

KULCSÁR SZABÓ ERNŐ

A NYUGATKULTÚRAFOGALMA ÉS KULTURÁLIS ORIENTÁCIÓJA

Egy olyan kulturális korszaknak, amely evett a tudás fájáról,
az a sorsa, hogy tudnia kell, a világtörténet értelmét még az átvizsgálásának
a mégoly tökéletessé tett eredményeiből sem tudjuk leolvasni,
hanem magunknak kell képesnek lennünk a megalkotására,
és tudnia kell azt is, hogy a világnézetek sohasem lehetnek az
előrehaladó tapasztalati tudás termékei s hogy azok a legfőbb eszmények,
amelyek a legerősebben ösztönöznek bennünket, hatást mindenkor
csak olyan más eszményekkel való harcban fejtenek ki,
amelyek éppoly szentek másoknak, mint magunknak a mieink.

Max Weber

A múlttal szemben csak egy kötelességünk van: lerázni magunkról.
Ignotus

Egy hagyományok által kormányzott élet már maga kultúra.
Babits Mihály

Noha nálunk vitathatatlanul a Nyugat számít a kulturális modernizáció szimbólumának és fő hajtóerejének – olyannyira, hogy a magyar modernség egész művészeti ízlésszerkezetét vele szokás összefüggésbe hozni –, a Nyugat kultúrafogalmát eddig érdemben nem vizsgálta a hazai szaktudomány. A folyóirat szellemiségének átfogóbb értelmezései ugyanakkor rendre azt hangsúlyozzák, hogy az irodalmi megújulás egy szélesebb értelemben vett kulturális vagy legalábbis kultúraszemléleti átalakulást indukált, illetve éppen annak volt a legkarakteresebb megnyilvánítója. Rendszerint kettős vonatkozásban kerül ilyenkor szóba a kulturális megújulás mozzanata. Egyfelől – szűkebben véve – a Budapestre összpontosuló, nagyvárosi-polgári életforma- és mentalitásmodellek térnyeréseként a vidékiesnek mondott, azzal azonosított hagyománykövető kulturális szokásrend ellenében¹. (Az előbbiek – számos

¹ Már az induló Nyugat maga nagy hangsúlyt fektet ennek a változásnak az érzékeltetésére. A folyóirat első évfolyamában elsősorban – az éppen nem fővárosi születésű – Schöpflin artikulálja sokoldalúan a folyamat visszafordíthatatlanságát és a változások megkerülhetetlen következményeit. Az alábbi részlet kiválóan szemlélteti annak a várakozásteljes derűlátásnak az értelmezési távlatait, amelyben e kezdődő kulturális változások ekkor még – a huszas/harmincas évekhez képest – megjelenhettek: “Hát ezek a pestiek nem ép úgy hozzátartoznak a magyarsághoz, mint akárki más? Azon múlik a magyarság, hogy valaki az eke szarvára támaszkodva beszél-e az ő kedves rózsájával, vagy a Népligetben ringlispilizik vele? Budapest nem éppúgy része a magyar nemzetnek, mint a Jászság vagy Göcsej? Hiábavaló minden rugdalózás: a magyar megalapította a maga városát itt a Duna partján – az egyetlen komolyan városszámba menő várost, amelyet a turáni fajnak valaha alapítania sikerült – s ez a tény tükröződik az irodalomban is. S tükröződnie kell, ha az irodalom csakugyan hű tükre akar lenni a nemzeti életnek. Mi, akik azt mondjuk, hogy meg kell hódítani, az eddiginél nagyobb mértékben, a városi életet az irodalom számára, igenis, mi képviseljük hívebben és igazabban a magyar nemzeti jelleget, amelyet ellenünk akarnak fordítani. Árpád vitéz lovasainak utódai ma már várost csináltak maguknak a maguk képére, nagyobb,

nagyfokú hasonlóság ellenére – természetesen nem esnek egybe a vidéki nagyvárosok polgári művelődési és életmódmintáival. S hogy a kétféle városi-polgári művelődésmóddal kulturális teljesítménypotenciálja között távolról sem egyértelműek a különbségek, arra elsősorban annak ténye emlékeztethet, hogy a Nyugat első két nemzedékének kiemelkedő alkotói Babbitstól Máraiig vagy éppen Kosztolányitól Szabó Lőrincig – túlnyomórészt művelődési régióközpontok, vidéki polgár városok neveltjei voltak.).

Tágabb értelemben pedig annak a mélyreható világgépi átrendeződésnek a függvényében esik szó a kulturalitás fordulatáról, amely a napnyugati gondolkodás egész történetére nézve új összefüggésbe helyezte az emberről és világról való gondolkodás klasszikus-idealista premisszáit. “Mert bármily képzeteket hívjanak is elő akár – mint képeket a tükörben – maguk a dolgok bennünk, egyvalamit nem tudnak előidézni, – írja 1896-ban Simmel a *Vossische Zeitung*-ban – és pedig azt, aminek önmagunk révén, a szubjektum saját tevékenységén keresztül kell megtörténnie: ez pedig a képzet egyes elemeinek összekapcsolása. (...) Az a világ, amellyel a megismerő szellem védtelenül és azt tükrözve szembenállni látszott, immár e szellem saját tevékenysége, a világgép merev formái folyékonnyá váltak, magában a szellem aktivitásában vannak feloldódva, és egy olyan külvilág félelmetes csodája helyett, amely lényegileg idegen tőlünk s mégis bejut belénk, most olyanként értjük meg, mint amit saját belső életünk hozott létre.”² Ez a megfigyelés ugyan mindössze egyfajta egyszerűbb változata a “belső világ” nevezetes nietzschei fenomenalizmusának³, de pontosan vetíti előre annak a kultúratudományi kérdésnek az irányát, amely nem annyira nietzschei, hanem inkább neokantiánus alapzatról értelmezte át az immissziós világtapasztalat – mint a dolog szubjektumra gyakorolt hatásának – kartéziánus egyirányúságát. Bizonyos tekintetben az emmisszív érzékelés platóni aiszthesziológiájának hagyományát⁴ föllevenítve

szemünknek szebbet, mint Bizánc, melynek kapuját Botond vitéz bevágta. És ebben a városban laknak sokan Árpád utódai közül, itt töltik életük napjait, de még nem tanulták meg hallgatni a város zenéjét. Szívük visszavágyik kaszák pengésére, a pacsirtadalra, meg a tücsök ciripelésére. És eltelnek haraggal a város gépeinek kattogása, villamos kocsijainak csörömpölése, embereinek zsvaja ellen, mert nem veszik észre, hogy szép zene a kasza pengése, a pacsirta éneke, a tücsök círeplése, de épen olyan szép, ha nem szebb, a gyári gép kattogása, a villamos vasút csörömpölése és az emberek vásári zaja is. Mindegyik egy-egy szólama a nemzeti jövő, a nemzeti nagyság nagyszerű symphoniájának.” Nyugat 1908. I. 360-361.

² Georg SIMMEL: *Was ist uns Kant?* SIMMEL: *Gesamtausgabe*, Bd. 5. (hg. von H.-J. DAHME – D. P. FRISBY). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992, 149-150.

³ „...az érzékelésérzetet, amelyet naív módon a külvilágtól feltételezettnek veszünk, sokkal inkább a belső világ feltételezi” (...) „A külvilágnak az a darabja, amelyről tudomást szerzünk, utólag születik meg ama hatásnak a nyomán, amely kívülről ért bennünket és úgy vetül ki utólag (ist projiziert), mint annak az »oka«”. Friedrich NIETZSCHE: *Kritische Studienausgabe*, Bd. 13. (hg. von G. COLLI – M. MONTINARI). München: DTV & De Gruyter, 1988, 458-459.

⁴ Különösen a látás vonatkozásában uralkodott hosszú ideig az érzékelés extramissziós hagyománya. Nevezetesen az az elképzelés, hogy „a szem aktív módon vezérli a látás folyamatát, amennyiben egyfajta látósugarat bocsát ki, amely tűzből (Empedoklész), fényből (Platon), atomokból (Demokritosz) vagy pneumából (Galenosz) állna”. Robert JÜTTE: *Geschichte der Sinne*. München: Beck 2000, 49.

indult ki abból, hogy a világ emberi megtapasztalhatósága nem pusztán tudomásulvétele, megértése és lelki, tudati, érzelmi feldolgozása az érzékekre ható külső impulzusoknak, hanem hogy az észlelés világtapasztalata emberi mű is, különösen, ami a humán előállítású, értelmezett, jelentések és kulturális technikák alkotta világot illeti.

Nem kell ahhoz egészen a davosi vitáig előretéknünk, hogy lássuk: az újkori szubjektivitás ilyen közvetett felértékelődése paradox módon magának a szubjektum diszkurzív helyének a stabilitását rendítette meg, amelyet egy jellegzetes – és utoljára a pozitivizmustól megerősített – természettudományi elgondolás jelölt ki a számára. Azzal azonban, hogy a világtapasztalat újkantianus individualizációja nyomán a szubjektum mindinkább a maga alkotta szimbólumok és jelentések hálózatában ismert magára, elsősorban a kultúra, azaz: egy olyan világ *termékeként* bizonyult megérthetőnek, amely a maga természeti konstitúciója *főle* emelt embert “a világtörténelem értelem nélküli végtelenségének egy az ember szempontjából értelemmel és jelentőséggel felruházott véges metszetében (Ausschnitt)”⁵ helyezi el. A kultúra így szituált embere egyfelől épp azzal emelkedik ki a biológiai világból, hogy önmagát a szimbolikus formákon keresztül transzcendálva lesz többre képes az organikus természetnél. “A »szellem« elvégzi azt, ami meg van tagadva az »élettel«”⁶, mert a benne végmenő változások – ellentétben a natúra egyedi változásaival – épp a szimbolikus-kulturális tér segítségével képesek visszahatni az emberi közösség egészére. Másfelől – amint arra Simmel 1911-ben, még Cassirer fellépése előtt rámutatott – azért íródik mégis mély tragikum a kulturalitás folyamatába, mert az ember alkotta kultúrjavak távolról sem képesek szavatolni az ember valódi fölemelkedését önmagához. Sőt, a kulturális termelés ember ellen forduló erői előidézte sors végzetes módon “éppen annak a struktúrának a logikus fejleménye, amellyel ez a lény saját pozitivitását fölépítette”.⁷

E vázlat talán láthatóvá teszi, hogy a századfordulós világképi átrendeződés – többek között a kultúratudományi kérdészmódnak s magának a diszciplínának s megjelenésével – valóban alapvető kérdéseit fogja át ember és kultúra viszonyának. Nem nehéz észrevennünk azt sem, hogy ez a kérdészmód elsősorban az *individualizáció* értelmezéshorizontjában állítja eléink az embert, és pedig elsősorban olyanként, mint aki egyszerre tárgya és alanya, terméke és előállítója is a kulturalitásnak. Persze, nem kizárólag ez az individualizációs kultúraértelmezés uralta a század első évtizedeit. Hiszen

⁵ Max WEBER: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J. C. B. Mohr 1988⁷, 180.

⁶ Ernst CASSIRER: *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994⁶, 126.

⁷ *GSG (Georg Simmel Gesamtausgabe, hg. von Otthein RAMMSTEDT)*, Bd. 12 (*Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918, Bd. I*), Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001, 219.

többek között épp azok a tipológiai vizsgálódások tették láthatóvá az euroszubjektum történeti-antropológiai konstitúcióját, amelyek Frazer és Frobenius között kifejezetten idegen és távoli kultúrák *kollektív* karakterjegyeinek a feltérképezésére vállalkoztak. És bár döntően a magyar századelőt is az individualizációs kultúraértelmezés tartalmi uralják, a Nyugat körében legfeljebb szórványosan (elsősorban a Nyugattól hamarosan eltávolodó Balázs Béla és Lukács György írásaiban) mutatkoznak a fentebbi fejleményekhez való kapcsolódás jelzései. Úgy is fogalmazhatnánk, a Nyugat voltaképpen nem tud ezekről a folyamatokról.

Az örökölt művészeti-kulturális szemléletformák bizonyos mértékű individualizációs átrendeződése helyett inkább egy féloldalas Nietzsche-recepcióhoz kötődött s ha nem nélkülözött is egyetemes kultúrkritikai elemeket, a bírálat fő célpontját inkább a konzervatív nemzeti kultúráörökség és annak kollektív indexei képezték. Jellemző azonban, hogy míg az önmagát továbbplántáló művelődés fejlődéselvű képletei nem idegenek a Nyugat diszkurzusától, az önmaga ellen forduló kulturalitás Simmelnél leírt – és már jellegzetesen 20. századi – tapasztalatának lényegében nincs nyoma a magyar modernizáció vezető fórumában. Némi túlzással azt lehetne mondani, a századelő európai kulturális individualizációjának világképi fordulata leginkább az önmagának elégséges művészi individualitás és az önmagára visszareflektált szubjektum “boldogtalan tudatának” lírájában hagyta hátra a legemlékezetesebb nyomokat. A Nyugat kulturális nézetei és a világértelmezés kulturális kódjainak európai felértékelődése közti viszony pontosabb értelmezhetősége miatt emlékeztetnünk kell itt még arra, hogy az individualizációs fordulat újkantiánus hangsúlyai sokban eltávolodtak ugyan Kant ismeretelméleti és antropológiai nézeteitől, a saját világot *kulturálisan* megalkotó ember fölértékelése azonban nem szorgalmazta az ember és a világ szubjektum felőli elgondolását, ahogy nem tette korlátlaná az értelemben megalapozott akarat szabadságát sem. Vagyis nem halványult el annak kanti emlékezete, hogy a természet, de itt inkább már: a kultúra nem annyira a boldogság élvezetelvű kiteljesítésére rendeli az embert, hanem – a maga “nem-társas társiaságának”⁸ felszámolhatatlan antagonizmusában – az “értelmes önbecsülés”⁹ állapotának elérésére.

A Nyugat kultúrára vonatkozó nézeteinek föltárhatóságát nem könnyíti különösebben az a mai kultúratudományi divathullám sem, amely – miközben láthatólag szélesítette az irodalomértelmezés távlatait – sok tekintetben nálunk is összekuszálta a műveltségi irodalomfelfogás filológiája és a humán művelés médiumaként értett kulturalitás közti választóvonalakat. Mindez ráadásul nem a kultúrafogalom elvi határolhatatlanságából adódik, hanem elsősorban abból,

⁸ Immanuel KANT: *Werke*, Bd. 9. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983, 37.

⁹ *Uo.* 36.

hogy a fogalom új és új artikulációi rendre egyfajta diszkurzív okkupáció segítségével nyitnak látószöveget a *valamiként* értendő kultúra mezőnyére (a kultúra mint szöveg, mint csereviszonyok összessége, mint geopoétikai tér stb.). Bizonyára igazuk van akkor a mediális kultúrakutatás harcosabb képviselőinek, amikor azt róják föl az ilyenfajta diszkurzív hozzárendeléseknek, hogy ezzel a régtől ismert eljárással “a kultúrakoncepció evolúciója »elfelejti« saját geneziséjét”¹⁰. Mindenekelőtt éppen azt, hogy a kultúrának távolról sem szociális s kivált *nem szellemi* az eredete, azaz, a kultúra technikai dimenziójának elhanyagolása lényegében azt a tényezőt zárja ki a megértett kulturalitásból, amely folyamatos feltétele volt világunk emberi életformává szelidítésének. Alighanem súlyosabb ennél mégis az a láthatatlan erőszak, amelyet azzal tesz saját tárgyán a diszkurzív kultúrakutatás, hogy mintegy előre definiálva kérdezi azt saját mibenléte felől, elzárva előle annak lehetőségét, hogy megértendő dologként saját jellege szerint, a maga konzekvenciájában mutatkozhasnék meg az értelmezésnek.

A Nyugat kulturális karakterét illető – inkább szórványos, mint szisztematizált – reflexiók többsége lényegében annak a szemlátomást nem tudatosított, kettős diszkurzív eldöntöttségnek a terméke, amely kizárólag a képzési-nemesítési értelemben vett *szellemi*, közelebbről pedig *humán* szellemi tényezőként teszi hozzáférhetővé a kulturalitást. (Itt csupán látszólagos az egybeesés azzal, hogy mind Simmel, mind Cassirer a *szellem* alkotó primátusát hangsúlyozza: a Nyugat körében a kulturalitásnak inkább még az a hagyományos immateriális értelmezése uralkodik, amelyen nem szembesült még az ember biológiai és kulturális konstitúciója közt kialakult századeleji konfliktussal. Ami azt jelenti, a század első két évtizedében még nincs megértett tapasztalata arról, miként és miért fordul önmaga ellen a kulturális folyamat dialektikája. Többek között ez a szembeötlő ütemkülönbség utal az egyébként élénk Nietzsche-recepció hazai féloldalasságára: a nietzschei vitalizmus kultúrkritikai elemei szisztematikusan nem tűnnek föl a magyar klasszikus modernség horizontján.) Az a tény persze különösebben nem segíti hozzá saját premisszáinak fölismeréséhez a fentebbi kultúraértés olvasásmódját, hogy elsődlegesen olyan irodalmi folyóirattal van dolga, amely maga is az *irodalom* kultúrájának részeként érti és annak korszerűsítésében határozza meg saját küldetését: “A harminc esztendő eredményeiből – írják a lap szerkesztői az 1937-es jubileumon – önbizalmat és hitet merítünk eljövendő munkánkra, amelynek célja ugyanaz, mint az induláskor volt: a nyugateurópai kulturába illeszkedő magyar irodalomért dolgozni.”¹¹ Mert valóban, a *Nyugat* kultúrafelfogása, még ha távolról sem mondható egységesnek, abban bizonyul

¹⁰ Sybille KRÄMER – Horst BREDEKAMP: *Kultur, Technik, Kulturtechnik: Wider die Diskursivierung der Kultur*. In: S. KRÄMER – H. BREDEKAMP (Hg.): *Bild – Schrift – Zahl*. München: Fink 2003, 11.

¹¹ A Nyugat szerkesztői: *Harmincadik évfolyam*. Nyugat 1937. I. 3.

leginkább egyneműnek, hogy a kultúrát az irodalmon túl is elsősorban a szellem monumentumszerű alkotásaiban véli megtestesülni. Nemritkán még kultúra vs politika, kultúra vs világnézet, kultúra vs barbarizmus-típusú distinkciókat is hangoztatva úgy tekinti az “ércnél maradandóbb” (döntően nyelvi-irodalmi) emlékművek szaporodó sorát, mint az emberiség humánideáljainak additív emlékezetét. Ennek az emlékezetnek az élő potenciáljáról pedig az gondoskodik, hogy a konkrét anyagságba rögzített szellem nincs kiszolgáltatva az időbeliség hatalmának, és a mozdulatlan morphéból újra meg újra kiszabadulva hat vissza az életre.

Könnyen belátható tehát, hogy a *Nyugat* szellemiségének értelmezése miért marad sokszor fogva abban a horizontban, amelyet maga a *Nyugat* létesített. (És e tekintetben a *Nyugat* mindvégig nagyon is ügyes és igen szuggesztív médiapolitikát folytatott. Önértékelésének biztonsága például még attól sem tartotta vissza, hogy már 37-ben minden alternatíva alól kivonja a jórészt még ismeretlen század irodalmi történeteit: “Senki nem tagadhatja ma már, hogy a *Nyugat* élete a magyar irodalom leggazdagabb fejezete a huszadik században”.¹²) A *Nyugat* irodalmi modernizációs programból kibontható kultúrafogalmának értelmezésén ezért aztán nagyon is nyomot hagy a mozgástérnek a kényszerítő szűkössége, amelyet a *Nyugat* maga nyitva hagyott. “Egy kulturális humanizmusfelfogás – írja 1989-ben Kenyeres Zoltán –, egy művelődéstörténetbe ágyazott emberkép tartotta össze az egyébként minden irodalmi égtáj felé kiáramló szerzőgárdát...”¹³ Igaz ugyan, hogy ezt elsődlegesen az 1914 és 1919 közti periódusra vonatkoztatva állítja, ám “az emberi méltóság védelmének”¹⁴ integráló *kulturális* programját¹⁵ a lap fennállása végéig folytonosnak ítéli.

Hogy aztán az “irodalmi égtájak” *Nyugat*-beli változatossága és a pluralizmus elve eredendően összetartozik-e vagy csupán “megfeleltetve” érintkezik azzal az “exogám” kultúrafelfogással, melynek (nem eredendően¹⁶) összehangolt sokféleségét a lapon belül elsősorban Babits képviselte¹⁷, már

¹² *Uo.*

¹³ KENYERES Zoltán: *Korok, pályák, művek*. Bp.: Akadémiai 2004, 64.

¹⁴ *Uo.* 82.

¹⁵ Például a „tradíció feldolgozásának és megítélésének mikéntjén” keresztül. *Uo.*

¹⁶ Babits ezzel talán a leghívebben adaptálja a Széchenyi-féle *Kelet népe* kultúrmorfológiai elgondolását, amely ugyan mérvadónak tekintette a történetileg alakuló nemzeti sajátosságokat, „nagy hangsúlyt azonban nem helyezett az eredetközösségre”. GERGELY András: *Széchenyi István*. Pozsony: Kalligram 2006, 96.

¹⁷ „A magyar kultúra legbenső lényegében sokszínű; tág és tárt; hatásokat és benyomásokat magába olvasztó; különböző fajok lelki hozadékát egységesítő; messzi horizontokat átölelő.” 1939-ből idézi KENYERES (i. m. 82.). Babits egyébként ezt a gondolatot először nem Németh Lászlóval szemben, hanem 1930-ban, az „osztálypolitikára és osztálytudatra” alapított irodalmi baloldal ellenében fogalmazta meg: „De melyik kultúra volt valaha autochton? Minden igazi szellemi termékenység kölcsönhatások eredménye. A szellem, ha csak önmagából táplálkozik, elszorvad, mint a test is; így sorvad el a vak ember szelleme, s a süketé, ha magára hagyják. Életerős fajok kívülről házasodnak, s a magyar kultúra története egész folyamán kiváltképen és szükségszerűen exogam természetű.” BABITS Mihály: *Baloldal és nyugatosság*. Nyugat 1930. II. 158.

olyan vizsgálódási távlatot igényelt volna, amely fölé emelkedik a *Nyugat* nem változatlan, de minden nézetkülönbség ellenére is következetes irodalmi ideológiájának. Az erre adható válaszokhoz csak a *Nyugat*-ban implikált kultúrafelfogások nem-tematizált (s föl sem mindig ismert) premisszáinak és azok episztémétörténeti indexeinek föltárása segíthet hozzá. Ezek hiányában ugyanis a “nyugatosság” kulturális mibenléte meglehetősen változó arculatot, stabilizálhatatlan, a perspektivizmusnak kiszolgáltatott vonásokat mutathat. Amint az egyébként Kenyeres Zoltán hat évvel későbbi tanulmányának nézetében azután be is következik: “Amit (...) máig »nyugatosságnak« nevez a literátus köztudat, az 1916 után [is] ... az etikum [volt]: a magatartás, az erkölcsi humanizmus.”¹⁸ A nyugatosság emblematisz integráló tényezőjének utóbb tehát mégsem a kulturális-, hanem az erkölcsi humanizmus bizonyul...

Mármint ha a *Nyugat* szellemiségének közös karakterjegye a kulturális helyett még a Kenyeres korrektív értelmezésében is egyfajta erkölcsi humanizmusra korlátozódik, okkal vethető föl a kérdés, mi szilárdítja meg egyáltalán a *Nyugatról* alkotható egységes kulturális képzetek alapjait. Egységes-e a “nyugatosság” kulturális képzete egyáltalán? Hosszabb távon hordképes, tehát a hatástörténet élő közegéből ki nem reflektált választ erre a kérdésre csak a *Nyugat* szövegein túlra is kiterjesztett kultúratudományi alapkutatás adhatna. A jelen keretek között mindössze annyi kockáztatható meg, hogy a *Nyugat* kultúráról alkotott elképzelései nagy valószínűséggel abban a térben artikulálódnak és oszlanak meg, amelyet mindenekelőtt Ignó, illetve Babits pozíciói határoznak. S ez még akkor is így van, ha szigorúan a kulturális tájékozódás szakszerűségét tekintve Ignó felkészültsége sem történeti mélység, sem tárgyi szélesség dolgában nem fogható a Babitséhoz. Kettejük között leginkább még Schöpfung karakteresen explikálható kultúrafogalma¹⁹ biztosít bizonyosfajta érintkezést, noha nem olyan pontként, amely problémátlan átmenetet képezhetne egyikből a másikba. Móricz majdani “nemzeti koncentrációja” ezekhez képest inkább csak ideológiának bizonyul. A *Nyugat*-ban e fenti polarizáció természetesen nem pusztán egy briliáns gondolati intellektus és egy egyetemes távlatú műveltség diszkurzív kultúrájának “szövetségét”, illetve az együttműködés megszűntével is termékeny feszültségét

¹⁸ KENYERES: *Korok, pályák, művek* 18.

¹⁹ „Én nem érthetek mást a hagyomány szó alatt, mint az eddigi fejlődésből leszűrődött eredmények gyűjtőfogalmát, azt az örökséget, amelyet az ősök harcaik, küzdelmeik, munkájuk, tudásuk árán összegyűjtöttek és ránk hagytak. Ettől elrugaszkodni semmiképpen sem lehet. Annak a ténynek, hogy Magyarországon másfél évszázadig török hódoltság volt, éppúgy része van az én életem, gondolkodásmódom meghatározásában, mint ahogy az én beszédem és írásom semmiképpen sem lehet független attól, hogy Petőfi, Arany, Jókai, Gyulai magyarul írtak. A mai magyar emberben fel vannak halmozva mindazok az elemek, melyek a magyar nemzet történeti fejlődéséből mint eredmények leszűrődtek s a mai művelt magyar ember beszédében benne vannak mindazok az eredmények, amelyeket az előtte élt írók a nyelv kifejlésztésében elértek. Ezen nem változtat az, hogy én esetleg más szemmel nézem a multat, más a világnézetem, más az ízlésem, mint az előttem járó generációé volt.” SCHÖPFLIN: *A város*. Nyugat 1908. I. 359.

jelentette. Ignotus és Babits kultúrára vonatkozó nézetei bár sokban érintkeznek egy felvilágosult racionalizmus és egy műveltségi univerzalizmus alapzatán, az irodalmi modernizáció kulturális individualizmusának programján túl azonban inkább ellenpólusai egymásnak.

Ignotus felvilágosult szerkezetű, a voltaire-iánus haladáshit és a kanti egyéniségtan ismertebb elemeit vegyítő kultúrafogalma ugyan elsősorban polemikus írásokból rekonstruálható, de annyiban nagyon is következetesnek bizonyul, hogy a *Bildung* átfogóbb, telítettebb értelme helyett a kultúrának inkább a civilizatorikus oldalát részesíti előnyben. Ebből adódóan a kultúra létmódjára vonatkozó elképzelései egy egyenesvonaló pályát befutó (és amilyen mechanikus, éppoly kényszerítő) tökéletesedés útját feltételezik, ahol a humán művelésnek a klasszikus pozitivizmusból jól ismert civilizációs (technikai-gazdasági) teljesítmények a hajtóerői²⁰. Igen tanulságos megfigyelnünk, hogyan fejlenek ki aztán ebből a szemléleti keretből a Nyugatnak azok a már nyilvánvalóan ideológiai állásfoglalásai, amelyek a kultúra kérdésén keresztül szorgalmazzák a társadalomszerkezeti reformokat: “A kultúra és civilizáció kétneműségének irreális volta azonnal feltűnik, ha hivatkozás történik arra, hogy a kultúra az élet megfinomulása a gondolat és az emberi munka útján. A civilizáció körébe utalt technika, gazdaság pedig éppen az élet könnyebbségét és kényelmét fokozza. A szociális kérdés magva pedig éppen az a távolság, amely az osztályokat a kultúra értékeinek élvezetében és értékesítésében elválasztja. A kultúra élvezése ne legyen többé egyeseknek, kiválasztottaknak előjoga, ne legyen egyes osztályok luxusa, monopóliuma, hanem ereje, öntudatos joga, élettartalma minden osztálynak, fajnak, népnek.”²¹

Az írások polemikus szándéka persze gyakran magánál Ignotusnál is oda vezet, hogy az alulartikulált kulturális materializmus jövőképét nem az egymás mellett élő, egyenrangú sokféleség lehetőségében alapozza meg, hanem a kultúra sokszínűségét megsemmisítő/eltüntető uniform civilizáció utópiájában. Az egységesülés korai ideológiái közül Ignotus Spenglerrel vitázó elképzelése itt pusztán azért érdemel említést, mert az egyik legelső azok sorában, amelyek a kultúra intellektuális és művészeti teljesítményének (vagy az iránta való szükségleteknek a) nélkülözhetősége jegyében előlegezik meg a kulturalitás világbékéjét. Éspedig olyan folyamat logikája szerint, amelyben még Kína “civilizációja” is Európa és Amerika “kultúrájának” szupremáciája alá hajlik(!). “A technika meg tudja teremteni azt, amit az intellektus nem tudott – írja 1927-ben –: Az emberiséget. A gyorsaság, mellyel az emberek egymáshoz eljutnak, többet jelent, mint kényelmet: összetartozást jelent, (...) egymással való

²⁰ Ennek a materiális kultúraértelmezésnek már igen korán megjelenik néhány igényes példája a Nyugatban, többek között a technikai sokszorosíthatóság előidézte művészeti demokratizálódás gondolatával. Ld.: BRESZTOVSZKY Ernő: *Ébe a szépeknek*. Nyugat 1909. 5. XXXold.

²¹ PAPP György: *Középeurópa kultúrproblémái*. Nyugat 1926. II. 238.

elkeveredést. Lehetetlen lesz egy földtekén, melynek minden talpalata ismert s két nap alatt elérhető, hogy egy nép is külön éljen a többitől, egy sors is érintetlen maradjon a többitől, egy szerencsétlenség is megmaradhasson megsegítetlen. (...) Ez az, amit Spengler elfelejt, mikor mára is el tudja képzelni, mit a multban tapasztalni vél, hogy kulturák elvesznek s kivesznek a népek pusztulásával vagy megöregedésével (...) Mire ez ma megtörténhetnék, rég összeházasodott az egész világ, több új néppé vagy egy közös emberiséggé (...) Spengler (...) tán még személyes életében fogja megérni a csodát, hogy az egész világ egy város lesz s ennek civilizációjából fog kifejlődni a kultúra. A világkultúra – az első, mióta világ a világ. S köszönhető lesz annak az Amerikának, mely útnak lendítette üzletiséggel s technikával, intellektualitással és művésziességgel nélkül.”²² Ebből az okfejtésből nemcsak az a kölcsönös akceptancia-igény hiányzik, amely szemléleti vezérfonalát adja Ignotus más, kulturális tárgyú írásainak – legjobb példáiban a “többféleképpen lehetünk magyarok” szép elgondolásának konzisztens kultúraköziségét hirdetve²³. Hiányzik belőle a történelmi tapasztalatnak az a kölcsönös megértési igénye is, amely kezdetben a *Kelet népeiből*²⁴ vagy különösen a *Hagyomány és egyéniségből*²⁵ kiolvasható. Jellemző a Nyugat némileg naív modernizációs elgondolásaira, hogy Ignotus még e szinte karakterisztikusan elrajzolt folyamat mentén sem érzékeli a modernség önmaga ellen forduló folyamatainak veszélyét.²⁶

²² IGNOTUS: *Amerika s a kultúra*. Nyugat 1927. II. 20. Ignotust természetesen nem Spengler kapcsán foglalkoztatják először a kulturális egységesülésben rejlő lehetőségek, de 1913-as álláspontja szerint az intellektualitás/ráció és a művészetiség még nem látszik nélkülözhetőnek: “...elgondolva, hogy a mai lehetőségek és mozgatók közepett, a fejlődések mily gyorsak szoktak lenni, el sem lehet gondolni, hogy mily hamar mi lesz e kezdetekből. Csak a nevét lehet előre tudni: világművészet lesz, s ezen belül, utoljára, de legutolsó: világirodalom.” IGNOTUS: *Világirodalom*. Nyugat 1913. II., 278.

²³ “Már most: valóság az, hogy a nemrég még kis számú magyarság ma megüti a tíz milliót, s a nemrég még fejletlen Magyarország ma már fogyatkozásaiban s elmaradtságaiban is modern kultúrország. A nemzet emberanyagának e növekedése jórészt idegen elemek beolvadása útján ment végbe, s a mai Magyarország kifejlődésében idegen mozgatóknak (teszem idegen tőkének) ugyanannyi része volt, mint az autochtonoknak. Lehetséges-e, elgondolható-e, várható-e, követelhető-e, hogy e sokféle elemből elvegyült amalgám teljesen olyan kémiai összetételű legyen, mint annak egyik, bármennyire értékes, túlnyomó és uralkodó adaléka? S ha nem: lehetséges-e, hogy megnyilvánulásai ugyanolyanok legyenek, mint a hajdani kevésbé összetetté voltak? (...) Mert bizonyára annál fenségebb a költői munka, mentül nagyobb együttérző közösség legelékéből ütközik ki sajátosságainak egyéni bélyege, már pedig csak arravaló politika útján lehet elérnünk és remélnünk, hogy akik e hazában együtt élünk s a nemzetnek politikai tagjai vagyunk, ha lehet: nyelvben, s mindenesetre érzésben, gondolkodásban, világnézetben, kedvteléseinkben, törekvéseinkben, a dolgok sajátos felfogásában s egyéniségünk sajátos vonásaiban egyek legyünk.” IGNOTUS: *Utóirat (A perzekútor-esztétikáról)*. Nyugat 1908. I. 227-228.

²⁴ Nyugat 1908. I. 1-3.

²⁵ Nyugat 1908. I. 103-106.

²⁶ Mindenekelőtt azt, hogy az így értett modernizáció ismét entocentrikus pozíciókat fordít szembe egymással, amennyiben nehezen képzelhető, hogy a hasonulási kényszer alá vont “partikuláris” identitások igenelejék az egyik kulturális sajátosság (az euroamerikai) globális mintává emelését. Ld erről utóbb: Jörn RÜSEN: *Einleitung: Für eine interkulturelle Kommunikation in der Geschichte. Die Herausforderung des Ethnozentismus in der Moderne und die Antwort der Kulturwissenschaften*. In: J. RÜSEN – M. GOTTLÖB – A. MITTAG (Hg.): *Die Vielfalt der Kulturen. Erinnerung, Geschichte, Identität* 4. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, 18-21.

Babits műveltségi kultúrafogalmától meglehetősen távol áll, hogy olyasféle történeti utat emeljen a kulturalitás lényegévé, amely a natúraközei létmód elmaradottságától, a “kultúrátlantól” kényszerítő erővel vezet el a modernség “kulturált” életforma-modelljéhez. Közelebből is egy olyan modellhez, ahol nem az ember és a kultúra van kiszolgáltatva a natúrának, hanem úgyszólván a természet áll – mintegy e szolgálatra rendelve – az egyéni szabadság ésszerűen rendezett világának rendelkezésére.²⁷ Éspedig nem valamiféle rousseau-i emlékezet okán, amely szerint a natúrából nem egyirányú az út a kultúrába, vagyis elvileg bármikor elveszíthető mindaz, amit a fáradságos módon elsajátított és mindig csak megtanulható kultúrának köszönhetünk.²⁸ E fenyegető perspektívánál Babits számára, noha a kultúra nem tökéletesítheti az embert, mindig erősebbek a kulturális *bordozottság* humán potenciáljának nyomatókai. A civilizatorikus elemre hangolt kulturális materializmussal ellentétben Babits kulturális morfológiájában a modernizáció érthetően nem megszakításos innovációt jelent – ebből elég sok konfliktusa is adódott a Nyugaton belül –, a kiteljesedés pedig nem a lineáris felemelkedéssel azonos.

Mínt hogy Babits humanista tradícióban megalapozott, műveltségi világképe nem illeszkedik az “előrehaladó tapasztalati tudás” üdvtörténeti modelljébe, a kultúra létmódjának időbeliségét nála elsősorban a *szellemi* humánteljesítmények meg-megújuló impulzusainak történeti folytonossága nyilvánítja meg. Az ilyen impulzusok – elsősorban művészeti, gondolati, sőt vallási alkotások – szellemi “üzenetének” kimeríthetetlenségét egyfajta temporális “körköröség”: a nem-identikus ismétlődések rendje biztosítja, melynek feltartóztathatatlan dinamikájában mindig úgy szervesül a mindenkori új a ránk hagyományozottal, hogy bár a tradíció nem marad változatlan, az új sem abban az identikus alakban jut érvényre, amellyel megszakítani próbálta a hagyományt.. S hogy mindez Babits felfogásában a *hagyomány* “ellenőrzése” alatt megy végbe, abból a tapasztalatából magyarázható, hogy a hagyomány ún. nehézkedése már maga is a kultúra önmegnyilvánulása: “a Tradíció – írja *Az írástudók árulásában* – nagyon hangosan és nyilvánvalóan a Szellemi Kultúra pártján sorakozik”.²⁹ S noha a kultúrák evolúciója szerint az érést és kiteljesedést szükségképpen hanyatlás követi, ez sohasem a semmibe hullás ideje, sőt, olykor az ezüstkorok kultúrája is telítettebb, mint riválisaiké. Ezért

²⁷ Heidegger példájával élve: ilyenkor “nem a vízierőmű van beleépítve a Rajnába, (...) sokkal inkább a folyó van beépítve az erőműbe. A folyó az, ami ő most az erőmű lényegéből az, ami, nevezetesen a víznyomás szállítója.” Martin HEIDEGGER: *Die Technik und die Kehre*. Stuttgart: Klett Cotta 2002¹⁰, 15.

²⁸ “...nem annyira az értelem által válik ki az ember az állatok közül, mint inkább azon tulajdonsága által, hogy szabadon cselekszik (...) Miért csak az ember lehet félkegyelmű? Nem úgy áll-e a dolog, hogy ilyenkor visszatér eredeti állapotába, és hogy az öregség vagy valamilyen más baj elveszi tőle mindazt, amit *tökéletesíthető* volta [tkp. tehát a kulturális értelemben megtanulható volt – K. Sz. E.] révén megszerzett magának, s így az állatnál is mélyebbre süllyed, mert az állat semmit sem tesz magáévá, tehát nem is veszíthet el semmit.” Jean Jacques ROUSSEAU: *Értekezések és filozófiai levelek*. Bp.: Magyar Helikon 1978, 96.

²⁹ BABITS: *Az írástudók árulása*. Nyugat 1928, II. 373.

még egy “lehajló” korszak is képes olyan örökség továbbadására, amelyhez mérten, így Babits, “a forradalmak kultúrája sivár és szegényes”.³⁰

Nem hagyhatjuk azonban itt sem említetlenül, hogy hagyomány és újítás kulturális dialektikája Babitsnál sokszor egyszerűsödik a hagyomány pusztá additív gazdagodásának gondolatára s az időbeli körkörösség helyett a felhalmozódás térbeliségére kezd emlékeztetni: “Igaz, hogy *humanizmus* szó szerint emberiséget jelent – írja 1937-ben az *Apollóban*. – De ez eredetileg éppoly kevésbé vonatkozik valami emberies, azaz egzaktuság nélküli tudományra, mint morális emberiségre. Egészen másfajta emberiségről van itt szó: kulturális emberiségről, amit egy tág körű és nemesen hagyományos irodalmi műveltség alakít ki a lélekben. Műveltség, mely az értelmet és érzelmet egyformán iskolázza, nem vet meg semmi emberit, nem mond le semmi megszerzetttről vagy megszerezhetőről, s az átöröklött élményekkel egyre gazdagabban, azokat egyre bővítve, halad az emberi szellemnek mind nagyobb bonyolultsága és teljessége felé. (...) A humanizmus (...) a kultúra önfenntartási ösztöne.”³¹

Mindazonáltal a kulturalitás irodalom köré sűrűsödő “centrumának” humanizmussal összekapcsolt gondolata jelzi azt a hangsúlymódosulást is, amely a *Nyugat* történetében időközben végbement. Az “irodalom kultúrájának” korszerűsítésétől (melyben Babits inkább csak az irodalom kitüntetett jelentőségére nézve osztozott szerkesztőtársai többségével) Babits főszerkesztői periódusára már fokozatosan egy olyan műveltségi humanizmus eszméjének irodalmi képviselője vette át a fő szót, amelynek nemcsak a történeti dimenzionáltsága, hanem a fenomenológiája is jobban megfelelt saját, keresztény kultúrából származtatott szellemi műveléseszményének. Közelebbről tekintve itt azonban olyasfajta dinamikus kölcsönösség jellemzi a kulturális képződést, amely inkább hegeli, mintsem keresztény horizontban áll. A kulturalitás alanya itt ugyanis egyszersmind tárgya, a tárgya pedig alanya is a kulturális képződés folyamatának: az alkotás szellemmé nemesült öröksége már mindig mint meglévő és megszerzendő kulturáltság kondicionálja azt a mindenkorai individuális folyamatot, melynek során a kultúra “tárgya”, a képzése kezdetén álló egyén ezt a kész, számára külső örökséget magáévá sajátítva tesz szert a maga nem-naturális természetére. De Babitsnál ez az egyén képzésébe külső készletként beépült kultúra Hegeltől eltérően nem az “elidegenedett szellem”³² módjára viselkedik, hanem egyfajta hordozóvá sűrűsödik, a kulturális

³⁰ BABITS: *Esszék, tanulmányok* II. 536.

³¹ *Uo.* 535.

³² Hegelnél ugyanis ez a képzés mint a naturális lét önmagától elidegenedett szelleme (mely a *Bildung* során is folytonosan elidegenedik magától) nem stabilizálódó támaszték, nem marad bázis, hanem legvégül, a képzést az önmagát megértő szubjektumban (Selbst) kiteljesítve „önmagába tökéletesen visszatért szellemként elhagyja a képzés [a műveltség, a kultúra – K. Sz. E.] tartományát és egy másik tartományba, a morális tudat

“nemesség” bázisaként szilárdul meg s mint ilyen legfőljebb additív, mennyiségi úton gazdagodik. A kulturalitásnak ez a hangsúlyosan *immateriális* értelmezése, amely szerint a hagyomány felhalmozta humán potenciál a kiművelt egyének közösségén keresztül éri el a tárgyi világot s így válik az élet alakító tényezőjévé³³, különösen a harmincas évekre kerül szembe Ignotus ama kezdettől hangoztatott véleményével, hogy “egyáltalában minden gazdasági, társadalmi és politikai probléma kultúrprobléma, mert a kultúra nem holmi külsőség, nem bel esprit-skedés és művelteskedés, hanem valamely közösség termelésbeli, munkabeli, boldogulásbeli feltételeinek foglalata”.³⁴

Abban, hogy az ember egyszerre alkotó és a kultúra *szellemi* alkotása is, Babits számára a kulturalitás nem tervezhető alakulások olyan lassú, szövevényes teljesedéseként nyilatkozik meg, amely inkább kölcsönösségben történő, szellemi-tudati-mentális *képződés*, mintsem tudatos ráhatások eredménye. Vagyis amit kultúrának tekint, az állandó folyamat, szüntelen mozgásban lévő temporalitás, nem pedig tudatos aktivitás előidézte jóléti-civilizált környezet, amely a technológiai materializmus oksági rendje szerint “előállított” *állapot* eredménye. Az így értett műveltségi humanizmus tehát elsősorban annak képzés-adományozta tudata, hogy az “emberiesség” ismérveit, normáit és fennállásának mindenkori bázisát a kimeríthetetlen kulturális alkotás és az idők során belőle felgyülemlett kulturális tudat³⁵ kölcsönhatása biztosítja. A humanista – írja a már idézett írásos interjúban – “nem azért nyúl vissza a régihez, mert sokallja az újat, hanem azért, mert kevesli. A régivel is az újat gazdagítja. Nagyon téved az, aki a múlt eltüntetésével hiszi leginkább szolgálhatni a jövőt. Múlt nélkül nincs jövő, s mennél gazdagabb a múltad, annál több fonálon kapaszkodhatsz a jövőbe.”³⁶ Ignotus ezzel szemben inkább racionális-logikai képzés tárgyának tekinti az embert, akinek a szellemi konstitúciója azért világítható meg a természet lényegi valóságossága (a természet “lelke”) felől, mert a valóságos emberi lényeg nem a

tartományába megy át”. G. W. F. HEGEL: *Phänomenologie des Geistes. Werke 3.* Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986, 362.

³³ “Nem (...) az történik-e az igazi nagyoknál, hogy ők a könyvkultúrából is elevent szívnak ki, s föltámasztják, visszaifjítják lelkükben azzá, amiből minden kultúra eredetileg származott: életté, életanyaggá.” BABITS: *Esszék, tanulmányok I.* 522. Noha Babitsnál is csak szórványosan bukkan föl a fentebbi az összefüggés, de feltétlenül érdemes fölhívni itt a figyelmet arra, hogy a kulturális teljesítmény életösszefüggésből való származtatása épp olyan korszerű és előremutató eleme a Nyugat-hagyománynak, mint a nagy műalkotások Babitsnál másutt is emlegetett, kitörölhetetlen odatartozása saját egykori – időközben történeti távolságba került – világához. A Nyugat esztétista paradigmáján belül ugyanis olyannyira háttérbe szorulnak az omnipotens esztétikai tudat megkérdőjelezésének ezek az első, alighanem nem is mindig tudatos esetei, hogy külön kutatás tárgyát képezhetné, vajon az avantgarde és a népies vonal mellett nem adott-e maga a Nyugat is tovább olyan örökséget, amely maga is hozzájárulhatott az ún. műveltségi irodalomeszmeny kezdődő visszahistorizálódásához.

³⁴ IGNOTUS: *A magyar kultúra s a nemzetiségek.* Nyugat 1908. I. 226-227.

³⁵ Hegel szavával a múltbeli lét, mint “az egyetemes szellem már megszerzett tulajdona”, HEGEL: *Phänomenologie des Geistes* 32.

³⁶ BABITS: *Esszék, tanulmányok 2.* 536.

– hagyomány kondicionálta – tanulható (és elveszíthető) kulturáltságból származik, hanem egy adottságból, az értelmes gondolkodás képességéből (*animal rationale*): “A természetnek lelke az egyetemesség s a folyamatosság s a való ettől való. Az ember lelke a logika és az okság, s az ő alkotása ettől válik emberközönség számára »való«-vá.”³⁷

Nem véletlen tehát, hogy a Nyugat Ignotus éa Babits közt megoszló kultúrafogalma éppen a hagyomány szerepének és mibenlétének megítélésében különbözött el egymástól a legélesebben. Mert bár kölcsönösen úgy tekintettek a hagyományra, mint ami mindent megelőző és minden dolog közül elsőül *van meg*, egészen másként viszonyultak a benne rejlő kulturális potenciálhoz. Bár Ignotus is azt vallja, a múlt “ha százszor elefelejttem is: megvan bennem, s mentül jobban elefelejttem s mentül kevésbé tudom, annál zavartalanabban dolgozhat akaratomban”³⁸, lényegében mégis olyan mozdulatlan, mögöttünk nehézkedő tartománynak látja, amely – mivel csupán az ismétlődés potenciáljával rendelkezik – szükségképpen meghaladandó állapot. Képtelen pazarlás volna tehát azt várni egy kultúrától, hogy “még egyszer elvégezze ugyanazt, amit Arany János egyszer már elvégzett.”³⁹ Láttuk, Babits számára a hagyomány elvi megelőzhetetlensége viszont azt jelenti, hogy nélküle a mindenkori jelen még az önmegértés elemi lehetőségétől is meg van fosztva.

³⁷ IGNOTUS: *Költés és való. Neo-vojčina*. Nyugat 1926. II. 63.

³⁸ IGNOTUS: *A múlt*. Nyugat 1913. II. 663.

³⁹ IGNOTUS: *Hagyomány és egyéniség*. Nyugat 1908. I. 105. Mindenekelőtt a történetiségnek ez az egyszerű haladványként értett szerkezete az, ami a csak egyirányú és átvitelyszerű kulturális hatást ismerő Ignotus szemében már kezdettől fogva eltüntet (vagy végtelenül eljelentékteleníti) a kulturális képződés mindenfajta individualitását. Kelet-népetől – így az azonos című cikk különös okfejtése – „az emberiségnek [ezért] kevés (...) a várnivalója, s legvadabb erőfeszítésének sincs több fogantatja, mint hogy későn és tökéletlen még egyszer megcsinálja, amit egyebütt már el is felejtettek. A nyelve lehet, hogy csak neki szép, s költői lehet, hogy csak az ő szívéhez szólnak. Lehet, hogy csak helye van a világban, de nyomot nem hagy benne, s amin csügg, értéktelen, s amit akar, mértéktelen.” IGNOTUS: *Kelet népe*. Nyugat 1908. I. 3. A Nyugat kulturális érvelése szembetűnő módú másutt is olyan pozíciókba manőverezi magát, ahol az ún. nagy kultúrák iránti már-már admiratív elkötelezettség a kisebbek leplezetlen mellőzésével vagy leértékelésével jár együtt. „Az új nemzeti államok elkülönült civilizációi idővel amúgy is tarthatatlanná válnak – olvassuk majd két évtizeddel később a közép-európai térség (egyébként ritkán tárgyalt) kulturális kérdései kapcsán –, mert kulturális alapjaik gyengék ahhoz, hogy önálló kultúréletet élhessenek.” PAPP György: *Középeurópa kultúrproblémái*. Nyugat 1926. II. 239. A Nyugat-kutatásnak láthatólag még ezután kell szembesülnie azzal, hogy ez az értékek sokfélesége jegyében létesült nagyhatású folyóirat – a kicsinyek kulturális mássága iránti közömbösségével – miért éppen saját életvalósága, a regionális kultúraértelmezés tekintetében hagyta hátra az egyik legkérdésesebb örökséget. (Szép és nagyszabású kivételként természetesen emlékeztetnünk kell itt Kosztolányi 1930-as írására, *A magyar nyelv helye a földgolyón* (*Nyílt levél Antoine Meillet-bez, a Collège de France tanárjához*) címmel, Nyugat 1930. II. 8192.) Értelemszerűen része lehet e mulasztásban még annak a századeleji nagynemzeti tudatnak, amelynek emlékezete lényegében csak az első háború után szembesült saját illúziói történeti igazolhatatlanságával. A történeti önértelmezés sokkal mélyebb rétegeit érintheti, mert a kulturális megértés nem-reflektált premisszáira is visszamutathat annak feltárása, vajon mit is tekintett a Nyugat kulturálisan jelentősnek. Mert ha igaz a kultúra fogalmát értékfogalomként kezelő Max Weber ama megfigyelése, hogy „az empirikus valóság azért és annyiban »kultúra« a számunkra, mert és amennyiben értékeszmékké hozzuk vonatkozásba, a kultúra [tehát] a valóságnak azokat – és csak azokat – az alkotórészeit foglalja magában, amelyek e vonatkozásban válnak jelentőssé a számunkra” (WEBER: *Gesammelte Aufsätze* 175.), akkor a mindenkori a kulturalitás mértéke maga is nagyban függvénye annak, milyen szelekció szerint és mit tekintünk kulturálisan egyáltalán jelentősnek.

Identitásunkat ezért nem az Ignóus képzelte módon kapjuk a múltból, hanem az örökül kapott sajátunk a hordozó erejére támaszkodva nyerjük el.

Ám bármily kibékíthetetlen e két pozíció, nem egészen véletlen, hogy a Nyugat egész történetét tekintve úgyszólván egyensúlyban tartják egymást. A pozitívista kulturális materializmus hagyományfelfogása ugyanis éppúgy a 19. század utolsó harmadának episztémétörténeti horizontjában áll, mint a dialektikáját vesztett szellem műveltségszerkezeti vitalitásának – nagyon jellemzően szintén 19. századi – biológiai kontaminációja: “ha a gyökér elvész, – fogalmaz sokadszorra Babits – a legtávolabbi virág is kihal. Aki a görög hagyományt félti, a gyökereket félti. Vagy: mondjuk a törzset, amelyből egész európai kultúránk kihajtott, s amely egységet ad neki, ahogy a törzs ad egységet a fának. Az európai kultúra egységét félti. Amit éppen a görög-latin hagyomány fog eggyé.”⁴⁰ Alighanem ez az episztémétörténeti összetartozás a magyarázata annak, hogy a hagyományteremtés tekintetében egyik 19. századi felfogás sem tudott felülkerekedni a másikon – és hosszabb távon egyik sem tudta tartósan hatása alá vonni az irodalmi modernség kulturális önreflexióját.

⁴⁰ BABITS: *Esszék, tanulmányok* 2. 537.