

**CS. GYÍMESI ÉVA**

# **GYÖNGY ÉS HOMOK**

IDEOLÓGIAI ÉRTÉKJELKÉPEK AZ  
ERDÉLYI MAGYAR IRODALOMBAN

**KRITERION KÖNYVKIADÓ**  
**BUKAREST 1992**

**ISBN 973 26 0297 X**

## ELÖLJÁRÓ SZÓ

A *Gyöngy és homok* akkor keletkezett, amikor teljesen kilátástalannak látszott a jövőnk. Az erdélyi magyar kisebbség múltjával kezdtem foglalkozni, hogy megértssem helyzetünket, fölfedjem azt az eszmetörténeti hátteret, amely által talán jobban megérthetjük a jelenünket is. A két világháború közötti kisebbségi ideológia, a transzilvanizmus azért foglalkoztatott, mert — főleg irodalmi motívumok, jelképek révén — felismertem, hogy egy ilyen erkölcsközpontú ideológiai képződmény eleve magában hordja a folytonos politikai kompromisszum lehetőségét. Nagyon nehéz ugyanis a helyállás erkölcse és a beletörődés közötti határvonalat meghúzni. Vajon a kisebbségi sorsot heroikusan vállaló értelmiség ideológiája nem önigazolás-e arra, hogy nem cselekszik a helyzet megváltoztatása érdekében? Akkor úgy láttam: talán e megalkuvások politikai hagyománya is meghatározta, hogy az én nemzedékem a két világháború közötti állapotnál még súlyosabb kisebbségi helyzetben van.

Az első tanulmányt erről a témáról *Egy létszimbólum színe és visszája* címen 1981-ben írtam, körülbelül azóta érlelődött és csiszolódott gondolatban és az egyetemi előadások során, nemkülönben azokban a vitákban, melyeket a 80-as évek elején ideológiai kérdésekről folytattam hasonló érdeklődésű értelmiségiekkel. Bevallott céлом az volt, hogy rámutassak ennek az eszmeiségnek az utópikus, mitikus jegyeire, amelyek elfedik a kisebbség valóságos politikai érdekeit, és a helyzet megnyugtató rendezésére irányuló stratégia helyett illúziókkal kárpótolnak. Személyes indokok is vezettek abban, hogy helyzetünkre vonatkozólag elvessek minden önáltatást, s a lehető leg-

tárgyilagosabban nézzek szembe nemcsak a körülmények, hanem a bennünk működő ideologikus tudat hatalmával is.

A kézirat 1985 első hónapjaiban készült el, amikor úgy tűnt, hogy egy érzelemmentes, kellőképpen elvont fogalomrendszer alkalmas arra, hogy kiadható formában elvégezzem a két világháború közötti vezető ideológia — vagy inkább: ideologikus funkciót betöltő szellemi képződmény — kritikáját. Annál is inkább, hiszen Fábian Ernő sokkal nyiltabbnak tetsző könyve ugyanerről a témáról nem sokkal azelőtt megjelenhetett (*A tudatosság fokozatai*). Mellőzni próbáltam mindazokat a patetikus szimbólumokat és metaforákat, melyek a nyolcvanas évek romániai magyar szellemi életében burkolt formában fogalmazták meg helyzet- és azonosságtudatunkat, s az erdélyi szellem, a kisebbségi sors pozitív értékeit kiemelve a diktatúra alatti kétszeres elnyomással igyekeztek megbékíteni.

Meglehetősen éles kritika jellemzi a *Gyöngy és homok* transzilvanizmus-szemléletét. Ez a kritika nem közvetlen. Elsősorban a fogalmak tisztázására irányul, azzal az igénnyel lép fel, hogy a mítosszá fényszerűsített értékeket a maguk valóságában ragadja meg. A szent hagyomány összetevőinek ez a szenttelen boncolgatása olyan hatást váltott ki egyesekből, hogy volt, aki destruktívnak nevezett. Rombolónak minősítette a kéziratban terjedő tanulmány hatását, mégpedig azért, mert a transzilvanizmus ellentmondásos érték szerkezetének ez a könyörtelen feltárása könnyen elvehette az olvasó kedvét attól, hogy továbbra is vállalja a kilátástalannak tetsző kisebbségi helyzetet. Holott csupán felrázni akartam: ne áltassuk magunkat, cselekedjünk.

A meglehetősen önkritikus műlt szemlélet mellett (amely egyúttal a jelenre is irányult) nem tudtam a reménynek az érveit felsora-

koztatni, nem tudtam a jövőre vonatkozó perspektívát nyújtani. Mert 1985-87-ben nem láttam semmiféle reális alapot arra, hogy jogfosztottságunk megváltozhatik. Csak a helyzet és a kisebbségi tudat pontos felmérése, a reflexió igénye, a szellemi felülemelkedés vágya volt számomra fontos, az elemző fogalmak rendszere, amely által megragadhatom a legkényesebb ellentmondásokat is. Nem csoda, hogy ez a tanulmány nem jelenhetett meg.

Először 1985-ben kobozta el a titkosrendőrség egy nálunk lezajlott házkutatás során. Kapásból kellett fordítgatnom belőle kihallgatóimnak. De pontosan egy évre rá a Molnár Gusztáv szervezte *Limes-kör* keretében mégis sor került a kézirat vitájára. Ha jól emlékszem, Balázs Sándor, Bíró Béla, Fábíán Ernő, Salat Levente szólott hozzá. Ezt a vitaanyagot a tanulmánnyal együtt szerettük volna kiadni majd, ha kedvezőbb idők jönnek. Ezerkilencszáznolcvanhét elején Molnár Gusztáv lakásáról vitte el a Szekuritáté, de egyetlen példánya akkor már biztonságban volt. Mindmáig az maradt az egyetlen teljes példány.

Most sem tekintem fölöslegesnek azt a munkát, amit belefektettem. A szellemi, erkölcsi, politikai kockázatot sem. Mert úgy érzem, hogy pontosan fogalmazott meg olyan jelenségeket, amelyek a mi kisebbségi tudatunkat — főleg az értelmiségét — mindmáig alapvetően meghatározzák. Ami pedig a vádat illeti, hogy destruktív, csak ennyit jegyzek meg: életem akkori tényei inkább a transzilvanizmus szellemét tükrözték. Csakhogy a hitre alapozó erkölcsiséget sohasem kívántam összetéveszteni a közösségi érdekekben gondolkozó politikával.

Most, miután olyan fordulat következett be, amely a valóságos demokratizálódás jogi keretét nyithatja meg számunkra is, egy valóban hatékony kisebbségpolitikai stratégiát lehet kialakítani és a gyakorlatba ültetni. Ez a stra-

tégia nyilván eltér az értelmes transzilvanizmus hagyományától, és folytathatja Jakabffy Elemér európai színvonalú kisebbségpolitikai koncepcióját, amely tiszta jogi fogalomrendszeren alapul.

Azt a politikai harcot azonban, amire módunk nyílt, még mindig fékezhetik a kisebbségi komplexusok, amelyek nem szolgálnák helyzetünk radikális megváltoztatását: az idealizáló erkölcsi nézőpont, a tehetetlenségig túlzott türelem, a szenvedés vállalásának hajlama — ha eluralkodik — az emberi jogi küzdelmek útjába állhat. Meg kell találnunk az egyensúlyt az átvészelés transzilvanista ideológiája és a küzdelem jogi és politikai irányelvi között. Ez a tanulmány figyelmeztető tükkör lehet, hogy többé ne essünk az önáltatásnak azokba a csapdáiba, amelyeket a két világháború közötti eszményrendszer magába rejtett. Hisz nem csupán érzelmi-erkölcsi megbékélésre, hanem mindenekelőtt emberhez méltó életet biztosító jogi keretekre van szükségünk ahhoz, hogy kisebbségi helyzetben is harmonikus, teljes életünk legyen.

1991. augusztus 1.

A szerző

## TEREMTŐ FÁJDALOM

Gyöngy és homok. Ezek a szavak a szubjektum tudatától mesterségesen elvonatkoztatva csupán a természet egynemű — mert teljesen értékmentes — anyagi tényeit jelölnék, a gyöngyöt és a homokot mint pusztá tárgyakat. Az értelmező szótárakban feltüntetett első jelentésük ezért nem is tartalmaz értékelő árnyalatot. Ám a megismerésben az összes tények számunkra valók, azaz nem pusztá tények már, hanem értékhordozók, még ha olykor ez nem tudatosul is bennünk. Mihelyt beszélni kezdünk róluk, magától értetődik, hogy célunk nemcsak a megnevezés, a nyelv és a tények egyeztetése, hanem véleményünk közlése is, állásfoglalás, azaz: értékelés. Ez az a többletjelentés, amely minden beszéd sajátossága, kivéve talán a logikai fejtegetések és a természettudományos közlemények nyelvezetét.

Feltételezem, hogy az olvasó a tanulmányunk címében szereplő szavakat azonnal értékellentétet kifejező jelentésükben fogja fel: nyilvánvaló az ő számára is, hogy a gyöngy és a homok itt nem magukat a tárgyakat, hanem azok értékét nevezi meg, azt a minőségüket, amelynek okán az egyiket nem tanácsos a disznók elé vetni, a másokra nem biztonságos várat építeni.

Az értelmező szótári első jelentéssel szemben tehát egy másodlagos, avagy többletjelentés az, ami e két szó kapcsolatát és ellentétét megteremti. Ellentétes többletjelentésüket — mármint hogy a gyöngy itt pozitív, a homok negatív előjellel értendő — gazdagítja továbbá az a természeti jelenségként előálló bensőséges összefüggés is, hogy tudniillik a gyöngy-kagylóban a homokszem az ok, melynek az igazgyöngy okozata. Ez a megfogalmazás nyil-

ván egyszerűsíti a természeti jelenség létrejöttének folyamatát, de itt most a logikai és értékviszony lényegén van a hangsúly, mégpedig azon, hogy a negatív (homokszem) és a pozitív (gyöngyszem) között paradoxális ok—okozati viszony áll fenn.

Erre a paradoxonra valószínűleg nem is figyeltem volna fel, ha nem lenne a két világháború közötti, romániai magyar irodalomban újra meg újra visszatérő motívum, ideologikus-erkölcsi többletjelentést hordozó szimbólum. Ismétlődéseinek helyi oka és mikéntje, annak ellenére is foglalkoztatni kezdett, hogy mintegy kétezer éve ismerős közhelyről, a szenvedést értékként tételező etikai hagyományba teljesen beleillő jelképről van szó: vajon ebben a konkrét történelmi téridőben milyen igény, milyen készítés támasztja fel és színezi sajátos — a helyzetből adódó — többletjelentéssel ezt a megkopott szimbólumot?

Legelső előfordulását megkeresni: ez volt a legnehezebb: Már készen állott a motívum-elemző tanulmány, amikor Áprily Lajos *Álom egy könyvtárról* című tanulmánykötetében (1981) végre megjelent nyomtatásban is annak az előadásnak a kézírata, amely hatvan évvel azelőtt, 1921-ben, a romániai magyar irodalmi élet vajúdó korszakában hangzott el, az enyedi Bethlen-kollégiumban. Önállósuló irodalmunkban feltehetőleg ez az első forrás, amelyben a gyöngykagyló a „produktív fájdalom“ jelképe gyanánt, a háború és Trianon okozta történelmi és lelki megrázkódtatásra adott erkölcsi válaszként fordul elő: „Túlságosan ismerős talán — írja Áprily —, de olyan tolatkozó erővel jelentkezik (...) egy nagyon találó illusztráció, hogy felhasználása elől lehetetlen elzárkózni. Az igazgyöngyről van szó, melynek keletkezéséről azt tanítja a természet-tudomány, hogy sebzésből lesz, mellyel idegen test, többnyire homokszem sérti meg a kagyló-

állatot. A megsértett állatka testének a fájdalom által kiváltott reakciója indítja meg azt a kiválasztást, melynek végső eredménye az igazgyöngy“ (*Álom egy könyvtárról*. Budapest 1981: 156.). Hogy a természettudós ezt bizonyára sokkal szenttelenebbül adná elő, az nyilvánvaló. De ami számunkra lényeges itt, az a személyes-költői beleérzés, a gyöngykagylóélet célzatos emberre vonatkoztatása és az ideologikus-erkölcsi következtetés: „A világ fájdalmas vajúdásának ebben az apokaliptikus korszakában nem árt néha a fájdalom teremtő-erejéről elmélkedni. Megkínzott százai és ezrei a világvonaglásnak: ma mindannyian gyöngykagylói vagyunk egy felkavart tengerfenéknek, melyeket sebző homokszemekkel szórt tele az elementáris kavarodás. És talán a mi homok sebezte testünk sem szenvedhet haszontalanul, a mi fájdalmunknak is teremtenie kell valamit: az emberiség tömegfájdalmából az emberiség jobb jövőjének igazgyöngye fog megszületni“ (uo.: 168.). A teremtő fájdalomról van tehát szó, személyes és közös próbatételek erkölcsi-esztétikai értékévé válható lehetőségéről, melynek elfogadásában az eredmény — a műalkotás, az erkölcsi megigazulás — gyöngyének bűvölete elfedheti az érette vállalt szenvedés tengermélységeit.

Ez a messianisztikus gondolat nyilván nem Áprilytól származik, és az áldozat vállalásának több évezredes etikai gyakorlata és irodalma csiszolta közhellyé a szimbólumot is. A huszadik század nagy orosz írója, Makszim Gorkij ugyanezekben az években hasonlóképpen gondolkodik: „Dosztojevszkij zsenialitása egymagában elég ahhoz, hogy igazolja milliók életét, akármilyen értelmetlen, sőt velejéig bűnös ez az élet. S az sem számít, ha lélekben beteg ez a nép; majd meggyógyítjuk; és egy pillanatra sem feledjük el, hogy mint valaki mondta:



»Csak a beteg kagyló terem gyöngyöt« (Írók írókról. Budapest 1970: 152.).

Hogy kik is mondták volt még ugyanezt, annál sokkal figyelemre méltóbbnak látszik, miért és hogyan vált ez a jelkép — mint látni fogjuk — oly gyakorivá és jellemzővé a romániai magyar írásbeliségben. Jellemző mivolta nem is annyira a gyöngykagyló-analógia ismétlődéseiben, mint inkább az általa kifejezett paradoxális értékviszonyban rejlik, melynek előfordulása — amint később kitűnik — korántsem korlátozódik erre az egy jelképre, hanem egyfajta érték-modellként számtalan más hasonlatban, metaforában, ahogyan nevezni fogom: erkölcsi értékszimbólumban is jelentkezik. Ez a motívum csupán egyetlen „gyöngyszem“ a többi, hasonló jelentésű, mindmáig gyakran felbukkanó s már korántsem közhelyszerű képek tengerében.

Az elvont képlet lényege — mint már jeleztem — a paradoxon, amely a negatív értékű ok és a pozitív értékű okozat diszharmóniájában ragadható meg. A két világháború között ez a diszharmónia nemigen éleződik ki: úgy szólván feloldódik a gyöngy, azaz a teljesítmény tudatának jóleső elégtételében.

Viszont sok év után, egészen más előjellel, Szilágyi Domokos lírájában is előfordul, az *Ami kell* című költeményben: „hősöket izzadtunk ki magunkból — kézenfekvő, mégis mondom a hasonlatot —, akár a gyöngykagyló, feleim, mert szomorú az, feleim, hogy mocsok által jutunk kincshez“. Nos, a kétféle érték diszharmóniája itt sokkal nyilvánvalóbb, sőt: a hangsúly most áthelyeződik az okra, amely maga a negatívum — mocsok, izzadság, szomorúság. Szilágyi Domokos így ugyanazon szimbólumot a fonákjáról mutatja fel: nem a gyöngyre, hanem a sebző homokra tekint. Erre feljogosítja őt a jelkép paradoxális érték szerkezete, az értékvesztés és értéktelítődés egy-

idejősége, azaz: a diszharmónia. Az ő hasonlatában nem valósul meg a feszültség feloldódása: a teremtő fájdalom felemelő, katartikus hatása helyett a kényszerűség illuziótlan belátására, tragikus iróniára késztet.

Milyen helyzetek magyarázzák ezeknek az ideológiai-erkölcsi értékszimbólumoknak a szükségletét és jelzett színeváltozását? Milyen ideologikum az, amely e helyzeteknek megfelelően diszharmonikus értékalkazatokban fogalmazódik meg? És mi közük mindezeknek az irodalomhoz?

Ez a tanulmány kísérlet arra, hogy megválaszoljuk ezeket a kérdéseket, s így eszmetörténeti háttérrel rajzoljunk a sajátos irodalmi jelenségek értelmezéséhez.

## AZ IDEOLÓGIA-ELEMZÉS ALAPFOGALMAI

Ideje volna, hogy a felmerült problémákat végre ne csak metaforák és jelképek segítségével próbáljuk megválaszolni. A hatékony oknyomozó elemzés, a megnyugtató válaszok fedezete csupán olyan fogalmak használata lehet, amelyekben nincsen jelen a gyöngy, a homok és ehhez hasonló szavak érzelmi túlfűtöttsége, az olykor már-már ellenőrizhetetlen értéktelítettségű jelentéstöbblet.

Olyan fogalomrendszert kell kialakítani, melyben — társadalmi kérdésekről lévén szó — egyaránt helye van a tények és az értékek szférájának, de a kettő viszonya a fogalmak lehetőleg árnyalt, pontos meghatározásában benne foglaltatik, és nem attól függően érthetők így vagy amúgy, hogy milyen a szövegek környezetük. A továbbiakban tehát, az említett szimbólumtípustól és más konkrét irodalmi jelenségektől látszólag elrugaszkodva, kitérek az elvégzendő elemzés eszközeül szolgáló fogalmak felvázolására és meghatározására.

A hipotézis felállítása, amely megmagyarázza az említett szimbólumtípus értékszerkezetében fellelhető ellentmondást, szükségessé teszi, hogy megvizsgáljuk a kisebbségi helyzetre adott ideológiai válasz bizonyos eszmei-erkölcsi összetevőit. Ez viszont nem lehetséges a kisebbségi helyzet mint olyan minél pontosabb, elfogultságoktól mentes meghatározása nélkül. Továbbá, az ideológiai válasz természetét sem lehet megvilágítani, ha e válasz különmű alkotóelemeit elméletileg szét nem választjuk, és egymáshoz való viszonyukat meg nem világítjuk. E különműség tisztázására módot ad a helyzet- és az azonosság-tudat mint ideológiai összetevők hipotetikus szétválasztása, és ugyancsak elfogulatlan, lehetőleg logikai-filozófiai értelemben egyete-

mes érvényű, árnyalt elméleti meghatározása. Minthogy azonban ezek az ideológiaalkotórétegek a vizsgált szövegekben korántsem értéktelítettség nélkül jelentkeznek, szükség van olyan értékelméleti fogalmak bevezetésére, mint az értékcsoportok és -dimenziók, az értékteremtés/telítődés és értékvesztés kategóriái. Figyelembe véve azt, hogy ezeket az ideológiai válaszokat főképpen irodalmi szövegek tartalmazzák, megkerülhetetlen végül az értéktelítődés–értékvesztés kategóriáinak megfelelő esztétikai fogalmak bevezetése is.

A felsorolt fogalmak többsége már gyökeret vert a köztudatban, és többféle színezettel alkalmazták: módomban állana tehát egyszerűen átvenni őket, vagy a magam meghatározásaival minduntalan egybevetni. Minthogy azonban választott műfajom az ideológiai-irodalomtörténeti önismeretet célzó személyes kísérlet: esszé, általában csak arra szorítkozom, hogy a hipotézisben szereplő fogalmakat és viszonyokat az ellenőrizhetőség és a cáfolhatóság követelményeinek megfelelő, kellő egyértelműséggel tisztázzam, szabatosan használjam, s legfeljebb utólag jelezzem érintkezéseiket — jegyzetek szintjén — a már forgalomban levő fogalmak jelentésével. Egyes kategóriák bevezetésében (például a helyzettudat vagy az identitás) viszont olyan hivatkozásokat részesítek előnyben, amelyek eddig ideológiakritikai viszonylatban kellőképpen nem méltányolt erdélyi magyar szerzőket emelnek ki — éppen egyetemességigényük elismeréséül. Mert a lehetőleg általános érvényre törekvő, azaz nem helyi érdekű, hanem elfogultságoktól mentesen definiált fogalmak teszik csak lehetővé annak a sajátos és bonyolult ideológiai-irodalmi tünetcsoportnak a diagnózisát, amelynek háttere egy ellentmondásaival együtt nagyon is személyesen átélt társadalmi létforma.

\*

Minden ideológia egy adott társadalmi-történelmi helyzetben élő osztály, réteg, csoport válasza az adott helyzet kihívására: öneszmélés, amely a helyzetbe foglalt adottságok és lehetőségek, a helyzet meghatározta érdekek tudatosítását és az utóbbiakból adódó célok programszerű megfogalmazását, valamint a cselekvés irányelveit tartalmazza.

A helyzet a személyiség számára mindig objektíve adott, nem választhatja meg, hanem beleszületik. Az ember éppolyan kérértlenül kapja a helyzetét, mint magát a létezését. S ahogyan az emberi lét véges időszakba veti a személyiséget, úgy határolja körül az életét is a történelmileg adott tér-idő, a társadalmi közeg. A helyzet nagymértékben meghatározza a személyiség beilleszkedésének, társadalmassulásának folyamatát, akarva-akaratlanul részesévé tevén őt az adott helyzetben élő társadalmi csoport közös (nemzeti, osztály- és egyéb) érdekeinek. E társadalmi-történelmi helyzetek tér- és időbeli változatosságának megfelelően alakulnak a különböző emberi szükségletek, törekvések és ezeknek megfelelő ideológiák, melyeknek eltérései olykor természetszerűen szöges érdekellentétet fejezhetnek ki.

Az emberek közötti egyedenkénti és kollektív különbözőségek a fennálló vagy ismételtelen előadódó helyzet- és érdekeltérések valamikori teljes megszüntetésének gondolata: utópia. Ahogyan egy személy helyzete és érdekei tényszerűen különböznek a másiktól, anélkül hogy közülük egyik vagy másik emberi minőségében különbözne, úgy különböznek a személyek különböző csoportjainak helyzetei és érdekei, anélkül, hogy ezek a kollektív entitások értékben egymás fölé és alá rendelhetők lennének. A társadalomban a helyzetek és érdekek pluralitása: tény. Még akkor is, ha azt egyik-másik hata-

lom nem hajlandó tudomásul venni. Valamely helyzet és érdekszféra elsőbbségének tételezéséből, azaz értékke minősítéséből szükségképpen más helyzetek és érdekszférák létjogának többé-kevésbé erőszakos csorbitása következhetik. Az ilyen elven alapuló társadalomelmélet vagy ideológia — legyen az bármilyen jóhiszemű — végső soron magának a legegységibb „helyzeti“ különbözőségünknek, a különbörbe zárt, egyszeri, megismételhetetlen személyiségnek, méltóságának és autonómiájának a tagadását is jelentené.

Ez az óvakodás mindenféle kizárólagosságtól, persze megengedheti azt az ellenvetést, hogy akkor tehát türelemmel vágyunk az agresszív kizárólagosságot képviselő és megvalósító (fasisztoid) ideológia iránt is... Erre az ellenvetésre csak egy válasz lehetséges: az életellenes, elnyomó ideológia elítélése minden helyzetben létérdek, és önvédelemre kötelez. De a jogos önvédelemnek — s ez már imperatívusz — a kizárólagosság tévhitében gyökerező, terjeszkedő erőszakig sohasem szabad eljutnia.

A kizárólagosságot elkerülendő, eleve nem tételezünk fel olyan ideológiát, amely ne lenne *egyféle* helyzet, *egyféle* érdekek függvénye, azaz ne lenne relatív: részleges igazság. Ez alól az önmagukat teljes („tudományos“) igazságként tételező ideológiák sem kivételek. Hiszen az ideológus viszonya saját helyzetéhez hermeneutikai viszony: azaz a megértésben itt sem kerülhető meg a szubjektum előzetes érdekeltisége. Ezt a bensőséges viszonyt a saját helyzetünkkel, az önreflexió személyes és kollektív mozzanatát tudományos céllal és módszerekkel sem lehet annyira kiiktatni, hogy teljesen megszűnjék az ideologikus mozzanat: az érdekalapozottság. Az érdekmentes, azaz teljes igazságérvényű ideológia — fikció.

Ezért mindenekelőtt a helyzetek különbözőségéből indulunk ki, és nem határolunk el úgynevezett tudományos ideológiát és „hamis tudatot”<sup>1</sup>, hanem különféle helyzetekben, különféle érdekeket kifejező párhuzamos ideológiákat, melyekbe azt a bizonyos részlegességet, relativitást eleve be kell számítani. Ebben a kérdésben tehát arra a szemléleti alapra helyezkedünk, amelyet Mannheim Károly relacionizmusnak nevez, miszerint mindig számolni kell valamely ideológiai felfogás vagy elmélet képviselőjének társadalmi helyzetével. A helyzetek, amelyekre válaszként születnek, nem avathatják a többiekhez képest elvileg „igazabbá” ezt vagy azt az ideológiát.<sup>2</sup>

A társadalmi-történelmi helyzet ugyanis, véleményünk szerint, önmagában véve nem érték, hanem pusztán adottság. Értékké legfeljebb az ideológus változtathatja. Ha a helyzetet önmagában véve értéknek tekintenők, saját ideológia-fogalmukból sem tudnók kiküszöbölni a kizárólagosságot: a különféle ideológiákat hallgatólagosan vagy bevallottan rangsorolni kívánó, a másokét torzító-elynyomó (azaz: agresszíven célzatos) mozzanatot.

Összegezzünk tehát: a különböző ideológiákat a helyzetek meghatározta különböző társadalmi érdekszférák teszik — nem jobba vagy rosszabbá, hanem — különbözőkké. Az ideológia hitelességét ezért sohasem egy másik helyzetet kifejező ideológiához, hanem az általa kifejezett helyzethez és érdekszférához való viszonya döntheti el.

\*

A helyzetnek az ideológiai önreflexióban a valóságképet meghatározó nézőpont, *pozíció* felel meg. Ebből a nézőpontból az adott helyzetben élő személyiség vagy embercsoport (illetőleg az ideológus) szükségszerűen korlátozott, a maga helyzetének megfelelően részleges, elrajzolt

valóságképet alkot. Helyzetéből adódó mindennapi érdekltségének kihívó közvetlensége ugyanis értékkel telíti e helyzet tényállásait, és természetszerűen elfedi a másféle helyzetek tényállásait és a belőlük származó érdekszférákat. Számára ezek a közvetlenül adott, érzékenyen átélt, értékke váló tényállások a valóságot jelentik, és ebből a pozícióból mindenki számára a valóságként mutatkoznak meg.

A pozíció meghatározta, tehát objektív helyzetekhez kötött részleges valóságkép minden ideológiában a valóság státuszát ölti magára. Ez minden ideológiai nézetrendszer részleges érvényének alapja, olyan korlát, amely a különböző ideológiákat szükségszerűen, egyaránt jellemzi. Ez az objektív összetevő azonban az értelmező tudat közvetítésével, tehát egy szubjektív tényező révén válik igazán ideológiai tartalomká.

\*

A szubjektív tényező működésének mechanizmusát egyfelől a *helyzettudat* fogalmának bevezetésével kívánjuk megvilágítani, mert ez módot ad arra, hogy az ideológia hitelét az általa megfogalmazott helyzethez mérten mutathassuk ki, és ne egy másik ideológia felől ítéljük meg. Ezt a fogalmat, amelyet a továbbiakban ideológiaalkotó tényezőnek tekintünk, Benkó Samu avatta az erdélyi művelődés- és *eszmetörténeti vizsgálódások kategóriájává*. A *helyzettudat változásai* című könyvében (1977) nem szikár definíciót ad, hanem a következőképpen írja körül a fogalom tartalmát: „A történelem sorshelyzeteket hoz létre, s ezekben a tudatosság különböző szintjén magatartásformákat alakít ki az ember. A tehetség, a tudás és a meggyőződéssé kristályosodott erkölcsi normák egyénenként ugyan váltakozó erőterben szabják meg az életpályák irányát, s a véletlen is elég gyakran belejátszik azok alakulásába,



de — ha tetszik, ha nem — a megörökölt történelmi helyzet határolja körül a cselekvés lehetőségeit. Nem úgy, hogy az egyén szükségszerűen megbékél, illetőleg megelégszik azzal, ami születésekor körülveszi, hanem úgy, hogy számol vele“(8.).

A helyzettudat tárgya tehát eszerint a cselekvés lehetőségeit körülhatároló történelmi helyzet és az a bizonyos pozíció, amely objektíve adott, s amellyel a cselekvés alanyának számolnia kell. Benkő Samu felfogásának fontos eleme azonban, hogy a helyzettudat nem jelenti egyszersmind a helyzettel való megbékélést, hanem mintegy megváltoztatásának feltétele is. Ehhez fűznénk hozzá azt, hogy az ideológia mindig többet, mást is tartalmaz, mint az adott helyzet meghaladását célzó törekvéseket. Bretter György kifejezésével élve „itt és mást“, azaz programot foglal magában.

E fogalom minden bizonnyal alkalmas arra, hogy általa elemezni lehessen bármely társadalmi csoportnak, személyiségnek a saját helyzetére reflektáló, korlátait és érdekeit egyaránt tudatosító szellemi magatartását.

Feltételezzük azt, hogy a helyzettudat a benne működő elkerülhetetlen érdekelttségi mozzanat ellenére, ezzel számolva, viszonylag reális összefüggéseiben is tükrözheti valamely társadalmi csoport objektíve meghatározott szociális-történelmi adottságait. Ha a helyzettudat a történelmi meghatározottságok és ebből adódó érdekek tényleges felismerésén, elemzésén alapszik, akkor megfelel egy a gyakorlati élet közvetlenségét ellenőrző, a mindennapi spontaneitást tervezéssel ellensúlyozó elméleti önszembéletnek. Az ilyen helyzettudat persze csak tudományos igényű szociológiai valóságfeltárással alapozható, és nem felel meg az általában működő, a valóságképet eleve „elrajzoló“ — mert a gyakorlatnak alárendelt — szubjektív ideologikus tendenciáknak. Az utóbbiak-

nak a — rendszerint hallgatólagos — célja ugyanis nem a tényleges helyzet megismerése, hanem a látszatoknak és a közvetlen érdekeknek alárendelt *szentesítése* — avégett, hogy a csoportban, közösségekben kialakítsanak egy, a helyzetre adandó elkötelezett, ideologikus célzatú választ és cselekvésmodellt. Ez nem jelenti azt, hogy a helyzettudat eme spontán változatát rosszhiszeműnek, szándékoltan megtévesztőnek tekintjük: a valóságkép önkéntelen elrajzolása a helyzettudat általános, érdekek vezérelte ideologikus célzatával összefüggő, mintegy természetes tulajdonság.

A helyzettudat szubjektivitása a részleges valóságkép érdekek vezérelte interpretációjában, értékelésében nyilatkozik meg, amelynek során a kényszerű indítékok és az érdekek közvetlensége, spontán vezérlő szerepe visszahat a valóságképre és a célok megválasztására. Az ilyen — elméletileg nem ellenőrzött — helyzettudatban tehát a helyzet valóságos történelmi-társadalmi összefüggéseit elfedik a vitális-ideológiai érdekelttség erővonalai. Az érdekeknek ez a közvetlensége eredményezi a pozíciónak, a nézőpontnak megfelelő társadalmi gyakorlat ok-cél-szerkezetének furcsaságát: a „fordított teleológiát”. Nem az objektíve kényszerítő érdekek beismerésén, tudatos, józan feltárástán alapszik, amely megvilágítaná a cselekvésre készítő és azt irányító valóságos okokat, hanem az érdekeknek spontánul megfelelő cselekvést — utólagosan — szándékolt célként állítja be, s olykor eszményként is tétélezi: a célirányosság logikáját megfordítva célnak és értéknek nyilvánítja azt, ami csupán az adott társadalmi-történelmi helyzetből szükségszerűen adódó, indíték, érdek, kényszerűség.

Ennek az eleve ideologikus-szentesítő helyzettudatnak a megjelenését, objektív és szubjektív feltételeit találóan példázza Almási Miklós a kálvinizmus ideológiájával: „A késői

feudális társadalom kizárta a polgárságot a politikai érvényesülésből. A szekták ideológiája s a kálvinizmus ebből az objektíve kialakult elkülönültségből önálló *értéket* csinált: benne fedezte fel azt a körülményt, hogy a polgári gazdasági fejlődés külön úton kell hogy járjon, s a nemesi »nonchalance«-szal szemben egy spártaibb, rigurózusabb etika menetében tevékenykedjék. Előbb jelentkezett az elkülönültség *objektív* ténye, majd ennek értékessége, végül ez az érték gondolatilag-ideológiailag *önállósult* a kálvini ideológiában“. (Kiemelések Almási Miklóstól, *A látszat valósága*. Budapest 1971 290—291.).

Elismerve, hogy a kálvinizmus vallástörténetileg sokkal bonyolultabb jelenség, mint hogy csupán e külső társadalmi tényezőkkel egyértelműen magyarázható lenne, a polgárság fejlődésében betöltött szerepe szerint viszont jó példaként szolgál arra, ahogyan az ideológiaalkotó helyzet tudat a helyzet objektíve adott tényállásait és a helyzetben élők érdekeit értékeként, illetve szándékolt célokként tételezi, jóváhagyja. Ebben áll ideologikus funkciója.

\*

Az ideológiaképződés másik szubjektív elemét az *azonosságtudat* kategóriája világítja meg.

Az azonosság eredeti fogalma nem ideologikus jellegű: mindenekelőtt logikai kategória, amely egy tárgy, jelenség önmagával való egyenlőségét vagy több tárgy egyenlőségét fejezi ki. A tárgyak azonossága pedig előzetes megkülönböztetésüket feltételezi. (A abban azonos A-val, amiben különbözik B-től.).

Az azonosság—különbözőség logikai kategóriája lehetővé teszi az individualitás (sajátosság<sup>3</sup>) problémájának ideológiamentes filozófiai megközelítését, például úgy, ahogyan azt a két világháború között a kolozsvári filozófus, Var-

ga Béla tette egyik kimondottan filozófiai-logikai célzatú tanulmányában. Noha ennek később áttételesen ideologikus funkciót is tulajdoníthatunk, előnye az, hogy gondolatmenetét nem torzítja eleve fennálló ideologikus beállítódás. Arról a Varga felállította tételrendszeréről van szó, amelyben az individuum belső meghatározottsága, önazonossága és a másiktól való különbözősége, sajátosnak és egyetemesnek, résznek és egésznek a viszonya dialektikus egyensúlyában megmutatkozik. Szerinte minden individuum azonos önmagával, és „meghatározottsága (...) nem külső elvektől függ, hanem benne és általa van megadva“, ez az a „sajátos kvalitás, amely minden mástól megkülönbözteti...“ (Bölcséleti írások. Bevezette és jegyzetekkel ellátta Balázs Sándor. Kriterion 1979: 169.). Továbbá, és ez különösképpen figyelemreméltó: „Az individuum éppen azáltal individuum, hogy nem azonos egy másikkal: nem térben és időben nem azonos, hanem elsősorban abban nem az, ami valóban individuálissá teszi (...). A tér és idő (»hic« et »nunc«) tehát nem meríti ki távolról sem az individualitás kritériumát; másodrendű fontosságú, szemben azokkal a vonásokkal, amelyek sajátosan individuálisak, s amelyek mindig az egyetemesre utalnak, amelyeknek az individuum is hordozója, illetve kifejezője“ (uo.: 167.).

Ezeket a kategóriákat az emberre vonatkoztatva mindenekelőtt az egyén önazonosságának helyes megvilágításához juthatunk. Az ember objektív külső adottságokba születik bele ugyan, de személyiségének individualitása belső meghatározottságú: azok a minőségek alkotják, amelyekben különbözik a másiktól, és itt talán még fontosabb hangsúlyozni azt, hogy ez a különbözőség elsősorban nem tér- és időbeli, hanem a belső kvalitásra vonatkozik. Hiszen emberi viszonylatban föl se merülhet

egy olyan individuum, amely akárcsak „a Föld középpontja“ (Varga Béla példája) — alapvetően tér- és időbeli meghatározottságú lenne. A tér- és időbeliség, az „itt és most“ — még ha helyzettudatként tükröződik is az egyén eszméletében — sohasem lehet benső egyenítő elv, döntően meghatározó princípium, mivel az ember történelmileg determinált helyzete ellenére mindig több, mint külső létfeltételeinek összessége. És éppen öntudata által több.

Ennek az öntudatnak szükségszerűen része egyfajta ön-tudás — a személyiség nyelvileg-etnikailag-kulturálisan társadalmasult, értéktelített énképe — és a külső meghatározottság, a történeti helyzet tudata. A cselekvésben az énkép mint egyfajta ideál az önazonosság imperatívuszának megfelelő választásokra készítet, ám a helyzettudat az, amely minduntalan e választások alternatíváinak külső korlátozottságára figyelmeztet. Ebből következik, hogy az individuum identitás- és helyzettudata többé-kevésbé mindig is feszültségben áll egymással. Ugyanakkor az azonosság—különbözőség dialektikájából következik, hogy az önazonosság a különbözőség viszonylatában válik csak igazán problémává, és az individuum számára olykor igazolásra szorulóvá.

E feszültségek alapjainak filozófiai megvilágítása a *lét és lényeg* viszonyának korai egzisztencialista értelmezése, amely nemcsak e kettő másneműségét hangsúlyozza, hanem e feszültség áthidalásának a cselekvő emberre nehezedő, választásai, döntései közben megnyilvánuló erkölcsi terhét is. Nem véletlen, hogy a Kierkegaard és Heidegger képviselte egzisztencializmusból Tavasz Sándor többek között ennek az elkerülhetetlen feszültségnek a kisebbségi létre is alkalmazható tanulságait szűri le: „Az önfenntartásnak csak akkor van értelme, ha az önfenntartás akadályozva van, ahol tehát az önmagát fenntartó, az önmagát

állító létező felveszi a harcot, hogy új meg új meg nem szűnő aktivitásba vigye át és biztosítsa azt a valamit, azt a tartalmat, amely a létezésből folyó sajátja“ (A lét és valóság. Az egzisztencializmus filozófiájának alapproblémái. Erdélyi Múzeum 1933: 203.).

Az általános érvényű filozófiai megközelítés tehát még világosan megkülönbözteti az önállítást aktusát a létfeltételektől, amelyek közepette ez történik. Ha az önállítást aktusán itt az önazonosság állítását is értjük, létfeltételeken pedig a helyzetet a már megadott értelemben, akkor világos, hogy e két szféra között többé-kevésbé tudatos feszültség állhat fenn. Híven a logikai kiindulópontához, hozzátehetjük azt is, hogy az önazonosság állítása adott helyzetben egyszerűs mind a különbözőség állítása is. Tehát, itt ugyanazon dolognak, az önállításnak kettős arculatáról van szó (vö.: A abban azonos A-val amiben különbözik B-től).

Társadalmi viszonylatban akár az azonosság, akár a különbözőség oldaláról nézzük, a személyes és kollektív önállítást mindig sajátos értéktételezés. Az értéktelítettség természetesen következik, az egyén vitális, személyiség- és erkölcsi értékeinek öntudatából, valamint az anyanyelv útján magáévá tett és közösségi hovatartozását tudatosító etnikai hagyományokhoz, történelmi és kulturális szimbólumokhoz fűződő érzelmi-ideológiai kapcsolatából. Az én-kép különösképpen az anyanyelv hajszálerei folytán a közösséghez fűző mi-tudat vérkeringésével szerves kapcsolatban bontakozik ki. Ugyanakkor az ön-tudás nem véglegesen rögzödött állapot, hanem a kitzúzott egyéni és közösségi célok, eszmények, az ideális önmegvalósítás és önérvényesítés felé ösztökélő dinamikus hajtóerő is, amely a különböző (vitális, erkölcsi, világnézeti stb.) értékcsoportok harmóniájának megteremtésére is törekszik.

Az önérvényesítés azonban minden társadalmilag-történelmileg adott helyzetben bizonyos objektív határokba ütközik: „én“ és „te“, „mi“ és „ti“ viszonylatában nem történhetik egymás érdek- és értékszférainak rovasára. És itt, a „másságok“ elkerülhetetlen viszonylatában kell bevezetni az úgynevezett tárgyá tevés problémáját és ennek etikai vetületét. Szükségszerű ugyanis, hogy a különböző helyzetű, identitástudatú egyedek és közösségek kapcsolatában felvetődjék az elfogadás és minősítés gesztusának mikéntje, vagyis az a mód, ahogyan egymást kezelik (tárggyá teszik). A „másik“ önállítási törekvéseinek elfogadása, és tisztelete, azaz a különbözőség kölcsönös (személyes és intézményes) elismerése az egyedüli biztosítéka annak, hogy a tárgyá tett egyén vagy közösség *méltóságáról* — a harmonikus viszony etikai vetületéről — lehessen beszélni. A méltóság(érzet) mint sajátos erkölcsi értékelmény fenntartásához ugyanis nem elegendő az (immanens: azaz) külső kapcsolatairól leválasztott azonosságtudat: a méltóság(érzet) forrása a másik fél részéről *elismert különbözőség*, az autentikus önérvényesítés feltétele.

A különbözőség elismerése pedig mindenké előtt jogi kérdés. Az önazonosság — különbözőség mint érték csupán az emberi jogok által szavatolt tisztelet közepette érvényesülhet. E biztosítékok nélkül csupán *értéklehetőségként* létezik, melynek megvalósulása akadályokba ütközik. Csupán a jogilag méltányolt azonosság- és különbözőség-tudat jár együtt természetsszerűen a méltóság(érzet) teljességével.<sup>4</sup> Amennyiben adott helyzetben az egyén vagy közösség identitástudatának jogilag szavatolt és ellenőrzött elismerése hiányzik, az önérvényesítés objektív lehetősége csorbát szenved. Következésképpen az egyén és közösség méltóságérzete sérül, azaz: a méltóság értéke hiányélményként, negatívumként jelentkezik; ilyen

körülmények között az azonosságtudat és a helyzet viszonya a szokásosnál is kiélezettebben feszültté, diszharmonikussá válik. Ezt a diszharmóniát próbálja feloldani, néha sikeresen, a helyzetet szentesítő és ekképpen az azonosság- és helyzettudat feszültségét kibékítő ideológia.

A részmeghatározásokat összevonva: ideológián egy közösség (csoport, osztály, etnikum stb.) helyzet- és azonosságtudatának tárgyasulását értem, amely magában foglalja felismert korlátainak, érdekeinek, sajátossága értékeinek és önérvényesítési eszményeinek (programjának) tudatosított és szentesített rétegeit s a közöttük fennálló értékviszonyoknak a vetületét.



## SZÜKSÉGBŐL — ERÉNYT. EGY IDEOLOGIAKÉPZŐDÉS MECHANIZMUSA

A továbbiakban a romániai magyar irodalom ideológiai értékjelképeinek vizsgálatához háttérül szolgáló sajátos alapfogalom — a kisebbségi helyzet — meghatározására s az erre válaszként születő kisebbségideológia keletkezési mechanizmusának felvázolására kerül sor, enélkül ugyanis nem lehet értelmezni a már jelzett diszharmonikus értékszerkezetet.<sup>5</sup>

Kiindulópontnak a kelet-európai történelmi tényekre alapozott nemzetfogalom Herderig visszanyúló meghatározását tekintem, amely szerint a nemzet elsődlegesen nyelvi-etnikai-kulturális közösség. És ennek nem kell fednie feltétlenül az államnemzet fogalmát. Erre hivatkozva, minden érzelmi fenntartás nélkül, a fogalomalkotás logikai alapjainak szempontjából tökéletesen elfogadhatónak tartom a nemzeti kisebbség politikai kategóriáját, mely a nem-államalkotó nemzettöredékekre vonatkozik: a kisebbség eszerint egyáltalán nem minőségi, hanem pusztán mennyiségi fogalom, azt jelöli hogy egy nemzettöredék egy másik nemzet — mint többség — államának, politikai határainak keretein belül él.

A kisebbségi létformát tehát egyszerűen történelmi-társadalmi adottságnak, *helyzetnek* tekintem, a már megadott — önmagában véve semleges, értékmentes — tartalomnak megfelelően. Ez a téridőbeli tényező politikai határokat húz az egyazon nyelvi-kulturális-etnikai egészt alkotó, tehát egyféle identitástudatú közösség részei közé, és ugyanakkor a kisebbséget közigazgatásilag a másféle identitású államalkotó nemzet társadalmi környezetébe vonja.

A kisebbségi helyzet persze, másodlagosan, értékteremtő lehetőségeket is nyit, minthogy a különféle egymás mellett élő etnikumok között erkölcsi és kulturális szempontból termékeny kapcsolatokra ad módot: a két- vagy többnyelvűség, a művelődési hagyományok és az irodalom kölcsönös ismerete kétségtelenül gazdagítja az ilyen helyzetekben élők humanizmusát. Ugyancsak másodlagosan: jogi-politikai-kulturális szempontú értékvesztéset is jelenthet, ha identitásbeli különbözősége és ennek megfelelő érdekei és értékei az állam részéről nem ismertetnek el. A két világháború közötti romániai magyarság ideológiája: válasz eme objektíve kialakult történelmi-politikai helyzetre s a benne gyökerező pozitív és negatív értéklehetőségekre.

A helyzet elsődlegesen egy nyelvi-etnikai-művelődési közösség kis töredékének magárataltságát eredményezi. A magárataltság körülményei között is természetesen tovább élő identitástudat a romániai magyarságban nyilvánvalóan felfokozza az életképesség fenntartásának, a nyelvi-kulturális önellátás biztosításának szükségleteit. Ez a helyzetből adódó, spontánul felébredő, sürgető szükséglet tipikus módon termeli ki a helyzetet szentesítő ideologikus helyzettudatot mint a kisebbségideológia elsőrendű alkotóelemét.

Most nem térek ki eme helyzettudatra utaló dokumentumokból jól ismert tényekre, hanem az elvonatkoztatás bizonyos szintjén vázolom az ideológiaképződés működési elveit. A két világháború közötti erdélyi magyar írásbeliségben kifejeződő helyzettudat — és ezt kell mindenekelőtt leszögezni — nem az objektíve létrejött pozíció és ebből adódó közvetlen érdekek szociológiailag pontos tudatosítása, még kevésbé a változtatást is célzó elméleti reflexió. Mert itt az ideológiaképződés spontán változtatával van dolgunk: a helyzetből eredő

objektív indíték, vagyis a magárataltság és az önerőre támaszkodás érdeke szubjektív, célként és értékként tudatosul. A transzilvanizmus — különösen a húszas években, azaz keletkezése korszakában — ennek az érdeknek a célként való racionalizálása, olykor eszményítése (a „fordított teleológia“ jegyében), és ezzel együtt magának a kisebbségi helyzetnek értékévé történő átminősítése.

Az érdekeknek s a helyzetnek ez az átminősítése az ideológiákra általában jellemző módon megy végbe, azaz: a pozíció számára adott valóságképet analogikus úton értelmezi, és az így interpretált adottságot (most már látszatot) intézményesen szentesíti. Ennek az ideológiai mechanizmusnak egyik legszembetűnőbb példája, hogy az alapdokumentumokban a független erdélyi fejedelemség tradíciója — mint érv — válik a kisebbségi helyzetet szentesítő paradigmává. Ez a hagyomány meggyőző argumentum lehetett azok számára, akik — mint Kós Károly — Budapesttel szemben, a kulturális decentralizálás érdekében már a háború előtt önálló regionális törekvéseket, a helyi művelődési élet fellendítésének óhaját vagy pedig — később — a wilsoni elvekre is hivatkozva, az önrendelkezés gondolatát kívánták alátámasztani. De a véglegessé vált kisebbségi helyzetben ez az érv hamis analógia volt. Bár ideológiai szempontból kétségtelenül hasznos. Mert a „magunkra utaltság“ — szubjektíve — „önállóságként“ átélt felismerésének sikerült elfeledtetnie, hogy az erdélyi fejedelemségben az önellátást objektíve — az amott is nagyon viszonylagos — függetlenség, míg a kisebbség helyzetében a függőség pozíciója (mint kényszerűség) határozza meg. Az ideológiának ez a tudatrétege — főleg Kós, Kuncz, Makkai szerepének köszönhetően — a függőségi helyzetet vágyalomszerűen az önálló Erdély tradíciójának folytatásaként, tehát egy látszat jegyében

tükrözi vissza, és e látszat intézményes érvényesítését, valóságként való elfogadtatását, azaz szentesítését szolgálja. E „dicső“ múlttal teremtett analógia emelte értékke magát a helyzetet, elfedvén azt, hogy egy közösség külső okokból eredő magáraultsága és az önállóság más-más dolgot jelent.

Ilyen helyzettudattal viszont „az ember sajátjának tekintheti azt, amit külső kényszer hatására csinál végig“ (Bretter György). Az ideológiának erre azért van szüksége, mert a kisebbségbe került etnikum politikai értékvesztését a szülőföld, a történelmi-művelődési hagyományok megmaradt értékének tudatosításával kívánja ellensúlyozni. A kisebbségi szituáció ezért tipikusan kétértékű helyzet: az adott körülmények között lemondást diktál bizonyos értékekről, ám ez a lemondás az adott helyzetben is fennálló értékek megőrzése érdekében elkerülhetetlennek látszik.

E helyzet szentesítésének eszközeihez tartozik a múlt bizonyos tényeinek, valóságos összefüggéseinek túláltalánosítása: a vallási türelem 1568-as meghirdetésének egy általában vett erdélyi tolerancia, szabadelvű szellem megnyilatkozásaként, az európai tudományosság meghonosítását szolgáló Apáczainak és másoknak általában az újra való fogékonyság szimbólumaként történő beállítása stb. Főleg Kuncz és Makkai révén túlhangsúlyozódik az erdélyi szellem „egyetemessége“, olyannyira, hogy olykor már nem is imperatívusként, hanem tényként fogalmazódik meg, miszerint a kultrúrában „a kisebbség maga az egyetemesség“ (Kuncz Aladár: *Tíz év*. ErdHel 1928: 5.), és így tovább. Ezzel együtt az erdélyiség mint adottság minduntalan fennkölt, emphatikus formában jut kifejezésre, amely a tények túláltalánosítását érzelmi-lelkesítő nyomatékokkal eltakarja.

Ez az ideologikus helyzettudat tipikus példája annak, ahogyan az ideológia a tényleges va-

lóság-magot „a túláltalánosítás áttételében fejezi ki (...). Ami »magánvaló« értelmében a valóság egyik fontos mozzanata, az (...) *egyetlen* igazságként fogalmazódik meg, és súlyában, tartalmában, fogalmi alakjában hamis általánosságot is nyer. Ez a túláltalánosítás (...) a történelmi gyakorlat *ontológiai igénye*: eredményre vezető társadalmi harcot csak ilyen túláltalánosított, tehát lelkesítő eszmékkal lehet folytatni, mivel nagy tettekre csak jelentős motívumok sarkallhatják az embereket“ (Almási Miklós, i.m.: 322.).

A szentesítés említett eszközei azonban jelen esetben abban különböznek az Almási vázolta általános modelltól, hogy nem egy társadalmi program céljainak tudatosítására, hanem inkább magának — az ideológia által ekképpen eszményített — *helyzetnek* a reálpolitikai célzatú elfogadtatására irányulnak. Jórészt ebben az értelemben mutatkozott kézenfekvőnek Szávai Géza számára is, hogy *Helyzettudat és irodalom* című könyvében a transzilvanizmust mindenekelőtt kisebbségi helyzettudatként, az új helyzet vállalásának eszméjeként értelmezze.

Mint hogy azonban a kisebbségideológia tágabb ennél, mert ugyanakkor egy nemzetiségi azonosságtudat és erkölcsi eszmény alakításának fontos tényezője is, tartalma feszegeti a helyzettudat fogalmának kereteit. A nemzeti(ségi) öntudat ugyanis, ha a hovatartozást a nyelvi-etnikai-kulturális identitás tudataként fogjuk fel, nem azonos a helyzettudattal, amennyiben az előbbi etnikai-nyelvi-kulturális (tehát egy belső, lényegi) folytonosság, az utóbbi viszont egy politikai helyzet függvénye.<sup>6</sup> Ez utóbbi helyzet elfogadása természetesen módosíthatja, átszínezheti az azonosságtudat megfogalmazását, de nem változtathatja meg lényegesen, minthogy az identitás érték-tudata hosszú hagyományra tekint vissza, míg

a helyzet csak egy adott történelmi pillanatban áll elő. Ha az azonosságtudatban nem maradt volna meg a folytonosság, a kisebbségnek nem lett volna szüksége az új helyzet bekövetkezése utáni alkalmazkodást segítő ideológiára. Tudatosítani tehát magát az azonosság-válságot kiváltó politikai helyzetet kellett, nem az identitást, az utóbbinak inkább csak az újrafogalmazására volt szükség.

Mindez egybevág azzal, hogy — mint láttuk — az individualitás nem az „itt és most“ meghatározottja, hanem belső kvalitás: az előállott helyzet közepette az önállóság lehetőségeinek, az adottságok transzcendálásának szférája. Ez a belső minőség pedig személyes és nemzeti tartalmában inherens módon maga az emberi minőség, amely a minden sajátosban szükségszerűen megtestesülő egyetemes tényezőt jelent. Erre nemcsak Varga Béla ideológia-mentes logikai eszmefuttatása hozható érvel, hanem az ideológus Tavaszynak és Makkainak az egyedi és általános, partikuláris és egyetemes dialektikus egységét hangsúlyozó álláspontja is, amelyből következik, hogy ezek a minőségek elválaszthatatlanok.

Ez a gondolkodásmód eleve más ideológiai premisszákat teremt, mint az erdélyi léleknek az a predestinációs magyarázata, amelyet a korai transzilvanizmus publicisztikai irodalma (Kós, Kuncz) állít fel, s amely az erdélyi szellem igazolásául magát a helyzetet is idealizálja. Később a hőskor egyik legtevékenyebb munkása, Ligeti Ernő maga írja: „Tegyük (...) a szívünkre a kezünket: *a nyers szükségből csináltuk az erényt*, és mert külön-külön nem jutottunk papírhoz és nyomdafestékhez, nem voltak kiadónk, hát csináltunk mi magunknak kiadót, s ösztönösen magunk köré kanyarítottuk a programleplet, amelynek egyes számai ott szállingóztak az erdélyi levegőben“

(Levél Tamási Áronhoz. Független Újság 1936. április 18-25.).

Ezzel szemben például Tavasz ideológiájának alapjánál már nem a helyzetnek ez a mitizálása áll, hanem az objektív lét és a vele szembekerülő benső imperativusz ellentétének a kiélezése: „Az életet nem szabad a lét értelmében venni, mert ez nem méltó az öntudat királyi birtokosaihoz. (...) Az élet értelme abban a paradoxonban lüktet, hogy a létben, s mégis a lét fölött, önmagunkban s mégis önmagunk felett van a mi megállapodásunk, a mi otthonunk, a mi olthatatlan igényeink és céljaink hazája“ (*A lét fölötti élet értelme*. In: *Világnézeti kérdések*. Torda 1925: 49—50.). Itt most nem a megfogalmazás hevülete a fontos, hanem annak az elvnek az érvényessége, hogy az embert, önállítása, céljai avatják méltóvá önmagához, azaz az ember mindig több, mint a létének nevezett adottságok. Önállításra pedig leginkább ott van szükség, ahol a különbözőség mint az önazonosság negatívja akadályoztatva van.

Hogy az azonosságtudat mennyire benső imperativuszok függvénye, azt kitűnően illusztrálja a többszörösen kisebbségi Molter Károly regénye is, a *Tibold Márton*, amely a többnemzetiségű társadalmi környezet és a fejlődő személyiség viszonyának művészileg is sikerült kelet-európai modellje.

\*

*A Monarchia vízi országútján, a Bécsből Újvidék felé tartó hajón kísértekezést tart egy fi-lozopter a Duna-menti népek baráti szövetségének távlatairól. „Civis Danubianus sum“ — szól a majdani utódok büszke öntudataról prófétálva, miközben a fedélzet alatt összevereredik a szerb hajcsár és a magyar lókupec, a bolgár diák és a pánszláv forradalmár. A bolgár vállán végül összetörik a primás tamburája, amelyen*

pár perccel azelőtt még békésen megfért a délmagyar és a délszláv nóta.

Jellemző ez az „idill a Duna országútján“, s a regényben is jelkép értékű a helyzet ironiája: a főhős, Tibold Márton, „olyan messze jár igazságával az élet előtt“, mint amekkora az ellentét itt, derülátó jóslatai és szavait aláfestő korántsem derűkeltő jelenet között.

Már az ilyen mozzanatok is feljogosítanak arra, hogy megjegyezzük, a Tibold Márton tipikusan kelet-európai regény, amely a monarchia felbomlását megelőző évtizedektől máig, eszmény és valóság közötti folytonos feszültségben, elévületlen üzenet hordozója: az ellentéteken felülemelkedő, olykor a helyzet tragikomikumát is vállaló legkülönbek szellemi-erkölcsi magatartásának példázata.

De a Tibold Márton jóval több ennél: az önazonosság és különbözőség, a nemzeti türelmetlenség és tolerancia dolgában megnyilvánuló érzékenység, azaz Kelet-Európa regénye. Hiszen nincs Európának még egy olyan régiója, amelyben a másság iránti tisztelet igénye akkora lenne, mint itt, ahol az etnikai-nyelvi különbözőség nem országhatároknál, hanem úgyszólván a szomszéd kertjénél, asztalánál, templománál kezdődik.

Ha van kelet-európai lélek, akkor Molter Károly alteregója, hőse Kelet-Európa lelkének jobbik része: az, akinek önazonosság-igénye nem a másik elnyomásával, megvetésével, hanem szabadságának feltétlen elismerésével párosul. Mert az önazonosság—különbözőség joga tulajdonképpen ugyanazon értéknek, az emberi szabadságnak két orcája. Nem lehet pofon ütni az egyiket úgy, hogy a másik is el ne pírulna. Ikerértékek tehát mind a személyiség mind pedig a kollektív alany, a nemzeti entitás önmegvalósításának távlatában.

Molter regénye ezeknek a törékeny oly sokszor sárba tiport értékeknek a mérlegelésére



készíteti olvasóját, miközben könnyed-könnyes iróniájával az első fejezettől kezdve meghódít. Akiben ugyanis a magyarság-tudat magva kicsírázik, és nem minden drámától mentes fejlődésnek indul, az szerb-magyar környezetben élő bácskai svábok gyermeke, aki a másság hátrányára először németül döbben rá, hogy a regény végén aztán magyarként eszméljen — ugyanarra.

E Bildungsroman hőse Martinból Mártonná akar lenni már gyermekkorában, amikor nagyapjától németül vesz leckéket magyar történelemből, később olyan áron is, hogy sváb választottjának magyarként ő már nem kellene, és sokszor vállalva azt, hogy rokonai szemében nem elég német, magyar környezetének pedig nem eléggé magyar. Német házitanítóként magyar gyerekeket Jókairól okít és sváb népdallal altat el, apjának — anyanyelvén írott levelében — Aranyra hivatkozik, s Adyt népszerűsítvén — ő, a „sváboktól jött magyar“ — kihívja maga ellen a kecskeméti, majd a marosvásárhelyi konzervatív közvélemény ellenszenvét. Mindez egy érvényesülést kergető értelmiségi asszimiláns törekvéseinek jele is lehetne, avagy a hasonlóságok példázata, amelyek az azonosságváltás útját kísérhetik. A Tibold Márton azonban a téma minden megtévesztő mozzanata ellenére — nem a felemással kísért beolvadás, hanem a teljes értékű önazonosság keresésének regénye.

Molter felfogásában ugyanis — és itt válik a regény a helyzet és identitás viszonyának modelljévé is — az identitás nem pusztán világra jöttünk társadalmi feltételeinek összjátéka által reánk mért és passzívan elfogadott adottság, hanem választás tárgya: olyan értéklehetségek foglalata, amelyekre életünk során igent mondunk, és eszményi énképet alapozunk. Ezek az értékek személyiség- és ideológiai értékek egy-szersmind, az individuum erkölcsi és etnikai

önmeghatározásának, azaz szabadságának konkrét vetületeit. „Te Martin vagy vagy Márton?” — kérdik az ifjú Tiboldot kecskeméti osztálytársai:

„Mind a kettő.

Nehéz is vóna választani. Elvégre németnek szült anyád.

Nem a'. Embernek. Aki az lesz, ami akar...“ — feleli. Később egy román, és egy horvát tanítványával folytatott nemzetiségi vitában kijelenti: „Európában, uram, az jelenti éppen a kultúrát, hogy ennyiféle istennévvel megférnek egymás mellett a legkülönbözőbb népegyéniségekre atomizált tömegek. Európában, a fajtákat kavargató üstben, csak egyetlen kritérium van az ember hovatarozására nézve: X.Y. úr szabad akarata. Ő tudja, hogy miért akar német, magyar, román vagy szerb lenni.“

Tibold Márton választását nagyapja, a volt negyvennyolcas honvéd elbeszélései készítik elő: a sváb suszteré, akinek katonaélményei a fogékony kisfiút a magyar szabadságharc eszményeinek elkötelezettjévé teszik. Egyetemes értékek — a szabadság, a hősiesség, az áldozatvállalás — igenlése felől jut el a magyar kultúra, a szellem sajátos értékeinek rajongó szeretetéig. Harmadik gimnazista korában otthon, magyarok, svábok, szerbek előtt már teljes tudatossággal szavalja Petőfi „sikolyát“ a viharban: „Ha nem születtem volna is magyarnak, E néphez állanék ezennel én, Mert a legárvább...“ És ez nem jelenti természetes identitása, „készen kapott“ németsege elárulását. Mint ahogy a nem magyar származású katonatisztek sem adták fel etnikai önazonosságukat azzal, hogy a szabadságharcban vértanúságot vállaltak. Származása teljes átérzésével, a világra tág ablakot nyitó német anyanyelv és kultúra átélte ismeretével együtt választja a magyarság szolgálatát, minden erkölcsi és anyagi nyereség ígérete nélkül. „Sose leszek (...) sza-

badalmazott, másokat kizáró, elsőosztályú magyar. Utálok az olyan magyarokat meg németeket, akik ebből meg akarnak élni.“ ... „Hanem szögény magyar löszök világeletemben. Magyartanárr.“

Ilyen kiélezett választási lehetőséget csakis a többnemzetiségű társadalmi környezetek hozhatnak magukban. Például a Bánság, Bácska vagy Erdély vegyes vidékein kialakuló vonzaskörök, amelyekben a különböző etnikumú elemek közeledése — nem feltétlenül a beolvadás fokáig — szükségszerűen végbemegy.

Mert — amint e regény is példázza — az ember természetes nyitottsága az értékekre, függetlenül azok sajátos nyelvi vagy kulturális változataitól, mindig egészségesebb, erősebb ösztön, mint a mássággal szembeni ellenézés, melyet a megosztó ideológiák gyűlöletté képesek szítani. Tibold Mártont az apja három nyelven becézi, barátai és szerelmei között más nemzetiségűek is vannak. S mert „a gyermekkori testvériség virága, csudálatosan viharálló“, szerb, zsidó, román ismerősei gondját és gondolatait a gazdagodás tudatában később is, mindvégig, szívesen osztja. Az a bizonyos tolerancia, amelyre a két világháború közötti transzilvanista ideológusok az erdélyi szellem értékes hagyományaként hivatkoznak, Molter esetében tágabb, egész Kelet-Európára érvényes eszményt jelent. És amennyire egyetemes érték az egymás iránti megértés, a türelem, annyira sajátosan magyar szükséglet, hiszen az érintett népek közt nincs más egy sem, amelyik hat állam területén élne.

Tibold Márton, aki a pesti újságírásba is belekóstolt, végül a perifériát választja, a romániai magyar kisebbségi létet. Ebből is kitűnik következetessége: nem azért azonosult ezzel az etnikummal, mert „érdeemes“. Hanem mert az alulmaradó, a támogatásra szoruló magyarság igazsága vonzza. Molter Tibold Mártona azoknak a

sváboknak, zsidóknak és más származásúaknak a választását példázza, akik e nyelvhez, kultúrához való hűségüket a legnagyobb kényelmetlenségek közepette is megőrizték, elszenvedve olykor a magyar nacionalisták kitéssékelő gesztusait is. E sajátos helyzetet s az emberek közötti megértés és türelem igényének ebből adódó többletét Molter kétségbevonhatatlan hitelességgel fejezi ki.

\*

E regény mintegy művészi képlete annak az összefüggésnek, hogy az ember mint individualitás sohasem lehet azonos helyzetével: nem helyzete minősíti őt, vagyis önazonossága nem helyzetétől meghatározott. Kisebbségideológiai szempontból ez azt jelenti, hogy a kollektív önazonosság imperatívusza — történelmi-politikai itt és mostja elfogadásával együtt — nem lehet lényegesen más, mint a teljes etnikai-nyelvi-kulturális közösségé. Ennek tudatosítását szolgálja nemcsak Tavasz, hanem Makkai is, amikor az erdélyiséget/romániaiságot csupán az identitástudatot színező, de nem megváltoztató tényezőként kezeli (*Az erdélyi szellem*. Az *Erdélyi szemmel* című kötetben. ESZO 1932). A helyzet- és identitástudat különműségét és a közöttük fennálló viszonyt fogalmazza meg — más formában ugyan — Imre Lajos is, amikor az egzisztenciát és a rendeltetést elkülöníti, jelezvén, hogy a rendeltetés nem az egzisztencia külső meghatározottságában valósul meg, hanem az ember rendeltetése úgyszólván természeti és társadalmi egzisztencia ellenére érvényesülő imperatívuszok összességét jelenti. (*A kisebbségi élet erkölcstana*. Erd-Hel 1938: 5.).

Magyarán szólva tehát: a romániai magyarság nemzeti hovatartozásán elvileg nem változtat semmit az a tény, hogy a román állam határai között él. Nemzeti azonosságtudata tovább-

ra is a magyarsághoz fűzi, kisebbségi helyzet-tudata csupán színező-árnyaló szerepet tölt be.

Ennek a kisebbségideológiai vonulatnak (Tavaszy, Makkai, Imre Lajos) a jelentőségét és főként az identitás kérdésében elfoglalt álláspontjuk helyességét — véleményem szerint — nem csorbíthatja az a tény sem, hogy a romániai magyarság regionális helyzettudatának erősödése máig az azonosságtudat romlását, sőt válságát idézte elő. A romániaiság bélyegei: a politikai és kulturális önrendelkezés teljes felszámolása, a jogi helyzet egyre súlyosbodó rendezetlensége, az adminisztratív eszközökkel előidézett elszigeteltség és szétszóródás halványítják a nemzeti identitástudatát. E folyamat elmélyülésében közrejátszik azonban a magyar kisebbségideológiai gondolkodásnak az a transzilvanista gyökerű vonulata is, amely az erdélyi, romániai magyar öntudat (például a ma is erős külön székelységtudat) összetevőire építve a kisebbséget politikai helyzete alapján önálló, a magyar nemzet egészétől elkülöníthető entitásnak tételezi, és ezzel az elszakadás tendenciáját erősíti.

Összegezve az eddigieket: a romániai magyar kisebbség ideológiáját a helyzet- és identitás közötti feszültség termékének tekintem. Nem egyértelműen helyzettudat, és nem is pusztán azonosságtudat. Helyzettudatként — mint láttuk — mindenekelőtt a helyzetet szentesítő, az együttélő népek múltbeli egymásrautaltságára, kulturális hagyományokra hivatkozó érvek foglalata, amelyek a kisebbségi helyzetből fakadó azonnali érdekeket értéként tételezik. Másfelől: ez az ideológia az önazonosság imperatívuszának újrafogalmazása is. Ez utóbbi — valójában — szintén a beállott helyzet elfogadását, vállalását elősegítő tendencia.<sup>7</sup> Mint látni fogjuk, ez elsősorban erkölcsi síkon jelentkezik: az erkölcsi értéknymotékok teremthetnek ugyanis diszharmoniót áthidaló

lehetőséget az egymással feszültségben álló pólusok, a helyzet- és az azonosságtudat között.

A kisebbségideológia identitástudatot kifejező rétege — noha lényegesen nem különbözik a hagyományos azonosságtudattól — nagymértékben telítődik etikailag pozitív opciókkal bizonyos, sajátosan erdélyinek vélt értékek mellett, mint a szülőföld iránti ragaszkodás, a népek közötti harmónia, a személyes és közösségi áldozatvállalás készsége stb. Ha önazonosságon továbbra is az etnikai-nyelvi-kulturális identitást értjük, akkor az ilyen etikai értékemfázis nem az azonosságtudat változását jelenti, és nem jogosít fel arra, hogy új, különálló identitástudatról beszéljünk, illetőleg egy ilyen jelenséget a magunk részéről is, utólagosan szentesítsünk. Inkább a helyzet kitermelte érzelmi—erkölcsi többlettartalom ez.

Ha az említett ideológusok az anyanyelvhez, az etnikai hagyományokhoz és kultúrához való felfokozott ragaszkodás kifejeződéseivel valamit szentesíteni kívánnak, az nem egy új azonosságtudat, hanem a többség részéről is elismerést igénylő különbözőség igazolása: a nemzeti heteronómia ténye melletti jóhiszemű — erkölcsi fedezettel és állampolgári lojalitással is garantált — jogos érvelés. Amikor azonban bizonyos dokumentumokban (főleg Kós Károly *Erdélyében* és más írásaiban) a külső helyzetre, a tér és időbeli „predestináltságra“ tevődik a hangsúly, akkor csúszik a transzilvanizmus a teljes nemzeti entitástól való elkülönülés, a regionalizmus irányába, amivel akaratlanul is a provincializálódást szolgálja.

Az erkölcsi öntudatot, akárcsak a helyzet-tudatot, nem helyes az azonosságtudattal összekeverni, ugyanis az ideológia erkölcsi összetevőinek tartalma és funkciója egészen más, mint az azonosságtudaté. Tartalma mindenképp előtt nem is sajátosan erdélyi, még csak nem

is sajátosan nemzeti, hanem a humánus egyetemes elveiből, a legfőbb emberi értékek, a másság tiszteletéből, a demokrácia és a néptestvérség eszményeiből áll össze (modellszerű irodalmi foglalat *Tibold Márton*), s ezt a kisebbségi ethosz megfogalmazói maguk is tudják: „amikor a kisebbségi élet etikájáról beszélünk, nem teszünk egyebet, mint hogy az egyetemes erkölcsi normákat a kisebbségi élet adott helyzetének megfelelően érezzük ki...” — írja Tavaszgy Sándor (*Az erdélyi szellemi élet két döntő kérdése*. Erdélyi Tudományos Füzetek 11. Kvár 1928: 4.).

Ezeket az erkölcsi normákat már csak azért sem helyes identitásmeghatározó sajátosságként mitizálni, minthogy a két világháború között főleg a fasizmus veszélye miatt Európa-szerte ugyanezek az erkölcsi normák éleződtek ki, és ezek jellemzők ma is minden, az emberi jogokért valamilyen módon küzdő ideológia etikai tartalmára. Ez tehát nem principium individuationis. Sőt, a politika iróniája, hogy olykor az elnyomó hatalmak is ilyen egyetemes etikai érveket használva próbálják magukat igazolni.

A kisebbségideológia etikai összetevői — mint látni fogjuk — nem tartalmukban, „kisebbségi humánus”-ként, hanem funkciójukban sajátosak: egyrészt a helyzet szentesítését, másrészt a helyzet- és azonosságtudat közötti diszharmónia feloldását szolgálják. Mert magát a kisebbségi létet erkölcsi és szellemi értéklehetőségként tételezik: a magárautaltság önállósággá eufemizálása az erkölcsi értékképzés (a helytállás) vonzó lehetőségével, az értékként tételezett objektív egymásrautaltság pedig a többségi és más együttélő népeknek előlegezett bizalom kétségtelenül megnyerő gesztusával nagyvonalúan enyhíteni látszik a kisebbségi helyzetből adódó korlátozottság érzését.

Ez az erkölcsközpontú ideológia másrészt az identitástudat fennmaradásának politikai eszkö-

zeit, intézményeit pótolván — elsősorban az irodalmi önkifejezésre támaszkodva — az azonoságtudat erősítését szolgálja, mégpedig úgy, hogy szellemi-kulturális téren a teljes — személyes és közösségi értelemben vett — önmegvalósításra ösztönöz. A megfogyatkozott lehetőségek és az „egyetemes emberi szellem“ (Makkai) feszültségét ez az erkölcsközpontú ideológia úgy hidalja át, hogy a kisebbségi létben a maximális intellektuális-erkölcsi erőfeszítés, odaadás, sőt önfeláldozás lehetőségeit heroizálja. Így lesz a helyzet „hősi életalkalom“ (Tavaszy), „ajándék“ (László Dezső), „gyöngykagyló“, amelyben az ember az erkölcs és a szellem „igazgyöngyeit“ teremtheti meg.



## AZ ÉRTÉKJELKÉPEK SZÍNE...

A magyarság — írja Spectator 1929-ben — „valójában mindig valami kisebbségfajta volt (1526 óta), és hogy mai kifejezéssel éljünk, tudat alatt fejlesztette ki azokat a szerveket, amelyek alkalmassá tették a mai, teljes (...) kisebbségi élet türelmes elfogadására“. (A *kisebbségi kérdéshez*. ErdHel 1929: 27.). A transzilvanizmus sem más, mint alkalmazkodó válasz arra, hogyan lehet értékkeé váltani a helyzeten belül adódó emberi lehetőségeket. Olyan szellemi-erkölcsi eszmény, amelynek egy elfogadott politikai helyzet eleve szűk korlátokat szab, de melynek intenzitását felfokozza már a lehetőségek szintjén hiányzó emberi teljeség nosztalgiája.

Az értékteremtés megmaradt — kulturális, erkölcsi — esélyeinek különös becsét a transzilvanizmus minden jelentős képviselője hangsúlyozza. A korabeli szellemi élet legszélesebb látókörű programadói, Kuncz Aladár és Makkai Sándor az adottságok és lehetőségek, a sajátos helyzet és az egyetemes igények viszonyának értékfeszültsége jegyében fogalmazzák meg a tennivalókat: „A kisebbségi népek helyzete — írja Kuncz Aladár — nem ad tág teret az akcióra, de annál inkább hozzásegít az elmélyüléshez és gondolkodáshoz.“ És tovább: „A kisebbség csak a politikában kisebbség, irodalmában és műveltségében maga az egyetemesség. Csak az egyetemesség széles látókörében tudja nemzeti értékeit megőrizni és megvédeni, csak ezen az úton veheti fel az érintkezést többségi népe irodalmával és műveltségével, s végül csak így tudja biztosítani, hogy (a törzs) szellemi életétől el ne szakadjon.“ (*Tíz év*. ErdHel 1928). Makkai Sándor pedig így nyilatkozik: „Az Európa-szerte elszórt sok milliónyi kisebbség mindenütt kettős fela-

dat elé állított. Egyrészt a saját fenntarthatása és élete érdekében mindenütt be kell látnia, hogy a politikai önállóság és hatalom hiányában *önfenntartásának egyetlen útja a kultúra*, a saját nemzeti tradíciókon nyugvó, de adott viszonyaihoz képest önállóan fejlesztendő szellemi és erkölcsi élet, másrészt be kell látnia azt is, hogy ez a kultúra nem lehet elzárkózó és elszűkülő, tehát halálraítélt, hanem (...) mindenütt *egyetemesebb*, a humanum örök magaslatait jobban megközelítő és mélyebben emberi kultúra kell hogy legyen“ (ErdHel 1933: 67.).

A küldetéstudatnak ezt a magasfeszültségét Makkai sűriti egyetlen mondatba, már 1925-ben: „Az erdélyi magyar szellem arra van hivatva, hogy kicsiny lehetőségek között, nagy szellemi erőfeszítéssel *egyetemesen* emberi szellemmé legyen“ (Az erdélyi szellem. In: *Erdélyi szemmel*. ESZC 1932: 131.).

Lényegében az idézett jelszónak az ideologikumát és erkölcsi tartalmát tárgyiasítja több alakváltozatban — a gyöngykagyló-szimbólum. Ebben a kagyló védekező reflexének folyamata kisebbségi sorsképletté, a nehézségek ellenére vállalt tudatos értékteremtéssé emberiesül...

Az Erdélyi Helikon hasábjain először egy csehszlovákiai író, Sziklay Ferenc írja le: „A magyar sors általában tragikus, mint minden idegen nemzetek közé ágyazott kis nemzeté, s ebben a tragikus helyzetben csak a szellemi értékek igazgyöngye, mely fájdalom által születik, biztosíthatja a megnyugtató katarzist, a szenvedések árán szerzett életjogot“ (*Kisebbségi irodalom vagy kisebbségek irodalma?* ErdHel 1930: 456.). Nem sokkal ezután Szentimrei Jenő folytatja ehhez a metaforához: „Mégis azt mondom, hogy száz év múlva ez látszik majd Erdély sok szép korszaka közt a legszebbnek, a legtermékenyebbnek. A kagyló kinyjai ezek, számba kell vennünk őket, hogy

vannak ilyen kínjaink, hogy a medicinát is megtaláljuk majd rá, mely megsegít, hogy kiizzadhassuk magunkból az eredmények igazgyöngyeit“ (*Levél Erdélyből. Válasz Cs. Szabó László Levél Erdélyről című írására. ErdHel 1931: 238.*). E passzusokban a helyzetűdat negatív értékpólusát az értékteremtő helytállás vállalásának pátosza ellensúlyozza, és feszültségüket az igazgyöngyszimbólum esztétizálja át. Az áldozatvállaló ember apoteózisa jut kifejezésre abban, ahogyan a kagyló önvédelmének kínja s annak termése a ritka teljesítmény auráját ölti magára.

Ez a gyöngykagyló-szindróma igen közel áll a kereszténység szenvedéskultuszához, nem csoda hát, hogy egyesek a lélek gazdagságát fokozó, nemesítő ajándékként élik át. László Dezső írja *A kisebbségi élet ajándékaiban* „Csodálatos kegyelme volt az Istennek, hogy a kisebbségi egyházak vezetőinek mindjárt az összeomlás után azt a látást adta, hogy *lelkiekben* akar nem kárpótolni, hanem tetézetten megajándékozni“ (*Különlenyomat az Új Arcvonal című antológiából. Cluj-Kolozsvár 1931: 12.*). Ennek az etikának a szemszögéből tehát a kagyló „fájdalma“ — örömforrás: „Ez a kisebbségi sors ránk jött, benne élünk, miért haljunk meg alatta, miért lássuk csak elnyeléssel fenyegető rémeit, mikor életmegtartó ajándékai is vannak. Legyünk bolondok és ne fogadjuk el az élet kárpótlásait, amelyekkel életünk sok fájó sebére akar orvosságot adni? Miért ne lássunk ott is életet, ahol más csak halálszagot érez? A (...) kisebbségi magyarság megérdemli, hogy felfedezze azokat az igazgyöngyöket, amelyeket fájdalmaktól marcangolt kagyló teste termelt ki minden magyarnak és az egész világnak örömére“ — írja ugyanott László Dezső. Nem meglepő, hogy Dsida Jenő is magáévá kíván tenni egy Makkai idézett

jelszavával egybehangzó élethivatást („Jöjj, szent gyalázat, gyógyító alázat,./belül munkáló küzdelem: egész / kicsiny téglákból rakni föl a házat!“), s hogy maga is ajándékként üdvözli ezt a próbatételt: „Akárki adta, én a sós torok / vad szomxjával köszönöm ezt a sorsot, / a csattogó, kegyetlen ostorok / kínját, a bort ígérő csorba korsót, / melyből epét és ür-möt kóstolok, / a nagy intést, a félig kész koporsót, / a csipkebokrot, mely a közöny / s romon virágzott. Százszor köszönöm“ (Tükör előtt).

„Romon virág“ — ez a szimbólum már Reményiket idézi, s nem véletlenül. Az *Ahogy lehet* jegyében „kínszenvedést virágzó élet“ programját ő fogalmazza és testesíti meg a korabeli olvasó számára. Stílusos tehát a kagylómotívum Wass Albert Reményik-nekrológiájában is: „a szellem bűváruhájában mélybe merültél igazgyöngyöt keresni. Így fűztél koszorút, cél és reménység gyöngyfényű koszorúját (...) nemzedet homlokára...“ (ErdHel 1941: 804.).

Ez az olykor dagallyá is oldódó közhely a két világháború közötti irodalmi köztudatban az úgynevezett „kisebbségi humánus“ tartalmának, a helytállásnak, az önfeláldozásnak egyik szimbóluma. Rokon azokkal az etikai jelképekkel, amelyeket az akkori transzilván szellemű irodalom, különösen Tompa László költészete állít életeszményként a romániai magyarság elé.

\*

*A kései fiú, Tompa László, a szülői féltéssel is fékezett, vézna, beteges gyermek a szavak színes kavicsaival játszik, amikor társai sikongva lubickolnak a Küküllő habjaiban. A gyermeket megfoszthatod a játék örömétől, de álmai elé nem állíthatsz sorompót; bennük, akár egy kertben, mindig elrejtőzködhetik. Ha tilos fára*

másznia, megmártóznia a folyó borzongató vizében, szörén ülni meg a lovat — éjig erő fenyt, végtelen tengert, szárnyas paripát varázsol magának, és ő lesz a hős, aki megmássza, áthajózza, átrepüli az összes akadályokat. Kimerítően izgalmas valódi kalandok, harsány versengések, halánték-dobogató fiú-csaták diadalmas élménye helyett így születik a vers.

Van költő, aki nem egy, de száz életet kívánna élni; aki nem ismer határokat elemi vágyai előtt, aki minden pillanatot életté tágítva fogad be, hogy költészete a dús élményteremtés aromás párlata legyen. Azaz: az önmegvalósítás és önérvényesítés extenzív formáival tud élni, s ezt szolgálja minden, az utazások, a nők, a mámor, a forradalmi lobogás.

És van, aki, mint Tompa László, úgyszólván reményszegény. Világa annyi, amennyi a székelly vasúttal bedöcöghető. Hivatal, házasság, ritkán oldódó magány. Életvágya a kezdettől felismert határok között vergődik, mint a gejzirt forraló hévizek a föld alatt. Helyzettudata: korláttudat. „Itt úgy lefog és fojt ma minden! Ez összeszorult szürke házak / Zord örökül mind rám vigyáznak. / Kijutok-e még egyszer innen?“ — írja. Mert a szülőföld nem az anyaöle melegével, hanem egy mostoha kemény fukarságával veszi körül.

Alapélménye tehát: maga a hiány. Ólmos, szűk térben, Kisvárosi sáros utcákon a tenger, a fény, a szabadság, a lehetőségek teljességének hiánya: „Tenger, te nagy, ki messze zúgva terjedsz! / Most fájva folyton feléd vonz a vágyam: / Sodródni rajtad napfényes dagályban, / Dagadó kedvvel, melyet gond nem ernyeszt. / Ne mindig csak e zártövű hegyek, / Melyek közt rabbá rögződik a lélek! / De habok hátán feszüljek a szélnek, / Majd kék partokról álmok intsenek“ (Tenger te nagy).

Költészete: nemes kárpótlás a szabad emberi kibontakozás reális lehetőségeinek hiányában.

Kiteljesedett élmények helyett elfojtott, költeményekké szublimált vágyak jellemzik.

Élet helyett strófák: „Mint régi szobrász szép halott fiáról / Mintázta művét, melyről hír maradt: / Így én is — amíg lelkem egyre gyászol — / Versekbe vések halott vágyakat.“ Ez a légszomjként átélt hiányérzet teszi kezdettől fogva elégikussá költészetének alaptónusát.

Verse sohasem tud igazán fölszabadulni az élményvalóság nyúgja alól. Még annyira sem, mint Áprilyé, aki költészetével öntörvényű nyelvi-zenei világot teremt, nem beszélve Dsidáról, akinek a játék önfelelt szabadságával sikerül néha fölülemelkednie a történelmi helyzet átélt korlátain. Tompa szavai súlyosan, szinte ritmus-talanul gördülnek alá, mint szikláról a rög, vers-tája kopár, egyhangú, rímei suták.

Költészete — esztétikai értékeit tekintve — nem tartozik az igazi csúcok közé. De mint napló, helyzetjelentés, kiütkeresés: hiteles emberi válasz egy sajátos sors kihívásaira, és így számunkra a két világháború közötti erdélyi magyar irodalom legjellegzetesebb magatartás-modelljét nyújtja.

Modellértéke abban áll, hogy sűrítetten tartalmazza egy egész közösség helyzettudatának ideológiai-etikai összetevőit. Verseinek fő motívumai egyúttal a legjellegzetesebb erdélyi lét-szimbólumok, erkölcsi értékalkazatok: változatok a gyöngykagylóba foglalt paradoxonra.

Tompa László költészetében olyan magatartás forma válik eszménnyé, amelyet végső soron maga a helyzet mint külső kényszerűség ír elő: erénnyé emeli, amit a szükség parancsol, vagyis a helytállás vállalását. Erre mintegy pre-desztinálja őt személyiségének sajátos akarati-erkölcsi tényezője, a dac, amely az indulatok leküzdésében kora ifjúságától vezérli. Sorsa diszszonanciáitól szenvedve a „sziklavár“ erővel teljes, komor magányát választja: „Sok meddő harc során, / Álmaim alkonyán, / Meredek úton

önmagamhoz értem. / E magam: sziklavár, /  
Mely komor daccal áll / Csatatér fölött felhős  
szürkeségben.“

Ez a létszimbólum nem túl változatos, ám annál egységesebb motívumrendszerbe illeszkedik, amely egyként magán viseli a költői alkat és az erdélyiség meghatározó jegyeit: alapvető helyzetjelképe a téli táj, a hótól roskadó erdő, amely a kemény hideg, a bezártság konnotációit hordozza (Erdélyi télben), s a sziklavár magányos rokona, a fenyő, amely a kopár hegyfokon megkapaszkodik: „Én, amíg minden összeomlik, összedül, / Gyökereimmel e kopár fokon — Magányos fenyő — megkapaszkodom, / S állok, daccal, társ nélkül, egyedül“ (Magányos fenyő).

És ez a személyes sorsvállalás vetül ki, tágul közösségi-ideológiai értékjelképpé Lófürösztés című versében. A gyermekkori emléket idéző vershelyzet, a játékosan virtuskodó székely lovasok képe a folyóban, ez az eszköztelenül is plasztikus látvány, fokozatosan sorsszimbólummá minősül át. A játéknál sokkal komolyabb próbatételek sugallatával vezeti át jelképes síkra a látvány részleteit: „Így lovukon, szinte helyükre kövülve időznek, / Két szíjas székely, bajviselt, bús, konokarcú — / Fölöttük madár híz, árnyvető fellegek úsznak — / A dél még izzóbb, — ők állnak rezzenetlen / Szoborként.“ A beállítás heroizál: térben-időben kiterjesztett, mitikus színt teremt, melyben a két székely alakja megnő, kilép a hétköznapiságból: „Egykor így álltak / ők vagy apáik / A Pruthnál is, — Így a gránátszaggatta Doberdó / Szikláin, — akár Pennsylvania gyilkos levegőjű / Bányáiban, s álltak, ahol csak állniok kellett, / Keserű daccal, a sorsnak szembefeszülve.“ És így születik a helytállás mítoszát jövőbe is kivetítő szimbólum: „Ők örömtelenül is, ha kínba tébo-lyodottan: / Itt fognak állni, örökké, — hogy Imre szorítja, / Áron pedig ... Áron nem hagyja magát!“

A szükségből kovácsolt erénynek ez a költői jelképe jellegzetesen transzilván ideologikum. És Tompa hübb maradt a maga mítoszaihoz, mint azoknak a hősöknek egy része, akikre építette, s akiknek — egyébként megértéssel kísért — választásáról, a távozásról ezerkilencszázhuszonkilencben még maga is így vall: „Karomban meg-megbizserdül a vágy: / Nekivágni az élet sodróbb áramának: / Lüktessen együtt életem is / A nagyvárosok lüktető életével — / Él társam is ott — pár mai-legkülönb.“ — írja. Csakhogy ő választásával már akkor maradásra kötelezte el magát.

Vajon választás volt-e valóban ez? Vagy egyszerűen tehetetlenség?

A tehetetlenségnek csak oka szokott lenni, célja nincs. Tompa maradásának viszont célja van: s e cél által választássá nemesedik az, ami úgy tűnik, csupán a helyzet passzív elfogadása. A cél morális tartalma — a nemesítő áldozatvállalás — szentesíti a helytállásnak ezt a kemény programját. A mindenre kész, tudatos elszántság belső harmóniája ad méltóságot ennek a magatartásnak: „Tudd meg, hogy nincs örökös éjjel — / S nincs pálma nélkül sivatag! / Sorsod is bántást, bajt elégel, / S feloldja zúzott, / Szállni adatott szárnyadat. / S ha nem? Te csak állj helyt keményen — / Hagyd, hajlongjon félve a nád! / Gyötrelmeid kohótüzében / Kieg szívedből / Sok gyöngeséged és hibád!“ (Ne félj!).

Ez a magatartás arra az individuumra van mérve, aki a szenvedést életfeladatának részeként fogadja el, s az önmeghaladás, megtisztulás zálogának tekinti. Ezt a — leginkább földi eszkatológiához hasonlítható — erkölcsi eszményt fogalmazza meg Tompa többször is, például a Kínok tüzén át című versében: „Csüggedés többé már le nem tipor — / Sőt úgy köszöntök minden szenvedést, / Mint szent intést, mely többre s többre készít, / Fénylőbb egekbe,



főntibb szárnyalásra.“ Ami a hit kegyelmében részesedők számára hiteles, felemelő, emberhez méltó eszmény (üdvtan), az kívülről nyilván önáltatásnak, szenvedő mártírpoézisnak látszhatik, ám mindenképpen kétségtelen, hogy nem válhatik egy egész közösség jövőjét szavatoló reális ideológiai programmá. Hiszen nem várható el egy egész tömegtől, hogy mindent morális értékeknek rendeljen alá, s hogy a fájdalomból mindenki maradandó művet kigyöngyözve kárpótolja önmagát. Tompa és más korabeli alkotók számára viszont a mű — az „ének“ — az, ami vélt értékével katartikusan feloldja, átesztétizálja a mindennapok szintjén átélt konfliktusokat.

Ebben a helyzet tudatban nagyon megemelődik a szellemi-művészi tevékenység eredményeinek értéke. Tompa költészetében ismételtelen modellértékű az a szerep, amelyet a költői szónak, ahogyan ő nevezi, az „éneknek“ tulajdonít. Ez összefügg a korabeli irodalomra háruló feladatok jelentőségével, a részben kényszerű, irodalmon kívüli funkciók betöltésével. A szó itt mindig Ige, azaz: tett értéke van. A vers sem önfelelt ének, hanem más eszközök híján nevelés, buzdítás, vigasztalás. Ahogyan Tompa írja: „Így kell e tájon (nyelve sok jajunkat) / Párnak, hogy mást is biztassunk, ezernyi / Gondban is olykor vígat énekelni!“ (Máshol és itt).

Áprily költészete mintegy maga a zene, Tompáé viszont a zene sóvárgása. A kétségbeesés már-már anyagszerűvé mitizálja az áhított feloldódás eszközét: „Zenét nekünk (...) Zenét, amelybe — mint egy deszkaszálba — / Kapaszkodjék megrendült szellemünk. / Míg csillapul a bolydult vizek árja, / S valahol biztos partot érhetünk.“ Ez az ének erejébe vetett hit szükségyszerűen vezet olyan szimbólumokhoz, amelyek a költészet általi felemelkedés utópikus távlatát sugallják. „Az ősz miatt ne csüggedj! /

Mást mindent elvehet, / De inségedben is még /  
 Egy megmarad neked. / És ez az egy: az ének /  
 Főlemel tégedet!“ Előképek ezek ahhoz a maj-  
 dani látomáshoz, amely szerint a hóba temet-  
 tek fogai közül is valamely nagy Ének oldja föl  
 a havat. Mert ebben az utópiában a költészet  
 úgyszólván mindent pótolni tud, ami az életből  
 hiányzik: „Az ének árvaságot / Megosztó társa-  
 ság. / Talizmán sebek ellen — / Télben virágos  
 ág — / Csákány, mely sziklaösvényt — Mind  
 magasabbra vág!“ De miközben mindazt ma-  
 gára vállalja, a költő kockázata az, hogy szava  
 megszűnik igazán az lenni, aminek lennie kell:  
 ének, amit viszont sem talizmán, sem virág, sem  
 csákány nem pótolhat.

\*

A kisebbségi lét ennek a — Tompa által il-  
 lusztrált — eszménynek a jegyében lesz az ér-  
 telmiség legjava számára „tengésből-küldetés“  
 (Németh László *Töredék a reformból*. A minő-  
 ség forradalma IV. Bp. 1940: 166.). E jelképeket  
 övező pátoszt kezdetben nemigen zavarja meg  
 az értékteremtés súlyos árát mérlegelő kétely.  
 A repatriált Makkai *Nem lehet* című cikke (Lát-  
 határ 1937/2.), amelyben saját addigi tanításait  
 tagadja meg, csak megerősíti a ragaszkodást az  
 áldozatvállalás éthoszához, és ennek értékfe-  
 szültségét most fel is fokozza a „nem lehet, de  
 ahogy lehet“ és a „lehet, mert kell“ tudatosított  
 paradoxona. Erről tanúskodik egy későbbi Mol-  
 ter-szöveg is: „Ez a programvers (Reményik  
 költeménye, az *Ahogy lehet*) válasz volt Makkai  
 Sándornak *Nem lehet* című cikkére, amelyben  
 a kisebbségi élet lehetetlenségéről volt szó an-  
 nak számára, aki többségben született. Remé-  
 nyik szenvedélyesen pártjára kelt a talajhű, a  
 helytálló (...) magyarságnak, és nemsokára a  
 magyar rádióban egy nagy színész adta elő a  
 költeményt. Forró homlokkal adtunk egyaránt

igazat Makkainak és Reményiknek: íme a tragikus összeütközés a magyarság mai föladatai és antinómiái közt“ (ErdHel 1941: 792.).

\*

Ligeti Ernő az első, aki a közhelyszerű sorsanalógiát, a gyöngykagyló-paradoxont két értékpólusára lecsupaszítva, minden egybemosás nélkül, világosan fogalmazza meg az ellentétet: „engem nemcsak a gyöngy érdekel, hanem a kagyló verejtéke is, amely létrehozta“ (Súly alatt a pálma. Kolozsvár é.n.: 183.). Ebből tűnik ki leginkább, hogy ez a kép, amelyben az említett értelmiségiek felismerni vélték a maguk helyzetének és küldetésének adekvát jelképét, az értékvesztésnek és az értékteremtésnek az ellentétét egyesíti magában. Sajátos azonban, hogy az értékszerkezet ellentmondásosságát kezdettől fogva enyhítik a szövegösszefüggés, a stílus esztétizáló tényezői. Az utóbbiak működésének okaira sem derülhet fény, ha nem próbáljuk meg elemezni, milyenek a gyöngykagyló-motívumban megtestesülő értékviszonyok. E visszatérést a motívumhoz modellszerűsége indokolja.

Legyen a kiindulópont a kép eredeti valóság-alapja: a kagyló, amely egy homokszem ellen védekező életfunkció — váladék-kiválasztás — eredményeként létrehozza a gyöngyöt. A gyöngy tehát egy biológiai kényszerűségnek, az őt létrehozó élőlény betegségének terméke, s mint ilyen, a kagyló számára nyilván nem is érték. Mi lehetett az alapja a kagyló-élet embe-riesítésének a kisebbségi sorsra vonatkoztatva? Nyilván a külső körülménnyel szembeni védekező válasz analógiája. A kagyló úgy védekezik a homokszem ellen, hogy váladékával bevonja, irritáló hatását megszünteti: egy negatív állapot után helyreáll a biológiai egyensúly. Az ember értékévé váltja a korlátozottságot, amely külső helyzetéből, függőségéből származik. Mi tör-

ténik azonban ebben az értékszerkezetben az értékvesztéstől az értékteremtésig?

Nyilvánvaló, hogy a társadalmi élet nem pusztán vitális, hanem világnézeti, erkölcsi stb. értékcsoportok érvényesülését is jelenti. Ezeknek az értékeknek a harmóniája általános emberi igény: eszerint az élet, a szabadság és az önmegvalósítás egymást feltételezik. Egyeztetésük nyilván minden történelmi-társadalmi térben problematikus, hiszen az ember objektíve mindig az őt meghatározó társadalmi összefüggések foglya. A kisebbségi helyzet ezeken belül egy sajátos függőséget is jelent, amely az önmegvalósítás terén eleve lemondásokra kényszerít. Az alkotó munka pedig mint önmegvalósítás, egységes értékrendszeren belül szemlélve, a lemondással ellentétes érték. Ha az ember az alkotást ellentétével, a lehetőségek egy részére nézve eleve lemondással vállalja, akkor a „küldetés“-nek ebben az értékalakzatában nem érvényesül a logikai okság: szociálpszichológiai műszóval élve, kognitív disszonancia áll fönn (*Irodalom és társadalmi érték*. Literatura 1979/4: 421—453.). Ennek a feszültségnek a lélektani kényelmetlenségét nem szünteti meg, de valamiképpen feloldja a teljesítmény, a mű értéke és az erkölcsi készlet. Nem is szüntetheti meg, hiszen a mű csak pillanatnyi ünnep a hosszantartó mindennapi teherviselés közepette.

Ennek az értékalakzatnak a sajátossága még jobban kitűnik, ha egybevetjük más, lehetséges értékalakzatokkal. Egy olyan (ideális) formához képest, amelyben a vitális, a világnézeti és a személyiségértékek összhangja fönnáll, ez a képlet diszharmonikus. Mégis ez vált a romániai magyar kisebbség vezető életeszmenyévé. Holott a történelem tanúsága szerint az ember általában arra törekedett, hogy szolidaritással tegye ezeket az értékeket a társadalomban. Nem ritka az olyan szélsőséges értékalakzat sem — nevezzük heroikusnak —, amelyben

az élet és a függőség elviselése kizárja egymást, és a diszsonancia feloldásának útja a gyakran hősi halál, de még gyakrabban a cselekvő harc azért, hogy az ember emberhez méltó autentikus létének és a nyomasztó külső körülményeknek a feszültségét megszüntesse. Hogy ez az utóbbi alternatíva, a politikai, miért nem vált vagy válhatott igazán reálisan ható programmá, annak felderítése nyilván a szociológia és a történetírás feladata.

Tény, hogy az eszmény szerepét itt egy olyan értékalakzat játssza, amelynek lényegi vonása az értékcsoportok harmóniájának hiánya.

Most azt keressük, hogy mi fedte el, mi tette elviselhetővé benne az értékek ellentétességét, olyannyira, hogy nemzedékek egész sorára vonzást gyakorolt. Emlékeztetnék Sziklay Ferenc megfogalmazására: „ebben a (...) helyzetben csak a szellemi értékek igazgyöngye (...) biztosíthatja a megnyugtató katarzist“.

Sziklay rátapint arra a mechanizmusra, amelynek szerepe az irodalomban és az irodalmon kívül egyaránt az értékvesztés ellensúlyozása, a konfliktushelyzetek feloldása. A katarziszfolyamat egy olyan értékszintváltás, amely a helyzetek, események előjelét a negatívból a pozitívba billenti át, s lélektani hatása freudi terminológiával megfelel a frusztráció kompenzálásának. Hankiss Elemér érdekes tanulmányt szentel annak, hogy a tragikus feszültség feloldására irányuló társadalmi elvárás hogyan termeli ki az irodalomban a katartikus hatásmozzanat konvencióit, amelyek a legvégletesebb összeütközések végkifejletét is kíméletessé enyhítik (*Túl vagy innen jön és rosszon? A tragikus katarzisz társadalmi funkciójáról.* In: *Érték és társadalom.* Budapest 1977: 169—201.). Jelen esetben a mű az, ami a kisebbségben élő értelmiségit kárpótolni látszik a maga lehetőségeinek korlátaiért. A szóban forgó motívum ennek a katartikus hatásnak a meggyőző erejét fokoz-

ni igyekszik azzal, hogy a megfogyatkozott munkafeltételek közt vállalt alkotás eredményét igazgyönggyé esztétizálja át. Számolva tehát a kisebbség teherbírásával, egy olyan érték tudatot táplál, amely az értékfeszültséget tompítja, úgy, hogy a hangsúlytöbbletet a pozitív pólusra helyezi.

\*

*Minthogy az esztétikum a maga valójában az emberi szabadság egyik megnyilatkozásának is tekinthető, minden műalkotás — mint teljességszimbólum — képes arra, hogy alkotójában, olvasójában egyaránt fölkeltse a szabadság és harmónia — legalábbis pillanatnyi — illúzióját (természetesen ez alól kivételek a tudatosan antikatartikus irányzatú művek). Ezt a hatást érik el még olyan határhelyzetekben is, mint Radnótié, aki az Abda felé vezető végső „meredek úton“ is képes volt minden elszenvedett földrebukását az Erőltetett menet alexandrinusainak méltóságot sugárzó szabályos sormetszétévé poetizálni. Nem is képzelhető el talán mélyebb szakadék a helyzet- és azonosságtudat, a tetves, véreset vizelő munkaszolgálatosok élete és a „hótiszta öntudat“ imperatívuszát megőrző egyén identitása között, mint amilyen épp az ő esetében fennáll.*

*Hogy ennek a szakadéknak a tragikumát a műalkotás bármilyen körülmények között enyhíteni képes, azt példázza Áprily Lajos költésze is, amelynek közismerten feltűnő zeneisége — túl az egyes versek egyéb szempontból is katartikus hatásán — maga is katartikusan oldja a megszenvedett és verssé formált konfliktusokat. Hadd idézzem ezúttal őt magát is: „A seb, mit rajtam vad kor ökle zúzott, / sötét heggé simult minden dalon“ (Vallomás).*

*Rendkívül jellemző rá ebből a szempontból sokat méltatott költeménye, Az irisórai szarvas. Az egész vers értékszerkezete a helyzet és identitás közötti konfliktus paradoxális értékviszo-*

nyára — a méltatlan helyzet elviselésének tragikumára — épül. Az utolsó két szakaszt megelőző nagy szerkezeti egység értékjelképei a „fent” és a „lent”, a „csúcs” és a „völgy” archetipikus ellenpólusai köré szerveződnek. A „futó erecske”, a forrás, „amelynek tükre csábító titok”, és a többi idevágó motívum a szabadságnak a rab-ság nyújtotta „védettséggel” szembeni kockázatát is felidéző képekkel („gáncsot vető borókarengeteg”) együtt is egyre kiélezettebben ellenpon-tozza a „fakorlátos legeltető hely”, a „napverte langyos vályú”, a „borjúnak nőtt fel a borjak között” keltette hatások negatív előjelét. Ez az ellenpontosító érték szerkezet a vers fókuszaként összpontosul a következő sorokban: „És lett pompás agancsú háziállat, / vadász-szívekbe dobbantó remek...”

Az említett paradoxális viszonyt sűrítő jelzős szerkezet, a „pompás agancsú háziállat” kiéle-zett feszültsége a költemény ellentétfokozó hatá-sának tetőpontja, mintegy a drámai végkifejletet megelőző csúcса. A felismert identitás és a méltatlan helyzet konfliktusának kiélezettségét oldja fel aztán — Áprilyra oly jellemző módon — az utolsó két szakasz:

*„De nyárutón, mikor a kék havasról  
omlott a köd s leszállt az ősz vele,  
beláthatatlan, ködruhás magasból  
szarvasbögés bűgött a völgybe le.*

*S akkor: párát zihált remegve szája,  
idegen lett palánkos otthona,  
idegen lett testvére, mostohája —  
s a ködbe hördült, mint az orgona. “*

A szarvas drámájának más lehetséges megoldásai (a „palánk” áttörése, esetleg összezúzó-dás a „korlátokon”) helyett a végkifejlet feszültsége, legalábbis a hasonlat szintjén („mint az orgona”)

— zenébe oldódik. Így megoldás nincs, csak enyhület, és megmarad a paradoxális értékviszony.

\*

A vizsgált értékalakzat a diszharmonia enyhítésének egy másik, talán ugyanilyen hatékony lehetőségét is tartalmazza: azt a közvetítő, egy-neműsítő funkciót, amelyet az erkölcsi értékek töltenek be a különböző, jelen esetben ellentétes értékcsoportok kibékítésében. A konfliktust ugyanis, amely a függőség mint negatív értékű politikai-világnézeti körülmény és a személyiség önmegvalósításának igénye között van, itt a „szenvedés nemesít” erkölcsi meggyőződése hidalja át. Az úgynevezett „kisebbségi humánnum” jellegzetessége lényegében az erkölcsi értékeknek ebben a konfliktusoldó szerepében rejlik. Ez az a védekező életfunkció, amelyet a megmaradásnak, tehát az életnek a szolgálatába állít, és amelyet a lemondásért kárpótló alkotás feltételének is tekint. Enélkül a közösségi etika tartalma — a nemzetiség és a nép-testvériség érdekében való helytállás, áldozatvállalás stb. — teljesen általános emberi eszmény lenne. Sajátossága még jobban kitűnik, ha egybevetjük azzal a, mondjuk, „forradalmi humánnum”-nak nevezhető értékalakzattal, amelyben az erkölcsi értékek nem a konfliktus enyhítésére, hanem megoldására összpontosulnak.

A gyöngykagyló-motívum tehát egy érték-tudat modellje. Egy olyan értéktudaté, amelyben nem áll fenn az elvileg szolidáris értékek — az élet, a szabadság és az önmegvalósítás — dialektikus egyensúlya. Az egyik érték felfüggesztésével előidézett feszültséget azonban erkölcsi dimenzióban katartikusan feloldja, és így az eszmény erejével hat. S mint eszmény nem a konfliktus reális megszüntetésének távlatát kínálja, hanem a harmónia hiányának folytonos újratermelését ösztönzi.

\*



Jeleztem már, hogy e meggyőződés a keresztény szenvedészetikában gyökerezik. Nem véletlen, hogy a romániai magyar irodalomban oly gyakoriak ennek az erkölcsiségnek az egyetemes szimbólumai. A két világháború közötti líra egyik legkiválóbb képviselőjének, Dsida Jenőnek a munkásságát át- meg átszővi a profanizált Krisztus-motívum, amely a szegénységgel vállalt szolidaritás jelképes kifejezésén túl (például *Az utcaseprő* című versben) egyfajta üdvözítő küldetéstudat költői megjelenítésének eszköze is.

A motívumkörbe tartozó versek közül kiemelkedik a *Nagycsütörtök* című költemény. Bár címével a megváltói hivatás beteljesítését megelőző bibliai eseményre, Krisztus magányos gyötrődésére utal, a vers világszerkezetének kettőssége (a kvázi-reális és a bibliai sík) fenntartja a kétértelműséget: az egyszerű naptári és térbeli utalás és az evangéliumi helyzet közötti lebegést. Éppen e végig feloldatlan kétértelműség, a konkrét és a szimbolikus vershelyzet közötti síkváltások sorozata teszi e verset oly gazdaggá, s a küldetés vállalására utaló végkicsengést oly hivalkodásmentes költői megnyilatkozássá: „Körülnéztem: szerettem volna néhány / szót váltani jó, meghitt emberekkel, / de nyirkos éj volt és hideg sötét volt, / Péter aludt, János aludt, Jakab / aludt, Máté aludt és mind aludtak.../ Kövér csöppek indultak homlokomról / s végigcsurogtak gyűrött arcomon.“

A „sors elől szökve, mégis szembe sorssal“ paradoxonának elviselése, a „tompá borzalom, mély állati félelem“ és a szenvedésre elszánt küldetéstudat egyidejűségének és diszharmóniájának vállalása csupán egy olyan hittel magyarázható, amely minden értéket alá tud rendelni az akár magányos áldozat fenségének.

Ilyen hit teszi az egyébként összetett érték-szerkezetű Tamási-novellát, a *Himnusz* egy

szamárral címűt is sok tekintetben e versbeli magatartás rokonává, hiszen hőse, Demeter Gábor is úgy vonul be szamarával a falujába, akárcsak Jézus Jeruzsálembe, ahol megértés helyett ugyanúgy gyalázat, majd fantasztikus megdicsőülés lesz az osztályrésze, mint a bibliai történet hőisének.

A küldetéstudat mindmáig élő és ható messianisztikus változatai közé tartozik — egyebek mellett — a *Gázel* is, Kányádi Sándor költeménye. Ez a vers az áldozatvállalás parancsának elfogadása mellett tesz hitet egy olyan határhelyzet szorításában, amely az erkölcsileg pozitív tett külső következményeinek, „hasznának“ mérlegelése helyett az üdvösség felsőbbrendűnek tekintett — belső — kritériumát teszi kötelezővé: „valaki engem kiszemelt / valamire valakikért // hullatni ve-rejtekemet / s ha nincs kiút hullatni vért // sorsomat én nem tudhatom / a céлом is tétova vélt // gyanútlan jöttem mint simon / a cirénei jödögélt // vállamra tették cipelem / hiába kér-dezném miért // van aki röhög s irigyem / van aki űz van aki félt // hát viszem egy-két stá-ciót / a megkorbácsolt krisztusért...”

Az erkölsközpontú döntések szükségleteinek eme — szaporítani talán fölösleges — irodalmi példákban is megfigyelhető kiéleződése tipikusnak látszik, ha a történelemből ismert analogikus határhelyzetekben (háború, fogság, üldöztetés stb.) kitermelődött hasonló etikai jelenségekhez mérjük, amelyek mind egy úgy-nevezett „prezentikus eszkatológia“ teológiai fogalmához kapcsolhatók. Az analógia alapja Vályi Nagy Ervin megfogalmazásában olyan helyzet, amelyben „A tegnap elsüllyedt, a holnap teljesen bizonytalanak tűnt; az életbevágó kérdés így hangzott: mit cselekedhet az igaz az alapok megrendülésének idején (...), amikor a jövő elképzelhetetlen az eddigiek kivetítéseként?“ (144.).

Ilyenkor, a tartalmas jövőtudat hiányában egyetlen életprogram látszik követhetőnek, s ez a fasiszták fogságában elpusztult Bonhoeffer szerint így hangzik: „Inkább elviselnünk kell majd az életünket, mint alakítani, inkább reménykedni, mint tervezni, inkább kibírni, mint előre haladni“ (idézi Vályi Nagy: 144.). E konkrét remény nélküli perspektívában csak a „reménykedés“ (l'espérance) Jacques Ellul megfogalmazta változata lehetséges, amely a belátható kivezető út hiányában „támad föl, mégpedig a »lehetetlen szenvedélyeként«, amely kérdéssé tesz valamely teljesen biztosnak, evidensnek tartott helyzetet“. A reménység a nyilvánvaló reménytelenséggel száll szembe: a halállal is (*L'espérance oubliée*. Párizs 1972: 195.). Ilyen helyzetekben válik evilági erkölcsi tartalommal és nyereséggé az önmegváltás, az áldozatvállalással kivívott üdvösség, amely a hagyományos (futurikus) eszkatológia szerint egyébként transzcendens érték.

Költészetünkben a helyzetet transzcendáló más lehetőségekre általában a múlt nagyjait, a régi mestereket vagy pedig a távoli jövőbe vesző ünnepeket megidéző versek villantanak rá. Sokan invokálják a cselekvő élet eszményét képviselő Petőfit, vagy öltenek olyan szerepet, amelynek történelmi terét egy más korszak hátrózza meg. A jövőt gyakran az elvont „ünnep“ jelenti: ez a fennmaradáshoz nélkülözhetetlen hit, a remény jegyében felködlő távlat sohasem körvonalazódik érzékletesen. Salamon Ernő például így fogalmazza meg: „A nagy Emberi Ünnep / készül már gyermekünknek“ (*Dal utódoknak*). Talán nem véletlen, hogy Brassai Viktor pontosan neki ajánlja *Őszi kérdés* című szonettjét: „S ki burkolja be reszkető hitünket, / hogy meg ne fagyjon, míg eljön az ünnep, / hol fiaink majd előntik az utcát?“ Kányádi Sándor a *Halottak napja Bécsben* című költeményt

ugyancsak „a feltámadásra vagy valami ahhoz hasonlóra“ áhítózó hit jegyében zárja.

Összegezésként: a romániai magyar irodalomnak az eddigiekben elemzett, a teljesség igénye nélkül kiemelt, inkább csak mintaként szolgáló ideológiai-erkölcsi értékjelképei — a Tompa-életmű képviselte reprezentatív modelltől a legutóbbi példákig — változatok a teremtő fájdalom paradoxális érték-szerkezetet hordozó motívumára, amely az úgynevezett „kisebbségi humánus“ legjellemzőbb irodalmi vetülete.

Ez az erőteljes erkölcsi értéknymotékot is közvetítő eszme- és irodalomtörténeti vonulat a kisebbség helyzet- és azonosságtudata közötti diszharmóniát mintegy átesztétizálva, az értelmiség körében hatékony eszménnyé tesz egy olyan értékalkazatot, amelyben a különböző értékek nem szolidárisak, ám ezt a „kognitív disszonanciát“ etikai-esztétikai síkon katartikusan feloldja, és távlatosabb programadás helyett (mely feltehetően objektíve is lehetetlen) a mindennapi helytállás próbáját jelentő adottságok elviselésére tesz képessé.

Kétséges azonban, hogy a benne kifejeződő, eszkatologikus hitmozzanatot is tartalmazó magatartásmodell az erkölcsi mintát vállaló egyes kivételes személyiségek szűk körén kívül közösségi érvénnyel is bírhat. Az utóbbi tényező — a tömeghatás lehetőségének — hiánya viszont csökkenti ideológikus hatóerejét, hiszen szociológiailag feltehetően igazolható, hogy a vitális-világnézeti érdekeltségek s az ennek megfelelő értékek, a létbiztonságtól az önérvényesítés lehetőség-skálájának tágasságáig, tömegszinten sohasem rendelhetők alá az erkölcsi értékeknek.

## ... ÉS FONÁKJA

Az értékalkazat erkölcsi dimenziója további elemzés tárgya lehet a lehetőségek, a választás és a döntés viszonylatában. Induljunk ki abból, hogy az ember lehetőségeinél fogva több, mint létfeltételeinek összege: a konkrét történelmi-társadalmi meghatározottságokon túl, a korban adott emberi lehetőségek virtuális teljességét is magáénak mondhatja. „A lehetőség nem azonos a valósággal, de maga is egy valóság — írja Antonio Gramsci. — A lehetőség »szabadságot« jelent. A szabadság mértéke beépül az ember fogalmába.“ (*Filozófiai írások*. Budapest 1970: 87.).

Az önmegvalósításban — legyen az személyes vagy közösségi ügy — olyan lehetőségek feladattá válásának folyamata bontakozik ki, amelyek valóra váltása révén az ember meghaladhatja körülményeit, tehát szabad lehet. A folyamat ideális modellje a partikuláris meghatározottságoktól a nembeliség távlata felé irányul.

„Aki etikailag szemléli az életet — állapítja meg Kierkegaard —, az az általánost látja, s aki etikailag él, az életében az általánost fejezi ki, az általános emberré teszi önmagát, nem úgy, hogy leveti konkrét létét, mert így semmivé lenne, hanem úgy, hogy magára ölti és át- meg átszövi általánossal. Az általános ember ugyanis nem fantom, hanem minden ember az, vagyis minden ember számára megvan az út, melyen haladva általános emberré válhat“ (*Írásaiból*. Budapest 1969: 230.). Ha ennek az általánosnak a távlata a belátható lehetőségek közötti választás függvényeként nyílik meg, akkor az embernek erkölcsi kötelessége mindenekelőtt maga a választás, és ez ugyanakkor szabadságának is feltétele. A választás pedig első fokon nem jelent mást, mint elérendő, megvaló-

sítandó eszménnyé, célá tenni valamely lehetőség vagy lehetőségeket.

Lássuk, mennyiben lehet választás eredményének tekinteni azt az eszményt, amelynek tartalmát képszerűen a kagyló-motívum, tétélesen pedig Makkai idézett (a „kicsiny lehetőségek között egyetemes szellemmé lenni“) jelszava tömöríti. Az eszmény értékfeszültsége az önmegvalósítás folyamatának két pólusa, a partikuláris meghatározottság és az egyetemes emberi között vibrál.

A „kicsiny lehetőségek között“ ugyanis a maga befejezett, lezárt voltában nem jelent többet, mint a történelmi-társadalmi adottság józan tudomásul vételét. A jelszó nem az objektív lehetőségek tágítására irányuló program szintjén nyit távlatot az egyetemesre, hanem az adottságok *ellenére* vállalt „nagy szellemi erőfeszítés“, tehát egy szubjektív tényező alapján. Ha megpróbáljuk konkretizálni, mit fed ez például a tudományok területén, akkor kiderül, hogy alapjaiban irreális, anakronisztikus elképzelésről van szó. A tudományos munka eredményessége a huszadik században nem utolsósorban anyagi-információs alapok és nemzetközi kapcsolatteremtés függvénye. Ha mindezek esélye egyenlőképpen adott a kutatók különböző csoportjai számára, akkor lehetséges egy természetes, objektív kiválasztódás, amelyben az elsőséget és eredményességet az esélyekhez hozzáadódó szubjektív többlet, a tehetség és a szellemi erőfeszítés mértéke dönti el. Egyenlő esélyek hiánya esetén azonban csak a kivételes zsenialitás vagy a „hósi“ önmegtagadás tud bizonyos területeken korlátozott eredményeket elérni. És ez, amennyire érdeme az ilyen ritka személyiségeknek, annyira mértéke az illető társadalmi csoport méltánytalan helyzetének is.

A szóban forgó eszmény létrehozóinak azért kell egy tisztán szubjektív tényezőre alapozniuk az önmegvalósítást, mert eleve kizárják belőle

a lehetőségek teljességének és a választásnak a mozzanatát: a „kicsiny lehetőségek között“ itt a meghatározottság elfogadását jelenti, a többi lehetőségnek már az eszmény szintjén való kirekesztését. Így a nem-választást, a lehetőségekről, egyenlő esélyekről való lemondást is az eszmény tartalmának részévé teszük.<sup>8</sup>

Egy reális kiút történelmi-társadalmi akadályai felől talán érthető, de a huszadik században példátlan, hogy eszménnyé válhatott az önmegvalósításnak egy olyan programja, amely nem tartalmazza a szabadságot mint a célirányosság kibontakozásának, az emberi élet „egésszé“ formálásának feltételét. Vagy vonzereje valóban abban rejlik, hogy átesztétizált formában, például a gyöngyragyló-jelképben, szépnek látszik?

Meggondolkoztató, mit állít Kierkegaard az etikailag szép életről: „S csak ha minden egyes ember egyszerre momentum is meg egész is, csak akkor szemléled őt szépsége szerint; de mihelyt ily módon szemléled őt, akkor szabadsága szerint szemléled. Legyen bár mégoly sajtáságosan is meghatározott az ember, ha ez a meghatározottság szükségszerűség, akkor pusztán csak momentum, s élete nem szép“ (u.o.: 237.).

Tagadhatatlan, hogy ezzel az eszménnyel az ember, ha magáévá teszi, nevezze „kicsiny lehetőségnek“ vagy gyöngyragyló-létnek: egy szükségszerűséget, egy kényszerűséget fogad el. S mivel nem választ, hanem elfogad, nem tudja meghaladni körülményeit és érvényesíteni önmagát: „pusztán csak momentum, s élete nem szép“. Talán ennek az etikai mozzanatnak a költészetre is kiható következményeit látja meg Bretter György is, amikor így fogalmaz: „Az önmagát rabbá tevő költészet — banális igazság ez — nem költészet, hanem csak a provincia apológiája, a provinciáé, amely azt hiszi önmagáról, hogy a világot gyászolja, amikor önmagát mint provinciát siratja, amely saját nyögésében

a világ panaszát véli hallani, panaszainak okát pedig csak valahol távol keresi, s közben önmagát elfogadja mint olyat, ami a szenvedés hordozására ítéltetett.“ (*Párbeszéd a jelennel*. Kriterion 1973: 312.).

„A szenvedés nemesít“ — ha most a fonákjáról szemléljük — ennek a választást megkerülő, a kényszerűséget elfogadó magatartásnak a szentesítése. Alapja — mint láttuk — egy olyan hit, amely az ember életfeladatát az erkölcs evilági stádiumán túli eszmények szolgálatában látja. Olyan erkölcsi kortünet ez, amely talán nemcsak a szubjektív tehetetlenséget, hanem az objektív történelmi kiúttalanság diagnózisát is jelzi. Ezért joggal gondolhat az ember Brechtnek arra a közismert mondására, miszerint valami nincs rendjén abban a világban, amelynek hősökre van szüksége.

A választás megkerülésével (vagy lehetetlenségével?) függ össze, hogy miért oly megfoghatatlan az a távlat, amelyre a két világháború közötti magyar kisebbség irodalmának jövőtuda nyílik. A maradék remény többnyire olyan eszkatologikus jóvászimbólumokba sűrűsödik, mint a „feltámadás“, a „megváltó ének“, az „ünnep“ és így tovább, amelyekben a gyöngy-kagyló-jelkép értékalakzatához hasonlóan a kilátástalanság tragikus feszültségét feloldó, átészétizáló katartikus mozzanat működik.

\*

A huszadik század művészetére egyre inkább jellemzővé kezd válni, hogy feloldatlanul hagyja a bemutatott emberi helyzetek belső ellentmondásait. Hankiss Elemér meggyőzően mutatja ki például, hogy e század drámairodalmában a megelőző századokéval szemben háttérbe szorul a konfliktus feszültségét enyhítő katartikus mozzanat, s így a negatív pólus javára változik a hagyományos értékszerkezet. Jellemzőnek tartja a rejtettebb „katarziszgépezet“ működését



és az antikatartikus megoldásokat, mint például azt, hogy a modern tragédiák végén a halál nem vet véget a hősök szenvedésének: legyőzve, megtörtetve kell tovább élniük. Mindenesetre tünetszerű: a szerzők „kevésbé leplezik el azt, hogy nincsenek a végső és megnyugtató megoldásoknak, a rend és a harmónia nyitjának birtokában, s végső útravalóként nem ringatják nézőiket a már megvalósult emberi szabadság és harmónia illúziójába“ (Hankiss Elemér, i.m.: 200.). És ez a tünet nemcsak a drámairodalomra vonatkozik. Feltehetőleg kapcsolatban van azzal az általános tendenciával, hogy különösen a század második felétől feltűnően megnövekedett a világ illúziótlan, szkeptikus szemléletének megfelelő művészi minőségek, az abszurd, a groteszk, az ironia szerepe. Ezeknek a jegyében magyar viszonylatban is új fejezetet jelent a hetvenes évek irodalma.

*A tragikus ironia jelentkezése Szilágyi Domokos költészetében egybeesik ezzel az egyetemes tendenciával, de okai nyilván sajátosak: azok a kételyek, amelyek kezdeti világképe harmonikus célirányosságának felbomlásához, értéktudata megrendüléséhez s az ennek megfelelő etikai-esztétikai értékszerkezethez vezetnek. Ezek a kételyek a költő korábbi eszményeit cáfoló társadalmi gyakorlat keserű tanulságaiból erednek, és világszemléletének alapjait — a világ ok- és célszerűségének, a szabadság és szükség-szerűség összhangjának, a költői szó értelmének a hitét — ingatják meg.*

*A láz enciklopédiája az értéktudat válságának költői krónikája: a versek közötti viszony és a jelentésszerkezet egész kötetet átfogó szervezőelve itt már az ironia. A következő kötet (Bücsü a trópusoktól) minden darabja az ironikus értékszerkezetre épül, s költészetében ezután is jellemzőek az antikatartikus hatású*

versek. Iróniája átfogja végül világszemléletének minden lényeges vonatkozási rendszerét: a humánus, a történelmi haladás és a költői hivatás tartalma diszharmóniával telített érték-szerkezetekbe sűrűsödik. A Haláltánc-szvit mon-tázsszerű kompozíciójában például a végső ál-doztatvállalás történelmi példáinak tragikumát az emberi minőség minden értékismérvet mellő-ző ironikus definíciója („kétlábú tollatlan állat; ráncok az arcon, az agykérgen barázdák“), a biblikus-patetikus hangnem modalitását a meg-jelenített negatív érték („s a hetedik napon megnyugovék megvolt már a szögesdrót meg az őrtornyok meg a barokkok...“) érvényteleníti.

A keserű történelmi tanulságok fölötti két-ségbeesést a Kényszerleszállás démoni hőségének elidegenítő iróniájával ellenpontozza: „énnekem ne mondjátok, hogy »szeresd felebarátodat, mint tenmagadat«, csak ennyit mondjatok: »szeresd felebarátodat hasba löni, mint tenmagadat; szeresd felebarátodat gázkamrába küldeni, mint tenmagadat; szeresd felebarátodat villamosszék-be ültetni, mint tenmagadat; szeresd felebarátodat arcul köpni, mint tenmagadat; szeress felebarátodra atombombát dobni, mint tenmagad-ra; szeress felebarátod húsán hízni, mint tenmagadén« —: csak ennyit mondjatok, és akkor, bizony mondom, hiszek néktek....“ Az érték-vesztés élménye hatja át és határozza meg a továbbiakban viszonyát a költői hivatáshoz: az egyetlen cselekvési lehetőséget többé már nem valamely eszményt hittel hirdető próféciá-ban, hanem az embertelenségnek, a hamis ér-téktudatnak, a látszatharmóniának nemet mon-dó tagadásban látja (lásd például az Utóhang című versét). Ezek és a többi nagy igényű gon-dolati költemények (Hogyan írjunk verset, Ez a nyár, Kérvény, Az ünnep stb.) arról tanúskod-nak, hogy iróniája egyetemes, egzisztenciális ér-vényű, abban az értelemben, ahogyan Kierke-gaard fogja fel: „az irónia többé már nem ilyen

vagy olyan magányos jelenség, egyes ittlévő (Daseiende) ellen irányul, hanem az egész ittlét vált az ironikus szubjektum számára s az ironikus szubjektum az ittlét számára idegenné, az ironikus szubjektum maga, miközben a valóság érvényét veszítette számára, valamiféle valószínűtlenné változott“ (i. m. 95—96.).

Érthető hát, hogy közvetve vagy közvetlenül az ittlét látszatszerűsége is kifejeződik. Nem véletlen a szerepjátszó versek és a stílustravesztiák megszorodása, s ezt erősítik meg közvetlen vallomásai is: „hagyjál engem, balga tagot / és kipletykált hallgatót / látszatomnak látszatom, / hagyj továbbra játszanom...” (Belémhalni, vö. még: Valamikor, Játékok I—II.). Ugyancsak ezzel függ össze, hogy a költészetében oly gyakori motívumot, a reményt következetesen a hazugság jelentésmezéjébe vonja: „Szeresd a közhelyeket, mint tenmagadat — / már amennyire tudod magad szeretni, / Értsd meg a kezdődő élet vinnnyogását: / tartsd be az újszülöttek végrendeletét. / S úgy tudd hazudni a reményt, de úgy, / mint aki nem akarja tudni, hogy haldoklik.“ (A fogalmazás kaptatóin); „szeretett, / hogy szerettessék, hitt, hogy higgyenek benne, / dolgozott, hogy észrevegyék, ha hiányzik, / s csak olyankor hazudott, ha a remény / a látóhatár alá bukott...” (Följelentés, vö. még: Határok, Játékok II.).

Iróniájának tragikus vonása egy olyan erkölcsi imperatívusz felől válik igazán érthetővé, amely még groteszk hangvétellű verseinek szövegösszefüggésében is megjelenik. Ez az imperatívusz először a Bartók Amerikában című versében fogalmazódott meg: „csak az igaz, ami végtelen / minden véges megalkuvás“. Olyan szemlélet ez, amelyik az embert nem az adottságok, hanem a lehetőségek dimenziójában, szabadságával méri. A valóság ironizálásának motívációja tehát lényegében az az értékfeszültség, amely a megalkuvást kizáró erkölcsi esz-

mény és az adottság korlátai között áll fönn. A Hogyan írjunk verset szövegösszefüggését is ez az ellentmondás teszi disszonánssá: a valóság groteszkbe hajló ironizálásának ellentettje itt az a modalitás (a pátosz), ahogyan ez az etikum kifejeződik: „s ha nem is akkora, mint a valóság, de egész az én mindenségem / s mint minden egész: lehetőségeiben határtalan“.

A valóság és a lehetőségek közötti „határon“, a lehetőségek távlatát föl nem adva — „sem innen, se túl, / létben mindig itt, vágyban amott“ — tekint vissza a költő arra a létformára, amelyet a kényszerűség elfogadása határoz meg. Ebből a távlatból az adottság a maga tökéletlen és terhes voltában elveszti érvényét a szubjektum számára: nem láthatja tehát egyértelműen értékképző mozzanatnak a függőségből eredő szenvedést sem.

Jellemző Szilágyi Domokosra, hogy a gyöngy-kagyló-szimbólumot egyetemes összefüggésekbe helyezi; az Ami kell című versben a „szükség“ és a „fölösleg“ közötti feszültség időn kívüli, filozofikus erőterét teremti meg. Mottója egy Shakespeare-idézet: „Ne szóljatok szükségről. A legalja / Koldus is, bár teng, bír fölöslegest. / Ha természetnek többet, mint mire / Szüksége van, nem adsz, az emberélet / Az állatéval egy értékű lesz“ (Lear király). A vers egyik értékpólusán a pusztá egzisztencia már-már állati szükségletei, a másikon a lehetőségek, vagyis a „fölösleg“, az érték, amely kell még, „hogy ne váljunk fölöslegessé“, azaz önmegvalósításunk záloga. Ebben az erőterben természetszerűen merül fel a választás problémája: „Mit választottunk? Tudjuk-e?“ A költő a gyöngy-kagyló-motívum eddigi értékszerkezetét átminősítő ítélettel válaszol: „S mert azt hittük: a bátorság nem kifizetődő / s a gyávaság túl sokba kerül — / — csuda —! / hősokeket izzadtunk ki magunkból — / kézenfekvő, mégis mondom a hasonlatot: /

akár a gyöngykagyló, feleim, / mert szomorú  
az, feleim, / hogy mocsok által jutunk kincshez.“

Ez a szövegkörnyezet nemcsak hogy nem oldja föl a szimbólum pozitív és negatív pólusa közötti értékfeszültséget, hanem azt az egyensúlyt is megbontja, ami konfliktusukat tragikus érvényűvé tenné. A pozitív értékek hitelét a negatív értékek teljes túlsúlyával érvényteleníti. A hősök és a kincs értékdimenziója fölött ugyanis a szomorú, a mocsok, az izzadtunk negatív jellege, valamint a bevezető sorok iróniájának árnyéka uralkodik („a bátorság nem kifizetődő / s a gyávaság túl sokba kerül“). Az értékjelkép hatása így mégcsak nem is felemlő. Ennek a választást megkerülő, a szükség jegyében áldozatokat követelő életeszmenynek az elutasítása egyúttal elutasítása annak, hogy „belőlünk is van fölösleg“, azaz megengedhetjük magunknak, hogy egyéb „fölösleg“ híján hősöket teremtsünk. Az ironikus nézőpont tragikus háttéréül egy olyan versét idézhetjük, amely a mocsok erkölcsi jelentésrétegét teszi értelmezhetővé: „csak a küzdelem / súrolhat le az emberről némi mocskot: / mit számít, hogy a levethetetlen gönc: a bőr is itt-ott kifoszlott —: / seb, igen, seb, de tiszta“ (Hosszú délután). Ebből az összefüggésből világossá válik, hogy ami a kagyló esetében a védekezést kiváltó kényeszer (mocsok), az az ember esetében küzdelemmel elutasítandó erkölcsi erőszakotétel, megaluvás.

Hogy a gyöngykagyló-jelkép a költő számára végül is nem jelent többet a lehetetlenség fájdalománál, az Apokrif Vörösmarty-kézirat 1850-ből című versében lesz nyilvánvaló. Egy bukott forradalom utáni helyzet szimbólumaként tűnik itt fel, egy olyan helyzetként, amely a férfimunka diadala helyett (a „borban a gyöngy“ ellentétéként): csupán a kagyló keserves sorsát tartogatja: „Pokolra menny, menny-

re pokol. / Ünnepek. Munka. Borban a gyöngy. /  
Kagylóban a gyöngy.“

A „forradalmi“-nak nevezett értékalkazat itt közvetlenül áll szemben a „szükségből erényt“ értékalkazatával.

Közvetve ez utóbbinak a kritikája a Fagyöngy című vers is, amelynek intellektuális-analitikus hangvétele a gyöngyöt — elidegenítő, depoetizáló hatással — „immun-reakció“ termékének minősíti, gyógyszernek és fájdalomnak egyszers-mind: „Kagylók kínjának irigye, / együtt-tenyészés ürügye — / ürügy? kényszer? kötelesség? — valóság!!! —: / szívünkre, mert sokan vagyunk s sokszívéek, / szívünkre enyhe gyógyszer —: / szívünkre gyöngy a gyógyszer —: / gyöngy, gyöngy a bordák alatt.“ Tudatosítja itt az átesztétizálás „jótéteményét“ is, amely „egy-két szép szóban“ „néha hozzásegít, / hogy gyógyítgassuk ezt az örökös / immunreakciót“.

A költő — mint láttuk — ironikusan tagadja, elidegeníti, visszájára fordítja, tehát nem fogadja el a gyöngykagyló-jelképbe foglalt sorsot mint életeszményt. A megsérült méltóság sebhelyén viselhetünk-e gyöngyöket? Annak szemszögéből, aki az emberi minőséget az evilági lehetőségek távlata felől ítéli meg, ez a kételkedő magatartás teljesen indokolt: értékrendjében csakis álértéknek minősülhet az — a szabadság, a végtelenség feladását átesztétizáló, a függőség és az önmegvalósítás konfliktusát enyhítő — „eszmény“, amelyet ez a történelmi szükségállapot kitermelt. Legkevesebb, amit tehet, hogy tagadja ezt, és így — legalábbis negatíve — szabaddá válik. Iróniáját az emberi lehetőségek elképzelt teljességének hátrországa élteti: az „örök út“ — az aktuális kiút vizsgálása nélkül. Ahelyett, amit tagad, nem állít, mert nem állíthat mást, ha el akarja kerülni az önáltatás csapdáját: iróniája egyúttal beismérelése annak, hogy a megoldás nincs hatalmában.

Egész jövőhöz való viszonyát ez az illúziótlanság határozza meg. Ezért teljes mértékben illik rá mindaz, amit Kierkegaard a profetikus és az ironikus szubjektum különbségéről állít: „Másrésről az új nem sajátja az ironikusnak. Csupán azt az egyet tudja, hogy a jelenlegi nem felel meg az eszmének. Ő az, akinek törvényt kell látnia. Bizonyos értelemben, persze az ironikus profetikus is, mert szakadatlanul rámutat valami jönni készülőre, de nem tudja, hogy mi az. Ő maga profetikus, de helyzete a prófétáénak az ellenkezője. A próféta, saját korával jár kéz a kézben és ebből a helyzetből látja meg az eljönni készülőt. A próféta, mint fent megjegyeztük, saját kora számára elveszett, de csak azért, mert elsüllyed látomásában. Az ironikus ellenben kilép saját korának soraiból és vele szemben foglal állást“ (i.m. 98.). Érdekes adalék talán ehhez, hogy egyik első ironikus költeményében Szilágyi Domokos pontosan a próféta-szerep történelmi lehetetlenségével vet számot (A próféta).

Ez a magatartás ellentétben áll azzal az etikummal, amely a romániai magyar líra leggyakoribb létszimbólumaiban kifejeződik. Az átesztétizált szenvedésnek azokra a gyöngykagyló-motívummal rokon példákra gondolok, mint a magányos fenyő, a levegőbe lendülő, de patájával a földbe gyökerezett tátosló, a csontig hatoló fagyot is tűró szülőföldszeretet, a hóba temetve alagutakat ásó és megváltó énekre váró szolidaritás, úszó koporsófödélén a tánc és így tovább. A költészetnek ez az iránya a helytállásnak olyan etikai jelképeit teremti meg, amelyek a fennálló értékfeszültséget feloldva, a konfliktusos helyzetet mintegy szentesítik, a megváltó énekhez hasonló motívumokkal pedig továbbra is azt az illúziót éltetik, hogy a költészetnek valamiféle hatalma van a jövő felett. A feszültséget enyhítő képek, a tragikus pátosz révén felemelőnek tűnő jelképek a példa ere-

jével hatnak, és olyan magatartásra ösztönöznek, amely a kényszerűséget — a választásról lemondva — elfogadja. E jelképek értékszerkezete persze a pozitív választás lehetőségének objektív hiányát tükrözi vissza.

A tragikus irónia ezzel szemben a választás negatív mozzanatát tartalmazza: a helyzetet elfogadhatatlannak állítva, a konfliktust feloldatlanul kifejezve elutasít, tagad. Azzal, hogy a kényszerűséget nem esztétizálja át, rádöbrent a diszharmóniára, a pozitív választás lehetőségének hiányára: a tehetetlenségre. Ebben az értelemben az irónia itt is egy „olyan szituációt jelöl, amikor »innen« vagy »túl« vagyunk a tragikum lehetőségén“. Egy olyan helyzetet, amelyben a tagadás, ha nem is valódi cselekvés, de önmagában is érték, mert a diszharmonikus értékviszonyok feltárásával a konfliktus-megoldás reális lehetőségeinek keresésére ösztönöz. Ebben áll a történelmi jelentősége.



## VÁLTOZATOK AZ IRÓNIAÁRA

Olyan emberi helyzeteket élünk, amelyekre az egymással egyébként összeférhetetlen értékek tartós egymásmellettsége jellemző. E diszharmonikus helyzetekből olykor egy-egy pillanatra csak az irónia tud kiemelni. És nem a hidegen lefegyverző, fölényesen mosolygó, hanem a tehetetlenség fölötti szégyen, elkeseredés csihilója, az, amelyet az esztétika tragikusnak nevez.

A tragikus irónia, ha — természetéhez híven — válságainkból nem mutat is kiutat, de rádőbbsen teljes mélységükre. Ha oldani nem is, de uralni tudja a diszharmóniát. Keserű pirulái segítenek abban, hogy a meghasonlott értelem és lélek néha önmagára eszméljen, hogy a tehetetlenség ne váljon természetünké, meg ne szokjuk. A bensővé vált tehetetlenség bűn lenne; az irónia révén marad meg annak, ami: elviselt kényszerűségnek. Ez az olvasói vonzódás tehát nemcsak *esztétikai izlésnek*, hanem a homo moralis önvédelmi ösztönének függvénye is. Az alábbi elemzések tárgyai — változatok e tragikus iróniára.

\*

*Györfi Kálmán: A nagy kórház*

*Fordított eposzok világa ez; hősietlen, sőt tehetetlen, már-már emberalatti lét. A kéretlenül kapott élet életszerűsége nem nemesül itt célszerűvé, célok és remények híján tagolatlan marad, mint a nyöszörgés, amellyel a puszta élet-ösztön araszolgat fájdalomtól fájdalomig. Meghosszabbított exitus, amelyhez képest egyetlen választási lehetőség: az átmenetet egy rövid ugrással pillanattá lehet zsugorítani.*

*Csakhogy, bármilyen hihetetlen, ebben a csonka, egydimenziós létezésben is megkísérti*

az embert az öröm, amelyre kromoszómáktól függetlenül egyenlőképpen születünk, és a megváltó ugrást halogatva inkább e kétes értékű pillanatok mankóin biceg tovább. Pedig a test örömeinél aligha kínálnak többet a megvesztegető perctörédekek. Hát nem megalázó elfogadni a morzsákat az elérhetetlen teljesség helyett? Az ablaknyi kék eget, amelyen reggeltől estig egyetlen madár repül keresztül, egy simogatást vagy az alkohol okozta mámort?

A kiszolgáltatottságnak hány fokozatán túl nevezhető még emberinek a lét? Györffi narrátora a létküszöbről tudósít, amelynek neve itt kórház, s rendkívül pontos, olykor naturalisztikus tárgyiasága folytán valóságos elfekvőként is elképzelhető, de több ennél: a tehetetlenség és megalázottság szimbóluma. Félelmetesen szabatosak a nyomorékság lassított felvételei, figyeljük csak, mintha egy automata filmfelvevő szenvtelensége rögzítené:

„Most pedig a felállás következik. A bal kéz rámarkol az ágy támlájára, jobb kezével pedig hóna alá csípteti a mankót. Aztán jobb kézzel ragadja meg az ágy szélét, a matrac alatt, a hideg vasba kapaszkodik, bal kezével helyezi jobb hóna alá a mankót. A fenéke, két lapos deszkadarab, lassan, szinte észrevétlenül csúszik lefelé az ágyról, a lábával már elérte a padlót, egyik erre, másik arra lötyten meg, mintha meztelen lábfejét a pizsama szárához varrták volna.“

Elvárnánk, hogy egy ilyen látvány leírása részvétre indítson, hogy kiváltsa belőlünk lényünk legnemesebbnek vélt érzéseit, hogy egy pillanatra jobbaknak tűnjünk magunk előtt, mint amilyenek vagyunk. De ezzel ugyanakkor el is távolítana ettől a világtól, feloldaná vele a látvány kényelmetlenségét. Nem ezt teszi. Ha van érzelem, amelyet írása kihív, akkor az inkább a lázadásé, amelyet úgy osztunk meg nyomorékjaival, mintha sorstársaik lennének, s

amellyel megszünteti az egészségesek önelégültségének maradék árnyalatát is: „Azt mondja Samu (az ádámcsutkája akkorát kattán közben, mintha ajtót nyitnának fel, mert Samun már semmi sem mozog, csak az ádámcsutkája, meg a hangszalagjai, meg a nyelve, és ez éppen elég ahhoz, hogy beszélni tudjon, ez éppen elég ahhoz, hogy ember legyen, mert nyilván az agya is mozog, nyilván egyetlen sejt sem tudott lebénulni az agyvelejében, ami ahhoz szükséges, hogy ilyen hatalmas, ilyen rettenetes marhaságokat mondjon, ami hosszú időre elveszi az ember kedvét mindentől, és egyszerűen kiszárítja az ember agyát): a boldogságot nem nekünk találták ki.“

Mi is elég ahhoz, hogy emberek legyünk, hogy kitöltsük az emberi minőség fogalmát? Ebből a kérdésből ébred a kétely, a kétely pedig az ironia és a lázadás gyökere. Nem lehet ugyanis megbékülni azzal, hogy az emberség a puszta öntudattal kezdődik és végződik. Ha az öntudat hatalma csak a helyzet felméréséig terjedhet, és nem tovább, akkor nem kincs, hanem teher. Mert a tehetetlenség, legyen az bármilyen — fizikai vagy erkölcsi — természetű, nem fér össze a méltóságtudattal. Ennek az öszszeférhetetlenségnek a nyers, fölényes, fekete humort sem megvető ábrázolásával Györffi azok ellen az adottságok ellen fordít, amelyek e kettőt mégis békés egymás mellett élésre kényszerítik.

Egy ilyen adottság kiszolgáltatóitjai a kórterem lakói, a nevesek és a névtelenek, akiknek szószólója az első személyű narrátor. Tekintétnék fókuszában hol te állsz, hol ő, két másik névtelen, akiknek tehetetlenségéről éppoly kegyetlen kórképet állít fel, mint a magáéről, s lassan az olvasó is ott találja magát e három személy közös nevezője alatt, a mi körünkben. Mert, ugye, hazudtak nekem, neked is hazudtak, őt is becsapták, de én is hallgatom, te is hall-

gatsz, és ő is hallgat, vagy kínomban röhögök magamon, röhögsz te is, és ő is röhög. „Én is nézem, te is nézed, ahogy ő végigküszködik a folyosón, és halunk meg a röhögéstől, pedig az embernek sírni lenne kedve, így megy előttünk az ember, mert ő ember, ugye, mint ahogy én is ember vagyok, te is ember vagy, mint ahogy Samu is ember és Lapohos is ember, mert az agyunkban ott van a szürke...”

A többes számú vagy általános alany („az ember”) nem pusztán grammatikai összege itt az én, te, ő-nek, hanem maga a sorsközösség, amelyben a személyek egymással fölcserélhetőkké válnak, mint ahogy e kisregényben is az én olykor áttűnik második személybe, vagy az ő szerepét éli természetszerűen. A szolidaritás igeragozása ez, a fonák szolidaritásé a tehetetlenségben és a büntudatban, hogy ezt elviseljük.

Vigasztalanul rút ez a sorskép, mégis visszariaszt a szabadulás egyetlen útja, az ablakon túli kétemeletnyi mélység. Marad tehát a puszta öntudat és:

„Egy darab négyszögletes metszet az égből. Kék végtelen.

Megszámoltad, reggeltől estig egy madár repült keresztül rajta. Egyetlen madár.”

\*

*Balla Zsófia: PaterNoster*

A mindennapi józan ész: a külvilág ártalmait ellen az öntudatra kérgesedő védőöltözék — seben a heg. Úgy védelmez, hogy ugyanakkor akadályoz a finom érzékelésben.

A költő levetkőzi ezt a bűvárruhát, ha mélyre megy. Sebei árán születik meg a vers, ez az eleven páternoszter, amelyen, íme, magunk is a lét és tudat felszíne alá bukhatunk.

Az olvasó a megszokott rend után fuldokol, de az élményüledékek rétegei között nincs hierarchia: a tényszerű és az irreális, a személyes

és a közérdekű, az ironikus és a tragikus szélesre rakódik egymásra. Mint földrengés után, úgy vegyülnek a különböző rétegek töredékei. Egy biztos csupán: e töredékek egy lehetséges létösszegezés kellékei. De a tudat alatt torlódó heterogén halmazokból csupán az Egész lehetősége sejlik föl egy látomássá ajzott pillanatban.

Pedig mi lenne méltóbb például a megidézett filozófus (Bretter György) emlékéhez, mint egyfajta létösszegezés? Babits Egy filozófus halálára című verse jut eszembe, amelyben a formátlan élmény, a fájdalom — a megidézett szelleméhez híven — az esetlegesből nembeli lényegünkhöz emelő, megformált eszme lesz.

Persze, itt a filozófus válságát is jelzi a vers: „az alapkategóriák szétesnek — ezt mondta Molnár Gusztinak“. Vajon a vad, „formátlan tények“ mai sodra indokolja, hogy akárcsak a filozófia, a vers is a szétesés beismerése? Hogy teljesen megszűnt a forma hatalma a fájdalom fölött? A gyász itt Gázsiban, Gusztiban, Gézában, benned vagy bennem ölt testet, és nem a gyász eszméjét személyek fölött is sugárzó formában: Tehát az esetlegességek, a momentumlét hordaléka alól a versben sincs mód felszabadulni?

Pedig mi más a létösszegezés, mint az esetlegességeinkből absztrahált lényeg fölmutatása? Lehet, hogy a hosszú vers mindent átfogni kívánó extenzív jellege kizárja ezt a lehetőséget. Csak részenként tudja úgy marokra fogni az egyedi tényeket, hogy a lényeg, az általánosítás eleven testévé gyúrja őket. S ez többnyire nem a tudattalanból feltörő látomás, hanem az öntudat fényében izzó látvány pillanatában sikerül.

Megdöbönt néha egy tárgyszerű, éles kép, józsefattilás szomorú leltár egy térről, amelyet felismerve csak így fohászkodunk: „ó, lélek, ez a hazám!“ Látszólag véletlenszerű figurák népesítik be, vinilintáskás kofák, aszfaltarcú pa-

rasztok, Múzeum-bácsik, szakadt muszlinkendős lányok, munkásszállás-lakók, összeszorított szá-  
jú Dolgozó Nők, és így tovább, ismerős-idegen  
tömeg, de felemáságuk így együtt törvénytse-  
rűnek látszik, és vigasztalanul hiteles.

Utazás közben lehorzsolódik rólunk a bamba  
önbizalom, és kénytelenek vagyunk megtekin-  
teni saját felemáságunk képmását is „az 1979-  
es Létezési Találkozó“ résztvevői között: „Te-  
kintetes karok, kezek. / Följebb kezes tekintetek,  
/ Többszínnyomású és komoly / a perspektivi-  
kus mosoly. // Itt vagyunk eme képen, itt. /  
Mindnyájasan. Csak úgy feszít / mindenki,  
mint a drót melyet / nyakból tartunk a kép  
felett.“

A fölkeléstől a lefekvésig úgy-ahogy élni se-  
gítő értékeket is megkérdőjelezi ez a fintor;  
megingat áldásos tévhitünkben, miszerint létünk  
hiteles, és okunk van mosolyogni: igen, ez a  
költő dolga, hogy felébressze, amit úgy hívunk,  
kétely és lelkiismeret. Kívül van-e vagy belül  
a magyarázat arra a felemáságra, aminek neve  
„létüres“ tér?

A válasz bizonytalan, csak egy bizonyosság  
van: mindenképpen mienk a felelősség. Ezért  
nem a szánalom, hanem a vád hangsúlyára va-  
gyunk érzékenyebbek a költő kétértelmű kér-  
désében: „Mivégre szálldosunk, miért kereng-  
günk? / — kérdezheted —, és mért pont épp  
ezek / fölött, kik egy-formába zártak? / Nézzük,  
ahogy egy emberöltőt / öntudatlan átagonizál-  
nak?“ Vajon szánalomra méltó-e az, aki a vá-  
lasztásról önként lemondva, saját hibájából lesz  
az erőszak tárgyává?

Az áldozat felelősségéről is szó lehet tehát  
ebben a modern áldozat-balladában: „És jön,  
jön a Főtér, a templom felé közeleg / a kaszár-  
nya-építő, acéldaru-sereg, / előtte pusztulás,  
nyomában ingatag, / tömött hasáblakások, be-  
falazott hadak, / emberek mészbe szórva — /  
akkor is megépülnek a betonkártyavárak, / ha

nem lesz aki / lássa, mert mindenki Bent, a Falban leszen.“ Hogyan lehetséges ez? Mi a tétje ennek, az önkéntes beépülésnek? Az áldozat értékét ugyanis a cél és a tudata fedezi: Kőműves Kelemenék választhattak, mert tudták, miért történik az áldozat, és ebből fakad sorsuk tragikuma. De okatlan áldozat szolgálatkész tárgya lenni csak szánalmas, ám korántsem fel-emelő. Ezért indokolt a költő fohászkodása: „A szívet ne forgassa félelem / méltatlan halál miatt...”

\*

Kenéz Ferenc: Légvilág

Ez a vers: tragiko-ironikus lírai parabola. Szent-ségtörő kegyetlenséggel fordítja át ellentétébe egy számunkra hagyományosan pozitív tartalmú jelkép, a páva értékét. Kinek ne juttatná eszébe ez az embléma például Ady híres jövendölését? „Fölszállott a páva a vármegye-házra, / Sok szegény legénynek szabadulására.“ // Kényes, büszke pávák, napszédítő tollak, / Hírrel hirdessétek: másképpen lesz holnap.“ Csakhogy Kenéz iróniája most arra kényszerít, hogy felülvizsgáljuk e fennkölt sorokhoz tapadó érzelmeinket is. Vajon a páva-jelképbe sűrített utópia forrása nem valamiféle tehetetlenség? Mert kinek van szüksége a hiányzó értékek eszményítő szimbólumára, például a pávára, ha nem annak, aki képtelen cselekedni?

És mit kezdünk ezzel a ... madárral, ha „eljön értünk?“ Ez a Légvilág ironikus vershelyzete. Eme esztétikai minőség megjelenésének sajátos ambivalenciájához tartozik az indítás csalóka áhítata: „Alálebegve, hatalmas hóban / megérkezik fölénk a páva...” És e madárra ruházott szemfényvesztő fenség később is megjelenik — „Míg csak lassudón meg nem áll, / mozgásba dermedve, árva, / kéklő csillagfényt zihálva / égitestként a páva“ — azért, hogy annál mé-

lyebb legyen e minőségnek és ellenpontjának, az alantasnak, a kisszerűnek az összeférhetlensége. Mert a pávát övező áhítatot látszattá fokozza le egy megdöbbentő tény: a miértünk valónak képzelt eszmény közönyös tárgyzerűsége, sivár immanenciája: „Röpül a páva szentelen, némán ülünk a szívkamrában, / nyomjuk a dermedt billentyűket, / le-föl száll, száll a páva.“ Nos, ez elég lehetne arra, hogy föladjunk minden illúziót. De a fölényes kijózanodás így megszerezhető elégtétele helyett a vers a végsőig fokozza kétségbeesett önáltatásaink fölötti szégyenünk kínját: „Már csupa vér, lucok vagyunk / bensejében a pávának, / lágy kamrából arany tatba, / szárnyzsinórtól kék garatba, / madárszemet nyitogatni, / szellőztetni, padkát mosni, // csupa vér és lucok vagyunk, / bensejében a pávának...”

Ez: az eszmény tartalmatlanságának felismerésében és elhallgatásában cinkos beavatottak tragikus, de kétségtelenül megérdemelt sorsa. Azoké, akik így hamiskodnak: „Majd megjavítjuk a madár testét / kis található ezzel, azzal, / űrtapasszal, légzsinórral, / meglebbentjük lepkeazajjal...” A költő iróniája megvonja tőlük, tőlünk a részvét balzsamát. Íme, az üres szimbólumok jó karban tartásának az ára!

Nehéz lenne eldönteni, s a vers nyitva is hagyja a kérdést, hogy a haszonleső beavatottanok léte méltatlanabb-e ennél a sorsnál? Az eszmény tartalma ugyanis nem mindenkit érdekel, a fontos az, hogy részesedjenek vállalásának vélt előnyeiből („S vannak, akik nagy titokban, / befizettek inkognitóban, / egy-egy kis könnyű repülésre...“). Ezt a magatartást ironizálják a Légvilág legkiélezettebben groteszk képei, a szabadság, szépség, méltóság gyönyörű szimbólumát profanizáló kérdések: „Lenne egy kis páva-sonka? / Hát egy kis páva-szalonna? / Ó, hisz ez a páva-mája! / Hát a páva-mellye hol van?” Az alantasságnak erről a fokáról sem tű-



nik azonban magasabbrendűnek a látszat fenn-  
tartásával oly áldozatosan birkózók önáltató  
magatartása.

E vers tehát: könyörtelen ítélet. Ha tömörebb,  
formásabb lenne, talán még hatásosabban csat-  
tanna. De lehet-e kecses vagy egyáltalán feszes  
az a vers, amelynek a szétesés élménye a tár-  
gya? Ezt sugallja a versbe illesztett fotóanyag  
is. Tud-e pávaszerűen lépkedni a liba? Nyúj-  
thatja-e a költő a forma vigaszát ott, ahol a for-  
ma látszatszerűsége lepleződik le? Van-e még  
létezősége az irodalmári finnyáságnak,  
miután ez az ítélet nem hagyott érintetlenül?  
Egy-két üresjáratot, közhelyet, persze; azért  
mégis kihagyatnánk a szerzővel (ilyen például  
„a vágyak leltári száma“). Talán még meggyő-  
zőbb lenne így az a lehetőség, amelyet e vers  
a líra mai válságának egyik kiútjaként fölmutat.

Ez a kiút pedig egy nem tipikusan a lírára  
jellemző esztétikai minőség, az ironia bátrabb  
kiaknázásának útja. A való égi másának meg-  
alkotását már úgysem várhatjuk el a költészet-  
től. Nos, az effajta vers nem az égi, hanem a  
pokoli mását tárja fel annak, amibe oly szépen  
beleszokik az ember: a mindennapoknak. A fo-  
nákjáról figyelmeztet emberi mívoltunkra,  
azért, hogy le ne mondjunk róla.

\*

A tragikus ironia ugyanazon helyzet és disz-  
harmónia kihívására válaszoló etikai-esztétikai  
alternatíva, mint a teremtő fájdalom eszményét  
képviselő magatartás. Csakhogy a helyzet tér-  
időbeli korlátai az effajta szemléletben nem  
válnak „hősi életalkalomná“, a helyzet- és azo-  
nosságtudat diszharmóniája nem oldódik fel  
valamely erkölcsi értéktöbblet kigyöngyözésé-  
nek vigasztaló elégtételében, sem eszkatologikus  
értéktartalmakban. Sőt: természetéből adódóan  
nemcsak az evilági, hanem a futurikus üdvös-  
ség tudat teljes hiánya is jellemzi. A páva-jelkép

kiüresedése például Kenéz Ferenc költeményében ennek a tragikus értékvesztettségnek az iskolapéldája.

Az eszkatologikus értékjelképeket tartalmazó vonulattal szemben már a két világháború között fellelhetők olyan irodalmi művek és motívumok, amelyek eme ironikus magatartás irányába mutatnak. Ebben az összefüggésben új megvilágítást nyer például Tamási Áron sokat emlegetett *Rendes feltámadás* című novellája is, amely az utópikus jövőszimbólum negatív előjelű, groteszk hatású kifordítása: a helyzet megfoghatatlan jövőbe helyezett, túlvilági „megoldásának” erőteljes kifigurázása az első lépés a majdani „ünnep” vigaszát radikálisan megkérdőjelező motívumok felé vezető úton. Érdekes mai példája ennek Fodor Sándor *A feltámadás elmarad* című remek novellája, mely egészen más írói eszközökkel, de ugyanazon illúziótlan szemlélettel viszonyul a csodavárás attitűdjéhez.

A messianisztikus küldetés-etika iróniában fogant ellenpéldáit is megtaláljuk irodalmunkban. Legkorábban Nyíró József *A jézusfaragó ember* című novellájában mutatható ki egy reményvesztett közösség megváltatlanságát szimbolizáló értékjelkép, az ijesztő, ormótlan megváltószobrok motívumában. Sokkal később, Mózes Attila *Egyidejűségek* című regénye ugyancsak ezt a távlattalanságot modellálja. Az ismétlődő halált, temetést nem követi az új élet lehetőségének vigasza, csupán emberen kívüli, értelmetlen ritmus tagolja a létet nap- és évszakokra. Ez a külső kényszerűség válik bensővé, elfogadottá az öntudat számára: így vész ki e létből a tragikum lehetősége is. A távlattalanságot kifejező időmodellre mint mélystruktúrára a szövegfelszínen ráépül a megváltás jelen esetben negatív jelentéstöltetű emblematikája, s az író ezt finoman egymásra játssza a történet motívumaival. A teremtett világ terének évszakként ismétlődő megközelítéséhez mintegy

állandó díszletként hozzátartozik az ormótlan, csupaszszerű kereszt, amely „nem figyelmeztet, nem jelez semmit, sima és időtlen, a fájdalom szimbóluma valamikor régen leköltözhetett már róla, vagy éppen megváltóra vár a megváltatlan tájon, hogy értelme beteljesedjék“. A falu megváltójának útszéli faragott képe vigasztalanul groteszk: „Kicsit pókhasú volt ez a Krisztus, nagy lepcsés békaszája, szemének két gödre vakon meredt a keresztet vetőkre, s bambán, lélektelenül bámult az arc, a szentkép süket volt az őt körülölelő áhítatra.“ A méltó áldozatra váró kereszt csupaszsága rímeli a magzatát halva szülő Mária tartalmát vesztett életével, a groteszk Krisztus-szobor pedig azzal a fordulattal, hogy a madonnaarcú asszony a falu ágyasa lesz. E világ epikai szcenírozásának tárgyai képletesen annak lényegét, céltalanságát sugallják, s a távlattalanság kifejezője a költői hatású nyelv is: „Végtelen üres pólya volt a világ, a halott csecsemő fehér emlékével.“

És végül, de nem utolsósorban ugyanazon költő, Kányádi Sándor, aki a *Halottak napja Bécsben* című költeményének tragikumát a feltámadás reményének katartikus végkicsengéseivel oldotta fel, és az üdvözítő áldozatvállalás mellett tett hitet a *Gázeln*ben, maga is a tragikus irónia kísértésének enged, amikor *Sor/s/-verse* befejezésében, a mindennapi helytállás maradék értelmének, „üdvösségadagunk“-nak az elnyerését kérdőjelezi meg.

\*

Gyöngy és homok: ugyanazon létszimbólum színe és visszája. Modell csupán a romániai magyar irodalom sajátos szerkezetű értékjelképeinek megvilágítására, s a példák — az irodalomtörténeti teljesség igénye nélkül — a modell általános érvényét hivatottak alátámasztani: ugyanazon érték szerkezet színét vagy fonákját. A tragikus pátosz vagy a tragikus irónia néző-

pontjából hol ez, hol amaz mutatkozik meg éle-  
sebben. Diszharmóniájuk átlényegülhet a te-  
remő fájdalom szellemi-erkölcsi gyümölcsévé,  
és így feloldhatónak látszik. Az ironikus alter-  
natíva pedig a diszharmóniát élesen nyitva ha-  
gyó és azt így is uralni képes hatalom. De sem  
a feloldás, sem a felülemelkedés nem tudja  
megszüntetni e jelképekben kifejeződő para-  
doxális értékviszonyt.

Megnyugtató végkövetkeztetés helyett ma-  
gam is csak arra a kérdőmondatra szorítkozha-  
tom, amelyre feltehetőleg ebben a pillanatban  
az olvasó is gondol: Hát akkor mi a megoldás?

## IDŐSZERŰ-E A TRANSZILVANIZMUS?

(Vázlat a jelenség utóéletéről)

Ezerkilencszázkilencven decemberétől kilencvenegy májusáig a transzilvanizmusról folyt a vita az Európai Idő című hetilapban. Természetes, hogy ez a vita a *Gyöngy és homok* tanulságainak a továbbgondolására készített.

A kihívás a fiatalok részéről jött. A megszólaltatott egyetemisták (Sántha Attila, Virágh Zsolt, Sólyom Noémi, Kozma Emese és mások) meglehetősen ingerült hangnemben fogalmazták meg a „transzilván“ ideológiával szembeni ellenérzésüket (Európai Idő, 1990/46.). Ezen a szellemiségen elsősorban nem a hetven évvel ezelőtti transzilvanizmust értik, azt jószívrrel nem is ismerik, hanem valami transzilvánnak nevezett eszmerendszert, amelyet az idősebb generáció (és az RMDSZ) képvisel, és próbál — szerintük — rákényszeríteni az ifjúságra is. Legfőbb jegyének azt a közösségelvű értékrendet tekintik, amelyet követve az egyénnek kutya kötelessége alárendelni személyes szabadságát és érdekeit a köz — jelen esetben a homogénnek tekintett kisebbség — szolgálatának, s melynek nevében megkérdőjelezhető az egyéni döntés joga (többek közt például a „menni vagy maradni“ kérdésében is). Ismerve a megszólaló fiatalokat, sietek megjegyezni: nem a személyes önérzet érzékenységét fejezik ki, hanem elvi alapról vonják kétségbe a közösségelvű ideológia intoleráns érvényesítésének tendenciáját és annak létjogosultságát, azt a kizárólagosságot, mely adott esetben a teljesen jóhiszemű „transzilvanisták“ megnyilatkozásaiban is kifejeződik. Ezek a fiatalok egyszerűen csak másképpen gondolkodnak az erdélyiségről, a kisebbségi létéről, és ezt a másképpen gondolkodást akarják

— a pluralizmus igényével — itt és most a nyilvánosság szintjén elfogadtatni.

De idézőjeleim nem véletlenek: a „transzilvanizmus“ történeti jelenség, s nem biztos, hogy a fiatalok azt értik ezen, amit mi megszoktunk. Jó, hogy a vitában megszólaltak olyanok is, mint Fábián Ernő, Pomogáts Béla, Puskás Attila, G. Balogh Attila és mások, akik a fogalom eszmetörténeti megvilágítására is sort kerítettek. Különösen tanulságos Tánzos Vilmos kritikai igényű történeti áttekintése (*Transzilvanizmus és nemzeti identitás*. Európai Idő, 1991/4—9.), mely a történeti és eszmetörténeti tényezők alapos elemzésével lényegében ugyanarra a következtetésre jut, mint amit Székely János szentenciózusan így fogalmaz meg: a transzilvanizmus „a vesztesek békítési kísérlete a győztes aspiráció uralmi helyzetének demokratikus feloldására. (...) Egyfajta illuzórikus kísérlet arra, hogy a megváltozott uralmi viszony ellenére, a kulturális közösség *mint ilyen*, mégiscsak fennmaradjon“ (Európai Idő, 1991/10.).

A mai hozzászólások alapján a transzilvanizmusról meglehetősen heterogén összkép keletkezik ki: a jelenség pozitív (Pomogáts, Fábián, Vítus K. György) és negatív megítélése (az említett fiatalok, Székely János, Bíró Béla) egyaránt megnyilatkozik, és időszerűségét illetően is megoszlanak a vélemények. Egy dolgot viszont nem árt leszögezni: függetlenül attól, hogy időszerű-e vagy sem, a többség véleménye szerint ez a szellemiség — ha megváltozott formákban is — ma is jelen van kultúránkban, közéletünkben, folytonossága a hetven év alatt akkor is kimutatható, ha bizonyos periódusokban a megnevezést elkerülik.

\*

A fogalom — eredeti jelentése szerint — politikai-közigazgatási természetű: a svájci

mintára szervezett, különböző etnikumú független kantonokból összeálló föderatív rendszerű Erdély gondolatát fejezi ki, melyet Trianon előtt sokan az erdélyi kérdés optimális megoldásaként fogtak fel, az önrendelkezés wilsoni eszméjének megfelelően. Ebben a jelentésben a transzilvanizmus ma nem időszzerű: a hetven év, de különösen az utóbbi két évtized alatt beállott hatalmas demográfiai változások, keveredések miatt minden reális esélye megszűnt. Ezt a fogalmi magot fedi el a transzilvanista eszmerendszer, mely eredetileg — mint láttuk — főleg az írók munkásságában, esszéikben, műalkotásokban körvonalázódik. Ez az eszményrendszer egyszerre több is és kevesebb is, mint valamely ideológia: több, mert etikai-esztétikai vetületei is vannak; kevesebb, mert nem a kisebbség valós érdekeinek világos megfogalmazására törekszik. Ám ez az összetett szellemi képződmény — funkcióját tekintve — kétségtelenül ideologikus.

Eredeti szerepe szerint ugyanis ez a transzilvanizmus válasz az erdélyi magyarság helyzetében előállott változásra: a Trianon utáni kisebbségi létre, az anyaországtól elszakított nemzettörődék új politikai adottságaira. Ebben a helyzetben kellett a kisebbségi magyarság helyzettudatát megfogalmazni, és — ami talán még sürgősebb volt — újrafogalmazni, megerősíteni nemzeti azonosságtudatát. Erre a túlélési „stratégiára“ bizony nagy szükség mutatkozott, hiszen a Trianon után bekövetkezett politikai-szellemi-erkölcsi összeomlásban sokan választották az öngyilkosság, az alkoholizmus, a kivándorlás útját (1924-ig kétszázezren telepedtek át az anyaországba). A transzilvanizmus szellemi-erkölcsi védekezés, pozitív válasz volt az elnyomatás, az elhagyatottság negatív következményeivel szemben, minthogy segítette erkölcsileg elfogadtatni azt a helyzetet, amelybe az itt élő magyarság került. Mindenekelőtt

az volt az ideologikus funkciója, hogy szükségből erényt kovácsoljon: a hátrányt mintegy előnynek mutatva, a kisebbség magáraultsá-  
gát az önállóság szép lehetőségeként, a sajátos értékteremtés esélyeként mutassa fel.

Kós Károly *Kiáltó Szója*, Makkai Sándornak *Az erdélyi szellem* című tanulmánya, Kuncz Aladár esszéje az erdélyi gondolatról és még jó néhány dokumentum igazolja, hogy az ideológiaképződés a fenti mechanizmusra épül; így képes csak a transzilvanizmus kompenzálni azt a lelki veszteségtudatot, melyet az új helyzet kiváltott.

Nyilvánvaló, hogy a túlélés szempontjából ez az eszmeiség pozitív szerepet játszott, hiszen az úgynevezett hőskorban a romániai magyarság talpraállását segítette elő. Meg kell jegyezni azonban, hogy inkább egy szűk réteg ideológiájáról van szó, amelynek tagjai jobbára keresztény meggyőződésből vállalták a szolgálatot, az áldozatot, ám kétségtelen, hogy ezt a személyes hitet nem lehetett másfél millió ember ideológiájává tenni.

A transzilvanizmus kritikáját — mint tudjuk — a fiatalabbak már a harmincas évek második felében elkezdik: Szemlér Ferenc *Jelszó és mítosz* címen írja meg híres tanulmányát, melyhez Szabédi László levele is alapul szolgált (Európai Idő, 1991/1—2.), s ez izgalmas vitát váltott ki az Erdélyi Helikon, az Erdélyi Fiatalok és más lapok hasábjain.

Az utókor képviselője ma a Szemléréhez, Szabédiéhoz hasonló következtetésekhez juthat el: a transzilvanizmus nem a kisebbségi helyzet és az alapérdekek józan tudatosítása volt, hanem a „hit és aspiráció“, vágyalom, amely hamis valóságképet konstituált. Az érvül használt történelmi tények mind csupán részgazságok, melyeket az író-ideológusok túláltalánosítottak, hogy elfedjék velük az egyéb, főleg negatív történelmi tényeket.



Erre az illuzórikus valóságképre a kisebbségi lét további szakaszaiban is szükséglet mutatkozott, és hasonló funkciót töltött be. A második világháborút követően a proletár internacionalizmus és a „dunamedencei“ testvériség illúziója is abba az irányba hatott, hogy eltompítsa a győztesek és vesztesek, a többségiek és kisebbségiek közötti érdekellentéteket. Az író-társadalomban és általában a kultúrában a „kettős kötődés“ hivatalos elutasítása (1968) után újraéledt egyfajta erdélyi regionalizmus önérzete, melyet a hatalomtól ajándékba kapott kisebbségi intézmények is megerősítenek. Az Európai Idő vitájában Bíró Béla mutat rá arra, hogy a Ceaușescu-rendszer hatalmi manipulációi és a magyarság egyes képviselőinek együttműködési készsége hogyan találnak egymásra, és segítik ennek az illuzórikus regionális öntudatnak az érvényesítését.

A transzilván ideologikum a hatvanas évek végén, a hetvenes évek elején támadt fel újra, amikor a korántsem megoldott kisebbségi létben ismét megjelenik az identitás újrafogalmazásának szükséglete. Ez elsősorban a tradíció tudatos újraélesztésében, Gáll Ernő ideológiatörténeti munkásságában és a „sajátosság méltósága“ mögötti ideologikumban jelentkezik. Beke György publicisztikája, a második Forrásnemzedék költőinek lírája is fenntartja az együttélés pozitív lehetőségeinek, a transzilván történelmi tradíciók meghatározó szerepének illúzióját, valamint a kisebbségi humánnum erkölcsi többletének mítoszát: a „helyállás“, a „szolgálat“, az „áldozatvállalás“ szereplehetőségét, mely elaltatja a valós érdekek megfogalmazásának igényét.

Tehát a transzilvanizmus (vagy valami ehhez hasonló ideologikum) manapság is létezik és hat. Bizonyára van pozitív funkciója is ennek az ideológiának: azok, akik belső meggyőződésből vállalják a kisebbségi lét hátrányait, a le-

mondást, azokat nyilván ittmaradásra és arra ösztönzi, hogy politikai kompromisszumokat is elfogadva éljenek az értékkeremtés adott lehetőségeivel. Mint minden közösségközpontú ideológia viszont magában hordozza azt a veszélyt, hogy — ha türelmetlenül érvényesítik — kirekeszti a másságot, totalizál, homogenizál, azaz: a kizárólagosság lehetőségeit rejti. Nem véletlenül említi Székely János azokat a „nép-nemzeti (nacionalista) mellékzöngéket“, melyek miatt — mások mellett — elhatárolja magát a transzilvanizmustól.

Ez az a jellegzetesség, amelyre a *Gyöngy és homok* írása idején nem figyelhettem fel, talán az eltérő történelmi helyzet korlátai miatt. De ma már úgy tűnik: ennek a szellemiségnek a tűrőképessége, toleranciája korántsem olyan mértékű, hogy egyenértékűként fogadjon el valamely alternatív paradigmát. A fiatalok ez ellen tiltakoznak. Nyilván, amíg nincs valószínű demokrácia, a transzilvanizmus a romániai magyarság egyik túlélési stratégiájaként kínálkozik továbbra is. Ám egyes emberek személyes meggyőződését nem lehet kétféle ember számára kötelezővé tenni. S ahelyett, hogy illúziókkal bírnánk maradásra a fiatalokat, a valós életfeltételek biztosításával kell őket ebben is érdekeltté tenni. Mindez azonban csak egy hatékony kisebbségvédelmi politika és a külpolitikai folyamatok sikeres összjátéka révén válik majd lehetségessé.

1991 augusztusában

## JEGYZETEK

<sup>1</sup> A továbbiakban többször hivatkozom Almási Miklósnak *A látszat valósága* című könyvére (Budapest 1971), mely az ideológiákat a „hamis tudat” fogalmi keretében tárgyalja. Ezért meg kell jegyeznem, hogy — noha az ideológia-képződés mechanizmusát tekintve fejtegetésének egy részével egyetértek — a „hamis tudat” fogalmának érvényességét megkérdőjelezem, mivel ez feltételezi az „igaz” tudat — számomra nagyon is kétséges — létezését, amely birtokában lenne az abszolút igazságnak. Karl Popper véleményét osztom, s feltételezem, hogy még a tudományos igazságok is mindig relatívak, hiszen különösen a társadalomtudományokban „a megismerés nem észleletekkel vagy megfigyelésekkel vagy adatok, illetve tények összegyűjtésével kezdődik, hanem a *problémákkal*”, amelyeket maga a kutató vet fel, tehát az érdekltség mozzanata előzi meg (*Tény, érték, ideológia. A pozitivizmus-vita a nyugatnémet szociológiában. Összeállította és a bevezető tanulmányt írta Papp Zsolt. Budapest 1976: 280.*).

<sup>2</sup> Karl Mannheim: *Ideologie und Utopie*. Bonn 1930. (Hivatkozásom közvetett. Gáll Ernő *Pandora visszatérése*. Kriterion 1979: 108.).

<sup>3</sup> A sajátosság fogalmát tudatosan kerülöm a — romániai magyar publicisztikában, főként az ún. Csipkerózsika-vitában — hozzátapadt érzelmi tartalmak zavaró kísértései miatt. (Sütő András: *Csipkerózsika*, Korunk 1978/6: 444—446; Panek Zoltán: *Írjon ön is írül*, A Hét 1978/35: 4—5. A vita folytatásában — a megjelenés sorrendjében — részt vettek még: Sütő András, Láng Gusztáv, Rácz Győző, Balogh Edgár, Farkas Árpád, Bajor Andor, Szász János, Deák Tamás, Szócs István az *Igaz Szó* 1978/9, 10, 11-es számában). A sajátosság helyett az *individualitásnak* az azonosság-különbözőség dialektikus egységét tartalmazó, logikailag megalapozott definícióját vezetem be és alkalmazom.

<sup>4</sup> A méltóság fogalmának pusztán etikai meghatá-

rozása elégtelen, mert tartalmát kiszíveteli az elkerülhetetlen társadalmi interakciókból, a tárgyá tevés viszonylatrendszeréből, és mintegy immanensnek tételezi. Nem tagadom, hogy a személynek éppen személy voltánál fogva méltóságtudata van. De társadalmi összefüggésekben értelmezve ez *viszonyfogalom*: feltételezi, hogy joga szavatolt és ellenőrzött módon elismeressék. Ez utóbbi vetület véleményem szerint nem hangsúlyozódik kellő mértékben Gáll Ernőnek a sajátosság méltóságát fejtegető írásaiban, melyek az erkölcsi-érzelmi tartalomra összpontosítanak (lásd elsősorban *Pandora visszatérése* című kötetét, Kriterion 1979). Ezt a problémát azért sem jó teljesen etikai síkra terelni, mert az érintett egyes személyek és közösségek belügyévé teszük így azt, ami elsődlegesen politikai-jogi viszony és hatalmi tárgyá tevés kérdése.

<sup>5</sup> A két világháború közötti kisebbségideológia a transzilvanizmus minden vetületével nem foglalkozhatom, de jelzem szakirodalma előzményeit.

Kialakulásának és mibenlétének kutatása úgyszólván csak a hetvenes években, Kántor Lajos és Láng Gusztáv nagy vitát keltő irodalomtörténetével kezdődik el de a kötet megfelelő fejezetének jelentőségét akkor még háttérbe szorítják a mai irodalom jelenségeinek megítélésében összeütköző nemzedéki és egyéb érzékenységek és újabb egyoldalúságok (*Romániai magyar irodalom. 1944—1970*. Kriterion 1973). Az erdélyiség elvének kisebbségideológiai és irodalompolitikai lényegét és szerepét azonban ez a viszonylag rövid szintézis láttatja először tárgyilagosan, pozitív és negatív vonásaival együtt, jelezvén azt is, hogy „pontos meghatározásával, értékelésével még adósaink a társadalomtudományok“ (i.m.: 11. lap). Genézisének, eszme- és magatartásrendszerének alaposan dokumentált elemzését, történeti értékelését — a közlemények alapján feltehetően monografikus igénnyel — Nagy György kezdi el a Korunk hasábjain, kiemelve a kezdeti korszak pozitív mozgósító szerepét, amely szerinte elsősorban abban állt, hogy a „szülőfölddel való feltétlen azonosulás erkölcsét, a román—magyar együttélés lehetőségeinek hitét, a közösen küszködők és

az azonos talajon fejlődő kultúrák egymáshoz rokonulásának történelmi képzetét, valamint a dolgozó néposztályok melletti demokratikus kiállás radikális-plebejus szenvedélyét igyekezett jövőformáló akarattá szintetizálni“ (*A kezdeti transzilvanizmusról. Eszmetörténelmi vázlat.* Korunk 1973/11: 1654. Lásd még: *A közös sorsépités gondolata.* Korunk Évkönyv 1974; *Gondolat és funkció.* Bevezetés egy eszmetörténelmi monográfiához. Korunk 1974/4; *Szimbolikus illusztráció és történelmi tartalom.* Korunk 1981/10.).

Az önismeretnek ez a történelmi emlékezetkiesésért kárpótolni kívánó igénye eredményezi azt is, hogy Gáll Ernő oly kitüntetett figyelmet szentel műveiben a transzilvanizmus éthoszának, a „kisebbségi humánium“ értékösszetevőinek, megkísérelvén helyreállítani ezzel az 1944-es fordulat után sokáig egyoldalúan propagált és a vele szemben a hetvenes évekig méltatlanul kirekesztett haladó szellemi erkölcsi hagyományok egyensúlyát (*A humanizmus viszontagságai.* 1972; *Az erkölcs dilemmái* 1981).

Hogy a transzilvanizmus vonatkozási rendszere megkerülhetetlen még olyan írók munkásságának értelmezésében is, akik nem osztottak maradéktalanul eszményeiben, vagy éppenséggel ellenfelei lettek, azt meggyőzően igazolja Szávai Géza Méliusz-monográfiájának eszmetörténelmi fejezete, amelyben elismeri, hogy a transzilvanizmus mitikus-idealizált »történelmi« és »psziché« felfogadása adott pillanatban reális és pozitív közösség- és tudatkonstituáló tényező volt“ (*Helyzettudat és irodalom.* Dacia 1980: 38.).

Ezek az eszmetörténelmi megközelítések ugyanakkor a két világháború közötti romániai magyar kultúra olyan kimagasló képviselőinek alakját emelik vissza a köztudatba, mint Makkai és Tavasz Sándor, Imre Lajos, László Dezső és mások, akiknek nagyrészt még feldolgozásra váró munkássága annak a többszólamú szellemi összképnek a reális része, amelyet sokáig elfedett a Korunk-hagyomány kizárólagos kultusza. A tágabb összefüggések kirajzolódása pedig mintegy hermeneutikai előfeltelvésként most már arra szolgál, hogy a részek funkcionális feltérképezése és a különböző

szempontú mélyfúrás is megkezdődjék. Ennek a feladatnak kötelezte el magát Balázs Sándor, aki könyveit évek óta a romániai magyar filozófiai-szociológiai tradíció feldolgozásának szenteli, s akinek Varga Béla és Tavasz Sándor munkássága kapcsán máris sikerült igazolnia, hogy a magas szintű „filozofálás“ Bretter támasztotta kortárs igényének a két világháború közötti kisebbségi életben is voltak előzményei, hivatott képviselői (Varga Béla: *Bölcséleti írások* Bevezette és jegyzetekkel ellátta Balázs Sándor. Kriterion 1979; Balázs Sándor: *Tavasz Sándor filozófiája*. Kriterion 1982). A hagyomány megszakadt szálainak összebogozásában másrészt fontos szerepet játszik Fábíán Ernő könyve, amely a transzilvanizmust a nemzet és nemzetiség történeti kategóriáinak összefüggésében etnikai identitástudatként, „azonosságideológiaként“ s a mába nyúló perspektívában elemzi (*A tudatosság fokozatai*. Kriterion 1982). Végül a két világháború közötti romániai magyar nemzetiségi ideológia legátfogóbb, a tényeket messzemenő részletességgel feldolgozó eszme- és irodalomtörténeti monográfiája is megszületett (Pomogáts Béla: *A transzilvanizmus*. Az Erdélyi Helikon ideológiája. Irodalomtörténeti füzetek. Akadémiai Kiadó, Budapest 1983).

Mindezek ismeretében egy inkább elméleti beállítottságú, tehát szükségképpen a tényanyag bizonyos leszűkítésével is járó, kritikai megközelítésre vállalkozom. Ez a kritika nem a transzilvanizmus igen sok tekintetben pozitív ideológiai funkciójára, hanem belső értékszerkezetére összpontosít, ami a hatékonysági tényezőtől egyébként is minden ideológiában elméletileg elkülöníthető.

<sup>6</sup> Egy azonosságtudat mibenlétének és ideologikus kifejeződésének elemzésében csak olyan fogalmakkal lehet célt érni, amelyek ideológiailag lehetőleg semlegesek és jól meghatározottak. Az azonosságtudat különböző jelzőinek (nemzeti, nemzetiségi) tartalmát ugyancsak világosan kell körülírni, mert tisztázatlanságuk újra meg újra elhomályosítja az azonosság fogalmának lényegét. Ez utóbbi történetik Fábíán Ernő könyvében: miután világosan összefoglalja a nemzet-

fogalom történetét, és meggyőzően, alapos érvekkel állást foglal amellett, hogy Kelet-Európában a nemzeti identitás nem köthető az államhatárok kereteihez, hanem nyelvi-kulturális meghatározottságú, tehát a herderi nyelv-, illetve kultúrnemzet fogalmának felel meg, és miután újra leszögezi, hogy „a nemzeti közösség így mindenekelőtt kultúrközösség“ (44.), azután elkülöníti ettől a nemzetiségi azonosságtudatot mint az önálló államisággal nem rendelkező, és ezáltal a nemzeti identitástudattól „lényeges vonatkozásokban különböző“ ideologikus tudatot (49.). Ez csak akkor lenne jogosult, ha a nyelvi-kulturális összetartozásnál lenne valamely lényegesebb vonatkozás. Ha a nemzetiségi (felfogásban nemzeti kisebbségi) azonosságtudatot mégis elkülöníti a nemzetitől, akkor ez megengedi azt a feltételezést, hogy mégis elfogadta az „önálló államiság“ identitás-meghatározó kritériumát, vagy pedig, hogy azonosságtudaton itt valami mást ért, mint előbb) (vagyis már nem az etnikai-nyelvi-kulturális öntudatot). Feltehető, hogy ezt az elkülönítést a helyzettudat másságára alapozza, az azonban nem egyenértékű az azonosságtudat kategóriájával.

És feltehető az is, hogy a könyv publikálhatósága érdekében alkalmazott taktikai megfontolásból *nemzetin* a románt, *nemzetiségin* a magyart értve különíti el a kétféle azonosságtudatot. Az eljárás érthető, de a szigorú elméleti fogalomalkotás kritériumaival ellenkezik.

<sup>7</sup> A transzilvanizmusnak Fábián Ernő is legitimizáló funkciót tulajdonít, csak hogy definícióiból nem derül ki, mi is az, amit ez az ideológia valójában szentesít: a transzilvanizmus „mindenekelőtt az új helyzetbe került erdélyi magyar nemzeti kisebbség önazonosságát tudatosító ideológiaként keletkezett (...) Mint minden ideológia, a transzilvanizmus sem tekinthető tudományos elméletnek, hanem olyan eszmék, feltevések, felfogások, remények, kívánságok, aggályok, eszmények rendszerének, amely sajátos logikájával, valóságsszemléletével, gnoszeológiájával a nemzetiségi azonosságot tudatosította, meghatározott legitimizáló funkcióval“ (54.).

A meghatározás első részében feltűnő a pontatlan

fogalmazás, amely „új helyzetbe került erdélyi magyar nemzeti kisebbséget“ emleget, mintha ez — mint politikai értelemben vett kisebbség — az új helyzet előtt is létezett volna. Nyilván a kisebbségi — tehát új — helyzetbe került magyarságot érti ezen. Továbbá azt állítja, hogy a „nemzeti kisebbség önazonosságát tudatosító“ ideológiáról van szó, mintha ennek az etnikumnak azelőtt nem lett volna azonosságtudata. Ez annál meglepőbb, minthogy néhány lappal előbb ezt állította: „Bár az erdélyi magyarság fejlett nemzeti öntudattal került kisebbségi helyzetbe s így a beolvasztási politikának nemcsak az anyanyelv szabott határt, hanem a hatékony azonosságtudat is (*íme az önellentmondás!* — Cs. Gy. É.), a kisebbségi helyzet kényszerűsége napirendre tűzte azonosságtudatának ideológiai újrafogalmazását. Vallani és vállalni kellett önmagára utaltságát“ (52.). Ebben a megfogalmazásban világosabban elkülönül a helyzet és az önazonosság fogalma, sőt, az ideologikus funkció is a helyzet („magáraulaltság“) tényezőjéhez kötődik, amelyet „vallani és vállalni kellett“. E kifejezésmód éppoly emfatikus lévén, mint az elemzett ideológiai szövegeké, elfedi azt, hogy itt elsősorban a *helyzet* tudatosításáról és elfogadtatásáról és a szükség diktálta helytállás vállalásáról van szó.

A kisebbségi önazonosság tudatának legpontosabb kifejezése a két világháború között — véleményem szerint — az a jogtudományi terminológia, amelyet Jakabffy Elemér használ, különösképpen a Magyar Kisebbség 1940/2-es. számában közzétett kisebbségi törvénytervezetben. (*Tervezet a „kisebbségi törvény“ javaslatához*).

<sup>8</sup> Ehhez a jelenséghez figyelemreméltó mai analógia Jakó Zsigmondnak a Makkai programjával teljesen egybehangzó megállapítása egy Szabó T. Attila tudományos munkásságát méltató cikkéből: „... a nemzetiségi lehetőségek és az alapvető fontosságú tudományos feladatok megvalósításához szükséges feltételek közötti szakadéktól ne riadjunk vissza,



hanem, ha kell, rendkívüli egyéni áldozatvállalással hidaljuk azt át.“ Továbbá ugyanitt található egy hasonlat a hó alól is kibúvó „szerény és szívós“ farkasboroszlánról, mely olyan, akár az erdélyi magyar tudományosság. A gyöngykagyló-modell itt is világosan felismerhető. *(Rendkívüli tudományos vállalkozásokhoz mindig rendkívüli magatartás kellett.*

A Hét 1981/3.)

## FELHASZNÁLT IRODALOM

- Almási Miklós: *A látszat valósága*. Budapest, 1971.
- Áprily Lajos: *Álom egy könyvtárról*. Budapest, 1981.
- Balázs Sándor: *Tavaszy Sándor filozófiája*. Kriterion 1979.
- Benkő Samu: *A helyzettudat változásai*. Kriterion, 1977.
- Bretter György: *Párbeszéd a jelennel*. Kriterion, 1973. *Itt és mást*. Kriterion, 1979.
- Ellul, Jacques: *L'espérance oubliée*. Paris, 1972.
- Fábián Ernő: *A tudatosság fokozatai*. Kriterion, 1982.
- Gáll Ernő: *A humanizmus viszontagságai*. Bukarest, 1972. *Pandora visszatérése*. Kriterion, 1979. *Az erkölcs dilemmái*. Dacia, 1981.
- Gramsci, Antonio: *Filozófiai írások*. Budapest, 1970.
- Hankiss Elemér: *Érték és társadalom*. Budapest, 1977.
- Imre Lajos: *A kisebbségi élet erkölcstana*. Erdélyi Helikon, 1938. 5.
- Kántor Lajos — Láng Gusztáv: *Romániai magyar irodalom 1944—1970*. Kriterion, 1973.
- Kuncz Aladár: *Tíz év*. Erdélyi Helikon, 1928. 8.
- Kierkegaard, Sören: *Írásaiból*. Budapest, 1969.
- László Dezső: *A kisebbségi élet ajándékai*. In: Új arcvonal. Antológia. Cluj-Kolozsvár, 1931.
- Ligeti Ernő: *Levél Tamási Áronhoz*. Független Újság, 1936. április 18—25. *Súly alatt a pálma*. H. é. n. [Kolozsvár, 1942.]
- Makkai Sándor: *Erdélyi szemmel*. Kolozsvár, 1932. *Nem lehet*. Láthatár, 1937. 2.
- Mannheim, Karl: *Ideologie und Utopie*. Bonn, 1930.
- Nagy György: *A kezdeti transzilvánizmusról*. Eszmetörténeti vázlat. Korunk, 1973. 11. *A közös sorsépítés gondolata*. Korunk Évkönyv, 1974. *Gondolat és funkció*. Bevezetés egy eszmetörténeti monográfiához. Korunk, 1974. 4. *Szimbolikus illuztráció és történelmi tartalom*. Korunk, 1981. 10.
- Németh László: *Töredék a reformból*. In: *A minőség forradalma*. IV. Budapest. 1940.
- Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia*. A pozí-

- tivizmus-vita a nyugatnémet szociológiában. Budapest, 1976.
- Pogomáts Béla: *A transzilvánizmus. Az Erdélyi Helikon ideológiája.* Budapest, 1983.
- Spectator: *A kisebbségi kérdéshez.* Erdélyi Helikon, 1929. 2.
- Szávai Géza: *Helyzettudat és irodalom.* Dacia. Kolozsvár, 1980.
- Szentimrei Jenő: *Levél Erdélyből.* Erdélyi Helikon, 1931. 5.
- Sziklay Ferenc: *Kisebbségi irodalom vagy kisebbségek irodalma?* Erdélyi Helikon, 1930. 7.
- Tavaszy Sándor: *Világnézeti kérdések.* Torda, 1928. *Az erdélyi szellem két döntő kérdése.* Erdélyi Tudományos Füzetek 11. Kolozsvár, 1928. *A lét és valóság.* Az egzisztencializmus filozófiájának alapproblémái. Erdélyi Múzeum, 1935. 2.
- Vályi Nagy Ervin: *Nyugati teológiai irányzatok századunkban.* Budapest, 1984.
- Varga Béla: *Bölcséleti írások.* Bevezette és jegyzetekkel ellátta Balázs Sándor. Kriterion, 1979.

## TARTALOM

<i>Előjáró szó (1991)</i>	5
Teremtő fájdalom	9
Az ideológia-elemzés alapfogalmai	14
Szükségből—erényt. Egy ideológiaképződés mechanizmusa	28
Az értékjelképek színe	44
... és fonákja	64
Változatok az iróniára	76
<i>Időszerű-e a transzilvanizmus?</i>	
<i>Vázlat a jelenség utóéletéről (1991)</i>	88
<i>Jegyzetek</i>	94
<i>Felhasznált irodalom</i>	100