béla Kultúrakutató Intézet, 293–306.

Hawkins, Mike 1997. *Social Darwinism in European and American thought, 1860–1945*. Cambridge: Cambridge University Press.

Herf, Jeffrey 1996. *Reactionary modernism. Technology, culture, and politics in Weimar and the Third Reich*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hofstadter, Richard 1955. *Social Darwinism in American Thought*. Revised edition, Boston: Beacon Press.

Horányi Károly 2001. „Kétféle nemzetstratégia, kétféle emigráció. Kodolányi vitája Máraival.” In: Csűrös Miklós (szerk.), *Én vagyok. In memoriam Kodolányi János*. Budapest: Nap Kiadó, 290–321.

Joó Tibor 1990. *A magyar nemzeteszme*. Universum reprint. Szeged: Universum Kiadó.

Joó Tibor 2001a. „A magyar nemzeti szellem.” In: Joó Tibor, *Történelemfilozófia és metafizika*. Budapest: Ister, 155–199.

Joó Tibor 2001b. „A szabadságesszme a történelemben.” In: Uő., *Történelemfilozófia és metafizika*. 145–154.



Jünger, Ernst 1960. *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. Ernst Jünger Werke, Band 6., Essays II. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.

Karácsony Sándor. 1933. *Nyugati világnézetünk felemás igában*. Budapest: Szövétnék.

Karácsony Sándor 1985. *A magyar észjárás*. Budapest: Magvető.

Karácsony Sándor 2002. *Ocsúdó magyarság*. Budapest: Széphalom Könyvműhely.

Keyserling, Hermann 1928. *Das Spektrum Europas*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.

Kodolányi János 2003a „Ezen a nyáron a szokottnál is hamarabb takarodtunk ki Budapestről.” In: Kodolányi János: *Zárt tárgyalás. Tanulmányok, vitairatok, emlékezések*. Budapest: Szent István Társulat, 87–95.

Kodolányi János 2003b. „Márai és a kultúra.” In: Kodolányi János, *Zárt tárgyalás, Tanulmányok, vitairatok, emlékezések*. Budapest: Szent István Társulat, 96–114.

Kodolányi János 2003c. „A szellem válsága.” In: Kodolányi János: *Zárt tárgyalás, Tanulmányok, vitairatok, emlékezések*. Budapest: Szent István Társulat, 29–38.

Kovács Gábor 1997. „Meg akartunk szabadulni a pártoktól. Maradt egy: a legrosszabb. Oswald Spengler demokráciakritikája.” *Világosság* 1997/1, 22–40.

Kovács Gábor 1998. „»Barbárok a kertben«. Modernitáskritika és haladáshit viszonya Bibó István politikai filozófiájában.” *Világosság* 1998/3, 48–71.

Kovács Gábor 2001. „A Nyugat alkonyától az Imperium Germanicumig. Nemzetkarakterológiák a weimari Németországban.” *Café Babel* 2001/1–2, 19–30.

Kovács Gábor 2004a. „Nép, nemzet, kultúra, nyelv a két világháború közötti nemzetkarakterológiákban.” In: Neumer Katalin és Laki János (szerk.), *Minden Filozófia „nyelvkritika”*. *Analitikus filozófia és fenomenológia*. Budapest: Gondolat, 160–175.

Kovács Gábor 2004b. „Hajnal István pozíciója a pozitívizmus és a szellemtörténet vitájában.” In: Békés Vera (szerk.), *A kreativitás mintázatai*. Budapest: Áron, 231–257.

Kovács Gábor 2006. „A haladástól a globalizációig.” *Liget*, 2006/6, 5–12.

Kovács Gábor 2007a. „Liberalizmusképek a népi mozgalomban.” In: Ludassy Mária (szerk.), *A felvilágosodás álmai és árnyai*. Budapest: Áron, 468–494.

Kovács Gábor 2007b. „Mi volt a magyar 1939-ben, és mi 2005-ben?” *Magyar Tudomány*, 167. évfolyam, 2007/3, 301–309.

Kovács Gábor 2009. *Modernitásképek a népi mozgalomban*. Kézirat. (A kutatást az NKA támogatta. Pályázati azonosító: 2502/0689.)

Kovács Gábor 2013. „Politika civilizáció, természet. Bibó István és az ökológia. I-II.” *Liget*, 2013/6–7, 68–84, illetve 67–79.

Kovács Gábor 2014. „Hannah Arendt és a weimari modernitás” *Kellék*, filozófiai folyóirat, Kolozsvár–Nagyvárad–Szeged. 51. szám (2014), 25–40.

Lackó Miklós 1996: „Bujdosó vagy szabadságszerető realista? Írások és viták a nemzeti jellemről.” In: Lackó Miklós: *Sziget és külvilág*. Válogatott tanulmányok. Budapest: MTA Történettudományi Intézete, 260–305.

Lendvai L. Ferenc 1993. *Egy magyar filozófus: Karácsony Sándor*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Ludassy Mária 1999. *Fehér jakobinizmus. Charles Maurras és az Action Française*. Budapest: Kávé Kiadó.

Mandler, Peter 2006. *The English National Character. The History of an Idea from Edmund Burke to Tony Blair*. New Haven and London: Yale University Press.

Mann, Thomas 1995. „Spengler elméletéről.” Ford. Györffy Miklós. *Holmi* 1995 júl., 1029–1032.

Middell, Matthias 2005. *Weltgeschichtsschreibung im Zeitalter der Verfachlichung und Professionalisierung : das Leipziger Institut für Kultur- und Universalgeschichte 1890–1990* 3 vol. Leipzig: Akademische Verlagsanstalt.

Miskolczy Ambrus 2001. *Szellem és nemzet. Babits Mihály, Eckhardt Sándor és Zolnai Béla világról.* Budapest: Napvilág.

Mohler, Armin 1989. *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932.* Ein Handbuch. Dritte, um einen Ergänzungsband erweiterte Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Németh László 1989. „Magyarság és Európa.” In: Németh László: *Sorskérdések.* Budapest: Magvető és Szépirodalmi Könyvkiadó, 252–336.

Németh László 1992a. „Vázlatok »A tizennyolcadik század«-hoz. 3. Hume és Kant.” In: Németh 1992e: I. köt., 153–165.

Németh László 1992b. „Bethlen Miklós.” In: Németh 1992e: I. köt., 395–403.

Németh László 1992c. „Kapások.” In: Németh 1992e: II. köt., 805–842.

Németh László 1992d. „Nagyvárad-i beszéd.” In: Németh 1992e: II. köt., 1292–1296.

Németh László 1992e. *A minőség forradalma. Kisebbségben.* I–II. köt. Budapest: Püski.

Prohászka Lajos 1990. *A vándor és a bujdosó.* Reprint kiadás. Szeged: Universum Kiadó. [Eredeti kiadás: Budapest: Minerva-Könyvtár 50.: 1936]

Prohászka Lajos 1997. „A modern ember”, „A jelenkor szelleme.” In: *Századvég* 1997 ősz, 66–83, 84–92.

Ringer, Fritz K. 1990. *The decline of the German mandarins: the German academic community, 1890–1933.* Hanover –London: Wesleyan University Press.

Romsics Ignác–Szegedy-Maszák Mihály (szerk.) 2005. *Mi a magyar?* Budapest: Habsburg Történeti Intézet–Rubicon Kiadó.

Schivelbusch, Wolfgang 2003. *The Culture of Defeat. On National Trauma, Morning, and Recovery.* Transl. by Jefferson Chase. New York: Henry Holt and Company.

Spengler, Oswald 1937. „Vom Deutschen Volkscharakter.” In: Oswald Spengler: *Reden und Aufsätze.* München: C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, 131–134.

Spengler, Oswald 1994a. *A Nyugat alkonya. I. Ford.* Juhász Anikó és Csejtei Dezső. Budapest: Európa Könyvkiadó.

Spengler, Oswald 1994b. *A Nyugat alkonya. II. Ford.* Simon Ferenc. Budapest: Európa Könyvkiadó.

Spengler, Oswald 2013. „Poroszság és szocializmus.” In: Oswald Spengler *Válságok árnyékában. Filozófiai írások.* Ford. Csejtei Dezső és Juhász Anikó. Budapest: Noran Libro, 9–106.

Spranger, Eduard 1939. *Wie erfasst man einen Nationalcharakter?* Sonderdruck aus „Die Erziehung”, 15. Jahrgang, Heft 3, Leipzig: Verlag von Quelle & Meyer.

Struve, Walter 1973. *Elites Against Democracy. Leadership Ideals in Bourgeois Political Thought in Germany. 1890–1933.* Princeton: Princeton University Press.

Sussmann, Herbert L. 1968. *Victorians and the Machine. The Literary Response to Technology.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Szabó Dezső 2003. „Az individualizmus csődje.” In: Szabó Dezső: *Egyenes úton. Tanulmányok és jegyzetek.* I. kötet. Budapest: Püski, 156–166.

Székfü Gyula 1989. *Három nemzedék és ami utána következik.* Budapest.

Thiel Katalin 2002. *Maszkjáték. Hamvas Béla Kierkegaard és Nietzsche tükrében*. Veszprém: Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány.

Török Endre 1988. „Ami teljes és ami részleges. Hamvas Béláról.” In: Hamvas Béla: *Scientia Sacra*. Budapest: Magvető Kiadó.

Trencsényi Balázs 2011. *A nép lelke. Nemzetkarakterológiai viták Kelet– Európában*. Budapest: Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely.

Weeda, Claire 2012. *Images of ethnicity in later medieval Europe*. <http://dare.uva.nl/record/420894>.

Woods, Roger 1996. *The conservative revolution in the Weimar Republic*. London: Macmillan.