

LACKÓ MIKLÓS

## Egy nemes konzervatív

A kultúrfilozófus Prohászka Lajos\*

Tavaly volt Prohászka Lajos születésének százéves évfordulója. Az évforduló alkalmat nyújtott arra, hogy a filozófia és a pedagógia művelői néhány meleg szóval vagy rövid cikkel, egy szépen megrendezett kis kiállítással,<sup>1</sup> néhány előadással kiemeljék Prohászkát az elfeledettség s a személyére – részben már 1945 előttről – reáragadt negatív megítélések köréből. A centenáriumi előtti évtizedekben még kevesebb történeti életműve értékelése érdekében: néhány régi tanítvány rövid cikke, a késő kádári időszakban egy figyelemre méltó hosszabb tanulmány Prohászka életútjáról és pedagógiaelméletéről;<sup>2</sup> realitásra törekvő részlemezés *A vándor és a bujdosó* című művéről s a mű körül a 30-as–40-es években kialakult éles vitákról.<sup>3</sup> A rendszerváltás után két könyve (*A vándor és a bujdosó; A mai élet erkölcsse*) is megjelent reprint kiadásban, lényegében visszhang nélkül. Csak legújabban olvashattunk tömör és igényes kísérletet Prohászka elhelyezésére a modern magyar filozófia történetében.<sup>4</sup> Mindez indokolja, hogy – most már a centenáriumi megemlékezéstől függetlenül – kultúrtörténet-írásunk tovább foglalkozzék a részben még ma is több szempontból reális elhelyezésre váró tudós alakjával s kísérletet tegyen életműve átfogó és némileg részletesebb bemutatására.

Mint ismeretes, Prohászka Lajos az 1930-as évek elejétől a pedagógia magántanára, majd 1935-től tanára volt a budapesti egyetemen. 1897-ben Brassóban született<sup>5</sup> német–szláv eredetű családból (fiatalon meghalt édesapja vámtisztviselő volt). S bár szülővárosától már kora gyermekkorában elkerült, élete végéig rendkívül erő-

---

\* A tanulmány az OTKA által támogatott magyar művelődéstörténeti téma keretében készült.

1 A kiállítást a Bölcsész-tanárok Klubjában (Budapest, Szerb u. 21–23.) Prohászka egykori tanárségéde, Dr. Vermes Stefánia rendezte, aki minden téren a Prohászka iránti érdeklődés elevenen tartója, a tudóssal foglalkozó kutatók lelkes támogatója napjainkban is.

2 *Tökécszky László*: Prohászka Lajos. Bp. 1989. 58.

3 *Lackó Miklós*: Bujdosó vagy szabadságszerető realista? Írások és viták a nemzeti jellemről. In: *Uő*: Korszellem és tudomány. 1910–1945. Bp. 1988. 143–219.

4 *Perecz László*: Filozófiai irányzatok és viták a két háború között. *Pro Phil Osophia* Füzetek 1997. 11–12. sz. 29–67.; *Uő*: A szellem-történet korszakában. (Athenaeum, 1920–1944.) Gond 1996. 12. sz. 162–196.

5 Az itt közölt életrajzi adatokat ld. részben Prohászka Lajos levelezésében, részben valamikor az 1940-es évek végén írt önéletrajzában. (Egyetemi Könyvtár Kézirattára [= EKK] F 103.)

sen vonzódott Erdélyhez: ezt az érzést – a korviszonyok hatásain túl – a korán meghalt apa emléke, valamint egy erőteljes egyéniségű, egyetlen fiát imádó, s a visszahúzódó természetű fiún szinte uralkodó anyja Erdélyhez fűződő nosztalgiája is táplálta. Az inkább németül, mint magyarul beszélő, mélyen vallásos (szűkös körülmények között élő) anyja Budapestre költözött, a gyermek Prohászka már itt, a fővárosban végezte elemi, majd középiskolai és egyetemi tanulmányait.

A zárkózott, introvertált fiú különleges szellemi képességei korán megmutatkoztak. Jól tükrözik ezt kamaszkori és egyetemi éveit írt naplófeljegyzései,<sup>6</sup> amelyek azt is tanúsítják, hogy ez az érzékeny intellektus mélyen magába szívta a háborús évek előtti és alatti szellemi élet éppen aktuális ösztönzéseit: a titkos lázadásnak, a káini „rossz” előrehajtó szerepének eszméit, a századelőn megerősödött Nietzsche-kultuszt, az életfilozófiának, majd egy új, mélyebb idealizmusnak a hatásait. Prohászkat 16 évesen, kamaszkori aforizmaiban elsősorban a szenvedés, a bűn s a felszabadulni vágyó szexualitás problémái foglalkoztatták. Megvetően felületesnek tartott minden „józságot”; a „túlkapás”, a bűn, a csábítás pszichológiai szempontból pozitív szerepét emlegette. „Nem lehet az erénynél utálatosabbat elképzelni se. A bűnre legalább mentségeket találni, de az erény! – a megrögzött közönségesség!” – írta egy helyütt. A kamasz Prohászkanak a nők iránti – élete későbbi szakaszaira is jellemző – szorongóan sóvárgó viszonya is fölmerül ezekben a korai följegyzésekben: „A jó Istenben magában is van bizonyos erkölcsi feslettség, hogy e világra teremtette a nőt”; „a mennyországban is vannak kísértő, csábító angyalai, démonai...” – írta.

Ez a kamaszos lázadás néhány év alatt lecsillapult. Egyetemi tanulmányai (1915–1919) idején írt dolgozataiban és följegyzéseiben egy mélyen gondolkodó, a konzervatív tradíciókhoz vonzódó 20 éves ifjú áll előttünk. Ebben az időben leírt gondolatai már néhány vonatkozásban későbbi eszméit előlegezték. Mint a nagy szellemi kisugárzású Pauler Ákos és a neveléstudomány ókonzervatív professzora, Fináczy Ernő tanítványa, egyetemi éveit három dolgozatot készített: Bóhm Károly axiológiájáról, majd 1916 őszén Platón Phileboszáról, később 1917-ben Rousseau *Emile*-jéről írt,<sup>7</sup> s ezek tükrözték érdeklődése fő irányait: a görög–latin filológiát, a filozófiát és a pedagógiát. Ezekből a tárgyakból tett Prohászka doktorátust is. A fentebb említett dolgozatok és naplófeljegyzései néhol meglepő szellemi önállóságot tükröznek. A „Pillanatnyi ötletek és megjegyzések” 1917–1919 között írt füzetei tradicionalizmusra hajló gondolkodás, de eredetiséget is tartalmazó rövidebb-hosszabb elmélkedések gyűjteménye. Különösen érdekesek a Rousseau-dolgozathoz kapcsolódó megjegyzései. Egy helyütt Prohászka arról ír, hogy a 18. század kritikus gondolkodói milyen sokszor voltak egészen kritikátlanok; ez szerinte összefüggött náluk intellektualizmus és szenzibilitás sajátságos keveredésével – Rousseau-t pl. szentimentalizmusa akadályozta meg az elfogulatlan kritikában. Érdekes egy-két nappal későbbi följegyzése: „A felvilágosodás korának nemi élete ... A nemi életnek

6 Pillanatnyi ötletek és megjegyzések. IV. és VII. EKK. F. 103. – A következő idézetek részben 1913-ból, részben 1917–1919-ből valók. – A korabeli szövegrészleteket a mai helyesírási szabályoknak megfelelően adom közre.

7 A kéziratokat ld. EKK 103/VII./1.; 103/VII./2.; 103/VII./3.

– mint az egész kultúrélet jelentékeny tényezőjének – minden korban nagy szerepe jutott a gondolkodás kialakulásában. A 18. század íróinak szinte kivétel nélkül idegen fogalom volt az érintetlen családi élet etikuma; – a tisztátalanságnak, a kölcsönös csalásnak és a feslett életnek páratlan kultusza volt – főleg a forradalom előtti tízedekekben. És innen, szerintem, a gondolatok és eszmék excentricitása is! ... És ezt is talán a század nagy magános filozófusán, Rousseau-n észlelni legélénkebben.”

Rousseau-bírálata szinte már későbbi neveléstudományt előlegezte: e szerint Rousseau naturalizmusa háttérbe szorítja a művelődési anyag sokféle ágazó és a történeti fejlődés által megerősített szálait, hogy erőszakosan a „természeti ember” dogmáját alakíthassa; ő „az oktatás feladatát alárendeli a nevelés speciális feladatának”. A mégiscsak „klasszikus” naturalista Rousseau után, még élesebben bírálta természetesen a Zola és mások képviselte modernebb, század végi naturalizmust (de rendkívül sokra becsülte az átlagpolgárt bíráló Flaubert-t): „Zola L’oeuvre-jét – egy darab gyötrelem végigolvasni. Lesújt és megdermeszt, mint a halál lehellete ... Tehát a vér a mi végzetünk? Semmi, semmi más nem világít a sötétségben, mint szenvedélyeink és becsvágyunk lángja, amely végül is elfojtja érzelmeinket és elbutít? ... Isten óvjon bennünket a szakadékos utaktól.” A háború és a forradalmak zűrzavarai közepette megerősödött az „igazi vallásosságba” vetett hite, ez azonban szerinte nem merülhet ki a vallás pusztán érületi jellegében; a hangsúly már az ifjú Prohászknál is a vallás és az attól elválaszthatatlannak tartott egyház erkölcsi szerepének kiemelésére esett. Vannak korok, írta, amikor a „finomabb vallásosság” iránti érzék háttérbe szorul, ez azonban mindig csak átmeneti; a vallásosság ereje mindig visszatér, „de tisztultabb formában, nagyobb és erkölcsösebb elmélyedéssel és főleg: több szeretettel és kevesebb babonával”. „Az erkölcsök – írta figyelemre méltóan – rendszerint túlélnek a hitet, amely őket szülte.”

Az 1917–1919 közötti években kiobbant társadalmi mozgalmak között ez a „tömegekkel” szemben mindig averziót érző fiatalember teljesen idegenül mozgott. Ahogy egy 1918. őszi följegyzésben írta, rossz közérzete „híven tükrözi akarata ellenére is mindazt, ami most a világban folyik, – az egésznek a hangulatát, amely most éppen annyira egyensúlyozatlan, zavaros és szomorú”, mint ő maga. Egyetemi tanulmányait 1919 kora nyarán fejezte be, még a Tanácsköztársaság fennállásának idején; a végzősök „elosztását” a diktatúra politikájában részt vevő – nemrég még az *Athenaeumban* publikáló – filozófus, Fogarasi Béla döntötte el, s Prohászka, aki már 1917 óta a Pedagógiai tanszék ingyenes gyakornoka volt Finácsy Ernő mellett, csupán könyvtárnoknak tartotta alkalmasnak. A döntést Prohászka keserű sérelemnek tekintette. A magyar bolsevizmus bukása s a súlyos tragédiaként átélt trianoni szerződés utáni följegyzéseiben, leveleiben a korabeli fiatal tudósértelmisség tipikus gondolatait lelhetjük fel: az önvádat, hogy a diktatúra alatt passzív maradt, nem csatlakozott az aktívan lázadók mozgalmaihoz; akkor érthető románellenességet; eltávolodást a francia és az angolszász szellemiségtől, és megerősödött vonzalmat a német filozófiához s egyetemi tudományhoz. Prohászka majdnem 15 éven át könyvtárnok volt (ez akkor egyébként komoly tudományos pozíciónak számított), először a *Nemzeti Múzeum*, majd később az *Egyetemi Könyvtár* dolgozója. A 20-as évek jó részét, egy igen széles körű tudományos tájékozódás keretében, főleg 1927-ig a német

filozófia és pedagógia megismerésére fordította. Szinte minden évben rövidebb-hosszabb időt – olykor ösztöndíjasként, olykor könyvtárnoki minőségben – Németországban, a berlini *Magyar Intézet*ben, a nagy német könyvtárakban és egyetemeken töltött, és fáradhatatlanul s lenyűgözve tanulmányozta a német filozófiai és pedagógiai irodalmat. 1923-ban Eduard Sprangerral személyesen is megismerkedett és szinte élete végéig baráti kapcsolatban s levelezésben állt vele.

### Kultúrfilozófia

Prohászka munkássága kezdettől fogva messze túlmutatott a neveléstudomány szűken értelmezett körén: a két háború közötti korszak kiemelkedő kultúrfilozófusa volt ő; Pauler Ákos halála (1933) után – 1949-ben bekövetkezett elhallgattatásáig – a magyar filozófiai gondolkodás talán legjelentősebb „akadémiai” személyisége. Maga is elsősorban Pauler Ákos-tanítvány, s életműve szinte mindvégig őrizte a pozitívizmustól már messze eltávolodott Pauler hatását; e hatást csak nagy általánosságban jelezve, a klasszikus görög kultúra, ha nem is mintaszerűségének, de kiemelkedő jelentőségének és mindig aktualizálható szellemének a feltétlen elismerését, s azt a platonista felfogást, amely a filozófiát mindig „a tiszta igazság elméletének” tekintette, melyben a logikai-racionalista szemlélet mérték-tartó egyensúlyban áll az alogikus, irracionális tendenciákkal. Ahogy 1933-as emlékezésében írta: „a misztikus elmélyülésben is mindig megvan nála (Paulernál) az erőfeszítés, hogy benne a ráció fényét elérje”.<sup>8</sup> Pauler hatása ahhoz is hozzájárulhatott, hogy Prohászka mindvégig ragaszkodott a német filozófiai idealizmus eszmeköréhez, s ahhoz a később némileg elbizonytalanodott meggyőződéséhez, hogy a kereszténység hathatós segítséget nyújthat a modern kultúra válságjelenségeinek leküzdéséhez.

Prohászka munkássága három – egymással szorosan összefüggő – nagy témakört ölelt fel: a pedagógia, a neveléstudomány-neveléstörténet témakörét; a kultúrfilozófia elméleti kérdéseit; s a modern kultúrválság problémáit.

Kultúrfilozófiája több forrásból táplálkozott. Közülük kiemelkedett a diltheyi szellemtudományos-szellem-történeti hatás, s ezzel szinte egy időben az újhegelianizmus eszmeköre (két Hegel-tanulmányt is írt, egyet 1930-ban, a másikat 1941-ben; ez utóbbi különösen mélyen foglalkozott Hegel életfilozófusi értelmezésével),<sup>9</sup> s az a német filozófiai vonulat, amelyet a felbomló német idealizmus másodvonalának a pedagógiával is érintkező olyan alakjai reprezentáltak, mint a 20-as évek Hans Freyere (tehát a *Theorie des objektiven Geistes* írója s nem az új „aktivista” német na-

8 Prohászka Lajos: Pauler Ákos. Magyar Szemle 1933. aug. 371. Ld. még *Uő*: Pauler Ákos tragikus életérzése. Athenaeum (= Ath.) 1933. 346–360.

9 Prohászka Lajos: A hegelianizmus. (A M. Fil. Társaság vitája 1941. április 1-jén.) Ath. 1941. 396–411.

cionalizmushoz, majd a hitlerizmushoz idomuló Freyer).<sup>10</sup> Freyer Dilthey szellemében, sok más német új filozófussal együtt, átértelmezte Hegel gondolatait az objektív szellemről, a szubjektumtól már elidegenedett, de ezen az úton maradandó értékek teremtésére képes szellemiségről, amely az objektiváció kerülő útján megtér az emberhez s életét jelentésteli értékekkel gazdagítja. Ezek a filozófusok elvetették Hegel „abszolút szellem” fogalmát s nem láttak minőségi-fokozati különbséget a valási, a művészi és a tudományos-filozófiai szféra között. E vonulathoz tartozott a Prohászkaéhoz legközelebb álló Eduard Spranger is. Ő a szellemtudományos pszichológia művelésén fáradozott, egy olyan – ugyancsak Diltheyhez visszanyúló – megértő pszichológián, amely a lelki aktusok objektív jelentéstartalmára és kölcsönös összefüggésére helyezte a hangsúlyt, s erre építve dolgozta ki a személyiség „eszményi alapformáinak” tartott életforma-típusait (ld. *Lebensformen* című művét), s nevelési elméletét is.<sup>11</sup>

Prohászkaiban és az említett szerzőkben közös volt, hogy a kor életfilozófiai ösztönzéseit (a szerintük racionális formák között gondolkodó, de elsősorban „kozmovitális” Hegelt vagy a diltheyi szellemtudomány-felfogás életfilozófiai vonásait) az újkantiánus értékelméleti iskola gondolkörével kapcsolták össze,<sup>12</sup> így próbálván kialakítani egy olyan konstruktív szemléletet, amely – várakozásaik szerint – leküzdheti a kor tudomány- és kultúrafelfogásának relativizmusát és megválthatja (vagy fölválthatja) a válságba süllyedt polgári kultúrát.

10 *Hans Freyer: Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie.* Leipzig–Berlin, 1923. – A könyvet Prohászka az Athenaeum 1926. évfolyamában ismertette (56–59.), nem hallgatva el kritikai megjegyzéseit sem, így pl. azt a véleményét, hogy a vallás más szerkezetű, mint a Freyer által felsorolt objektivációk (pl. mint a műalkotás vagy a tudomány); akkor ő úgy látta, hogy az etikát is föl lehetne venni a kultúrobjektivációk egyik területeként. – Ami az objektív szellem fogalmát illeti, arról Prohászka így ír: „A ma általában használt objektív szellem fogalma azonban (amely ebben az értelemben Simmelnél jelentkezik először), a hegelitől lényegesen eltér, amennyiben a nála pusztán az eszme dialektikus menetének egyik állomásaként fellépő objektív szellemet ebből a dialektikából egészen kivonja, viszont ezzel szemben tulajdonképpen a hegeli abszolút szellem tartományait (művészet, vallás és filozófia) is felöleli. Ezért bizvást mondható, hogy a hegeli és a mai filozófia objektív szellem fogalma csak név szerint azonos.”

11 Itt csupán két Spranger-műre utalunk: *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit.* Berlin, 1930.<sup>3</sup>; *Psychologie des Jugendalters.* Leipzig, 1924.<sup>2</sup> – E. Spranger életútjából (és leveleiből) egyaránt kiderül, hogy belsőleg elutasította a náciizmust. 1936-ban, a budapesti egyetemen tartott előadásában (melyet Prohászka fordított magyarra s közölt az Athenaeumban: *Eduard Spranger: Közkerékcis és személyes erkölcsiség.* Ath. 1936. 1–17.) a „kollektív” cselekedetekben is az egyén erkölcsi felelősségét emelte ki. 1940-ben, ugyancsak a budapesti egyetemen tartott előadásában H. Freyer – aki évekig a budapesti Német Intézet tudományos igazgatója volt – talán éppen Sprangerrel vitázva, viszont az egyén kötelező alávetését hangoztatta a „kollektív” követelményeknek. – Az sem véletlen, hogy Spranger, ha tehette, külföldi egyetemeken töltött hosszú időket (így 1937–1938-ban Japánban, majd Svájcban). Prohászkaéhoz írt leveleiben néhol több rejtett utalás van arra, hogy a német kultúra irányítóival konfliktusai voltak.

12 A neokantiánus értékelméleti irány fő képviselői: W. Windelband, H. Rickert és mások; Rickertnek főleg *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* c. könyve (Tübingen, 1921.) hatott az említett „késői” diltheyánusokra. Egyébként az újkantiánusokat élesen bírálták. Ld. Prohászka kritikáját pl. Ernst Cassirer *Idee und Gestalt. c. művéről* (Berlin, 1924.). (Ath. 1926. 69–70.)

Prohászka az újidealista, spiritualista, szellemtudományos gondolkodásnak nem a „misztikus” ágához (mondjuk a Dosztojevszkij–Leopold Ziegler–Bergyajev képviselte vonulathoz), hanem intellektualista irányzatához állt közel. Felfogása a radikálisan irracionalista gondolatok elutasítására vagy legalábbis mérséklésére, kora túl szélsőségesnek tartott filozófiai törekvései (így az egzisztencializmus) bírálatára, egyensúlyteremtésre, valamiféle klasszikus harmónia kialakítására irányult. Különösen áll ez a 20-as évek második felében írt, már érettnak tekinthető, azt mondhatjuk, bizonyos filozófiai optimizmust tükröző műveire, melyek elsősorban a kultúrfilozófia nagy elméleti kérdéseivel foglalkoztak. Erre az egyensúlykeresésre épült nemcsak egész kultúrafelfogása, hanem pedagógiai szemlélete is.<sup>13</sup> A széles értelemben vett kultúra, mely elválaszthatatlan az *érték* fogalmától, e szerint nem más, mint a szellemi objektivációk együttese és kapcsolata. A pedagógia – valotta Prohászka – nem külön „autonóm” tudomány, hanem a kultúrfilozófia (maga is a kultúrválság terméke és tükrözője) egyik terepe, melynek alapvető feladata az egyén és az objektiválódott kultúrformák (eszmék, világnézetek és a kultúra más, vallási, gazdasági, technikai vagy politikai téren intézményesült formái) közötti közvetítés. Más szóval: a pedagógiának nem az a feladata, hogy az egyénnel, az ifjúsággal pusztán megismertesse a régmúlt óta felhalmozott kulturális értékeket, és azoktól szinte különváltan – az ókonzervatív Herbart felfogása szerint – a tanítást szigorúan meghatározott erkölcsi célokra irányítsa, hanem hogy a kultúrát lelket, egyéniséget formáló benső erővé tegye – tehát a humboldti, goethei klasszicizmus szellemében: a képzés, a művelődés (*Bildung*) áll a középpontjában. Találón írta az ígéretes filozófusnak indult, majd az irodalomtörténetre váltó Barta János Prohászka pedagógiai felfogásáról: „Látható, hogy itt a nevelésnek egy olyan elmélete bontakozik ki, amely a személyi oldallal szemben a tárgyat hangsúlyozza s a nevelés egész fogalmát a műveltség fogalmára vezeti vissza.”<sup>14</sup> Ez a pedagógiai koncepció, melyet később *A nevelés elmélete* című könyve bevezetőjében részletesen kifejtett, élesen bírálta a századelőn fellépett „reformpedagógia”, a szubjektivistikus „élménypedagógia” irányzatait, mint a lehanyagló liberális korszak termékét, bár tudatában volt annak, hogy az iskolai oktatás-nevelés a szellemi tudományok fejlődésének útját szükségképpen csak megkésve tudja követni s így mindig hajlik a konzervativizmusra.

Az egyensúlykeresés jegyében, Prohászka már egyik korai írásában (*Az élet mint tett és mű*),<sup>15</sup> majd érettebb fokon a *Variáció a kalokagathiáról* című, a Kerényi Szigetében közzétett esszéiben<sup>16</sup> aktualizálhatónak vélte az igazság, a jóság és szépség egységének klasszikus görög eszményét; ugyanakkor elégtelennek tartotta a pusztán vitális életeszmenyeket, s mindenekelőtt az ember etikus jellemének fontosságát

13 Erről részletesen *Prohászka Lajos*: Pedagógia mint kultúrfilozófia. Magyar Paedagogia 1929. 23–43., 109–124.

14 *Barta János*: Prohászka Lajos: Pedagógia, mint kultúrfilozófia. Ath. 1930. 98.

15 Ath. 1926. 150–163.

16 *Prohászka Lajos*: Variáció a kalokagathiáról. In: Sziget III. 1939. Kiad. Kerényi Károly. H. n. 1939. 69–99.

emelte ki. Nem fogadta el – jelentős szerepüket hangsúlyozva – az újkor első nagy kultúrkritikusainak álláspontját: egy gyönyörű ifjúkori esszében Pascalét,<sup>17</sup> aki a régi kereszténységhez való visszatérés útján kereste a megoldást, de az *egyetemes kéte-lyen*, mint már a modern ember jellemző beállítottságán nem tudott úrrá lenni; Rousseau felfogását, aki a „vissza a természethez” ugyancsak járhatatlan útját ajánlotta;<sup>18</sup> de az egyébként rendkívül temékenyítő hatású Nietzscheét sem, aki egyfelől az esztétikai szférában, majd legföljebb csak egy-egy különleges egyéniség új, a régi morált radikálisan elvető heroizmusában látta a kiutat.<sup>19</sup> Ilyen szellemben bírálta Dosztojevszkijt,<sup>20</sup> s elemezte terjedelmes tanulmányban a kultúr- és vallásfilozófus Leopold Ziegler életművét (1928).<sup>21</sup> Ziegler hatással is volt felfogására (főleg a nemzetkarakterológia terén), de e hatások nem fedték el éles kritikai szempontjait. A tanulmány, melyre a hazai filozófiai körök felfigyeltek (voltaképpen ettől számított Prohászka „hivatalosan” is elismert jelentős tudósna), határozottan bírálta Ziegler szélsőséges kritikájának irányát a modern kultúráról, s bár lényegében elismerte, hogy harmóniát nyújtó kultúra csak vallásos kultúra lehet, elvetette Zieglernek azt a végletes – és élesen polgári kultúraellenes – felfogását, hogy az antik és a zsidó–keresztény örökségen nyugvó európai kultúrát a buddhizmus vagy az ázsiai misztikus vallások segítségével kellene új alapokra fektetni.

A pusztán negatív kultúrkritikával és a kiútkeresés misztikus áramlataival Prohászka a *kultúrszintézis* – a német idealizmus által már régebben ugyancsak felvetett – klasszicizáló gondolatát állította szembe.<sup>22</sup> E szintézis alatt Prohászka azt értette, hogy a modern korban egymástól mind jobban elváló s autonómiára törekvő kultúrterületek (a vallás, a tudomány, a művészet, a társadalmi gondolkodás és ezek intézményesült formái, pl. az egyház, az állam) valamiféle új harmóniát nyújtó világnézeti egységbe foglalhatók. A szintézis építőköveiként a görög klasszikát,

17 *Prohászka Lajos*: Pascal emlékezete. Magyar Paedagogia 1923. 33–46.

18 *Prohászka L.*: Pascal emlékezete i. m. 46.; *Uő*: Pedagógia mint kultúrfilozófia i. m. 118.

19 Nietzsche életfilozófiájáról és „heroizmusáról” ld. a korai Pascal-tanulmányt (i. m. 46.) és részlete- sen *Prohászka Lajos*: A mai élet erkölce. (Bp. 1944. 96–102.)

20 A legrészletesebben: *Prohászka L.*: A mai élet erkölce i. m. 92–96. – Már korábban: *Prohászka La- jos*: Pedagógiai irányzatok és mozgalmak a világháború után. EKK F 103/1. 10. Kézirat az 1937/38. 1. félévi egyetemi szemeszter előadásairól. – Itt Prohászka Dosztojevszkijt úgy jellemzi, mint aki a keleti misztika egyik közvetítője volt „a maga századeleji hatásában”.

21 *Prohászka Lajos*: Vallás és kultúra. Leopold Ziegler filozófiája. Bp. 1928. (Minerva könyvtár XIII.) 94. – Érdemes megemlíteni, hogy Prohászka a tanulmányt – s később A vándor és a bujdosót is – megküldte Zieglernek, aki nem tudván magyarul, azt hitte, Prohászkaiban az ő nézeteit egyértelmű- en valló tudóst üdvözölhet. Erre utal levélváltásuk 1928-ból, ill. 1932–1933-ból. Ziegler szomorúan regisztrálja, hogy Németországban nincs igazi érdeklődés gondolatai iránt: „Es ist wie ein Amerikaner unlängst selber schrieb: Babbit kauft die Welt und wir Deutsche mit unsere labilen Mentalität verfallen der «Enamerikanisiertheit» hemmungsgeloses als jede andere Nation” (L. Ziegler levele, 1933. jan. 3. EKK F 103/XIV.) Később érdeklődve fogadta A vándor és bujdosót is, s fájjalta, hogy olvasatlanul kellett a könyvespolcra tennie. (L. Ziegler id. levele.)

22 A kultúrszintézis fogalmát Prohászka Schellingre és a romantikus iskolára vezeti vissza, s a kultúrkritika negativisztikus beállítottságával szemben aktív, a múltat aktualizáló fogalomnak tartja, mely egy új szintézist: a humanista totalitást tekintette megvalósítandó feladatnak. (Ld. *Prohászka Lajos*: A modern ember. Kézirat, 1932. EKK F 103/I/2.)

a német neoklasszikát, a romantikus lélek elmélyültségét s a számára fontos kereszténység – elsősorban az egyházra is támaszkodó katolicizmus – megkötő erőit emelte ki.

Hogy a 20-as években – bizonyára a frissen megismert késői német idealizmustól elvarázsoltnak – Prohászka főleg a kultúrfilozófia nagy általános problémái foglalkoztatták, bizonyítja az a nagyszabású műnek tervezett, töredékben maradt munkája, amelyből csupán két részlet készült el: egy – talán bevezetőnek szánt – részlet, mely a kultúrfilozófia tárgyát igyekezett körülírni (*Zur Theorie des Gegenstandes*, 1927);<sup>23</sup> a másik az *Athenaeumban* 1930-ban közzétett (de 1927-ben keletkezett) elsőnek szánt fejezet: *A lélek és az abszolútum*.<sup>24</sup> Az írás, amelynek teljes anyaga *A forma dialektikája* címet viselte (volna),<sup>25</sup> néhol a fiatal Lukács György *A lélek és a formák* című esszégyűjteményének gondolatkörére emlékeztet. Prohászka három alapfogalommal dolgozik: a *lélekkel*, vagyis a „köznapi” emberrel, aki a mindennapi élet zavaros, „egyensúlyozatlan” élményáradat-tömege között él; ám a léleknek az a törekvése, hogy ezt a parttalan élménytömeget különböző irányultságok szerint egybesűrítse, „lényegesítse”, objektiválja, formába fogja – ez az *objektív szellem* tartománya. Végül: a léleknek nemcsak a szellemi objektiváció a törekvése, hanem az *abszolútum*, a „tisztá forma”, a teljesség, az Istenség megközelítése is. Ez a gondolat távol állt Hegel „abszolút szellem”-felfogásától abban is, hogy ezt az abszolútumot végső soron nagyjából vallási módon értelmezte. Mindezt tekintetbe véve, Prohászka mégsem tarthatjuk katolikus gondolkodónak. A teológia kérdéseivel soha nem foglalkozott. Noha többször hangsúlyozta, hogy a kultúrterületek között – az első az egyenlők közt elve alapján – a vallásnak nagy szerepe van, a vallás pusztán spirituális formáját lényegében a szubjektív szférába sorolta. Kétségbe vonta, hogy – főleg nálunk, Magyarországon – a lelki vallásosság egymaga megoldást jelenthet a kultúrválság viszonyai között. Ehhez túlságosan jól ismerte a modern ember és társadalom világias jellegét s a magyarok beállítottságát. Ómaga nyilván többé-kevésbé hívő ember volt, de – visszaemlékező hívei szerint is – az egyházi rítusokban nem vett részt. *A vándor és a bujdosó*ban reális szemmel ismerte fel, hogy a magyar karaktertől, a „finitista bujdosótól” távol áll a spirituális vallásosság – ő akkor úgy gondolta, hogy a vallásos hit a magyarság körében elsősorban a „nemzettest” védelmére mozgósítható. A lelki vallásosságot – híven tradicionalizmusra hajló beállítottságához – szerinte ki kell egészíteni az egyház megkötő erejével; a vallási szféra csak így

23 *Ludwig Prohászka*: *Zur Theorie des Gegenstandes*. In: *Aus den Forschungsarbeiten der Mitglieder des Ungarischen Instituts und des Collegium Hungaricum in Berlin. Dem Andenken Robert Graggers gewidmet*. Hrsg. vom Bund der ehemaligen Instituts- und Collegiumsmitglieder. Berlin und Leipzig, 1927. 13–23. (A tanulmányt Prohászka magyar nyelven nem publikálta.)

24 Ath. 1930. 113–131.

25 Ld. a töredékes munka 65 oldalas kéziratát, mely *A lélek és az abszolútum* címen 1930-ban megjelent, végére írva: Bf. (befejezve) Berlin, 1927. szept. 28. szerda éjjel; mellékelve a tervezett mű vázlatát, melynek a Bevezető után, első fejezete: *A lélek és az abszolútum*. Néhány fejezetcím a vázlatból: *A kultúra és a formák*; *Mítosz és misztérium*; *A forma abszolutizációjának két típusa*; *Zárt kultúrák*; *Az Eros és a tragikum*; *A forma elszubjektíválása és a jelentésváltozás dialektikája* stb. Végül: *Absztrakt totalitás*. (EKK 103/VI/3.)



működhet közre az anarchiával fenyegető modern szellemiség, az erkölcsi válság feloldásában.

Az egyén és az abszolútum kapcsolatában, Prohászka szerint, a formában szerveződő objektív szellem, a viszonylagos totalitás birodalma a közvetítő tényező. A szellemi objektiváció, mely mindig arra törekszik, hogy formában rendeződjék (ennek megragadható eszköze a típus, a tipizálás), megőrzi egyfelől az élet elevenségét, másfelől az abszolútum felé mutat. A forma e közvetítő szerepe nélkül az ember beleveszne az élet rendezetlen káoszába, de nem tudna legalább közel kerülni az abszolútumhoz sem; minden olyan kísérlet, amely a forma közvetítése nélkül próbálna az abszolútumhoz közelíteni, bukásra van ítélve – ezt bizonyítja Prohászka szerint a középkori misztikusok nagy részének példája, de a romantika is: a teljesség utáni közvetlen vágy az utóbbiban is csupán a vergődő sóvárgásig jutott el. A formák, e viszonylagos totalitások kizárják a pszichológiai megközelítést vagy értelmezést – a pszichológiai szempont itt csak mint szubjektív mozzanat, a formaalakulás megindításában játszhat szerepet. De kizárják a tragikumot is. A közvetítő, idézi Prohászka egy filozófus szerzőtől, sohasem tragikus, mert a közvetlen létanyag elvesztéséért kárpótolja őt a forma viszonylagos teljessége, az objektivitás primátusa a szubjektivitás felett, mely egyúttal nyitva hagyja az utat az abszolútum felé is.

Amint látható, Prohászka a formaproblémát nem szűkítette le az esztétika, a műalkotások területére, hanem kiterjesztette a szellemi objektiváció, a széles értelemben vett kultúra egészére s kapcsolatba hozta az abszolútum metafizikai fogalmával. A formát nem állította szembe – de nem is kapcsolta igazából össze – a valóság világával, és így az végül is nála más módon került szembe az „élettel”: itt nagyon is kézenfekvően merül fel a Prohászka által sokszor bírált egzisztencialista filozófia megállapítása, hogy az idealista metafizika „elfedi a valóságot” – a mi esetünkben a szellemi objektiváció egzisztenciális jelentőségét, az objektiváció olyan értelmezését, hogy ez a képesség: emberi tulajdonság, amely a kényszerűen a világra nyitott, az élet veszélyeinek kitett s abban önmagát a kulturális alakzatok legszélesebb körével övező és biztosító emberi létet egyáltalán lehetővé teszi. A mai kultúrantropológia – többek között – éppen ezt az egzisztenciális összefüggést tudatosította.

### Prohászka, a kultúrválság elemzője

A 20-as évek vége felé fordulat vagy inkább félfordulat következett be Prohászka munkásságában: a kultúrfilozófia nagy általános kérdései mellett és helyett mindinkább a modern kultúrválság problémái felé fordult figyelme. A hangsúlyváltást – véleményünk szerint – három tényező magyarázza. Az egyik az a körülmény volt vagy lehetett, hogy a filozófiailag már rendkívül képzett Prohászka belátta, hogy az objektív szellemtől és a formaproblémáról a korabeli német kultúrfilozófiához képest lényegesen újat nem tud mondani – ezzel magyarázható lemondása arról, hogy folytassa az eredetileg (a szerző hagyatékában megmaradt tömör vázlat szerint) nagyszabású műnek tervezett, *A forma dialektikája* című munkáját. A másik tényező

az a válsághelyzet volt, amely Európa-szerte és sajátos formában Magyarországon a háború utáni évtizedben következett be. Ilyen körülmények között a „formában” való megnyugvás, egy valamiféle klasszicizmus lehetőségébe vetett hit fenntartása egyre nehezebbé vált számára is, ezt tükrözta érdeklődésének eltolódása. Végül a harmadik tényező főiskolai, majd csakhamar egyetemi tanári működése volt; mint a pedagógia tudományának művelője és oktatója, szükségesnek tartotta tárgykörét nemcsak a kultúrfilozófia, hanem a kultúrválság konkrét problémái irányában is kiterjeszteni.

A 30-as évek elejétől, hosszú időn át elsősorban a modern élet, a modern ember problémája foglalkoztatta, a maga konzervatív-humanista módján ezzel igyekezett szembenézni, konkrét szimptomáit elemezni s rendszerbe foglalni. Erről szólt több egyetemi kollégiuma 1932-ben, 1938–1939-ben, majd 1941-ben.<sup>26</sup> Így vált Prohászka a két háború közötti korszak Európa-szerte elterjedt válságirodalmának, a válságfilozófiai elmélkedésnek talán legszínvonalasabb, nemesen konzervatív hazai művelőjévé. Prohászka – véleményem szerint – ezen a területen több szempontból mélyebbre ásott, mint pl. – hogy csak két példát említsek – a kevésbé konzervatív, sőt liberális, szinte bestsellerré vált Ortega vagy Huizinga korekriticája.<sup>27</sup>

Nem mintha a modern kultúrválság szimptomáit különösképpen gazdagította volna. De jobban feltárta sokszor a messzi múltba nyúló gyökereiket és a tünetek elemzését filozófiailag is – gyakran persze vitatható szempontok szerint – jelentősen elmélyítette. A modern életre és emberre jellemző vonásokat (illetve amiket ő azoknak tartott) dialektikus ambivalenciájukban szemlélte. A modern élet mind erőteljesebb racionalizálódása, a tudatosság és érzékenység növekedése, a nagyobb valóság-érzék, a munka megbecsülése, az egyén megnőtt integritása stb. hatását nemcsak negatívumaiban: a túlzott racionalizálódásban (s így a „szerves”, „természetes”, reflektálatlan életszemlélet felbomlásában), az egyoldalú specializálódásban, az eltömegesedésben, a fokozódó „amerikanizálódás” jelenségeiben, a korra jellemző gondolkodás szinkretizmusában (vagyis ellentmondó tanítások zavaros együttesében) stb., hanem eredetileg pozitív kezdeményeiben is kimutatta, noha elemzéseiben végül a pozitív vonások jó részének visszajukra fordulására, a szellemi-erkölcsi hanyatlásra esett a hangsúly. Ezt a felfogást érvényesítette még az egyébként erős kritikával szemlélt felvilágosodás (és következményei) elemzésénél is. Nézete szerint a felvilágosodás egysíkú racionalizmusa, történelemellenessége, egy ideig még jórészt a deizmus mögé húzódo egyházellenessége a későbbiek folyamán sok „rosszra” (a politikai és gazdasági liberalizmus túlzásaira, majd forradalmi radikalizmusra, nyílt vallás- és egyházellenességre, a diktatúrákat előkészítő tömegdemokráciára) vezetett. Mindamellettt hangsúlyozta, hogy a felvilágosodás eszméi kitörölhetetlenül beivódtak a modern ember szemléletébe, folytonossága van napjainkban is, és felszabadító

26 A kéziratot anyagokat ld. EKK F 103/I/2.; F 103/II.; F 103/I.10.

27 Itt a sokkal kevésbé konzervatív *José Ortega y Gasset*: A tömegek lázadása. (Bp. 1938.); *Johan Huizinga*: A holnap árnyékában. Korunk kulturális bajainak diagnózisa. (Bp. 1938.) c. műveire utalok.

szerepe vitathatatlan.<sup>28</sup> Egy másik példa: a modern ember atomizáltságát, a túlzott individualizálódást tárgyalva, arról sem feledkezett meg, hogy rámutasson: ennek az individualizmusnak a forrásánál (szinte indító tényezőként) ott volt a kereszténység is.

Legvitatottabb és legeredetibb műve, *A vándor és a bujdosó*, melynek terve már 1928-ban kialakult s első kidolgozásban 1932–1934 között jelent meg a *Minervában*, a szellemtörténések folyóiratában, ugyancsak azt mutatja, hogy a korábbi évek „nagy” filozófiai törekvései után Prohászka inkább az „alkalmazott” filozofálásra tért át.<sup>29</sup> Nemzetkarakterológiájának megalapozásakor és a magyar karakter európai összefüggései kifejtésénél persze erőteljesen érvényesített filozófiai-elméleti szempontokat; főleg a szellemtudományos tipológia szempontjait. Módszertani bevezetőjében élesen elhatárolja magát a fajbiológiára vagy a biológiai fejlődéseméletre alapozott konstrukcióktól, „aminők Gobineau és Nietzsche óta egészen Chamberlainig vagy Spenglerig mindig újból kísértének”. A közösségi szellem vizsgálatánál – hangsúlyozza – „az emberi *szellem* jelenségeiről van szó”. Ez nem vezethető le faji sajátosságokból vagy egyszerűen abból a milióból, amelyben a közösség tagjai élnek. Az ő szellemtudományi tipológiája elsősorban „a közösségek szellemének ősi, metafizikai magvát” igyekszik megragadni. Ezt a „magot” nála mindig egy lényegében intuitíve kialakított fogalom szimbolizálja: a magyarság esetében a „finitista”, a „bujdosó” fogalma, melyet a legkülönbözőbb utakon szerzett hagyományelemekből, történelmi ismeretekből, irodalmi művek (főleg az Ady-versek) kiragadott soraiból, mindennapi tapasztalatokból, tehát nagyon heterogén anyagból szűr le a nemzetkarakterológus. De az így felfogott típus Prohászka szerint nem egyedül szabja meg egy népközösség történelmi útját és lehetőségeit, vagyis a „sorsát”. A nemzeti-népi „sorstípust” három tényező alakítja: az eleve adott, eredeti (persze közelebről csak a „bujdosással”, illetve annak szinonimáival jellemzett) néptulajdonságok; a történelem folyamán ezekre ható külső tényezők, a magyarság esetében a latin és főleg az ösztökélő germán szellem; s végül a közösség által létrehozott kulturális objektívációk (eszmék, intézmények) alakító hatása. Főleg a kultúra formáló ereje eredményezi azt, hogy a nemzet életében nemcsak merev determinizmus érvényesül, hanem helye van a szabadságnak is: választási lehetőségek merülnek fel s ezek során dől el, hogy a nemzet milyenné alakítja magát. De a karakter alapjellege Prohászka szerint megváltoztathatatlan, noha sok résztulajdonsága módosulhat (és módosul is).

A magyar karakter elemzésénél Prohászka a fentebb már említett „dialektikus” kettősséget hangsúlyozza. A bujdosó és finitista jegyekből vezeti le a népjellem pozitív: a függetlenségét, nemzeti elkülönültségét erőteljesen őrző, még kihasználatlan vitalitást is rejtő vonásait; másfelől – és nagyobb hangsúllyal – e „sorstípus” negatív, magába forduló, elzárkózó, szellemi merészségre és kitartó alkotásra kevésbé hajló, ugyanakkor kultúrfölényben tetszelgő, de az európai kultúrát csak szerény eredményekkel gyarapító tulajdonságait. A bujdosó jelleggel függ össze Prohászka szerint az a tény is, hogy a magyar irodalmi klasszicizmus az elnyomatás korában bontakozott

28 EKK. F 103/I.5. (Kézirat)

29 *A vándor és a bujdosó* c. mű könyv alakban 1936-ban jelent meg, második kiadása 1941-ben. – A munka részletes elemzéséről ld. *Lackó M.*: i. m. 143–219.

ki. A Prohászka-mű körül kialakult viták és bírálatok (több mint ötven recenzió!) túlnyomórészt ezt a „pesszimista” magyarságképet kritizálták. Prohászka nyíltan a bírálatokra nem válaszolt, vitába nem bocsátkozott. De jegyzeteiben, megbántottan, olykor még élesebben fejtette ki véleményét. Nem értette, miért van felháborodás a finitizmus szó miatt. „Talán – Isten bocsá’ – valami vészjóslást értettek rajta, valami finis Hungariae-t?” Pedig benne ilyen gondolatnak még az árnyéka sem merült fel. „Inkább friss életet és jövőt emlegetek. Csak éppen azt nem hiszem, hogy valami világrengetőt, korszakalkotót tudnánk adni ... Aki erre azzal jön, hogy van Bessenyeink és Keményünk, van Jókaink és Semmelweisünk, – az mellébeszél. Ezek mind nekünk nagyon fontosak – de a világnak nem. Ezen nem kell sértődünk, hanem meg kell elégednünk azzal a szerepkörrel, amit a gondviselés kijelölt nekünk és nem európai korszakok arányaiban nézni a múltunkat, hanem helyzetünkben – a jövőt.”<sup>30</sup> Feltehetjük, hogy ez a sok szempontból találó, másfelől valóban túlzóan lemondó magyarságkép részben azzal függött össze, hogy Prohászka mellőzte vagy nem becsülte eléggé a *modern* magyar kulturális teljesítményeket, pedig a 30-as években már hivatkozhatott volna olyan itthoni és külföldön dolgozó személyiségekre (ő, a komoly zeneértő pl. Bartókra), akik egyetemes szempontból is kiemelkedőt alkottak.

Még határozottabb vitára ösztönöz az a gondolatsor, amelyben Prohászka a magyarság európai kapcsolatait és „helyét” jelöli ki. Itt ismét a kultúrkritikus Prohászka lép elénk. Művét az európai kultúra sorsával foglalkozó postludium zárja, melyben újra hangsúlyozza, hogy az európai szellem válságban van, s ezt a válságot két tényező váltotta ki: a túlzott individualizmus, és az ebből fakadó – mindent az egyéni önérvényesítésnek alávető, annak eszközévé degradáló – „túlracionalizáltság”. Az európai kultúra „túlfejlett”, ebből ered antiintellektualizmusa, az értékeket félretoló határtalan élményéhsége is (a racionalizmus kritikája nála, s ezt fontos hangsúlyozni, nem megy át antiintellektualizmusba), ebből származik amerikanizálódása éppúgy, mint a barbár kelet terjeszkedése nyugat felé. Az európai szellemet szerinte napjainkban (az 1930-as évek elejét írjuk) csak Közép-Európa s annak két népközössége őrzi: az olasz és a német, az olasz humanitás és a német „vándorlás a humanitás felé”. A francia szellem, lelketlen racionalizmusba süllyedve, kiszakadt ebből a termékeny szellemiségből. A magyar, Európa „bujdosója”, akit a Nyugat mindig kész volt magára hagyni, azért illeszkedik nehezen ehhez a virtuális Európához (Prohászka szerint Közép-Európához), mert egyvalami hiányzik belőle: „az általános európai *aktivitás* ez, amelytől a magyarnak keleti nyugalmú, fölényesen tétlenkedő, pipázva nézelődő s viszont a megindulását mindig elhibázó magatartása kétségkívül erősen elüt”. Ezért szorult félre a magyarság, és nem származása vagy nyelve idegensége miatt. Ám a „finitizmusban”, abban, ami hiány a magyarban, még rejlik felszínre hozható erő „s megvan benne a jóakarat az emberileg jelentős iránt” – az a megértés, amely „valamikor tényleg egy corpusban egyesítette Európát, ahogy arról Novalis álmódott...” Az idézett szövegből világosan kiderül, hogy itt Prohászka nem valamiféle olyan apológiát mű-

30 EKK F 103/VI. 4.

velt, amely a kor embertelen olasz és főleg német uralkodó rendszerének szövege – valójában időben „ütemvesztetten” – az olasz nem a fasiszta, hanem a humanista, a német „vándor” pedig a német magaskultúrából, annak klasszikus-humanista és főleg romantikus hagyományából leszűrt típus. Mégsem volt indokolatlan Szerb Antal megjegyzése: Prohászka könyve mély és megejtő írás, a „finitizmussal” valóban egy régi magyar sajátosságot ragad meg, mégis „szépséghibája, hogy a közép-európai »fiatal« nemzeteknek, az olaszoknak, a németeknek a Nyugat más népei elé helyezését, azt a látszatot kelti, mintha napi külpolitikánk orientációját akarná igazolni”.<sup>31</sup> De Prohászka a könyv 1941-es új kiadásában sem változtatott eredeti szövegén.

A világháború előtti és alatti években, a demokrácia és a demokratikus rendszerek válsága, az új diktatúrák, s az őket kísérő, szinte elsöprő erejű antihumánus áramlatok közepette, Prohászka egyensúlykereső hanyatlásmélete egyre élesebb kultúra- és erkölcskritikai színezetet vett fel, növekvő kételyek kezdték ki a kiút lehetőségébe vetett reményeit, s gondolatvilágát mind sötétebb pesszimizmusba fordították. Erről tanúskodott 1944-ben megjelent, de terjesztésre hivatalosan csak 1945-ben bocsátott átfogó erkölcskritikai munkája, *A mai élet erkölcse*, melyet Prohászka, nem alaptalanul, saját „ellenállási művének” tekintett. A könyvben kora, az első világháború utáni kor teljes erkölcsi talajvesztettségét, a humánus összeomlását, a gyűlölet erkölcsének eluralkodását mutatta ki az élet szinte minden területén. Az erényesség mint emberi érték megtagadása, az életvitel sekélyessége, az élményéhség, a nemi élet erkölcstelen szabadossága, a nők démoni agresszivitása stb. mutatja szerinte a társadalom nagy átlaga erkölcsi züllésének a mélységét. A gyűlölet erkölcse kiterjedt a politikai erkölcsre is: bizonyítja ezt az eredetileg a felvilágosodás eszméire épülő első nagy társadalmi ellenhatás, a szocialista eszmekör beszűkülése, a baloldali forradalmi kísérletek negatív szerepe, a tömegdemokráciák kulturális elvadulása; az „új irracionális hullámok” sem megoldást hozó, hanem inkább zavart növelő hatása,<sup>32</sup> s nem utolsósorban az egyén erkölcsi felelősségét kiiktató fasiszta „kollektívizmus” és fajelmélet embertelensége. S Prohászka tudta, hogy e szinte pokoli mélységből csak halvány kivezető utakat tud mutatni: a vallásosság (és az egyház) erejének bizonyos fokú növekedését az első világháború után,<sup>33</sup> a francia–olasz neokatolicizmus (Claudel, Péguy, Papini) hatását (a protestáns teológia egzisztencialista iránya szerinte nem segíti a gyógyulást, inkább a protestáns „pietizmus” játszhat ösztönző szerepet); ateista oldalon az erkölcsi hanyatlással „heroikusan” szembe forduló kevesek munkáját, akik ugyan pl. Nietzsche „illúziótlan heroizmusából”

31 Szerb Antal: Prohászka Lajos: A vándor és a bujdosó. Válasz 1936. 581–582.

32 Itt Prohászka három szerzőt elemez: Kierkegaard-t, Dosztojevszkijt és Nietzschét, de másutt (Pedagógiai irányzatok i. m.) idesorolja a több területen szerinte is rendkívül termékenyítően ható Bergson és Heidegger is.

33 Ugyanakkor Prohászka figyelmeztet, hogy az új vallásosság erősödését „általános méreteire nézve túl szokták becsülni”. (Pedagógiai irányzatok i. m.)

megváltást nem olvashatnak ki, de legalább a bajok bátor és kendőzetlen megismerésére törekednek, így emelkednek a gyűlölet erkölce fölé. A válságból való kilábalás kezdeményei figyelhetők meg végül szerinte az etikai elmélkedés néhány újabb képviselőjénél, akik a kanti kategorikus imperatívusz elvont eszméjét konkrétan akarják beágyazni a „valóságba” (valójában életfilozófiai alapokra építve): Max Scheler az ő „emocionális apriorijával”,<sup>34</sup> Eduard Spranger, aki – szemben Freyerrel – a személyes lelkiismereti felelősség fontosságát hangsúlyozta a „népi-kollektív erkölcsiség” ténykedéseiben is; Pauler Ákos és főleg Nicolai Hartmann etikai tárgyú műveikben.

A történelem – legalábbis a mi régióinkban – csakhamar a Prohászka által említett halvány reményeket, de a nála kevésbé tradicionális reményeket is, megkérdőjelezte. Az 1945. évi fordulat utáni első években Prohászka még tanított (az antik kortól az újkorig terjedő pedagógiatörténeti kollégiumai, ahogy lejegyzett kéziratok szövegei bizonyítják, rendkívül gazdag kultúrtörténeti áttekintésnek számítanak) s új, eredeti művekkel is jelentkezett. Az új viszonyok között, melyekbe – a külső politikai-ideológiai nyomás miatt – mind kevésbé volt képes beléhelyezkedni, figyelme ismét inkább a kultúrfilozófia elméleti kérdései felé fordult. Tanulmányai közül a legfigyelemreméltóbb a *Történet és kultúra* című 1946-ban megjelent írás. A tanulmány történetfilozófia és kultúrfilozófia kapcsolatáról és különbségéről szól, elsősorban a kultúrfilozófiai megközelítés fontosságát hangsúlyozza. Prohászka rámutat: noha a történetfilozófia mint diszciplína jóval korábban született, a kultúrfilozófia pedig egészen új, modern jelenség, mindkét terület egy-egy nagy apokaliptikus válságkorszak szülötte. Amióta együtt léteznek, mindig szoros összefüggés állt fenn közöttük. A szerző nagyvonalúan végigtekint a törekvéseken, amelyek a két terület viszonya szempontjából jelentősek, a hegeli koncepciótól, a pozitívizmuson át a diltheyi, majd a fenomenológiai és egzisztenciálfilozófiai felfogásig.

A Dilthey előtti kísérletek – vélte Prohászka – mindig arra vezettek, hogy a történetfilozófia lényegében elnyelte, magába olvasztotta a kultúrfilozófiát. Így volt ez a marxizmus esetében is, amely ebből a szempontból nem más, mint *more oeconomico* szerkesztett történetfilozófia, ahol a kultúrát pusztán felépítményi függvénynek tekintik. A Dilthey utáni irányzatok, melyekhez Prohászka a fenomenológiával együtt a heideggeri egzisztencializmust is sorolja, szerinte kimerülnek a kultúra és a történet létezési módjának vizsgálatában, anélkül, hogy a történet- és kultúrfilozófia tartalmi kérdéseivel igazán foglalkoznának; az idő fogalmának kiemelésével új dimenziót tártak fel, de végül is ezek az irányzatok is odajutnak, hogy a történetfilozófiával elnyeleik a kultúrfilozófiát. A leginkább követhető kezdeményeket Prohászka végül is Diltheynek tulajdonítja, akinél „a történeti ész kritikája” „a szó szoros értelmében kultúrfilozófia”, hiszen – tehetjük hozzá magyarázatként –

34 „Aki él és cselekszik – írja M. Scheler gondolatát interpretálva –, szükségképp mindig többre vagy kevesebbre becsül, helyesel vagy rosszasz, választ vagy elvet, szeret vagy gyűlöl *valamit*; mégpedig nem észbelátás, hanem érzelmi, emocionális mozzanatok működése alapján...” (*Prohászka L.: A mai élet erkölce* i. m. 214.)

a szellemtudományos-szellemtörténeti gondolkodás a történet menetét, sőt korszakait is voltaképpen a kulturális alkotásokról olvassa le: a kultúrfilozófia feladata eszerint nem más, mint hogy a történeti élet hermeneutikáját, a történeti megértést nyújtsa a történetfilozófiának. E dilthei felfogásban viszont az a veszély rejlik, hogy az így értelmezett kultúrfilozófia nyeli el a történetfilozófiát. Annyit mindenesetre mondhatunk, írja Prohászka, hogy „a két diszciplína határai egymás felé elmosódnak, legfeljebb azt fűzve még ehhez hozzá, hogy a történetfilozófiában természetszerűleg inkább a történeti-deszkriptív szemléletmód érvényesül, ott ellenben, ahol jobbra a normatív-értékkritikai nézőpontot alkalmazzuk, kultúrfilozófiával van dolgunk”.

De Prohászka nem áll meg ennél a végül is sok újat nem mondó általánosságánál, hanem a két terület eltérő mozgását és módszerét is szemügyre veszi. Eszerint a történelem megismételhetetlen, szerves, folyamatos, mindig az újra, a jövőre irányuló mozgás. A kultúrában viszont tartós alakzatokkal van dolgunk, amelyek a történelemben állnak ugyan, de mozgásuk nem szerves és folyamatos, hanem dialektikus; itt vannak visszatérések (a reneszánszok mutatják ezt), a múltbeli kultúrák objektívalódott alkotásai beleszövődnek a jelenbe s így képesek a jelen megújítására is. De nemcsak a kultúra mozgása, hanem szerkezete is eltér a történetitől; különbségük „a cselekvés és az alkotás különbségében nyilvánul”. A történeti cselekvésnél a felelősség, a lelkiismeret ad magatartásirányt; ebből következik, ahogy Prohászka írja, hogy az ember „cselekvéséért olyan helyzetekben is felel, amelyeket nem ő idézett elő”. A kultúra viszont alkotás, melyben a stílus adja a megközelítés irányát. A stílus azonban elsősorban esztétikai fogalom, azt jelenti, hogy „az alkotás jelentés-tartalmának feltárulásában olyan szabályszerűség érvényesül, amely a szemléletesség körébe esik”. A történetfilozófia vezérelve ezért Prohászka szerint az etika, a kulturális alakzatok terén viszont mindig hajlunk arra, hogy e formákat (Prohászka itt példaként még az abszolutista állam önmagát „szépnek” tartó mivoltát vagy a nagy társadalmi utópiák „esztétikai” vonásait is felhozza) többé-kevésbé „more aesthetico” közelítsük meg. Persze a szerző megemlíti, hogy az esztétikai szemléletet nem lehet mindenre kiterjeszteni, ahogy a vallási-teológiai vagy akár – a marxizmusban – a gazdasági elvekre sem lehet átfogó kultúrfilozófiát építeni. Gondolatmenete – az esztétikai jelleg kiemelésével, s egyéb vonásaival – mégis arra mutat, hogy felfogása lényegében a szellemtörténet horizontjához tapadt. Milyen szempontok merülnek fel e felfogás korrigálására?

1.) A széles értelemben vett kultúra köre távolról sem tekinthető mindig alkotásnak. Talán elég, ha a kultúra olyan területére utalunk, amit „szokáskultúráként” (kulturális mentalitásként) tartunk számon. Prohászka saját nemzetkarakterológiájában éppen ennek egyik területét elemezte. De említhetjük a „politikai kultúrát”, sőt akár általában az ún. „szubjektív szellem” tartományát – vagyis azt az ugyancsak Hegelhez visszanyúló kategóriát, amelyben már szóhoz jutnak ugyan az objektív kultúrformák, de hatásai megmaradnak a véges egyén, a szubjektum határain belül; ezek sokszor ugyancsak „szervesen”, spontánul alakulnak (maga Prohászka írta egy helyütt: „A kultúra hat, a műveltség alakul”) – bármennyire lassabban változnak is, mint a történelem, a maga „folyamatos” mozgásában.

2.) Prohászka említi – ám csak említi – az *idő* kategóriáját, de a belőle származó következményeket kevésbé vonja le elemzéseiben. Az „alkotás” mint objektív kultúralakzat nála nem csupán az időben, a történelemben álló, hanem azzal szinte szemben álló erőként jelenik meg s így maga is fetiszizálódik. Prohászka Dilthey „élet ért itt meg életet” úttörő gondolatát úgy értelmezi, mintha ugyanaz az „élet” értené meg ugyanannak a múltnak az „életét”; mintha a múlt kultúralakításai valamiféle „örök” változatlanokként hatnának a jelenre; mintha csak a múlt változatlan értékei volnának képesek megújítani a jelent, s a múlt „jelenbe szövődése” végül is csupán azt jelentené, hogy a jelent a múlt normái szerint alakíthatjuk. Láttuk: így tartotta aktuálisnak a „kalokagathia” antik eszményét. Egyik háború alatti előadásában az immár megbomlott „igazi humanitás” három ismervét emelte ki: a hagyomány tiszteletét (de, hangsúlyozta, nem a torz formájú hagyományét, pl. a „népieskedő” hazafiságot); az egyéniség iránti tiszteletet; s a klasszikus kultúrára való építkezést. Ezért tekinthetjük – finom és mély részelemzéseire ellenére is – hiányosnak Prohászka felfogását a kultúrfilozófiáról, amelyre mint viszonylag autonóm diszciplínára, szerinte azért van szükség, mert „semmiféle történelmi szemlélet nem képesít bennünket” a kultúrformák „dialektikájának”: tartósságának, sokrétűségének, tagozódásának, eltérő irányultságú formák egyidejű létezésének a megértésére.

### Prohászka tragikus kálváriája

Az 1947–1948-as évektől, a totális kommunista diktatúra időszakától kezdődő utolsó másfél évtized tragikus kálvária volt Prohászka számára. Az alig 52 éves tudóst kényszernyugdíjazták, azután törölték a bármiféle tudományos fokozatra méltók sorából; a rendszer egzisztenciális szempontból is teljes létbizonytalanságba taszította, majd csakhamar mind súlyosabb betegségbe sodorta. Ezekben az években is dolgozott: Eduard Spranger javaslatára egy svájci kiadó azzal bízta meg, hogy rendezze, válogassa és kommentálja Cicero filozófiai tárgyú műveit,<sup>35</sup> francia zenetörténeti tanulmányt fordított;<sup>36</sup> hagyatékából nemrég előkerült egy *Arabeszk* című terjedelmes töredék tervezett zenefilozófiájából, s följegyzéseiben folytatta kórkritikai elmélkedéseit is.

Ezek a késői kórkritikai elmélkedések, melyeket már csak íróasztalának írt, a teljes reményvesztettséget tükrözték. Jól mutatja ezt egyik, az 1950-es évekből származó kissé hosszabb kéziratos feljegyzésének a címe is: *Szemközt a semmivel?*<sup>37</sup> Az elmélkedés két fő tényezőre vezet vissza a kor emberének kilátástalan helyzetét: a

35 Prohászka Ciceróval mint filozófussal már régebben foglalkozott. A platonista Cicero c. (Budapesti Szemle 1942. 263. k. 65–99., 141–158., 229–245.) tanulmányában Cicerót mint a liberális-humanista művelődés egyik megalapozóját jellemezte – a „liberális” fogalma alatt az „öncélú” kutatást érve. – Prohászka Cicero német nyelvű fordításával (439 old.) 1952 májusában készült el. Nem tudunk arról, hogy a munka megjelent volna. EKK. F 103/1.

36 *Alfréd Cortot*: Gabriel Fauré zongoraművei c. tanulmányát fordította magyarra. EKK F. 103/V. „A kötet, amelyből a tanulmányt vettük: La musique française de piano.” A fordítás feltehetően az 1940-es évek végén készült.

37 A 10 oldalas, befejezetlen kézirat lelőhelye: EKK F 103/II/8.



tudatosság olyan méretű eluralkodására, amelyben az erkölcsiség elveszítette minden természetes ösztönösségét; s az ezzel összefüggő, ebből fakadó *elmagányosodás-  
ra*, egyedüllétre. E végletes, kétségbeesett kor- és erkölcskritika odáig is elmegy, hogy fölveti: vajon az embernek (s nemcsak egyes csoportoknak, hanem a széles tömegeknek) ez az elfajulása „az emberi természet alkalmazkodásának eredménye-e a rációval megfékezett és igába hajtott tárgyi világhoz, vagy pedig saját belső ösztönzéseiből folyt, ez volt fejlődésének elkerülhetetlen iránya ... Hogy valahol törés következett-e be az ember fejlődésében, mondjuk valahol végzetesen belegabalyodott abba a fonálba, amelynek csomóit saját erejéből meg akarta oldani...” A szellemi elit régebben is hajlott az élet sötét, tragikus szemléletére, de „mindig megtalálta pesszimizmusának ellensúlyozását a szellem világosságában, az értékeknek valaminő rendjében vagy akár a lélek bensőségében”. Azóta ez az ellensúly is megbomlott. „A vitális tanácstalanság és aggodalom mint *atra cura* mindnyájuknak egyformán ott terpeszkedik a feje felett” – s most figyeljünk –, az elitben „mint egzisztencializmus, mint mágikus idő- és történet szemlélet, mint mélypszichológia tör elő, a tömegben pedig a nyers élvezetkultuszban, az ösztönök cinikus felszabadításában és fékevesztett kielégítésében nyilvánul”.

Az elmondottak érzékeltették, hogy Prohászka – bár a régi kultúrértékeknek az új korviszonyokhoz való adaptálását sokszor hangsúlyozta – mélyen tradicionalista-konzervatív beállítottságú tudós volt. Nem kritikaként, hanem a magyar filozófiai gondolkodásban elfoglalt helyének jelölésére említjük tradicionalizmusát. Ő a modern szellemi élet legtöbb területén végül is – és munkássága folyamán egyre inkább – csak hanyatlást regisztrált, olykor szinte neurotikusan állt szemben egy-egy modern életjelenséggel. Láttuk, az értékmelettel korrigált szellemtörténet *utáni* filozófiai irányzatokat nem követte, sőt elutasította magától. Különösen végletes érveléssel szállt szembe a nőemancipációval. A freudizmust, mint szerinte nem nyugati, hanem inkább „keleti” gondolkodásmódot tükröző jelenséget, rendkívül sokszor bírálta elítélően: véleménye nem az újabb, objektív kultúrafelfogás álláspontjáról mondott – több szempontból indokolt – kritika volt, hanem az a régi, század eleji konzervatív vélemény, amely erkölcsileg ítélte el a freudizmust s lényegében azt hangsúlyozta, hogy inkább elfojtani kell, mint feltárni és szublimálni az ösztönélet „sötét és zavaros” tudattalan világát.<sup>38</sup> Bár az őt rendkívül mélyen érdeklő esztétika vonatkozásában e szféra objektív és autonóm jellegét vallotta s távol állt az élmény- vagy zseniesztétika szemléletétől, a modern művészeti jelenségek nagy részét is a szellemi-erkölcsi hanyatlás körébe utalta. Így a századforduló „esztéticizmusát”, még inkább a későbbi modern irányzatokat, nemcsak az avantgardizmust, hanem a modern tudat- és lélekregény olyan reprezentánsait is, mint Joyce-ot, de a „konzervatívabb” Proustot, Gide-et vagy a *Vásott kölykök* Cocteau-ját is; ugyanígy az új „mitikusok”: D. H. Lawrence-t vagy Powys műveit.<sup>39</sup> Mindezeket nemcsak a kultúr hanyatlás tükrözőinek, hanem azt elősegítő szereplőinek tartotta. Ugyanígy a

38 A legrészletesebben: *Prohászka L.*: Pedagógiai irányzatok i. m., valamint *Úő*: A mai élet erkölce i. m. 119–122.

39 *Prohászka L.*: A mai élet erkölce i. m. 127–128.

hozzá különösen közel álló zene területén is (Prohászka igazi zeneértő volt, s művészi fokon zongorázott) a radikálisabban modern kezdeményekben a túlzott „racionáltságot” és intellektualizálódást, a mesterkéltén kiszámított formálást bírálta.<sup>40</sup> Bartókot tanítványai szerint becsülte, de soha nem játszotta. A modern magyar zenei népiesség a jelek szerint távol állt tőle.<sup>41</sup> Ízlését hagyatéka néhány följegyzéséből s egy-két publikált kritikájából ismerjük: a legjobban természetesen a német zenei klasszicizmushoz, Mozarthoz, Beethovenhez s a romantikusokhoz vonzódott; amikor második és súlyos agyvérzéséből, amely 1956 őszén tört rá, felépült, följegyezte, hogy mely műveket akarja – már nehezen mozgó ujjaiával – újra „beemlézni” (újratanulni), túlnyomórészt Mozart- és Beethoven-szonátákat jelölt meg (érdekes módon – s ez talán romantikus hajlamra utal – csupa moll hangnemű művet).<sup>42</sup> A klasszikusok mellett, mintegy kiegészítésként az „érzékibb” déli, francia–spanyol újabb szerzőket szerette: Debussyt, Faurét, Albenizt. A német szerzők közül külön kiemelte Brahmsot, akít a „sóvárgó” romantikusoknál tárgyiasabb, klasszicizálőbb zene képviselőjének tartott.

Ez a klasszicizmus után vágyó tradicionalizmus – melynek hatékonyságában az 50-es években valójában ő maga is elveszítette a hitét –, bár európai mértékkel nézve igazán újat kevésbé tudott adni a filozófiai és pedagógiai gondolkodásnak (művei iránt nemzetközileg nem volt számottevő érdeklődés Németországban sem), jelentős szerepet játszott Magyarországon. A romló hazai közélet viszonyai között az ifjabb egyetemi generációt minőségérzékre és humanista magatartásra nevelte; segítette abban, hogy elutasítsák a náci Németország uralkodó ideológiáját. Filozófiai gondolkodása – a jóval elevebb irodalmi életben Babits-hoz hasonlóan – fenntartotta a klasszikus értékek megbecsülésének fontosságát (egyik művében egyetértően utalt Babits *Az írástudók árulása* című írására).<sup>43</sup>

40 *Prahács Margit: A zeneesztétika alapproblémái. Forma és kifejezés a zenében* (Bp. 1935.) könyvét Prohászka erőteljes bírálatnak vetette alá, szembeszállva azzal a felfogással, amely szerint a zene – Pauler Ákos nyomán – „az emberi élet összvárgásának kifejezése a teljesség és megváltás felé”, mint forma pedig mozgásenergiák kibontakozása volna; a zene lényegét csak az esztétikai objektíváció területén lehet keresni. Prahács Prohászka szerint túl nagy súlyt helyez a pszichológiai szempontokra, „a sóvárgás lehet motívuma művésznek, befogadónak”, de a zene lényegét elvétí – Prahács foglya marad a wagneri zenekoncepciónak. (Ath. 1935. 326–318.)

41 Prohászka *Az oktatás elmélete* c. könyvében (Bp. 1937.) a modern zenei formálás erősen intellektualista jellegét hangsúlyozta, amit Prahács Margit levélben bírált (levele Prohászka-hoz, 1938. jún. 10. és jún. 23.), kiemelve, hogy bár az új tonalitásokban és ritmusokban sok a racionális vonás, de a modern nagyművek a tudatalatti rétegekhez szólnak, a tudatos megformáltság a műzene közegeiből ered. „Sajnálom, hogy nem tudom meggyőzni magát az ifjúsági karének jelentőségéről”. – Prohászka a népzene „megváltó” erejében nem hitt (ld. *Prohászka Lajos: Nevelés és hagyomány* c. írását. Magyar Paedagogia 1940. 97–119.)

42 „Beemlézendő zongoradarabok jegyzéke.” EKK F 103/VI.12.

43 Ld. minderről *Prohászka L.: A vándor és a bujdosó már idézett részét a fajelmélet kritikájáról; Uő: Nevelés és hagyomány* c. tanulmányát, mely szembefordul az „új népiesség” eszmekörével s kiáll az európai humanista hagyomány védelmében (i. h.); A mai élet erkölcsében írt kritikáját a politikai gyűlöletről, a geopolitikai jelszavakról, s más (élettér, önellátás, a munka militarizálása, a kollektív felelősség, az „action directe”, a vezényszóra való engedelmesség, a tömeg lelki megoldozása, a propaganda, az új „ösztönösségre” való orientálás stb.) fogalmakról és jelenségekről. (141–148.)

S bármily paradoxul hangzik is, Prohászka, ez a zárkózott, kontemplatív, önmagát sohasem „adminisztráló”, gondolati érzékenysége mellett is nemesen egyszerű egyéniség, több területen megértést és nyitottságot mutatott (a maga korlátai között) a tőle többé-kevésbé eltérő gondolkodók és törekvések iránt is. Ezt a hajlamát három példával illusztráljuk. Az egyik: a *Pedagógiai Lexikon*ban végzett munkája. A kétkötetes műben, mely máig is értékes útmutató a pedagógia, általában a filozófia művelői számára, a filozófiai-elméleti címszavak jó részét Prohászka írta – a legtöbbször objektív szemlélettel, igen magas színvonalon.<sup>44</sup> A másik példa: megértő elmélyülése a felfogásához bizonyos fokig közel álló, de radikálisabban modern hazai gondolkodók – Kerényi Károly, Fülep Lajos, Hamvas Béla – munkásságában. Mint egy évtizeden át (a 30-as években) az *Athenaeum*, a központi filozófiai folyóirat szerkesztője, kiemelkedő helyet biztosított Kerényi „rendhagyónak” számító tanulmányainak; Kerényi több – a legszebbek közül való – tanulmánya itt jelent meg. Prohászka volt az egyetlen „akadémiai” tudós, aki Kerényi *Szigetének* szerzői közé állt (e folyóiratnak adta a már említett *Variáció a kalokagathiáról* című tanulmányát). Ő volt szinte az egyetlen egyetemi személyiség, aki már 1937-ben, az *Athenaeumban* közzétett írásában, a hivatalos oldal élesen Kerényi-ellenes véleményével szemben, a maga egész jelentőségében volt képes értékelni a vallástörténész addigi életművét. Prohászka Kerényi *Apollon* című tanulmánykötetéről írt recenziójában három szempontot hangsúlyozott. Az egyik Kerényi rendkívül mély és széles körű szaktudása volt. A másik az a felismerés, hogy vele az antik valláskutatást erőteljesen filozófiai érdeklődéssel művelő, a modern filozófiai szemléletet az antik mitológia értelmezésére használó tudós jelent meg a magyar szellemi életben. Nem megszokott „betűrágó” filológusként, de „nem is esztétikai akarattal közeledik tárgya felé ... mint a német klasszikusok és romantikusok és maga Nietzsche is, hanem ... ahogy ő mondja, egzisztenciális áhítattal ... A platóni parusia elve tulajdonképpen az, ami Kerényi egzisztenciális gondolkodását leginkább jellemzi: a szellemi, jelentéses-természetű összefüggések megpillantása a valóságban. Ebben tér el éppen a Heidegger–Jaspers-féle egzisztencializmustól (amellyel egyébként sok rokon vonás fűzi össze), de viszont ebből a szempontból hasznosítja kitűnően a modern fenomenológia és kultúr-morfológia eljárását és eredményeit ... ezzel válnak fejtegetései az antik lét legteljesebb hermeneutikájává”. Prohászka harmadik szempontja annak felismerése vagy legalábbis megsejtése, hogy Kerényi megkérdőjelezi a hagyományos klasszicista antikvitásfelfogást, elveti a Goethe–Humboldt-kör szemléletét, de – az Apolló–Dionysos ellentéppárral – egy új antikvitásfelfogás felé eredeti lépéseket tevő Nietzsche „zeneileg”, vagyis nagyon is romantikusan látó felfogását is. Kerényi 1937-es könyve címlapjára a Veii Apolló képét tette s ez „több mint tárgyra utalás és szimbólum”. „Ez az Apolló lenyűgözően vonzó és nyugtalanító egyben” – írta Prohászka. Kerényi számára az antik vallás nemcsak „szakrális tény”, hanem „ugyanakkor nyugtalanító is, mint a Veii Apolló farkasosolya, mert szinte ijesztően látja a lét rejtett rétegeit, ahová szemünk csak a nagy válságok pillanataiban fér-

44 *Pedagógiai Lexikon*. I–II. Szerk. Fináczy Ernő, Kornis Gyula, Kemény Ferenc. Bp. 1936.

közik le ... S vajon a kiegyenlítettség helyett nem éppen ebben a szellemi nyugtalan-ságban és nyugtalanító szellemiségben kell-e látnunk az igazi humanitás lényegét?”<sup>45</sup>

Fülep Lajossal a költő és filozófus Mándy Stefánia hozta össze Prohászkt; 1945 után Mándy Stefánia a Prohászka-tanszéken tanársegéd lett s elküldte Fülepnak *A mai élet erkölcsét*. Fülep, aki addig csak *A vándor és a bujdosót* ismerte, s mint tudjuk, maga is radikális erkölcsbíráló volt, még Zengővárkonyból ezt írta Mándy Stefániának: „Köszönettel visszaküldöm Prohászka könyvét, nagy örömmel olvastam, örömmel gondolok rá, hogy hát ilyen is van itt. Erről a témáról már renge-teget írtak, de ahogy az ő könyvében van végiggondolva, a logikai szerkezete és szer-veessége, és az ember, aki minden sorában érzik, – alle Achtung! S mivel hát így meg-szerettem, szeretném, ha itt volna a kezem ügyében...”<sup>46</sup> Fülep most már Prohászka minden írására kíváncsi volt. A két filozófus baráti levelezésbe kezdett, Fülep unszo-lására 1947 nyarán a nehezen mozduló Prohászka vendég volt Zengővárkonyban, s Fülep Budapestre települése után is kapcsolatban maradtak – az egyre magányo-sabb, majd üldözött Prohászka (akit Fülep, amennyire tehetett, a legnehezebb évek-ben is támogatott) rendkívül sokra tartotta ezt a kapcsolatot.

Végül: Prohászka, mint említettük, a 30-as években, majdnem egy évtizeden át volt az *Athenaeum* szerkesztője, s nemcsak szerkesztője, hanem lelke és megújítója is. Aktívan közreműködött abban, hogy a fiatalok – az évtized elejétől fellépő „hu-szonévesek” – nemzedéke publikációs lehetőséghez jusson. 1932–1933-tól a folyóirat szerzőgárdája megújult, szinte kicserélődött. Nemcsak Kerényi tűnt fel gyakran a szerzők között, hanem a fiatalon tehetséges – egyébként Kerényi felfogásával szem-ben álló – Mátrai László, aki akkor (nem függetlenül Prohászka szemléletétől) a szellemtörténetet védelmezve küzdött az irracionálisnak és „dekadensnek” tartott egzisztencializmus ellen; a korszak legátfogóbb náciellenes nagy tanulmányát író Fa-ragó László, akit Prohászka tanársegédnek vett maga mellé; a pszichológia modern irányzatait követő Harkai Schiller Pál; a Kerényi-tanítvány Brelich Angelo; a némi-leg idősebb Hamvas Béla, Joó Tibor, a kitűnő gr. Révay József, aki 1940-ben átvette az *Athenaeum* szerkesztését Prohászktól.<sup>47</sup> A folyóirat – többek között Prohászka és a fiatalok ösztönzésére – kiemelkedő szerepet játszott abban, hogy 1938-ban ér-dekes vitaülések indultak a *Magyar Filozófiai Társaságban* – a viták teljes anyagát az *Athenaeum* közölte. A főbb vitatémák: Humanizmus, A modern természettudomány világképe, Heidegger egzisztenciális filozófiája; A zenei kifejezés objektív értéke, Érték és valóság, Husserl stb.

A máig is szinte elfeledett Kövendi Dénes, önkéntes szónokként, joggal búcsúz-tatta Prohászkt 1963-as temetésén e szavakkal: „Az igazságkeresés hattyúlovagja, Isten veled.”<sup>48</sup>

45 *Prohászka Lajos*: Kerényi, Karl: Apollon. Studien über antike Religion und Humanität. Ath. 1937. 155–157.

46 Fülep Lajos levele Mándy Stefániához. Zengővárkony, 1946. okt. 2.

47 *Faragó László*: A harmadik humanizmus és a Harmadik Birodalom. Apollo 1935. 177–288. – Gr. Révay József (1905–1945) elsősorban Kanttal, majd a pedagógia filozófiai problémáival foglalkozott.

48 Kövendi Dénes levele Kerényihez, akinek beszámolt Prohászka haláláról és temetéséről (1963. aug. 11.).

MIKLÓS LACKÓ  
A NOBLE CONSERVATIVE.  
THE CULTURAL PHILOSOPHER LAJOS PROHÁSZKA

In his study, the author examines in full the life works of Lajos Prohászka (1897–1963), who was professor of education at the University of Budapest (1935–1949). A leading exponent of the Hungarian school of thought in the social sciences, Prohászka was closely linked to the late idealist German philosophy school as represented by E. Spranger, H. Freyer and the new-Hegelians. His thinking was close to that of the late Diltheyans who attempted to ‘correct’ the relativism of the history of ideas with principles taken from neo-Kantian theory of values. It was in this spirit that Prohászka wrote but never completed ‘A forma és az abszolútum’ (Form and the absolute). From the early 1930s, Prohászka addressed himself to the contemporary issues of cultural philosophy (modernity, the modern individual) and became a worthy associate of the leading critics of the period, Ortega and Huizinga.

As a cultural philosopher who was attracted to traditionalism, Prohászka rejected one-sided cultural criticism. Indeed, he adhered in a utopian manner to the *cultural synthesis* of Schelling and the other romantics. His hope was that the unity of life and culture could be restored—even amid the new conditions.

Prohászka’s most influential work was an ‘applied’ cultural philosophical study of national character entitled ‘A vándor és a bujdosó’ (The wanderer-wayfarer and the wanderer-fugitive). In this work he compared the ‘fugitive’ character of the Hungarian with the ‘wayfarer’ character of the German. While strongly emphasising Hungarian independence of thought, Prohászka valued the stimulating effect of German neo-classicism on Hungarian thinking.

From the second half of the 1930s, Prohászka worked on a great ethical-critical work entitled ‘A mai élet erkölcse’ (The ethics of modern life). Published in 1944, this work rejected the inhumane ideologies of the period (with particular criticism of the ideas of German Nazism), but was also dismissive of most of the modern cultural achievement. After 1945, as Hungarian academic life fell increasingly under the shadow of Communist hegemony, there was less and less room for Prohászka. Still, in 1946 he published a noteworthy study in defence of cultural philosophy entitled ‘Történet és kultúra’ (History and culture). In 1949 he was sent into retirement in a humiliating manner.