

Pécsi Tudományegyetem
Irodalomtudományi Doktori Iskola,
Irodalomtudományi Doktori Program
Iskolavezető: Dr. Thomka Beáta, DSc

TÉZISFÜZET

A KOMMUNISTA ASZKETIZMUS ESZTÉTIKÁJA

**Kontextuális vizsgálatok a huszadik századi magyar irodalom
néhány munkásmozgalom-történeti vonatkozásáról**

című PhD-értekezéshez

Szolláth Dávid

opponensek:
Dr. Tverdota György, DSc
(ELTE)
Dr. Havasréti József
(PTE)

Pécs, 2008

I. A disszertáció téziseinek összefoglalása

1. A kommunizmus irodalomtörténete és az autonóm irodalom-felfogás

Mit kezdhet a huszadik századi magyar kommunizmus emlékezetével manapság az irodalomtörténet? Ez az a fő kérdés, ami ennek a könyvnek a különböző tárgyú és módszertanú fejezeteit összefogja. Munkám olyan határterületen vizsgálódik, amely a huszadik század mai, rendszerváltás utáni irodalomtörténet-írásában meglehetősen elhanyagoltá vált. A mainstream irodalomtörténeti esztétizmus ugyanis a posztstrukturalista elméletek, a hatalomelméletek, kultúrantropológia irányzatainak recepcióját voltaképpen azért sürgeti immár lassan egy évtizede, hogy ezen elméletekkel többnyire homlokegyenest ellenkező modernista értékrend és kánon konzerválását, átmentését, „újraolvasás”-nak is nevezett frissen tartását szolgálja. Nem csoda tehát, hogy gyakran találkozhatunk olyan huszadik századi anyagon elvégzett irodalomtörténeti kutatással, amely meg kívánja óvni a nyelvelméleti alapon idealizált, a mediális kölcsönhatások ellenére továbbra is egyszerűen „irodalom”-nak tekintett, továbbá az „újraolvasás” révén dehistorizált és dekontextualizált; a nyelvi megelőzőttség tapasztalata ellenére mégiscsak valamiképpen értékhorozónak, kanonizálhatónak tekintett szöveget a kultúra, a társadalom, a politika, azaz a kontextus szempontjaitól. Ez az irodalomtörténet-írás továbbra is mélységesen meg van győződve az irodalom autonómiájáról.

Mindez érthető persze, hiszen az irodalmi mező hagyományos autonómiatörekvését látjuk működésben. A legfőbb különbség (a nagyságrendi után) a *Nyugat* hasonló vállalkozásához, vagy a *prózaforulat* kritikai törekvéseihez képest az, hogy az autonómia-elv képviselője ezúttal professzionalizálódott, és az irodalom politikai elnyomásának hiányában, politikai defenzív helyett tudományos offenzívába kezdett. Feltett célja, hogy megvédi az oly sokáig elnyomott esztétizmust, ha nem a politika, hát a politizáló, kontextualista elméletek ellenében.

Többen figyelmeztettek már az irodalomtudomány bizonytalan „túlélési esélyei”-re a kulturális antropológia, a kommunikációtudomány, a médiakutatás kihívásaira utalva. (A J. Hillis Millertől származó kifejezést Kiss Gábor Zoltán tanulmányából kölcsönözöm. Kiss, 2004.) Hogyan is tanulhatna az irodalomtudomány ezektől a tudományoktól úgy, hogy eközben meg kívánja őrizni társadalomtudományos intaktságát, hogyan fordulhatna a hatalomelmélethez úgy, hogy eközben megőrizni véli politikailag szeplőtelen esztétizmusát? Hogyan beszélhet az olvasás trópusairól anélkül, hogy a legkisebb érdeklődést mutatná az egyes olvasócsoportok történeti, szociológiai és kulturális jellemzői iránt, vagy legalábbis az efféle kérdésekkel foglalkozó olvasástörténeti kutatások iránt?

A huszadik századi magyar irodalom mai kutatása többnyire nem foglalkozik a politikával, mert alantas tárgynak tekinti azt. Továbbra is a hatyú és a görény relációjában gondolkodik, ahogyan ezt Sári László kimutatta. (Sári B., 2006) Furcsa logikával úgy véli megvalósíthatónak az irodalmi autonómiát, hogy eközben nem vesz tudomást az irodalmi heteronómia jelenségeiről. Erről tanúskodnak a huszadik századi irodalomtörténet-írás olyan meglepő adósságai, mint hogy nincs például az 1950-es éveknek irodalomtörténete, de újabban már az 1960-as éveknek is alig. (Ami van, és használható is, az irodalompolitika-történet, eszmetörténet vagy értelmiség-történet. E munkákat ugyan általában kiváló történészek írják, ám ők tartózkodnak az irodalmi kérdések tárgyalásától és a műelemzéstől.) Elégge erőteljesenek nevezhető az a tendencia, amely a politikával „fertőzött” műveket, életműveket és korszakokat a másodlagosságba utalja. A huszadik századi irodalomtörténeti publikációk gyarapodó száma ellenére egyre nagyobb területek válnak terra incognitává. Sokatmondó, hogy állítólag nehezen sikerült találni olyan irodalomtörténészt, aki elfogadható Ady-fejezetet írt volna *A magyar irodalom története*-be. (Veres, 2007, 505.) Ennél is jellemzőbb, hogy az irodalmi heteronómia jelenségeiről lemondó szemlélet nem fér hozzá a *Nyugat* előtti korszakokhoz. Nem arról van szó, hogy a régi magyar irodalomtörténet vagy a tizenkilencedik század kutatói többnyire más irodalomszemléletet képviselnek (mint például a történeti poétika, újabban a történeti kommunikációkutatás, a kultusz kutatás stb.), inkább arról, hogy régebbi korok kutatásában szakmai protokollként intézményesült a szociokulturális kontextus felhasználása, így a történeti társtudományok figyelmen kívül hagyása már nem pusztán egyoldalúságnak, hanem éppolyan tudományidegen, tudománytalan lépésnek tűnne, mint amilyen például a filológia leértékelése.

Ám nem csak a *Nyugat* előttihez, hanem a *Nyugaton* kívüli kortársak többségéhez sem fér hozzá az irodalomtörténet autonóm felfogása. Miért nem méltó irodalomtörténeti figyelemre például a két világháború közötti hivatalos irodalom (Herczeg Ferenc, Tormay Cécile stb.), a női írás, a baloldali, a mozgalmi irodalom vagy a populáris regiszter? Ezeket, mint a „kulturalitás” jelenségeit hártja el az autonóm irodalomszemlélet. Miután az egyetemi és a középiskolai oktatás immár több generáció számára rögzítette a *Nyugat* elsőbbségét (és az avantgárd másod-, valamint a népi irodalom harmadrangúságát) nem volna érdemes végre körülnézni, hogy mi volt még ezeken kívül? Még mindig óvni kell azt az értékrendet, amit a *Nyugat* képvisel? Volna komoly esélye talán valami szakmán belül jelentkező politikai kisajátítási kísérletnek?¹

Az irodalomtörténet-írásban mára gazdátlaná vált a kommunizmus egész témaköre. Az irodalomtörténészek és kritikusok újabb generációjának írásaiban többnyire néhány közhelyszerű „elrettentő tény” vagy retró-szemléletű anekdota fordul elő politikai környezetrajz címén, de ezek általában pusztán retorikai funkciót töltenek be az adott tanulmányban. Nem fogadható el az ellenérv, miszerint a kommunizmus politikatörténeti jelenség, vizsgálata tehát nem az irodalomtörténetre, hanem a politikatörténetre vagy a politikai eszmetörténetre tartozik. PhD-dolgozatom minimális célja az, hogy ezt a félreértést eloszlassa. Lukács György, Déry Tibor, József Attila, Galgóczi Erzsébet, Kassák Lajos, Palasovszky Ödön és mások kommunista vagy munkásmozgalmi vonatkozású műveinek értékéről joggal lehet vitatkozni. Nekem sem a rehabilitáció vagy az apológia a célom. Ám ha egy mód van rá, lehetőleg ne azért kopjanak ki a kulturális és a szakmai emlékezetből ezek a politikai vonatkozásokkal terhes művek, mert az irodalomtörténet ma többnyire olyan esztétikai értékrend alapján vizsgálja a korukat, amely értékrendet e szerzők elutasítottak. A felsorolt szerzők az irodalmat és általában a művészetet nem autonóm gyakorlatoknak, hanem politikai és társadalmi környezetbe illeszkedő, (vagy egyenesen azoknak alárendelt) tevékenységnek tekintették. Félő tehát, hogy az irodalomtörténet-írásunk defektusa is, ha nem tud mit kezdeni azokkal a történeti jelenségekkel, amelyek vitatják alapvető normáit.

A gazdátlanság persze előnyös helyzetbe is hozhatja a kutatót. Ez ugyanis nemcsak az érdektelenséget vagy a terület parlagon hagyását jelenti, hanem azt a belátást is, miszerint természetesen nem is kell, hogy „gazdája” legyen egy tárgyterületnek. Különösen nem egy politikailag érzékeny kérdéskörnek, hiszen meglehetősen megnehezíti a múlttal való foglalatosságot, ha azt a tulajdonunknak tekintjük. A mai kutatónak jelentős helyzeti előnye van. Kellő távolságban vagyunk ugyanis már a Kádár-korszaktól ahhoz, hogy ne abban a jól ismert szekértábor-szemantikában beszéljünk a tárgyról, amely úgyszólván már a kötőszavak szintjén is megkülönbözteti a *mi* hagyományunkat a *ti* ideológiáinktól. A posztkommunista időszak lezárulásával – amikor a jelen gazdasági, társadalmi és kulturális problémáinak elemzésekor egyre kevésbé mutogathatunk hendikepes múltunkra – talán hozzáférhetővé válik végre az a kutatói pozíció, amelyben a kommunizmus iránti érdeklődés politikai vagy személyes motívumai akár közömbössé is válhatnak. Másképp fogalmazva: a „posztkommunizmus-utániség” a szakma szempontjából azt jelenti, hogy a rendszerváltás után indult irodalomtörténész-generáció már nem igazán hivatkozhat arra az életrajzi körülményre, miszerint épp elég volt neki annak idején (mint Bojtár Endre és Esterházy Péter halacsckájának a fürdőkádat) kénytelenségből, szereplőként tanulmányozni a múlt rendszer ideológiáját.

2. Két hatalomfelfogás

A kommunizmust az én önmaga felett gyakorolt hatalmának egyik formájaként fogom fel. Az egyes, történetileg sajátos szubjektivitás-formák diszkurzív meghatározottságok és társadalmi

¹ Az említett irodalomtörténeti kézikönyv, *A magyar irodalom története*, érzékeli a problémát és szélesíti az irodalomtörténeti figyelem látószögét azzal, hogy interdiszciplináris, intermedialis nyitást szorgalmaz. (Szegedy-Maszák – Veres, 2007). A kilencvenes években az irodalmi kultusz kutatás tűnt (számomra legalábbis) az irodalomtörténet-írás társadalomtudományos kiterjesztésében jeleskedő legeredményesebb alternatívának. Hasonló kérdések felszínre kerültek a filológus-vitában is, és az „Irodalomtörténet esélye” elnevezésű konferencia egyes hozzászólásaiban is (Veres, 2004). Heteronómia és autonómia kérdéseit tárgyalja a kortárs irodalomkritika és irodalomtörténet írás vonatkozásában Radnóti Sándor (Radnóti, 2000) és ezekre a problémákra hívta fel a figyelmet az irodalomtörténeti kontextusok kérdéseinek átgondolását szorgalmazó Takáts József, utóbbi években megjelent polemikus tanulmányaiban és bírállataiban. (Lásd ezeket összegyűjtve: Takáts, 2007)

gyakorlatok útján egyaránt kialakulhatnak. Az utóbbi esetben az individuumok (közösségi támogatottságú, normalizált) önformálásának, önmegfigyelési és önellenőrzési technikáinak, azaz a mindennapi életvezetés gyakorlatainak szubjektívációs hatásairól beszélhetünk. Az életvezetési gyakorlatok vagy önformálási módok koronként és társadalmilag különbözőek, és megvan a maguk etikai, esztétikai vonatkozása. A kommunista önformálás később részletezett gyakorlatai, mint például a konverzió, a párthűség, az önkritika stb. szimbolikus rendszerekbe rendeződnek, ritualizálódnak, önálló kultúrát alkotnak.

E gyakorlatok közös vonása az *aszketizmus* – az egyén hatalmi integrációjának ugyanis általában ára van. A kommunista önformálás az individualitás visszaszorításának folyamatoként, afféle kollektivisták Bildung-ként is felfogható. Fontos azonban hangsúlyozni, hogy az ideológiai környezet, a propaganda és párhatalom masszív jelenléte ellenére az önformálási gyakorlatok helyenként módosíthatóak is voltak, koronként változott mozgalmi értékük, egyéni értelmezést nyerhettek, adott esetben áthághatóak voltak, olykor tiltották, olykor pedig betartatták ezeket. A társadalmi gyakorlatokat nem fedik le teljes egészében a felügyeleti diszkurzusok.

A kommunizmusnak ez a hatalom-, illetve szubjektumelméleti megközelítése elsősorban Michel Foucault kései írásaiból meríti az elméleti inspirációt, de az önformálás gyakorlatainak és kulturális formáinak elemzésékor a politikai antropológiából származó szempontokat és fogalmakat is használók. Számos olyan kommunizmus-felfogás van forgalomban a nemzetközi kommunizmus-szakirodalomban, amelyekre nem támaszkodom. Ezek közül egyedül Hannah Arendt mindmáig lenyűgöző munkájában (Arendt, 1992) kidolgozott totalitarizmus-fogalmának elkerülését indokolom meg egészen röviden. A totalitarizmus-fogalom legfőbb ereje náciizmus és a sztálinizmus egylényegűségének felismertetésében van, s ez a filozófiai reflexió szintjén, mint a korszak – történetfilozófiai szemléletű – megragadása roppant meggyőző és pontos. Számomra ugyanakkor – és véleményem szerint bármilyen történeti munka számára – épp ezért *nem* használható: meggyőződésem ugyanis, hogy a történelmi események és jelenségek természetük szerint különböznek egymástól. Hannah Arendt korszakos esszéje persze nem tehet arról, hogy a totalitarizmus-fogalom a történetírásban, a publicisztikában, politikai közbeszédben vulgarizálódott. És bár maga Arendt persze a legkevésbé sem vádolható ilyen szándékokkal, mégis, a Holocaust és a Gulág áldozatainak méltósága szempontjából sem etikus, ha az őket elpusztító rendszerek egyneműsítésével megkérdőjelezzük sorsuk sajátságosságát. Szempontomból azonban ezúttal csak azt fontos hangsúlyozni, hogy a kommunizmus történeti megismerésének nem kedvez, ha a kommunista mozgalomban csak a sztálinista vonásokat, a sztálinizmusban pedig csak a hitlerizmushoz is hasonlítható vonásokat ismerjük fel.

A PhD-dolgozatomban vizsgált időszakokban a kommunista párt többnyire illegalitásban volt. A kommunista párttag vagy szimpatizáns elsősorban önmaga felett és esetleg elvtársai felett rendelkezett hatalommal a két világháború közötti időszakban, de társadalmi hatalma nem volt. Továbbá őt sem kényszerítette senki, hogy kommunista legyen, sőt, aki így döntött, az a börtönt kockáztatta. Ebből is adódik, hogy számomra kedvezőbb kiindulópont az *én* hatalmi konstitúciójának kérdése mint a totalitarizmus-elméletnek a sztálinizmus tapasztalataiból leszűrt centralista kommunizmus-felfogása. Arendt szerint a totalitárius rendszerben a vezérnek „abszolút tekintélymonopóliuma” van. Minden (intézményekben, funkcionáriusoknak stb.) szétosztott hatalom csak látszólag ott-lévő hatalom, hiszen a vezér különösebb köntörfalazás és jogi procedúra nélkül likvidálhatja az őt képviselő intézményeket és ezek személyzetét. (Arendt, 1992, 490-511.) Az itthoni illegalitás körülményei között a kislátószerű hatalomelemzés hatékonyabb. (A Horthy-korabeli Magyarországon dolgozó kommunista számára a Szovjetunió, a Komintern vagy Sztálin mitikus távolságokra voltak. A gyakran egymás ellen harcoló kommunista sejtek, a szakadár csoportok és a kultúrszervezetek kevéssé függték az emigrációban lévő, hamar kettészakadt, majd hosszas frakcióharcok után feloszlott pártvezetéstől.)

Ez a mozgalmi világ könnyebben feltárható a hatalom mikrofizikájának (Foucault, 1976) elemzésével, azzal a szemlélettel, amely szerint „el kell tudnunk képzelni a hatalmat király nélkül” (Foucault, 1996, 93.) A hatalom nem a centrumban, hanem a perifériákon keletkezik, azaz a hatalmat nem pusztán kívülről kényszerítik rá az „ellenálló” majd „behódoló” alattvalókra, hanem az – esetleg korrelátumszerűen – az énnel együtt alakul ki, de legalábbis nem nélkülözheti az egyén önmagára irányuló aktivitását. Persze, ha nem az illegalitás időszakáról beszélünk, hanem a kommunista hatalomátvétel utáni korszakokról, akkor is belátható, hogy a központi hatalom ekkor sem

támaszkodhatott egyedül a tankokra. A központi hatalom kiterjesztése, működtetése, legitimálása elképzelhetetlen az állampolgárok (párttagok és pártönkívüliek) önfegyelmi szokásainak aktivizálása és felhasználása nélkül. Az önformálási módok és a hatalom viszonyának kérdése azonban a társadalmi gyakorlatok és a diszkurzusok viszonyának általánosabb kérdéskörébe illeszkedik.

3. A kommunista aszketizmus mint önformálás

A kommunista aszketizmus bemutatását érdemes József Attila sorainak idézésével kezdeni:

E sorok írója költő. Ismeri a tudós szociológusok, közgazdák, politikusok elméleteit. Érteni véli a bolsevistákat, akik azt a hősi lendületet kívánják a munkásoktól, melyben a mindennapi élettől szült apró vágyaikat kellene megtagadniuk – persze csak átmenetileg, mindössze harminc-nyolcvan évig – az osztály magasztos gondolatáért. Érteni véli a szociáldemokratákat, akik – éppen megfordítva, mint a bolsevizmus hívei – a megszervezett osztály anyagi, azaz gazdasági és politikai erejével akarják az egyes munkás, az összes egyes útját egyengetni a mindennapi élet apró, de elengedhetetlen örömei felé. Amazokban egy idejétmúlt hősiességnek aktualizált agresszív gyönyöre tartja a lelket, olthatatlan szomjuk illúzióért sóvárog sör helyett, emezekben a szürke végzet komor, de már-már meghitt gondolata emeli fel figyelmeztető ujját, hogy azért a kevés anyagi jószágért, amely egy munkásember ösztönös jóérzésének alapja lehet, az egész, szigorú törvények szerint működő világot át kell alakítani. A költő legalább így látja. És amikor döntenie kell a két tábor között, nem azért fordít hátat a bolsevistáknak, mert nem hajlandó önként vállalni és kiutalni olyan szörnyű szenvedéseket, amilyeneket tizenhét esztendeje napról napra szült a szovjetország tetterő a mai, eléggé örömtelen szovjetország életért [...] nem azért vallja magát szociáldemokratának a költő, mert visszariad a harctól [...] hanem azért, mert a szociáldemokratáknak nincsenek a munkásosztály hősiességébe vetett illúzióik. Tudják, hogy a munkások húst, kávé, sört akarnak, motorbiciklit és központi fűtéses lakást szeretnének, s akik szocialisták, azért azok, mert látják, hogy a kapitalizmus gazdasági törvényeinek fonalára akasztott húsvéti sonka az ő fejük felett elérhetetlen magasságokban függ. [...]²

A kommunizmus emlékezetének kialakításában különösen nagy szerepet játszottak a „nagy kiábrándulások” dokumentumai. André Gide, Panait Istrati, Sinkó Ervin egyes művei tartoznak ide, Arthur Koestlert is szokás így olvasni. Gyakran eltekintenek azonban attól, hogy az ezekben az írásokban megfogalmazódó politikai kritika az önéletrajzok (vagy egyes esetekben az önéletrajzi háttérű fikciók) műfaji apologizmusának rendelődik alá, ezért ezek vajmi kevésbé alkalmasak arra, hogy politikai igazságokat színről színre láttassanak. Ez a gyakori félreértés abból a retorikai hatásból eredeztethető, hogy az épp most „kiábrándult”, „kijózanodott” elbeszélő – a kommunizmusba tett kirándulása után – hiteles, friss tapasztalatokkal rendelkező szemtanúként beszél, és ezzel nyeri vissza elbeszélői/írói hitelét, amelyet megkoptatott az a tény, hogy nemrég megtévedt, hogy csatlakozott egy téveszméhez. József Attila *Kéziratos töredéke* is a kiábrándulás-irodalom terméke. (Ezzel persze nem kívánom degradálni: hiszen a töredék *A szocializmus bölcseletét* is ekkortájt író, *politikai gondolkodó* József Attila karakteres megszólalása.) A szöveg életrajzi bizonyosság arra, hogy József Attila kommunista nézeteit felülbíráta és szociáldemokrata álláspontra helyezkedett, amikor ezt írta.³ Mindezeket figyelembe véve, csak fenntartásokkal tekinthetjük jellemzőnek a kommunista aszketizmus tekintetében.

A rövid írás legfontosabb megfigyelésének azt tartom, hogy a kommunizmust (a bolsevizmust) *elitgyakorlatnak* mutatja be. Természetesen nem gazdasági vagy társadalmi, hanem *etikai* elitizmusra kell gondolnunk. A töredékben a sztálini Szovjetunió csak sejtett borzalmaira tett utalásnál is nyomósabb érv a kommunizmus elhagyásakor annak a beismerése, hogy csak kevesen tudnak és akarnak megfelelni az etikai aszketizmus kommunisták által gyakorolt (vagy legalábbis elvárt) szintjének. Hasonló belátás alapján fogalmazta meg Németh Andor, sok évvel korábban a maga aszketizmus-kritikáját, (kettőjük későbbi kapcsolatát ismerve, talán nem véletlen a nézetazonosság). „A világ, amelyet forradalmasítani kell, nem forradalmasítható, mert éppen a munkásság, az ún.

² József Attila, 1992, 307-308.

³ Horváth Iván (Horváth, 1992) elsősorban ebből a szempontból vizsgálja.

»forradalmi proletariátus« a legalkalmatlanabb lelkiéletének összetettségénél fogva a forradalmi lélek igényességére és aszketizmusára. [...] Ez a mély megértés, és a mindennek keserű átlátása pedig, amely hív, vonz és taszít a rezignáció felé.”⁴

Az etikai elitizmus a korabeli kommunizmus egyik legkényesebb mozgalmi-szervezeti kérdése. Ahogy Duczynska Ilona megfogalmazta, azok a kommunista pártok, melyek „nem a tömegekből nőttek ki, nem is támaszkodhatnak a tömegek áldozatkészségére.”⁵ A kommunista aszketikus elit csoportöntudata az „élcsapat-tudat”, a kiválasztottság tudata, ami kiegészült a konspiratív technikáknak is betudható (sokszor azonban misztifikált) elzárkózással, ami a szektarianizmusban és kísérőjelenségeiben (frakciókra bomlás, pártszakadás, folyamatos balra tolódás, ultraforradalmiság, vádaskodások, tagrevíziók) okozott problémákat. A szektarianizmus az aszketikus etika pártszervezeti vetülete.

József Attila két szempontból marasztalja el a kommunista aszketizmust. Egyrészt politikailag, mert annak idealizmusa életszerűtlen, és soha nem fog nagy tömegeket a párthoz csatolni. Másrészt etikailag: „E sorok írója” ugyanis nem kíván többé részt venni az aszketizmus pártfegyelmi vagy államhatalmi institucionalizálásában, ami azt jelenti, hogy a párt az aszketikus etikát a terror ideológiájává emeli (vagy süllyeszti). Ezzel – bár a szöveg a Szovjetunióról beszél, mégis – impliciten elutasítja a magyar Tanácsköztársaság egyik legfőbb, (mindenesetre az egyetlen komoly hatástörténettel rendelkező) hatalmi ideológiáját is. Lukács György és a Vasárnapi Kör konverzálo tagjainak Dosztojevszkijből, Kierkegaard-tól, Hebbeltől leszűrt áldozat-etikáját, miszerint a proletárforradalom jelentette társadalmi megváltás célja nemcsak önmagunk feláldozásának, de mások feláldozásának (egyébként kellően tudatosított bűne) alól is felmentést ad.

A vasárnapi körös (prebolsevik változatában még sajátosan esztétizáló) áldozat-etika, ez a magasértelmiségi kör által kidolgozott, számos olvasmányélményen átszűrt és valóban szubtilis etikai önproblematizálási mód egyszerre csak az önvédelmi háborút folytató tanácsállam propagandáüzenetévé változott. Míg a „Bolszevizmus mint etikai probléma” c. cikkben⁶ a forradalom olyan áldozatokkal járna Lukács szerint, amelynek felelősségét nem lehet vállalni, addig a *Taktika és etikában*⁷ már úgy merül fel a kérdés, hogy mindenképpen áldozatot kell hoznunk. Ha ugyanis a bolsevizmus (történetfilozófiailag szükségszerű és aktuális) végcélját választjuk, akkor kockára tesszük azoknak az életét, akik e végcél helyességét még fel nem ismerve, útjába állnak a forradalomnak, ha viszont a polgári álláspont mellett maradunk, akkor azokat az életet tesszük kockára, amelyeket – például a proletariátus millióit – a forradalom válthatna meg a további szenvedéstől. Mások feláldozása tehát szükségszerűen bekövetkezik, a bűn mindenképp ott van köztem és a cselekvésem között. Ha pedig két bűn között kell választani, a választás etikai mértéke az áldozat: „az ember az alacsonyabb rendű énjét áldozza fel a magasabb rendű, az eszme oltárán”.⁸

A már a Kommün idején keletkezett *Mi a forradalmi cselekvés?* (1919. április 20.) című Lukács-cikk túljutni látszik az áldozat terhének etikai gondján, hiszen itt az áldozat kénytelen szükségszerűsége helyett már az áldozat szükségességéről és hasznosságáról beszél Lukács. Azt állítja ugyanis, hogy hasznos lesz a környező burzsoá országok Magyarország elleni fegyveres támadása, mert a békésen hatalomra került proletárdiktatúrának át kell esnie a véráldozaton: „... minden veszedelem jó és hasznos, mert nagyon alkalmas arra, hogy a proletariátus eme forradalmi szelleme egészen világos öntudatra ébredjen.”⁹ A cikk agitatív funkciójának tudható be, hogy a szokásosnál is karakteresebben állítja elének az aszketikus forradalmár alakját:

Az összesség uralma a részek felett pedig a habozás nélküli, mindenre kész önfeláldozást jelenti, a pillanatnyi, az egyéni és a csoportérdeknek gondolkodás nélküli feláldozását abban a pillanatban, amikor az összesség érdekei forognak kockán. Forradalmár az, akiben ezeknek az érdekeknek a tudata világosan él, akiben eleven az ezért való önfeláldozás rendületlen készsége, aki bármire kész, ha ezeknek az érdekeknek megvalósításáról van szó.¹⁰

⁴ Németh Andor: Barta Sándor: Tisztelt hullaház (Bécsi Magyar Újság, 1921. okt. 16. 8.) Idézi: Illés, 1999, 37.

⁵ Duczynska, 1987, 462.

⁶ Lukács, 1918

⁷ Lukács, 1918a

⁸ i. m., 132.

⁹ Lukács, 1919, 110.

¹⁰ i. m., 109.

A fiatal, (akkor még Lukács-tanítványnak számító, a KMP-ben az „etikusok” csoportjához tartozó) Révai József cikkében, a ’19-es „Az egyéni cselekvés és az osztályharc”-ban¹¹ ennek a heroikus aszketizmusnak a suta, még értelmiségi-komplexustól gyötört változata jelenik meg. A „neurotikus forradalmár” (Wilhelm Reich) aszketizmusa rajzolódik ki. Révai szerint az értelmiségi tudományos alapon, a társadalom megfigyelésével ismeri fel az osztályharc létét, csatlakozása a forradalmi proletariátushoz ezután következhet be, erkölcsi megfontolásból. Révai szerint azonban az értelmiségi szubjektíve komoly áldozata (hiszen nem saját maga, saját osztálya érdekeiért küzd, hanem másokéért), az osztályharc szempontjából észrevétlen, jelentéktelen esemény. Úgy tűnik, hogy egyéni áldozatunk jelentéktelenségének tudatosítása már része forradalmi aszketizmus Révai-féle önformáló programjának. A becsületes egyén szubjektív etikai imperatívusz alapján lesz forradalmár, ám

[...] leszámolt azzal, hogy ez a részvétel az ő egyéni érdekei és élete szempontjából jó-e. A munkásosztály azért vívja a harcát, hogy ne pusztuljon el, ne kelljen több áldozatot hoznia, az egyén azonban leszámolt az életével, ő áldozatokat akar hozni a célért. Ez az áldozat ő maga.¹²

Lukács (és Balázs Béla, Sinkó Ervin, Révai József) kommunista fordulatukat megelőző etikai dilemmájából néhány hónap alatt hatalmi ideológia és harcba hívó agitáció lett. Azért írtam fentebb, hogy a Tanácsköztársaságnak csak az „egyik” ideológiájáról van szó, mert a lukácsi áldozat-etikának számos ellenzője akadt a korabeli baloldalon és szélsőbaloldalon.¹³ A proletárforradalmat 1918-ban még etikai alapon elutasító Lukács kommunista fordulata után, 1918 decemberétől mintha épp a marxizmus – hiányzó – forradalmi etikáját akarná megalapozni. Az *erkölcs szerepe a kommunista* termelésben és *A kommunizmus erkölcsi alapja* vagy a *Taktika és etika* – már csak szerzőjének helyettes népbiztosi beosztásából adódóan is – könnyen tűnhettek hivatalos, állami ideológiának, de a tanácsállam rövid fennállása alatt Lukács nézetei nem kanonizálódtak ilyen minőségben.

Nem lévén történész, a kommunista etikai aszketizmus *politikai* következményeinek számbavétele és elemzése nem lehet disszertációm feladata. Ennek ellenére ki fogok térni arra, hogy a kommunista aszketizmusból következő önfegyelmi technikák hogyan voltak államhatalmilag kamatoztathatóak az ötvenes években és hogy hogyan segítették az értelmiség kultúrpolitikai felügyeletét a Kádár-korszakban.

A disszertáció elsősorban az aszketizmus esztétikai és irodalomtörténeti következményeit vizsgálja, az viszont elmondható, hogy a munkásmozgalommal kapcsolatos irodalomtörténeti jelenségek tárgyalásakor a politikai vonatkozások nem mellőzhetőek. Ha lemondanánk a hatalmi-politikai kontextusról és pusztán esztétikai szempontból tekintenénk a tárgyra, akkor meglehetősen érdektelen esztétikai kérdések, irodalomtörténetileg pedig kérdéses jelentőségű művek maradnának csak a terítéken. A kommunista aszketizmus azonban több vonatkozásában is meghatározta a huszadik századi magyar irodalomtörténet alakulását. Jelen volt az alkotók és a teoretikusok önformálásában, a kritikai elvárásokban, kánonalkotó normákban, kimutatható az egyes irodalompolitikai irányvonalakban és cenzurális döntésekben. A kérdés tehát tárgyalásra érdemes és megérdemli heterogén jellegének megfelelő (de persze mindig kockázatos) interdiszciplináris-kontextuális megközelítést.

A kommunista aszketizmus további részletezése előtt azonban röviden visszatérek Foucault-hoz, mert az általa kidolgozott szempontok alapján fogom tagolni ennek az önformálási módnak a bemutatását. Mint említettem, Foucault szerint az én-gyakorlatok az önmagunkhoz való viszony általánosabb kérdéskörének részeként vizsgálhatóak. Foucault ezen belül négy területet különít el: az

¹¹ Révai, 1980

¹² i.m., 319.

¹³ Lásd erről Lengyel József „riportázs-regényét”, a *Visegrádi utcát* (Lengyel, 1975). Lásd továbbá Duczynska Ilona éles és éleslátó Lukács-bírálatát, akit e bírálatáért, (amelyet ráadásul renegát lapban, az *Unser Wegben* közölt, és amelyet visszavonni sem volt hajlandó) kizártak a pártból. (Duczynska, 1987.)

etikai szubsztanciát, a meghódolás módjait, a morális teleológiát – ezen fogalmak segítségével térképezhető fel negyedikként az egyes *én-gyakorlatok* környezete.¹⁴

1. *Etikai szubsztanciának (substance éthique)* nevezi azt a korszakonként változó területet, problémahalmazt, amire az adott időszakban a legtöbb morális kérdés irányul, amivel a legtöbbet foglalkoznak, ami legkitüntetettebb terepe az etikai normalizálásnak. A klasszikus antikvitás etikai szubsztanciáját Foucault az *aphrodíziában* jelöli meg, s ezt szexualitástörténeti áttekintésében kimerítően elemzi is. Számomra fontosabb azonban, hogy itt egy etikátörténeti „üres hely”-et tételez Foucault, amely elvileg más és más történeti változókkal tölthető ki. Foucault szerint a kereszténység idejével a *vágy* és ezzel együtt a *paráznaság* lesz az etikai szubsztancia, Kant rendszerében a *szándék*, (minden cselekedet a mögötte rejlő intenció által ítélt meg etikailag) ma pedig leginkább az *érzelmek* azok, amelyek a legtöbb etikai izgatottságot keltenek fel.

2. Az etikai szubsztancia körülhatárolása után vizsgálható érdemben a *meghódolás módja (mode d'assujettissement)* azaz a szabályok, kényszerek elfogadásának említett változékonysága. Hogyan ismeri el az egyén a rá vonatkozó etikai követelményeket? Milyen hatalom, szimbolikus érték, társadalmi megbecsülés, esetleg fenyegetés áll az adott etikai norma háttérében? Mire hivatkozunk, amikor a normának megfelelően viselkedünk? Foucault példája szerint Nikoklész ciprusi király udvartartásának szóló példaadás okán maradt hűséges a feleségéhez: önuralomra való képessége bizonyította a mások feletti uralkodásra való alkalmasságát. A sztoikusok viszont emberinek és ésszerűnek tekintették házastársi hűséget és ezért ajánlották. Egyazon etikai szabály egészen különböző módokon sajátítható el.

3. Ezzel szorosan összefügg, hogy ugyanazon etikai szabály egészen különböző célokból is elsajátítható. Érdemes ezért az önmagunkhoz való viszony vizsgálatában elkülöníteni a *morális teleológia (téléologie morale)* szempontját is. Milyenek akarunk lenni, mivé akarunk válni egy-egy etikailag megfelelőnek tartott viselkedés kialakítása során: tisztává, halhatatlanná, szabaddá, önmagunk urává?

4. Az etikai önformálás kitüntetett tárgyai, lehetséges önértelmezései és céljai mellett Foucault megkülönbözteti azokat a technikákat és gyakorlatokat, amelyeket az egyének vagy csoportok végeznek annak érdekében, hogy „normális etikai szubjektumokká alakítsák magukat”. Az *önmagaság gyakorlatainak (pratiques de soi)*, vagy az *én* (tágabb értelemben vett) *aszketizmusának* technikái (*technique d'ascetisme*) elnevezés alatt az *én* önvizsgálati tevékenységei, önfegyelmi, önformáló aktivitása és a hatalom rítusai vizsgálhatóak.

Foucault négy szempontját átveszi a schilleri esztétikai képzést *én-gyakorlatnak* tekintő Hunter is.

Az *etikai szubsztancia* itt maga a műalkotás és a hozzá való viszonyunk. A műalkotás az önmagát problémává tévő tevékenység kitüntetett területe vagy eszköze.¹⁵ Az önproblematizálás az egyén saját, közönséges reakcióinak lerombolásával kezdődik. Az egyén megtagadja magától pl. a jámborsági olvasást vagy a tanulságkereső olvasást: alacsonyabb rendűnek ítéli a műre irányuló morális vagy fizikai érdeket, mint az esztétikait. Tudatosítja Schiller óvását, miszerint „ha a mű pusztán tartalmával hat” az, mint írja „éppolyan gyakran a megítélőnek a formahiányáról tanúskodhatik.”¹⁶ Így a mű értékére, formájára, formátlanságára stb. vonatkozó megállapításaink azonnal átfordíthatóak benső kiegyensúlyozatlanságunk tünetévé.

A *behódolás módja* vagyis az esztétikai szubjektummá válás Hunter szerint azzal kezdődik, hogy az egyén elkezd érzékeny, meghasonlott, elidegenedett emberként tekinteni önmagára. Megkeresi, megalkotja magában azt a történeti szubjektumot, akit a természet és a társadalom megosztottsága, a munkamegosztás stb. kivetett a teljes, harmonikus életnek abból a paradicsomból, amely a görögöknek még megadatott. Létrehozza a kor, a műalkotás és a saját *én* adekvációját. A világ széttöredezett, az egyén számára nem érhető el már a nemiség totalitása, a művészet is parciális, lehetetlen a világot egységben ábrázolni.

¹⁴ Foucault, 1999a, 30-31; Foucault, 1984, 333-334.

¹⁵ Hunter, 1998, 76.

¹⁶ Schiller, 1960, 246.

Maga az *én-gyakorlat*¹⁷, a *Bildung* az a személyiséggyakorlat, amely gyógyírt kínál az imént elsajátított, átélt válságra, „harmóniát teremt meghasonlottságainkból, legyőzzük a társadalmi meghasonlottságokat”.¹⁸ Ha esetleg valaki olyan tekint a *Bildung*-hagyományra, mint Ian Hunter, aki történetesen nem hisz a világ meghasonlottságában, akkor könnyen lehet, hogy a korrelációt: az *én* meghasonlottságának megszüntetésére tett egyéni erőfeszítéseket az önfegyelem egy sajátos gyakorlatának látja.

Mindebből következik, hogy ennek a személyiséggyakorlatnak az *etikai telosza* a „nem elidegenedett társadalom”, „a teljes ember”, és a „a sokoldalú személyiség”.

Az alábbiakban ezeknek a foucault-i szempontoknak a segítségével bontom elemeire az *én* létrehozásának aszketikus kommunista módját. A szempontok közül egyre, az önálvetés módjaira nem fogok kitérni. Egyrészt ezt a kérdést már érintettem: az identitásmentával való szoros pszichológiai azonosulástól, a szereptávolítás-szerephárítás fokozatain keresztül az önformálás cinikus módozataiig terjedhet a skála. Ennél a szempontnál a legnagyobb az egyéni sajátosságok lehetősége.

4. *Etikai szubsztancia: a tudat*

A *tudat* a kommunista *én* problematikussá tételének kitüntetett területe, ez az (ön)megfigyelés és az (ön)felügyelet központja. A foucault-i szóhasználattal tehát a tudat a kommunista *etikai szubsztancia*.

Felesleges kitérni itt arra, hogy a marxizmus filozófiai, társadalomtudományi stb. diszkurzusaiban milyen és milyen fontos szerepet játszik az osztálytudat fogalma. Az osztálytudat a vezérfonala a marxi történetfilozófiának, de legtöbbször a konkrét politikai elemzésnek is. Ugyanakkor ezen a roppant teherbírási fogalmi sarokpontra integrálja a marxizmus az egyént a társadalomba. Az osztálytudat szükségszerű jelenléte az egyéni tudatban a marxi és marxista *ideológia-fogalmak* kiinduló feltételezése. Továbbá nehéz volna a marxista *kultúraelméletet* megérteni az osztálytudat fogalma nélkül. A marxista *antropológia* egyik legfontosabb, korszakonként visszatérő fogalma az osztálytudat, amely nélkül ráadásul a marxista *ideológiakritika* és *társadalombírálat* sem boldogulhat, hiszen az a „hamis tudat” leleplezésén alapul. A fogalom a marxista *történetfilozófiai* konstrukció számára is nélkülözhetetlen, hiszen a tudatosság fokozatai a történelmi korszakokhoz társított osztályok számára különböző mértékben elérhetőek. A proletariátus felemelkedése klasszikus történetfilozófiai *Bildung*-elbeszélés. „A forradalom a proletariátus nevelődési folyamata.”¹⁹

Az etikai önformálás szempontjából nem annyira a marxista tudatfogalom filozófia- vagy eszme-története az érdekes, mint inkább az a szerep, amit a tudat, a tudatosság a kommunista *én* létrehozásának gyakorlataiban játszik. Általánosságban elmondható, hogy a *művelődés*, a *tanulás* és különösen a *politikai (ön)képzés* a tudat gondozásának legkitüntetettebb tevékenységei. A vasárnapi szeminárium, az olvasókör, az együttes újságolvasás, a proletkult-szervezés, a munkásszínjátzó-kör, azaz általában a rendszeres kultúrmunka olyan gyakorlatok, amelyekben az *én* egy célelvű művelődési program szubjektumaként foghatja fel önmagát. Például „osztálytudatos munkás”-nak, „kommunista ifjúmunkásnak”, „forradalmi értelmiségi”-nek tekintheti magát, vagy más, a baloldali művelődésszermények készleteiben az adott történelmi pillanatban épp hozzáférhető identitásmintákból választ magának énképet, szereptudatot, magatartási kódexet. A kommunista önformálás történelmi áttekintése révén feltérképezhetnénk a baloldali radikális értelmiség szerepmintáinak, szocializációs mintáinak huszadik századi történetét. Eleinte „kollektív individuummá” válik, „fejtmunkás” lesz, a húszas években proletáriró és kultúrmunkás lesz belőle, aki szavalókórust vezet, a harmincas években ő is a nép közé megy, népfrontos programot és szociografikus riportot ír, a Rákosi-korszakban a „lélek mérnöke” lesz, még később „népművelő” stb. A példák persze szaporíthatóak, de így is látható, hogy az aszketikus önellenőrzés az egyén szemszögéből a képzés, a kiteljesedés pozitív és konstruktív folyamatként kínálkozik. Ezekben a gyakorlatokban az *én*nel való foglalatalkodás magánügyből közügyé válik, hiszen többnyire a munkásművelődés valamilyen intézményébe

¹⁷ Vagy legalábbis az *én-gyakorlat* terve. A voltaképpen gyakorlatot a koraromantikus irodalom- és művészetkritikai tevékenységben, később az irodalomtanításban elemzi Hunter.

¹⁸ Hunter, 1998, 77.

¹⁹ Lukács, 1971, 137.

(munkásotthon, színjátszókör-, pártiskola, szeminárium, szerkesztőség stb.) illeszkedik, s ezek már akkor pozícionálják az ént, amikor a művelődési-tanulási folyamat ideológiai tartalmairól, kulturális kánonjairól még egy szót sem ejtettünk. Az önművelés világtörténeti távlatot is nyer: az egyén Bildungja a proletariátus Bildungjának szimbóluma.

Mivel az ideológiai környezet esetünkben a legkevésbé sem támogatja az egyéni érvényesülés útját – az egyén társadalmi mobilitását gyakran osztályarulásnak tekintik – ezért az egyéni képzés mindig szorosan összefügg a közösség céljaival, lehetőségeivel. Másképp fogalmazva: az egyéni tudat esetlegességeivel szemben az osztálytudat szükségszerűségein van a hangsúly. Az autodidakta munkás tizenkilencedik századi önformálási mintája már a kommunista pártok megjelenése előtt visszaszorult. Oroszországban Gorkij, nálunk Kassák jelenti a fordulópontot a proletár-önképzés autodidakta, vándorlegény-típusú és kollektivista, szervezett, ifjúmunkás-típusú változatai között. Az ő képzésük valóban ön-képzés, egyéni teljesítmény volt, a műveltség megszerzése a kemény munka mellett, lopott könyvből, lopott szabadidőben vagy éppen az egyetem helyett az országúton, romantikus díszletek között, csavargók közt zajlott.²⁰ A képzés, az önformálás improvizatívabb, szabadabb volt számukra, mint a következő generációk munkásifjai számára. Jól tükrözik ezt önéletrajzaik, amelyek éppannyira Bildungsromanok, mint amennyire pikareszk kópé-regények. Kassák Munka-körbeli munkás-tanítványainak már olyan zárt és fegyelmezett csoportban zajlott a képzésük, amelyek kortárs kommunista szervezetekre hasonlítottak, és semmi közük nem volt Kassák egyéni kiemelkedésének hajdani heroizmusához és anarchizmusához.

A tudat gondozása a kommunista művelődés konkrét közösségi-politikai céljaihoz kötődött: az agitációhoz naprakésznek kellett lenni, jó példával kellett hatni a nem-kommunista munkásokra. A két világháború között például kialakult egy jellegzetesen a munkásmozgalomhoz kötődő újságolvasási mód, hírmagyarázati stílus. A szemináriumokon megtanulták, hogyan kell a sajtócenzúra ellenére is hozzájutni a bel- és külföldi hírekhez. Hogyan lehet a sorok között olvasva, többnyire spekulatív módon, a történelmi szükségszerűségeket is számításba véve, pártvonalról érkezett féligazságok és pesti pletykák alapján rekonstruálni a politikai eseményeket. Mint a *Kommün* anonim cikkírója kifejti, azért kell a kommunistának tisztában lennie a munkásmozgalom alapvető céljaival mert „[...] a napi eseményeket csakis akkor tudjuk helyesen megérteni és társainknak elmagyarázni, ha ezekkel az alapvető dolgokkal tisztában vagyunk. A szocializmusnak, a kommunizmusnak ez az alaptudománya, a kommunisták ABC-je, az a kulcs, melynek segítségével olvasni tudunk a napi eseményekből.”²¹

A sajtócenzúra idején semmi sem az, aminek látszik: a polgári sajtó így, a *Népszava* úgy torzítja el a híreket. Az osztályharc frontjai gyorsan változnak. Mint Lukács írja, a ma még forradalmi erők holnapra reakcióssá válhatnak.²² Egy nagy munkáspárt lehet ellenforradalmi, egy feudális pasáról (Kemál Atatürk) pedig kiderülhet, hogy forradalmi. A szemináriumi hírmagyarázat az „öntudatos munkás” képzésének egyik legfontosabb gyakorlati tárgya volt. Megtanították, hogyan kell ellenállni az állami tájékoztatáspolitikai tudatbefolyásoló offenzívájának és hogyan kell minden egyes információ, cikk kapcsán felépíteni a helyes tudatot (azaz az esemény osztálytudatos értelmezését) – leleplezve az adott cikk hamis tudatát, azaz az igazságnak álcázott osztályérdeket. Az öntudatos munkásnak azonnal észre kell venni, ha például a nemzetközi pénzpiac ingadozása vagy egy gyarmati lázadás már az imperializmus összeomlását előlegezi, vagy ha eljött a világforradalom órája. A napi hírmagyarázat a tudat óvásának egyik aszketikus én-gyakorlata, amely kivonja a kommunistát a többségi társadalomból és a világforradalom vigíliájának állapotában állandósítja. Ez az öntudatos-óvó és öntudatos-képző olvasási gyakorlat természetesen nem állt meg a napisajtónál. A kommunista irodalomkritikust is folyamatosan motiválja a művek ideológiai leleplezésének vágya, hiszen a hamis tudat munkálkodásának minden egyes tettenérése saját tudatosságának építéséhez járul hozzá.

A tudattal való foglalatosság nemcsak az épületről szól, hanem a védekezésről is. A kommunista tudat akkor keletkezik, amikor az egyén megtanulja felismerni önmagában a leküzdendő és a haladó vonásokat. Osztálytudatosan tekint önmagára, azaz leleplezi önmagában a polgári / kispolgári / paraszti stb. csökevényeket. A tudat gondozása, felügyelete véd meg a külső, a polgári

²⁰ A Gorkij-önéletrajzban megformált munkásművelődési minta vázlatos elemzését lásd: Lyons, 2000, 370-375.

²¹ A *Kommün* 1922 jún. 17-i számának cikkét közli: Szilágyi, szerk., 1979, 275.

²² Lukács, 1971, 623.

másiktól és a bennünk lévő másiktól: az osztályosztóntól: ami ugyan alapja lehet az osztálytudatnak, de csak ellenőrzött keretek között. Az egyénnek forradalmasítani kell önmagát, le kell játszania a kapitalizmus megdöntésének forgatókönyvét az önmagához való viszonyának színpadán is. Ki kell szakadnia a polgári életforma rabságából.

5. Morális teleológia: kommunista utópia és messianizmus

Az „utópisztikus” és a „messianisztikus” pejoratív szóvá vált az eszmetörténeti és irodalomtörténeti tanulmányok egy részében, néhány értelmező egyenesen a „kommunista” vagy a „marxista” jelzők eufemizmusaként használja ezeket a szavakat. Kár volna pedig alábecsülni egy kultúra utópisztikus tartalékait. Mint Habermas írja, „Az utópikus perspektíva magába a politikailag hatékony történeti tudatba van belevésve.”²³ Ám ha minden áron el kell marasztalni az utópizmust és a messianizmust, akkor sem érthető, hogy miért épp a kommunizmussal azonosítják ezeket beállítódásokat, hiszen egyáltalán nem csak kommunista sajátosságról van szó.

Foucault Kant-elemzésében a jelenkor filozófiai reflexióját, Baudelaire-elemzésében pedig a jelen iránti kitartó és minden másnál előrébbvaló művészi érdeklődést tekinti a modernség legjellegzetesebb vonásának.²⁴ Ebből a szempontból a vallási, filozófiai és politikai vágyképeknek a transzcendálása az eljövendő világ képébe éppúgy antimodern (vagy egyenesen középkorias) szokásnak is tűnhet, mint a hajdani mitikus aranykorok múltként való tisztelete. Mégis tudjuk, hogy az utópizmus és a messianizmus végigkísérte a modernség történetét, a legkülönbözőbb diszkurzusokban jelent meg, és – bár a felvilágosodás szempontjából nézve eszmetörténeti anakronizmusnak tűnhet – többnyire mégsem retrográd, hanem éppen újító szerepben, progresszív kulturális-társadalmi erőként lépett fel, vagy épp a fennálló rendtől való elfordulás magatartásaként. Az utópizmus és a messianizmus jelentős századeleji filozófiai reflexióit is ez a tapasztalat befolyásolta: a jövő választása a jelenkor legszarkasztikusabb kritikája, és nemcsak a politikailag vagy vallásilag fanatizált tömegek gumicsontja, hanem az ellenállás és az elfordulás értelmiségi magatartásainak is velejárója. Mannheim Károly, Ernst Bloch vagy Walter Benjamin – csupa olyan gondolkodó, akik közel álltak szellemileg (Mannheim és Bloch személyesen is) Lukácshoz, akikkel vitája is volt Lukácsnak és akiknek a messianizmus és az utópizmus kérdése egy időben került a látóterébe.²⁵

Mannheim az utópikus tudat fogalmáról azt állapítja meg, hogy „az őt körülvevő léttel nincs fedésben”²⁶. Az uralkodó osztályokat hatalmi tudatuk akadályozza meg abban, hogy egyes, a társadalmi létüket veszélyeztető valóságselemeket észleljenek – ez volna az ideológia fogalma — az egyes elnyomott csoportok utópikus tudata ennek épp a fordítottja.

[...] bizonyos elnyomott csoportok szellemileg olyannyira érdekeltek valamely adott társadalom felszámolásában és átalakításában, hogy a szituációnak akaratlanul is csak azon elemeit látják, amelyek e helyzet tagadása felé hatnak. Gondolkodásuk nem képes arra, hogy a társadalom adott állapotát helyesen ismerje fel; egyáltalán nem azzal foglalkozik, ami valóban létezik, gondolkodásukban inkább arra törekednek, hogy elébe siessenek a fennálló megváltoztatásának. [...] Az utópikus tudatban a vágyképzetek és a cselekedni akarás uralta kollektív tudattalan elfedi a valóság bizonyos aspektusait. Elfordul mindentől, ami a hitet megrendítené vagy bénítóan hatna a dolgok a dolgok megváltoztatásának óhajára.²⁷

Mannheim meghatározásában az utópikus tudat nem annyira az ideológia ellentétének, hanem mindkettő – a társadalmi léthelyzetből következő – *hamis tudat* egyik változatának tűnik.²⁸ Ez némileg tört fénybe helyezi a tudat óvásának akkurátus kommunista gyakorlatait, amelyekről az iménti alfejezetben volt szó. Az *Ideológia és utópia*, a tudásszociológia alapműve részben Lukács György gondolkodói-politikai fordulatának közvetlen tapasztalatából táplálkozik. Mannheim hivatkozik is,

²³ Habermas, 1994b, 286.

²⁴ Foucault, 1991

²⁵ vö.: Radnóti, 1999

²⁶ Mannheim, 1996, 221.

²⁷ i. m., 52-53.

²⁸ i. m., 74.

nemcsak Lukács, de a Vasárnapi kör két másik konvertáló tagjának, Révai Józsefnek és Radványi Lászlónak a munkáira is.

Mannheim úgy látja, hogy a „szellemi struktúra leglényegesebb változásai” az utópikus tudat metamorfózisaival vannak összefüggésben. Könyvének végén felvázolja a maga anti-utópiáját: hamarosan az abszolút utópiamentesség és a lét-transzcendenciáról való lemondás üres világa következik, amely leginkább a világ varázstalanításának weberi diagnózisára emlékeztet. „Az utópia eltűnése statikus tárgyiaságot hoz létre, amelyben az ember maga is dologgá válik.”²⁹

A korszak messianizmusainak számtalan összetevőjét kellene figyelembe venni a kommunista utópizmus és messianizmus kérdésének alapos tárgyalása érdekében. A szekularizáció-elméleti megközelítés feltárná a politikai-társadalmi messianizmus vallási gyökereit: egyrészt a közép-kelet európai zsidó tradíció hatását, másrészt a „megváltó Oroszország” pravoszláv mítoszát, melynek kulturális áttételei nyilvánvalóan jelen voltak a XIX-századi orosz irodalom európai recepciójában vagy Oswald Spengler könyvének sikerében, a Monarchia szláv népeinek külpolitikai tájékozódásában és az 1917-es orosz forradalomnak az első években még Európa-szerte burjánzó szakrális-apokaliptikus értelmezéseiben. A társadalomtörténeti megközelítés az agrárproletariátus messianizmusára teszi a hangsúlyt: az orosz hadifogságból hazatérő kisparaszti származású fiatalok a forradalomtól társadalmi megváltást (földosztást, jogegyenlőséget, egzisztenciát) vártak – és ezért támogatták a Tanácsköztársaságot.³⁰ (Jóllehet, a hadifogolytáborokban kifejtett bolsevik propaganda is megtette a maga a hatását.) Az irodalomtörténeti, művészettörténeti megközelítés a nemzeti romantika, majd az expresszionizmus etikai messianizmusával (annak nietscheánus, krisztianista vagy baloldali ágai) számolna, továbbá a munkásmozgalmi Ady-kultusz nem igazán felmért és aligha túlbecsülhető szemléletformáló hatásával. Még egy ilyen egészen hevenyészett áttekintés alapján is belátható, hogy a kommunista messianizmus egészen különböző kulturális hatásokkal érintkezik, és nem redukálható a marxi-lenini forradalmi messianizmusra.

Noha a kommunista messianizmus ideológiai tartalma változékony és esztétikailag szerteágazó, mégis jól körvonalazható a közösségi önformálási gyakorlataiban betöltött funkciója. A kommunista szubjektum etikai konstitúciójában az a messianizmus szerepe, hogy kivonja az ént a jelen fennhatósága alól. Lukács a *Taktika és etika*ban úgy látja, hogy csak „transzcendens célokat” kitzűző forradalomért érdemes harcba menni, csak a jelen világ szerkezetében még nem immanensen adott lehetőségek kivívása lehet világtörténelmileg megváltó.³¹ Lukácsnál és a '19-es időszak etikusainál, mint említettem, az aszketikus önelemzésnek szerves része a bűn tudatosítása. Ennek ellenére a kommunista önmaga vagy mások feláldozásáért nem a jelennek (saját életének, családjának, közösségének) tartozik felelősséggel, hanem csakis a jövőnek. József Attila épp ezen ironizál, amikor azt írja az idézett töredékben, hogy „persze csak átmenetileg, mindössze harminc-negyven évig” kellene a munkásoknak „vágyaikat megtagadniuk” a bolsevikok szerint.³²

A két világháború közötti kommunisták és szimpatizánsok osztoznak a közösség utópikus tapasztalatában. Az „utópikus tapasztalat” kifejezés oximoronnak tűnik: hogyan lehet „tapasztalat” az, ami még nem jelenlévő?

Mannheim szerint, idéztük, az utópikus tapasztalat nincs fedésben a léttel, ami körülveszi. A kommunista önformálás gyakorlatairól pedig azt állapíthatjuk meg, hogy azok dezintegrálják az egyént, kivonják a társadalom különböző közösségeiből (család, iskola, munkahelyi közösség stb.). A kommunista régi kapcsolataiban ezek után meggyőzhető vagy ellenséges embereket lát. A munkás-

²⁹ i. m., 293.

³⁰ Borsányi, 1995, 13.

³¹ Lukács, 1918a, 124-126.

³² Nem véletlen a József Attila-szöveg bibliai utalása. A kommunista messianizmus egyik gyakran visszatérő toposza kerül itt elő, amely különös nyomatékkal hívja fel a figyelmet a szekularizált politikai messianizmusok valláspótló jellegére. Arról a negyven esztendőről van szó ugyanis, amit Mózes és a megbüntetett nép fiainak kell a pusztában tölteniük, míg a bűnös apáik teste elporlad, s mielőtt beléphetnének Kánaán földjére. (Szám 14,20-45.) A toposz egy Marx-szöveghely nyomán vált általánossá (más-más értelmezésben) a szociáldemokrata és a kommunista szövegekben: „Amíg mi azt mondjuk a munkásoknak: 15, 20, 50 évi polgárháborúkat és népek csatáit kell végigharcolnotok, nemcsak azért, hogy a viszonyokat megváltoztassátok, hanem azért is, hogy önmagatokat megváltoztassátok, és a politikai uralomra alkalmassá tegyétek, ti, ellenkezőleg, ezt mondjátok: »Azonnal uralomra kell jutnunk, vagy lefekhetünk aludni.«” (Marx: Leleplezések a kölni kommunista perről, MEM. 8. köt., 396.) A toposzt idézi Lukács, (1971, 628-629); és használja Révai is (Révai, 1980, 319.)

szubkultúra a hátrahagyott közösségi formák helyett alternatív közösségi formákat és közösség-képzeteket kínál, amelyek egy része intézményesült is (különböző demokratikus vagy autoriter szervezetek formájában). A többségi társadalomból ezekbe a csoportokba átigazolt munkás- és értelmiségi fiatalok ezekben a jövőt előlegező közösségi formákat látnak és így ezek igazolják számukra tapasztalatilag is az egyébként csak teoretikusan megjósolt vágyképet.

Az új utópisztikus közösségtapasztalatok a régié helyén, azok pótlásaként alakultak ki. Kettőt emelnék ki ezek közül: az egyik a *család*, a másik a *nemzet* helyén keletkezett. A polgári család helyén a forradalom után keletkező *testvéri szeretetközösség*, a nemzetállamok helyén pedig a majdani *általános internacionalizmus* vágyképei aktualizálódnak a mozgalmi szubkultúra kommunális formáiban. A család meghaladásának utópikus elbeszélései közül Sinkó Ervin 1935-ös életrajzát³³ és Szántó Judit *Visszaemlékezését*³⁴ érdemes kiemelni. Az előbbi a fiatalon hátrahagyott polgári családdal helyezi szembe a szociáldemokrata munkásotthon közösségét, amely szeretett Benjáminként kezelte a gimnazistát. A család formális közösség, amelyben egymástól elidegenedett emberek élnek egymás mellett, vagyoni és tekintélybeli hierarchiában. A munkásotthon ezzel szemben választott közösség. Itt érdeklődnek íranta, meghallgatják verseit és értelmiségiként kezelik. A családi ház rendje a személyzet kizsákmányolására épült, itt viszont megbomlik az ismert társadalmi struktúra, demokrácia van – sőt, Sinkó cseléd lányoknak szervez szemináriumot stb.

Szántó Judit bibliai allúziókban bővelkedő elbeszélése³⁵ arra a roppant egyszerű alapképletre épül fel, miszerint az árva és szeretetre vágyó József Attila egyedül a munkások között talál otthonra, mert saját családja (Jolán) eltávolodott tőle, polgári származású hamis barátai (a *Szép szó* köre), valamint a pszichiáterek tévútra vitték stb. „...ő, aki apa nélkül nőtt fel, ezekben az emberekben a családját látta. Itt erős volt, itt ő volt a felnőtt.”³⁶ A munkások „kis öccsüknek” kijáró szeretettel fogadták.³⁷ A nyilvánvalóan tendenciózus elbeszélés nem eseteleges tárgyi referencialitása miatt érdekes számomra, hanem az utópikus szeretetközösség árulkodó képei, toposzai miatt. A mozgalmi szeretetközösség életre szóló elköteleződést, vagyonszolidaritást, szellemi egyenrangúságot kínál, mindazt, amire egy nincstelen proletár nőnek valóban nincs túl sok esélye a polgári házasság keretei között. (A megvetett-elutasított ellenpélda itt nem a Szántó Judit saját családja, hanem Makay Ödön és József Jolán kapcsolata.)

Az internacionalizmus utópisztikus tapasztalata – képzelt közössége – a proletárinternationalizmus és a mozgalmi szolidaritás nemzetközi szervezeteibe „kapaszkodik”: az Eszperantó világmozgalomtól a Nemzetközi Nőmozgalmon keresztül a Vörös Segély és a Komintern intézményeiig. Érezhetővé vált az olyan nemzetközi akciókban, mint a fehérterror idején a Magyar Királyság ellen szervezett nemzetközi postás- és vasutas-embargó, vagy mint a nagy perek (Sallai, Fürst, Rákosi) idején kialakult nemzetközi tiltakozási hullámok.

Ezek az utópikus közösségtapasztalatok kivonják az ént az opponált társadalomból, a jelenből és segítenek számára megtenni az ugrást a „szükségyszerűség birodalmából a szabadság birodalmába”.

6. Én-gyakorlatok és technikák

A *fordulat* aszketizmusa az illegális kommunista párt tagjainak talán legfontosabb személyiségformáló gyakorlata volt. A polgári vagy nagypolgári családból származó értelmiséginél a proletariátussal való sorsközösség vállalása többnyire egybeesett a saját neveltetését alapjaiban meghatározó polgári értékrendtől való áldozatszerű megszabadulással. Közvetlenül a Tanácsköztársaság előtt és alatt a kommunistává váló vasárnapi körösök, Lukács, Balázs Béla, Sinkó

³³ Sinkó, 1990

³⁴ Szántó, 1986

³⁵ Két jelenetet érdemes kiemelni. Az egyikben egy „kis ifjúmunkás”-ról számol be Szántó, aki a 12 pengős heti keresetéből egyet szemérmesen az éhező költőnek juttat. A Szántó által levont tanulság „A szegény asszony két filléjéről” szóló példabeszédet (Mk 12.41-44) idézi: „A szegények fillérei több [sic] a kufárok aranyánál.” (Szántó, 1986, 92.) A másik jelenetben a népet a szabadban tanító (de gyomorhajos és ínségben lévő) költőt soha nem látott bőségben látják vendégül a szavait hallgató munkások: az elbeszélés a *Csodálatos kenyérszaporítás* történetének travesztíája. (Mk 6, 31-44; Mt 14,13-21; Lk 9, 10-17; Jn 6, 1-14) A *Visszaemlékezés* a rituális közösségi étkezés számos ősjelenetét felhasználja, meglepő kulturális kreativitásról és a kultikus kommunikáció igen hatékony működtetéséről téve tanúságot.

³⁶ Szántó, 1986, 86.

³⁷ i.m., 142.

Ervin és Révai Dosztojevszkij Aljosa Karamazovjának és Szonyájának hatásától is vezérelve egy megváltó új kor reményében tagadták meg a mindennemű közösségvállalást a fennálló világgal, s egyben saját korábbi nézeteikkel. Hasonló rituális jellegű fordulatot produkáltak nem sokkal később a Kassákkal szakító fiatal maisták, Komját Aladár, György Mátyás Lengyel József, Barta Sándor, valamint az ehelyütt is említhető Révai és Sinkó, amikor átigazoltak a kommunista párthoz. A kommunista irodalmi kánont hosszú távon meghatározta, hogy a párt irodalmi értelmiségének első generációja milyen szellemi vagy irodalmi irányzatoktól különböztette meg magát új identitásának kimunkálásakor. Az avantgárdtól, mint pusztán *forma*forradalmi, romantikus lázongástól való megszabadulás a kommunista identitás kialakításának éppannyira tipikus útvonala volt, mint a polgári művészettel való szembefordulás (a kettő gyakran követte egymást) – s ez erősen befolyásolta az avantgárd művészet és irodalom megítélését az államszocialista időszakban.

Az *elvhűség* aszketizmusa ezekben a példákban leginkább csak elvi vitákban érhető tetten, az 1919 és 1945 közötti időszakban viszont magatartásformákat szabályozó, a mindennapi viselkedést meghatározó gyakorlatok éthoszaként jelent meg, s megerősítést nyert a pártfegyelem intézményszervezeti technikájában is. Az illegalitás körülményei között a párthűség, a pártfegyelem szigorú éberségi és önfegyelmi technikák készletét jelentette. A pártmunkának minimális követelménye volt a korábbi ismeretségek hirtelen megszakítása, a név, a külső, a munkahely megváltoztatása. Az én átformálása létrehozta a kitaszítottság tudatát, hiszen a kommunista a pártmunka vállalásával törvényen kívülre helyezi magát és ettől kezdve minden ismeretlenben rendőrspiclit gyanít. A kitaszítottság ugyanakkor kiegészült egy a valóban csak a vallási szektákra jellemző kiválasztottságtudattal. Itt már nem a kommunista kényszerű elszigetelődéséről, hanem az élcsapat-mentalitás öntudatosságáról van szó, a már említett szektásságban, amely minden más politikai elképzelés és magatartásforma megvetésében, de leginkább a szocdemek heves gyűlöletében mutatkozott meg.

Az elvhűség és a fordulat egymást kiegészítő önformálási technikák. A fordulat – legyen akár milyen látványos is – önmagában kevés. A megtérést, a konverziót ki kell terjeszteni az én különböző, addig nem uralt területeire, így aztán évek munkája is lehet az egyszerű elhatározást követő részletes ön-átformálás folyamata. Ennek adnak patetikus formát Kun Béla szavai: Legfeljebb, ha Lenin elvtárs mondhatta el magáról közülünk, hogy ő már kommunista.³⁸ Lukács György pedig ezt írja 1951-ben: „Felnőtt emberek vagyunk, ne meséljük tehát egymásnak s főleg magunknak, hogy azzal a pusztán elhatározással, hogy mássá akarunk lenni, levettük a múlt összes maradványait.”³⁹ A fordulat egyszerű „önátvilágítása” tehát nem elégséges. Lukács azt ajánlja a Magyar Írószövetség első kongresszusára összegyűlt íróknak, hogy mindegyikük szünet nélkül folytassa a harcot önmagában is a múlt leküzdéséért. Ez az úgyszólván személytelenül tipikus korabeli propagandajelszó a művészi alkotás romantikus elképzelésében az „írói őszinteség”, a „legbelsőbb, legigazabb vallomás” alkotáslélektani középpontjába ülteti be a másikat, az ellenséget. Ezt aztán következő ihlet, önvizsgálat, önéletrajz, „írói vallomás” vagy nyilvános önkritika során felismerheti az efféle jelszavakkal azonosulni képes író. (A kérdéssel a IV/3. fejezetben fogok foglalkozni.)

Az ötvenes években a kommunistáktól (és általában minden állampolgártól) elvárták, hogy folyamatosan keresse az ellenséget önmagában. Az *éberség* ekkor, a Rákosi-korszakban a vált jelszóvá a kommunizmus magyarországi történetében (a Szovjetunióban már a húszas években). Persze nemcsak jelszóról van szó, hanem roppant hatékonysággal lefolytatott állami kampányról, amelyet vajmi kevéssé magyaráz az ekkori hidegháborús helyzet ellenségkereső hisztériája. Itt is arról van szó, hogy a kicsi és üldözött kommunista pártban, valamint a hajdani kommunista szatellitmozgalmak szubkulturális körülményei közepette a két világháború között kialakult önfegyelmi gyakorlatok és pártfegyelmi technikák némelyike államhatalmi eszköz lett 1947 után.

Magyarország „szovjetizálása”⁴⁰ politikatörténetileg a sztálini totalitarizmus importjaként, adaptálásaként írható le, amelyet a helyi kommunistákkal leszámoló moszkovita garnitúra hajtott végre. Ezt a politikatörténeti leírást támogatja a politikai hatalom tárgyalt centralista felfogása is. Budapest ebből a szempontból a moszkvai központú szovjet birodalom egyik perifériája, Moszkvából küldött tankokkal és helytartóval ellenőrzött gyarmata. A hatalom mikrostruktúráinak elemzése alapján kirajzolódik azonban egy alternatív, kiegészítő elbeszélése is ugyanennek a történetnek.

³⁸ Idézi: Tamás, 1973, 21.

³⁹ Lukács, 1951a, 565.

⁴⁰ A kifejezés tartalmát illetően lásd: Standeisky, 2005a.

Eszerint Rákosi hatalmi gépezete *államosítja* a pártfegyelmi aszketizmus technikáit. A párttisztítások és a boszorkányüldözések ellenére, az új rendszer épít a régi kommunisták párthűségére, továbbá számít azokra a fiatalokra is, akiket a fasizmus, a világháború és a '45 utáni kommunista propaganda meggyőzött. A kommunista aszketizmus állami institucionalizálása azonban akkor válik menetrendszerűvé, amikor elkezdik kiképezni az önfegyelmzésre képes – azaz az elvileg könnyen és kis ráfordítással ellenőrizhető – fiatal népi kádereket. A kommunista önfegyelem és csoportfegyelem az illegalitásban és emigrációban egyaránt évtizedek óta hatékonyan működő gyakorlatai (a szakítás a múlttal, a fordulat, az önkritika, a spiclikereső éberség, az elhajlások szemmel tartása stb.) a kádereképzés alapmozzanatai lesznek.

A kommunista mozgalom szektaszerű, periférikus korszaka és a kommunista államhatalom diktatórikus korszaka ezért egyszerre ok-okozati, ugyanakkor abszurd viszonyban állnak egymással. Az illegalitás idején az aszketizmus, az önfeláldozás (vagy mások feláldozása) az eljövendő forradalom és a fasizmus utáni szebb jövő érdekében előre lefizetett árként, majdan megtérülő morális befektetésként lehetett felfogni. Az áldozat-etikát, az aszketizmust a messianizmus igazolta: az áldozathozatal ideiglenes. A kérdést a disszertáció IV. fejezetében fogom alaposabban vizsgálni, ahol a fiatal Galgóczi Erzsébet szocializációjának és írói szerepkeresésének folyamatát elemzem. Itt fogok bővebben kitérni az éberség és az önkritika – két „klasszikus” kommunista önformálási gyakorlat – sztalinizált változatainak alkalmazására. Itt csak annyit érdemes megjegyezni összefoglalólag, hogy a kommunista aszketizmus a Tanácsköztársaság idején és a Rákosi-korszakban is működtethető volt államhatalmi fegyelmző technikaként, alátámasztva a „governo-mentalitás” már érintett elképzelését: a központi ellenőrzés az állampolgárok önellenőrzési szokásaira támaszkodik.

A fordulat, az elvhűség, a pártfegyelem, az éberség és az önkritika önformáló gyakorlatai, szubjektumképző technikái közé illeszkedik az *ízlés fegyelmzésének* aszketizmusa is.

7. A kommunista aszketizmus esztétikája

A kommunista *esztétikai* aszketizmusnak az ízlésítéletnek (vagy a műkritikai ítéletnek) azt a fajtáját nevezem, amelyben világosan megvan ugyan az esztétikai érték tudata, de mégsem az a meghatározó. Az ítélet a tudatosított esztétikai (vagy szellemi) érték feláldozásával jön létre és az így meghozott áldozat – önmagunk legyőzése – a kommunista öntudat, státusz (lélektani, szociális, rituális stb.) megerősítéséhez járul hozzá.

Az ízlésének alakításával önmagát is formáló ember gyakran köt kisebb vagy nagyobb kompromisszumot. Az ízlésítélet elvi (nem tisztán esztétikai) felülbírálásához tehát természetesen nem kell kommunistának lenni. Bármilyen politikailag, vallásilag, etikailag stb. elkötelezett műbíró megteszi ezt, s ezzel kritikát gyakorol a tiszta esztétika érvényességére vonatkozó elképzelésekről. A kommunista aszketizmusnak (és esztétikájának), bár megvan a maga sajátos történeti mintázata, a baloldali kultúrmozgalmakra (szociáldemokrata munkáskultúra, avantgárd csoportok) általában jellemző vonásokkal is rendelkezik. Az önformálási gyakorlatok alapvető szokásainak, rítusainak készlete szűkebb annál, hogy a megannyi ideológiailag elkülönülő baloldali tömörülés és forradalmi frakció ki tudjon alakítani magának saját szokásrendet és szimbolikát. Így aztán nem feltétlenül a történeti különbségek elmosása az, ha például a két világháború közötti pártfüggetlen baloldali avantgárd csoportok, a szociáldemokrata és szakszervezeti kultúrszervezetek, valamint ezek kommunista ellenzéke körében, (azaz ideológiailag elkülönülő, politikailag ellenséges és egymást megvető csoportok körében) lelünk fel közösen használt kulturális készleteket. Elkülönülő diszkurzusközösségek, egyazon szubkulturális gettóba kényszerülvén, közös társadalmi gyakorlatokat űznek, (bár nagy gondot fordítanak az árnyalatnyi különbségekre).

A kommunista aszketizmus talán legközismertebb, szimbolikus és legendás (tehát történetileg nem feltétlenül hiteles) gesztusa Leninhez kötődik. A Gorkij visszaemlékezésében megörökített jelenetben a forradalmi feladatokra tekintő, haragos Lenin lemond az általa oly nagyra becsült Beethoven zenéjéről, mert az megszelídíti és eloltja indulatát:

Egy este Moszkvában Peskova lakásán Lenin, amikor Beethoven szonátáit hallgatta Issay Dobroven előadásában, így szólt:

– Nem ismerek szebbet az „Appassionatá”-nál, minden nap szívesen végighallgatnám. Lenyűgöző, földöntúli zene. Mindig büszkén, talán naiv büszkeséggel gondolom: milyen csodákat tudnak alkotni az emberek!

És hunyorítva elmosolyodott, majd szomorúan hozzátette:

– De nem hallgathatok gyakran zenét, hat az idegeimre, ilyenkor szeretnék kedves butaságokat mondani, és megsimogatnám azoknak az embereknek a fejét, akik a szennyes pokolban élve ilyen szépségeket tudnak alkotni. Pedig ma senkinek a fejét nem lehet megcirógatni, mert leharapnák az ember kezét, hanem ütni kell a fejeket, irgalmatlanul ütni, holott mi eszmeileg ellenzünk minden emberellenes erőszakot. Hm-hm, pokolian nehéz a mi dolgunk!⁴¹

Nem tekinthető aszketikusnak az esztétikai értékek vagy általában a kultúrjavak elutasítása, ha abból hiányzik a lemondás, az áldozat mozzanata. A kommunista esztétikai aszketizmus ezért nem összekeverendő a forradalmi avantgárd vagy a szovjetország proletkult-mozgalom művészetellenes dühével. Más korabeli klasszikusok elhíresült sorait idézve: „Puskint, Dosztojevszkijt, Tolsztojt ésatöbbit, ésatöbbit ki kell dobni a Jelenkor Gözhajójából.”⁴² „Raffaellót elégetjük a jövő nevében / Összeúzzuk a múzeumokat, eltapossuk a művészet virágait.”⁴³ Majakovszkijék, vagy a proletkult-költő, Vlagyimir Tyimofejevics Kirillov soraiban nyilvánvalóan egy szemernyi nosztalgia sincs az elpusztított kultúrjavak iránt.

A disszertációban több vonatkozásban is emlegetni fogom Kassák Lajost, de nem térek ki külön fejezetben az ő önformálás-történetére, és ez kétségtelenül az egyik legnagyobb adóssága munkámnak. A kommunista (vagy általában véve munkásmozgalmi) aszketizmus szempontjából az ő helyzete különleges. Kassák kétségkívül meglévő aszketikus mozgalmár-etikája ugyanis nem párosult aszketikus esztétikával.

Az aszketikus esztétikai döntések előbb-utóbb rendszerint a művészi, irodalmi kánonok szűkítéséhez, lehatárolásához és monopolizálásához vezetnek, Kassák viszont korának egyik kiemelkedően széles horizonttal rendelkező, folyamatosan kezdeményező és újító alkotója volt. Nála nemhogy nem merevedett meg a kánon, hanem sokáig képlékeny maradt, mindig eltolódott.⁴⁴ Persze a „rímes verset nem közlök”⁴⁵ dogmatizmusa felveszi ugyan a versenyt a legszigorúbb pártfegyelmi ízléssel. Kassák roppant mereven tudott elzárkózni egyes művészeti és szellemi irányoktól, s emiatt körei is szektaszerűek voltak, hasonlóan az ellenségnek tekintett kommunista kultúr csoportok klikkjeihez. Ám ez mégsem aszketikus viszonyulás, hiszen hiányzik belőle az áldozat, a lemondás.

Mégsem lehet azonban éles határvonalat húzni a „forradalmi avantgárd” és a „kommunista” esztétikai önformálás között annak megállapításával, hogy az előbbi mentes a polgári kultúra elutasításának áldozathozó, aszketikus vonásától. Németh Andornak például a húszas évek elején Bécsben írt kritikáira jellemző, hogy azok látni hagyják az ellentmondást: Németh értékrendjének csúcán ekkor az avantgárd művészet áll, de nem művészi minősége, hanem újdonsága miatt. Mintha Németh Andor „még-polgári” ízlése nem érte volna utol „már-forradalmi” esztétikai elveit. Ignotus például zseniális, de le van maradva.

⁴¹ Gorkij, 1963, 46. A mozgalmi hagiográfia stílusához nem szokott olvasó számára talán túlságosan didaktikus előadásmód miatt jegyzem csak meg, hogy ez a forradalmi aszketizmusról szóló történet természetesen nem az életrajzi műfajok történetírói vagy szépprózai diszkurzusába, hanem a kultikus kommunikáció közegébe illeszkedik. Bár formailag a Gorkij-szöveg is életrajz, az itt bemutatott forradalmi aszketizmus etikai-pedagógiai normativitása – ne feledjük, a személyi kultuszok világában vagyunk – összehasonlíthatatlanul erősebb, mint egy fikciós vagy egy történeti munkáé, amelyhez akár kritikailag is viszonyulhat az olvasója.

⁴² Burljuk-Krucsonih-Majakovszkij-Hlebnyikov, 1972, 238.

⁴³ Idézi: Bakcsi, 1976, 134.

⁴⁴ A „mindig”-et kissé szűkítve azt mondhatjuk, hogy csak a tízes évektől a harmincas évek végéig tartó időszakra igaz az, hogy Kassák irodalmi és művészeti kánonja nyitott és folyamatosan módosuló maradt. Kálmán C. György elemzi, hogy a kései Kassák hogyan klasszicizálja az avantgárd történetét és saját művészi útját. *Az izmusok története* a hagyomány normativitásának szokványos irodalomtörténeti felfogásában mondja el a hagyományromboló avantgárd történetét. (Kálmán C., 2008, 170-185.)

⁴⁵ Vas István úgy tudja, Kassák ezekkel a szavakkal utasította el József Attila *Munkába* szánt verseit. (Vas, 1983/2., 49.)

Szomorú, de mégis így van, hogy a jelen prófétái, [Kassák? - Sz. D.] akik művészi tökélyben meg sem közelítik Ignotus mesteri tudását, fontosabbak minden lazaságukban, hozzávetőlegességükben és barbarizmusukkal, mint az az Ignotus, akiről bizonyos megszorításokkal még mindig azt állítom, hogy a legkülönb magyar írónk.⁴⁶

Nem lehet valaki „bizonyos megszorításokkal” a legkülönb. Csak a két malomban őrő, vagy – és itt inkább erről van szó – a saját korábbi értékrendjét épp feláldozó kritikus írhat le efféle, értéktudat-hasadást tükröző megállapítást. Ugyanez a logikai húzódik meg az *Édes Anna* kritikájában és a francia költészetéről írt cikkében: A posztszimbolista Jammes és Claudel ugyan óriások, de fontosabbak számunkra a modern kor nyugtalanságát kifejező – *gyengébb, de újabb* – francia költők: Apollinaire, Cocteau, Salmon és Cendrars.⁴⁷

Az esztétikai aszketizmus tehát nem kommunista „privilégium”. Az avantgárd pozíciókkal való összevetés alapján az azonban elmondható, hogy az esetleg radikálisan forradalminak tűnő aszketikus esztétika nagyon is konzervatívnak látszik avantgárdista – például a jelzett orosz futurista vagy a kassáki – pozícióból. Az előző alfejezetben említett kommunista önformálási gyakorlat – az avantgárdtól való elfordulás – eseteiben azt láthatjuk, hogy az egyszerűbb formanyelv választása tudatos lefelé nivellálás volt: konvertáló költők általában az egyszerű(nek tekintett) munkásokhoz való közeledés alázataként értelmezték. Lengyel József például mintegy mellesleg, de azért büszkén említi, hogy nemcsak Kassák támogatta, hanem még Osvát is „írót akart belőle csinálni”, amikor ő úgy döntött, hogy csak azért is politikai rigmusgyártásra és álnépdal-költésre adja a fejét.⁴⁸

Ahogy nem csak kommunista önformálási mód lehet aszketikus, úgy igaz az is, hogy bár a kommunista értelmiség egyik sajátos és meghatározó, de korántsem egyedüli és korántsem minden időben és minden mozgalomtörténeti közegben általános önformálási módról van szó. Ha például a magyar kultúrpolitikusokat nézzük, Révai József aszketizmusa általában nem volt jellemző Aczél Györgyre, aki épp rosszemlékű elődje mintájától kívánta megkülönböztetni magát. A disszertáció második fejezetében tárgyalt Déry Tibor például kommunista létére életmódjával elutasította, műveivel bírálta az aszketizmust. Már eddig is sokat beszéltem Lukács György aszketizmusáról, de azt is el kell mondani róla, hogy Lukács kétségtelenül meglévő, sőt meghatározó aszketikus vonásai ellenére nem egyszer elítélte (többnyire idősebb korában) a kommunista aszketizmust mint az illegálitás körülményei között, tehát történetileg és szociológiailag érthető, de a személyiséget beszűkítő, a pártszervezetet eltorzító jelenséget. Például Lenintől is elhárítja az aszketizmus vádját: Lenin jelleme „az aszketizmusnak még a szikráját sem tartalmazza”⁴⁹ A Gorkij által leírt jelenetet sem szabad úgy olvasni, írja, mintha az ösztönös lázadás volna Lenin önmagára kényszerített életvitelére ellen. Ám Lenin értékelésénél (szempontomból legalábbis) fontosabb kérdésekben is aszketizmus-ellenes álláspontot képviselt Lukács. Totalitás-fogalma és realizmus-elmélete alapvetően az aszketikus korlátozásokkal való szembefordulás teljesítményeként értékelhető, bár az utóbbi esetében, mint azt a következő fejezetben ki fogom mutatni, megőrződött az aszketikus szemlélet. Flaubert és Dosztojevszkij – a kommunista fordulata előtt Lukács legnagyobbra tartott alkotói – igazi esztétikai áldozatok: a marxista Lukácsnál bukott hőskövé lesznek és átadják helyüket a műveikkel haladóbb tendenciát képviselő Balzacnak és Tolsztojnak.

Lukács „virtuóz” etikai és esztétikai önformálását a kánonalkotás döntéseiben, mint az énnel való foglalatosságot szimbolikus döntéseiben fogom nyomon követni. A kommunista aszketizmus esztétikai gyakorlata azonban ennél általában egyszerűbb alkura alapult. A kommunista fegyelmezi magát azzal, ha egy szerinte értékes művet utasít el ideológiai okokból. Ez a döntés persze nem nélkülözheti az esztétikai érték tudatát. Garai János például, aki azzal próbálta kompromittálni József Attilát, hogy Kosztolányiért lelkesül, nem feltétlenül volt tisztában Kosztolányi műveinek esztétikai minőségével, vagy ha igen, ő maga ekkorra meghozta már ezt az áldozatot.⁵⁰ Szántó Judit pedig mélységesen elítélte minden prolit, aki polgári szokásoknak hódolt, József Jolánt épp ezért osztályárulónak tekintette – mert férje hatására Chopint zongorázott, elegánsan öltözött és franciául

⁴⁶ Németh Andor: Ignotus: Olvasás közben. [Bécsi Magyar Újság, 1922] In: Németh, 1973, 142-144., 143.

⁴⁷ Németh, 1973, 181., 168.

⁴⁸ Lengyel, 1975, 27., 33., 38-39.

⁴⁹ Lukács, 1969, 9.

⁵⁰ Bokor-Tverdota (szerk.) 343.

tanult. Az esztétikai aszketizmus gyakorlatának efféle kontextusában másként értékelhetjük például József Attila Babits és Kassák feletti kritikái (és költői) triumfusait is.⁵¹ A költő-mestereknek és költő-tekintélyeknek (ideológiai megfontolások nélkül is) kijáró hatás-izszony indulatai mellett ezek a bírálatok magukba foglalják a szociáldemokrata avantgárd alkotót, valamint a *l'art pour l'art* polgári képviselőjét ideológiailag megillető megvetést és ennyiben a költő önformálás-történetének mozgalmi vonásait jelzik.

Későbbi példaként említhetjük a Kádár-korszak nagyhatalmú kultúrpolitikusát, Pándi Pált⁵², aki állítólag tökéletesen meg volt győződve azoknak a műveknek az esztétikai rangjáról, amelyeket aztán lapja, a *Kritika* élesen megtámadott és „...nagyon jól látta, hogy az a próza, amit ő szeretne favorizálni, nincs olyan tehetséges, mint ez az új próza.”⁵³ Becketttről írt kritikája, Mészöly elleni támadása, vagy Nadas Péter *Emlékiratok könyvéről* írt lektori jelentése is⁵⁴ arról tanúskodik, hogy Pándi magas szinten gyakorolta az esztétikai aszketizmust, hiszen messzemenőig képes volt tudatosítani a modernizmus és a hetvenes években jelentkező új próza kvalitásait. Hajdani tanítványai, hallgatói tudnák csak megmondani, mi volt a titka, hogy színvonalasnak bemutatott regények ideológiai gáncsolására tudta rávenni némelyiküket.⁵⁵

8. Összefoglalás

Disszertációmban a kommunista aszketizmusnak nevezett önformálási gyakorlatot kíséreltem meg körülhatárolni. Megvizsgáltam etikai vonatkozásait, a hozzákapcsolódó magatartásformákat, valamint esztétikai és irodalomtörténeti következményeit. A kommunista aszketizmus lényege a polgári társadalom értékeiről, javairól való értéktudatos és ezért áldozatos lemondás egy jobb, forradalmi jövő érdekében. A kommunista aszketizmus esztétikája pedig a korábban vallott művészi értékrend tudatos feláldozását jelenti a politikailag hasznosabbnak vélt művészet választásával. Ennek a választásnak a példáit mutattam be disszertációm elején Lenintől kezdve Lukács Györgyön, Révai Józsefen keresztül Pándi Pálig, elismerve, hogy az esztétikai aszketizmus nemcsak kommunista specifikum, hanem más meggyőződések, hitek és mozgalmak velejárója is lehet. Mégis beszélhetünk sajátosan munkásmozgalmi (ezen belül kommunista) aszketizmusról, ezt támasztják alá a disszertációmban különböző mozgalomtörténeti időszakokból, a Tanácsköztársaság idejéből, az illegális éveiből, a Rákosi korszakból és a Kádár korszakból idézett példák. Az etikai és esztétikai aszketizmus a kulturális kontextus és a hatalmi viszonyok többszöri és gyökeres megváltozásait túlélő sajátosságának bizonyult.

A kommunista aszketizmusnak mint önformálási módnak szubjektum-képző funkciót tulajdonítottam. Az esztétikai képzés klasszikus elméletének mintájára (vagy inkább annak kifordításával) kialakult önformálási móddal szembesülhetünk, amely nem az individuum kiteljesedését, hanem az individualitás fegyelmzését, kollektivistá visszazsorítását célozta meg.

Az önformálási módok („éngyakorlatok” és „éntechnikák”) foucault-i elemzőfogalmainak segítségével különítettem el a kommunista aszketizmus önformáló mechanizmusának egyes alkatrészeit. Foucault-nál az „etikai szubsztancia”, a „meghódolás módjai”, a „morális teleológia” és az „én-gyakorlatok” a szubjektum genealógiájának történeti elemzőeszközei. Eszerint a kommunista

⁵¹ József, 1958; József, 1995a. Lásd továbbá az *Egy költőre* című versét.

⁵² Pándi Pál (szül. Kardos Pál, 1926-1987) Az Eötvös Collegium kommunista „frakciójának” jellegzetes és vitatott figurája, a *Népszabadság* egyik alapító szerkesztője, Petőfi monográfusa, Aczél György bizalmasa és tanácsadója. Keményvonalasságát jellemzi, hogy a modernista és a népi irányzatokkal szemben egyaránt bizalmatlan volt. Olyan kutatóknak befolyásolta a pályáját, mint Németh G. Béla, Lukácsy Sándor vagy Hankiss Elemér. A *magyar irodalom története* (Spenót) harmadik kötetének szerkesztője, az ELTE tanszékvezetője és a Petőfi-kutatások irányítója volt. 1972-ben a saját kezébe vette a Diószegi András szerkesztése alatt tudománypolitikailag túlságosan fegyelmzetlenné vált *Kritika* főszerkesztését, ami eztán a kincstári szocialista álláspont militáns képviselőjévé vált az újabb irodalmi jelenségekkel szemben. De ez is csak egyik lépése volt a konzervatív-dogmatikus támadássorozatnak, amelyet az Irodalomtudományi Intézet ellen intézett. Mindennek ellenére Pándinak komoly kutatói kvalitásai és tanári képességei voltak, nem véletlenül vált a korszak egyik ikonikus alakjává a rendszerváltás utáni szakmai emlékezetben. Életéről, pályájáról lásd: Csáki-Kovács, 1990.

⁵³ Vörös T. Károly Pándiról, In: Csáki-Kovács, 1990, 312.

⁵⁴ Pándi, 1972; Pándi, 1972a; Pándi, 1994.

⁵⁵ Pándi szerepéről lásd: Veres, 2006, 146.

aszketizmus etikai szubsztanciája, (ön)fegyelmező központja a tudat: a kommunista saját tudata igaz vagy hamis osztálytartalmának rendszeres vizsgálatával építi, gondozza identitását. Ennek az identifikációs munkának mozgalomtörténetileg intézményesült formáit a művelődés, az olvasás, a tanulás különböző kanonizált módjai nyújtják, az önképzés, politikai szeminárium, a kultúrmunka, a népművelés vagy éppen a marxista irodalomkritika. A kommunista önformálás szempontjából az olvasás, az esztétikai ítékezés vagy a műbíráló nem más, mint ennek az öntudat-óvó és gondozó tevékenységnek az egyik kitüntetett gyakorlóterepe.

A kommunista önformálás aszketizmusa azt jelenti, hogy az egyénnek folyamatosan áldozatot kell hoznia a szebb jövő érdekében. A kommunista aszketikus önformálás morális teleológiája a kommunista messianizmus, valamint az utópikus közösségképzetek, közösségtapasztalatok jövő-akarásában, forradalom-akarásában ragadható meg. Úgy gondolom, hogy a kommunista én létrehozásához az is hozzátartozik, hogy a kommunista a jövő részének tekinti magát. Úgy látja, hogy előrébb tart az időben, mint a többségi társadalom nem-kommunista tagjai, ő már egy új kor követe, a forradalom gyermeke stb. „Papok, katonák, polgárok után”-i állapotban van. (vö.: József Attila: *A város peremén*) Az utópisztikus közösségtapasztalatok nem csak, sőt, nem is elsősorban a kommunista párt intézményeiben, hanem a munkásmozgalmi kultúra szokásrendjében és intézményrendszerében jelennek meg és válnak a résztvevők számára jelenbelivé. A polgári családot a proletárok, munkások, elvtársak testvéri szeretetközössége, a nemzetet pedig az internacionális szolidaritás globális közössége váltja fel. Az utópisztikus közösségtapasztalat, éppúgy, mint a tudat gondozásának gyakorlata, és az én átformálásának korábban áttekintett technikái, a fordulat, az éberség, az önkritika rituális én-gyakorlatai is, formálják a kommunista szubjektumot, dezintegrálják, majd reintegrálják az egyént.

Az aszketikus önformálás azonban hatalmi csapda. Az önformálás egyben önfegyelmezés is, ami, nem az egyén szemszögéből, hanem magasabb szintről szemlélve szervezeti jellegű, kollektív ellenőrzésnek tűnik. Ez legnyilvánvalóbban az ötvenes évek világában, a Galgóczi Erzsébet pályakezdéséről szóló fejezetben volt látható. Ám a disszertációban idézett aszketizmus-bírálatok (pl. József Attila, Németh Andor, Palasovszky Ödön) is erre irányítják a figyelmet.

A kommunista aszketizmus általam olvasott bírálati közül a legmélyrehatóbbat Déry regénye, *A befejezetlen mondat* nyújtja. A regény ugyanis a műforma szintjén reflektál a társadalmi struktúrára, amelyet a marxizmus osztályharcnak nevez. Csakhogy, a reflexió itt nem (a regénytől „modernizált” realista poétikája kapcsán elvárható) *tükrözést* jelenti, hanem az iróniát. *A befejezetlen mondat* ugyanis párhuzamosan futtatott elbeszéléseiben egymás mellé állítja az osztályharc két légióját (a polgári társadalmat és a mozgalmi alvilágot), és minden elkötelezettsége ellenére ugyanazzal vádolja a kommunista oldalt, mint amit a polgári osztályok szemére vet: a kommunista aszketizmus dogmatikus szervezetté, szektává vált, felülírta az emberi kapcsolatokat, azaz végső soron éppúgy elidegenítette az embert, mint ahogyan azt a tőke tette a kapitalizmus világában.

A zárszóban az eddigiek összefoglalása mellett helyet kaphat két olyan szempontnak az kifejtése is, amelyek a dolgozat több fejezetében előkerültek, de nem eléggé explicit formában.

Az egyik ezek közül a *kettős normativitás* kérdése. A disszertáció egyes fejezeteiben rendszerint felbukkant az a kérdés, hogy a kettős, ellentmondó diszkurzív meghatározottság, vagyis az elutasított polgári rend és a választott kommunista fegyelmi struktúra ellentmondása, feszültsége milyen kulturális és irodalmi válaszokat váltott ki. Ha ugyanis, mint állítottam, a kommunizmus esztétikai aszketizmusa úgy utasítja el a polgári kultúra és művészet kánonjait, hogy eközben elismeri az elutasított kultúrjavak értékeit, akkor nyilvánvaló, hogy ez az elutasítás nem lehet teljes és tökéletes. A választott új értékrend normái mellett hat még a megtagadott régi értékrend is, és ez a kettős, ellentmondásos normativitás akár termékeny is lehet.

A második fejezetben tárgyalt Lukács György marxista esztétikáját, realizmus-fogalmát és kánonalkotó tevékenységét is az esztétikai hagyomány (a polgári kultúra „haladó hagyományainak öröksége”) és az azt elutasító kommunista normák kettős kötése befolyásolta. Lukács hosszú pályafutása során hol az egyik, hol a másik követelménynek engedett inkább. Kommunista fordulata idején, a Tanácsköztársaság alatt és a húszas években a legkomolyabban tudatosította az áldozathozatal szükségességét, és esztétikai elveit is sokáig az aszketizmus határozta meg. (Realizmus-elmélete azonban még ezzel együtt is a nyitás kultúrpolitikáját képviselte és liberális opciót kínált a párton belüli szektás lehetőségekhez képest.)

Déry Tibor regényének, a harmadik fejezetben tárgyalt *A befejezetlen mondatnak* – a regény poétikai és politikai célkitűzései szerint – egyszerre kellene megfelelnie a legújabb „polgári” regényírás (Proust, Mann, Kafka) modern, és az elkötelezettség kommunista oldalról elvárt balzaci realista formanyelvének. A regény *poétikailag* mindkét követelménynek igyekszik megfelelni, átmenetiségét „modernizált realizmus”-ként írhatjuk le. Ám ugyanez a regény – mint láttuk – *politikailag* nem tesz mást, mint elítéli, sőt a minden ízében bűnös polgári társadalom elidegenítő hatásaihoz hasonlítja a kommunista aszketizmust.

A fiatal Galgóczi Erzsébet Rákosi-korabeli önformálásának színpadán a totalitárius hatalmi környezet és propaganda úgyszólván „előállította” a kommunista ifjúmunkás ént és ennek ellenségét, politikai másikját, a dekadens burzsujlányt. Az ifjúkommunista identitás válságát, és a fenyegető másik megjelenését saját homoszexualitásának felismerése okozta Galgóczi leveleinek tanúbizonysága szerint. A válság megoldását pedig az önfegyelmező, aszketikus írói szerepvállalás kísérletei ígérték. A kettős kötés Galgóczi egész írói életművére kihat: pályáján élesen elkülönül egymástól a társadalmilag elkötelezett, riportszerű realista novellisztika és a „dekadens” formájú, politikailag felforgató (az öngyilkosság, a disszidálás, a lesbikusság kérdéseit feszegető) önéletrajzi próza.

A szociáldemokrata közköltészetet tárgyaló fejezet elhagyja a kommunizmus területét, ennyiben tehát eltér a többi fejezettől. Azért nem hagytam ki mégsem a disszertációból, mert ebben a (nem kommunista, hanem általában munkásmozgalmi) aszketizmus egy fontos költészettörténeti hatását tárgyalom. A művészi individualitás ugyanis megint csak a leküzdendő polgári örökséghez tartozik.

Az Ady-követő és minden egyéni ízről lemondó népszavás közköltészet az „autonóm” irodalomtörténet szempontjából tökéletesen érdektelen, harmadlagos jelenség. Csakhogy ez a (már a kortársak által is megvetett) közköltészeti gyakorlat bizonyul az egyik legfontosabb értelmező kontextusnak a korai József Attila- és az Ady-líra között. Ez a felismerés persze nem (csak) e két költő és a népszavás versfaragók kanonikus szintkülönbségének kontraszthatása miatt érdekes, hanem elsősorban azért, mert a magasművészeti teljesítmény és a szubkulturális gyakorlatok efféle szoros szomszédsága felveti azt a kérdést, hogy hogyan emelkedik ki az irodalmi mű a maga (első vagy elsődleges) kulturális kontextusából.

Az egyes fejezetek során, a kommunista aszketizmus kérdései mellett megjelent egy másik, módszertani jellegű kérdés is, amely a munka eredeti kutatási tervéből még hiányzott, és amelyre a bevezető áttekintésben sem tértem ki. A kontextus kérdéséről van szó, mely főleg a dolgozat utolsó két fejezetében került előtérbe, a munkásmozgalmi szubkultúra és az ebben a szubkultúrában megjelenő kettős normativitású irodalmi mű viszonyának problémái kapcsán. Ez a kérdés olyan nagy súlyt kapott, hogy érdemesnek láttam a disszertáció alcímében is megjeleníteni.

A vizsgált korai József Attila-versek esetében a közköltészeti kontextus elhagyása pusztán kanonikus kérdésnek tűnik. A költő későbbi költészetének hasonlíthatatlan jelentősége emelte ki ezeket a kevésbé jelentős verseket a maguk környezetéből. Mégis, meggyőződésem, hogy a lokális kontextus elhagyásának képessége nem kizárólag a recepció és a kanonizáció kérdése. A szubkulturális kontextus és az irodalmi mű viszonyának problémáira a dolgozat zárófejezetében, Palasovszky kapcsán tértem vissza.

Itt egy részben kommunista, részben szociáldemokrata szubkulturális gyakorlatot vizsgáltam: a húszas-harmincas évekbeli szavalókórus-mozgalmat. A szavalókórus, a népszavás közköltészethez hasonlóan a mozgalmi aszketizmus kulturális terméke. A kórus-előadások és a kórusművek az individualitás rituális feladásán alapultak, és a kollektivitás ünnepeinek tekinthetjük őket. A kontextus elhagyásának kérdését megint csak egy József Attila-vers veti fel. A *Tömeg* című kórusvers *A befejezetlen mondat*hoz, Lukács realizmus-kanonjához és a Galgóczi-próza kétarcúságához hasonlóan egyszerre sajátítja el a polgári-magasművészeti és a politikai diszkurzusok normáit. A József Attila-vers a mozgalmi költészet emancipálását kísérli meg. Ebben a törekvésben én az aszketizmussal való szembefordulást látom. Az aszketizmus ugyanis többnyire lefelé nivellál: az aszketikus esztétikának a magasművészet elhagyása és a populáris szint „áldozatos vállalása” a természetes iránya. Itt viszont a mozgalmi-szubkulturális regiszter egyik tipikus műfajának megemeléséről, művészi felvértezéséről van szó, éppúgy, mint a nyíltabban aszketizmus-ellenes Déry-regény esetében. Mindkét mű célja a kontextus határainak megnyitása és az aszketikus önfegyelem oldása.

Az aszketizmus-kritika és az önformálás egyéni változatai ellenére azonban e két mű meglehetősen szabályozottnak és kontextusfüggőnek tűnik Palasovszky Ödön Punalua-

előadásszövegeihez képest. (VI/4.) A disszertációban elemzett művek közül ezek hagyják el leghatározottabban a maguk kulturális kontextusát, de, félreértés ne essék, ezzel nem valamiféle értéksorrendet szeretnék igazolni. Inkább úgy tűnik számomra, hogy Palasovszky művének kontextus-elhagyása (ti. olyan dadaista performansz-forgatókönyvekről van szó, amelyek a szavalókórus-mozgalom kontextusában keletkeztek) e művek politikai szubverzivitásával van összefüggésben. Palasovszky művei ugyanis éppoly botrányosak voltak a polgári, mint a mozgalmi konzervativizmus szempontjából, a kommunista aszketizmust pedig minden bizonnyal annak legérzékenyebb pontján, ortodox szexuál-politikájában támadták meg. Kontextus és kontextus-elhagyó mű néhány kérdésére a Punalua-játékok és a szavalókórusok kapcsolata alapján próbálok teoretikus választ adni, a liminális rítusok és a liminoid művészetek turneri megkülönböztetésére támaszkodva. (VI/5.)

Végül, az utolsó, kitekintés-jellegű alfejezetben (VI/6.) a munkásmozgalmi szubkultúra két tendenciájának elkülönítését próbáltam meg, pusztán vázaltszerűen, elvégezni. A leginkább ritualizált és fegyelmezett kórusmozgalom valóban aszketikus műfajjaival szemben mutatom fel azokat a nem igazán „tisztá” mozgalmi kultúrműfajokat, amelyek épp az uralkodó polgári vagy magaskulturális műfajokkal való vetélkedésből és az azokkal való keveredésből jöttek létre. Úgy gondolom, hogy ezek a politikailag fegyelmezetlenebb, kísérletezőbb replikátum-műfajok (munkászene, munkásfilm, munkáshangjáték, munkásszínház stb.) nemcsak nyitottabbá tették a mozgalmi szubkultúrát, de politikailag is hatékonyabbak voltak, mint a rituális funkciójú, zárt kórusok és kórusművek.

A vizsgált irodalmi és kulturális jelenségek mindegyike az aszketikus-mozgalmi fegyelem elsajátításának vagy elvetésének és ezzel együtt a polgári-magasművészeti szabadság megvetésének vagy megkívánásának koordinátarendszerében helyezkedik el. Mindezt persze a diszkurzusok és a lokális gyakorlatok közti eltérések is bonyolítják. Fontos tehát hangsúlyozni, hogy a mozgalmi kultúra vagy a kommunista irodalom *nem a marxista-leninista ideológia következménye és nem is annak szépirodalmi „fordítása”*. Textus és kontextus viszonya, mint láttuk (Roger Chartier okfejtésében, I/3.), nem ilyen egyszerű.

Ezek a tényezők ugyanakkor leginkább csak a mozgalmi-kommunista művészet *hatalmi* viszonyait jelölik ki. Az *esztétikai* lehetőségek nem redukálhatóak a politikai diszkurzusok és a szubkulturális gyakorlatok koordinátarendszerére. Déry, József Attila vagy Palasovszky műveit esztétikailag leginkább az jellemzi, hogy lokális kontextusaikon kívül, a kortárs magyar vagy nemzetközi mezőnyben hogyan állnak helyt. Ennek ellenére nem közömbös megnézni, hogy milyen profán kulturális milióból indulnak ezek a művek, olyan magas célokkal, mint hogy például versenyre keljenek Proust regényével. Az pedig már esztétikai sajátosságaik kulturális meghatározottságához tartozik, hogy elsajátított normakészletük egyik fele egy művészet-, illetve esztétikatörténetileg szinte nem létező és teljességgel anakronisztikus világban (a munkásmozgalmi kultúra világában) van. A Déry-korabeli nyomorrealista és szocreál regényekről folyó esztétikai viták a (szocialista) *realizmus* és a (forradalmi) *romantika* álláspontjai között dúltak – nem az 1830-as, hanem az 1930-as években! Van értelmező, aki József Attila egyes műveit posztmodernnek tartja. Mármost az Ady-követő népszavás közköltészet (ahová jónéhány József Attila-vers tökéletesen belesimul), valóban leépíti a szerző-funkciót, csak hogy ez itt egyáltalán nem posztmodern jelenség, hanem premodern regresszió. A népszavás közköltészet a népköltészet elkülönületlenségébe, művészet-előttiségébe és kollektivitásába húzódik vissza. Ugyanez mondható el a szavalókórusokról. A kórusok esetében a közösségi szakrális funkcióba vonul vissza a költészet a művészeti autonómia területeiről.

Mindebből az következik, hogy nem tud hozzáférni az irodalomtörténet a mozgalmi és a kommunista múlthoz addig, amíg nem veszi figyelembe a normakettősséget, ami ezen alkotások megkettőződött esztétikatörténeti idejében: anakronizmusaikban, regresszióikban is kifejeződik.

II. Bibliográfia a tézisekhez

- ANDERSON, Benedict (2006) *Elképzelt közösségek. Gondolatok a nacionalizmus eredetéről és elterjedéséről* (ford.: Sonkoly Gábor) Budapest: L'Harmattan – Atelier, 2006. [Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism, 1983]
- ARENDDT, Hannah (1992) *A totalitarizmus gyökerei [The Origins of Totalitarianism, 1951]* (Ford.: Braun Róbert et al.) Budapest: Európa Könyvkiadó
- BARTHES, Roland (2001) *Sade, Fourier, Loyola [1971]* (ford.: Ádám Péter és Romhányi Török Gábor) Budapest: Osiris
- BENJAMIN, Walter (1980) *A történelem fogalmáról [1940]*, (ford.: Bence György) In: uő.: *Angelus novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok.* (Vál. és jegyz.: Radnóti Sándor) Budapest: Magyar Helikon, 1980. 959-974.
- BOKOR László – TVERDOTA György (szerk és s.a.r., 1987) *Kortársak József Attiláról/I.*, Budapest: Akadémiai
- BORSÁNYI György (1979) *Kun Béla. Politikai életrajz*, Budapest: Kossuth
- BORSÁNYI György (1983) *Ezernyolcszáz kartoték a budapesti baloldaltól. Valóság*, 1983/9. 19-31.
- BORSÁNYI György (1995) *Gondolatok a Kommunisták Magyarországi Pártja történetéről (1919-1944)* In: *Múltunk*, 1995/1, 3-37.
- BOTKA Ferenc (1994a) *Újraolvasott klasszikus. Déry Tibor: A befejezetlen mondat, C.E.T.*, 1994/1-2., 82-99.
- BOTKA Ferenc (1994b) *Az 1957-es íróper külföldi visszhangja. Déry Tibor és a világhír*, In: uő.: *D. T. Úrfeleletei, avagy a befejezett mondat*, Budapest: Belvárosi
- BURCKHARDT, Jacob (1985) *A reneszánsz művészete Itáliában*, [1860] (ford.: Elek Artúr) Budapest: Képzőművészeti Alap Kiadóvállalat
- BURLJUK, David – KRUCSONIH, Alekszandr – MAJAKOVSKIJ, Vlagyimir – HLEBNIYKOV, Viktor (1962) *Pofonütjük a közízlést [1912]* (ford.: Radó György) In: Szabó György (szerk.): *A futurizmus*, Budapest: Gondolat, 238-239.
- CERTEAU, Michel de (1990) *L'Invention du quotidien / I. Arts de faire*. [1980] Paris: Gallimard (coll. Folio Essais)
- CHARTIER, Roger (1998) *Au bord de la falaise. L'Histoire entre certitude et inquietude*. Paris: Albin Michel
- DÁVIDHÁZI Péter (1989) *“Isten másodszülöttje” A magyar Shakespeare-kultusz természetrajza*. Budapest: Gondolat
- DEMCSÁK Katalin (szerk., 2003) *Határtalan áramlás. Színházelméleti távlatok Victor Turner kultúrantropológiai írásaiban* Budapest: Kijárat
- DERÉKY Pál (1992) *A vasbetontorony költői* Budapest: Argumentum
- DERÉKY Pál (1998) *“Latabagomár ó talatta latabagomár és finfi” A XX. század eleji magyar avantgarde irodalom*, Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó
- DÉRY Tibor (1980) *A befejezetlen mondat*, [1947] Budapest: Szépirodalmi, (Magyar remekírók sorozat).
- DUCZYNSKA Iлона (1987) *Széljegyzetek a KMP bomlásához. [1922]* In: Lukács, 1987, 453-464.
- FOUCAULT, Michel (1976) *A hatalom mikrofizikája*. [1976, ford.: Sutyák Tibor] In: Foucault, 1999, 307-330.
- FOUCAULT, Michel (1984) *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours (Entretien avec Hubert L. Dreyfus et Paul Rabinow)* In: Dreyfus – Rabinow, 1984, 323-346. (Magyar változata: “Az etika genealógiájáról” címmel In: Foucault, 1998, 171-189.)
- FOUCAULT, Michel (1984a) *Pourquoi étudier le pouvoir: La question du sujet* In: Dreyfus-Rabinow, 1984, 297-308.
- FOUCAULT, Michel (1991) *Mi a Felvilágosodás? (Was ist Aufklärung?)* [1984] In *A modernség politikai – filozófiai dilemmái, a felvilágosodáson innen és túl: Michel Foucault írásaiból*, ford., előszó és szerk.: Szakolczay Árpád, Budapest: MTA Szociológiai Kutatóintézet, 87-114.
- FOUCAULT, Michel (1994) *La gouvernementalité*. [1978] In: uő.: *Dits et écrits, III*. Paris: Gallimard, 635-657. Két magyar fordítása is megjelent: A “kormányozhatóság” (Romhányi Török Gábor) In: Foucault, 1998, 106-123. és “Kormány-fővel gondolkodni” (Kicsák Lóránt) In: Foucault, 1999, 287-305.
- FOUCAULT, Michel (1996) *A szexualitás története – I., A tudás akarása*, (ford.: Ádám Péter), Budapest: Atlantisz. [La volonté de savoir (Histoire de la sexualité 1), Gallimard, 1976.]
- FOUCAULT, Michel (1998) *A fantasztikus könyvtár. Válogatott tanulmányok, előadások és interjúk*, vál. és ford.: Romhányi Török Gábor, Budapest: Pallas Stúdió – Attraktor
- FOUCAULT, Michel (1998a) *Nietzsche, a genealógia és a történelem [1971]* In: Foucault, 1998, 75-91.
- FOUCAULT, Michel (1999) *Nyelv a végtelenhez. Tanulmányok, előadások, beszélgetések* (szerk. Sutyák Tibor, ford. Angyalosi Gergely et al.) Debrecen: Latin Betűk
- FOUCAULT, Michel (1999a) *A szexualitás története – II., A gyönyörök gyakorlása*, ford.: Albert Sándor, Szántó István, Somlyó Bálint, Budapest: Atlantisz [*L'Usage des plaisirs (Histoire de la sexualité, 2)*, Gallimard, 1984.]

- FOUCAULT, Michel (1999b) Az önmagaság technikái In: Foucault, 1999, 345-369.
- FOUCAULT, Michel (2001) A szexualitás története – III., Törődés önmagunkkal, ford.: Sújtó László, Budapest: Atlantisz. [Le souci de soi (Histoire de la sexualité 3), Gallimard, 1984.]
- GOFFMAN, Erving (1981) *A hétköznapi élet szociálpszichológiája. Tanulmányok.* (ford.: Habermann M. Gusztáv, vál.: László János) Budapest: Gondolat
- GORKIJ, Makszim (1963) V. I. Lenin (1924, ford.: Radó György) In: *Gorkij művei /XI. Visszaemlékezések, elbeszélések. Színművek, 1924-1936.* Budapest: Európa, 7-53.
- GREENBLATT, Stephen (1980) *Renaissance Self-fashioning from More to Shakespeare.* Chicago-London: University of Chicago Press
- HABERMAS, Jürgen (1994a) A modernség: befejezetlen program (ford. Felkai Gábor) [Die Moderne – ein Unvollendetes Projekt, 1980] In: uő.: *Válogatott tanulmányok*, Budapest: Atlantisz, 259-281.
- HABERMAS, Jürgen (1994b) A jóléti állam válsága és az utópikus energiák kimerülése (ford. Felkai Gábor) [Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien, 1985] In: uő.: *Válogatott tanulmányok*, Budapest: Atlantisz, 283-307.
- HARASZTI Miklós (1991) *A cenzúra esztétikája.* [1980] Budapest: Magvető
- HORVÁTH Iván (1992) József Attila és a párt. In: Horváth – Tverdota, szerk., 1992, 297-324.
- HORVÁTH Iván – TVERDOTA György (szerk., 1992): *“Miért fáj ma is” Az ismeretlen József Attila* Budapest: Balassi Kiadó – Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó
- HUNTER, Ian (1988) *Culture and Government. The Emergence of Literary Education.* London: Macmillan
- HUNTER, Ian (1998) Esztétika és kritikai kultúrákutató [“Aesthetics and Cultural Studies”, 1992] (ford.: Pásztor Péter) In: Wessely, szerk., 1998, 71-95.
- JÓZSEF Attila (1958) Kassák Lajos 35 verse [1931] In: József Attila összes művei /III. (s. a. r.: SZABOLCSI Miklós) Budapest: Akadémiai, 110-114.
- JÓZSEF Attila (1992) [Egy kézirat töredék 1934-ből] közli: Horváth (1992) 307-308.
- JÓZSEF Attila (1995) Egyszerű énekek. Brichta Cézár versei [1928] In uő.: *Tanulmányok és cikkek 1923-1930. Szövegek.* (s.a.r.: HORVÁTH Iván) Budapest: Osiris, 15-16.
- JÓZSEF Attila (1995a) Az Istenek hálnak, az Ember él. Tárgyi kritikai tanulmány Babits Mihály verseskötetéről. [1930] In: uő.: *Tanulmányok és cikkek 1923-1930. Szövegek.* (s.a.r.: HORVÁTH Iván) Budapest: Osiris, 216-236.
- JÓZSEF Attila (2005) *József Attila összes versei I-III.*, S.a.r.: STOLL Béla, Budapest: Balassi
- JÓZSEF Attila (2006) *József Attila levelezése*, s.a.r.: Stoll Béla, Budapest: Osiris
- KÁLMÁN C. György (2008) *Élharcok és arcélek. A korai magyar avantgárd költészet és kánon.* Budapest: Balassi.
- KISS Gábor Zoltán (2004) Játékfilm az elbeszélésben. A filmelmélet és az irodalom(történet-írás) »túlélési esélyei« In: Veres, szerk., 2004, 277-283.
- LUKÁCS György (1918) A bolsevizmus mint etikai probléma In: Lukács, 1987, 36-41.
- LUKÁCS György (1918a) Taktika és etika In: Lukács, 1987, 124-132.
- LUKÁCS György (1919) Mi a forradalmi cselekvés? (1919 április 20.) In: Lukács, 1987, 107-110.
- LUKÁCS György (1919a) A kommunizmus erkölcsi alapja (1919 április 20.) In: Lukács, 1971, 18-21.
- LUKÁCS György (1948) Levél Németh Andorhoz Déry Tibor regényéről, In: Lukács, 1970, 520-532.
- LUKÁCS György (1948a) Pártköltészet [1945] In: uő: *Irodalom és demokrácia*, Budapest, Szikra
- LUKÁCS György (1951) *Nagy orosz realisták, I., Kritikai realizmus*, Budapest: Szikra [1946]
- LUKÁCS György (1951a) felszólalása a MÍSz 1. kongresszusán, In: *Csillag*, 1951/5, 563-569.
- LUKÁCS György (1969) Előszó In: Lukács, 1970a, 5-10.
- LUKÁCS György (1970) *Magyar irodalom – magyar kultúra*, Budapest: Gondolat
- LUKÁCS György (1970a) *Lenin* Budapest: Magvető
- LUKÁCS György (1971) *Történelem és osztálytudat* [1923] Szerkesztette Vajda Mihály, Budapest: Magvető
- LUKÁCS György (1982) *Esztétikai írások, 1930-1945.* (szerk.: Sziklai László) Budapest: Kossuth
- LUKÁCS György (1987) *Forradalomban. Cikkek, tanulmányok, 1918-1919.* (Szerk. Mesterházi Miklós) Budapest: Magvető
- LYONS, Martin (2000) A XIX. század új olvasói: nők, gyermekek, munkások. In: Guglielmo Cavallo – Roger Chartier: *Az olvasás kultúrtörténete a nyugati világban* (ford.: Sajó Tamás), Budapest: Balassi, 381-402.
- MANNHEIM, Károly (1996) *Ideológia és utópia*, [1929] (ford.: Adamik Lajos és Wessely Anna) Budapest: Atlantisz.
- NÉMETH Andor (1947) Szeljegyzetek egy nagy regényhez. Déry Tibor: *A befejezetlen mondat* In: Németh, 1973, 334-350.
- NÉMETH Andor (1973) *A szélén behajtvva*, (szerk.: Réz Pál) Budapest: Magvető
- NÉMETH Andor (1973a) Emlékiratok. In: Németh, 1973, 541-737.
- NÉMETH Andor (1989) *József Attila.* (s.a.r.: Réz Pál) Budapest: Gondolat
- RADNÓTI Sándor (2000) *A Piknik. Írások a kritikáról*, Budapest: Magvető

- RÁKAI Orsolya (2006) Kultusz, paradoxon, endoxa. Megjegyzések az irodalmi kultuszok elméleti problémáihoz In: uő.: *Utazások a fekete királynővel. írások írásról és irodalomról*, Budapest: Kijárat, 121-136.
- [RÉVAI József=] KELEMEN László (1928) "Makszim Gorkij" In: *100%*, 1928/április, 222-225.
- RÉVAI József (1980) Az egyéni cselekvés és az osztályharc [Vörös Újság, 1919. jún. 29. 2.] In: Karádi-Vezér (szerk., 1980), 316-319.
- RITTERSPORN, T. Gábor (2003) *Le régime face au carnaval. Folklore non conformiste en URSS dans les années 1930* In: *Annales*, 2003/ márc-ápr., 471-496.
- SÁRI B. László (2005) Az 1980-as évek magyar prózájának 1956-ábrázolása társadalomtudományi nézőpontból. In: Kiasantal Tamás – Menyhért Anna (szerk.): *A Kádár-korszak művészete*, Budapest: JAK - L'Harmattan, 44-55.
- SÁRI B. László (2006) *A hatyú és a görény. Kritikai vázlatok irodalomra és politikára*. Pozsony: Kalligram
- SCHILLER, Friedrich (1960) Levelek az ember esztétikai neveléséről. [1794] (ford.: Szemere Samu) In: *Schiller válogatott esztétikai írásai*, (Szerk. és bev.: Vajda György Mihály) Budapest: Magyar Helikon, 167-279.
- SINFIELD, Alain (1994) *The Wilde Century. Effeminacy, Oscar Wilde and the Queer Moment*. New York: Columbia University Press
- SINFIELD, Alain (2004) Protestantizmus: a szubjektivitás és ellenőrzés kérdései [1992] (ford.: Kiss Gábor Zoltán) In: uő.: *Irodalomkutatás és a kultúra materialitása*, Budapest: Janus-Gondolat, 88-143.
- SINKÓ Ervin (1990) *Szemben a bíróval* [Első közlés: En face du juge, 1935., Paris] In: uő.: *Az út. Naplók, 1916-1939*. Szerk.: József Farkas és Illés László, 214-239. Budapest: Akadémiai
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1995) More on Power /Knowledge [1992] In: Donna Landry and Gerald Maclean (ed.), *The Spivak Reader*, New York – London: Routledge, 141-174.
- STALLYBRASS, Peter – WHITE, Allon (1999) *Bourgeois Hysteria and the Carnavalesque* In: Simon During (ed.): *The Cultural Studies Reader*, New York – London: Routledge, 383-388. [részlet az azonos című könyvből]
- SWIDLER, Ann (2002) Cultural Power and Social Movements. In: Lin SPILLMAN (ed.): *Cultural Sociology* Blackwell Publishers, 311-323.
- SZÁNTÓ Judit (1986) *Napló és visszaemlékezés*. (s.a.r.: Murányi Gábor) Budapest: Múzsák Közművelődési Kiadó – PIM
- SZEGEDY-MASZÁK Mihály – VERES András (szerk., 2007): *A magyar irodalom története / III. 1920-tól napjainkig*. Budapest: Gondolat
- SZOLLÁTH Dávid (2004) A kultusz kutatás két tendenciája In: *Budapesti Könyvszemle*, 2004/ősz, 232-240.
- TAKÁTS József (2001) Nyolc érv az elsődleges kontextus mellett. In: *ItK*, 2001/3-4., 316-24.
- TAKÁTS József (2007) *Ismerős idegen terep. Irodalomtörténeti tanulmányok és bírálatok* Budapest: Kijárat
- TAKÁTS József (2007a) A kultusz kutatás és az új elméletek In: Takáts, 2007, 118-136.
- THOMPSON, E. P. (1963) *The Making of the English Working Class*, London: Victor Gollanz Ltd.
- THOMKA Beáta (2007) Életrajzi fikció, biotext. In uő.: *Prózai archívum. Szövegközi műveletek*. Budapest: Kijárat, 39-47.
- TURNER, Victor (1997) Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai [1972] In: Paul Bohannon – Mark Glazer (szerk.) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában* (ford.: Borsos Balázs et al.) Budapest: Panem – McGraw-Hill, 675-711.
- TURNER, Victor (2003) A liminális és a liminoid fogalma a játékban, az áramlatban és a rituáléban [Liminal to Liminoid in play, Flow and Ritual" 1984] (ford.: Matuska Ágnes és Oroszlán Anikó) In: Demcsák, szerk., 2003, 11-53.
- VERES András (2001) Kis magyar értelmiségtörténet, 1956-1990 [2001] In: Veres, 2003, 164-183.
- VERES András (2003) *Távolodó hagyományok. Irodalom- és esztétörténeti tanulmányok*. Budapest: Balassi
- VERES András (2004) A referencia védelmében In: Veres, szerk., 2004, 152-160.
- VERES András (szerk., 2004) *Az irodalomtörténet esélye. Irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest: Gondolat
- VERES András (2007) Az új irodalomtörténet "felnőtt" könyv akar lenni. Várkonyi Benedek beszélgetése Veres András szerkesztővel. In: *Magyar Tudomány*, 2007/4, 502-509.
- VERES András (2007a) Az írók és a hatalom a hatvanas évek Magyarországon In Szegedy Maszák – Veres, szerk., 2007, 520-535.
- WARREN, Austin (1966) *The New England Conscience*, Ann Arbor – University of Michigan Press.
- WEBER, Max (1982) *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* [Die protestantische Ethik und des Geist des Kapitalismus, 1905] In: uő.: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások*. (ford. Gelléri András et al.) Budapest: Gondolat, 7-291.

III. HAVASRÉTI JÓZSEF: BÍRÁLAT SZOLLÁTH DÁVID PHD-ÉRTEKEZÉSÉRŐL

1.

Szolláth Dávid doktori munkája mind témaválasztását, mind problémafelvetéseit, mind szövegelemzéseit, mind anyagkezelésének alaposágát tekintve kiemelkedik az utóbbi évek irodalomtudományi munkáiból. A címbe foglalt témamegjelölés nagyon pontos, hiszen valóban a “kommunista aszketizmus esztétikájá”-ról olvashatunk az értekezésben; másfelől a példaként választott művek vagy szövegkorpuszok (Lukács György, Déry Tibor, Galgóczi Erzsébet írásai stb.) jól megjelenítik egy meghatározott politikai-eszmetörténeti irányzat (a kommunizmus), egy meghatározott vallási-életvezetési magatartás (az aszketizmus) és az ezekhez kapcsolódó irodalmi-esztétikai beszédrendek egybefonódását. A választott korpuszok (noha kivétel nélkül a kommunista vagy a baloldali munkásmozgalmi irodalmi kultúra törekvéseit és alkotásait reprezentálják) terjedelmüket, esztétikai-művészi értékeiket, szövegszerveződésük zártságát, individuális karakterüket tekintve nem egyformák; egyes fejezetek valamely életmű viszonylag összefüggő, több műből összeálló részletét dolgozzák fel (ilyen a Galgóczi- és a Lukács-tanulmány), más elemzések egyetlen műalkotásra, sőt főműre összpontosítanak (mint a Déry regényével foglalkozó tanulmány). A disszertáció két utolsó fejezete pedig olyan kollektív karakterű mű-, illetve műfajtypusokat vizsgál, mint az Ady-versek közköltészeti szét-írása a munkásmozgalmi újságok közegében, vagy a szavalókórus költészet.

A megközelítések és a témák szerteágazósága elvileg a disszertáció gyenge pontja is lehetne, de a szerző elemzéseit éppen az egyes problémakörök alaposabb végiggondolását segítik; a disszertáció végigolvasása során egy olyan értelmezési mozgástér rajzolódik fel, melyben nem csak a választott példák, hanem más irodalmi művek és gyakorlatok is jól elhelyezhetőek. Megkockáztatható, hogy nem csak a részletelemzések, és nem csak az “Eigensinn”, a “governalizmus”, és a “hétköznapi ellenállás” irányzatait összegző elméleti bevezető szolgál fontos teoretikus tanulságokkal, hanem a disszertáció egésze által kirajzolt “értelmezési mozgástér” összetettsége is. E mozgástérben egyfelől egymáshoz rendelődnek a szépirodalmi szövegek (Déry, Galgóczi, József Attila, Palasovszky írásai), a politikai és esztétikai broszúrák, köztük Lukács, Zsdanov, Fagyjev, Sztálin szövegei; kirajzolva ezek belső rokonságát és kölcsönhatásait, továbbá azt a beszédrendet, melyben az elkötelezett kommunista habitus és mentalitás kialakul, megszilárdul, valamint rituális önvizsgáló gyakorlatok révén fegyelmeződik, pontosabban szólva önfegyelmeződik. Mindemellett a disszertáció szemléleti-fogalmi terében egyfelől pólust alkotnak az önmagukban álló “nagy” művek (példásképpen a Thomas Mann, Marcel Proust regényművészeivel versenyre kelő Déry-mű, *A befejezetlen mondat*), másfelől a kismesterek művei (például Galgóczi regényei, novellái), valamint azok a szövegcsoportok, melyek kevésbé rendelkeznek individuális karakterrel és határokkal, szövegszerveződésük az individuális *parole* irányából a kollektív *langue* felé tolódik el, tehát közköltészeti, vagy éppen folklór-jellegűek. A szocialista Ady-epigonok lírája, mely többnyire munkásmozgalmi megrendelésre íródott, a munkásmozgalmi szavalókórus-költészet, mely éppen mert megfelelni szándékozott a közönség “preventív cenzúrájának”, szintén a folklór, a közköltészet jegyeit magán viselő irodalmi regiszternek tekinthető.

A szerző által alaposan és elméleti igényteliséggel is vizsgált *epigonizmus* jelenségkörre e szempontból különösen érdekes, hiszen Szolláth Dávid rámutat arra, hogy az epigon irodalmi gyakorlatokban egyszerre valósul meg a *másolás* (egy másik szerzőhöz vagy korpuszhoz való hozzá hasonulás), valamint az *önfeladás* törekvése, és ez nem feltétlenül az irodalmi tehetség hiányának valamiféle pótléka, hanem valamely magasabb és feltétlen értéknek elismert instancia kívánalmainak való aszketikus megfelelés már-már szükségszerű velejárója is lehet. Az avantgárd és/vagy a modernizmus közegében kiformalódó individuális-artistikus nyelvalkotó, formaalkotó (sőt Palasovszky esetében mítoszalkotó) törekvések egyfelől belesimulnak a közönség politikai és esztétikai elvárásaiba, másfelől pedig eltávolodnak tőle. Ez hol epigonizmust eredményez (például Dr. Ferenczy Gyula, Bende József, Mankó József, Brichta Cézár és más *Népszava*-költők esetében), hol önmeghasonlást (például Galgóczi esetében), máskor pedig heves külső bírálatot idézve elő, mint a Palasovszkyt bíráló Kassák, a Déryt bíráló Révai és mások esetében. Ebben az összefüggésben nem csak az Adyt utánzó naiv és reflektálatlan költői epigonizmusa, vagy a szavalókórusoknak a proletár

munkásközönség kissé darabos elvárásaihoz igazodó alkotásainak epigonizmusa, hanem Déry gyakran felhánytorgatott Mann- és Proust-utánzása is érdekes(ebb) fénytörésben jelenik meg. A polgári-modernista “díszletezés” és a kommunista-munkásmozgalmi “tartalom” kettőssége leginkább azok szemében tűnhetett disszonánsnak, akik Lukács és Révai írásai nyomán “szektásként” ítélték el a művet; e kettősség azonban, sokkal kevésbé látszik megmagyarázhatatlannak akkor, ha nem a szektás és/vagy messianisztikus kommunizmus képviselőjeként, hanem ellenkezőleg, mint Szolláth teszi, *bírálatként* olvassuk Déry regényét. A Szolláth által bemutatott kritikátörténeti szál, a regény értelmezésének hagyománya (Németh Andortól és Lukács Györgytől Révai Józsefen keresztül egészen Ungvári Tamásig) azt is mutatja, hogy néhány megcsontosodott kritikai panel miként élhet tovább évtizedekig, az elemi olvasási tapasztalatnak is ellentmondva, pusztá tekintélytiszteletből (ami nyilván azon az előfeltevésen alapult, hogy úgymond Lukács volt Déry “legértőbb” olvasója.)

2.

Az értekezés alapvető célkitűzése, hogy alternatívát nyújtson a kommunizmus iránt elkötelezett irodalmi alkotások *irodalomtörténeti* tanulmányozása számára; egészét tekintve e célkitűzés három aspektusát lehet megkülönböztetni. (1) Tüllép a kommunista irodalmi irányzatokkal és szerzőkkel szembeni (sokszor napjaink politikai antikommunizmusából táplálkozó) idegenkedésen. Az értekezés abból a szempontból is érdekesítő (és az igazat megvallva üdítő) olvasmány, hogy nem érződnek rajta a kommunizmus politikai-eszmei talaján kifejlődő irodalommal szembeni ideológiai, politikai, generációs vagy életrajzi okokból származó előítéletek. Ez fontos körülmény, nem csak a tudományos értekezéstől elvárható tárgyilagosság szempontja miatt, hanem azért is, mert az ilyesféle előítéletek (Lukácsot illetően nyugodtan mondhatunk viszolygást) eredménye az efféle körben keletkezett irányzatok, műfajok, szerzők és művek figyelmen kívül hagyása, vagy leegyszerűsítő ideológiai-politikai viták célpontjaként való szerepeltetése lehet. (2) Olyan hatalomelméletet érvényesít az elemzés során, mely nem a nagypolitika vagy a pártpolitika politológiai jellegű feldolgozására, és nem is a hatalomra és az alávetettekre tagoló dichotóm jellegű politikai erőter leírására szolgál – ennek ellenére mind az “ellenálló”, mind a “behódoló” gyakorlatok körültekintő elemzésére alkalmasnak mutatkozik. (3) Olyan fogalmi eszközöket választ, illetve dolgoz ki, melyek segítségével meg tudja ragadni és értelmezni a kommunista mentalitás azon összetevőit, melyek inherens módon jelen vannak egyes irodalmi törekvésekben és szövegekben, ezért nem lehet figyelmen kívül hagyni őket azzal a magyarázattal, hogy úgymond irodalomtudományi szempontból külsődlegesek, így az irodalom “külpolitikájához” tartozóak lennének. (Mindennek köszönhetően a disszertáció arra is javaslatokat tesz, hogy milyen módon lehet integrálni az irodalom tanulmányozásába a politika sokáig oda nem illőnek tekintett szempontjait.)

A disszertációban érvényesített, és meghatározó értelmezési szempontként működő hatalomkoncepció a politikai “Eigensinn” tanulmányozásának *német* irányzataira, a hatalom mikrofizikáját és mikro-politikáját vizsgáló, Foucault nevével fémjelezhető *francia* hagyományra, valamint a “hétköznapi ellenállás” koncepcióját képviselő *angolszász* munkákra egyaránt támaszkodik. E szempontból a disszertáció törekvései elhelyezhetők azon újabb hazai kutatások sorában is (itt Apor Péter, Horváth Sándor, K. Horváth Zsolt írásaira utalnék), melyek hasonló megfontolásokból kiindulva, Szolláth törekvéseivel rokonítható módon, módszertani megfontolásait programszerűen érvényesítve árnyalják, és új elemzési eszközökkel bővítik a diktatórikus politikai környezetben működő kulturális gyakorlatok tanulmányozásának fogalmi-módszertani eszköztárát.

A szerző talán legfontosabb módszertani-szemléleti újítása, hogy (Foucault nyomán) a hatalomgyakorlás technikáit az önformálás eszközeinek, az önformálás eszközeit pedig a hatalomgyakorlás technikáinak tekinti. Az “önformálás” nyomán lehet a legtermékenyebb módon végigkövetni az irodalmi szövegekbe és gyakorlatokba beépülő kommunista éthosz megjelenésének és hatásának változatait. Itt, nézeteinek összefoglalása helyett, szeretném a szerzőt hosszabban idézni. “Önformálásnak az egyének önmagukra irányuló, többé vagy kevésbé tudatos munkáját nevezem, mely valamely cél érdekében, valamely etikai tartalommal, a társadalmi környezet normáira való tekintettel és hatalmi elvárásaihoz is valamiképp viszonyulva folytatnak. Elvi alapon felépített, lemondások és önvizsgálatok során kimunkált életformákról van szó, amelynek számtalan különféle módja alakult ki a történelem során. Az önformálás lehet vallásos tevékenység, filozófiailag

szabályozott életrend, ölhethi politikai karrierépítés formáját, lehet művészi image-alakítás, költői szerepalkotás stb.” (13.).

“Ha például a két világháború közötti kommunista-munkásmozgalmi szubkultúra önformálási gyakorlatait nézzük, azt láthatjuk, hogy ezek egyrészt (a kommunizmust üldöző hatalomnak) *ellenálló*, másrészt viszont (az emigráns pártvezetésnek vagy a Kominternnek) *alávetett* gyakorlatok. A kommunista fordulat, az illegalitás választása, vagy a polgári társadalomban hozzáférhető javakról való aszketikus lemondás olyan gyakorlatai a kommunista (és általában munkásmozgalmi) szubkultúrának, amelyek kettős hatalmi kötődésben rögzítik a kommunista szubjektumot. Az ellenszegülés lépései – amelyeket azért tesz, hogy a tőke hatalma alóli felszabadulás érdekében szakítson a polgári világgal – paradox módon egyre mélyebben viszik bele az egyént a hatalmi meghatározottság csapdájába. A kommunista aszketikus önformálás (...) olyan folyamat, amely a majdani felszabadulás reményében a korábbinál erősebb hatalmi kötöttségbe veti az egyént. Az ellenállás, a lázadás ebben az esetben sem szabadsággyakorlat, hanem tudatos, aszketikus munka, az én hatalmi konstrukciója az önálávetés útján”. (18.) “Fontos tehát hangsúlyozni, hogy a kommunista önformálási gyakorlatokat (legalább) két diskurzus felügyeli: a többségi társadalom elutasított polgári rendje éppoly meghatározó, mint a választott – de társadalmi jelenlétét tekintve mégiscsak kissé virtuális és ígéretszerű kommunista ideológia”. (19.)

3.

A disszertáció Lukács-fejezete (*Kánonalkotás és etikai önformálás Lukács Györgynél*) egyrészt a filozófusnak a polgári világból a kommunizmusba való etikai, vallási, politikai fordulatával, másrészt Lukács kommunista habitusának sajátosan paradox karakterével (lásd az “aszketikus én-formálás virtuóza” fordulatot a 19. oldalon), és végül (irodalomtörténeti szempontból a legtanulságosabban) az aszketikus én-formálás és a Lukács-féle realizmus-kánon közötti belső-habitualis összefüggésekkel foglalkozik. Ebben a fejezetben (de a többiben is) szembeűnő, hogy Szolláth az általa választott, illetve általa kimunkált fogalmi eszközök segítségével, továbbá kiemelkedő elemzőképességének köszönhetően mennyire érdekfeszítő és elmemozdító módon tudja *újrafogalmazni* a Lukács-kutatás egyes (akár untilig ismert) kérdéseit, megállapításait.⁵⁶ A disszertáció e fejezetében nyomon követhetjük Lukács habitusának és írásainak sajátos módosulásait. Az 1918-as, 1919-es etikai-politikai írásokban Lukács arról értekezik, hogy a bolsevizmus győzelme érdekében a forradalmárnak sem emberi életek, sem a polgári morál, sem jelentős kulturális értékek feláldozásától nem szabad visszariadnia. Lukács irodalomtörténettel foglalkozó írásaiban pedig az aszkéta kommunista habitusról a proletárok (ön)nevelése szempontjából fontos irodalmi kánon kialakítására kerül a hangsúly. E kánon szelektív kialakításában, védelmében és megindokolásában Szolláth ugyancsak az aszketikus önformálás jeleit ismeri fel, Lukács ugyanis saját filozófusi pályáját is leszűkítve, mintegy “feláldozta” az irodalomtörténetnek a koncepciójába nem illő, kevésbé haladó, nem-humanista, vagy formalista (l’art pour l’art, illetve avantgárd) alkotóelemeit. Szolláth Dávid itt arra a különös ellentmondásra is felhívja a figyelmet, hogy a történelmi materializmus historikus látásmódját elfogadó filozófus “nagyrealizmus” kánonja egyrészt mennyire történetietlen, ugyanakkor e kánon megindokolása során Lukács a (pozitivist) irodalomtörténet-írás “nyelvtanának” szokásos, hanyatlás- és fejlődésképzetekkel átszőtt kifejtési módjára támaszkodik. “Shakespeare, Goethe, Balzac, Tolsztoj stb. kanonikus egyenrangúsága az emberi teljesség etikai princípiumának történelemtől független, metafizikus megalapozottságára enged következtetni, annak ellenére, hogy műveik esztétikai tárgyalása szigorúan történeti” (43.). Mindezek a kérdések nem pusztán Lukács irodalomkritikai és esztétikai életművének belső problémái; Szolláth utal például arra, hogy az efféle történetietlen realizmus-kánonból még egy Lukáccsal történetesen egyetértő irodalomtörténésznek is roppant nehéz lenne *történeti* korszakfogalmak egymásutánját levezetni, tehát, hogyan lehet ebben az esetben az irodalomtörténetet “korszakolni”.

⁵⁶ Ugyanakkor törekvéseitől távol áll, hogy ez az “újraolvasás” a posztkommunista korszak “ma-már-sokkal-jobban-tudjuk” típusú fölényt éreztesse, vagy egyes kizárólag üdvözítőnek tartott elméleti irányzatok iránti kritikátlan elkötelezettségéből, valamint az ebből származó intoleranciából eredeztesse mozgatórugóit.

A Lukács-fejezetet (az érdekesítő és pontos részletelemzések mellett) két előfeltevés szempontjából is újszerűnek tartom. Egyrészt Lukács filozófiája a baloldali társadalom-filozófiákból való kiábrándulás óta leginkább a filozófus zsidó eszmei, vallási, valamint kultúrtörténeti hatásainak szempontjából számít érdekesnek, másrészt az "ifjúkori" műveket az utókor jelentékenyebbeknek tartja a marxista, vagy "kései" Lukács esztétikájánál és filozófiatörténeti munkáinál, irodalompolitikai brosráinál pedig mindenképpen. (Közismert, hogy Lukács mennyit hadakozott az efféle megközelítések ellen, például abban a kései utószóban, amit *A regény elméleté*-nek újabb kiadásaihoz írt.) E két viszonyítási ponthoz képest a disszertáció elemzései két irányban mozdulnak el. Egyrészt a szerző Lukács György megtérésszerű kommunista fordulatát, valamint politikai filozófiájának utópikus és messianisztikus alkotóelemeit csak jelzésszerűen hozza összefüggésbe Lukács zsidóságának, pontosabban szólva, zsidó szociokulturális környezetének determináló szerepével.⁵⁷ Szolláth elemzései nem zárják ki e szempont fontosságát, vagy érvényességének elfogadhatóságát, és a disszertáció bevezetőjében utal az efféle megközelítés hagyományára, illetve lehetőségére is: "Az utópizmus és a messianizmus jelentős századeleji filozófiai reflexióit is ez a tapasztalat befolyásolta: a jövő választása a jelenkor legszarkasztikusabb kritikája (...) az ellenállás és az értelmiségi elfordulás értelmiségi magatartásainak is velejárója. Mannheim Károly, Ernst Bloch vagy Walter Benjamin – csupa olyan gondolkodó, akik közel álltak szellemileg (Mannheim és Bloch személyesen is) Lukácshoz (...), akiknek a messianizmus és az utópizmus kérdése egyidőben kerül a látóterébe" (27.).

Személy szerint fontosnak és meghatározónak tartom a Lukácsot, Blochot, Benjamint a zsidó hagyomány felől megközelítő kutatásokat. Ugyanakkor Szolláth vizsgálódásait azért tartom újszerűeknek, mert a filozófus fordulatát, ennek későbbi politikai, etikai, filozófiai, esztétikai implikációit immanens módon, a kommunizmus inherens tartalmi alapján értelmezik, tehát beemelnek az interpretációba valamit abból a világlátásból, habitusból, tudáskészletből is, mely Lukácsot a fordulat után, több mint ötven éven keresztül jellemezte, amit Lukács a maga számára érvényesnek tekintett. Ehhez kapcsolódik a Lukács-fejezet másik újszerűsége, mégpedig az, hogy képes önálló és eredeti értelmezést nyújtani Lukácsnak a szovjet és a magyar sztálinizmus miliójében megírt irodalomtörténeti és irodalompolitikai brosráiról, melyeket általában a filozófus legolvashatatlanabb és leggyengébb munkái között említenek – *A polgári filozófia válsága*, *Az ész trónfosztása*, és az *Ontológia* mellett.

A Déry-fejezet *A befejezetlen mondat* című regény (újra)értelmezésével, a Déry-szakirodalom néhány fontos megállapításával, a regény kritikai megítélésének áttekintésével és megfontolt ártértékelésével foglalkozik, az ismertetett elméleti kérdésekből kiindulva. Szolláth megkísérli a regény Mann- és Proust-hatásaira vonatkozó korábbi értelmezések újragondolását, így például utóbbi esetben felhívja a figyelmet arra, hogy e hatásokkal nem az a fő probléma, hogy (1) epigonizmushoz vezetnek, vagy csak utánérzések, (2) engedmények a modernista polgári regényírás esztétikájának, (3) nem illenek proletár-milióhoz – miként Déry bírálói hangoztatni szokták, a fő probléma nem ez. Viszont "az elbeszélőnek nincs szüksége különösképpen az akaratlan emlékezésekre, mint világok közötti átjáróra, hiszen épp olyan könnyen lép át egyik idősíkból a másikba akkor is, amikor ebben nem segítik a szereplők tudatműködései. Dérynél nincs az emlékezésnek strukturális szerepe." (55.) A kritikai fogadtatás áttekintése során Szolláth a Déry-recepció állomásait, diskurzusait és főbb tematikus egységeit olyan dokumentumoknak tekinti, melyek arról tanúskodnak, hogy kialakulásukat mennyiben határozták meg a "kommunista aszkézis én-formáló" gyakorlatai (54.). Szolláth módszere tehát nem csak egyes alkotók szépirodalmi szövegeit illetően, hanem *kritikatörténeti* folyamatok vizsgálatában is felhasználható, és az is a Déry-fejezetben érezhető leginkább, hogy a kommunista aszkézis nem csak valamely szerző saját habitusa lehet, hanem témává is válhat (így a regény központi alakjainak, Parczen-Nagy Lőrinc, Krausz Évi, a Rózsa-család megrajzolása esetében), továbbá meghatározhatja a fogadtatás diskurzusait is. *A befejezetlen mondat* elemzése a disszertációban még egy fontos gondolattal gazdagodik: Szolláth a Déry-értelmezés egyik erős hagyományának ellentmondva amellet érvel, hogy a regény nem a "szektás" kommunista éthosz apológiája, hanem ellenkezőleg, a szektás vagy messianisztikus felfogást bírálja, azzal vitatkozik (vö. 63-66.).

A *Galgóczi Erzsébet szerepdilemmái* fejezet a közösségi megbízatás (az úgynevezett "prófétaszerep") teljesítése és a személyes életproblémák szublimációja között ingadozó írói pálya

⁵⁷ Vö. Löwy, Michael: Zsidó messianizmus és anarchista utópiák Közép-Európában. In Simon Róbert (szerk.): *Zsidókérdés Kelet- és Közép-Európában*. Budapest, 1985, ELTE ÁJK Tudományos Szocializmus Tanszék, 213-244.

változásait tekinti át, de e változásokon keresztül elemzi az öncenzúra “genealógiáját” is. Szolláth jól dokumentált – a magyar írók mellett Sztálin, Fagyjev, Zsdanov idevágó nyilatkozatait is idéző – érvelése arra hívja fel a figyelmet, hogy a sztálinista kultúrpolitika által megkövetelt nyilvános, rituális megbánásgyakorlatok (az “önkritika” formái), a mindenkire kötelezően érvényes politikai “éberség” imperatívuszának elfogadása, illetve később, a Kádár-korszakban az “öncenzúra” formái összefüggő beszédrendet alkotnak. A szerző e diskurzus természetét Foucault hatalomelmélete nyomán jellemzi: “Az éberség jelszavának elfogadásából csak az következne, hogy a környezetét figyelje, ott keresse az ellenséget. Galgóczi ehelyett, úgy tűnik, azonosul a jelszóval. Sikerült a pártállam polgárai felett gyakorolt felügyeleti technikát a saját én felügyeletének technikájaként elsajátítania. Ez az azonosulás jól szemlélteti a totalitárius állam szubjektumképző gyakorlatát” (32.).

Egyébként érdekes látni, hogy a fent idézett, voluntarista morális/esztétikai csuklógyakorlatok később nem csak kutatási témává válhatnak, mint Szolláth disszertációjában, hanem irodalmi témává, és metafikciós sémává is. Itt – Déry és Galgóczi kapcsán – szeretnék utalni egy érdekes, Szolláth kérdésfeltevésai szempontjából is tanulságos irodalmi dokumentumra, Sajó András *Terven felüli regény* című 1982-es kulcsregényére, melynek mind cselekményében, mind metafikciós fogásaiban a disszertáció középpontjába állított kommunista munkásmozgalmi aszkézis, az aszketikus önformálás és a regényírás kölcsönhatásainak variációit ismerhetjük fel. Az ötvenes években, a kommunista regénytermelés “frontján”, kiadói környezetben játszódó regény egy polgári előéletétől megszabadulni képtelen idősebb író, Elek (mintája Németh Andor) sikertelen átnevelésének története. Sikeres pártfogója Homály (mintája Déry Tibor) már meghozta a főhőstől elvárt áldozatot, a rendszer sikeres és elkötelezett írója lett; az Elek mellé beosztott kiadói munkatárs, Faggyas pedig született osztályhovatartozásának köszönhetően magától értetődően képviseli az íróktól elvárt, az osztályharc szempontjainak alárendelődő aszketikus habitust, valamint az ezzel együtt járó folyamatos önvizsgálatot és éberséget.⁵⁸

4.

Az Ady-epigonizmus a korai József Attila lírában és környezetében című tanulmány valamelyest eltér a disszertáció korábbi fejezeteitől, egyrészt, mert nem kiemelkedő jelentőségű alkotók egyedi alkotásait elemzi, hanem egy sajátos irodalmi regisztert és az ennek alapjául szolgáló költői köznyelvet (mint afféle *parole*-t), másrészt e költészet ideológiai háttere és közösségi bázisa nem a kommunista irányzatok, hanem a szociáldemokrácia körében keresendő. A fejezet egyfelől jól végiggondolt elméleti áttekintést nyújt az epigonizmus kérdésköréről, és elhelyezi a jelenséget olyan, vele valamiképpen összevethető fogalmak körében, mint az utánzás, az imitáció, a (meg)hamisítás, a versengés, sőt felhívja a figyelmet az irodalmi kultusz és az epigonizmus esetleges rokonságára, hiszen valamely mintát adó “erős” költő verseinek epigon-jellegű szétírása a rajongói kultusz sajátos tünetének is tekinthető. Szolláth a romantikus művészetfelfogás következményének tekinti az epigonizmus irodalmi problémájának ellentmondásos megítélését; az epigonizmus elsődlegesen viszony-fogalom; mint egy helyütt szellemesen megállapítja, saját költészetét egyetlen költő sem nevezné epigonnak. “Az epigon műből hiányzik az *eredetiség*, hiszen az mintaműve(k)et imitál.⁵⁹ Hiányzik belőle az *autentikusság*, hiszen az epigon mű nem a költő lelkéből, életéből, hanem olvasmányélményeiből fakad. Hiányzik belőle a műalkotás *autonómiája*, minthogy az epigon mű nem áll meg önmagában, jelentése, hatása, szerkezete, stílusa más műtől, más művektől függ. Valószínűnek látszik, hogy az epigonizmus csak ott lehet probléma, ahol az eredetiség, az autentikusság és az autonómia érték” – írja a szerző (93.). Mindezek nyomán a baloldali, (jelen esetben nem feltétlenül kommunista, inkább) jelentős nyilvános sajtóbázissal rendelkező szociáldemokrata közegben népszerű Ady-epigonok költészetét egyfelől *közköltészeti* gyakorlatként jellemzi (hiszen e folklór-jellegű sajátos regiszterre nem érvényesek az eredetiség, az autentikusság és az autonómia normái), másfelől utal

Vö. “A tervszerűséget meg kell honosítani az írásban is. Ezt nem győzőm eléggé kiemelni. Mert a tar a tervszerűség eszköze. (...) Valamint az ellenőrzés. Meg a fegyelemé. Ami nélkül nem megy. Eleknél ez fontos, sőt kiemelt szempont legyen elvtársak. És a múltban is éberség kell. Sőt ott kell csak igazán. Mert azt nem lehet olyan könnyen alakítani, mint a jövőt. Legalábbis egyelőre”. Sajó András: *Terven felüli regény*. Budapest, 1982, Magvető, 53.

⁵⁹ Szolláth tézise megfordítható-átfogalmazható így is: Az epigon műből hiányzik az *eredetiség*, hiszen az [mármost az eredetiség] mintaműveket kreál.

arra, hogy (persze a reménytelenül tehetségteleneket nem számítva), itt is észlelhetőek a közösségi szolgálatnak való alárendelődés aszketikus mozzanatai.

A disszertáció e fejezetében tárgyalt “eredetiség-ellenes gyakorlatok” (110.) elemzése több fontos megállapítást is eredményez. Túl azon, hogy izgalmas poétikai és történeti észrevételekkel gazdagítja egy sajátos “közköltészeti” regiszter (az Ady-, Kassák-, és József Attila korabeli munkásmozgalmi költészet) tanulmányozását, utal arra, hogy József Attila Ady-epigonizmusát, és az Ady-, valamint Kassák-hatásokat érdemesebb nem hatásokként, és nem is József Attila saját, itt műköltészeti jellemezhető tevékenységében vizsgálni. Mint megállapítja, a hatások kérdése helyett érdemesebb úgy közelíteni, hogy “az Ady vagy a Kassák versnyelvének hatására kialakult közköltészeti verstermésben vannak József Attila által írt művek is” (110.); ami kissé szokatlanul hangzó megállapítás, de a disszertáció tanúsága szerint érvekkel is jól védhető. A Szolláth által választott elemzési korpusz arra is felhívja a figyelmet, hogy a közköltészetet nem feltétlenül a “folklór” és a “magas” irodalom közötti átmeneti zónának kell tekintenünk (mint az irodalomtörténészek és a folkloristák körében szokásos) hanem egyúttal a szépirodalmi és a *politikai* beszédmódok között meghúzódó, pontosabban *közvetítő* átmeneti képződménynek is (vö. 109.).

A forradalom rítusai – A szavalókórusok szerepe a két világháború közötti munkáskultúrában c. fejezet az előző részben kimunkált szempontrendszerért érvényesíti. “A kérdésirány nem módosult az előző fejezet (...) szempontjaihoz képest: ott az európai színvonalú költészettörténeti csúcsteljesítmény, a József Attila-líra közvetlen környezetében mutattam ki egy premodern vagy antimodern költészettörténeti anakronizmust: a népszavás közlírát. Itt azt vizsgálom, hogy az irodalomtörténeti emlékezetből kikopott, a maga korában is némiképpen anakronisztikus és ösztársadalmilag félreeső munkáskultúra hogyan lehet kulturális kontextusa olyan élvonalbeli avantgárd színházi és irodalmi produkciónak, mint Palasovszky *Punalua*-játékai”. (117.)

Az öt meghatározó kórusművészeti csoportosulás vagy centrum (a *Nyomdász-kórus*, a *Munkászavalókórus*, a *100% kórus*, a Palasovszky-féle törekvések, és végül a *Kórusközpont*) tevékenységét elemző fejezet egyfelől folytatja annak vizsgálatát, hogy a kommunista (vagy csak öntudatosan baloldali elkötelezettségű, de nem-kommunista) aszkézis ön-fegyelmező gyakorlatai miként jelennek meg egyes esztétikai-irodalmi diskurzusokban, tehát itt is szem előtt tartja a politika és az irodalom egymásra hatását. A szavalókórusok működését tekintve az elsődleges követelmény a közértehetőség és az ideológiai elkötelezettség érvényesítése, valamint a polgári és az avantgárd kultúra hatásaitól való tartózkodás volt. E körülményekhez kellett a szavalókórusok szerzőinek és rendezőinek hasonulniuk, tudatosan elfojtva-eltiporva magukban az avantgárd törekvésekhez és esztétikákhoz való vonzódást. Szolláth itt is, mint az egész disszertációban, körültekintően rajzolja fel azt a mozgásteret, melyben a szóban forgó csoportok tevékenykedtek. Utal arra, hogy (a pártfüggetlenséget egyébként csökönnyösen szem előtt tartó) Kassák sajátos kivétel volt, ő éppen az avantgárd formaeszközökhöz ragaszkodott mereven, és a “hagyományos” műformákhoz való vonzódást tartotta eltvelyedésnek, megalkuvásnak, a művészi-ideológiai gyengeség biztos jelének. Utal arra, hogy a baloldali kórusmozgalmaknak idővel (részben ezek hatására) megjelentek a *jobboldali* ifjúsági mozgalmakban fellelhető megfelelői is. Utal arra, hogy e mozgalom talán legkiemelkedőbb alkotója, Palasovszky Ödön e sajátos szituációban “kettős játékot” űzött: a munkásközönség előtt alkalmazkodott az ottani “aszketikus” kulturális elvárásokhoz, ezzel szemben a munkáskórusok világától elütő szürreális-mitologikus *Punalua*-játékait pedig az előkelő *polgári* közönség előtt mutatta be, kiváltva egyébként ezzel a doktriner Kassák rosszallását is.

A disszertáció e fejezetében a szerző további fogalmi-szemléleti újításokkal kísérletezik. A szavalókórus előadásának folyamatát politikai rítusként értelmezi, és ennek során (és a disszertáció más helyein is) a szimbolikus antropológia egyik legjelentősebb képviselőjére, Victor Turner nagyhatású rítuselméletére hivatkozik. Turner eredeti, és az irodalomkutató számára feltétlenül rokonszenves képviselője a Durkheim és Max Weber tanításaiból kifejlődő kulturális antropológiai irányzatnak, a szimbolikus antropológiának.⁶⁰ A közép-afrikai *dembu* törzs körében végzett terepmunkája alapján, továbbá Arnold van Gennep és Martin Buber tanításai nyomán, a hatvanas évek

⁶⁰ Ugyanakkor megfigyelhető némi szkepszis Turner rítuselméletével szemben, mert erősen holisztikus; hihetetlen magyarázóerejének köszönhetően számos rutinelemzést eredményezett, melyekben Turner fogalomkészlete mechanikusan van ráerőltetve a tetszés szerint választható empirikus anyagra (így hallottam olyan előadást, ahol a kollégiumi “szecskaavató” rítusok értelmezésére használták).

ellenkultúráitól (hippik, pszichedelikus kultúra, rockzene) is befolyásolva alkotta meg rítuselméletét, valamint közösség-konceptióját, melyeket *A rituális folyamat* című főművében összegzett.⁶¹ (Az egyébként *kommunistaként* induló, a pártból az 1956-os magyar forradalom hatására kiábránduló) Turner nézeteinek beépítése a disszertáció koncepciójába telitalálat, egyrészt azért, mert (1) a kísérleti irodalom és színház iránt erősen érdeklődő antropológus művei már hosszabb idő óta integrálódtak a *színháztudományi* kutatásokba, (2) mert Turner rítuselmélete a *politikai* rítusok tanulmányozására is nagy hatást gyakorolt. És végül (3) nem utolsósorban azért, mert közösség-konceptiója, a *communitas* elmélete, valamint *liminalitás*-konceptiója rendkívül alkalmas arra, hogy bármiféle politikai, esztétikai, vallási jellegű beavatási gyakorlat értelmezéséhez fogalmi eszközöket adjon, Szolláth disszertációja pedig a “kommunista aszketizmus esztétikáját” tekintve épp e három terület érintkezési vonalán vizsgálódik.

5.

Befejezésként néhány kiegészítéssel és észrevétellel szeretném széljegyzetelni Szolláth Dávid kiváló disszertációját, melyek (az ilyenkor szokásos fordulattal élve) esetleg felhasználhatók, vagy figyelembe vehetők lesznek abban az esetben, ha a szerző könyv formában is megjelenteti munkáját.

A “hétköznapi ellenállás”, valamint a szubkulturális “Eigensinn” kérdését illetően utalnék a *Replika* folyóirat “hétköznapi ellenállás” tematikus összeállítására, és ebben Rév István kitűnő tanulmányára, melynek hatalomkonceptiója Arendt totalitarizmus-elméletével vitatkozik, többek között hasonló megfontolásokból, mint ahogy Szolláth a disszertáció bevezetésében teszi.⁶²

A *közköltészet* kérdését illetően a szerző által idézett-hivatkozott tanulmányok elemzése mindenképpen elegendőnek látszanak a Szolláth számára fontos elméleti és történeti kontextusok felrajzolásához, de itt utalok arra, hogy a hazai tudományos nyelvbe eredetileg Marót Károly által bevezetett “közköltészet” koncepció irodalomtudományos és folklorisztikai szakirodalma ennél jóval kiterjedtebb; a disszertáció épp a közköltészet körüli elméleti diskurzusok megalapítóira, továbbá bírálóira nem hivatkozik.⁶³

A 117. oldalon szereplő megállapítás a kutatások egészét tekintve jogos: “Az avantgárd művészet és a baloldali munkás-szubkultúra összefüggése – a korábbi túlértékelés hatására – mára elfelejtett, nem kutatott területté vált”. Itt utalnék egy régebbi, valamint egy egészen friss publikációra, György Péter és K. Horváth Zsolt írásaira.⁶⁴

A munkáskórus-fejezet végén Szolláth érdekesítő áttekintést ad azokról a formákról, melyekkel a munkáskultúra köreiben az elutasított vagy különösen forrásigényes műfajokat és médiumokat helyettesítették: politikai kabaré helyett *szavalókórus*, nyomtatott lap helyett *élő újság*, rádió helyett *hangjáték*, film helyett *árnyjáték* stb. E formákat a szerző a “kényszerhelyettesítés” kifejezéssel írja le. Itt felhívom a figyelmet arra, hogy a “kényszerhelyettesítés” fogalmának elsődleges forrása és kidolgozója Kornai János közgazdász, aki az állandó forráshiánnyal küzdő szocialista tervgazdálkodás kényszerű helyettesítő-problémamegoldó technikáit írta le a “kényszerhelyettesítés” kifejezéssel.⁶⁵

Ugyanakkor természetesnek és érthetőnek tartom, hogy a szerző (jól érezhető és rokonszenvesen nyitott társadalomtudományos érdeklődése ellenére) nem óhajtotta e disszertáció alapvetően *irodalomtudományos* kereteit szociológiai és közgazdaságtani hivatkozások sorával

⁶¹ Turner, Victor: *The Ritual Process* (1969). Uő: *A rituális folyamat. Struktúra és antistruktúra*. Ford. Orosz István. Budapest, 2002, Osiris.

⁶² Rév István: Az atomizáció előnyei. *Replika*, 23-24, 1996. december, 141-158.

⁶³ Lásd (többek között): Marót Károly: *A népköltészet elmélete és magyar problémái*. Különlenyomat a Magyar Népkutatás Kézikönyvéből. Budapest, 1949, 8. skk. Uő: *A görög irodalom kezdetei*. Budapest, 1956, MTA, 40. skk. A koncepció alkalmazásait lásd például: Stoll Béla: Közösségi költészet – népköltészet. Megjegyzések a XVIII. századi kéziratos szerelmi lírához. *ItK*, 1958, 170-176. Horváth Iván: *Balassi költészet történeti poétikai megközelítésben*. Budapest, 1982, Akadémia, 221. skk. Uő: *A vers*. Budapest, 1991, Gondolat, 17-24.

⁶⁴ György Péter: Az elsüllyedt sziget, In uő: *Az elsüllyedt sziget*. Budapest, 1992, Képzőművészeti Kiadó, 5-46. K. Horváth Zsolt: A munkáskalokagathia pillanata. *Költészet, társadalomkritika és munkáskultúra egysége*: Justus Pál és a Munka-kör. *Café Babel*, 2008, “Munka”-szám.

⁶⁵ Kornai János: *A szocialista rendszer. Kritikai politikai gazdaságtan*. Budapest, 1993, Heti Világgazdaság Kiadó, 260. skk.

szétfeszíteni, továbbá – a közköltészet kérdését illetően – nem kívánt a koncepció keletkezésének fogalomtörténeti, valamint folklorisztikai mélyrétegeibe aláereszkedni, hiszen az általa elemzett irodalmi jelenségek időben, térben és kulturálisan valóban távol esnek a szóbeliség közköltészeti formáitól.

Mindezeket is figyelembe véve Szolláth Dávid írását tudományos teljesítményként kiemelkedő értékűnek találok, és a PhD-fokozat odaítélését (lehetőség szerint a legmagasabb minősítéssel) feltétlenül javaslom.

IV. Tverdota György: Opponensi vélemény

Löktek-e már téged kedves hallgató váratlanul egy medence jéghideg vizébe? Ilyen élményben részesül az, akit Szolláth Dávid ragad karon és ránt magával gondolatmenetének folyékony közegébe. “Disszertációmban a kommunista aszkétizmusnak nevezett önformálási gyakorlatot kíséreltem meg körülhatárolni” – írja *Zárszavának* első mondatában. Brrr! – csakugyan ezt teszi, de anélkül, hogy egy langyosan és kellemesen csordogáló bevezető fejezetben, csak hogy szoktassa a fürdőzöt a hús elemhez, mesét mondana egy útelágazásról, mely talán valahol Baudelaire környékén képződött. Az egyik utat a zord tekintetű forradalmárok, Saint Simon-ista utópikus szocialisták, Proudhon és Blanqui anarchistái, Marx hívei és egyéb gyanús egzisztenciák választották, akikről csak később derült ki, hogy a rájuk következő 100-150 év kulturális értékrendjét jó előre alaposan felforgatják. Utilitaristák voltak, a művészet hasznosságának elvét követték, s ez a hasznosság ráadásul a fennálló rend földig rombolásának fenyegetésében és helyette egy új, minden problémát megoldó boldog világ felépítésének ígéretében öltött testet. A másik útra olyan bohémek léptek, akik az esztétikai életvitel elsőbbségét, a szépségkultuszt, a művészetvallást, a tiszta szemlélődés egyedül üdvös voltát, a l’art pour l’art tüzték zászlajukra. Az előbbieket nevelni, fegyelmezni kívánták a művészt is, a közönséget is, hogy alkalmassá váljon a nagy történelemfordító tetterre, az utóbbiak pedig, noha éppoly idegenül érezték magukat a polgári civilizációban, nem vágytak másra, mint az individualitás kiteljesítésére. Szolláth Dávidot nem a bohémek, esztéták, dekadensek bolondériái és teljesítményei érdeklik, noha a kiemelkedő művészi teljesítmények jobbra ezen az úton teremtek. A dolgozat írója habozás nélkül a rosszabbik utat választja. Az értekezés olvasója egyből az utilitarista irány kései fejleményeivel, a kommunista aszkétizmus kifejlett példányaival találja magát szemben. A langyos előfürdő tehát elmaradt, fejest ugrottunk a mélyvízbe.

Itt aztán hamar kellemetlenül otthonosan érezzük magunkat. Be kell látnunk ugyanis, hogy a dolgozat, ha nem is rólunk, de nekünk szól. Legalább is azok a szakemberek, akik korunknál fogva átértékeltük a Szolláth által kommunista aszkétizmusnak nevezett jelenségcsoport tevékeny jelenlétének korszakát, nehezen vonhatjuk kétségbe a javasolt téma indokoltságát. Az értekezés így nemcsak intellektuális élményben részesít, de lelkiismereti hullámozást is megindít bennünk. Igen, mindannyian szükségképpen éreztük, hogy le kellene mondanunk nyilvánvaló értékekről, mert ezek egy lehetséges kibontakozás útjában állnak, vagy legjobb esetben is fékezik lendületünket. Közben szünet nélkül újabb és újabb megerősítő impulzusokat kaptunk ellenkező irányból. Az értékek tömegét, amelyekről tudomásunkra hozták, hogy le kellett volna róluk mondanunk, lényegében ugyanaz a tilalmat megfogalmazó instancia, egyre nyomasztóbb mennyiségben halmozta fel vagy hagyta felhalmozódni körülöttünk. De ma már tudjuk, hogy ez a szituáció végül csak valaminek a groteszk megismétlődése vagy folytatása volt, ami első előfordulásakor komoly, sőt olykor tragikus dilemmaként jelentkezett. Ebbe az eredeti komoly közegbe vezet vissza bennünket Szolláth Dávid értekezése, amelyben a kommunista aszkétizmusnak még megvolt az ereje és az esélye arra, hogy elérje tömegek és elitek elfordulását értékektől, az értékpusztulás tudomásul vételét, de akár egyfajta értékteremtéshez is alapot adjon, szóval, abba a korba, amikor ennek az alakzat még elegendő erővel rendelkezett a történelem alakításához.

A témaválasztás, ami, ha érzéseimre hagyatkoznék, nem kívánna indoklást, tárgyi szempontból mégis igazolásra szorul. A *Bevezető áttekintés*, a terjedelmes első fejezet e tárgy pontos kijelölésére és a választási szempont alátámasztására szolgál. A fejezet a rendszerváltás óta paragon heverő témakör,

a Szolláth Dávid által talán szándékos pontatlansággal a “kommunizmus emlékezetének” nevezett, hagyományosan “szocialista irodalom” nevet viselő kutatási terület újra megművelésére tesz javaslatot. Hidegvérrel kell rendelkeznie annak, aki ilyen propozícióval áll elő! Azt, hogy nem a közelmúltban Szabolcsi Miklós, Illés László, József Farkas által irányított kutatási program életre keltésének szándékáról van szó, teljesen világossá teszi a tárgynak a 22. oldalon olvasható meghatározása: “a disszertáció elsősorban az aszketizmus esztétikai és irodalomtörténeti következményeit vizsgálja”. E témaválasztás felől nézve az eszmetörténeti keretekben maradó szocialista esztétika vagy irodalomelmélet “meglehetősen érdektelen esztétikai kérdések” halmazaként lepleződik le. A korábbi generációk által buzgón felkutatott szocialista irodalmi értékek sora pedig az irodalmi autonómia elíziumi mezőiről eltanácsolt “kérdéses jelentőségű művek” csoportjának mutatkozik. A radikálisan megújított tárgy gyökeresen új módszertani alapokat követel. A *Bevezető áttekintés* ezt az új módszertant is körvonalazza.

Nincs terem arra, hogy a Michel Foucault hatalomelmélete és szubjektumelmélete által ihletett kutatási iránynak a magyar szocialista (kommunista) kultúra kutatására alkalmas mutációját megteremtő fejezet sok irányban polemikus, lenyűgöző gondolatmenetét rekonstruáljam és részletesen méltassam. Beérem azzal, hogy (a fejezet és az egész értekezés egyik varázsszavát, a “hozzáférés” terminust igénybe véve) arra a pontra mutassak rá, amelyen ez a módszertan biztosítja a megfelelő hozzáférést a tárgyhöz, a kommunista aszketizmus esztétikai és irodalomtörténeti következményeinek vizsgálatához. Ez a pont az “önformálás” fogalma. “Önformálásnak az egyének önmagukra irányuló, többé vagy kevésbé tudatos munkáját nevezem, amelyet valamely cél érdekében, valamilyen etikai tartalommal, a társadalmi környezet normáira való tekintettel és a hatalmi elvárásokhoz is valamiképp viszonyulva folytatnak” – olvassuk a definíciót a 13. lapon. Az így meghatározott önformálás társadalmi gyakorlat, amely interferál azzal a diskurzussal, melynek körébe tartozik. Esetünkben ez azt jelenti, hogy a dolgozat tárgyát képező önformálási gyakorlat, a kommunista aszketizmus ugyan közvetve Marx, Engels, sőt Lenin tanításából eredeztethető, de még a belőlük leegyszerűsítő módon továbbképzett kommunista ideológiából sem vezethető le teljes mértékben. Az értekezés ambíciója az volt, hogy hozzáférjen az egyebek között a megtérést, a párhúséget, az önkritikát magába foglaló kommunista önmegfigyelési, önkorlátozó, önellenőrző, az individualitásnak a proletariátus vélt vagy valóságos érdekében történő visszaszorítását célul tűző technikáknak az irodalom, a kultúra területén jelentkező és a művekben tárgyalt változataihoz. Ez a hozzáférési kísérlet, mindannyiunk okulására és nagy hasznára, sikerrel járt.

A siker olyannyira nyilvánvaló, a dolgozat rangja olyannyira megkérdőjelezhetetlen, hogy róla szólva módunk van lemondani a doktori értekezésekről készült opponensi vélemények aszketikus, önkorlátozó eufémizmusairól és elhallgatásairól. Érdemes azzal az igényességgel mérlegre tenni az értekezést, amely minden, a szakma közös munkájának alakulását jelentősen befolyásolni képes szellemi teljesítménynek kijár. Lehetnek a munkában olyan állítások, gondolatmenetek, amelyek a mai irodalomtudomány erős sodrású áramlataival szemben úsznak. Ezeket többnyire cinkosságból nem teszem szóvá, azaz mert az adott kérdésekről én is a jelölthöz hasonlóan gondolkodom. A *Bevezető áttekintés* elméleti-módszertani építményéhez is bizonyára lehetne kritikai fenntartásokat fűzni, de a megnyilatkozásra rendelkezésre álló szűk és ezért értékes teret a magam számára nem itt jelölöm ki, hanem már az első fejezetben is bőségesen szereplő történeti anyag kezelésével kapcsolatban teszek néhány megjegyzést.

Az egyik megjegyzésem az önformálás fogalmának és az annak tárgyát képező jelenségcsoportnak a szembesítéséből ered. Noha Szolláth Dávid körültekintő rugalmassággal kezeli az önformálás fogalmát, s nem zárja ki belőle, például, azt a gyakorlatot, amelyik nem minden cinizmus nélkül beéri e gyakorlat mímelésével, ám tekintettel a művészvilágra, amelynek a misztifikáció, a rejtőzködés, az álarc és az álruha lényegi meghatározásai közé tartozik, én mégis megkülönböztetném a helyében az önformálást és az önképformálást. Kissé előre ugorva, az a sejtésem, hogy az általa kissé talán túlértékelt Palasovszky Ödönnel szemben a kortársak meglehetősen egyöntetűséggel a hitelesség kérdését vetették föl, s ez nemcsak a szövegei mozgalmi köröket is megbotránkoztató erotizmusában leli magyarázatát. De a hitelesség problémája végigkísérte a kommunista aszketizmus történetét, s József Attila versátírásainak elmarasztalása, Illyés “kétkulacsosságának” vádja, Kassák és a Munkakör “renegátságának” bélyege mind-mind annak következménye, hogy az önképformálás mögött ellenfeleik nem láttak tényleges és megfelelő irányú önformálást.

Az értekezésben leírtak alapján feltételezhetően Szolláth Dávid tisztában van azzal, hogy a modern társadalmakban az egyed nem úgy találja meg szinte állandó helyét és szerepét egy adott kollektívában, mint egy természet adta közösség szerves alkotó eleme, hanem annak érdekében, hogy erkölcsileg, szellemileg, lélektanilag egyáltalában épségben maradjon, tudatosan és nem kis ügyességgel folytonosan formálnia kell önmagát, alkalmazkodván a változó körülményekhez. Néha mégis az az olvasó – talán felületes – benyomása, mintha a zömében szabad természetességgel viselkedő emberek között csak a kommunizmus mellett elkötelezett kisebbséghez tartozó személyek végeznének önkorlátozó, az individualitást visszaszorító, s ebből kifolyólag, az önformálás kevés számú virtuózának kivételével, az énkép torzulásához vezető gyakorlatot. Holott az önformálás kudarcai vagy gyenge teljesítményei sokkal gyakoribbak és sokfélebbek, mint azok az életgyakorlatok, amelyekkel elégedettek lehetnének. Aki például a tiszta szemlélődésre korlátozza életgyakorlatát, ezen a “hedonista aszkézisen” éppúgy rajta veszhet, mint a dolgozatban tárgyalt típus a maga vállalt korlátoltságán. Ezzel berekesztem ilyen típusú ellenvetéseimet, mert tisztában vagyok azzal, hogy van bennük valami visszás jelleg: élősködő karakterűek. Ha a dolgozat nem exponálta volna ezt a problémát igen magas szinten, az opponensnek nem lett volna alkalma megfogalmazni vele kapcsolatos kritikai gondolatait.

Ellenvetéseimnek másik csoportjában olyan pontokra szeretném felhívni a figyelmet, amelyek alapvető helyességét nem vonom kétségbe, de amelyek szerintem további pontosítást és árnyalást kívánnak meg. A 6-7. oldalon ezt olvassuk: “A felsorolt szerzők az irodalmat és általában a művészetet nem autonóm gyakorlatoknak, hanem politikai és társadalmi környezetbe illeszkedő... tevékenységnek tekintették”. Azon túl, hogy ez a kijelentés egész pályákra kevésbé, inkább csak pályaszakaszokra érvényes, a névsorból két nevet emelek ki, a Kassákét és a József Attiláét, akiknek esetében a művészet autonómiájának tagadása legföljebb igen rövid epizód lehetett, s akik legrosszabb esetben is *egyezettetni* törekedtek az autonóm gyakorlatot és a politikai, társadalmi környezetbe illeszkedést. A 8. oldalon azt az állítást olvashatjuk, amely szerint a kommunista mozgalmi élet az illegalitás körülményei között zajlott, s a Szovjetunió úgymond “mitikus távolságokra volt” a kommunista elkötelezettségű vagy azzal szimpatizáló értelmiségiektől. Ennek a tételnek az érvényét korlátozni szeretném. Sinkó Ervin, Nagy Lajos, Illyés Gyula vagy a komoly budapesti kapcsolatokkal rendelkező Arthur Koestler személyes, intim tudást szereztek arról a világról, amelyben győzött a szocializmus, s ezt a tudásukat széles körben megosztották. Nem beszélve azokról az országokról, amelyekben ugyan nem volt hatalmon a szélső baloldal, de a kommunista párt legálisan működött. A dolgozat által nyújtott összképből ilyen megfontolásokból is és az aszkétikus önformálásról nyújtott leleplező kritika okán is hiányolom Nagy Lajos tanúságtételeinek elemzését.

A 6. *Etikai szubsztancia: a tudat* című alfejezet az első fejezet egyik legtávlatosabb gondolatmenete. De a madártávlati kép itt sem teszi lehetővé a kellő differenciálást. Ha van baloldali írástudó a harmincas években, akinek számára a tudat, az öntudat, az eszmélet központi szerepet játszik, az József Attila. Csakhogy a költőnek már 1931-től gondja volt arra, hogy ezt az etikai szubsztanciát kiegészítse a pszichoanalízis ihlette ellenfogalommal, az ösztön-énnel vagy a tudattalannal, ami miatt a mozgalomban komoly konfliktusokat kellett vállalnia. Példája, már csak azért is, mert jól tudjuk: a pszichoanalízis iránti érdeklődésével nem állt egyedül, elégséges bizonyíték arra, hogy a tudat nem töltött be versenytárs nélküli, uralkodó szerepet a korszak mozgalmi értelmiségének gondolkodásában. Ugyanitt, a 25. oldalon szól Szolláth az autodidakta és a szervezett munkás korszakváltásáról. Felhívom a figyelmét arra, hogy a csavargóból öntudatos munkássá válás folyamatát nemcsak Kassáknak, hanem a nála sokkal kevésbé jelentős Peterdi Andornak, Várnai Zseni férjének életrajza is példázza. Fontosabb azonban, hogy a szocialista mozgalomban a szervezett munkás mivolttal később sem állt ellentmondásban a szervezett csavargás formáját öltő tanulmányút, mint erre történetesen Marosán György emlékezésében találunk példát.

A 33. oldalon olvasható Kassák-portrét, amely a magyar avantgárd vezérével elhárítja az aszkézis gyanúját, kissé eszményítőnek érzem. Kassák és Simon Jolán aszkétizmusára maga a dolgozat hoz meggyőző érveket a 74-75. oldalakon, a Nagy Etelről, Kassák nevelt lányáról írott passzusokban. A 34. lap első bekezdéseiben Németh Andor bécsi éveiben kialakult esztétikai elveiről alkotott képet kicsit elnagyoltnak értékelem. S ha már Németh szóba került, megemlítem, hogy az egyik tőle vett idézethez a 74. oldalon hozzáfűzött kommentár, miszerint itt vándortörténetről lenne szó, ez kevésbé valószínű. Az író első kézből értesült Benedek Károlytól arról, hogy kommunista felesége pártfegyelemből elhagyta. A 35. lapon arról olvassuk, hogy Szántó Judit “mélységesen elítélt minden

prolit, aki polgári szokásoknak hódolt”, s “József Jolánt... osztályárulónak tekintette... mert franciául tanult”. Csakhogy Szántó Judit emlékiratában beszámol arról, hogy ő maga József Attilától próbált meg franciául tanulni. Bármint vélekedjünk is Szántó Judit ítéletéről, nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy közelről látta József Attila nővérenek nem éppen példászerű magánéletét, s itt nem az érzelmi vagy szexuális életére gondolok, ami mindenki legbensőbb magánügye, s amely téren Szántó Juditnak sem volt oka nagyon sok mindent a Jolán szemére vetni, de kártyás életmódja már több joggal kelthetett megütközést a mi Kalóz Jennynkben.

Az értekezés világos, lényegre törő, erőteljes nyelven van megírva, és mint minden gondolatmenet, amelynek van iránya, lendülete, célja, ez a szöveg is gazdaságos. Nincs sem bő lére eresztve, sem nem zárkózik nehezen követhető szaknyelvi zsargonba. Néhány ponton azonban mégis kritikára szorul. Mindenek előtt nem jól használja az “eredő” szót. (9., 54., 117., 149.). Az eredő az, ami ered valamiből, nem pedig az, amiből valami ered. Ez utóbbit az összetevő, vagy esetleg a forrás, az előzmény, a gyökér szavakkal jelölhetjük. A 36. oldalon “a Kádár-korszak kultúrpolitikai alapelveit lefektető KB-határozatok”-ról beszél a dolgozat. A “lefejtető” szó ebben az összefüggésben harmonikusan belesimul a KB határozatok nyelvezetébe. Sajnos, Szolláth Dávid előszeretettel él ezzel a szóval (55., 69., ráadásul itt arról a *határról* van szó, “amelyet a párt fektetett le”). Anélkül, hogy purista lennék, a “konverzió” szó helyett az esetek többségében egy szép magyar kifejezést, a “megtérés” szót ajánlanám.

Találkozunk ügyetlen tömörítő szerkezetekkel, mint a 13. oldalon: “Az eltérő helyekről származó elméleti inspirációk afféle barkácsolt módszertani állványzathoz segítenek hozzá”. Helyesen: “...elméleti inspirációk legfeljebb azt teszik lehetővé, hogy ilyesfélét barkácsoljunk”. A 18. oldalon “tűzzel-vassal hirdetett ideológiáról” esik szó. De tűzzel-vassal valamit csak irtani, nem pedig hirdetni lehet. Lejjebb: “egyre mélyebben viszik bele az egyént a hatalmi meghatározottság csapdájába”. Csapdába nem szoktak belevinni valakit, csak beleejteni vagy beleszalogatni. A henye megfogalmazás esetei közé tartozik a 37. oldalon található két mondat: “...amiről itt valójában szó van. Arról van ugyanis szó...” – az ilyesmi beszélt nyelvi fordulatként még megállja a helyét. Írásban kevésbé. Ugyanígyen henyeségre a 62. oldalon találunk példát: “...félrevezetőnek tűnik számára... mint a l’art pour l’art. Úgy tűnik számára...” A 46. oldalon a “kisebb-nagyobb kritikai megszorítások szeplői” fordulattal találkozunk. A megszorításoknak lehetnek szeplői? Az 50. oldalon Lukács György “saját fordulatának díszleteit készíti elő”. Ez persze lehetséges, de kevésbé érthető, miért érdemes figyelmet fordítanunk e díszletekre, amíg azok még csak elő vannak készítve? Itt hívom föl a figyelmet két feltételezhető adathibára. A *Szocialisták* című József Attila vers második változata nem 1932-es, hanem 1931-es. (121.), Nagy Endre kabaréjában valószínűleg nem Ascher Tamás, hanem Ascher Oszkár konferált (130.) Tartalmi következménnyel jár egy szó kihagyása a 143. oldalon olvasható mondatból: Ezek a példák azt is mutatják, hogy az anyagi források, a politikai üldöztetés miatt...” A szerző alighanem az anyagi források *szükségére* hivatkozik.

A II.-tól a VI. fejezetig Szolláth Dávid esettanulmányokban fejti ki a nyitó fejezet alaptételeit és próbálja ki az itt kidolgozott módszerét. Az értekezés törzsét kitevő részek összességükben a mai irodalomtudomány tárgykörében olvasható doktori dolgozatok legmagasabb színvonalán végzik el vállalt feladatukat, s ezen túl fényesen teljesítik, amit a szerző minimális célként kitűzött: a XX. századi magyar irodalom egészének jobb megértése érdekében újra a kutatás integráns részévé tenni “a kommunizmus egész témakörét”. Érdemét növeli, hogy felismerte: ezt a fordulatot csak úgy lehet végrehajtani, ha az apológián és a pamfleten túl, gyökeresen új szemléleti és módszertani alapokra helyezzük a terület vizsgálatát, s ő erre meggyőző megoldást mutatott fel, tovább folytatható utat kezdeményezett.

Az esettanulmányokról, mivel ezekben az alkalmazott módszer és a főlényesen ismert empirikus anyag szerencsésen találkozik és jól szabályozza egymást, egy fejezet kivételével elegendő lesz röviden szólnom. A *II. Kánonalkotás és etikai önformálás Lukács Györgynél* című fejezetben talán még jobban hivatkozni kellett volna a szocialista irodalom kutatásának korábbi eredményeire. Így például Brecht kapcsán Illés László nevezetes cikkére, amely a *Régi viták az avantgárdról* címet viselte, vagy Nyíró Lajos írásaira a szovjet szociológiai iskolát illetően. Nem világos, hogyan kell értelmezni a 43. oldalon a következő mondatot: “A forradalmi kánonalkotás ezzel szemben reprezentációellenes (Lukács e reprezentációellenesség miatt támadja Brecht színházát és általában az avantgárdot), elutasítja a műélvezővé alacsonyodott kispolgár rémképét, aki reprezentációk keltette illúziókba ringatja magát”. Néha az az érzésem, hogy Lukács, néha pedig az, hogy Brecht nézeteit

idézi föl a szöveg, és nem tudnám eldönteni, hogy melyikről beszél. A 44. oldalon Lukácsról ezt olvassuk: “másrészt nincs mondanivalója a költészet műneméről”. Mivel nem tartom indokoltnak a 142. jegyzetben Horváth Márton megjegyzésének elfogadását, miszerint az KMP 1945. december 2-ai gyűlésén Lukács nem József Attiláról beszélt volna, valamint Lukácsnak Babitsról írott tanulmányát sem hagyom ki a számításból, ezért úgy vélem, hogy az idézett mondat csak úgy lenne vállalható Szolláth Dávid részéről, ha így hangzana: “másrészt nincs *érdemi* mondanivalója a költészet műneméről”.

A kommunista aszketizmus bírálata – Déry Tibor: A befejezetlen mondata című fejezet alaptételével, amely a regényt a mozgalmi szektáság szektás bírálataként értékelő álláspontokkal ellentétben Déry művét a kommunista aszketizmus teljes értékű kritikájaként fogja föl, maradéktalanul egyet értek, így a *III.* fejezethez csak kevés, kisebb megjegyzést fűzök. Az 56. oldalon Tolsztojról az olvasható, hogy visszanyúlt az eposzhoz. Ezt még – elsősorban a *Háború és békére* gondolva – elfogadhatónak tartom. De azt már kevésbé értem, hogyan hozható összefüggésbe az eposzsal Balzac? Ezen a ponton és a fejezet további részeiben is elsősorban mégis azt hiányolom, hogy Proust és Thomas Mann mellett Déry nagyregényével kapcsolatban nem merül föl analógiaként Martin du Gard *Thibault családja*. Az 57. oldalon emlegetett Gavroche pedig előhívhatná Victor Hugo nevét és a *Nyomorultakat*, akár mint rokon művet, akár mint a Déryével ellentétes megoldásra hozott példát. Végül még egy szerző és még egy mű, amelyet újabban kihagyunk a számításból: Zola, legalább mint a *Germinal* szerzője említést érdemelhetne. Apró pontatlanság, de szóvá teszem, hogy Szolláth állításával ellentétben, aki szerint “ő tartott ki legtovább az avantgárd (szürrealizmus) mellett” (62.), Tamkó Sirató Károly tekinthető ezen a téren az utolsó mohikánnak.

A *Galgóczi Erzsébet szerepdilemmáit* tárgyaló fejezetet még a Déry-fejezetnél is teljesebb egyetértéssel olvastam, s az értekezés egyik legsikeresebb részének tartom. A *Zárszót* megelőző két utolsó fejezet kevésbé szervesen, közvetettebben tartozik a disszertáció gondolatmenetéhez, mint a korábbiak. A *VI., A forradalom rítusai – A szavalókórusok szerepe a két világháború közötti munkáskultúrában* című fejezetben sem kerül szóba közvetlenül és meghatározó módon az aszketikus életgyakorlat, de ez a rész nagyon jól bemutatja, milyen művészeti formák, milyen megnyilatkozási módok sarjadnak ki a kommunista aszketizmus által megművelt talajon, s ennyiben az itt kifejtett gondolatmenet beleillik a munka egészének szerkezetébe.

Az *V.* fejezet, amely *Ady-epigonizmus a korai József Attila-lírában és környezetében* címet viseli, azonban a törzsszöveghez csak lazán kapcsolódó betétként, önálló epizódként hat. A vállalkozás önmagában véve dicséretes. Tudomásom szerint Szolláth Dávid az első szakember, aki önálló, elméletileg szilárd alapokon álló tanulmányt szentelt az epigonizmus kérdésének. Az általa javasolt megoldás nem kielégítő, de nyomban meg kell jegyezni, hogy ilyen megoldásnak jelenleg senki sincs a birtokában. Csak abban érzem magam biztosnak, amiben nem adok igazat a fejezet szerzőjének. Mindenek előtt nem hiszem, hogy “az epigonizmus kérdésének a kortárs irodalomban már nincs tétje”, illetve “hogy az epigonizmus csak ott lehet probléma, ahol az eredetiség, az autentikusság és az autonómia érték”. Az epigonizmus az alkotó gyengesége, amely lehet ideiglenes és lehet végleges, s amely az olvasó számára abban lepleződik le, hogy az illető költő vagy író nem ura a költői nyelvnek, más költők, írók által kimunkált megoldásokat vesz kölcsön, hogy eljusson valamilyen épkézlábnak mondható produkcióhoz. A gyengeség, a tehetetlenség, a megoldások esetlensége semmilyen indoklással, ideológiával, mentséggel nem rejthető el. Elemi olvasói tapasztalat. Márpedig az idézett mondatok Szolláth erre való készségéről árulkodnak.

A kutatónak azonban nem az a feladata, hogy az eredetiségkultusz korhoz kötöttségére vagy bármi másra hivatkozva feloldozza a gyöngé költőket, (hacsak nem hisz abban, hogy a művészet területén nincsenek minőségi különbségek), hanem az, hogy valahogy ezt a gyöngeséget fogalmilag rajtakapja. Ez persze ördögien nehéz feladat, s egy sor problémával sikeresen meg kell küzdeni ahhoz, hogy közelebb jussunk hozzá: így egyebek között a klasszicista emuláció kérdésével, az intertextualitás divatjával, a stílusimitáció egész jelenségegyüttesével, a költővé válás folyamata kezdeti, tanítványi szakaszának problémáival dűlőre kell jutni. El kell különíteni az epigonizmus terminusának a kritikátörténeti használatban bekövetkezett stratégiai (az ellenfelet ab ovo epigonnak minősítő) manőverét a szó fogalmi tartalmában rejlő érdemi tartalomtól. Az értekezés szerzője azonban a felsorolt mozzanatokot inkább arra használja föl, hogy megkerülje az epigonizmus jelenségével való szembenézést. A 102. oldalon az epigon-imitációban is megjelenő, “a mintavershez” való, “vetélkedésre emlékeztető, párbeszéddel próbálkozó intertextuális viszonyulás”-ról beszél a szöveg, s

lejjebb "rövidre zárt válaszokat" említ. A 106. oldalon a *Fiatal életek indulójával* kapcsolatban azt vonja kétségbe, hogy "a vers valóban már Ady-kritika volna és nem még az ellenbeszéd reduktív intertextuális" imitációs produktuma. E megállapítások azt sugallják, mintha bizony, ha a másik költő eljutna a vetélkedésig, a párbeszédig, ha nem zárná rövidre az eredetire adott válaszokat, ha túllépve az ellenbeszédre, kritikájává tudna válni a mintának, ezzel már teljes biztonsággal remekműhöz vagy legalább jelentős alkotáshoz jutnánk el. A posztmodern közepszer ilyen kritériumoknak megfelelő produktumaival Dunát lehetne rekeszteni.

Az Ady-epigonizmust tárgyaló alfejezetben, az ide vonatkozó szakirodalom alapos ismeretén túl a jelölt számos nagy megbecsülést érdemlő, empirikus bűvárkodáson alapuló felismeréssel gazdagítja a repertoárt. Itt, azon túl, hogy engedményt tesz az Ady nagy számú rossz versét kedvtelve felemlítő divatnak, a József Attila ifjúkori Ady-epigonizmusát illető részletekben vannak vitáim. Csak egy-két példát említek. A 99. oldalon a *Komor búcsúzás* című vers kapcsán "az Ady által kedvelt kétsoros strófákról" olvasunk. Érdekes, az én tapasztalataim szerint a kétsoros strófák igazi kedvelője inkább Juhász Gyula volt, s József Attila ilyen versei inkább a szegedi mesterre vezethetők vissza. Attól tartok, hogy *Az oroszlán idézése* című versnek nemcsak az Ady-követéshez, de "az Ady-mintáva való szembeforduláshoz" sincs köze (102.) Nemigen értem, hogy az adysnak látszó "úri szél" kifejezésen túl miért merül föl egyáltalában az *Ákácokhoz*, a *Betlehem* és az *Egy költőre* című versekkel kapcsolatban Ady neve? (98.)

A 4. *Epigonizmus és munkásmozgalmi közköltészet* című alfejezet külön említést érdemel. Egyrészt azért, mert Szolláth Dávid itt kezd visszakanyarodni az askétizmus kérdéséhez: "Közösségi költészetet művel, aszketikusan fegyelmezi hangjának individualitását" – írja például a munkásköltővel kapcsolatban. Másrészt a közköltészet fogalma és e fogalom modern (munkásmozgalmi) mutációjának körülhatárolása figyelemre méltó és továbbgondolásra érdemes eredménye a disszertációnak. Egyedül a szocialista-kommunista közköltészet Ady-epigonizmusának tárgyalásával nem lehetünk elégedettek. A jelenség inkább a szociáldemokrata közegre jellemző, de itt is jóval alaposabb tárgyalást igényelne. Ismeretes, hogy Adyt a Népszava és ezen túl a szocialista közönség nem minden nehézség árán fogadta el, s az igazi szocdem közköltészet művelői és ezek hívei körében szívós ellenállás nyilvánult meg vele szemben. A szervezett munkások még a húszas években is megosztottak voltak az Ady-kérdésben. Ady szociáldemokrata felhasználhatósága olyan versekre korlátozódott, amelyekben a költő maga eleve alkalmazkodott e közköltészet bizonyos konvencióihoz, mint például *A grófi szérűn*, *Álmodik a nyomor*, *A proletárfiú verse*, *Kató a misén*, *Az öreg kúnné*, *Történelmi lecke fiúknak*, stb. című versek. *A halál rokona* vagy az *Én nem vagyok magyar?* című versekről aligha lenne elmondható, hogy folklorizálódtak. Végül még annyit: a fiatal József Attilát kevésbé a népszavás Ady-kultusz, sokkal inkább a nagyon is értelmiségi Ady-tisztelet kondicionálta Ady-utánzatainak megírására.

Az utolsó nagy fejezet, *A forradalom rítusai – A szavalókórusok szerepe a két világháború közötti munkáskultúrában* olyan mértékű megbecsüléssel tölt el, hogy még azt az egy-két kritikai megjegyzést is nehezemre esik megtenni, amelyről mégsem mondhatok le. Az egyik fenntartásomat, amelyről korábban részletesebben szoltam, itt csak újra jelzem: Palasovszky tevékenységét túlértékeltnek ítélem. József Attila *Tömeg* című versét magam is részletesen elemeztem, s Szolláth Dávid a szavalókórus-kontextus megteremtésével a versről való saját korábbi tudásomat érdemben és nem is kis mértékben gyarapította. Csak arra hívnám föl a figyelmét, hogy József Attilának született egy évvel korábbi, hasonló témájú verse, a *Tüntetés*, amely még nélkülözi ezt a kontextust, s amelyről Angyalosi Gergely figyelemre méltó elemzést nyújtott és érdekesen, bár számomra vitathatóan szembesítette azt a *Tömeg*gel. Arra biztatom a jelöltet, hogy a szavalókórus-kérdést állítsa még ennél is tágabb kontextusba, például a közösségi önnevelés és ön-szórakoztatás összefüggérendszerébe, amelynek egyik referencia-verse Arany *Tengerihántása*. De említhetném a közösségi, ünnepi versmondás olyan kivételes alkalmait, mint Petőfi *Nemzeti dalát*, amelynek refrénje eleve a közös utánamondásra hív föl. S ezen a nyomvonalon haladva nemcsak remekművekkel lehet dolgunk, de tisztavirág életű óriási sikerek megvizsgálására is módunk adódhat, mint Várnai Zseni *Katonafiamnak* című versének az 1918-as őszirózsás forradalom idején befutott pályája. Végül egy apró kritikai kiegészítés a 402. jegyzetben a *Mondd mit érlel*ről írottakhoz. Hajlandó vagyok elismerni, hogy ez a vers József Attila képviselési logikájú versei közé tartozik, de annyit azért megjegyeznék, hogy itt egy nyilvánvaló Villon-pastiche-ről is szó van, azaz a *Mondd mit érlel* egyben – paradox módon – a tudós költészet, a radikális archaizálás egyik példája is.

A Ph. D. dolgozatok elolvasása és az opponensi vélemény írása – valljuk be – nagyon gyakran kínos penzum számba megy. Szolláth Dávid értekezése az üdítő kivételek közé tartozik. Elolvasása is a szöveg örömeivel ajándékozta meg az opponenst, s igen fontos, elraktározni való ismeretet vagy továbbgondolást érdemlő kérdésfeltevést kaptam tőle. A vélemény megírása pedig az értekezésben fölvetett problémákon való közös gondolkodásra adott alkalmat. Ezért – túltéve magamat a rejtőzködésre alkalmas formulákon, amelyek úgymond “vitára alkalmasnak”, sőt “a cím elnyerésére méltónak” nyilvánítják az értekezést – a *summa cum laudae* minősítést megérdemlő, jelentős tudományos teljesítménynek ítélem a munkát, szerzőjéről pedig azt gondolom, hogy komoly tudományos jövő várományosa.

V. Szolláth Dávid: Válasz a bírálatokra:

Mindenek előtt szeretném megköszönni bírálóimnak, hogy ennyire komolyan vették feladatukat és időt és fáradságot nem sajnálva alaposan elolvasták az értekezésemet, és értő, megokolt és kimerítő bírálatokat írtak róla.

Amikor Kassák Lajos 1916-ban egy szép napon kinyitotta a *Nyugatot*, azzal szembesült, hogy Babits Mihály hosszú oldalakon keresztül az ő műveiről, az ő lapjáról és az ő mozgalmáról értekezik. Később, az *Egy ember életében* azt írta erre a napra visszaemlékezve, hogy munkatársaival és barátaival, „*mintegy méterre mérték a cikket*”. Bizony most én is úgy vagyok, hogy soha nem írtak még ennyit, ráadásul ilyen megértéssel a munkámról. A Kassák-hasonlat a jelen helyzetre egyébként tovább nem használható, két okból sem, Kassák ugyanis, velem ellentétben, cseppet sem volt érzélgős, másrészt Babits persze jó alaposan megtámadta őket cikkében, amiből aztán, mint tudjuk, nagy vita kerekedett.

Először Tverdota tanár úr megtisztelő bírálatára reagálok, mert ő problémák és kérdések hosszú sorával szembesített és így több magyarázni, védeni, és bizony elismerni valóm van vele szemben. Időtakarékossági okokból nem fogok minden felvetett kérdésre válaszolni, igyekszem a lényegre szorítkozni.

Egyetlen igazán hangsúlyos, ha úgy tetszik, világszemléleti kérdés van, amit azt hiszem, legjobb mindjárt az elején, a szigorúan szakmai kérések előtt tisztázni. Arról a kérdésről van szó, hogy szerintem a kommunista aszketizmus, azaz a kommunista identitás kimunkálása vajon az én deformálását, a személyiség eltorzítását jelenti-e, avagy sem.

Tverdota tanár úr azt írja, „Néha mégis az az olvasó – talán felületes – benyomása, mintha a zömében szabad természetességgel viselkedő emberek között csak a kommunizmus mellett elkötelezett kisebbséghez tartozó személyek végeznének önkorlátozó, az individualitást visszaszorító, s ebből kifolyólag, az önformálás kevés számú virtuózának kivételével, az énkép torzulásához vezető gyakorlatot.”

Úgy gondolom a huszadik század történelme számtalan módot, forgatókönyvet és receptet kínál arra, hogy az ember tudatos munkával eltorzítsa önmagát. Ebben a tekintetben politikai fantáziánk, a modern ember politikai fantáziája amint Heller Ágnes fogalmaz egy nemsokára megjelenő előadásában, kimeríthetetlen, és erre a kimeríthetetlen fantáziára lehetőleg ne legyünk büszkék. A kommunista aszketikus önformálás csak egy út, egy lehetőség a század felkínálta lehetőségek közül. Ugyanakkor azt a legkevésbé sem állítanám, hogy „az önformálás kevés számú virtuózainak kivételével” *szükségképpen* torzuláshoz vezet a kommunista identitás kimunkálása. Számos példát lehetne idézni arra, hogy egy kommunista megszenvedettnek de etikusnak vagy akár hősiessnek és példaadónak tekinti saját pályafutását, amelyben a száműzetés, az üldöztetés és a börtön évei között csak kevés boldog pillanatnak jutott hely, ám ezeket a történeteket persze a személyi kultusz, a szocreál propaganda és a kommunista hagiográfia teljességgel hiteltelenné, fogyaszthatatlanná tették már számunkra. Ha ma ilyen hallunk, akkor azt automatikusan Kádár-nosztalgianak tekintjük és elcsavarjuk a rádiót. A messianizmus etikai célirányultsága mellett is számos pozitív tartalmat igyekeztem kimutatni az aszketikus önformálásban. A tudatosság, az önfegyelem, a párthűség, az ízlés tudatos alakítása, a fogyasztási vagy a szexuális szokások célzott felügyelete az egyén szempontjából csupa pozitív és konstruktív következménye az aszketizmus eredendően persze privatív magatartásának.

Nem tagadom, hogy a dolgozatban nagy súlyt fektetek a kommunista politikai rítusok vagy a sztálinista propaganda szubjektumképző hatására, és használok olyan kifejezéseket, mint az „identitástorzó”, de ennek ellenére nem tartom megengedhetőnek, hogy a kommunista önformálást, vagy voltaképpen bármilyen történetileg sajátos önformálási módot eleve narrativizáljunk. A szemléleti kérdést módszertanivá alakítva, azt mondhatjuk, hogy minden további kutatást azonnal feleslegessé tenne, ha eleve hanyatlástörténetnek vagy torzulástörténetnek tekintenénk a kommunista aszketikus önformálást. Lehet persze, hogy a példáim túlságosan egy irányba mutatnak, ebben félek, igazat kell adnom bírálómnak: több a kudarcos történet, és kevés a Lukács-hoz hasonló túlélő a dolgozatomban, és az is zavaró lehet, hogy legalább annyi teret szentelek a kommunista aszketizmus bírálatának, mint a kommunista aszketizmus bírálatmentes bemutatásának. De mindig igyekszem hangsúlyozni a kommunista aszketizmus produktív oldalát is. Talán vázlatosan és a nagyra törően, de igyekeztem felvázolni, hogy maga a munkáskultúra hogyan sarjad ki a polgári világ kultúrjavitól való aszketikus tartózkodás eredményeképpen, és igyekeztem hangsúlyozni az aszketikus önellenőrzés így aztán mégiscsak Bildung-karakterű.

A sorrendben második legfontosabb kérdés, amire szeretnék kitérni az az önformálás és az önképformálás különbségének problémája. A bevezető fejezetben sokat írtam arról, hogy az önformálás, legalábbis, ahogy én felfogom, nem pszichológiai kérdés. Többek között Erving Goffman szerepalakítás-elméletéhez fordulok, aki komoly érveket sorakoztat fel amellett, hogy hatékonyabban tudjuk működtetni társadalmi szerepeinket, ha nem azonosulunk azokkal maradéktalanul, ha nem hiszünk bennük teljesen. Profán és hétköznapi példával élve, valószínűleg minden középiskolai magyartanár az első tanéve után föbe lőné magát, ha lelke legmélyéig és a nap huszonnégy órájában hinne tanári szerepének érvényességében.

Visszatérve a dolgozat kérdéseire: nagy gondot fordítottam arra, hogy elkerüljem azt a naivitást, miszerint az én azonosítható volna az én társadalmi képével, vagy bármilyen nyilvános vetületével, és ezen az alapon megkülönböztessenek például hiteles és hiteltelen kommunistákat. Persze Lukácsról, a fiatal Galgóczi Erzsébetről vagy Pándi Párról én is azt gondolom, hogy elkötelezettségük és párthűségük mélyen gyökerezett, áthatotta személyiségüket stb. De azt hiszem, tévútra vezetne, ha ezt a kérdést komolyan elkezdenénk feszegetni. Egyébként Palasovszky esetében sem hallgatom el azokat a korabeli vélekedéseket és kései visszaemlékezéseket, amelyek szerint Palasovszky hiteltelen divatjelenség, álforradalmi szalonbohóc stb. volt. A hiteltelenség emlegetése a Palasovszky körüli botrány fontos tartozéka: a munkásmozgalmi és munkáskulturális körökben azért tartották botrányosnak, mert polgári közönség előtt mutatta be egyébként polgárpukkasztó műveit.

Én a kommunista aszketizmus gyakorlatait övező etikai diszkurzust igyekszem vizsgálni és ebben kulcsfontosságúak a párthűség, az osztályhűség és az osztályárulás kérdései. Érthető, hogy ezek után én komolyan és nagy súllyal nem vethetem fel az elvhűség kérdését, mert akkor fogja maradni annak az etikai diszkurzusnak, amit én lehetőleg kívülről szeretnék megérteni. Igyekszem tehát elkerülni az ítélezést – eszembe sem jutott például, hogy állást foglaljak a Szántó Judit vs. József Jolán kérdésben. Szántó Judit epés megjegyzéseit József Attila nővéréről az aszketikus proletár-etikett egyik példaként idéztem és ebből a szempontból mellékes, hogy igaza van-e vagy sem. Egyébként abban is bizonyára egyetértünk, hogy Szántó Judit memoárjában oly sok az indulat, a sértettség és a méreg, József Attila, ahogy mondani szokták, *hivatalos özvegye* oly sok emberben keres, Tverdota György kifejezésével élve, *bűnbakot* ebben a pártmegbízásra tollba mondott emlékiratban, hogy még talán a köztisztelet sem lehet készpénznek venni és forráskritika nélkül felhasználni.

Palasovszky helyéről, értékéről. A dolgozat fejezeteinek arányából és sorrendjéből akár úgy is tűnhet, mintha József Attilát *le*, Palasovszky Ödönt pedig *fel* akarnám értékelni. Erről persze nincs szó. Ehelyett dolgozatomban esetleg ügyetlenül felépített szerkezetéből adódó optikai csalódásról beszélhetünk. Palasovszkyt roppant érdekes és szórakoztató irodalomtörténeti jelenségnek tartom, akinek ott a helye valahol Kassák és Tamkó Sirató között a tablón. Nyilvánvalóan nem volt Kassákéhoz vagy mondjuk Moholy Nagyéhoz fogható a jelentősége, de hogy roppant tehetséges volt, ez biztos. Az optikai csalódást az is okozhatja egyébként, hogy Palasovszky munkásságának nagyobbik és talán jelentősebbik része a színháztörténet területére esik – itt nincs meg az a szerencsés kiegyensúlyozottság, mint ami a Kassák-életmű esetében megvan, tudniillik az, hogy Kassák művében a művészettörténészek éppannyi értéket találnak, mint az irodalomtörténészek. A színháztörténetben, azt hiszem, Palasovszky az egyik legjelentősebb avantgárd figura, csak Máczához és a Bauhauslerekhez mérhető, igazi, kreatívan romboló összművészeti avantgárdista.

A József Attila-életműnek viszont egy olyan szeletét vizsgálom viszonylag aprólékosan, amely nem az eredetiségéről híres, ráadásul én e korai zsenyéket kitessekelem a magas irodalom köréből, és közköltészeti termékeknek tekintem ezeket. Ezért keletkezhet esetleg az a látszat, hogy én József Attilából törpét, Palasovszkyból pedig óriást szeretnék csinálni.

És ha már méretarány-kérdéseknél tartunk, akkor itt reagálnék arra a kérdésre is, miszerint Kassák-portréban elhárítani igyekeznék az aszkézis gyanúját, illetve kissé eszményíteném a mestert.

Kassákról azt állítom, hogy az ő helyzete a munkásmozgalmi aszketizmus szempontjából különleges, mert, és most idézem magam, „Kassák kétségkívül meglévő mozgalmár-etikája nem párosult aszketikus esztétikával.” Ez alatt azt értem, hogy Kassák mereven elzárkózott egyes művészeti és szellemi irányoktól és az afféle döntései, miszerint lapjában nem közöl rímes verset, legyen az a vers egyébként bármilyen is, felveszik a versenyt a legszigorúbb pártfegyelmi aszketizmussal. Kassák tanítványi körei forradalmi lelkesültségű munkás- és értelmiségi fiatalok csoportjai voltak, amelyekben az ifjakat egy prófétai allűröktől sohasem tartózkodó autoriter személyiség igyekezett nevelni, kordában tartani és munkára fogni mindaddig, amíg azok szembe nem fordultak vele. Nagyjából ugyanez a csoportdinamika jellemezte a korabeli munkás-szubkultúra politikai csoportjait és pártfrakcióit. Amit markáns különbségnek tartok, az az, hogy az etikai aszketizmus és a politikai csoportfegyelem Kassák környezetében nem párosult esztétikai konzervativizmussal. Hiszen a pártpolitikai (azaz a szociáldemokrata, a kommunista vagy az ultrabalos) szektarianizmusra a zárt művelődésszerkezet a jellemző és a kánonok dogmatikus szűkítése a politikai hasznosság szempontjából. Az is általános tapasztalat, hogy az ultraforradalmi politikai művészetek előbb-utóbb a forradalmi romantika kispolgári giccseiben vagy nagybirodalmi vasbeton-klasszikában fejezték be hanyatlástörténetüket. Kassák viszont, legalábbis a harmincas évekig, de a festészeti tájékozódás terén még később is, kötelezően nyitott maradt a mindenkori legújabb hullámra.

Tény azonban, és a dolgozatom bevallott hiányossága, hogy nem lett volna szabad a Kassák kérdéskört a disszertációban futó megjegyzésekkel, esetlegesen előkerülő féloldalas kitérőkkel elintézni, hanem külön fejezetben kellett volna tárgyalnom.

Kassáknál maradva, el kell ismernem, hogy ügyetlen, elhamarkodott és leegyszerűsítő megfogalmazás volt mindjárt a dolgozat második oldalán egy kalap alá venni Kassákot, Lukácsot, József Attilát, Déryt, Galgóczi, Palasovszkyt, azaz dolgozatom főszereplőit. Itt valóban csak árnyaltabban lehet fogalmazni, mondjuk annyit lehetett volna mondani, hogy az írást mindannyian társadalmi és politikai téttel rendelkező tevékenységnek tekintették, legalábbis pályájuk jelentős részén. Legjobb persze tartózkodni az ilyen általánosításoktól.

Most néhány, József Attila körüli problémára térnék ki. Egyszerűen buta hiba volt a részemről, hogy a *Szocialisták* második változatát 1932-re tettem. Súlyosbító körülmény, hogy erre a hibára egyszer már ráadásul fel is hívta a figyelmemet Tverdota tanár úr egy előadásom után, amelyben más összefüggésben emlegettem ezt a verset és amelyben ugyanezt a téveszmét terjesztettem. Az történt, hogy Stoll Béla korábbi datálása maradt meg az emlékezetemben. Az 1983-as *József Attila minden verse és versfordítása* című kötetben „1931-1932 tele” szerepel dátumként a 299. oldalon, noha a *Dönts a tőkét, ne siránkozz* című kötet, amelyben ez a híres vers szerepel, 1931 márciusában jelent meg (de, tudjuk, hogy már 1930 végén is nyomdakész állapotban volt), és bizony semmilyen vers nem keletkezhetett egy évvel a megjelenése után. Mindez a 2005-ben megjelent háromkötetes *Stollwerkből*, azaz a Stoll Béla gondozásában megjelent legújabb *József Attila összes verseiből* is kiderül. Bennem a rossz adat rögzült, erre mondják más összefüggésben, hogy *makacs szennyeződés*, így megérdemlem, hogy most szóvá tettek.

Nem ilyen egyértelmű az a kérdés, hogy volt-e érdemi mondanivalója Lukács Györgynek a líra műneméről. Az szerintem egyértelmű, hogy Lukács az MKP az 1945. decemberi tanácskozásán, amelyet József Attilának szenteltek, nem József Attiláról beszélt. Ezt nem Horváth Márton állítja, hanem én a dolgozatban, de könnyen tehetem, hiszen maga Lukács sem mond mást, aki az előadás írott változatát ezzel a szabadkozó mondattal kezdi: „Az itt következő fejtegetések nem foglalkoznak magával József Attilával.” A Pártköltészetéről szóló, a – magyar kommunizmus kultúrtörténetében egyébként legalábbis korszakosnak nevezhető szöveg – csak apropónak használja József Attila költészetét, és többet beszél például Márairól vagy Petőfiről. Bár az is igaz, hogy a József Attila-recepciótörténetben a szüksézsavúsága ellenére kulcsfontosságú ez a szöveg, hiszen a szimbolikus

kisajátítás emlékműve. Lukács ugyanis azzal zárja sorait, hogy a miénk (ti. a kommunistáké) József Attila.

Mindennek ellenére abban igazat kell adnom bírálómnak, hogy elhamarkodott azt állítani, hogy Lukácsnak semmi mondanivalója nem volt a költészetről: a Tverdota tanár úr által említett Babits- és Illyés-cikkei is ellentmondanak ennek. A kérdés több figyelmet is megérdemelne, és hálás is vagyok érte, hogy ez most felszínre került. A probléma mindenestre ott van, hogy Lukács a realizmus-elméletét a művészet, ezen belül az irodalom általános magyarázóelvének fogta fel, de példái túlnyomórészt prózai művek voltak. Balzac, Stendhal, Tolsztoj, Dickens, Thomas Mann regényeire esik a fő hangsúly, noha például Goethét, Schillert vagy éppen Shakespeare-t is realistán tekintette. Tény, hogy a *lírai realizmus*, (ez a terminus, azt hiszem, leginkább az Arany- és a Petőfi-kutatókat bosszanthatja) támadhatóbb, nem kellőképpen alátámasztott fogalom a lukácsi rendszerben.

Most az „úri szél” kérdéséről. Az *Ákácokhoz* esetében megint csak egy, a *Dönts a tőkét* kötetben átírva megjelent, forradalmi versváltozatáról van szó. Féja Géza a *Szélkakas költők* című, József Attilát támadó írásában kiemeli, hogy „a keserülő e mennyei munka” helyett „keserülő e marxi munka” áll. Az *úri szél* kifejezés is ekkor került a versbe. Míg az első, az *Előörsben* megjelent, az egyszerűség kedvéért mondjuk úgy, jobboldali változatban az állt, hogy, „ákácok, vigyázzunk magunkra! – / szisszentő ez, de lombos föladat.” addig másfél évvel később megjelent kötetbeli változatban ehelyütt az olvasható, „ákácok, vigyázzunk magunkra! – az *úri szélben* ez a föladat.”

Én Szabolcsinál olvastam, (ő pedig Tasi Józseftől veszi át a megfigyelést) hogy az *úri szél* kifejezés ebben a versben Ady *Menekülés úri viharból* című versére tett utalásként értelmezhető. Én ezt elfogadtam, sőt, úgy gondolom, hogy a *Dönts a tőkét* kötetben négyszer, négy különböző versben megjelenő „úri szél” szókapcsolat mindannyiszor hangsúlyos Ady-utalásként értékelhető. Ez a kötet három kiemelkedően fontos költőt idéz meg, hangsúlyos helyeken. Ezek közül Villonra most nem térek ki, mert fontosabb szempontomból az egymás mellett szerepeltetett Ady-vers és Babits-vers, vagyis egyrészt az *Ady emlékezete*, másrészt a botrányos, jól ismert, a költőfejedelmet orrtúrás és hascsikarás közben ábrázoló *Egy költőre*. A Babitsot gyalázó és az Adyt dicsőítő versek pozitív és negatív módon jellemzik a *Dönts a tőkét* kötet beszélőjét, alanyát. Nem szükséges részletezni, hogy ezek a versek a követendő és az elvetendő hagyományt jelölik ki, szépen, szimmetrikusan egymás mellé állítva. Az *úri szél* kifejezés mindkét versben megjelenik: Babitsról azt tudjuk meg, hogy ezt a híresen népidéken költőt a legkevésbé sem bántja, ha az úri szél, mint egy felhő, úgy fújja szét a népet. („Ha nem bú, nem baj öneki, / hogy oszladozó felhő / ez édes nép, mert szétszedi / az *úri szél*, a dörgő.”) Az *Ady emlékezetében* a szelek, úri passzióból a nép kis vagyonát herdálják: „Szeleket, melyeket úri passzióból / a begyűjtött kis szénát szétszedik / s a sülyedt falun fölkapják a hóból / Dózsa népének zsuppfedeleit.”) Ugyanez történik a *Betlehemben*, ahol a részesek szalmáját fújja el az úri szél. Az említett *Ákácokhoz*ban pedig azt a homokot vagy alföldi löszet fújja el az úri szél, amelyet az akácfák tudnak csak gyökereikkel megkötni. (Ebben a bonyolult, összetett képben lesznek az akácfák, ha jól értem, az agrárproletár ellenállás allegóriái.) Ezzel persze nincs vége az *úri* jelző szimbolikájának a *Dönts a tőkét* kötetben, épp csak érintettük, hiszen még szó sem esett a *Favágó*beli „úri pusztaság”-ról stb.

Önmegtartóztató módon csak arra szeretnék már kitérni, hogy a *Dönts a tőkét*-kötetben az „úri szél” szintagma szerintem igazi szövegtudatos, célzott Ady-utalás. Nem pusztán tisztelgő gesztus, hanem köze van a forradalmár-költő szerephagyományozódásához is. József Attila pályáján az „úri szél” használata véleményem szerint azt a fázist mutatja, amikor kiépülő költőszerep túl van már a kritikátlan utánzás és az epigonizmus *első*, valamint a hatás-félelmek, a buzgó túlteljesítés és a megtagadás *második* fázisán. Ekkor már mintegy megengedheti magának a költő, hogy tudatosan kijelölje hirdetés, vállalt hagyományait, mert a hagyományválasztás nem veszélyezteti egyedi hangját és költői művének integritását. Így gondolom el, röviden összefoglalva, az *Ákácokhoz*, a *Betlehem*, az *Ady emlékezete* és az *Egy költőre* viszonyát az Ady-pretexthoz. Az intertextualitásnak egészen más, reflektált, tudatos és célzott módjáról van tehát itt szó, és nem arról, mint amit a néhány évvel korábbi Ady-követő József Attila-zsengék esetében a dolgozatban részletesebben vizsgálók.

Az *oroszlán idézése* című versnek valóban nincs túl sok köze Adyhoz azon túl, hogy én a „Voltam vonító kaján” sort, meglehet, talán önkényesen, az *Ős-Kajánra* tett utalásként értettem. Hajlamos vagyok ezt a sort az Ady-minta önironikus eltartásának, elhagyásának tekinteni, hiszen a vers, de erre most már tényleg nem térhetek ki, szerintem egyike a korai József Attila zseniális

szerepvetkőző verseinek, amelyek különböző ellentételezésekkel, reális és szürreális elemek vegyítésével fokról fokra dereferencializálják a költői ént, azaz megfosztják mindenféle tulajdonítástól, alaktól, szereptől és mindezt ráadásul játékosan, a biztos elmúlás tudatának megkönnyebbültségével teszik. Persze ezért az Ady-utalásért már nem tenném tűzbe a kezem, könnyen bizonyulhat az én ráfogásomnak is. A Juhász Gyula és a kétsoros strófák ügyében viszont fenntartás nélkül kapitulálok, ez valóban a szigorlati beugró-kérdések szintjén van, nem menthető a helyzetem. Átpörgettem most az Ady-kötetet, hátha valahogy védhetem magam, de valóban: kimondottan ritkán írt Ady kétsoros strófákban verset és sejtelmem sincs miért állítottam ennek az ellenkezőjét.

Hasonlóan vitathatatlan az is, hogy Tamkó Sirtó volt az avantgárd utolsó mohikánja, nem Déry, és természetesen Ascher Oszkár, nem pedig fia, Ascher Tamás konferált Nagy Endre kabaréjában. Itt sincs más dolgom, mint megköszönni a hibaigazítást. Balzac realista regényciklusának eposzi karakterére sem volt szerencsés egy odavetett, kifejtetlen megjegyzésben utalni.

Benedek Károly szerencsétlen házasságának története ezek szerint első kézből került Németh Andorhoz, ezt valóban nem tudtam, és úgy sejtettem, hogy emigrációs vándortörténetről van szó. Nagyon kevés felfedezni való marad ott, ahol egy regényt olyan kiemelkedő filológusok kutatnak évtizedeken keresztül, mint Botka Ferenc és Tasi József. A *Befejezetlen mondat* esetében ez a helyzet, ezért nehezen megmagyarázható öröm töltött el, amikor ráakadtam a bécsi magyar emigrációnak erre a húszas évekbeli kis bulvártörténetre, amely, úgy tűnik, a regény cselekményvázába is beépült. Ezek után kimondottan becsületbeli ügyemnek tekintem, hogy utánajárjak, hogy pontosan milyen útvonalon jutott el, juthatott el ez a történet a Déry-regényig. Az is jogos észrevétel, hogy a *Bevezetőben* méltánytalanul bántam Németh Andor korai kritikáival, és három-négy helyen is odavetett példaként használok fel a szövegkörnyezetükből kiragadott részleteket. Ezek rossz színben tüntetik fel az általam egyébként igencsak nagyra becsült irodalmárt, pedig hasonló ellentmondásokat más kritikus szövegében is könnyen találhattam volna. (Minden becsületes kritikussal előfordulhat ugyanis, hogy értékpreferenciái ellentmondásba kerülnek egymással, és választania kell, mint Németh Andornak, a zseniálisnak, de egy kicsit már avíttasnak tartott Ignotus és még darabos, de mindenestül új Kassák között. Németh Andornak ráadásul azt hiszem, különös érzéke volt a megoldhatatlan és szofisztikált dilemmákhoz.) Mentségemre legyen mondva, a Déry-fejezetben nagyobb teret kap Németh Andor nézeteinek ismertetése.

Áttérek most Havasréti József bírálatára, és ezúttal rövidebb leszek.

A feldolgozásra ajánlott szakirodalmi munkák egy részét valóban nem ismertem, egy jó részüket azonban én is, több-kevesebb ideje házi feladatomban tekintem.

Marót Károly munkásságáról például történetesen Havasréti József írásaiból értesültem. Egy tavaly novemberben, a *Kalligramban* megjelent Havasréti-cikk olvasása során vált világossá, hogy a politikai rítusok, így a szavalókórus-bemutatók elemzésében felette termékeny szempontokat nyújthatnak Marót hatvan-hetven évvel ezelőtti, az akkori *Ethnographiában* megjelent írásai. Idézem Havasréti Józsefet: „Marót Károly szerint a hagyomány által közvetített szimbólum-, illetve rítuselemek sem szemantikai, sem morfológiai szempontból nem rögzítettek; egyrészt többféle jelentés-összefüggésben is alkalmazhatók, másrészt az újraértelmező átvétel – Marót szavával a *revival* – sokat elárul a rítust, az ünnepet újraalkalmazó közösség igényeiről és habitusáról is.” Ezt a szempontot mindenképpen figyelembe kell vennem, ha valaha sort kerítek a szavalókórus-mozgalom későbbi történetének megírására, arra az 1933 utáni időszakra, amikor az addig roppant népszerű és már-már tömegeket is megmozgatni képes baloldali, ifjúmunkás és avantgárd szavalókórus-mozgalom, a németországi mintát követve hatóságilag betiltották. A harmincas évek közepétől ugyanis ez a politikai rítusforma a baloldali illegális vagy féllegális ifjúsági szubkultúrából átkerült a hivatalos jobboldali ifjúsági kultúra eszköztárába: a keresztény ifjúsági csoportok és a cserkészek körében terjesztették a szavalókórus-mozgalom, az irredenta és a tárogató-kultusz miliójében. Megint csak valószínűleg a német minta követéséről van szó, gondoljunk csak a Leni Riefenstahl által filmre vett barnainges szavalókórusra. A szavalókórus-mozgalom a koalíciós években megért még egy revival-t, ezúttal a Szociáldemokrata Párt kultúrprogramjában kapott komoly szerepet. Nem részletezem tovább, ennyiből is látszik, hogy a politikai rítus újra-értelmező átvételének meglehetősen fordultatos és magyarázatra szoruló történetével van dolgunk, amelynek értelmezésére egyelőre tényleg nem ismerek alkalmasabb magyarázó-fogalmat, mint amit Marót Károly kínál.

Havasréti József opponensi véleményében nem szavalókórusok, hanem a közköltészet kapcsán hívta fel a figyelmet Marót Károly (és Stoll Béla, valamint Horváth Iván) munkáira. Való igaz, hogy én megelégedtem a kérdés legfrissebb magyar szakirodalmának áttekintésével Küllős Imola, Csörsz Rumen István és Szilágyi Márton vonatkozó, egyébként roppant inspiratív tanulmányait, kérdésfelvetéseit érintettem csak. Bevallom, már ekkor is felette gyanús, valami interdiszciplináris tilosban járó figurának éreztem magam, hiszen egy olyan fogalom átvételét kockáztattam meg, amelyet tizennyolc-tizenkilencedik századi folklóranyagra dolgoztak ki, én viszont huszadik századi, nagyvárosi, ráadásul nyomtatásban megjelenő költészeti termékekre alkalmaztam. Nem is kockáztattam volna meg ezt a kockázatos kitérőt, ha a saját korszakom előttem járó jeles kutatói, mint például Szabolcsi Miklós, Derék Pál és mások nem használták volna, egyébként a fogalomtisztázás különösebb szándéka nélkül, ezt a kifejezést, mármint a közköltészetet, a húszas évekbeli baloldali, jobbra avantgárdnak nevezhető fiatal líra másod- és harmadvonalát értve alatta. Már ennyiből is látszik, hogy felette sok reflexiót és óvintézkedést igényelt a közköltészet terminus alkalmazása. És bár Horváth Iván ajánlott tanulmányát elolvastam (Stoll Bélát és Marótot nem), úgy találtam, ha fogalomtörténetileg is kibővítem a vizsgálódást, akkor végképp gazdaságtalanná válik a vállalkozásom, és nagyobb terjedelmet kap a fogalommagyarázat, mint az a konkrét kérdés, amit a fogalommal szeretnék megmagyarázni.

Szintén egy fogalom átültetéseknek problémájára mutat rá Havasréti József, amikor a *kényszerhelyettesítés* kifejezés forrásához, Kornai János közgazdász könyvéhez irányít. A fogalmat én Havasréti József könyvéből, az *Alternatív regiszterek*ből vettem át. Ahhoz hasonló rossz lelkiismerettel tettem ezt egyébként, mint ahogy közköltészetet fogalmát átvettem a folklórkutatóktól, hiszen valóban, itt is felmerül a kérdés, hogy kibírja-e ez a kimondottan a Kádár-korszakhoz kötődő fogalom, hogy átültessük a háború előtti munkás-szubkultúra közegébe. Ráadásul most látom, újraolvasva a vonatkozó szövegrészt, hogy csak kényszerhelyettesítés elvont definícióját idéztem az *Alternatív regiszterek*ből, mielőtt saját céljaimra használtam a fogalmat és egyáltalán nem jeleztem a fogalom két szövegkörnyezetének különbségeit.

Hálás vagyok a többi irodalmi és szakirodalmi ajánlásért is, a *Terven felüli regényt* már olvasom. Regénynek azt hiszem, középszerű, viszont kulcsregény-mivoltában irodalomtörténeti csemege és valóban a dolgozatomban tárgyalt kérdések érdekes áttétele. György Péternek ezt a művét valóban nem használtam, ezt valóban érdemes lesz pótolnom. Löwy nem olvastam, és nem is tudtam, hogy magyarul is megjelent. Pillanatnyilag azonban a legfontosabbnak K. Horváth Zsolt tanulmányát tartom az ajánlott szakmunkák közül. Az ő tanulmánya az értekezésem lezárása után jelent meg, ezt azért hangsúlyozom, mert több ponton is érintkezik kettőnk kutatása, és nagyon jó lett volna korábban megismernem ezt a szövegét. Persze így is fontos megerősítés és nagy öröm számomra, hogy más is lát fantáziát például a szavalókórusokban, vagy Palasovszky *Punaluájában*.

VI. Szakmai önéletrajz

- 2008 május óta a *Jelenkor* című folyóirat szerkesztője vagyok.
- 2006 november és 2008 júniusa között a *Kalligram* című folyóirat szerkesztője voltam.
- 2006 óta veszek részt a James Joyce *Ulysses*ének új, javított és kommentált magyar kiadását előkészítő, Kappanyos András vezetésével működő munkacsoportban.
- 2005 januárja óta a *Literatura* című irodalomtudományi folyóirat szerkesztője vagyok.
- 2003 szeptember óta dolgozom tudományos segédmunkatársként az MTA Irodalomtudományi Intézetében az Irodalomelméleti osztályon.
- 2003-ban szereztem magyar nyelv- és irodalom szakos oklevelet a Pécsi Tudományegyetem. Diplomadolgozatom címe: "Mészoly Miklós fogadtatása a magyar marxista kritikában" (Konzulens tanárom: Thomka Beáta volt.) Megkezdtém tanulmányaimat a PTE Irodalomtudományi Doktori Iskolájában.
- 2002-2004: A PTE Bölcsészettudományi Karán működő Kerényi Károly Szakkollégium szakkollégiumi tanára voltam.

-2001-2006 között tartottam kurzusokat a PTE Modern Irodalomtörténeti és Irodalomelméleti tanszékén, majd az Esztétika tanszéken. Eleinte tanszéki demonstrátorként, később PhD-hallgatóként, végül óraadóként. Az első két évben Michel Foucault-ról, illetve a hatvanas-hetvenes évek magyar prózájáról tartottam szemináriumokat, utóbb pedig “Lukács György és a realizmus”, “Kultúrunka az illegalitásban”, “József Attila és a munkásmozgalom” című kurzusaimat tartottam meg.

-2000-2001-ben részt vettem a Thomka Beáta által szervezett 'Narratívák a kultúrában' elnevezésű kutatócsoport munkájában.

-2000: Egy Erasmus-ösztöndíj jóvoltából fél évet töltöttem Párizsban. Az École des Hautes Études en Sciences Sociales és az École Normale Supérieure kurzusait látogattam.

-1998 óta vagyok tagja a PTE Modern Irodalomtörténeti és Irodalomelméleti Tanszékén, Kálmán C. György és Orbán Jolán részvételével működő Sensus műhelyszemináriumnak.

-1998-1999: A Kerényi Károly Szakkollégium (PTE) tagja voltam.

-1996: Felvettek a Janus Pannonius Tudományegyetemre, magyar-művelődési menedzser szakra.

-1995-1996: Két félévig az ELTE Tanárképző Főiskolai karának magyar-művelődésszervező szakos hallgatója voltam.

-1994-ben érettségiztem Kecskeméten a Bolyai János Gimnáziumban.

-nyelvtudás: középfokú nyelvvizsga franciából és angolból.

VII. Publikációs lista

Tanulmány, kritika, recenzió:

- „A forradalom rítusai. Szavalkórússok a két világháború közötti munkáskultúrában.” in: *2000*, 2008/12, 56-70. (tanulmány)
- „Kádár-retró és Kádár-abszurd – a múlt rendszer komikus feldolgozásai az ezredforduló magyar prózájában” in: Angyalosi Gergely (szerk.): *Irodalom a forradalomban*, Universitas Kiadó, 2008, 153-160. (előadásszöveg)
- „Végleges változatok a hagyatékból” (Mészöly Miklós: Műhelynaplók. Thomka Beáta: Prózai archívum. Szövegközi műveletek) *Jelenkor*, 2007/10, 1069-1077. (kritika)
- „A kritikai realizmus modernizálásának és elkötelezésének nehézségei” In: Szegedy-Maszák Mihály – Veres András (szerk.): *A magyar irodalom története / III.*, Balassi Kiadó, 2007, 363-374. (könyvfejezet)
- “1938 – Az elkötelezett regény mint a kommunista magatartásformák bírálata. (Déry Tibor: *A befejezetlen mondat*) in: *Literatura*, 2006/2 185-205. (tanulmány – az előző könyvfejezet bővített változata)
- “Ady-epigonizmus a korai József Attila-lírában és környezetében” in: *Literatura*, 2006/4 468-493. (tanulmány)
- “Galgóczi Erzsébet szerepdilemmái” in: Kisantal Tamás-Menyhért Anna (szerk.): *Művészet és hatalom A Kádár-korszak művészeté.* (JAK Füzetek 139.) Budapest, 2005. 24-43. (tanulmány)
- “A kultusz kutatás két tendenciája” in: *Budapesti Könyvszemle*, 2004/ősz, 232-240. (recenzió; Takáts József (szerk.): *Az irodalmi kultusz kutatás kézikönyve*, Kijárat, Bp., 2003)
- “A kánonalkotás és az etikai önformálás változatai Lukács György harmincas-negyvenes évekbeli munkásságában” Veres András (szerk.): *Az irodalomtörténet esélye*, Akadémiai Könyvkiadó, 2004. (tanulmány)
- “Kumria és Kártigám. Megjegyzések Grendel Lajos: *A tények mágiája* c. könyvéhez”, in: *Kalligram*, 2003/7-8., 100-113., (tanulmány)
- “A példázatoság, az allegorizáló olvasás és a kultusz kérdései a Mészöly- és az Ottlik-kritikában”, in: *Jelenkor*, 2002/10, 1104-1117. (tanulmány)

“Halász a hálóban. Az öntükröző regényről, a motívumelemzésről és Balassa Péter Nádas-monográfiájáról”, in: *Kalligram*, 2002/10, 109-127. (tanulmány)

“Az egzisztencializmus mint vád és a Camus-hasonlat a Mészöly-kritikában”, in: *Jelenkor*, 2002/1, 97-104. o. (tanulmány)

“A kultúra narratív szempontú kutatása” in: *Budapesti könyvszemle*, 2001/ősz, 226-235. o. (recenzió a *Narratívák* könyvsorozat első három kötetéről. Szerk.: Thomka Beáta, Kijárat Kiadó, Budapest, 1998, 1999)

“Joyce cselszövése. A sémák és az *Ulysses*-értelmezés”, in: *Déli felhő*, 2001/1, 65-83. o., újraközölve: Kálmán C. György és Orbán Jolán (szerk.): *Értelmezések az elmúlt századból*, (Sensus-füzetek, 2.) Jelenkor, Pécs, 2002, 29-58. (tanulmány)

“Térképek áradásban” in: Müllner András-Odorics Ferenc (szerk.): *Megbocsátás*, Osiris-Pompei, Budapest–Szeged, 2001, 90-104.

“Terepséta. A fikció tere és az elbeszélői nézőpont Mészöly Miklós Pannon-prózájában”, in: *Literatura*, 2000/2, 170-190. (tanulmány)

“Lefényképeztük és vásároltunk tőle”, in: *Sárkányfű*, 1999-december/2000 január, 135-140. (kritika Balogh B. Márton: *Japán fürdő* c. elbeszéléskötetéről, JAK-füzetek, 1999.)

Fordítások:

Fritz Senn: “Majdnem szem elől tévesztettük a tényt, hogy Bloom alapvetően a roston sült birkaveséért rajong, de be kell érnie a második kedvencével” (Részletek a Christine O’Neill által készített interjúkötetből. Kiss Gábor Zoltánnal közösen készített kommentált fordítás angolból.) *Kalligram*, 2008/6, 15-23.

Jean Claire: “Kronosz és Mnemoszüné”, in: Házas Nikoletta (szerk.): *Változó művészetfogalom – kortárs frankofón művészetelmélet*, Kijárat Kiadó, Budapest, 2001, 255-268. (franciából)

Robert F. Berkhofer: “Nézőpont a történetírói gyakorlat nézőpontjairól”, in: Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák IV*, Kijárat Kiadó, 2001, Budapest, 147-168. (angolból)

Catherine Colebrook: “Kortárs kulturális materializmus: szubjektivitás, vágy és transzgresszió” Kiss Gábor Zoltán és Sári László (szerk.): *Újhistorizmus és kulturális materializmus*, Osiris Kiadó, Budapest, megjelenés előtt. (angolból)

Frank R. Ankersmit: “A történelmi reprezentáció” in: Kisantal Tamás (szerk.) *Tudomány és művészet között. A modern történelemelmélet problémái*, L’Harmattan, Budapest, 2003. 235-263. (angolból)

Egyéb:

Mészöly Miklós: Széljegyzetek az irodalmi esély és handicap kérdéséhez – Mészöly Miklós kiadatlan francia nyelvű előadása – *Kalligram*, 2007/10, 41-44. (Szövegközlés, fordítás és kommentár)

„Mindent megragadni, mindent összesűríteni” Beszélgetés Márton Lászlóval Mészöly Miklósról, a *Műhelynaplók* megjelenése kapcsán. *Kalligram*, 2007/10, 45-50. (Interjú)

„Zsebtükör. A szerkesztő kérdéseire Dreff János válaszol”. Beszélgetés Tóth Dezsővel *Kalligram*, 2007/5, 14.