

# ESZMETÖREDÉKEK.

## GRAGGER RÓBERT.

Nem volt tagja a Magyar Tudományos Akadémiának, nem lett magánánára a budapesti egyetemnek és nem jutott osztályrészül neki nyugalmas családi otthon. Az a két késői kitiintetés, amely hivatalos hazai részről érte: a kormány érdekmerezstje és a legfiatalabb magyar egyetemnek, a pécsinek honoris causa nyilvános rendes tanári címe — akkor kereste föl, amikor évek óta a legnagyobb német egyetem teljes jogú tagja volt, magyar állampolgársággal. A dicséret, hogy „a magyar haza egyik legjobb fia” — már csak a fejfájára érkezett.

Lényének minden derüje és csapongó vidámsága mellett is aszkétája volt a tudománynak, tanárságnak, életnek. Mindenét odaadta, magának nem tartott meg semmit, még az életét sem, pedig harmonikus szépségében élnie kellett volna mégegyszer annyit, hogy megkezdett művét befejezhesse és sugárzó termékenysége triumfáljon a gáncsolók, meddők és hitetlenek fölött. Aszkéta volt a természetes, közeli célkitűzésekről való lemondásában, mikor egészségének ápolása helyett a könyvtárszobák jegyesévé lett, tudós élet coelibatusát öltötte magára és önként ment számkivetésbe a rideg északi városba, misszionáriusnak a magyar ige hirdetésére. Ennek a küldetésnek lett a vértanúja.

Aszkétája volt a tanárságnak is, mert a kathedrát nem öncélú stallumnak tekintette, amely lehetőséget nyújt a világtól elvonatkozó bűvárkodásra: lemondott a lelki gyönyörökről, a remete-munka csöndes örömeiről, hogy szemlélődés és elmélkedés helyett az örökös akció legyen életének lázas ritmusa.

Ma még nem lehet fölmérni azt a morális gyarapodást, amit az ő mindenütt-jelenléte és mindent-mozgató elevensége a magyarságnak szerzett. Az ő embertipusa is új jelenség: a magyar kultúra európai előőrsei és békés diplomatái, akiknek életformáját ő valósította meg legelsőnek és a legtökéletesebb ideálként. Ki is tudná őt abban fölülmülni, vagy csak megközelíteni, hogy Európa legelső tudósai barátságukba fogadták, hogy házakat vásárolt, palotákat rendezett be a magyar tudományosságának, hogy könyvtárat gyűjtött semmiből, hogy egy nemzetközi bál és reggelig tartó diplomáciai tárgyalás után repülőgépre ült és másnap már a harmadik országban tartott előadást, hogy Helsingforstól Rómáig az ő kezén mentek keresztül a külföldi magyar propaganda szálai, hogy bizalmasa lett a német kulturpolitika irányítóinak, hogy ráért ő-magyar nyelvemléket fölfedezni, hogy rendelkezésére siettek a német kiadók, ha magyar kéziratral jött, hogy a berlini egyetemen egész kis kolóniát szervezett meg a finn-ugor és ural-altáji specialistákból, hogy intézetét mintául vették a többi professzorok, hogy . . . örökké vidám volt.

Mert a legnagyobb mégsem a szervezésben, a tudomány laboratoriumában volt Gragger Róbert, hanem abban az utolérhetetlen fiatalságban és vitalitásában, ami annyi rajongó barátot szerzett neki. Kevés ember tudott úgy örömet árasztani maga körül, mint ő. Hiányzott belőle az a nagyképiség és hivatalos ceremónia, amely sok tudósnak egyetlen tekintélyszerző eszköze. A belső és nyilvánvaló érték nem fél a fiatalos, mosolygó külsőtől.

Ha görög szobrász az ifjúság-okosság-szépség szimbolikus alakját faragja, őt választhatta volna mintának. Ilyen örökifjú alakjában él tovább elárvelt barátainak emlékezetében.

(Szeged).

Z. B.

## A KERESZTÉNYSÉG AGÓNIAJA.

(Unamuno könyve: *L'agonie du Christianisme*. Traduit du texte espagnol inédit par Jean Cassou, Paris, Rieder, 1925, ? l.)

Egy napon egy francia repülő érkezett titokban Fuertentura szigetére. Ott élt egy idő óta Unamuno, volt egyetemi tanár, kit Primo de Rivera „militarista zsarnoksága“ ide száműzött, erre a szép szigetre, hol a tanár úr „minden reggel látta, hogyan szütleik a felkelő nap a tenger habjaiból“ s ahol nagy magányosságában, családjától s gyermekeitől elszakítva, „gyarapíthatta benső, valóságos, sőt misztikus lelki életét“ (10. l.). A francia felvette Unamunot a repülőgépre s Párisban tette le, hol a tanár úr továbbra is elszakadva maradt ugyan „édes spanyol hazájától“, de ahol viszont egyszerre belekerült a francia szellemi élet sodrába és szabad utat engedhetett időközben felgyülemlett „misztikus élményeinek“ s megírhatta véleményeinek könyvét a kereszténység lényegéről.

A párisi élet és a számkivetés rányomta bélyegét ezekre a filozófalgatásokra. Unamuno küzdelmes életéből, hányt-vetett sorsából nagyon sok van abban, ahogyan a kereszténységet általában felfogja: mert „küzdelemnek“ fogja fel. Ne tévesszen meg a fentebb írt cím senkit: az agonia Unamunonál nemcsak halálküzdelmet jelent, nemcsak az élet utolsó vergődését jelzi a győzelmes halállal, hanem általában küzdelmet, viaskodást; filozófusunk szerint ez annak a kereszténységnek lényege, melyet az Arc de l'Étoile közelében levő lakásának, egy „kisdud cellának“ ablakából szemlél és melynek végső rezüméjét akarja levonni az Úr 1925. esztendejében.

Érdekes, izgató kérdés: mi a kereszténység sorsa, értékelése a mai ember előtt? És különösen a francia atmoszférában válik e kérdés sajátos zamatúvá, ott, ahol a neotomizmus, az Action Française s más, a kereszténység reneszanszát egymással ellentétes áramlatokban hirdető mozgalmak a kereszténység értékelésének eleven aktualitást, lelkesedést és világnézeti mély háttérrel adnak. Vajjon alkalmas-e e kérdés megoldására Unamuno tudása és lelkisége, — azé a liberális politikusé és újságíróé, ki egyetemi tanárságát regényírással kötötte egybe s ki most, száműzve, Párisban nagyhangú röpiratokat gyárt s a spanyol „emigrációt“ egy kávéházi törzsasztal mellől látja el szellemmel és lélekkel? Alig hiszszük, mert Unamuno legbensőbb lelke szerint tulajdonképpen nem egyéb s nem több, mint *pamfletíró*; pamfletet ír a szónak mélyebb, karaktert jelentő értelmében. A pamfletírás pedig aligha tud felemelkedni arra a történelmi szemléletmagaslatra s aligha tud alászállni azokba az egyszerű filozófiai mélységekbe, honnan ezt a mindenekfelett fontos jelenséget: korunkat és a kereszténységet egyedül lehet értelmezni.

Unamuno a kereszténység problémáját egy sereg sajátos szemponton keresztül közelíti meg. Agonia — mi a kereszténység? — a szellem és a betű, — a keresztény szocializmus — az individualizmus: ezek a fő motívumai, melyhez még két nagyon eredeti szempontja járul: a férfi és nő viszonyának (Le père Hiacynthe, Abisag) és a pascali litének eredeti megvilágítása. Hogyan jutunk e ezeken a gondolatrétegeken át a kereszténységhez? Eljutunk-e egyáltalában hozzá?

Szerzőnk *módszere* ezt majdnem lehetetlenné teszi. Unamuno pamfletírásában a paradoxonoknak és szofizmáknak oly keverékével találkozunk, mely

néha-néha az igazság szellemes megformulázásává emelkedik, legtöbbször azonban kiállhatatlan szójátékká fajul. Ilyen mindjárt a kereszténységről adott meghatározása az a vezető gondolat, melyből egy egész szofisztikus bölceletet szöki: az „agonia“. Hogy a kereszténység „agonizál“, végét járja, ezt a gondolatot Párisban sugalmazták Unamunónak, de ő, kapva a görög szó eredeti értelmén, ami „küzdelmet“ jelent a sugalmazó ellen fordítja a dolgot s a kereszténység mivoltát bizonyos „küzdésben“ pillantja meg. És most elkezdődik a szellemeskedő játék: a kereszténységben küzd az élet a halállal, a halál az étellel, a lelki béke a háborúval, a hit a kétkelkedéssel, — de egyik sem maradhat fölüli a küzdelemben, mert akkor vége az „agoniá“-nak pedig így határoztuk meg eleve a kereszténységet . . . Ezt a módszert lehetne dialektikusnak is mondani, mint maga szerzőnk akarja (23. l.), de lehetne „ideologikusnak“ is nevezni: mert fogalmait egyoldalúan, teljesen egyénileg alkotja meg s hirtelenül csapongó logikájával csupán azt a gondolatsort gondolja velük végig, melyet akar. Igen, a kereszténységben van „küzdelem“ ma is, mert van benne életerő és szerzőnk egyik legsikerültebb ötlete az, hogy Pascalt is beleveszi ebbe az „agonikus“ könyvbe, lévén Pascal kereszténysége és egész egyénisége a lehető legküzdelmesebb, legjobbanelve vívódásokkal; de emellett nem volna szabad megfélemednie a kereszténység szilárd hit- és világnézeti rendszeréről, a változhatatlan s örök elemről sem, mely felette áll korok és egyéni szenvedélyek hullámzásának s ahol a biztonság határozottan győz a korok és emberek ingadozásai felett s ahol nincs szétfolyó dialektika, hanem a hit tanainak kristályos egyszerűsége és világossága uralkodik. Unamunó nem érti sem a kereszténységet, sem a hellenizmust, pedig, úgy látszik e kettőnek összetételéből akarja sorsát s hivatását megérteni. Sokat tud talán minden szükségeset ismer ahhoz, hogy az egyházat, a Szentírást, a hit titkait és tanait részleteikben is megértse; de igazában mégsem érti át őket igazi lényegükben. A kereszténység megértéséhez csak egy hiányzik belőle: nem tudja mi a hit, a hellenizmust pedig nem érti, mert nem esztéta-lélek. Ebből a szellemi konstellációból, ebből a felfogásból tehát, különösen ha valaki mindenáron paradoxonokban akar gondolkodni, lehetetlenség eljutni a kereszténység nagy kérdésének, sorsának, jelentőségének megoldásához.

A paralogizmusba fúló paradoxon-hajhászásnak a kereszténység meghatározásában adja szerzőnk legkiáltóbb példáját. De van még sok oly eszméje ezektől kívül is, hol a megértésre váró szomjas olvasót bántóbbnál-bántóbb szellemeskedéssel fizeti ki. A lélek halhatatlanságát a történelmi hatások fennmaradásával teszi egyenlővé, viszont nem kéméli meg a történetírást kellemetlen és igazságtalan kevésrebecsüléstől; az út, igazság és élet fenséges evangéliumi tételét üres fecsegéssel így exegetizálja (az exegézist pedig nem tartja becsületes mesterségnek, IV. fejezet): „Mi az élet? Ez még tragikusabb kérdés, mint az: hogy: mi az igazság? Mert ha az igazság meghatározhatatlan, — hiszen épen ő az, ami minden egyebet meghatároz, — akkor az élet is meghatározhatatlan“ (14. l.). „Ki a történelmi Krisztus? . . . Jobban meg vágyok győződve Don Quijote történelmi realitásáról, mint Cervanteséről, Hamletéről inkább, mint Shakespeare-éről. Ezt paradoxonnak fogják kikéltani, frázisnak, retonikai figurának. Pedig ez a beszéd-mód inkább csak tan“ (38. l.). *L'agonie mystique* joue avec les mots avec le Mot, avec le Verbe — (27. l.) vallja egy helyen szerzőnk, ahol szent Pál theológiáját akarja „ismertetni“. Valóban, az a benyomásunk, hogy Unamuno egész filozófiája nem egyéb szójátéknál.

A kereszténységnek a kulturához való „agonikus“ viszonya nála a következő: „A kereszténység megöli a nyugat civilizációját és viszont. Így egymást öldökölve él mind a kettő“ (152. l.). Ezek a paradoxonok vég nélkül szaporodnak, egymást szülik és kergetik ebben a könyvben, melyet végigolvasva megsimítgatjuk homlokunkat s kérdezzük: nem valami boszorkányos álom-e ez, a gondolatoknak nem valami Walpurgis-éjszakáján vettünk-e részt akkor, mikor Unamuno bűvészigéit hallottuk?

Két fejezet külön is figyelmet érdemel a spanyol filozóf könyvéből. Az egyikben Pascallal foglalkozik, a másikban Hiacynthe atya sajátos életével. „Pascal hite“ azért érdekli, mert a kereszténységet végre is lehetetlen megérteni, ha nem látjuk meg benne a transzcendens világra irányuló hitet, másrészt éppen Pascal állik bele legjobban Unamuno világnézetébe, Pascal, aki mindenütt a küzdelmet és vívódást látja a lélek kulcsának. Ez a fejezet a maga nyugodtabb körvonalával és egységesebb gondolatvezetésével jótékonyan üt el az előzők izgatott és rapszodikus hangjától. Természetesen ez nem jelent annyit, mintha itt hiányoznának a paradoxonok. Az első, leglényegesebb tévedése szerzőnknek, magára Pascal hitére vonatkozik: „Meg volt-e győződve (Pascal) a természetfeletti világnak objektív realitásáról? Meggyőződve nem volt, de talán rábeszélte önmagát (Convaincu non! Persuadé peut-être, 117. l.)“. E fogalomzavarra az vezethette Unamunot, hogy elfeledte: Pascal *apológiát* akart írni, mely a hitetleneket akarta meggyőzni és minden apologia rábeszélést, érvelést jelent, kételkedéssel indul meg s bizonyosságra akar vezetni; de nem jelenti azt, hogy aki így érvel *kifelé*, önmaga is kételkedik vagy hitetlen *bensejében*. Augustinus vagy Szent Tamás is hitték és mégis apologéták voltak . . . És nem vette-e észre Unamuno, hogy a hit és tudás viszonyában éppen Pascal tett finom különbséget az „agréer“ és „convaincre“ között, melyek mindegyike bizonyosságra vezet? Mindenesetre megvilágítja szerzőnk, Pascal lázasan vonagló egyéniségét, ha Gondolatainak ragyogó dialektikáját szemlélteti, — de nem szabad benne ellentétet keresni ott, ahol az nincs. Ily ellentét az is, ahogy a jezsuitákkal állítja szembe Pascalt; fejezetének vége egy kiadósán harcias kirohanás a jezsuitizmussal szemben, melyben több az elmélet, mint az igazság.

A „Jácint atya“ fejezete pedig egy buzgó és szentimentális karmelita-atya története, ki végül is elhagyja a kolostor magányát, családot alapít, Renan szellemi testvérévé válik és átviszi a világi életbe is annak a misztikus életnek bizonyos kenetét, melyben azelőtt élt. Az atyai érzésvilágban találja meg a kolostori kereszténység pótlékát s megalakít egy „családi kereszténységet“, mely szemben áll a hivatalos egyházi tekintéllyel s küzd az egész világgal. A régi életből csak a zsoldárokat és az istenhívő spiritualizmust mentette meg a volt szerzetes, kinek szellemi életére valóban a „küzdelem“ nyomta az elhatározó bélyeget. Ez az oka, hogy Unamuno oly meleg rokonszenvvel gondol rája, meg a — családi élet. De vajjon az évszázadok hagyományos bölcsesége nem lát-e tisztábban abban a kérdésben, mi a kereszténység? Szent Agoston és Tamás, meg a trienti és vatikáni zsinatok nem biztosabb kézzel oldották-e meg a kereszténység problémáit, mint az egyes korok egyéni lelkén át tekintő Unamunók? Igaz-e szerzőnk kétségbeesett felkiáltása, mellyel könyve lezáródik: „Krisztusunk, mért hagyta el bennünket?“ (162. l.) — ?

Azt hisszük, a kereszténység és benne a katolicizmus ma is él friss és eleven életet él s fog is élni, mikor már Unamuno „agonikus filozófiájára“ nem is emlékezünk többé.

(Pécs).

Várkonyi Hildebrand.

## OLASZ IDEALIZMUS.

(Croce vallomásai.)

A legújabb olasz könyvek között kétségtelenül élénk érdeklődésre tarthat számot Benedetto Croce *Contributo alla critica di me stesso* (Adalékok önmagam kritikájához) c. műve. Croce ezt eredetileg 1915-ben írta s 1918-ban száz példányban kinyomatta ugyan, de csak barátai között osztotta szét. Most végre a szélesebb körű nyilvánosság elé került komoly, díszes kiállításban. Mi, akik már akkor olvastuk ezt a könyvet az olvasmány ritkasága által fokozott benső megelégedéssel, most, ha nem is régi, alig fékezhető mohósággal, de mindenesetre nem kisebb élvezettel és haszonnal forgattuk újból át. Egy ember számára, aki eljutott a szellemi élet teljességéhez, ki együtt élt a legkülönbözőbb szempontokból híres és ismert férfiakkal, ki, hacsak szemlélőként is, sok változást átélt és sok gondolat születését megfigyelte, ki a saját, még be sem fejezett művét, mint a modern művelődés termékenyítő magvát, a jelen öntudatosításának és a jövő gazdagabb fejlődésének kovaszát, minden országban tanulmányozni látja, egy ilyen ember számára, midőn önmagáról beszél, nehéz lehetett elkerülni a kísértést, hogy emlékiratot ne írjon, vagy a vallomások sok veszéllyel járó hangját meg ne üsse. Croce meg akart maradni a történelem területén, éppen ezért elkerülte a visszaemlékezés művészi formáját.

„Elvetve azt az egyetlen célt, hogy méltónak, vagy méltatlannak ismerje el magát az ember a paradicsomra, vagy a tisztítótűzre“, meggyőződése, hogy minden vallomás alapja a hiúság s éppen ezért el tudta kerülni a „genfi remete“ példája óta a modern irodalmi világban olyannyira híres irodalmi modorosságnak és morális gyöngeségnek a legcsekélyebb megnyilvánulását is. Rideg tárgyilagossággal megrajzolja a maga szellemi fejlődését és élete folyását a gyermekkortól kezdve addig a pontig, míg egyénisége teljesen ki nem forrt s derekas és pihenéstelen állandó tevékenysége ellenére sem ígérhetett már többé meglepetéseket.

Ha magunk elé képzeljük az utolsó évtized Croce-jának művét, egyéniségének összképe körülbelül ugyanaz lesz, mint ami annak idején e könyv lapjain megörögztődött. Kétségtelen, hogy időközben mint irodalomtörténész és műtörténész gazdagabb és változatosabb lett, elmélyedése behatóbbá és emberibbé vált ama tanulmányok során, amiket 1918 és 1923 között a nagy modern költőkről, Dantetól kezdve Shakespeare-en át Goetheig közzétett. Emellett történeti munkái a nápolyi királyságról (*Storia del Regno di Napoli*) és a XVII. századról (*Seicento*) teljes mértékben mutatják történetírói képességeit. Mégis, mindent összevéve, mindezek csak részleges aláhúzásai az alapszínnek, amik nem módosítják lényegesen a tíz év előtti önarcképet. Ezen Croce az, aminek ő maga látja magát s aminek mi őt lényegében ma ismét látjuk: eltávolodott ugyan attól a képtől, amilyennek a század eleji nemzedék szemeiben feltűnt s ebben része van a múlt időnek s ama magánosságnak is, amit a nagyság és hírnév vonnak az emberek körül, más értelemben viszont sokkal közelebb állónak érezzük magunkhoz, hiszen mi fiatalok akkor eszméltünk az életre, mikor az esztétizmus már túlhaladott álláspont volt s mikor az események tragikus nagysága és a viharos szenvedélyek forgataga jobban megértették velünk a Croce- és Gentile-vágású emberek és filozófusok férfias, mégis derűs, egyszerű, éppen azért szigorú életfelfogását.

Messze vezetne s kitűnően elmondott és alaposan átgondolt dolgok gyenge ismétlésének veszedelmét jelentené, ha újra össze akarnók foglalni mindazt, amit

Croce énjének történetéről mond s ha fejtegetnök eszméinek összefüggését De Sanctis, Labriola, Vico, Hegel, B. Spaventa és Gentile gondolatvilágával. Meg-elevenedik előttünk e lapokon a pozitívizmusból az idealizmus legmagasabb formái felé törő XIX. század végének és a jelen század elejének gondolat-története egy elsőrangú példa kapcsán. Benedetto Croce is kutató tudósként, mint történeti adatok felfedezője és mint ritka, kiadatlan feljegyzések gyűjtője kezdte meg irodalmi pályafutását. Ifjúkori kötetei: *La Rivoluzione napoletana del 1799* (A nápolyi forradalom 1799-ben), *I Teatri di Napoli dal Rinascimento alla fine del secolo decimottavo* (Nápolyi színházai a renaissance-tól a XVIII. sz. végéig), *Profili e aneddoti settecenteschi* (Arcképek és anekdoták a XVIII. századból), *La Letteratura del Seicento* (A XVII. sz. irodalma), *Storie e leggende napoletane* (Nápolyi történetek és legendák). Ilyen munkákkal kezdte meg irodalmi működését a *Filosofia dello Spirito* leendő szerzője, annak a Bertrando Spaventa-nak unokaöccse, aki a XIX. sz. második felében Hegel legkitünőbb értelmezője és a legjelesebb filozófia-történész volt Olaszországban. Azután lassan-lassan, éppen mikor már minden oldalról özönlöttek hozzá tudós munkáikért a szerencsekívánatok, dicséretetek és bátorítások, éppen akkor érte el benne a legmagasabb fokot a csömör, az ilyen derekas munkáktól való belső elszakadás, még pedig akkora mértékben, hogy már-már átcsapott az igazságtalanságba e munkákkal és önmagával szemben. S úgy látta önmaga előtt, hogy e munkálatok közzétételével lezárta életének egyik korszakát s ezentúl már valami komolyabbat, valami sokkal bensőségesebbet kell alkotnia. Ettől a korszaktól fogva kezdődnek Croce filozófiai munkái a művészet általános fogalmából levezetett történeti kísérlettel (*La storia ridotta sotto il concetto generale dell' arte* 1893) kezdve az irodalmi kritikáról írt (*La critica letteraria* 1895) polemikus jellegű művéig, a történeti, materializmusra és Marx gazdaságtanára vonatkozó kutatásaiól fogva (*Materialismo storico ed economia marxistica* 1895—1900) híres esztétikai alapvetéséig (*Tesi fondamentali di un' Estetica come scienza dell' espressione e linguistica generale* 1900), mellyel megindult a tudományok terén a Croce-i gondolat hajtóerejétől irányított forradalmi jellegű átalakulás.

S itt mi is megállunk, egyrészt, mert ami Croce munkásságából még hátra van, az nagyon jól ismert, másrészt, mert ez alkalommal nem akarjuk a további fejlődés történetét szakszerűen ismertetni. Inkább ehelyett hallgassuk egyszerűen Benedetto Croce-t, aki élete eseményeiről és szellemi fejlődéséről az önmagával szemben is megkívánt világosan látás szeretétől fűtve beszél, híven a könyve élére tűzött Goethe-jelige szelleméhez: „Miért ne telhetné meg a történetíró azt önmagával szemben, amit megtett másokkal?“ Lapozzuk át újra az ötven év előtti Nápolyban, a szigorú katolikus hagyományoktól irányított családi környezetben, hová a politikai érdeklődés alig tudott bejutni eltöltött első gyermekéveiről írt részletet. Majd jöttek az első olvasmányok, az első látogatások a könyvesboltokba, a templomokba, a műemlékekhez anyja társaságában, majd a szomorú, magányos, nyugtalan ifjúság a Casamiccio'a-i földrengés által okozott családi szerencsétlenség után, Rómába kerül, Silvio Spaventa házába. Leírja az első kutatásokat, keresgéléseket az ódon római könyvtárakban amikben akkor a csendes magányosság uralkodhatott: „Legszívesebben könyvtárakba rejtöttem főleg a Casanatensebe, amit akkor még a dominikánusok kezeltek; a padokon nagydugójú tintatartók, aranszínű homokkal telt porzók, lúdtollak; ott kutattam öreg könyvekben . . .“ Majd a tevékenységgel s éppen a tevékenység által lassan-lassan nyugalom száll

lelkére. Anélkül, hogy a szerző tetszelegnék vele, mennyi művészet és mennyi morális bölcsesség van ebben a kendőzetlen prózában, melynek mintái a XVII. sz. nagy francia írói!

Mintha Descartes megbékélt, derűs hangját hallanók, midőn Croce elbeszéli, hogyan rendezte el a gyakorlati élet dolgait olyan módon, ami a lehető legkevesebb bonyodalmat jelentette számára, hogyan nem vágyakozott dicsőségre, hogyan nem kereste a külső kifizetéseket, hanem ehelyett a harmonikus „egybekapcsolódó, magában bízó” munka számára adta oda teljesen magát, ebben lelte kielégülő örömét, azaz tanult és alkotott abban a meggyőződésben, hogy „az egész élet folytonos önnevelés” s hogy „ha az ember rájött, hogy többé nem tud tanulni, midőn befejezettnek érzi nevelését a további tökéletesedés lehetősége nélkül, akkor az élet megáll s már többé nem nevezhető életnek, hanem halálnak”. Nyissuk ki a *Discours de la Méthode* első részét s olvassuk el a következő mondatot: „Et j'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions et marcher avec assurance en cette vie”. Descartes azért akart „végletes mohósággal” mindent megtanulni, hogy az igazat megkülönböztetni tudja a hamistól, hogy tisztán lásson cselekedeteiben s ingadozás nélkül járhasson az élet útján. Az embernek valóban több ízben az a benyomása Croce önéletrajzában olvasása közben, hogy egy új *Discours de la Méthode*-dal áll szemben, melynek szelleme azonban már nem Descartes módjára intellektualisztikus, hanem modern formában idealisztikus és történeti. Annyi tanulságos részletmegjegyzés ellenére e könyvecske igazi értéke mégis inkább módszertani és erkölcsi jellegű. Descartes a szkeptícizmusból akart kibontakozni s rábizta magát az absztrakt értelemre, míg végre eljutott a *Cogito* felfedezéséig. Itt, majdnem három századnyi távolságban, ugyanaz a probléma vetődik fel, de más fogalmazásban. Már többé nem egyszerűen csak arról van szó, hogy „az igazságot keressük a tudományokban”, hanem szó van igazságba vetett hitről, az eléérésebe vetett reményről: szó van a teljes, az emberit és istenit egybefogó igazságról, mely az élet értelme, sőt maga az élet. „A már végiggondolt gondolat újra ugyanazon módon való elgondolásának lehetetlensége, a már megoldott s az éppen betakarított termésű problémák újra kivirágzása, a már átgondolt kérdések újból való visszatérése, amit én saját példámon tapasztaltam, rávezettek arra a megállapításra, hogy az igazság nem engedi magát egyszer s mindenkorra lekötözni”. Mi ez? *Ignorabimus* s evvel kapcsolatos szkeptícizmus? Éppen ennek az ellenkezője, hiszen a szkeptícizmus „a dogmatikus és a történeten kívüli igazság fogalmá”-ból sarjad, míg a „történelem, mint az igazság fogalma mérsékli a jelen gögjét, utat nyit a jövő reménye’nek, a mindig eltűnő és elrejtőző igazság feltakarásának öntudatát állítja a hiábavaió erőlködés kétségbeesett tudata helyébe, azt az öntudatot, hogy mindig hatalmukba keríthetjük azt, ami folyton gyarapodik, s behelyettesíti a vak, a sötétségben tántorgó emberiség fogalmát egy másikkal, mely hősiességűre képes és világosságról világosságra (de claritate in claritate) emelkedik”.

Mély bölcseségű szavak, majdnem vallásos mélységűeknek mondhatók; megmérhetjük rajtuk a modern szellem megtett nagy útját az egy adott igazság bevezető kutatásától a világnak abszolút, történeti, immanens és erkölcsi képzetéig. Befejezésül talán a Descartes-ra való visszaemlékezésnél is jobban ideillik a Croce által „modern evangelistának” ünnepelt Goethe szava, melyet Croce nemcsak a maga élete alaptételének, hanem a modern ember „credo”-jának, annak

a „credo“-nak megjelölésére használt, ami ebben a kis önkritikai könyvben is a vér eleven erejeként kering: *sich überwinden*. Azaz: soha meg nem elégedni, soha nem nyugodni, a jövő felé törni, a tökéletes felé a belső világosság keresésében és meghódításában — ami alapjában véve egyazon dolog.

(Pisa — Szeged.)

V. Santoli.

## MARCEL PROUST.

Mialatt olvasom Proust regényét, a szerzővel együtt álmatag magam-megfeledkezésben keresem az „elveszített időt“ és eszembe sem jut, hogy módszerén gondolkodjam, hogy más regényekkel összemérjem. Nem jut eszembe, mert minden kritikánál erősebben él bennem az inkommensurabilitás érzése, mely érzelmi kritériumom arra, hogy nagy valamivel állok szemben: egészen másnak érzem, mint mindent, amit valaha olvastam, bennem élő képe elszigetelődik attól a fogalomtól, hogy irodalom. Nem jut eszembe, hogy regényt olvasok. Sőt, hogy olvasok egyáltalán, azt is elfelejtem.

És épen ebben áll Proust írói módszere. Végkép és gyökeresen elvet minden regényírói formulát, melyek pedig époly köté erejűek, mint volt az eposzban a seregszemle és társai, (gondolok pl. a személyek fokozatos kibontakozására, a beszélgető jelenetek epikus áthidalására, az idő múlásának érzékeltetésére stb., stb.). Kikapcsol minden „regényeset“ ebből a mondjuk-regényből, hozzá képest még Tolsztoj is fantasztikus mesemondó, fikciók kitalálója, „költő“, aki olyanokat költ, ami nincs. Proustnál konstrukcióról annyira sem lehet szó, hogy még az utolsó konstrukciós gerenda is elvész, melybe a Tolsztoj-regények még kapaszkodnak: a kronologikus sorrend. Folytonos hiszteron-proteronban élünk, az idő érzése eltűnik, sosem tudjuk, hogy a mű hőse mennyi idős és hogy két sor közt hány év múlik el, ha ugyan a következő bekezdés nem datálódik tíz évvel előre, mint a megelőző. Végkép szakít a regény alapfikciójával, melyet Tolsztoj még megtart: a harmadik személyben való dolgozás fikciójával, amikor a regényíró felemeli a hős koponyáját és belelát agyvelejébe, de amellet nem is „én-regény“, mert nem a belső világ vallomásszerű rajza, hanem a külső világa, amint egy átélő ében reflektálódik, tehát a külső világa, úgy ahogy van. Mert akárhogy van ez a világ, dickensi jóakarát felhőcskéiben vagy strindbergi rosszakarat csontvázlátásában, de mindég csak egy átélő én tudattartalmában van. A harmadik személy beszédformája pedig úgy tesz, mintha valami személytelen őrangyal számolna be az elfutó időről.

Proust regénye, amellet, hogy nem naturalista regény, a naturalisztikus tendencia végső, továbbmehetetlen beteljesedése. Továbbmehetetlen, mert ez a regény már olyan valóságos, hogy már nem is érezzük valóságosnak, mert már reálisabb az életnél. Az igazi életben még sosem láttam olyan eleven, hus-vérből való alakokat, mint Charlus báró, mint Mme Verdurin, mint a prousti csodálatos körmenet megannyi alakja. Mert az „életben“, járkalva gondjaim és gondolataim ködében, sosem érek rá, hogy olyan jól megnézzem az embereket. Embertársaim képe sokkal halványabban, sokkal bizonytalanabb és sokkal hipotézikusabb vonásokkal él bennem, semmint Proust alakjai. Charlus bárót sokkal jobban ismerem, mint az öcsémet. Így győzi le Proust a naturalizmust saját fegyvereivel, az ad absurdummal: regénye már nem „olyan, mint az élet“, hanem olyanabb.



Proust embermivolta is valóságosabb a valóságos emberekénél. Túljutott a regényíró attitűdjén, mely tulajdonképp éppolyan pózos, éppolyan alságos volt, mint minden őszinte emberi attitűd. (Ki mondhatja el magáról, hogy őszinte? Csak Proust, és ez embertelenségének gyökere.) Ő nem „vándorló tükrök”, mint Stendhal volt, nem „statiszta az élet színjátékában”, mint Gottfried Keller, nem kérlelhetetlen gyűjtője az emberi butaságnak, mint Flaubert, nem könnyes résztvevője az emberi szenvedésnek, mint Dickens, a regényíró szimbolikus attitűdje Wilhelm Meistertől a Zaubergeorg hőséig a „Bildungsreisender”, de Proust leveti magáról a Megfigyelő objektív és ezért hamis attitűdjét. Ő embertársunk, közembertársunk, aki él a világban, nem, hogy leírja, hanem hogy élje az életet.

Ő is igyekszik az élet totalitását, „nagy keresztmetszetét” adni, de nem valami ál-objektív, általános emberi magaslatról, hanem az élet totalitását úgy, amint egy ember, egy mondain ember látja. Az előkelő világ, arisztokraták és pénz-urak világa a Világ, a levegő, amelyben lélegzünk, a kispolgárság és az alsó osztályok olyanok regényében, mint a hold, mely állítólag mindég csak egyik arcát fordítja felénk: csak annyiban szerepelnek, amennyiben érintkeznek a felső osztályokkal.

Proust egyetlen formatörvénye az a kifejezhetetlen formatörvény, mely a felső osztályok életét és beszédét normálja. Regényének meséje: megyünk egyik estélyről a másikra és megismerkedünk híres emberekkel. Regényének gondolati tartalma: néha már kezd egy mély, titkokat sugarasan megvilágító gondolat kialakulni, de a kocsi megérkezik és ki kell szállni, vagy jön egy hölgy és meg kell hallgatnunk a friss pletykákat. Szeretnénk néha viszontlátni egy vonzó alakot: Saint-Loup-t köteleken keresztül várjuk vissza Afrikából — de annyi más dolgnak van, estélyekre menni és futni hideg szerelmek után.

Proust értékrendszere, minden gondolkodás nélkül és minden gondolkodás előtt, a valóság apriorijával: az előkelőség értékrendszere. A guermantesi herceg értékesebb, mint Swann, mert királyi vér van benne; Swann intelligenciája, lelki finomságai természetes hódolattal hajolnak meg a herceg kegyelemszerű kiváltságossága előtt. Miután pedig ez az apriori értékelés mégsem apriori, mert a polgári irónak és a polgári hősnek nincs a vérében, értékelése tulajdonképpen a társadalmi sznobizmus értékrendszere. Proust egyik legnagyobb újítása, hogy rehabilitálja a sznobizmust, melytől olyannyira borzadtak a XIX. század írói. Az arisztokrácia megújult tisztelete, vagyis a kegyelemszerű, születésszerű, nem szerzett értékek új megbecsülése az egyetlen pozitívum, mely Proustot az új nemzedék pozitív törekvéseivel szellemben összeköti.

Ebben teljeseedik egyúttal a fejlődési vonal, mely Prousthoz nagy regényíró-csúcsaitól húzódik: Thackeraytól és Meredithtől. A velük való összehasonlítás mutatja legplasztikusabban a szellem azótai fordulását: Thackeraynál a sznob, a századközépi angol polgár göggyével megnézve, még nevetséges, Meredithnél, a fenékgig látó, problémákkal gyötört pszichológusnál szánalmas és néha csaknem megrendítő — Proustnál, aki kiábrándult már a polgár romantikájából, intellektusból és irodalomból és egyszerűen „éldegél”, mint a többi ember: a sznobizmus magától-érthetődő.

Mikor a kötet-rongeteg végére érve letesszük a könyvet (melyet talán nem tudunk letenni hónapokon át), olyan érzésünk van, mintha valami betegségből épültünk volna ki. De valami nagyon szép betegségből, melynek víziója nagyobb volt, mint az élet.

(Pécs).

Szerb Antal.