

Bartis Imre

„Az igazság ismérve az, hogy igaz”

Etika és nemzeti identitás Sütő András
„Anyám könnyű álmot ígér” című művében
és annak recepciójában

Spectrum Hungarologicum
Vol. 2.
2008

Bartis Imre

„Az igazság ismérve az, hogy igaz”

Etika és nemzeti identitás Sütő András
„Anyám könnyű álmot ígér” című művében
és annak recepciójában

Spectrum Hungarologicum
Vol. 2.
2008

SPECTRUM HUNGAROLOGICUM VOL. 2.

Editors-in-chief:

Tuomo Lahdelma
Beáta Thomka

Editorial board:

Pál Deréky (Wien)
Jolanta Jastrzębska (Groningen)
Pál Pritz (Budapest)
Ignác Romsics (Budapest)
Tõnu Seilenthal (Tartu)
György Tverdota (Budapest)

Publisher: University of Jyväskylä, Faculty of Humanities,
Hungarian Studies (www.jyu.fi/hungarologia)

Technical editing by Gergely Dusnoki

Tartalom

Tartalom	3
Bevezetés	5
Néhány szó a műről	5
Módszertani kiindulópontok	9
Etikai olvasat	11
Egyéni identitás: autonóm vagy determinált?	13
Én és mi	20
Narratíva, narratív identitás	23
Fikció? Valóság?	30
Történelmi kontextus	40
Irodalmi előzmények	48
A narrátor és a szereplők etikai szituációja	59
Helytállás	59
Mi és ők	89
Reálpolitika	125
Változó társadalom, örök értékek	131
„Végső kérdések”	148
Az olvasóközönség és a narrátor	152
Az olvasó etikai szituációja	157
Egyéni és kollektív identitás	160
A mű recepciójáról	171
Saját pozíció	171
A kezdetek	173
Különös közjáték	199
Vissza a gyökerekhez	202
Búcsú a moralizálástól	215
Summary	239
Irodalomjegyzék	246

BEVEZETÉS

Néhány szó a műről

Az *Anyám könnyű álmot ígér* kerettörténetét a pusztakamarási (Cărnăușu, Románia) származású, de már kamaszkorában városra költözött naplóról hazalátogatásai szolgáltatják. A kisebb-nagyobb megszakításokkal otthon töltött egy év képezi a naplójegyzetek alcímet viselő mű jelenét, mely a javarészt bizonyos témák köré szervezett fejezetekben a naplóról gyerekkorát, az ötvenes éveket, a falu régmúltját (középkor és újkor) idéző részekkel egészül ki. A mű egy párbeszéddel indul, melyben az édesanya kifejezi kívánságát, hogy az elbeszélő írjon egy igaz könyvet „rólunk”, azaz a Sütő-családról és a pusztakamarási magyarokról. Az első két fejezet bemutatja az otthoni környezetet, és hétköznapi, de szimbolikus értelemmel felruházható tevékenységeik közben ábrázolja a narrátor szüleit (a „világgá széledt” méhraj története például a pusztakamarási magyarság szétszóródásáról szóló szöveghelyek révén jelképekké válik). A *Tanulság és újabb elgondolás* már retrospektív elemeket is tartalmaz, az apa ötvenes évekbeli kudarcsozatának a történetét.

A *Holt-tenger, Visszapillantás* és *Nyugtalan vizek* című fejezetek a pusztakamarási magyarság történetét vázolják fel, míg az őket követő *Jön az erdő* és *A csitári hegyek alatt* a narrátor gyerekkoráról szólnak, az elbeszélő ének – a gyerek Sütő Andrásnak – az anyanyelv iránti felelősség felvállalásáról és a nemzeti kultúrával (Arany János Toldijával és a népzenevel) való találkozásáról. A *vidámság bilincsei* az ateista narrátor és a vallásos anya közötti „hitvitával” indul, majd rátér a pusztakamarási alkoholfogyasztási szokásainak és szelíd természetének ecsetelésére. A *Beszélgetés lámpaoltás előtt*, valamint az *Eső és csizmagondok* rávilágít a narrátor szüleinek nehéz anyagi helyzetére és a pusztakamarási állami gazdaságban uralkodó visszás állapotokra. A *Látogatás Gyümölcsoltó Gergelynél* a narrátor nagybátyjának, a „szőlőszakértő létére mindenféle gyalogmunkát” (41) végző Gyümölcsoltó (polgári nevén Székely) Gergely bemutatásának van szentelve, akinek életpályája

az apáéval mutat hasonlóságot: az ötvenes évek falupolitikája folytán őt is kudarcok érték, és az ő szakértői képességét is kihasználatlanul hagyták a pusztakamarási állami intézmények. Az *Egy halhatatlan színpadi alakításban* az elbeszélő hiteles szemtanúként elmeséli, hogy a második világháborúban Gyümölcsoltó Gergelynek színészi képességeinek kiaknázásával sikerül eltéríteni eredeti szándékától az életére törő katonát. A *Melyik vagy te, fiam?* fókuszában Gyümölcsoltó Gergely sokgyerekes családja és a náluk lakó anyai nagypapa áll, a fejezet végén viszont a pusztakamarási téesz, pontosabban az elnök és alkalmazottjainak felelőtlenségére terelődik a szó. Az *Egy különös látogató* rávilágít a narrátornak a régi rendszer elitje iránt érzett ellenszenvére; e fejezetben egy útépítővé lett báró látogatása felidézzi az elbeszélőben a gőgös és/vagy nem egészen beszámítható pusztakamarási arisztokratákkal kapcsolatos gyerekkori emlékeit. A *Reggeli újságban* tudomást szerzünk a néptanács azon döntése által kiváltott reakcióról, mely szerint a falu első fürdőszobával ellátott háza egy cigány család számára épül, valamint megismerkedünk Sütőék szomszédjaival, a szorgos és jóindulatú román családdal. A *Világítunk* a halottak iránti kegyelet és a szülőföldhöz való ragaszkodás kérdésével foglalkozik.

A *Jöhetsz, tél!* első része újból felvonultatja a román szomszédok erényeit, míg a fejezet második részében az elbeszélőnek sikerül kicsikarnia a néptanács elnökétől egy szekérnyi tűzifát a szülei számára, és visszaemlékezik arra, hogy a második világháború idején a néptanács épületében őt és még néhány pusztakamarásit felpofozta egy üvöltöző királyi őrmester. A *Piros bölcső az ég pereménben* az elbeszélő gyerekkori emlékeiről olvashatunk, az élet fontosabb stációit jelölő rítusokat utánzó gyerekkori játékokról, valamint arról a pillanatról, amikor az elbeszélő én rádöbben halandó mivoltára. A *Félszárnyú asszonyok* rávilágít a megesett lányokkal szembeni előítéletekre, amelyek, bár a patriarchális társadalom már szétesőben van, még mindig élnek a pusztakamarásiakban. A *Hétköznapok a keresztfán* című fejezetben a börtönből szabadult B. Sütőéknél tett látogatása a „kiéleződött osztályharc” korának bebörtönzési hullámát és a kuláklistára ártatlanul került édesapa – idősebb Sütő András – akkori kérvényeit juttatja a narrátor eszébe. Ugyanebben a fejezetben olvashatunk az András-napi rokoni összejöveteletről, ahol

az édesapa elmeséli, miként vett erkölcsi elégtételt azon a néptanácsi elnökön, aki az ötvenes években kilakoltatta a családot. Az egybe- gyűlt rokonok közötti beszélgetésből kiderül, hogy a társaság java része egyetért a pusztakamarási magyarság túlélési stratégiájának kérdésében, vagyis abban, hogy közösségük csakis a hatalomhoz való alkalmazkodás árán maradhat fenn. A *Szemirámisz függőkertjei – Változatok két hangra* az édesapa ötvenes évekbeli szőlőtelepítési kísérletéről szól, mely meghiúsul a hatalom kiszámíthatatlansága következtében. A *Fecskemadár, mikor lesz nyár?* arról tudósít, hogy a narrátor szüleihez bevezették a villanyt, de szó van benne a pusztakamarási magyarok hiányos történelmi öntudatáról, az anyanyelv pusztulásáról és a vegyes házasságok kérdéséről is. A *Sógor, maga ezt nem érti!* az ötvenes évekbeli falupolitika „jelenlegi” megítélését taglalja, valamint beszámol a pártgyűlés keretében lezajló „perről”, melynek tolvajlással gyanúsított vádlottja egy helybéli cigány. Az *Időt vegyenek!* játékos párhuzamot von egy meg nem nevezett világhírű tudós és a narrátor édesapjának napi programja között. A *szerencse nyomában* az állami gazdaság által meghirdetett kolorádó-bogár-gyűjtési versenyt karikírozza ki, míg a *Ha én tudtam volna, hogy te vagy Mária!* az elbeszélőnek a kántálással és betlehemezéssel kapcsolatos gyerekkori emlékeit a naplóírás jelenében zajló kántálással állítja kontrasztba. A *Csonkaheti összegezés* újabb példákat hoz fel a helybeliek szelídségére. A *Mit is álmodtunk?*-ban az elbeszélő fiatalkori hibáiról, a hivatalos ideológia általi manipuláltságáról, és az ötvenes évek törvénytelenégeiről vall. A fejezet címe a második világháború idején fogságba került M. bátya hazatérésére utal: a halottnak hitt rokon „feltámadása” sokak számára lelkiismeret-furdalást okoz, ugyanis M. szinte nyomtalanul kitörlődött emlékezetükből, még csak álmaikban sem jelent meg. A *Fulton Róbert nyomában* című fejezetben az ezermester édesapa egyik találmánya, a gazdaság által elhanyagolt búzaforgató gép kapcsán a narrátor világtörténeti példákat sorol fel arra, hogy a feltalálói tevékenység mindig is veszélyekkel járt a feltaláló számára. A *Halál! Hol a te fullánkod?*-ban az elbeszélő és az anyai nagyapa utolsó találkozásáról, a narrátor ateista megjegyzéséből adódó összeszólalkozásról és a nagyapa temetéséről olvashatunk. A mű utolsó fejezetében, az *Epilógusban* az elbeszélő az írás és az igazság viszonyán, a

naplójegyzetekben elmondottak igazságértékén, illetve esetleges vigasztaló funkciójáról elmélkedik, és, bár az év elteltével vissza kell térnie Bukarestbe, arról vall, hogy a szülői otthon „rabsága, de szabadsága is egyben: az élete.” (243).

Az *Anyám könnyű álmot ígér* műfaja sok fejtörést okozott az irodalomkritikusoknak. Alighanem igaza van Görömbei Andrásnak, amikor kijelenti: „Sütő András műve műfajilag indokolhatóan nevezhető szociográfiának, regénynek, riportnak, esszének, naplójegyzeteknek, vallomásnak, elbeszélésfüzérnek, memoárnak, dokumentumnak és irodalmi publicisztikának, mert mindezek együtt vannak benne.” (Görömbei 1986, 147). A mű epikai világa, mint Kulcsár Szabó Ernő jelzi, rendkívül összetett: a különféle szöveghelyek más-más műfajhoz tartoznak, „az anekdotától az etnográfiai leírásig, (...) a dokumentumoktól a lírai monológig” (Kulcsár 1994, 106). Az *Anyám könnyű álmot ígér* különböző epikus elemeinek kimerítő ismertetése érthetővé teszi, miért oly nehéz meghatározni Sütő művének műfaját: „Anekdoták (a cigány és a fürdőszoba története, F. bácsi fogadalma, a kolorádóbogár-gyűjtési verseny); megfigyelés, tényfelvétel (szétekintés a ház körül); elbeszélés (méhbecsapási kísérlet); interjú, beszélgetés (Petőfiről, lámpaoltás előtt); emlékezés (mások emlékeznek az egykori eseményekre, az író emlékezik gyermekkorára); földrajzi leírás (Mezőség bemutatása); történelmi esszé (a székelység története); statisztikák (születési és halálozási, népszámlálási adatok); jellemzés (a nyelvi állapotokról); esszé-novella (Gergely bácsi színpadi alakítása); esszészzerű elmélkedések (a kétnyelvűségről); családi krónikák (a biblia hátsó lapjáról); levelek (az édesanya levele); képzelt idill (Szemirámisz függőkertjei); népdalszövegek (András-napi éneklés); szemináriumi anyagok (a magántulajdonosi törekvések kapitalista csökevényeiről); újságcikkek idézése (egy tanfelügyelő felszólalása Arany János Családi kör című versének tanítása ellen); folklórelemek (házassági játék, betlehemezés); zsoltárok (András-napi éneklés); jelképesse emelkedő játékos párbeszéd (Gergely bácsi az Úristen előtt); természetleírások (évszakok); összehasonlítások (a tudós és az apa egy napjának összevetése); lírai összegzés, vallomás (a záró, búcsúzó rész).” (Görömbei 1986, 149).

Módszertani kiindulópontok

Tanulmányomban legelőször a Sütő András *Anyám könnyű álmot ígér* című művében megfigyelhető egyéni- és csoportidentitáskonstruáló stratégiákat közelítem meg az etikai narrativitás perspektívájából. E megközelítést leginkább azért tartom indokoltnak, mert Sütő művében az etikai aspektusnak alapvetően fontos szerepe van: ezt bizonyítja maga a mű nyitánya, amelyben az édesanya arra szólítja fel a naplóíró, hogy igaz könyvet írjon „rólunk”, azaz egy olyan közösségről, amelynek különböző jelentéseiről (narrátor és szülei, a kiterjedt rokonság, a pusztakamarási magyarság, a romániai magyarság, a magyar nemzet) szó lesz műelemzésemben. Nem utolsósorban a narratív megközelítés segítségemre van abban, hogy rávilágítsak, milyen történetek és narratív technikák révén artikulálódnak az elbeszélő és a különböző szereplők egyéni- és csoportidentitása. A kérdések, amelyekkel szemben az önmagát naplójegyzetként meghatározó szöveg elbeszélője és a szereplők jelentős része állást foglal (a halottak tisztelete, a pusztakamarási/romániai magyarság túlélési stratégiájának, az igazság és a vegyes házasságok, az anyanyelv pusztulásának kérdése) természetesen nemcsak etikai jellegűek, hanem óhatatlanul hatalmi és (mindenekelőtt nemzeti) ideológiai vonzatúak.¹ Dolgozatomban arra törekszem, hogy megmutassam, milyen etikai álláspontok mentén körvonalazódik az *Anyám könnyű álmot ígérben* az a nemzeti(ségi) identitásminta, ami a mű recepcióját a leginkább foglalkoztatja.

¹ Az etikának és az ideológiának az egymásba fonódását Bretter György éleslátóan fogalmazza meg: „Az érték az ideológia orientáló csomópontja. Léte nem veti fel az igazság teoretikus szempontját, de realitása van, működik, kifejez valamit, ami van, s ami irányítja a cselekvést. Az érték az a mód, ahogyan egy kor emberei magukat, lehetőségeiket látják. Az értékben ezért érdekek fogalmazódnak meg, aktuális érdekek vagy a perspektívában megvalósítandó érdekek. Az érdekeket kifejező értékek ideológusok fogalmazzák, akik valamilyen intézményhez kapcsolják az érték képviselőit vagy megvalósításának feladatát, vagyis az értékkel kapcsolatos tevékenység-szervező feladatot. Az érték a mindennapi életben a tradíciók révén, illetve az intézmények tudatosító tevékenysége által hat.” (Bretter 1979, 426).

Tanulmányom utolsó része a naplójegyzetek befogadástörténetével foglalkozik. Ebben a részben azt veszem górcső alá, hogy miként reagálnak más-más korokban az irodalmárok azokra az identitásképző stratégiákra, amelyekről szó esett a műelemzésben, illetve, hogy miként változott e problematika tükrében a mű recepciója a hetvenes évek elejétől napjainkig. Ezen kérdések boncolgatása során felhívom a figyelmet arra, hogy a befogadás részét képező recenziók, cikkek, tanulmányok, monográfiák stb. miként artikulálják újra a műbeli identitásépítési stratégiákat például azáltal, hogy bizonyos aspektusokat hangsúlyoznak, másokat azonban elhallgatnak.²

Még mielőtt rátérnék a dolgozat elméleti háttérének tárgyalására, amelyben megpróbálok tisztázni az általam javasolt etikai olvasat jelentését, valamint bejárni e disszertáció kulcsfontosságú fogalmait és kérdésköreit, néhány szót szeretnék szólni arról, hogy miért az *Anyám könnyű álmot ígért* és annak befogadástörténetét választottam disszertációm vizsgálandó anyagául. Bár nem ez az egyedüli olyan Sütő mű, amelyben az etikai tartás és a csoport-identitás kérdése szinte elválaszthatatlan egymástól, az *Anyám könnyű álmot ígér*, mint olvasói sikere és kritikai recepciója sugallja, Sütő minden más későbbi írásánál (esszéinél, az *Engedjétek hozzám jönni a szavakat* című esszéregényénél, történelmi drámáinál) fontosabb szerepet játszott és játszik a mai napig a nemzeti(ségi) identitás leképezésében és alakításában. Az *Anyám könnyű álmot ígér* recepcióját jól ismerő olvasóban felmerülhet a kérdés: mi újat lehet mondani erről a témáról, lévén, hogy a mű és szerzőjének etikusságáról, a naplójegyzeteknek a nemzeti(ségi) identitás megőrzésében játszott szerepéről már eddig is sokat írtak. Erre csak azt válaszolhatom, hogy tudtommal még nem vizsgálta meg senki behatóan azt, hogy: a) mi ez a sokak által méltatott erkölcsi tartás a narrátor és a szereplők álláspontjaira és tulajdonságaira bontva; b) hogyan építik a mű narratívái az egyéni és a csoport- (azaz többek között a nemzeti[ségi]) identitást; c) miként artikulálja újra a nemzeti(ségi) identitást a mű recepciója.

² Így például a hetvenes évek végén és a nyolcvanas években a magyarországi kritika a mű ellenzéki beállítottságát hangsúlyozta, alig vagy egyáltalán nem foglalkozva azzal a kérdéssel, hogy a narrátor számos alkalommal jelzi a kommunista rendszer iránti lojalitását.

Etikai olvasat

Az etikai narrativitás James Phelan által képviselt ágazata, amely segítségével az *Anyám könnyű álmot ígér* értékelő-ideológiai dimenzióját szándékozom vizsgálni, abból indul ki, hogy minden elbeszélés alapjában véve egy retorikai aktus, melynek során egy személy elmeséli valamilyen alkalomból és célból egy vagy több személynek, hogy valami történt (Phelan 2003, 131-132).³ Ez a megközelítés rávilágít az etikai dimenzió fontosságára a történetközpontú narratívák olvasásának keretén belül. Egy elbeszélés olvasása közben ítéleteket hozunk, érzelmileg azonosulunk a karakterekkel, és arra vágyunk, hogy azok elnyerjék jutalmukat vagy büntetésüket, egyszóval egy sereg olyan dolgot cselekszünk, amelyek, ha akarjuk, ha nem, egyfelől hatással vannak értékítéleteinkre, másrészt azonban alakítják is azokat (Phelan 2003, 132). Phelan arra is rámutat, hogy a történetek olvasása egy összetett tevékenység, mely elválaszthatatlan az olvasó ideológiai és etikai beállítottságától (Phelan 1996).

Phelan, aki mindenekelőtt egy szövegértelmező metodika megteremtésére, más szóval adott elbeszélések erkölcsi problémakörének vizsgálatára törekszik, azt hangsúlyozza, hogy maga az olvasás aktusa erkölcsi kérdésekben való folytonos állásfoglalással jár, vagyis a szöveg által felvetett, az olvasóra mind kognitíve, mind érzelmileg hatást gyakorló etikai jellegű kérdésekre adott reakciókkal (Phelan 2003, 133). Ezen reakciók összességét Phelan etikai pozicionálásnak (ethical positioning) nevezi. Az olvasó etikai pozicionálása az alábbi négy etikai szituáció dinamikus kölcsönhatásának eredménye:

- 1) a szereplők etikai szituációja a szöveg világában;
- 2) az elbeszélő etikai szituációja a narráció, a narratíva és az olvasóközönséghez való viszonyulás tükrében;

³ A narratológiában ezzel ellentétes álláspontot képvisel Jonathan Culler, aki szerint nem célravezető egy emberi vagy akár nem-emberi feladót keresni az irodalmi és a filmművészeti alkotások mögött (Ikonen 2004, 43).

- 3) az implicit szerzőnek az olvasóközönséghez való etikai hozzáállása;⁴
- 4) az olvasó viszonya a szövegben kirajzolódó érték- és hiedelemrendszerekhez (Phelan 2003, 133-134).

James Phelan szövegértelmező módszertanának pozitívumát abban látom, hogy lehetővé teszi a narratív élményben központi szerepet betöltő elemek etikai dimenziójának pragmatikus megközelítését. Hangsúlyozni szeretném azonban, hogy az etikai pozíciókat az egymással folytatott párbeszéd határozza meg, éppen ezért nem statikusak, nem rögzített pontok. Így például az anya, amikor felszólítja a naplóírórt, hogy írja meg a könyvet, kimozdul abból az allegorikus szerepből (anya mint mitologikus eredet, a Hagymány), amit az implicit szerző neki szán: Sütő Berta voltaképpen nemcsak arra kéri meg a fiát, hogy tanúságot nyújtson a gyerekkori környezete iránti szeretetéről, hanem arra is, hogy szakítson a szóbeli kultúrával, írásban megörökítse, azaz epítáfiumot készítsen

⁴ Az implicit szerző (implied author) fogalmát Wayne C. Booth vezette be a *The Rhetoric of Fiction* (A fikció retorikája) című munkájában. A boothi definíció szerint az implicit szerző a mű minden egyes részletét ismeri, tudja, hogy a történet (story) nem szó szerint igaz, és a műben található normák nem feltétlenül állják meg a helyüket a „való” életben, viszont úgy tesz, mintha a történet igaz lenne, és a műbeli normák érvényesek lennének a „valóságban” is (Booth 1961, 430-431). Maga Phelan úgy véli, hogy az implicit szerző nem a szöveg terméke, hanem a valós szerző „áramvonalas változata” („a streamlined version of the real author”), pontosabban a valós szerzőnek azon képességeinek, vonásainak, attitűdjeinek, hiedelmeinek és értékeinek összessége, amelyek aktív szerepet töltenek be egy adott szöveg megalkotásában (Phelan 2005, 45). Jómagam Mieke Bal véleményét osztom, aki szerint az implicit szerző nem a mű jelentésének forrása, hanem az olvasás során létrejött jelentések összessége (totality of meanings), és én is úgy vélem, hogy „Csakis a szöveg értelmezése után (...) lehet kikövetkeztetni az implicit szerzőt és tárgyalni róla.” (Bal 1997, 18) („Only after interpreting the text (...) can the implied author be inferred and discussed.”). Az *Anyám könnyű álmat ígér* implicit szerzőjének és a narrátornak az etikai szituációját véleményem szerint nincs miért külön tárgyalni, ugyanis semmi jele annak, hogy Sütő művében megbízhatatlan elbeszélővel lenne dolgunk. Ebben, amennyiben naplónak tekintjük a művet, nincs semmi meglepő: az önéletrajzi paktum garantálja a narrátor megbízhatóságát (az önéletrajzi paktumról bővebben lesz szó e tanulmány „Fikció? Valóság?” című fejezetében).

neki (a címbe olvasható könnyű álmom a halál metaforájaként is értelmezhető).

Végezetül arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy az első három etikai szituáció tárgyalását az olvasónak a vizsgált értékekhez való viszonya határozza meg: mint Phelan írja, „a kritikus saját értékei és értékítéletei akarva-akaratlanul rányomják bélyegüket a fikció technikai és etikai aspektusainak egymásra vonatkoztatására”.⁵ Éppen ezért fölöttébb valószínű, hogy az etikai olvasatot nyújtó résztanulmány konklúzióival (esetleg azoknak egy részével) nem fog mindenki egyetérteni. Az egyetértés hiányát téves lenne eleve úgy értelmezni, hogy a két fél közül valamelyik téved, vagy netalán „etikailag fogyatékos”. Mint minden másban, az etikai olvasatban sem kell mindenáron egyöntetűsége törekedni: az eltérő véleményekben érdemes nemcsak a megosztottság veszélyét, hanem a dialógus ígérétét is észrevenni.

Egyéni identitás: autonóm vagy determinált?

Az egyéni identitás kérdésének problémáját a maga történetiségében tárgyaló Charles Taylor *Sources of the Self* című munkájában rámutat arra, hogy a filozófiai gondolkodásban Szent Ágostonnal kezdődően egy olyan, az én és környezete viszonyát a külső-belső – az én mint belső világ, a környezet mint külvilág – megkülönböztetés segítségével megragadni próbáló hagyomány jött létre, amit a kanadai filozófus a radikális reflexivitás tradíciójának keresztelt el, míg mások az introverzió iskolájának (*the school of inwardness*)

⁵ „in making the link between the analysis of technique and the ethics of fiction, the individual critic’s own values and value judgments will inevitably come into play.” (Phelan 2003, 143).

neveznek.⁶ Paul Ricoeur, aki átveszi Taylortól e hagyomány gondolatát, felhívja a figyelmet arra, hogy az introverzió iskolájának „spekulatív szolipszizmusával” szemben a 19-ik század végén, huszadik század elején a humán tudományok terén (a nyelvészet-től a pszichológián és társadalomtudományokon át a történelemig) létrejött a „metodológiai holizmus” tradíciója, mely – példa rá a szociológus Durkheim és tanítványainak, többek között a kollektív emlékezet fogalmát kidolgozó Maurice Halbwachs munkássága – a reáliákként felfogott társadalmi jelenségeket a természettudományok objektivitásigényével kutatja, és legalábbis a kezdetekben nem foglalkozott az egyéni tudat kérdésével (Ricoeur 2004, 94-95). E két hagyomány, állítja Ricoeur, nem ütközik egymással, hanem két külön diskurzust alkotnak, amelyek elidegenedtek egymástól

⁶ Joseph Dunne a humanista vagy az autonóm én hagyományáról beszél, mely abban különbözik a taylori radikális reflexió fogalmától, hogy nem nyúl vissza Szent Ágostonig, hanem kifejezetten kartezianus alapokon nyugszik. A humanista én, írja Dunne, „egy fellegvár, ahol a tiszta ráció a puszta akarat szolgálatában áll.” („is a citadel in which lucid reason is at the service of a naked will.” [Dunne 1996, 138]). Patrick Reedy úgy véli, hogy a humanista én hagyományát, amely manapság azonban már tekintettel van arra, hogy az egyén önreflexív módon alkotott identitását meghatározzák a társadalmi megszorítások és a másokkal való interakció (lásd például Giddens 1991), folyamatosan érik támadások a nietzschei hagyományban gyökerező posztstrukturalista elméletek részéről (ezen címszó alatt Reedy olyan egymástól igencsak eltérő szemléletű gondolkodók nevét említi, mint Stephen Lasch, Richard Sennett és Michel Foucault), amelyek megkérdőjelezik az egyéni öntudat és akarat autonómiáját. Reedy szerint „Foucault gondolatai (...) a humanista identitáskonceptió ellenpólusát alkotják. Szerinte »az én a diskurzus által és annak ‘eredményeként’ keletkezik, bizonyos diszkurzív formációkon belül, és nem rendelkezik sem egzisztenciával, sem transzcendens folytonossággal vagy olyan identitással, amely összekötné a különböző alanyi pozíciókat« (Hall 2000:23).” (Reedy 2005) („Foucault’s ideas (...) appear to constitute a polar opposite conception of identity to that of humanism. Thus »the self is produced ‘as an effect’ through and within discourse, within specific discursive formations, and has no existence, and certainly no transcendental continuity or identity from one subject position to another« (Hall 2000: 23).”). Reedy szerint az egzisztencializmus (pontosabban Heidegger és Sartre), illetve Ricoeur narratív identitás elmélete kibékíti a humanista és posztstrukturalista nézőpontokat (Reedy 2005).

(Ricoeur 2004, 95).⁷ Ricoeur nemcsak e két iskola kritikusa és megújítója, más szóval nemcsak azt mutatja meg, hogy „Nincsen olyan én-érzés, amely ne a valahová tartozás érzésén alapulna (legyen az nemzet vagy kozmosz); de olyan közösségi érzés (sensus communis) sem létezik, amelyet ne színezzene át a tökéletes magáraultság tapasztalata – hol nyíltan, hol lappangván.” (Földényi 1994, 13), hanem – és ezt rövidesen látni fogjuk –, a narratív identitás fogalmával megpróbálja meghaladni a karteziánus, egységes szubjektum illúzióját, másfelől viszont a totálisan decentrált (például derridai) szubjektumelmélet csapdáját is igyekszik elkerülni.⁸

A narratív identitás fogalmának tisztázásához mindenekelőtt magának a narrációnak, illetve az identitásnak a fogalmát kell megvizsgálni. A narratív identitás fogalmától eltérően, itt megelegszem e kérdéskör komplexitásának érzékeltetésével, ugyanis mind az identitás, mind a narráció fogalmának beható tárgyalását e fogalmak interdiszciplináris mivolta és diakronikus jelentésváltozásai miatt csakis egy, kizárólag ezeknek a kérdéseknek szentelt tanulmány keretein belül tudom elképzelni.

Bár az egyéni tudat (és tudattalan) problematikus mivoltára már Freud felhívta a figyelmet, maga az identitás fogalma a negyvenes-ötvenes években robbant be a pszichológiai diskurzusba. Az ego identitás, illetve késői munkásságában a személyes identitás kifejezést bevezető amerikai pszichológus Erik H. Erikson a következőket írja a fogalomról:

⁷ Stephen Mennel szerint „Elképzelhető, hogy az egyének, illetve a csoportok identitásformálásának kérdésével foglalkozó elméletcsoportok közötti távolság inkább látszólagos, mint valós; bevett fogalomképzési szokásaink eredménye.” (Mennel 1995, 193) („The gap between bodies of theory dealing with identity formation in individuals and groups may be more apparent than real, an artifact of our customary modes of concept formation.”). Eli Zaretsky rámutat arra, hogy a nyelvi fordulat hozzájárult a szociológia és a pszichológia (más szóval a metodológiai holizmus és a metodológiai individualizmus) diskurzusának egymáshoz közeledéséhez (Zaretsky 1994, 219-220).

⁸ Saját törekvésével szemben Ricoeur nem volt túlságosan elfogult, legalábbis erre utal az a gondolata, miszerint „az én autoritása annak köszönhető, hogy tudja, képtelen legitimálni önmagát.” (de Man 1979, 175) („authority of self comes from its ability to understand its own failure to make such a claim.”).

„Annak a tudata, hogy *személyes identitással* rendelkezem, két egyidejű észrevételen alapszik: a saját önazonosságom és időbeli folyamatosságom közvetlen tapasztalatán, illetve azon, hogy láthatom, saját azonosságomat és folytonosságomat mások is (f)elismerik. (...)

Az ego identitás (...) tehát annak a tudata, hogy az ego szintetizáló módszereiben létezik önazonosság és folyamatosság, és hogy ezek a módszerek hatékonyan biztosítják annak a képnek az azonosságát és folytonosságát, amelyet mások alkottak rólam [kiemelések E. E.-tól].” (Erikson 1994, 22).⁹

Az Erikson-féle énidentitás koncepcióját – mely, könnyű belátni, a metodológiai individualizmus jegyében fogant – főleg a társadalomtudományok irányából érte támadás az elmúlt években. Az egyik vele szemben emelt kifogás az, hogy elhanyagolja a társadalmi kontextus és a másokkal való interakció szerepét az én konstruálásában; ezt a mai pszichológia és pszichoanalízis a szociológiai konstruktivizmus és/vagy a narrativizmus nézőpontjainak beemelésével próbálja orvosolni (lásd például Brunner 1986, Josselson 1994, Widdershoven 1994, László 2005), valamint azzal, hogy a személyes identitás fogalmával párhuzamosan használja a meghatározó-besoroló kategóriákkal megragadható énrre vonatkozó

⁹ „The conscious feeling of having a personal identity is based on two simultaneous observations: the immediate perception of one’s selfsameness and continuity in time; and the simultaneous perception of the fact that others recognize one’s sameness and continuity. (...) Ego identity, then (...) is the awareness of the fact that there is a selfsameness and continuity to the ego’s synthesizing methods and that these methods are effective in safeguarding the sameness and continuity of one’s meaning for others.” (Erikson 1994, 22) Erikson identitásfogalmáról lásd még Pataki 1998, 369; Zaretsky 1994, 204; Graafsma 1994, 51-52; Grotevant 1994, 63-64; Josselson 1994, 81; Widdershoven 1994, 116.

társadalmi/szociális identitás fogalmát (lásd Pataki 1998, 368).¹⁰ Az identitáskutatás terén a nyolcvanas évektől kezdődően elterjedt az az eriksoni elképzeléssel ellenkező nézet, miszerint a mai ember identitása fragmentált, központ nélküli. Ezt a nézetet képviseli a kritikai kultúrakutatás olyan kimagasló személyisége, mint Stuart Hall, aki érvelésében gyakran Jacques Derrida fejtegetésére hivatkozik.¹¹ Nem utolsósorban pedig a metodológiai holizmus hagyományát megújító Michel Foucault már a hetvenes években, az úgynevezett genealógiai korszakában erősen megkérdőjelezte az egyén autonómiáját. Foucault úgy véli, hogy a modern társadalomban élő ember identitása – a modern szubjektum – a különféle intézményekben történő képzésnek köszönhetően alakul ki (Foucault 1979). A *Felügyelet és büntetésben*, valamint Foucault utolsó művében, a *Szexualitás történetében* a hatalmi reláció minden más típusú kapcsolat immanens része, magyarárn Foucault szerint senki nem helyezheti magát a hatalmon kívülre; a hatalmi kapcsolatok nélküli társadalom csakis absztrakcióként létezhet (Foucault 1981, 142; 1983, 222; 1992, 94; 1998, 70). A hatalom emiatt nem lehet kizárólag represszív; „sikerének” kulcsa nem az elnyomásban, hanem produktív mivoltában rejlik: a hatalom tudást „termel”, azaz nemcsak, hogy „valóságot” teremt, hanem ugyanakkor megszabja a „valóságához” való viszonyulási módunkat is. A *Szexualitás történetében* Foucault azt hangsúlyozza, hogy a modern társadalom

¹⁰ László János úgy véli, hogy a pszichológiában használt szociális identitás/személyes identitás kategóriák a ricoeuri ipse/idem-nek felelnek meg: mint írja, „Ricoeur (1977) hívta fel a figyelmet arra, hogy az identitásnak a latin idem és ipse kifejezésekből eredően két eltérő jelentésrétege van. Az első – idem – értelmében az azonos, a tökéletesen hasonló szinonimája. A második – ipse – értelmében vett jelentés az önmagával való azonosságra vonatkozik, arra, hogy valaki a tér és az idő változásai ellenére ugyanaz a személy. A pszichológiában az identitás e két aspektusát jelzős szerkezettel különböztetik meg. A szociális identitás Tajfel (1981) által bevezetett kategóriája egy társadalmi csoporttal való azonosságra vonatkozik. Az egyén egy csoporttal azonosulva átveszi a csoport értékeit és normáit, ezáltal biztonságot és önbecsülést nyer a csoporttól. Az ének az életút megannyi változása ellenére megőrzött stabilitását és folytonosságát a személyes identitás Eriksontól (1968) származó fogalma fejezi ki (vö. Pataki, 1987).” (László 2003).

¹¹ Erről lásd bővebben Hall 1997, 66.

nem öncélúan használja a fegyelmezés eszközeit: a legfőbb cél nem az engedelmes alanyok létrehozása, hanem a gazdasági, adminisztratív hatékonyság növelése (Foucault 1982, 788). A totalitárius államok ilyen szempontból kivételnek tekinthetők, hiszen ezekben a politikai megfontolások (az elit hatalmának megerősítése) háttérbe szorítják a gazdaságiakat, és az adminisztráció olajozott működésére sem fordítanak túl nagy gondot. Ami nem azt jelenti, hogy ezek a rendszerek nem törekednének a hatékonyságra, éppen ellenkezőleg: a lehető leghatékonyabb fegyelmi rendet próbálják megvalósítani, méghozzá úgy, hogy felhasználják a demokratikus államokban is fellelhető társadalomszervezési módszereket.¹²

Ricoeur, bár elveti mind a foucault-i „gyenge szubjektum”, mind az énidentitás esszencialista képzetét, utolsó munkájában, az *Emlékezet, felejtés, történelemben* fokozott figyelemmel van a szociokulturális kontextus identitásképző szerepe iránt. Ricoeur abbéli igyekezte, hogy rámutasson erre a szerepre, mindenekelőtt az ideológia különböző funkcióinak tárgyalásában mutatkozik meg. A francia filozófus a mannheimi értelemben vett ideológia – a fennálló társadalmi rend megvédésére szolgáló eszmerendszer – három operatív szintjét különbözteti meg: a valóság torzítását, a hatalmi rendszer legitimálását és a közös élményvilágnak a legegyszerűbb cselekvésekben is megmutatkozó szimbólumrendszerek révén való integrálását. A három funkció, véli Ricoeur, egyfajta mélyszerkezetet alkot, melynek legfelsőbb szintje a valóság torzítása, alapja

¹² Sokan azt kifogásolják Foucault-nál, hogy nem teszi lehetővé az elfogadhatatlan és az elfogadható hatalmi rendszerek egymástól való megkülönböztetését (lásd pl. Fraser 1989, 32-33), ez a kritika azonban nem helytálló. Foucault szerint a hatalom akarása és az azt kiváltó ellenállás („freedom’s refusal to submit”) egy úgynevezett agonikus helyzetet teremt, amelyben a két fél egymást szüntelenül provokálja (Foucault 1982, 790). Amikor ezt a birkózáshoz hasonlítható viszonyt, valamelyik fél győzelmének következtében, felváltja egy stabil hatalmi mechanizmus, amely leszűkíti a lehetséges hatalmi kapcsolatok számát, és kiszámíthatóvá teszi a másik fél cselekvését, már nem pusztán a hatalom gyakorlásáról van szó, állítja Foucault, hanem a domináció létrejöttéről (Foucault 1983, 225; 1987, 114). Egy ilyen nem kívánatos mechanizmusra példa a *Felügyelet és büntetésben* leírt panoptikum típusú hatalmi rendszer (Patton 1994, 64). A foucault-i szubjektum fogalmáról lásd még Fairclough 1992, 45, 56; Rosenau 1992, 50, Zaretsky 1994, 210-211, Foucault 2002.

pedig az élményvilág kulturális kódokra való transzformálása (Ricoeur 2004, 82). Ricoeur rámutat arra, hogy ezen az utóbbi operatív szinten ragadható meg az ideológiának az identitásra gyakorolt hatása: „Az ideológia valójában ebben a szerepben, az integráció tényezőjeként bizonyul az identitás őrének, és szimbolikus választ ad az identitás törékenységének okaira.” (Ricoeur 2004, 82-83).¹³ Ezen a szinten még nem létezik manipuláció, „Egyedül a hagyományos társadalom hallgatólagos kényszeréről lehet itt beszélni. Ezért van az, hogy az ideológia fogalma gyakorlatilag kiirthatatlan.” (Ricoeur 2004, 82).¹⁴ Ugyanakkor Ricoeur arra is felfigyel, hogy az ideológiának ez az alapvető operatív szintje voltaképpen nem működhet a másik két szint megléte nélkül. A hatalmi rendszer legitimálásától és a valóság torzításától „érintetlen”, úgynevezett „ártatlan” ideológia hipotetikus konstrukció: ez a fajta ideológia csakis egy olyan társadalomban képzelhető el, amelyben nem létezik hierarchia, azaz végső soron nincs hatalom sem. Az ideológia kérdése, állapítja meg Ricoeur, végső soron elválaszthatatlan a hatalométól (Ricoeur 2004, 82).¹⁵

Említett művében Ricoeur rávilágít ideológia és emlékezet viszonyára, az emlékezet manipulálásának lehetőségeire is. A francia gondolkodó szerint ideológia és emlékezet az ideológia alapvető operatív szintjén találkozik egymással: az emlékezet adott események narratív konfigurációjáért felelős, emiatt tehát elválaszthatatlan az élményvilág szimbólumrendszerre transzformálásának ideológiai mozzanatától (Ricoeur 2004, 84). Akárcsak az ideológia, az emlékezet is hozzájárul az identitás alakításához, nevezetesen azáltal, hogy történeteket hoz létre, amelyekben nemcsak a konfigurált események, cselekvések, hanem a szereplők identitása is modellálódik (Ricoeur 2004, 85). Az emlékezet manipulálásának a lehetőségét – és itt lép be a képbe az ideológia másik két funkciója – a narratívának az a sajátossága adja meg, amit

¹³ „It is in fact in this role that ideology, as a factor of integration, can be established as the guardian of identity, offering a symbolic response to the causes affecting the fragility of this identity.”

¹⁴ „One can speak only of the silent constraint of a traditional society. This is what makes the notion of ideology practically ineradicable.”

¹⁵ Ricoeur hatalom-koncepciójáról lásd bővebben Ricoeur 1992, 220, 256-257.

Ricoeur szelektív funkciónak nevez, vagyis az, hogy a narratív konfiguráció a múltbeli események közötti válogatással, bizonyos dolgok hangsúlyozásával, mások elfeledésével jár (Ricoeur 2004, 85). Az emlékezet manipulálása leginkább az ideológia második operatív szintjén figyelhető meg, vagyis ott, ahol az ideológia legitimációs eszközként működik. Ezt a tényt Ricoeur egy frappáns példával illusztrálja: mint írja, még egy zsarnoknak is szüksége van retorikára és történetekre ahhoz, hogy véghezvihesse megfélemlítésen és csábításon alapuló tervét (Ricoeur 2004, 85).

Ideológia és identitás viszonyának kérdésköre az elemzett mű kulturális, történelmi kontextusának bevonásával nyer valójában értelmet. E tanulmánynak az *Anyám könnyű álmot ígér* politika-történeti és irodalmi előzményeit firtató fejezeteiben megpróbálom érzékeltetni azt is, milyen ideológiai implikációi vannak a műbeli identitáskonstruáló stratégiáknak.

Én és mi

Egyéni identitás és csoportidentitás szoros összefüggésére a narratív konfiguráció és az emlékezet viszonyának, illetve magának az emlékezet működésének vizsgálata vet fényt. A már említett Maurice Halbwachs volt az első, aki rámutatott arra, hogy csoport nélkül nincs emlékezés (Assmann 1999, 36; Pléh 2003; Ricoeur 2004, 120-121). Freudtól eltérően Halbwachs úgy véli, hogy az emlékezés társadalmi jelenség: bár az individuum mindig egyéni módon kapcsolja össze a különféle csoportokhoz kötődő kollektív emlékezeteket, a múlttal való kapcsolatunkat az adott kulturális közeg, vagyis végső soron egy kollektív képződmény határozza meg (Burke 1989, 99). A kulturális közegnek ez a meghatározó szerepe azoknak az emlékeknek az esetében a legszembevetőbb, amelyek a csoport történetének egy olyan periódusához kapcsolódnak, amikor az emlékező egyén még nem élt, de kimutatható a gyerekkori emlékekben is, amelyek javarészt a gyerek számára vitális fontosságú csoport, vagyis a család helyeihez (kert, otthon, udvar stb.) kötődnek (Ricoeur 2004, 121). Halbwachs arra is felfigyel, hogy a kollektív emlékezet a kognitív szerveződés

alapformájának tekinthető elbeszélésekből tevődik össze (László 2003), másképpen fogalmazva az emlékek narratívák révén szerveződnek társas módon (Pléh 2003).

A csoport reprezentációs folyamatai és a csoportidentitás-képzés és -fenntartás funkciói közötti összefüggéseket a Maurice Halbwachs emlékezetelméletéből kiinduló Jan Assmann világítja meg (László 2003; László 2005, 182). A német történész megkülönböztetést tesz megalapozó emlékezés (más néven kulturális emlékezet) és biografikus emlékezés (vagy kommunikatív emlékezet) között: az előbbi a közösség ősi eredetére vonatkozik, míg az utóbbi „a saját tapasztalatok szolgáltatta keretfeltételekhez – a közelmúlthoz –” kötődik (Assmann 1999, 52).¹⁶ A megalapozó emlékezés a csoport tartósságát garantáló emlékezés *per definitionem*:

„A megalapozó emlékezésmód (...) maradandóan tárgyiasított alakzatokkal – többek közt rítusokkal, táncokkal, mítoszokkal, mintázatokkal, öltözettel, ékszerekkel, tetovált ábrákkal, utakkal, étkezésekkel, tájakkal – dolgozik, egyszóval olyan jelrendszerekkel, amelyek mnemotechnikai (emlékezést és identitást támogató) tisztük alapján a »memória« gyűjtőfogalmába sorolhatók. A biografikus emlékezés viszont mindig (...) társas interakcióra épül. A megalapozó emlékezés mindig inkább a megalapozás, mintsem a természetes növekedés jegyeit viseli magán, és miután rögzített formákhoz kötött, úgyszólván művileg plántálható tovább, a biografikus emlékezettel viszont fordított a helyzet. A kulturális emlékezet a kommunikatívól eltérően az intézményesített mnemotechnika ügye.

A *kulturális emlékezet* a múlt szilárd pontjaira irányul. Benne sem képes megőrizni a múlt mint olyan. A múlt itt szimbolikus alakzatokká alvad,

¹⁶ Maurice Halbwachs szerint „a legszemélyesebb emlékek is csak társadalmi csoportok keretei közt zajló kommunikációban és interakcióban születnek meg. Nemcsak a másokról tapasztaltakra emlékezünk, hanem arra is, amit ők maguk mesélnek el, igazolnak és tükröznek vissza. Sőt, élményeinkre is mások vonatkozásában, a jelentések társadalmi veretű összefüggésének keretei közt teszünk szert.” (Assmann 1999, 36). Ricoeur úgy véli, hogy, míg jómaga a kollektív tudat fogalmát operatív fogalomként használja, Halbwachs szubsztanciális jelentést tulajdonít a kollektív emlékezetnek (Ricoeur 2006b, 111-112).

ezekbe kapaszkodik az emlékezés. Az ósatyák története, a kivonulás, a puszta vándorlás, a honfoglalás és a fogság mind-mind ilyen emlékezési alakzatok, amelyek liturgikus ünnepeken kerülnek megünnepelésre, és bevilágítják a mindenkori jelent. A mítoszok is az emlékezés alakzatai: a mítosz és a történelem közötti különbség itt érvényét veszti. A kulturális emlékezet szempontjából csak az emlékezetes, nem a tényleges történelem számít. Úgy is mondhatnánk, hogy a kulturális emlékezet a tényszerű múltat emlékezetes múlttá s így mítosszá alakítja. A mítosz olyan alaptörténet, amelyet egy bizonyos jelennek az ősi eredet felőli megvilágítására beszélnek el. (...) A történelem az emlékezés által válik mítosszá. Nem elvalótlanodik, hanem épp ellenkezőleg, így válik csak valósággá, lankadatlan normatív és formatív erővé.” (Assmann 1999, 52-53)

Írott kultúrákban a megalapozó vagy másképpen kulturális emlékezést a történészek és az írók által létrehozott szövegek hordozzák (László 2003). Ezeknek „a csoporttörténetre vonatkozó írásos elbeszéléseknek”, amelyek fontos szerepet játszanak a csoport identitásképzésében, a nemzeti történet, „a hatalom, a vezetés, a terület” – és, teszem én hozzá, a nyelv – kérdései lesznek a fő témái, „nem pusztán jó elbeszélhetőségük okán, de a nemzet kulturális emlékezetéhez, s ezáltal a nemzeti identitáshoz való hozzájárulásuk révén is.” (László 2003).

Műelemzésemben amellet érvelek, hogy az *Anyám könnyű álmot ígér* narrátora mind az ábrázolt közösség, mind a nemzet(iség) hagyományának szakosodott hordozójának igyekszik feltüntetni önmagát. E kettős törekvés, valamint a két kultúra (orális és írásbeli, falusi és városi, premodern és modern) közötti közvetítés a narrátor pozícióját hasonlóvá teszi az antropológuséhoz: neki is, akár csak az idegen kultúra kutatójának, mind a bemutatott, mind a befogadó kultúrával szemben legitimálnia kell önmagát. Az idevágó antropológiai teóriákat és a narrátor önlegitimálási stratégiáit az elemzés keretén belül ismertetem.

Narratíva, narratív identitás

Az én fogalmának megértéséhez szükséges a narratíva fogalma, ugyanis életünk akkor kap értelmet és válik kommunikálhatóvá, ha történetek formáját ölti (Dunne 1996, 3). De mi is az, hogy narratíva? Hogyan lehet a történetet definiálni? A narratíva fogalmát, amellyel olyan egymással többé-kevésbé kapcsolatban álló tudományágak operálnak, mint az „elbeszélés-poétika, a narrativista történelemfilozófia, a narratív pszichológia, a szociális reprezentációk kutatása, a történelmi antropológia, az emlékezet- és identitáskutatás, vagy a kultúra narratív szempontú elemzése” (Thomka 2004, 3), manapság intuitívan szokták használni; a hangsúly inkább azon van, hogy miként működik, milyen hatást fejt ki, mintsem azon, hogy mit is jelent valójában (Ikonen 2004, 46). Ennek ellenére a közelmúltban is történtek próbálkozások a narratíva jelentésének meghatározására: Shari Margolin szerint például a narratíva nem más, mint múltbeli helyek, cselekvések és események ábrázolása (Ikonen 2004, 46).¹⁷ Az elbeszéléskutatás másik végletét az a nézet képezi, amely szerint maga az emberi tapasztalat alapjában véve narratív módon konfigurált. Bár jómagam úgy vélem, hogy a történetek segítségével történő interpretálás csak egy formája a megértésnek (lásd például a képi fordulatot és a paradigmátikus vagy logikai-tudományos módon történő tapasztalatszervezésről szóló elméleteket), egyetértek Ricoeurrel abban, hogy „a világban-való-lét már eleve magán viseli a nyelvi [*linguistique*] gyakorlat nyomát.” (Ricoeur 1984, 81),¹⁸ éppen ezért az életünkről való elmélkedés legjobb módja valószínűleg maga a narráció (Jacques 1991, 165).

Az *Etikai olvasat* című fejezetet James Phelan megállapításával indítottam, mely az olvasás etikai dimenziójának a fontosságát hangsúlyozza. Paul Ricoeur, a narratív identitás fogalmának megalkotója, szintén különös figyelmet szentelt az irodalom erkölcsi vonatkozásainak, és több ízben felhívta a figyelmet az etika és a

¹⁷ Úgy tűnik, Margolin nincs tekintettel arra, hogy léteznek olyan történetek is, amelyek nem a múltban zajlanak.

¹⁸ „Being-in-the-world (...) is a being-in-the-world already marked by the linguistic [*linguistique*] practice.”

fikció közötti kapcsolatra. Phelantól eltérően, aki a narrációt retorikai aktusnak tekinti, de voltaképpen mégis hozzá hasonló szellemben, Ricoeur, Walter Benjaminra hivatkozva, az elbeszélést a tapasztalatcsere művészetének nevezi. Tapasztalatcsere alatt itt a „bölcesség népi gyakorlata” értendő, ami az elbeszélt cselekvések és cselekvők ítéletében és értékelésében mutatkozik meg (Ricoeur 1999, 405-406).¹⁹ Az elbeszélés, „mely etikailag soha nem semleges” – ugyanis, legalábbis amennyiben a szöveget egyetlen elbeszélő nézőpontja uralja, az elbeszélő a saját világnézetét akarja elfogadtatni az olvasóval (lásd Ricoeur 1988, 249) –, Ricoeur szerint „az erkölcsi ítélet előkészítő műhelye”, ami részben azzal magyarázható, hogy, habár az irodalmi narratíva olvasása közben felfüggesztjük az erkölcsi ítéletet, „a fikció valószerűtlen tartományában (...) nem kutatunk a cselekvések és a szereplők értékelésének új módzatai után. Azok a gondolati kísérletek, melyeket a képzeletbeli nagy laboratóriumában végrehajtottunk, egyúttal a jó és a rossz birodalmában folytatott fürkészések is. Az átértékelés, sőt, a leértékelés is értékelés. Az erkölcsi ítélet nem évül el, inkább maga is alárendelődik a fikcióra jellemző képzeletbeli változatoknak.” (Ricoeur 1999, 373, 406).²⁰ Ricoeur arra is rámutat, hogy létezik erkölcsi képzelet, mely „az elbeszélői képzeletből (imagination narrative) táplálkozik”. Az elbeszélés – mondja Ricoeur – eszköz az erkölcsi ítélet kezében; segítségével „önnön szándékát sematizálja” (Ricoeur 1999, 407). Az erkölcsi ítélet az irodalmi szövegben „a cselekvések különböző alakulásával” kísérletezik, az

¹⁹ A hetvenes évek recepcióesztétikájának meghatározó alakja, Hans Robert Jauss is, akit Kulcsár-Szabó Zoltán az „esztétikai tapasztalat apologétájának [kiemelés tőlem]” nevez, rámutat az irodalom és az erkölcsi ítélet közötti kapcsolatra: „A könyvbeli világ eredendően mindig rendezett világ, amely lehetővé teszi, hogy ítéletet mondjunk igazról és hamisról, igazságosról és igazságtalanságról, kellemesről és kellemetlenről – nem úgy, mint a valóságos világban, mely rendezetlen, állandóan változik, és a számtalan érthetetlen esemény miatt teljesen áttekinthetetlen.” (Jauss 1999, 243).

²⁰ A „képzeletbeli nagy laboratóriuma” kifejezés azt sejteti, hogy, Isertől eltérően, Ricoeur nem különbözteti meg az imagináriust – más szóval: a képzeletbelit – a fikciótól, vagyis figyelme elsiklik a fikció közvetítő szerepe, illetve a fikcióban megvalósuló lét és nem-lét, valóság és imaginárius közötti játék felett.

egymásnak ellentmondó lehetőségek ütköztetésével szembesítve egymással a különféle normákat és szabályokat (Ricoeur 1999, 407).

Etika és elbeszélés összefonódása a narratíva és a szereplők relációjában is megmutatkozik. Ricoeur, Arisztotelészt követve, aki a cselekményszöveget (műhoszt) a szereplőknél fontosabbnak tartja, a szereplő kategóriáját elbeszélő kategóriának nevezi; számára a szereplő „az, aki cselekszik az elbeszélésben (récit).” (Ricoeur 1999, 377). A történet és a szereplő folyamata a cselekményszövegben egyesül, melynek során elmondjuk „ki mit, miért és hogyan cselekedett, miközben ütemezzük az időben e szempontok összefüggését.” (Ricoeur 1999, 382). Más szavakkal: „ahhoz, hogy kialakítsunk egy jellemet, többet kell mesélnünk.” (Ricoeur 1999, 379). A szereplőre így ugyanaz az egyezés (concordance) és ütközés (discordance) dialektikája jellemző, amely a cselekményszöveg síkján a „tettek elrendezését” irányító rendezőelv és a hirtelen fordulatok generálta történetbeli átalakulások közötti versengés formájában mutatkozik meg (Ricoeur 1999, 375). A szereplőnél az egyezés „a szereplő életének olyan egyszeri időbeli teljességként felfogott egységéből ered, mely őt minden mástól megkülönbözteti.” (Ricoeur 1999, 383–384). A szereplői discordance ezzel szemben az említett „időbeli teljességet” veszélyeztető váratlan események folytán alakul ki (Ricoeur 1999, 383–384). A szereplői egyezés-ütközés szintézise adja meg a szereplő azonosságát, mely nem más, mint maga a cselekményszöveg (mise en intrigue). „Az elbeszélés (récit), az elmesélt történet azonosságát építve építi a szereplő azonosságát, s ez utóbbit nevezhetjük elbeszélt azonosságnak (identité narrative). A történet azonossága alkotja a szereplő azonosságát.” (Ricoeur 1999, 384). Az irodalmi szöveg tehát nemcsak „az erkölcsi ítélet előkészítő műhelye”, hanem egyúttal „a gondolati tapasztalatok laboratóriuma”, „amelyben az elbeszélés próbálja ki az elbeszélt azonosság (identité narrative) változatainak erőforrásait.” (Ricoeur 1999, 384).

Az elbeszélt azonosság (másképpen: narratív identitás) egyszerre a szereplői egyezés és ütközés, valamint az ugyanazonosság (mêmeté) és az önmegőrzés (maintien de soi) ómagaságának

(ipseit ) végpontjai között közvetít (Ricoeur 1999, 384).²¹ Az ugyanaz azonossága (identité de m me) a jellemet jelk pezzi, „amely által a személy azonosíthatóvá és újra azonosíthatóvá v lik” (Ricoeur 1999, 407). Az  nmeg rzs  magas ga ezzel szemben az  n azon törekvését jelöli, hogy, a folytonossághiány és a bizonytalanság ellenére, „a másik számíthasson r . Azért, mert valaki sz m t r m, számadással tartozom cselekedeteimr l a másiknak [kiemelések P. R.-t l].” (Ricoeur 1999, 407).²² A narratív

²¹ A *Temps et récit*ben Ricoeur m g másképp definiálja a narratív identitást: ott az elbeszélt azonosság az ipse-t, vagyis az  n  magas g t jelenti (Ricoeur 1988, 246). A narratív identitás az ugyanazonoss gk nt (idem)  rtelmezett, statikus és merev identitás fogalmát hivatott lecserélni, előbbi ugyanis képes kibékíteni a v ltozand s got az élettörténet koherenciájával. Az  nmeg rzs fogalma már itt felbukkan (igaz, Ricoeur csak a *Soi-m me comme un autre*-ban fejt ki bővebben, mit  rt ez alatt): voltaképpen   teszi lehetővé a változandóság és a koherencia szint zisi t, illetve a közte és az elbeszélt azonosság közötti összefüggés az, ami miatt nem lehet pusztán öncélúnak és narcisztikusnak nevezni a narratívákban kifejeződő öntudat  nj t. Az  nmeg rzs gondolatán kívül létezik még egy téma, melyre Ricoeur k ter mind a *Temps et récit* végén, mind a *Soi-m me comme un autre*-ban, és ami különös jelentősséggel b r jelen tanulmány szemszögéből. Ez a téma az egyéni és a közösségi identitás kérdése. Mindkét említett műben Ricoeur kijelenti, hogy az elbeszélt azonosság nemcsak egyéni, hanem kollektív is lehet; mint a *Temps et récit*ben olvashatjuk, „A narratív identitás fogalma annyiban is gy m lcsz z nek mutatkozik, hogy mind a közösségre, mind az egyénre alkalmazható. (...). Az identitás narratívákból áll össze, és ezek a narratívák az adott közösség vagy egyén számára a saját valódi történetét jelentik.” (Ricoeur 1988, 247) („The notion of narrative identity also indicates its fruitfulness in that it can be applied to a community as well as to an individual. (...). Individual and community are constituted in their identity by taking up narratives that become for them their actual history.”)

²² Ricoeur a másság három dimenzióját különbözteti meg: a saját test, a saját tudat és a benn nk t körülvevő világ másságát (Ricoeur 1992, 318). E három kategória közül Ricoeur a harmadikat találja a legtal nyosabbnak: „A filozófusnak talán be kell látnia, hogy nem tudja megmondani, ki ez a Másik (...): egy másik személy, akinek az arcába nézhetek, és aki r m szegezheti tekintetét, vagy őseim, akikkel szembeni adósságom olyannyira alapja énemnek, hogy képtelen vagyok ábrázolni őket, vagy Isten – az élő Isten, Isten mint hiány –, esetleg egy üres hely. A filozófiai diskurzus a Másiknak ezzel az ap ri j val  r véget.” (Ricoeur 1992, 355) („Perhaps the philosopher as philosopher has to admit that one does not know and cannot say whether this Other

identitás – amit Ricoeur elmesélt ének (*soi raconté*) is nevez – a jellem és az önmegőrzés között helyezkedik el: „az elbeszélés (*récit*), miközben elbeszéli (*narrativisant*) a jellemet, visszaadja neki azt a mozgást, amely megrekedt a szerzett képességekben, a rögzült azonosulásokban.” (Ricoeur 1999, 408).²³

A narratív identitás tehát a szereplő ingatagságát kiegyensúlyozni hivatott igyekezet, az önmegőrzés által teremti meg azt a kapcsolatot erkölcs és – igaz, nemcsak irodalmi – narratíva között, amelyről már szó esett az irodalmi szöveg narratív elemeinek etikai szituációja kapcsán. Az önmegőrzés a cselekményszöveg szintézis-mivoltának egyenes következménye: a történet síkján észlelhető egyezés és ütközés keveredése nélkül az önmegőrzés is minden bizonnyal fölöslegessé válna. A *concordance-discordance* dialektikának ugyanakkor van egy másik, az etikától többé-kevésbé független vetülete is: erre az aspektusra mutat rá a szintén Ricoeurtól merítő Teppo Sintonen, aki szerint a kollektív és az egyéni identitás közötti kapcsolat abban mutatkozik meg, hogy az egyén a saját identitását konstruáló narratívák újraértelmezésében felhasználja kulturális közegének történeteit. Az egyén önismerete, a hagyományhoz hasonlóan, a felhalmozódott tudás és az innováció közötti feszültségen alapszik, azaz az egyezés-ütközés dialektikáján.

A narratív identitás létrehozása során akár egymással nehezen összeegyeztethető események is összefüggő identitás-elbeszéléssé állhatnak össze. A felhalmozódott tudás és az új közötti feszültség tehát egyúttal a létező identitás-elbeszélés és az új tapasztalat közötti feszültséget is jelenti. Sintonen szerint a narratívák belső

(...) is another person whom I can look in the face or who can stare at me, or my ancestors for whom there is no representation, to so great an extent does my debt to them constitute my very self, or God – living God, absent God – or an empty place. With this aporia of the Other, philosophical discourse comes to an end.”)

²³ Joseph Dunne rávilágít arra, hogy az elbeszélés a felelősség feltétele: saját történetemért felelősséggel tartozom, és, mivel azt mások is narrativizálják, felelősséggel tartozom másokért is. Ricoeurhoz hasonlóan Dunne is hangsúlyozza a narratív identitás befejezetlenségét: szerinte az én története nyitott, és saját cselekedetei határozzák meg annak folytatását (Dunne 1996, 4).

feszültségektől terhesek, így az identitás által létrehozott szubjektivitás sem lehet egységes és ép.

Sintonen a kultúratudomány, a konstruktivista szociológia és a pszichológia identitásfogalmára is kitér. Stuart Hall szerint az identitás különbségek által definiálódik, azaz mindig ahhoz viszonyítja magát, ami nem önmaga, vagy ami önmagából hiányzik. Az identitás azért bizonyul az identifikáció és a rögzítés hatékony eszközének, mert lehetővé teszi a kizárást. A konstruktivista szociológus Craig Calhoun is ehhez hasonló álláspontot képvisel: szerinte mind a kollektív, mind az egyéni identitás befejezetlen, fragmentált és belső feszültségektől terhes. A pszichológiailag értelmezett identitás (az én mint egy ösztönökből, képességekből, meggyőződésekből és egyéni történelemből álló, belső dinamikával rendelkező, önmagát alakító konstrukció) Sintonen szerint zárt identitás, amely az emberi élet során bizonyos fejlődési szakaszokon megy keresztül. A narratív identitás ezzel szemben nyitott és befejezetlen (Sintonen 1999, 51–53).²⁴

A Sintonen által elmondottakat egyvalamivel egészíteném ki: az elbeszélte azonosság nyitottsága Ricoeurnál többet jelent, mint első látásra gondolnánk. Ricoeur úgy véli, hogy, világbavetettsége ellenére – amit Heidegger nyomán az emberi egzisztencia alapadottságának tekint (Ricoeur 1992, 327) –, az én nem a világtól eleve elzárt entitás. Az én világra nyitottsága egy alapvetően morális felismerésen nyugszik: azon, hogy minden, ami a világon történik, rám tartozik (Ricoeur 1992, 313–314).²⁵ Ez a „rám tartozás”, a másikért érzett felelősség az önmegőrzés, azaz az elbeszélte

²⁴ A narratív és a pszichológiai identitás merev szembeállítását közelebbről nézve nem tűnik adekvátnak; elég Jacques Lacan munkásságára vagy a narratív pszichológiára gondolni, ahhoz, hogy kétségek merüljenek fel bennünk a pszichológiai én zártágát illetően, arról nem is beszélve, hogy az egységes én már Freudnál megkérdőjeleződik (Lacan identitáskonceptiójáról lásd Lacan 1968; Rangell 1994, 27–28). Abban azonban Sintonennek alighanem igaza van, hogy az eriksoni értelemben vett pszichológiai identitás nem teszi lehetővé azt a társadalmi és nyelvi környezet iránti nyitást, amelyet a narrativizmus, a konstruktivizmus, illetve a kultúratudomány biztosít. A pszichológiai identitásról lásd még Fogel 1993; Zaretsky 1994; Erős 1998.

²⁵ Heller Ágnes szerint a modern kor emberének felelősséget kell vállalnia az emberiség összes tetteiért (Heller 1997).

azonosság szerves része (Ricoeur 1992, 341).²⁶ Ricoeur, Emmanuel Lévinas nyomán, azt hangsúlyozza, hogy nem létezik én a Másik nélkül, illetve, hogy az énnek szüksége van a Másikra, aki megszünteti az ego elzártágát (Ricoeur 1992, 187, 221–222, 322–323). Ricoeur azonban, Lévinastól eltérően, az én-Másik kapcsolat dinamikusságára is felhívja a figyelmet, és félreérthetlenné teszi: sem az én, sem a Másik kultuszát nem tartja üdvösnek (Ricoeur 1992, 399–340). Ricoeur szerint az identitás kutatásában az én és a Másik között történő nyelvi kommunikációra kell fókuszálni, melynek során „az adott helyzettől nem elvonatkoztatható morális ítélet születik.” (Ricoeur 1992, 290–291).²⁷ Az én a nyelvi kommunikáció, a különféle beszédhelyzetek, más szóval „az interszubjektivitás hálózatának” produktuma (Ricoeur 1992, 326).

Ricoeurnek ezek a meglátásai igencsak közel állnak a dialogikus én bahtyini elméletéhez.²⁸ Mint ismeretes, a dialógust Bahtyin antropológiai adottságnak tekinti; szerinte az emberi tudatot a nyelvi interakció modellálja. Az interperszonális kommunikáció e tudatformáló szerepe nem hagy kétséget afelől, hogy a Másik a saját identitás építésének elmaradhatatlan eleme: „Minden, ami érint engem, kezdve a nevemmel, a külvilágból mások (az anya stb.) száján keresztül, az ő intonációjukkal, az ő érzelmi-értékelő felhangjaikkal kerül be a tudatomba. Eredetileg másokon keresztül ébredek önmagam tudatára: tőlük kapom a szavakat, a beszédformákat, a hangszínt, s ezekből alakítom ki önmagamról kezdeti elképzeléseimet. (...) Ahogy a test kezdeti formája az anyaölből alakul ki, úgy az ember tudata is idegen tudatok melegágyában

²⁶ Heller Ágnes ezt úgy fogalmazza meg, hogy „Az idegen iránti felelősség a *conditio humana* egyik alapvető ténye [kiemelések H. Á.-tól].” (Heller 1997, 63).

²⁷ „moral judgement in situation is formed”.

²⁸ A narrativista elméletek tagadják azt, hogy az egyéni identitás, vagy legalábbis annak „magva” a tapasztalatok felett állna, egyfajta transzcendentális pontként: a történeten kívül álló, a történetet meghatározó szubsztanciális én helyett egy olyan ént proponálnak, amely az élettörténetén keresztül egy interperszonális kapcsolathálóba burkolódik (Dunne 1996, 143). Ricoeur tehát semmiféleképpen sem nevezhető kivételnek: az elbeszélés-kutatás sok más jeles képviselője is – Alasdair MacIntyre, Francis Jacques, Joseph Dunne és David Carr – hangsúlyozza a Másik szerepét a narratív identitás alakulásában.

eszmél magára.” (Bahtyin 1986, 524-525). Bahtyin, akárcsak Ricoeur és Lévinas, rámutat az ének a Másikra való utaltságára, ő azonban felfigyel e ráutaltság esztétikai oldalára is: „[...] nem tudom magamat a saját külső alakomban tartalmazottként, ez által körbefogva és általa kifejezettként elképzelni. [...] Ebben az értelemben lehet azt mondani, hogy az ember esztétikailag abszolút rá van utalva a másikra és annak látó, emlékező, összegyűjtő és szintetizáló tevékenységére, mert csak ez képes megteremteni külsőleg zárt személyiségét, ez a személyiség nem létezik, ha a másik nem hozza létre.” (Jauss 1999, 296-297) (Jauss Bahtyin *Esztétika szlovesszegno tvorcsesztovo* című művének Alfred Sproede általi fordításából idéz [kézirat, 39-41. old.]).²⁹

A Másikkal való dialogikus kapcsolat fontossága az egyéni és a kollektív emlékezet összefonódásában is megmutatkozik. Az emlékezésnek mindig van legalább egy címzettje, valaki, aki számára emlékezünk, legyen az személy vagy csoport. Ezért is indokolt azt állítani, hogy az emlékek narratívák révén konfigurálódnak *társas módon*, személyes emlékeinkben ugyanis egy Másik számára alkotjuk meg identitásunkat.

Fikció? Valóság?

Bednánics Gábor *Ön-élet-történet-írás* című cikkében lényegre törően fogalmazza meg az önéletírás kettős mivoltából származó besorolási nehézségeket, mely a kérdéses műfajt történelem és irodalom közötti „senkiföldjére” számúzi:

²⁹ A dialógus mint az igazságkeresés alapvető formája, írja Jauss, „egy harmadik vagy »felsőbb címzettet« feltételez Bahtyin számára” (Jauss 1999, 297), „akinek abszolút igazságos válaszoló megértését vagy metafizikai messzeségekbe, vagy régmúlt történeti korokba szokták helyezni. (...) Különböző korokban és különböző világfelfogások esetén ez a felsőbb címzett és az ő ideális helyességgel válaszoló megértése különféle konkrét ideológiai alakot ölthet (Isten, abszolút igazság, az elfogulatlan emberi lelkiismeret bírósága, nép, a történelem ítélőszéke, tudomány stb.)” (Bahtyin 1986, 511).

„Az önéletrajz és fikció kapcsolata első megközelítésben is olyan témának látszik, amely különböző diszciplínák esetleges érintkezési pontjai mentén helyezhető el. Az önéletrajz ugyanis nem minden esetben tekinthető *par excellence* irodalmi szövegnek. Bizonyos művek például (mondjuk Szent Ágoston *Vallomásai*) azért emelked(het)tek a jeles irodalmi alkotás rangjára, mert megjelenésükkor – illetve recepciójuk során – olyan újszerű poétikai képződményeket mutattak fel, amelyekkel eladdig nem találkozhatott az olvasó (vagy: a különféle történeti periódusokat és perspektívákat felvázoló elméletalkotó). Vagyis mert olyan sajátos poétikai szemléletmód színrevitelében jeleskedtek, amely a narratív szituáció, a kontextus és az elbeszélő kiléte kapcsán eladdig fel nem tett, illetve fel nem tehető kérdéseket generált. Másfajta művek (pl. Bethlen Miklós *Önéletírása*) alkalmassint azért taglalandók az irodalomtörténetek lapjain, mert a régiség szövegeit tekintve sokkal rugalmasabban alkalmazzuk az irodalmiság amúgy is meglehetősen képlékeny fogalmát, így esetleg azt a szöveget is irodalmi műnek tekintjük, amelyet századunkban már nem feltétlenül tartanánk e »magasabb régiókhoz« sorolhatónak. A fikció szempontjából pedig azt kell figyelembe vennünk, hogy az önéletrajziségi vallomásos karaktere megköveteli a valóság-fikció kettősség játékba vonását is, miáltal az önéletrajz irodalmisága újabb szempontok alapján kérdőjeleződik meg. Az önéletrajz/fikció összefüggéseire vonatkozó kérdés tehát két szempontból is szembeállítja egymással tagjait: egyfelől az autobiográfia műfajiságát kezdi ki, másfelől pedig a benne foglalt referencialitás mentén kibontakozó fikcióellenességet hangsúlyozza. E dilemmákra természetesen triviális magyarázatok mindenkor adhatók. Említhetjük például, hogy az önéletrajzok mindenkor *bizonyíthatóan* stilizáltak: a szöveg nem azt és nem úgy mondja el, ami és ahogyan megtörtént. Továbbá: a retrospektív perspektíva, valamint a szerzői pozícióba hozott narrátor és a tulajdonnév által azonosítandó szerző közötti distancia teremtette identitászavar a tényszerű elemeket eleve relativizálja. A kérdés mindezek ellenére továbbra is fennáll: mi adja e kettős feladatnak, a fikció és az önéletrajz kapcsolatát firtató vizsgálódásnak az igazi nehézségét? Az önéletrajz sajátos műfaji helyzete, mely voltaképpen besorolhatatlanná és feldolgozhatatlanná teszi? Vagy a fikcióhoz való tisztázatlan viszonya, mely ahelyett, hogy engedné közeledni a másik pólushoz, éppenséggel ellene hat? Vagy netán a fikció helyzetéből és természetéből fakadóan áll ellen mindenfajta megközelítésnek?” (Bednatics 2000).

Ez az a pont, ahol e tanulmány és az idézett írás elválik egymástól, szándékom ugyanis felvenni a Bednatics által elejtett fonalat és közelebbről megvizsgálni a kettős feladat nehézségeivel kapcsolatos kérdéseket. Bár tudom, hogy – Bednatics kifejezésével élve – az esetleges válaszok csakis egyértelműsítők és ezáltal rögzítők lehetnek, fontosnak tartom érzékeltetni a fikció-valóság problematika komplexitását, és pedig éppen azért, mert az etikai olvasat szempontjából nem mindegy, hogy a narrátornak címzett „Igaz legyen” felszólítás túlmutat-e a szöveg világán vagy sem. Mindezekelőtt azonban azt kellene tisztázni, hogy jó helyen kopogtatok-e, azaz önéletírás az *Anyám könnyű álmot ígér* vagy sem?

Ha kiindulópontunkul a strukturalista Philippe Lejeune 1971-ben publikált *Az önéletírói paktum* című tanulmányában olvasható önéletrajz-definíciót választjuk, arra a következtetésre kell jutnunk, hogy az *Anyám könnyű álmot ígér* bajosan nevezhető önéletírásnak. A meghatározás a következőképpen hangzik: „Visszatekintő prózai elbeszélés, melyet valódi személy ad saját életéről, a hangsúlyt pedig magánéletére, különösképp személyiségének történetére helyezi [kiemelések P. L.-től].” (Lejeune 2003, 18). Ebből a megközelítésből nézve Sütő művét két okból lehet csak bizonyos fenntartásokkal önéletírásnak nevezni: 1) azért, mert az *Anyám könnyű álmot ígérben* az írás jelenéről szóló részek legalább ugyanolyan arányban szerepelnek, mint a visszatekintő szöveghelyek; 2) mivel az említett műben a hangsúly a jelentős másokon – szülők, rokonok, barátok, a szülőfalu magyarsága – van (bár természetesen azzal is lehet érvelni – mint ahogy meg is teszem a műelemzésben –, hogy „az otthoniak” fontosságának a hangsúlyozása az író-narrátor identitásépítésének egyik lényeges mozzanata). Ennél is elgondolkoztatóbb azonban az a tény, hogy Lejeune *Az önéletírói paktumban* a naplót „önéletírással határos műfajnak” nevezi, azaz egyrészt megkülönbözteti az önéletírástól, másrészt azonban elismeri a kettejük közötti rokonságot. Ez azért fontos, mert az *Anyám könnyű álmot ígér* alcímében ott áll a szerző műfaj-meghatározása: naplójegyzetek. Későbbi írásaiban Lejeune már az önéletrajz két jelentéséről beszél. Az első jelentést az 1971-es tanulmány tartalmazza, a második azonban már jóval tágabb: az önéletírás ezek szerint

„jelölhet minden olyan szöveget, amelyben a szerző vélhetően saját életét vagy érzéseit fejezi ki, akármilyen legyen is a szöveg formája vagy a szerző által javasolt szerződés típusa.” (Lejeune 2003, 229). Nem nehéz belátni, hogy az önéletírásnak ez a definíciója a referencialitás kérdését – és így az író-narrátor őszinteségének kérdését is – zárójelbe teszi.³⁰ Hogy mikor melyik jelentést használja valaki, nem könnyű eldönteni – Lejeune szerint e két pólus közötti feszültségnek is köszönhető az „önéletraajz” szó sikere –, az önéletraajzi regény, költemény stb. jelzős szerkezetek azonban általában a második jelentésre utalnak (Lejeune 2003, 230). Ezek szerint, ha azt állítjuk az *Anyám könnyű álmot ígéről*, hogy önéletraajzi vagy szociográfiai regény, a mű fikciós mivoltát hangsúlyozzuk. Ez az álláspont, bár számos érv áll mellette, nem vesz figyelembe egy alapvető dolgot: azt, hogy az alcímbe szereplő öndefiníció – „naplójegyzetek” – milyen fajta olvasatra biztatja az olvasót. A napló, írja Lejeune „elsősorban nem irodalmi műfaj, hanem tevékenység, gyakorlat. Irodalmi műfajként való felbukkanása csupán másodlagos jelenség.” (Lejeune 2003, 256). Hogy Lejeune-ön kívül sokan mások is így viszonyulnak a naplóhoz, az abban is megmutatkozik, hogy Olasz Sándor kivételével minden más kritikus, aki regénynek tekinti az *Anyám könnyű álmot ígért*, jóval több energiát fordít a mű hitelességének hangsúlyozására, mint irodalomspecifikus tulajdonságainak vizsgálatára.

A naplót mindenekelőtt az teszi az önéletíráshoz hasonlóvá, hogy azt is az önéletraajzi paktum irányítja, „még ha ez a paktum rejtett marad is, mivel minden naplónak van címzettje, akkor is, ha ez nem más, mint későbbi önmagunk.” (Lejeune 2003, 255). Az önéletraajzi paktumot, a fikciós paktumtól eltérően, „végső instanciaként

³⁰ 1971-ben Lejeune a következőket írta az önéletraajzíró hitelessége kapcsán: „Mivel az önéletírás referenciális műfaj, mi sem természetesebb annál, hogy a modell szintjén történő hasonlóság is kötelező rá nézve, ez azonban csak másodlagos szempont. Az, hogy mi úgy ítéljük meg, a hasonlóság nem teljesül, mellékes attól a pillanattól fogva, mikor megbizonyosodunk arról, hogy törekedtek rá. Nem az a fontos, hogy a Vallomások szövegében bemutatott »tizenhat éves Rousseau« hasonlít-e az 1728-as Rousseau-ra »amilyen az volt«, hanem inkább Rousseau kettős erőfeszítése 1764 tájékán, hogy lefesse 1. múltához való viszonyát; 2. a múltat, amilyen az volt, azzal a szándékkal, hogy azon semmit se változtasson.” (Lejeune 2003, 41).

mindig a címlapon szereplő tulajdonnévnek az elbeszélőn és főszereplőn keresztül történő szövegbe íródása hitelesíti”, megvalósulása pedig „egyrészt a szerző, az elbeszélő és a főszereplő azonos tulajdonnevében, másrészt az ún. paratextusokban (mint például a műfaji megjelölés a belső borítón, az előszó, a cím, a sorozatcím, a fülszöveg stb.) megy végbe.” (Varga 2003, 9). Visszatérve tehát arra a kérdésre, hogy önéletírás-e az *Anyám könnyű álmot ígér* vagy sem: a válasz az, hogy nem. Ennek ellenére, mint az eddigi okfejtésből kiderült, mindaz, amit Bednatics az önéletírásról állít, érvényes a naplóra, azaz Sütő művére is.

Bednatics nyomán tehát a következőképpen teszem fel a tárgyalt mű és valóság viszonyát érintő kérdéseket: „mi adja a fikció és a naplójegyzetek kapcsolatát firtató vizsgálódásnak az igazi nehézségét?” Az *Anyám könnyű álmot ígér* „sajátos műfaji helyzete, mely voltaképpen besorolhatatlanná és feldolgozhatatlanná teszi?³¹ Vagy a fikcióhoz való tisztázatlan viszonya, mely ahelyett, hogy engedné közeledni a másik pólushoz, éppenséggel ellene hat? Vagy netán a fikció helyzetéből és természetéből fakadóan áll ellen mindenfajta megközelítésnek?”

Korai írásaiban Lejeune még élesen megkülönbözteti az (ön)életrajzot a fikciótól: az említett *Az önéletírói paktum* című

³¹ Az *Anyám könnyű álmot ígér* műfaji hovatartozásának kérdése mellett Sütő művének szinte egyik kritikus is ment el, és, bár annyiban konszenzus uralkodik, hogy a mű valahol a referenciális szöveg (legyen az szociográfia vagy napló) és fikció között helyezkedik el, a vélemények megoszlanak azt illetően, hogy melyik pólushoz áll közelebb. Épp a kettős cél – igazat mondani és szépirodalmat művelni – követéséből származó bizonytalanságnak köszönhető sokáig az *Anyám könnyű álmot ígér* azt az „igaz és szép” könyv auráját, amely főleg a hetvenes-nyolcvanas évek recepciójában belengi, vagyis akkor, amikor a magyar irodalomkritikában még elég erősen élt a mimetikus és esszencialista irodalomfelfogás. Ebben a korszakban az említett bizonytalanságból csak előnyei származhattak a műnek: minden olyan tulajdonságát, ami ellenőrizhető módon ellentmond a valóságnak (mint például az a tény, hogy a pusztakamarási magyarok nem úgy beszélnek, mint az *Anyám könnyű álmot ígér* szereplői) azzal lehetett magyarázni, hogy az *Anyám könnyű álmot ígér* fikció, és ezért nem a „felszínről”, hanem a mélyebb igazságról mesél, míg más kérdések kapcsán (a romániai magyarság és annak anyanyelvének pusztulása, az asszimiláció veszélye stb.) a könyvet megbízható információforrásként lehetett kezelni, hisz referencialitását senki sem vonta kétségbe.

tanulmányában például azt írja, hogy „A fikciós formákkal ellentétben az életrajz és az önéletírás referenciális szövegek: éppúgy, mint a tudományos vagy történelmi diskurzusok, arra törekszenek, hogy a szövegen kívüli »valóságról« nyújtsanak tudást, tehát igazságpróbának vessék alá magukat. Céljuk nem egyszerűen a valószerűség, hanem a valóhoz való hasonlítás, nem »valóság-effektus«, hanem a valóság képe.” (Lejeune 2003, 37). Egy későbbi tanulmányában azonban Lejeune már belátja, hogy az önéletírás mind a valós vonatkoztatási rendszerhez, mind az irodalmi rendszerhez tartozhat, illetve, hogy az irodalmi önéletírást „a referenciális áttetszőség és az esztétikai útkeresés” közötti feszültség jellemzi (Lejeune 2003, 232, 236). Az, hogy mit tekintünk referenciálisnak és mit nem, azonban koronként és egyénenként különbözhet: bár az adott társadalmi közeg kulturális normái és nem utolsósorban a könyv paratextusai fogódzót nyújtanak a mű interpretálásához, végső soron a hús-vér olvasón múlik az, hogy mennyire fikciónak vagy „valóság-hűnek” tekinti a szöveget.

A referenciális (pontosabban a referenciálisnak tekintett) szövegek, vagy másképpen az empirikus fikció kettősségéből eredő interpretációs nehézségekre Thomka Beáta is felhívja a figyelmet Kassák Lajos önéletrajza kapcsán. Mint írja, az olyan narratív szerkezetekről, „melyekben hangsúlyos jelentőségű a tapasztalati elem”, komplex képet a kontextuális vizsgálat nyújthat (Thomka 2001, 143-144).³² A szövegnek a saját kulturális, történelmi kontextusába ágyazása azonban nem azt jelenti, hogy történelmi dokumentumnak tekintjük, „hisz maguk a historikusok is mind több poétikai, retorikai szempont révén közelítenek a történelmi elbeszélésekhez.” (Thomka 2001, 144). Thomkához hasonlóan

³² Másutt Thomka a következőképpen hangsúlyozza a kontextuális vizsgálat fontosságát: „Iser nyomán feltérképezhetők az elbeszélés referenciamezői, mégsem fogunk visszalépni a hagyományos referenciális olvasásmódhoz. A szöveg kulturális kontextusát, a szövegen kívüli világgal való kapcsolatát nem elutasítani, hanem elemezni kell. A reális kategóriáját értelemrendszerek, társadalmi rendszerek, világképek, más szövegek, a diskurzusok sokfélesége képezi. Általuk építi ki a mű a világgal való kapcsolatát. A fikatív lényegében cselekvő, teremtő aktus. A fikcióteremtő eljárások révén strukturálódik és válik intencionálissá a reális és az imaginárius.” (Thomka 2003, 5).

jómagam is fontosnak tartom a vizsgált szöveg „vonatkoztatási mezőinek” (Iser) figyelembevételét. Az elbeszélő/az implicit szerző, a szereplők, és a saját etikai szituációm, az elbeszélő és a szereplők narratív identitásának alakítása érthetetlen az adott történelmi kontextus valamilyen szintű ismerete nélkül, ezért a következő két fejezetben megpróbálom majd felvázolni, milyen ideológiához és irodalmi hagyományhoz kötődik/kötődhet az *Anyám könnyű álmot ígér* (ennek jelentősége van az etikai olvasat szempontjából is, mivel már maga az „irodalmi szociográfia” kategóriája, vagy a narrátor irodalmi preferenciái [Arany, Petőfi, Móricz, Tamási stb.] utóbbi értékrendjéről árulkodik), illetve milyen múlt újrastrukturálásáról beszélhetünk az *Anyám könnyű álmot ígér* esetében.

Az *Anyám könnyű álmot ígér* referencialitásának kérdése Bednatics utolsó kérdése felől is megközelíthető, azaz ha belátjuk, hogy az empirikus fikció értelmezésében gondokat okozó feszültség nemcsak bizonyos műfajokra, hanem minden (irodalmi) fikciós szövegre kisebb-nagyobb mértékben jellemző, és az (irodalmi) fikció referencialitására kérdezzük rá. A fikció igazságértékének kérdése érdekes módon főleg az analitikus filozófiában keltett érdeklődést és ébresztett vitákat, melyek során két egymásnak ellentmondó álláspont alakult ki: a) a fikciónak nincs igazságértéke (ezt a nézetet vallja Benjamin Harshaw, Ann Banfield, Joseph Margolis); b) a fikciónak különleges referenciális státusa van (ezen az állásponton vannak a beszédaktus-elmélet olyan személyiségei, mint J. R. Searle és Richard Ohmann) (Hutcheon 1988, 147-8). Linda Hutcheon, aki mindkét álláspontot problematikusnak találja (Hutcheon 1988, 148), különböző referenciatípusok megkülönböztetésével próbálja tisztázni a fikció referencialitásának kérdését (Hutcheon 1988, 154-156). Hutcheon szerint ötféle referencia létezik: a) intratextuális referencia (ezalatt Hutcheon a szövegnek azt az adottságát érti, hogy felhívja a figyelmet önmaga fikciós mivoltára); b) önreferencia (self-reference), vagyis az, hogy a fikció

közege – a nyelv – nem kapcsolódik közvetlen módon a valóságához³³; c) intertextuális referencia; d) textualizált extratextuális referencia (textualized extra-textual reference), vagyis az a fajta referencia, ami a történelmi múltra utal. E referenciatípus kapcsán Hutcheon kijelenti: a fikciós szövegekben található adatok nem arra szolgálnak, hogy alátámasszák a szöveg autoritását (magyarán a fikció nem történelem); e) „hermeneutikai” referencia: ez alatt a fiktív világnak az olvasói világgal való interakcióját kell érteni; Hutcheon elismeri, hogy: „Létezik egy szint, ahol a szavak a világhoz kapcsolódnak, még hozzá az olvasón keresztül.” (Hutcheon 1988, 156).³⁴

Wolfgang Iser – aki nyilvánvalóan azokkal a filozófusokkal ért egyet, akik szerint a fikciónak különleges referenciális státusa van – *A fiktív és az imaginárius: az irodalmi antropológia ösvényein* című művében abból a gondolatból indul ki, hogy az irodalmi szöveg megkettőző szerkezetű, kétközpontú, más szóval centrum nélküli (Iser 2001, 112, 276-277). Az irodalmi fikciónak e tulajdonsága Iser szerint egyfelől lét és nem-lét szövegben jelölt elválaszthatatlanságával és kibékíthetetlenségével, másrészt a fiktív kettős kötődésével, vagy, ha úgy tetszik, közvetítő szerepével magyarázható: mint írja, az irodalmi műben „a szövegvilág nem azt jelenti, amit

³³ Ezt Paul de Man Hutcheonnál radikálisabban fogalmazza meg: „Az irodalom nem azért fikció (...), mert valamiképpen megtagadja a »valóság« elismerését, hanem mert nem a priori bizonyos, hogy a nyelvi jelenségvilág szabályainak megfelelően működik. Ebből következően az sem bizonyos, hogy a saját nyelvén kívül bármire nézve is megbízható információforrás lenne.” (Thomka 2001, 7-8). Hasonló álláspontot foglal el Michael Riffaterre is: szerinte „a fikció igazsága a valóságoságon alapul, a reprezentációknak egy olyan rendszerén, amely mintha a szövegen kívüli valóságot tükrözné, de csakis annál az oknál fogva, hogy a szöveg egy adott nyelvtan szerint működik. A narratív igazság egy olyan igazságkoncepciónak felel meg, amelyet a kérdéses nyelvtan szabályainak megfelelően hoztak létre.” (Riffaterre 1990, xiv) („truth in fiction rests on verisimilitude, a system of representations that seem to reflect a reality external to the text, but only because it conforms to a grammar. Narrative truth is an idea of truth created in accordance with the rules of that grammar.”). Hutcheon nem megy el ideig: szerinte a fikció nyelve elsődlegesen önmagára utal, tehát nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy – igaz, csak másodlagosan – másra is utaljon, mint önmagára.

³⁴ „Words hook onto the world, at one level, at least, through the reader.”

kimond, az empirikus világ pedig metaforává válik. E kettő egyidejű jelenléte abból adódik, hogy egymást valótlanná teszik: a szövegvilág elveszíti rámutató funkcióját, a tapasztalati viszont tárgyiasságát.” (Iser 2001, 280). Az irodalmi szöveg általában nem a tárgyi valóságot utánozza, hanem érzelmeket és tudást képez le. A szöveg referenciális adatokat is tartalmazhat, de ezek az elemek szinte kivétel nélkül az imagináriust hivatottak formába önteni (Iser 2001, 309).³⁵ A fikcióképzés megkettőző struktúrájának egy másik aspektusa a játékra jellemző oda-vissza mozgás, a „csinált világok állandóan váltakozó összeállítása és lebontása” (Iser 2001, 288). E dinamikus kettősségnek köszönhetően az irodalmi fikció a lehetőségek panorámájának bizonyul, és többek között „lehetővé teszi annak fölfogását, ami előtt a megismerés és a tapasztalat megtorpan” (Iser 2001, 361). Egy irodalmi szöveget olvasva az ember ezekben a lehetőségekben „tobzódik”, és ugyanakkor saját identitásának meghatározhatatlanságára jön rá, vagyis éppen arra, ami az írókat írásra készíti:

„»Az ember csak úgy létezhet, ha meghatározza önmagát – írja Cornelius Castoriadis –, de mindig maga mögött is hagyja ezeket a definíciókat. Azért hagyhatja őket maga mögött... mert belőle fakadnak, ő alkotja őket... és azért, mert ő *létesíti* őket azáltal, hogy dolgokat létesít és *önmagát* is létesíti, és mert nincs olyan racionalitás, természetes vagy történelmi definíció, amely lehetővé tenné, hogy egyszer s mindenkorra megalapozzuk. « »Az ember az, ami más, mint ami, és ami az, ami más« – ahogy Hegel mondta.

A fikcionalitás lényege antropológiai mintát kínál erre a túllépésre: megkettőző természete megteremti az önkívület feltételeit [kiemelések W. I.-től].” (Iser 2001, 107-108)

³⁵ Az imaginárius az, amit a képzelet, azaz „a fikcióképző aktusok közvetítenek a szövegben megjelenített világon keresztül.” (Iser 2001, 35). Más szóval az imaginárius maga a megnevezhetetlen, ami a fikcióban a nyelvi struktúra segítségével ölt alakot: „A fiktív a nyelv átlépése révén teszi jelenvalóvá az imagináriust. Az imaginárius ezáltal bizonyul a szöveg alapfeltételének, hogy maga mögött hagyja azt, aminek létét köszönheti.” (Iser 2001, 43).

Az irodalmi fikció tehát egyszerre az önmeghatározásra való törekvésnek egyik formája és annak ellehetetlenítése. Ugyanakkor az irodalmi szöveg olvasása során az élet sűrűjében lehetünk, ám egyúttal ki is léphetünk belőle, így a „két egymást kizáró állapot egyidejűségé lehetővé teszi, hogy az ember megtapasztalja eleve meglévő meghasadtágát.” (Iser 2001, 113-114).

Helmuth Plessnerre hivatkozva Iser kifejti, hogy a társadalmi élettel járó megosztottság nélkül nem beszélhetünk énről: szerinte „az ember (...) akkor önmaga, ha képes megkettőzni magát.” (Iser 2001, 113-114). Iser egyetért Plessnerrel abban is, hogy az ember „középpont-nélküli”, méghozzá nem lacani értelemben, azaz nem létezik egy eredeti mag-én: az ember megismerhetetlen önmaga számára (Iser 2001, 111). Az egyéni identitás és az irodalmi szöveg szerkezete között tehát a megkettőző szerkezet és a „középpont-nélküliség” teremt kapcsolatot. A hasonlóságon túl azonban az irodalom az ember korlátlan önkifejlesztésére teremt lehetőséget (Iser 2001, 389): benne „önnön másságunk lehetőségein keresztül társalgunk önmagunkkal olyan beszédmódban, amely egyfajta stabilizáció (...). A kognitív diskurzus nem elégséges e kettőség megragadására, és ezért létezik az irodalom.” (Iser 2001, 367).

Mint láthatjuk, bár ennek a fejezetnek a kiindulópontjául a fikció, a valóság és – mint menet közben kiderült – az imaginárius kapcsolata szolgált, akarva-akaratlanul visszakanyarodtam az identitás kérdéséhez. A visszatérés azonban nem hiábavaló, ugyanis Iser rámutat, mennyire releváns ez a kérdés az irodalom – azaz többek között az *Anyám könnyű álmot ígér* – olvasásának szempontjából. És ha már az irodalom és az identitás viszonyánál tartunk, vessünk egy gyors pillantást arra, hogy mennyiben lehet a narrátor és a szereplők identitásáról beszélni. Ezen entitások „nem eleve meglévő, kész, befejezett és lezárt kategóriák”, már csak azért sem, mert az (újra)olvasónak (akinek identitása szintén folyamatosan alakulóban van) fontos szerepe van az alakok azonosságának újratemtésében (Thomka 2003, 2). Bár a narrátor vagy a szereplő (mint például Gyümölcslőtő Gergely) identitása a történettől függ (vagyis *par excellence* narratív), a naplójegyzetek története – és így az elbeszélő és a szereplők identitása is – az olvasó tudatában kel életre. Az önéletrajz és a napló (elbeszélő és elbeszélő) énjének

narratív identitásában láthatjuk a legvilágosabban a valóság, fikció és imaginárius összjátékát: ifjabb Sütő András (a szöveg alakjának) elbeszélte azonosságát, mely saját történetének előadása révén jön létre, és amelybe belejátszik a szerző élettörténete mint metaforikus referencia, az olvasói tudat narrativitásából következő szálak egészítik ki (lásd Thomka 2003, 10).³⁶

Történelmi kontextus

1945-től 1952-ig, vagyis abban a korszakban, amikor a Román Királyság, majd 1948-tól a Román Népköztársaság minisztertanácsának elnöke Petru Groza volt, a román állam, Magyarország többi szomszédállamaitól eltérően, úgynevezett „engedménypolitikát” gyakorolt a magyar kisebbséggel szemben (Bottoni 2006). E kisebbségi politika pozitív eredményei közé szokás sorolni a Bolyai Egyetem megalapítását 1945-ben, a magyar kisebbség számára kedvező jogszabályok megalkotását (Vincze 1998), a szórványmagyarország nemzeti identitását erősíteni hivatott „hagyományápoló rendezvények” szervezését 1945-től 1948-ig (Dávid 2000, 84), sőt még a szocialista internacionalizmus tanát is, amely „némi védettséget is jelentett a nemzetiségi oktatási intézmények számára.” (Egyed 1997, 217).³⁷ Ugyanebben a korszakban kialakult egy új romániai magyar elit, amelynek kulcsszerepe volt a magyar

³⁶ A metaforikus referencia kifejezéssel Ricoeur arra hívja fel a figyelmet, hogy a szöveg és az olvasó világának „konfliktusos fúziója” következtében „a műalkotás *újraírja a valóságot*, azaz olyan radikális referenciális erők felszabadulását teszi lehetővé, amelyek világunk *kimondhatatlan* lényegére vonatkoznak. Ezért a művek »egzisztencia-horizontunk kitágulását« teszik lehetővé, s ezzel a *mi világunkat* teremtik újra, nem pedig egy, a miénkkel ellentétes világot [kiemelések O. Gy.-től].” (Orbán 1999). *Élet és elbeszélés* című tanulmányában Ricoeur rámutat arra, hogy az irodalmi mű, bár egy, a sajátunktól különböző világ feltárulását teszi lehetővé, „nem valami önmagába zárt dolog” (Ricoeur 2006, 7). A mű az olvasás aktusában teljeseedik ki, ő vezérli az olvasást, „még hozzá a meghatározatlanság területeinek, az értelmezés rejtett bőségének és azon tulajdonságának segítségével, hogy új történeti kontextusokban mindig új módon értelmezhető.” (Ricoeur 2006, 8).

³⁷ 1948-50 közt felszámolták a magyar kulturális egyesületeket és társaságokat (Vincze 1998).

kisebbség integrációját célzó törekvésekben. Ez az elit természetesen baloldali beállítottságú volt, ugyanakkor azonban nem tartotta összeegyeztethetetlennek a szocialista internacionalizmust a nemzeti érzésekkel (Bottoni 2006). Mint Stefano Bottoni írja, a Román Munkáspárt „A kolozsvári Bolyai Egyetem és később a Magyar Autonóm Tartomány működését olyan magyar és magyar szocializációjú zsidó káderekre bízhatta, akik képeseknek tűntek párhuzamos mentális struktúrákban gondolkozni (nemzetiségi odafigyelés/kommunista társadalmi és kulturális projekt).” (Bottoni 2006).

E „magyarbarát” politika azonban igencsak rövid életű volt, és már a kezdetektől fogva disszonáns elemeket tartalmazott. Dávid Gyula rámutat arra, hogy az új hatalom a „magyarság történelmileg kialakult szellemi központjainak megváltoztatására” törekedett: a romániai magyarság érdekeit képviselő, újonnan létrejött Magyar Népszövetség székhelyét 1947-ben Bukarestbe költöztetik, 1951-ben pedig több erdélyi magyar napilap és folyóirat szerkesztőségét áthelyezik a fővárosba (Dávid 2000, 81-82) (1948-ban, a rendszerváltozást követően, a 18 erdélyi magyar heti- és napilapból egyébként csak hat marad meg [Egyed 1997, 213-214]). Ugyanekkor zajlik le az államosítás, és veszi kezdetét az erőszakos kollektivizálás, illetve a koncepciós perek korszaka. Az ideológiai indoktrináció eszközévé vált sajtó (azaz többek között a magyar heti- és napilapok is) és a szocialista realizmus jegyében fogant művészet ezeket a jelenségeket olyan módon retorizálja, amely végső soron a Román Munkáspárt legitimálását szolgálja (gondoljunk csak az osztályellenesség, a kulákság, a polgári elhajlás leleplezéséről szóló diskurzusra). 1948-ban a felekezeti iskolák állami tulajdonba kerülnek, az iskolákban pedig „ateista” – azaz egyház- és vallásellenes – szellemben kezdik nevelni a fiatalokat. A felekezeti tanítás megszüntetése – állítja Egyed Péter – gazdasági alapjának jelentős részétől fosztotta meg a romániai magyarságot, és erőszakosan megváltoztatta szellemi habitusát (Egyed 1997, 215-216). Dávid Gyula a felekezeti tanítás megszüntetését és a katolikus, illetve református egyház „számos kiváló papjait és tisztviselőit” érő atrocitásokat (koncepciós pereket követő bebörtönzések, munkatáborokba való internálások) a romániai

magyarság kohézióját biztosító intézményre mért csapásnak látja (Dávid 2000, 85). Ugyancsak 1948-tól kezdődően a magyar iskolák száma folyamatosan csökkent (Egyed 1997, 217). Mindezek mellett folytatódott a magyar többségű városok elrománosításának már a húszas években elkezdődött folyamata (Vincze 1998). 1949-ben és 1952-ben az MNSz és különböző kulturális, oktatási stb. intézmények magyar alkalmazottjai között letartóztatási hullám söpör végig (Vincze 1998). A letartóztatásokat követő koncepciós perek áldozatainak egy részét 1956-ban, a rövid életű és felemás romániai desztalinizáció eredményeként eresztik szabadon, viszont vannak olyanok is – mint például az MNSz volt elnöke, Kurkó Gyárfás –, akik csak a hatvanas évek első felében kerülnek ki a börtönből (ugyanekkor rehabilitálják post mortem a kolozsvári Korunk folyóirat volt főszerkesztőjét, Gaál Gábort) (Dávid 2000, 86-87).

1952-ben új ember kerül a minisztertanács élére: Gheorghe Gheorghiu-Dej. Az új elnök szakítása a sztálinista múlttal alapjában véve abban merül ki, hogy Sztálin halála után megszünteti a Duna-Fekete-tenger-csatorna munkatáborait, és átalakítja a leghírhedtebb börtönöket (Bottoni 2006). A koncepciós perek azonban továbbra is folytatódnak, így például „1954-ben tömeges és titkos »cionista« pereket szerveztek a romániai zsidóság neves képviselői ellen.”, a német lakosságot sújtó diszkrimináló törvényeket pedig csak 1955-ben törlik el (Bottoni 2006). Maga a párt hatalmi szerkezetén belüli megújulás viszont radikális: az új elnök rövid időn belül „megtisztítja” a Román Munkáspárt vezetését a nem-román (azaz zsidó és magyar) „elemektől”. Dej hatalomra jutásával elkezdik felszámolni az önálló magyar iskolákat (Dávid 2000, 88), 1953-ban pedig, az elnöknek azon kijelentését követően, hogy Romániában megoldódott a „nemzeti” probléma, sor kerül az immár „szükségtelemmé” vált MNSz önfeloszlására (Vincze 1998). Dej számára a „nemzeti” probléma megoldását a szovjet nyomásra 1952-ben létrehozott Magyar Autonóm Terület (később, 1960-tól 1967-ig Maros-Magyar Autonóm Terület) jelentette. Ebben a tartományban – amelynek státútumát egyébként soha nem dolgozták ki – megmaradtak azok a „privilegiumok”, amelyekkel a romániai magyarság egésze addig rendelkezett (a magyar nyelv használata hivatalos helyen, kétnyelvű feliratok), míg a MAT-on

kívülre rekedt magyarok jogai „szemmel láthatóan csorbultak” (Vincze 1998). A kulturális intézmények egy részét a hatalom Bukarestből és Kolozsvárról a MAT-hoz tartozó Marosvásárhelyre költöztette (Bottoni 2006, Sebők 1999), ami Kolozsvár „hagyományos szellemi és intézményi központi szerepének” korlátozódását eredményezte (Dávid 2000, 83).

Bár Groza 1945-46 során többször is ígéretet tett arra, hogy a román-magyar határt „légiesítik”, 1947-48-tól valóságos vasfüggöny ereszkedett le a két ország közé; ez az izoláció többek között a magyar-magyar kulturális-tudományos kapcsolatok befagyasztását is jelentette (Vincze 1998). A helyzet csak 1956-ban, rövid idővel a magyarországi forradalom kitörése előtt javult, amikor is lehetségessé vált vízum nélkül utazni a két állam között (Bottoni 2006). „Magyarország újra megjelenése az értelmiségi köztudatban” azonban nemcsak ezzel a nyitással magyarázható, hanem azzal is, hogy a romániai és a magyarországi pártvezetőség Sztálin halála után külön utakon kezdett járni: míg Magyarországon napirendre került a sztálinista korszak bűneivel való elszámolás, addig Romániában a hatalom nem mutatkozott hajlandónak a Hruscsov által szorgalmazott önkritikára és a vele járó megújulásra (Bottoni 2006). A romániai magyar (és zsidó/magyar) kulturális és politikai elitnek egy része azonban nem azonosult a román pártvezetőség ortodox álláspontjával, és 1953-tól kezdődően figyelemmel követte a magyarországi eseményeket, annak reményében, hogy kiléphet a „román rendszer fantáziátlan merevségéből” (Bottoni 2006). Ugyanerre az időszakra tehető a MAT helyi szerveinek kulturális politikájában lezajlott változás: 1955-56-tól kezdve a magyar politikai elit hangoztatni kezdi a „haladó hagyományok ápolásának” fontosságát; a haladó itt voltaképpen nemzetit jelent (Bottoni 2005). A nemzeti hagyományok „újralfedezése” az értelmiség körében is lejátszott: jól tükrözi ezt a börtönből frissen szabadult Balogh Edgár *Honunk e hazában* című cikke (Utunk, 1956.10.19), amely felveti a múltfelejtés és a helyi hagyományok iránti közömbösség problémáját (Bottoni 2005).

A magyarországi forradalom hatására a romániai magyar középiskolákban és a bukaresti, temesvári és kolozsvári egyetemi körökben is voltak megmozdulások, szervezkedési kísérletek,

amelyeket azonban csírájában elfojtottak (Bottoni 2006, Vincze 1998). Az eseményeket „széleskörű megtorlások, letartóztatások” követték (Vincze 1998): 1956-tól 1962-ig több mint 28 000 személy került politikai okokból börtönbe vagy a Duna-delta munkatáboraiába (Bottoni 2006).³⁸ A hatalom magyarságpolitikája radikálisan megváltozik 1956 után: Dávid Gyula szerint ekkor „Megindult a központilag irányított kampány a magyar »szeparatizmus« ellen.” (Dávid 2000, 87), Vincze Gábor pedig az 1956-os eseményeket követő retorziók egyikének tartja a magyar tannyelvű középiskolák fokozatos megszüntetését (Vincze 1998).³⁹ Bottoni árnyaltabban fogalmaz: szerinte 1956 után „az államhatalom szemében a magyar kisebbség most már nem csak egyénileg, hanem közösségként is kockázati tényezővé vált [kiemelés S. B.-tól].” (Bottoni 2004). A román állam kisebbségpolitikájában történt változást jól tükrözi az észak-erdélyi városok románosításának felgyorsulása és a kisebbségek kulturális és oktatási intézményeinek elsorvasztása (Bottoni 2006). 1959-ben a Bolyai egyetem elveszti önállóságát: ekkor hozzák létre a Babeş-Bolyai Tudományegyetemet (Vincze 1998; Schöpflin 1988, 133). Ezzel egyetemben a romániai magyar értelmiség nagy részének a saját hivatásáról való képe is megváltozik a sztálinizmus éveivel képest: bár 1956-ot követően a „legelhivatottabbak” igyekeztek meggyőzni a pártvezetőséget lojalitásukról – így például 1957-ben a marosvásárhelyi írók csoportja nyílt levélben ítélte el a „magyar ellenforradalmat” s tett hitet a párt mellett (Dávid 2000, 87) – elterjedt az a meggyőződés, mely szerint a magyar entellektüeleknek fel kell vállalniuk a két világháború között betöltött „nemzetvédő” szerepet (Bottoni 2004). Az irodalomban azonban ez a népszolgálati ethosz csak a hatvanas évek végén nyer kifejezést, amikor mind az ötvenes évek szocialista realizmusával, mind pedig az azt követő viszonylagos individualizmussal szakító alkotók „erős történelmi tudattal és közösségi elkötelezettséggel” lépnek fel, és „ösztönző erőt jórészt a népi hagyományokból” merítenek (Kisgyörgy 1991, 174).

³⁸ Ezek között románok is voltak, a legsúlyosabb ítéleteket azonban az 1958-1959-es „magyar” perek során hozták meg (Bottoni 2006).

³⁹ Daniel Chirot is hangsúlyozza, hogy az ötvenes évek végétől felerősödött a román nacionalizmus (lásd Chirot 1978, 488).

A „nemzetvédő” szerep azonban – és ezt fontos belátni, ugyanis nagy a kísértése annak, hogy a népszolgálat fontosságát hangoztató értelmiségit ellenzékinek, a hatalmi gépezet áldozatának tekintsük, annak ellenére, hogy ez a gondolati séma legfeljebb a nyolcvanas évek Romániája kapcsán állja meg a helyét – csakis a Román Munkáspárton belül volt elképzelhető, lévén, hogy a magyar kulturális élet a párt beleegyezésével működött (Bottoni 2004). Gheorghiu-Dej és az 1965-ben hatalomra került Ceaușescu számára az 1956-os megmozdulások leverésének teljes sikere azt bizonyította, hogy Románia stabilitásának záloga a diktatórikus kormányzás (Bottoni 2006). A pluralizmus elvetése és a magyarságnak destabilizáló elemként való kezelése következtében – az ötvenes-hatvanas években ez a magyarellenesség nem annyira a párt propagandájában, mint inkább a kisebbségpolitikai gyakorlatban volt megfigyelhető, a hetvenes évek végétől a Ceaușescu-diktatúra bukásáig azonban már a hivatalos diskurzusban is megmutatkozott (Gallagher 2004, 25) – a hatalom nyelvét beszélő és a népszolgálati eszmét szolgáló magyar értelmiségi csapdába esett: egy olyan hatalom „cinkosává” vált, amely elvetette az 1956 előtti kompromisszum (a magyarság politikai integrációja kulturális jogainak garantálásáért) gondolatát az etnikai alapú államépítés kedvéért (Bottoni 2004, 2005). A Román Munkáspárt ideológiai váltásának következtében a „magyar elvtársra” ezentúl a hivatásos túlélő szerepe hárult (Bottoni 2004).⁴⁰

⁴⁰ Az 1986-ban Magyarországon megjelent *Erdély történetében* a következő utalást találjuk az 1956-os romániai megmozdulások jelentőségére: „Ebben az időszakban Románia fejlődésére is rányomta bélyegét a dogmatikus politika, amely mindenekelőtt a mezőgazdaság erőszakos kollektivizálásában, a demokratizmus visszaszorításában, a nemzeti sajátosságok elhanyagolásában, törvénytelenésekben, a kultúrának a közvetlen napi politika szolgálatába állításában nyilvánult meg. A Román Kommunista Párt 1956 után több alkalommal is elemezte e korszak eredményeit és ellentmondásait, s már az ötvenes évek végén jelentős változtatásokat vezetett be.” (Szász 1986) Ez a szöveghely azt sugallja, hogy Romániában is ugyanúgy liberalizálódás játszódott le, mint Magyarországon, annak ellenére, hogy 1956 után a román hatalom letett a magyarság integrációjának tervéről. A hatvanas-hetvenes-nyolcvanas évek statisztikai adatainak tárgyalásából ugyanakkor arra lehet következtetni, hogy a romániai magyarság helyzete romlott az ötvenes évek után.

A Bolyai-egyetem megszüntetését és az MNSz önfeloszlását követően 1960-ban kezdetét veszi a Maros-Magyar Autonóm Tartományra átnevezett, román többségű területekkel kibővített MAT pártapparátusának elrománosítása (Vincze 1998). A hatvanas évek elejének pozitív fejleménye (a romániai magyarság szempontjából) a vízumkényszer eltörlése, amelynek következtében 1962-től a hetvenes évek közepéig aránylag könnyűvé válik Magyarországra utazni (Vincze 1998). Gheorghiu-Dej halála után Nicolae Ceaușescu került hatalomra, aki 1966-tól 1971-ig Nyugat-barát és „különutas” – a Szovjetuniótól való függetlenségét hangsúlyozó – politikájával, és nem utolsósorban az életszínvonal látványos növekedése révén vált népszerűvé a lakosság körében. A belső pluralizmus szempontjából azonban Ceaușescu nyitása csak látszatszerű megújulás volt: a decentralizáció nevében meghirdetett 1967-es megyésítésről például – melynek során megszüntették a Maros-Magyar Autonóm Tartományt – néhány éven belül kiderült, hogy valójában nem teszi lehetővé a megyék „szabad mozgását” (Dávid 2000, 93-94). A magyar iskolák száma a hatvanas évek végén is csökken, és folytatódik az erőltetett iparosítással egybekötött románosítás is, az MMAT megszüntetése után azonban már nem a tartományon kívül eső városok, hanem Székelyföld városainak etnikai összetételét kezdik megváltoztatni (Vincze 1998). E folyamatok ellenére sok minden arra engedett következtetni, hogy a hatalom „megenyhült” a magyar kisebbség iránt (Vida 1994, 2; Nelson 1995, 206; Capelle-Pogăcean 2000; Dimitras 2001; Veres 2004): a rádió magyar műsoridejét növelik, ekkor indul a magyar nyelvű tévéműsor, új kulturális hetilap születik (a Hét), létrehozzák a Kriterion Könyvkiadót, és magyarországi kulturális termékek kerülnek közkézre a magyar kisebbség köreiben (Vincze 1998; Capelle-Pogăcean 2000; Dávid 2000, 94). Capelle-Pogăcean ezt a javulást Ceaușescu és az erdélyi magyar értelmiségiek közötti megegyezés következményének véli: szerinte a Romániai Magyar Írószövetség, azzal, hogy kijelentette a romániai magyar kultúra autonómiáját a magyar kisebbségek irodalmának kettős kötődésének ügyében, hűségnyilatkozatot tett a román államnak. E nyilatkozat fejében a magyar elit szabad kezet kapott a kisebbség kulturális ügyeinek intézésében (Capelle-Pogăcean 2000). Vida

Gábor azt írja, hogy a hetvenes években kompromisszum jött létre a hatalom és a nem kommunista intellektüelek között (a nem kommunista értelmiségiek alatt Vida azokat érti, akik „a kötelező, már-már szertartásos Marxra, Lukácsra való hivatkozáson túl, semmilyen lényegi kapcsolatot nem tartanak a kor hivatalos ideológiájával” [Vida 1994, 1]). Ez a kompromisszum, állítja Vida, korlátozta az értelmiségiek mozgásterét.⁴¹

⁴¹ Cseke Péter szerint „a mérvadónak számító magyar lapokat (*Előre, Utunk, Igaz Szó, Korunk*)” rákényszerítették arra, hogy visszautasítsák a Magyar Írószövetség Kritikai Szakosztálya által meghirdetett kettős kötődés elvét (Cseke 2003, 244), Vincze Gábor pedig úgy véli, hogy a romániai magyarság kulturális életének fellendülése kisebb részengedményeket jelentett, melyekkel a hatalom enyhíteni próbálta az új nemzetiségi státust és az anyanyelvű oktatás kérdésének megoldását hiábavalóan követelő „prominens magyar értelmiségiek” csalódását (máshol azonban Vincze azt írja, hogy 1968-ban a magyar értelmiségiek „teljes azonosulást tanúsítottak a pártvezetés politikájával”) (Vincze 1988). A Vinczééhez hasonló álláspontot képvisel Egyed Péter is, aki szerint a Kriteriont 1969-ben „a magyarság értelmiségi rétegének megnyerése, illetve politikai elaltatása céljából” hozták létre (Egyed 1997). Daniel N. Nelson szerint a „javulás” csak a hatalom diskurzusának megújulását jelentette: az újonnan hatalomra jutott Ceaușescu beszédeiben kiengesztelni próbálta az etnikai kisebbségeket, míg a valóságban megszorító intézkedéseket hozott ellenük; ezt bizonyítja szerinte az 1968-as közigazgatási-területi átszervezés, valamint a későbbiekben az a tény, hogy a magyar- és németlakta megyék kevesebb anyagi támogatást kaptak a román kormánytól, mint a többi megyék (Nelson 1995, 206). A Nicolae Edroiu – Vasile Pușcaș szerzőpáros ezzel szemben a közigazgatási-területi átszervezést a magyar kisebbség által élvezett kivételes privilégiumok korlátozásának nevezi (azaz teljesen helyénvalónak találja), és hozzáteszi, hogy a hatvanas évek végén mind a magyarul tanuló diákok, mind a magyar tanügyi intézmények száma megnőtt (Edroiu – Pușcaș 1995, 25). Ezzel szemben Beke György a hatvanas évek végi fejleményeket a mindenkori román állam húzd meg-ereszd meg elven működő kisebbségpolitikájával magyarázza (Beke 1990, 24).

Irodalmi előzmények

A hatvanas-hetvenes évek fordulójának „fellazulásával” egyidőben, írja Capelle-Pogačean, a romániai magyar kultúrában erőteljes neotranszszilvanizmus lép fel.⁴² Ugyanezzel az időszakkal kapcsolatban Vida Gábor „megint lábrakapó transzszilvanizmusról” beszél (Vida 1994, 2), amely, a marxista ideológiával karöltve, „az egyén helyét sikkasztja el” (Vida 1994, 2).⁴³ A hatvanas-hetvenes

⁴² Dávid Gyula szerint nem tanácsos neotranszszilvanizmusról beszélni, ugyanis, bár tény, hogy a hetvenes-nyolcvanas években „előtérbe került az az irodalom, amely »a kisebbségi sorsról« szólt, a megmaradás lehetőségeiről, a helytállásról és/vagy a megalkuvásról”, a kifejezésnek – Cs. Gyimesi Éva írásainak köszönhetően – pejoratív konnotációi vannak (Dávid 2000, 9). Balázs Imre József sem használja a neotranszszilvanizmus kifejezést, ő azonban rámutat arra, hogy Farkas Árpád, Király László, Magyarai Lajos és a „saját életművén belül látványos fordulatot végrehajtó Sütő András” „bizonyos értelemben” újra felfedezi és továbbgondolja „a két világháború közötti szakrális nyelvváltozatot”. Ez a szakrális nyelvzet, hangsúlyozza Balázs, újra dominánssá válik a romániai és magyarországi kritikai életben (Balázs 2006a).

⁴³ Cs. Gyimesi Éva rávilágít arra, hogy „A kétféle – nemzeti és kommunista – kollektívizmus világnézeti normái (...), bár tartalmukban különbözők, strukturális szempontból végzetesen hasonlítanak. Azonos módon torzítják a kultúrát, amennyiben egyneműsítő, önmagukat kizárólagosnak tételező diskurzusokban jutnak kifejezésre. E monologizáló diskurzusok tagadják az eltérő nézőpontok létjogosultságát. Szimbolikus hatalomként gátat vetnek a vitaszellemnek és az egészséges nemzeti kultúrákra jellemző többszólamúságnak. Következésképpen korlátozzák a kultúra lényegének természetes megnyilatkozását: a művészi és kritikusi szabadságot.” (Gyimesi 1998, 170-171). Gyimesihez hasonlóan Egyed Péter is figyelmeztet a kollektívizmus veszélyére: mint írja, „Nem kétséges (...), hogy egy világháborús kataklizma, a kommunizmus és egy etnikailag elnyomó állambe rendezkedés pusztításaival szemben a közösségi túlélés parancsa került előtérbe, ez pedig az egyénről való gondolkodás és gondoskodás visszafejlődéséhez vezetett. Márpedig ki tagadhatná, hogy egy adott pillanat, határ után a közösségi védekezés és túlélés illúzióvá válik, amennyiben nem fordít kellő figyelmet erősségének alapjára, az egyénre, a személyre?” (Egyed 1997, 78). Emmanuel Lévinas és Craig Calhoun szintén állást foglalnak a „monologizáló diskurzusok” kérdésében: előbbi elítéli a kollektívizmust, mivel az elpusztítja a Másik közelségét (Lévinas 1989, 164), míg utóbbi szerint a kommunista rendszerek ellehetlenítették a sokrétű egyéni identitás kialakítását (Calhoun 1994, 323-324).

évek fordulóján jelentkező neotranszszilvanizmus – és vele együtt a már az ötvenes évek „haladó hagyományápolásában” észlelhető népszolgálati eszme⁴⁴ – gyökereit a népi irodalomban kell keresni, nemcsak azért, mert köztudomású a két világháború közötti időszakban fellépő transzszilvanizmus és a népi mozgalom közötti affinitás, hanem azért is, mert az 1970-es évektől kezdődően az erdélyi magyarság a népi írók, illetve azok „örököseinek” hatására került újból reflektorfénybe Magyarországon ez az eszme (Capelle-Pogăcean 2000).⁴⁵ Az anyanemzet és az erdélyi magyar kisebbség közötti kulturális kapcsolatok felélénkülése a hatvanas évek végén lehetővé tették, hogy a népi irodalom Erdélyben is újból népszerűsége tegyen szert, valamint, hogy létrejöjjenek erdélyi írók tollából a transzszilvanista hagyományból merítő művek.

A szociografikus faluábrázolás mint szépirodalmi műfaj lett a hetvenes évek „hagyományelvűségének” (Végel) első számú közvetítője.⁴⁶ A falu fogalmának szimbolikus töltete – a nemzeti romantika korához visszavezethető falukép, a falu mint a város (a modernitás) ellentéte (Feischmidt 2005) – alkalmassá tette ezt a

⁴⁴ Az ötvenes években megjelent „haladó hagyományápolás” és a hetvenes évek neotranszszilvanizmusa közötti kontinuitás nyilvánvaló. A neotranszszilvanizmus újdonsága az ötvenes-hatvanas évekhez képest véleményem szerint abban áll, hogy: a) a népszolgálat eszméje felülke-rekedik a „kommunista elkötelezettségen”; b) az *Anyám könnyű álmot ígér* publikálásával kezdődően az irodalomban is megjelenik és fokozatosan eluralkodik a nemzetvédő diskurzus.

⁴⁵ Cseke Péter úgy véli, hogy „a népiség elve nálunk a transzszilvanizmus eszmerendszerében telítődött időszerű és hasznos tartalommal, s ez volt a szellemi közeg, amely különfejlődését végig (még a negyvenes éveke elején is!) meghatározta, jöllehet a harmincas évektől kezdve (...) már túlmutatott rajta.” (Cseke 2003, 130). Cseke arra is rávilágít, hogy kétféle népfelfogás létezett a két világháború közötti romániai magyar kultúrában: a kezdeti transzszilvanizmus „polgárip-lebejus szárnyának” polgári-radikális népfelfogása, illetve a Szabó Dezső eszmerendszerében gyökerező népfelfogás (ez utóbbit az 1928-ban publikált *Tizenegyek* című antológia fiatal székely írói képviselték) (Cseke 2003, 130).

⁴⁶ Végel László a hagyományelvűséget szükséges rossznak véli: mint írja, „A Ceaușescu-rendszer jégszekrénybe zárta az egész romániai társadalmat, így a magyar kisebbség társadalmát is. Éppen ez a jégszekrény kedvezett a hagyományelvűségnek, mert ez bizonyult a legüdvösebb túlélési stratégiának. Más talán nem is létezett.” (Végel 2004).

műfajt arra, hogy egy olyan történeteszemléletet juttasson kifejezésre, amely az archaikust általában pozitívumként könyveli el, a falu, a nép jövőjét pedig gyakran bizonytalannak láttatja.⁴⁷ Talán nem túl merész azt állítani, hogy a faluábrázolást nyújtó szépirodalmi művek nemcsak tematikailag tartoznak össze, hanem azért is, mert szemléletmódjuk bizonyos olvasási konvenciók rendszerét alakította ki. Ezt az elvárásrendszert, amihez minden egyes újabb faluábrázolásnak igazodnia kell valamiképpen – vagy úgy, hogy belesimul, vagy pedig úgy, hogy provokálja azt (a legtöbb műben, magától értetődően, mind a provokálás, mind a példakövetés gesztusára rábukkanhatunk) – az ehhez a műfajhoz tartozó alkotások emlékezete határozza meg.

A faluábrázolások első „aranykora” – mind Magyarországon, mind Erdélyben – a harmincas évekre tehető: a népi írók ekkor „avatták »nemzeti műfajjá« a szociográfiát.” (Cseke 2003, 144). Cseke Péter szerint a harmincas évek romániai magyar szociográfiai között három reprezentatív alkotás található: Balázs Ferenc: *A rög alatt* (1936), Böződi György: *Székely bánja* (1938) és Tamási Áron *Szülőföldem* (1938) című műve (Cseke 2002). A három szociográfia más-más stratégiát követ a nemzeti(ségi) identitás építésében. Balázsnál a hangsúly a magyarságon ejtett sérelmeken van, Böződi inkább a székelység „önsorsrontó – múltbeli és jelenbeli – bűneinek” lajstromozására törekszik (Cseke 2003, 174), míg Tamási műve nem tartalmaz sem vádiratot, sem önvádat (Cseke 2002). E tanulmány szempontjából a három mű közül a harmadik a legtanulságosabb, az *Anyám könnyű álmot ígér* ugyanis bevallottan Tamási nyomdokaiban halad, természetesen úgy, hogy ugyanakkor meg is újítja a tamási hagyományt.⁴⁸ A faluábrázolás klasszikusához, Illyés Gyula *Puszták népéhez* hasonlóan *A Szülőföldem* a hazaszeretet és a népszolgálat fontosságát hangsúlyozza, ugyanakkor azonban el is tér a példaképtől abban, hogy ironikus távolságtartás nélkül, empátiával ábrázolja a „népet”. Cseke Péter szerint az Illyés és Tamási ábrázolási módja közötti különbség

⁴⁷ A magyar kultúrában az elszigetelt falut, főleg Trianon után, Erdély szimbólumaként is szokták használni, illetve értelmezni (Kürti 2001, 16-17, 21).

⁴⁸ Sütő újítása, mint majd látni fogjuk, leginkább a románságról adott képen és a narratív technikában, stilisztikai jegyekben mutatkozik meg.

azzal magyarázható, hogy Tamási tudja: a székelység kritikus élű bemutatása egyrészt „egységbontó” hatással lehet a romániai magyarságra, másrészt pedig „a romlást okozó okok láncolatának a felfejtésével óhatatlanul a királyi Románia kormányai felelőségének a felvetéséig kell eljutnia.” (Cseke 2002).

1945 után a falu változásait és elsősorban a kollektivizálást tárgyaló alkotások a romániai magyar irodalomban (is) eluralkodó szocreál kánon szerint íródtak; e korszak jellegzetes faluábrázoló művei Asztalos István: *Szél fúvatlan nem indul* (1949, kisregény), Horváth István: *Török a parlagot* (1950, kisregény), vagy akár Sütő András: *Emberek indulnak* (1953, novellák). Szabó Gyula *Gondos atyafiság* című regényének első kötete is (1955) ebbe a kategóriába sorolható, az 1958-ban megjelent második kötet azonban már rámutat a „szocialista átalakulások” árnyoldalára is. Szabó „szókimondása” a hatalmat nyíltan kiszolgáló értelmiségiek számára botrányosnak minősült; így például Hajdu Győző, a marosvásárhelyi *Igaz Szó* főszerkesztője azt kifogásolta a *Gondos atyafiság* második kötetében, hogy „az író is Gondos Dénesnek (...) ad igazat, előtte is az elkövetett hiba és a középparaszt sérelme válik főkérdéssé... S ezt sugalmazza az olvasónak is. Hogyan történhetett ez meg? Nézetem szerint úgy, hogy az író kommunista tudata, amely az első kötetben általában még *élt és hatott* (kiemelés tőlem – H. Gy.), a második kötetben elaludt, helyesebben visszahullott a kispolgári, pontosabban a középparaszti mentalitásba, ideológiába.” (...) „A kisbirtokos paraszt: Gondos Dénes az ideál... Őt eszményíti, az ő magatartásába leheli meggyőződése minden hevét és erejét.” (Oláh 2005). Maga az író azonban a 2004-ben megjelent *Képek a Kutyaszorítóból* című regényében felhívja a figyelmet arra, hogy a maga idején pártellenességgel vádolt mű publikált változata kompromisszum eredménye volt: „Kétségtelesenül »történelmi vihart« éltünk akkor túl, s az én »tollam« is úgy »vészelte át« az időket, hogy a Gondos atyafiság »kiharcolása« kivált a »végkifejlet« éveiben bizonyos megalkuvások és »védekezési taktikákhoz« való folyamódások árán »járt sikerrel«, az »ár« mellett azonban mindvégig szem előtt tartottam a tisztességnek azt a határát, amelyen túllépve a szülő vagy akárki más okkal

vághatott volna az író »szeme közé« tisztíthatatlan morális foltokat.” (Oláh 2005).

A hatvanas évekre a kollektivizálás témája, és vele együtt a faluábrázolás háttérbe szorul a romániai magyar irodalomban, és teret enged a magánszféra megjelenítésének (Balázs 2006b). Ezzel egyetemben az osztálytipológiában gondolkodó proletkultos művek leegyszerűsítő emberképe is elavul, a kulturális érdeklődés az én összetettsége felé terelődik (Balázs 2006b). Az irodalmi szociológia azonban továbbra is népszerű: ezt bizonyítja a *Gondos atyafiság* átdolgozott kiadásának (1964) és Bálint Tibor *Zokogó majmának* (1969) sikere. Jelentős faluábrázoló művek nem születnek a hatvanas években: mint a korabeli romániai magyar recenziók is mutatják, az 1970-ben publikált *Anyám könnyű álmot ígér* mindenekelőtt tematikájával és közösségi ethoszával lepte meg az olvasóközönséget. Maga a faluábrázolás kérdése viszont már a hatvanas évek közepétől újból aktuálissá vált a romániai magyar értelmiség körében: ezt bizonyítják a kolozsvári *Korunk* folyóiratban publikált szociológiai tanulmányok – többek között Gáll Ernőnek a két világháború közötti korszak romániai magyar szociológia eredményeit tárgyaló írásai – és a szintén kolozsvári *Utunk* szerkesztőségének növekvő érdeklődése a vidéki életet bemutató riportok iránt (Pomogáts 1987, 228).⁴⁹ Mindebből azonban nem kell azt a következtetést levonni, hogy Sütő művének nem lennének meg a maga irodalmi előzményei a hatvanas évek magyar irodalmában. Mint a naplójegyzetek magyarországi recepciója is jelzi, az *Anyám könnyű álmot ígér* rokonságot mutat Sánta Ferenc *Húsz óra* (1964) című regényével, és az sem vitatható, amire Görömbei András céloz Sütő-monográfiájában, nevezetesen, hogy Sütő a hatvanas évek anyaországi irodalmának két irányzatát, a tényirodalmat és a parabolisztikus irodalmat próbálja összeegyeztetni művében (Görömbei 1986, 136-137).

Az „egyenlet” egyik ismeretlenjéről, azaz az irodalmi szociológiáról most rátérnék a transzszilvanizmus és a hetvenes évek „hagyományelvűségének” tárgyalására. Az alábbi ismertetésnek kettős célja van: egyfelől bejárni szeretném a transzszilvanizmus

⁴⁹ A romániai magyar szociográfiáról lásd bővebben Pomogáts Béla: *Jelenidő az erdélyi magyar irodalomban* című tanulmányát (224-236. old.).

ködös fogalmát, pontosabban a róla alkotott elképzeléseket, másrészt pedig megpróbálom felvázolni azt az irodalmi-ideológiai hagyományt, amelynek keretén belül az *Anyám könnyű álmot ígér* értékelő-ideológiai dimenziója értelmet nyer.

Az „erdélyi gondolat” atyjának nevezett Kós Károly 1929-ben a következőképpen fogalmazta meg a transzszilvanizmus alapelvét:

„...a három együttélő kultúra tudattalanul állandó és soha egészen meg nem szűnő törekvése volt, hogy faji természetének megtartásával olyan közösségeket vegyen magára, melyek különvalóságaik ellenére is típusosan erdélyivé tegyék. Más nép az erdélyi magyar, mint a magyarországi, más a királyföldi szász, mint a németországi német és más az erdélyi román, mint az ókirályságbeli; fizikumban is más, de mentalitásban éppen az. És ha megmaradt a román románnak, a szász németnek, és a magyar és a székely magyarnak, de egymástól való különbözőségük mellett jellemzi őket és minden kulturális megnyilatkozásukat a közösségi is, melyet a megmásíthatatlan és örök természeti adottságokon kívül a közös küzdelmek közös formái determináltak. Ez a megnyilvánuló közösség éppen az a speciális erdélyi psziché, amit egyik erdélyi népnek Erdély határain kívül való nemzettestvére sem értett és érthet meg soha.” (Kós 1941, 88)

A transzszilvanizmus üzenete ezek szerint az, hogy Erdély három nemzetének – a románnak, a németnek és a magyarnak – történelme („a közös küzdelmek közös formái”), lelki alkata (az „erdélyi psziché”) és természetesen „hazája” (Erdély) távolról sem elválasztó vagy esetleg viszályt szító tényező, hanem éppenséggel összekötő kapocsként működik e három népcsoport között.⁵⁰ Ez a gondolat, mint Kürti László rámutat, bár népszerű volt a romániai magyar kulturális elit és bizonyos fokig az erdélyi román és német értelmiségiek körében, a politikában gyakorlatilag nem fejtett ki hatást (Kürti 2001, 28). Ami nem azt jelenti, hogy a transzszilvaniz-

⁵⁰ Érdeemes megfigyelni, hogy az erdélyi népek összetartozását Kós a magyarországi és az erdélyi magyarok közötti különbség hangsúlyozásával támasztja alá; a transzszilvanizmusnak ezt a vonását élesen bírálja Cs. Gyimesi Éva, aki úgy érzi, hogy ez a fajta partikularizmus megnehezíti a magyarság kultúrnemzetként való felfogását (Gyimesi 1993, 53).

musnak soha nem lettek volna politikai célkitűzései: mint Kós Károly *Kiáltó Szó* című, 1921-ben publikált manifesztumából kiderül – Kós már itt kifejti hitét Erdély (azaz implicite az „erdélyi psziché”) örökkévalóságában, és arra buzdítja az erdélyi magyarokat, hogy önerőből teremtsék meg kulturális és gazdasági gyarapodásuk feltételeit –, az „erdélyi gondolat” mögött a húszas évek elején ott állt még a romániai magyarság nemzeti autonómiájának követelése (Kós 1921).⁵¹ A transzszilvanizmus csak a húszas évek közepén vesztette el politikai töltetét és vált „irodalmi ideológiává” (Dávid Gyula) (Tóth 2002).⁵² Emiatt, valamint abból következően, hogy a politikai transzszilvanizmus hirdetői között szép számmal akadtak írók – Kóson kívül, aki elsősorban építész-ként vált ismertté, Kuncz Aladár, Molter Károly, Krenner Miklós (írói nevén Spectator), Asztalos Miklós stb. –, a transzszilvanizmust irodalmi jelenségnek szokás tekinteni.⁵³

A transzszilvanizmus, mint az eddigiekből is látható, összetettebb fenomén, mint azt Kós idézett kijelentése sejteni enged. A három nemzet sorsközösségének kétségtelenül demokratikus szellemű tana mellett mindvégig jellemző volt rá egyfajta idealizált magyarság-kép, amely nem állt összhangban a népek közötti toleranciára felszólító programjával (Sata 2001, 53). Pomogáts Béla ezzel kapcsolatban nemzetiségi romantikáról beszél, amely a harmincas években „a nacionalizmus veszedelmét idézte elő.” (Pomogáts 2004, 84). A húszas években ezzel szemben, állítja Pomogáts, „a nemzetiségi realizmus tudatának volt erőteljesebb szerepe”, ugyanis ekkor a „transzszilvánista ideológiának” progresszív tendenciái érvényesültek (Pomogáts 2004, 84). E demokratikus

⁵¹ Voltaképpen már a *Kiáltó Szóban* megfigyelhető az a szükségből erényt kovácsoló mentalitás, ami a későbbiekben a transzszilvanizmus sajátosságává válik. Kós cikkének olyan szöveghelyei, mint „Napnyugat felé pedig ne nézzünk többé. Attól csak nehéz a szívünk és fáj a szemünk.”, „Senki sem fog segíteni minket; de akkor senki se is sajnáljon minket.”, vagy „Az lesz a mienk, amit ki tudunk küzdeni magunknak.” a magárahagyatottság állapotának elfogadását hősiesnek állítják be (Kós 1921).

⁵² A transzszilvanizmusról mint politikai jelenségről lásd bővebben K. Lengyel Zsoltnak *A korai transzszilvanizmus Románia-képéről* című tanulmányát.

⁵³ Lásd például Szávai 1980, 40-41; Pomogáts 1983, 2004; Dávid 2000, 122-123.

tendenciák alatt a következőket kell érteni: „a Romániában együtt élő népek testvériségét (helyesebben az Erdélyben közös történelmi múltú románok, magyarok és szászok megértését és barátságát), az európai műveltségi szintre való törekvést, a nép szolgálatát és javának munkálását. Az erdélyi táj szeretetét, a hazához, a szülőföldre való ragaszkodást, a mindent átölelő humanizmust, a szabadelvű demokráciát, az irodalomban pedig főként az esztétikai és művészi szempontok elsődlegességét.” (Szemplér Ferenc *Az Erdélyi Helikon költői* című írásából idéz Pomogáts: Pomogáts 2004, 84).⁵⁴

Szemplérnek ezzel az utóbbi állításával – az esztétikai szempontok elsődlegessége mint a („progresszív”) transzszilvanizmus jellegzetessége – száll szembe Cs. Gyimesi Éva. Gyimesi, aki saját bevallása szerint nem a transzszilvanizmus ideológiai funkciójával, hanem annak belső értékszerkezetével foglalkozik (Gyimesi 1993, 105), úgy véli, hogy a transzszilvanizmus „jellegzetesen erkölcs-központú ideológia”, mely a kisebbségi értelmiségi küldetését abban látja, hogy „- akár csak a gyöngykagyló - a fájdalomból az erkölcsi és szellemi értékek igazgyöngyét teremtsen meg.” (Gyimesi 1986; 1993, 42). Gyimesi rávilágít arra, hogy a magáruatlaltságot és az önerőre támaszkodást célként és érdekként feltüntető transzszilvanizmus továbbél a hetvenes-nyolcvanas évek romániai

54

A Pomogátséhoz hasonló nézetre találunk a *Magyar irodalom történetének* hatodik kötetében is (1966): „A transzszilvanizmus meglehetősen ködös, romantikus és megfoghatatlan elméletének voltak, különösen eleinte, pozitív vonásai is, illetve alkalmas volt arra is, hogy egyes írók, gondolkodók pozitív tartalommal töltsék meg, a {934.} polgári humanizmus határain belül. Pozitív elem volt ebben az eszmében az együttélő népek békéjének, egyenrangúságának, kulturális kapcsolatának igenlése; liberális, demokratikus hagyományok felelevenítése; a törekvés a beilleszkedésre és Erdély múltjának megismerésére; és végül a ráébredés arra, hogy a hatalmi helyzetből kicsöppent intelligenciának valamelyes demokratikus fordulatot kell vennie, mert megmaradásának feltétele a közeledés a néphez. »Népen« elsősorban a parasztságot értették, azt is egy idealizált, szivárványosított, időből, társadalomból kiszakított változatában. A pozitív eszmeforgácsokat azonban egyre inkább elnyomta ebben a koncepcióban a gazdasági-politikai folyamatok, az osztályszempontok tagadása, a magyar kultúrfölényt sejtető és az erdélyi történelmet megszépítő, meghamisító, rejtett nacionalizmus, a változó valóság problémái elől a múltba, a természetbe, a lelkiekbe menekülés attitűdje.” (Szabolcsi 1966).

magyar értelmiségek mentalitásában – és így az irodalomban is – a „hősi helytállás” és a kiszolgáltatottság mitizálásának alakjában (Gyimesi 1993, 6; 1999, 158). Sütő Andrásnak *A szúzai menyegző* és Székely János *Vak Béla* című drámái kapcsán Gyimesi megállapítja, hogy ezekben a hetvenes évek végén megjelent művekben a transzszilvanista ideológia nézőpontja érvényesül, nevezetesen azáltal, hogy „A valóságos erő- és értékviszonyok pozitív elrajzolósa (...) a megmaradásban érdekelt közösség morális kárpótlásául szolgál.”, egyszóval az alkotások kompenzatív jellegéből adódóan (Gyimesi 1999, 158). A „kollektív sors kényszerében kigyöngyözött értékeket” felmutató irodalmat és vele együtt a „Sütő András és Kányádi Sándor személyisége és írói rangja” által „szavatolt” „kisebbségmentő” írói szerepet „a hazai és az anyaországi kritika hajlamos volt úgy szentesíteni, mint az alkotói megnyilatkozás kisebbségi körülmények között egyedül jogosult” változatát (Gyimesi 1999, 150). Gyimesi ugyanakkor arra is rámutat, hogy létezik a romániai irodalomban egy olyan írói vonulat, amely „a kisebbségi helyzet méltatlan voltát tekinti meghatározó sajátosságnak, következésképpen nem lelkesedik érte.” (Gyimesi 1999, 158). Ez az irányzat a Gáll Ernőtől származó neotranszszilvanista gondolatnak, a „sajátosság méltóságának” a fonákját nézi, azaz nem a kisebbségi lét elfogadására sarkal, és azt sem hirdeti, hogy „a helytállás erkölce, a szenvedés szellemi és művészi teremtő ereje kárpótol a szabadság hiányaért”, hanem – itt Gyimesi Mózes Attilát idézi – a „»kényszerű létforma sajátosságát«, a méltóság nélküli sajátosságot”, a megalkuvást mint a sajátosság elfogadásának kifejezőjét ragadja meg (Gyimesi 1999, 150, 158).⁵⁵ A hetvenes évek végén, nyolcvanas

⁵⁵ Gyimesi, Csapody Miklóstra hivatkozva, a filozófus Bretter György és tanítványai (akik közé maga Gyimesi is sorolható) által képviselt „új, »pátosztalan« önszemléletet” is szembeállítja a Gáll Ernő névvel fémjelzett neotranszszilvanizmussal (Gyimesi 1999, 156). Gáll Ernő morálfilozófiáját Gyimesi a következőképpen jellemzi: „A hatvanas évekhez viszonyítva valóban új jelenségről van szó, hiszen a »sajátosság méltóságának« vezéreszméje körül – a második világháború után – most először kerül sor egy kisebbségi ideológia megfogalmazására. Am előzményei ott vannak a két világháború közötti transzszilvanizmusban, az Imre Lajos és Tavaszy Sándor által kifejtett kisebbségi éthosz szellemi hagyományában, tehát Gáll Ernő valójában a megszokadt folytonosságot teremtette újra. Ez a szemlélet azonban nem a helyzet

évek elején ezt az irányzatot épp az idézett író, Mózes Attila is képviselte, akinek *Egyidejűségek* című regénye (1980) a tíz évvel korábban publikált *Anyám könnyű álmot ígérre* – és a megváltozott társadalompolitikai helyzetre – való reakcióként is olvasható.

A hetvenes évek elején elterjedt „neotranszilvanista eszmények” (Cs. Gyimesi Éva) legalaposabb kritikája Veress Károlytól származik. Gyimesihez hasonlóan, aki szerint a „csodavárás” jegyében született művészetben az elkötelezettség az autonóm értékalkotás fölé kerül (Gyimesi 1998, 122), a kolozsvári filozófus azt a nézetet vallja, miszerint a romániai magyar kisebbség kultúrájában, ahol az értelmiség feladatköre hagyományos módon „a kisebbségmentés vezérszerepeit *erkölcsileg* felvállaló írástudóé” – ez alól, fűzném hozzá, csak a sztálinista korszak romániai magyar értelmisége képez bizonyos értelemben kivételt – a „létrejövő kulturális képződményből a kulturális értékalkotás autonóm működési mechanizmusait olyan *ideológiaképző* mechanizmusok szorítják ki, amelyek kitermelték az értelmiségnek az önmagáról és felvállalt szerepköréről alkotott tudati képét [kiemelések V. K.-tól].” (Veress 1996, 88, 89). A művészet alárendelése a népszolgálat elvének, írja Veress, egy olyan értelmiségi magatartásmodellnek felelt meg, „amely az értelmiség tényleges *cselekvésképtelenségét*, az autentikus cselekvési lehetőségektől való megfosztottságát a cselekvő értelmiség *illúziójával* leplezte. A reális cselekvés élményének a *hiánya* ezáltal a kultúra síkjában az »ahogy lehet« [utalás Reményik Sándor *Ahogy lehet* versére; e vers és az *Anyám könnyű álmot ígér* által szorgalmazott társadalompolitikai stratégiája közötti hasonlóságról lásd Cseke 2003, 89-90] cselekvési formák imperatívuszává szublimálódott. Így a kultúra működésében az autentikus értékalkotás szerepkörét a kisebbségi *létszimbólumok* termelése vette át

elméleti transzcendálására és radikális kritikájára összpontosít, hanem a szenvedő kisebbség sértett méltóságának patetikus kinyilvánításával erősíteni kívánja a sajátosság értékének kollektív tudatát mint a megmaradás szellemi feltételét. Az azonosságtudatot (...) a kisebbségi létben belül, tehát annak feltételeit lényegében elfogadva nyilvánítja ki. Vagyis szerintem ez a szemlélet nem a kisebbségi lét megszűntetésére, annak meghaladására, hanem az elfogadására ad ideológiai magyarázatot, igazolást.” (Gyimesi 1999, 156-157).

[kiemelések V. K.-tól].” (Veress 1996, 90).⁵⁶ Ezek „a kisebbségi tudatban a valós önismeretet lehetővé tevő, a megmaradás reális alternatíváit felmutató kulturális értékek *hiánya* folytán keletkező űrt [kiemelés V. K.-tól].” betölteni hivatott létszimbólumok a leginkább „azoknak az embercsoportoknak a tudatát érintette, akiket az életformaváltás kimozdított a hagyományos kultúrájú környezetükből”, ugyanis „identitáskeresésük kulturális igényeinek kielégítőire ezekben a létszimbólumokban találtak rá.” (Veress 1996, 91). A helytállás, a szülőföld és a nép iránti elkötelezettség fontosságát hangsúlyozó – mindenekelőtt irodalmi – szövegek hetvenes-nyolcvanas évekbeli népszerűségéhez tehát a gyors urbanizáció szolgáltatta az alapot. Maguk a népszolgálat etikáját hirdető értelmiségiek is – vagy legalábbis legtöbbszörük – falusi származásúak voltak; személyes érdekelttségükre (vagyis arra, hogy a népi ideológia segítségével saját társadalmi státusukon is javíthattak) Szabédi László már a negyvenes években rávilágított: a tragikus körülmények közt elhunyt költő szerint „a népi mozgalmat nem a nép csinálja, hanem az értelmiségi pályára lépő, a népi valóság iránt érdeklődő fiatalok (...), akik át akarják hidalni azt a társadalmi szakadékot, amely a nép és a művelt felsőbb rétegek közt tátong.” (Cseke Péter Szabédi László *Népi írástudók vagy írástudó nép?* című, a *Termés* folyóiratban 1943 őszén megjelent cikkéből parafrázál: Cseke 2003, 164).

⁵⁶ Az a népszolgálat ethoszától elválaszthatatlan meggyőződés, hogy léteznek *szilárd* magyar, esetleg erdélyi értékek, egy globális jelenség része: a kisebbségben élő értelmiségiekre igencsak jellemző az, hogy a saját kultúrájukkal kapcsolatban esszencialista diskurzust használnak (lásd Modood 1997, 10-11).

A NARRÁTOR ÉS A SZEREPLŐK ETIKAI SZITUÁCIÓJA

Helytállás

Véleményem szerint azokat a visszatérő kérdéseket, amelyekről a könyv narrátora és a szereplők nagy része elmélkedik, amelyekkel szemben állást foglalnak, egy alapkérdéshez lehet visszavezetni. A naplójegyzetek nyitányában, amely többek között az elbeszélés erkölcsi kötelességére hívja fel a figyelmet, arról szerzünk tudomást a narrátor jóvoltából, hogy anyja, aki a róluk szóló könyv megírására bíztatja fiát, „arra gondol, hogy mindannyiunk háta mögött felgyúlt az idő; szép csendesen ereszkedünk alá, mint a harangóra súlya. Mind közelebb kerülünk a földhöz, azután kopp! – megérkeztünk, s nincs kéz, amely az órát még egyszer fölhúzná.” (5). Az *Anyám könnyű álmot ígér* a múlt idő kérdését – a mű alapkérdését – javarészt a múlthoz való viszony kapcsán közelíti meg.⁵⁷ A múlt azonban mindig valakinek vagy valaminek a múltja: a narrátoré, a Sütő családé, a pusztakamarási magyarságé, Pusztakamarásé, a romániai magyar kisebbségé, a magyar nemzeté stb.⁵⁸ A múltnak ez a „testhezállósága”, más szóval az a sajátossága, hogy időt és identitást ötvöz, ugyanakkor arra utal, hogy „a múlt nem magától támad, hanem kulturális konstrukció és reprodukció eredményeként; mindig sajátos indítékok, elvárások és célok vezérlésével, adott

⁵⁷ Lukács György rávilágít arra, hogy az idő a szekularizáció következtében és a regény megjelenésével válik az új műfaj alapkérdésévé: „Az idő – olvashatjuk *A regény elmélete* c. műben – csak azután válhatik konstitutívúvá, amikor a transzcendentális otthonhoz fűződő kötelék már elszakadt. Értelem és élet, s vele a lényegi és az időleges csak a regényben válik el egymástól, szinte úgy is mondhatnánk, hogy a regény egész belső cselekménye nem egyéb, mint az idő hatalma elleni küzdelem...” (Benjamin 1968, 113). Lukácsnak ez a gondolata érvül szolgálhat azok számára, akik az *Anyám könnyű álmot ígért* regénynek tekintik.

⁵⁸ Természetesen ezek a múltak, akárcsak az általuk jelölt egyéni, illetve kollektív identitások, nem zárják ki egymást. Így például az elbeszélő gyerekkoráról szóló történetek az összes fentebb említett múlt részét képezhetik.

jelen vonatkoztatási keretei közt formálódik meg.” (Assmann 1999, 88). Ezeknek az „adott jelen vonatkoztatási keretei”-nek a működése az *Anyám könnyű álmot ígérben* többek között abban mutatkozik meg, hogy az elbeszélő Pusztakamarás „modern korát”, azaz az 1762-1920 között húzódó korszakot, a közelmúlt politikai-társadalmi változásai által újraaktualizált (romániai) magyar identitás kérdés tükrében mondja el. Az elbeszélőnek a pusztakamarási magyarság morzsolódásáról szóló története kétségkívül nemcsak lamentáció, hanem egyúttal „egy csoporthoz kötött folytonossági fikció” (Assmann 1999, 88-89) is, és mint ilyen mind a narrátor, mind az általa képviselt csoport – ezt a szereplők hivatottak alátámasztani – értékrendszeréről árulkodik.⁵⁹

Megerkezünk tehát a múlt idő alapkérdéséhez visszavezethető első visszatérő kérdés, a lemorzsolódás/helytállás téma tárgyalásához. Az első, aki ebben a kérdésben állást foglal, maga a narrátor. Az egymást követő *Visszapillantás* és *Nyugtalan vizek* című fejezetekben található történelmi áttekintésből egyértelműen kiderül: bár nem ítéli meg a falut elhagyó, valamint a nyelvi és/vagy a vallási közösségből (vagyis a pusztakamarási magyarságból) kiváló egyént, teljes elismeréssel mégiscsak kizárólag a Pusztakamaráson maradó és magyarságát megőrző embernek adózik. Ennek a félreérthetetlen etikai üzenetet tartalmazó álláspontnak a vállalása azonban a narrátor számára többszörösen problematikus. Az egyik probléma abból adódik, hogy ő maga is elhagyta a falut, és városra költözött. A narrátor egyfelől büntudatot érez emiatt, ami „mind belülről, mind kívülről motivált” (Pasztercsák 2007, 67) (azaz nemcsak a narrátor panaszkodik arról, hogy elidegenedett az otthoniaktól, hanem az egyik pusztakamarási is rámutat álláspontja

⁵⁹ A jelen vonatkoztatási keretei egyébként nem annyira az emlékezés, hanem inkább a felejtés jelenségére szolgálnak magyarázatul (Assmann 1999, 37). Maga a felejtés azonban nem az emlékezés ellentéte: az intézményesített megemlékezések például nemcsak felidéznek emlékeket, hanem egyúttal elnémíthatják a nem intézményesített, alternatív „múltakat” (Urry 1996, 50).

ellentmondásosságára),⁶⁰ másrészt azonban a „szülőföld” nem egyértelműen pozitív konnotációkkal rendelkező fogalom számára. Mint az alábbi idézetek sugallják, a helytállás mint otthon (Pusztakamaráson) maradás a narrátor számára egyszerre abszolút érték – identitásának alapja – és az egyén szabadságának korlátozó tényezője (lásd olyan szavak használatát, mint például rabjaiként, akváriumba, üvegfalakig, akadálytalanság látszatával):

„Apám énekel most. Sirályként követi anyám. Nem szemközt, hanem – mint a páros szentek – egymás mellett ülnek. Egyazon látószög rabjaiként. A szülőföldről énekelnek.” (138)

„Olyannyira visszaszoktam e parányi világba, mint az akváriumba ültetett hal; kicsi hal, korsónyi víz, néhány csillámló kavics, sziklautánzat, tengerutánzat; fönt sárgán világol az óriási nap: egy mogyorónyi villanykörte. S a mozgás benne néhány szép lendület, szinte óceáni, egészen az üvegfalakig, amelyek, miközben azt mímelik, hogy nincsenek, az akadálytalanság látszatával csábítanak örökös újrakezdesre. Ha megtagadnám is azzal, hogy elmegyek, a lehetetlenséget kísérelném meg, miként a hal sem tudja megfosztani magát attól a kevés víztől, amely rabsága, de szabadsága is egyben: az élete.” (243)

Érdemes megjegyezni, hogy a szülőfalunak ez az ambivalens jelentése (az a hely, ahova vissza kell térni, illetve, amely fogva tart) az idősebb generáció számára ismeretlen; a közelmúlt változásain töprengő apa abban látja a különbséget a fiatalok (azaz a saját korosztályánál fiatalabbak) és az idősek között, hogy az előbbieket nem ragaszkodnak a szülőfalujukhoz.⁶¹ A „fiatalok” azonban, akik

⁶⁰ „B. barátom is nevet, de azzal a kijelentéssel folytatja, hogy ő bizony elköltözik a faluból. Mondom: nem teszi jól, hogy itthagya a szülőfalut, még ha sok is a bakter és a gond./- Te is elköltöztél – mondja csöndes ítéletként. / Érzem a hangján, hogy itt minden van, csak föl-lebbezés nincsen. / - De talán jól tetted – teszi hozzá hosszan rám tekintve. / Talán? / A megbocsátó bizonytalanság szava az előbbinél is szigorúbb ítéletként hangzik.” (114–115)

⁶¹ „Nem tudom, mi történik velünk. Mintha gránát csapott volna közénk. Egy gránát, amely nem robbant fel, nem vitte el senkinek a fejét, hanem csak a ragaszkodást a szülőfaluhoz. Ez is egy fajta csonkaság; láthatatlan féllábúság. Vagy öreg lennék már, és rosszul ítélem meg a dolgokat? Tény, hogy nagyrészt mi maradtunk helyben, öregebb tüzérek. Az én korombeliek közül csak az hiányzik, akit elvitt a halál. Ezt ugye, nem lehet önkéntes távozásnak tekinteni. Igaz, hogy a többiét sem minden

esetben. Ha nem tévedek, a sort Sári nénéd, anyád legidősebb testvére nyitotta meg, az első világháború végén. Budapestre ment szolgálni. Az itthon maradt testvérek közül heten vagy nyolcan Bukarestben kerestek munkát. De néhány esztendő múltán visszajöttek, megházasodtak, férjhez mentek, letelepedtek. Megtelt a házuk gyermekkel. (...) Mikor ilyen szépen összeemelegedtünk, jött a háború, széjjelvert közöttünk. A háború után kiéleződött az osztályharc. Aki kuláknak minősült, és annyira megkopasztották, hogy nem maradt betevő falatja, fogta magát és elpucolt. Bányába, gyárba, munkatelepre, hova lehetett, s a házába beköltözött a denevér. De kisebb sérülésekkel is eltávoztak. Gy. Gy. bátyádnak például az volt a bánata, hogy a gyümölcsöskertjének felét bekebelezték a közösbe. Tíz esztendei munkája volt benne. Földhöz vágta a kalapját; na, én itt nem maradok! A hatóság széjjelverte a vasárnapi táncot. Ha a gabonabeszolgáltatásnál valamilyen lemaradás mutatkozott, vagy más mulasztás történt a falu részéről, mi legyen a legenyhébb büntetés? Nem engedélyezték a táncot. A fiatalok élenjáró falvak után érdeklődtek, hogy oda mehessenek bálozni. Persze, vitte őket a város felé a felemelkedés is. Az ingyenes iskoláztatás. Szakmát tanultak; sofőrök, agronómusok, technikusok lettek, elvándoroltak. Gergely bátyádnak hat vagy hét gyereke közül ketten maradtak itthon. Bukarestből, Besztercéről, Hátszegről, Petrozsényből hoz levelet a postás. Egy-egy sikerültebb istentisztelet alkalmával, újévkor látjuk egymást kézfogásközben. Ezért csak négyosztályos a magyar iskola. Ha szóba kerül, hogy el kellene szavalni az Anyám tyúkját, a kultúrotthonban ott látod a gyerek anyját, esetleg az apját, még egy-két rokonát; a többi zajong, állandóan közbe kell szólni, figyeljünk, emberek! Elgondoltam, tavaly világításkor a temetőben... Legalább százötvenen voltak ott a szilvafák között. Református, katolikus, szombatos, párttag, pártonkívüli meg mindenféle népség.

A halottak gyűjtöttek össze bennünket. Elmondhatom: jól éreztük magunkat, hogy olyan sokan voltunk, együvé tartozók. Emlékszel, bort is kóstoltunk nagyapád emlékére. Mikor Feri elhúzta a literes üveget a zsebéből, a szőlőskert jutott eszembe. Azóta, hogy az eszemet tudom: milliomodszor. Meggyújtottuk a gyertyákat, s az ország minden részéből hazatérteket egy-egy sírhant választotta csak el egymástól. Évekre tervezett utazásokat pótolhattunk be. A temető északi sarkában a besztercei rokonok, a kripta mellett a vásárhelyiek, csak néhány fejfát kellett megkerülni a végcélig. Szélcsend volt, ott lehetett volna az egész társaságot meglepni az Anyám tyúkjával, írta Petőfi Sándor, ládd, eszembe jutott. De hát ezt csak képletesen mondom. Anyádnak valamelyik este kihullott a könnye, hogy ketten ültünk, két öreg az asztalnál. Régen heten voltunk. Meg a rétre is hiába nézünk ki: nem labdázna a gyerekek." (150)

hazajönnek az ünnepekre (Karácsonyra, világításra, András-napra), ezt természetesen másképp élik meg; mivel az *Anyám könnyű álmot ígérben* a narrátor az egyedüli, aki ennek az urbanizálódott generációnak a képviselőjeként állást foglal a helytállás mint otthonmaradás kérdésében, az előbb felvázolt narrátori dilemmát, belső ellentmondásosságot akár az egész generációjára is vonatkozathatjuk.

Eddig úgy beszéltem az otthonmaradásról, mint olyan cselekedetről, melynek nincs semmiféle kulturális vonzata vagy tétje. A helytállás mint otthonmaradás imperatívusza valóban mindenek előtt azt írja elő, hogy Pusztakamaráson kell élni, de ezen felül a nyelvi és a vallási közösséghez tartozást is megköveteli az egyéntől. A magyar nyelv és a kálvinista vallás ugyanis, mint a *Nyugtalan vizek* történelmi áttekintéséből kiderül, a magyarság ismérve Pusztakamaráson (vagy legalábbis az volt a narrátor gyerekkoráig). A közösséghez való tartozás gyakorlatilag azt jelenti, hogy valaki mentalitását egy adott csoport „immun- avagy identitásrendszerének”, vagy, ha úgy tetszik, „szimbolikus értelemvilágának” (Assmann) vázát alkotó normák és hagyományok segítségével közvetített tudáskomplexum határozza meg. Magyarán „A csoport reprezentációiban való osztozás mintegy jelképévé válik a csoporttagságnak (...). (...) egy csoport által kialakított és fenntartott szociális reprezentációk már azáltal is hozzájárulnak a csoportidentitáshoz, hogy a közös reprezentációkban megnyilvánuló közös »világszemlélet« a csoporttagokban erősíti a közös identitás élményét.” (László 2005, 60-61). A helytállás mint otthonmaradás tehát a szóban forgó nyelvi és vallási közösség normáinak és hagyományainak valamilyen szintű elfogadását is jelenti.

Maguk a hagyományok – és velük együtt a normák – természetesen nem örök érvényűek, hanem mind az ütközés-egyezés, mind a leülepedés és a megújulás elve szerint módosulnak vagy akár ki is halnak (így például a naplójegyzetekben a sokgyerekes család hagyománya), újak születnek stb.(vö. Ricoeur 1984, 68). Az *Anyám könnyű álmot ígérben* ábrázolt Pusztakamarás változófélemben van: erről tudósít többek között mind a narrátor, mind az apa történelmi áttekintése, még hozzá mindkettő úgy, hogy ok-okozati összefüggést teremt a különböző történelmi események és

politikai-társadalmi változások (a második világháború és az azt követő „kiéleződő osztályharc”), valamint a „mi” közösségünk morzsolódása között. A közösség apadásával párhuzamosan – ami az elbeszélő apja szerint egy *hagyományos* érték, a szülőföldhöz való ragaszkodás kihalásával magyarázható⁶² – annak hagyományai is változnak. A *Piros bölcső az ég peremén* című fejezetben a narrátor a „kívül kezelébas, belül még hamisítatlan paraszt traktorosról” (85) számol be, aki a pusztakamarásiakra jellemző módon akkor is szed gyógyszereket, ha makkegészséges, mert azok úgymond mindenre jók. Más hagyományok esetében az átalakulás abban látható, hogy bizonyos kérdésekben a különböző generációk álláspontja eltér egymástól: az elbeszélő anyai nagyapja a családot csakis sokgyerekesként tudja elképzelni, fia, Gyümölcsoltó Gergely és neje azonban már úgy vélik, hogy „Manapság nem kell annyi gyerek!” (51) (annak ellenére, hogy nekik is sokgyerekes családjuk van). A generációs törésvonalak arra utalnak, hogy a közösséghez tartozás nem követeli meg a narrátor részéről a közvéleménnyel való tökéletes egyetértést, lévén, hogy maga a közvélemény is bizonyos kérdésekben megosztott. A naplójegyzetekben azonban szó esik egy olyan kérdésről is, amelyben mintha az egész falu (azaz nemcsak a magyar nyelvű közösség) egyetértene: a „félszárnyú asszonyok” és az apátlan gyerekek megbélyegzéséről van szó. A falu véleményére a „szóbeszédből”, a pórul járt lány közeli rokonának (az édesanyjának vagy nagynénjének) vádaskodásából, az egyik „félszárnyú asszony” panaszából, a narrátor megállapításaiból következtethetünk, vagy akár abból, hogy mennyire lekezelően bánik a megbélyegzett nővel a néptanácsi írnok, aki egyszerre az állami apparátus (igaz, eléggé jelentéktelen) helyi képviselője és – feltehetően – a helyi közösség tagja. Arra, hogy az elbeszélő Pusztakamaráson élő rokonai és barátai miként vélekednek a „félszárnyú asszonyok” kérdésében, nem derül fény: az egyedüli rokon, akiről szó esik e téma kapcsán – a narrátor édesanyja – tapintatosan elhallgat, amikor az egyik megbélyegzett nőre

⁶² Az elbeszélő, mint rövidesen látni fogjuk, a helytállás és a szülőföldhöz való ragaszkodás tágabb értelmezése révén cáfolja az apának ezt az állítását.

terelődik a szó.⁶³ Az anyának e gesztusa, valamint az, hogy amikor felidézi az egyik apátlan gyerek emlékét, a narrátor elhatárolja gyerekkori, a falutól még nem elidegenedett énjét a szóban forgó gyereket megbélyegző pusztakamarásiaktól – vagyis nem azt mondja, hogy „bitagnak neveztük”, hanem: „bitagnak nevezték” – azt sugallja, hogy Sütőék toleránsabban viszonyulnak az elesettekhez, mint a többi pusztakamarási család. Ebben az esetben tehát a család egy köztes etikai szituációt foglal el a falu és a felnőtt elbeszélő között, aki a „félszárnyú asszonyokat” a „mai napig” is patriarchális erkölcsi normákat követő helyi közösség áldozatának látta.

A patriarchális rendnek, vagy legalábbis annak egy adott aspektusának helytelenítése és a falu magyar nyelvű közösségéhez tartozás imperatívuszának hangsúlyozása közötti disszonancia nyilvánvaló. A kétirányú törekvés – annak a közösségnek a kritikája, amelyhez a narrátor vissza szeretne találni, és amelyet magáénak is vall (ez a többes szám első személyű igék használatában is látható)⁶⁴ – ellentmondásossága az elbeszélőnek a valláshoz való viszonyában is megmutatkozik. Mint említettem, a narrátor szerint a kálvinista vallás a pusztakamarási magyarság egyik ismérve volt évszázadokon át, napjainkban azonban már elveszítette kiváltságos szerepét: a *Világítunk* című fejezetből megtudhatjuk, hogy a magyar ajkú közösség sem az ateistákat, sem a szombatista vallásúakat nem közösíti ki, illetve, hogy helybéliek és elszármazottak vallásos meggyőződésüktől függetlenül részt vesznek a csoport-identitás kontinuitását biztosító nagyobb vallásos ünnepeken. A vallás mint a közösség „szimbólumok által közvetített közös vonás” (Assmann 1999, 138) tehát megszűnt létezni, ennek ellenére az ünnepek révén továbbra is fontos szerepet játszik a

⁶³ „Felkapom a fejem: / - Nem tudtam, hogy gyermeke van! / - De bizony - bólogat anyám, s látom a homlokán, hogy egész regényre való esemény bolydul föl benne. / A hirtelen reánk szakadó csendben föleszmélek, hogy valójában nincs okom a csodálkozásra.” (86)

⁶⁴ Pusztakamarásról mesélve az elbeszélő következetesen használja az ábrázolt közösség és saját maga együvé tartozását sugalló többes szám első személyt: „Mióta orvosunk van” (21), „azt a néptanítót kell csak kivárnunk” (17) stb.

pusztakamarásiak életében.⁶⁵ A *vidámság bilincsei* című fejezetben (amely megelőzi a világitásról szóló fejezetet) többek között szó esik arról, hogy a „serényebb templomjárók” (az enyhén ironikus kifejezést az elbeszélő használja) elvárják a narrátortól, hogy részt vegyen a vasárnapi istentiszteleten. Ugyanez a vallásos közösség részéről való „diszkrét” nyomás olvasható ki a *Csonkahi összegezés* című fejezet alábbi szöveghelyéből, amelyben a többes szám harmadik személy a narrátor szüleinél egybegyűlt rokonságot („komák, sógorok”) jelöli:

„Akkor valamelyik menten megállapította, hogy lám, ilyenformán kell valahogy a világ dolgaiba avatkozni: kéretlenül is, biztatás nélkül véghezvinni a magunk feladatát; tisztán tartani az ablakot és a lelkiismeretünket. A pályázók, versengők, minden kérdésre ujjukat nyújtogatók mindig is alkalmi emberek voltak, s írva nagyon a római levélben, hogy nem azé az érdem, aki akarja, sem nem azé, aki fut, hanem a könyörülő istené. És miután ebben megegyeztek, úgy néztek rám, mint a nyájavesztett bárányra, aki keresi az ő pásztorát, és nem találja.” (213)

A rokonok enyhén neheztelő hozzáállása természetesen nemcsak vagy nem elsősorban a narrátor ateizmusának szól, hanem annak az erkölcsi magatartásnak, amit megítélésük szerint ő mint ateista képvisel.⁶⁶ A személy, akinek ellenpéldája az „alkalmi ember”, maga a narrátor édesanyja, a rokonok szemében tehát az elbeszélő és édesanyja egymással ellentétes morált képviselnek. A rokonok nézetére alighanem hatással van az anya vallásossága, amelyre már *A vidámság bilincseiben* fény derül. Utóbbi a „serényebb

⁶⁵ A vallás fontos kapocs lehetne a narrátor és a jelentős mások, azaz implicite a narrátor és a falu magyarsága között (mivel a barátok és rokonok közte és a nagyobb közösség között közvetítenek, az elbeszélő csak akkor érezheti azt, hogy a falu magyarsága visszafogadja őt, ha a jelentős mások is ezt éreztetik vele). Mint a továbbiakban látni fogjuk, az *Anyám könnyű álmat ígér* alátámasztja azt az élettörténet-kutatásban általánosan elterjedt nézetet, miszerint az egyéni narratívákat a proximális csoporttal kell megosztani; ezáltal az egyéni narratívák a csoportidentitás elemévé válnak, maga a csoportidentitás pedig az egyén számára válik fontossá (László 2005, 185).

⁶⁶ Ateizmusa ellenére a narrátor nem idegenkedik a keresztény szimbólumok használatától (lásd például a *Hétköznapi a keresztfán* című fejezetet).

templomjáróknak” a narrátorhoz intézett kérdése hallatán („Nem jössz istentiszteletre?”) megpróbálja meggyőzni fiát, hogy menjen el ő is valamikor az istentiszteletre. Az ennek a biztatásnak a nyomában született anya és fia közötti „hitvita” rávilágít arra, hogy már maga a vallásosság felvállalásának kérdése is erkölcsi dilemma elé állítja az embert, legalábbis az édesanya szerint:

„Méltóztassam elfáradni a templomba. Mindenki ott található, aki húsz, negyven, ötven évvel ezelőtt is ott ült minden vasárnapon. Kivételt képeznek azok, akik leginkább tartanak a rajoni szervek bírálatától. Közülük ha valamelyik nagyon megkívánja az ígét, fölutazik Kolozsvárra; ott a Szent Mihály templomban senki sem ismeri.” (25)

Az erkölcsi dilemma, amire a narrátor anyja céloz, az egyház és az állam iránti lojalitás összeegyeztethetlenségéből adódik, amit a Kolozsvárra utazók sem tudnak feloldani, hiszen titkolózásuk azt bizonyítja, hogy nem merik nyilvánosan vállalni vallásosságukat. A *Világítunk* és a *Ha én tudtam volna, hogy te vagy Mária!* című fejezetekben is történik utalás arra, hogy egyesek véleménye szerint a vallás gyakorlása kockázatokkal járhat: az előbbiben egy rokon megkérdi a narrátortól, hogy vajon a világitáson való részvétele miatt nem csapják-e ki az állásából (a narrátort), míg az utóbbiban az elbeszélőt kántálni hívó rokonok azzal nyugtatják meg a helyette szabadkozó személyt (feltehetően a narrátor valamelyik szülejét), aki szerint neki nem illik, illetve nem szabad részt vennie a kántáláson, hogy a párttitkár is velük van, azaz a kántálóknak ezúttal nem kell tartaniuk a hatalomtól. Az elbeszélő látszólag nem foglal állást ebben a kérdésben, viszont maga az a tény, hogy részt vesz – ateista meggyőződése ellenére – vallásos jellegű szertartásokon, és nyilvánosan beszámol róluk naplójegyzeteiben (magyarán az, hogy az *Anyám könnyű álmot ígér* megjelenhetett 1970-ben), azt a látszatot kelti, hogy a rokonok által kifejezett aggályok alaptalanok, és valószínűleg inkább az ötvenes évek realitásait tükrözik, mint a jelenét. Summa summarum: míg egyesek, és elsősorban a narrátor anyja szerint a hatalom vallásellenessége miatt az emberek hajlamosak eltitkolni hitüket, addig a narrátor azt sugallja, hogy ez manapság már nem így van, hanem mindenki büntetlenül gyakorolhatja a vallását. E nézőpontbeli eltérést azért fontos

hangsúlyozni, mert csakis ennek tükrében érthetjük meg, miként hárítja el magáról a narrátor az őszintétlenség vádját, ami saját édesanyja részéről éri:

„Az eszmeceserét azért nem kerülhetem el: reggelihez ülve már a világ teremtéséről vitatkozunk. Földtörténeti magyarázataimat tisztelettel hallgatja, de felfogásomban államilag szabadalmazott gondolkodási módszert szimatolva, így szól:

- Megértelek fiam, ha így vélekedel. Azért mégis kezdetben vala az Ige.” (25)

A vád tehát a következő: mivel a vallásról alkotott véleménye megegyezik a hivatalos ideológiával, ezért a narrátor vagy pusztán eszköz az „államilag szabadalmazott gondolkodási módszert” propagálók kezében, vagy pedig meggyőződése ellenére játssza el az ateista szerepét. Az édesanya számára, aki meg van győződve a hatalom vallásellenességéről, a gyanú indokolt, a narrátor esetleges tiltakozása pedig mind az anyát, mind pedig az olvasót arról győzné meg, hogy bűnösnek érzi magát. Azzal, hogy az elbeszélő nem reagál az édesanyja részéről érkező „provokációra”, hanem inkább bebizonyítja utólag, hogy vallásszabadság van, diszkrétan és hatékonyan hárítja el magáról a képmutatás vádját. Ugyanígy az állami intézmények ellen irányuló kritika azt érzékelteti, hogy az elbeszélő nem tekinthető a hatalmi manipulálás áldozatának.

A narrátor vágya, hogy a jelentős mások újból magukénak tekintsék – a vágy, ami ellentétben áll azzal a nyilvánvaló, ám expliciten nem tett szándékkal, hogy megőrizze azokat a nézeteket, amelyek elidegenítik tőlük –, élete azon időszakára iránti nosztalgiával keveredik, amikor még úgymond nem volt törés közte és az otthoniak között:

„A fonál apám hányatott életének útjait jelzi a századfordulótól máig, amikor is egyre nehezebb eligazodnom szorgalmának kényszerű sokféleségében. Nemcsak tudom: enyhe sajogással érzem is, hogy eltávolodtam tőle. Míg mellette voltam, és egy helyett kettőt lépve, a fejtartásomat is hozzá igazítva, csikóként mindig a nyomában loholtam, s nyári cséplések idején a hátához bújva magam is szalmában aludtam, és hajnalonként friss kútvízzel mostuk le arcunkról az éjszaka harmatját, otthonosabb voltam a gondolatai között. Fél szavából is értettem, mi a teendőm, merre

kell indulnom. Talán éppen ez sajog bennem: a félszavas megértés hiánya. Falat emelt közénk az idő.” (12)

A gyerekkor, a felnőttkorral ellentétben, a narrátor és szülei közötti kapcsolat problémátlanóságának koraként él az elbeszélő emlékezetében. A *Piros bölcső az ég peremén* című fejezetben a narrátor az emberi élet stációihoz (születés, családalapítás, halál) fűződő szertartásokat utánzó gyerekjátéokra emlékszik vissza, a *Ha én tudtam volna, hogy te vagy Máriában* pedig egy gyerekkori betlehemezés emlékét idézi fel. Mindkét szövegrész a jelen ellenpontozásaként (is) értelmezhető: a *Piros bölcső az ég pereménben* az elbeszélő gyerekkori énje és a többi pusztakamarási gyerek között nincsenek ellentétek, feszültségek; a „nagyok” szertartásainak utánzása, a pusztakamarási szokásoknak gyerekjáték formájában való gyakorlása közben az elbeszélő én feloldódik a játékban résztvevők kollektív identitásában:

„Sem szekér, sem semmiféle akadály a kedvemnek nem állhat útjába. Eszembe sem jut, hogy ezen a világon ne lenne minden a maga természetes és jogos helyére állítva: nincsenek járhatatlan utak és áthághatatlan kerítések; a halálnak nincs semmi tekintélye; mint egy fekete cernát, bele-szöjjük a játékba, s ha estefelé megéhezünk, otthagyjuk a porban a kórémuzsikával együtt.

A gyermekölelésnyi menyasszony ott vár bennünket Edelstein úr ribizlibokrai között; az úr feltámadott halottaiból, és miközben a hosszadalmas túlvilági böjt után serényen igyekszik az illemhely felé, a ribizlitolvajoknak hatalmas verést helyez kilátásba.

De a menyasszonynak Edelstein úr felé nincs füle a hallásra és szeme a látásra. Mi az a kis verés ahhoz a hatalomhoz képest, amely most ölébe emeli őt, hogy leányságából átalvigye az asszonyi életbe. Aminek minden szükséges feltétele együtt van immár: lábán a kék eper-cipő, homlokán a békavirágkoszorú, vállán a csepű-fátyol és valahol a közelben a mezítlábas vőlegény; odébb az eperfa várja, hogy az ifjú asszony kilencszer megkerülje; s mindannyiunkban a bizalom, miszerint az életünk romolhatatlan.” (86-87)

A narrátor számára a gyerekkor egy olyan tudatállapotnak felel meg, amelyben én és világ, én és emberi környezet kapcsolata problémátlan: a „halálnak nincs tekintélye”, egyéni identitás és

csoportidentitás között pedig alig van különbség.⁶⁷ A *Ha én tudtam volna, hogy te vagy Máriában* a gyerekkori én és közösség (a betlehemezésben részt vevő többi gyerek) közötti viszony szintén felhőtlen, ráadásul az elbeszélte én, a felnőtt narrátortól eltérően (aki a rokonok betlehemezéséről kiábrándultan, fanyar iróniával számol be),⁶⁸ minden fenntartás nélkül osztozik a vallásos szertartás kulturális reprezentációiban. A gyerekkori én tudatállapotának leírása ezért egyúttal „az otthoniakhoz” (ami jelentheti a jelentős másokat, illetve a pusztakamarási magyarságot) tartozás idealizálásaként is felfogható: így közösség és egyén viszonyának rendezése, ami az egyén részéről megköveteli, hogy felelősséget vállaljon a csoport-

⁶⁷ Arról, hogy milyennek látja a narrátor gyerekkori énjét, részletes képet kapunk a *Félszárnyú asszonyok* című fejezetben: „Békésen ballagtam a porban egy fazék tejjel, az egészséges természet boldog tudatlanságában az emberi létnek azon a szintjén, amikor szívünket-elménket egyetlen súly nyomja: a csodálkozás; a puszták lét pillanatonként megújuló öröme, mit nem zavart még a test gyarlósága s az elme lázongása; álomnak és ébrenlétnek azon az elmosódott határán ballagtam, mikor az ember még olyan, akár egy vadonutú síp, amely önmagát fújja, senkinek a parancsát és nyálát nem ismerve.” (104) A felnőttkor és gyerekkor közötti kontraszt itt még szembetűnőbb, mint a *Piros bölcső az ég pereménben*. Az idézetben a romantikus irodalomban induló toposzon, a gyermekkor–aranykor párhuzamon kívül egy újabb keletű gondolattal is találkozunk: a narrátor szerint a gyerek független, más szóval – kissé sarkítva – a felnőtt szinonimája a beosztott.

⁶⁸ „Már lefeküdtem volna, de meg kellett várnom a betlehemeseket. Egyebek között Jóska öcsém is, aki – hogy megérkeztek, mindjárt láttam – a fáradt angyal szerepét játszotta. Fáradt volt Heródes, Szent József, a futár is, az egész istenes társaság. Alkonyat óta járták a falut, a határt, nem csoda, hogy amikor énekre került a sor, heten kilenc felé vitték a dallamot. – »Mint a politikusok« – jegyezte meg D. bátyám, aki maga is egy kacskaringós kántálás szárnyain ereszkedett közibénk a savanyú bor és mákos kalács mellé. A kalácsban kevés volt a mák, szimbólumszerű. »Legalább nem ragad a fogunk közé.« A karácsonyfa: fonnyadt, félredült ágacska, sztaniolpapírral díszítve. »Csak ennyire futotta.« »A kis unokámért!« Öcsém angyali rongyain-szárnyain, égre emelt énekes arcán önmagamot vehettem szemügyre huszonöt év távolából. Kellő áhítat híján luciferi józansággal vettem újra tudomásul, hogy a valamikor oly fontosnak vélt szereplés mily komikussá törpült az időben. Ez alkalommal a szemlélődés szerepe jutott ki nekem.” (204)

identitás kontinuitásának biztosításában, mitikus konnotációt kap, egy letűnt aranykor restaurálásának ígérését hordozza magában.⁶⁹

A kollektív identitás kontinuitásának biztosítása a helytállás etikájának egy eddig még nem említett aspektusához kapcsolódik. Az egyénnek nemcsak, hogy el kell fogadnia a közösség normáit és hagyományait, vagy legalábbis azok egy részét, hanem át is kell örökítenie őket, magyarul gondoskodnia kell arról, hogy a csoportidentitás folyamatosságát szolgáló narratívák nem felejtődnek el. Az *Anyám könnyű álmot ígérben*, akárcsak „a történeti kultúra valóságában” (Assmann 1999, 52), az emlékezés két típusa (a bevezetőben említett kulturális és kommunikatív emlékezet) fonódik össze: az elbeszélő jobbra Pusztakamarás közelmúltjáról és saját tapasztalatairól mesél, a különféle szertartásokról szóló részek, valamint az önmagát és a pusztakamarási magyar ajkú lakosságot a magyar nemzet részeként identifikáló, utóbbit a romániai magyarság szimbólumává emelő történelmi és irodalmi utalások azonban a megalapozó emlékezés irányába mutatnak. A naplójegyzetekben a kollektív emlékezet a világitás kapcsán kerül a figyelem központjába; a *Világítunk* című fejezetben az anya és fia közti beszélgetés nyitja meg az emlékezés erkölcsi kötelességéről szóló vélekedések sorát:

„- Tudod-e, hol van a nagyapád sírja?

Mondom, hogy a temető északi felében a rokonok fertályán, de a sok egyforma hant között bizonyosan eltévednék. Nem voltam ott apó temetésén. Enyeden, a Bethlen kollégiumban ért a halálhíre. Később, amikor az iskola útnak eresztett, pontosabban: amikor a mozgalmi élet hívására otthagytuk az iskolát, a diákérettel együtt a múltunkat is elfelejtettük. A jövő tartotta fogva minden gondolatunkat. Amely azóta ugyancsak múlttá öregedett apó emlékével együtt.

- Ennyire megfeledektél volna nagyapádról?

Semmi vád a hangsúlyában. Pusztán csak az a figyelmeztetés, hogy aki menet közben, mint fölösleges terhet, eldobálja a halottait: a rossz lelkiismeret terhét cipeli tovább, hacsak nem oly erős ez a lelkiismeret, hogy mindent kibírjon.

⁶⁹ Magát a gyerekkort azonban a narrátor nem eszményíti, hanem hangsúlyozza, hogy szegénységben nőtt fel.

- Mivel engesztelhetném meg? - kérdem büntudattal.
- Világítás napja van.
- Kipattant hát anyám kívánsága." (65)⁷⁰

Ebben a rövid párbeszédben, amelyben a narrátor, kifejezvéen csalódását az ötvenes évek hivatalos ideológiájának bizonyos aspektusaiban (a múlt – bármit is jelent az – iránti közönyben, a társadalmi fejlődéshitben), éles megkülönböztetést tesz fiatalkori és felnőtt énje (és közvetve fiatalkori és gyerekkori énje) között, az emlékezés erkölcsi kötelessége a halottakról való megemlékezés imperatívuszaként fogalmazódik meg. Magát a világítás szükségességét – amit a narrátor a fejezet elején „begyepesedett régi szokásainknak” (64) nevez – az édesanya fogalmazza meg, gondolataiba viszont az elbeszélő révén nyerünk betekintést. E narratív megoldás következtében, amely a visszatekintő emlékezés fontosságában való egyetértést az egymásra találás momentumának állítja be, az anya és fia közötti hitbéli különbség zárójelbe kerül.⁷¹ Néhány oldallal odébb a holtakról való megemlékezésnek, a kollektív

⁷⁰ Abban, hogy az elbeszélő, fiatalkori énjét bírálva, egyszerre érinti a múlttal és a jövővel szembeni viszonyát, „tetten érhetjük” az emlékezet „kétirányú tevékenységét”. Mint Jan Assmann írja, „Az emlékezet nemcsak a múltat rekonstruálja, hanem a jelen és a jövő tapasztalását is szervezi. Ezért értelmetlenség volna az »emlékezés« elvével a »reménység elvét« szembeszegezni; a kettő kölcsönösen meghatározza egymást, az egyik a másik nélkül elképzelhetetlen (D. Ritschl 1967).” (Assmann 1999, 42–43).

⁷¹ A visszatekintő emlékezés az a mód, ahogy a csoport, azzal, hogy emlékezetében tartja a halottakat, saját identitását igazolja (Assmann 1999, 61). A visszatekintő emlékezésben „a *kegyelet* szempontja, a mások felejtetlenségéhez való egyéni hozzájárulás útja-módja a döntő [kiemelés J. A.-tól]” (Assmann 1999, 62). Ennek ellentéte az előrettekintő emlékezet, amelyben „a *teljesítmény* és a *hírnév* aspektusa, a felejtetlenné válás és a dicsőségszerzés útja-módja a fontos [kiemelések J. A.-tól]” (Assmann 1999, 62).

emlékezet e köztes esetéhez kapcsolódó rítus értelme azonban megkérdőjeleződik:⁷²

„– Nem tudják, mivel játszanak – mondja mellettem egy öreg paraszt a fejét csóválva.

– Vajon mi tudjuk-e? – kérdem.

– Nem játék ez, uram! – tiltakozik. – Hanem tulajdonképpen: megemlékezés. Azokra, akiktől a szemölcsseinket örököltük. Vedd el az emberektől a megemlékezés jogát, s már kettébe is vágjad őket.

Néz rám, hogy van-e kedvem vele vitába szállani. Csak formai ellenvetéseim lehetnének; az emberi értékek folytonosságában egyetértünk. Mi több: annak eredményeképpen kerültünk ide a Semmi és a Volt kertjébe, a nemlét korhadt jelei közé, ahol ezerszeres ragaszkodással állapítjuk meg újra, hogy élünk s emlékezünk.” (66)

Ennek a pusztakamarási református temetőben a halottak napján zajló dialógusnak a tanúsága szerint a narrátor, annak ellenére, hogy kitüntetett jelentőséget tulajdonít a visszatekintő emlékezésnek – élet és emlékezés között majdhogynem egyenlőségjelet von –, magát a világitás hagyományát fenntartással kezeli. Ugyanebben a fejezetben, a világitásra eljött rokonság beszélgetésében ismét felbukkan a világitás értelmének a kérdése:

„A világitás ténye újra szóba kerül. Hogy mire való tulajdonképpen. Sokféle vélekedés hangzik el. M. néném, aki a szombatosok vallását gyakorolja már negyven esztendeje, és nem eszik disznóhúst, a bibliát idézi: »Hitben élünk, nem látásban! Hiszünk a feltámadásban s a viszontlátásban.«

– Ámen! – bólint rá tréfásan a tehenész, mivel M. néném közbeszólása úgy hangzott el, akár egy tüszentés.

A tehenész Lucretius tanítását vallja, olyanféleképpen, hogy ami az emberrel megesik, az a természet műve. Az élet önmaga legfelsőbb hatalma s egyben áldozata is. Ezért a feltámadásra meg a viszontlátásra nézve

⁷² „A holtakról való megemlékezés annyiban »kommunikatív«, amennyiben általános emberi formának mutatkozik, s annyiban »kulturális«, amennyiben sajátos hordozói, rítusai és intézményei alakulnak” (Assmann 1999, 61). Jan Assmann arra is rámutat, hogy a halottakról való megemlékezés az emlékezés kultúrájának alfája: „Ha az emlékezés kultúrája elsősorban a múlthoz fűző viszonyt jelenti, és ha múlt ott támad, ahol Tegnap és Ma különbsége tudatosul, akkor a halál e különbség ősi tapasztalata, a megholtakra való emlékezés pedig a kulturális emlékezés ősfarmája.” (Assmann 1999, 61)

- olyan hatalom híján, amely ezt véghezvihetné - nagyon soványak a kilátásaink.

M. néném mégis erősíti, hogy a világítás közelebb viszen a feltámadáshoz. Akár az ógörögök, oly otthonosan mozog az istenei között. Apostolokat idéz, felhívja a figyelmünket az évre és napra, amikor megszólalnak az aranytrombiták. A cipész úgy véli, hogy az egész valójában erkölcsi magatartás, aminek szerinte semmi köze a reakcióhoz. Ahogy rám néz: látom, a megjegyzést nekem szánta, megnyugtatóul. A kárpitos az apjára emlékezik, aki azt mondta neki: Jertek majd ki a síromhoz világítani, nem azért, hogy engem lássatok, vagy én lássak valamit, mivel a föld betömi a szemem, hanem hogy a saját arcotokra hulljon a gyertya világa. Ezt olyan szépen mondotta a kárpitos apja, hogy csak bólintani lehet rá. A leszerelt főhadnagy az iránt érdeklődik: vajon a világításon való részvételem miatt nem csapnak-e el az állásomból. A kerekas arra kér: magyarázzam meg, mi a kormányzat álláspontja azzal kapcsolatban, hogy itt összegyülekeztünk. Válaszként az éjjeliőr szenvedéllyel hangoztatja, hogy „ez így tisztességes”! Mi is meghalunk egyszer, és jólesik majd, ha meglátogatnak a maradékaink. Rongy ember, aki nem tiszteli az elődeit és a halottait. Nemcsak a sajátjait, a másokéit is. Ha egy városi gyászmenetben meg akarod tudni, kik a parasztok vagy paraszti származásúak: számold meg a levett kalapokat.” (68-69)

„M. néném” ironikus ábrázolása, valamint a narrátornak a tehenész iránti szimpátiája arra enged következtetni, hogy az elbeszélő az utóbbival ért egyet: a világítás mint vallásos szertartás értelmetlen (abban, hogy az elbeszélő ezen az állásponton van, természetesen nincs semmi meglepő, hiszen az olvasó már tudja róla, hogy ateista). A cipész és a kerekas hozzászólása azt bizonyítja, hogy a narrátor anyja nincs egyedül abbéli meggyőződésében, hogy az állam vallásellenes: az elbeszélőt mindketten egyértelműen a hatalom embereként identifikálják, akiről nehéz eldönteni, hivatalos megbízatásból, vagy pedig felettese(i) tudta nélkül vesz részt a világításon. Mint említettem, az, hogy *Az anyám könnyű álmot ígér* megjelenhetett 1970-ben, túlzottnak tüntette fel a naplójegyzetek kismembereinek óvatosságát: a fennebb idézett rész publikálása azt sugallta, hogy a román állam jóval rugalmasabb a vallás kérdésének kezelésében, mint azt a mű bizonyos szereplői feltételezik. A narrátor tehát az ábrázolt közösség integritását, annak „hatalomellenességét” a hatalmi diskurzuson belül hangsúlyozza, ez a tény pedig akarva-akaratlanul Foucault hatalomelméletét idézi, mely szerint a hatalom elleni megnyilvánulások is bele vannak kódolva a hatalom struktúrájába. Visszatérve a világítás értelme

körüli beszélgetésre: vélemények ütköztetéséről itt aligha lehet beszélni „M. néném” és a tehénpásztor „vitáján” kívül, amely vég-eredményben bagatellizálja a más-más világnézettel rendelkező rokonok közötti egyetértést veszélyeztető vallásos aspektust. Érde- mes megfigyelni a narrátori pozíció ambivalenciáját: az elbeszélő iróniával kezeli a falusi szokásokat, ennek ellenére a világitás fontosságát hangsúlyozó szereplők – mint például az említett vén paraszt – nosztalgikus módon vannak ábrázolva.

A tehénpásztor megszólalása után a kulcsszó már nem a vallás, hanem az erkölcs, azaz a halottak iránti tiszteletadás morális köte- lessége, ami – mint azt a kárpitos apjának szavai sugallják – a csoport tartósságát szolgálja. A megemlékezés erkölcsi kötelessé- gének kapcsán a narrátor nem fejt ki a véleményét, az „Ezt olyan szépen mondotta a kárpitos apja, hogy csak bölintani lehet rá” köz- beszúrása azonban azt jelzi, egyetért a hozzászólókkal. Állás- pontját azonban csak a beszélgetésen kívül fejt ki, az utolsó hozzá- szóló gondolatmenetének folytatásaképpen:

„A szőlőpásztor azt fejtegeti: akik itt nyugosznak, helytálló emberek voltak. Viselték az életet, míg össze nem roskadtak. Egyes írók szerint a paraszt: gyalázatosan magának való, önző teremtés. A szőlőpásztor olyas- mit is olvasott, hogy állatait jobban becsüli a gyerekeinél, meg hogy az anyjánál csak az apját gyűlöli jobban, mert az visszaüt az osztozkodásnál. Egy nagy francia állítólag azt is megfigyelte, hogy a friss halottat az ágyból a tekenőbe fektették, hogy a házbeliek maguk foglalják el a helyét. Lehetséges, hogy megtörtént ilyesmi. »De akik itt vannak: ma is példaké- peink. Úgy is mondhatnám: tankönyvek.«

Szemükre csak az vethető, hogy túl sok jót tanultunk tőlük. Illik tudni, hogy a szegénységünkél csak az emberségük volt nagyobb.

Más szóval: akik itt nyugosznak: a naturalista parasztirodalom és a nyomor-romantika ellenképei. A szőlőpásztor hasonlatánál maradva: amit e tankönyvek lapjairól tanultam, ahhoz vajmi keveset adott humán- szakon a középiskola. Sőt józanítólag hatott rám. Ahogy az otthoni taní- tások és jóra intések súlya alatt roskadozva, az emberség mámorában a városi iskola kőfolyosójára beszerénykedtem, ébresztőleg hatott rám a fel- ismerés, hogy kopacfejű bugrisnak, keresztyén-baleknek tekintenek.” (69)

A rokonok beszélgetéséről szóló rész a narrátor kinyilatkozásának felvezetését szolgálja. Utóbbi, azáltal, hogy szavait nem a szerep- lőkhöz, hanem egyenesen az olvasóhoz intézi, a rokonok fölébe helyezi magát, anélkül azonban, hogy elhatárolódna tőlük, sőt,

világossá teszi, ő is életbevágóan fontosnak tartja a halottak iránti kegyeletet.⁷³ Érvéleése nem sokban különbözik a megemlékezés erkölcsi kötelességének kérdését a helytállás motívumához kapcsoló szőlőpásztorétól, aki kijelenti: helytállás és önzetlenség, illetve emberség, helytállás és halottak iránti kegyelet elválaszthatatlan egymástól. Rokonok és elbeszélő között tehát nincs véleménybeli különbség, a narrátor vállalja a világításra egybegyűttekkel való közösséget, ugyanakkor azonban felül is emelkedik rajtuk, felveszi szellemi vezérük szerepét, épp abból a többlettudásból húzva hasznot, amire csakis entellektüelként tehetett szert. A narrátor és a jelentős mások közötti differencia ezúttal tehát nem törés, hanem pozitívum: éppenséggel a modern, városi, nem patriarchális kultúra, amit maga az elbeszélő kárhoztat a fennebb idézet szöveghely végén, pontosabban az általa való „kontamináció” teszi lehetővé azt, hogy a narrátor „az otthoniak” kulturális emlékezetének hordozójaként lépjen fel az olvasó előtt.⁷⁴

A naturalista parasztirodalomra és a „nyomor-romantikára” történő utalás a pusztakamarási magyarságot egy olyan koordináta-rendszerbe – a faluábrázolás irodalomtörténeti diskurzusába – helyezi, amely egyrészt nyilvánvalóan idegen Pusztakamarás patriarchális kultúrájától, másrészt azonban szorosán kapcsolódik is hozzá, azaz a Faluhoz mint művészi reflexió tárgyához. A naplójegyzetekben nem ez az egyedüli alkalom, hogy az elbeszélő egy

⁷³ A halottak iránti kegyelet, hívja fel a figyelmet Ricoeur, egyfajta adósvizony, „mely a jelen embereire azt a feladatot rója, hogy megadják a múltbelieknek – a halottaknak –, ami nekik jár.” (Ricoeur 1998, 9). Ricoeur szerint „Az emlékezés kötelessége annyit jelent, mint helyrehozni az emlékek segítségével a Másikat ért igazságtalanságokat.” (Ricoeur 2004, 89) („The duty of memory is the duty to do justice, through memories, to an other than self.”).

⁷⁴ Az elbeszélő idézett vallomásából – „Ahogy az otthoni tanítások és jóra intések súlya alatt roskadozva, az emberség mámorában a városi iskola kőfolyosójára beszerénykedtem, ébresztőleg hatott rám a felismerés, hogy kopacfejű bugrisnak, keresztyénbaleknek tekintenek.” (69) – az derül ki, hogy a falusira nemcsak a nyelvi szegénység és igénytelenség, hanem a várossal szembeni erkölcsi fölény is jellemző. Ezeket a sztereotípiákat a narrátor a kétely vagy az ironikus distancia legkisebb jele nélkül integrálja narratívájába.

olyan irodalmi hagyományra utal, amelyhez műve valamilyen-
képpen kapcsolódik, vagy azáltal, hogy elveti, vagy, hogy előzmé-
nyének, ihletforrásának tekinti stílusirányzatait, kanonizált műveit
és „mestereit”, illetve, hogy bizonyos poétikai eszközök használa-
tával egy adott irodalmi iskola melletti elkötelezettségét jelzi. A
Nyugtalan vizek című fejezetben a narrátor, arról mesélve, hogy a
második világháború idején a nagyenyedi Bethlen kollégiumba
került diáknak, az iskola könyvtári állományából négy szerző
nevét emeli ki: Móricz Zsigmond, Illyés Gyula, Veres Péter és
Tamási Áron. A *Jön az erdőben* arról szerzünk tudomást, hogy a
gyerek Sütő Andrásra erős hatást gyakorolt Arany János Toldija, az
eposz nyelvi gazdagsága, a *Látogatás Gyümölcsoltó Gergelynélben* a
címadó szereplő humorát – akinek szimbolikus, példaadó mivoltát
az intertextualitás is hangsúlyozza – az elbeszélő Tamási Ábelének
humorához hasonlítja, végezetül pedig: a *Piros bölcső az ég peremén-
ben* a narrátor a transzszilvanista irodalomból jól ismert fenyőfa-
szimbólummal teszi érzékletesebbé nagyapja, Sütő Mihály alakját
felhasználó helytállás-példázatát.⁷⁵ Ezek az utalások többek között
nyilvánvalóan a naplójegyzetek irodalmi jelentőségét, illetve a nar-
rátornak a magyar irodalom népi vonulatához (Arany, népi írók,
Tamási) való kötődését hivatottak jelezni. Az említett vonulat
hagyományának felvállalása ugyanakkor egy olyan szerepkörrel
jár, ami megoldást jelent a szűk értelemben vett helytállás – helyt-
állás mint otthonmaradás, helytállás mint „az otthoniak” közössi-
géhez tartozás – okozta erkölcsi problémára. „Az író mint a nép
fia” szerepköréről van szó, ami lehetővé teszi, hogy az önéletrajzi
jellegű írásokban a falusi származású intellektuális elbeszélő egy
olyan elképzelt közösség kulturális emlékezetének szakosodott
hordozójaként nyilatkozzon, ami a nemzet és a Falu hibridje akar

⁷⁵ „Jobbágy Sütő Mihály kőműveskelemenkedése az eredeti balladánál
sötétebb színezetű. Két feleségét építette be a falba. Volt esztendő,
mely két gyermekét vitte sírba; 1876-ban halt meg az egyéves Gyuri s a
hatéves Martzi. / Az életerőnek ilyen méretű kényszerpazarlását csak
a természet ismeri; a fenyőfák szárnyas magvai vetik így maguk ezer-
szám a szélbe, hogy bár egyetlenegy is megkapaszkodjék közülük a
sziklarepedésben” (85). A fenyő egyike a romániai magyar líra leggya-
koribb létszimbólumainak, és a transzszilvanizmus lényegét kifejező
gyöngyragyálomotívummal rokon (Gyimesi 1993, 89).

lenni.⁷⁶ A helytállás így a néphez való tartozással lesz egyenlő, azaz többet jelent annál, mint amit az elbeszélő apja ért alatta: kettős kötődést a Faluhoz és ahhoz a nemzethez, aminek a Falu (a naplójegyzetekben Pusztakamarás magyar ajkú lakossága) része és szimbóluma. A helytállás e tágabb értelmezésének eredményeként a narrátor erkölcsi magatartása pozitív értelmezést nyer, vagyis helytállásként interpretálható, ugyanis az elbeszélő, elidegenedése ellenére, „hú marad a néphez”. Ez a megoldás teszi lehetővé azt is, hogy mind maga az elbeszélő, mind a magyar nemzet részét alkotó romániai magyar kisebbség identitásának konstruálásához Pusztakamarás magyar ajkú lakosságának kultúrája szolgáljon kiindulópontul.⁷⁷

A Falutól elütő írásos kultúrában és – mindenekelőtt a magyar – irodalomban való jártasságnak mint többlettudásnak a szellemi vezér szerepére jogosító mivolta a legszembetűnőbb módon talán a *Jön az erdő* című fejezetben mutatkozik meg:⁷⁸

„Az elemi iskolában osztálytársaimnál hamarabb tanultam meg a betűvetést. A sikongó palatábla fölé hajolva, ebéd közben is mámorosan róttam a szavakat. Úgy éreztem: mindahánnyal egy-egy titkot csípek fölön. Még nem tudtam, mit kezdek majd velük, merre s mi végett indítok rohamot. De hogy leírtam a félelmetes szót: báró, máris többnek éreztem magam, majdnem egyenrangúnak a betűk rácsai mögé vetett fogalommal. A világ birtokbavételének illúzióját éltem át: szavaim egyes csapatának

⁷⁶ Az elképzelt közösség fogalma Benedict Andersontól származik, aki a nemzettel kapcsolatban használja ezt a kifejezést. Mint írja, a nemzet „azért elképzelt, mivel még a legkisebb nemzet tagjai sem fogják megismerni legtöbb nemzettársukat, (...) ennek ellenére mindannyian hisznek az őket összekötő lelki szálakban.” „is imagined because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, (...) yet in the minds of each lives the image of their communion.” (Anderson 1983/1999, 6).

⁷⁷ A helytállás fogalmának kitégítése többek között a példázatok, valamint az irodalmi és történelmi utalások segítségével valósul meg; leginkább ezekben a stilisztikai-retorikai megoldásokban nyilvánul meg az *Anyám könnyű álmot ígér* konnotatív jellege.

⁷⁸ Az orális kultúra és az írásos kultúra közötti alapvető különbség az emlékezet szempontjából abban áll, hogy az előbbiben a kulturális emlékek a rituális koherencia révén keringenek, míg az utóbbiban a textuális koherencia biztosítja azok „életben maradását” (Assmann 1999, 89).

eszméltető, titkos erejét. Más örökségre – semmilyen ingó és ingatlan vagyona – nem számíthattam. Az ősök tankönyvbe foglalt testamentumaira sem. Mivel sáfárkodtam volna? A magaméihoz tehát, közeli és távoli rokonoknál, új szavakat eprésztem.(...)

Vitorláim csakhamar összehuttyantak. A magyar irodalomba tévedve föl kellett figyelnem valóságos helyzetemre, miszerint nem erdőbe, hanem bokorba születtem, az anyanyelv diribdarabjai közé, ahol minden, amiből a legkisebb költőnek is föl kellene ruházkodnia: csupa maradvány, foltnak való, szalagvég, elhullajtott kacat. Téli estéken Arany Toldija tartott ébren, azzal a döbbenettel, mint mikor a szilvafáról a hátamra esve, szavamat vesztettem. Nem ismerjük a nyelvünket! – kezdett sajogni bennem a felismerés, végét vetvén az iskolai dolgozatírás boldogságának. A világ teremtésének bibliai homálya vett körül és a bizonytalanság: a vásár végére születtem-e vagy az elejére? A fölszedett sátrak, indulásra kész társzekerrek, a lacikonyha körül lerágott és elhajított csontok, a lebontott körhinta látványa – hunyt pilláim alatt a színes hintók, sörényes, kék fapapirák káprázatával – minden cseresznyevásárkor elszomorított. Ez a korai emlékem nyirkos érzésként szívárgott az erőfeszítéseim közé, hogy valamiképpen fölfogjam helyzetünk való értelmét; hogy miért gyakoribb a pusztá dúdolás, a sejej, sajaj, mint a szöveges ének; miért kellene mezei rokonaimat utánozva a kutyát kucsának, a macskát matykának ejtenem... Mert némaság, az nem volt. Mint valamely nagy csata után, veszteségek és hőstettek számbavételeként szólt a mese. Ha ugyan mesélés volt az: a kényszerű sietség a történet csattanója felé, csupaszon sántáló mondatok buktatói között; a helyzetek, fordulatok, lélekállapotok szöszegény elnagyolása; a képzelet mögött kullogó kifejezőkészség elesettsége; a feltáratlan maradt természet, névtelen virágaival és egyetlen esőjével, amely – későbbi megfigyeléseim szerint – sohasem szemerkélt, nem zengett, zuhogott, nem dobolt, nem paskolt, semmilyen más változatában meg nem jelent, mindig csak esett.

Mikor elkezdtünk beszélni: mintha gereblyével fésülködtünk volna.” (21)

Ez a visszaemlékezés, amelyben a narrátor hidat próbál verni beszélő én és gyerekkori én között (lásd az idézet elején található, az elbeszélő énnek az írói karrierre való predesztináltságát hangsúlyozó részt, ami többek között az elbeszélő narratív identitásának időbeli koherenciáját, gyerek-, fiatal- és felnőttkor átjárhatóságát hivatott sugallni azzal, hogy rámutat a nyelvhez való viszony változatlanságára), mondhatni teljes egészében az anyanyelv kérdésére fókuszál. Mint láttuk, az eddig tárgyalt kollektív identitás „építőelemei”, más szóval azok a kulturális reprezentációk, amik a pusztakamarási magyarság folytonosságát biztosíthatják – a vallás és az erkölcsi normák – megkérdőjeleződnek az *Anyám könnyű álmot ígérben*. Nemcsak arról van szó, hogy a narrátor az előbbit

elutasítja, az erkölcsi normákat pedig felülbírálja, hanem arról is, hogy a helybéliek között sincs már egyetértés sem a vallás, sem a normák kérdését illetően. Mint említettem már, a könyvből kiderül, hogy a pusztakamarási magyarok között vannak ateisták és szombatisták is, a narrátor nagyapja és Gyümölcsoltó Gergely felesége, Rebeka közötti nézeteltérés pedig azt mutatja, hogy többek között a gyerekvállalás kérdésében is megoszlanak a vélemények.⁷⁹ Felvetődik a kérdés: a rokonsági kapcsolatokat leszámítva mi köti össze a pusztakamarási magyarokat, mi működhet kapocsként „otthoniak” és a faluból elszármazottak között, magyarán mi az a vitán felül álló szimbolikus rendszer, amiben a Falu és a narrátor egyaránt osztozik? Az elbeszélő egyértelmű válasza erre a kérdésre: a nyelv.⁸⁰

Az előbbi idézet világos képet nyújt arról, hogy az ajánlott megoldás (a nyelv tartja össze a közösséget) távolról sem annyira problémamentes, mint amilyennek a narrátor érzékelteti. Az idézet első bekezdésében az elbeszélő azt ecseteli, hogy az új szavak

⁷⁹ Az említett parázs vita amiatt tör ki, hogy a nagyapa megtudja: az elbeszélőnek csak két gyermeke van. Ez az alacsony szám egyébként különös fénybe állítja a narrátort, aki a könyv elején szereplő történelmi áttekintésben aggodalommal beszél Pusztakamarás magyarságának fogyatkozásáról.

⁸⁰ Nyelv és közösség szoros összefüggését sugallja az is, hogy a narrátor a pusztakamarásiak nyelvi állapotáról szóló részben jóformán ugyanazt a hanyatlás-narratívát alkalmazza, mint az idézett történelmi áttekintésben (ott a pusztakamarási magyarság morzsolódásáról szerzünk tudomást): „Ugyanis nem a költészetéről van szó, hanem az önkifejezés egyszerűbb örömeiről. A nyelvi bőség káprázatáról a Mezőség szókincsének évszázados leromlásában. Vagy megrekedtségében? Egyre megy. Nem tudom, hol hullattuk el a szavainkat, most nem is kutatom. Elemi iskolai dolgozatíráshoz a madarak és fák nevét – a legközönségesebbekben kívül – az otthonról kapott batyuban már nem találtam. A természeti és tárgyi világnak gyűjtőfogalmakra zsugorodott leltárához vajmi keveset sulykolt belénk a tanító. Vesszősuhogással hangzott a kérdés: mi virít – ki dalol? Burján és madár. Keltike, poszáta, gyöngyajak, pipitér, csorbota, csicsörke? Felröppenő és elszálló üres fogalmak. Olvasmányaimban Arany János után, akit jegyzeteimnek az elején említettem, királydíszes nyelvi köntösében a hargitai Ábel csatlakozott hozzám, hogy annál sivárabbnak lássék a mi itthoni szegénységünk.” (165)

megtanulása hatalmi kérdés volt számára: már gyerekként gyanította, hogy hátrányos társadalmi pozícióján a szavak művészetének elsajátítása javíthat.⁸¹ Hatalom és nyelv, sugallja a narrátor, összetartozik, olyannyira, hogy aki birtokolja a szavakat, felülkerekedik a valóságon, birtokolhatja azt. Arról, hogy gyerekkori álmai megvalósultak, máshonnan szerzünk tudomást: a kerekos hozzájárulása a *Világítunk* című fejezetben (lásd fennebb, 52. oldal), valamint a narrátornak a néptanács elnökénél tett látogatása azt sugallja, hogy az elbeszélő befolyásos személy, aki többek között (újság)írói tevékenységének köszönheti hatalmát. Mindezt figyelembe véve aligha igényel magyarázatot az a megállapítás, miszerint a nyelv, amit a narrátor használ, és amit közösségmegtartó erőnek tekint, nem egy semleges közeg, hanem alapvetően diszkurzív, azaz intézményesített beszédmódok sajátos kombinációja.

Az előbbi idézetben a narrátor egyértelműen egy olyan nézőpontot érvényesít, amely a már említett népi irodalmi hagyomány, azaz egy irodalmi intézmény önlegitimálását szolgálja. A pusztakamarási dialektusnak és Arany nyelvezetének összevetése többek között arra szolgál, hogy a narrátor saját értékítéleteit vitathatatlan tényként tálalhasssa az olvasó elé: az elbeszélő én *rádöbben* a Toldi szerzőjének nyelvi fölényére, *felismeri* a Pusztakamaráson beszélt anyanyelv alacsonyrendűségét (csakis az igazságra lehet rádöbben, illetve csakis az igazat lehet felismerni). A kérdés nem az, hogy valóban gazdagabb-e a Toldi nyelvezete a pusztakamarási, vagy a narrátor szerint még az annál is rosszabb „mezei” dialektusnál vagy sem, hanem, hogy az elbeszélő értékbeli hierarchiát állít fel a magyar nyelv három variánsa között. Azáltal, hogy a hierarchia csúcsára az irodalmi nyelvet, azaz

⁸¹ Az, hogy a narrátor épp a báró szót hozza fel példaként a betűvetés nyújtotta öröm szemléltetésére, nem tekinthető véletlennek. Az *Egy különleges látogató* című fejezetben az elbeszélő egyértelműen negatívan vélekedik a bárókról és egyúttal az általuk reprezentált *ancient régime*-ről. A kommunista diktatúrát megelőző rendszer bírálata, akár csak az arra való utalás, hogy már a kapitalizmus idejében ellenszenvet érzett az akkori elit iránt, a narrátornak a kommunista ideológiához kötődését érzékelteti. Ugyanakkor az anyanyelv fontosságának hangsúlyozása és a narrátor „osztályharcos” attitűdjének sejtetése egy és ugyanabban a mondatban a (kultúr)nemzeti érzés és a kommunizmus kompatibilitását hivatott bizonyítani.

saját nyelvhasználatát helyezi, és így a kulturális emlékezet hordozójának tünteti fel önmagát, látszólag önkéntelenül is ellentmondásba kerül azzal a törekvéssel, hogy a nyelvet a közösség megtartó erejeként, otthoniak és otthonról elszakadtak, végső soron a Falu és ön maga összetartozásának garanciájaként állítsa be. Valójában azonban itt is ugyanaz a jelenség figyelhető meg, mint amiről már szó esett a szőlőpásztor gondolatmenetének fonalát felvevő narrátor fejtegetései kapcsán: az elbeszélő egyszerre vállal közösséget a Faluval és helyezi föléje magát. A közösségvállalás a nyelvezet szintjén abban mutatkozik meg, hogy, mint minden népi irodalmi mű, az *Anyám könnyű álmot ígér* is sokat merít a dialektusból; mi több, maga a narrátor is előszeretettel használja a szóban forgó dialektus bizonyos lexikális és nyelvtani elemeit (mint például bizonyos igealakokat: nyugosznak, mondotta, lássék).⁸² A nyelv tehát, amit az elbeszélő a csoportidentitás alapkövének tekint, úgy köti össze a közösséget, hogy ugyanakkor meg is osztja azt jól és rosszul beszélőkre, pontosabban egy hierarchia jön létre, amelynek a legmagasabb pontján a nyelv ápolói, a legalacsonyabban pedig az általuk kevésbé tudatosnak, mondhatni felelőtlennek tartott (a helytállásnak mint az anyanyelv megőrzésének erkölcsi parancsa ellen vétő) személyek találhatók.⁸³

⁸² A narrátornak a pusztakamarási dialektushoz való ambivalens viszonyára abból is rájöhethünk, ha az „anyanyelv diribdarabjai”-ról szóló szöveg helyet, mely az előbbi idézetben található, összevetjük azokkal a részekkel, ahol a narrátor a helyi beszéd szépségére hívja fel a figyelmet (például: „Az éjjel a víz megvakult a kicsi patakban. Így közli velem a szomszéd, hogy ránk jött a fagy.” [70]).

⁸³ Az *Anyám könnyű álmot ígér* elbeszélőjének a pusztakamarási magyarok nyelvéhez való viszonya hasonlóságot mutat azzal a „nyelvfilozófiával”, amelyet a Richard Handler–Daniel Segal szerzőpáros a klasszikus antropológusoknak tulajdonít. Handler és Segal szerint „az antropológusok mások megkonstruált valóságának leírásakor realiztikus beszámoló pozíciójából beszélnek: mi leírjuk és elmagyarázzuk, hogy Másoknak mi az, ami valóságos. Ez az eljárás ugyan megőrzi mind a valóság iránti elkötelezettségünket, mind pedig a kulturális különbségek tudatát, de ezt hierarchikusan teszi. A mi realizmusunk az ő valóságukat írja le: az ő mítoszaik tudományát gyakoroljuk és tanítjuk, nem pedig saját tudományunk mítosz-logikáját. Valóságukat a saját terminusainkra fordítjuk le, miáltal végső referenciapontként saját nyelvünk autoritását tartjuk meg [kiemelés H.-S.-tól].” (Handler–Segal 1999, 560).

A sütői „anyanyelv” kérdése alkalmat nyújt egy kis irodalom- és kultúrtörténeti kitérőre. Egy 2001-es interjúban Láng Gusztáv, a neves irodalomtörténész a következőképpen nyilatkozott az általa jól ismert történelmi korszak irodalmi nyelvéről:

„Van egyébként a ’60-as, ’70-es évek erdélyi irodalmának egy olyan közös vonása, amely bizonyos mértékig megkülönbözteti a magyarországi irodalomtól – ez egyfajta nyelvi konzervatizmus. Az erdélyi író állandóan egy romló nyelvi közösség tagjaként éli az életét – ez az igazság –, az erdélyi irodalom pedig az irodalmi nyelvet mint egy szakrális nyelvváltozatot őrizte. Ha egy nyelvész egyszer összevetné az erdélyi és magyarországi irodalom nyelvét, meggyőződése, azt tapasztalná, hogy az erdélyi írók jobban ragaszkodnak az irodalmi nyelv »normáihoz«, normatívabb a nyelvszemléletük, mert úgy érzik, hogy minden eltérés ettől a normától a közösség anyanyelvi kultúrájának a szintjét csökkenti. Ez különösen érdekes a prózában, a realista epikában, ahol beszélgetik a szereplőket – hallgassátok meg egyszer, hogy beszélnek egymással mezősi parasztok az autóbuszban, és nézzétek meg, hogy beszélnek egy novellában; kiderül, hogy ég és föld. Az erdélyi író hozzátilizálja ezt a nyelvet a normatív nyelvszemlélethez – nem meri a nyelvi tényeket rögzíteni a papíron, mert attól fél, hogy ezzel esetleg legitimál egy olyan nyelvi tendenciát, az elrománosodás nyelvi tendenciáját, amitől félünk.” (Láng 2001, 137)

A mezősi parasztokra való utalás az *Anyám könnyű álmot ígérre* céloz finoman (annak ellenére, hogy az semmiképp sem nevezhető novellának). Láng fejtegetése egyfelől magyarázatul szolgál arra, hogy miért siratja és magasztalja a naplójegyzetek elbeszélője a pusztakamarási magyar nyelvet, másrészt találó módon jellemzi az itt tárgyalt műben is megfigyelhető mitizálást. Az irodalmi nyelvnek szakrális nyelvváltozatként őrzése – ez lenne az általam méltatott megfogalmazás – mindazonáltal többet is jelenthet, mint amire Láng a fentiekben céloz, vagy legalábbis számomra többet jelent. Nemcsak arról van szó ugyanis, hogy az erdélyi irodalmi nyelv az elrománosodás veszélye miatt a magyarországinál konzervatívabb volt, hanem arról is, hogy az *Anyám könnyű álmot ígérben* az irodalmi nyelv az anyanyelv szerepében, ergo a nemzeti(ségi) identitás alapjának tünteti fel önmagát. Ennek következtében a naplójegyzetek elbeszélője megalapozza saját hatalmi pozícióját az irodalmi nyelv szakértőjeként, méghozzá úgy, hogy lehetővé teszi a magyar nyelvnek egy nem irodalmi, vagy akár elrománosodott változatát beszélő számára is, hogy a magyarsághoz tartozónak érezze magát,

azt azonban nem, hogy a romániai magyarság nevében beszéljen, ez ugyanis az irodalmi nyelvet beszélők kiváltsága.⁸⁴

Ennek az elbeszélő által anyanyelvnek nevezett konstrukciónak a diszkriminatív mivolta a legvilágosabban abban mutatkozik meg, hogy az *Anyám könnyű álmot ígérben* a helytelenül beszélő személyek – a narrátor tanyai „leányka-rokona” és „Zs. bátyám, apámnak másod-unokatestvére” (172) – *távoli* rokonok. Az elbeszélő szülei, valamint a közeli rokonok ezzel szemben nemcsak, hogy hibátlanul beszélnek, hanem költői képekben gazdag nyelvezetet használnak, ami nyilvánvalóan ellentmond mindannak, amit a narrátor a pusztakamarási nyelv leromlásáról vagy megrekedtségéről állít. A gyanút, hogy a jelentős mások (szülők, közeli rokonok) párbeszédei kapcsán irodalmi átírásról beszélhetünk, megerősíti a *Hétköznapiok a keresztfán* című fejezetben közölt anyai levél.⁸⁵ Ez a dokumentum számos olyan kifejezést tartalmaz (kontábil, fáznak a kezeim, jöttetek vakációra az iskolából), ami inkább emlékeztet a

⁸⁴ Sokan Sütő méltatói közül az általa használt nyelvet a népnyelv és az irodalmi nyelv szerencsés ötvözésének vélik. Alföldy Jenő például a következőket írja a sütői nyelvezetről: „Az irodalmi hagyomány és a fordulatokban gazdag, eredeti szellemű népnyelv ébrentartása egy volt az önálló akarattal, a demokratikus és szabad gondolattal. Népnyelven ezúttal a kétszeresen hátrányos helyzetű, kisebbségben élő falusi magyarok nyelvét értve, aminek alig van köze az irodalmiasan mórlikált ízeskedéshez, a gáncsolói által (néprajzilag is hibásan) góbéskodásnak nevezett népiességhez. Sütő András a legnagyobbak, Arany János, Ady Endre, Illyés Gyula és Tamási Áron példáját követte, amikor a saját szülőföldjén elsajátított anyanyelvét választotta a műveltségnyelv eszközeként. Természetességében is ez a nyelv bizonyult számára a legválasztékosabbnak és a legkifejezőbbnek. S ez a nyelvezet azért oly gazdag és kifejező, mert mindennapi használói szoros kapcsolatot tartanak a megmunkált természet és a lét dolgaival, az égitestek járásával, az évszakok és az időjárás változásaival, a gondosan elvetett magból kifejlődő termés meg az általuk gondozott állatok fejlődésével. Sütő András a falusiak észjárását megőrizve szerzett széles körű műveltséget, amelynek révén magáévá tette a Biblia, az ókori perzsák és görögök vagy az újkor kezdetén fellépő svájci és német hitújítók gondjait csakúgy, mint a modernekét, Ionescót, Dürrenmattét, Bulgakovét és Becketét [sic!]. Sütő András írásművészete a saját világában való otthonosságtól kap szilárd alapot az egyetemességhez.” (Alföldy 2007, 133).

⁸⁵ Az átírás különböző formáiról lásd Lejeune 2003, 151.

távoli rokonok, mint a levél írójának a beszédére. Az anya beszéde és a levél nyelvezete közötti kontraszt csakis az irodalmi és a szó szerinti átírás közötti különbséggel magyarázható, vagyis az önéletrajzi szövegekre jellemző két törekvés – az esztétikum és az igazsághűség kívánalmainak való megfelelni akarás – közötti ellentmondással.

Az anyanyelvnek a csoportidentitás alapkövévé tétele következtében – a narrátornak ez a gesztusa a kultúrnemzet nevével fémjelzett hagyományba ágyazódik⁸⁶ – a vegyes házasságok kérdése alapvetően erkölcsi problémává válik. Miről is van szó? Arról, hogy ha „a nyelvében él a nemzet”, akkor a közösség (Pusztakamarás magyarsága, a romániai magyar kisebbség, a magyar nemzet) helytállását szem előtt tartó egyénnek gondoskodnia kell utódai magyar nyelvtudásáról. Hogy a narrátor szerint ez mennyire kivitelezhető egy kétnyelvű családban, arra a *Fecske-madár, mikor lesz nyár* című fejezet ad választ. Az elbeszélő a román szomszéd, Vaszilika temetése kapcsán a következőképpen töpreng a vegyes házasságok kérdésén:

„Egy sajátságos mezősi vegyes házasság filmje pereg le előttem. Aminek a végén éppúgy két templom – a román és a magyar – négy harangja szólt, mint az elején. Részint együttérzésből, részint egy régi vita folytatásaképpen. Az arcokra kiült a kérdés: miként alakul vajon az elhunyt lelkének túlvilági sorsa? Az égből kétarcú isten nézett le a koporsóra; a református magyarokon nyugvó szemével az özvegyet vigasztalta, ortodox tekintetével pedig szegény Moldován Vaszilikának nyitott ajtót az égbemenetelhez. Az eset nem lehetett ismeretlen számára, hiszen – a gyászoló közönség utólagos vélekedése szerint – ott volt mindvégig a családi osztozkodásnál. Még tán a kezdeti perpatvarnál is; a házasság kétoldali ellenzőinek hangzavarában. Amit a szerelem, régi szokása és természete szerint, ugyanúgy nem vett tudomásul, amiként nem ismeri el saját mulandóságát sem. Az effajta viták ugyanis rendszerint a nászágyban csitulnak el. A döntő szót apák, anyák helyett – még tán a szerelmes fiatalok helyett is – a felforrott test mondja ki, szótalán végtagok ítéleteként. Ezután jönnek a gyerekek, és várják a bölcsőben, hogy sorra nevet kapjanak. Vidékünkön a jövendő feletti egyezkedés ilyenforma: leánygyermek az anyja vallását – és természetesen nyelvét –, fiúgyermek az apját örökölje. „Ez így valahogy talán igazságos” – bólogat rá a közvélekedés, maradék fenntartásait más hasonló esetekre tartalékolva. Ezzel az ügy – a közügy – le van zárva; a folytatás a család dolga.

86

A kultúrnemzet kérdéséről lásd bővebben Csepeli 1992, 22-23.

Még inkább a spontán kialakuló szellemi erőké. A menyasszonyi fátyol és a gyászszalag közötti térben a nyelvi osztozkodás szubjektív szándékai feloldódnak az objektív folyamatban. Kezdet a kétnyelvűség, folytatás a másfélnyelvűség.” (167-168)

Arról, hogy a román és a magyar ajkú lakosság együttélése és keveredése milyen elemekkel gazdagította – ha gazdagította – a két egymástól eltérő kultúrát, nem esik szó sem itt, sem a naplójegyzetek más részeiben.⁸⁷ A narrátor kizárólag a vegyes házasságok negatív aspektusainak szentel figyelmet: annak, hogy a vegyes házasság az egyházi szertartások megkétszereződésével – vagyis nemcsak fölösleges bonyodalommal és költsékezéssel, hanem megkettőződéssel, kétarcú isten szolgálatával – jár, hogy a házasságnak „kétoldali ellenzői” vannak, illetve, hogy a házasságból származó gyerekeknek a román/magyar, ortodox/refomátus kettősséggel, meghasonulással kell szembenézniük. Ezt a szituációt a „jövendő feletti egyezkedés” megpróbálja feszültségmentessé tenni, a gyakorlat azonban – állítja az elbeszélő – azt mutatja, hogy az igazságos osztozkodás valójában sikertelen: a vegyes házasságokból született gyermekek előbb-utóbb másfélnyelvűek lesznek, azaz vagy román, vagy magyar anyanyelvűeknek fognak számítani.⁸⁸ A vegyes házasságok ellen szól az is, amit Vaszilikáról mond az elbeszélő:

„A rosszul ejtett szónak minden jel szerint hatalmat tulajdonított, amely ellene fordulhat a komikumban vagy a hallgatóság elnéző mosolyában. Ugyanúgy: erőt érzett a tökéletes beszédben, otthonos biztonságot. Lehetséges, hogy néha eltűnődött effajta kérdéseken, mert egyszor azt

⁸⁷ Gáll Ernő (1971/2002) ezzel szemben úgy véli, hogy a naplójegyzetekben szó esik a két nemzet közötti „kulturális kölcsönhatásokról” (63) is, állításának alátámasztására azonban nem hoz példákat.

⁸⁸ Az *Anyám könnyű álmot ígér* internetes változatában, amely az 1999-ben kiadott mű szövegét tartalmazza (*Anyám könnyű álmot ígér – Engedjétek hozzám jönni a szavaikat*, esszéregények. Babits Kiadó, Szekszárd, 1999), az idézett rész utolsó mondata így folytatódik: „majd a gyakorlatilag ésszerűbbnek mutatkozó egynyelvűség”. Itt tehát, az 1996-os szöveg-változattól eltérően, nincs helye a találgatásnak: egynyelvűnek lenni Romániában egy román többségű településen csakis azt jelentheti, hogy az illető anyanyelve előbb-utóbb a román lesz.

mondta nekem: »A nyelv olyan, fiam, mint az asszony: elhervad, ha nem szeretik.« (169)

Vaszilika „nyelvfilozófiája” nemcsak, hogy alátámasztja mindazt, amit az elbeszélő a vegyes házasságokról mond, hanem látszólag hitelesíti is a narrátori perspektívát, ugyanis mi számíthatna hitelesebbnek ebben a kérdésben, mint egy olyan valaki véleménye, aki ő maga is vegyes házasságban él, és akinek a többségi lakosság tagjaként sokkal kevesebb oka van nyelvének és nemzeti közösségének megmaradásáért aggódni, mint egy pusztakamarási magyarnak. A hitelesítés azért látszólagos, mert Vaszilika üzenete a narrátor „szűrőjén” keresztül jut az olvasóhoz, azaz magán viseli egy másik „személy” (az elbeszélő) intencióinak nyomát. Ez a narrátori intencionalitás, ami, ha másban nem, a Vaszilikával kapcsolatos emlékek szelektálásában mindenképpen megmutatkozik,⁸⁹ félreérthetetlen: a vegyes házasság, mondja Vaszilika, és vele együtt az elbeszélő, azért problematikus, mert ellehetetleníti az egy nyelvhez, egy kultúrához, egy (nemzeti) csoporthoz való hűséget.⁹⁰

A vegyes házasságok kérdésével foglalkozó *Fecskemadár, mikor lesz nyár?* című fejezetben két vegyes házasságban élő személy szerepel. Az első az elbeszélő F. D. unokabátyja, akinek a házassága szétesőben van: román felesége hazament a szüleihez, ő maga pedig szegénységben él négy kisgyerekével. F. D. a már beszélni tudó gyerekeit röviden jellemzi:

„- Amelyik a sarokban szipog, inkább az anyja nyelvét beszéli. Kicsi volt még, amikor elmentem a bányába dolgozni. Nem foglalkozhattam vele. A másik, aki az orrát piszkálja, a jelek szerint a legokosabb. Kétféleképpen forog a nyelve, a lehető legtökéletesebben. Ebből tanárt kellene

⁸⁹ Poszler György rámutat arra, hogy az elmesélésre szánt anyag szelektálása miatt minden narratívát bizonyos értelemben fiktívnek tekinthetünk. Mint írja, „A riport vagy a legtényszerűbb tényirodalom is, azáltal, hogy elhagy mozzanatokot, és az összetartozókat egymás mellé helyezi, az egyediényt kiemeli egy életösszefüggésből, és belehelyezi a műösszefüggésbe, amely a pusztá empiriához képest már önmagában művészi fikció.” (Poszler 1983, 283).

⁹⁰ Bertha Zoltán a román-magyar barátság jelének tekinti Vaszilika kijelentését (Bertha 1995, 126).

faragni. Ez, ha láttad volna – akkor még családi békesség volt – úgy forgatta a fejét, hol az anyjára, hol az apjára, mint a napraforgó, mikor azon kapja magát, hogy két nap van az égen.” (171)

A három gyerek között tehát egy van, aki számára a kétnyelvűség nem okoz gondot, sőt, F. D. szerint még akár az előnyére is válhat. A másik két gyerekről elhangzottak a Vaszilika kapcsán kifejtett narrátori szempontot támasztják alá: az első „másfélnyelvű”, míg a harmadik természetellenes kettősségeként éli meg azt, hogy a szülők két különböző nyelven beszélnek.

A második vegyes házasságban élő pusztakamarási az említett Zs. bátya, aki azért használ rengeteg román szót, illetve a románból átvett szó- és mondatszerkezetet, mert neje miatt otthon csak románul kommunikálhat. Beszédéről a narrátor elítélően nyilatkozik:

„Az emlékezet állandóságából szinte szemem láttára hullanak ki a szavai. A nyelv ügyébe eső fogalmakon is érthetetlen, fura görbületek támadnak. Salvador Dali álom-órái fityegnek így a fán, és fordulnak le sületlen lepényként az asztal lapjáról.” (172)

A Zs. bátya nyelvtudásáról szóló szöveg a Vaszilika temetése kapcsán íródott narrátori reflexiót teszi egyértelművé: e távoli rokon esete a narrátor által felhozott példa arra, hogy a vegyes házasságok a magyar nyelv – és értelemszerűen a magyar közösség – pusztulásához vezetnek.⁹¹

⁹¹ A fejezet elején szereplő tanyai „leányka-rokon” nyelvtudását kommentáló narrátori megjegyzés („Ott van a kis útravaló – hamuba sült pogácsa – épen maradt és torz szavaiban: az Ómagyar Mária-siralom.” [166]) ugyanezt sugallja, a leányról azonban nem derül ki, hogy vegyes házasságból származna. Ebben az esetben a „nyelv romlása” akár az anyanyelvi oktatás hiányának is tudható, lévén, hogy a narrátor épp a távoli rokonnal folytatott párbeszéd előtt céloz a magyar nyelvű szakképzés fontosságára.

Mi és ők

Az eddigiekben azt láthattuk, hogy az *Anyám könnyű álmot ígérben* az idő múlásának romboló hatását a csoport kontinuitásába vetett hitt segítségével elhárítani próbáló egyénnek (mint például a narrátornak vagy az édesapjának) milyen etikai követelményeknek kell megfelelnie ahhoz, hogy elmondhassa magáról: „helytáll”. Ezek a követelmények⁹² a helytállás különböző jelentéseinek, azaz a szülőföldre való ragaszkodásnak, hagyományainak tiszteletének, a halottak iránti kegyeletnek, valamint az anyanyelv megőrzésének és átörökítésének felelnek meg.⁹³ A következőkben arra próbálok rávilágítani, hogy miként viszonyulnak a magyar szereplők és a narrátor a más nemzethez vagy etnikumhoz tartozó személyekhez, mit gondolnak más nemzeti/etnikai csoportokról, illetve a saját nemzetükről, végezetül pedig szemügyre veszem, hogy milyen viselkedési mintákat javasolnak az elbeszélő és „az otthoniak” ahhoz, hogy mind a szűk, mind a tágabb értelemben vett szülőföldjén (azaz mind Pusztakamaráson, mind Romániában) kisebbségben élő magyar közösség megmaradhasson.

Az *Anyám könnyű álmot ígérben* a románok (pontosabban azok a szereplők, akiknek a román nemzethez való tartozását a narrátor is

⁹² A helytállás követelményeit maga a narrátor fogalmazza meg: az apa vagy a világitáson résztvevők voltaképpen arra valók, hogy az elbeszélő árnyaltabbá tegye álláspontját és rámutasson a saját maga és a Közösség közötti kötelékre és minőségi különbségre. Ez utóbbi többek között abban mutatkozik meg, hogy az apa – az elbeszélőhöz viszonyítva – szűkebben értelmezi a szülőföldre való ragaszkodást, valamint, hogy a világitáson egybegyűltek a halottak tiszteletének kérdését nem kapcsolják a nemzet gondolatához. A Közösség és az elbeszélő közötti kognitív különbség azonban eltörpül a legfőbb értékek (a szülőföldre való ragaszkodás, a halottak iránti kegyelet fontossága) fölötti egyetértés ténye mellett. Másképpen fogalmazva a pusztakamarási hangja alátámasztja a narrátor autoritását; ez az önlegitimálási technika megfigyelhető az antropológiában is, ahol a bennszülött szintén azzal a funkcióval rendelkezik, hogy meggyőzze az olvasót az etnográfus hitelességéről (Handler-Segal 1999, 541).

⁹³ A hagyományok tisztelete nem zárja ki minden esetben a módosítás lehetőségét: így például maga az elemzett mű egyszerre a népi irodalom előtti főhajtás és e hagyomány megújítása.

jelzi)⁹⁴ szinte kivétel nélkül a jó szomszéd, illetve – a vegyes házasságban élő számára – a jó élettárs szerepében jelennek meg. Mind az elbeszélő, mind a magyar szereplők egyértelműen pozitívan viszonyulnak hozzájuk: a *Biztatóban* az elbeszélő anyja együttérzéssel néz a férje halálát sirató román asszony után, a *Fecskemadár, mikor lesz nyár?* című fejezetben Zs. bátya azt állítja a saját nejéről, hogy „Olyan türelmes asszony nincs még egy a világon.” (173), a *Reggeli újságban* pedig a narrátornak csupa elismerő szavai vannak a szomszéd román családról (a félig magyar férjet a narrátor házépítés közben ábrázolja, Chiriánáról pedig, a román feleségről megtudjuk, hogy szelíd természetű, akárcsak román nevű kislánya, akinek „beszédje dallamos, kerekre göngyölten ejti a szavakat” [63]). A narrátor rámutat arra is, mennyire fontos az említett családban bizonyos illemszabályok betartása, és szeretettel idézi fel Chiriána elhunyt édesanyjának emlékét, aki „gyakran sütött málépalacsintát, és ügyesen összehajtogatva, mint egy sárga díszszekendőt, szokta a kezembe csúsztatni. Élete végéig hazavárta a fiát a frontról; éjszakánként is felkelt, kihallgatózott az utcára. Úgy ragadt meg bennem az emléke, mint egy kis kereső gyertyaláng.” (62).⁹⁵ A *Jöhetsz tél!* című fejezet azt sugallja, hogy a román és a magyar családok nemcsak, hogy békében élnek egymással, hanem segítenek is egymásnak a mindennapi életben:

⁹⁴ A párt, a néptanács, a termelészövetkezet és az állami gazdaság hivatalnokai, az F. D.-t felpofozó rendőr, valamint a rajoni kiküldöttek nem esnek ebbe a kategóriába, róluk ugyanis nem derül ki, hogy milyen nemzetiségűek. A néptanács alkalmazottai között azonban feltehetően vannak magyarok is, a *Jöhetsz, tél!* című fejezetben ugyanis a narrátor említést tesz arról, hogy a tanácsirodában több rokona is dolgozik.

⁹⁵ A félig magyar, de fiát románként nevelő, azaz inkább románként, mint magyarnak nevezhető férj – János – ábrázolása hasonlóságot mutat a román szomszéd, Vaszilika jellemzésével, akire a narrátor a következőképpen emlékezik vissza: „Valahányszor a mi házunk ablakából elnézhettem őt, rendszerint fát vágott, konyhatetőt javított, vagy kertet ásott; mindig ugyanaz a mozdulat és buzgalom, egyre csökkenő ritmusban, míg oda került szomorú hírnek az anyám levelébe. Most úgy tűnik föl: csak megmutatta magát a horizonton a lucfenyő tövében, és elhajította a fejszét.” (166–167)

„Áldozatunkat a fűtő hálával fogadja. Mint a könnyen hevülő fehérnép, egy-két simogató szóra ontja a meleget.

- Osztozkodjunk rajta! - mondja anyám. - Ül le, fiam.

Az osztozkodás valóságosan is bekövetkezik, amikor Chiriána - a már említett szomszédasszony - toppan be, kicsi lapáttal a kezében.

- Damnye, damnye, Berta néni - mondja vékony hangon -, nyakunkon a tél, s a gyerek megint eljátszotta a gyufát. Egy kis tüzet ha lehetne, kölcsönbe...

Anyám parazsat kotor a lapátra, Chiriána azt mondja, sok lesz, a felét seperje vissza. Anyám mégis megtetézi a lapátot, mondván, hogy az úton fele amúgy is kialszik. Ha palacsintát akar sütni, sietni kell vele. A kicsi asszony fűgén igyekszik haza a tűzzel, miközben a kötényével szelet csap neki. Nemsokára már füstöl a kéménye. Öcsém a tornác küszöbén állva beleszimatul a levegőbe, s jelenti anyámnak, hogy bezzeg Chiriána süti a palacsintát." (73)

„Minekutána erre pontot teszünk, és nagy, fával megrakott szekerek robognak el a képzeletünkben, nyílik az ajtó, Chiriána lép be, kezében egy tányér palacsintával. Elsőnek engem kínál meg vele, mintegy elismerésképpen a vitézkedésemért.

- Meghoztam a kölcsöntüzet - mondja nevetve, s biztat, hogy kóstoljam meg a készítményét. Ahányan vagyunk, annyi palacsintát hozott, vagyis ötöt." (78)

Chiriána jellemzése (fűrge, illedelmes, jókedvű, adakozó természetű) nagy vonalakban megegyezik a Sütő család román albérlőjének, Rozikának jellemábrázolásával: utóbbiról is azt tudjuk meg, hogy illedelmes, segítőkész és jó kedélyű.⁹⁶ Rozika esete egyfelől a Sütő

⁹⁶ „Estefelé húszéves-forma, csomaggal megrakodott lány kopog be illedelmesen, és köszön románul: / - Bună seara! / - No nézd csak! - rebben föl anyám, és boldog örömben összeborulnak. / A lányt első pillantásra távoli rokonnak vélem, akiről ebben a szépre nyíltott formájában nem volt tudomásom. Termetre nézve igen törekeny, de könnyű mozgású és arányos; szeme-haja fekete, s ahogyan mezőségiesen a szavakat lágyítja, a fonott kalács jut eszembe. / - Az ötödik gyermekem, vagyis a lányom - mutatja be anyám olyan boldogan, mintha így, férjhez adásra készen most hozta volna neki a gólya. / - Rozika - nyújtja a kezét az ötödik gyermek, mosolyt rebbentve felém a sűrű pillái alól. / Mondom én is a nevetem, anyám pedig rögtönzött beszámolót tart neki a családi állapotunkról: vagyis, hogy én vagyok az ő első gyermeke, mivel a többi csak második, harmadik, sőt olyan is van, aki éppenséggel a negyedik, mint Jóska például. Lánya azonban egy sincs, legnagyobb bánatára. Rozika már otthonos minálunk, anyám kezéhez igazodva segítkezik a munkában. Román tanítónő, szamosújvári, s nálunk lakik kovártélyban." (73-74) Az 1996-os kiadású könyv szövege („Termetre nézve igen törekeny”) és az interneten található változat („Termetre nézve nem törekeny”) itt is eltér egymástól.

család etnikai toleranciáját jelzi – a narrátor édesanyja saját lányának tekinti a náluk lakó román tanítónőt –, másrészt pedig azt érzékelteti, hogy (a narrátor szerint) bizonyos jellemvonások nemcsak Chiriánára, hanem az egész román nemzetre jellemzőek.⁹⁷ A Chiriánáról és Rozikáról elhangzottakat a szorgos, jóságos és bölcs Vaszilika ábrázolása egészíti ki. Az így összeálló képre egyedül a pusztakamarási magyarokon dühét kitöltő királyi őrmester és a Gyümölcsoltó Gergely életére törő katona viselkedése vet árnyékot. E két kivétel – egyébként egyik esetben sem esik szó arról, hogy a szereplő román lenne – annyiban befolyásolja az eddig említett román szereplők vonásai alapján kialakult pozitív képet, hogy radikális etikai különbséget jelez a román – és elsősorban a pusztakamarási – „kisember” és a román nemzetállam hatalmi gépezete között. Másképp fogalmazva: az *Anyám könnyű álmot ígér* pozitív románság-képe ellentétben áll a román államról alkotott képpel.⁹⁸ Ennek az ellentétnek a tanulsága: a román jó szomszéd, mindaddig, amíg az állam fegyvert nem nyom a kezébe. Abba, hogy a románok hogyan vélekednek a magyarokról, nem nyerünk betekintést, egyedül Chiriána és Vaszilika családjának viselkedése alapján következtethetünk arra, hogy ők is jó szomszédnak tartják a Sütő családot.

Sütő műve, azáltal, hogy megőrzi az erdélyi nemzetek közötti békés együttélés ethoszának örökségét, továbbviszi a transzszilvanista irodalom által meghonosított hagyományt, de ugyanakkor meg is újítja azt. Az *Anyám könnyű álmot ígér* újítása abban áll, hogy harmonikusnak ábrázolja a román-magyar viszonyt, abszolút

⁹⁷ Ezt támasztja alá F. D. nejeének rövid jellemzése is: „román, kedveskacagású sógorasszonyom” (169), mondja róla a narrátor.

⁹⁸ A román állam megítéléséről a társadalmi változásokat tárgyaló részben foglalkozom bővebben. A királyi őrmester és a katona természetesen mindenekelőtt nem a mindenkori román állam, sőt, még csak nem is a mindenkori román hadsereg színekdochéja, hanem egy adott kor (az 1918-tól 1946-ig terjedő történelmi időszak) politikai rezsimjének magyarellenességét hivatott tükrözni. Az *Anyám könnyű álmot ígér* ötvenes-hatvanas évek állami alkalmazottai között egy sincs, aki románok és magyarok között diszkriminatív különbséget tenne, ennyiben tehát a kommunista Romániáról festett kép kedvezőbb a kapitalista Románia „imázsánál”.

pozitív képet nyújt a román nemzet tagjaként ábrázolt személyekről, és csak burkoltan céloz arra, hogy a „jó szomszéd” a közösség integritását veszélyezteti: a transzszilvanista szépprózára sokkal inkább az jellemző, hogy a két nemzet közötti viszonyt nyíltan problematikusnak láttatja, és ironikusan ábrázolja a román szereplőket (lásd például Tamási Áron *Ábelét*).⁹⁹

Arról, hogy Pusztakamaráson cigányok is laknak, a mű elején szerzünk tudomást, ugyanott, ahol először esik szó a románokról is. A cigányok itt komikusan vannak ábrázolva, a hangsúly azon van, hogy „hagyományos” mesterségüket, az ünnepegeken való zenélést rosszul gyakorolják: „Az úton három cigány muzsikált, két legény – a hangot háromfelé tekerve – keservesen énekelt.” (7). Ugyanez a sztereotip beállítás jellemzi a *Reggeli újság* című fejezetben található cigány-epizódot is, ezúttal azonban a narrátor nézőpontja valamelyest háttérbe szorul; az elbeszélő az édesanyjától hallottakat meséli újra:

„Azt is megtudta, hogy fölépül az első fürdőszobás ház a faluban. Mégpedig egyik cigányé lesz, állami kölcsönből.

Nevetve meséli, hogy a cigány tiltakozik a fürdőszoba ellen. Persze, csúfolkodnak is vele. „Hallom, Füttyü, kastélyod lesz, zongorával, papagájokkal.” A néptanács a tőpusterv szigorú végrehajtásához ragaszkodik. A cigány is ahhoz, hogy nincs elég pénze. Lakni akar, nem feredőzni. Az előírásokat azonban nem lehet túlhágni; ha nem lesz fürdőszoba, nem lesz semmi sem. A konfliktust a tanácsirodából kivonszolták az utcára, ott vitatták a cigány zsebének a rovására.

⁹⁹ A második világháború előtti alkotásaihoz képest az 1953-ban megjelent ifjúsági regényében (*Hazai tükör*) Tamási már jóval pozitívabban ábrázolja a román-magyar viszonyt. Az *Anyám könnyű álmot ígerről* ezért nem lehet azt állítani, hogy abszolút újat hoz a románság ábrázolásának terén, a romániai magyar irodalom kanonizált művei között – gondoljunk arra, hogy mekkora visszhangot keltett a *Hazai tükör*, és mekkorát Sütő könyve – azonban ez az első, ami idealizálja a románokat. Ezen aspektus vizsgálatának szempontjából nem közömbös tény, hogy mind a *Hazai tükör*, mind az *Anyám könnyű álmot ígér* egy olyan korban került publikálásra, amikor a román-magyar kapcsolatokról – mindenekelőtt a két erdélyi nemzet akkori viszonyáról – a nyilvános diskurzusban nem lehetett, vagy legalábbis nem volt tanácsos kritikusan nyilatkozni.

- A gyerekeidnek olyan szaga van, te Füttyü, mint a füstölt oldalasnak, hát nem jó dolog az? Tele a kád meleg vízzel, és te csak belesétálsz, mint a víziló. Hazajönnek a purdék sárosan, nem kell külön-külön vesződni velük. Bele mindahányat nyakig a vízbe, dörzsölöd egyiket a másikhoz, mint a pityókát a tálban, s kész a munka. Eddig azt kérdezted: asszony, ezt a gyereket megmossuk, vagy másikat csinálunk helyette? Nincs többé gond! Hát az asszony boldogsága! Egész nap húzza a pelyvát a cséplőgép alól, minden szege-likát belepi a por, és ahhoz sok víz kell. A múltkor is, hogy a kontyára vertél, nem figyelted, hogy jött ki a por belőle?

Így úzik az eszűket, eredménytelenül persze.

- Ahol nincs pénz, a beszéd teljesen hiábavaló!

Anyám ezzel fejezi be a tudósítását, amitől nagy nézelődő kedvem támad." (61-62)

Az anya nevetése azt sugallja, hogy ő is osztozik a cigányon gúnyolódó falusiak véleményén, utolsó kijelentése azonban („- Ahol nincs pénz, a beszéd teljesen hiábavaló!”) arra utal, hogy egyetért a cigánnyal. A történet első részében az anya „tudósítását” modelláló narrátori hang higgadt: két mondat kivételével, mely a „falu”, illetve a cigány álláspontját hivatott tükrözni („Hallom, Füttyü, kastélyod lesz, zongorával, papagájokkal” és „Lakni akar, nem feredőzni”), e szöveghelyben a fürdőszoba építésének kérdése a tárgyilagos hírközlésre jellemző modorban van prezentálva. A cigány és a néptanács közötti konfliktus két, egymástól eltérő mentalitás ütközéseként jelenik meg: a cigányé gyakorlatias, míg a néptanácsé elvontabb, szabályokban, és nem szükségletekben gondolkodó. A második részben található párbeszédjel azt a benyomást kelti az olvasóban, hogy a narrátor szó szerint idézi a gúnyolódó falusiakat, ami természetesen nehezen hihető, hisz másodkézből kapott információk alapján tudja csak (re)konstruálni a történeteket. A párbeszédjellel bevezetett megnyilvánulás névtelen feladói számára a cigány esete nyilvánvalóan csak ürügy arra, hogy nyelvi leleményességüket és humorérzéküket megcsillogtassák. A viccelődés előfeltétele a feladóknak az a meggyőződése, miszerint Füttyü és családja nem tisztálkodik. A cigány és a szenny közé egyenlőségjelet tevő előfeltevéssel szemben - amely ugyanakkor a saját kultúráról való véleményt is elárulja („számunkra - magyarok, románok, esetleg fehér emberek számára - fontos a tisztaság”) - a narrátor az „Így úzik az eszűket” záró kommentárjában foglal állást. A kifejezés azt

sugallja, hogy az elbeszélő ártatlan csínynek tekinti a rasszista színezetű gúnyolódást.

A *Sógor, maga ezt nem érti!* című fejezetben a Román Kommunista Párt rajoni kiküldöttje kihallgat egy cigányt egy lopás kapcsán. Ezúttal tehát a cselekményszövés a „cigány lop” előítéletre játszik rá. A fejezet elején megtudjuk, hogy a szóban forgó cigányt nem találni. P., az elbeszélő rokona, aki épp a párt helyi szervezőfelelősi tisztségétől búcsúzik, a következőképpen ismerteti az esetet:

„– Ilyen cigányelőkerítő szünetet már többször is tartottunk. Van annyi esze, mindig elbujdosik, vagy betegnek téteti magát. Tudja, hogy ha elmúlik a gyűlés, mindenki barátságos hozzá, csak a gyűlés területén belül szigorúak.” (176)

A cigány bűnösségére tehát már jóval a kihallgatás – pontosabban az alapszervezeti gyűlés második napirendi pontja előtt – „fény derül”: a tapasztalt P. jelzi, nem ez az első alkalom, hogy törvényt sértéssel vádolják az illetőt, aki – mintegy hallgatólagosan beismerve vétkét – megpróbál távol maradni a gyűlésektől. P. kétes elismeréssel beszél a cigányról („Van annyi esze”), és fontosnak tartja megemlíteni, bűncselekményei ellenére a hétköznapi életben „mindenki barátságos hozzá”. A megkerült cigány leírása, ami a narrátor véleményét tükrözi, megerősíti a bűnösség gyanúját: „Hátul az utolsó padban a vádlott is fel-felkacag, de mikor azt hallja, hogy napirendre van tűzve, hirtelen összehúzódik, pislogni kezd, mintha sóba mártották volna.” (181). A gyűlésen résztvevők attitűdje bizalmatlan: a cigánynak arra a kérésére, hogy a kályha közelébe húzódjon, mert úgy érzi, tüdőgyulladása van, „Valaki megjegyzi, hogy a sejtelem csak kifogás, de ha fázik, üljön a kályha mellé.” (181). A cigány hol kitérő, hol nehezen hihető válaszai, valamint a narrátor ironikus kommentárjai („H. úgy vágja ki a választ, mintha hetek óta erre készült volna.”[182], „A kiküldöttet a nyilvánvaló hazugság láttán a letargia kerületi.”[182], „Igen, a juh! Amely időközben visszakerült ugyan a tulajdonosához, de nem H. erénye, hanem az erőszakos beavatkozás útján.”[183]) – a vádlott bűnösségére utaló megannyi árulkodó jel – szinte fölöslegessé teszik a vádlott vallomását. Ami végül is elmarad, a cigány nem vallja be a bűnét, ez viszont nem akadályozza meg a narrátort

abban, hogy a fejezet végén tényként könyvelje el utóbbi bűnös-ségét.¹⁰⁰ Minden jel arra mutat, hogy az előfeltevés, miszerint a cigány lopott, megalapozottnak bizonyult, a végkicsengés pedig megerősíti az előítéletes gondolkodásmódot, annak ellenére, hogy a narrátor, mintegy jóhiszeműségét bizonyítandó, a vádlottat, akinek nevét tapintatosan elhallgatja, embernek, nem pedig cigánynak nevezi.

Ebben a jelenetben, akárcsak a másik két idézett szöveghelyben, a komikumnak fontos szerepe van. A cigány itt valóságos falu bolondjaként mutatkozik meg, akinek színészi technikáján és ártatlanságot mímelő válaszain a résztvevők – beleértve a narrátort is – remekül szórakoznak. A cigány él is a falu bolondjának kijáró előjogokkal: a rajoni kiküldöttnek azt mondja, hogy „Egyedül az Isten hibátlan.” (182), bírójának arra a kérdésre pedig, hogy miért nem jár gyűlésekre, élesen visszavág:

„- Mert házat építék. Nem tudom, az elvtársnak van-e háza, jó lakása – kérdi olyan hangsúllyal, hogy ez már ellentámadás. – Énnekem nincs. Vályogsárból rakom föl villával. Azt először le kell önteni vízzel, meghinteni polyvával, és alaposan megtaposni. Taposom én, a gyerekek s a beteg feleségem. Mire meg van taposva az agyag, verik a kerítést, hogy menjek gyűlésbe. A nap nem törődik azzal, hogy idelent a földön az emberek gyűlést tartanak: a sarat megszáritja. Úgy nem lehet fölrakni.” (182-183)

Ez a válasz egy csapásra szimpatikussá teszi a cigányt a résztvevők számára: „Többen is bólogatják s mondják, hogy ebben az egyben az embernek igaza van.” (183). Az elismerés mindenekelőtt talán annak szól, hogy van bátorsága a kiküldött hatalmi pozíciójával járó anyagi haszonra célozgatni. A kiküldött reakciójáról tudósító mondatban – „A küldött nem is firtatja tovább a dolgot.” (183) – a narrátor jelzi, hogy a cigány megtalálta bírāja gyenge pontját. A vádlott egy pillanat erejéig jó stratégiának bizonyul, azzal ugyanis, hogy saját magát szegénynek és szorgosnak állítja be, a kiküldöttet pedig gazdagnak, sikerül maga mellé állítania a résztvevőket, akik, helybéliek lévén, feltehetően amúgy is idegen érdekek képviselőjének, a központi hatalom megtestesülésének tekintik a gyűlésvezetőt.

¹⁰⁰ „Úgy néztem, azt reméli, hogy a harsány kacagásban, a térdét csapkodó, dülingélő tömegben az ő kis bolyongó bűnét szem elől tévesztik.” (185)

A siker azonban rövid életű, ugyanis, amikor felemlegeti „osztályharcos múltját” – az államosítás korát a narrátor az ironia legkisebb jele nélkül az „osztályharc korszakának” nevezi –, a pusztakamarásiak újból ellene fordulnak, azzal vádolva őt, hogy „kuláklistára vett parasztokat” jelentett fel azért a huszonöt százaléért, amit a feljelentett személy által eldugott gabonából kapott. A cigányról, azonkívül, hogy haszonleső, az is kiderül, hogy iszik – ő maga mondja, hogy állítólagos bűntette elkövetése idején részeg volt –, és hazudik (ez utóbbi tény természetesen megkérdőjelezi a lopással kapcsolatos állításainak hihetőségét): kijelentésére, miszerint elsőnek iratkozott be a gazdaságba, valaki kijavítja, hogy kilencediknek, amire a cigány azt válaszolja, „Annak magyarázata van!” (184). A magyarázatból kitűnik, hogy a vádlott gyáva, de, jegyzi meg a narrátor ironikusan, meggondolt és „kiváló taktikai érzékkel” megáldott személy.

Mint az eddigiekből kiderül, az elbeszélő, óvatosan bár, de következetesen alkalmazza a leghagyományosabb cigányábrázolási sztereotípiákat, amik a magyar irodalomba is beleivódtak (gondoljunk csak Aranyra a *Nagyidai cigányok* című hőskölteményére, vagy az *Egri csillagok* Sárközyjére): míg a román a magyarság számára potenciális veszélyt jelentő jó szomszédként jelenik meg, azaz a magyarokkal egyenrangú, addig a cigány, bár zenészként és a falu bolondjaként fontos szerepe van Pusztakamaráson, megmarad abszolút idegennek, aki nem fogadja el a fehér ember erkölcsi és higiéniai normáit.

Magyarok, románok és cigányok mellett a naplójegyzetekben említés esik egy zsidó vezetéknevű személyről is, Edelstein úrról, akiről csak annyit tudunk meg, hogy már nem él, valamint, hogy a narrátor gyerekkorában az ő kertjéből loptak ribizlit a lakodalmasdit játszó gyerekek. A gyümölcslopás motívuma felbukkan már a mű elején, a *Jön az erdőben*: ott azt a mámort, amit a Toldi olvasása közben érzett gyerekként, az új szavak elsajátítása feletti örömet hasonlítja a narrátor egy másik gyerekkori emlékhöz, az uradalmi gyümölcsösben való „tatárkodás” élményéhez. A gyümölcsös kert így a hatalom és az anyagi jólét szimbólumává válik, a rendszer-váltás előtti társadalmi elit jelképévé. A román és magyar pusztakamarásiak esetében kohéziós hatású plebejusi szemlélet tehát

Edelstein úr esetében kirekesztő funkcióval rendelkezik: utóbbi helybéli, de mégsem „mi”, egyszóval nem más, mint egy „úri” idegen. Edelsteinen kívül a *Halál! Hol a te fullánkod?* című fejezetben felbukkan egy másik zsidó név is: az elbeszélő anyai nagyapja, annak illusztrálásául, hogy az embereknek az Istentől való elfordulása végzetes következményekkel jár, felteszi a kérdést, „Ki hurcolta el Manó urat, a zsidó boltost a faluból?” (228). A nagyapa által szuggerált válasz az, hogy Manó úr szenvedéséért az „isten-telen” ember felelős. Ez egyébként az egyedüli utalás az 1944-es deportálásra.

A második erdélyi „nemzetestvér”, a szász éppen csak egy utalás formájában bukkan fel a naplójegyzetekben, és pedig a *Visszapillantás* című fejezetben található történelmi áttekintés kezdő soraiban:

„A falu települési formája a jobbágyi esetlenségben alakult. A mértánian pontos, rideg szászok szétszórtságunk és rendetlenségünk láttán a világ kezdetére vagy végére gondolnak. Semmiképpen sem a megállapodottságra. Pedig ősiség dolgában nincs panasz.” (16)

A szászok és a pusztakamarásiak (románok, magyarok) közötti különbséget, sztereotip módon, az előbbieket szervezettségében látja a narrátor. A megkülönböztetés jó fényben tünteti fel a szászokat, a pusztakamarásiakra – azaz a narrátor közösségére (utóbbi, mint a szétszórtságunk, rendetlenségünk birtokos névmása mutatja, nem kívülállóként beszél a faluról) – nézve azonban nem túl hízelgő. A kisebbségi komplexus, ami a szászok és a pusztakamarásiak közötti minőségbeli különbség tényként való elkönyvelésével jár, azzal magyarázható, hogy a narrátor egy kulturális koordináta-rendszerhez tartozónak tekinti a szász és a pusztakamarási „nemzetestvéreket”, azaz a szervezettség, a rend számára is érték és ugyanakkor olyan követelmény, aminek a szászok megfelelnek, a pusztakamarásiak azonban, sajnos, nem. A szász kultúra állítólagos fölényét az elbeszélő a „rideg” mellékszóval próbálja enyhíteni, ami egy másik sztereotípiához, a németek/szászok feltételezett távolságtartásához kapcsolódik. A szászok és a pusztakamarásiak közötti összehasonlítás így már nem annyira előnytelen az utóbbiakra nézve: az elbeszélő közössége, bár nem kifejezetten

rendszerető, de közvetlen, barátságos. Az utolsó két mondat egy újabb összehasonlítási kritériumot tartalmaz, az ósiség kérdését, azt sugallván, hogy az elbeszélő szerint egy kultúrának azért is kijár a tisztelet, ha egy jól körülhatárolt területen belül huzamosabb ideig – évszázadokon keresztül – sikerül fennmaradnia.¹⁰¹ A „Pedig ósiség dolgában nincs panasz” arra utal, hogy „helytállásban” a pusztakamarásiak nem maradnak el a szászok mellett.

Arról, hogy milyenek a magyarok, a naplójegyzetekben nem találunk az előbbi idézethez hasonló állításokat. A pusztakamarásiakról, tehát az ottani magyarokról *is* szóló általánosítások azonban akadnak. A *vidámság bilincseiben*, annak ellenére, hogy nem cáfolja meg a pusztakamarási református lelkész kijelentését, miszerint a „falu sohasem szerzett magának rossz hírnevet azzal, hogy iszákos nép lakná. Az alkohol, melynek nyelvoldó erejében az igazságot is szokták keresni, legnagyobbbrészt e nép rejtett szelídségét szokta felszínre zavarni.” (29), a narrátor behatóan foglalkozik az alkoholizmus problémájával. A *Csonkahi összegezésben* az elbeszélő az agresszivitás kérdésére is kitér, és ő is hangsúlyozza a pusztakamarásiak békés természetét, amely elüt a környező falvakbeliekétől: „Bicskázás nem esett; a véleménycserének ez az ősi formája nálunk nem nagyon ismeretes. Emberölésért – emlékezetem szerint – a faluból senki sem került börtönbe. A kés, ha évtizedenként megvillan, rendszerint más faluból jött vendégek műve. A helybeliek – eredendő szelídségüknél fogva – a verekezésben is meggondoltabbak.” (207). Ha ezeket a kijelentéseket a pusztakamarási magyarokra alkalmazzuk, feltűnik, hogy mindkettő egy-egy sztereotípiához kapcsolódik: az első ahhoz, hogy a magyar szereti a bort (ami persze, nem ugyanaz, mint azt mondani, a magyar iszákos), a második, hogy a magyar indulatos (ami, megint, nem ugyanaz, mint azt állítani, a magyar agresszív).¹⁰² A pusztakamarási magyarok szelídségének hangsúlyozásával a narrátor a magyarok indulatosságáról kialakult meggyőződést próbálja megcáfolni, ezzel is alátámasztva az alkalmazkodás és a kompromisszum melletti

¹⁰¹ Ez az álláspont egyenesen következik a helytállás mint szülőföldhöz való ragaszkodás etikai imperatívuszának elfogadásából.

¹⁰² Az említett sztereotípiákat elsősorban a magukat magyarnak tartók használják saját nemzeti csoportjuk jellemzésére.

érvelését (erről bővebben a helytállás társadalompolitikai jelentésével foglalkozó részben lesz szó): a békés megoldások útja járható, sugallja az elbeszélő, hisz *mi*, pusztakamarási/romániai magyarok, különben is szelíd természetűek vagyunk. Ami az „iszákosság” kérdését illeti, a „magyar szereti a bort” sztereotípiája nem dől meg: a naplójegyzetekben minden egyes rokoni összejövetel és ünnep – ez alól még a világítás sem képez kivételt – elmaradhatatlan kelléke a savanyú bor és/vagy a pálinka. Ünnepek és rokoni összejövetel pedig szép számmal vannak az *Anyám könnyű álmat ígérben*, ami egyfelől a „magyar szeret mulatni” helyénvalóságát bizonyítja, másrészt pedig azt mutatja, hogy a rokonság szétszóródottsága ellenére a közösségi élet továbbra is fontos a magyar közösség számára.

Az András-napi rokoni összejövetel részletes leírása betekintést nyújt abba, hogy miként is mulat a magyar. Az ünnepség elején Gyümölcsoltó Gergely és az elbeszélő apja önéletrajzi történeteket mesélnek, amelyek kapcsán a jelenlevők társadalompolitikai és erkölcsi tanulságokat fogalmaznak meg. Az apáról szóló három történet erkölcsi győztese maga idősebb Sütő András, míg a központi hatalom (helyi) képviselője az, aki igazságtalan bánásmódban részesíti őt. Az apa történetei, figyelmeztet az elbeszélő, kollektív alkotások: a rokonság az ünnepelttel együtt meséli a kalandokat „Tanulásképpen az íróknak.” (129), vagyis az elbeszélőnek. Az üzenet egyértelmű: ezek a történetek a résztvevők kollektív identitásáról árulkodnak, mindenekelőtt arról, hogy a narrátor apjának viselkedése az egész közösség büszkeségére válik. A három történet, mely az apa ezermesteri tehetségét, szorgosságát és szerénységét hivatott bizonyítani, egyfajta felívelő pályát mutat, melynek csúcspontján – a történet hatása az azt újramesélő és -hallgató, átszellemülve alakító rokonok izgatottságában látható – az apa által az őt és a feleségét „az osztályharc idején” önkényesen kilakoltató néptanácselnöknek adott erkölcsi lecke áll. Azáltal, hogy bebizonyítja, jobb ember az elnöknel, nemcsak azért, mert sikerül megjavítania autóját, hanem, mert hajlandó segíteni rajta, és nem hánytorgatja fel a történeteket, a narrátor apja erkölcsi elégtételt vesz a hatalom részéről jött megaláztatásokért. Az apa ezzel példát statuál, azaz megmutatja a közösség többi tagjainak, hogyan

kell bánni a bajbajutott ellenséggel. A romániai magyarság identitásának konstruálása szempontjából ennél fontosabb viszont e történet tanulsága, melyet a következőképpen lehetne megfogalmazni: kiszolgáltatottságunk ellenére *mi* (romániai magyarok) erkölcsileg a hatalmon lévők fölött állunk.

A közösen előadott történeteket követően az egybegyűlt rokonság népdalokat kezd énekelni, majd mindenki tánkra perdül, gyerekek és idős emberek ropják a csárdást. Az ünnepély zárórésze ráerősít arra, hogy valóban „sírva mulat a magyar”:

„Apám énekel most. Sirályként követi anyám. (...) Elénekelik hát még egyszer az önéletrajzokat, a kérvényeiket, az erkölcsi igazolványaikat.

Torkunkat szorongatja a két hangra írt türelem, e sajátságos mezősegi duett. Valaki sír, és a markában összeroppan egy pohár. Jóska öcsém, hogy valamiképpen a könnyeitől szabaduljon, hirtelen megugrik, össze csapja a tenyerét, a lábászárát csattogtatja, ahol a csizmaszárának kellene lennie, pattogat, dubogtat, forog, hujjogtat harsányan, miközben az ablakok kivilágosodnak, és rendre mindahányan elcsendesedünk.” (138)

A magyaros indulat tehát mégsem hiányzik a pusztakamarási-akból, a református lelkész által emlegetett rejtett szelídség mögött ott van az ezek szerint még rejtettebb sebzett önérzet.

Az *Anyám könnyű álmot ígéről* szóló írások (recenziók, monográfiák, irodalomtörténetek, tanulmányok stb.) java része kiemeli a naplójegyzetek humorát. Az anekdotikus hangvétel nemcsak a narrátorra, hanem a többi magyar szereplőre is jellemző. Az elbeszélő szülei az élet nehézségeit teszik elviselhetőbbé viccelődéseikkel, míg Gyümölcsoltó Gergely a különféle megpróbáltatásokon emelkedik felül a humor segítségével:

„Akár a Gergely esetében. Ha valamely szomorúságát meséli: fölvidítja vele hallgatóit. Azzal is, ahogyan kivágja magát belőle. Mikor a háborús esztendőkből az őrmester – valamely buzgó keresztyén följelentésére – mint katonaszökevényt kereste, felesége és gyermekei közül az ablakon ugrott ki a kertbe, onnan mezítláb és fedetlen fővel, decemberi hóban menekült a harmadik faluig. A kérdésre, hogy hová nyargal olyan állapotban, a tréfás mesék hangján vágta ki magát. Épp üldözőinek szövetségesei sajnálták meg és ruházták föl sapkával, ócska mellénnyel, hogy farkastól széjjelzavart juhait fegyveres határvadászok közt megkeresse. Fordulatos élete folyamán nemegyszer meredt rá puskacsó: mindig volt annyi lelemény benne, hogy a halált vállon veregetve a kedélynek

valamiféle virágját tűzze a puska csövére. Igaz: nem éppen iszonyat nélkül.

Családi együttesben, egy-egy szerencsésen megúszott galibája után, úgy szoktuk őt jellemezni, hogy a feléje hajított kések megpördülnek a levegőben és elkezdenek énekelni. Megszaporítva közben halántékán az ősz hajszálakat. Kacajos csodálkozása – „hát nem agyon akartak verni?” – nem abból a fajtából való, amely a köztudat szerint a testet hizlalja, vagy a kedélyvilágot fiatalítaná. Minden nevetésünk után egy kicsit öregebbek leszünk; ez egy másik, nem név szerinti székelynek, ama csíkcsicsói Szakállas Ábelnek az arcáról – Tamásinak köszönhetően – pontosan leolvasható. Mint minden mutatványoséről, kinek vidámság-szaltói alatt – sorsának mélysége fölött – nem feszül biztonsági háló. Annál jobban kell hát ismerni a mesterséget: eltitkolni a szív riadalmát, vastagon föl Kent arcfesték árán is. Amit közönségesen bohócfestéknek hívunk.” (45)

A Szakállas Ábelre tett utalás – vagyis arra az irodalmi hősre, aki a mai napig is a székely humor „bajnokának” számít – Gyümölcsoltó Gergelyt saját közösségének (a pusztakamarási, illetve a romániai magyarságnak) emblemikus figurájává emeli. Humora tehát, ez az inkább túlélési stratégiának, mint derűs életszemlélet bizonyítékának tekinthető „kacajos csodálkozás” az egész közösség ismerve. Gyümölcsoltó humora ugyanakkor példaértékű is: az idézett sorok azt érzékeltetik, hogy a pusztakamarási – és implicite a romániai – magyarnak Gyümölcsoltóhoz hasonlóan kell viselkednie, ha azt akarja, hogy saját maga, és általa a pusztakamarási/romániai magyarság életben maradjon. Az ábeli humor, amely legalább annyira jellemző az elbeszélőre, mint Gyümölcsoltó Gergelyre, a megaláztatások okozta szégyen ellenszereként is interpretálható.¹⁰³

Az *Anyám könnyű álmot ígér* magyarság-képére nemcsak Gyümölcsoltó Gergely ábrázolásából lehet következtetni, hanem magáról a narrátorról kapott információk alapján, valamint a számára legfontosabb két személy, a szülei jellemzéséből. Kettős szerepe – a pusztakamarási és a romániai magyarság kulturális emlékezetének szakosodott hordozója – nem kívánja meg a narrátortól a hagyomány kritikátlan elfogadását, hanem éppenséggel lehetővé teszi számára, hogy mind a pusztakamarási, mind az attól idegen, azaz bizonyos értelemben urbánusnak tekinthető kultúrát felülbírálja. A narrátor a pusztakamarásiak körében hatalmi

¹⁰³ A szégyenérzetnek a nemzeti identitás alakulásában játszott szerepéről lásd Scheff 1990.

pozíciója és írói státusa révén tesz szert autoritásra. Kissé sarkítva azt is lehetne mondani, hogy a pusztakamarásiak nem a saját, hanem a „városi” kultúra emlékezetének szakosodott hordozójának kijáró tisztelettel viszonyulnak hozzá (lásd az András-napi ünnepséget, amelyen a rokonság arra buzdítja az apát, hogy mondjon el egy történetet „Tanulságképpen az írónak.”[129]). Ugyanakkor a magyar olvasó számára az *Anyám könnyű álmot ígér* szerzője a „bennszülött antropológus” autoritásával rendelkezik: Sütő – bár korábbi alkotásai is a falu világát „ábrázolták” – ezzel a könyvvel a Falu írójaként került be a (romániai) magyar irodalmi köztudatba.

Az elbeszélőnek az eddig elmondottak alapján kirajzolódó legfontosabb sajátossága kétségtelenül a saját közössége – a pusztakamarási magyarság és a romániai magyar kisebbség – iránti felelősségérzet (jó példa erre a *Jön az erdő* idézett szöveghelye, amiből kiderül, hogy az elbeszélő már gyerekként rádöbrent az anyanyelv megmentésének szükségességére). Az *Anyám könnyű álmot ígér* etikai olvasata szempontjából nem mellékes, hogy milyennek látja az elbeszélő azt a közösséget, amiért felelősséget érez. A pusztakamarási magyarság, hangsúlyozza az elbeszélő, szétesőben van, ebben azonban nem az aggasztja leginkább, hogy a fiatalok elköltöznek (hisz a városra elszármazottak hazajönnek, ahányszor csak tudnak; példa rá maga a narrátor), vagy az, hogy a hagyományosnak tekintett/tekinthető életszemlélet elpusztul, hanem, hogy a falu magyarjai asszimilálódnak (lásd a egyes házasságok kapcsán írottakat), elfelejtik anyanyelvüket vagy rosszul beszélnek azt, és történelmi tudatuk elvész. Ami ez utóbbit, azaz a történelmi tudat pusztulása feletti aggodalmat illeti, ez a legvilágosabban a *Fecskemadár, mikor lesz nyár?* című fejezetben olvasható alábbi párbeszédben mutatkozik meg:

„Egyik unokahúgomat, aki hat elemi osztályt végzett, megkérdeztem:

- Hol született Petőfi Sándor?

- Nem tudom.

- Hát Jézus?

(Csodálkozó mosoly: ilyen könnyű kérdés?)

- De hisz minden gyerek tudja: Jézus jászolban született.

- S még hol?

- Vagyis Betlehemben.

- Hány éves volt Jézus, amikor keresztre feszítették?
- Fiatal volt: harminchárom éves.
- Hát Petőfi Sándor?
- Amikor meghalt: úgy hallottam, ő is fiatal volt. Egészen pontosan nem tudom megmondani...
- Hát hozzátéve legesen?
- (Felcsillanó szembogár, futkosó-kereső tekintet, homlokránc.)
- Hát, úgy se tudnám...
- Hol tartotta Jézus a hegyi beszédet?
- Csakis a hegyen!
- Mit mondott a sokaságnak?
- Azt mondta: boldogok a lelki szegények, mert övék a mennyeknek országa. Boldogok, akik háborúságot szenvednek, mert ők megvigasztaltatnak. Boldogok...
- Mit mondott Petőfi a sokaságnak?
- (Behúzott ajkak, révedező tekintet.)
- Úgy általában?
- Nem általában. Egy híres napon, március közepén, híres verset szavalt.
- Abizony nem tudom.
- Jézusnak volt-e felesége?
- (Meghökkenés, szemrehányó fejcsóválás.)
- Már hogy lett volna felesége Isten egyszülött fiának!
- (Riadt pillantás az ablakra: vajon meghallotta-e Isten a káromlást?)
- Petőfinek a feleségét hogy hívták?
- Petőfi Sándorné.
- (Diadalmas kis nevetés.)
- Mondj hirtelen egy Jézusról szóló éneket.
- (Legyintés. Túl könnyű kérdés.)
- Az áldott orvos közeleg, Jézus, Jézus, Jézus.
- Egy Petőfi-nótát.
- Azt inkább a férfiak tudják. Ők isznak és énekelnek.
- Kik voltak az apostolok?
- Mindenekelőtt János ugyebár. De közöttük volt Péter, Máté, Jakab, sőt András is. (Nevetés.)
- Ki volt Bethlen Gábor?
- Ugron Gábor?
- Nem: Bethlen.
- Csak Ugron Gábort üsmertük. A tekintetes urat...
- Ki volt Mátyás király?
- Hát éppen ő volt. Szóval a király...
- Mit tudsz róla?
- Amit más is. Meghalt Mátyás király, oda az igazság. Már ne haragudj, hogy megmondtam. Írtad volt, hogy a királyokat ki nem állhatod.
- (Elégedett kacagás.)
- Szeretsz-é verset hallgatni?
- Ó, nagyon!
- Miért?

– Mert a vers olyan szépen fejezi ki magát. Mert én is tudom azokat a szavakat, de nem jutnak eszembe.

(Azután csönd, s riadt kis mozdulat. Talán egy vers után, amelynek hangulata megcukrosodott az emlékezetben.)” (163-5)

Az unokahúggal folytatott párbeszéd az azt bevezető mondat – „A további vizsgáztatás eredménye rendszerint lesújtó.” (163) – kifejtése és egyúttal igazolása is. A párbeszéd szövegbeli kontextusa egyértelművé teszi a narrátori intenciót, az idézett szöveghely előtt ugyanis az elbeszélő arról panaszkodik, hogy Petőfiről – akit „a nemzeti kultúra gyűjtőfogalmának” (162) nevez – a falu nem sokat tud, a párbeszéd után pedig „a Mezőség szókincsének évszázados leromlására” (165) tereli a szót. Az unokahúg tehát magyar nemzeti történelmi tudatból vizsgálzik elégtelenre; válaszaiban a narrátor ugyanannak a pusztulásnak a jeleit látja, mint a mezőségi dialektusban.¹⁰⁴ Az anyanyelven kívül így feltűnik egy másik szimbolikus rendszer, ami a narrátor szerint a közösség kohézióját garantálhatja: a nemzeti öntudat.

¹⁰⁴ A mai emlékezetkutatásban eléggé elterjedt nézet szerint a történelem a társadalmi emlékezet modern válfaja. Jan Assmann például úgy véli, hogy „Mindenfajta történetírás a saját korban gyökerezik, és eltipphetetlenül függ a szerzők vagy megbízóik érdekeitől. Következésképp manapság nem ragaszkodnánk az »emlékezet« és a – történetírás értelmében vett – »történelem« halbwachsi különbségéhez, hanem a történelmet inkább a társadalmi emlékezet sajátos fajtájának minősítenénk, Peter Burke javaslatával összhangban (»Geschichte als soziales Gedächtnis« in A. Assmann–D. Harth. 1991, 289 skk.)” (Assmann 1999, 44). Assmann figyelmét nem kerüli el az emlékezet és a történelem közötti különbség eltörléséből származó hátrány sem: „Ám ezáltal egy lényeges kategória veszendőbe megy: a tudományos történetírás identitássemlegessége. A kortól s érdekektől való függés dacára Hérodotosz óta mégiscsak létezik »elméleti kíváncsiságból« és tiszta megismerésvágyból fakadó foglalatosság a múlttal, és ez világosan elkülönül a múlthoz viszonyulás olyan formáitól, amelyeket az emlékezés kultúrájának nevezünk, s amelyek mindenkor az emlékező csoport identitásához kapcsolódnak.” (Assmann 1999, 44). Ricoeur, aki kitart a halbwachsi különbségtétel mellett, többek között éppen az Assmann által jelzett veszély miatt hangoztatja mind a kollektív emlékezet, mind pedig a történelem szükségességét (lásd Ricoeur 2004, 498, 500).

Az anyanyelv kapcsán már láttuk, hogy az voltaképpen a pusztakamarásiak kultúrájától bizonyos értelemben idegen entitás, a (népi elemekkel tarkított) irodalmi nyelvet jelenti. Természetesen a nemzeti történelmi tudat sem Pusztakamarás sajátja, hanem mindenekelőtt modern, állami és nemzeti intézmények alakítják, formálják. A két kohéziós erő tehát, aminek hanyatlása a leginkább foglalkoztatja a narrátort, nem annyira a Falu, mint a nemzet kultúrájának kontinuitását hivatott biztosítani. Az a pusztakamarási közösség, amihez a narrátor kötődik, így alárendelődik a nemzetnek: megmaradásának abszolút feltétele, sugallja az elbeszélő, az anyanyelvhez való ragaszkodás, a magyar történelmi tudat elevenen tartása és, nem utolsó sorban, a más nemzetekkel (pontosabban a románokkal) való keveredés elkerülése.

A Falu-nemzet reláció tárgyalása azonban ennyivel még nem érhet véget, a népi irodalom hagyományához híven ugyanis a narrátor arra is rámutat, amit értékesnek, azaz feltehetően az egész romániai magyarság számára példaértékűnek tart a Falu kultúrájában. Mint a *Világítunk* című fejezet kapcsán láthattuk, a narrátor egyetért az öreg paraszttal az „emberi értékek folytonosságában” (66), és a szőlőpásztorral együtt vallja, hogy a pusztakamarási temetőben nyugvó halottak a helytállás példaképei. Mindkét esetben a hangsúly az etikán és a kontinuitáson van: azon, hogy a Falu magas erkölcsi mércét követ – mint láttuk, a narrátor szerint a Falu erkölcsileg a Város fölött áll –, illetve, hogy sikerül generációról generációra átmenteni az „emberi értékeket”.

A Falu kontinuitásának titkát a narrátor magában a helytállásban látja, amit, annak érdekében, hogy a nemzet számára példaértékűvé tegye, tágabb értelemben használ: számára a helytállás elsősorban a nemzeti közösséghez meg a hazához, és csak másodsorban a helyi közösséghez, valamint a szülőhelyhez való ragaszkodás leképezése. A különféle szertartások és szokások gyakori ábrázolása, valamint a népdalok és -táncok, illetve az önéletrajzi történetek (kollektív) mesélésének fontosságának hangsúlyozása azt sugallja, hogy a Falu kultúrája a visszatekintő emlékezésnek köszönheti tartósságát. A helytállás ezek szerint elválaszthatatlan egyfajta múltirányultságtól, ami a narrátor szerint összeegyeztethetetlen az ötvenes évek kommunizmusának és talán a Városnak a

jövőorientáltságával. A Falunak ez a tulajdonsága – a „hideg társadalmakra” (Lévi-Strauss) jellemző tendencia, hogy a történelmi változásokat, amelyek *per definitionem* potenciális veszélyt jelentenek a csoportidentitás tartóssága szempontjából, az organikus entitásként elképzelt Hagyományhoz való kötődéssel kezeljék – mondhatni központi a narrátor számára. Ő maga is nosztalgiával tekint a múltra – nemcsak saját gyerekkorára, hanem a történelmi és akár mitikusnak nevezhető múltra is, amikor a mezőségi dialektus még romlatlan volt, és a pusztakamarási magyarság még nem fogyatkozott meg olyan látványosan, mint a közelmúltban és a jelenben –, és javarészt bizalmatlan az újjal szemben.

A *Fecskemadár, mikor lesz nyár?* című fejezetet a narrátor azzal a „hírrel” indítja, hogy bevezették a villanyt Pusztakamaráson. A változást két tárgy, a rádió és a villanykörte hatásával érzékelteti:

„Rádiót hoztam ajándékképpen. A konyhaszekrény tetején zenél, beszél, híreket mond, és átveszi zajongásával az uralmat, vége a csöndes emlékezésnek, a világháborús történeteknek, a tartalmas, hosszú hallgatásoknak. Látom, hogy ég a tűz, de a beatzenétől nem hallok a lángok dúdolását; látom a fásládában a macskát, de nem hallok a dorombolását. Mindez természetesen oktalan nosztalgia; talán csak engem környékez a gyermekkor fészekmelegéből. Anyámat szemmel láthatólag a jelen foglalkoztatja; nem bír betelni a villamos teaőző-szerkezet csodálatával. Az elmés drótot a nyelénél fogva bele kell tartani a vízbe, s pillanatok múlva buzogás támad, és nem kell forgácsért szaladgálni.

– Fiam, ez tiszta csoda! – kacag rám, s még mindig nem meri a lábast megközelíteni.

Az ajtót is kinyitja, hogy fussunk, ha robban és villámlik valami. Apám antennát szerel, az ablakpárkányra likat fúr, drótokat egyenget, sugárik a friss tervektől. Újra dagadozik a vitorlája.

Nézem: mintha öregebb lenne a kegyetlen fényben. Megszaporodtak a ráncai. Az enyéme is bizonyára. Hogy kimásztunk a régi lámpa homályából és csendjéből, mintha váratlan kiszolgáltatottságba estünk volna; ezek az új égők a bordáinkat is átvilágítják.

A belső házban alszom. (...). Ezen a napon még együtt égetem a két lámpát: a villanyosat és a petróleumost. A kajla kalapú az éjjeliszekrényen szomorkodik, és időnként megrebber. Meleget fú az arcomba, s a fiatal láng velem együtt öregszik és álmosodik el egy könyv lapjai fölött.

Mintha előbb lenne a másiknál, amely rideg és egyenletesen diadalmas.” (159-160)

Ez a szöveghely jó példa a narrátori pozíció kettősségére, amit az előző bekezdésben a „javarészt bizalmatlan” kifejezéssel próbáltam

érezkelteni. Az idézet első mondata azt sugallja, hogy a narrátor az új, azaz a modernitás pártján áll, hisz ő az, aki megajándékozta szüleit a technikai vívmánnyal. Rögtön utána azonban kifejti, hogy a rádió megjelenése valami értékesnek a halálát jelenti: az emlékezésnek, a történeteknek, a közös hallgatásoknak, magyarul az összetartozás érzését erősítő kommunikációnak a végét. A narrátor látszólag nem állapodik meg ennél a véleménynél, hanem önironikusan hozzáfűzi: „oktalan nosztalgiáról” van szó csupán. A narrátori pozíció átbillenése azért látszólagos, mert nem hangzanak el érvek amellet, hogy miért tekinthető az újjal szembeni idegenkedés oktalan nosztalgiának, aminek köszönhetően az olvasónak könnyebb elfogadni a nosztalgikus, mint az önironikus álláspontot. Ezt követi a szülők reakciójának ismertetése, mely egyfelől azt sugallja, hogy a Falu, és vele együtt a magyarság nyitott az új iránt (az apa alakja, mint rövidesen látni fogjuk, többek között épp ezt a nyitottságot szimbolizálja) – azaz a Falut a nemzet vagy legalábbis a romániai magyarság példaképévé tenni nem „reakciós”, hanem éppenséggel haladó gesztus –, másrészt pedig egy pillanat erejéig elhiteti az olvasóval, hogy a technikai fejlődés jótékony hatással van az emberekre. A szülők álláspontja tehát mintha alátámasztaná a narrátor önironikus állítását, miszerint csak „oktalan nosztalgiából” idegenkedik az újtól. Az anya viszonyulása az újhoz azonban nem annyira egyértelmű, mint az apáé: egyrészt örül a tea főzőnek, másrészt viszont tart tőle.¹⁰⁵ A Falu modernizálásáról szóló rész végkicsengése egyértelműen nosztalgikus; a narrátor, előbbi önironikus állítását megcáfolva, a villanykörte fényét kegyetlennek, a petróleumlámpáéhoz viszonyítva ridegnek nevezi. A narrátor pozíciója egyszóval rokonságot mutat a „benszülött antropológuséval”: kint is van a Faluból, meg bent is, sőt, bizonyos értelemben mintha még a falusiaknál is jobban ragaszkodna a Falu kultúrájához, arról ugyanis nem esik szó, hogy a szülei is nosztalgiát éreznének a gyertyafény iránt.

¹⁰⁵ Az anya mondhatni irracionális reakciója és a narrátor viselkedése közötti különbség az elbeszélő és a saját közössége közötti kapcsolat kettősségéről árulkodik, amely a narrátor identitásépítő stratégiájának alapja, vagyis arról, hogy a naplóíró egyszerre a pusztakamarási magyar közösség tagjának és e csoportnál műveltebb, szélesebb látókörű, racionálisabb és befolyásosabb személynek tünteti fel magát.

A *Piros bölcső az ég peremében* olvasható, már idézett „kívül kezelésként, belül még hamisítatlan paraszt traktoros” (85) szöveghely, illetve az *Időt vegyenek!* című fejezet azon része, ahol a narrátor arról panaszkodik, hogy Pusztakamarás még nem elég modernizált, a fennebbi idézetben domináns narrátori pozícióval ellentétes attitűdről árulkodik.¹⁰⁶ Ugyanebben a fejezetben azonban az elbeszélő a szüleinél egybegyűlt kisebb társasággal együtt hangot ad abbéli aggodalmának, hogy „egy hírneves tudós” „percekre vagdalt élete” ugyanúgy fenyegeti őket, „amiként az emberiségnek egy részét elkapta már.” (188). A *Fecskemadár, mikor lesz nyár?* című fejezetben a narrátor a romániai magyarok technikai szókincsének modernizálását sürgeti, szándéka azonban nem az újítani akarás, hanem az anyanyelv elrománosodásának megfékezése.¹⁰⁷ Mindez természetesen ellentmondásosan hangzik, ugyanakkor viszont feltűnik, hogy az újjal szembeni bizalmatlanságról árulkodó szövegrészek egyfelől gyakoribbak, másrészt ez az attitűd jobban ki van fejtve, mint ellentéte, az újítás fontosságát hangsúlyozó nézet.

Az előbb említettem az apa alakjának szimbolikus jelentését, az új iránti nyitottságot; mint rövidesen látni fogjuk, az elbeszélő anyja éppen ennek az ellentétét jelképezi, a Hagyományhoz kötődést és az

¹⁰⁶ „Az idő, ez a drága anyag, amiből az életünk készül, olcsón és ömlesztve kerül itt forgalomba. Amihez tíz kilométerrel odébb – az iparosított Sármáson – percek szükségesek, nálunk órákba telik. A reggeli-készítés például vagy a bevásárlás. (...) Eltekintve azokról a korszerűnek nevezhető munkálatokról, melyek a felnőtt lakosság egyötödét foglalkoztatják, a sietség, vagyis az idő és megfelelő anyagi érték ritkán találkozik itt egymással.” (186)

¹⁰⁷ „Példának okáért ha sofőr unokaöcsémet megkérdelem, miből áll a gépkocsi, tréfásan veti vissza, hogy az bizony magyarul leginkább kerekekből és vasakból. Tudja természetesen, hogy van kuplung, differenciál, de tengelykapcsolóról, kiegyenlítőműről nincs tudomása. Hanem ha szerezne neki egy könyvet, amiből megtanulhassa. Öröklésre itt már nem lehet számítani; a szülők ősi fogalmi rendszerével a gépkorszak valóságát legfeljebb a népmesék szintjén lehet megközelíteni. / A kuplung tehát idegenségében is gyarapodás. A tanultság jele. Kivált a tanyaiak szókincséhez képest.” (165) Érdemes megjegyezni, hogy a narrátor figyelme nem siklik el a „kuplung” szó idegen származása mellett: észrevétele arról a véleményről árulkodik, miszerint a jövevényszavak nem válnak a magyar nyelv előnyére.

újjal szembeni idegenkedést. A narrátornak a szüleihez való viszonya ezért egyúttal azt is tükrözi, mi áll hozzá közelebb, a „hideg” vagy a „meleg” társadalmak időkonceptiója. Az anya központi szerepe – ő szerepel a naplójegyzetek címében, az ő kérésére kezdi el írni a narrátor a művet, az ő ígéretének valóra váltása reményében – valószínűsíti, hogy a narrátor, a vallással kapcsolatos viták ellenére, közelebb állónak érzi magához az anya múltirányultságát és jövővel szembeni bizalmatlanságát, mint az apa felfedezői lelkesedését. Utóbbit azonban nem veti meg, hanem tisztelettel ír róla, ezzel azt sugallván, hogy az újítási vágy is fontos, még ha nem is annyira, mint a múlthoz való kötődés. Az időkonceptióval kapcsolatos narratori pozíció ellentmondásossága – az újjal szembeni idegenkedés és az új iránti nyitottság váltakozása – tehát nem szűnik meg, hanem egymással hierarchikus viszonyban lévő értékek közötti különbséggé szublimálódik: a modern időszemlélet, sugallja a narrátor, értékes, de nem annyira, mint az anya által képviselt időkonceptió.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Végel László szerint a „kisebbségi társadalmakra” jellemző „premodern közösségvágy” úgy magyarázható, hogy megfelelő nemzeti intézmények híján egyedül „a szerves, hagyományos nemzeti értékeket őrző közösség illúziójának” összetartó erejére támaszkodhatnak, ugyanis ez utóbbi „legalább az életézés síkján pótolja a valóságos nacionalista struktúrákat.” (Végel 1998). A nemzeti kisebbségnek a modernitással szembeni bizalmatlansága és a „közösség iránti hagyományos nosztalgija” azzal magyarázható, hogy a modernizációs folyamatok szétszaggatták „a hagyományos kötelekeket, nem kímélve a családokat, a rokonságokat, a meghitt kisközösségeket” (Végel 1998). Végel itt a kommunista államok nemzeti kisebbségeire gondol: mint írja, „A kommunista elit tévedett, amikor a nacionalizmusban a múlt kísértését és nem a jövő kihívását látta. Tűzzel-vassal iparosított, ezzel létrehozta a nacionalizmus feltételeit, tehát már csak következménynek számít, hogy hatalmát idővel annak erejével is növelni kívánta. Ebbe a régióba tehát a kommunisták hozták a modernitást, s ezzel együtt felszabadították a nacionalizmus energiáját, amelyet ugyancsak a kommunisták saját hatalmi legitimációjuk erősítésére kívántak felhasználni. A nemzeti kisebbségek modernitás iránti bizalmatlansága tehát indokolt mindaddig, amíg nem válik modernitásellenességgé.” (Végel 1998). Jugoszlávia kapcsán Végel arra hívja fel a figyelmet, hogy az ottani magyarok individuumbként léptek be a modernizációs folyamatba, „illetve arra voltak kényszerítve, hogy belesodródjanak, ugyanakkor a közösség nem volt erre felkészülve. Tehát az egyén modernizálódott, de a nemzeti azonosságtudat nem.” (Végel 1998).

A narrátor egy másik jellegzetességének, a szellemi vezér szerepének felvállalásáról már szó volt az anyanyelv kérdése kapcsán. E gesztus egy eddig még nem érintett aspektusának tárgyalásához jó kiindulópontul szolgál a néhány oldallal fennebb idézett jelenet, az unokahúg vizsgáztatása. A szóban forgó szöveghely kapcsán felhívtam a figyelmet arra, hogy a lány történelmi tudatból vizsgázik, ez azonban csak féligazság, ugyanis az elbeszélőnek a magyar nemzet történelmében és a keresztény vallásban való jártasságán kívül – ez utóbbi a kontraszt kedvéért kerül görcső alá; funkciója, megmutatni a reményiki „Ne hagyjátok a templomot, a templomot s az iskolát!” aktualitását¹⁰⁹ – egyúttal magyar irodalmi ismereteit is teszteli. A „vizsga” kettős jellege abból adódik, hogy a Petőfiről szóló kérdések nagy része mind irodalomtörténetieknek, mind pedig történelmieknak nevezhetőek. Petőfi, a költő és forradalmár alakja – akit, mint mondtam, a narrátor „a nemzeti kultúra gyűjtőfogalmának” (162) tekint –, összekötő kapocs a két kohéziós erő, az anyanyelv (azaz irodalmi nyelv) és a történelmi tudat között; példája azt érzékelteti, hogy a (magyar) nyelv és a (magyar) történelem az irodalomban fonódik egybe. A narrátor tehát azt sugallja, hogy a „magyar irodalom” – ami a naplójegyzetekben Petőfit, Aranyt és a népi írókat jelenti – jelentős alkotásai csakis úgy jöhetnek létre, ha az író társadalmi szerepet vállal, és írásaival a magyar nemzeti identitást erősíti, azaz műveiben felveszi a harcot a nyelv romlása és a történelmi tudat pusztulása ellen. A társadalmi szerep, amit ezek szerint a magyar íróknak – így magának az elbeszélőnek is – fel kell vennie, a Petőfi nevével fémjelzett váteszi hagyomány folytatása, vagyis annak tudatosítása, hogy:

„Pusztában bujdosunk, mint hajdan
Népével Mózes bujdosott,
S követte, melyet isten küldé
Vezérül, a lángoszlopot.
Újabb időkben isten ilyen
Lángoszlopoknak rendelé
A költőket, hogy ők vezessék

¹⁰⁹ A magyar tanügy válságos helyzetét a narrátor azzal próbálja érzékeltetni, hogy rámutat: még a hanyatlóban levő templom is jobb munkát végez az oktatás terén, mint az iskola.

A népet Kánaán felé.”
(Petőfi Sándor: *A XIX. század költői*)

Az elbeszélőnek a váteszi hagyományhoz való hűsége abban mutatkozik meg, hogy egy csoport – a romániai magyar kisebbséget jelképező pusztakamarási magyarság – nevében beszél, és autoritását azzal a többlettudással legitimálja, amely egyfelől megkülönbözteti őt tőle, másrészt viszont e csoport identitásának őrévé teszi. A cél tehát a romániai magyarság pusztulásának elkerülése, ami – hosszú távon – a Kánaánhoz vezethet.

A szellemi vezér szerepköre megkívánja a rá vállalkozótól, hogy nyilvánosan ne kérdőjelezze meg saját autoritását, azaz ne tegye fel a kérdést: mi jogon beszél egy bizonyos csoport nevében. Ebből a megközelítésből nézve azok a szöveghelyek, amelyek a narrátor rossz lelkiismeretéről szólnak, és amelyekről már szó volt fennebb, első látásra mintha kontraproduktívak lennének, ugyanis azt vélhetnénk, hogy aláássák az elbeszélő erkölcsi integritását. Ez azonban nem így van, az önmaga és a környezete által diszkrétan megfogalmazott vádak ugyanis a hitelesség benyomását kelthetik az olvasóban. A rossz lelkiismeret két tényhez kapcsolódik: az egyik az, hogy a narrátor elhagyta a szülőfaluját, a másik, hogy az ötvenes években „elfelejtette a múltat”. Mint láttuk, az első problémát a narrátor azzal teszi irrelevánssá, hogy a szülőföldhöz való ragaszkodásnak tágabb értelmet kölcsönöz. Az, hogy ennek ellenére mégis lelkiismeret-furdalást érez, a pusztakamarásiak iránt érzett felelősség komolyságát hivatott bizonyítani. Ami a második (ön)vádat illeti, azáltal, hogy megfogalmazza, a narrátor egyúttal el is határolja magát tőle: a múlt elfelejtése fiatalkori bűn, vagy inkább hiba, amit a felnőtt narrátor, mint maga a mű bizonyítja, megpróbál jóvátenni. Ahogy Paul de Man mondaná: „Qui s'accuse s'excuse”.¹¹⁰

Az elbeszélő annak a jelenetnek a felidézésében határolódik el a legvilágosabban fiatalkori énjétől, amelyben az apja felteszi neki a kérdést: mit akar a jobboldali pártokat támadó cikkeivel. „Groza-kormányt! – szólalt meg bennem az utca visszhangja” (210),

¹¹⁰ Az autobiografikus szövegek narrátorának önvádjáról mint saját autoritásának megerősítése lásd De Man 1979, 281-286.

emlékszik vissza az elbeszélő. Az apa válasza megingatja az elbeszélő önbizalmát:

„Apám tünődve vizsgálta arcomat, mintegy számbavételképpen, hogy azonos vagyok-e a szándékaimmal.

- Biztosan nem magadtól találtad ki, hogy mit akarsz - vonta le a következtetést halálos pontossággal.

Elakadt bennem a szó. Zavarba estem, mintha plágiumon értek volna. Váratlanul olyan megvilágításba kerültem, amely csöppet sem kedvezett tudatlansággal vegyes ifjonti hiúságomnak. Apám szavai nemcsak megállapították a tényállást, hanem értékelték is egyben; olyasmit tulajdonítok magamnak, aminek fordított viszonyban - a tulajdona vagyok, eleven és lelkes eszköze más szóval.” (210)

Az apa tehát, aki, mint látni fogjuk, a Faluban és a romániai magyarságban rejlő, a hatalom által kiaknázatlan kreatív erőt (is) jelképezi, rádöbben a elbeszélő ént arra, hogy a hivatalos kommunista ideológia áldozata. Az idézett szövegrész tanúsága szerint a fiatal újságíró tudatlanságból, és nem hatalomvágyból vált az új rendszer szócsövévé (és „feledkezett meg a múlttól”), a hibát ezért végső soron nem annyira benne, mint inkább az emberek tudatlanságával visszaélő ideológiában és a vele manipuláló személyekben kell keresni. A felelősség elhárításának e módja rokonságot mutat azzal a mentalitással, amelyet az elbeszélő apja a néptanács alkalmazottjaiban kifogásol:

„Kérdeztem az elnököt, a tanácstitkárt, a párttitkárt: miért csináljátok ezt velünk? Miért kellett bennünket beugrasztani, adósságba verni, kecsgetetni? Hát, ők nem tehetnek róla. Ki tehet? A rajon. Személy szerint kicsodák? Nem lehet azt tudni, ez olyan gazdátlan gondolat. Néha lábra kelnek a gazdátlan vétkek.” (156-157)¹¹¹

¹¹¹ Maga az elbeszélő is kritikusan áll hozzá a téves elnökének és beosztottjainak a személyes felelősség elől való meneküléséhez, ami azt bizonyítja, hogy egyedül önmagával szemben elnéző: „Hazafelé menet az elnökkel és kíséretével találkozom a szövetkezet előtt. Megkérdem: mi a véleménye a határszélre került gyümölcsfákról. »Így kaptuk a rendelkezést.« Személy szerint van-e valami elgondolása a megmentésükre? Nincs. Nem foglalkozik személyes elgondolásokkal. »Különbösen is egyszer már rendet kellett teremteni.« A kíséret tagjait is kérdelem. A könyvelő: »Én ebbe nem szólhatok bele. Nekem könyvelnem kell.« A zöldségeskert embere: »Az egyenlőséget csak úgy lehet

A szellemi vezér autoritásának megőrzése szempontjából érdekes fordulatot jelent a naplójegyzetek zárórésze, az *Epilógus* című fejezet, ahol a narrátor hirtelen elbizonytalanodik:

„Az esztendővel együtt könyvemnek is a végére értem.

Anyám könnyű álmot ígért hozzá. Nem tudom: kinyújthatom-e kezem a felkínált pohár után. Az a különös érzés szorongat most, hogy a hullámok másfelé sodortak, mint amerre evezőimet irányítottam: ezt várták-e vajon az otthoniak? A gondjukban akartam velük osztozni, de minden jel szerint csak a magamét sikerült velük megosztanom.

Megszaporítottam a terhet a vállukon.

Kétféle módon is: lehetséges, hogy amiben a kényszerű feledés útjára léptek, egy pillanatra visszafogtam őket, s a régi sebeikről a kötést leszagatva, a magaméit bonyáltam be, ami első pillantásra semmiképpen sem méltányos eljárás. Valamiként az is lehetséges, hogy amikor velük együtt énekeltem, csalóka örömet loptam közőlük. Ha igaz a sejtelmem, miszerint a kölcsönös felvidítás végett énekeltünk, akkor bizonyos, hogy az ő vidámságuk forrása tisztogatásra szorul.

Szorongó érzésemet csak elmélyíti az a tapasztalatom, hogy bár az írás és az igazság édestestvérek: gyakran mégis külön utakon tévelyegnek. A kimondott szó s az érvényesített igazság között húzódik az ösvény, amelyen az író babért nem szerezhethet.

Nincs hozzá hatalma.” (240-241)

Az elbeszélő első számú kételye: lehet, nem azt írta, amit „az otthoniak” elvártak tőle, azaz saját érdekeit a közösség érdekei fölé helyezte. Az idézet harmadik mondata azt mutatja, hogy a narrátor akarata ellenére történhetett meg a feltételezett vétek, ami ezért nem bűnnek, hanem inkább hibának minősül. Ezt követően két vád hangzik el; az egyik, hogy az emlékek felidézése kizárólag az elbeszélő számára vigasztaló, a közösségre azonban épp fordított hatással lehet, a másik: „csalóka örömet” lopott „az otthoniak”

megteremteni, ha egyeseket meg is sértünk vele.« A nappali ór: »Mi, elvtárs, hiába osztjuk-szorozzuk a dolgot. Így jött a rendelkezés, kinek-kinek ennyi jár a háztájiba, s kész!« A kérdésemre, hogy végül mi lesz a terméssel, egyöntetűen azt válaszolják: megeszi a régi tulajdonos. »Hiszen ott van az orra előtt.« Tétélezzük föl, hogy nem nyúl hozzá. Nevetnek. Tréfára veszik a föltételezést. De mégis! »Akkor elhordják a gyerekek. Minden magányos körtefa mellé nem lehet őrt állítani.« És legvégül? »Legvégül kiirtjuk azokat a fákat, s a terület megmarad szántónak.« (54)

közé. Az első vád feltehetően arra utal, hogy a naplójegyzetek írása voltaképpen vezeklés az elbeszélő számára az ötvenes évekbeli „múltról való megfélemlítéséért”: igyekezetében, hogy megnyugtassa rossz lelkiismeretét, nem volt tekintettel arra, hogy mik „az otthoniak” aktuális igényei. A második vád valamelyest összetettebb: a „csalóka öröm” a naplójegyzetek javarészt anekdotikus hangvételére utalhat, azaz a Gyümölcsoltó Gergely és Szakállas Ábel kapcsán említett, az egyéni és kollektív kiszolgáltatottságon való felülemelkedés humoráról lehet szó, amiről a mű végén a narrátor hírül akarja adni, hogy vigasztaló funkciója van. A közös éneklés említése az András-napi ünnepélyt idézi, ahol, mint látni fogjuk, a résztvevők – egy ember kivételével – azt hangoztatják, hogy a megmaradás előfeltétele a kompromisszumra való hajlandóság. A „kölcsonös felvidítés” tehát azt is jelentheti, hogy a „réalpolitikusi” álláspont, amit a narrátor is oszt, valójában csak vigasz, a kiszolgáltatottság tényét túlélési taktikává „nemesítő” attitűd.

Az idézet utolsó része válasz az anyai felhívásra, miszerint „az otthoniakról” szóló könyv „igaz legyen”. Bár az elbeszélő bizonytalannak mutatkozik, az igazságban nem kételkedik: szerinte „az írás és az igazság édestestvérek: gyakran mégis külön utakon tévelyegnek.”, vagyis az írás és az igazság egymásra találhat, annak ellenére, hogy gyakran különválnak. Az ezt követő mondat – „A kimondott szó s az érvényesített igazság között húzódik az ösvény, amelyen az író babért nem szerezhet.” – azt sugallja, hogy, ha már az írás és az igazság különvált, az író sem tudja összekapcsolni őket, magyaráz még az író sem teheti igazzá azt, ami eleve nem az.

A narrátor önmagával való elégedetlenségének az olvasó elé tárása nem feltétlenül csorbít tekintélyén. Az előbbi idézetben az őszinteségén, igazságérzetén és a felelősségérzetén kívül az elbeszélőnek olyan kvalitásai is feltárulnak, amelyek ez idáig vagy részben, vagy pedig teljességgel háttérbe szorultak: alázata, önkritikai hajlama és nem utolsósorban tapintata.¹¹² Mindez azt hivatott bizonyítani, hogy az elbeszélő megfelel a Városnál „emberibb” Falu erkölcsi mércéjének.

¹¹² A narrátor őszintesége és igazságérzete kikövetkeztethető abból, hogy narratívájának kiindulópontja az előbb említett anyai felszólítás.

Az elbeszélőnek írás és valóság ideális relációjáról vallott nézetét tükrözi az a szöveghely is, ahol a naplóíró Valóság-bálványozással vádolja Gaál Gábort („Imádott és trónfosztásra szánt istene volt a Valóság”[212]). E nézet jelentősége a narrátor etikai szituációjának megállapítására tekintve nem elhanyagolható, főleg, ha felidézzük a naplójegyzetek első fejezetében elhangzó anyai kívánságot („Igaz legyen!”), a fennebb tárgyalt narrátori szabadkozást („bár az írás és az igazság édestestvérek: gyakran mégis külön utakon tévelygnek.”[241]) és a mű közepén olvasható „A történet, melyet most átélünk, ha nem is maga az igazság, legalább hasonlít az igazsághoz.” (133) megjegyzést, (ez utóbbi szintén az elbeszélőtől származik, és az általa kollektív alkotásoknak, azaz a csoportidentitás részét képező narratíváknak tekintett történetek egyikére vonatkozik). Ami első látásra feltűnik: az „Igaz legyen!” követelménye és Gaál Valóság-bálványozása közötti hasonlóság. A szövegösszefüggés az elsőt pozitívumnak, míg a másodikat negatívumnak, túlzásnak tünteti fel, egy olyan véteknek, amit a narrátor el szeretne kerülni. Természetesen attól sem szabad eltekinteni, hogy igaz és valós nem föltétlenül szinonimák, mint ahogy egy esemény interpretálása (annak „igaz”, vagy legalábbis valószínű jelentésének keresése) és maga az esemény sem ugyanaz. A narrátor az Andrásnapi történetmondás kapcsán szinonimákként használja az igazságot és a valóságot – az átélt történésről akár azt is mondhatta volna, hogy hasonlít a valósághoz –, az *Epilógusban* pedig nem derül ki, hogy az igazság szó a referenciális valóságra vagy pedig valamiféle azon túl mutató Igazságra vonatkozik, tehát ennyiben indokolt az édesanya és Gaál Gábor álláspontja közötti hasonlóságról beszélni. Az eddigiek alapján nyilvánvaló, hogy míg Gaál Gábor istene a Valóság (bármit is jelentsen az), addig a narrátoré a Közösség, amely elsősorban a Nemzetet vagy legalábbis a Nemzetiséget jelenti, másodsorban pedig „az otthoniakat”. Az írásnak ezek szerint mindenekelőtt nem a valósághoz, a megtörténthez kell hűnek lennie – ezúttal tekintsünk el attól, hogy a megtörtént nem úgy valóság, mint ahogy mondjuk egy kő az; maga a narrátor a múltat adottnak tekinti, és most az ő álláspontjáról van szó –, hanem a Közösséghez, azaz annak érdekét kell szolgálnia, a csoportidentitást kell erősítenie. Más szóval: az írás akkor igaz, ha a kulturális emlékezet életben

tartását szolgálja. Az pedig, hogy mi is ez az életben tartandó emlékezet, végső soron a kulturális emlékezet szakosodott hordozóján, vagyis az elbeszélő belátásán múlik.¹¹³

¹¹³ Olasz Sándor rávilágít arra, hogy a narrátor megítélésében az igazság az idilli faluképtől való elfordulást is jelenti (Olasz 2003, 103). Olasz észrevételét alátámasztják a naplójegyzetek azon szöveghelyei, amelyek a (művészi) mimézis témáját érintik: „Az utca felőli szobában alszom, ázott őszi virágillatban, szüleim ifjúkori fényképe alatt. A kép hatalmas. Nagyváradi vándorfényképész nagyította egészen szemcsésre, félévészados fölvétel alapján. Kiállításokon látni ilyen palaszürke, elmosódott tónusokat; a borsószemnyi, vásári kép túlhasznolt nagyítási lehetőségeit, szinte a megsemmisülésig. Apám katonaruhában, kiretusált, dús szemöldökkel, anyám puha, angyali vonásokkal fölruházva; ilyenek is lehetnek volna. A két arc – két boldog szempár – a világ kezdetének első hajnalára emlékeztet. A kép talán épp ezzel az idillikus hangulatával hat ránk; ha ilyen szépek is voltunk, megéri – már csak az emlékezés öröme miatt –, hogy kihúzzuk, ami még hátra van. Nincsenek elveszett paradicsomok, hisz naponta megfordulunk bennök. Ezt a lehetőséget vásári fényképezés olcsón biztosítják.” (60) „Múlnak a novemberi napok. Ráncos a szilva az ághegyen. Reggelenként dér lepi be a rétet, a kerteket. Az éjjel a víz megvakult a kicsi patakban. Így közli velem a szomszéd, hogy ránk jött a fagy. Lemezteleníti a falut. A lombhullással mintha puha kötést göngyölt volna le rólunk. Szembeszökőek most a mezítelenség sebhelyei, ütésfoltjai. A nyár, akár egy impresszionista díszlet, tovagördült, s díszítő formái nélkül, az utolsó szőlőkaróig számbavehetőleg lép elő a hidegebb – ridegebb – valóság. Ami nem a legidillikusabb. Most látom, hogy a szomszéd tyúkketrecé feloldalára billent, s házunk falát kikezdte az esőlé. Zöld pántlikáinak kötelékei nélkül a falu mintha széjjelesett volna. Messzebbre kerültek a házak egymástól, s az agyagdobok valószínűtlen közelségbe nyomultak az ablakunk alá; az erdővel együtt, amely alaposabban megnézve: csenevész gyülekezete. A megihittséget kedvelő költőkre gondolok, a fényképezésekre és a népszakértőkre. Oda a csalit és a pagony, sehol egy Daphnisz, sehol egy Chloe az egész környéken. Unokahúgom az apja kabátjának az ujját feltúrta, hogy kezét szabaddá tegye. Anyám lábán foltozott, vastag harisnya, hátán az ócska bőrbekecs, amitől kövérebbnek látszik. Mindenki testesebb, mint volt a nyáron. Öcsém beszámol arról, hogy a gazdaságban kint járt egy fotóriporter. A tehenéseket hazaküldte, hogy öltsenek ünneplő ruhát; másként nem volt hajlandó őket lefényképezni. Egyebek között éppen azt kifogásolta, hogy nem szabályszerű a téli öltözékük. Meg a mosolyuk is olyan girbe-görbe, és nem talált egy virágágyást, ahová felsorakoztassa őket. Nem kedvez az idő a színes fényképezésnek.” (70-71)

A narrátorról nyújtott kép igencsak hiányos lenne, ha nem érinteném társadalmi szerepének egy másik aspektusát, amire az unokahúgról szóló idézett szövegrész vet fényt. „Írtad volt, hogy a királyokat ki nem állhatod.”, mondja az unokahúg a „vizsga” végén; megjegyzése annál is sokatmondóbb, mivel néhány sorral följebb még Petőfiről volt szó, akit a kommunista irodalomtörténet, főleg az ötvenes-hatvanas években, az 1946-as rendszerváltás előszeként értelmezett 1848-as forradalom antimonarchista költőjeként kanonizált. Az említett váteszi hagyomány szempontjából az sem mellékes tény, hogy az unokahúg csipkelődése felhívja a figyelmet a Petőfi és az elbeszélő közötti hasonlóságra (lásd Petőfi *Akasszátok fel a királyokat!* című versét), ezúttal azonban másvalamire szeretnék rámutatni: az elbeszélőnek a fennálló rendszerhez való lojalitásáról árulkodó jelekre, amelyekre lépten-nyomon rábukkanhatunk a naplójegyzetek olvasása során.¹¹⁴ A gyerekkori emlékeiről mesélő narrátor kiemeli, hogy családja szegénységben élt, később pedig, a szövetkezesítés idején, szülei csakis a hatóságok szűklátókörűsége, illetve a tanácselnök rosszindulata miatt kerültek kuláklistára. A *Világítunkban* olvasható, fennebb már idézett bölcsesség, ami mind a szőlőpásztor, mind az elbeszélő véleményét tükrözi – „szegénységünkönél csak az emberségük volt nagyobb” (69), mondja a szőlőpásztor a pusztakamarási temetőben nyugovó halottakról –, az ötvenes-hatvanas évek hivatalos erkölcsével (csak az becsületes, aki az előző rendszerben szegény volt) mutat rokonságot. Az elbeszélő ennél tovább megy, azt sugallván, hogy a becsületesség ismérve továbbra is a szegénység: elárulja, hogy „az otthoniak” a kommunista rendszerben is nehéz körülmények között élnek. A rokonság és főleg a szülők jelenlegi szegénysége jó fényt vet az elbeszélőre, ugyanis azt mutatja, hogy utóbbi nem húzott anyagi hasznot a rendszerváltásból – hiszen az meglátszana „az otthoniak” életszínvonalán is –, más szóval nem

¹¹⁴ Ez a Petőfi-narrátor párhuzam, amelyre az unokahúg utal, valamint az elbeszélőnek Petőfi jelentőségéről szóló fejtegetései, melyek a Petőfi névével fémjelzett népies realizmus-elv iránti elkötelezettségét jelzik, megadja a hangot Sütő András, a szerző kultuszának (a Petőfi-kultuszról lásd Margócsy 2003).

meggazdagodási vágyból, hanem elvi meggyőződésből vállalta el hatalmi pozícióját.

A narrátor ateizmusát, a régi rendszer hatalmi elitje iránti ellen-szenvét, amiről már szó esett a *Jön az erdő* azon része kapcsán, amelyben felidézi gyerekkori emlékét, az írás hatalmára való rádöbbenését, mindezeket szintén a kommunista hatalomhoz való hűségének jeleként lehet értelmezni.¹¹⁵ Ideológiai elkötelezettségét hivatottak bizonyítani azok az – igaz, nem túl gyakori – esetek is, amikor az ötvenes évek proletkultos irodalmát idéző szóképeket használ, illetve, amikor a hivatalos ideológia álláspontján helyezkedik el. Nem utolsósorban a narrátor „reálpolitikai” beállítottsága, vagyis az a véleménye, miszerint a romániai magyarság csakis óvatos politizálással és kompromisszumok árán őrizheti meg identitását, a fennálló rendszer melletti elkötelezettségét bizonyítja.¹¹⁶

Az elbeszélő egyetlen egyszer jellemzi közvetlenül önmagát, éspedig abban a jelenetben, ahol apja rádöbbsenti ideológiai elvakultságára. Az apával való párbeszéd és az általa kiváltott reakció leírása után a narrátor azzal próbálja megmagyarázni fiatalkori „eltévelyedését”, hogy:

„Eladdig a viharos külső körülmények, a feltorlódtott események hullámhegyein szónokló közéleti személyiségek hatása észrevétlen, álomszerűleg szívódott föl bennem, váltott véremmé, kisebbségbe szorítván otthon szerzett, poétikusan szemlélődő hajlamaimat. Talán a két nagyapa, énemnek kétféle forrása birkózott bennem. Székely Gergely a közéleti tevékenység embere volt, sok ideig falusi bíró a régi világban. Családunk legnagyobb újságolvasója. A gondolat szüntelen cselekvésként pattant ki belőle; nem valamely végek feszegetésére, mint inkább karjának meghosszabbítására szolgált: rendeletek végrehajtására, verekedő cigányok széjjelugrasztására, mindenre, amire apai nagyapám, Sütő Mihály a csön-des szemlélődés kosarából legfeljebb egy-egy pillantást vetett.” (210-211)

A közvetlen önjellemezés, mint láthatjuk, egyúttal a két nagyapa jellemzése is, azaz az ősök iránti kegyelet megnyilvánulása. Ez az

¹¹⁵ Az *Egy különös látogatásban* például a narrátor madárijesztőknek nevezi a hajdanvolt bárókat.

¹¹⁶ Ettől eltekintve a narrátor bírálja a hatalmat és főleg az ötvenes évekbeli társadalompolitikát; erre a narrátori kettőségre vissza fogok térni a társadalmi változások tárgyalása kapcsán.

önjellemezési módszer kétségtelenül szerénységre vallhat, viszont, ha arra gondolunk, hogy e szövegrész egyik funkciója az, hogy megértesse az olvasóval, hogyan válhatott az elbeszélő a sztálinista ideológia „rabjává”, nehéz nem észrevenni, hogy a narrátor részben anyai nagyapját és „a feltorlódott események hullámhegyein szónokló közéleti személyiségeket” hibáztatja akkori viselkedéséért.¹¹⁷ Összegezve: a narrátor azzal magyarázza a „múltról való megfeledkezését”, hogy a Másik (az ideológia, a vele manipuláló szónokok, az anyai nagyapa példájának) áldozatává vált. A pusztakamarási/romániai magyarság túlélési stratégiáját tárgyaló fejezetben majd látni fogjuk, hogy az *Anyám könnyű álmot ígér* a Közösség bűnére vagy inkább hibájára is hasonló magyarázatot ad: a történelmi helyzet (vagyis régebben a nagyhatalmakkal, újabban a román többséggel és a román nemzetállammal szembeni kiszolgáltatottsága, azaz végső soron a Másik) tanította meg a magyart arra, hogy „Alakulni kell a követelményekhez, miként a dagasztott tészta a tepsizhez.” (125).

A narrátor jellemzéséről térjünk rá a számára legfontosabb két személy, a szülők tárgyalására. A szülők jellemének bemutatását az édesanyával kezdeném, ugyanis, mint a narrátor időkonceptiója kapcsán láttuk, az ő figurája kulcsfontosságú a naplójegyzetek narratíváján belül. A mű elején az anya paradox gesztust tesz: a naplójegyzetek megírására való felszólítása annak felismerése, hogy a szóbeli kultúra kollektív emlékezetét már csak az őt elpusztító írásbeliség tudja megőrizni.¹¹⁸ Ha ebből a megközelítésből

¹¹⁷ A két nagyapa a „halál kapujában” álló generációhoz tartozik, vagyis az ő jellemzésük világíthatna rá a legjobban arra, hogy milyen is lehetett valamikor a most már pusztulófélben lévő paraszti társadalom. Ehhez képest a narrátor elég szűkszavúan nyilatkozik róluk: az apai nagyapáról az derül ki, hogy „az emberi élet egyetlen értelmét a munkában látta.” (200), és, bár hitt Istenben, nem szeretett templomba járni, az anyai nagyapáról pedig csak annyit tudunk meg, hogy szigorú és vallásos (228) (kettejüknek a valláshoz való viszonya a társadalmi identitásuk közötti különbséget idézi: míg az apai nagyapa közönséges zsellérként tengette életét, az anyai nagyapa falubíró volt).

¹¹⁸ Ugyanez a gesztus szolgál Móricz Zsigmond *A boldog ember* című regényének kiindulópontjával: ott a paraszt Joó György kéri meg az író történetének feljegyzésére.

vizsgáljuk meg a kérdéses felszólítást, fény derül a narrátor a Falu kultúrájához való viszonyának talán legellentmondásosabb oldalára: az anyai intellemtan arra tanítja az elbeszélőt, hogy csak úgy lehet hű e kultúrához, ha egyúttal szakít is vele. Az elbeszélő, azáltal, hogy elmeséli a szülőfalu történetét, emlékművét emel neki, és egyúttal megörökíti, azaz holttá teszi saját eredetét, ami morálisan alig feldolgozható.

Az anya jelentőségét, a már említett tényezőkön – a mű címén, illetve indításán – kívül, szinte állandó jelenléte is sugallja. A *Világítunkban* a következőképpen jellemzi őt a narrátor:

„Ő az örök oldó- és kötőanyag. Amikor ketten-hárman, testvérek összebakalódtunk, gyöngéden széjjelválasztott bennünket, kiszedegette körmünket a másik szeme alól. Azzal, hogy széjjelválasztott, mindig újra összehozott mindahányunkat. Nemcsak a fiait: az egész nagy rokonságot, ezer irányba nyúlánczó vágyaival, föl-föllobbanó konfliktusaival. Mintha szövszékben ülne: ahol szál szakad, menten bogoz a bogos ujjáival.” (65)¹¹⁹

Az anya, azaz az általa szimbolizált Hagyomány, (mitikus) eredet (ő indítja el útján a naplójegyzetek narratíváját) és szülőföld ezek szerint kibékíti egymással a közösség tagjait, és arról gondoskodik, hogy az „otthoniak”, a pusztakamarási és a romániai magyarok közössége ne hulljon szét. Az anyának ez az egyedüli mitikus ábrázolása, a narrátor ugyanis más esetekben realista módon jeleníti meg Sütő Bertát, és benne is ugyanazokat a minőségeket – a szülőfaluhoz és „az otthoniakhoz” való ragaszkodást, a szorgalmat, önzetlenséget, tapintatot, szelídséget és szerénységet – hangsúlyozza, amelyek az apára is jellemzők. A rendszerváltás előtti elithez való viszonyuk – mindketten sajnálják a bárókat; az apa azt mondja az elbeszélőnek az egyikről, hogy „Jól kibabráltatok velük.” (59) – azt mutatja, hogy könnyebben meg tudnak bocsátani „osztályellenségüknek”, mint az elbeszélő.

A narrátor időkonceptiójával kapcsolatban már céloztam arra, hogy a szülők két egymástól eltérő időszemléletet képviselnek: az

¹¹⁹ Az anya alakja Fejes Endre *Rozsdatemető* című regényének Pék Mária-jára emlékeztet, akinek „minden cselekedetét a túlélés és a család egységének értékei hatják át” (Schein 2007, 35).

anyára a hagyományosnak nevezhető, múltba tekintő, az újtól idegenkedő mentalitás, míg az apára a – főleg technikai – újdonság iránti nyitottság jellemző. Mindez természetesen nem azt jelenti, hogy az apa nem ragaszkodik a maga módján a Hagyományhoz, ami számára, akárcsak az anya és a narrátor számára is, nem egy folytonos változásban levő *konstrukció*, hanem egy organikus entitás, valami, ami él és elpusztul.¹²⁰

Egy másik szembeötlő különbség a két szülő között a hagyomány kérdéséhez szorosan kapcsolódó emlékezéshez való viszonyuk. Az anyáról rögtön a naplójegyzetek nyitányában kiderül, hogy rendkívül fontosnak tartja az arról való tanúskodást, ami megesegett „az otthoniakkal”.¹²¹ Az anya szóhasználata („Igaz legyen”, „tanúskodásképpen”) azt bizonyítja, hogy szerinte a múlt-ról szóló diskurzus értékét a nyelvtől függetlenül létező igazsághoz való hűség határozza meg, illetve azt is sugallja, hogy számára a visszaemlékezés erkölcsi kötelesség. A narrátori álláspont eltér az édesanyjától: mint Pasztercsák Ágnes írja, „a naplóíró (...)

¹²⁰ Az apának a Hagyományhoz való viszonyának tisztázása szempontjából érdekes tény, hogy az *Anyám könnyű álmot ígérben* nem esik szó idősebb Sütő Andrásnak a vallással kapcsolatos nézeteiről.

¹²¹ A „De lenne bár egy könyvecske, ó, nem vigasztalónak, hanem tanúskodásképpen egyről és másról, ami megesegett velünk.” (5) anyai óhaja ugyanarról a közösség iránti kötelességről árulkodik, ami a narrátorra jellemző, és ami az apától sem idegen; a *Szemirámisz függőkertjeiben* például kiderül, hogy utóbbinak a saját szőlőséről való ábrándozás mögött altruista megfontolások húzódnak: „Képzeld: augusztusban ott hűsölsz a kaliba előtt, meglátogat valaki, és mikor elmegy, azt mondod: „vigyél egy kis szőlőt a gyerekeknek.” Fogod a metszőollót, válogatsz az érett gerezdek között. Egy kis muskotályt, egy kis Csabagyöngyét... Tulajdonképpen bort sem szabad innom, azért persze megkóstolom. Nem is ez a fontos. Hanem hát minden héten jön a vasárnap, ez is, amaz is beüti magát, no, mi újság, hogy vagytok, foglalj helyet, sógor, koma, testvér vagy akármi, kóstold meg a borom, az édesebbet, a savanykásabbat, melyiket szereted. Megüti a lábát, sír a gyerek, no ne bőgj, kapsz egy almát! Vagy utazik valaki, s megkérdi: mit üzenek a rokonoknak Vásárhelyre, Bukarestbe, Alvincre, Felvincre. Becsomagolsz egy üveg bort újságpapirosba: „Ezt üzenem a fiamnak!” Jön a karácsony, újév kántálókkal, köszöntőkkel. Milyen más a fogadtatás, amikor hallod, hogy ne pityeregj gazda, tégy bort az asztalra! Felaggatod az almát a fenyőfára, s az unoka megesezi.” (145)

tisztában van azzal, hogy e történetek kapcsán azok valósághoz való viszonya nem releváns kérdés, hiszen az egyes történeteknek a közösség identitásképzésében elfoglalt szerepe a lényeges.” (Pasztercsák 2007, 71).¹²² Ezek szerint a történetek hitelességénél fontosabb az, hogy a narrátor szerint pozitív vagy negatív szerepet töltenek be a nemzeti(ségi) identitás megőrzésében.¹²³ Az anyától és az elbeszélőtől eltérően az apa feledni akar: az András-napi ünnepélyen a „Hát az hogy volt, amikor kitessékeltek a politikából?” kérdésre azt válaszolja, hogy „Igyunk. Hagyjuk a múltat.” (127). De még mielőtt az olvasó azt hinné, hogy az apa menekülni próbál a visszaemlékezés erkölcsi kötelessége elől, a narrátor gyorsan hozzáteszi: „Úgy ragaszkodik hozzá [ti. a múlthoz], hogy nem beszél róla.” (127). Az apának a múlthoz való ragaszkodása egypár oldallal arrébb már a narratíva formában mutatkozik meg: az apa, mintegy megcáfolva az elbeszélőnek azt az állítását, hogy nem beszél a múlttól, enged a rokonok noszogatásának, és elkezd ön-életrajzi történeteket mesélni. Az apának a múlthoz való ragaszkodását bizonyítja az a *Mit is álmodtunk?* című fejezetben olvasható jelenet is, amelyből megtudjuk, hogy a feltehetően szovjetunióbeli fogságból hazatért M. bátya tiszteletére összegyűlt rokonok közül ő az egyedüli, aki nem jön zavarba azért, mert nem jut eszébe egy álom sem, amit M. bátyáról látott volna annak távollétében: „ő mintha azt mondaná, hogy le sem hunyta a szemét az elmúlt esztendőkből, nincs mit keresgélni az álmai között.” (220).¹²⁴

¹²² Erre a narrátori álláspontra utal még a „Már nem emlékszem: igaz-e vagy én fogtam rá az esetet” (41) is.

¹²³ Szándékosan használom az identitás megőrzése kifejezést a Pasztercsák által használt identitásképzés helyett, a narrátor ugyanis az identitást nem annyira megalkotandónak, mint inkább megőrizendőnek képzelem (gondoljunk csak magára a helytállás konnotációira).

¹²⁴ A naplójegyzetekből csak az derül ki, hogy a második világháború után M. bátyát elvitték azok, akik fasisztákat kerestek a faluban, és akik jobb híján beérték vele, a falu bírójával, annak ellenére, hogy felesége szerint senkinek sem ártott. M. bátya a háború után hét évvel szabadult a fogságból (maga az a szó, hogy fogság, egyébként nem szerepel a szövegben). Az M. bátya hazatéréséről szóló fejezet egy újabb perspektívából világít rá az emlékezet és a halottak (a halottaknak vélt személyek) iránti tisztelet fontosságára, M. bátya személyében ugyanis egy olyan múlt válik hirtelen aktuálissá, amelyet a rokonok java része – szégyenletes módon, sugallja az elbeszélő – elfelejtett.

Az apának ez a kettőssége – egyszerre „hagyományos” és „modern”, azaz egyszerre ragaszkodik a múlthoz és vonzódik az újhoz – jelképesse teszi az alakját: ő a bizonyíték arra, hogy Hagyomány és Modernitás, Falu és Város, Periféria és Központ kibékíthető egymással. Az *Anyám könnyű álmot ígér* azt sugallja, e kibékülés csak akkor jöhet létre, ha a Központ ráeszmél: a) nem lehet újat létrehozni a régi elpusztításával; b) a megváltás csakis a periféria felől, azaz a Faluból és a romániai magyarság köréből érkezhetsz. Az apa élettörténete, sorozatos kudarcai, az állami gazdaságban rozsdásodó találmányai azt mutatják, hogy a hatalom képtelen felismerni a Faluban és a romániai magyarságban rejlő potenciált, és nemcsak, hogy elhanyagolja, hanem – mint a mű más történetei is érzékeltetik – éppenséggel ellenségesen kezeli a (magyar) földművest. Mindezek ellenére a narrátor apja nem adja fel a reményt, hanem megújuló lelkesedéssel fog bele újabb és újabb tervek szövögetésébe.¹²⁵ Az erkölcsi példázat félreérthetetlen: a narrátor apja mint eszménykép arra tanít, hogy a magyar kisebbséget ért kudarcélmények ellenére nem szabad elveszíteni a jövő iránti bizalmat.

A narrátornak és a szüleinek karakteréről szóló részt az előbb említett M. bátya tárgyalásával szeretném zárni. Arra, hogy miért kell kitérni egy olyan személyre, aki egyedül a *Mit is álmodtunk?* című fejezetben szerepel, az M. bátyának rövid ábrázolását tartalmazó szöveghely adja meg a választ: „Szálás, hatvan felé járó, nyílt arc, kiszolgáltatottságra született ember, akinek adakozó, eleven, és meleg pillantása a családnak valamennyi tagjára jellemző.” (215). A narrátor ebben a szöveghelyben fejti ki a legvilágosabban, milyennek látja „az otthoniakat” és önmagát: adakozónak, ürge észjárásúnak, barátságosnak és feltehetően nyílnak, de ugyanakkor

¹²⁵ Az elbeszélő jóvoltából azt is megtudjuk, hogy ugyanez az örök optimizmus jellemző az anyára is: „Ez a könnyedség, a kerti madaraknak ez az éber, álomban is örködő elevensége, amely a legnagyobb emberség-ínségben sem nehezült lemondással: ez az ő megtartó szabadsága.” (70).

kiszolgáltatottnak is.¹²⁶ A család karakterisztikája, amire M. bátya ábrázolása során fény derül, valamint a szülők tulajdonságai – a szülőföldhöz, a Hagyományhoz és „az otthoniakhoz” való ragaszkodás, a szorgalom, önzetlenség, tapintat, szelídség, szerénység, igazságszeretet, türelem, a megbocsátás képessége, a közösségért való felelősség és a kitartás – azoknak az emberi értékeknek a példatára, amelynek folytonosságában a narrátor és a *Világítunk* öreg paraszta egyetértenek egymással. A felsorolt kvalitások mindenekelőtt a Falu – és csak másodsorban a (romániai) magyarság – erkölcsi értékeiről tanúskodnak, magyarázatul szolgálva arra, hogy mit ért a narrátor az alatt az erkölcsi fölény alatt, amire a *Világítunk* végén, a szőlőpásztor beszédét követően utal.

Reálpolitika

Gyümölcsoltó Gergely, akiről már szó volt az *Anyám könnyű álmot ígér* humora kapcsán, ugyanúgy a Pusztakamaráshoz való ragaszkodást jelképezi, akárcsak a szülők: a narrátor úgy mutatja be őt, mint aki a „bizonytalanságok élelmes kilábalásai” helyett a szülőföld mellett való „robinsoni kitartást” (42) választotta. Élettörténete a narrátor apjáéra emlékeztet: idősebb Sütő Andráshoz hasonlóan ő sem tudja kibontakoztatni tehetségét, aminek a – hatalom által elhanyagolt – potenciáljára a narrátor által kitalált név (Gyümölcsoltó) is céloz: szőlőset kollektivizálták, a kollektív gazdaság vezetősége pedig nem veszi igénybe szőlőszakértői tudását. Mindezek ellenére Gyümölcsoltó, az elbeszélő apjához hasonlóan, nem kapitulál, hanem egy miniatűr gazdaságot, szőlőssel, kerttel, istállóval hoz létre a háza udvarán.

Gyümölcsoltó neve arra a magyarság morzsolódásának kontextusában felértékelődött nagycsalád-ideálra is utalhat, amelynek

¹²⁶ Ez utóbbi tulajdonság csak akkor válik érthetővé, ha megválaszoljuk a kérdést: kivel szemben kiszolgáltatott? Amennyiben kizárólag M. bátyára gondolunk, azt lehetne mondani, hogy a Szovjetunióval szemben, ha azonban figyelembe vesszük „az otthoniak” helyzetét, a kiszolgáltatott jelző a román többséggel és a román állam hatalmi gépezetével való viszonyt jelölheti.

problematikusságáról szó volt e rész tanulmány elején; családja bemutatásakor a narrátor a természet megújuló és megújító erejével ruházta fel nagybátyját: „Fiai, lányai szálfák és nyírfák, maga közöttük mint öreg csutak az erdőben. A mély gyökerű, mely sebeit mindig benőve a vízajtásain is eltengődik.” (49).¹²⁷ A róla nyújtott idealizált kép – a szülőfalujához való ragaszkodása, szorgalma, kitartása, szakértői mivolta (mely szintén az ezermester idősebb Sütő Andrással rokonítja), termékenysége, mely a közösség folytonosságát hivatott biztosítani, és túlélési képessége – még az András-napi jelenet (a következőkben ismertetett beszélgetés) előtt példaértékűvé teszi alakját.¹²⁸

Az András-napi beszélgetés abból indul, hogy Gyümölcsoltó elmeséli, „református létére miként férközött Bukarestben egy ortodox pap kegyeibe, akivel azután vízkeresztkor rengeteg pénzt keresett. Énekelt, imádkozott, és füstölőt lóbált, s mai napig tűnődik, vajon az Isten megbocsátja-e neki az álorcás tevékenységet.” (125). Székely Jóska, a narrátor másik nagybátyja, igyekszik megnyugtatni, hogy helyesen cselekedett, saját élettörténetével igazolva, „hogy az álruha és álorca szükséges fegyver az életben. Alakulni kell a követelményekhez, miként a dagasztott tészta a tepsizhez.” (125). Ezt az életbölcességet tükrözi az *Anyám könnyű álmot ígér* megjelenése óta sokat idézett „A fű lehajlik a szélben, és megmarad.” (126) mondat is, amit anekdotikus történetében a Gyümölcsoltó Gergelynek megbocsátó Istennek tulajdonít Székely Jóska. Az isteni bölcsesség elnyeri a jelenlevők tetszését, egyedül a narrátor István öccse véli úgy, hogy „egy orca elég egy embernek, még sok is, ha meg akarjuk azt őrizni.” (126). A beszélgetés ezen a ponton átcsaphatna vitába, melynek során a meg nem alkuvást mindennél

¹²⁷ Székely Gergely kitalált nevében egy kulturális utalás is lehet, mely összefügg a nagycsalád-ideállal: a katolikus hagyományban Gyümölcsoltó Boldogasszony ünnepe, március 25, Krisztus fogantatásának napja, és a gyümölcsfák körüli munkák kezdete.

¹²⁸ Bár, mint láttuk, Gyümölcsoltó nem az egyedüli idealizált szereplő, a többi pusztakamarási magyar fölébe helyezi őt az a tény, hogy nincs egy tulajdonsága sem (mint például az anya esetében a vallásosság, vagy az apánál a jövőbe vetettség), amit a narrátor problematikusnak találna.

inkább értékelő(k) és a körülményekhez való alkalmazkodást preferáló érveket hoznának fel álláspontjuk alátámasztásának érdekében. Vita azonban nem alakul ki: a Székely Jóskával egy véleményen lévő rokonság valósággal letorkolja Istvánt, és a narrátor apjának a példájával – „Lám, ha apád akkor nem költözik ki a házból, hanem fejszét ragad, és odaáll a küszöbre, mivel az egyetlen orca így kívánta volna... akkor mi lett volna?” (126) – illusztrálja azt, hogy a szabadjára engedett indulat nem jó tanácsadó. „István öcsém” elnémulása akár azt is sugallhatja, hogy nincsenek argumentumai saját álláspontja alátámasztására.

A narrátori pozícióra Gyümölcsoltó Gergelynek példaértékűvé emelése utal: az András-napi ünnepélyről szóló jelenetig írottak jó fényben tüntetik fel a nagybácsit, sőt, az is kiderül, hogy az elbeszélő követendő példának tartja túlélési stratégiáját, ezért az olvasónak semmi oka azt feltételezni, hogy az elbeszélő Székely Jóskától eltérően ítélné meg az „álorcás tevékenységet”.¹²⁹ A narrátor látszólagos „távolságtartása” azt sugallja, hogy a közte és „az otthoniak” közötti egyetértés – „István öcsém” a jelek szerint e közösség fekete báránya – a hasonló lelki beállítottságnak köszönhető, nem pedig annak, hogy a rokonság a hatalmat képviselő elbeszélő véleményéhez próbál igazodni. Székely Jóska további érvelése a kompromisszumra való nyitottság üdvös hatása mellett, és az azt követő narrátori megjegyzés világosan megmutatja a narrátor álláspontját, de anélkül, hogy az elbeszélő befolyásolná „az otthoniak” véleményét:

„Jóska bátyám meggondolkozató módon sorol föl történelmi eseteket és helyzeteket, amikor is az álorca kincset és boldogságot hozott. Vagy legalább menekvést. Kemény Zsigmond sírja közelében vagyunk; a beszélgetés mintegy az ő aggodalmainak folytatásaképpen zajlik. Az ő fegyvernemeit emlegetik: az óvatosságot, a meggondoltságot, a túlzásmentes lelkesedést, a gyeplőre fogott haragot.” (126)

¹²⁹ A narrátor álláspontját az *Eső és csizmagond* történelmi utalásából is ki lehet következtetni; az említett fejezetben az elbeszélő az esős idő beállta kapcsán megjegyzi: „Lábunkat a hasra-vágtató talajon vissza kell szoktatnunk az egyensúlyozás Bethlen Gábor-i művészetéhez” (37).

Kemény Zsigmond neve nem először bukkan fel a szövegben; a *Visszapillantás* című fejezetet az elbeszélő Pusztakamarás volt bárójának – ő egyébként az egyedüli báró, akiről elismeréssel szól – emlékének felidézésével zárja:

„Ő az egyetlen, akitől nem elvenni, hanem átvenni kellett valamit. A terhes mivoltában is kovász-természetű örökségét. A könyveit ugyan itt senki sem olvasta, de tébolyba hulló szenvedéseinek, nemzetféltő gondjainak legendája máig is föl-föllobban a sírja környékén. Konok sírköve fektében is mondja a tanulságot a másnak világító s önmagát elemésztő fáklyáról. Vele, mint minden költővel, egy csipetnyi eszményi emberség költözött a világba. A helyi megítélés szemszöge persze sajátosan jobbágyi; aranyat szórt kocsijából a nép közé, mondják, amit nehéz elhinnünk róla, hiszen garasos gondokkal küzdött. A neki tulajdonított gesztust mégsem szabad elvitatnunk. A képzelt aranyakat egyszer talán átvált-hatjuk – szellemiekre. Ha nem is saját könyvtárából, mit a háború Kamaráson máglyára küldött; ha nem is az értetlenségből, mely itthoni kiadását még mindig akadályozza, újabb igazolásaként a túlzók – rajongók? – ama természetének, amellyel rendszerint saját ügyüket sodorják válságba. A könyvtárak azért itt-ott még őrzik búskomor aggodalmait. Ebben a faluban azt a néptanítót kell csak kivárnunk, aki kinevezése után legalább egy délutánra beveszi magát Kemény írásai közé.” (16-17)

A két idézet, amelyet a „reálpolitika” szimbólumának tekinthető Kemény Zsigmond alakja köt össze, világosan rámutat arra, hogy a narrátor ugyanazt a társadalompolitikai stratégiát tartja üdvösnek a pusztakamarási/romániai magyarság számára, mint amit az általa képviselt közösség döntő többsége. A helytállás gyakorlati oldala tehát – annak eddig tárgyalt aspektusaitól eltérően – nem okoz fejtörést vagy lelkiismereti problémákat az elbeszélő számára: mind ő, mind „az otthoniak” azon a véleményen vannak, hogy az egyén túlélését és végső soron a csoport tartósságát a román többséghez és a magyarság érdekeit semmibe vevő hatalomhoz való alkalmazkodás teszi lehetővé.¹³⁰ Ez az alkalmazkodás, mint a

¹³⁰ Az elbeszélő, amikor a kompromisszumra való hajlandóságot a helytállás gyakorlati oldalaként mutatja be, és felhozza Kemény Zsigmond példáját, egy olyan nemzeti(ségi) identitásképzési módszert alkalmaz, amely Gyáni Gábor szerint a történészekre jellemző: a jelen bizonyos fejleményeit ősi erények megtestesüléseként és/vagy visszatéréseként mutatja be (Gyáni 2003, 62).

vegyes házasságokról szóló fejezet, a *Fecskemadár, mikor lesz nyár?* mutatja, nem egyenlő az asszimilálódással: a pusztakamarási/ romániai magyar ugyan eljátszhatja azt, hogy egy idegen nemzet tagja – lásd Gyümölcsoltó példáját –, de ezt csakis annak érdekében teheti meg, hogy elkerülje a rá leselkedő (halálos) veszélyt. A narrátor és „az otthoniak” többsége által preferált alkalmazkodás ugyanakkor meghunyászkodást sem jelent. Az András-napi ünnepélyről szóló fejezetben Székely Jóska fejtegetéseit követően a narrátor elmeséli, hogy a negyvenes évek végén egy megsértett rajoni megbízott azzal az ürüggyel dobatta ki a pártgyűlésről az elbeszélő apját, hogy kulák. „Feri bátyám”, aki annak idején nem mert kiállni a narrátor apja mellett, a történet elmesélése után megszégyenül; az édesanya kioktatja, hogy „Röstelkedés helyett inkább szóltatok volna, hogy nem igazságos, amit az igazság nevében a szegény ember ellen elkövettek.” (129), a többiek pedig kinevetik, így kénytelen „önkritikát gyakorolni”:

„Valaki azt a bizonyos zabszemet emlegeti föl, melyet a szorultságban használunk képletes mértékül. Az általános kacajban Feri bácsi is nevet kínosan, majd poharat ragadva így szól:

– Önkritikaképpen azt mondom: éljenek az Andrások!” (129)

Feri bácsi zavarának és a többiek derűjének – azaz mind az egyén, mind a közösség viselkedésének – ugyanaz a tanulsága: „az otthoniak” elítélik a megalkuvó attitűdöt.

Az András-napi vigasság zárójelenetének (lásd az e tanulmány 70. oldalán található idézetet, „Torkunkat stb.) szintén megvan a maga tanulsága, ami rávilágít a helytállás társadalompolitikai jelentésének egy eddig nem hangsúlyozott aspektusára. A „két hangra írt türelem” a narrátor szüeleire vonatkozik: az ő sorsuk és, burkoltan, a „Bethlen Gábor-i egyensúlyozás” váltja ki az ünneplő rokonságból a frusztrációról, elfojtott indulatról árulkodó érzelmi reakciót. Az alkalmazkodás, az adott történelmi feltételek között hasznos(nak vélt) egyensúly fenntartása ezek szerint nem jár lelki harmóniával. Szó szerint az „álorcás tevékenység” apoteózisa ez a rész: a türelem – és a jelek szerint a pusztakamarásiak „veleszületett” szelídsége is – nem más mint egy alkalomadtán levehető álarc,

ami alatt ott forrongnak a szilaj, magyaros, férfias tánc által jelölt indulatok.

A megfontoltságnak és az indulatnak az András-napi jelenetben megfigyelhető bináris oppozíciója – előbbi a „felszín”, vagyis az a stratégia, amit a „józan ész” diktál, utóbbi az, ami a „mélyben” van, amit álcázni kell – az egész műre jellemző, ugyanis a narrátor mindvégig higgadtan, és gyakran anekdotikusan mesél a közösséget érő kudarcokról és megaláztatásokról. Mint Görömbei András írja, Sütő (azaz a narrátor) „Hangja tárgyilagos. Pedig tele van indulatokkal, bírálattal, részvétellel, keserűséggel, de ezt igyekszik derűvel ellentéteztetni, igyekszik föléje emelkedni. Nyilvánvaló, hogy neki is eszménye az a stílus, amelyiket a paraszti kérvényeken, könyörgéseken figyel meg: »a kétségbeesésnek sehol semminő egyensúlyvesztése vagy kiáltásba fúló kisiklása. Az a fajta próza, amelynek drámai erejét nem jelzők, hanem tények hordozzák.«” (Görömbei 1986, 160-161).¹³¹ Az elbeszélő indulatosságára rávilágít az anyai nagyapával folytatott beszélgetés:

„A köhögés kezdi fojtogatni. Végigdől az ágyon, de rövid pihegés után újra összeszedi magát. Végeredményben rosszul tettük, amit tettünk. A borzas hajú tudhatta volna, hogy az embert nem lehet az emberre bízni. Menten felfalja, vízbe fullasztja, megnyúzza egyik a másikat. Ki vágta hozzá a követ, amikor a dinnyét őrizte? Ki hurcolta el Manó urat, a zsidó boltost a faluból? Ábél ki verte agyon? Az Isten mindezt látja. Azért lett, mert látja. A néptanács nem látja, hogy szeme előtt irtották ki a gyönyörű fenyevest, ötszáz éves fákkal. Ennek nincs gazdája. De Isten látja.

– Akkor leszólhatott volna, ha létezne valahol – mondom újra meg gondolatlanul. – Emberek, ne vágjátok a fákat!

Rám kiált:

– Ne szennyezd a lelked!

Sárgán villog a szeme a piros szemhéjak alatt. Bánom, hogy közbeszóltam.” (228)

¹³¹ Görömbei itt az *Anyám könnyű álmot ígér Hétköznapiok a keresztfán* című fejezetéből idéz. A Sütő-monográfia szerzője előtt már Réz Pál is rámutatott a hetvenes évek elején a műre jellemző tárgyilagosság-indulatosság bináris oppozícióra (Bertha 1995, 114).

Változó társadalom, örök értékek

A helytállás különböző jelentéseivel foglalkozó rész végére érve rátérnék következő témámra, a társadalmi változások kérdésére, amely – akárcsak a helytállás – szintén a múltó idó alapkérdéséhez kapcsolódik. A felidézó és emlékező narrátor a falu történelmét a húszas évektől (gyerekkorától) „napjainkig” (vagyis a hatvanas évek végéig) mindenekelőtt az önmagáról, szüleiről és rokonairól szóló történetek révén ismerteti. Ezt a periódust a negyvenes évek végén végbement radikális társadalmi változás két részre osztja: „régii” és „új világra”. A társadalmi szerkezet átalakulásával együtt ennek a (mint láttuk, nem egykönnyen körvonalazható) közösségnek – a pusztakamarási magyarságnak – az értékrendje is megváltozott: erre utal többek között az apának azon panasza, hogy a fiatalok már nem ragaszkodnak a szülőföldjükhöz, a különböző generációk egymástól eltérő szemléletmódja, valamint a megesett falusi lányok „régii” és „jelenlegii” megítélésében való árnyalatnyi különbség. Mind a narrátor, mind édesapja az értékváltozás kérdésétől nehezen elválasztható szétszóródást – a pusztakamarási magyarok városra költözését – külső társadalmi tényezők hatásával magyarázzák: előbbi az iparosodást, az „alacsony házbérű összkomfort” (21) csábítását és a pusztakamarási magyar nyelvű oktatás hiányos mivoltát okolja, míg utóbbi szerint sokakat az ötvenes évek falupolitikája kényszerített a szülőfalu elhagyására. Vélekedésük azt mutatja, hogy az *Anyám könnyű álmod ígérben* okozati összefüggés van társadalmi átalakulás és értékváltás között.

Ami a társadalmi változások és a társadalmi rendszerek megítélését illeti, a narrátor és az általa képviselt „otthoniak” véleménye nagyvonalakban megegyezik. Az elbeszélő nosztalgiával gondol vissza gyerekkorára, akárcsak az édesanyja, vágyakozása azonban nem az akkori társadalomnak szól, hanem mindenekelőtt egy olyan állapotnak, amelyben közte és a család, közte és a pusztakamarási magyarság között nem volt törés. A család akkori anyagi állapotáról és társadalmi státusáról szóló részek, függetlenül attól, hogy a narrátor vagy szülei véleményét tükrözik, azt mutatják, hogy Sütőéknek semmi okuk visszasírni a régi rendszert, bár az is igaz, hogy az „új világban” is nélkülöznek. A „régii világ”

arisztokratáit mind a narrátor, mind az édesapja hőbortosnak tartja, az *Egy különös látogató* történetének tanulsága pedig az, hogy a régi elit lényegét tekintve az új rendszerben sem változott meg, sőt, továbbra is vannak hatalmas vagyonnal rendelkező nemesek. A különös látogató kapcsán felidézett emlékek bizonyítékkul szolgálnak arra, hogy a narrátor és „az otthoniak” már a második világháború előtt ellenségüknek tekintették a régi rendszer elitjét.¹³² Az elbeszélőnek a régi rendszertől való elhatárolódását – és implicite az új rendszer melletti elkötelezettségét – mutatja a *Mit is álmodtunk?*, amelyben a narrátor kitér a második világháború utáni baloldali újságírói tevékenységére és az akkori munkaközösségére, valamint arról is beszámol, hogy közvetlenül a rendszer-váltás előtt bíráló cikket írt egy polgári politikusról, „kinek nagyszámú, késes hívei naponként ígérték, hogy szíjat hasítanak a hátunkból.” (209).

Az apa és a narrátor történelmi áttekintésében, amelyekről szó esett e rész tanulmány elején, a két világháború közötti időszak kedvező megítélésben részesül. A *Nyugtalan vizekben* a narrátor, „Istók Sándor uram” népmozgalmi dolgozatára hivatkozva, megállapítja, hogy „Eszerint a lemorzsolódás évszázados folyamata az első világháború befejeztével megcsendesült. 1918–1938 között a lélekszám 329-ről 300-ra fogyott.” (18). „Csupán!”, teszi hozzá keserű iróniával az elbeszélő. Az apa narratívájában ugyanez a korszak a pusztakamarási magyarság virágkoraként jelenik meg:

„Akkor megtelt az iskola is, a templom is meg az Orbán Pista csúrje táncolókkal. Az öregasszonyok vasárnaponként a sánc martján ültek, gyönyörködtek a táncosokban. Volt kit nézzenek. Akkortájt nem tartottunk gyűléseket; temetésen, a templomban és a táncban lehetett a népet

¹³² „Téli estéken nemegyszer mámorosodtunk meg a fölfedezéseinktől. Nagypám a szomszédban lakó napszámos-társával, Peştean bácsival éjfélekig versenyzett pipaszó mellett, hogy melyik tud többet és nagyobbat mondani az urak bolondságairól. (...)Ehhez, persze, a vályogház négy fala kellett s a távolság védelme. Mert ahogy élő mivoltában és ütészözelben valamelyik méltóságos megjelent, sapkák és kalapok érthető serénységgel repültek le a kopac fejekről, s kaptuk elé fürgén a füstölőinket is.” (57). A különösen viselkedő előkelőségeket megleső gyerekseregről a narrátor azt írja, hogy „A nagy ellenfél gyöngeségének skalpjával szabályszerű indiánüvöltésbe kezdtünk.” (57).

szamba venni. Az utánpótlást pedig, a gyerekeket, kinn a réteken, ott szoktak nagy csapatokban labdázni, játszani. Hátulsó pár előre, adsz-e király katonát, ilyesmit. Évenként megrendeztük a házas emberek bálját. Akkor én is táncoltam anyáddal. Fonó is volt, kukoricahántás, gyapjú-tépés meg mindenféle összejövétel. Zsúfolásig telt az iskola terme, mikor azt a verset szavaltad, milyen tyúk is? Igen, anyám tyúkjá, nem jut eszembe, ki írta. Meg azt, hogy hadnagy uram, hadnagy uram, mi bajod van, édes fiam? Vacsora után, mikor anyád mosogatni kezdett, mindig jött valaki a házunkhoz. Iuon bátyád – a szomszéd – nagyapádhoz, az asszonyok a guzsallyal anyádhoz, a gépész kollégák hozzám. Elbeszélgettünk mindenféléről. Ha bor is volt, jó volt. Máskor a főtt kukorica. Volt mit mesélni: mindahányan Kolumbusz Kristófofok voltunk. Egyik megjárta Galíciát, a másik Szibériát, a harmadik az olasz frontot. Te csak tátottad a szádát a csodálkozástól. Volt egy öreg, akiről nagyapád mesélte, hogy Jeruzsálemben is elvetődött, de aztán meghalt, és már nem tudtunk beszélgetni. Pedig érdekes lett volna, mert úgy gondoltuk, hogy Jeruzsálem nem létezik, csak a bibliában.” (150-151)

Az apa története és az Istók Sándortól származó statisztikai adatok arra utalnak, hogy a régi rendszer falu- és kisebbségpolitikája jobb volt a mostaninál, mind „objektíve”, mind a két világháború közötti időre visszaemlékező, a szóban forgó korszakot felnőtként megélt romániai magyar paraszt szerint. Mindkét szöveghely tehát a kommunista korszak közvetett kritikájaként is értelmezhető, magyarázva azt a vádat tartalmazhatja, hogy az 1946-os rendszerváltás után a romániai magyarság – melynek kvintesszenciája, sugallja az *Anyám könnyű álmot ígér*, a paraszti réteg – még inkább ki van téve az elrománosodásnak mint valaha. A két világháború közötti időszakról szóló részek ugyanakkor a romániai magyarságnak a mindenkori román kormány iránti lojalitását sugallni hivatott narratívákként is interpretálhatók, ugyanis azt bizonyítják, hogy Trianon áldásos hatással volt a pusztakamarási/romániai magyar közösségre. A narrátor történelmi áttekintése világosan rámutat arra, hogy szerinte nem jelent problémát a más nemzetállamhoz csatolás, utóvégre az Osztrák-Magyar Monarchia idején is foglalkozott a pusztakamarási magyarság. Az idézett szöveghelyek az új rendszerre nézve nem hízalgöök, de legalább kivédik a revizionizmus vádját, és azt sugallják, hogy a romániai magyar (paraszt) elégedett lehetne kisebbségi helyzetével – elégedettebb, mint „többségiként” a „magyar világban” –, ha a hatalom lehetővé tenné nemzeti(ségi) identitásának megőrzését.

A régi rendszer megítélése az *Anyám könnyű álmot ígérben* ezek szerint ellentmondásos: az 1918-tól 1946-ig terjedő időszak egyfelől a „nagyurakkal” szembeni kiszolgáltatottság és a nincstelenség korszaka, másrészt azonban a Romániához való csatolás a pusztakamarási/romániai magyarság átmeneti felvirágzását hozta magával.

Az elbeszélőnek és „az otthoniaknak” a kommunizmus korához való viszonya talán még a „rég rendszer” megítélésénél is ambivalensebb. Ha a narrátor hatalmi pozíciójára utaló, illetve a baloldali elkötelezettségét bizonyító szöveghelyekből indulunk ki, meglepve vesszük észre, hogy a rendszerváltás pozitívumairól alig esik szó. A *Nyugtalan vizekben* a narrátor a következőképpen kommentálja a földosztást: „Az osztásnál egy-két holdnyi szántó így is jutott valamennyiünknek. Került valami a lábunk alá, ahol a sarkunkat megvessük. Ilyenformán 1962-ig a lélekszám 420-ra szaporodott.” (20-21). A változást nyugtázó megállapítás hangneme távolról sem lelkes, sőt, sokkal inkább panaszosnak nevezhető, főleg, ha figyelembe vesszük, hogy az idézetet követő néhány mondatban a narrátor a hatvanas években bekövetkezett „nagyütemű iparosodás” okozta elvándorlásról és a hiányos anyanyelvi oktatásról panaszodik. A régi rendszerre jellemző szegény-gazdag antinómiának megszűnésére utal az, hogy a tanácsirodában ugyanúgy „füst és hideg” van, mint a narrátor volt osztálytársánál, a nehéz körülmények között élő Erzsínél is. Az irónia azonban nyilvánvaló: a megígért mennyország helyett a rendszerváltozás általános szegénységet hozott magával (erre utal az is, hogy az összes pusztakamarási, akinek az otthonába az elbeszélő ellátogat, szegény). Illetve talán mégsem: a volt báró látogatásáról szóló rész azt bizonyítja, hogy vannak még – a Sütő családhoz viszonyítva – jómódú arisztokraták, a cigány és a rajoni kiküldött párbeszéde pedig arra utal, hogy akadnak jó anyagi körülményekkel rendelkező pártfunkcionáriusok is. Ráadásul az elittel szembeni kiszolgáltatottságról sem lehet azt állítani, hogy a múlté: gondoljunk csak a szülők kilakoltatására, vagy arra, hogy a néptanácsi elnök jóindulatán múlik az, hogy lesz-e tűzifájuk Sütőéknek vagy sem. Ugyanakkor a *Nyugtalan vizekben* és a *Piros bölcső az ég pereménben* a narrátor kétségtelenül pozitív jelenségnek tünteti fel az egészségügyi ellátás fejlődését;

ebben valószínűleg nem kis szerepet játszik az, hogy a modern orvostudomány csökkenti a gyerekhalandóságot, azaz lehetővé teszi a magyar kisebbség számbeli növekedését is. A modernizálódás más aspektusai azonban, mint például az iparosodás, a „városi élet, az alacsony házbérű összkomfort” (21) csábítása – sugallja a narrátor – a pusztakamarási magyarságra nézve végzetes hatású, a technológiai fejlődés pedig, mint láthattuk, inkább potenciális veszély (az anya szerint), értékvákuumot eredményező változás (a narrátor szemszögéből nézve), mint áldás (az apa álláspontja).

Az új rendszer pozitívumairól tehát rendre kiderül, hogy szapanbuborékok: a földosztás csak egy árnyalattal tette tűrhetőbbé a pusztakamarási magyarok anyagi helyzetét, és képtelen volt megakadályozni az iparosítás okozta elvándorlást; a „mindenki egyenlő” valójában azt jelenti, hogy a régi és az új rendszer egy-két hatalmas kivételével mindenki szegény és ki van szolgáltatva az állami intézményeknek, az egészségügyi ellátás fejlődése pedig eltörpül jelentőségében a modernizálódás egyéb aspektusai okozta veszteségek mellett.

Az új rendszer pozitívumai közé sorolható a biztató kezdet is, ami a fiatal narrátor számára mindenekelőtt egy társadalmi utópia megvalósításának ígéretét jelentette, szülei számára pedig annak reményét, hogy végre jó lesz szegény embernek lenni. A narrátornak a pártba vetett hite azonban még a rendszerváltás előtt meg-inog, amikor az apja rádöbben arra, hogy a baloldali ideológia áldozata (lásd e tanulmány 78. oldalát, „Apám tűnődve...”). A felidéző elbeszélő azt érezteti, hogy akkori tevékenységét őszinte lelkesedés és nemes szándék jellemezte, ugyanakkor azonban el is határolódik akkori énjétől; mint láttuk a *Világítunk* kapcsán, a naplóró rosszállóan jegyzi meg, hogy a mozgalmi élet hívására megfeledkezett a múlttól, és kizárólag a jövő kérdésével foglalkozott. A negyvenes-ötvenes évek kommunista ideológiája több ízben a felnőtt narrátor iróniájának célpontja: a *Szemirámisz függőkertjeiben* például az édesapának a rajoni szervek kiszámíthatatlansága miatt kudarcba fulladt vállalkozásának történetét különféle propagandisztikus dokumentumokból vett idézetekkel ellenpontozza, ráirányítva az olvasó figyelmét azok nevetséges és hazug mivoltára. A rendszerváltást követően – a narrátor nem árulja el,

mikor pontosan, sőt, még arról sem tesz említést, hogy időközben a kommunista párt átvette a hatalmat – hatalmas csalódás éri az elbeszélőnt:

„Ha arra jártam, szívemet megdobogtatva, Gaál Gábor fogott karon és dörrent rám, mint egy mozsárágyú: »Nos?« (...) Imádozt és trónfosztásra szánt istene volt a Valóság; fényességében és brutális erejében gyönyörködve birkózott vele szüntelen, mint Jákob az angyallal. A forradalmár gondolkodók természete szerint épp azért tisztelte, hogy változtasson rajta. (...) De talán túlságosan is tisztelte küzdő angyalát, aki végül áldás helyett a törvénytelenység öklével sújtott az arcába. Gaál Gábor mellett kattogtatta az új eszmék gépfegyverét Nagy István és Balogh Edgár, valamint az egész baloldali írónemzedék. Tízczes tömeggyűléseken fázódtam a Zsil-völgyében Kurkó Gyárfás mellett, s álmokat szövögettem a jövőről Bajor Andorral.

Apám e töredékes névsorból alig egy-két nevet ismert. Ez is elegendő volt ahhoz, hogy így szóljon:

– Ez a társaság, fiam, így, ahogy van, egy egész lőszerraktár.
Nem tévedett.

Mikor a névsort a törvénytelenségek megtizedelték, anyám sírva borult rám, és emlékeztetett apám figyelmeztetésére. S évekkel később, mikor az igazuk napfényre került, valóságos családi zsinatba csöppentem egy alkalommal, amikor is – a friss hírek alapján – bizonyos következtetések levonása került napirendre.” (212)

A Gaálról szóló mondatok egy szokatlan jelentést is tulajdonítanak a valóságnak: a valóság az, amely „a törvénytelenység öklével sújtott” Gaál arcába. Gaál Gábor, a Korunk folyóirat főszerkesztője, 1950-ben kegyvesztetté vált az új rendszer szemében, és állítólag az ellene irányuló bírálatok eredményeként érte végzetes kimenetelű szívroham 1954-ben. A valóság ezek szerint valamilyen módon a kommunista hatalommal áll kapcsolatban: Gaál, mint a romániai magyar baloldali publicisztika vezérszemélyisége, a valóságot csakis az ötvenes évek kommunista ideológiájának tükrén át szemlélhette, és – sugallja a narrátor – éppen ez az ideológiai elkötelezettség szolgáltatta ki őt a hirtelen ellene forduló hatalomnak. Gaál nem az egyedüli romániai magyar baloldali irodalmár, aki a narrátor szerint méltatlanul vált kegyvesztetté az új rendszerben: a „Mikor a névsort a törvénytelenségek megtizedelték, anyám sírva borult rám, és emlékeztetett apám figyelmeztetésére.” azt bizonyítja, hogy az elbeszélő ént akkori munkaközösségének más

tagjai is a Gaáléhoz hasonló sorsra jutottak.¹³³ Hogy egész konkrétan kikről van szó, és mi történt velük, nem derül ki – úgy ahogy egyébként Gaálról sem tudjuk meg a naplójegyzetekből, mi is történt vele valójában –, a narrátor csak annyit árul el, hogy évekkel később „az igazuk napfényre került.” A név szerint említett személyek közül Balogh Edgárt és Kurkó Gyárfást koholt vádak alapján 1949-ben bebörtönözték, „évekkel később” pedig (Baloghot 1956-ban, Kurkót 1964-ben) szabadon engedték. A „törvénytelenység” tehát két dolgot jelenthet: vagy azt, hogy az új rendszer megpróbál kiszorítani valakit az irodalmi életből (ilyenkor a valóság csak az „öklével sújt”), vagy, hogy valaki igazságtalanul börtönbe kerül (ilyenkor már megtizedelésről van szó). Ha tehát tekintettel vagyunk az általam szolgáltatott történelmi adatokra, az elemzett idézet tanulsága az, hogy az elbeszélő kíméletlenül bírálja az új rendszert, odáig merészkedve, hogy kijelenti: a negyvenes-ötvenes években a kommunista hatalom törvénytelenégeket követett el. Ha azonban eltekintünk a történelmi kontextustól, és csak azt nézzük, mi áll a fennebb idézett szöveghelyben, azt kell mondanunk, hogy szó sincs semmiféle hatalom elleni kritikáról, a narrátor ugyanis nem árulja el a homályos törvénytelenségek – a naplójegyzetekből még az sem derül ki, mit is kell érteni azalatt, hogy „törvénytelenségek” – elkövetőjének, esetleg elkövetőinek kilétét. A „tettet” övező csendet nyilvánvalóan a kommunista diktatúra idején működő (ön)cenzúra rovására írhatjuk, ennyiben tehát nem meglepő a tárgyalt szöveghely homályossága. De más az, amire e szöveghely kapcsán fel szeretném hívni a figyelmet, nevezetesen a narrátori pozíciónak az a kettősége, amelynek köszönhetően az elbeszélő az új rendszert törvénytelennek tartó

¹³³ Az „anyám sírva borult rám” arra is felhívja a figyelmet, hogy újságírói tevékenysége és politikai nézeteinek felvállalása (magyarán bátorsága, esetleg vakmerősége) miatt az elbeszélő már másodjára kerül életveszélyes helyzetbe: mint láttuk, első alkalommal a jobboldali szavazók fenyegették meg őt, míg ezúttal azt lehet gyanítani, hogy a veszély forrása a kommunista hatalom.

olvasó szemében szókimondónak, a kommunista hatalom szempontjából pedig ártalmatlannak tűnhet.¹³⁴

¹³⁴ A narrátornak a negyvenes-ötvenes évek társadalompolitikájáról alkotott megítélésére a *Sógor, maga ezt nem érti!* című fejezetből lehet még következtetni. Ebben a fejezetben a frissen lecsereált szervezőfelelős P. elpanaszolja a narrátornak, hogy ötvenben, amikor megválasztották „gyűléshajtonak”, sokkal több volt a munka, mint most, ugyanis akkor a karácsonyi ünnepek táján úgynevezett ellensúlyozási összejöveteleket kellett szervezni, és a betlehemezőket meg a karácsonyi kántálókat külön-külön meg kellett győzni arról, hogy törvénytelenséget követnek el. Most azonban, így P., a „gyűléshajtonak” már nem kell annyit dolgoznia: „A mi akkori tevékenységünk eredményeképpen ilyesmivel ma nem foglalkozunk. Senki nem üti az orrát a betlehemesek dolgába. Egyáltalán nincs az a jövés-menés, okvetetlenkedés.” (178). A narrátor, aki más esetekben megértő a pusztakamarási magyarokkal szemben, ezúttal igencsak gyanakvónak bizonyul: „- Úgy gondolod, hogy okvetetlenkedés volt? / - Pardon. Ezt az emberek mondták. / - Voltak ilyen megnyilatkozások? - kérdem. / - Már hogyan lettek volna. Az csak természetes. / A bujkáló véleményét szeretném kiugrasztani. / - Hát akkor a tevékenységek eredményeképpen, vagy annak ellenére változott a helyzet? / Kínosan mosolyog, a fejét vakarja: / - A tanító úr, aki most felelős elvtárs a rajonnál, azt mondta, hogy nem kellett volna csinálni, de azért helyes volt. Ott ült valaki mellette a tartománytól, az mindjárt rászólt: pardon! Ma már nem lenne helyes, de akkor helyes volt. „Így kell ezt mondani.” / - Éppen akkor miért volt helyes? - kérdem. / - A tanító úr szavaiból úgy vettem ki, hogy azért volt helyes, mert csináltuk. Ha nem csináltuk volna, nem lett volna helyes. És mivel ma nem csináljuk... helytelen volna folytatni... / Belegabalyodunk a tanító úr előadásába. Már azon vagyok, hogy más oldaláról közelítsem meg a kérdést, amikor bekiáltanak az útról: megkerült a cigány.” (178-179)

Ha a „gyűléshajtó” véleményére nem is derül fény végérvényesen, annyit legalább megtudunk, hogy a narrátor szerint idegen babérokkal ékeskedik. P. - aki valamilyen szintű rokonságban áll az elbeszélővel -, a tanító és „valaki a tartománytól” a hatalom emberei (akárcsak maga a narrátor is), ennek ellenére álláspontjuk csak annyiban egyezik, hogy mindhárman valamilyen módon elhatárolódnak az ötvenes évek társadalompolitikájától. A hatalmi gépezet hierarchiájának legalsó fokán levő P. elszólása azt sugallja, hogy helyteleníti az akkori direktívákat, viszont ezt a véleményt nem meri felvállalni, talán azért, mert tart a következményektől (a narrátor iránti bizalmatlansága abból is származhat, hogy az nála fontosabb hatalmi pozícióban van, illetve,

hogy újságíró). Védekezésésképpen a „felelős elvtárs” és a „tartományi elvtárs” autoritására hivatkozik, így egyúttal arra is rámutat, hogy a negyvenes-ötvenes évek megítélését tekintve a hatalom felsőbb köreiből sincs igazán konszenzus. A tanító megfogalmazása – „nem kellett volna csinálni, de azért helyes volt” –, bármennyire nevetségesen is hangzik, a közelmúlt kritikáját tartalmazza, akárcsak a P. által használt „okvetetlenkedés” szó. A hivatalos álláspontot leghívebben reprodukáló „tartományi elvtárs” önkéntelenül is abszurd humorú kiigazítása arra utal, hogy az új rendszernek a negyvenes-ötvenes évek társadalompolitikájától való elhatárolódása csupán retorikai. A „Ma már nem helyes, de akkor helyes volt.” azt mutatja, hogy a negyvenes-ötvenes évek társadalompolitikája a „jelenlegi” kommunista hatalom szerint elavult, de nem bírálható, másként fogalmazva: bár a hatalom megújult, emberibb lett (ezt bizonyítja többek között az, hogy míg a régi néptanácselnök kilakoltatta a narrátor szüleit, az új tűzifával „kedveskedik” nekik, igaz, csak az elbeszélő beavatkozása után), a negyvenes-ötvenes évekért nem vállal felelősséget.

A narrátor álláspontja csak a névtelen rajoni alkalmazott kijelentésének tükrében bizonyul nyíltan hatalomellenesnek. Feltéve, hogy a „rajoni elvtárs” véleményét tekintjük a hivatalos álláspontnak, és nem a nála magasabb beosztásban levő narrátorét. Utóbbi mindvégig a „kisember”, az új rendszer áldozatainak a pártján áll, a hatalom embereit pedig szinte kivétel nélkül rossz fényben tünteti fel. Ezért, valamint a saját hatalmi pozícióját övező viszonylagos csend miatt a figyelem könnyen elsiklik a narrátor „hatalomellenességének” ellentmondásossága fölött. Visszatérve azonban a negyvenes-ötvenes évek társadalompolitikájával szembeni álláspontjára, az apa és Gyümölcslő Gergely kudarcairól, illetve a szülők kilakoltatásáról szóló történetek tanulsága az, hogy a közelmúltban emberek szenvedtek ártatlanul (de nemcsak akkor: Gyurka sógor esete, akinek a gyümölcsöskertjének felét a gazdaság tulajdonába vette, azt bizonyítja, hogy a jelenben is érik igazságtalanságok a pusztakamarási „kisembert”). A narrátor tehát ezekkel a történetekkel rámutat arra, hogy a „Ma már nem helyes, de akkor helyes volt.”-féle álláspont téves, mondhatni erkölcstelen, ugyanis a negyvenes-ötvenes évek helyrehozhatatlan lelki károkat okoztak az akkor ártatlanul meghurcoltakban és szeretetteikben.

A narrátornak a hatalomhoz való ambivalens viszonya nem teljesen előzmény nélküli a hatvanas évek magyar irodalmában. Az akkori magyarországi prózában – elég csak Fejes Endre, Hernádi Gyula, Kertész Ákos műveire gondolni – mondhatni elég gyakori volt ez a kettős pozíció, amely úgy bírálja a rendszert, hogy közben legitimitását egy pillanatra sem kérdőjelezi meg.

Arról, hogy milyen következtetéseket vont le az a családi zsinat, amelybe az idézett szöveghely tanúsága szerint a narrátor „évekkel később” belecsöppent, nem esik szó; egyedül a jelenlevők lelkiállapotába kapunk betekintést: „Láttam azelőtt a felderengő és cselekvésbe kíváncsozó hitüket. Annál lesújtóbb volt most a kiábrándultságuk.” (212). A jelek szerint épp idősebb Sütő András valamelyik kudarcélménye után vagyunk: „apám pedig, akkori állapotának valóságos jelképeként, törött fazekat drótozott. »Kitettük a napra száradni, és valaki belerúgott«.” (212). A narrátor apját közvetlenül a rendszerváltás után a Magyar Népi Szövetség vezetőségi tagjává választják, részt vesz gyűléseken, önkéntes munkálatokat végez, ennek ellenére a hatalom kuláknak bélyegzi meg, és innentől kezdve élete kudarcok sorozata, bukásoké, amiket a Párt kiszámíthatatlansága okoz. De nemcsak ő, az édesanya, illetve Gyümölcsoltó Gergely szenvedett a közelmúltban; a naplójegyzetekből az is kiderül, hogy sokan a pusztakamarási magyarok közül börtönbe kerültek:

„A vidámabb hangvételt B. barátom mélyen hordozott benső röstelkedése is megkívánja. A börtönviseltség fellegét minduntalan visszatérő suta mozdulattal úzi el a homlokáról. Mint egy árnyékból szótt vigyori ördög, ott ül közöttünk a MEGTÖRTÉNT. Kerülgetjük ügyesen a szavainkat, de hiába: beveszi magát a mozdulatokba. B. a még alig serkedő haját simogatja. C. unokaöcsém két házzal odébb – a nádvágás emlékeképpen – viharfogó marokkal gyújtja a gyufát szélcsendes helyen is; D. unokaöcsém – aki egyszer üzent nekem, hogy látogassam meg őt Marosvásárhelyt ilyen utca meg annyi szám alatt, mivel egy idő óta állandó jelleggel ott lakik, és hogy elmentem a megadott címre, az éppenséggel a börtön volt – különös, mindig keserűségbe ránduló mosolyt hozott magával; E. bátyám valamilyen lehanyatlott imádkozásképpen a kezét hosszan, eleresztve kulcsolja össze; F. kacskaringós népdalokat tanult, és oly lassan lépdél, mintha sose akarna éppen odaérni, ahová elindult; G. – kit az ötvenes években gabonabeszolgáltatási galiba miatt ítétek el – egy hasonlattal gyarapodott, s valahányszor fúj a szél, megállapítja: „Olyan éles, mint az osztályharc.” És nevet hozzá diadalmasan. A diadal, gondolom, annak szól, hogy a hasonlat nem fedí már a valóságot.” (114)

A fennebbi idézet azt sugallja, hogy a negyvenes-ötvenes évek társadalompolitikája nemcsak a narrátor munkaközösségére, vagyis a romániai magyar értelmiségiekre, hanem a Falura nézve sem volt jótékony hatással. A témát B. esetének ismertetése vezeti fel, aki

azért került börtönbe, mert az általa őrzött raktárból eltűnt egy éjjeliőr subája. A rá mért büntetés túlságosan szigorú, viszont tény, hogy hibát követett el, amit B. nem is tagad. Egy ilyen felvezetés után a többi „otthoni” bebörtönzését – lévén, hogy nem derül ki, miért kerültek börtönbe – hajlamosak lehetünk a túl szigorú törvénykezéssel magyarázni, vagyis azt feltételezhetjük, hogy C.-t, D.-t és a többieket azért vetették fegyházba (a „nádvágás emléke” egyébként arra utal, hogy D. munkatáborban volt), mert elkövettek valami apró hibát (B.-ről ugyanis még csak az sem mondható, hogy büntettet követett volna el, hanem egyszerűen figyelmetlen volt). A szöveg tehát azt érzékelteti, hogy a sztálinista korszak törvénykezése időnként indokolatlanul szigorú volt, és nem utolsósorban következetlen (B. ugyanis „megfigyelte, hogy a nem személyre, hanem bűnre szabott törvény időnként olyan hullámba kerül, amely enyhít, vagy szigorít rajta. [...] Tudomására jutott, hogy egy héttel később, mikor az újságcikket elfelejtették, egy másik raktárnok, akinek nagyobb hiánya volt, nálánál kisebb büntetést kapott.”[113]). Ugyanakkor az az olvasó, aki a negyvenes évek végén vagy az ötvenes évek elején politikai okok miatt börtönbe vagy munkatáborba került, valamint az, aki a sztálinista korszakot kritikusan bemutató forrásokból értesült a szóban forgó időszakról, a háttér információk hatására könnyen úgy értelmezheti a fennebb idézett szöveghelyet, hogy a narrátor szerint C., D. és a többiek teljesen igazságtalanul kaptak börtönbüntetést.¹³⁵

¹³⁵ A bebörtönzésekről szóló rész kritikai élet az is tompítja, hogy B. -nek csak elismerő szavai vannak a fegyhárról: / „- S hogy telt? - kérdem. / - Köszönöm, jól. / - A koszt milyen volt? / - Egyesek panaszkodtak, de szerintem jó volt. Rengeteg marmaládét ettünk. / - Hogy bántak veletek? / - Emberileg. El se hiszed, ha azt mondom, hogy hat hónap alatt ott engem senki le nem tegezett. Becsületszavamra mondom. / - Szó, ami szó - bólogat apám -, ezt mások is mondták. / B. elmeséli, hogy volt a börtönben egy bognár, aki éhségstrájkot kezdett. Valami nem tetszett neki, elhárította magától a marmaládét. / - Láttad volna, hogy azt a bognárt micsoda finom ételekkel próbálták észhez téríteni - lelkesedik. - S addig-addig, hogy lecsillapodott. Azután megevett mindent. / - Meghíztál - mondom. / - Az semmi - legyint. - Sakkozni is megtanultam.” (112)

A hatalom kiszámíthatatlanságára az apa szőlőtelepítéséről szóló története is felhívja a figyelmet. 1954-ben a narrátor apja, a rajoni szervek biztatására, rászánja magát arra, hogy „magánosként” szőlőt telepítsen egy rossz termőföldű domboldalra. Döntése nem születik meg egykönnyen, a kudarcok ugyanis megtanították óvatosnak lenni: „Mondom anyádnak: miről tárgyaltunk a néptanácsnál. Belevágjunk-e? Beleöljük a sok pénzt, verejtéket, a hátralevő életünket, aztán majd jön egy újabb rendelkezés, az egészet elúsztatja.” (143-144). A történet végkifejlete azt bizonyítja, hogy az apa joggal aggódott: három évre rá, hogy belevágott a vállalkozásba, éppen az első szüretelés előtt, a rajoni szervek úgy döntenek, „hibás vonalra tértek, nem kellett volna a szőlőtelepítést megengedni.” (156), minek eredményeként az apának fel kell ajánlania a szőlőt, persze „önkéntesen”, a közösnek.¹³⁶

¹³⁶ Ugyanez a történet rávilágít az apának a kollektív munkával szembeni álláspontjára. A „nagyüzemi” tevékenység jellemzésére használt hasonlata („mint a háborúban”), az alárendeltségi viszony kellemetlenségét érzékeltető „parancsolnak, küldözgetnek, kiosztanak, beosztanak” (142), a „magánosi” tevékenységgel való összevetés (a szőlőkarókról azt állítja, „Személyes kapcsolat létezik közöttünk.”[155]), mindez azt mutatja, hogy szerinte a kollektív munka, bár szükséges, elidegenítő hatással van az emberre. A narrátor az apa történetét „régii szemináriumok anyagából”, egy 1949-es újságcikkből, egy 1952-es felszólalásból, egy 1961-es felhívásból vett szemelvényekkel és egy 1951-es „idézet egy idézetből” nevet viselő szöveghellyel ellenpontoszza. A dokumentumok által képviselt ideológia rendre nevetségesnek és hamisnak bizonyul a „gyakorlatlan”, azaz az apa történetével való összevetés során. Az 1961-es felhívás idézete például két okból is ironikus: egyfelől azért, mert arra buzdítja az elvtársakat, hogy műveljék meg a dombokat, „amelyeken csak fű és bogáncs nő” (155) – a narrátor apja a felhívás szellemében cselekszik, és mégis pórul jár –, másrészt pedig, mert az „illatos és ízletes gyümölcs kerül az asztalokra” (155) ígéretéről az olvasó már tudja, hogy nem vehető komolyan, gyümölcs ugyanis „Nincs. Amit a környéken államilag termelnek, selyempapírba csomagolva küldik, ahová küldeni kell.” (142), mondja az apa. A narrátor véleményére a „régii” dokumentumok ironikus használatából lehet következtetni: mivel az így elért hatás fokozza az apa történetének valószínűségét, azt kell mondani, hogy az elbeszélő mindenben egyetért az apjával, így a kollektív munka megítélésében is. Az idézetek megnevezése mellett szereplő évszám, illetve a „régii” jelző ugyanakkor azt sugallja, hogy a narrátor által ironizált ideológia egy letűnt kor ismerve, melynek dogmatizmusától távol áll a „jelenlegi” hatalom.

A hatalom kiszámíthatatlanságának tudható be az is, hogy „az otthoniak” nem bíznak a naplóírás jelenében tapasztalható liberalizálásban: mint láttuk, a narrátor rokonai az államot továbbra is egyházellenesnek tartják, annak ellenére, hogy a naplóíró szerint a vallásgyakorlás szabadságával kapcsolatos aggályaik alaptalanok. Ami pedig a „megújult” rendszer falu- és kisebbségpolitikáját illeti, sem a narrátor, sem „az otthoniak” nem látják rózsásnak a helyzetet: az emberek anyagi helyzete továbbra sem javult, a magyar nyelvű oktatás hiányos, a kisember pedig még mindig ki van szolgáltatva az állami intézmények (néptanács, állami gazdaság) képviselőivel szemben.

A narrátornak a hatalom helyi képviselőiről alkotott véleménye kiolvasható többek között a *Félszárnyú asszonyok* harmadik részéből, amelyben az elbeszélő a tanácsirodában dolgozóknak a néptanács-hoz kérelemmel forduló nőhöz való viszonyulását ábrázolja. Az alkalmazottak szűkszavú jellemzése – a „mord írnök”, a „kótyagos hangulatú küldönc” –, a tevékenységük jelentéktelenségét sugalló mondatok – „A hivatali emberek a maguk fontosnak látszó munkáját végezték. Az asszony olyannyira tisztelte a piszmogásukat, hogy nem mert előhozakodni a kérésével.” (96) –, és nem utolsósorban a hivatal embereinek érzéketlenségét és leereszkedő modorát jelző szöveghelyek negatív megvilágításba helyezik a bürokrata apparátust. Az iroda alkalmazottjairól nyújtott negatív kép éles ellentétben áll az említett nő ábrázolásával: utóbbi tapintatos, kedves és jókedvű. A narrátor tehát egyértelműen a kiszolgáltatott – egy helyet az asszony mosolyát „könyörgőnek” nevezi – „kisember” mellett, azaz a Hivatallal szemben foglal állást.

Az állami apparátus embereiről, az ő álláspontjukról egyébként alig tudunk meg valamit. A narrátornak összesen kétszer van alkalma néhány szót váltani a hatalom helyi képviselőivel: először a *Melyik vagy te, fiam?* című fejezetben a termelőszövetkezet elnökével és „kiséretével”, másodjára pedig a *Jöhetsz, tél!*-ben a néptanács elnökével. Az első beszélgetés (lásd e tanulmány 78. oldalát, „Hazafelé menet...”), mint láttuk, arra a felelősségelhárító mechanizmusra hívja fel a figyelmet, amely a narrátornak a fiatalkori „tévelygéseire” való viszonyában is kimutatható. A *Melyik vagy te, fiam?*-ban az elbeszélő azonban nemcsak a felelősség elől menekü-

lőnek mutatja be a termelőségvetkezeti embereit, hanem grombának és mondhatni immorálisnak is. Az elnök és „udvartartása” nem tudja elképzelni, hogy valaki annyira becsületes lenne, mint „Gyurka sógor”, aki nem nyúl a közösbe került almafák gyümölcséhez, ez pedig csak egyvalamit jelenthet: ha ők Gyurka helyében lennének, minden fenntartás nélkül lopnának a közösből. A 78. oldalon idézett szöveghely utolsó mondata („»Legvégül kiirtjuk azokat a fákat, s a terület megmarad szántónak.«” [54]) szinte cinikusan hangzik: a termelőségvetkezeti elnöke és „kisérete” nem lát semmi kivetnivalót abban, hogy a szinte tízéves munka eredményét – Gyurka gyümölcsösének felét – oktanul sutba dobják.

A néptanácselnökkel való találkozás ennél joviálisabb. Az elnökről alkotott első benyomás kifejezetten pozitív: utóbbit a narrátor „Fiatal, gonddal megrakott ember”-nek mutatja be, aki jóindulatú bólogatással hallgatja az elbeszélő panaszát.¹³⁷ Az elnökről viszont már tudjuk az apa beszámolójából, hogy a „kisemberrel” szemben nem ennyire nyájas, valamint azt is, hogy nincs ínyére a narrátor (újság)írói tevékenysége. A narrátor és az elnök közötti rövid párbeszéd ezt az apa által közvetített negatív impressziót erősíti meg:

- „- Úgy igyekezünk – mondja [az elnök] –, hogy panasz ne legyen.
 - Akkor miért nem adnak elegendő fát a népnek?
 - Már hogyan adnánk! – tiltakozik ártatlanul. – Kinek nem adtunk példát?
 Mondom a példát, az apám panaszát, mire tűnődni kezd, majd bizalmasan közelebb hajolva megkérdi:
 - Ön valóban írni akar?
 - Ha lehetne – mondom.
 - Akkor adunk! Egy egész szekérrel – ragadja meg a karomat lelkesen.
 - Írjon rólunk is valami szépet.

¹³⁷ A néptanács elnöke egyébként nem az egyedüli fontos beosztású személy, akit az elbeszélő mintha csak azért mutatna be szimpatikusnak, hogy később rámutasson, a rokonszenves megjelenés valójában álca. A *Sógor, maga ezt nem érti!* említett „cigány-perének” rajoni kiküldöttjét a narrátor „Termetes, kidolgozott kezű, tréfára hajlamos ember”-nek ábrázolja, aki „Kissé vicsorgó, de rokonszenves, épfogú kacagásával, nem hivatalos megjegyzéseivel még a gyűlés megnyitása előtt jókedvre hangolja a társaságot.” (181). A tárgyalás során azonban, mint már szó volt róla, felmerül a gyanú, hogy a kiküldött anyagi hasznot húz hatalmi pozíciójából.

– Hacsak egy mód lesz reá! – mondom én is lelkesülten. – Ne hagyjuk kárba veszni annak a szekér fának a melegét.
Ezzel a dolog el is van intézve.” (77-78)

A fentiekből világosan kiderül, hogy az elnök csak tetteti az ártatlanságot; hogy miért, nem nehéz kitalálni: a nála befolyásosabb, ráadásul újságíró narrátorral szemben inkább tanácsos nyájasnak, mint önkényeskedőnek lenni.¹³⁸ Az elnök „színeváltozása” akár azzal is magyarázható, hogy rájött, nem jó ujjat húzni az elbeszélővel, gesztusát azonban semmiképpen sem lehet meghátrálásnak nevezni. Az „Írjon rólunk is valami szépet.” magában foglalja az „árucseré” feltételeit: az egy szekér fa fejében a narrátornak idealizált képet kell nyújtania a néptanácsról. Ezt olvasván már tudjuk, hogy a narrátor nem engedett a zsarolásnak, hanem, mintegy bizonyítékául annak, hogy az anyai intelemhez híven cselekszik, kedvezőtlen megvilágításba helyezi a tanácselnököt és a tanácsiroda alkalmazottait. Az idézett párbeszéd a narrátor erkölcsi fölényén kívül megvillantja furfangosságát is: az elnök felhívására lelkesen, azaz látszólag beleegyezően válaszol, valójában azonban nem tesz semmiféle ígéretet, az *Anyám könnyű álmot ígér* elején elhangzott „Igaz legyen!” miatt ugyanis semmi mód nincs arra, hogy a narrátor eleget tegyen az elnök kérésének. Azzal azonban, hogy az elnökkel való találkozást anekdota formájában tárja az olvasó elé, az elbeszélő mégiscsak szépíti az elnök és az általa képviselt rendszer önkényességén; a kommunista hatalmat jó szóval, humorral, csalafintasággal megvesztegethetőnek, vagyis emberinek, esendőnek mutatja be.

A tanácselnöki felhívás (legyen szép, vagyis a hatalom számára előnyös) és az anyai intelem (legyen igaz) közötti ellentét az egész

¹³⁸ Ugyanezt természetesen a téesz elnöke és beosztottjai is beláthatták volna, akik a jelek szerint vagy nincsenek tisztában a narrátor hatalmával, vagy pedig megingathatatlanak tekintik saját hatalmi pozíciójukat.

művön végigvonuló kisember–hatalom oppozíciót jelöli.¹³⁹ Mivel a narrátor bevallottan az anyai intellemezhez próbálja tartani magát, valamint annak köszönhetően, hogy a sajátjának tekintett közösség tagjait érő megaláztatásokról és kudarcokról szóló történetek meg a hozzájuk kapcsolódó reflexiók a szöveg jelentős részét alkotják, az elbeszélő hatalomellenessége mindvégig „szem előtt van”. Még ha el is tekintünk attól a kérdéstől, hogy miként lehet hatalomellenes az, aki fontos hatalmi pozícióban van, egyvalami biztos: a narrátor – és vele együtt az általa képviselt közösség – jóval ambivalensebben viszonyul a hatalomhoz, mintsem, hogy azt lehessen mondani, az elbeszélő a kommunista rendszer áldozata. Az elbeszélő ideológiai elkötelezettségét bizonyító retorikai megoldások, a „teljes igazság” hatását keltő, de ugyanakkor a lényeges információkat elhallgató kritikus élű részek, a Közösség erkölcsi fölényét bizonyító történet, és nem utolsósorban a helytállás társadalompolitikai jelentését kifejtő párbeszéddek és narrátori reflexiók megalapozottá tesznek egy olyan interpretációt, mely szerint az *Anyám könnyű álmot ígér* a hatalom számára megfelelő irányba – az „engedelmeskedjünk, mivel így talán megmaradhatunk” és „kiszolgáltatottságunk ellenére mi vagyunk az erkölcsi győztesek” medrébe – terelte a Párttal szembeni elégedetlenséget.¹⁴⁰

¹³⁹ A néptanácselnök kérésének jelentőségére Elek Tibor is figyeljen. Mint írja, „Ahogy a regény annyi más helyzetének, jelenetének, történetének, mondatának is van a konkrét kontextuson túlmutató, metaforikus sugallatú, parabolikus értelmű, általánosabb érvényű jelentése úgy talán annak is az írás funkciójával, eredményével kapcsolatosan, amikor a tanácselnök csak azután ad a szüleinek egy székérdéknyi tűzifát, hogy megbizonyosodik róla, valóban írni akar az elbeszélő. S talán még annak is, hogy az elnök nem igaz írást kér, hanem azt kéri: Írjon rólunk is valami szépet. Főként, mivel az olvasó már azt is tudja, hogy az Anyám könnyű álmot ígér lesz az, amit éppen ír.” (Elek 2007, 61).

¹⁴⁰ N. Pál József a következőket állapítja meg a mű hatalomhoz való viszonyulása kapcsán: „Az *Anyám könnyű álmot ígér* gyötrelmeket simító poétikus tónusa, a »fű lehajlik a szélben és megmarad« tán már akkor is illúzióknak tetsző »ajánlata« egy szélcsendesebb idő sugallta remény vágyaként is értelmezhető persze, de szó mi szó, ez az esztétikai bravúr – eszmei, gondolati értelemben – a »rendszer keretein« belül maradt, mert – s pontosan ez az egész nemzedék szereptudatának legfogósabb paradoxonja hosszú ideje már! – csak ott maradhatott.” (N. Pál 2007, 124–125).

A társadalmi rendszerek megítélését vizsgáló fejezet végére érve, annak mintegy zárórészeként néhány szót szeretnék szólni arról, hogy az *Anyám könnyű álmot ígérben* milyen jeleit találhatjuk annak, hogy a társadalmi változásokkal egyetemben az emberek értékrendje is megváltozik. A narrátor esetében az egyik társadalmi közegből a másikba – a patriarchális faluból a városba, a városból vissza a megváltozott faluba –, illetve az egyik társadalmi formából a másikba – a kapitalizmusból a születőben lévő kommunizmusba, a sztálinista diktatúrából a hatvanas évek „humánus szocializmusába” – való átmenet vízvázaló: az első változás a gyerekkorból az ifjúkorba, míg a második az ifjúkorból a felnőttkorba való lépéssel esik egybe. Az elbeszélő értékrendje mindkétszer radikálisan megváltozik: gyerekkorában a szülőfalu patriarchális kultúrája szabja meg a szemléletét, ifjúkorában a Falut maradinak megbélyegző ideológiát vallja magáénak, a szöveg írásának jelenében pedig mind a kommunista ideológia, mind a patriarchális kultúra bizonyos vonásait elvető, utóbbit mégis a (romániai) magyarság szimbólumává tevő népi szemléletmód válik mérvadóvá számára.¹⁴¹ „Az otthoniak” ezzel szemben, az új rendszer okozta megkeseredettséget leszámítva, relatíve változatlanok.¹⁴² Gyümölcsoltó Gergellyel kapcsolatban a narrátor a karakterbeli változatlanságot hangsúlyozza: „A kisiparos- meg tisztviselő-hajlamú családban makacsul a föld embere maradt.” (42). Néhány sorral lejjebb – ott, ahol az elbeszélő Gergely „robinsoni kitartását” dicséri – meggyőződhetünk arról, hogy a narrátor pozitívumnak tartja jellemének állandóságát. A szülők közvetett és közvetlen jellemzése szintén azt sugallja, hogy a helytállás egyik lehetséges jelentése az identitás „szilárdsága”, azaz helytállónak lenni többek

¹⁴¹ Sütő műve ennyiben a fejlődésregény és a hegeli filozófia hagyományát folytatja: a Falu (gyermekkor) a tézis, a kommunizmus (ifjúkor) az antitézis, míg a jelen (felnőttkor) a szintézis, amelyben megszűnve megőrződik az előző két stádium.

¹⁴² Az új rendszer „hibáinak” a falubeliek személyiségére való hatására a bebörtönzésekről szóló szövegrész és az apa vallomása – „Már régóta, hogy levettek a kuláklistaról, de valamiért, amit sohasem követtem el, még mindig bűnösnek éreztem magam. Belénk sulykolták, hogy bűnösök vagyunk.” (144) – világít rá.

között azt jelenti, hogy életútja során az ember mindvégig ugyanazokhoz az értékekhez ragaszkodik. Első látásra a helytállásnak effajta interpretálása rossz fényt vet a narrátorra, viszont, ha figyelmesen megnézzük a gyerek- és fiataikoráról szóló szöveghelyeket, rájövünk, az elbeszélő alapjában véve alig változott valamit, hiszen már gyermekfejjel felvette a harcot az anyanyelv pusztulásával szemben, és még „tudatlan ifjúként” is nemes volt a szándéka, a Közösséget próbálta szolgálni, annak ellenére, hogy megfeledezett a „múltról”.

A példaértékű szereplők „időtálló” identitásához hasonlóan a „csoporthoz kötött folytonossági fikció” (Assmann 1999, 89) topozsai (a cöveklábú asztal, amely „Fűzfalábaival makacsul a földbe kapaszkodik” [5], a tehén, amely „villás fejét ügyesen félrefordítva (...) igazodik az ajtó méreteihez.” [6], a „Tíz méteres szabadságának határait” számba vevő kutya, a kaptárból elszalasztott méhraj, a népi bölcsesség hatását keltő „A fű lehajlik a szélben, és megmarad.” (126), valamint a „kényszerpazarló” fenyőfa) is a helytállás örökérvényűségét illusztrálják: a természeti – vagyis a történelmi változásoktól érintetlennek tekintett – világból vett példák azt sugallják, hogy a helytállás mint reálpolitika, mint a szülőhelyhez ragaszkodás, illetve mint a közösség kontinuitásának biztosítása a természeti törvényekhez hasonló érvényességgel rendelkezik. Ugyanakkor, mint erről már szó esett, az apa generációja számára helytálló csak az lehet, aki a szülőfalujában él, míg a narrátor ennél tágabb értelmet kölcsönöz a fogalomnak. Az örökérvényűnek feltüntetett helytállásról tehát kiderül, hogy az idők során változik a jelentése.

„Végső kérdések”

Olasz Sándor az *Önéletrajzi elbeszélés, vallomás, esszéregény – Sütő András: Anyám könnyű álmot ígér* című cikkében, Sütő sok más méltatójához hasonlóan, Illyés Gyula *Puszták népe* című művéhez hasonlítja a naplójegyzeteket. A két mű közötti eltéréseket vizsgálva Olasz rámutat Illyésnek az egzotikum iránti vonzalmára, amely szerinte nem jellemző az *Anyám könnyű álmot ígér* Sütőjére:

„(...) az *Anyám könnyű álmot ígér* távol van attól a gide-i, frobeniusi egzotikumtól, amely mintaként talán mégiscsak Illyés szeme előtt lebegett. Hiszen a *Kongói utazáshoz* hasonló írói útinaplón gondolkodott, mondván, neki is van tanulmányra érdemes tája, ahol megtekinthető, »hogyan is él egy halálra gyötört nép, nem Afrikában, hanem Európában.« (Olasz 2003, 104).

A kulturális antropológiának az *Anyám könnyű álmot ígér* szempontjából is tanulságos kérdésfelvetéseiről az identitás kérdését tárgyaló fejezet keretén belül fogok szólni, amely reményem szerint adekvátabb keretet biztosít az antropológuséhoz hasonló narrátori perspektíva megvizsgálásához. Jelen fejezetben megelégszem azzal, hogy az Olasz által jelzett egzotikum kérdését kissé kitérítve, megmutatom, miként jelenik meg az idegenség retorikája az *Anyám könnyű álmot ígérben* a múltó idő témájával foglalkozó párbeszéddek és narrátori reflexiók kapcsán. Az „idegenség retorikája” kifejezés alatt azokat a retorikai eszközöket értem, amelyek az idegenség tapasztalatát közvetítik (lásd Dobos 2003, 2).¹⁴³

Az elbeszélőnek a gyerekkora iránt érzett nosztalgiája kapcsán szó esett arról a szövegrészeiről, amelyben a narrátor az apjától való elidegenedésről ír. A „falat emelt közénk az idő.” megszemélyesítéssel arra utal, hogy az időt, ami gyerekkora óta eltelt, a narrátor idegen, sőt, akár ellenségesnek is mondható elemnek tekinti, egy

¹⁴³ Az *idegenség retorikája – A Puszták népe újraolvasása* című tanulmányában Dobos István meggyőzően érvel amellett, hogy Illyés könyvének „alapkérdése az idegenség közvetíthetőségében összegezhető; közelebbről abban, képes-e feloldani az önéletrajzi elbeszélő az elsajátítás és az idegenség megőrzése közti feszültséget.” (Dobos 2003, 2). Nyilvánvaló, hogy az *Anyám könnyű álmot ígérben* az idegenség kérdése éppúgy megkerülhetetlen, mint Illyés művében: elég, ha csak a pusztakamarásiak és a „visszaaklimatizálódó” narrátor, a Falu és a Város, a patriarchális és a modern, nemzeti kultúra, az állami intézmények és a „kisemberek” (pusztakamarásiak, narrátor), a különféle nemzetiségek és etnikumok, a különböző generációk, az elbeszélő különböző identitástudatai közötti különbségekre gondolunk. Minderről bővebben lesz szó az identitás kérdésének kapcsán; a következőkben csak a múltó idő problematikájához, illetve a tőle elválaszthatatlan halál kérdéséhez fűződő reflexiókban és párbeszéddekben található idegenség retorikájára szeretném felhívni a figyelmet.

olyan közegnek, mely egyszerre választja el őt a gyerekkor paradicsomi állapotától és a jelentős másoktól. Hasonló módon B. bebörtönzése is – a múlt eltörölhetetlen nyoma – zavaró tényként ékelődik be a narrátor és B. közé. A múlt itt vírus módjára viselkedik: megfertőzi az embert, idegenné teszi őt nemcsak mások, hanem önmaga számára is.¹⁴⁴

A halál, amelyet a „mindannyiunk háta mögött” felgyűlt idő egyre közelebb hoz, a naplójegyzetekben nemcsak nyugtalanító jövő, hanem egyúttal múlt és jelen: az elbeszélő már gyerekkorában megismerkedik vele, amikor egy bika szinte halálra tapossa, és azóta, mondja a narrátor „bennem lakozik; az időtlenségnek, végtelennek és örökkévalóságnak is nevezett halál a sejtjeimben fészkel.” (111). Akárcsak az önmagától és a többiektől elidegenítő múlt, a halál is a saját énben található Másik felismerését eredményezi, azaz végső soron meghasonulást okoz. Maga az elbeszélő a gyerekkor paradicsomi állapotából való kikerülést – azaz a közösségi létből való kiszakadást – a saját halandóságára való ráébredésből eredezteti, ami úgy is interpretálható, hogy egyéni identitása abban a pillanatban születik, amikor rádöbben a „sejtjeiben fészkelő” Másikra.

A halál és a halálfélelem a naplójegyzetek egyik leggyakrabban visszatérő témája. A halál tényével és a túlvilági élet nyugtalanító kérdésével a narrátor apja is szembenéz, aki egy autóbaleset után azt a következtetést vonja le, hogy „A halálnak, ha már egészen közel van, nincs jelentősége.” (190), és akit fiatalokora óta üldöz egy félig megtanult dal egyik sora, „*Holtom után vajon mi lesz belőlem?*” (192). A halál gondolata ugyanakkor a narrátor szerint szükséges rossz is: mint írja, „a halál félelmében észleljük mindegyre, hogy élünk, és elborítanak a gondok.” (15). A halálon való töprengés lehetségessé teszi, hogy fölülelmedjünk a hétköznapi gondokon és talán még a múló időn is, sugallja az elbeszélő, aki a halálon tréfálkozó anyát újra fiatalnak látja, „mintha az az asszony lenne, aki valaha volt a gondok kezdetén.” (15). Maga a címbeli „könnyű álmom” is halál-metaforaként olvasható, mely a műnek abbéli funk-

¹⁴⁴ Ettől eltekintve, mint láttuk, az *Anyám könnyű álmot ígérben* a múlt, amelyet a narrátor, saját bevallása szerint, „a mozgalmi élet hívására” elfelejtett, az összetartozás érzését is erősítheti.

ciójára utal, hogy megörökítse (halottá tegye) a szóbeli kultúrát, de ugyanakkor azt is sugallhatja, hogy az igazság megírása könnyít az ember lelkiismeretén, és halála után kivívhatja az utókor elismerését.

A halál gondolata fölveti az élet értelmének kérdését, amelyet a narrátor és szülei más-más módon válaszolnak meg, természetesen nem közvetlenül: utóbbiak életszemléletére a közvetett és közvetlen jellemzések világítanak rá, míg az elbeszélő világnézetére a helytállás fontosságát hangsúlyozó szöveghelyekből lehet következtetni. Az anya vallásossága, illetve a konkrét célkitűzésekért élő apa jövőirányultsága többek között stratégia is az emberi halandóság tudatának feldolgozására: előbbi, a túlvilági élet reményében, szembenéz a halál tényével, míg utóbbi igyekszik úgy tenni, mintha nem lenne róla tudomása.¹⁴⁵ Ugyanakkor, mint láthattuk, a jelentős mások közössége mindkettőjük számára rendkívül fontos: az anya az, aki kibékíti az „egész nagy rokonságot”, míg az apa terveit mögött a szétszóródott család egybegyűjtésének szándéka áll. A szülőknek ez a többé-kevésbé másodlagos fontosságú ideálja, a Közösség szolgálatának ethosza, ad értelmet a narrátor életének, ő ugyanis egyrészt úgy véli, a túlvilági élet „színét is, fonákját is nehéz igazolni.” (11), másrészt azonban a sztálinista korszak jövőirányultságát is elítéli (számára tehát egyik szülő világnézete sem teljesen elfogadható). Az elbeszélő közösség-centrikussága természetesen abban is eltér a szüleitől, hogy ő nemcsak és nem elsősorban a jelentős mások közösségét akarja szolgálni, hanem a (romániai) magyarságot. A nemzet vagy a nemzetiség szolgálatának ideálja túlmutat az egyén elkerülhetetlen pusztulásán és, azáltal, hogy az ént egy olyan entitás részeként láttatja, amelynek kontinuitásáért ő maga is felelős, értelemmel tölti el életét. Maga az *Anyám könnyű álmot ígér* azonban a legjobb bizonyítéka annak, hogy ez az ideál sem tudja elúzni az elmúlás okozta szorongást, ami így már a Közösség megmaradása miatt érzett aggodalommal párosul.

¹⁴⁵ Az előző bekezdésben idézett szöveghelyek azonban azt mutatják, hogy próbálkozása nem jár sikerrel.

Az olvasóközönség és a narrátor

A naplójegyzetek által megcélzott olvasóközönség kérdése, mint a bevezetőben láthattuk, a narrátor/az implicit szerző etikai szituációjának megértése szempontjából lényegbevágó. Ahhoz pedig, hogy világosan láthassuk mi a narrátornak/az implicit szerzőnek az olvasóközönséghez való etikai hozzáállása, arra a kérdésre kell választ keresni, hogy kinek és mi célból íródott az *Anyám könnyű álmot ígér*.¹⁴⁶

Ha a narrátor bevallott szándékából indulunk ki, akkor azt kell mondanunk, hogy az *Anyám könnyű álmot ígér* az anyjának íródott, „tanúskodásképpen egyről és másról, ami megesett velünk.” (5). Az elbeszélő tehát arra vállalkozik a naplójegyzetek elején, hogy áttekintse a közössége – és így egyúttal a saját – életét. A „mi célból?” ezzel azonban még mindig nem lett megválaszolva, ugyanis nem világos, hogy miért tartja az édesanya és fia fontosnak ezt a vállalkozást. A kérdésre Szókratész szállóigéje ad találó választ: „az át nem tekintett élet mit sem ér”. Az áttekintett élet pedig elbeszélte élet, hisz „a fikció – nevezetesen az elbeszélő fikció – az önmegértés le nem egyszerűsíthető dimenziója. (...) a fikció csakis az életben teljesedik ki, és az életet csak róla elmondott történeteken keresztül érthetjük meg [kiemelés P. R.-től].” (Ricoeur 2006, 10).

A „kinek és mi célból íródott” kérdés más irányból is megközelíthető, nevezetesen a narrátor által nagyra becsült értékekből, valamint az általa alkalmazott identitásépítő stratégiákból és narratív technikákból kiindulva. Mint az eddigiekből kiderült, a narrátor értékvilága egy meglehetősen összetett és ellentmondásos konglomerátum, amelyben a népi realizmus hagyományába illeszkedő nemzeti ideológia dominál, anélkül azonban, hogy teljesen kiiktatná az internacionalista kommunista ideológiából és a pusztakamarási kultúrából kölcsönzött elemeket. Mint láthattuk, a narrátor etikai szituációja gyakran ambivalens, ami nem annyira a naplóíró bizonytalanságát tükrözi, mint inkább abbéli igyekezetét,

¹⁴⁶ Mint említettem, az *Anyám könnyű álmot ígér* narrátorának és implicit szerzőjének etikai szituációját azonosnak tartom, emiatt fölösleges lenne külön fejezetben tárgyalni az implicit szerzőnek az olvasóközönséghez való etikai hozzáállását.

hogy a nemzeti és a kommunista ideológiát összegyeztesse.¹⁴⁷ Az elbeszélő, bár nem mindentudó, mégis teljességgel dominálja a művet: a naplójegyzetekben nyoma sincs a bahtyini polifóniának, az elrománosodott távoli rokonok kivételével minden szereplő ugyanúgy beszél, mint a narrátor, vagy, ha úgy tetszik, a narrátor ugyanúgy beszél, mint a mű összes többi alakja. Ez a megállapítás a hivatalos ideológia nyelvezetére is érvényes: bár az elbeszélő az ötvenes évek dokumentumainak idézésével kigúnyolja a „fanyelvet”, ő maga is használja azt, így például akkor, amikor az egyik megesett lány csecsemőjéről megállapítja, hogy „úgy szopik, mintha valamiféle rajonközi versenyre nevezett volna be az utolsó pillanatban.” (88). A narrátor tehát az, akiben a hatalom és a „kisember” esztétizált nyelve találkozik és egymással megbékél. Az *Anyám könnyű álmot ígér* esztétikai sajátosságai is azt a törekvést tükrözik, hogy a mű minél szélesebb olvasói réteg tetszését elnyerje: a formai újdonságok (idősíkok és műfajok keverése, montázs-technika) a korabeli (romániai) magyar értelmiségi olvasónak új iránti igényének szólt, míg a könyv retorikája az olvasónak az „organikus” Közösség (falu, nemzet) és a harmonikus egység iránti nosztalgiáját vagy vágyát célozza meg. Veress Dániel észrevételei tehát, miszerint a) az *Anyám könnyű álmot ígér* narratív technikai újításai ellenére Sütő „a valóságot nem áttételezi, hanem (...) költő módján” mimetizálja (Veress 1972/2000, 89); b) a modern időkezelés nem a szétesés, a töredezettség tapasztalatát közvetíti, hanem egy végső soron harmonikus szerkezet létrehozását szolgálja (Veress 1972/2000, 89-90), teljesen megalapozottak:

¹⁴⁷ Az *Anyám könnyű álmot ígérre* jellemző többszörös ambivalenciát egyesek kizárólag a politikai körülmények rovására írják. Alföldy Jenő például Sütő művei kapcsán azt hangoztatja, hogy „Az erdélyi írók sajátos helyzetében – az itthonival ellentétben nem »puhuló«, hanem egyre zordabbra forduló Ceaușescu-diktatúra [sic!] éveiben – a gondolatot nem csupán ki kellett valahogy fejezni, hanem el is kellett rejteni. Az ellenállásra és összefogásra serkentő gondolatot nem lehetett közvetlen formában kimondani, mert azonnali lebukás, megtorlás, szerencsés esetben is a kézirat elfektetése és a káderlaphoz csatolása járt érte. Az ellenállás egyik formája a felvilágosult, emberre szabott és szabad gondolat volt az irracionális, kultikus, hivatalnoki észjárással és nyelvjárással szemben.” (Alföldy 2007, 136).

a mű technikai újdonságai mögött hiábavaló a mimetikus irodalomkoncepcióval vagy az esszencialista identitás-felfogással való szakítás mozzanatát keresni.

A narrátornak a gyerekkora iránti nosztalgiája – egy olyan állapot iránti vágy, amelyben az egyén még nem vált ki a Közösből – lehetővé teszi az urbanizálódott olvasóközönség számára az elbeszélővel való azonosulást. A helytállás jelentésének kitágítása, vagyis annak elismerése, hogy valaki még akkor is ragaszkodhat a Közösséghez, ha nem a szülőfalujában éli le az életét, nemcsak az elbeszélő lelkiismeretét igyekszik megnyugtatni, hanem a hozzá hasonló helyzetben lévő olvasóét is. A népi irodalomra, és így az *Anyám könnyű álmot ígérre* is jellemző Közösképp elfogadása – a Nép mint a Nemzet és a Falu ötvöződése – pedig többek között a paraszti származású értelmiségi fontosságának elismerésével jár, ugyanis ő az, akinek (származásának és műveltségének köszönhetően) betekintése van mind a Nemzet, mind a Falu kultúrájába. A paraszti származású narrátor autoritásának elismerése tehát egyúttal a szintén paraszti származású értelmiségi olvasó önértékén is javíthat. Az elbeszélő autoritásának legitimálását illetően hangsúlyozni szeretném, hogy tekintélyét két oldalról próbálja megalapozni: a pusztakamarásiakkal szembeni fölénye írói státusának köszönhető, míg az olvasónak a pusztakamarási kultúra ismerete, és nem utolsósorban nyelvi leleményessége imponálhat.¹⁴⁸ Az *Anyám könnyű álmot ígér* nyelvi szépsége – mely annál is inkább szembeötlő, mivel az elbeszélő arról panaszkodik, hogy „nyelvi öröksége”, azaz a pusztakamarási dialektus, szegényes –, kétségtelenül hozzájárul a narrátor autoritásának megteremtéséhez: a naplóíró ékesszólása részben megválaszolja azt a kérdést, hogy miért épp ő a Közösképp szószólója.

Említett tanulmányában Dobos István felhívja a *Puszták népe* kapcsán a figyelmet a narrátor identitásépítő stratégiái és az olvasó azonosulási lehetősége közötti összefüggésre: „Való igaz, központi kérdése a könyvnek a parasztságból jött, saját közösségétől

¹⁴⁸ Z. Varga Zoltán szerint Lejeune a napló egyik alapvető műfaji jellegzettségének tartja a naplóírónak az olvasó előtti (ön)igazolását: erre utal az, hogy a francia irodalmár a megszokott *journal intime* kifejezés helyett a *journal personnell* használja (Varga 2003, 13).

elszakadt s oda visszatalálni képtelen értelmiségi otthontalansága, önazonosságának megtalálásáért folytatott küzdelme. (...). Másfelől az identitás mibenlétének kérdését némileg módosítja, ha a saját idegenségének megértése jegyében értelmezi az olvasó elidegenedés és visszatérés hatását a Puszták népében.” (Dobos 2003, 6). Az *Anyám könnyű álmot ígér* természetesen eltér a *Puszták népétől* abban, hogy a narrátor és a saját közössége (a pusztakamarásiak) közötti távolság diszkrétan van tematizálva, a hangsúly inkább a kettejük összetartozására esik. Ám ez nem azt jelenti, hogy az elszakadás és a visszatérés mozzanata hiányozna a műből: a jelen résztanulmányban többször is érintett város-falu ellentétet és a helytállás mint a szülőfaluhoz és annak közösségéhez való ragaszkodást tárgyaló szöveghelyek lehetővé teszik az *Anyám könnyű álmot ígér* olvasója számára is, hogy (újra)értelmezze saját idegenségét. Nem másról van itt szó, mint a narratív közvetítés önmegértés jellegéről, azaz a narratívák azon tulajdonságáról, hogy olvasásukkor a befogadóban kialakulhat „az Én harmadik személyű konstrukciója” (László 2005, 207). Ezért van az, hogy egy könyv sikere többek között pszichológiai kompozícióján is múlik, magyaráran azon, hogy mennyire sikerül az olvasóközönségnek azonosulnia a mű fontosabb alakjaival (László 2005, 207).

Ha a „kinek íródott” kérdésre a mű pszichológiai kompozíciójának figyelembe vételével próbálunk válaszolni, a kiindulópontot elkerülhetetlenül egy banális állítás képezi: Sütő könyve elsősorban a (romániai) magyar olvasóközönségnek szól. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy az *Anyám könnyű álmot ígér* egy más nemzethez tartozó olvasó számára teljesen megfejthetetlen vagy érdektelen lenne – a műben említett nemzetek és etnikumok olvasóközönségében például a róluk alkotott kép is felkeltheti az érdeklődést –, sőt, még azt sem, hogy a mű nem veszi figyelembe a nem-magyar (mint például a román) olvasóközönség igényeit. Az alatt, hogy az első számú célközönség a (romániai) magyarság, egyszerűen azt kell érteni, hogy a mű a magyar nemzeti érzésre gyakorolt és gyakorol hatást. Ezt a hatást többek között úgy tudja elérni, hogy főszereplői és a narrátor „a magyar nemzeti identitás szempontjából kitüntetett tulajdonságokat (...) idealizáltan képviselnek.” (László 2005, 207). Hogy mik ezek a tulajdonságok,

azt már láttuk az *Anyám könnyű álmot ígér* magyarság-képe kapcsán: a közvetlenség, barátságosság, a hatalmon lévőkkel szembeni erkölcsi fölény és a velük szembeni kiszolgáltatottság (e két utóbbi tulajdonság mind a romániai magyarság, mind pedig a „kisember” identifikációját megkönnyíti), a „székely” humor, a Hagyomány tisztelete, az őszinteség, az igazságérzet, a Közösségért való felelősségérzet, a tapintat, a szülőföldhöz való ragaszkodás, a szorgalom, az önzetlenség, a szerénység, a bizakodó természet és a fürge észjárás, valamint a magyar kultúra ősi mivolta. A felsorolásból hiányzik a szelídség, egyfelől azért, mert a legnagyobb jóindulattal sem nevezhetjük a magyar nemzeti identitás szempontjából kitüntetett tulajdonságnak – ennek tudatában van az elbeszélő is, aki rávilágít mind „az otthoniak”, mind a saját indulatosságára –, másrészt pedig azért, mert túlmutat az azonosulást elősegítő sztereotípiákon. A falu románságáról nyújtott idealizált kép, „az otthoniak” szelídsége és a reálpolitikai fejtegetések didaktikus célzatúak: arra tanítják a romániai magyar olvasót, hogy nemzeti identitását csakis úgy őrizheti meg, ha lemond mind a románsággal szembeni előítéleteiről, mind pedig az „egy orca elég egy embernek, még sok is, ha meg akarjuk azt őrizni.” (126) mentalitásáról. Sütő ezáltal felveszi a harcot a magyar nemzeti identitás bizonyos hagyományosnak tekinthető tulajdonságaival szemben. Ennek ellenére, mondanom sem kell, a romániai magyar irodalomban gesztusa nem számít abszolút újdonságnak: „reálpolitikai” tanításával Sütő a *Czímeresek* és a *Himnusz egy számárral* Tamásijának példáját követi. A túlerővel szembeni óvatos politika előnyeit felvillantó jelentős magyar irodalmi alkotás – Jókai Mór 1852-ben publikált *Erdély aranykora* című regénye – pedig még jóval Trianon előtt megjelent.

Az olvasó etikai szituációja

E tanulmány olvasójának figyelmét nem kerülhette el az a tény, hogy az elbeszélő és a szereplők értékvilágának tárgyalásával egyetemben a saját pozíciómat is körvonalaztam.¹⁴⁹ E pozíció, akár csak a műbeli narrátoré, önlegitimálással jár, viszont, tőle eltérően, nekem nem arra a kérdésre kell implicit módon válaszolnom, hogy mi joga beszélek egy közösség nevében, hanem a tudományos diskurzus keretein belül történő interpretálásra való alkalmasságomról kell meggyőzőnöm az olvasót. Ennyiben tehát az én helyzetem inkább hasonlít az antropológuséra, mint a narrátoré. A saját legitimálási stratégiáim tárgyalása sajnos túlnőné e tanulmány kereteit, arról nem is beszélve, hogy jelen pillanatban – leginkább talán a megfelelő időbeli távolság hiánya miatt – nem érzek semmiféle késztetést erre a feladatra. Emiatt, jobb híján, e tanulmány olvasójának be kell érnie a narrátor és a szereplők etikai szituációja kapcsán tárgyalt főbb kérdésekhez való viszonyulásom rövid ismertetésével. Ez akár összegzésnek is tekinthető, hiszen, mint mondtam, véleményemre többé-kevésbé már az elbeszélő és a szereplők különböző attitűdjeinek tárgyalása során fény derült. A saját etikai szituációm ismertetéséhez érdekes háttér információkat szolgáltathatna élettörténetem, de talán elég megállapítani: mostani olvasatomat nagyban befolyásolja a bevezetőben ismertetett elméleti háttér (mint minden elméletnek, így természetesen a narratív identitás vagy a dialogikus én teóriájának is megvan a maga ideológiája), és „kívülálló” pozícióm, vagyis az, hogy jó pár éve Finnországban élek. Remélhetőleg ebből a néhány szóból is kiderült, hogy a statikus állapotot sugalló szituáció és pozíció kifejezések használata ellenére az (etikai) olvasatot folyton (de nem

¹⁴⁹ Az olvasó és az elbeszélő/szereplők/implicit szerző etikai szituációja elkerülhetetlenül „kontaminálódik” egymással, magyarul az interpretáló „szűrőjén” keresztül nyerünk betekintést az elbeszélő/szereplők/implicit szerző etikai-ideológiai állásfoglalásaiba. E jelenség magyarázata természetesen abban rejlik, hogy a mű az olvasás aktusában teljesedik ki, minek következtében sem a narrátor, sem a szereplők, sem pedig „saját helyünk, az olvasó alakja, funkciója” nem előre definiált, hanem az interpretálás során alakul ki (Thomka 2005, 2).

feltétlenül radikálisan) változónak tartom, egy olyan folyamatnak, amelyet az írás (a nyelv?) sajnos nem tud megragadni a maga dinamikusságában és összetettségében.

A legfontosabb kérdés, amellyel szemben az *Anyám könnyű álmot ígér* narrátora állást foglal, kétségkívül az igazság kérdése. Erre figyelmeztet Elek Tibor is, aki szerint a mű olvasójának „számba kell vennie azt is, hogy az igaz könyv írására vonatkozó kérdésben, illetve személyes gondban az igaz szónak milyen jelentéstartalmi lehetnek, s azok miként teljesedtek ki a műben.” (Elek 2007, 62). Ha bejárjuk ezt az Elek által jelölt utat, arra a következtetésre jutunk, hogy az *Anyám könnyű álmot ígér* igaz; ezt hangoztatja egyébként mind Elek tanulmánya, mind a recepció zöme. Az én javaslatom az, hogy ne elégedjünk meg ezzel a megállapítással, hanem nézzük meg, miért igaz az *Anyám könnyű álmot ígér* az igaz szónak a műben található jelentéstartalmi szerint. Ez a kérdésfeltevés ráébreszti (rá kellene ébresztenie) a kérdezőt, hogy egy önmagát igazoló igazságról van itt szó, a mű és a narrátor – akit a recepció kevés kivétellel a szerző hú másának tekint – önlegitimálásáról. Véleményem szerint az elbeszélő számára igazat mondani annyi, mint a nemzeti(ségi) identitást védeni, őrizni – érveimet a narrátor és a szereplők etikai szituációját tárgyaló fejezetben ismertettem –, azon viszont a narrátor nem gondolkodik el, hogy ki dönti el, mi áll a Nép érdekében, azaz ki mondja meg, hogy meg kell őriznünk a magyarságunkat, és hogy miként kell ezt megtenni. Mint rövidesen látni fogjuk, ugyanez az öngazoló szándék megfigyelhető az *Anyám könnyű álmot ígér*hez kultikus módon viszonyuló irodalmárok írásaiban is, vagyis ott, ahol Sütő és műve hitelességét és népszolgálati ethosát méltatják: ezekben a szövegekben ott van kimondatlanul is az, hogy az igazság az, amit mi (Sütő és méltatói) igaznak tartunk. Ami engem illet, legfeljebb két részigazságot mernék megfogalmazni a naplójegyzetekkel kapcsolatosan: 1) az igazság és a Nép érdeke két külön dolog; 2) a valaki vagy valami érdekének alárendelt igazság véleményem szerint nem igazság. Veress Dániellel szólva – bár valószínűleg „kiforgatom a szavait” – „Az igazság ismerve az, hogy igaz.” (Veress 1972/2002, 88), nem pedig, hogy a Nép javát szolgálja.

A narrátor igazságkoncepciójának kérdése szorosan összefügg azzal, ahogy a múltat kezeli. Az *Anyám könnyű álmot ígérben* a múlt olyan entitásként jelenik meg, amely lehetővé teszi a különböző opciók között választani kényszerülő egyén és közösség számára azt, hogy helyesen döntsön (itt elsősorban a Bethlen Gábor és Kemény Zsigmond „hagyományát” folytató „reálpolitikára” gondolok). Sem a narrátorban, sem a szereplőkben nem merül fel annak gyanúja, hogy a múlt a jelen legitimálására is felhasználható, tehát arra, hogy bizonyos döntéseket helyesnek, a történelem által „szavatoltnak” lehessen feltüntetni. A múlt ideológiamentességében való hit – ami nincs kifejtve a műben, a narrátor nem töpreng rajta – természetesen nehezen egyeztethető össze azzal az explicitté tett elképzeléssel, hogy az igazság (tehát a múlt is) az, ami a Nép számára üdvös. Az egyedüli magyarázat, ami enyhíthet a két tézis közötti ellentmondáson, az, hogy a „népszolgálat” nem ideológia, hanem maga az igazság (és az „igazi” múlt) birtoklása; mint rövidesen látni fogjuk, ezt az álláspontot képviseli Bertha Zoltán Sütő-monográfiája. Ezzel a magyarázattal azonban gondok vannak, ugyanis az ideológia éppen azzal leplezi le önmagát, hogy tagadja mivoltát, és azt állítja, közvetlenül, torzításmentesen képes megragadni az egy és oszthatatlan igazságot.

Az *Anyám könnyű álmot ígér* szereplőit és/vagy elbeszélőjét állásfoglalásra készítő többi kérdéssel szembeni pozíciómat leginkább úgy tudnám meghatározni, hogy elhibázottnak tartom a kérdésfeltevéseket. Az egyedüli kivétel ez alól a halottak iránti kegyelet: ebben a kérdésben Ricoeurrel együtt úgy vélem, hogy nemcsak őseinkről, hanem áldozataikról is tisztelettel kell megemlékeznünk. A helytállás mint otthonmaradás, illetve mint a szülőföldre való ragaszkodás kérdésfeltevését azért helytelenítem, mert számtalan eset bizonyítja: az ember annak ellenére is kötődhet kultúrájához, hogy nem él a nemzetének, etnikumának stb. politikailag kijelölt területen. Arra pedig, hogy ki miként és hogyan „ápolja” kulturális, nemzeti, etnikai stb. identitását – amit én nem tartok eleve adottnak –, meglátásom szerint nem kellene erkölcsi parancsolatokat létrehozni, hanem e téma kapcsán csakis megalapozott érvekkel alátámasztott *véleményeket* érdemes hangoztatni. A magyarság és a többi nemzetek és etnikumok sütői

ábrázolását sztereotipnek tartom; a naplójegyzetek idegen képének elsődleges funkciója szerintem nem a Másik iránti érdeklődés kielégítése, hanem – mint azt a cigányság ábrázolása és a egyes házasságok tárgyalása bizonyítja – a (romániai) magyar identitás körülbástyázása. A hagyományok tiszteletének kérdése jóval összetettebb, mintsem, hogy egy egyszerű „igen, én is fontosnak tartom”-mal meg lehessen válaszolni: mint láttuk, maga az elbeszélő is kritikusan áll hozzá bizonyos pusztakamarási hagyományokhoz, míg másokat elfogad. A hagyományok, a múlt, az anyanyelv, a magyarság: mindezek képlékeny és változó fogalmak, ezért gondolom azt, hogy nincs értelme arról vitatkozni, meg kell-e őrizni őket vagy sem, ugyanis ha akarjuk, ha nem, átalakulnak, még mielőtt sikerülne őket valamilyen formában „megörökíteni”. Mindez természetesen nem azt jelenti, hogy nem érdemes ilyen kérdésekkel foglalkozni, sőt, véleményem szerint rendkívül fontos, egyvalamit azonban nem szabad elfelejteni: a nemzeti identitás (a magyar mivolt) sokkal inkább az imaginárius, mint az empíria világához tartozik.

Egyéni és kollektív identitás

Az önéletrajzi szöveg szerzőjének önmaga újrafogalmazása és újraértelmezése, az egyik identitástudatból a másikba való átmenése, melyre a nyelvi közeg ad teret, különféle narratívák formájában valósul meg. A narratív identitásnak a jellem és önmegőrzés közötti közvetítői funkciója, amelyről Ricoeur beszél („az elbeszélés (récit), miközben elbeszéli (narrativisant) a jellemet, visszaadja neki azt a mozgást, amely megrekedt a szerzett képességekben, a rögzült azonosulásokban.” [Ricoeur 1999, 408]) az önmagamról való mesélésben mutatkozik meg a legvilágosabban.

Az *Anyám könnyű álmot ígér* narrátora különböző identitástudatokat érintettem már a társadalmi változásoknak az elbeszélő és a szereplők értékrendjére való hatását tárgyaló fejezetben. A gyerek, a fiatal és a felnőtt elbeszélő identitásai közötti egyezésről és ütközésről is szó esett; ezzel kapcsolatban azt lehet mondani, hogy a narrátor identitástudatának változásai – amit az elbeszélő

félreérthetetlenül fejlődésnek tart – a tézis-antitézis-szintézis sémát követi. A változásokon kívül – amelyek kizárólag a Közösséghez való viszonyban mutatkoznak: gyerekkorában az elbeszélő a Faluhoz tartozik, fiatalkorában elszakad tőle, de ugyanakkor a magyar kisebbséget szolgálja, felnőttkorában pedig mindkét közösségért felelősséget vállal – megtalálhatók az egyezés jelei is: a Közösség központi szerepe, a népi irodalomhoz való vonzalom, a baloldaliság (emlékezzünk vissza arra, hogy milyen hatással volt a gyerekkori énrre a „báró” szó leírása), és az anyanyelvvel szembeni felelősség. Ezek a jelek természetesen az önmegőrzésről árulkodnak, vagyis az elbeszélő abbéli törekvéséről, hogy koherenssé tegye élettörténetét. A naplóíró identitáskonstruálása tehát jellegzetesen modern: énje „önmagát az írás másikában kívánja felismerni, mégpedig önmaga lehetőségeinek egészében, hogy aztán így jeleníthesse meg az életét mint egészet, vagyis önmagát mint zárt, egységes személyt.” (Kelemen 2007, 14). Ez a vállalkozás azonban eleve kudarcra ítéltetett: az ember csak halála után tudna visszapillantani életére mint egészre (Kelemen 2007, 14).

A narrátor közösség-centrikusságának és az önmegőrzés etikai aspektusának összevetése nemcsak annyiban lehet hasznos, hogy alátámasztja előbbi kijelentésemet, miszerint az elbeszélő identitás-tudatai közötti egyezések az önmegőrzésre utalnak, hanem, ami még fontosabb, rávilágít a ricoeuri (és bahtyini) identitáselmélet, valamint a sütői identitásépítő stratégia kapcsolódási- és ütközési pontjaira. Az *Anyám könnyű álmot ígér* arról tanúskodik, hogy a narrátor életének mindhárom szakaszában az emberi környezetnek központi szerepe van az elbeszélő identitásának alakításában: gyerekkori énjére Pusztakamarás, fiatalkori identitástudatára a munkaközösség nyomja rá a bélyegét, míg a naplójegyzetek jelenében a pusztakamarási jelentős másokkal való kapcsolatból kiindulva próbálja újradefiniálni identitását. „Az otthoniakkal” való kapcsolat alapvetően verbális: az elbeszélő leginkább a szülőkkel és a többi rokonnal való kommunikálás, az általuk elmondott történetek és a beszélgetésekről, elbeszélésekről való elmélkedések révén

konstruálja saját énjét.¹⁵⁰ Mint láthattuk, a sütői identitásépítő stratégia külön hangsúlyozza a Másiknak az egyéni identitás építésében játszott szerepét. Az a – nemcsak a narratív identitás, hanem a dialogikus én lényeges aspektusára is rávilágító – hipotézis tehát, miszerint „az én a nyelvi kommunikáció, a különféle beszédhelyzetek”, más szóval „az interszubjektivitás hálózatának” produkuma, az *Anyám könnyű álmot ígér* szövegvilágában igazoltnak látszik. A naplójegyzeteket nemcsak ez rokonítja a ricoeuri (és a bahtyini) identitáselmélettel, hanem az is, hogy a Másikért való felelősség a narrátor (és a szülei) identitásának alapját képezi. A hasonlóság azonban ezzel ki is merül, ugyanis, míg Ricoeur és Bahtyin behatóan foglalkozik az idegennel szembeni felelősség identitáskonstruáló szerepével, Sütőnél a másikért való felelősség mindenekelőtt a saját csoport (a pusztakamarási magyarság, a romániai magyar kisebbsége) sorsáért való aggodalmat és annak tagjainak gondjaiban való osztozást jelenti. Mindez nem azt jelenti, hogy az *Anyám könnyű álmot ígérben* nyoma sincs az idegen iránti felelősségnek: mint említettem, a narrátor nagyapja ártatlan áldozatnak tartja Manó urat, az apa pedig nagylelkűen segít azon, aki egy évtizeddel korábban kilakoltatta őt a házából. Ez az idegenekkel szembeni megértő vagy megbocsátó magatartás is tagadhatatlanul a sütői identitásépítési stratégia részét képezi, de semmiképpen sem egyenrangú a helytállás erkölcsi imperatívuszával; hogy milyen szerepet tulajdonít neki az *Anyám könnyű álmot ígér* implicit szerzője, kikövetkeztethető abból, hogy az idegenekkel – bárókkal, zsidókkal, az ötvenes évek néptanácsi elnökével – szembeni

¹⁵⁰ Mint e rész tanulmány első részében láthattuk, a narrátor identitására nemcsak közvetlen emberi környezete, hanem olvasmányai, azaz a szépirodalmi narratívák is hatással voltak. Ezek a narratívák, mindezenelőtt nyelvi megformáltságuknak, gazdag szókincsüknek köszönhetően a Másikkal való találkozás tapasztalatával gazdagítják az elbeszélő ént: Arany Toldija a pusztakamarási dialektustól idegen retorikai és poétikai eszközeivel lenyűgözi a gyerekkori ént, és ugyanakkor egyfajta maghasonulást eredményez benne. Az, ami addig anyanyelvnek számított – a pusztakamarási dialektus – hirtelen idegenné válik, az idegen szépségű szépirodalmi nyelvezetről pedig „kiderül”, hogy az igazi „nyelvi otthon”, amelynek a gyerek által beszélt magyar csak egy „vadhajtása”.

empátia vagy megbocsátás nem jellemző az elbeszélőre.¹⁵¹ A ricoueri és a sütői másikért való felelősség közötti különbség a leginkább abban mutatkozik meg, hogy Ricoeur számára a Másik, akivel szemben kegyelettel kell adózni, nemcsak az ősoket, hanem az áldozataikat is jelenti, más szóval „a tulajdonképpeni emlékező emlékezet alapvetően *kritikus* emlékezet [kiemelés P. R.-től].” (Ricoeur 2006b, 116). Tzvetan Todorov nyomán Ricoeur arra figyelmeztet, hogy a saját közösség múltjáról szóló narratívákban a kérdéses csoport gyakorta áldozatként jelenik meg, így e történetek alapvető funkciója a különféle sérelmek jóvátételének követelése (Ricoeur 2004, 89). Ricoeur ezzel szemben úgy véli, hogy tudatosítani kell: nem mi, hanem a Másik, a tőlünk idegen az igazi áldozat (Ricoeur 2004, 89). Az *Anyám könnyű álmot ígér* igencsak távol áll a Todorov és Ricoeur által felmutatott erkölcsi ideáltól: az áldozatok kivétel nélkül magyarok, más népek és etnikumok szenvedéseiről nem esik benne szó.

A szülők és Gyümölcsoltó Gergely állhatatossága, a szülőfaluhoz és „az otthoniakhoz” való ragaszkodása, amelyre a szöveg többször és különböző megközelítésből rávilágít, az önmegőrzés őmagaságának ugyanazt a koncepcióját tükrözi, ami a narrátor közösség-centrikusságában is megfigyelhető. A naplójegyzetek tanúsága szerint a társadalmi változások újabb és újabb megpróbáltatásokkal járnak: „az otthoniak” számára a hatalmi rendszer átalakulásai a legjobb esetben megaláztatásokat, a legrosszabban pedig akár halálos veszélyt jelenthetnek. A három említett szereplő közül az utóbbi, Gyümölcsoltó példája azt mutatja, hogy az önmegőrzés folyamatosságát biztosító stratégiája az adott történelmi körülmények között csak akkor hatékony, ha az ember a lehető leggyorsabban fel tudja mérni a bármely pillanatban – rossz irányba – megváltozható, általában kedvezőtlen hatalmi erőviszonyokat, és azok függvényében cselekszik. Az egyén életbenmaradása a közösség kontinuitásának alapfeltétele, tanítja az *Anyám könnyű álmot ígér*, ezért a közösség látszólagos megtagadása is

¹⁵¹ Ricoeur szerint a megbocsátás aktív felejtés, mely nem az eseményre vonatkozik, „hanem a bűnre, amelynek súlya alatt megbénul az emlékezet és vele együtt a jövőre irányulás kreatív képessége is.” (Ricoeur 2006b, 121).

megbocsátható, amennyiben az hatékony életbenmaradási taktikának bizonyul. A naplójegyzetek szimbolikus értékű szereplőjéről, Gyümölcsoltóról szóló szöveghelyek azt mutatják, hogy az egyéni identitás folytonosságát a saját közösséggel szembeni felelősség biztosítja, vagyis az arra való törekvés, hogy a másik rokon, a másik magyar számíthasson rám. A közösséggel szembeni felelősség ugyanakkor azt is megköveteli, hogy az egyén figyelemmel kövesse környezetének változásait, és gyorsan reagáljon azokra.

A narrátor szüleinek és magának az elbeszélőnek a társadalmi változásokhoz való viszonya, mellyel behatóan foglalkoztam e résztanulmányban, azt bizonyítja, hogy mindhárman megfelelnek az előbb említett követelménynek, annak ellenére, hogy környezetük változásaira nem mindenben reagálnak egyformán (lásd például a technikai újításokhoz való viszonyukat). Identitásuk ilyen értelemben nyitott és befejezetlen: a veszélyt vagy szerencsésebb esetben kihívást jelentő újdonság állásfoglalásra készíti őket, attitűdjük újradefiniálására, majd pedig, emlékké válva, narratív identitásukat gazdagítja.¹⁵²

A narrátor és szülei identitását alakító egyezés-ütközés dialektika a Hagyományhoz és az újhoz való hozzáállásukban is megfigyelhető: az elbeszélő a Hagyományhoz egyszerre nosztalgiával és kritikusan viszonyul, elítélve a patriarchátus bizonyos aspektusait, másokat azonban példaértékűvé tesz, míg az újjal szemben nagyjából bizalmatlan, helyenként pedig – így például az új technikai kifejezések szükségességéről szóló részben – azt sugallja, hogy a régi érték elpusztulásával egyetemben az új frusztráló hiányként konkretizálódik. Az apa ezzel szemben az újítás iránt lelkesedik, a Hagyományt azonban nem ítéli meg, sőt, a hagyományosnak nevezhető sajátosság, a szülőfaluhoz való ragaszkodás hanyatlása fölött bánkódik. Az anyát, mint láthattuk, az elbeszélő a Hagyománnyal azonosítja, de ugyanakkor ő az, aki a fiának írt levelében a megígért társadalmi változás késlekedéséről panaszskodik, és az újdonságot, habár tart tőle, nem utasítja el. Az ábrázolt közösség identitása (amelyet, ne feledjük, a narrátor alakít példázatok, példaadó szereplők felvonultatásával, és nem utolsósorban azzal,

¹⁵² Az emlékezetnek az egyéni identitás építésében játszott központi szerepéről lásd Ricoeur 2006b, 111.

hogy saját maga a Közösség – a pusztakamarási, illetve a romániai magyarság – kulturális emlékezetének szakosodott hordozójának szerepében lép fel) ugyanúgy alapvetően befejezetlen, mint az elbeszélő identitása: innen a narrátor aggodalma, hogy átvészeli-e a Nép a „történelem viharait” vagy sem.

A narrátor önlegitimálásának kérdését többször is érintettem az eddigiekben. Elemzésem végére érve visszatérnék ehhez a témához, még hozzá nemcsak azért, mert az elbeszélő identitásának lényeges dimenziójáról van szó, hanem, hogy annak egy újabb oldalára világítsak rá. Mint mondtam, a narrátor kétfelől próbálja legitimálni autoritását: egyrészt „az otthoniakkal”, másrészt az olvasóval szemben. Az elbeszélőnek a Faluval szembeni előnyét az írott kultúrában való jártassága hivatott biztosítani, míg az olvasóra a Falu ismerete és, nem utolsósorban, a Falu erkölcsi fölénye – melyben, származásának köszönhetően, az elbeszélő is osztozik – lehet hatással. Kognitíve tehát az elbeszélő és az írott kultúrában kisebb-nagyobb mértékben jártas olvasó a pusztakamarásiak fölött áll, míg erkölcsileg az elbeszélő és a pusztakamarásiak vannak kivételezett pozícióban. Az elbeszélő kognitív felsőbbrendűsége – ez lenne tehát az önlegitimálás kérdésének újabb oldala – abból is kiviláglik, hogy a szüleit egyazon látószög rabjainak nevezi, és pusztakamarási létének lényegét az akadályakadálytalanság dichotómiával szemlélteti. A „páros szentek” hasonlat és az akvárium-metafora szépségén, a szülőfaluhoz való ragaszkodás művészi megfogalmazásán túl ezek a szöveghelyek arról is szólnak, hogy az elbeszélő a falusi létet korlátoltnak, a nem-falusit pedig szabadnak tekinti.

Ez a másik, nem-falusi kultúra, amelyben a narrátor szabadnak érezheti magát, alapjában véve nyugati. „Nyugati kultúra” alatt nem azt értem, hogy nyugat-európai vagy kapitalista, hanem, hogy bármely helyi közösséghez viszonyítva a külvilágot, a „szélesebb társadalmi környezetet” jelenti (Ingold 2004, 51). Tim Ingold szavaival élve „Olyan világ ez, amelynek negatív oldalán a hovatarozás hiánya és az elidegenedés állnak, ahol a hagyomány sokszínűségét a tömeges egyformaság váltotta fel, és ahol mindenki csakis önmagáért él.” (Ingold 2004, 51). Az *Anyám könnyű álmot ígér* hivatalnokainak világa ez, amelyhez a narrátor

mintha akarata ellenére tartozna, hiszen szigorúan elhatárolja magát az állami apparátus bürokratáitól.¹⁵³ A Nyugat eszméjének pozitív oldalát „az autonóm, határozott körvonalakkal bíró én és a személyes szabadság” képzei alkotják (Ingold 2004, 51–52). A „nyugati kultúrának” ez az ellentmondásossága megfigyelhető a narrátornak a Pusztakamarához való viszonyában is: az elbeszélő számára a Falun kívüli kultúra egyfelől az akváriumon kívüli életet, azaz a szabadságot jelenti, másrészt azonban az elidegenedett léttel egyenértékű: metaforája a meghitt hangulatot árasztó petróleumlámpával szemben a „rideg és egyenletesen diadalmos” villanyégő. Az elbeszélő e kultúra kognitív „magaslatából” ábrázolja Pusztakamarást, melynek erkölcsi fölénye a Város/„Nyugat”/Modernitás hiányzó vagy kihalófélben lévő értékeiről árulkodik. A könnyen félreérthető „nyugati” jelzőt felcserélhetjük a „modernnel”; e megnevezés annyiban hasznos, hogy rávilágít a Város-Falu bináris oppozícióhoz kapcsolódó értékítéletre: a modern és a hagyományos ellentéte ugyanis „csak arra jó, hogy helyettesítse azt, amit az antropológusok többsége szégyell alkalmazni: a civilizált és a primitív ellentétet. A lankadatlanul a civilizált értékek nyomába szegődő és a szokások »irracionális« megszorításait elutasító »modern Nyugat« a Kultúra kultúrájaként határozta meg magát. Egy ilyen kultúrába helyezett egyén, akár csak a tükörfalú szobába zárt ember, másokban csak önmaga tükörképeit látja.” (Ingold 2004, 52).

Az előbbi idézetben van egy disszonáns elem, nevezetesen antropológusokról szól, és nem írókról. Az *Anyám könnyű álmod* eddigi recepciója a művet irodalmi szociográfiaként kezelte, egy olyan vitatott műfajú szöveggént, amely, bár szépirodalmi, sok mindenben a tudományos diskurzushoz tartozó szociográfiával rokonítható. Érdemeit, jelentőségét leginkább az irodalmi diskurzuson belül, a (romániai) magyar irodalomban játszott szerepe

¹⁵³ A naplójegyzetek idegenjei, a cigányokat és a zsidókat leszámítva, a hivatalnokok, akikről alig tudunk meg valamit azon kívül, hogy jóindulatúak a helybéliekkel szemben vagy sem. Ugyanakkor a narrátor jól ismerheti ezt a közeget, mivel ő is ugyanannak a hatalmi gépezetnek a része. A hivatalnokok tehát a narrátor számára inkább belső ellenségnek számítanak, elvégre egy oldalon kellene harcolniuk.

kapcsán tárgyalták, bár volt olyan is – Gáll Ernő –, aki recenziójában kizárólag a romániai magyar társadalomtudomány koordinátarendszerében próbálta tárgyalni a művet. A társadalomtudományhoz fűződés körüli konszenzus bizonyos mértékig érthetővé teszi, miért szeretném alkalmazni az antropológiai diskurzust az *Anyám könnyű álmot ígér* narrátori és szereplői identitásának kapcsán, de nem válaszolja meg a kérdést: miért kell az összes társadalomtudományi ágazat közül éppen az antropológiára hivatkozni. Erre a kérdésre a továbbiakban a naplójegyzetek és az antropológiai diskurzus közötti kapcsolódási pontok felvázolásával igyekszem válaszolni.

A naplójegyzetekbeli identitások antropológiai szempontból való megvilágításához kiindulópontul szolgálhat a narrátornak a régi pusztulása felett érzett nosztalgiája, a „begyepesedett szokásokkal” szembeni ironikus distanciája és az idillikus ábrázolásmódtól való elhatárolódása. A Bronisław Malinowski nevével fémjelzett klasszikus, úgynevezett funkcionalista antropológia (20. század első fele) gyakorlója szembehelyezkedett a korábbi utazókkal, tevékenységét „nem a gyarmati alávetés, a hittérítői buzgalom, vagy az egzotikum esztétizálása, hanem a megismerői szándék” ihlette (Kovács 2004, 11). A tárgyilagosságra törekvés ellenére a klasszikus antropológia nem volt nosztalgiától mentes: „Malinowski az antropológia tárgyának eltűnését siratta, ami szerinte szerencsétlen módon éppen akkor következett be, mikor a tudomány kellően felszerelkezett az archiválás nemes feladatára. Claude Lévi-Strauss pedig önmagát a »modern tér régészének« nevezte, akinek, elkésett utazó lévén, jobb híján az a feladat jutott osztályrészéül, hogy maradványokból, töredékekből rekonstruálja a civilizáció behatolását megelőzően létező ősi, egzotikus kultúrákat.” (Kovács 2004, 9). Az *Anyám könnyű álmot ígér* elbeszélője természetesen a legnagyobb jóindulattal sem nevezhető antropológusnak, ennek ellenére a pusztakamarási magyarsághoz való viszonyára a klasszikus antropológiában megfigyelhető tárgyilagoss-

ságra törekvés és nosztalgia keveréke jellemző.¹⁵⁴ Az is tudvalevő, hogy az etnográfiai szöveghagyomány a tizenkilencedik századi realista regény narratív technikáit alkalmazza (Kovács 2004, 491-492), azaz egy olyan irodalmi tradícióhoz kapcsolódik, melynek nyomai az *Anyám könnyű álmot ígérben* is megtalálhatók, annak ellenére, hogy az elbeszélő elhatárolódik a „Valóság bálványozásától”. Az *Anyám könnyű álmot ígér*, a klasszikus antropológiához hasonlóan, a figyelmet a régi megőrzésére tereli, ugyanakkor viszont a narrátor nem abszolút kívülálló, hanem pusztakamarási, mondhatni „benszülött antropológus” (ez újabb jelenség az antropológiában, a századeleji funkcionalizmusra nem annyira jellemző), éppen ezért az idegenség kérdése, mint láttuk, kifejezetten komplex az *Anyám könnyű álmot ígérben*. A legfontosabb eltérés a naplóról és egy Malinowski között azonban talán az, hogy az antropológus nem szellemi vezér, ezért az általa tanulmányozott társadalom „soha nem lehet az antropológus autoritásának alávetve.” (Assad 2004, 128).¹⁵⁵ E különbség ellenére egy viszonylag zárt közösség életének valós ábrázolása mint célkitűzés, az antropológuséhoz hasonló szituációba helyezi a naplójegyzetek narrátorát.¹⁵⁶

A felvázolt kapcsolódási pontok miatt úgy gondolom, hogy az antropológiában lejátszódott retorikai fordulat kérdésfeltevései tanulságosak lehetnek az *Anyám könnyű álmot ígér* elbeszélőjének identitásépítésére nézve. E fordulat teoretikusai azt elemzik, „milyen textuális stratégiákat alkalmaz az antropológus, hogy szövegeinek valóság-hűségéről, hitelességéről és objektivitásáról

¹⁵⁴ Az irodalmi és az etnográfiai szövegek közötti alapvető különbséget abban látom, hogy az utóbbiakban nem annyira gyakori a poliszémia, a szövegen túli világra nem visszavezethető kétértelműség (lásd Handler-Segal 1999, 540), mint az irodalmi fikcióban.

¹⁵⁵ Az antropológus által írt szöveg viszont, az irodalmi szöveghez hasonlóan, autoritásra tehet szert a „tanulmányozott” kultúrában (lásd Asad 2004, 128-129).

¹⁵⁶ Az irodalomtudomány és a kulturális antropológia egymáshoz közeledését az utóbbiban lejátszott, a posztstrukturalista irodalomtudomány hatását mutató nyelvi fordulat is elősegítette, melynek eredményeként a kultúrát egyre inkább szöveggként kezdik meghatározni. Ezen elképzelés szerint „az irodalom és az antropológia művelője ugyanazt a munkát végzi: szöveget értelmez.” (Kiss 2003, 433).

meggyőzze olvasóit.” (Kovács 1999, 489-490). A vizsgálódás középpontjában tehát már nem a Másik van, hanem maga az antropológus, saját autoritásának megteremtése, „a saját és az idegen kultúrának az interpretáló Én és a kulturálisan koherens Másik dichotómiájában megtestesülő kettéválasztása”, és az antropológus által létrehozott „egységes kultúra képe” (Kovács 1999, 489-490). Ha mindezt az *Anyám könnyű álmot ígérre* vonatkoztatjuk, észrevesszük, hogy a retorikai fordulat kérdésfeltevései meglehetően e résztanulmányban. Az eddigiekben a hangsúly leginkább a narrátor önlegitimálásán volt, az „egységes kultúra képének” létrehozására pedig csak utalás formájában, az elbeszélő és a pusztakamarási magyarok meglehetősen „egyöntetű” társadalompolitikai nézetei kapcsán esett szó. Az interpretáló én (vagyis a narrátor) és a „kulturálisan koherens Másik” (a pusztakamarási magyarság) dichotómiájával kapcsolatos megfigyeléseimet – bár erre a kérdésre is többször kitértem – az antropológus Vincent Crapanzano-féle hermészi dilemma-elmélet által inspirált észrevételekkel szeretném kiegészíteni. Az antropológus – és véleményem szerint a naplójegyzetek szerzője is –, annak érdekében, hogy ismerőse tegye az „idegent” az olvasó számára (itt Pusztakamarást, mely mind a narrátor, mind pedig a paraszti származású [romániai] magyar olvasó számára inkább „félidegen”), hátat kell fordítania az idegen világnak (Kovács 1999, 488).¹⁵⁷ Az idegen kultúrának ezt a megközelítésmódját nevezi Crapanzano hermészi dilemmának: szerinte az antropológus csak látszólag hagyja el a saját (és az olvasó) kultúráját, magyarán „az idegen, a Másik saját kultúránk megértésének eszközévé, vizsgálataink tárgyává degradálódik.” (Kovács 1999, 488). Ezért van az, hogy a szerző és az olvasótábor közötti dialógus, a kettejük között kialakult „cinkosság” „kiszorítja

¹⁵⁷ Az *Anyám könnyű álmot ígérben* a saját kultúra és az idegen (patriarchális, paraszti, premodern, orális) kultúra közötti határt nehéz megvonni: a narrátor azon van, hogy eltüntesse a Falu és a modern „képződmenynek” mondható Nemzet közötti differenciát, a Falu-Város dichotómiában viszont (a Falunak az erkölcs, a tudatlanság és a korlátoltság képzetével való párosításában) visszatér a tradicionális/modern megkülönböztetés. Arról nem is beszélve, hogy a narrátor (és a paraszti származású olvasó) számára, urbanizálódása következtében, mindkét világ egyrészt otthonos, másrészt viszont idegen.

az antropológus és a bennszülött kettősét” (Kovács 1999, 491), vagyis a naplójegyzetek esetében a narrátor és a pusztakamarásiak közötti kommunikációt. Ez azzal illusztrálható, hogy az *Anyám könnyű álmot ígérben* található irodalmi és történelmi utalásokat, stilisztikai megoldásokat csakis az írásos kultúrában többé-kevésbé jártas, a nemzeti irodalmat és történelmet valamennyire ismerő személy tudja értékelni.¹⁵⁸

¹⁵⁸ Clifford Geertz *Mély játék: Jegyzetek a bali kakasviadalról* esszéje kapcsán Crapanzano kifejti, hogy az esszében található szójátékok nem a bennszülöttek jellemzését szolgálják, hanem az antropológus és az olvasó közötti „cinkos viszony” kialakulását. Ezek a szójátékok, írja Crapanzano, „persze tanúskodnak az etnográfus stilisztikai virtuozitásáról is, aki az olvasóval együtt így a megértés hierarchiájának csúcsára kerül.” (Crapanzano 1999, 531). Ugyanebben a tanulmányában Crapanzano rámutat arra, hogy Geertz esszéje „az önmaga határain túlmutató történetben” a kakasviadal által szimbolizált „felforduláson, erőszakon és jelentésnélküliségen” lesz úrrá (Crapanzano 1999, 517). Ha ebből a megállapításból kiindulva szemügyre vesszük, mik azok a legfontosabb „önmaga határain túlmutató” történetek, amelyeknek elmondásával az *Anyám könnyű álmot ígér* mintegy megpróbál felülke-rekedni a tényként elkönyvelteken, arra a következtetésre jutunk, hogy a narrátor az ötvenes évekbeli „ideológiai elvakultságát”, valamint a Közösség pusztulását és kiszolgáltatottságát próbálja „láthatatlan törlésjel” alá helyezni azzal, hogy róluk ír.

A MŰ RECEPCIÓJÁRÓL

Saját pozíció

Miért tartom fontosnak, hogy az *Anyám könnyű álmot ígér* recepciójával külön fejezetben foglalkozzam? Azért, hogy „az értelmezés-történettel való szembesülésen keresztül” rávilágítsak saját olvasatom „látens előfeltevéseire és elvárásaira” (Kulcsár 1999, 442)? Bár tudom, hogy saját interpretátori pozícióm tárgyalása a naplójegyzetek befogadástörténetének keretén belül elkerülhetetlen, és az is világos számomra, hogy az *Anyám könnyű álmot ígér*ről szóló recenziók, tanulmányok stb. vizsgálása során saját előfeltevéseimre és elvárásaimra is többé-kevésbé fény derül, mégsem ez a szándék vezérelt, amikor eldöntöttem, hogy a mű recepciójáról külön fejezetben fogok írni. A Sütő-mű befogadásában mindenekelőtt az érdekelt, hogy miként jelenik meg benne az egyéni és a csoport-identitás kérdése, vagyis, hogy mit mondtak eddig erről a témáról az irodalmi kritikusok. Kíváncsi voltam arra is, milyen horizontváltások mutathatók ki a mű kritikai ítéletének tükrében. Másképpen mondva elsődleges célul az *Anyám könnyű álmot ígér* és más olvasók – hiszen a kritikus elsősorban olvasó (Jauss 1999, 47) – közötti, koronként változó dialógus felvázolását tűztem ki, pontosabban annak egy meglehetősen jelentős részét akarom ismertetni. Miért? Mert meggyőződésem, hogy a művet – főleg, ha a tanulmány által felvetett kérdés (az identitás kérdése) interdiszciplináris – csakis a történeti kontextusba helyezve érdemes vizsgálni. És, nem utolsósorban, azért is, hogy rámutassak, mi a saját olvasatom hozadéka az *Anyám könnyű álmot ígér* körül folyó irodalmi diskurzushoz.

A befogadástörténet egyfajta kultúrtörténet és irodalmi értelmezés-történet is: azt is megtudhatjuk belőle, mikor mi fontos, mit enged meg a politikai-, kulturális közeg, mit kell hangsúlyozni, kit mi érdekel. A politikai és bizonyos értelemben a kulturális közeg, amelyben, illetve amelynek írok (innen Finnországból Romániába és Magyarországra), mondanom sem kell, jóval kedvezőbb, mint amiben az 1989 előtt íródott recepció született. Ahhoz sem férhet

kétség, hogy a magyarországi, illetve a romániai magyar irodalomkritikai diskurzusban mást szokás hangsúlyozni manapság, mint például 1972-ben, és az irodalomkritikát olvasók táborának elvárásai is mások. Hogy csak egy példát hozzak fel erre: a cigányság sztereotip naplójegyzetekbeni ábrázolásának kérdése fel sem merül az 1989 előtti kritikában (igaz, utána sem); hogy miért – azért, mert tilos volt ezzel foglalkozni, mert a kulturális közeg ellenezte volna, mert egész egyszerűen ez akkor nem volt fontos vagy érdekes –, azt ki-ki döntse el maga.

Ami a saját kutatói pozíciómat illeti, meglátásom szerint „előfeltevéseim és elvárásaim” forrása kettős. Egyfelől a (neo)transzszilvanizmus bizonyos jellegzetességeihez és/vagy a népszolgálat ethoszához kritikusan viszonyuló Cs. Gyímes Éva, Vida Gábor, Láng Zsolt, a filozófus Veress Károly és az ötvenes-hatvanas évekbeli romániai magyar hatalmi elit ideológiáját, valamint a Párttal való ellentmondásos kapcsolatát vizsgáló történész, Stefano Bottoni írásai voltak rám ihlető hatással, másrészt – hiába, a kettős kötődés kötelez – az 1989-et követő magyarországi „elméleti Bumm”, ezen belül is olyan elméleti irányzatok, amelyek csak az utóbbi időben kezdtek meghonosodni az irodalomtudományon belül (a narratív identitás elmélete), amelyeknek csak a híre érkezett meg Magyarországra (etikai narrativitás), vagy amelyeknek az irodalmi szövegek elemzésére való alkalmasságának kérdésével még nemigen foglalkoztak (a kulturális antropológián belül lezajlott retorikai fordulat). Az „elméleti Bumm” kapcsán Takáts József találónan megjegyzi, hogy „az új irányzatok hazai ismertetése időnként – Mészáros Sándor remek kifejezésével élve – a »lépéstartás!« tornatanári retorikáját idézte, amely irodalomelmélet és irodalomtörténet-írás szakembereinek egymáshoz való viszonyát úgy képzelte el, hogy az előbbieket a korszerű nyugati tudományos eredmények hazai megismertetői, míg az utóbbiak feladata ezek megtanulása és alkalmazása.” (Takáts 2003, 289). Annak a kérdésnek az eldöntését, hogy ez a „lépéstartás” retorikája jellemző-e jelen tanulmányra is vagy sem, illetve, amennyiben igen, milyen mértékben, az olvasó belátására bízom. Az irodalomtudományi diskurzus mai alakulásáról azonban, vagyis arról, hogy milyen normáknak és elvárásoknak kell megfelelni ahhoz, hogy a

szakma korifeusai tudományosnak tekintsenek egy adott tanulmányt, nehezebb képet alkotni, mint a kilencvenes években. Ez leginkább azzal magyarázható, hogy manapság egyre kevesebben kérdőjelezik meg a saját elméleti irányzatuktól eltérő nézetek létjogosultságát. A kilencvenes éveket követő „szemléletbeli gazdagodás, módszertani árnyalódás”, a szakmabeli viták toleránsabb hangneme „több esélyt ad a kritikai reflexió működése számára”, és olyan módszertani alkalmazásokat is lehetővé tesz, amelyek nem feltétlenül kapcsolódnak az intézményesített befolyással rendelkező irányzatokhoz (Thomka 2006, 5).

A kezdetek

Az *Anyám könnyű álmot ígért* a kritika kitörő lelkesedéssel fogadta. Gálfalvi Zsolt számára a könyv „a romániai magyar és az egész irodalmunk kivételes jelentőségű alkotása.” (Gálfalvi 1970/2002, 54), Féja Gézáét „a romániai magyar irodalom legmagasabb szintjét” (Féja 1971/2002, 48) jelző mű a Bibliára emlékezteti (Féja 1971/2002, 49), Bálint Tibor „kivételes tehetségnek” nevezi a naplójegyzetek íróját (Bálint 1970/2002, 43), Czine Mihály úgy véli, „Sütő Andrásnak könnyű lehet az álma: nagyot, szépet és emberit cselekedett.” (Czine 1970/2002, 40), Martinkó András bevallja, „szép, boldog felzaklatottságot” váltott ki belőle Sütő könyve (Martinkó 1970, 35), Rácz-Székely Győző a romániai magyar irodalom fordulópontjának és követendő példaképének nevezi a művet (Rácz-Székely 1971, 83), Imre László „a romániai magyar széppróza igazi remekművét” látja benne (Imre 1971, 81), Pomogáts Béla a műben a provincia hangját véli felfedezni világirodalmi szinten (Pomogáts 1972, 49), Veress Dániel pedig Sütőt „Hiteles tanúnak, résztvevőnek, számat adónak, elszenvedőnek” tekinti (Veress 1972/2002, 85). A könyv értékét egyedül Bretter György vonta kétségbe 1975-ben; ezen ominózus esetet leszámítva az *Anyám könnyű álmot ígér* megítélése a róla írt kritikákban mai napig is pozitív; így például Kulcsár-Szabó Ernő is elismerően vélekedik Sütő művéről: „S valóban, a romániai magyar irodalom egyik alapkönyvévé lett alkotás oly mértékig formálta át a

vallomás- és memoárprózában szegénynek egyébként sem mondható erdélyi elbeszélőhagyományt, hogy gyakorlatilag új mértéket állított az egész műfaj elé.” (Kulcsár 1994, 106).

Az első cikkek fontossága nemcsak a kedvező kritikai fogadtatás hagyományának megteremtésében mutatkozik meg, hanem többek között abban is, hogy Sütő művének pozíciója a magyar irodalmi kánonon belül még ma is nagyjából ugyanaz, mint amit az irodalmi kritika kijelölt számára a hetvenes évek elején. Diakronikusan a recenziók Böződi György, Nyíró, Tamási, Makkai, Kós, Veres Péter, Sánta Ferenc, Petelei István, Illyés, Németh, Móricz, Kosztolányi, Mikszáth, Kemény, Jókai, Arany, Vörösmarty és Mikes munkásságával hozzák kapcsolatba az *Anyám könnyű álmot ígért*, amelyben az irodalmi szociográfia hagyományának folytatását és megújítását látják. Szinkronikusan a közösségi identitás és/vagy a Falu kérdését mellőző, az esztétikumot úgymond elhanyagoló kortárs szépirodalmi művekre való válaszként értelmezik.¹⁵⁹ Martinkó András szerint például éppen az irodalmi divattól való eltérésében rejlik Sütő művének valódi értéke:

„És csak csóváltam a fejem: ez nem igaz. Ki ír ma már így: a magyar szónak-nyelvnek ezzel az édes ízlelgetésével, a humornak azzal a mély emberségével, melyben »- mint tavaszi mezőn / Árnyékot napfény - tréfa űz komolyt«, az emberi viszonyoknak ezzel a meleg tónusú rajzával, családnak, falunak tündérien szépséges és szociografikusan reális közelképével, egy pusztuló-szóródó-kallódó etnikum sorsát szorító statisztikával illusztráló, de a történelem logikája előtt fejet hajtó alapállással, a szocializálódó falu (és ország) eredményeit megmutató, de az átmenet keserveit s humorát is felvillantó bölcsességgel? Ki ír így ma, amikor a nyelvi szépség elavultnak számít a szürke, monoton, megszerkesztetlen »realizmus« modernsége mellett, amikor a valakihez, valamihez tartozás örök embersége helyébe fitogtatva lép az elidegenedés, amikor a fogvacogató, dezilluzionált nevetés és morbid félelem lépett a humor helyébe; amikor a Nők Lapjában »abszolút antianyák« büszkén hirdetik a kutya előbbrevalóságát a gyereknél, s gúnyosan nevezik »nemzetmentés«-nek a demográfiai krízis ellen emelt szót; amikor az afgánok felháborodását osztva, elítéljük Pakisztánt, mert a területén élő afgán-rokon pastóknak nem biztosít autonómiát, a szomszéd országban élő magyarokról viszont csak felháborító közönnyel, agresszív

¹⁵⁹

A magyarországi fogadtatás szempontjából fontos tudni, hogy Sütő műve egy olyan közegbe jött, ahol főleg a példázatos, parabolisztikus regények (Fejes Endre, Hernádi Gyula, Sánta Ferenc művei) uralkodtak.

tájékozatlansággal vagy búsmagyar mit-sem-tanultsággal szokás szólni; amikor a szocialista fejlődés fiatalos-kamaszos kedves vonásait elfedi a grafikonok gögje s a permanens heroizmust hiányoló szemöldök-ráncolás.” (Martinkó 1970, 35)

Az *Anyám könnyű álmot ígér* újdonsága ezek szerint paradox módon egy, a mások – de nem Martinkó – által meghaladottnak tekintett erkölcsi és esztétikai állásponthez való visszatérésben áll: nyelvi szépségében, mely ugyanakkor mély emberségről árulkodik, valószínűség és esztétizálás, tragikum és komikum szerencsés ötvözésében (a naplójegyzetek ezen két aspektusára egyébként szinte minden irodalmi kritika kitér 1970-től napjainkig), a „történelem logikája” feletti ítélkezésben és fejet hajtásban, a „szocialista fejlődés” napos és árnyékos oldalát megmutató attitűdben.¹⁶⁰ Nem utolsósorban maga a témaválasztás lepi meg kellemesen Martinkót: a család és a falu egyszerre szép és valóság-hű ábrázolása, és leginkább a romániai magyarság pusztulásának illusztrálása, ami, tegyük hozzá, az 1946-os rendszerváltozást követő első két évtizedben mind Romániában, mind pedig Magyarországon tabunak számított. A naplójegyzetek és a magyarországi „realista” művek nyelvezetének, valamint a sütői „nemzetféltés” és az „antianyák” egocentrizmusának összevetése, mely Sütőt követendő példának állítja mind a magyarországi írók, mind pedig a magyarországi „átlagember” elé, arról árulkodik, hogy Martinkó nincs tekintettel a romániai magyarság és az anyaországiak eltérő társadalompolitikai helyzetére. A sütői nyelvezet szépsége, mint a naplójegyzetek egy későbbi méltatója, Alföldy Jenő rámutat, az elrománosodási folyamatra adott reakció (Alföldy 2007, 133), akárcsak a romániai magyarság pusztulásáról szóló diskurzus; a magyarországi társadalmon belül ezzel szemben ilyen fajta ellenállásra nem volt (akkor sem) igény.¹⁶¹

¹⁶⁰ Fejes *Rozsdatemetője* (1962) – a korszak egyik legnagyobb sikere és legvitatottabb műve – épp nyelvi puritánsága miatt váltott ki megrökönyödést Magyarországon.

¹⁶¹ Az természetesen már más kérdés, hogy a kultúrnemzeti hagyománynak köszönhetően sokan az anyaországiak közül – a jelek szerint maga Martinkó is – a határon túli magyarok problémáit is bizonyos értelemben belsőnek, a magyar nemzet létét érintő kérdésnek tekintették (és tekintik a mai napig); részben ezzel is magyarázható az *Anyám könnyű álmot ígér* hetvenes évekbeli magyarországi sikere.

A recenzióból az is kikövetkeztethető, hogy Martinkó az *Anyám könnyű álmot ígérben* az elidegenedés ellenszerét látja: a közösség (család, falu, etnikum) fontosságának hangsúlyozása, sugallja a kritikus, a naplójegyzetek egyik nívója.¹⁶² Bálint Tibor, aki a Martinkóra emlékeztető retorikával méltatja a naplójegyzetek újdonságát, szintén az individualizmusra való gyógyírnak tekinti a művet:

„S hogy az eltelt évek során mit értelt meg az ő [Sütő] nirvánája, annak bizonyítására most itt fekszik előttünk ez a könyv, amely részleteiben is sokat ígért, de egészében mégis mindannyiunkat meglepett, noha már az importált irodalom látványos mutatóvái iránt is eléggé fásultak lettünk...

De hiszen épp arról van szó, hogy mint a legtöbb jelentős alkotás, ez is azonnal elfödte egy tucat irodalmi trapézmutató emlékét, mégpedig azzal a legegyszerűbb mozdulattal, ahogy élénk állt, és minden zaj s dobverés nélkül föl tudta hívni a mondandójára a figyelmet; de hogyan is ne kaptuk volna fel izgatottan a fejünket, amikor itt a mi mai sorsunkról hangzottak el szép, döntő és mélyről fakadó szavak, míg odébb, a sátorkupolák alatt, magányos artisták egyensúlyozták magukat, tapsra és szerződéses fellépti díjra aspirálva. De fogalmazzunk világosabban; olyan világosan, ahogy szerzőnk szól az első betűtől az utolsóig: mint minden jelentős prózai mű, Sütő András könyve is kibillentett bennünket irodalmi előítéleteink kényelmes székéből (és ezt elsősorban a céhbeliekre mondom), ahonnan hányavetin legyintgettünk mindenre, ami a máról szól, anélkül, hogy tótágast állna: anélkül, hogy a téma kifordult gyökereit lebegtetné az ég felé, miközben asszimiláló levelei, amelyeknek cukrot és keményítőt kellene feldolgozniuk az élet rejtett fényeiből és csípős anyagaiból, az érthetlenség sötét mélyében senyvednek...” (Bálint 1970/2002, 43)

Függetlenül attól, hogy mit ért Bálint a „mi” alatt, az üzenet egyértelmű: Sütő érdeme az, hogy, szemben a „magányos artistákkal”, felhívja a figyelmet a közösségre. Bálint „magányos artistái” a Martinkó „realistáihoz” hasonló funkcióval rendelkeznek: ők azok a megnevezésre nem méltó kortárs prózaművészek, akik a Sütőnek emelt piederstál alapját alkotják, az ő (Martinkónál inkább poétikai

¹⁶² Ugyanígy véli Imre László is, aki az *Anyám könnyű álmot ígéről* írt recenziójában fontosnak tartja megjegyezni, hogy a könyv egyik legihletettebb méltatója – Imre szinte szó szerint idézi Martinkót, így nem nehéz kitalálni, kiről is van szó – „a humor emberségét, az emberi viszonyok meleg tónusú rajzát emeli ki, azt a merészséget, hogy az elidegenedés, a morbid félelmek korában az egy szűkebb közösséghez tartozás, a humánus mellett tesz hitet.” (Imre 1971, 81).

jellegű, Bálintnál inkább erkölcsi) silányságuk tükrében mutatkozik meg teljes valójában a naplójegyzetek értéke. A „magányos artisták” ugyanakkor az „antianyáknak” is megfeleltethetők, ugyanis mindkét csoport bűne az egocentrizmus, amiből logikusan az következik, hogy Martinkó és Bálint szerint Sütő erénye az altruizmus, a másokért vállalt felelősség. Sütő könyve Bálint számára is egyfajta visszatérést jelent a szürkesség, a monotonia, a „fogvacogtató, dezilluzionált nevetés” jelenéből a „mély emberiség” korszakához.¹⁶³

Veress Dániel szintén meg nem nevezett kortárs írók bírálatával próbálja érzékeltetni Sütő művének jelentőségét. Veress előbb elmarasztalja a népi-urbánus terminusokban gondolkodókat – szerinte ez a szétválasztás „maradi hagyomány” –, rögtön utána viszont ő maga használja (igaz, nem szó szerint) az általa elvetett megkülönböztetést, azért, hogy rámutasson: valójában az urbánusok a „vidékiek”. Veress szerint azok, akik a népi-urbánus dichotómiában gondolkodnak, vidékiességgel vádolják Sütőt. Ő maga ezzel szemben úgy véli, hogy Sütő témaválasztása és őszintesége világirodalmi rangúvá, Faulkner, Kafka, Kavabata Jaszunáriu műveivel és Illyés *Puszták népével* egyenrangúvá teszi a naplójegyzeteket (Veress 1972/2002, 86-87). Sütő bírálói ezek szerint abba a tévedésbe esnek, hogy összetévesztik az urbánust a világirodalommal, a

¹⁶³ Féja Géza is a „tisza forráshoz”, az eredethez való visszatérésként ünnepli Sütő művét: „A »csoda« egy felismeréssel kezdődött: Sütő ráébredt, hogy nem csukta be maga mögött a kaput, a szülői ház, Pusztakamarás és Mezőség kapuját, bár messze kalandozott, és néha talán el is feledte, hogy nyitott kapu várja valahol. A mi nemzedékünk új világkorszakért küzdött, Sütőéknek már ölükbe hullott, és mindenekelőtt távlataival kellett megismerkedniök. A legjobbak azután kereső és kalandozó drámák közepette, gyötrelmek és szenvedések után tudomásul vették, hogy az új világot mindig előről kell kezdenünk, és csakis legmélyebb erőink felhívása árán valósíthatjuk meg. Az »elő« és »mélység« pedig ott van, ahonnét vétettünk, oda kell megtérnünk, ott kell igazsággal telítődünk, és onnét kell ismét útnak indulnunk. A csapongó futótüzemberek után így fogalmazhatjuk meg az építő és megtartó hősök alaptörvényét. A fiú hazatért, s bár könyvét szerényen »naplójegyzeteknek« nevezi, lényegesen nagyobb cselekedett: immár elsüllyedtnek tetsző világ kelt új életre körötte, befogadására pedig méltó új műfajt sikerült teremtenie.” (Féja 1971/2002, 48).

regionálist pedig a vidékiessel.¹⁶⁴ Itt is, akárcsak Bálintnál, a Sütő és az elmarasztalt kortárs írók közötti különbség erkölcsi. Úgy tűnik tehát, hogy a romániai méltatóknál a közösségért való felelősségvállalás erkölcsi normaként működik, míg a magyarországiak nem vádolják individualizmussal a Sütővel szembeállított írókat.

Az *Anyám könnyű álmot ígér* korai recepciója a mű etikai és esztétikai érdemeinek egymással való szoros kapcsolatát hangsúlyozza, így ebben is irányadó a későbbi befogadás számára: Martinkó, mint láttuk, egyszerre dicséri a sütői nyelvezet szépségét és a könyv humorának mély emberségét, később pedig hozzáteszi, Sütő könyvében „A nyelvi szépség azonban az etikai szépséggel: az emberséggel és szeretettel párosul.” (Martinkó 1970, 36), Imre László szerint a könyv újdonsága egyszerre rejlik őszinteségében és formai megoldásaiban, írásművészetében (Imre 1971, 2), míg mások (Féja, Veress) a mű erkölcsi aspektusára – mely ezekben a recenziókban szinte kivétel nélkül a hitelesség és a közösségért vállalt felelősség kérdéskörének felel meg – a poétikai és narratív eszközök, illetve a nyelvi megformálás méltatása kapcsán hívják fel a figyelmet.¹⁶⁵

A mű esztétikai sajátosságai közül a recenziók a leginkább a sütői nyelvezettel és az *Anyám könnyű álmot ígér* műfajával foglalkoznak. Imre László a mű legérdekesebb jellegzetességének magát a nyelvet tartja, amelyet véleménye szerint nehéz jellemezni, „Mert szembeötlők bár sajátosságai (az élő beszédhez közelálló, képies,

¹⁶⁴ „De az, aki Pusztakamaráson úgy viselkedik – viselkedés alatt az írást értem –, mintha Párizsban tikácsolna a benzinbűztől, sajnálnivalóan vidékies. Hamis, rögeszmés, fantomkergető – és felelőtlen – minden olyan értékrend, mely Sütő András szemlélődéssel átszótt, felcsillogó, de inkább árnyékos faluképén párizsi bulvárok fényorgiáit kéri számon. Íróember számára egyetlen erkölcsös lehetőség adódik: Pusztakamaráson Pusztakamarást kifejezni. A kort és embert saját talaján, a szivárvány íve alatt átbújni igyekvőt, gondjaival és reményeivel, őszintén és keményen. És hűséggel, a művészet szeplőtelen eszközeivel.” (Veress 1972/2002, 87)

¹⁶⁵ Az, hogy a recepcióban ennyire erős az etika hangsúlyozása, a korabeli vulgárlukácsi kritikai diskurzusból is adódhat (a jó regény első-sorban a tartalma miatt jó, az a jó mű, amelyben erős a társadalomkritika, stb.)

játékosan eleven, sokat mondóan tömör stb.), igazi varázsát, titkát aligha tudnók megfejteni.” (Imre, 1971, 82). Rácz-Székely Győző szerint a mű „Sajátos lírikus mondatai szabad vers soraiként zuhognak alá” (Rácz-Székely 1971, 84), Veress Dániel úgy véli, a naplójegyzetek egyik erénye a nyelv, ami azonban „kicsit kimódolt” (Veress 1972/2002, 90), míg Bálint Tibor kapcsolatba hozza a sütői nyelv szépségét a mű közösség-központúságával és Sütőnek a saját közössége iránti elkötelezettségével.¹⁶⁶ Ami az *Anyám könnyű álmot ígér* műfaját illeti, Imre László hagyományosan formabontónak tartja Sütőt: „Az *Anyám könnyű álmot ígér*, Tamási nyomán haladva, szakít a hagyományos parasztábrázolással. E szakítás legszembetűnőbb jele a mű meghatározatlan és meghatározhatatlan műfaja.” (Imre 1971, 82). Sütő könyvének „műfajtalan-sága”, ami „csak újabb forrása a remeklésnek”, azzal is magyarázható Imre szerint, „hogy az elsősorban novellista Sütő szinte itt összegzi korábbi témáit, másfél évtized novellaírói gyakorlata ilyen átmeneti műfaj formájában csap át az új minőségbe.” (Imre 1971, 82).¹⁶⁷

¹⁶⁶ „Sütő Andrásnál a nyelv felől kell közelednünk a könnyű álmokhoz, mert a szavak, képek, jelzők az ő elsődleges, szinte öntudatlan élményei, amelyek úgy borzonganak át a vérében, az életműködéseket meghatározó idegrendszerében, mint mondjuk a ritmus édes-homályos és az egyedüllétből a közösségbe szólító lüktetése...” (Bálint 1970/2002, 42). Néhány sorral lejjebb azonban Bálint enyhén megrovóan jegyzi meg a sütői nyelv kapcsán, hogy „Sütő Andrásnál legfeljebb annyit lehet kifogásolni, hogy néha túlságosan is belefeledkezik a nyelv megmunkálásába, és elfogódottan visszamosolyog egy-egy frissen szült szóra.” (Bálint 1970/2002, 42).

¹⁶⁷ Veress Dániel ezzel szemben úgy gondolja, „hogy az emberileg gyakran roppanásos társadalmi változások feszültségei, egyenetlenségei, ellentmondásai az okai – némileg magyarázatai is – a kristályokra emlékeztető sokhasadásos formának, mely elég gazdag és sokszögű ahhoz, hogy ki-ki ízlése szerint a maga kedvelt műfaját lássa bele az egészbe.” (Veress 1972/2002, 89). Magyarán Sütő könyvének formabontása az ábrázolt történelmi korszak specifikumaival magyarázható; ugyanezen a véleményen van Féja Géza is: mint írja, „Robbantás és csinált meghökkentés helyett [Sütő műve] inkább együttműködésre, szinte közös vállalásra, a megnőtt gond elszánt viselésére készíti a műfajokat. Társadalomrajz? Tiszta széppróza? Elbeszéléssé oldódott

Az *Anyám könnyű álmot ígérnek* a valósághoz való viszonya a recenziók központi témája (a műfaj kérdéséhez hasonlóan ez is egy olyan téma, amely a későbbi recepció számára is rendkívül fontos). Martinkó András a könyv egyik érdemének a falu szocialista átalakulásának ábrázolását tartja. Szerinte „Sütő András remekül állítja elének az új falut, ahogy annak még nem simul egészen a testére a csak álmodott új ruha, de boldogan feszeng benne; a nagy igyekezetet, melyben az új társadalom jogi, politikai zsargonját használják, a fennkölt esetlenséget, mellyel a hatalmat és a demokráciát gyakorolják.” (Martinkó 1970, 36). Imre László valamelyest burkoltnan céloz arra, hogy a könyv egyik újdonsága a közelmúlt ábrázolása (szerinte Sütő „régóta kikíváncozó gondokról szól először valóban őszintén.” [Imre 1971, 81]); ez a vélemény Féja Gézának arra a megállapítására emlékeztet, miszerint Sütő „írói, tehát megfellebbezhetetlen ítéletet” mond a tegnapról (Féja 1971/2002, 50). Czine Mihály világosabban fogalmaz: szerinte Sütő „elmondta az elmondhatatlannak véltet, a romániai magyarság utolsó negyedszázados életét, a »keresztre feszített hétköznapokat« is. Nem hallgat el semmit; a román-magyar együttéléstről, a magyarság szétszóródásáról, az anyanyelv romlásáról, a félelmekről, az elföldelt és újrakelő vágyakról: mindenről okosan, fegyelemmel beszél; értőn, »gyepsori« otthonossággal és sugárzó emberséggel.” (Czine 1970/2002, 37).¹⁶⁸ Pomogáts Béla szintén elismerően nyilatkozik a közelmúlt leleplezéséről: mint írja, az *Anyám könnyű álmot ígérben* „Azokról az időkről és azokról a próbákról olvasunk, miket az ötvenes évek önkényeskedő politikája hozott, s miket a hazai magyar irodalom is többször feltárt. A romániai magyar irodalom azonban talán először vállalkozik a feltárás bátorságára, őszinteségére.” (Pomogáts 1972, 48). Bálint Tibor ezzel szemben

ballada? Lírai szökeforrások? Merész és irodalomba kívánczoló dokumentáció? Valamennyit megtaláljuk művében, de távolról sem »váltakozva«, hanem a kor embert próbáló, gyökereket rázó izgalmaiban új formává elegyedve. Sütő András által maga a kor, a »zord idő« hozott létre időt álló formát magának.” (Féja 1971/2002, 48).

¹⁶⁸ Czinének e kijelentését megkérdőjelezi a hét bekezdéssel lejjebb olvasható állítás, miszerint Sütő „a legfájdalmasabb dolgokra olykor csak félmondatokban emlékezik.” (Czine 1970/2002, 39).

úgy véli, hogy Sütő érdeme nem annyira a közelmúlt leleplezése, hiszen mások is megpróbálták ábrázolni a kérdéses korszakot, vállalkozásuk azonban „a tajtékozó düh habjába” fulladt. „Sütő András könyvének (...) erénye, hogy a testközelségű múltat éppoly bölcsen és higgadtan és mélyen tudta elemezni, mint távolabbi élményeit, s hogy az ábrázolást sehol sem váltotta fel a pamflet kiabáló hangja, személyes düh vagy bosszúvágy.” (Bálint 1970/2002, 44). Bálint azt hangsúlyozza, hogy Sütő nem mond ki mindent: „kihagyásai, elhallgatásai sóvárgást és már-már öntudatlan fájdalmat ébresztenek az emberben, s számomra az egész költői emlékiratában ez volt a legnagyobb élmény.” (Bálint 1970/2002, 44). Ezek az elhallgatások azonban Bálint szerint a könyv igazságtartalmának előnyére válnak.

Czine Mihály az *Anyám könnyű álmot ígér* antropológiai érdemeit is méltatja: „A *Puszták népe* hathatott így a kortársakra; egy közeli s mégsem ismert világ felfedezésével lelkiismeretre riasztott és hitet ébresztett.” (Czine 1970/2002, 37). Ugyanezt a felfedezői tevékenységet értékeli Bálint Tibor, Rácz-Székely Győző, Gáll Ernő és Pomogáts Béla; utóbbi, Gállra hivatkozván, aki szerint Sütő „megtette az első lépést az új Erdély felfedezése felé.” (Gáll 1970/2002, 47), megállapítja: „Valóban, Sütő munkája a felfedezőjével rokon. Tárgyias pontossággal ábrázolja a falu szórványmagyarságának helyzetét és történetét. A falusi közélet, a termelőszővetkezet helyzetét, a román-magyar együttélés jelenségeit, a kulturális kölcsönhatásokat, a vegyesházasságokat. És, először az új erdélyi magyar irodalomban, a nemzetiségi gondokat, sérelmeket. Az iskolázás, a munkakeresés nemzetiségi problémáit, a nyelvvromlást, a történelmi ismeretek szomorú hiányosságait.” (Pomogáts 1972, 47).

Martinkó András számára Sütő könyvének „egyik legszebb hozománya” a román-magyar „közös sorsban, közösségi életben kialakult *valóságnak* ábrázolása [kiemelés M. A.-tól]”. Az irodalmi kritikus szerint Sütő „a magyar mivolthoz is csak a szeretet és nem az értékítélet álláspontjáról közeledik. Románokról és magyarokról beszélve még annak a rejtett népmesei értékítéletnek sincs csírája sem, amit, mondjuk, Tamásinál Ábelnek és román »partnerei«-nek egymás mellé állítása esetleg sugall.” (Martinkó 1970, 37). Gáll

Ernő a román-magyar együttélés ábrázolását korszerűnek és hitelesnek tartja, a magyarországi kritikustól eltérően azonban hangsúlyozza a szocialista átalakulás árnyoldaláról szóló tudósítás érdemét: „A vegyes házasságok, a kulturális kölcsönhatások kérdését például éppúgy megtaláljuk tudósításában, mint ama jelenségek exponálását (nyelvromlás, történelmi ismeretek hiánya), amelyek aggasztják a népéért, nemzetiségéért felelőséggel tartozó írókat.” (Gáll 1970/2002, 47).

Gáll Ernőt, talán szociológusi beállítottságának köszönhetően, minden más kritikusknál inkább foglalkoztatja Sütő művének és a társadalmi valóságnak a viszonya. Szerinte Sütő könyve, amelynek újdonsága abban rejlik, hogy „az alkotó marxizmus szellemében” feleleveníti a két világháború közötti irodalmi szociológia hagyományait, „legvérmesebb várakozásainkat is kielégíti, ami a *társadalmi önismeret, önbírálat és önalakítás* funkcióját teljesítő alkotás hatékonyságát, emberi-művészi hitelét illeti [kiemelések G. E.-től].” (Gáll 1970/2002, 45). Sütő, állítja Gáll, „Pusztakamarás múltjának és jelenének bemutatását annak az *építő szándékú társadalmi önkritikának* a szolgálatába állította, amely előrehaladásunk elengedhetetlen követelménye és hajtóereje [kiemelések G. E.-től].” (Gáll 1970/2002, 47). A társadalmi önkritika Gáll számára társadalmi kritikát jelent, és *nem* személyes önbírálatot.¹⁶⁹

Sütő valóságábrázolását Gáll messzemenően sikerültnek tartja: mint írja, „Az *Anyám könnyű álmot ígér* oldalain felmutatott valóság egy mezősegi vegyes lakosságú falu realitása, szinte a maga teljességében, életes hitelességében.” (Gáll 1970/2002, 46). A recenzió tanúsága szerint Sütő „életes hitelessége” elválaszthatatlan a néppel való bensőséges kapcsolatától és „szocialista humanista világnézetétől”, erkölcsi értékét pedig „népi, szocialista elkötelezettségének”, más szóval a hivatalos ideológia felvállalásának köszönheti.

Mint említettem már, ezek a recenziók az *Anyám könnyű álmot ígér* erkölcsi érdemeit a közösségért vállalt felelősségben és a műigazságtartalmában vélik felfedezni. Még mielőtt közelebbről

¹⁶⁹ Gállnak ez az önkritika-retorikája jellemző a kor hivatalos ideológiájára: az jó, ami tükröt tart a közelmúlt hibái elé, amiken már úgymond túléptünk.

megnéznénk, milyen közösségről van itt szó, és mit kell érteni a közösségért való felelősség alatt, vessünk egy pillantást arra, hogy mi az az igazság, amit Sütő műve állítólag képvisel. Gáll Ernő, mint a fentiekben láthattuk, azt állítja, hogy a naplójegyzetek igazsága megegyezik a hivatalos ideológia álláspontjával. Martinkó András szerint Sütő „nem szépít, de nem is ámít (...). A »vegyes« házasságokról, a születésekről, az iskolázásról, az elvándorlásról és asszimilációról közölt adatai egy elkerülhetetlen folyamat tényeiként hangzanak el.” (Martinkó 1970, 37). Mindez nyilvánvalóan ellentmond annak a már idézett szöveghelynek, mely szerint az új falu „boldogan feszeng” a „csak álmodott új ruhában”.

Gállhoz hasonlóan Rácz-Székely Győző számára is Sütő ideológiai beállítottsága teszi igazzá a művet: szerinte utóbbi „Marxista elkötelezettséggel ír a valóságról, a közös nemzetiségi élet problémáiról” (Rácz-Székely 1971, 83). Érdeemes felfigyelni arra, hogy rögtön a valóság szó után a „közös nemzetiségi élet” szerepel, ami a társadalmi osztályokban gondolkodó marxizmus mellé a nemzeti(ségi) identitás kérdését emeli. Ugyanez megfigyelhető Gállnál is, aki a marxista szemlélet által „megszelídített” népi irodalmi hagyományt értékeli Sütőnél, valamint burkoltabban Gálfalvinál, aki hagyományos írói érzékenység és modern szocialista gondolkodás ötvöződéséről beszél a naplójegyzetek kapcsán. Veress Dániel cikke tartalmaz egy Lenin-idézetet, amely a nyelv közösségformáló szerepét hivatott hangsúlyozni, a többi méltató azonban már nem ennyire óvatos, hanem, mellőzván Sütő vagy saját kommunista meggyőződésének bizonygatását, kizárólag a szerzőnek a saját nemzeti/nemzetiségi közössége iránti elkötelezettségével foglalkozik.¹⁷⁰ Ezért van az, hogy a könyv értéke a Közösség szolgáltatának szempontjából kap csak értelmet, még akkor is, ha (mint például Martinkó esetében) nincs utalás arra, hogy mit is jelent a naplójegyzetek által képviselt igazság.

Czine Mihály, mint említettem, az *Anyám könnyű álmot ígér* őszinteségét méltatja, vagyis azt, hogy „nem hallgat el semmit”.

¹⁷⁰ Úgy tűnik tehát, hogy a romániai magyar irodalmi kritika megpróbálta kivédeni a „nacionalista elhajlás” vádját, míg Magyarországon erre nem volt szükség (Rácz-Székely esete azonban arra utal, hogy egyesek szerint Magyarországon sem ártott óvatosnak lenni).

Néhány sorral lejjebb az irodalmár visszatér a könyv őszinteségének kérdéséhez, ezúttal azonban a valósághoz való hűséget hangsúlyozza: „Csakis a valóságot írta, könyve, mint mondja [ti. Sütő], minden mozzanatában és minden tényében ellenőrizhető.” (Czine 1970/2002, 38). Néhány mondattal tovább a következőket olvashatjuk: „[Sütő] (a) valóságot írja ugyan mindig (...), de olyan erős a formáló ösztöne, hogy még az édesanyai mondatok is módosulnak idegrendszerén. S néha talán nem is biztos egészen abban, hogy mi történt meg ténylegesen, és mit gondolt ő el.” (Czine 1970/2002, 38). Czine itt már nem von egyenlőségjelet valóság és az *Anyám könnyű álmot ígér* közé (annak ellenére, hogy gondolatmenetét Sütő valóság-hűségének hangoztatásával kezdi), hanem arra hívja fel a figyelmet, hogy Sütő átalakítja a rendelkezésére álló „anyagot”. Az ellentmondás arra készíti a recenzió olvasóját, hogy az *Anyám könnyű álmot ígér* igazságtartalmát nem a valóság-ábrázolás tényszerűségében keresse, hanem valahol máshol; abban, amivel Czine a legrészletesebben foglalkozik: a példaértékű (azaz idealizált) hősök – Gyümölcsoltó Gergely, a narrátor apja – ábrázolásában, vagyis végső soron a Közösség idealizálásában. Cikke végén Czine azt sugallja, hogy Sütő nem mondott el mindent, mert – feltehetően objektív okok miatt – nem lehetett, ez azonban nem csökkenti a mű igazságértékét.¹⁷¹

Bálint Tibor a mű és valóság viszonyának kérdését a szereplők jelleme kapcsán közelíti meg. Bevallása szerint többször járt a mező-ségi falvakban; e látogatások során el-eltűnődött, „vajon miféle emberek laknak erre, jók-e vagy rosszak, zárkóztak-e vagy nyílt-szívűek, bölcsek-e vagy félszegek?” (Bálint 1970/2002, 41). Bálint azzal folytatja vallomását, hogy Sütő könyvének elolvasása után már látja, „mindenikből volt és van bennük valami” (Bálint 1970/2002, 42), magyarul a pusztakamarásiak jók és rosszak, zárkóztak és nyílt-szívűek, bölcsek és félszegek. Kilenc bekezdéssel lejjebb Bálint a következőképpen fogalmazza meg, miben rejlik a mű igazságértéke: „a szerzőnknek beígért könnyű álmom már most

¹⁷¹ Nincs kizárva, hogy Czine a lukácsi realizmusfogalom alapján ítél. Lukácsnál a realista regény mindig tipizál, figurái társadalmi típusok megtestesítői, így a realista regény paradox: figurái nincsenek a valóságban – mert tipizáltak –, de mégis valóságosak – mert típusok.

visszavezetett bennünket ahhoz az igazsághoz, hogy az egyetlen anyag, amellyel minden időkből tartós sokkot és katarzist, lélektisztító hatást lehet kelteni: a való élet édeskesernyés anyaga.” (Bálint 1970/2002, 43). A szövegösszefüggésből kiszakítva ez a rész csak annyit sugall, hogy a mű olyannak ábrázolja a valóságot, amilyen (Bálint szerint): egyszerre édesnek és keserűnek. A mű igazsága Bálint interpretációjában azonban mást is jelenthet, ugyanis a közösségi szellemhez való visszatérés a recenzió vezértémája: a szöveg elején például azt olvassuk, hogy „manapság talán az egyik legnagyobb ábrázolói bravúr egy elbeszélő részéről valamely közösségben, bármely kicsiny vagy nagy legyen is az, a széthullás látszata ellenére ismét megteremteni a lelki, gondolkodásbeli összetartozás tudatát és közérzetét.” (Bálint 1970/2002, 41). Éppen ezért az édeskesernyés anyag, ami az *Anyám könnyű álmot ígér* igazságát képezi, és amely Bálint szerint a „magányos artisták” által feje tetejére állított téma gyökereiben található meg, nemcsak a „keserédes” valóság ábrázolását, hanem a (nemzeti[ségi]) közösségi szellem építését is jelentheti. Bálint tehát azt sugallja, valóságghűség és a (nemzeti[ségi]) csoportidentitás erősítése egy és ugyanaz a dolog. Féja Géza, mint a már idézett „Az »elő« és »mélység« pedig ott van, ahonnét vétetünk, oda kell megtérnünk, ott kell igazsággal telítődünk, és onnét kell ismét útnak indulnunk.” mondat tanúsítja, a Bálintéhoz hasonló állásponton van, annak ellenére, hogy ő a Falu jelentőségét hangsúlyozza. Féja számára a Falu az a mitikus kezdet, amelyhez a nemzetnek és/vagy a nemzetiségnek újra és újra vissza kell térnie ahhoz, hogy erőt merítsen a pusztulás elleni harchoz.¹⁷² A Falu tehát az az igazság, amely nélkül az ember kiegyensúlyozatlan; Sütő érdeme az,

¹⁷² Martinkó, bár kétségtelenül a magyar kisebbség érdekeit képviselő író tisztelet Sütőben (recenziójában azt írja: „A másik kérdéskör, mely mélységesen megragadott: a magyarság ügye.” [Martinkó 1970, 37]), nincs meggyőződve arról, hogy az *Anyám könnyű álmot ígér* népiessége „tisztáforrás” lenne: mint írja, „Ezért megható s egyben elszomorító, hogy ami nálunk már csak rövidfilmek és vetélkedők számára előszedett népi hagyomány (ruházat, népszokás, szóbeliség stb.), az náluk: lényeg. Hogy a népszínművekből, nótaszerzőktől, sőt operettekől meg régi filmekről odaszármazott dalokkal és gesztusokkal mulatnak à la hongroise. Ám Sütő könyve olvasása közben senkinek sincs kedve fintorogni, mert felmerül a kérdés: és ha már ez se lesz?” (Martinkó 1970, 37).

hogy hallgatott a „népi bölcsességre” és, „konok húségről” és „helytállásról” tévén tanúságot, hazatért, „nem csupán azért (...), hogy a »keresztre feszített hétköznapiakat« újra végigszenvedje, és írói, tehát megfellebbezhetetlen ítéletet mondjon a tegnapról”, hanem azért is, „hogy sohase hagyja el az úton és tengeren járók csillaga”, a Falu (Féja 1971/2002, 50).

Gálfalvi Zsolt úgy véli, hogy a fókusz, „amelyből a mű sajátos sugárzása ered” (Gálfalvi 1970/2002, 51) Sütő közösségi elkötelezettsége. Közösség alatt Gálfalvi elsősorban „az otthoniakat” és a magyar kisebbséget érti, másodsorban a népet – ami jelentheti a magyar nemzetet (erre utal az, hogy Gálfalvi többek között az anyanyelv iránti elkötelezettségről is beszél), de Románia lakosságát is –, harmadsorban pedig az egész emberiséget. Egy másik közösség, amely iránt Sütő elkötelezett (utóbbi, állítja Gálfalvi, vallomást tesz elkötelezettségéről, bevallani pedig csak az igazat lehet), maga a Párt. Nem utolsósorban pedig Gálfalvi Sütő valóság-húségét is elkötelezettségként értelmezi, ezzel azonban a kritikus nem az *Anyám könnyű álmot ígér* szerzőjének semlegessége, hanem „a világon igazítani akaró közösségi irodalom” előtt tiszteleg. Gálfalvi tehát, Bálinthoz hasonlóan, úgy véli, valóság-húség és a Közösség szolgálata egy és ugyanaz.¹⁷³

¹⁷³ Gálfalvi félreérthetlenné teszi, hogy a Sütő által szolgált tágabb közösség alatt a (romániai) magyarságot érti. Mint írja, „Sütő műve ugyanis a család és a mezősi szülőfalu életének, körülményeinek, megmaradásának szociográfiai pontosságú felmérésén túl a viharos sorsú nagyobb közösség életrevalóságának, hagyományos és új kötöttségekhez való megtartó ragaszkodásának, minden történelmi-társadalmi megrázkódtatást kiheverő, minden egyéni vagy közösségi bukás után Anteusként új erőre kapó emberségnek könyve. Évszázadokra visszapillantva rajzolódik az olvasó elé adatosságában is érzékletesen az a küzdelem, amelyet a szűkebb és tágabb közösség, amelyhez tartozónak az író vallja magát, földhözragadt sutaságában is kifogyhatatlan leleménnyel, látszólagos beszűkültségében is cselekvő népi bölcsességgel vív sovány földek, mostoha körülmények, természeti és emberi csapások ellen – többért, mint a pusztá létért.” (Gálfalvi 1970/2002, 52-53). Az „Évszázadokra visszapillantva rajzolódik” a naplójegyzetek narrátorának történelmi áttekintésére utal, amely kizárólag a falu magyarságára fókuszál. A tágabb közösség tehát Gálfalvi számára a (romániai) magyarság, és semmiképpen sem Románia lakossága vagy netalán az egész emberiség.

Akárcsak a többi említett irodalmárt, Gálfalvit is mindennél inkább foglalkoztatja a könyv etikai aspektusa. Egy adott ponton kijelenti: „Persze, lehetne elmélkedni arról, hogy Sütő milyen »szépen« ír – a szépen írásnak ezen a szintjén azonban már csak az a lényeges, hogy ez a »szépen írás« mennyire igaz.” (Gálfalvi 1970/2002, 53). Az irodalmi kritikus válasza a saját maga által fel-tett kérdésre, mondanom sem kell, az *Anyám könnyű álmot ígérre* nézve messzemenően hízelgő. Cikke végén Gálfalvi kitér arra, hogy Sütő művének referenciális vonatkozásait két olyan kijelentés támasztja alá, mely a narrátor – és az édesanya – „erkölcsi elkötele-zettségre” utal: „Az *Anyám könnyű álmot ígér* irodalom-má formált valóságíve két, egymáshoz kapcsolódó gondolat tartóoszlopa közé feszül. Az első oldalon a »könnyű álmot« ígérő anya arra a kér-désre, hogy a róluk írandó könyv milyen legyen, »vidám-e vagy szomorúságos?«, magától értetődő egyszerűséggel felel: »Igaz legyen«. Második tartóoszlopként a számvető epilógusban az író »a kimondott szó és az érvényesített igazság« közötti ösvényről elmélkedik. Gorkij mondotta annak idején, hogy az irodalom különleges meggyőző ereje és hatékonysága, a művészi hitel az olvasó tapasztalatainak, élményeinek a találkozásából ered. E gon-dolat jegyében szeretném hinni, hogy az a mű, amelyben ez a talál-kozás – mint most is – megvalósul, a maga sajátos, a lelkekben munkáló módján segít »a kimondott szó és az érvényesített igazság« közötti ösvényt rövidebbre fogni.” (Gálfalvi 1970/2002, 54). Gálfalvi felfigyel a két etikai szituáció közötti különbségre, de csak annyiban gondolkodik el a narrátor mentegetőzésén, hogy belátja, nyelv és igazság soha nem fedik egymást tökéletesen. Sütő könyve azonban, állítja Gálfalvi, lévén, hogy „a lelkekben munkáló módján segít »a kimondott szó és az érvényesített igazság« közötti ösvényt rövidebbre fogni.”, az átlagembernél – és talán az átlagos szépirodalmi műnél is – közelebb áll az igazsághoz.

Imre László is Sütő elkötelezettségét méltatja. A „mi”, akiknek a nevében Sütő beszél, Imre számára a székelyeket (azaz feltehetően a romániai magyarokat) jelenti. A recenzióból az is kiderül, hogy Imre a „székelyeket” a magyar nemzet részének tekinti; Sütő „székely nyelvét és észjárását” dicsérve az irodalmi kritikus meg- említi: „Arany János valamikor azt fájlalta, hogy a magyar nyelvre

mindegyik nyelv hat, csak a magyar nem. Nos, mióta Tamási milliók olvasmánya lett (s reméljük, Sütő is az lesz hamarosan), azóta a székely népnyelv minden leleménye, merész társítása, hajlékonysága, humora hathat a magyar nyelvre.” (Imre 1971, 83).¹⁷⁴ Sütő elkötelezettsége és felelősségtudata ezért nemcsak a „székelységnek”, hanem az egész magyar nemzetnek szól, írói tevékenysége pedig, mely „álmod könnyítő igaz szóban” konkretizálódik, az egész nemzet megmaradását szolgálja. Az igazság tehát Imre Lászlónál is elválaszthatatlan a Közösség érdekétől.

Pomogáts és Veress is azt sugallja, hogy Sütő műve azért igaz, mert a nemzeti(ségi) identitás megőrzését szolgálja. Pomogáts őszinteségeért, a közösség iránt érzett szeretetért, az anyanyelv iránti aggodalomért és bölcsességgé érett humoráért dícséri az *Anyám könnyű álmot ígér* szerzőjét, míg Veress Sütő tanúságának hitelességét „népszolgálati missziójának” teljesítésében véli felfedezni. A romániai irodalmi kritikus szerint „Sütő András (...) nem csillapuló hűséggel vállalta népével – íróként a »természeti emberrel« – való együvé tartozást. Vállalta értük, miattuk és helyettük a szó kimondását a társadalmi hatékonyság mindenkori reményében.” (Veress 1972/2002, 86).¹⁷⁵ Veress itt, miközben Sütő és „népe” együvé tartozását hangoztatja, kognitív és morális különbséget sejtet kettejük között: Sütő mint író, tudásban és „kulturált-ságban” a „természeti emberek” fölött áll, akiknél ráadásul bátrabb és felelősségteljesebb, ugyanis „értük, miattuk és helyettük” mondja el a történetüket.¹⁷⁶ Sütő közösségvállalásának és egyetemes

¹⁷⁴ E kijelentés önkéntelen iróniája, hogy a „tiszta” székely népnyelvet művelő Sütő a román „somn ușor” (könnyű álm) tükörfordítását használja fel könyvének címéül (lásd Vetési 2007, 212).

¹⁷⁵ Az író és a „természeti ember” közötti értékítéletes különbségtétel a klasszikus antropológia kulturált nép/primitív nép megkülönböztetésére emlékeztet.

¹⁷⁶ A narrátor és a Közösség közötti tudásbeli különbséget, előbbi fölényét Rácz-Székely is tényként kezeli: szerinte Sütő „A történelmi önismeret vizsgálatakor döbben rá, hogy alig-alig jutott a köztudatba a Bethlen Gábor óta fennálló speciális erdélyi történelmi-társadalmi helyzet ténye: a sajátos közös nemzetiségi lét, a majd egy évezredes együttélés tanulságai, s az Európaitól erővonalaiban eltérő kelet-európaiság eszmeiségének felismerése.” (Rácz-Székely 1970, 84).

érvényűségének, igaz mivoltának hangsúlyozása arra utal, hogy Veress szerint az *Anyám könnyű álmot ígér* igazságértéke a nemzeti(ségi) identitás erősítésében és koherenciájának biztosításában rejlik. Magát a mű igazságát Veress egyetemes érvényűnek véli: szerinte az *Anyám könnyű álmot ígérben* „A tények, történések gazdag sokasága a sors, a történelem, a nemzetiség valóságáról beszél – az ember és emberiség nyelvén. Egyetemes érvényűen, ténszerűen és szabatosan. Beszél, tehát üzen. A halló fülű nagyvilágnak is, hiszen »az igazságnak nem kritériuma, hogy hol hirdetik«. Az igazság ismérve az, hogy igaz [kiemelések V. D.-től].” (Veress 1972/2002, 87-88). Veress itt a korai recepció (és ugyanakkor a későbbi befogadás zömének) az igazságkoncepcióját félreérthetetlen módon fogalmazza meg: az igazság az, amiről *mi* (Sütő és az őt méltató irodalomkritikus) úgy véljük, hogy a nemzet(iség) érdekét szolgálja, másképpen mondva: az igazság az, ami beilleszkedik az *általunk* létrehozott, a nemzeti(ségi) identitást „erősítő” narratívákba.

Az *Anyám könnyű álmot ígér* hitelessége, lévén, hogy ezekben a recenziókban az igazság a közösségi érdek függvénye, azon is áll vagy bukik, hogy a mű milyen társadalompolitikai stratégiát „ajánl” a romániai magyarság számára, és hogy helyesnek, valóban nemzetmentőnek találja ezt a stratégiát a cikk írója vagy sem. Ez a kérdés, mind a korai, mind pedig az időben hozzánk közelebb álló tanulmányokban, monográfiákban és irodalomtörténetekben újra és újra visszatérő derű és ború, tragikum és komikum/idill váltakozásának, a keserűség kérdéssel hozható – nem minden esetben – kapcsolatba.¹⁷⁷ Imre és Czine ellentmondásosan viszonyul a naplójegyzetek által propagált „reálpolitikához”. A két kritikus egyrészt elmarasztalja Sütőt azért, mert megpróbálja „humorban feloldani, néha tréfával elütni” a konfliktusokat (Imre 1971, 82) (Imre diszkréten, Czine valamivel nyíltabban fejezi ki nemtetszését), másrészt azonban többé-kevésbé helyénvalónak tartja Sütő eljárását: Imre úgy véli, hogy a „szenvetésekkel teli idill” hozzájárul a „torzításmentes” nemzetiségi identitás kialakításához (Imre 1971, 82), míg Czine szerint Sütő anekdotikussága „hozzátartozhat

¹⁷⁷ Pomogáts Béla és Veress Dániel különválasztja a tragikum-komikum kérdését a „reálpolitikáétól”.

az »egyensúlyozás Bethlen Gábor-i művészetéhez« (Czine 1970/2002, 39). Martinkó úgy tűnik, a „reálpolitika” kérdését illetően nem foglal állást; megjegyzi ugyan, hogy „Sütő András nem hangolja tragikusra mondanivalóját, s a magyar mivoltához is csak a szeretet és nem az értékítélet álláspontjáról közeledik.” (Martinkó 1970, 37), ez a mondat azonban nem feltétlenül utal az említett társadalompolitikai stratégiára. Féja, Rácz-Székely, Pomogáts, Veress, Bálint és Gáll pozitívan vélekednek Sütő anekdotizmusáról és/vagy a „fű lehajlik a szélben és megmarad” gondolatáról; Veress szerint például „Az anekdotizálás Sütőnél nem a gyengeség, hanem az erősség jele. (...) Sütő egyszerűen hűséges a valósághoz, hőseihez, anélkül, hogy a valóban nagy problémákat elúsztatná ama hírhedtté vált aranyvízben!” (Veress 1972/2002, 90).¹⁷⁸ A romániai kritikusok között tehát egy sincs, aki ne értene egyet a „reálpolitikával”. Mint az eddigiekből látható, a korai recepció észreveszi azt, hogy Sütő műve egy politikai-etikai szituációt (a romániai magyarság sorsát) egy stilisztikai eszközzel (a humoros ábrázolással) véli megoldani, de ennek a megoldásnak az ambivalenciája (és az egyszerre nosztalgikus és ironikus, vádoló és engedelmességre szólító narrátor kérdése), bár megosztja a véleményt, túl kényes ügynek mutatkozik, mintsem, hogy bárki is behatóbban foglalkozzék vele.

Az *Anyám könnyű álmot ígér* igazságtartalmának egy olyan megközelítése, amely egyenlőségelet tesz „népszolgálati misszió” és igazság közé, értelemszerűen a narrátor egyéni és közösségi identitásépítő stratégiájának többé-kevésbé kritikátlan elfogadásával jár. Veress részletesen és lelkesen ír a nemzeti romantikához visszavezethető vátesz-szerepről: szerinte „A nemzetiség írójának lánggal kell lobognia, mint Mózes nevezetes csipkebokrának” (Veress 1972/2002, 86), más szóval olyannak kell lennie, mint Sütő, akinek „minden sorát a közösség képviselőjének öntudata járja át (...). Az általa képviselt irodalmi irányzat szociális és nemzetiségi, aktív és

¹⁷⁸ A tragikum-komikum kérdése iránti érdeklődés azt mutatja, hogy Sütő korai méltatói is elismerik: létezik legalább kétféle módoszata – tragikus és komikus – az élmények elmesélésének, azaz a naplójegyzetek kapcsán (sem) lehet beszélni a valóság „egy az egyben” való leképezéséről.

elkötelezett, s a vezér nem seregtelen.” (Veress 1972/2002, 88). A sütői közösségvállalás (és implicite a közösségen való „felülemelkedés”), sugallja Veress, a nemzetiségi író kötelessége; az, aki nem tesz eleget ennek a „parancsolatnak”, „Hamis, rögeszmés, fantomkergető”. Hasonló pozíciót képvisel Bálint, aki, mint láttuk, a „lelki, gondolkodásbeli összetartozás tudatát és közérzetét” újrateremtő Sütőt a „magányos artistáknál” etikailag magasabbrendűnek tartja. A többi említett kritikus nem ennyire kategorikus, de mindenikük dicséri Sütő nemzeti(ségi) közössége iránti elkötelezettségét, amelyet Pomogáts például erkölcsi parancsolatnak nevez (Pomogáts 1972/2, 49).

Martinkó, bár szó szerint nem említi Sütő elkötelezettségét, bevallja: a magyarság ügyének kérdésköre mélységesen megragadta (Martinkó 1970, 32). A műben ábrázolt közösség inkább érdekli, mint a narrátor vagy a szerző személye. A naplójegyzetek nyelvének kapcsán például kijelenti, hogy, Tamásitól és Nyírótól eltérően, Sütőnél nem érezzük a varázslót, aki megteremti művészet és hétköznapi találkozásának csodáját: „Sütőnél a nyelv, a beszéd (mintha Herdert és Crocét igazolná) már művészetként születik – és születik az együgyűek, szegények, gyerekek természetes beszédében.” (Martinkó 1970, 36). Martinkót ezeknek az „együgyűeknek” az etikai tartása és összetartása foglalkoztatja: „Ebből az emberségből nem hiányzik a gyengeség, gyarlóság, szenvedés, sőt, talán éppen ezek a forrásai azáltal, hogy vállaljuk őket, rokonainkra: magunkra ismerünk bennük. Ahogy általában az ember Sütőnél rokona is, ismerőse is mindenkinek és mindenkinek. A rokoni együvé tartozás másokkal és a tájjal, tárgyakkal árasztja az emberségnek azt a mező-, konyha-, istállómelegét, melynél pásztorok és Máriák meg kicsiny Megváltók olyan természetesen egy családnak érzik magukat.” (Martinkó 1970, 36). Az ember és táj rokonságát hangsúlyozó transzszilvanista identitásépítés hagyományának Sütő általi újjáélesztésén túl Martinkó itt arról beszél, hogy miként nyerte meg az *Anyám könnyű álmot ígér* maga számára őt, az olvasót, azáltal, hogy lehetőséget teremtett az ábrázolt közösséggel való azonosulásra (Martinkó nem emel ki egy személyt sem, hanem empátiája az egész csoportnak szól). A mű „együgyű” embereivel, az általuk szimbolizált Közösséggel való

azonosulást nemcsak negatív konnotációval rendelkező tulajdonságok (gyengeség, gyarlóság) vagy szenvedésük, illetve otthonosságuk teszi lehetővé, hanem erkölcsi magasabbrendűségük is: „Olyan világ ez, melyben az emberség, jóság, szeretet életfeltétel és létszükséglet. És etikus magasság: a szegények, együgyűek, kétbalkezesek, szenvedők és elbukók erkölcsi magassága a siker-emberek, gőg-emberek és hatalom-emberek felett.” (Martinkó 1970, 36). Az irodalmi kritikus tehát azért érzi a magáénak az ábrázolt csoportot, mivel: a) olyan morális értékeket képvisel, amelyeket ő is tisztel és vélhetőleg a magáénak tart; b) ezek az értékek egy másik csoport, a „siker-emberek, gőg-emberek és hatalom-emberek” feletti erkölcsi győzelmet biztosítják Martinkó csoportja számára.¹⁷⁹

Martinkó számára Sütő, az író személye annyiban érdekes, amennyiben az ő példáján keresztül új megvilágításba lehet helyezni a közösséget (ami itt a romániai magyar parasztságot jelenti): „Egy értelmiségi, amilyen Sütő András, megteheti, hogy két nemzeti kultúra neveltje és tisztelője legyen, de a faluba súvadt [sic!] paraszthoz sem az új magyar népi-szocialista kultúra eredményei nem jutnak el, sem – nyelvi nehézségek miatt – a hasonló román kultúrát nem tudja elsajátítani. Így legfeljebb a templom vagy jobbik esetben az ősi folklór szintjén tart valami kapcsolatot a magyar kultúrával.” (Martinkó 1970, 37). Martinkó tehát azt fájlalja, hogy a romániai magyar parasztság nem sajátíthatja el a hatalom nyelvét sem magyarul, sem románul; a templom vagy a folklór bűvkörében maradva óhatatlanul is „ellentmondásba kerül a haladással”. Ugyanakkor nem derül ki, miért nem jut el Martinkó szerint a magyar nyelvű „népi-szocialista kultúra” a romániai magyar parasztsághoz; amennyiben az *Anyám könnyű álmodást ígér* szövegéhez ragaszkodunk, a válasz a romániai magyar oktatás hiányosságaiban rejlik, viszont ha tekintettel vagyunk a történelmi kontextusra, a fennebbi idézetet úgy is lehet értelmezni, mint az

¹⁷⁹ A következő oldalon Martinkó elismerően ír arról, hogy Sütő művében csírája sincs az *Ábelre* jellemző románokkal szembeni értékítéletes álláspontnak, bár ő maga utal, igaz, csak finoman, a románok és a magyarok közötti etikai különbségre, azáltal, hogy az „együgyűeket” a magyar népmesék kanászlegényeivel asszociálja (Martinkó 1970, 37).

anyaország és a romániai magyarság közötti kulturális kapcsolatok hiányára való utalást. Martinkó egyébként valóságos szakadékot lát a magyarországi és a romániai magyar kultúra (azaz az *Anyám könnyű álmot ígérben* ábrázolt pusztakamarási magyarok kultúrája) között: mint már szó volt róla, utóbbiak ruházata, népszokása, szóbelisége, dalai és gesztusai Martinkó szerint magyarországi szemmel nézve nemcsak, hogy elavultaknak tűnnek, hanem hamisaknak is, „népszínművekből, nótaszerzőktől, sőt operettekből meg régi filmekről odaszármazottaknak.” A népies kultúra termékeiből ellesett tulajdonságaik azonban, mondja Martinkó, megbocsáthatóak, ugyanis „Sütő könyve olvasása közben senkinek sincs kedve fintorogni, mert felmerül a kérdés: és ha már ez se lesz?” (Martinkó 1970, 37). Másképp fogalmazva: Martinkó szerint a pusztakamarási magyarság jelleme nem autentikus, míg erkölcsi tartása, vagy, ha úgy tetszik, az önmegőrzése azonban hiteles. Martinkó igencsak egyedül áll véleményével, a többi említett kritikusnak ugyanis csupa dícsérő szava van a mű, és implicite a benne ábrázolt közösség „hagyományosságáról”; legfeljebb Veressről lehet azt állítani, hogy valamelyest megközelíti Martinkó álláspontját, amikor Sütő nyelvét kicsit kimódoltnak nevezi.

Rácz-Székely Győző az elbeszélő/szerző és a nemzeti(ségi) közösség együvé tartozását hangsúlyozza: szerinte a mű „egy bomló etnikum minden nehézség közötti »helytálló emberségét«” (Rácz-Székely 1971, 83) állítja elénk, míg maga a szerző „Mélyen etikus alkatából következően fogalmazza újjá a Németh László-i gondolatot ilyenténképpen: »úgy cselekedjünk, hogy megmaradjunk«.” (Rácz-Székely 1971, 83). „Író és népe a türelemben is egymásra talál”, írja Rácz-Székely, mivel „a maga kárán tanulta meg, hogy jobb szelídnek lenni.” (Rácz-Székely 1971, 83-84). „Az otthonmaradás, a föld egy szeletén lábat megvető makacs élniakarás buzog [a naplójegyzetek] minden alakja gondolkodásából, s az íróval közösen fogalmazzák újjá a Tamás Áron-i örökséget.” (Rácz-Székely 1971, 83). Rácz-Székely Pusztakamarás életében „a visszahúzó régi s a haladás folytonosságát követelő új erők harcait” és „az embereket vérség és érdek szerint csoportosító struktúra lüktetését” véli felfedezni (Rácz-Székely 1971, 83). A „vérség és érdek” szerinti csoportosítás valószínűleg a hatalom helyi képviselői és „az

otthoniak” közötti választóvonalra utal, anélkül azonban, hogy bármit is elárulna a köztük levő viszony problematikus mivoltáról.¹⁸⁰

Czine Mihály szintén a szerző/narrátor és a Közösség közötti hasonlóságokra, a köztük fennálló egyetértésre fekteti a hangsúlyt. Szerinte az *Anyám könnyű álmot ígér* azért nem nevezhető szociográfiának, mert Sütő empátiát érez az ábrázolt közösség iránt, „embereket lát, s emberekről beszél elsősorban, akiknek ott volt vagy a keresztelődjén, vagy a lakodalmán, vagy a temetésén, mindig az epika nyelvén.” (Czine 1970/2002, 38). Sütő, állítja Czine, rendíthetetlenül hisz ezekben az emberekben, és felmutatja a bennük levő értékeket: bizakodásukat, amelyet a megpróbáltatások ellenére soha el nem veszítettek, és helytállásukat (Czine 1970/2002, 39). Ennek illusztrálásáért Czine röviden jellemzi a három emblematikus szereplőt: Gyümölcsoltó Gergelyt és az elbeszélő szüleit. A pusztakamarási magyarokról Czine a következőket írja: „Pusztuló, ritkuló világ? Az emberek itt is életre születtek, akár a Kalota partján vagy a Hargita körül. Szívükben az Éden alma él; ezért viaskodnak a sivársággal.” (Czine 1970/2002, 38). Sütő „a legérzékenyebb szívvel” figyel erre, és az „emberek” – azaz a pusztakamarási magyarok – ábrázolásában „A külső tények mögött a belső világra, a lényegre tereli a tekintetet: a bölcsőre, a temetőre, az életre, a szétszóródásra, a kelet-európai történelemre.” (Czine 1970/2002, 38) (a külső/belső megkülönböztetésnek itt csak akkor van értelme, ha a pusztakamarási felsorolás helyett azt olvassuk: hogyan élnek meg az emberek közösségük tagjainak születését, halálát, az ezekhez kötődő rítusokat stb.).

Bálint Tibor egyetlen egyszer érinti az ábrázolt közösség identitásának kérdését: ott, ahol az *Anyám könnyű álmot ígérben* ábrázolt pusztakamarásiakat jóknak és rosszaknak, zárkózottaknak és nyílt-szívűeknek, bölcséknek és félszegeknek nevezi (Bálint 1970/2002, 41-42). A cikk elején Bálint arra utal, hogy az *Anyám könnyű álmot*

¹⁸⁰ Rögtön a következő mondatban Rác-Székely azonban azt állítja, hogy az *Anyám könnyű álmot ígér* felvonultatja [sic!] „az ősi szokások s a modern élet, a mai technika s hírközlés eszközeinek békés együttélését” (Rác-Székely 1971, 83). A régi és az új tehát Rác-Székely szerint egyszerre él békében egymással és harcol egymás ellen Sütő művében.

ígér elbeszélője megteremti „a lelki, gondolkodásbeli összetartozás tudatát és közérzetét”, ami arra enged következtetni, hogy Sütő jellemzése a Közösségre is fényt vet (Bálint 1970/2002, 41).

Sütő identitásának alapját az irodalmár a nyelvben véli felfedezni (lásd „Sütő Andrásnál a nyelv felől kell közelednünk a könnyű álmokhoz” idézetet a 121. oldalon). Bálint szerint a sütői nyelvezet lebontja az individuum és a közösség közötti falakat. Máshol azonban azt olvassuk, hogy Sütő „úgy készül fel hivatására, mint a misszionárius, aki nemcsak új igéket visz a bennszülötteknek, de arra kényszerül, hogy az igen megértéséhez [sic!] akár egyéni ábécét is készítsen...” (Bálint 1970/2002, 42). Ez a hasonlat épp arra az elbeszélő és a „kicsiny” közösség közötti kognitív és nyelvi distanciára mutat rá, amelyet Bálint előbbi állítása szerint a naplójegyzetek nyelvezete eltöröl.

Bálint az *Anyám könnyű álmot ígér* egyik erényének azt tartja, hogy a mű „a teljes élet képzetét” kelti, azaz „a mezsgyék és határok mögötti és fölötti teljességet mutatja meg; a gyermekkori eszméléstől a nagyapának ásott sírgödörig, amikor a »harangok hangja megmerül benne, s kavargat visszhangosan«; a világítástól a csonkaheti összegezésig.” (Bálint 1970/2002, 43). Gáll Ernő szintén teljességről beszél a mű kapcsán, ő azonban nem az élettörténetekre utal: a maga teljességében felmutatott valóság alatt „a nagy, forradalmi átalakulásokra jellemző haladó és visszahúzó tényezők” ütközésének ábrázolását érti (Gáll 1970/2002, 46).¹⁸¹ „Anyanyelvi kultúra és a modern hírközlő eszközök hatása, ősi szokások és villamosítás, történelmi tudat és iparosodás – íme a problémák és konfliktusok komplexuma.” (Gáll 1970/2002, 46), állítja Gáll. A dichotómiák azt sugallják, hogy a (romániai) magyarság számára minden, ami új, veszélyt jelent.

Féja Géza a „fiú hazatéréséről” szóló lelkes hangvétellű soraiban voltaképpen azt ünnepli, hogy Sütő műve a Falut teszi a (romániai) magyarság követendő példájává. Szerző/narrátor és ábrázolt közösség között nem észlel semmiféle hierarchikus különbséget,

¹⁸¹ Gáll szerint a műben megelevenedik a falu mikrostruktúrája, és fény derül „különböző érdekcsoportok egymáshoz fűződő viszonyára.” (Gáll 1970/2002, 46); azt azonban, hogy mik is ezek a különböző érdekcsoportok, nem tudjuk meg a cikkből.

kapcsolatuk tökéletes szimbiózisnak tűnik számára. Féja értelmezésében az anya személyében a nép szólítja fel Sütőt arra, hogy megírja a könyvet, az anyai tanács azonban nemcsak felelősségvállalásra buzdítja az író, hanem egyúttal megoldja lelki problémáit. Féja szerint tehát Sütő könyvéből mind a népnek, mind pedig magának Sütőnek haszna van: előbbi a saját csoportidentitását újradefiniáló, annak kontinuitását szolgáló narratívával gazdagszik, míg utóbbi visszanyeri belső egyensúlyát. A harmonikus egyéni identitás titka, sugallja Féja, a csoportidentitás erősítését szolgáló narratívák létrehozása, ugyanis Sütő ennek köszönhetően találhatta meg „a szilárd pontot, a tápláló forrást, ahonnan az Egész meghódítására indulhat a »világgal eljegyzett ember«.” (Féja 1971/2002, 50).

Akárcsak a többi említett kritikus, Féja is felhívja a figyelmet az ábrázolt közösség fenyegetettségére. Az *Anyám könnyű álmot ígért* Tamási Szülőföldem című művéhez hasonlítva Féja megjegyzi, hogy Tamási kora óta „a történelem megrázta, hacsak ki nem tépte a falu gyökérzetét (...). (...). Csak az egészséges közösségi élet feltételeit robbantotta szét.” (Féja 1971/2002, 49). A történelem itt a sztálinista korszak hatalmát jelenti, amelynek etikátlanságára Féja az apának a volt néptanácselnök fölött aratott erkölcsi győzelméről szóló történet felidézésében utal. Az elbeszélő apjának hőstette nemcsak az ábrázolt közösség, hanem a szerző erkölcsi fölényéről is tanúskodik: „Micsoda történelmi mérföldkövek, holott látszólag a mindennapok apró esetei, de többet mondanak a »nagy eseményeknél«. S ezt a történelmet egyedül elhivatott író bírja megörökíteni.” (Féja 1971/2002, 49).

Gálfalvinak, mint láthattuk, a szerző/narrátort kiegyensúlyozott szemléletmódjáért és optimizmusáért dicséri, illetve azért, mert nem fél szembenézni a konfliktusokkal, nehézségekkel, fájdalmakkal. A műben szereplő két legfontosabb érdekcsoport, a pusztakamarásiak és az állami intézmények – a harmadik az egyház lenne – közötti viszonyt az Igaz Szó kritikus a (humánus) jó és a (személytelen) rossz harcaként interpretálja. Az ábrázolt közösséget (pusztakamarási magyarok, család) és a három emblematisz szereplőt Gálfalvi cselekvő hitéért, életerejéért, népi bölcsességéért és szívósságáért méltatja. A „kisebb közösség” erényei, hangsúlyozza

Gálfalvi, egyúttal a nemzet(iség) erényei is: szerinte az *Anyám könnyű álmot ígér* a „nagyobb közösség életrevalóságának, hagyományos és új kötöttségekhez való megtartó ragaszkodásának, minden történelmi-társadalmi megrázkódtatást kiheverő, minden egyéni vagy közösségi bukás után Anteusként új erőre kapó emberiségének könyve.” (Gálfalvi 1970/2002, 52). Narrátor és Község viszonyát Gálfalvi teljesen problémátlannak látja: mindketten ugyanazokkal, vagy legalábbis hasonló erényekkel rendelkeznek.

Imre László, Gálfalvira emlékeztetően, „íz-ig-vérig elkötelezett írónak” nevezi Sütőt (Imre 1971, 83), akinek stílusát „meleg emberiség” jellemzi (Imre 1971, 81), míg maga az elbeszélő őszinte, segítőkész és empatikus (Imre 1971, 81-82). Imre azt sugallja, hogy a narrátor identitása drasztikus változáson megy keresztül: a könyv elején ifjabb Sütő András elsősorban a saját érdekét tartja szem előtt, míg az *Epilógusban* már az ábrázolt közösségért való felelősség határozza meg attitűdjét. Imre úgy véli, hogy az *Anyám könnyű álmot ígér* szerzője mindenekelőtt az ábrázolt közösség számára ír, és még abban a tényben is, hogy a narrátor nem tesz említést „hivataláról, városi kapcsolatairól”, utóbbi „elkötelezettségének” bizonyítékát látja: „Ez a teljes belefeledkezés, az erre való képesség az oka állandóan résen álló segítőkészségének, annak, hogy felelősségét fokozott mértékben éli át. Ha nem a régi szemmel nézne a falu új jelenségeire, nem látna meg annyit.” (Imre 1971, 82).

Az *Anyám könnyű álmot ígér* nyelvének újdonságát méltató passzusban Imre, a nemzeti romantika hagyományára hivatkozva, abbéli reményét fejezi ki, hogy Sütő nyelvezete – amit a jelek szerint idegen hatásoktól mentesnek talál – termékenyítő hatást fog gyakorolni a magyar nyelvre, azaz valószínűleg az irodalmi és (esetleg) a köznyelvre (lásd „Arany János valamikor azt fájalta” idézetet e tanulmány 127. oldalán). Az anyanyelvnek a magyar nemzeti identitás alakításában játszott kulcsfontosságú szerepénél fogva az idegen nyelvi hatásokhoz való viszony arra utal, hogy milyen előfeltevései vannak a recenzió írójának a nemzeti identitás kapcsán. Az önmagát megtermékenyítő nyelv a más népektől izolált nemzet metaforája, a székely népnyelv – mely Imrénél a más nyelvektől érintetlen magyar dialektust jelenti – magasztalása mögött ezért ugyanaz a defenzív nemzeti identitásépítő stratégia

rejlük, mint az *Anyám könnyű álmot ígérnek* a vegyes házasságokat megcélzó kritikájában. E stratégia lényege: csakis a más nemzetekkel, nyelvekkel, kultúrákkal való keveredés elkerülése árán őrizhetjük meg magyarságunkat.

Pomogáts Béla bátorságáért, optimizmusáért, őszinteségéért, bölcsességéért és „a közösség iránt érzett szeretetéért” (Pomogáts 1972, 49) dícséri Sütőt, valamint hűségéért, „amely az anyanyelvhez, a nemzeti hagyományhoz és a szülőföldhöz láncolja a kisebbségi magyar irodalmat, ennek az irodalomnak a legjobbjait.” (Pomogáts 1972, 48). A pusztakamarási magyarságban Pomogáts annak szelídségét, „Tamási székelyeinek góbés humorát” (Pomogáts 1972, 48) és „politikai realizmusát” értékeli nagyra. A narrátor és a (pusztakamarási) magyarság közötti viszony Pomogáts szerint is felhőtlen: Sütőt és Közösségét egyaránt láncolja „az anyanyelvhez, a nemzeti hagyományhoz és a szülőföldhöz” a helytállás (Pomogáts 1972, 48).

Összegezeképpen megállapítható, hogy az *Anyám könnyű álmot ígér* korai recepciója problémátlannak és ellentmondásmentesnek látja a szerző/narrátor és a Közösség identitását; ugyanígy az elbeszélő és a pusztakamarási/romániai magyarság közötti viszony is az egyetértés és a harmónia jegyében jelenik meg ezekben a kritikai írásokban. Mint láthattuk, a népszolgálat és a vele járó szerepet vállaló Sütő magasztalása az összes tárgyalt recenzióra többé-kevésbé jellemző, ennek ellenére a méltatók zömét inkább a szerző/narrátor alakja foglalkoztatja, mint maga a „nép”. Sütő itt még – főleg a romániai recenziókban – nemcsak nemzeti(ségi) közösségéért felelősséget vállaló szellemi vezérnek van feltüntetve, hanem hithű kommunistának is. Arról, hogy milyenek ábrázolja a mű a más etnikumok és nemzetek tagjait, alig esik szó: csak Gálfalvi és Martinkó érinti a román-magyar „békés együttélés” kérdését; mindketten a szerző valóság-hűségét, értékítéletektől mentes hozzáállását dícsérik. A későbbi befogadás viszont még ennél is kevesebb érdeklődést mutat a kérdés iránt: a megváltozott politikai körülmények következtében a hangsúly a Sütő-kritikában a hetvenes évek végétől kezdődően a romániai magyarság kiszolgáltatottságára esik, a „békés együttélés” ábrázolásának értékelését pedig a mű legtöbb méltatója valószínűleg

nehezen összeférhetőnek véli az *Anyám könnyű álmot ígér* elégikus/tragikus hangvételének ecsetelésével. Fontos észrevenni, hogy a korai recepció megteremti az igaz mű mítoszát, vagyis egy olyan hagyományt, amely az *Anyám könnyű álmot ígér* befogadásában a mai napig él. Mint láthattuk, a recenziók szerint a mű igazsága abban áll, hogy a Közösség érdekét szolgálja; lévén, hogy Sütő tudásban és/vagy erkölcsi tartásban a Közösség fölött áll, értelemszerűen csakis ő és az ő értékét felismerő, hasonló nézeteket valló kritikus mondhatja meg, mi válik a Nép javára, és mi nem. A mű értékét – és vele együtt, bár ezt nem fejtik ki, a benne rejlő igazságot – Gálfalvi és Veress egyetemesnek tartják. Ebben véleményem szerint nemcsak azt kell látni, hogy a két romániai magyar kritikus állást foglal a hetvenes évek romániai magyar irodalmi életét két táborra osztó egyetemes-partikuláris vita kapcsán, hanem ennél többről van szó: arról, hogy saját – a népszolgálat erkölcsi imperatívuszainak „pilléreirein” nyugvó – igazukat egyetemes érvényűnek igyekeznek feltüntetni.

Különös közjáték

Bretter György 1975-ben publikált cikke, *A hegyen túl is hegy van*, érdekes színpoltot jelent az *Anyám könnyű álmot ígér* recepciójának történetében, ez ugyanis az egyedüli írás, amely Sütő művét nemhogy dicsérné, hanem, éppen ellenkezőleg, elmarasztalja. Ennek ellenére a szöveg, egészében véve, mégis jó fényt vet Sütő Andrára, a szerzőre, ugyanis Bretter elismeréssel ír a hetvenes években megjelent esszéiről és főleg történelmi drámáiról.¹⁸²

Cikkének elején Bretter felhívja az olvasó figyelmét arra, hogy nemcsak a múlt határozza meg a jelent, hanem „a jelen [is] meghatározza múltszemléletünk tartalmát.” (Bretter 1975/2002,

¹⁸² Mi több, annak ellenére, hogy az *Anyám könnyű álmot ígért* szigorúan bírálja, a cikk végén Bretter már Sütő összes műveiről azt állítja, hogy „értékek ezek, s mert részei vagyunk ezeknek, magunk is értékesek vagyunk.” (Bretter 1975/2002, 186).

181).¹⁸³ E kijelentés relevanciája abban rejlik, hogy Bretter szerint Sütő műve a szerző és az olvasók lelkiismeretén volt hivatott könnyíteni; mint írja, „Az *Anyám könnyű álmot ígér* óriási sikerét az biztosította, hogy viszonylag olcsó búcsút ígért a bűnbánóknak: Sütő azért lett majdnem szent, mert mindenkit feloldozott, aki csak hajlandó volt néhány ördögöt elmarasztalni.” (Bretter 1975/2002, 181). A korábbi recepciótól való eltérés radikális: míg a recenziók

¹⁸³ Bretterhez hasonlóan Ricoeur is rámutat a múlt képlekenységére, de ugyanakkor arra is figyelmeztet, hogy a megtörtént események megszabják a múlt interpretálásának korlátait; mint írja, „akkor is, ha a tények kitörölhetetlenek, ha az ember nem csinálhatja vissza, amit tett, és nem teheti meg nem történtté azt, ami megtörtént, mégis, annak az értelme, ami történt, nem egyszer s mindenkorra szilárdan adott. Nemcsak a múlt eseményeit lehet másként értelmezni, hanem egy múltbeli bűn terhe is súlyosbodhat vagy enyhülhet attól függően, hogy a bűnöst fogva tartja-e a vád a visszafordíthatatlanság fájdalmas érzésében, vagy a megbocsátás nyitva tartja számára a feloldozás perspektíváját, ami felér azzal, hogy megváltozik a múlt értelme. Ezt a jelenséget, amikor nemcsak a pusztá elbeszélést, hanem annak erkölcsi tartalmát is újraértelmezzük, úgy ragadhatjuk meg, mint a jövőelvárás visszahatását a múlt felfogására.” (Ricoeur 2006b, 117). Thomka Beáta egyenesen „a regény, az emlékirat, az életrajz” kvázi-múltjáról beszél, melynek fikatív mivoltára a „Megfordítások, párhuzamosság, folyamatosságihiány figyelmezteti az olvasót (...). (...) Az oksági összefüggéseket a regény *figurális kauzalitással* (Hayden White: *Auerbach's Literary History. Figural Realism: Studies in the Mimesis Effect*, Baltimore, 1999.) cseréli fel [kiemelés T. B.-tól].” (Thomka 2003, 6). Alasdair MacIntyre ezzel szemben, aki Ricoeurnál jóval merevebb nézeteket vall a narratív identitásról (erről lásd bővebben MacIntyre 1981), az *Anyám könnyű álmot ígérre* emlékeztető múltkonceptió híve: szerinte az emberhez születésétől fogva hozzátartozik egy múlt, mely meghatározza identitását, így mindenki egy adott tradíció hordozója, akár elismeri a kérdéses hagyományt, akár nem (Thomka 2003, 6). Ezt a gondolkodásmódot, mely, könnyű belátni, a Hagyomány őreinek (pontosabban kitalálóinak) való engedelmesség szükségességét nem hajlandó megkérdőjelezni, bírálja a történész Lucian Boia. Utóbbi szerint „A múlt jelenbe idézése (voltaképpen a jelen múltbavetítése) feloldhatatlan konfliktusokat gerjeszthet. Természetes dolog, hogy mindenik nemzet tisztelje és szeresse a maga történelmét, de ábrándozás (és ez veszélyessé is válhat) azt hinni, hogy a történelem máris kijelölte az utat, amelyen a továbbiakban haladnunk kell.” (Boia 1997, 155-156).

írói a naplójegyzetek és szerzőjének bátorságát és őszinteségét méltatták, amiért a romániai magyar irodalomban elsőként leszámolt a „dogmatizmus korszakával”, addig Bretter azon az állásponton van, hogy Sütő elnéző volt a közelmúlt bűneivel szemben. Az *Anyám könnyű álmot ígér*, állítja Bretter, „Azt az illuziót sugallta, hogy a bűnbánatra azért van szükség, mert megérkeztünk a mennyek országába. Bűneink így inkább ifjonti botlásokra emlékeztettek, mintsem jóvátehetetlen cselekedetekre. Nosztalgia szűrődött be erkölcsi világunkba: a botlások utáni vágy már elfeledtette velünk, hogy bűnbánónak kell lennünk.” (Bretter 1975/2002, 181). A bűnök bagatellizálásához, írja a kolozsvári filozófus, a nyelvi szépség is hozzájárult, melynek segítségével Sütő „monokritikus talajt varázsolt” a bűnbánat alá (Bretter 1975/2002, 181). Esztétikum és etikum, állítja Bretter, nem talál egymásra az *Anyám könnyű álmot ígérben*: „A valóságos rémek éji árnyakként oszoltak szét, a valóságos hiány mindent átkaroló körvonal nélküli kocsonyás rettenete és a megvalósult önmagát ünneplő farsangja eltűnt: a szavak harmóniája mindent feloldott.” (Bretter 1975/2002, 181).¹⁸⁴

Bretter mindennél inkább a dialogikusság hiányát kéri számon az *Anyám könnyű álmot ígér* szerzőjén: míg történelmi drámáiban Sütő felismerte, hogy „a valóságnak önmagában nincs jelentése, ezért a valóság csak mint a lehetőségek megvalósultsága hordoz jelentést”, azaz mint egymással ütköző nézetek dialógusa (Bretter 1975/2002, 183-184), addig a naplójegyzetekben a pusztakamarási

¹⁸⁴ A cikk végén Bretter azonban már elismeréssel ír Sütő nyelvezetéről: „Bűbáj, varázslat, s mi minden még: Sütő nyelvi szempontból teremt újjá bennünket: senkinek sincs nálunk olyan öntörvényű nyelve, mint neki, mint Méliusznak és Pusztainak. Lehetőségeink nyelvek: ebből meríthetjük önbizalmunkat, amint a történelemben mindig a hatalom és a kultúra, a nyelvben létrejövő kultúra adott önbizalmat az embereknek. S miért ne volna szükségünk erre? Cselekvéseink rendeződnek, mindennapi életünk totalizálódik a nyelvben. Amikor valamit pontosan mondunk, amikor rámutatunk a konkrét dolgokra, s ezek a szóban élve, asszociálni kezdik mindazt, ami körülvesz bennünket, akkor némiképp megvalósítjuk magunkat: a részletek, a részletesség helyett az egészret látjuk már, s ez óriási fölény a pusztta adottságokkal szemben.” (Bretter 1975/2002, 185-186).

író feláldozta a drámai dialógust (Bretter 1975/2002, 183), és „monolitikussá tett valamit, erről a talajról bírált, az aktuális létet teljességében mutatta be, hogy megalapozott átkokat szórhasson a múltra. Monolitikusnak mutatott be valamit, ami tényleg az, de ami azzal lett monolitikus, hogy megszüntette az alternatívák sokféleségét.” (Bretter 1975/2002, 181). Bretter itt rámutat a naplójegyzetek társadalomkritikájában rejlő ellentmondásra: az *Anyám könnyű álmot ígér* úgy bírálja a hivatalos ideológiától eltérő nézőpontokkal szemben intoleráns sztálinista rendszert, hogy közben saját „tábora”, a (romániai) magyarságot jelképező közösség egyik alapvető értékének az egyöntetűséget tünteti fel.¹⁸⁵

A későbbi recepció – Ablonczy László kivételével – nem reagál a Bretter által írottakra; a kolozsvári filozófus cikkét övező viszonylagos csend Sütő méltatóinak táborában, akárcsak az *Anyám könnyű álmot ígér* iránti érdeklődés hiánya a népszolgálat eszméjéhez kritikusan viszonyuló irodalmárok körében szimptomatikus a két, ideológiailag eltérő csoport közötti (non)kommunikációra.¹⁸⁶

Vissza a gyökerekhez

Az *Anyám könnyű álmot ígér* romániai magyar recepciója Bretter írásával véget ér: bármennyire is meglepő, 1975 után Romániában több irodalmi kritika nem jelenik meg a műről. Ennek a jelenségnek legalább három oka lehet: 1) Sütő hatalmi pozíciójának a megingása a hetvenes évek végén, ami miatt már nem lehetett olyan

¹⁸⁵ Ezt a román államot, társadalmat, többséget a pluralizmus elfojtásával vádoló, a romániai magyarság közösségén belül viszont egységre felszólító diskurzust – mely egyébként nemcsak a romániai magyarságra jellemző, hanem minden kategorikus identitást preferáló diskurzus problémája (a kategorikus identitás fogalmáról lásd Calhoun 1994, 26) – bírálja Cs. Gyimesi Éva is (lásd Gyimesi 1998, 96-97).

¹⁸⁶ Mindez természetesen nem azt jelenti, hogy az évek során ne lettek volna „irodalmi” viták a „népiek” és „liberálisok” között (így például a hetvenes évek elején fellángoló egyetemes-partikuláris vita a romániai magyar irodalmi publicisztikában, erről lásd bővebben Balogh 1991), de ezeket a disputákat a legjobb indulattal sem lehet dialógusoknak nevezni.

sokat és olyan lelkesen írni róla, mint a hetvenes évek elején; 2) a „reálpolitika” elavulása, illetve a lázadás szükségességéről szóló diskurzus dominanciája (Sütő népszerűsége tehát, főleg történelmi drámáinak köszönhetően, továbbra sem csökkent); 3) a váteszi szerephez ironikusan viszonyuló irodalmárok (az Echinox Kör) megjelenése. Tény viszont, hogy a romániai magyar irodalmi kritika 1989 után sem mutatott érdeklődést a naplójegyzetek iránt, ami legalább részben azzal magyarázható, hogy a népszolgálat eszméjének tekintélyét kikezdte az 1992-ben alakult Éneklő Borz „hangos folyóirat” (az irodalomban) és Cs. Gyimesi Éva (az irodalomtudományban). Ezt a mítoszrombolást folytatta a kilencvenes évek közepén a kolozsvári *Előretolt helyőrség* folyóirat írói gárdája is.¹⁸⁷ A hetvenes évek végétől kezdődően tehát az *Anyám könnyű álmot ígér* kritikai recepciója mondhatni magyarországi belüggyé válik.

A hetvenes évek végén és a nyolcvanas években megjelent irodalmi kritika tematikájában és nyelvezetében alig, apologetikus hangvételében pedig egyáltalán nem tér el a korai recepciótól: a magyarországi irodalomkritikában bekövetkezett szakítás a mimetikus irodalomfelfogással semmi nyomot nem hagy az *Anyám könnyű álmot ígér* ekkori befogadásán. Szakolczay Lajos például, a korai méltatók példáját követve, Illyés utódját ünnepli Sütőben, és dícséri művének nyelvezetét, igaz mivoltát, valamint a szerző helytállását (Szakolczay 1984, 274-275). Szakolczay szerint az anekdotikus csattanók arra vallanak, hogy Sütő „Nem keveri össze a dolgokat, sőt, ha kell, okosan egyensúlyoz.” (Szakolczay 1984, 274), a mű tragikus hangvételét pedig azzal magyarázza, hogy a nép illúziótlanul számba veszi a maga helyzetét, és hírül adja: „a diribdarabjaiban ugyan még meglévő nyelv egyszer csak szétfolyik.” (Szakolczay 1984, 275). Ábrázolt közösség és szerző/narrátor nála is harmonikus kapcsolatban állnak egymással, és a vidéki-egyetemes dichotómia is megtalálható a tanulmányban; Szakolczay, Veresshez hasonlóan, azt hangoztatja, hogy Sütő műve egyszerűen szól a provinciáról és egyetlen igazságokról. A szóban

¹⁸⁷ Arról, hogy a sokak által az *Előretolt helyőrség* köré csoportosuló alkotók vezéregyéniségének tekintett Orbán János Dénes hogyan vélekedik a transzszilvanista hagyomány népszolgálati arculatáról, lásd Elek 2005.

forgó tanulmány azonban egy szembeötlő újdonságot is tartalmaz a recenziókhöz képest, nevezetesen azt, hogy Szakolczay kifejezetten gúnyosan ír a sztálinista korszak hivatalos ideológiájáról: szerinte Sütő „a nyelvileg szürke, de tényekben gazdag betétekkel [vagyis az apa kérvényeivel] s a kijózanítást szolgáló hivatali blablával, brosúraszöveggel, újságcikk-részlettel rántja vissza az olvasót a mezőségi kopár valóságba.” (274-275).

Pomogáts *Költészetben elbeszélt szociográfia – Sütő András: Anyám könnyű álmot ígér* című, 1990-ben publikált, de a Görömbei András által szerkesztett *Tanulmányok Sütő Andrásról* című kötetben az 1989-es évszámot viselő tanulmánya tökéletesen illusztrálja azt, hogy a hetvenes évek végének és a nyolcvanas évek *Anyám könnyű álmot ígér*-receptiója legfeljebb részleteiben különbözik a korai befogadástól. Pomogáts tanulmánya minimálisan módosított szövegrészeket vesz át az 1972-ben megjelentetett, fennebb már tárgyalt *Sütő András* című cikkéből, azaz voltaképpen az 1972-es tanulmány újraszerkesztett változata.¹⁸⁸ A *Költészetben elbeszélt szociográfia* azonban nem mindenben követi az előbbi cikket. A legfeltűnőbb és talán legfontosabb különbség az 1989/1990-es tanulmány első bekezdésében észlelhető, ott, ahol Pomogáts Sütőnek az *Anyám könnyű álmot ígérben* felvállalt népszolgálói szerepkörrel járó felelősségtudatáról elmélkedik: „Lehet-e könnyű annak az álma, akit mindig új tanúságtevésre szólít a történelem? Aki nem teheti le a terhet, mondván, a munka elvégeztetett, jöhet az álom, megpihenhet az elme, megbékélhet a szív, derűsebb tájakon kóborolhat az írói képzelet. Sütő András könnyű álmot remélt, de hiába, emésztő gondokkal kell viaskodnia. Az álmot elűzik a gondok az anyanyelv sorsa miatt és azoknak az emberi sorsa miatt, akik e nyelvtől, ha akarnának, se tudnának szabadulni, mert általa kötődnek a családhoz, barátaikhoz, a múlthoz és hitük szerint a jövőhöz. Benne találták meg emberségüket, hogy aztán emberségükben legyenek társai a más nyelvet beszélőknek. Nehéz gond ez: az anyanyelv, egy emberi közösség történelmi sorsa fölött

¹⁸⁸ Ugyanígy Pomogáts 1992-ben megjelent romániai magyar irodalomtörténetének az *Anyám könnyű álmot ígérrel* foglalkozó része az 1972-es és az 1989/1990-es tanulmányból kiillózzott mondatokból, pontosabban azok lerövidített, kissé átalakított variánsaiból áll.

virrasztani.” (Pomogáts 1989/2002, 62). Ez a szövegrész, mely hiányzik a 1972-es cikkből, közvetve beszél a hetvenes évek végének és leginkább a nyolcvanas évek „történelmi tapasztalatáról”: arról, hogy Pomogáts szerint a nyelv és a közösség, amiért Sütő felelősségét vállalt, még mindig, még „most”, 1989-ben is veszélyben van. Új az is, hogy a hetvenes évek elején megjelent recenziókhöz képest Pomogáts nyíltabban bírálja a negyvenes-ötvenes évekbeli romániai kommunista rendszert és ideológiát (Pomogáts tehát Szakolczay példáját követi). Egy másik újdonság az, hogy az 1989-es/1990-es tanulmány már egyenlőségjelet tesz Sütő és a romániai magyar irodalom közé: a *Félrejáró Salamon* és az *Anyám könnyű álmot ígér* közötti különbség Pomogáts szerint „a nemzeti-ségi irodalom szemléletváltását tanúsítja.” (Pomogáts 1989/2002, 63). Nem utolsósorban pedig Sütő – és ezek szerint az egész „nemzetiségi irodalom” – szemléletváltása itt már rendszerbíró-lónak van feltüntetve. A korai recepciótól való eltérés – mint láthattuk, a recenziók nem vonják kétségbe Sütőnek a rendszer iránti elkötelezettségét – három tényezővel magyarázható: 1) azzal a relatív szólásszabadsággal, amely a nyolcvanas évek végén uralkodott Magyarországon; 2) az 1970 utáni román kisebbség-politikával; 3) Sütő történelmi drámáinak a naplójegyzetek újra-olvasójára gyakorolt hatásával.

Görömbei András Sütő-monográfiájának azon fejezete, amely a naplójegyzetek elemzésének van szentelve, alighanem a nyolcvanas évek legjelentősebb *Anyám könnyű álmot ígér*-kritikája. Maga a monográfia 1986-ban jelent meg, a naplójegyzeteket tárgyaló rész egyik alfejezete azonban, az *Időszerkezet és világkép*, egy 1977-es tanulmány, a „*Felgyűlt az idő*” kibővített változatának tekinthető. A naplójegyzetek analízise, vagy legalábbis annak első változata már 1977-ben megszületett. A „*Felgyűlt az idő*” és a Sütő-monográfia publikálása között eltelt 9 év hosszú idő, főleg, ha szem előtt tartjuk azt a szociális funkciót, amit a Sütő-recepció a naplójegyzeteknek tulajdonít, és amelyet maguk az irodalmi kritikák is igyekeznek betölteni (gondolok itt mindenekelőtt a [romániai] magyarság identitásának leképezésére és alakítására). 1977-ben a Sütő művének provincializmusáról vagy világirodalmi értékéről, partikularizmusáról vagy egyetemességéről szóló diskurzusnak még

nem volt kifejezetten rendszerellenes töltete, hanem inkább a romániai magyar, illetve a romániai magyar irodalommal foglalkozó anyaországi értelmiségiek két táborra osztó „belügynek” számított. Az 1980-as évek közepén azonban, amikor a Ceaușescu-rezsim kisebbségellenes politikája következtében a romániai magyar kulturális intézmények pozíciója komolyan meginog (van olyan is közöttük, ami megszűnik, mint például a román tévé és a körzeti rádiók magyar nyelvű adása), a sütői opus univerzális érvényű mondanivalójának hangsúlyozása már mást sugall, mint a hetvenes években. Nevezetesen azt, hogy a romániai magyarság asszimilációja egyetemes értékek pusztulását jelenti.¹⁸⁹

Görömbei monográfiájában az *Anyám könnyű álmot ígér* egyetemessége és világirodalmi értéke melletti érvelése javarészt Veress Dániel említett cikkének hangnemében történik, azaz inkább a hetvenes, mint a nyolcvanas évek kontextusába illeszkedik, a naplójegyzeteket tárgyaló fejezet végén azonban már nyelvi és emberi jogokról, „elemi emberi minőségek csorbulásáról” olvashatunk (Görömbei 1986 164-165). Az irodalmár Sütő szemléletváltása kapcsán vezeti be az egyetemesség témáját: szerinte az *Anyám könnyű álmot ígért* és Sütő korábbi alkotásait összehasonlítva feltűnik, hogy az új mű már nem „a mezősegi paraszti világ egy-egy érdekesebb eseményét” vizsgálja, hanem „az egyedi események sorában inkább az általános emberi vonásokat keresi.” (Görömbei 1986, 140). A következő oldalon Görömbei már a naplójegyzetek parabolikusságában lát egyetemes jelentést: szerinte Sütő „Az egyszerű, jellegzetes eseményeket mondja el, s emeli egyetemes jelentésűvé.” (Görömbei 1986, 141). A mű egyetemességének szuggerálása érdekében az irodalmi kritikus a mű hitelességét két kategóriára osztja: az *Anyám könnyű álmot ígérben*, állítja Görömbei, „a tények hitelessége mögött a művészi teremtés győzelmeként

¹⁸⁹ Hogy miért nevezhető kisebbségellenes lépésnek a romániai magyar intézmények megszüntetését, arra Feischmidt Margit adja meg a választ: „általában intézmények kellene ahhoz, hogy egy kultúra létezzék. Az intézmények hozzák létre és tartják fenn az egy csoportra jellemző kultúrát.” (Feischmidt 1997, 22). A különbség nemzeti kisebbségek és etnikai csoportok között abban áll, hogy „az előbbieket rendelkeznek saját intézményekkel, míg az utóbbiak nem.” (Feischmidt 1997, 22).

mélyebb, egyetemesebb hitelessége is felismerhető.” (Görömbei 1986, 142). Ez az egyetemes hitelesség a Pomogáts 1972-es cikkében szereplő „a provincia hangja világirodalmi szinten” kifejezéssel parafrázálható: „Sütő András ebben a könyvében a provincializmussal kapcsolatos elgondolásának igazságát is bizonyítja, itt a provincia merészen vállalt gondjai valóban világtávlatot hordoznak, s a Mezőség e kicsiny falujában az események emberi vetülete, távlata egyetemes léptékű, a maga dimenzióit kitölti, megéli olyan feszültségekkel és minőségekkel, olyan gazdagsággal, mint a világ bármely pontjának bármely hőse” (Görömbei 1986, 142). Tizenhat oldallal tovább azt láthatjuk, hogy egyetemes alatt nemzetit kell érteni: Sütő állítólag „történelmi mozgástörvényeket, mozgásirányokat, tendenciákat, jelenségeket kutat és mutat meg, a »fogyogatásnak zezzugosabb ösvényeit« világítja meg, okokat, következményeket tár elénk lírai személyességgel és szociográfiai objektivitással, pontossággal. Anyagának elemzésével újabb távlatot ad: világtávlatot, világösszefüggést; egyetemes törvényeket figyel meg Pusztakamaráson.” (Görömbei 1986, 158). Az *Anyám könnyű álmot ígérben* kétségkívül vannak olyan részek, ahol a narrátor „világösszefüggésben” gondolkozik, ezek a szöveghelyek azonban – az apa feltalálói tevékenységét és mindennapjait tárgyaló *Időt vegyenek!* és a *Fulton Róbert nyomában* – alig, vagy igencsak áttételesen kapcsolódnak a „fogyogatás zezzugosabb ösvényeinek”, azaz a (pusztakamarási/romániai) magyarság pusztulásának kérdéséhez. Sütő művében ez utóbbi téma közvetlen tárgyalása kizárólag a (romániai) magyar kulturális koordináta-rendszeren belül történik, ezért tehát a monográfiában használt „világtávlat” semmi mást nem jelenthet, mint nemzetit, vagy esetleg nemzetiségit. Az egyetemes szónak azonban más jelentései is vannak a tárgyalt műelemzésben. A *Nyelv, humor, tragikum* című alfejezetben például az egyetemes európai jelenthet (amennyiben a reformációt európai jelenségnek tekintjük). Az *Anyám könnyű álmot ígér* elemzésének szentelt fejezet végén pedig az egyetemes felváltja az általános emberi, mely a partikuláris (itt: [kultur]-nemzeti) univerzalitásáról hivatott meggyőzni az olvasót: „Amit [Sütő] hőseiben elének állít, az általános emberi érvényű. Magyarok és románok egyként ragaszkodnak anyanyelvükhöz, emlékezetük

jogához.” (Görömbei 1986, 164). Az anyanyelvhez és az „emlékezet jogához” való ragaszkodás tehát ezek szerint egyetemes jelenség, ami abból is látszik, hogy nemcsak a naplójegyzetek magyarjaira, hanem a benne ábrázolt románokra is jellemző.¹⁹⁰ A múlthoz és az anyanyelvhez való ragaszkodás egyetemes mivoltából adódó tanulságot Görömbei a következőképpen fogalmazza meg: „Éppen ezért mélységesen elégikus Sütő András könyve, mert a pusztakamarási magyarság szóródásában, fizikai és szellemi porladásában elemi emberi mivoltuk kisebbedik meg, személyiségük sérül. S ez már tragikus nemzetiségi specifikum. Olyan állapot, melyben a megmaradás, megőrzés céljá minősül, pedig ennek teljesebb emberi kibontakozás [sic!] természetes alapfeltételének kellene lennie.” (Görömbei 1986, 164). Görömbei nemzetiségi tragédiáról beszél, ami, lévén, hogy elemi emberi mivoltában sérti a romániai magyart, az egész emberiséget érő csapásnak felel meg. A tét itt már nemcsak a nemzeti(ségi) identitás alakítása, annak „megmutatása”, hogy mik azok az értékek – anyanyelv, múlt – amelyekhez a magyarok úgymond egyként ragaszkodnak, hanem két olyan olvasótábornak a megnyerése, amellyel szemben a korai recepció vagy közömbös, vagy pedig ellenséges volt. Az első a romániai magyarok kollektív jogainak kérdését fenntartással kezelő – főleg anyaországi – értelmiségiek csoportja: a monográfia arról igyekszik meggyőzni őket, hogy a romániai magyarság érdekképviselője nem nacionalizmus, hanem az alapvető emberi jogok betartásáért való küzdelem. A másik csoport a nemzetközi közvélemény: az *Anyám könnyű álmot ígerről* szóló elemzés – esetleg annak fordítása – azt sugallhatja a külföldi olvasónak, hogy a román állam kisebbségpolitikája nemcsak magyarelles, hanem embertelen. Görömbei itt már félreérthetetlen módon a román kommunista állam – és nem kizárólag a negyvenes-ötvenes évek Romániája – fölött mond bírálatot, azzal vádolva azt, hogy nem tartja be az egyetemes emberi jogoknak feltüntetett kisebbségi kollektív jogokat: a magyar nyelvű közösség széthullása, írja a kritikus, „a szocializmusban felgyorsult, s ezt a folyamatot csak felerősíti a nemzetiségi léthelyzet.

¹⁹⁰ Ez az argumentáció annyiban sántít, hogy az *Anyám könnyű álmot ígerről* nem derül ki, mennyire ragaszkodnak a románok az „emlékezet jogához”.

Ugyanis ezzel a folyamattal párhuzamosan a nemzetiségi tudat is veszélybe kerülhet, a személyiség jogait, az egyén méltóságát, természetes emberi igényeit nem figyelembe vevő [sic!] szétszóródás folytán. S ez egyértelműen tragikus jelenség, hiszen elemi emberi értékek és jogok kényszerű sérülése következhet be.” (Görömbei 1986, 165). Ugyanitt, az elemzés utolsó alfejezetében köti össze a műelemzés a naplójegyzetek világirodalmi értékének, az író és Közösség erkölcsi tartásának méltatását az emberi jogok megszegésével szembeni tiltakozással: „Az *Anyám könnyű álmot ígér* világképének tengelyében azok az eszmék vannak, amelyeket Sütő András a pusztakamarási lét tapasztalataiból, törvényeiből és parancsaiból bontott ki, s amelyeket a világgkultúra mértékével szentesített: a jól végzett munka erkölcsi megbecsülése, az igazság és írás vállalt egysége, az élet védelmező nagy tisztelete, a közösségi gondokban való osztozás. A nyelvi és emberi jogok egysége, az anyanyelv személyiséget megtartó szerepének tudatosítása, az emlékezés joga és kötelessége, a közösség megmaradásának létérdekű parancsai.” (Görömbei 1986, 165).¹⁹¹ A naplójegyzetek által felmutatott értékek tehát Görömbei szerint egyetemesek, maga a mű pedig világirodalmi színvonalú: emiatt, valamint azért, mert Sütő állítólag rávilágít a nyelvi és emberi jogok egységére, az *Anyám könnyű álmot ígér* nemcsak a magyarság, hanem az egész emberiség Könyve.¹⁹²

A partikuláris-egyetemes dichotómia mellett, amelyet Görömbei újszerűen használ, az elemzésben rátalálhatunk számos más, a recenziókból ismert témára, amelyet a kritikus a korai recepcióra emlékeztető retorikával közelít meg. A recenziók példáját követő Görömbei a szerző etikai tartását, „megejtő hitelességét” dicséri, az

¹⁹¹ A „kötelesség” és „parancsai” azt sugallják, hogy az anyanyelvhez és a múlthoz való ragaszkodás erkölcsi imperatívusz.

¹⁹² Az 1980-as évekbéli magyarországi nacionalizmusról Kürti László megjegyzi, hogy a nemzeti érzéseket és a „rurális radikalizmust” a nemzetközi emberi és kisebbségi jogok iránti törődéssel ötvözte (Kürti 2001, 162). Görömbeinél, mint láthattuk, jól kimutatható az arra való törekvés, hogy az emberi jogok védői számára eleve gyanús kultúr-nemzeti és népi fogantatású aggodalom az egyetemes értékek pusztulása fölötti felháborodás benyomását keltse.

Anyám könnyű álmot ígerről pedig azon a véleményen van, hogy „a történelemnek az érzékeny és nagy gondolati, etikai erejű írói megítélése.” (Görömbei 1986, 165). A mű igaz mivolta, akárcsak Czinénél, itt is többek között abban áll, hogy se nem „szomorúságos”, sem pedig vidám (Görömbei 1986, 141), valamint hogy leellenőrizhető eseményeket ábrázol (Görömbei 1986, 142). Öt oldallal tovább Görömbei, Gálfalvi recenziójára hivatkozva, azt állítja, hogy a mű egészének az igazsága „elhalványítja a megtörtént-nem-történt meg esetlegességének fontosságát.” (Görömbei 1986, 147), más szóval az események leellenőrizhetősége irreleváns a naplójegyzetek igazságtartalmának szempontjából. Akárcsak Bálint Tibor, Görömbei is felhívja a figyelmet a szerző higgadt, tárgyilagos hangvételére, a kolozsvári irodalmártól eltérően azonban rámutat arra, hogy Sütő „tele van indulatokkal, bírálattal, részvétellel, keserőséggel, de ezt igyekszik derúvel ellenpontosítani, igyekszik föléje emelkedni.” (Görömbei 1986, 160-161). Mind a recenziókból, mind a szóban forgó elemzésből az derül ki, hogy az *Anyám könnyű álmot ígér* narratív technikája és poétikai sajátosságai mindenekelőtt a műnek és szerzőjének etikai tartást kölcsönző feladat, a népszolgálat megvalósítását szolgálják. Így például az *Egyéni műforma* című alfejezetben azt olvassuk, hogy Sütő „egy közösség totális bemutatását vállalta” – Bálint „a teljes élet képzetének” megmutatásáról beszél (Bálint 1970/2002, 43) –, és „Ennek a feladatnak iszonyú terhe alatt született a kollektív regény szimultán- és montázstechnikája is, a regénybeli térrel és idővel való küzdelem különféle változatai.” (Görömbei 1986, 142). A mű nyelvi szépsége kapcsán – a korai méltatókhoz hasonlóan Görömbei is elismeréssel ír a pusztakamarási író harcáról a „mezőségi nyelv romlása” ellen (Görömbei 1986, 159) – a kritikus az etikai aspektusra tereli a szót: „Sütő András nyelvére jellemző a természetes, mégis távoli villanású fogalmazás, melynek legtöbbször a közösséget óvó erkölcsi töltése van.” (Görömbei 1986, 160).¹⁹³ Bár szóvá teszi Sütőnek „az otthoniaktól” való elidegenedését – erre az újdonságra rövidesen vissza fogok térni –, a monográfia a recenziókra jellemző módon hangsúlyozza író és

¹⁹³ Egy helyütt azonban azt olvashatjuk, hogy a naplójegyzetek nyelvében van egy kis „stilizáció” (Görömbei 1986, 160).

Közösség együvé tartozását, a kettőjük közötti szoros kapcsolatot. A naplójegyzetekben elnyomott-elnyomó dichotómia kapcsán írottakból kiderül, hogy a kritikus tényként elkönnyveli a narrátor és a Közösség együvé tartozását, a kérdéses szöveghelyekben ugyanis azt olvashatjuk, hogy Sütő „egyidőben mutatja meg a személyes, családi melegségben őszintén megnyilatkozó emberi vágyakat, s a velük gyökeresen ellentétes értelmezésű »szemináriumi anyagokat«.” (Görömbei 1986, 155), valamint, hogy „Idézése (...) (újságcikkek, felszólalások, dogmák esetében) egyértelműen ironikus, megsemmisítő jellegű, elemzés nélkül is nyilvánvalóvá teszi a szembesítés az írói ítéletet, mely mindig a jó szándékú emberekkel szemben álló történelmet érti.” (Görömbei 1986, 162). Az író itt egyértelműen az elnyomott Közösség pártján álló, a hivatalos ideológiát kigúnyoló, és a „történelemnek” – vagyis a hatalomnak – ellenszegülő ellenzékinek van beállítva. Az *Anyám könnyű álmot ígér* által jelölt szemléletváltásról írva Görömbei világossá teszi, hogy ez a mű jelzi Sütőnek az ellenzékivé válását: szerinte a naplójegyzetekben Sütő hősei már nem botladoznak a történelemben – ez utóbbi, mint „a jó szándékú emberekkel szemben álló” (Görömbei 1986, 162) történelem kifejezés bizonyítja, a hatalmat hivatott szimbolizálni –, hanem a történelemtől „súlyosan megsebezve is az életet folyton újakezdő (...) emberek.” (Görömbei 1986, 163). Korábban már Gálfalvi is felfigyelt a sütői „hősök” „minőségi” változására, ő azonban nem látott semmi rendszerelleneset Sütő szemléletváltásában: szerinte „A különösség – nemcsak mint esztétikai, hanem mint emberi, jellembeli, és gondolkodásbeli kategória – most kapta meg a maga általános értelmét és jelentőségét, az emberi, nemzetiségi és társadalmi lét tágabb összefüggései közé helyezve. Sütő kedvelt hőseinek »különössége« – a létéért, emberségéért, megmaradásáért a mostoha viszonyok közepette is odüsszeuszi leleménnyel, találékonysággal, kitartással küzdő ember sajátosságává rangosodott, az olyan ember tulajdonságává, aki kudarcos küszködések között sem veszi el [sic!] az élet megváltoztathatóságába, az »újabb elgondolásokba« vetett cselekvő hitét.” (Gálfalvi 1970/2002, 52). Romániának a hetvenes évek végén és a nyolcvanas években egyre agresszívebbé váló kisebbségpolitikája, Sütő újabb munkássága és

az irodalmi és politikai élet liberalizálódása Magyarországon tehát nemcsak Szokolczaynál és Pomogátsnál, hanem Görömbei elemzésében is érezteti hatását.¹⁹⁴

Görömbeinél új az is, ahogy az *Anyám könnyű álmot ígért* a magyar irodalmi hagyományba illeszti: abból, ahogy Sütőnek „a népi írókkal való szellemi rokonságát” tárgyalja, kikövetkeztethető, hogy a kritikus a naplójegyzetek egyik érdemét a népi irodalom megújításában látja (Görömbei 1986, 144-145). A szöveghelyben említett nevek (Bözödi György, Tamási Áron, Veres Péter) a hetvenes évek elején megjelent recenziókban is felbukkannak, ott azonban – feltehetőleg a cenzúra miatt – nem találkozunk a „népi írók” kifejezéssel, és így arról sem olvashatunk, hogy az *Anyám könnyű álmot ígér* megújítja a népi irodalom hagyományát. Görömbei a naplójegyzetek „tökéletes műegészét”, „diadalmas öntörvényűségét” dícséri, és elismeréssel nyugtázza, hogy Sütő műve kilép a „közösségi regény” és a „népi írók legsajátosabb eredményeként” újjáélesztett szociográfia „szokványos műfaji keretei” közül (Görömbei 1986, 144). Martinkó Andrástól, Bálint Tibortól és Veress Dánieltől eltérően a monográfia szerzője nem foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy miben különbözik Sütő műve a többi kortársétól, ezzel szemben – és ez szintén újdonságnak tekinthető a naplójegyzetek recepciójának történetében – azt hangoztatja, hogy az *Anyám könnyű álmot ígér*en a kortárs magyarországi irodalomban lejátszott szemléletváltás hatása érezhető: mint írja, „A közvetlen és egyedi párhuzamállításoknál termékenyebbnek látszik az a szemléleti felszabadító ösztönzés, amelyet a hatvanas években Sánta Ferenc, Déry Tibor, illetve Illyés Gyula, Nagy László és Juhász Ferenc művei adtak a romániai magyar irodalomnak kritizáló bátorságukkal, összetett szemléletmódjukkal, kiemelkedő művészi teljesítményükkel.” (Görömbei 1986, 138). Láthattuk,

¹⁹⁴ Az elemzésnek az a sajátossága, hogy a naplójegyzeteket ellenzéki irodalomként kezeli, összefügg egy másik újítással, nevezetesen azzal, hogy a monográfia a korai recepciónál nyíltabban bírálja a román államot. Görömbei azonban, Szokolczaytól és a *Költészetben elbeszél*t szociográfia Pomogátsától eltérően, nem kizárólag a negyvenes-ötvenes évek román államát, hanem a szocialista Romániát hibáztatja a magyar kisebbség széthullásáért.

hogy Görömbei Sütő munkásságán belül is szemléletváltásról beszél: arról, hogy az *Anyám könnyű álmot ígérben* a szerző a partikulárisban az egyetemest mutatja meg, illetve, hogy a kérdéses műben a pusztakamarási író már a „történelemnek” kiszolgáltatott Közösség pártján áll. Az előbbi idézet tanúsága szerint Sütő a magyarországi irodalom „színeváltozásából” merít erőt „kritizáló bátorságához”, magyarul Sánta, Déry, Illyés, Nagy és Juhász „ellenzékivé válásának” hatására változik meg a rendszerhez való viszonya.

Közösség és narrátor összetartozását Görömbei a korai recepcióból már ismert tragikum-komikum kérdéskör kapcsán hangsúlyozza: „Sütő András regényének kitüntető sajátossága a meleg, bensőséges, családi otthonosság. Hőseivel szól, gyermekük, testvérük, barátjuk. Ez a mély bensőségesség eredményezi, hogy az *Anyám könnyű álmot ígérben* az anekdota is fontos valóságértelmező és valóságábrázoló funkciót nyer, mert hozzátartozik hőseinek életéhez, alakjainak jellemzéséhez. Olyan emberi sorsok sokaságát mutatja meg, melyekben a kedély, a derű az önmegőrzés eszköze. A közösség emlékezete anekdotákban, történetekben örökítődik tovább. Az anekdotával és a derűvel az életbizodalmat is őrzi.” (Görömbei 1986, 162).¹⁹⁵ Mint ebből is látható, az *Anyám könnyű álmot ígér* anekdotizmusát – akárcsak a legtöbb említett irodalmi kritikus – a monográfia szerzője a mű egyik pozitívumaként könyveli el. Ennek ellenére osztja Pomogáts véleményét, miszerint Sütő műve „mélységesen elégikus” (Görömbei 1986, 164). Ezt a két, látzólag egymásnak ellentmondó álláspontot Görömbei az *Anyám könnyű álmot ígér* reálpolitikai üzenetének analízisében békíti ki egymással. Czine Mihálynak arra a vádjára, hogy Sütő „a legfájdalmasabb dolgokra olykor csak félmondatokban emlékeznek”, Görömbei azt hozza fel ellenérvül, hogy a pusztakamarási író „Szomorú bölcsességgel rá is kényszerül erre.” (Görömbei 1986, 162). A kritikus szerint a szélben lehajló fű nem „megalkuvásra szólító példázat (...), hiszen a regényben nem etikai választás következménye, hanem a kényszerűség kiváltotta magatartásmód.

¹⁹⁵ A korai recepció is foglalkozik a naplójegyzetek humorával, de Görömbei talán az első, aki a humorban az önmegőrzés eszközét véli felfedezni.

A játékkal ennek etikai súlyát nem feloldja, hanem éppen megvilágítja. A kényszerű reálpolitika tudomásulvétele gyanánt.” (Görömbei 1986, 163). Az *Anyám könnyű álmot ígér* anekdotizmusa ezek szerint a Közösségre és a narrátorra ráerőszakolt reálpolitika lényegének felmutatása. Ennek ellenére Görömbei – tudomásom szerint a naplójegyzetek méltatói közül elsőként – kétségbe vonja a reálpolitika etikus mivoltát: „Nem csapja be magát ez a közösség azzal, hogy etikusan viselkedett, hanem tudatosítja azt, hogy a pusztá létét nem menthette másként.” (Görömbei 1986, 163). Rögtön utána azonban hozzáteszi: „S ez inkább a történelem szégyene, mint az egyéné.” (Görömbei 1986, 163). Mivel a monográfia szerzője két egymással szemben álló tábor, a narrátor (és) Közössége, valamint az óvatosan történelemnek nevezett hatalom kapcsán alkot értékítéleteket, nem fér kétség ahhoz, hogy kit tekint Görömbei a mű erkölcsi győztesének: az előző mondatban látszólag elmarasztalt Közösséget. A reálpolitika tehát Görömbei szerint nem a Közösség etikátlanságát bizonyítja, hanem egyszerűen azt, hogy a szükség törvényt bont. A Közösségnek a hatalommal szembeni erkölcsi fölényét sugallják egyébként azok a már idézett részek is, ahol a két tábor szembenállásáról esik szó, valamint a „mindenekelőtt az apának és anyának, az írónak és Gyümölcsoltó Gergelynek” az életét felvillantó emlékképekhez fűzött megjegyzés: „Az időszembesítés az igazságot vállaló ember erkölcsi fölényét is megmutatja a történelemben, az egykor ellene mozduló események és kiáltványok nevetségessé váltak mára, s ugyanez a sors vár a maiak jó részére is. Aki az író apját ötvenkettőben kilakoltatta, az nem sokkal később tudatlanságával szégyenül meg az apa szak tudása előtt...” (Görömbei 1986, 153).

Görömbei, bár nyomatékosan hangsúlyozza a szerző/narrátor és a Közösség összetartozását, rámutat Sütőnek a szülőfalujától való elidegenedésére is: mint írja, „Az író kissé idegen lett ebben a világban, újra meg kell szereznie az otthonosságot, a »félszavas megértés«-t, le kell rombolnia az idő által emelt falakat, a szembesítés szikrázó végpontjait össze kell kötnie az idő folyamában az események láncolatával.” (Görömbei 1986, 152). Bár Féja Géza is utal a narrátor-„otthoniak” kapcsolatnak erre az aspektusára azáltal, hogy az *Anyám könnyű álmot ígért* a „fiú haza-

téréseként” értelmezi, a korai recepcióra inkább az jellemző, hogy nem érinti a szerző/narrátor és ábrázolt közösség viszonyának ezt a kényes oldalát. Első látásra Görömbei mintha ellehetetlenítené saját pozícióját, ugyanis a szerző/narrátor és az ábrázolt közösség közötti „félszavas megértés” hiánya megkérdőjelezi a kettejük együvé tartozását. Az idézett szöveghelyet követő bekezdésben azonban azt olvashatjuk, hogy az otthon töltött idő alatt az író és „az otthoniak” közötti távolság megszűnik, előbbi ugyanis „Újra megért mindent, félszavakból is.” (Görömbei 1986, 153). Itt is tehát ugyanazt a retorikai technikát figyelhetjük meg, mint a reálpolitika etikátlanságának tárgyalása kapcsán: a kritikus kijelent valamit, ami ellentétben áll a korai recepció idealizált naplójegyzetek-képével, de csak azért, hogy bebizonyítsa, voltaképpen mégiscsak problémamentes és harmonikus Sütő műve.

Búcsú a moralizálástól?

Az 1990-es romániai és magyarországi rendszerváltás új lehetőségeket teremtett az *Anyám könnyű álmodást ígér* újrainterpretálása számára is. Pomogáts Béla *Kisebbségi sor és kisebbségi írópálya* című, 1990-ben publikált tanulmánya él is a szólásszabadság nyújtotta lehetőségekkel. Bár ez a kritika az 1972-es és az 1989-es szöveghez képest nem tartalmaz új ötleteket, az összes eddig említett Sütő-tanulmánynál kendőzetlenebbül és indulatosabban beszél a mindenkori román állam magyarságpolitikájáról; példa rá a következő szöveghely: „a pusztakamarási kis magyar szórvány életét nemcsak a sztálinista korszak kíméletlen parasztpolitikája sebzi meg, hanem az a folyamatosan antidemokratikus nemzetiségi politika is, amely anyanyelvétől, nemzeti kultúrájától és identitásától akarja megfosztani az 1920-as trianoni békeszerződés rendelkezései által Romániához csatolt kétmillió erdélyi magyarságot. Mindezzel szemben a hagyományos erdélyi magyar önvédelem és reálpolitika próbál némi védelmet nyújtani.” (Pomogáts, 1990/2002, 400). Az utolsó mondat azt sugallja, hogy a tanulmány szerzője szerint a reálpolitikának nevezett társadalompolitikai stratégia nem bizonyult kifejezetten hatékonynak.

A magyarországi irodalomkritikában lejátszódott hermeneutikai fordulat Kulcsár-Szabó Ernő 1994-ben megjelent magyar irodalomtörténetében gazdagítja új elemekkel az *Anyám könnyű álmot ígér* recepcióját. Kulcsár szövegének legfontosabb hozadéka Sütő művének befogadástörténete szempontjából az, hogy mondhatni alig moralizál: csak a naplójegyzetekről szóló rész végén tesz említést, a korábbi méltatókra jellemző módon, arról, hogy az *Anyám könnyű álmot ígér* „szinte maradéktalanul tárja fel a kisebbségi lét tartalmait.” (Kulcsár 1994, 106). Annak ellenére vagy attól függetlenül, hogy a szöveg poétikai kérdésekre (ezek közül is leginkább a műfaj kérdésére), és nem a mű hitelességének problémájára fókuszál, Kulcsár kifejezetten pozitívan vélekedik a naplójegyzetéről: mint már említettem e résztanulmány elején, az irodalmár szerint az *Anyám könnyű álmot ígér* új mértéket állított az erdélyi elbeszélőhagyomány elé (Kulcsár 1994, 106). Kulcsár irodalomtörténete a korábbi recepciótól elsősorban retorikájában tér el, mely jóval bonyolultabb és neologizmusokban gazdagabb az eddig tárgyalt szövegekénél: ennek szemléltetéséhez elég összevetni Kulcsár „Minthogy az önéletrajzi elbeszélő kompetenciáját nem korlátozza immanens műfaji szabályrendszer, az elbeszélhetőség ismérveinek a legváltozatosabb eredetű tárgyiaságok képesek eleget tenni.” (Kulcsár 1994, 106) mondatát Imre Lászlónak az *Anyám könnyű álmot ígér* „műfajtalanságáról” szóló szövegéhez (lásd 121. oldal: „meghatározatlan és meghatározhatatlan műfaja”).

Bertha Zoltán 1995-ben megjelent Sütő-monográfiájának az *Anyám könnyű álmot ígér* elemző fejezete a hetvenes-nyolcvanas évek recepciójának hagyományát viszi tovább – Bretter György cikke radikálisan eltér a recenzióktól, illetve a hetvenes évek végének és a nyolcvanas évek befogadásától, ezért az ő írását nem tartom az említett hagyomány részének –, mégpedig mind tematikailag, mind ideológiailag: a naplójegyzeteket mindenekelőtt népszolgálati funkciója szempontjából közelíti meg, és a szerzőnek a nemzeti(ségi) identitás megőrzésére való törekvését méltatja. A recenziókhoz hasonlóan Bertha is a szerző közösségföltését, megmaradásvágyát méltatja (Bertha 1995, 106), az ábrázolt közösség védekezését és önmentését (Bertha 1995, 122), és Sütővel együtt úgy véli, hogy a helytállás a tiszta lelkiismeret garanciája (Bertha

1995, 127). Görömbei monográfiájához hasonlóan a tárgyalt műelemzés is felhívja a figyelmet a népi irodalom és az *Anyám könnyű álmot ígér* közötti kontinuitásra (Bertha 1995, 108). Bertha, az 1986-os Sütő-monográfia példájára, a kortárs magyarországi irodalom kontextusába helyezi a naplójegyzeteket, ugyanakkor azonban nem úgy véli, hogy bizonyos anyaországi szerzők hatottak volna Sütőre, hanem a művet ama törekvés részének tartja, „amely a hatvanas évek magyarországi epikájában markánsan szétágazó tendenciákat – egyfelől a tényirodalmi, dokumentumprózai, riportszociográfiai számvetések, másfelől a parabolisztikus absztrahálások modelljeit – mintegy kiegyenlíteni, összefoglalni igyekszik.” (Bertha 1995, 108-9). Akárcsak Veress Dániel, Bertha is azon a véleményen van, hogy az idősíkok gyakori váltása harmonikus hatást kelt a naplójegyzetekben, és megjegyzi, hogy „az élménydarabok váltakozása, összerendeződése (...) valamiképpen a paraszti bölcsesség tempós, szeretetteljes, ragaszkodó nyugalmával történik.” (Bertha 1995, 116-117). Bálint Tiborhoz hasonlóan Bertha elismeréssel ír az *Anyám könnyű álmot ígér* szerkezetéről is: szerinte a naplójegyzetek „varázslatos-harmonikus természetességgel proporcionált epikai szegmentumok egyszerre széttartó és összerendeződő sorozata.” (Bertha 1995, 107), és hangsúlyozza, hogy „műfajtalansága” ellenére vagy éppen annak köszönhetően „műegész” (Bertha 1995, 115). Az *Anyám könnyű álmot ígér* egységes mivoltának, harmonikusságának hangsúlyozása – motívum, mely megtalálható többek között Bálint Tibor recenziójában és Görömbei András monográfiájában is – a kritikusnak a (romániai) magyarságról alkotott ideáljáról is tanúskodik: a nemzet(iség)nek, akárcsak Sütő művének, heterogenitása ellenére egységesnek kell lennie.

Az egység, az összetartás idealizálása megfigyelhető az egyén és a Közösség viszonyának tárgyalásában is. Bertha az *Anyám könnyű álmot ígért* Sütő drámáinál kevésbé problematikusnak tartja, ugyanis a naplójegyzetekben „vitathatatlan egységben lélegzik az egyedi, egyszeri emberkép és a sorsközösségi lényegvalóság.” (Bertha 1995, 108). Álláspontja tehát a Bretter Györgyével ellentétes; utóbbi, mint láthattuk, épp azért méltatja Sütő drámáit, mert bennük a szerző újra megtalálta „az *Anyám oltárán*” feláldozott dialogikusságot

(Bretter 1975/2002, 183). Akárcsak Görömbei, Bertha is érinti a narrátor elidegenedésének kérdését, igaz, csak azért, hogy jelezze, nem akar részletesebben foglalkozni a témával, ugyanis – állítja a kritikus – „az elidegenülésnek csak felszíni – fizikai, szokásbeli – jelenségeivel” birkózik az „író-fóhós” (Bertha 1995, 117). Ilyen fizikai, szokásbeli elidegenedésnek tartja azt is, hogy az író az ábrázolt közösségnél szkeptikusabban osztozik a különféle rituálék, népi szokások okozta örömben (Bertha 1995, 123). Bertha az ábrázolt közösség és a narrátor szemléletbeli különbségét igyekszik jelentéktelennek feltüntetni: „A népi kultúra önmagukban is szuggesztív lélekformái együttesen egy önnön létéért perlő nemzetrészt intencionalitásává transzformálódnak. Ez az önreflexív jelentéstöbblet a kulturális szokásrendet hordozók, illetve szemlélők-megfigyelők tudatában egyaránt megképződik. Nincs különbség a rítusban résztvevők spontán önértelmezése és a kijebb állók ráeszmélése között. A hagyomány, az értékfolytonosság, az ősök és a múlt tiszteletének, kollektív megbecsülésének magáértvalósága mindőjükben kibővül az akarat imperativusával; a tradíció összetartó ereje (és az összetartozás tradíciója) nemcsak léttörvény és adottság, hanem tudatosított és intencionált létfeltétel is.” (Bertha 1995, 124). Ezek szerint narrátor és ábrázolt közösség között hidat ver az egyazon „nemzetreszhez” való tartozás tudata, illetve „az akarat imperativusa”, amely alighanem a magyarnak való megmaradás vágyát jelenti. Ezt megállapítván Bertha arra a konklúzióra jut, hogy a narrátor és a szereplők szemlélete között alapvetően semmi különbség sincs: mint írja, a megmaradás és a visszafelé tekintés kérdéséhez fűződő „szentenciák – vagy komor szofizmák – az író gondolataival azonosuló közös felismerések foglalatai; lényegében csaknem mindegy, hogy kinek a szájából hangzanak el. Mert ugyanaz a képletes, sugallatos sorskifejező nyelvi szemléletesség és súlyos poézis bujkál bennük, ugyanaz az aforisztikus, elégikus asszociatív tömörség rántja össze őket, akár az autochton népi érzékletességnek és fantáziatelt képszerúségnek, akár a hozzá simuló regisztráló írói attitűd lírai intellektualizmusának a hajtásai.” (Bertha 1995, 125).

Az emblemikus szereplők közül az elemzés Gyümölcsoltó Gergelyt emeli ki, aki „a paraszti értelem és invenció egyik fő

megtettesítője.” (Bertha 1995, 121). A reálpolitikához Bertha az összes eddigi kritikusknál ellentmondásosabban viszonyul. A pusztakamarási magyarok szelídségéről és türelméről írva Bertha azt sugallja, hogy ezekre a tulajdonságokra részben az embernek a tájhoz való alkalmazkodása szolgál magyarázatul: „A költő Kiss Jenő, aki szintén a Mezőség szülötte, álmoságnak, szürke igénytelenségnek, nehézkeségnek nevezi azokat a tulajdonságokat, amelyeket sivár, kopár tájék és lélek egymáshoz hasonulásából, szegényedéséből vezet le.” (Bertha 1995, 121). A szelídség és az álmoság, igénytelenség, nehézkeség közé vont egyenlőségjel arra utal, hogy Bertha elítélő véleménnyel van arról a tulajdonságról, amely a naplójegyzetekben jelentős funkciót tölt be, nevezetesen azt a hatást erősíti, miszerint a reálpolitika népi bölcsesség. Bertha látja a szelídség és a reálpolitika közötti összefüggést, ezért is tér rá minden átmenet nélkül annak fejtegetésére, hogy az indulatok elfojtása nemcsak a tájhoz való alkalmazkodásból, hanem a történelmi tapasztalatból is ered: „a megaláztatást tudottan, a meghunyászkodás látszatával vagy ténylegességével együtt is a vállára veszi az ember, csak fenntarthassa a túlélés, a megmaradás reményét-esélyét. S ebben is a tragikus transzcenzus pillantható meg: nemcsak a jogtalan kiszolgáltatottságot, hanem a – bár eleve nyilvánvalóan sikertelen – mégis-ellenállás hiányából következő szégyenkezést is el kell szenvedni, el az alakoskodást és a trükkös ravaszkodást, csak kevesebb bajjal lehessen átvészelni az alapján véve kilátástalan helyzetet.” (Bertha 1995, 121). Első látásra az irodalmár mintha a reálpolitika gyakorlására kényszerült Közösség iránti empátiáját fejezné ki: ezt sugallják a „jogtalan kiszolgáltatottság” és az „el kell szenvedni” kifejezések. Az idézett szöveghelyet jobban szemügyre véve viszont azt láthatjuk, hogy Bertha nem ért egyet a reálpolitikával: elismeri ugyan, hogy a „mégis-ellenállás” eleve kudarcra van ítélve, de ugyanakkor a Közösség helyzetét alapján véve kilátástalannak tekinti, amiből az következik, hogy az alakoskodás és a „trükkös ravaszkodás” sem célravezető. A kérdéses részt követően Bertha három naplójegyzetbeli szöveghelyet idéz, szinte minden kommentár nélkül, majd rátér egy másik témára, Gyümölcsoltó Gergely jelképességének tárgyalására. A három idézett szövegrész – és az utolsó két

szöveghely közé ékelődő megjegyzés - a következő: „»Jóska bátyám meggondolkoztató módon sorol föl történelmi eseteket és helyzeteket, amikor is az álorca kincset és boldogságot hozott. Vagy legalább menekvést. Kemény Zsigmond sírja közelében vagyunk; a beszélgetés mintegy az ő aggodalmainak folytatásaképpen zajlik. Az ő fegyvernemeit emlegetik: az óvatosságot, a meggondoltságot, a túlzásmentes lelkesedést, a gyeplőre fogott haragot. - Lám, sógor, ha akkor nem költözöl ki a házból, hanem szabályszerűleg fejszét ragadsz, és kiállsz a küszöbre. Mi lett volna? (...) - Börtön.« »Föl kellett öltetni az engedelmesség álarcát« - hangzik a kisemberi éthosz örök tanítása; »egy orca elég egy embernek, még sok is, ha meg akarjuk azt őrizni.«” (Bertha 1995, 121). A közbeszúrt kommentárból, kurtasága ellenére, ki lehet következtetni, hogyan vélekedik a kritikus a reálpolitikáról. A kulcsfontosságú szó itt a „kisemberi”: Bertha nem népbölcsességnek, hanem „kisemberi éthosznak” nevezi a reálpolitikát, ezzel is az *Anyám könnyű álmot ígér* által propagált társadalmopolitikai stratégiától való elhatárolódását sugallva. Az utolsó idézet - a többiek által letorkolt „István öcsémtől” származó mondat - a reálpolitikát erkölcstelennek tünteti fel, zavaró tény azonban, hogy a kritikus nem magyarázza meg, miként kapcsolódik a mondat az eddigiekhez, ezért nem tudni biztosan, hogy egyetért „István öcsémmel” vagy sem. Nyolc oldallal tovább Bertha visszatér a reálpolitika kérdéséhez, ezúttal azonban jóval engedékenyebben nyilatkozik róla: „A szenvedéstudat, a megalkuvásnak látszó visszahúzódás (»mikor szól a puska, ne avatkozzék az ember a saját dolgába se«) sem igen kárhoztatható esetleges lefegyverző hatása miatt, mert a létalapok védelmének - a deheroizált önvédelemnek - nincsen alternatívája.” (Bertha 1995, 129). Míg a 121. oldalon a kritikus még azt sugallta, hogy a helyzet kilátástalansága miatt a „trükkös ravaszkodás” sem célravezetőbb a „mégis-ellenállásnál”, és ráadásul szégyenérzetet is ébreszt a ravaszkodóban, itt már azon a véleményen van, hogy a „deheroizált önvédelem” az egyedüli alternatíva. Az idézett mondat utáni zárójelben Bertha mintha mentegetni szeretné Sütőt azért, mert az *Anyám könnyű álmot ígér*ben elkötelezte magát a reálpolitika mellett: „Más műveiben - elsősorban drámáiban - pedig Sütő a lázadás

szükségszerűségét is felmutatja és boncolgatja.” (Bertha 1995, 129). A szerző erkölcsi tartását bizonyítani hivatott mondat logikája azonban ellentmond Bertha előző állításának, ugyanis, ha a „deheroizált önvédelem” az egyedüli alternatíva, akkor a lázadás nem lehet szükségszerű.¹⁹⁶

Az elemzés kitér a Közösség erkölcsi fölényének kérdésére is. Annak a jelenetnek a kapcsán, amelyben az apa megszégyeníti a volt néptanácselnököt, azt olvashatjuk, hogy az elnök megleckéztetése nem gyógyír a szülőket ért szenvedésre, „csupán némi erkölcsi elégtétel.” (Bertha 1995, 122). A Közösség erkölcsi fölényéről Bertha ugyanúgy meg van győződve, mint Görömbei, csak az indoklás más: „Döbbenetes morális tisztaság és ősi-naiv életlátás áramlik fel ebben a kis diadalmas epizódban” – állítja a kritikus –, ugyanis „ezek a szegényemberek” (az András napi ünnepélyen résztvevő rokonság) jóhiszeműségükben el sem tudják képzelni, „hogyan valaki esetleg meg se rendüljön attól, hogy az alkalmatlanság, a felelőtlenség szégyenébe esik az előtt, akinek rosszat okozott.” (Bertha 1995, 123). Nem utolsósorban Bertha ugyanazt hangoztatja az egyetemes-partikuláris témakör kapcsán, mint az 1986-os monográfia szerzője: szerinte „egy nemzeti-közösségi sorvadás egyetemes értékpusztulás.” (Bertha 1995, 128).

Bertha műelemzésében – akár csak Görömbeinél – megfigyelhető az *Anyám könnyű álmot ígér*-receptió megújításának, aktualizálásának szándéka is. Ez az újítási intenció látszik például a retorikában, mely magán viseli a narratológia és mindenekelőtt a hermeneutikai fordulat nyomait: Bertha előszeretettel használ olyan heideggeri vagy Heideggerre emlékeztető kifejezéseket, mint például létmegértés vagy lényegvalóság. A gadameri hermeneutika szellemében Bertha is a dialogikusság fontosságát hangsúlyozza, Bretterrel ellentétben azonban azon a véleményen van, hogy a naplójegyzetek dialóguskészsége vitathatatlan: „Az *Anyám könnyű álmot ígér* (1970) című naplójegyzetfüzér példás egyensúlyt

¹⁹⁶ Ezt az ellentmondást például úgy lehetett volna elkerülni, ha Bertha világossá teszi: két külön korról beszél, azaz a reálpolitika egyedüli alternatíva volt a hatvanas évek végén/végéig. A hetvenes évek közepétől azonban a lázadás – pontosabban a lázadásról szóló irodalmi diskurzus – vált szükségszerűvé.

tart az immár elévülhetetlen és kikezdhethetlen társadalmi meglátások intellektuális koncentrációja, összegezése, illetve az ezt megtámogató, hitelesítő életbrázolás elementaritása között. Mert az általánosítható tanulságok csak ebben az egzisztenciális mélységben és mélyértelműségben nyerhetik el feltétlen érvényességüket, ahol az elemi emberi érzések, cselekedetek, viszonyulások, értékállítások ezerarcú létezősszférája semmiféle explicit teleologikus kifejeletkerekítő, megoldást adó gondolati aktust nem tűr, csupán a létmegértés és létmegérzés hermeneutikai dialóguskészségét engedi magához.” (Bertha 1995, 106-107). A naplójegyzetek dialogikus mivoltának hangoztatása ellentmond azoknak a már tárgyalt szövegrészeknek, amelyekben Bertha egyén és Közösség összetartozását bizonygatja, ezek közül is mindenekelőtt azzal a mondattal felel, amely szerint „az egyedi, egyszeri emberkép és a sorsközösségi lényegvalóság” egységessége miatt az *Anyám könnyű álmot ígér* Sütő drámáinál kevésbé problematikus (Bertha 1995, 108). Az is figyelemreméltó, hogy Bertha felhoz néhány példát a narrátor és Közösség együvé tartozására, a kettejük közötti különbségeket pedig következetesen jelentékteleneknek tünteti fel. Mindez azt sugallja, hogy a naplójegyzetek dialogikusságáról szóló rész pusztán retorika, és a kritikus valójában a narrátor és a Közösség közötti egyetértést, azaz a kettejük közötti – és implicite a Közösségen belüli – dialógus szükségtelenségét értékeli Sütő művében.

Újdonságnak számít a naplójegyzetek recepciójában az is, ahogy Bertha az *Anyám könnyű álmot ígér* által jelzett sütői szemléletváltást interpretálja. A kritikus szerint a hatvanas években Sütő rájött, hogy a hivatalos, „kétpólusúvá redukált, szimplifikált társadalomszemlélet alapjában hamis, inadekvát konstrukciójában felcserélődtek az időtálló és efemer értékelési viszonyok: fundamentális értékek helyébe doktriner, fiktív szempontok léptek.” (Bertha 1995, 105-106). Egyszóval Sütő arra döbönt rá, hogy mindaz, amiben addig hitt, „történelmileg igazolatlan és téves ítélezési sémák és ideológémák.” (Bertha 1995, 105). Az *Anyám könnyű álmot ígérben* megmutatkozó szemléletváltás tehát nem más, mint az ideológiától való elszakadás és „az időtálló” értékek felkarolása. Hogy mik is ezek az értékek, arra a következő szövegrész adja meg

a választ, melynek tanúsága szerint Bertha a sztálinista korszak főbűnét a patriarchális paraszti társadalom rombolásában látja: „A hagyományos paraszti világ autentikus önszabályozó és önértékelő életrendjét, organikus irányultságait, szerves növekedési lehetőségeit, egyéni és közösségi értékformák, gazdálkodási, etikai minőségek összeigazodását, szimbiózisát zilálta szét a hirdetett eszme legitimitásával felruházott erőszak.” (Bertha 1995, 106). Az elnyomott-elnyomó dichotómia, ami Görömbeinél a narrátor (és) Községe versus hatalom oppozíciót sugallja, itt már „a hagyományos paraszti világ”-hatalom ellentétét jelenti. A „hagyományos paraszti világ” pártolása Sütő részéről, állítja Bertha, nemcsak a kommunista ideológiáról, hanem magáról az ideológiáról való lemondással egyenlő, magyarán a patriarchális falusi társadalom „időtálló” értékeinek a felvállalása teljesen ideológiamentes: „Nem az történik, hogy a történelmileg igazolhatatlannak bizonyuló patetikus ideológiai ítélettartalmakat az eszmei beállítódás szintjén történelmileg igazolhatók váltják fel. Ugyanis éppen a bármilyen aspektusból érkező könnyű, sablonszerű mondanó koncepciói buknak el és semmisülnek meg, amikor a primer élet hétköznapi univerzuma keresztülömlik az előzetes elvi föltevéseken, és magába öleli a direkt, manifeszt üzenet didaxisától és ballasztjától tehermentesített közlendő gondolati szilánkjait.” (Bertha 1995, 106). Miután félreérthetlenné tette, hogy a patriarchális falu értékeinek felismerése véleménye szerint nem ideologikus, a kritikus hozzáteszi, hogy a „hagyományos paraszti világ” példaértékűvé emelésével „nem tűnnek el, hanem éppen történelmi, erkölcsi, metafizikai távlataikban erősödnek meg azok az eszmei-gondolati sugallatok, amelyek a közösségföltés, a megmaradásvágy elemi értékaffirmációi köré fonódnak.” (Bertha 1995, 106). Ezek szerint a naplójegyzetek népiességétől elválaszthatatlan a népszolgálati eszmeiség, amely – lévén, hogy Bertha szerint az *Anyám könnyű álmot ígér* ideológiamentes – nem ideológiának, hanem a „primer élet hétköznapi univerzumának”, azaz valóságnak minősül. Bertha számára nemcsak a népszolgálati ethosz, hanem a népi írók tanításai is az ideológia ellentéte, azaz maga a valóság, vagy legalábbis annak ismerete. A kommunista rendszer falupolitikáját bírálva Bertha kijelenti, hogy Sütő művében „Konkrét esetek

sokasága jelzi, milyen katasztrofális támadásokkal fojtották el a népi irodalmi-politikai (és elsősorban a Németh László-i társadalombölcseleti) elképzelésekben körvonalazott minőségtermelői, kisvállalkozói, kertészkedő – a földet szinte művészi hozzáértéssel művelő mezőgazdasági – szaktevékenység értéklehetőségeit.” (Bertha 1995, 119). „Az organikus, megszemélyesítő-antropomorfizáló lét- és természetismerettel” rendelkező paraszti világ (Bertha 1995, 120) – amelyről már megtudtuk, hogy a „primér élet hétköznapi univerzuma” – itt a népi írók társadalombölcseleti elképzeléseinek gyakorlati megvalósulásaként jelenik meg.

Bertha interpretációjában a Falu a romániai magyarságot jelképezi Sütőnél (lásd a 147. oldalon: „A népi kultúra...”). A „paraszti világ” – és implicite a „nemzetrészt” – fennmaradásának problematikussá válása következtében „a lét végső alapjai bizonytalanodnak el.” (Bertha 1995, 124). A népi és nemzeti csoport identitását fenyegető „diktatúra rákfenéjével” szemben a Közösség a kollektív emlékezet eszközével küzd: „A fenyegetett élet a múltban, az élet folyamatosságának tudatában talál tápláló forrásra, s ez a tudat lesz fennmaradásának záloga, egyszersmind mérője; az emlékezés és az élet kontinuitása nemcsak egymás kölcsönös feltételévé, hanem maradéktalanul egyé is válik.” (Bertha 1995, 124-125).¹⁹⁷ A kritikus fontosnak tartja azt, hogy Sütő műve az emlékezésnek a nemzeti(ségi) identitás szempontjából játszott szerepét hangsúlyozza: mint írja, az *Anyám könnyű álmot ígér* „Csomópont és kicsúcsosodás: egy korszak valódi működéstörvényeiről készített számadás, addigi felismerések összegzése és betetőzése, egyszersmind új erkölcsi, poétikai stratégiák, programok elindítása; a szembenézés maradandó perspektíváinak kijelölése. A »mindannyiunk háta mögött felgyűlt« idő megragadása; annak, »ami megesett velünk« - az anyai intellektus fogalmai szerint.” (Bertha 1995, 109). Nem utolsósorban maga az elemzés címe is, „*Addig élünk, amíg módunkban áll visszatekinteni*” – idézet a naplójegyzetekből – azt sugallja, hogy Bertha számára Sütő műve mindenekelőtt a kollektív emlékezet könyve. A múlt, amely a

¹⁹⁷ Azáltal, hogy az életet a Közösség szinonimájaként használja, Bertha azt érzékelteti, hogy a Közösséghez való tartozás életfontosságú az egyén számára.

kollektív emlékezet tárgyát alkotja, itt nem problematikus, mint például Bretternél, azaz nem merül fel annak a kételye, hogy a jelen is rányomhatja a bélyegét a múltra, hanem egy jól körülhatárolt entitás, amit meg kell őrizni: „A hovatarozás-tudat, az utódok önmagukkal szembeni kultikus kötelességérzete, méltósága az önismeret és az önmeztartás biztosítóka. A tradíciószereztben gyökerező értékmentés a transzilvánista eszmekörnek (...) alapmotívuma (...). Sütő könyvének szereplői nagyrészt zsigereikben, tapasztalataik mélyén cipelik azt a tudást, amellyel egyszerre fogják fel saját kultúrájuk minőségét és szerepét. Tudják, mi az, amit őriznek, s hogy miért kell ezt tenniük” (Bertha 1995, 126).

Az elemzés egyik újdonsága, mely a megváltozott társadalmi, kulturális, irodalompolitikai helyzet nyújtotta lehetőségek kiaknázásával magyarázható, a (román) kommunista rendszer vehemens kritikája. Mint láttuk, a hetvenes évek elején megjelent recenziók a naplójegyzetek társadalomkritikáját konstruktívnek tekintették, és azt hangsúlyozták vagy sugallták, hogy Sütő az új rendszer elkötelezett híveként bírálja a „szocialista fejlődés” negatív aspektusait. Ezzel szemben a nyolcvanas évek naplójegyzetek-recepciója már ellenzékiként ünnepli az *Anyám könnyű álmot ígér szerzőjét*, és szigorúan ugyan, de csak egy-két mondat erejére bírálja vagy az ötvenes évek vagy pedig a szocialista korszak román államát. Bertha, élve azzal a lehetőséggel, hogy 1989 óta szabadon lehet bírálni a kommunista rendszert (és a román államot), két oldalon keresztül ecseteli, milyen példákat találunk az *Anyám könnyű álmot ígérben* a hatalom „végzetes és égbekiáltó bűneire” (Bertha 1995, 119). Bertha az eddigi méltatóknál nem tapasztalt indulattal bírálja a narrátort és Közösségét elnyomó hatalmat: szerinte „A diktatúra rákfenéje ezernyi esztelenséggel pusztította az értelmes cselekvés és munka lehetőségeit.” (Bertha 1995, 118); a naplójegyzetekben idézett hivatalos dokumentumok, írja a kritikus, „pontosan és történelemfilozófiai látókörben világítják meg egy minden kezdeti jóhiszeműséget, támogató bizalmat eljárzó, ostoba és terméketlen világkorszak (pontosabban világkorszakot okkupáló hatalom) végzetes és égbekiáltó bűneit.” (Bertha 1995, 119). Elődeitől eltérően Bertha nyíltan beszél a negyvenes-ötvenes évek visszaéléseiről szóló szöveghelyekről, attól azonban elvonatkoztat, hogy

Sütő András is része volt a kárhozottatott hatalmi gépezetnek, és hogy az *Anyám könnyű álmot ígérben* is vannak utalások erre a tényre, vagyis elkerüli a figyelmét, hogy a mű világában a narrátor befolyással rendelkező személy. Így például szóvá teszi azt, hogy „A [hatalmi] gépezet egy falusi alkalmazottja (...) groteszk formában gabalyodik bele a múlttal való számvetésbe.” (Bertha 1995, 120), arról azonban nem esik szó, hogy milyen (hatalmi) reláció áll fenn a narrátor és a falusi között, aki melleleg az elbeszélő rokona.

Ablonczy László 1999-ben megjelent *Nehéz álmom* című Sütő-monográfiájának címadó fejezete a recenziók által megteremtett, és a többek között Görömbei András és Bertha Zoltán által folytatott apologetikus beállítottságú befogadás hagyományába illeszkedik. Berthához hasonlóan Ablonczy is idézi a korai méltatók (Czine Mihály, Kántor Lajos, Réz Pál, Féja Géza, Titus Popovici) dicsérő szavait, és lelkesen ecseteli a könyv és a szerző sikerét: mint írja, Sütő „Címére ezrével érkeztek a gratuláló és köszönő levelek, százával hívták olvasói találkozókra az országban és külföldön is, a magyarországi és nyugat-európai turisták csapatostul keresték otthon és a szerkesztőségben, hogy legalább kezet szoríthassanak vele. Zarándokhellyé lett Pusztakamarás és a Sütő-porta is.” (Ablonczy 1999, 203). Magát a szerzőt, aki az *Anyám könnyű álmot ígérben* már nem az „osztályszempontú kollektivitás hangján” (Ablonczy 1999, 196), hanem a romániai magyarság nevében szólal meg, és akit a „társadalmi vátesztudat már nem hevít” (Ablonczy 1999, 192), Ablonczy tragikus hősnek láttatja: szerinte Sütő „A közös sors a nemzetiségi lét terhét vállalta fel [sic!]; az *Anyám könnyű álmot ígér* ennek a küldetéstudatnak a felismerése. Nagy László képét kölcsönkérve: Sütő András fölfeszült a szivárványra. Fölfeszült, mert Tamási Árontól tudta, büntetlenül visszatérni a szivárvány alatt nem lehet.” (Ablonczy 1999, 202).

Sütő művében az irodalmár az erdélyi naplóírói hagyomány (Bethlen Miklós, Bethlen Kata, Mikes Kelemen) és az 1930-as évek népi irodalmának (Illyés Gyula, Nagy Lajos, Féja Géza, Kovács Imre, Bözödi György, Szabó Zoltán, Veres Péter, Tamási Áron) folytatását véli felfedezni. Ablonczy figyelmét nem kerüli el az sem, hogy az *Anyám könnyű álmot ígér* előzményeit az 1960-as évek

magyarországi prózájában, elsősorban Veres Péter, Tamási Áron, Kodolányi János, Sánta Ferenc és Csoóri Sándor műveiben is kereshetjük. A mű érdemeit a kritikus „Sütő András családja, faluja és egyben a kisebbségi magyarság” (Ablonczy 1999, 188) sorsának ábrázolásában, „a kisebbségi magyarság eróziós” (Ablonczy 1999, 188) folyamatának ismertetésében, „A történelmi-politikai zúzatások emberi” (Ablonczy 1999, 188) sérüléseinek számbavételében, a tárgyyszerűség és a líraiság mesteri ötvözésében, a „megmaradás módozatainak” „változatos élethelyzetekben és történetekben” (Ablonczy 1999, 193) való megelevenítésében, és „a kollektív nemzetiségi lét tudattalanjának” (Ablonczy 1999, 201) feltárásában látja. Sütő műve, hangsúlyozza Ablonczy, rádöbentette az anyaországi olvasókat arra, hogy évtizedek óta „lélek-sorvasztottan”, a határon túli magyarok iránt közömbösen éltek (Ablonczy 1999, 203).

A mű szerkezetéről és rétegzettségéről, arról, hogy „a múlt és a jelen mindennapjainak tényei (...) az írói keverőkádban a helyükre rendeződnek” (Ablonczy 1999, 190) a kritikus a legnagyobb elismeréssel ír. A heterogén epikai elemek mögötti egység dicsérete a műben található ellentétek – a „lent és a fent” „nagyvilág és provincia” „a mikro- és makrovilág”, a „mindennapok természetessége” és a metaforikus jelentés – mögül felsejlő egyetemesség és egész méltatásával párosul.¹⁹⁸

A narrátor és az ábrázolt közösség viszonyát Ablonczy enyhén ellentmondásosan szemlélteti. A karácsonyi kántálás és az András-napi ünnepség kapcsán a kritikus megállapítja, hogy Sütő „A szemlélő távolságtartásával tekint a múltba s látatja a jelent.” (Ablonczy 1999, 189), és „Nem olvad fel az önfeledt közösségi pillanatban” (Ablonczy 1999, 189). Néhány oldallal később azonban már azt olvashatjuk, hogy, a francia új regénnyel ellentétben, mely „az elidegenedettséget konstatálja”, „Sütő András nem óhajtja tudomásul venni a magárahagyatottságot. Ő magányában is magával tudja szüleit, Kamarást és a kétmilliós magyarságot – s az

¹⁹⁸ „Sütő András eposzában Pusztakamarás és a nagyvilág, élet és halál között (...) a történetek a mindennapok természetességében következnek, mégis mindegyik metaforikus, az EGÉSZRE utal s a jelzők és a hasonlatok ugyanúgy [kiemelés A. L.-tól].” (Ablonczy 1999, 198).

anyanemzethez való tartozását.” (Ablonczy 1999, 200). A francia új regénnyel és az egzisztencializmussal való összevetés a mű közösség-centrikusságát hivatott hangsúlyozni: „Amíg Sartre, Camus prózájában az idő szubjektívizálódik, Sütő András munkájában ellenkezően történik. Az apró történetek, emberi sorsok a kollektív irányába utalnak. Az említett szerzőknél az *Én* áll a központban, Sütő András a kis epizódokkal a *Sokak* életét építi fel.” (Ablonczy 1999, 199). Az egzisztencializmus/a francia új regény és Sütő prózája között Ablonczy más különbségeket is talál. A régmúlt mint téma, állítja, Magyar Miklóstra hivatkozva, az irodalmár, Claude Simon 1969-ben publikált *A pharszaloszi csata* című művében „»a bizonytalanság, a (nem tudhatom) támogatója«” (Ablonczy 1999, 200). Sütőnél ezzel szemben „a régmúlt felidézésének dokumentálása éppen azért fontos, hogy a tudhatóvá tisztítsa a homályos Időt.” (Ablonczy 1999, 200). Nem utolsósorban pedig „Camus *Bukás*-a azt sugallja: mindannyian bűnösök vagyunk. Sütő András a közösségben gondolkodik, s azt mondja, a kollektivitás csak elszenvedte az eseményeket. A bűnösök büntetés: névtelenségre ítéli a nép. Ez az a pont, amelyre Bretter György utalt, mondván: »a botlások utáni vágy néha már feledtette velünk, hogy bűnbánóknak kell lennünk«. (*A hegyen túl is hegy van - Korunk* 1976/3)” (Ablonczy 1999, 199-200).

Ablonczy hozzáállása a „kollektív áldozatiság” kérdéséhez kikövetkeztethető abból, ahogyan „A fű lehajlik a szélben és megmarad” „népi bölcsességét” értelmezi. Véleménye szerint csak a felületes ítélkező interpretálhatja az Úr választ a megalázkodásra való felszólításnak, hiszen Sütő valójában csak a körülményekhez való igazodásra inti a kisebbségi magyarságot, azaz arra, hogy „az »elegyes« időfolyamban a harcmódot szükséges változtatni.” (Ablonczy 1999, 195). A mű igazságtartalmával kapcsolatosan az irodalmár valamelyest kétértelműen fogalmaz. Az az állítása például, hogy Sütő „kafkaiasan mitologizál a dolgok végső kimondása helyett” (Ablonczy 1999, 196) egyfelől a „kafkaiasan” jelző miatt hízelgő Sütőre nézve, másrészt viszont nyilvánvalóan dorgáló hangnemben íródott. Egy oldallal később Ablonczy kifejti, hogy a „végső kimondás” elkerülése a felejtés formájában jelentkező büntetésként értelmezendő; ezt bizonyítandó az irodalmár a

műből idéz: „A vesszőfutás korszakát névtelen embernek tulajdonítják. Nem tudják, honnan került a faluba, s merre fújta tovább a szél, kinek a nyakára. Viselt dolgaihoz képest eléggé kegyetlen büntetés a névtelenség, amellyel megbélyegezték.” (AKAI 132). Végezetül pedig levonja a tanulságot: „A hatalom elszemélytelenedett Sütő András világképében, azért is, mert az eszközeimbereknél messzebbre és magasabbra mutat a felelősség. Ami viszont meg nem nevezhető, így az író hőseivel együtt várakozik.” (Ablonczy 1999, 197). A „végső kimondás” tehát az adott történelmi helyzetben végső soron megvalósíthatatlan volt.

Mint utaltam már rá, Ablonczy László az egyedüli késői méltató, aki nem tekint el Bretter György *Anyám könnyű álmot ígér*-bírálatától. A kritikus rögtön a monográfia címadó fejezetének második oldalán idézi a kolozsvári filozófust: mint írja, az *Anyám könnyű álmot ígérrel* Sütő „íróvá válásának próbatételéhez érkezett. Mint Bretter György némi sarkítással megjegyzi, »Persze írni azelőtt is tudott, magáról, pózairól, s közben hitte, hogy az irodalom: cikk, dalban elbeszélve.«” (Ablonczy 1999, 179). A „némi sarkítással”, mely Ablonczynak a filozófustól való elhatárolódását jelzi, elveszi az élet a breterri kritikának. Az idézett mondat így mintha azt illusztrálná, hogy még a mű bírálója (bíráló?) is elismeri(k): Sütő az *Anyám könnyű álmot ígér* révén lett a szó valódi értelmében íróvá.

A következő utalás Bretter cikkére a már idézett „»a botlások utáni vágy néha már feledtette velünk, hogy bűnbánóknak kell lennünk«”. Ezúttal, bár Ablonczy nem fejt ki saját véleményét, az gyanítható, hogy, a filozófushoz hasonlóan, a feledéssel való büntetés etikáját bírálja. Az irodalmár a legnyíltabban egy oldallal lentebb marasztalja el az *Anyám könnyű álmot ígér* szerzőjét, méghozzá éppen azt követően, hogy „a kollektív nemzetiségi lét” tudattalanjának feltárásáért dícséri a művet: „Jövőképet nem körvonalazott. Összefoglalta a múltat, átlátta a társadalom szerkezetét, de önmagát még óvta a megtörténttől. Ezért is engedékenyebb, ahogyan Bretter György írta idézett esszéjében [sic!] »kiosztotta a bűnbánó cédulát, a nyelvi szépségekben fogant bűnbánat alá monokritikus talajt varázsolt.«” (Ablonczy 1999, 201). Bár a „de önmagát még óvta a megtörténttől” mellékmondatból nem derül ki, pontosan mit kifogásol Ablonczy a műben, sejthető,

hogy az irodalmár szerint az *Anyám könnyű álmot ígér* szerzője elnéző volt saját magával szemben. Ugyanitt azonban Ablonczy nemcsak Sütő, hanem Bretter fölött is pálcát tör: „túlzó állítás”, véli a kritikus, az a brettei kritika, „hogy a mennyeknek országát hirdetné a napló. Jelenidejű, s ezt annyi eróziós tény nyomán összegezhethetjük.” (Ablonczy 1999, 202). Másképpen fogalmazva: mivel Ablonczy szerint a mű nem rendelkezik jövőképpel, helytelen azt állítani, hogy az *Anyám könnyű álmot ígér* egy szebb jövőt hirdet.

Olasz Sándor *Önéletrajzi elbeszélés, vallomás, esszéregény – Sütő András: Anyám könnyű álmot ígér* című, 2003-ban publikált tanulmánya az eddig tárgyalt elemzésekben is gyakran felbukkanó témával, Illyés Gyula *Puszták népe* és Sütő műve közötti affinitások kérdésével indít. A korábbi kritikától azonban Olasz elhatárolódik: „Nem a hangzatos kijelentés (»mezőségi Puszták népe«), hanem a prózapoétikai hasonlóság lehet itt vizsgálat tárgya. Az, hogy mindkét műben egyszerre van jelen a közvetlen valóságbemutató és az irodalmi intenció.”, szögezi le rögtön az elemzés elején a kritikus (Olasz 2003, 103). Kulcsár-Szabó Ernőhöz hasonlóan Olasz is mindenekelőtt esztétikai, irodalomspecifikus kérdésekkel foglalkozik, és megpróbálja elkerülni a moralizálás csapdáját; így például abból, hogy az *Anyám könnyű álmot ígérben* megtalálható mind az irodalmi diskurzushoz tartozás, mind a valóság hiteles ábrázolására való törekvés jegyei, nem azt a következtetést vonja le, hogy Sütő műve egyszerre szép és igaz, hanem valóság és mű viszonyának beható vizsgálatára vállalkozik. Olasz – és ebben is megmutatkozik a korai recepciótól, illetve annak hagyományától való elhatárolódás – úgy látja, hogy „A sokat idézett »igazat írd, fiam« nem a valóságzimuláló, »életes« realizmusra buzdítás, hanem a konfliktusmentes, idilli falukép ellen szól.” (Olasz 2003, 103). A kritikus rámutat arra, hogy, akárcsak Illyés, Sütő is „a non-fiction szokványos útjától (...) szinte észrevétlenül tér el.” (Olasz 2003, 103); azt az általam is idézett naplójegyzeteki szöveget, amelyben a narrátor Gaál Gábor Valóság-imádatát bírálja, bizonyítéknak tekinti arra, hogy „Sütő irodalomszemléletében (..) rendkívül veszedelmes túlságosan tiszteletben tartani a Valóság angyalát.” (Olasz 2003, 103). Ez azonban nem azt jelenti, hogy Sütő

megkérdőjelezné a hagyományos valóságkonceptiót: „A szerzők [ti. Illyés és Sütő] kihúzzák ugyan a talajt a valóság és fikció szembeállítására, de nem érvénytelenítik.” (Olasz 1995, 103). Valóság és mű relációjának megvilágítása érdekében Olasz – az összes említett kritikustól eltérően – előszeretettel hagyatkozik az irodalomelméletre: elismeri, hogy Sütő művében „sok a »valóság-effektus« (Roland Barthes), az »ábrázolt tárgyiasság« (Roman Ingarden)”, de úgy véli, hogy a regénybe „nem illő elemek mégiscsak a bonyolultabb jelentésstruktúra részévé válnak”, magyarul a „valóság-effektusok” ellenére az *Anyám könnyű álmot ígér* szépirodalmi alkotásnak, regénynek tekinthető (Olasz 2003, 103). Lejeune-re hivatkozva Olasz megállapítja, hogy az „önéletrajzi paktum a legteljesebben működik, minthogy (...) Sütő Pusztakamarása a valódinak is megfeleltethető.”, aminek köszönhetően a naplójegyzeteket non-fictionként is lehet olvasni, mi több, Gáll Ernővel is egyetért abban, hogy az *Anyám könnyű álmot ígér* a társadalomkutatás eseményeként is értelmezhető (Olasz 2003, 103-104). Mű és valóság relációjának összetettségét Wolfgang Iser szavaival érzékelteti: „»A Mintha ebből következőleg azt mondja ki, hogy az ábrázolt világ tulajdonképpen nem igazi világ, hanem egy meghatározott cél érdekében olyannak kell elképzelnünk, mintha az lenne.« A szövegvilág nem azonos az empirikus világgal, de lehetőséget teremt arra, hogy »az empirikus világra olyan optikával pillantunk rá, mely ennek a világnak nem sajátja, s így tegyük a szemlélet tárgyává. Következésképpen a szövegvilág Minthája kiváltotta reakciók arra az empirikus világra is érvényesek, amelyet a szövegvilágon keresztül célozhatunk meg, nem az adott életvilág perspektívájából.« A fikcionális szövegen belül így olyan dimenzió körvonalazódik, amely empirikus tapasztalatoknak is megfeleltethető.” (Olasz 2003, 104). Sütőnél az empirikai tapasztalatoknak megfeleltethető dimenzió a „tudósító-riporter elemeknek” köszönhető, amelyek nagyjában ugyanolyan arányban szerepelnek, mint az „elbeszélő-megjelenítő elemek” (Olasz 2003, 104). A szöveg világa és az empirikus világ viszonyának vizsgálata azzal a konklúzióval záródik, hogy Sütőnél „sem pusztán leképezésről, sem tiszta fikcionális jellegről nincs szó.” (Olasz 2003, 104). Olasz kitér arra is, miért nem nevezhető az *Anyám könnyű álmot ígér* lírai

alkotásnak: a kritikus azzal érvel, hogy a naplójegyzetekre az Énkülvilág kettősség jellemző, ez pedig a regény műfajának egyik ismertetőjegye (Olasz 2003, 106). A tanulmány írója önéletrajzi esszéregénynek nevezi Sütő művét, és hangsúlyozza annak vallomásos-reflexív jellegét, vagyis azt a sajátosságot, amely szerinte a mai magyar esszéregényre jellemző (más szóval, bár belátja, hogy „Nem a nyelvi bizonytalanság példája Sütő András műve.” [Olasz 2003, 106], a posztmodern esszéregény előfutárát látja benne). Olasz tanulmánya abban is egyedülálló, hogy rámutat: „A szövegbe helyezett teremtett elbeszélő a történetekkel együtt maga is formálódik.” (Olasz 2003, 104), és megkülönböztetést tesz beszélő én és elbeszélő ő között (Olasz 2003, 105). Magát az „önéletrajzi ént” viszont egységesnek látja, a narrátor és Közösség közötti viszonyt pedig még Görömbeinél és Berthánál is kevésbé problematikusnak véli (Olasz 2003, 105). Az „önéletrajzi ének” a közösséghez való tartozását a nyelv kérdésével hozza kapcsolatba: mint írja, „A szülőföld ugyan már csak az anyanyelv diribdarabjait jelenti számára (...), az otthoni szavak nélkül azonban menthetetlenül a Semmibe kerülne.” (Olasz 2003, 2005). Olasz tehát felfigyel a pusztakamarási dialektussal szembeni narrátori álláspont ellentmondásosságára, de nem vizsgálja meg annak lehetséges okait, hanem, éppen ellenkezően, elismeréssel beszél róla, és szópoétikának nevezi (Olasz 2003, 105). Az *Anyám könnyű álmot ígér* nyelvét, pontosabban a mű metaforikusságát (amelyben Sütő rajongói a naplójegyzetek erősségét, bírálói pedig annak gyengéjét hajlamosak látni) Olasz óvatosan tárgyalja. Először az Arisztotelészre hivatkozó Sütőt idézi, aki szerint „»nagy dolog metaforázónak lenni, mert egyedül ez az, amit mástól átvenni nem lehet; a tehetőség legbiztosabb jele, mivel találóan metaforázni annyi, mint a hasonlót meglátni. [...] Megismerni a hasonlót még az egymástól távol állókban is: az éles látású ember tulajdonsága.«” (Olasz 2003, 106). Ezen idézetet követően Olasz újból Sütőtől idéz, ezúttal azonban azért, hogy rámutasson a metaforikusság veszélyeire: „»Aki metaforikus világot teremt magának, az üvegfúvók mesterségének kockázatát vállalja: szépen átalakuló formáival, a becsvagy színes üvegbuborékai szétpattannak a túlbuzgóságban.«” (Olasz 2003, 106).

A *Hitel* folyóirat 2007 februárjában megjelent Sütő András emlékszámába két olyan tanulmányt is tartalmaz, amely az *Anyám könnyű álmot ígért* bizonyos aspektusait elemzi: Elek Tibor *Egy igaz könyv igazságai – Sütő András: Anyám könnyű álmot ígér* és Pasztercsák Ágnes *Egyén, közösség és emlékezés összefüggései Sütő András Anyám könnyű álmot ígér című művében* című írását. Bizonyos értelemben mindkét kritikus Kulcsár-Szabó Ernő és Olasz Sándor nyomdokaiban lépked: míg utóbbi kettő, mint láthattuk, az *Anyám könnyű álmot ígér* kapcsán igyekszik kizárólag poétikai kérdésekkel foglalkozni, Elek és Pasztercsák még inkább leszűkítik kutatási területüket.¹⁹⁹ Elek, saját bevallása szerint, „a személyesség, a személyes érdekelttség irányából” keresi „a mű termékeny újraolvasásának lehetőségeit” (Elek 2007, 55), míg Pasztercsák, mint a tanulmány címéből is kiderül, egyén, közösség és emlékezés összefüggéseire fókuszál. Elek cikke ugyanakkor kifejezetten a recenziók és a Sütő-monográfiák hagyományába illeszkedik; ez már a tanulmány elején kiderül, ahol a következőket olvashatjuk: „Az életműben és az erdélyi (sőt, az egyetemes) magyar irodalomban betöltött rendkívüli jelentőségét, igen összetett poétikai természetét körüljáró gazdag, korabeli, illetve azóta is egyre gyarapodó recepció lényegi állításai ma is megállják helyüket.” (Elek 2007, 55). A kritikus ezt követően két oldalon keresztül idézi az addigi recepció „lényegi állításait”: Gáll Ernőnek azt a kijelentését, hogy Sütő műve „megtette az első lépést az új Erdély felfedezése felé”, Kántor Lajostól azt, hogy az *Anyám könnyű ígérnek* „egy korszak lényegét sikerül kifejeznie”, Pomogáts Bélának a Gálltól kölcsönvett állítását, miszerint „Sütő András munkája az újabb romániai magyar irodalomban kétségtelenül elsőként világította meg a nemzetiségi sérelmeket és gondokat: az anyanyelvi oktatás nehézségeit, a nyelvromlást, a történelmi és irodalmi ismeretek szomorú hiányát, a kisebbséghez tartozó emberek érvényesülésének akadályait.”, Czinétől, hogy a naplójegyzetek „a tényekből építkező

¹⁹⁹ Elek annyiban is Olasz Sándor példáját követi, hogy Sütőben a posztmodern irodalom előfutárát látja: mint írja, Sütő „az olvasóra hagyja a válaszadást (gyakorlatilag bevonva az olvasót műve teremtésének folyamatába, későbbi posztmodern írói stratégiákat megelőzve ezzel)” (Elek 2007, 61).

epikának egyik világirodalmi színvonalú megvalósulása” stb.(Elek 2007, 55-56). A recenziókra emlékeztet az is, ahogy Elek líraiság és „dokumentatív hitelesség” keverékéről beszél a naplójegyzetek kapcsán, a mű rendszerellenességét pedig Berthára emlékeztetően hangsúlyozza (Elek 2007, 62). Az irodalmár nem ért egyet azzal, hogy Sütő anekdotizál, hanem Görömbeivel együtt úgy véli, hogy „az idilli pillanatok” hozzátartoznak az „összkép teljességéhez” (Elek 2007, 62). Görömbeihez és Berthához hasonlóan Elek is érinti a narrátor elidegenedésének kérdését, ő viszont azon a véleményen van, hogy a „maradékalan azonosulás” már lehetetlen az elbeszélő számára (Elek 2007, 60).

Mindezek ellenére a tanulmány kérdésfeltevése újszerű: Eleket az foglalkoztatja, hogy „Miért fogalmazódik meg ilyen hangsúlyosan egy az otthoniakról szóló, könnyű álmot ígérő, igaz könyv írásának vágya – és milyen jelentéstartalmai is lehetnek vajon az „igaz” szónak itt? – egy olyan alkotóban, aki már több mint húsz éve írja többnyire a szülőföld élményvilága által táplált műveit (melyekért számtalan elismerést kapott) egy olyan korban, mely maga is fennen hirdette az igazságot; egy olyan íróban, akiben családi neveltetése, iskolái, olvasmányélményei, de a kor szólamai által is megerősítetten mindig is élt a valóság iránti hűség és az igazság kimondásának írói kötelességtudata?” (Elek 2007, 57). Arra a kérdésre, hogy miért vágyik az író egy igaz könyvre, Elek azon nyomban válaszol: „Valószínűleg nem azért, mintha eddig szándékosan hamis, hazug műveket írt volna, de feltehetően azért, mert mégiscsak nyugtalanítóan elégedetlen azok igazságtartalmával.” (Elek 2007, 57). Az *Anyám könnyű álmot ígér* által jelölt szerzői szemléletváltást Elek új perspektívából közelíti meg: a sztálinista korszak Sütőjéről azt állítja, hogy „a népboldogító baloldali eszmék bűvkörébe esett, s (...) sokáig maga sem vette észre, hogy »a bölcsőhely parancsai« valójában mit is diktálnak.” (Elek 2007, 57), és említést tesz Sütőnek az „ötvenes-hatvanas évekbeli botlásairól”, (pontosabban arról, hogy a „hatalom képviselőjeként” az „irodalompolitikai küzdelmekben” néha túlzásokra ragadtatta magát), ehhez azonban gyorsan hozzáteszi: „nyilvánvaló, hogy ma már irodalom- és kortörténeti adalékokról van szó csupán.” (Elek 2007, 57-58). Magát az *Anyám könnyű álmot ígért*

Elek, Berthához hasonlóan, akit idéz is, az író önkritikájának kifejezéseként értelmezi (Elek 2007, 58).

Elek szerint a naplójegyzetek elbeszélője nem válaszol arra a kérdésre, hogy sikerült-e igaz könyvet írnia, hanem az olvasónak kell eldöntenie, megérdemli-e a könnyű álmot vagy sem (Elek 2007, 62). Ehhez viszont, figyelmeztet Elek, az olvasónak „számba kell vennie azt is, hogy az igaz könyv írására vonatkozó kérdésben, illetve személyes gondban az igaz szónak milyen jelentéstartalmai lehetnek, s azok miként teljesedtek ki a műben.” (Elek 2007, 62). A naplójegyzetekbeli „igaz legyen”, állítja Elek, „nem jelenthet mást, mint hogy a könyv mondjon igazat a pusztakamarási, a mezőségi magyarság életéről, múltjáról és jelenéről.” (Elek 2007, 62). Elek számára az *Anyám könnyű álmot ígér* igaz – sőt, „nem csak igaz, de szép is.” (Elek 2007, 63) –, méghozzá azért, mert „egyes részletei ellenére nem tudományos munka, de nem is újságírói tudósítás vagy akár írói jegyzetsorozat, hanem regény, szépirodalmi alkotás”, és mint ilyen „a látható, a felszíni valóságnál, igazságnál mélyebb, lényegi igazságra, Bertha Zoltán kifejezésével élve, egy- és többszemélyes sorsigazságokra, a sorsközösségi lényegvalóságra mutat.” (Elek 2007, 63). Magyarán Elek (is) azért tartja Sütő művét igaznak, mert az szerinte a Közösség érdekét szolgálja. Görömbeihez és Berthához hasonlóan Elek is úgy véli, hogy az *Anyám könnyű álmot ígérben* felmutatott igazságok – a Közösség igazságai – „nemcsak a kisebbségi és a tágabb nemzetközösség olvasói számára váltak lélekemelővé, de univerzális, általános emberi érvényük révén a továbbélésük is biztosítottá vált.” (Elek 2007, 64).

Pasztercsák Ágnes tanulmánya annyiban mutat hasonlóságot Elek írásával, hogy benne is szó esik a narrátor személyes indokairól, más szóval „az írás indokoltságáról” (Pasztercsák Ágnes). Az első naplóbejegyzés kapcsán Pasztercsák megállapítja, hogy a naplóírás oka a közösség elmúlásától való félelem, mely „a naplóíró számára is fenyegetőnek tűnik, hiszen itt azokról az értékekről van szó, amelyeket ő továbbra is magáénak szeretne vallani.” (Pasztercsák 2007, 66). Az irodalmár úgy véli, hogy a narrátornak nagyobb szüksége van a tanúságtételre, mint az édesanyjának (azaz – bár Pasztercsák nem mondja ki – az ábrázolt közösségnek), „Ő ugyanis rég kívül került e közösségen mind fizi-

kailag, mind iskolázottsága, műveltsége révén szellemileg, szemléletbelileg is. Gyökerei mégis ide vezetnek vissza, identitásának alapját ez a közösség adja.” (Pasztercsák 2007, 66). Ezzel a gondolattal, mondanom sem kell, nem találkozhatunk a mű egyik méltatójánál sem.

Elek és Pasztercsák között van azonban egy alapvető különbség: utóbbi tárgyilagosságra törekszik, éppen ezért lényegét tekintve kettejük közül ő az, aki a Kulcsár-Olasz hagyomány valódi folytatójának tekinthető. És megújítójának: míg Olasznál az elméleti háttér homogén, addig a szóban forgó tanulmányban kifejezetten interdiszciplináris: a fiatal kritikus felhasznál történelemtudományi, pszichológiai és antropológiai elméleteket. Pasztercsák a mű elemzői közül elsőként vezeti be az identitás fogalmát, és merészen kijelenti, hogy a naplójegyzetekben „A megidézett emlékek között kronológiai értelemben vett linearitás nem tapasztalható, sokkal inkább arról van szó, hogy az egy-egy téma körül szorosan, egyenként egymással lazán összekapcsolódó emlékek által megidézett történetek egy pont körül mozognak, ez pedig a közösség mibenléte, identitása.” (Pasztercsák 2007, 69).

A tanulmány talán legfontosabb hozadéka az, hogy az „író-narrátornak” az ábrázolt közösséghez való viszonyát az összes eddigi elemzésnél behatóbban vizsgálja. Az *Anyám könnyű álmot ígér* műfajának kapcsán például Pasztercsák nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy a naplóíró elfogult.²⁰⁰ Az irodalmár arra is felfigyel, hogy, bár az *Anyám könnyű álmot ígérben* az „emlékezés szükségessége kellően hangsúlyozott, (...) az állandó megerősítés vágya és ténye a naplóíró bizonytalanságát konkretizálja.” (Pasztercsák 2007, 68). Pasztercsák szerint a naplóíró számára az emlékezés „a Pusztakamarástól távol eltöltött időszak által keletkezett űrt” hivatott betölteni (Pasztercsák 2007, 68), itt tehát szó sincs arról, hogy az emlékezés szükségessége, vagy annak hangoztatása a szerző népszolgálati elkötelezettségéből fakadna. A múlt, amire a naplóíró emlékszik, Pasztercsáknál jóval képlékenyebb valami,

²⁰⁰ „A naplóforma továbbá öntörvényű magánbeszédet feltételezve távol tartja a számonkérés lehetőségét, s megszerzi a jogot a naplóíró személyes véleményének, helyet ad esetleges elfogultságának.” (Pasztercsák 2007, 72).

mint az Elek által képviselt Sütő-recepció számára: egyrészt magán viseli a jelen bélyegét (erre a tényre, mint láthattuk, már Bretter rámutatott), másrészt pedig „az emlékezetben sohasem a múlt mint olyan őrződik meg, hanem csak az marad meg belőle, »amit a társadalom minden korszakban a maga mindenkori vonatkoztatási keretei közt rekonstruálni képes«.” (Pasztercsák itt Jan Assmanntól idéz) (Pasztercsák 2007, 69).²⁰¹ Ugyanígy az identitást sem esszencialista módon közelíti meg, hanem rámutat annak narratív konstruáltságára (Pasztercsák 2007, 71), vagyis arra, hogy a közösség emlékezte „történeken keresztül épül.” (Pasztercsák 2007, 70). Pasztercsák behatóan foglalkozik a tárgyak emlékezetével, azaz az *Anyám könnyű álmot ígérben* szereplő tárgyak identitásépítő szerepével is; Sütő-monográfiájában Görömbei is felfigyel arra, hogy a nyitó fejezetben számba vett tárgyak „az apa életének egy-egy vállalkozását, »korszakát« őrzik.” (Görömbei 1986, 151), ő azonban nem hozza ezt összefüggésbe az apa identitásának kérdésével.

Pasztercsák a narrátor és az ábrázolt közösség viszonyát jóval problematikusabbnak látja, mint elődei, és – ebben álláspontja megegyezik az Elekével – úgy gondolja, hogy a narrátornak az a próbálkozása, hogy visszataláljon az ábrázolt közösséghez, megkérdőjeleződik az epilógusban (Pasztercsák 2007, 72).²⁰² Az András-napi jelenet kapcsán Pasztercsák rámutat arra, hogy „az otthoniak” felajánlják a naplóírónak a történeteket, és ezáltal „hatalommal ruházzák fel” utóbbit (Pasztercsák 2007, 70), a rokonoknak ezt a gesztusát azonban azzal magyarázza, hogy a narrátor „eltávolodott innen, a közösség épp ezért a kívülálló pártatlanságát tulajdonítja neki, s ez a megkülönböztetés épp az

²⁰¹ Az a megjegyzés, miszerint az *Anyám könnyű álmot ígérben* „a múlt és a jelen között dialógus jön létre.” (Pasztercsák 2007, 69), ugyanakkor arra enged következtetni, hogy bizonyos értelemben igaza lehet Berthának, amikor Sütő művét dialogikusnak nevezi.

²⁰² Pasztercsák az epilógus narrátorát bizonytalannak, megnyilatkozásait pedig egymásnak ellentmondónak tartja (Pasztercsák 2007, 72). Az irodalmár figyelmét nem kerüli el sem az elbeszélő és „az otthoniak” között szemléletbeli és értékrendbeli különbség (Pasztercsák 2007, 72), sem az, hogy az ábrázolt közösségen belül is léteznek törések (Pasztercsák 2007, 69).

említett különállást hangsúlyozza. Így valamiféle bizalom övezi őt, ezért is avatják be a közösség történeteibe.” (Pasztercsák 2007, 71).

Annak ellenére, hogy szemmel láthatóan nem annyira Sütő művének méltatására, mint inkább analitikus vizsgálatra törekszik – azaz nem a dicsérő beszéd (laudatio), hanem „a *tanácsadó* beszéd (*genus deliberativum*) analitikus felépítését [kiemelések M. I.-től]” (Margócsy 2003, 139) követi –, Pasztercsák egyetért Görömbeivel abban, hogy a naplóíró „az egyes életsorsokat »egyetemes összefüggésbe emeli, a látott és tapasztalt világ időkeretét végtelenné tágítja.«” (Pasztercsák 2007, 68) (Pasztercsák itt a „*Felgyűlt az idő*”-ből idéz). Az *Anyám könnyű álmot ígért* a kritikus, Görömbeihez és Berthához hasonlóan, gondosan megszerkesztett egésznek nevezi (Pasztercsák 2007, 72), és Gáll Ernőre, valamint Kulcsár-Szabó Ernőre emlékeztető módon kijelenti, hogy a műben „A közösség meghatározása sokoldalúan, a közösségi lét minél több szeletét felvillantva” történik (Pasztercsák 2007, 72). Pasztercsák tanulmánya ugyanazt az igazságkonceptiót tükrözi, amely Bretter és talán Olasz cikkének kivételével a recepció egészére jellemző. Az András-napon mesélt történetek kapcsán Pasztercsák a következőket írja: „Maga a naplóíró is tisztában van azzal, hogy e történetek kapcsán azok valósághoz való viszonya nem releváns kérdés, hiszen az egyes történeteknek a közösség identitásképzésében elfoglalt szerepe a lényeges. Ez természetes folyamat, hiszen az emlékezetben sohasem a múlt mint olyan őrződik meg, hanem csak az marad meg belőle, »amit a társadalom minden korszakban a maga mindenkori vonatkoztatási keretei közt rekonstruálni képes.«” (Pasztercsák 2007, 71). Azzal, hogy természetesnek nevezi a múltnak a közösségi identitásképzés érdekében történő alakítását, vagyis végső soron jóváhagyja az *Anyám könnyű álmot ígér* elbeszélőjének nemzeti identitásképét, a mű egyik legtárgyilagosabb elemzője fejet hajt a Czine, Veress, Görömbei és Bertha nevével fémjelzett értelmezői hagyomány előtt, mely szerint Sütő műve azért hiteles, mivel a Közösség érdekét szolgálja.

SUMMARY

The aim of this study is to discuss the following topics: a) the ethical aspects of András Sütő's semi-autobiographical "Anyám könnyű álmot ígér"; b) the individual and group (mainly national) identities of the narrator and the characters of the literary work; c) the way the questions of moral principles and identity are dealt with in the literary critical reception of the book.

The introduction focuses on the theoretical background of the thesis. Besides presenting the two main theories the analysis of "Anyám könnyű álmot ígér" relies on – the theory of narrative ethics and the theory of narrative identity – this part also touches on questions related to the moral stand or value of the author and the book celebrated by most of the literary critics, the supposed faithfulness of Sütő and his work to truth, reality and nation or national minority, namely on the referentiality of literary texts, the interaction between the world of the text and the world of the reader, and the intricate interplay among the real, the fictive and the imaginary. The issue of individual and collective identity, as well as the relation between them is treated here in an interdisciplinary manner, as the chapters on these matters give a short glance into nowadays psychological, sociological and hermeneutical views on identity. The last two chapters of the introduction discuss the historical context in which the analyzed text can be placed and give a brief overview of the literary and ideological antecedents of Sütő's work.

The analysis of "Anyám könnyű álmot ígér" approaches first the ethical situation of the narrator and the characters, i.e. their views on topics that are crucial both for their identities and their value systems. The main question that ties ethics, ideology and identity construction together in the analyzed text is that of "helytállás", a term that can be translated both as holding on to certain values and standing one's ground. For the Hungarians of Pusztakamarás, the native village of the narrator, "helytállás" basically means not to leave one's birthplace and to hold on to the values of a patriarchic culture that is rapidly crumbling. Since the

narrator left his birthplace, and is quite critical about some important aspects of the culture of Pusztakamarás, he has to give a broader sense to the term in order to use it as an ethical imperative. Thus "helytállás" for him means first of all to show responsibility for the native village and the Hungarians of Romania, and secondly to believe that the alleged moral superiority, tradition-mindedness and collectivism of the Village are exemplary to the larger community. This broader meaning of the word, i.e. acknowledging the fact that one can be fond of his birthplace even if he or she is not living there, sets at ease not only the narrator but also those urbanized readers who feel remorse because of "fleeing" from the rural area.

What the narrator seems to admire the most in the Hungarians of his native village is that they hold on to their nationality as a community. Since religion and the norms of the pre-modern society cannot and, according to the narrator, should not keep this community together anymore, there are two factors left to warrant the cohesion of the group: the Hungarian language and the historical conscience of belonging to the Hungarian nation. The narrator shows that in Pusztakamarás both of these "pillars of the community" are alarmingly weak: the youth don't know much about the heroes of the Hungarian nation (King Mathias, Gábor Bethlen, Sándor Petőfi), and the language spoken is allegedly very poor and crowded with Romanian loanwords. It is quite obvious that the "mother tongue" comparing to which the dialect spoken in Pusztakamarás is poor means in fact the literary language used by the narrator himself. Here, as well as in the chapter about All Saint's Day, where the narrator turns to the reader as the spokesman of the villagers, the mechanism of self-legitimation is evident: the bond between the narrator and the community he speaks for doesn't only connect, but also serves as a means to underpin his authority. The narrator thus appears to be "one of us" and still someone "above us": he knows infinitely more about the history and the literature of the Hungarian nation than the ordinary people, and his Hungarian is exquisite, unlike the language used by the "masses". The sense that the narrator is "the conscience of the people", or more exactly of the Hungarians of

Romania, is amplified by the fact that there is complete agreement between him and the Hungarians of Pusztakamarás on the socio-political strategy that can warrant the survival of the community, i.e. the so called realistic politics, according to which one has to comply with the will of the Romanian state and the Romanian national majority.

Another way to keep off the danger of extinction is suggested by no other than the narrator himself. In the chapter about the mixed Romanian-Hungarian marriages he implies that only by avoiding interethnic mingling the Hungarians can survive as a national minority. The thesis also deals with the representation of the other national or ethnic groups in the text, as well as the way the Hungarians themselves are portrayed. The images of Romanians, Gypsies, Germans and Jews are all more or less stereotypical: the Romanians, although they are "good neighbors", menace the unity of the Hungarian community, since they are the majority that assimilates the Hungarians; the Gypsies steal, lie, entertain the other villagers and are unwashed; the Jews were rich (before being deported) and the Germans are tidy, good at keeping order, but unfriendly. The list of the virtues of the Hungarian characters is much longer than that of all the other national or ethnic groups': they love their birthplace and feel responsible for the community they belong to, are hardworking, unselfish, considerate, modest, meek, patient, persevering, ready to forgive, fond of truth and tradition-minded, but not conservative.

The agreement between the narrator and the Hungarians of Pusztakamarás can also be seen in how they perceive the communist régime and the social changes of the recent past. The situation of the narrator is more complicated though than that of his community, since there are a few hints at the fact that he is an influential and high-ranked party member. When picturing the conflicts between the villagers and the local or regional institutions, the narrator is always empathetic towards the locals and depicts the bureaucrats in an ironic manner. Similarly, when speaking about the forties and fifties, he criticizes quite harshly the sins of the system but without specifying what exactly the committed crimes are. In addition to this there are passages in the text where

the narrator shows his commitment to the communist cause. As a result the narrator can be regarded just as easily the "voice of the opposition" as a faithful communist who gives constructive criticism of the "brave new world".

Probably the most important question the narrator takes a stand in is the question of truth. According to him truth is anything that serves the cause of the Hungarian minority of Romania. Since he is the self-appointed spokesman of this community, who supposedly knows the best what is good for the national minority and what is not, the truth is then anything he considers to be true. This concept of truth is just as debatable as the manner in which the narrator speaks about the past, which he considers to be an entity that helps people to choose the right options, and not something that can be used to legitimate one's decisions.

As far as the question of personal identity is concerned, the Hungarians of Pusztakamarás the narrator looks up to seem to have a relatively solid, unchanging self, despite of the very turbulent times they have witnessed. In fact one of the meanings of "helytállás" seems to be resistance to changes, holding on to one's "true self". The narrator himself experiences a radical change of environment when moving as a teenager to the city, a change that imprints his value system: as a young man he becomes a communist and, as he later on puts it, "forgets the past", i.e. breaks with the patriarchic culture he was raised in. At the time of writing "Anyám könnyű álmot ígér" the narrator feels remorse for the "folly of youth" and is nostalgic about some of the features of the patriarchic culture. The dissertation sets forth the hypothesis that the adult narrator's value system is a complex and seemingly uncontradictory mixture of nationalism, internationalist communist ideology, popular realism and elements of the culture of Pusztakamarás. Thus his life is presented as following the logic of the Hegelian thesis-antithesis-synthesis, the present of the text being the peak from which the narrator, now much wiser, can see both the good and the bad sides of his childhood's and youth's norms and ideals. Last but not least the continuity in this process of self-development is brought by the narrator's collectivism: in the

passages about his childhood and youth the narrator makes it very clear that ever since becoming conscious of his own individuality he has always felt responsible for his community, even when he "forgot the past", since as a young communist he believed that the best way to serve his country and the Hungarian minority was to focus on the future. The same striving for the unity of identity can be noticed in the way the narrator represents the Hungarians of Pusztakamarás: they are all concerned about the fate of their community and agree as one on the best strategy to avoid extinction. In spite of the narrator's essentialist view on identity, there are certain resemblances between "Anyám könnyű álmot ígér" and the narrative identity theories discussed in the introductory part of the thesis, since both in Sütő's work and at Paul Ricoeur, the coiner of the term narrative identity, stories play a central part in building individual and collective identities. Another similarity between the way identities are constructed in the analyzed text and Ricoeur's theories is that both in "Anyám könnyű álmot ígér" and the French thinker's works the basis of personal identity is the responsibility for the Other. Yet this is also the point where the two concepts of identity diverge the most, since Ricoeur stresses the importance of the responsibility towards the stranger, while in Sütő's work the Other one is responsible for mostly means the national group he or she belongs to.

The third and last part of the dissertation contains the analysis of the literary critical reception of "Anyám könnyű álmot ígér". The reviews published from 1970 till 1972 created the cult of the true or authentic literary work, and operated with the same concept of truth as the narrator of "Anyám könnyű álmot ígér". This is to say that in these writings the truth is whatever Sütő and the authors of the review consider to strengthen the Hungarian identity. In these reviews the identities of the narrator and the community depicted are considered unproblematic and free of contradictions, while the relations between the narrator and the Hungarians of Pusztakamarás are seen as harmonic, without the slightest shade of disagreement; thus the differences in the mentality of the narrator and the central characters, e.g. his mother, are left unmentioned. Another feature of the reviews and

especially of the articles written by Hungarians of Romania is the special emphasis laid on the communist commitment of the author.

The article written in 1975 by the philosopher György Bretter on "Anyám könnyű álmot ígér" and Sütő's later works constitutes a strange interlude in the reception of the book. In his writing Bretter accuses Sütő of narrating nostalgically the crimes of the recent past, and condemning the system for its lack of democracy, while he himself can picture his own community only as unanimous and devoid of plurality. Bretter's article marks the end of the literary critical reception of the book in Romania, thus after 1975 the literary critical discourse on "Anyám könnyű álmot ígér" becomes an "internal affair" of Hungary. There are several reasons for this lack of interest in the book among the Hungarian literary critics of Romania: the fact that Sütő gradually lost his high ranked position within the Party, which made it difficult for the critics to write about his not so recent works, the changes in Romania's minority policy, which made the idea of "realistic politics" propagated by the book look outdated, as well as the emergence of new generations of writers and literary critics, especially after 1989, whose attitude towards the ethos of "the writer as the conscience of the people" is ironic or even sarcastic.

The reception of "Anyám könnyű álmot ígér" at the end of the 1970s and in the 1980s carries on the cult of Sütő as an ethical writer and that of "Anyám könnyű álmot ígér" as a true literary work. However, mainly as a result of the socio-political changes in Romania and Hungary, the studies on the book published in this period don't consider the author and the narrator a true communist anymore, but rather the man of the opposition or the opposition itself, who speaks up for human and minority rights in Romania.

Starting with 1990 the interest towards the book decreases among the literary critics of Hungary, but even so the majority of studies published in the last two decades consider the book and its author authentic, because they allegedly serve the Hungarians of Romania and the Hungarian nation. For example Zoltán Bertha in his monograph on András Sütő published in 1995 states that in "Anyám könnyű álmot ígér" the writer bids farewell to ideology

as such, and implies that this is the reason why the book is true. Even closer to our present, in 2007 Tibor Elek cannot come up with anything better than to echo the statement of an early apologist of Sütő, according to whom the book is both true and beautiful. Nonetheless there have been some attempts at a more analytic criticism of "Anyám könnyű álmot ígér", as for example Sándor Olasz's (2000), who examined the poetical aspects of the work, and Ágnes Pasztercsák's (2007), who pointed out the contradictory nature of the narrator's identity and the problematic facets of the relations between the narrator and some of the key members of the rural community he calls his own.

IRODALOMJEGYZÉK

- Ablonczy László: *Nehéz álom – Sütő András 70 éve*. Codex Print Kiadó és Nyomda Kft., Budapest, 1999.
- Alföldy Jenő: A legcáfolthatlanabb beszéd – Sütő Andrásra emlékezve. *Hitel*, 2007/2. 133-138.
- Anderson, Benedict: *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, London and New York, 1983/1999.
- Asad, Talal: A kulturális fordítás fogalma a brit társadalomantropológiában. Ford.: Vörös Miklós. In: N. Kovács Tímea (szerk.): *A fordítás mint kulturális praxis*. Sensus füzetek, Jelenkor kiadó, Pécs, 2004. 97-132.
- Assmann, Jan: *A kulturális emlékezet: írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Ford.: Hidas Zoltán. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1999.
- Bahtyin, Mihail: Beszédelméleti jegyzetek. Ford.: Orosz István. In: Uő.: *A beszéd és a valóság. Filozófiai és beszédelméleti írások*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1986. 515–547.
- Bal, Mieke: *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*. University of Toronto Press, Toronto, 1997.
- Balázs Imre József: *Megtérés, teatralitás, osztálytudat. Pályakezdő prózaírók emberképe az ötvenes-hatvanas években*. 2006b. In: <http://adatbank.transindex.ro/vendeg/belso.php?k=60&p=4699>; 2007. 10. 09.
- Balázs Imre József: *Minor és maior nyelvhasználati módok az erdélyi magyar irodalomban*. 2006a. In: <http://balazs.adatbank.transindex.ro/belso.php?k=60&p=4698>; 2007. 10. 10.
- Bálint Tibor: Hétköznapok a keresztfán. In: Görömbei András (szerk.): *Tanulmányok Sütő Andrásról*. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2002.
- Balogh F. András: Gondolatok az egyetemesség és sajátosság vitájáról. In: Egyed Péter (szerk.): *Tárlat: esszék, tanulmányok*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1991. 8-30.

- Bednatics Gábor: Ön-élet-történet-írás. *Jelenkor*, 2000/1. In: <http://www.c3.hu/scripta/jelenkor/2000/01/13bedna.htm>; 2007. 09. 25.
- Beke György: *Magyar gondok Erdélyben: Egyéni feljegyzések közös fájdalomokról*. Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1990.
- Benjamin, Walter: A mesemondó. Gondolatok Nyikolaj Leszkovról. Ford. Bizám Lenke. In: *Uő: Kommentár és prófécia*. Gondolat, Budapest, 1968. 94–114.
- Bertha Zoltán: *Sütő András. Monográfia*. Kalligram Könyvkiadó, Pozsony, 1995.
- Boia, Lucian: *Történelem és mítosz a román köztudatban*. Ford.: András János. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest-Kolozsvár, 1997.
- Booth, Wayne C.: *The Rhetoric of Fiction*. University of Chicago Press, Chicago, 1961.
- Bottoni, Stefano: *A hatalom értelmisége – az értelmiség hatalma. A Földes László-ügy*. 2004. In: <http://adatbank.transindex.ro/vendeg/htmlk/pdf2929.pdf>; 2007. 10. 05
- Bottoni, Stefano: *Integrálódó kisebbség? A Magyar Autonóm Tartomány politikai elitje*. 2005. In: http://bottoni.adatbank.transindex.ro/belso.php?cl=n&k=26&p=3403&a=#_ftnref25; 2007. 10. 03.
- Bottoni, Stefano: *Recepció és párhuzamosság. A romániai '56 és a magyar forradalom viszonya*. 2006. In: [http://bottoni.adatbank.transindex.ro/belso.php?cl=n&k=26&p=3392&a=](http://bottoni.adatbank.transindex.ro/belso.php?cl=n&k=26&p=3392&a;); 2007. 10. 03.
- Bretter György: A hegyen túl is hegy van. In: Görömbei András (szerk.): *Tanulmányok Sütő Andrásról*. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2002.
- Bretter György: *Itt és mást: válogatott írások*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1979.
- Bruner, Jerome: *Actual Minds, Possible Worlds*. Harvard University Press, Cambridge, 1986.
- Burke, Peter: History as Social Memory. In: Thomas Butler (ed.): *Memory: History, Culture and the Mind*. Blackwell, Oxford, 1989, 97-113.

- Calhoun, Craig: Nationalism and Civil Society: Democracy, Diversity and Self-Determination. In: Uó (ed.): *Social Theory and the Politics of Identity*. Blackwell, Oxford U.K. & Cambridge U.S.A., 1994. 304-336.
- Calhoun, Craig: Social Theory and the Politics of Identity. In: Uó (ed.): *Social Theory and the Politics of Identity*. Blackwell, Oxford U.K. & Cambridge U.S.A., 1994. 9-36.
- Capelle-Pogăcean, Antonela: *A romániai magyar kisebbség új önmeghatározásai 1989 után*. 2000. In: http://www.provincia.ro/cikk_magyar/c000042.html; 2006. 05. 17.
- Chirot, Daniel: Social Change in Communist Romania. *Social Forces*, vol. 57, nr. 1, 1978. 457-499.
- Crapanzano, Vincent: Hermész dilemmája. Ford.: Jakab András. *Helikon* 1999/4. 516-539.
- Cs. Gyimesi Éva: *Helyzet és helyzettudat*. 1986. In: http://www.provincia.ro/cikk_magyar/c000062.html; 2007. 09. 28. és http://www.provincia.ro/pdf_magyar/m000062.pdf; 2007. 09. 28.
- Cs. Gyimesi Éva: *Honvágy a hazában: cikkek, tanulmányok, esszék*. Pesti Szalon Könyvkiadó, Budapest, 1993.
- Cs. Gyimesi Éva: *Colloquium Transsylvanicum: értelmiségi önreflexiók*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely, 1998.
- Cs. Gyimesi Éva: *Kritikai mozaik: kritikai esszék, tanulmányok, 1972-1998*. Polis Könyvkiadó, Kolozsvár, 1999.
- Cs. Nagy Ibolya: *Sütő András életrajza*. 2007. In: http://www.irodalmiakademia.hu/dia/diat/bio/suto_andras.html; 2007.05.22
- Cseke Péter: *Paradigmaváltó erdélyi törekvések: kisebbségi létértelmezések*. Kriterion Könyvkiadó, Kolozsvár, 2003.
- Csepeli György: *Nemzet által homályosan*. Századvég Kiadó, Budapest, 1992.
- Czine Mihály: Anyám könnyű álmot ígér. Sütő András könyve. In: Görömbei András (szerk.): *Tanulmányok Sütő Andráról*. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2002.
- Dávid Gyula: *Erdélyi irodalom - világirodalom: tanulmányok, cikkek, jegyzetek*. Pallas-Akadémia Kiadó, Csíkszereda, 2000.
- De Man, Paul: *Allegories of Reading – Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*. Yale University Press, New Haven, 1979.

- Dimitras, Panayote (szerk.): *States and Minorities in the Balkans. Hungarians of Romania*. 2001. In: http://scholar.google.com/scholar?hl=en&lr=&q=cache:El0dRs8CKRAJ:www.greekhelsinki.gr/bhr/english/countries/romania/hun_rom.doc++CEDIME-SE+Hungarians+of+Romania;2006.07.21.
- Dobos István: *Az idegenség retorikája – A Puszták népe újraolvasása*. 2003. In: <http://webfu.univie.ac.at/texte/dobos2.pdf>; 2007. 07. 11.
- Dunne, Joseph: *Beyond Sovereignty and Deconstruction: the Storied Self*. In Richard Kearney (ed.): *Paul Ricoeur. The Hermeneutics of Action*. Sage, London, 1996, 137-158.
- Edroiu, Nicolae – Pușcaș, Vasile: *Maghiarii din România*. Fundația Culturală Română: Centrul de Studii Transilvane, 1995.
- Egyed Péter: *A jelenlétről*. Komp-Press Kiadó: Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 1997.
- Elek Tibor: *Harcos, önmagát menedzselő irodalom – Beszélgetés Orbán János Dénessel. Bárka 2005/6*. In: http://www.bmk.iif.hu/barka/archivum/barka_200506.pdf; 2007. 11. 20.
- Elek Tibor: *Egy igaz könyv igazságai – Sütő András: Anyám könnyű álmot ígér. Hitel, 2007/2. 55-65*.
- Erikson, Erik H.: *Identity and the Life Cycle*. Norton, New York, 1994.
- Fairclough, Norman: *Discourse and Social Change*. Polity, Cambridge, 1992.
- Feischmidt Margit: *Előszó*. In Uő (szerk.): *Multikulturalizmus*. Osiris Kiadó, Láthatatlan Kollégium, Budapest, 1997.
- Feischmidt Margit: *A magyar nacionalizmus autenticitás-diskurzusainak szimbolikus térfoglalása Erdélyben*. 2005. In: http://66.249.93.104/search?q=cache:TN1Ugja9UnkJ:mokk.bme.hu/mediatervezo/targyak/kultantropo/feischmidt.pdf++Mit+jelent+a+magyar,+a+rom%C3%A1niai+magyar+%C3%A9s+a+rom%C3%A1n+%C3%A9rtelmis%C3%A9gi+sz%C3%A1m%C3%A1ra+a+%27nemzet%27+1989+ut%C3%A1n%3F+&hl=en&gl=fi&ct=clnk&cd=9&lr=lang_hu;2006.06.06
- Féja Géza: *Műfaj születik*. In: Görömbei András (szerk.): *Tanulmányok Sütő Andrásról*. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2002.
- Fogel, Alan: *Developing through Relationships: Origins of Communication, Self and Culture*. Harvester Wheatsheaf, New York, 1993.

- Foucault, Michel: *Discipline and Punish – The Birth of the Prison*. Ford.: Alan Sheridan. Vintage Books, New York, 1979.
- Foucault, Michel: Power and Strategies. Ford.: Colin Gordon. In: Colin Gordon (szerk.): *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, New York: Pantheon Books, 1981. 134-145.
- Foucault, Michel: The Subject and Power. *Critical Inquiry* 1982/8. 777-795.
- Foucault, Michel: *The Subject and Power*. In: Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow (eds.): *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. University of Chicago Press, Chicago, 1983. 208-228.
- Foucault, Michel: The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom: an Interview with Michel Foucault on January 20, 1984. *Philosophy and Social Criticism*, vol. 12, no.2-3, nyári szám, 1987. 112-131.
- Foucault, Michel: *Seksuaalisuuden historia*. Ford.: Kaisa Sivenius. Gaudeamus, Helsinki, 1998.
- Foucault, Michel: *The Archeology of Knowledge*. 2002. In: http://books.google.fi/books?id=Ma77jxOOmBcC&dq=archeology+of+knowledge&pg=PP1&ots=YhwBIbEQoN&sig=jC_ohasua56n7yzqVOcteySmi2M&prev=http://www.google.fi/search?hl=fi&q=+Archeology+of+Knowledge&lr=&sa=X&oi=print&ct=title&cad=one-book-with-thumbnail#PPT1,M1; 2007. 12. 10.
- Földényi F. László: Egymásra utalva az elutasításban. *Liget*, 1994/3. 3-15.
- Fraser, Nancy: Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions. In: Uó: *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989. 17-34.
- Gálfalvi Zsolt: Vallomás az elkötelezettségről. In: Görömbei András (szerk.): *Tanulmányok Sütő Andrásról*. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2002.
- Gallagher, Tom: *Furtul unei națiuni. România de la comunism încoace*. Humanitas, București, 2004.
- Gáll Ernő: „Holt-tengeri jelentés”. In: Görömbei András (szerk.): *Tanulmányok Sütő Andrásról*. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2002.

- Giddens, Anthony: *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Polity Press, Cambridge, 1991.
- Görömbei András: „Felgyűlt az idő”. *Alföld*, 1977/6. 47-51.
- Görömbei András: *Sütő András. Monográfia*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1986.
- Graafsma, Tobi L. G.: A Psychoanalytic Perspective on the Concept of Identity. In: Harke A. Bosma (et al.): *Identity and Development : an Interdisciplinary Approach*. Sage, Thousands Oaks, 1994. 41-62.
- Grotevant, Harold D.: Psychology. In: Harke A. Bosma (et al.): *Identity and Development : an Interdisciplinary Approach*. Sage, Thousands Oaks, 1994. 63-66.
- Gyáni Gábor: *Posztmodern kánon*. Nemzeti Tankönyv Kiadó, Budapest, 2003.
- Hall, Stuart: A kulturális identitásról. Ford.: Farkas Krisztina és John Éva. In: Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*. Osiris Kiadó, Láthatatlan Kollégium, Budapest, 1997. 60-86.
- Handler, Richard – Segal, Daniel: A plurális valóság elbeszélése. Ford.: Jakab András. *Helikon* 1999/4. 540-571.
- Heller Ágnes: *Az idegen*. Múlt és Jövő Lap- és Könyvkiadó, New York; Budapest; Jeruzsálem 1997.
- Hutcheon, Linda: *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*. Routledge, New York, 1988.
- Ikonen, Teemu: Jälkiklassisen narratologian suuntauksia. *Avain*, 2004/1, 41-51.
- Imre László: Sütő András: Anyám könnyű álmot ígér. *Alföld*, 1971/2, 81-83.
- Ingold, Tim: A fordítás művészete egy folytonos világban. Ford.: Mester Tibor. In: N. Kovács Tímea (szerk.): *A fordítás mint kulturális praxis*. Sensus füzetek, Jelenkor kiadó, Pécs, 2004. 47-69.
- Iser, Wolfgang: *A fiktív és az imaginárius: az irodalmi antropológia ösvényein*. Ford.: Molnár Gábor Tamás, Osiris, Budapest, 2001.
- Jacques, Francis: *Difference and Subjectivity: Dialogue and Personal Identity*. Yale University Press, New Haven, 1991.
- Jauss, Hans Robert: Egy posztmodern esztétika védelmében. Ford.: Király Edit. In: Kulcsár-Szabó Zoltán (szerk.): *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika*. Osiris Kiadó, Budapest, 1999. 236-268.

- Jauss, Hans Robert: Horizontszerkezet és dialogicitás. Ford.: Kulcsár-Szabó Zoltán. In: Kulcsár-Szabó Zoltán (szerk.): *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika*. Osiris Kiadó, Budapest, 1999. 271-319.
- Jauss, Hans Robert: Irodalomtörténet mint az irodalomtudomány provokációja. Ford.: Bernáth Csilla. In: Kulcsár-Szabó Zoltán (szerk.): *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika*. Osiris Kiadó, Budapest, 1999. 36-85.
- Josselson, Ruthellen: Identity and Relatedness in the Life Cycle. In: Harke A. Bosma (et al.): *Identity and Development : an Interdisciplinary Approach*. Sage, Thousands Oaks, 1994. 81-102.
- Kelemen Pál: *Hasonlat – kép – személy, A személyiség képi konstrukciói az irodalmi szövegben*. Kézirat, 2007.
- Kisgyörgy Réka: Vigyázállásból fejállásba. In: Egyed Péter (szerk.): *Tárlat – esszék, tanulmányok*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1991. 152-186.
- Kiss Noémi: Antropológia az irodalomtudományban és irodalom az antropológiában. In: Uő, Biczó Gábor (szerk.): *Antropológia és irodalom (Egy új paradigma útkeresése)*. Csokonai Kiadó, Debrecen, 2003. 431-437.
- Kós Károly: *Kiáltó Szó*. 1921. In: <http://www3.sympatico.ca/pkaslik/documents/kialtoszo.htm>; 2007. 10. 10.
- Kós Károly: *Erdély*. Erdélyi Szépművés Céh, Kolozsvár, 1941.
- Kulcsár-Szabó Ernő: *A magyar irodalom története 1945-1991*. Argumentum Kiadó, Budapest, 1994.
- Kulcsár-Szabó Zoltán: Az esztétikai tapasztalat apologetája – Hans Robert Jaussról. In: Kulcsár-Szabó Zoltán (szerk.): *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika*. Osiris Kiadó, Budapest, 1999. 431-451.
- Kürti, László: *The Remote Borderland: Transylvania in the Hungarian Imagination*. State University of New York Press, Albany, 2001.
- Lacan, Jacques: *The Language of the Self: The function of Language in Psychoanalysis*. Ford.: Anthony Wilden. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1968.

- Láng Gusztáv: A használhatóvá tett irodalmi hagyomány – Láng Gusztávval beszélget Balázs Imre József és Nyilasy Balázs. In: Balázs Imre József (szerk.): *Vissza a forrásokhoz: nemzedékvallató*. Polis, Kolozsvár, 2001. 129–147.
- László János: *Történelem, elbeszélés, identitás*. 2003. In: <http://www.matud.iif.hu/03jan/laszlo2.html>; 2007. 09. 25.
- László János: *A történetek tudománya: Bevezetés a narratív pszichológiába*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2005.
- Lejeune, Philippe: Az önéletírói paktum. Ford.: Varga Róbert. In: Z. Varga Zoltán (szerk.): *Önéletírás, élettörténet, napló – Válogatás Philippe Lejeune írásaiból*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2003. 17-46.
- Lejeune, Philippe: Az önéletírói paktum 25 év múltán. Ford.: Z. Varga Zoltán. In: Z. Varga Zoltán (szerk.): *Önéletírás, élettörténet, napló – Válogatás Philippe Lejeune írásaiból*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2003. 244-260.
- Lejeune, Philippe: Emlékezet, dialógus, írás: egy élettörténet története. Ford.: Varga Róbert. In: Z. Varga Zoltán, Z. (szerk.): *Önéletírás, élettörténet, napló – Válogatás Philippe Lejeune írásaiból*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2003. 130-165.
- Lejeune, Philippe: Még egyszer az önéletírói paktumról. Ford.: Varga Róbert. In: Z. Varga Zoltán (szerk.): *Önéletírás, élettörténet, napló – Válogatás Philippe Lejeune írásaiból*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2003. 225-244.
- Lengyel Zsolt, K.: *A korai transzszilvanizmus Románia-képéről*. In: <http://lengyel.adatbank.transindex.ro/belso.php?k=7&p=2232>; 2006. 05. 17.
- Lévinas, Emmanuel: The Other in Proust. Ford.: Seán Hand. In: Seán Hand (ed.): *The Levinas Reader*. Blackwell, Oxford, 1998. 160-165.
- MacIntyre, Alasdair: *After Virtue: A Study in moral theory*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981.
- Margócsy István: A Petőfi-kultusz határtalanságáról. In: Takáts József (szerk.): *Az irodalmi kultusz kutatás kézikönyve*. Kijarat Kiadó, Budapest 2003. 135-152.
- Martinkó András: Con amore, Anyám könnyű álmot ígér. *Kritika*, 1970/10. 34-38.

- Mennel, Stephen: The Formation of We-Images: A Process Theory. In Craig Calhoun (ed.): *Social Theory and the Politics of Identity*. Blackwell, London, 1994. 175-197.
- Modood, Tariq: Introduction: The Politics of Multiculturalism in the New Europe. In Uó – Pnina Werbner (eds.): *The Politics of Multiculturalism in the New Europe: Racism, Identity and Community*. Zed Books, London, 1997. 1-26.
- N. Kovács Tímea: Kultúra – szöveg – reprezentáció. *Helikon* 1999/4. 479-493.
- N. Kovács Tímea: Kultúrák, szövegek és határok: a fordítás. In: Uó (szerk.): *A fordítás mint kulturális praxis*. Sensus füzetek, Jelenkor kiadó, Pécs, 2004. 5-21.
- N. Pál József: „...nemcsak én tekintem magam a szülőföld sírhantjelöltjének: a szülőföld is ragaszkodik hozzám”, *Hitel* 2007/2. 22-128.
- Nelson, Daniel N.: Romania. In: Zoltan Barany, Ivan Volgyes (eds.): *The Legacies of Communism in Eastern Europe*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore & London, 1995. 198-226.
- Oláh Sándor: Szabó Gyula zárszámadása (Közelítések az életműhöz). 2005. <http://olah.adatbank.transindex.ro/belso.php?k=54&p=4189>, 2007. 10. 09.
- Olasz Sándor: Önéletrajzi elbeszélés, vallomás, esszéregény – Sütő András: Anyám könnyű álmot ígér. In: Uó: *Mai magyar regények – Poétikai vázlatok fél évszázad regényirodalmában*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 2003. 103-107.
- Orbán Gyöngyi: *Talált tárgy a befogadás köztes beszédhelyzetében*. 1999. <http://epa.oszk.hu/00900/00979/00017/06orban.htm>; 2007. 10. 05
- Pasztercsák Ágnes: Egyén, közösség és emlékezés összefüggései Sütő András Anyám könnyű álmot ígér című művében. *Hitel*, 2007/2, 66-73.
- Pataki Ferenc: Identitás, személyiség, társadalom. In: Erős Ferenc (szerk.): *Megismerés, előítélet, identitás: szociálpszichológiai gyűjtemény*. Új Mandátum Könyvkiadó, Wesley János Lelkész-képző Főiskola, Budapest, 1998. 360-394.
- Patton, Paul: Foucault's Subject of Power. *Political Theory Newsletter*, 1994/5. 60-71.

- Phelan, James: *Narrative as Rhetoric – Technique, Audiences, Ethics, Ideology*. Ohio State University Press, Columbus, 1996.
- Phelan, James: Dual Phocalization, Retrospective Fictional Autobiography, and the Ethics of Lolita. In: Fireman, Gary D. (ed.): *Narrative and Consciousness: Literature, Psychology and the Brain*. Oxford University Press, Oxford, New York, 2003. 129-145.
- Phelan, James: *Living to Tell About It – A Rhetoric and Ethics of Narration*. Cornell University Press, Ithaca, 2005.
- Pléh Csaba: *A természet és a lélek*. 2003. In: <http://www.hik.hu/tankonyvtar/site/books/b52/index.html>; 2006.05.26
- Pomogáts Béla: Sütő András. *Alföld*, 1972/12. 43-49.
- Pomogáts Béla: *Jelenidő az erdélyi magyar irodalomban*. Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1987.
- Pomogáts Béla: *A romániai magyar irodalom*. Bereményi, Budapest, 1992.
- Pomogáts Béla: Kisebbségi sors és kisebbségi írópálya. In: Görömbei András (szerk.): *Tanulmányok Sütő Andrásról*. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2002. 62-68.
- Pomogáts Béla: Költészetben elbeszélt szociográfia – Sütő András: Anyám könnyű álmot ígér. In: Görömbei András (szerk.): *Tanulmányok Sütő Andrásról*. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2002.
- Pomogáts Béla: *Erdélyi tetőn: irodalomtörténeti tanulmányok*. Pallas-Akadémia, Csíkszereda, 2004.
- Poszler György: *Kétségektől a lehetőségekig. Irodalomelméleti kísérletek*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1983.
- Rangell, Leo: Identity and the Human Core – The View from Psychoanalytic Theory. In: Harke A. Bosma (et al.): *Identity and Development : an Interdisciplinary Approach*. Sage, Thousands Oaks, 1994. 25-40.
- Rácz-Székely Győző: Sütő Andrásról – új könyve ürügyén. *Forrás*, 1971/1. 82-84.
- Reedy, Patrick: *Existentialism and Identity: An alternative theorisation of selfhood and life projects – Abstract for the Fifth International Critical Management Studies Conference*. 2005. In: <http://www.mngt.waikato.ac.nz/ejrot/cmsconference/2005/abstracts/identity/Reedy.pdf>; 2007. 09. 21.

- Ricoeur, Paul: *Time and Narrative, Vol. 1.* Ford.: Kathleen McLaughlin, David Pellauer. University of Chicago Press, Chicago, 1984.
- Ricoeur, Paul: *Time and Narrative, Vol. 3.* Ford.: Kathleen Blamey, David Pellauer. University of Chicago Press, Chicago, 1988.
- Ricoeur, Paul: *Oneself as Another.* Ford.: Kathleen Blamey. University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- Ricoeur, Paul: A szöveg világa és az olvasó világa. Ford.: Martonyi Éva. In: Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 2. Történet és fikció.* Kijárat Kiadó, Budapest, 1998. 9-42.
- Ricoeur, Paul: Az én és az elbeszélte azonosság. Ford.: Jeney Éva. In: Szegedy-Maszák Mihály (szerk.): *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok.* Osiris Kiadó, Budapest, 1999. 373-411.
- Ricoeur, Paul: *Memory, History, Forgetting.* Ford.: Kathleen Blamey, David Pellauer. University of Chicago Press, Chicago, 2004.
- Ricoeur, Paul (2006a): Élet és elbeszélés. Ford.: Kisantal Tamás. *Partitúra*, 2006/2. 3-12.
- Ricoeur, Paul (2006b): Emlékezet – felejtés – történelem. In: Gyurgyák János - Kisantal Tamás (szerk.): *Történetelmélet. 1. kötet.* Osiris, Budapest, 2006. 108-122.
- Riffaterre, Michael: *Fictional Truth.* Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1990.
- Rosenau, Pauline Marie: *Post-modernism and the Social Sciences: Insights, Inroads and Intrusions.* Princeton University Press, Princeton, 1992.
- Sata, Kinga-Koretta: The Idea of the "Nation" in Transylvaniam. In: Balázs Trencsényi (et al.): *Nation-building and Contested Identities: Romanian and Hungarian Case Studies.* Regio Books, Budapest, 2001.
- Scheff, Thomas J.: *Microsociology: Discourse, Emotion and Social Structure.* The University of Chicago Press, Chicago & London, 1990.
- Schein Gábor: *A második világháború utáni évtizedek magyar irodalma.* Kézirat, 2007.
- Schöpflin, George: Transylvania: Hungarians under Romanian Rule. In: Stephen Borsody (ed.): *Hungarians: A Divided Nation.* Yale Center for International and Area Studies, New Haven, 1988. 119-158.

- Sintonen, Teppo: *Etninen identiteetti ja narratiivisuus: Kanadan suomalaiset miehet elämänsä kertojina*. Jyväskylän yliopisto: Kampus kirja, Jyväskylä, 1999.
- Sütő András: *Anyám könnyű álmot ígér, naplójegyzetek*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1996.
- Sütő András: *Anyám könnyű álmot ígér – Engedjétek hozzám jönni a szavakat, esszéregények*. Babits Kiadó, Szekszárd, 1999. In: <http://www.irodalmiakademia.hu/dia/diat/muvek/html/SUTO/suto00009b/suto00009b.html>; 2007. 05. 24
- Szabolcsi Miklós (szerk.): *A magyar irodalom története VI*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1966. In: <http://mektukor.oszk.hu/02200/02228/html/06/490.html>; 2007. 09. 28.
- Szokolczay Lajos: *Dunának, Oltnak*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1984.
- Szász Zoltán (szerk.): *Erdély története*. 1986. In: <http://mek.oszk.hu/02100/02109/html/585.html>; 2007. 10. 07.
- Szávai Géza: *Helyzettudat és irodalom: Kismonográfia*. Editura Dacia Könyvkiadó, Kolozsvár-Napoca, 1980.
- Takáts József: A kultusz kutatás és az új elméletek. In Uő (szerk.): *Az irodalmi kultusz kutatás kézikönyve*. Kijárat Kiadó, Budapest, 2003. 289-299.
- Taylor, Charles: *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- Thomka Beáta: *Beszél egy hang: elbeszélők, poétikák*. Kijárat, Budapest, 2001.
- Thomka Beáta: *Narratív identitás*. Kézirat, 2003.
- Thomka Beáta: *Kulturális és kontextuális narratológia*. Kézirat, 2004.
- Thomka Beáta: *Narrator versus Auctor*. Kézirat, 2005.
- Thomka Beáta: *45 perces panoráma helyett néhány ötlet*. Kézirat, 2006.
- Tóth Sándor: *Apropó transzilvanizmus (Egy recenzió kiegészítése)*. 2002. In: <http://www.es.hu/pd/display.asp?channel=AGORA0249&article=2002-1209-1338-46JXAB>; 2007. 09. 28.
- Urry, John: How Societies Remember the Past. In: Sharon Macdonald & Gordon Fyfe (eds.): *Theorizing Museums: Representing Identity and Diversity in a Changing World*. Blackwell Publishers, Cambridge, 1996. 45-68.

- Veress Dániel: Szélfúttá ágon fészek – Mozgóképek Sütő András műhelyéről. In: Görömbei András (szerk.): *Tanulmányok Sütő Andrásról*. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2002.
- Veres Valér: *Közösségi identitás Erdélyben a társadalmi struktúra tükrében*. 2002. In: <http://epa.oszk.hu/00400/00462/00014/pdf/275.pdf>; 2007.09.07
- Vetési László: Hazahívó nehéz álmok. *Hitel* 2007/2. 211-222.
- Végel László: *Civilitás és kisebbség – A kisebbségi civil társadalom mint az egyén és a közösség modern szintézisének esélye*. 1998. In: http://www.regiofolyoirat.hu/newspaper/1998/3/11_konferencia_Vegel_Laszlo.doc; 2007. 11. 15.
- Végel László: *Jó utat, Magyarország!*, 2004. április–május. 2004. In: <http://www.csaladikor.co.yu/pages/2004/0506/friss/mozaik/vegel.htm>; 2007. 09. 12.
- Vida Gábor: *Mózes Attila próza-világa (avagy a pusztulás fizikája és metafizikája)*. Nem publikált szakdolgozat, Kolozsvár, 1994.
- Vincze Gábor: *Nemzeti kisebbségtől a „magyar nemzetiségű románok”-ig (Negyvenöt év romániai magyarságpolitikájának vázlata)*. 1998. In: [http://adatbank.transindex.ro/vendeg/belso.php?cl=n&k=33&p=3063&a=](http://adatbank.transindex.ro/vendeg/belso.php?cl=n&k=33&p=3063&a=;); 2007. 10. 03.
- Widdershoven, Guy A. M.: Identity and Development – A Narrative Perspective. In: Harke A. Bosma (et al.): *Identity and Development : an Interdisciplinary Approach*. Sage, Thousands Oaks, 1994. 104-118.
- Z. Varga Zoltán: Előszó. In: Uő (szerk.): *Önéletírás, élettörténet, napló – Válogatás Philippe Lejeune írásából*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2003. 7-16.
- Zaretsky, Eli: Identity Theory, Identity Politics: Psychoanalysis, Marxism, Post-Structuralism. In: Craig Calhoun (ed.): *Social Theory and the Politics of Identity*. Blackwell, Oxford U.K. & Cambridge U.S.A., 1994. 198-215.