

BÍRÓ BÉLA

IDENTITÁS ÉS ASSZIMILÁCIÓ

■ Borsi-Kálmán Bélát az teszi a kortárs magyar történettudomány egyik kiemelkedő alakjává, hogy legalább annyira hisz a személyiségfejlődés komplex folyamataiban artikulálódott identitásélményeinek, mint a divatos történettudományi teóriáknak.

Színérváralján született, ahol a történelmi traumák ellenére a magyar, a román és a zsidó közösség kitűnően megfér egymással. A nyelvi határok, legalábbis a gyerek számára, akadálytalanul átjárhatóknak bizonyultak. Kisgyerekként nemcsak a két „idegen” kultúrával ismerkedhetett meg csaknem „anyanyelvi szinten”, de a szomszéd közösségek bizonyos identitásjegyeinek egy részét is spontán módon elsajátíthatta. A család még a szerző diákkorában Magyarországra települt át, s itt – immár kényszerűen is – újabb identitásjegyeket építhetett személyiségébe. A magyar társadalom ugyanis mindenkit *teljes asszimilációra* kötelez. Borsi-Kálmán Bélának azonban hamarosan rá kellett ébrednie, hogy – ha csak nem akarja megcsonkítani személyiségét – egyszerre (legalább) két kulturális közösséghez kell asszimilálnia. A saját bőrén ébredhetett rá, hogy az asszimiláció nem pusztán, sőt még csak nem is főként nyelvi, még kevésbé ún. etnikai, mint inkább társadalmi kérdés.

Ezt a tételt Norbert Elias *A civilizáció folyamata* című alapvető, de a magyar történettudományra viszonylag szerény befolyással bíró könyvében a francia–angolszász „civilizáció”- és a német „kultúra”-fogalom kialakulásának analízise kapcsán, áttételesen, de részletekbe menően kidolgozza. Alaptétele, hogy Franciaországban a nemesiség (jórészt még a párizsi szalonok világában) kulturálisan magához asszimilálja a polgárságot, hogy aztán az utóbbi – a nemesi kultúra meghatározó jegyeit a polgári értékekkel ötvözve – a társadalom egészét egységes nemzeti kultúrába integrálhassa. Németországban ezzel ellentétes folyamatok zajlanak. A nemesiség és – a franciánál vagy az angolnál jóval fejletlenebb – polgárság közti határvonalak itt továbbra is átjárhatatlannak bizonyulnak. A német értelmiség

tehát a fejedelmi udvarok felszínes (a későbbi magyar jobboldali diskurzus által hígnak bélyegzett) „civilizációjával” a bezárkózásra és bensőségessegre alapozott (s ekként mélynek aposztrofált) „kultúrát” állította szembe. A francia–angolszász civilizációfogalom Elias felfogásában a terjeszkedő és magabiztos állampolgári, a német kultúrafogalom ezzel szemben a megszerzett pozíciók védelmére berendezkedett kulturális nemzetek jellemzője. A civilizációfogalom kialakulása ugyanis a francia–angolszász gyarmatosítással és a középkori német dominancia európai visszaszorulásával is együtt jár.

Borsi-Kálmán Bélát, a történelem-életművének folyton visszatérő témái (a Kosuth-emigráció és a román politikai elit kapcsolatainak, valamint a – temesvári leventeper kapcsán – Bánságban zajló századfordulós folyamatok előzményeinek elemzése) ugyanezzel a kérdéskörrel szembesítik.¹ S bár Elias könyvét kezdetben még nem ismeri, identitástörténeti érzékenysége és intuíciója alapján hasonló következtetésekre kell jutnia, mint a neves német szerző, sőt mivel ő a kérdéskör olyan kelet-európai aspektusaiba is bepillantást nyerhet, amelyek Elias számára hozzáférhetetlenek, majdani mesterének következtetéseit nemcsak árnyalhatja, de kötetről kötetre újabb fontos megfigyelésekkel is gazdagíthatja.

Már első kötetekben felfigyel rá, hogy – a magyar közvélemény várakozásaival ellentétben – az a jobbára fanarióta eredetű román politikusi és értelmiségi réteg, mellyel a fejedelemségekbeli magyar emigránsok szembekerülnek, képzettségét, politikai kultúráját és nemzetközi tapasztalatát tekintve nemcsak egyenrangú partnere a magyar reformkor kimagasló személyiségeinek, de több vonatkozásban fölöttük is áll. Köztudomású, hogy a Török Birodalom Konstantinápoly Fanarion nevű negyedének görög–francia kultúrájú népességére alapozza a birodalom diplomáciáját. A fejedelemségek fanarióta uralkodói ezt a magasrendű diplomáciai kultúrát és „nyugatos” műveltséget hozzák magukkal választott hazájuk-

ba, ahol az azonos vallás által is megkönnyített hirtelenséggel asszimilálódnak a helyi kultúrába is, nem kis mértékben a maguk képére és hasonlatosságára alakítván azt. Elég csak a kor jeles politikusainak és értelmiségijeinek a névsorát végigtekinteni, hogy ráébredhessünk, az a román elit, mely a nagyromán állam létrehozását előkészíti, annak demográfiai, kulturális feltételeit és a szükséges nemzetközi kapcsolatrendszer megteremtését, túlnyomó többségében „idegen” származású. Az asszimiláció általában zökkenőmentes, a társadalom minden szintjén és az ország minden pontján ellenállhatatlan készletként érvényesül. Egyetlen példa. 1908-ban a tengerral határos déli tartomány, Dobruzsza lakossága még a nemzeti eszme megszállottjainak szemében is többnemzetiségű terület. A románok, bár relatíve már ekkor ők vannak többségben, az összlakosság felét sem teszik ki. Mindössze százegyezszen vannak, arányuk alig 45 százalék. A törökök, tatárok a maguk 38 000-es népességével, illetve az oroszok és a bolgárok egyenként 37 000 körüli lélekszámukkal együttesen csaknem ugyanennyien vannak. A görögök, németek, zsidók lélekszáma összesen 20 000, s néhány ezres gagauz, örmény, cigány, olasz néptöredék adja a különbözetet.² A 2008-as népszámlálás azonban már mindössze 4 százalék „idegen” talál a tartományban, az önmagukat románnak vallók aránya ekkor már eléri a 96 százalékot. Ami még Franciaországnak is dicsőségére válhatna. S bár az átalakulás nem kizárólag az asszimiláció számlájára írandó – a törökök jelentős része kivándorol, más népcsoportokat kitelepítenek, s helyükön románok telepednek meg –, a jelenség mindenképpen meggondolkodtató.

S az sem véletlen, hogy a szerző figyelme arra a Bánságra terelődik, amelyben a 19. század második és a 20. század első felében egy hasonlóan tűnő folyamat látszik kibontakozni. Ezúttal magyar vonatkozásban. Borsi ezt a témát is több kötetben dolgozza fel. Az első a Noran kiadásában megjelent az *Öt nemzedék és ami előtte következik...* főcímű monográfia, melynek tárgya az 1920-as temesvári levante-per, voltaképpeni témája azonban az az asszimilációs folyamat, mely Temesvár nemesedő polgárságának és polgárosodó nemességének, azaz annak a jobbára idegen eredetű hungarus népességnek a kialakulásához vezet, amely jövőjét csakis a Magyar Királyság keretein belül tudja elképzelni.

Annak ellenére is, hogy a Bánság egykor színmagyar lakossága a tatárjárások és a török

hódoltság évei alatt csaknem teljesen eltűnik. A térséget fokozatosan a szomszédos területekről beszivárgó szerbek és románok, illetve az osztrák kormányzat által több hullámban is betelepített németek népesítik be. Az 1848-as forradalmat és szabadságharcot követő esztendőekben azonban mintha a trend megfordulna. A szerző a kérdéskörrel írt második, az *Ijji. Niamešny Mihály és a temesvári levante-per (1919–1920)* című könyvének első, *A Bánság és Temesvár története a török kiűzésétől az 1918-as impériumváltásig* címet viselő fejezetében a bánsági népesség 1910 körül tetőző integrációs irányváltását részletesen is bemutatja. A Bánság lakosságának 1851 táján mindössze 15 százaléka magyar. Temesváron meg a húsz és fél ezer lakosból alig 11 százalék vallja magát magyarnak, igaz, a magyar népesség aránya 1880-ig megkétszereződik. S a továbbiakban a város viharos fejlődése ellenére is (1851 és 1891 között a város lakossága 125,7 százalékkal növekszik) a magyarok aránya újabb 5 százalékkal nő. A magyarosodási tendenciát azonban ennél is meggyőzőbben jelzi, hogy a város polgármesterének, Geml Józsefnek az adatai szerint a magyarul is beszélők aránya 1894-ben már meghaladja az 54 százalékot. A legtöbb magyarul beszélő a szerbek között van (43 százalék), utánuk következnek a németek (40,1 százalék) és végül a románok, akik közül már csak 25,9 százalék beszél az „állam nyelvét”. S hogy ezek a számok nem az együttélésből fakadó spontán/kölcsönös nyelvismeret következményei csupán, azt jól mutatja, hogy a 10 657 magyarból mindössze 449 beszél „oláhuul és szerbül is”, és németül is csupán 7430-an képesek megszólalni. A német nyelv nemzetközi presztízse, államnyelv volta és a város túlnyomóan német jellege ellenére is. Maga Geml ismeri el, hogy „városunkban nemcsak a kölcsönös érintkezés, hanem az iskolák és az egyéb kulturális intézmények is hathatósan működnek a magyarosodás érdekében”.³

A szerző azonban joggal véli úgy, hogy az asszimiláció motorja nem annyira az adminisztratív kényszer, mint inkább a „nemesi modell kényszeres vonzóereje”, mely kivétel nélkül mindenkire hatással van, aki emelkedni szeretne. Márpedig ki nem szeretne? „Temesvár azért *nem lett német*, és *azért lett* (csaknem) *magyar* – ekképp összegez –, mert úgy tetszett: a magyar társadalomfejlődésnek a reformkorban nyert lendülete, a bukásában (leveretésében) is nagy-szerű, hihetetlen mozgósító erővel bíró 1848–1849-es forradalom és szabadságharc

vívmányai, nemzetközi presztízse, majd a dualizmus kori Magyarország (és benne Temesvár) szédítő iramú és egyben szerves iparosodása, modernizálódása, urbanizációja s civilizálódása a kortársak tudatában azt a hitet éltették (s az integrálódni vágyókban azt a reményt keltették), hogy *megvalósítható* a nemesi vezetési rendi Hungária modern, demokratikus országgá való átalakítása. A nemesség polgárosodása és a polgári érdekű rétegek nemesedése (a kétféle értékrendszer összeillesztése) *lehetősége*, a *nemesi típusú társadalomfejlődési modell* (a nemesi értékvilág, önszemlélet, társadalomfelfogás elfogadása, mintáinak követése) *kívánatos*, a középkorból örökölt Szent István-i államtest – mint keret – megőrzése pedig *alapkövetelmény*, sőt hittétel, dogma!

Mindaz együtt pedig nem más, mint az »Árpád apánk« óta magyar, a középkor és a későbbi századok folyamán fokozatosan az a vált vagy viszonylag rövid ideje a magyarsághoz hasonlítani vágyó, etnikailag [...] »idegen«, ám az idők során »megmagyarosodott« törzsek, néptörzsek, behívott »hospesek«, illetve az elmúlt századok folyamán »spontán módon« betelepedett különféle nyelvű és szokásjogú embercsoportok végeérhetetlen nemzedékeinek egyszerre ösztönös és kívánt a reformkor, majd 1848–49 után *francia mintájú* – immár tudatos – törekvése, közös »nemzetépítő« erőfeszítése, amit Illyés Gyula és Bibó István egykor *közös vállalkozásnak* nevezett. Ennek sikerességéhez viszont – tegyük hozzá – ideálok és mítoszok is szükségesek. Ebben az értelemben az »integer Magyarország« axiómája – mítosz, de Zolnai Béla egy 1936-os Prohászka Lajos *A vándor és a bújdosó* című könyvéhez fűzött, Miskolczi Ambrus által feltárt lapszéli jegyzete szerint: »A nemesség [is lehet] mítosz«, lett légyen bármilyen erős, századokon át érvényes és meghatározó [azaz valóságos – B. B.] *rendező elv* és nemzetkarakterológiai alapkategória.

Az a napjainkig érvényes társadalomfejlődési »szűrő« s egyszerűsített *referencia-rendszer*, amelyhez (s amihez) képest a magyar társadalom legkülönfélébb szeletei-rétegei (illetve képviselőik) egymást (s egymás történelmi teljesítményét) változatlanul s öntudatlanul viszonyítják. Nemigen véve tudomást vagy szándékosan (?) megfedkezve arról, hogy a minden (társadalomszerkezeti-szociológiai) *ellentmondásossága* és (geostratégiai) *kockázatossága* ellenére 1914-ig szerfölött *sikeres* (állam-)nemzetépítő »közös vállalat« valamennyi össze-

tevője, szereplője és a nemesi jellegű »polgárosodás« legkülönözőbb szintjén megrekedt *típusai* 1910 körül már a színpadon voltak, ám *még nem fordultak* – a felelősségáthárítás, majd a bűnbakkeresés jegyében – *egymás ellen*.

Am ez az egymás elleni természetlen, önsorsrontóan káros fenekedés s nyomában a kölcsönös meghasonlás, egymás sebeiben való vájkálás s a szinte már »kötelező érvényű« egymásra mutogatás s egyszerűsített önfelmentés *versus* szekértáborosdi – teljes súlyával és máig ható következményével [...] 1920 után következik...⁴

Persze maga a szerző is látja, hogy a francia modell magyarországi érvényessége korlátozott, hiszen a »polgárság és a nemesség közt alig létezett tetteleg a jus connubii, megtörtént ugyan néha, hogy a nemesember fia elvette a gazdag polgár leányát; de azt, hogy birtokos nemescsalád leánya nem nemeshez menjen férjül, hallatlan botránynak, családi csapásnak tartották. E részben csak a katonatiszt iránt tettek kivételt, ezeket társadalmilag egyenrangúnak nézték az urakkal. De a nemesség nemcsak lefelé, hanem fölfelé is elzárkózott [...] a társaság [a társadalom] élesen el volt különítve különböző osztályokra, melyek egymással érintkeztek [ugyan], de soha egészen össze nem olvadtak» – idézi Borsi-Kálmán Béla Pulszky Ferencet.⁵

Norbert Elias kategóriarendszerében maradva tehát Magyarország a német kultúra és a francia civilizáció határán egyensúlyoz. A felemás helyzet következménye, hogy a magyar állam (már Trianon előtt) két kibékíthetetlenül szemben álló társadalomra kezd szétesni. Az erőteljesen polgárosodó városra és a középkori állapotokat konzerváló vidékre. Erősen leegyszerűsítve: »A középosztályon belüli feszültségek alapvetően két társadalmi csoport ellentétes irányú mozgásából adódtak. A nemesi középirtokosság (dzsentri) a 19. század második felében elszegényedett, az iparosodással együtt növekvő polgárság pedig meggazdagodott. Ehhez járult a két fél kulturális beállítottságának különbözősége. A nemesi eredetű keresztény csoportokat hagyománytisztélet, romantikus műtszemlélet és nacionalizmus jellemezte. A polgárság, a polgári értelmiség viszont nyitottabb volt a világra, a múlt helyett inkább a jelen iránt érdeklődött. Mindezek és a gazdasági érdekellentétek miatt más európai országokhoz hasonlóan Magyarországon is megjelentek az antiszemitaizmus politikai formát öltő változatai.«⁶ Ez a

kép nyilván árnyalásra szorul. Nemcsak a Bánságban zajló folyamatok utalnak arra, hogy – egy ideig legalábbis – ellentétes irányú mozgások is lehetségesek.

A szerzőnek lehetősége van, hogy az egyik kései utód jóvoltából végignézzé a Niamessnyek etnikailag félig-meddig, a Manasszyak pedig alig magyar tagjainak portréit. A látvány félreérthetlenné teszi, hogy mindannyian, a „csupa »ősmagyar«, »szittyaképmű«, »turáni«, »törökös« képmás, piroszposzgás, ősz hajú, korosodó urak, főkötiös magyasszonyok – a férfiak korhú jellemében, zsinóros mentében, kócsagtollas kalapban, tajtékpipával (vagy anélkül), távolba révedő tekintettel, sztoikus nyugalommal és a szilárd társadalmi státusból és vagyonzabiztonságból fakadó magabiztos arckifejezéssel a magyarsággal, a *magyar nemességgel* azonosultak.

Közös vonásuk, hogy a Manasszyakat (Trifuatzokat, Nikólicsokat, Milutinovicsokat) *lehetetlen* a Niamessnyektől (Tarnayaktól, Zayaktól, Szarkáktól, O'sváthoktól) megkülönböztetni, amiből rögzett adódik a sokak által ismert (s munkámban többször szóba hozott) konklúzió: ti. hogy a nemesi típusú (hungarus)magyar társadalomfejlődéstől *idegen* az etnikai különbségtétel.⁷ C. A. Mcartney brit historikus egyik (a szerző megfigyeléseit reprodukáló) magyar recenzensét idézve: „Nemcsak az arisztokrácia, de a köznemesség is erős vérkeveredésen ment keresztül [...] az idegen elemek nemcsak magyar nevet és magyar viseletet vettek fel, nemcsak a nyelvet tanulták meg, hanem teljes mértékben magyarrá váltak szelemben és kinézésben is.” „Az, aki *hajlandó* s még inkább *képes* volt hozzá hasonlulni – folytatja B-K.B. –, értékeit, érzés- és gondolatvilágát, stílusát magáévá tenni, viselkedési normáit követni, külsőségeit, rekvizitumait, státuszszimbólumait átvenni, gondolkozási kliséit, előítéleteit, tabuit és legendáit vonakodás nélkül elsajátítani, *típusaihoz maradéktalanul asszimilálódni* [akadály nélkül integrálódhatott a magyar nemesi társadalomba]. Ebbe persze [...] beletartozott a »kutyabőr« és a nemesi birtok megszerzése, a parti- (és párbaj)képesség biztosítása, az úri magatartás és modor eltanulása.”⁸

Megközelítések című kötetében a szerző természetesen jótudóan jut el a kérdéshez, hogy ha mindez igaz, akkor mégis mi az oka annak, hogy a korabeli román társadalom falun és városon egyaránt mindenkit és tömegesen asszimilálhat, a magyar asszimilációs

kényszer azonban csupán a városok vagyonosodó polgárságára van tényleges hatással, s arra is csak ideig-óráig.⁹ Hiszen 1912 táján mintha valóban a Romsics Ignác által vázolt trend kezdene véglegessé válni. Ez a városi polgárság elbizonytalanodásának pillanata, amikor is a nemessé asszimilálódó polgárság is kénytelen a „rohanunk a forradalomba” Ady Endre-i érzületével szembesülni, hogy aztán a „nemesi Magyarországra” való beilleszkedésnek (asszimilációnak) nemcsak a lehetősége, de az értelme is kérdésessé váljon számára, s maga próbálkozzon egy új – Nyugatról importált – asszimilációs stratégia kimunkálásával.

Hogy a nemzetiségi területeken az asszimiláció elvi lehetőségessége a kivételes adottságokkal rendelkező kisebbségi polgár számára is csak kivételesen válhat gyakorlati lehetőséggé, azt leginkább a magyar drámaikkal, novellákkal és regénytörödékekkel induló, majd a román irodalom máig legjelentősebb szerzőjévé érő Liviu Rebreanu példája bizonyíthatja. A szülők feltörekvő román parasztcsaládok leszármazottjai. A szegényparaszti családból származó apa hallatlan erőfeszítésekkel tanítói diplomát szerez, s egy tönkrement zsirosparaszt kisasszonnyá nevelt lányát veheti feleségül. Gyerekeiknek mindketten merész jövőt álmodnak. S ami a fiúgyerekeket illeti, teljes sikerrel. A fiatalember ragyogó eredménnyel végzi el a magyar gimnáziumot. Tökéletesen megtanul magyarul. (Későbbi magyar műveinek szövegében nemhogy nyelvi hibát, de még csak magyartalanságot sem találunk.) S az úri osztályba való felemelkedés egyetlen valóban reális lehetőségét megragadva, öccsével, Emillel együtt elvégzi a katonai akadémiát is. A frissen végzett főhadnagy előtt megnyílik a nemesi osztályba való beilleszkedés lehetősége. Új státusához illő arka is kerülne. S a gáláns Rébrán Olivér kifogástalanul játssza szerepét. Melyhez azonban pénz is kell. Annyi pénz, amennyit az ellátmány megközelítőleg sem biztosíthat számára. Otthonról nem számíthat segítségre, hiszen a szülők a két lány „méltó” kiházasításához szükséges hozományt sem képesek előteremteni. Rébrán főhadnagy a gondjaira bízott ezredpénztárból kölcsönöz kisebb-nagyobb összegeket. Csakhogy ez a fajta „kölcsönzés” nem tarthat a végtelenségig. S amikor bajba kerül, környezetében senki nem akad, akihez bizalommal fordulhatna, a román nemzetiségű bankár pedig, akihez végső szorultságában segítségért folyamodik, kérését válasz nél-

kül hagyja. Lebukik. Megfosztják rangjától, majd rövid időre le is csukják. Ekkortól kezdi az irodalmi pálya gondolata foglalkoztatni. A legkézenfekvőbb lehetőségnek a színház világa tűnik, ott viszonylag kis erőfeszítéssel azonnali és nyilvános sikerre nyílnak lehetősége. Csakhogy maga is érzi: élettapasztalatai és irodalmi műveltségének jellege kizárják, hogy sikeres drámákat írhatson, ezért főként utánérzésekre alapoz. De mert a közönségizlést csak hézagosan ismeri, a színingazgatók ezeket a kísérleteket is sorra elutasítják. Ekkor merül fel benne a román kultúrához való visszatérés lehetősége. (Egyik drámájának szövege magyarul indul, néhány replikán át románul és magyarul folytatódik, majd végképp románná válva – abbamarad. A kultúra- és közönségváltást nyilván a téma sem élheti túl.) Arról nem is beszélve, hogy az erdélyi román kultúra kezdetlegessége, a kizárólag műkedvelő szintű színjátszás nem kínálhatja számára egzisztenciát sem.

(Adósságai elől is) Romániába menekül.¹⁰

Pedig Rébrán Olivér nemcsak magyarul tanul meg anyanyelvi szinten, de a családból hozott szokás- és gesztusrendet, világlátást is szinte maradéktalanul levetkőzi, és új világának szokásrendjével, gesztusaival, gondolkodási sémáival helyettesíti. (Hogy ez mekkora teljesítmény, azt csak egy kisebbségi tudhatja.) De – B-K.B. terminusaival – „hiába *hajlandó*, még inkább *képes*” asszimilálódni, az úri osztályba való betagozódás anyagi feltételeit az adott asszimilációs stratégia sem kínálja fel. Azaz hiába a rendkívül szívós szülői ambíciók, hiába a páratlan intellektuális és gyakorlati rátermettség, „a magyar nemesi nemzetbe való” integráció eleve nem sikerülhet. A kisebbségi társadalmak paraszti vagy kispolgári világából a magyar nemesi nemzetbe nem vezethet út. S ha vezet is gyakran tragédiába torkollik. Öccsét, akinek sikerül katonatisztté válnia, a román frontra vezérlik, ahonnan (hogy az időközben Romániába emigrált testvérével, s tágabb értelemben a vele egyazon kulturális közösséghez tartozó testvérekkel való szembekerülést megelőzze), megpróbál átszökni az „ellenséghez”. Elfogják és felakasztják. (Ez a történet és a mögötte álló problematika Liviu *Az akasztottak erdeje* című regényének tárgya és témája). S ami a „Rébránoknak” nem sikerülhet, az a román paraszti társadalom milliós tömegeinek szemében nyilván kísérlet gyanánt is hiábavaló és értelmetlen. Arról nem is beszélve, hogy a magyar kulturális közösségbe

való beolvadás alternatívája a Monarchia területén nem az egyetlen. A magyar nyelvnek és kultúrának kényelmetlen konkurense is van, a jóval fejlettebb német, mely a magyar kultúra vonzerejét pusztán létével is erőteljesen relativizálhatja, s ezzel a kisebbségi polgár nézőpontjából (legalábbis egy ponton túl) a saját nyelv és kultúra (virtuális) presztízsét is jelentősen növelheti. Franciaországban sem pusztán a nemesi és a polgári ideál szintézise teremt lehetőséget a gyors asszimilációra, hanem a francia nyelv és kultúra világraszóló tekintélye is. A felvilágosodás Európájában a francia nyelv nemcsak az európai nemesség „anyanyelve”, de a felvilágosodás polgári kultúrájának közvetlen hordozója is. A magyar nyelv és kultúra effajta presztízsrel nyilván nem rendelkezhet. Ami a francia modell potenciális érvényességét is erősen megkérdőjelezheti...

Ettől azonban szerzőnk számára csak még érdekfeszítőbbé válik a kérdés: mi lehet az, ami még a magyarhoz viszonyítva is ropant szegényes kultúrájú román társadalomban oly gyorsra és akadálymentessé teheti a beilleszkedést? A kérdés kézenfekvő, különös, hogy B-K.B.-ig jóformán senki nem veti föl...

Egyértelmű választ ő sem kínál, s talán épp ezzel készíti arra olvasóját, hogy megpróbálja továbbgondolni felvetéseit. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a magyarzatnak az asszimilációt megalapozó értékrend, azaz a társadalom minden tagja számára kövendő példaképnek tételezett *ideális állampolgár* eltérő „alkatában” kell rejlenie. Ez az ideális állampolgár a magyar társadalom esetében, mint láthattuk, a *nemesi középbirtokos*. Az ideál a meggazdagodott polgárság esetében jobbra elérhetőnek is látszik. Az eliasi második lépés azonban Magyarországon már nem következhet be, azaz a kulturálisan a nemesség értékrendjéhez asszimilálódott polgárságnak, mivel erősödő pozíciói dacára sem válhat a társadalom vezető erejévé, nincs lehetősége arra, hogy a maga polgári s ekként a társadalom minden csoportja számára elérhető értékrendjét egyetemes mércévé, valamiféle össznemzeti ideállá változtassa. Ahogyan az Franciaországban történik, ahol a jakobinus nemzeteszme a jakobinusok bukását is túléli, s a politikai rendszerváltások ellenére is töretlenül érvényben marad. Kisebbségi fenntartásokkal gyakorlatilag máig.

Paradoxnak tűnik, de tény, hogy a román társadalomban annak ellenére is a franciával analóg nemzeteszme jöhet létre,

hogy az ideál itt nem a polgár, hanem a román nemzeti közösség fennmaradásának „ágenseként” aposztrofált román paraszt. A román nemzeti jellegzetességnek a világképe, szívóssága, hagyománytisztelete, vallásossága képviseli. Az utódállamok Trianon előtti kulturális nemzetfoglalomra alapozó politikai diskurzusról merész húzással a – Nyugat által is szorgalmazott – állampolgári nemzetfoglalomra alapozó diskurzusra váltanak át. Ebben a beszédmódban az állampolgár a paraszt. A román asszimilálódó polgár és értelmiségi is ennek a parasztnak valamiféle alakváltozata, de legalábbis leszármazottja.

Az eszményt akadémiai székfoglaló beszédében, amelyet néhány nappal később a korabeli Román Rádió is közvetít, maga Liviu Rebreanu fogalmazza meg. Dolgozatának címe: *Elogiul țărănului român* (A román paraszt dicsérete). A szerző a korabeli román várost (implicit polgárságot) a nemzettesttől idegen képződménynek tekinti, a román nemzeti szellem igazi őrzője, a nemzet megtartója az a román paraszt, amely a „románizmus” esszencialista gondolatát nemcsak átmenti az idegen uralmak keserves évszázadain, de lassan, szívósan megtartja, és fokozatosan birtokba veszi azt a földet, mely szellemét – önnön képére és hasonlatosságára – megteremtette.

Ez a paraszt természetesen ugyanúgy értelmiségi (ráadásul, akárcsak Magyarországon, jobbra asszimiláns értelmiségek által grüндolt) konstrukció, mint Beöthy Zsolt volgai lovasa vagy a bánási származású Herczeg Ferenc ómagyar hősei. (Erre vonatkozóan B-K.B. mellett főként Miskolczi Ambrusnak vannak megvilágosító gondolatai.) Az a politikusi réteg, mely ezt a képzeletbeli román parasztot tekinti ideálnak, a valóságos román parasztot, aki a középkorinál is rettenetesebb létfeltételek ellen 1907-ben fellázad, gondolkodás nélkül halomra ágyúztatja. Az ideál azonban ennek ellenére is hat. A – parasztnak tekintett – román társadalomba való asszimilációhoz ugyanis a nyelv és a szokásrend elsajátítása bőven elegendő. Vagyoni korlát nincs. Az idegenek számára a beilleszkedést a viszonylag fejletlen polgári rétegből adódó konkurenciahiány teszi vonzóvá. Az idegen – aki korábbi kultúrájára, családi hagyományaira, nyelvismertetére is alapozhat – ebben a társadalomban jelentős előnyökkel indulhat. És nem csak a városokban. Ha a nyelvet megtanulja, az ortodox vallást felveszi, s a bizánci kisebbségellenességbe, korrupcióba, a ha-

talmasok előtti hajbókolásba megfelelőképpen beletanul, rövid úton az ország bármely pontján tökéletes románná válhat. Sőt a valódi románnál tökéletesebbé, hiszen ő egyenesen a képzeletbeli és nem a valóságos román „paraszthoz” asszimilálódhat. Származását többé senki nem fogja firtatni. (A hagyományaik egy részéhez továbbra is ragaszkodó zsidók és cigányok „természetesen” kivételek.)

A román és a magyar asszimilációs stratégia eltérő jellegére – igaz, csupán közvetve, de annál meggyőzőbben – a kor legelső szemű politikai elemzője, Ady Endre figyel fel. Éppen az 1907-es történések apropóján.

„A román gimnazisták kérvényt dobtak Károly király kocsijába – indítja *Azoknak a nép baja fája* című, a *Budapesti Naplóban* megjelent kommentárját. – Mellékes, hogy a merészség miatt a diákok tanárai is orrost kaptak. A fontos az, hogy a diákok lázadó parasztnak számára kértek kegyelmet.

Románia sem kultúrország, sőt rettenetesen nem az. Erről a bojár zsarnokságról, az általános anyagi és lelki nyomorúságról éppen mostanában megrázó dolgokat tudtunk meg. Románia is Kongó-völgy, kongó és kongóbb minden más szomorú országnál. De íme: a gimnazisták fiatal szíve könnyben és vérben reszket a paraszt, a szegény, lázadó és legyőzött paraszt sorsáért. A Jorga-féle román professzorokat szabad megtélnünk és leköpnünk. De a Jorga-féle román professzoroknak egy nagy enyhítő körülményük van. Beoltották a nebulók, a jövendő intelligensek gondolkodásába a nép szerelmét. Holott Romániában is többnyire a kiváltságosoknak és a kiváltságosoktól megtűrteknek a fiái juthatnak csak iskolába, pláne az elemi-nél magasabbra.

Elképzeljük-e mi otthon, Magyarországon, hogy ilyen történhessék? Én emlékszem, hogy a mi gimnáziumainkban például többek között egy indulót tanultunk énekelni. Ha jól emlékszem, *Hertelendy-induló* a címe. És énekeltek, majdnem megboldultunk a kéjtől. Párducos ősök fehérlmes és szép úri jorgainak nótája ez. S a magyar gimnazista fújja: honotokért, nemesi jusztokért ne sajnáljátok ontani hazafi-véreteket. Hazafi-vérünket persze csak annyira ontjuk, mint Zichy Jenő és Károlyi Pista ontották a nemzeti ellenállás ideje alatt. De kell-e jellemzőbb valami annál, hogy a magyar gimnazista még nótában is ilyeneket tanul? Most már képzeljük el, Isten és a magyar nagyurak irlalmassága mentsen meg tőle

bennünket, fölkel a magyar paraszt. Ömlik a vér a magyar rónán, s természetesen újra bilincset, sőt súlyosabbat kap a nyomorult. Úgy neveltek-e ez országban minket, akik szintén csak szabad lakójok, túrt senkik vagyunk a mágnások és a püspökök országában, hogy egész szívünkkel és indulatunkkal a nép mellé álljunk? A *Hertelendy-indulót* daloló diákok fognak-e, tudnának-e olyat érezni és cselekedni, mint a román gimnazisták?

...Irigyeljük Romániától a gimnazistáit.”¹¹

De a „nemesi modell” nemcsak a kisebbségekre, hanem a német és a zsidó polgárság mind nagyobb részére sem gyakorolhat igazi vonzerőt. A fokozatosan lecsúszó dzsentri ugyanis mindinkább kellemetlen versenytársat lát a „nemesedő” polgárságban. S bár a nemesség bizonyos identitásjegyeit továbbra is asszimilálja (B-K.B. több rendben is bizonyítékokat szolgáltat arra, hogy a zsidó polgárság viselkedési reflexei, világlátása nemesi mintákat is követve alakul ki), a magyar polgárság alternatív asszimilációs stratégiát alakít ki. Az antiszemitizmus felerősödésével párhuzamosan pedig egy disszimilációs folyamat is beindul, mely a polgári rétegek egészére hatással van. A millenniumi nemzeteszmé bukását követően a magyar értelmiségiek és politikusok egy része (az ún. népiek) kísérletet tesznek arra, hogy az új körülmények között a nemesi és a polgári (általuk urbánusnak nevezett) tradícióval is szembehelezkedve a nemzetet egy a románnal, a szerbvel, a szlovákkal analóg népfogalomra alapozza. Ezt a kísérletet azonban ugyanúgy elsöpri majd a második világháború, mint a millenniumit az első.

A szocialista éra „új emberére” alapozott asszimilációs stratégiák azonban, amelyek az „idegenek” előtt minden korábbinál szélesebbre tárják a kaput, több okból sem jelenthetnek megoldást. S ezúttal már az utódállamokban sem. Egyrészt azért, mert az utódállamok magyarsága számára a többségi nemzetekbe való asszimiláció kulturálisan csak kivételes esetekben jelenthet emelkedést. S az elzárkózás reflexeit a néha egészen leplezetlen kényszerintézkedések is erősítik. Másrészt, mert a – szociális értelemben vett – asszimilációs kényszernek a többség is mindinkább ellenáll.

Egyetlen kivétel Magyarország. A magyarellenes politikát folytató szomszédok ugyanis a Magyarország területén élő kisebbségeiket, mintegy a területükön élő magyarok (tervezett) asszimilálásának ellenté-

telezéseként, egyértelműen sorsukra hagyják. Ezeket a kisebbségeket a magyar társadalom kimondatlan, de annál nehezebben elviselhető megvetése gyors és szinte már halás asszimilációba hajszolhatja.

De ez a teljes sikernek tűnő poszt-trianoni asszimiláció is rettenetes kudarc. A politika által nyelvileg és kulturálisan egységessé tételezett magyar állampolgári nemzet (amint azt több megjegyzésének tanúsága szerint B-K.B. is világosan látja) ádázan gyűlölködő, kompromisszumképtelen, egymásnak radikálisan ellentmondó történelmi emlékekre, eltérő zsargonokra, sőt nyelvjárástörvényekre, ízlésvilágokra, társadalmi reflexekre alapozó kulturális nemzetekre esik szét. A szembenállás folytonosan ismétlődő és lezárhatatlan rendszerváltássorozat rémét vetíti előre. Az utódállamok vonatkozásában pedig, ami a kommunista diktatúra kényszerrei közepette sem sikerült, '89 után még kisebb eséllyel vezethet teljes sikerre.

Arról nem is beszélve, hogy azok a nyugati társadalmak is, amelyek a kisebbségi közösségeket fokozatosan felszámolták, a 20. század végére szintén elbizonytalanodnak. Ezek a közösségi értékek „rabságából” szívsósan emancipálódó s következőként önbizalmukat veszített posztmodern állampolgári közösségek egyre kevésbé látszanak alkalmasnak arra, hogy a mind magabiztosabb bevándorlókat hatékonyan asszimilálják. Annál is inkább, mert a személyiség emancipációja az asszimiláció üdvös voltába, illetve értelmességébe vetett hitet is erodálni látszik.

Fölmerül a kérdés, hogy vajon az asszimiláció egy – a marxi „történelmi szükség-szerűség” értelmében vett – megkerülhetetlen történelmi kényszernek vagy inkább a 19–20. századi történelem – véletlenszerű események hosszú sora által megalapozott – torzulásának, egyfajta történelmi zsákutcának tekinthető-e. Hogy nem lett volna-e értelmesebb, produktívabb és természetesebb – Franciaországban, Angliában és a világ más tájain is – az eltérő „etnikai közösségekhez tartozó” állampolgárokat e közösségek tagjaiként, azaz nyelvük és kultúrájuk megtartásával *integrálni* a szóban forgó társadalmakba és ne egyénenként *asszimilálni* nyelvük és kultúrájuk megvonásával? Integráción természetesen nem az asszimiláció álságos (de némileg emberarcú) fedőneve gyanánt forgalmazott változatát értem, mely főként a mai Nyugat-Európában dívik, hanem a nemzetépítés közösségi jogokra, azaz az egyén és a közösség egymást kölcsönösen

kiegészítő autonómiáira alapozott s a többség és a kisebbség által is fenntartások nélkül vállalható projektumát.

Ahhoz azonban, hogy e kérdések végre valóban megnyugtató módon tisztázódhas-

sanak, azt az identitástörténeti diskurzust kell következetesen végigvinnünk, amelynek Borsi-Kálmán Béla – legalábbis a magyar nyelvterületen – az egyik első és máig legtermékenyebb kezdeményezője.

■ JEGYZETEK

1. Lásd *Együtt vagy külön utakon. A Kossuth-emigráció és a román nemzeti mozgalom kapcsolatainak történetéhez*. Magvető Könyvkiadó, Bp., 1984; *Illúziókergetés vagy ismétléskényszer. Román–magyar nemzetpolitikai elgondolások és megegyezési kísérletek a XIX. században*. Kritikon Könyvkiadó – Balassi Könyvkiadó, Buk.–Bp., 1995; *Nemzetfogalom és nemzetstratégiák*. Akadémiai Könyvkiadó, Bp., 1993; *Kihívás és eretnokség. Adalékok a román–magyar viszony történetéhez*. H-Press, Sepsiszentgyörgy, 1996; *Polgárosodott nemes avagy (meg)nemesedett polgár. Írások a nemesi polgárosodás témaköréből*. Jelenlét Kiadó, Pécs, 2002; *Kérdések és álkérdések. Gondolatok a csoportérdek-érvényesítés, a nemzeti önkép és a globális stratégiák összefüggéseiről*. Akadémiai Kiadó, Bp., 2004; *Őt nemzedék, és ami előtte következik... Noran Kiadó, Bp., 2010; Ifj. Niameşny Mihály és a temesvári levente-per (1919–1920)*. Helikon Kiadó, Bp., 2006; *Megközelítések a magyar–román (román–magyar) kapcsolattörténetről és identitásról*. Lucidus Kiadó, Bp., 2011.
2. Lazăr Şaieanu: *Dicţionar universal al limbei române*. I. Samitca și D. Baras editori, Craiova, 1908. 269.
3. Idézi Borsi-Kálmán Béla: *Ifj. Niameşny Mihály és a temesvári levente-per (1919–1920)*. Helikon Kiadó, Bp., 2006. 55.
4. Uo. 76–77.
5. Uo. 67.
6. Romsics Ignác: *A 20. század rövid története*. Rubicon Könyvek, Bp., 2011. 79.
7. Borsi-Kálmán Béla: i. m. 72.
8. Uo. 73.
9. Borsi-Kálmán Béla: *Megközelítések...*, 9–33.
10. Lásd még Bíró Béla: *The Turn. Liviu Rebreanu's Hungarian Drama and Drama Fragments*. Acta Universitatis Sapientiae (Philologica), Volum 3, Number 1, 2011. 79–89.
11. Ady Endre: *Jóslások Magyarországról. Tanulmányok és jegyzetek a magyar sorskérdésekről*. Szerk. Féja Géza. Athenaeum Irodalmi és Nyomdaipari Rt. kiadása, Bp., 1936. 294–295.

AZ „ÉLŐ KULTÚRA” ÉS A REJTŐZKÖDŐ ÉLET

■ Az élővilág néhány milliárd éves léptékben gondolkodik,¹ míg emberi kultúráról csak pár százezer esztendeje beszélhetünk.² A kultúra definíciója megengedi, hogy gyökereit leengedjük a majomszerű ősökig, épp ezért a fogalom jelentésszintetevői implikálnak olyan *pozitivitásokat* is, amelyek mentális megragadásában nemcsak a fogalmakat, hanem az empíria segítségét is igénybe kell vennünk. Emiatt a kultúra nemcsak nyelvi konstituáltságában definiálódik, hanem megtapasztaltként, megéltként is, és ezen minőségében a szükségszerűen csak önmagán belül történő értelmezéséhez hozzáadódik az 'élet' jelentésszintetevő is. A kultúra tehát *per definitionem* csak és csakis az élővel teremtődött viszonyban értelmezhető – egyfelől mint abból eredő, másfelől mint azt sajátos diskurzív természetébe integráló entitás, amely saját kontextusának is tekinti az életet, emellett meg azt kontextualizálja

úgy, hogy saját magát tekinti diszkurzív környezetnek.

Tehát az emberi faj diszkurzív és gesztuális tevékenysége által artikulált, eként tulajdonképpen megteremtett tárgyi, szellemi és performatív közeg, amelyet ezen – diszkurzív viselkedésre képes – főmlőscsoport *kultúrájának* nevez, olyan, az *élet viselkedéseire* alapozódó szisztéma, amely magán hordozza annak sajátosságait (pl. másolódás, időben történő változás, jelenséginterferenciák, folytonosságra való törekvés stb.), ám ugyanakkor úgy posztulálja magát mint egy *supra vitae* entitást, amely a „kultúrageneráló” közösségek számára a *priori* tényezőként definiálja az *életiséget*. A kultúra tehát, annak ellenére, hogy másolja az Élet funkcióit, jogosnak ítéli azon gesztusát, hogy reflektáljon önmagára és szerkezeti, működési, tartalmi modelljének (vagyis az élet tényének) diszkurzív megragadhatóság-

gára. Ugyanakkor azonban az is tény, hogy amíg a kultúra teleologikus, az élet esszenciájához, céljához nem fért hozzá a kultúra önmagával folytatott monológia, így saját, belső logikája szempontjából illegitim a kultúra azon igyekevése, hogy saját eredetét vagy pedig az eredetének eredetét sajátos, a (kultúra) számára értelmezhetetlen, prediszkurzív módján létesítő életet definiálja.

A kultúra mint („lélektelen” és „lelkes”) tárgyak együttese, diskurzuszajlás és gyakorlat tudatában van saját létszerűségének, ám mivel az élet „esszenciájához” is csak a diskurzív, empirikus meg tapasztalati úton lehet hozzáférni, diskurzív szerkezetét függetleníti tőle, olyan működési formációkat hozva létre, melyek csak trópusaik révén egyek azzal a lényegiséggel, amik ők – eredetüktől fogva –, viszont a trópusos „természetük” valósággal elszakítja őket nem diskurzív szubsztrátumuktól.

A kultúra, amikor értelmet ad, teremt, tulajdonít, diskurzív típusú metaszintre helyezi magát, amely ezen értelem megképzéséhez felruházza önmagát a saját maga előtt kijelenthető igazságot képező ok-okozati elv „kultúrátípusú cselekvésben” (tehát beszéd/diskurzuscselekvésben, tárgyteremtő cselekvésben, eseményteremtésben) történő felülírásával, és így jogot formál arra, hogy megteremtse mind a saját eredetét, mind pedig az eredetek eredetét. Azáltal, hogy egy metafizikai típusú kultúraktus révén a kultúrán belül létrejöhet a saját megtörténéseinek oka, amely oly módon integratív jellegű, hogy lehetővé teszi minden kultúr-cselekvésnek (önmagán belül történő) legitimációját, a kultúra tulajdonképpen úgy szakította meg az élővel folytatott viszonyt, hogy kijelentés szintjén, saját diskurzivitása részére, teljesen önmagába integrálta azt. Az Élet, az élő így, a metafizika tükrében olyan entitásá minősül, amelynek célja tulajdonképpen a kultúra létrejöttéhez keretet, működéséhez mintát és erőforrásokat szolgáltatni. Mind a nyugati, mind pedig a keleti típusú metafizikákban a kultúra úgy jelenik meg mint amely az élet szükségszerű velejárója, tehát amely implikálja az élet, ám attól differenciálódott,³ és amely egyfelől kiszolgáltató az élők cselekedeteinek (amely cselekedetek⁴ tulajdonképpen részt vesznek mind a diskurzív, mind az empirikus vonatkozások megteremtésében), másfelől viszont az élők cselekedetei is csak e diskurzív típusú mediálás révén jutnak el önmagukhoz, és ebből kifolyólag az élők bármilyen médiumban és bármilyen típusú viselkedésben foly-

tatott ténykedései is csak kulturális transzformáltságukban bontakoznak ki önmaguként. Tehát a kultúra úgy determinálja az életet, hogy önmaga számára közvetíti azt, miközben megvonja tőle a kultúrán kívül történő értelmezhetőség lehetőségét. A kultúra létszerűsége és az élet kultúrába történő diskurzív intrúziója megteremti annak a lehetőségét, hogy úgy történjék az élet kultúrára való lefordítása, hogy közben a kultúra (önmaga számára) meg tudja teremteni diskurzív gesztusaival magát az életet.

Az élet így kulturálisan színezett (tulajdonképpen: transzformált) információvá válik, amelynek minden – kultúrával történő – érintkezése kommunikatív aktusként értelmeződik a kultúra felől, emellett viszont, mivel az élet nem diskurzív természetű létező, a kultúra nem is várja el „tőle”, hogy működéseire azok diskurzív természetének figyelembevételével reagáljon. A kultúra képes az élet, az élők viselkedéseit jelekként kezelni, ám azok nem a kultúra felé kinyilvánított kommunikatív aktusok. A kultúra, amely az önmagával folytatott szüntelen diskurzus által az, ami, tulajdonképpen elszigeteli magát az élettől azáltal, hogy diskurzívá fordítja le az élőkhez kapcsolható történéseket.

Azáltal, hogy a kultúra önmagával (trópusaival) választja el önmagától az életet, olyan helyzetet teremt, amelyben az élet azon aspektusait, melyeket nem a kultúra ruház rá (az életre), kizárólag kulturális kritériumok alapján és egyedül kulturális esz-közökkel (lásd fent: tárgyi, diskurzív és performatív) lehet megragadni. Ez azzal jár, hogy az élők csak akkor válhatnak kultúraalkotókká, ha eleve *kultúrszerűen* viselkednek, illetve valamely típusú kultúragesztus (vagy a tárgyi, vagy a diskurzív, vagy pedig a performatív) analóg viszonyt ismer fel az élő „fél” és a saját zajlása között. Az élet viszont folyton provokálja a kultúra tárgyi, diskurzív és performatív sztrátumait azáltal, hogy nem elbeszélhetően, nem tárgyasíthatóan és nem felmutathatóan mutatkozik meg, amit úgy „orvosol” a kulturális típusú abordáció, hogy eltekint az életnek a „nem kultúr”-típusú aspektusaitól. Azt, hogy ez az elfordulás belső összhang jegyében (a kulturális konstituensek belső összhangjának jegyében) történik, onnan tudhatjuk, hogy az élet kultúra felé való mediálása (komplex közvetítése) olyan tárgyi, diskurzív vagy performatív tényezők segítségével történik, melyek kijelentésükkor nyilvánvalóvá teszik azt, hogy csak és csakis

kulturális megalapozottsággal rendelkeznek, tehát olyan *nomoszok*,⁵ melyek a *phüsziszt*⁶ csak a kulturális működések által megragadható manifesztációiban tekintik determinálóknak.

Ez a vállalt szűkítés azonban annak a kockázatát hordozza, hogy abban az esetben, ha eltekintünk a metafizikai típusú diskurzusok magabiztosságától – vagyis szembeesítjük azokat saját magukra történő vonatkoztatásukban való megalapozottságukkal, megmutatván így azt a körbeutaló érvelési szerkezetet, mely argumentumait éppen az élő kultúra számára megfejthetetlen, de diskurzívan igazolt fennállású létező természetéből veszi –, rá kell jönnünk, hogy a kulturális determináció tulajdonképpen azért nem kíséreltezik saját maga viszonylatában önmaga diskurzív legitimációjának teljességét megkérdőjelező felvetésekkel, mert egyszerűen képtelen rá. Minden kulturális életfelfogás⁷ integrálja minden manifesztumába azt a felismerést, hogy az Élet „esszenciája” nem része a kultúra referenciális aktusainak. A kultúra csak önmagával szemben és önmagában referenciális, az élet pedig az az „összetevője”, amely a leginkább hiányzik belőle.

A kultúra minden megnyilvánulásában kommunikálja önmagával, hogy az életben gyökerezik, az életből ered, abba „vetett”,⁸ ám amikor meg kell lennie saját történeiseiben az életet, csak azokra vonatkozó diskurzív, tárgyi, illetve performatív aktusok pozitivitással tételére képes.⁹ A kultúra felől történő életértelmezés paradoxona tehát feloldhatatlan a kultúra eszközeivel, és akkor is ebben a helyzetben találjuk magunkat, ha a metafizikák felől közelítjük az élő kultúra és az élet közt feszülő kognitív függőhidat.

Az élet magánvaló és megfejthetetlen, annak ellenére, hogy számtalan diskurzív típusú, kultúrába (és időbe) ágyazott interpretációja született Arisztotelész *Fizikájától* kezdve a *Science & Vie* 1123. számáig. Arisztotelész közvetlen megfigyelésekre és dedukciókra alapozta életosztályozásait, míg a francia folyóirat már-már metafizikai diskurzusra jellemző magabiztossággal arról számol be, hogy az élet valószínűleg kvantumszinten szerveződik, tehát a már végtelesen parányi, az „alig-anyagszerű” az, amelynek az alig megfigyelhető és (egyelőre) többféleképpen értelmezhető jelenségei rejtjenek az élet titkát.

Az életértelmezések ezen két (időben és szemléletben) szélső elhelyezkedésű pilléreire való utalás elég arra, hogy minden élet-

megfejtő kulturális tevékenységtől megvonja azt a jogosultságot, hogy metaszintról tekintsenek az Életre.

Feltételezhető, hogy az Élet lényegének a logika, empiria és „technicizált empiria”¹⁰ elől való rejtőzködése eredeztette a metafizikai típusú diskurzusokat meg kulturális performanciákat, és ezen viselkedésének diskurzív mimelése indukálta a *kommunikáció kultúrává történő sűrűsödését*.

A régészeti leletek tanúsítják, hogy az élet létrejöttére (keletkezésére) és elmúlása utáni történésekre való rákérdezés sikerlenségére utaló jelek uralják már az első (megtalált) embercsoportok (megtalált) telephelyeit is, és könyvészet idézése nélkül állíthatjuk, hogy elsöprő többségben voltak azok a „törzsek”,¹¹ amelyek diskurzív gesztusokkal megközelíthetetlen istenségekre bízták magukat (és kultúrájukat), amely tulajdonképpen saját életüknek közege, és amelynek az ő – megfejthetetlen természetű – életük volt a közege). Különböző korok kultúrái vagy metafizikai természetű választ adtak az Élet eredetére és/vagy elmúltára vonatkozóan, vagy nem foglalkoztak a kérdés megválaszolhatatlanságának nyomasztó jellegével (pl. a buddhista kultúra).

Valószínűsíthetjük, hogy a kultúra első fennmaradt tárgyi emlékei¹² nem azonosak az első (mai definícióink szerint) kulturális produktumokkal, és tudjuk, hogy a fennmaradt kulturális objektumok legkorábbiakjai nem azonosak hajdani önmagukkal, hiszen csak és csakis abban a kognitív kontextusban rendelkeztek értelemmel, amelyben önmagukként létrehozták őket. Ha jelekként kezeljük ezeket, és nem szimbólumokként – tehát nem egy hajdanvolt kulturális egészség megjelenítőiként¹³ –, hanem csak egy az eónok óta transzformációk millióin átesett „homoszféra”¹⁴ felé mutató nyilakként,¹⁵ akkor a rendelkezésünkre (az emberek rendelkezésére) álló nyelvi és egyéb természetű gesztusaink, a jelenleg érvényben lévő referenciális sztemderdek alapján kezelhetővé tudjuk minősíteni ezeket. Ezek a nyomok, a hajdani kultúrák töredékesen fennmaradt tárgyi emlékei azok, melyek jelekként utalnak nekünk az akkori életekre, és utalnak ezen életek nem csak diskurzív mozzanataira.

A nyelv – a jelenlegi szemléletünk szerint a kultúra megteremtését végző és közvetítettként ennek közegeként történő megélését-megcselekvését lehetővé tevő verbális humán viselkedés – számára kezelhetetlen lenne valamely teljesség,¹⁶ ám a do-

kumentált világ- és kultúraértelmező kísérleteink arról árulkodnak, hogy az ember, a *Homo sapiens sapiens* mindig is beérte azal, hogy a teljességet annak komprehenzív asszerciójával¹⁷ helyettesítse, és az *a priori* totalizációt az emberi kategóriákon túlmutató transzcendencia felelőssége alá utalja.

Az Élet, az *élőség* demiszticizálása még nem történt meg, hiszen a kvantummechanika egyelőre még az avatott művelői előtt sem tárta fel rejtelmait, amelyekről – végre – azt várják planétánk természettudósai, hogy önmagának nem elégséges (tehát nem metafizikai) típusú magyarázatot ad létezésünknek, ennek molekuláris és kulturális komplexitásának tényére. A kvantumelméletek már régecskén meghaladták a paleolitikum varázslóinak mágikus szemléletről árulkodó attitűdjét, de a kezelhető, diskurzusba vagy akár az életvitelbe illeszthető válaszok még mindig késnek. Most, anélkül hogy vázol-

nánk a kvantumfizika kísérleti nehézségeit (nem ez a cikkünk célja), zárjuk azzal gondolatmenetünket, hogy egyelőre sem a végtelenül nagy (a metafizikák végtelen hatalmú „főszereplője”), sem a végtelenül kicsiny (a kvantumvilágok) nem szolgáltatott „életrevaló” választ az Élet által a kultúrának feltett kérdésekre. Így egyelőre be kell érünk azzal, hogy *kikommunikáljuk* az étellel való kommunikáció lehetetlenségét, és megtartjuk, amolyan „belső használatra”, azokat a kulturális referenciákat, amelyeket különböző típusú diskurzusok vagy egyéb természetű (de szintén kulturális), önmagukat referenciálisoknak posztuláló világviszonyulások létrehozta azért, hogy *szó-képet* (trópus) *alkothassunk* magunkban, kultúraalkotó és kultúrabefogadó emberekben arról, hogy milyen is *lehet* az Élet, amelynek halljuk a beszédét, de nem értjük a nyelvét.

F. Czire Álmos

■ JEGYZETEK

1. Richard Cowen: *History of Life*. Blackwell Publishing, Malden–Oxford–Carlton, 2005. 22. A szerző kb. 3,5 milliárd évre becsüli az első fennmaradt életnyomok korát, ámde megjegyzi, hogy időközben megsemmisült kőzetek is tartalmazhattak életre utaló jeleket, amelyeket főleg a C₁₄-izotóp vizsgálásával ki lehet mutatni.
2. Filipe Duarte Santos: *Humans on Earth. From Origins to possible Futures*. Springer Verlag, Berlin–Heidelberg, 2012. 72. 3,3 millió évre becsülik az első emberszabásúak maradványait, amelyekről feltételezhető, hogy a mai ember elődei, és amelyek már kisebb csoportokban éltek, és valószínűsíthetően információt is cseréltek egymás közt. Cikkünk nem foglalkozik ennél mélyebben az evolúciós elméletekkel.
3. Nem esnek egybe, annak ellenére, hogy a legtöbb teremtményszó egyetlen transzcendens okra vezető vissza az élet és a kultúra „művelésére” képes tudat teremtését. Lásd Jacob E. Safra (ed.): *Britannica Encyclopedia of World Religions*. Chicago–London–New Delhi–Paris–Seoul–Sydney–Taipei–Tokyo, 2006. 381–382, 437, 1065–1666. stb.
4. Nem metafizikai meghatározással élve: élőkkel megtörténő események, amelyek során érvényre jut az implikált élő fél létezésük.
5. Általános érvényű, nyelvi (diskurzív) kódolású törvényszerűségek.
6. A Természet – amely integrálja mind az élő, mind az élettelen, ám a „leketlen” entitásokat tulajdonképpen alárendeli az élőknek – az élettelen is úgy értelmezi mint az életnek (potenciálisan) keretet, környezetet biztosítót.
7. Az életnek önmagaként való felfogása, tehát nem 'egy bizonyos típusú élethelyzet-értelmezési stratégia'.
8. Ilyen, leginkább paradoxonokkal megközelíthető tényezők megszólaltatására Heidegger nyelvezete javallott.
9. Az ember mint „kultúrlény” számára pozitívítás.
10. Tehát műszaki eszközökkel „megsegített” empirikus vizsgálódás.
11. Vagy egyéb, kezdetleges szerveződésű embercsoportok.
12. Richard G. Klein – Blake Edgar: *The Dawn of Human Culture*. John Wiley & Sons, Inc., New York, 2002. 8. A szerzőpáros kb. 50 ezer évvel ezelőtre teszi a legelső „kulturális forradalmat”, amely valószínűleg Afrika keleti részein történt meg.
13. Fónagy Iván: *A költői nyelvről*. Corvina, Bp., 1999. 297–330.
14. Herbert Quain [J. L. Borges által kitalált fiktív, ír nemzetiségű író] terminusa. Lásd Herbert Quain: *Utóvéd*. Pont, Bp., 1996.
15. Rengeteg fennmaradt eszköz éles, hegyes (vagy legalábbis az volt), vagyis irányval, „vektorral” rendelkezik(ezett), és nemcsak tárgyi mivoltában, hanem – az őt tárggyá tevő emberi szándék következményeképpen – az észlelés számára feltárulkozó formájában mutatóként is funkcionálhat.
16. Nem a transzcendencia típusú, nem nyelvi tökéletesség – az más diskurzusok tárgya –, hanem egy hajdanvolt állapot időben kimerevített pillanatának teljes értelmezése.
17. Paul de Man: *Esztétikai ideológia*. Bp., 2000. 63.