

Fábián Ernő

**A TUDATOSSÁG
FOKOZATAI**

**KRITERION KÖNYVKIADÓ
BUKAREST 1982**

AZONOSSÁG ÉS KULTÚRA

A szaktudományokban és a hétköznapi beszédben is gyakran használjuk az azonosság fogalmát. Mit nevezünk azonosságnak? A tárgy vagy jelenség önmagával való egybeesését, egyenlőségét. Ugyanakkor az azonosság több tárgy egyenlőségét kifejező kategória is. Az A és a B tárgyakról csak akkor mondhatjuk, hogy azonosok, ha minden A-ra jellemző tulajdonság a B-t is jellemzi és fordítva (Leibniz). Az azonosság azonban sohasem elvont, hanem konkrét, szorosan összefügg a különbséggel és a viszonylagossal.

Az öntudat nem egyéb, mint az ember önmagával való azonossága. Másként elképzelhetetlen volna a szellemi-erkölcsi önállóság és a tudatos cselekvés. Az ember alapvető élményként, létélményként éli át önmagával való azonosságát. Az önazonosság tudatának bármilyen elferdülése vagy éppen felbomlása lelki betegséget, elmebajt okoz. A személyiség betegsége rendszerint a jellem és a morál betegsége is.

Önmagunkkal azonban csak úgy tudunk azonosulni, ha változatos formában azonosulni tudunk a rajtunk kívül állókkal is, akikkel kapcsolatba kerülünk, akiket szeretünk vagy gyűlölünk, akikkel egy nyelvet beszélünk, akiktől átvesszük a szokásokat, hagyományokat, értékeket, parancsokat, tilalmakat. A szűkebb családi körtől kezdődően egészen a nemzetig, a nemzetiségig.

A nemzet és a nemzetiség olyan természetes közösség, mellyel az egyén anyanyelvén és kultúráján keresztül azonosul. Bár a nemzet politikai közösség is, az azonosulás nem feltétlenül jelenti az államrend, a társadalmi berendezkedés, az uralkodó ideológia elfogadását is. Hegel például a jénai csata idején (1806) ezeket írta egyik levelében: „Láttam a császárt — ezt

a *világlelket* — a városon keresztül felderítésre kilovagolni; valóban csodálatos érzés látni egy ilyen individuumot, amint itt egy pontra koncentrálva, lovon ülve, átfogja a világot és uralkodik rajta... A poroszoknak persze nem lehetett jobb prognosztikont felállítani, de csütörtöktől hétfőig ekkora előrehaladást tenni csak ez a rendkívüli ember képes, akit nem lehet nem csodálni.“¹ Hegel Napóleonban, a hódítóban a haladó eszmék és reformok hordozóját tisztelte. Pedig ő is német volt, akárcsak azok, akik a társadalmi elmaradottságot védelmezték. A németiséggel való azonosulás minősége választotta el őket. Vagy említhetem Emerson, aki mikor Amerikában a szökött rabszolgákról szóló törvényt hozták, kereken kijelentette, hogy az ilyen törvényt mindenkinek meg kell szegnie.

E példák is arról tanúskodnak, hogy az azonosulás milyensége az egyén szabad elhatározásától függ. Ezt azért is szükséges hangsúlyozni, mert egyes etológusok az emberi tevékenység igazi hajtóerőit a szexben, az agresszióban, a területiségben, a pár-kötöttségben stb. vélik megtalálni. Eszerint az emberek viselkedését döntően nem a szabad elhatározás és a kulturális hagyományok szabják meg, hanem az ún. alkalmazkodási ösztönök. Ezen az alapon egyesek könnyen arra a következtetésre jutnak, hogy például az egyén lojalitása a nemzethez és az államhoz biológiailag determinált. Ez már csak azért sem lehet így, mert az ember esetében a viselkedési minta nem „törvényszerű“, mint az állatvilágban, hanem kulturális jellegű.

A nemzeti közösség így mindenekelőtt kultúrközösség, önmagára reflektáló létezés, amelyben tudatosodik a közösség létének értelme és értékessége, amelyben tudatosodnak a közösség fennmaradását biztosítani hivatott cselekvési alternatívák.

A kultúra számtalan meghatározása közül nehéz kiválasztani a legmegfelelőbbet.²

Az amerikai antropológusok szerint a kultúra fogalma felöleli a társadalom szerkezetét is, ezért a társadalomlélektant a kultúrantropológia segédtudományának tekintik. Ebben a megfogalmazásban a kultúrát azok az általános érvényű magatartások és szokások jelentik, amelyeket az emberek a társadalmasodás folyamatában elsajátítanak. A kultúra így nem más, mint az emberi érintkezés normáinak összessége, a társadalmat összetartó szubsztancia. A kultúrantropológia értékes eredményei közé sorolható, hogy a kultúra hagyományos formáit és az etnikai sajátosságokat elméleti és empirikus módon is tanulmányozza. Ezek a kutatások jórészt a primitív társadalmakra szorítkoznak, eredményeik az emberi társadalom viszonylag szűk területét érintik, ezért a modern ipari társadalom nemzeti közösségeinek kutatásában csak részben, elsősorban a kultúra etnicitásának megértésében hasznosíthatók. Ha arra gondolunk, hogy a közösségek fennmaradása szempontjából milyen lényeges szerepük van az utódokra hagyományozott normáknak és szokásoknak, mindjárt kitűnik a kultúrantropológiai kutatások jelentősége. Az analógiák mindig közelebb visznek a valóság mélyebb és átfogóbb megismeréséhez.

A marxista tudósok közül E. Markarjan a kultúrát a társadalmi struktúrában betöltött funkciója alapján határozta meg. A kultúra fogalma „...elsősorban azoknak a minőségileg sajátos elveknek a kifejezésére hivatott, amelyekre az embereknek a külvilághoz és egymáshoz való viszonyai, e viszonyok általános rendszere épülnek.”³ E meghatározás gyengéje, hogy a kultúra fogalmát nem határolja el eléggé a társadalom fogalmától.

J. V. Bromlej kultúrán a „...céltudatos tevékenység és az általa elért eredmények saját-

tosan emberi módszereinek összességét⁴ érti. Nem csupán a tárgyiasult munka tartozik tehát a kultúrához, hanem az emberek cselekedeteiben kifejeződő céltudatos tevékenység is. A szovjet kutató érdekes módon mégis elveti a kultúra axiológiai felfogását, mert az szerinte a „kultúrnépek“ és „nem kultúrnépek“ közötti különbségtevéshez vezet.

A kultúra dezaxiológizálása semmiképpen sem fogadható el. Elsősorban azért, mert minden teleológiai tételezés értékelést tartalmaz. Az érték és értékelés a társadalmi létezésből elválaszthatatlan, az alternatív döntések alkotó része. Másrészt az alternatív döntés nem oksági következmény, hanem egyéni vagy csoportos (tehát: közösségi!) elhatározásból, a valóság lehetőségeinek mérlegeléséből ered. Az érték egyfajta előnyben részesítés, preferencia. Az anyanyelvhez való ragaszkodás például tudatos, a kultúra értékrendjétől meghatározott előnyben részesítés. Minden fajta előnyben részesítés választás, de csak akkor értékpreferencia, ha: a) társadalmilag szabályozott, szokásokban, normákban objektívált, és b) tartalmazza (intencionálja) az általánosítás mozzanatát.

Heller Ágnes „tisztá“ értékekre vonatkozó értékelméleti hipotézise a közösségek (így a nemzeti közösségek) tanulmányozásában is használható. A „tisztá“ érték kategóriák, mint például „közösség“, „haza“ vagy „barátság“, „szerelem“ már fogalmukban, a kontextustól függetlenül „tartalmazzák a rájuk (vagy ellenük) irányuló általánosítható választást... értékmentes használatuk nem létezik“.⁵ A „tisztá“ értékfogalmak többé-kevésbé ideális objektívációk. Választásuk nem szükségképpen az „éppígy-létezőre“ irányuló választás, a hazát értékesnek ítélnem anélkül, hogy valamilyen konkrét hazára gondolnék. Az is fontos, hogy a preferenciához az előnyben részesítéskor nem feltétlenül tartozik hozzá a „jogosultság“. Az érték

követelményjellegű, megvalósításra ösztönöz, a cselekvést szabályozza. A cselekedet akkor jó, ha értékre irányul, és annyiban jobb egy más cselekedetnél, amennyiben olyan értékre irányul, amely magasabban helyezkedik el a preferenciális hierarchiában.

Az érték nem dolog. Az érték „lenni akar“, az alany (az egyedi vagy közösségi alany) számára éppen ebben áll a jelentősége. Akkor lehet belőle valóság, ha az ember céltudatos tevékenysége során valósággá tudja változtatni. Mindenekelőtt a munkához és a közösségekhez való viszonyban alakulnak ki szilárd értékek.

Az értékek hierarchikus rendbe szerveződnek (primér, szekunder, terciér értékek). Egy részük imperatív, vagyis a hozzájuk való igazodás kötelező normaként jelenik meg, más részük opatív, elfogadásuk csak ajánlott vagy tanácsolt. Mindenesetre, ahogy maga az értékalkotás is szabad és tudatos emberi tevékenység, az értékek megfelelő cselekvés sem lehet kényszer-jellegű (még az imperatív értékek esetében sem!), nem iktathatja ki az egyén autonómiáját és szabadságát.

Az újabb román kultúrelméleti és axiológiai kutatások is arra a fontos dologra hívják fel a figyelmet, hogy a szellemi szféra tanulmányozásában nem szabad eltúlozni a társadalmi viszonyok szerepét. C. I. Gulian szerint a társadalmi okság („cauzalitate socială“) magában foglal egy „antropológiai láncszemet“ („veriga antropologică“) is.⁶ Alexandru Tănase az értékelő, a kultúra javait tevékenyen elsajátító és alkalmazó közösséget tekinti a kultúra szubjektumának.⁷

A kultúra a közösségelmélet szemszögéből nézve viselkedési és kognitív modellek organikus rendszere, amely a közösségi létet és a társadalmi mezőben kialakuló kapcsolatokat szabályozza. Éppen a kultúra modell-jellegében mutatkozik meg, hogy a gazdasági viszonyok

csak közvetve, áttételesen vannak hatással a kultúra értékrendszerére és értékelő mechanizmusára. Ebben az összefüggésben a társadalmi struktúra objektív viszonyrendszere kulturális jelenséggé válik, a kultúra mintái pedig társadalomalkotó és strukturáló mozzanatok lesznek. A kultúra közegében nevelődő személyiség elképzeléseit, vágyait kivetíti a szellemi szférába, s így járul hozzá azoknak a közös eszményeknek, céloknak, végső soron annak a közös magatartásnak a kialakításához, amely a nagy számok törvénye szerint a közösség megkülönböztető jellemzőjévé emelkedik.

A kultúra legátfogóbb értéke és fejlettségének mértéke a szabadság. Kant klasszikus érvenyű megfogalmazása szerint: „Egy eszes lény rátermettségének tetszés szerinti célokra való megteremtése általában (következésképpen a maga szabadságában) a kultúra.”⁸ A kultúrában tételeződik a szabadság, az ember felszabadulása a körülmények kényszeré alól.

Az individuum valójában csak akkor szabad, ha szabadságát meg is tudja valósítani. Ez azonban csak közösségben lehetséges, ha a közösség képes arra, hogy megteremtse (adott esetben: kiharcolja) azokat a társadalmi körülményeket, amelyek az egyének önmegvalósítását biztosíthatják. Ha ez nem lehetséges, a közösség mint kollektív szubjektum elveszti léte értelmét.

Az egyén kora gyermekkorától kezdve azonosul közösségének gondolkodásmódjával, érzelmeivel, elvárásaival. Abraham Moles szerint a kultúra egyik lényeges kérdése a társadalmi (közösségi) kultúra átvitele az egyén kultúrájába, az ő kifejezését használva: a világ memóriájának az átplántálása az egyén memóriájába. Az egyén értelmezi, feldolgozza a külső világ jelzéseit, üzeneteit, híreit, kidolgozza cselekvési terveit, elgondolásait, de a befogadás és a tevékenységre irányultság elválaszthatatlan közös-

ségének, csoportjának kultúrájától, amelyhez tartozik. Az átmenet a világ kultúrájából az egyén kultúrájába több csatornán keresztül történik.⁹

A modern társadalomban az egyén bizonyos fokú védettséggel rendelkezik az őt befolyásolni kívánó célokkal, eszmékkel, véleményekkel szemben. Az egyénnek megvan a lehetősége, hogy az éppen adott közösségi létfeltételek passzív tudomásul vétele helyett visszautasítsa az elfogadott normákat, viselkedésmódokat és értékeket és azokat általa is választható értékekkel helyettesítse. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az egyénnek le kellene mondania a közösségről, mint választott értékei megvalósításának természetes és pótolhatatlan közegéről. Nem mondhat le mindenekelőtt nemzeti közösségről és nemzeti kultúrájáról, amely a hagyományos társadalmi közösségformák felbomlásával mondhatni egyedüli fogódzóként kínálkozik számára.

A nemzetek és nemzetiségek azonosságát a kultúra egésze tudatosítja. A tudatosodás azonban az újkori társadalmakban ideológiai jellegű. Az azonosságideológiát a tudatosodás magasabb fokozatának kell tekintenünk, mert egysegésíti a közösség intencionált célképzetét, rendszerezi az egész közösségre vonatkoztatott eszményeket, vágyakat, elképzeléseket, reményeket vagy félelmeket, a közösség érdekeinek megfelelően értékeli a történelmi múlt emlékeit és a jelen tapasztalatait. Így az egyén nem ösztönösen azonosul nemzetiségével, hanem a politikai közösség organikus tagjaként gondolkodik, határoz, cselekszik és választ.

A nemzetiségek nem rendelkeznek saját akaratukat megtestesítő önálló államisággal, ezért azonosságukat tudatosító ideológiák, a nyelvtől és kultúrától meghatározottan, lényeges vonatkozásokban különböznek a nemzeti azonosságot kifejező ideológiáktól. De a nemzetiségi

ideológiák közé sem húzható egyenlőségjel. A világ nemzetiségei más és más gazdasági-társadalmi viszonyok között élnek, lényegesen eltérő hagyományokkal, értékrenddel, értékelő mechanizmussal és történelmi múlttal rendelkeznek. Elég, ha csak a baszkokra, katalánokra, vallonokra, a mohamedán vallású népekre vagy az Egyesült Államok bevándoroltjaira, indiánjaira, Kína hetvenkét nemzetiségére vagy az afrikai törzseknek az európai modelltől teljesen különböző társadalmi és ideológiai viszonyaira utalunk. Még egyazon földrajzi-területi egységeken belül is más és más tartalmú és jellegű nemzetiségi ideológiák keletkeznek. Gondoljunk arra, milyen más természetű és irányú volt a két világháború között az erdélyi szászok és magyarok azonosságideológiája, gazdasági és magatartásbeli viszonyulása a kisebbségi körülményeik között keletkezett vagy kivívott lehetőségekhez.

A szászok — mindössze 250—300 ezren — évszázadokon keresztül viszonylag zárt, hermetikus közösségbe szerveződve éltek. Ennek megfelelően alakult kapcsolatuk a rajtuk kívül álló, de velük együttélő népekkel. A szászok organikus egységének megőrzésében — lényegében azonosságuk megőrzésében — a XVI. századtól kezdve a nyelv, a hagyományok, a történelmi emlékezet mellett integráló funkciót töltött be a lutheránus egyház. Találóa írja Adolf Meschendörfer *Corona* című regényében, hogy a brassói Fekete-templom igézete alól senki sem tudta kivonni magát: „Ha lenéztünk az oszloperdőre, a szenátorok és presbiterek, a papok-tanítók és céhek padjaira, fej mellett fej, egyformán merev tartásban figyelt, éreztük akkor, hogy ez az utolsó menedéke minden száznak, legyen az hívő vagy hitetlen, hogy ez egy nép gyülekezete. Ateizmusunk röviddel a konfirmáció előtt érte el a maga tetőfokát, és mind harciasabban nyilatkozott meg a vallásórákon,

de senkinek eszébe sem jutott, hogy kételkedését ezzel a hatalmas népházzal hozza összefüggésbe. Az nem egy vallás temploma volt, de a szászok temploma volt.¹⁰

A nyolc évszázad alatt gyűjtött tapasztalatok jellegzetes konzervatív gondolkodást és magatartást hagyományoztak az egymást felváltó nemzedékekre. A szász családok, pártcsoportosulások, városok vetélkedtek egymással az elsőbbségért, a jobb és hatásosabb érvényesülésért, és előbbrevalónak tartották önvédelmük, organikus egységük érdekeit. Az összetartozást erősítették az ünnepek és a rítus. Egy jellegzetes példára emlékeztetek. A brassói szászok minden iskolai év végén megünnepelték a reformátor Honterust, zárt sorokban kivonultak a természetbe — a menetből senki sem hiányozhatott—, ünnepléssel, játékkal, szertartásokkal, beszédekkel emlékeztek meg a múlttól és figyelmeztettek az aktuális tennivalókra. Az elszakadás bármilyen formáját elítélték. Merschendorfer egy másik regényének — *Der Büffelbrunnen* — egyik epizódjában a szász iparmágnás bojárokat fogad. A vendégfogadás a bojárok ízlésének hízelgő, a család keleties, de megnyerő atmoszféra teremtésével kedveskedik, törökkává, pezsgő, a lányok keleties mintájú pongyolába öltöznek, de amikor a bojár megkérdezi a lányoktól, hogy feleségül mennének-e valamelyik bojárhoz, a válasz udvarias formában határozott nem. A zárt, organikus szász közösség nagy gonddal és ébren örködött a connubium felett, de ugyanakkor ésszerűen alkalmazkodott környezetéhez. Ezért történhetett, hogy a szászok évszázadokon keresztül együtt éltek a magyarokkal és románokkal anélkül, hogy ez megbontotta volna belső egységüket. Az érdekvédelmet pedig biztosította a gazdasági szervezettség és a szomszédsági rendszer.

A szász azonosságideológia a kollektivitást az egyéni törekvések fölé helyezte. A kollektivitás azonban csak addig tudja feladatát teljesíteni, ameddig nem adja fel autonómiáját. A harmincas években az értelmiség közvetítésével a szászok közé is mindinkább behatolt a Herrenvolk ideológia, a birodalmi németséggel való egyesülést célként tételező faji irányzat. Ez a fordulat nemcsak a nagynémet érdekekkel való eszmei és gyakorlati lecsatlakozást hozta magával, hanem a fasizmus bukása után a külső kényszert is maguk ellen fordította. Annyi mindenesetre tanulságként leszűrhető a szászok nyolc évszázados történetéből, hogy a kollektivitást magas fokon tudatosító ideológiával felvértezett nemzetiségek sokkal eredményesebben tudnak alkalmazkodni körülményeikhez, mint azok, amelyeknek gondolkodásmódja, hagyományai, értékrendje szorosabban kapcsolódik az individualizmushoz.

Az erdélyi magyarságot a főhatalomváltás teljesen felkészületlenül érte. Nem rendelkezett a kisebbségi élet megszervezésének azokkal a tapasztalataival és hagyományaival, amelyeknek a birtokában a szászok aránylag könnyen, nagyobb zökkenők nélkül átváltottak az új viszonyoktól követelt taktikára. Bár az erdélyi magyarság fejlett nemzeti öntudattal került kisebbségi helyzetbe, s így a beolvasztási politikának nemcsak az anyanyelv szabott határt, hanem a hatékony azonosságtudat is, a kisebbségi helyzet kényszerűsége napirendre tűzte azonosságtudatának ideológiai újrafogalmazását. Vallani és vállalni kellett önmagára utaltságát. A készületlenség kezdetben romantikus illúziókat táplált, jóformán senki sem vetett számot azzal, hogy nem az új irányzatokba, a nemzetközi kisebbségi jogvédelembe kell fogózkodni, hanem önerőnkre támaszkodva kell megszerveznünk a kisebbségi életformát. A *Kiáltó Szó* jelentette az elzárkózásból való kilépést. Új

folyóiratok, újságok keletkeztek — *Magyar Szó*, *Tavaszi Keleti Újság*, *Zord idő*, *Pásztortűz*, *Napkelet* —, de a kisebbségi élet, ahogyan azt Krenner Miklós írta egyik tanulmányában „nemcsak hírlapi cikket és párttevékenységet jelent, hanem új lélek, a kisebbségi lélek kiképzését is.“¹¹ Egyszóval: új ideológiára és olyan intézményekre volt szükség, amelyek biztosítsák az azonosságtudat folytonosságát, újrafogalmazását és terjesztését a kisebbségi élet körülményei között. E történelmi kényszer szülte a transzilvanizmust s két legfontosabb intézményét a Szépmíves Céhet és az *Erdélyi Helikont*. Helyesen látta Babits Mihály, hogy a transzilvanizmus „a politikán túl és minden politika dacára kulturális nemzeti érzést jelent, mely nem szétválaszt, hanem összekapcsol; az európai nacionalizmus formái között ez egyike a legszabadabbaknak és legemberibbeknek“.¹²

A sokat vitatott és többszörösen félreértett és félreértetett transzilvanizmust — az „erdélyi gondolatot“ az évtizedek során sokféleképpen értelmezték, illetve főleg bírálták. Voltak és vannak olyan ítések, akik politikának mondják, másokat nem elégít ki a politikára egyszerűsítés, és irodalmi formának, írói magatartásnak tekintik. Az újabb irodalomtörténetek írói sem tudnak szabadulni a balos, szociológizáló ítélezés szokványaitól, mert mi mással lehet magyarázni az olyan „bölcsséget, mely így okoskodik: elsősorban a liberális gondolkodású, deklasszálódó középosztály és értelmiség teremtett a transzilvanizmussal elméleti alapot, azok — érdemes a szóhasználatra is figyelni —, akik a „hatalmi helyzetből kicsöppentek“. A hatalomba „csöppent“ irodalomtörténész kimondja az általa megfellebbezhetetlennek vélt ítéletet: a meghirdetett l'art pour l'art és a transzilvanizmus amúgy is eltávolító jelszavai a regionalizmus, a partikularizmus szürkéségébe zárták a *Helikon* irodalmát.

Ezzel szemben a transzilvanizmus mindenképp az új helyzetbe került erdélyi magyar nemzeti kisebbség önazonosságát tudatosító ideológiaként keletkezett. (E tanulmány éppen ezért a transzilvanizmust mint sajátos azonosságideológiát értelmezi és értékeli, és nem lép fel „végleges“ irodalom- vagy eszmetörténeti elhelyezésének igényével.)

A főhatalomváltás előtti nemzeti azonosságtudat egyáltalán nem felelt meg a kisebbségi helyzet viszonyainak, a társadalmi beilleszkedést és cselekvést is nyitva tartó ideológiára volt szükség. Mint minden ideológia, a transzilvanizmus sem tekinthető tudományos elméletnek, hanem olyan eszmék, feltevések, felfogások, remények, kívánságok, aggályok, eszmények rendszerének amely sajátos logikájával, valóság szemléletével, gnoszeológiájával a nemzetiségi azonosságot tudatosította, meghatározott legitimizáló funkcióval. Ugyanakkor kritikai feladatokat is teljesített, s ezzel biztosította az állandó továbbfejlődés lehetőségét.

Az első Helikon-találkozó célkitűzései között szerepelt, hogy a népnevelést, az irodalmat és a művészetet a kisebbségi élet első vonalába kell állítani. A résztvevők sürgették az erdélyi írók könyvkiadójának és folyóiratának megteremtését, a tartalmi kérdések terén pedig abban jutottak közös nevezőre, hogy a szellem elsőbbsége fontosabb a jobb- vagy baloldali politikához való csatlakozásnál. Tabéry Géza a következőket írta erről *Emlékkönyvében*, amelyben az 1930-ban több mint tízéves erdélyi irodalom kezdeteire tekint vissza: „Az erdélyi lélek nem a progresszió és nem a konzervatizmus közötti különbségből virágzott életre, hanem abból a tényleges helyzetből, hogy amióta az erdélyi magyarság kisebbségi sorsba került, azóta úgy a jobb-, mint a baloldali világszemlélet megszünt számunkra a hatalomgyakorlás bázisa

lenni. A világszemlélet megtisztult számunkra. Belső, lelkiismereti ügyünké változott, amihez nem tapadhat erőszak, amiből pályafutások úgródeszkája nem lehet, de egzisztenciák számára farkasverem sem.¹³ Az a nézet vált uralkodóvá, hogy a politika eszközeit a magatartás emelkedettségének, a magasabb humánumnak kell alárendelni. Szépen fogalmazza ezt meg Krenner Miklós Áprily Lajoshoz írott levelében: „Kétségtelen, hogy az »új« jobban érvényesül Erdélyben, ahol a Széchenyi eszméi először derengtek az Apáczai fájdalmas lelkében, ahol Martinuzzi nyomán az erdélyi fejedelmi politika korán látta meg az újkorban az európai és magyar összetartozandóság nagy vonulásában mellőzhetetlen és gyakorlati számbavételét. A politikai és gazdasági rabszolgaságban természetes menedékünk a lelki szabadság és szellemi elfogulatlanság. Nem engedhetjük meg magunknak a polgárháború fényűzését és részünkre az állami és nemzeti szabadság paradicsomából meg kellett teremtenünk minden fegyver és minden harcos szabad lehetőségét.”¹⁴

A transzilvanizmus egyik jellegzetessége, hogy nem a politika eszközeivel akart hatni, befolyásolni, hanem a szellem erejével, a népművelésen keresztül. Ezért tűnhetett sokak számára elvontnak, arisztokratikusnak, amolyan „elit eszmé“-nek. De ne feledjük, hogy az akkori áldemokratikus politikai rendszerben a jobb- és baloldali küzdelmek, elfogultságok közepette a helyzettudatosításnak és önvédelemnek ez a formája mutatkozott célravezetőnek. A politikai lecsatlakozás együtt járt volna valamilyen csoportérdek előnyben részesítésével. Márpedig a nemzetiségnek éppen közösségi jellegében kell erősnek és ellenállónak lennie, ahogyan azt a szászoknál is láttuk, anélkül, hogy ez lezárná az osztársadalmi beilleszkedés út-

ját. A transzilvanizmus — írta Tamási Áron — „különböző fajok életének találkozása fenn az emberi magaslaton. [...] Az erdélyiség gondolata az örök önállóság gondolata. És kérдем: Van-e a mi jövőnkre nézve más biztató és megnyugtató út, mint az önállóság útja? Az az út, amely két gyanakvó gondolat között [...] vezet el? Az az út, amelyet testvér és idegen egyformán rontanak, de amely egyedül és örök jusson a miénk! Ne bántsanak tehát minket és ne rontsák a mi egyetlen, kálváriás utunkat, amíg ennek a helyébe csak temetőt, vagy maszlagot, vagy kábító délibábot tudnak adni csupán, de sohasem más utat, de még egy kicsi rongyos ösvénket sem.“¹⁵

Igaz, hogy a transzilvanisták az önállóságot és a román néppel, valamint a többi nemzetiséggel való szótértés megvalósulását a napi politika érdekszövevényeitől mentesen képzelték el. Nem szabad azonban elfelejteni, hogy ez az akkori mostoha politikai viszonyok és az uralkodó militáns nacionalizmus közepette történt. Kuncz Aladár tévedett, amikor a kényszerűséggel egyenrangúan az erdélyi „regionális öntudatot“ az Európában — Franciaországban, Angliában, Spanyolországban, az északi államokban — megélnékülő regionális öntudatosodással hozta kapcsolatba. A „regionális öntudat“ — Kuncz Aladár szerint — akkor is kifejlődött volna, ha nincs impériumváltozás.¹⁶ Márpedig e nélkül nem valószínű, hogy transzilvanizmusról beszélhetnénk.

A transzilvanizmus nem lett volna ideológia — tehát több, mint egyszerűen „regionális öntudat“ —, ha nem olyan, részben a valóságban gyökerező feltételezésekből indult volna ki, mint például a földrajzi környezet és a történelmi múlt által meghatározott „erdélyi lélek“, amely úgymond arra predesztinálja az Erdélyben együtt élő románokat, magyarokat, szászokat, hogy önállóságuk felett örködve vé-

gezzék közös dolgaikat. Ebből az előfeltevésből következették, hogy Erdély múltjában sajátos humánium rejlik, amelynek felismerése és tudatosítása új életre keltheti az erdélyi kultúrát. A transzilvanizmus épp a hagyományok alapján lehetségesnek tartotta a román nép és a kisebbségek megbékélését a közös feladatok vállalásában és az értékek cseréjében. A kérdés lényegét nem abban látom, hogy van-e predestinált, közös tulajdonságokat hordozó „erdélyi lélek” vagy nincs, amiről annyit vitatkoztak, hanem az ideológia által tételezett azonosságtudat minőségében, s hogy milyen közösséggé akarta változtatni a nemzetiséget mint a társadalom sui generis részét. Ideológiatörténetileg is, és úgy is mint ideológiai modell, nagyon fontos, hogy a transzilvanizmus a nemzetiségi azonosság megőrzését értékgyazdagodásként és az interetnikus viszályok, konfliktusok feloldásával együtt sugallta. Az erdélyi gondolat képviselői éppen ezért az elkülönülés példáival szemben a vallási türelmesség, a szabadelvűség erdélyi hagyományaira, a közös történelmi sorsra hivatkoztak elsősorban. Otto Folberth is ilyen értelemben nyilatkozott a *Helikon* megjelenése alkalmából: „A művészet lényegében forma, a mi művészetünknek (költők és írók művészetének) formája a nyelv, és az erdélyi nyelvek alapjukban különböznek egymástól. De éppen ennyire igaz, hogy egész természet-élményünk, legfontosabb történelmi tapasztalatainak, a mai sorsunk közös élménye ugyanazokból a forrásokból fakadnak. A sorsközösségből fakadó belső érdekek lánc az, ami bennünket a mélyben összekapcsol.”¹⁷

A transzilvanizmus ugyanakkor nyitott maradt Európa felé is. Kuncz Aladár *Erdély az én hazám (csendes beszélgetés Áprily Lajossal)* című esszéjében a következőképpen juttatta ezt kifejezésre: „Erdélyből kell kiindulnunk, s egy szökkenéssel mindjárt olyan magaslatra kell

emelkednünk, amelyről nézve az erdélyi sors világprobléma lesz.¹⁸ Heinrich Zillich pedig Aradi Viktor *Korunkban* közölt cikkével vitatkozva, melyben az illusztris szerző az „erdélyi lélek” teóriáját reakciónak és tudománytalan tákolmánynak deklarálta, azzal érvelt, hogy az „erdélyi otthonérzés” mint a kulturális lelkiismeret sajátos kifejeződése egykor „Románia számára talán nem jelent majd kevesebbet, mint európai reneszánszát”.¹⁹ Ha arra gondolunk, hogy Európa földjén akkor mind erőteljesebben terjedt és hatott a faji vagy nemzeti kizárólagosságot és felsőbbrendűséget hirdető ideológia, mely egyébként később Heinrich Zillichet is elragadta, a transzilván ideológiát — itt-ott kiütköző avíttágai ellenére is — korszerűnek tekinthetjük.

A transzilvanizmus ideológusai a történeti hagyományokhoz kapcsolódva dolgozták ki kritikai nemzetiségszemléletüket. Széchenyi István nemzetfelfogását újították fel és gondolták tovább. Széchenyi nagy vihart keltő 1842-es akadémiai beszédében azt fejtegette, hogy ha valaki magyarul beszél, ez nem jelenti azt, hogy magyarrá is vált, a „szólás még korántsem érzés, a nyelvnek pengése korántsem dobogása még a szívnek”. Ezért a nemzetiség erőszakos terjesztésének szolgálatába nem állítható sem nyelvmester, sem preparandia, semmi olyan eszköz, mely csak „külsőleg hat”.²⁰ Széchenyi a magyarokat akarta magyarosítani irodalommal, művészettel, tudományokkal, nyelvműveléssel, nemzeti öntudatuk fejlesztésével. Mert — állította — csak nyelvében, kultúrájában, tudományokban erős és önmaga értékeiben biztos nemzet képes nagy tettekre. Az akadémiai beszéd előtt írott könyvében — *A Kelet népe* (1841) — Széchenyi a feladatokat is körvonalazta: „Az emberiségnek egy nemzetét megtartani, sajátosságait mint erényt megőrizni s szeplőtlen minőségében kifejteni, nemesíteni erőit, érényeit,

s így egészen új, eddig ismert alakban kiképezve végcéljában az emberiség feldicsőítéséhez vezetni, kérdelem, lehet-e ennél minden kesertül tisztább érzés?“²¹ Mindehhez önismeretre, lelki-szellemi megtisztulásra, az adottságok, képességek megismerésére van szükség, hogy a nemzet ne essen a „vak hév“ áldozatául.

Makkai Sándor a reformkori hagyományok vonzásterében szorgalmazta a történelmi múlt újraértékelését. Bethlen Gábertól, Zrínyi Miklóstól, Széchenyi Istvántól, Kemény Zsigmondtól kellett volna elsajátítani — írta — azokat az „érték-vonásokat“, melyek önkritikára, önmegtartóztatásra, önfeláldozásra készítetnek. A feladatok kijelölése is Széchenyi eszméiből eredt, a történelem változott létfeltételeinek szükségleteihez alkalmazva. „Ha tehát az erdélyi magyarság a maga történetileg öntudatosított hivatását felismeri s a maga nyelvének, kultúrájának, adottságainak és jellemének sajátos módján rendületlenül s talán reménytelenül megmarad amellett, hogy neki ebben az országban a lelki értékeket és az emberiség egyetemes gondolatait, gyakorlatilag az itt élő népek testvéri kapcsolatait kell munkálnia, akkor minden elzárkózásnál és mesterséges védőbástyánál hatalmasabb igazsággal biztosítja a maga jövőjét.“²²

Széchenyi szellemében fogant a nemzetiségi önvizsgálat kulcsfontosságú alkotása, Makkai Sándor *Magunk revíziója* (1931) című tanulmánya is. Az önismeret Makkai Sándornál is a történelem és a jelen olyan kritikai számbavétele, melyből egyértelműen és logikusan következik az ésszerű, a feltételeket és lehetőségeket mérlegelő tervezés és cselekvés.

A transzilvanista ideológusok a nemzet vagy a nemzetiség pusztá létét nem tekintették öncélnak. Az igazi öncél csak a kultúrában, az értékek szintjén, az alkotásokban valósulhat meg. A művészetben, az irodalomban, a tudomá-

nyokban a nemzet vagy nemzetiség nemcsak megőrzi azonosságát, hanem új lehetőségekkel is gazdagodik. A transzilvanizmus nemzetfogalma erkölcsi fogantatású, megfogalmazói úgy gondolták, hogy a népek lelkiisége a történelemben, a nyelvben, a kultúrában, a magatartásban nyilatkozik meg. De ez nem valami egyszer s mindenkorra adott lelkiiség. A nemzet és a nemzetiség mindig a *levés* állapotában van. Ezt Tavaszgy Sándor fogalmazta meg a legvilágosabban: „A nemzet tehát sohasem kész, az mindig lesz, mert nemzetté lenni annyit jelent, mint napról napra mélyebbnek, tisztábbnak, jobbnak, nemesebbnek, szentebbnek lenni.”²³

Kétségtelen, hogy a társadalomtudományi módszerek és fogalmak mellőzése egyik akadályozója volt annak, hogy a transzilvanizmus nem tudott tudományos igényű és értékű nemzetiségelméletté fejlődni. De nem tagadható, hogy pluralizmusával, kritikai nemzet szemléletével, nyitottságával a nemzeti és nemzetiségi azonosság tudatosításának eszményi mását állította szembe a kizárólagosságot történelmi parancsként hirdető nacionalizmus valóságával. A torzításokkal szemben a valóságnak megfelelő és tökéletesíthető önazonosságtudat kialakítását tűzte ki célul. Ez is bizonyosság arra, hogy nem mindenik ideológia torzítja el egy nemzet vagy nemzetiség tudatát.

Az elmondottakból következtethetünk a transzilvanizmus emberfelfogására is. Makkai Sándor az ember milyenségéről és hivatásáról írott egyik fontos esszéjében, Kosztolányi Dezső embereszményét, a homo aestheticust vitatja. A szemlélődő, a szép és a rút kategóriáiban gondolkodó homo aestheticusszal a tettek emberét, a homo moralist állítja szembe. Máshol Erich Kästner egyik hősét említi, aki szerinte azért bukik el, mert nincs termékeny hite, csupán passzív szemlélője az életnek. A homo moralis egyszerre lelki és gyakorlati lény. Makkai a

gyakorlatiságnak két jól elhatárolható válfaját különbözteti meg, az egyiket az azonnaliság, a sietősség, a taktikai és propagandisztikus szempontok előtérbe helyezése jellemzi, jelszava a „nincs idő“, ezért mindenre ráhúz egy taktikai teóriát, aztán rohan a gyakorlati megoldás felé, nem veszi figyelembe, hogy mit kíván a lélek. Ezzel szemben az igazi gyakorlatiság a hitből fakadó erkölcsiség, amely az alapvető kérdések vizsgálatát és revízióját tartja előbbrevalónak. Mert minden gyakorlati megoldásnak van próbája, nem lehet helyes és igaz az, aminek nincs állandó indoka és értelme az emberi lélekben.²⁴ A hit, a természetesség, a felelősség, a megismerés, a gyakorlatiság Mak-kai Sándor homo moralisának a lényegi meghatározói. Ez a transzilvanista ideológiába szervesen beépült emberkép nem azt sugallta, hogy az ember sajátos tulajdonságainak feladásával felemelkedhet, úgymond a nembelihez, vagy hogy egy feltételezett irreverzibilis fejlődés reményébe fogózva elérkezhet valamiféle teljes emancipációhoz. Egyszerű volt és gyakorlati: a lelki és szellemi fejlődés lehetősége mindenkinek adott, aki azt képes önvizsgálattal és felelősséggel választani. Ennek az ugyan nem teljes és főleg nem kidolgozott „antropológiá“-nak megvolt az az egyáltalán nem lebecsülhető előnye, hogy a személyi szabadság korlátozása nélkül mutatott irányt a közösségi élet megszervezésére. A hagyományos erdélyi türelmesség, a lelkiismereti és gondolatszabadság fogalmazódott újra a kisebbségi élet körülményei között. Történelmi gyökereiben is erdélyi volt és demokrata — egy demokratikusnak csak nagy megszorításokkal nevezhető látszatkeltésekre berendezkedett politikai struktúrában.

A transzilvanizmus eszmerendszerének kialakulására Ady Endre mellett Jászi Oszkárnak a nemzetiségi kérdésben elfoglalt álláspontja volt hatással. Mégis a harmincas évek közepén

a történelmi korok hasonlóságai alapján Mikó Imrében, ismerték fel azt a politikust, akinek tevékenysége és életműve tanulságokkal szolgálhat. Tudni kell, hogy Mikó Imre Kemény Ferenc kancellárral együtt támogatta azt a törekvést, hogy az erdélyi románok a három nemzet alkotmányos közösségében foglalják el az őket megillető helyet. Az *Erdélyi Helikon*-ban két tanulmány is megjelent Mikó Imréről az Erdélyi Múzeum-Egyesület alapításának hetvenötödik évfordulója alkalmából. Tavaszgy Sándor arról írt, hogy a „múzeumi gondolat” olyan kulturális tervek megvalósítását indította el, mint amilyen az iskolák újjászervezése, a színjátszás állandósítása, gazdasági tömörülések szervezése volt. „Mindezt a múzeumi gondolat-tól táplált különös történelmi szemléletnek köszönhetjük, amelynek az volt az erdélyi sajátossága, hogy nem merült el egy nemzeti romantikában, hanem valós szemlélettel és akarral magára a lehetséges erdélyi életre volt tekintettel. Ennek a nyugtalanító történelmi szemléletnek és akaratnak következtében az elveszített államhatalom helyébe a múltat és jelent egybefogó totális erkölcsi közösség lépett, amelybe Mikó Imre olyan tüzhelyet akart belepíteni, amelynek éltető melege népe minden rétegre kihasson.”²⁵

Ugyanabban a számban Tusa Gábor Mikó Imre *Irányszék* (1860) című művét elemezte. Tusa Gábor is úgy vélte, hogy a nemzeti kisebbségeket egyedül a szellemi erők tarthatják egybe, ezért csak morális és jogi igazságok alapján szervezhetik meg viszonyulásukat a többségi nemzethez és az államhoz. Az egyetértés, az egyéni érdekeknek a közérdek alá rendelése, a nyelv és irodalom művelése biztosíthatja a közösség egyéniségének megtartását, és a történelmi alapok megőrzését. Az *Irányszék* alapján egy kisebbségi erkölcsi kódex, „ha

úgy tetszik, egy kisebbségi fegyelmi szabályzat²⁶ szerkesztésének gondolatát vetette fel.

Három évvel később Imre Lajos ugyancsak az *Erdélyi Helikon*ban közölte *A kisebbségi élet erkölcstana* című tanulmányát, amely lényegében a Tusa Gábor által kívánt kisebbségi erkölcsi kódex elméleti megalapozására tett kísérletnek is tekinthető.²⁷ A teológia eszmekörében fogant erkölcstan a felelősség, a szolgálat, a hit, a rendeltetés, az egzisztencia kategóriáival magyarázza a közösség, egyén, nemzet, nemzetiség egymáshoz való viszonyának erkölcsi követelményeit. A közösségi élet a „szolgálat élete“, tehát az egyén szolgálattal kapcsolódik a nemzethez vagy a nemzetiséghez. Imre Lajos tanulmányában elkülönítette egymástól az egzisztenciát és a rendeltetést, mert szerinte tévedés azt képzelni, hogy a rendeltetés az egzisztencia külső meghatározottságában valósul meg. Az ember természeti adottságai és rendeltetése között ki nem békíthető ellentét feszül, s ez a feszültség éppen úgy megtalálható a nemzet vagy nemzetiség külső egzisztenciája és ama rendeltetése között, amelyet a közösséget alkotó egyéneknek szolgálniuk kell. Az olyan nemzet, amelyet az önzés, önakarás, uralmi vágy tart fogva, elveszti „rendeltetéstudatát“, elzüllik, demoralizálódik, nacionalista ideológiája és politikai gyakorlata, mondhatjuk mai szóhasználatlaltal eltorzítja azonosságtudatát.

Ha mindkét közösség — a többségi nemzet és a nemzeti kisebbség — egyaránt elfogadja a szolgálatában megtestesülő erkölcsi parancsolatot, a kölcsönös együttműködésnek, egymás tiszteletének semmi akadálya nem lehet. Az igényelt erkölcskódex, amely az erkölcsben és a szellemben egyesíti a nemzetiséget, nem az elzárkózást sugallta, nem kívánt uralkodni, nem hirdetett semmiféle fölényt, elsőbbséget. Ellenkezőleg, a román nép és a nemzetiségek összefogásának eszméjét képviselte.

Imre Lajoson kívül, mások is megpróbálkoztak az együttélés és közeledés ideológiai alapjainak kidolgozásával. Ezek közé tartozott Tavaszy Sándor is. *Etikai szempontok a románság és magyarság viszonyának megítéléséhez* című tanulmányában arról írt, hogy a nemzetiségek közötti viszonyban az értékeszméket kell érvényre juttatni. Elismeri, hogy a fizikai létfenntartásból származó érdekek nem kapcsolhatók ki a társadalomból, de ezek az érdekek nem indokolhatják az etikai szabályok és eszmék politikából történő kisémmizését. A magyarság és a románság egymás közötti viszonyát az etika és az értékeszmék kellene hogy meghatározzák. Tavaszy különbséget tett az „érzelmi természetű pszichológiai nacionalizmus” és az „etikai természetű aktív nacionalizmus” között. Az előbbi az érzelmek kiszámíthatatlan hullámozása, szeszélye folytán megbízhatatlan, az érzelmek ébresztésében nem szükségképpen áll az igaz, a jó vagy a szép értékeszméjének oldalára. Az utóbbi — az etikai természetű — tevékeny, értékkel, becsül, s főleg nem kifelé irányul, hanem befelé, nem akar hódítani, hanem a szellemi, erkölcsi tökéletesedést tűzi ki célul. „Az etikai értelemben vett aktivitás azt jelenti, hogy valamely népközösség vagy nemzettest tagjaiban él a derült készség, a cselekvő akarat: tettleg elsajátítani, személyes birtokállománnyá és élő élettartalomná tenni a saját nemzetem és más nemzetek kulturális kincsét.”²⁸

Összefoglalva: a transzilvanizmus ideológusai — Makkai Sándor, Tavaszy Sándor, Imre Lajos, Kós Károly és mások — a nemzetiségi azonosság megőrzését és gazdagítását szervesen összekapcsolták a nemzetiségi viszonyok méltányos, etikai elvek és értékeszmék szerinti rendezésével. Ez tette és teszi a transzilvanizmust mint nemzetiségi azonosságot tudatosító ideológiát

értékes, a mának is tanulságokkal szolgáló hagyománnyá.

Amikor Gaál Gábor a transzilvanizmust bírálta, abból a téziséből indult ki, hogy a társadalmi tudat mindig különböző osztálytudatokból tevődik össze. A *mai erdélyi irodalom arcvonala* című 1930-as tanulmányában elismeri ugyan a transzilvanizmus frissességét, de megjegyzi, hogy ez a frissesség legfeljebb a szellőztetett szoba frissége és nem a szabad téré. Bírálta a „valóságkerülő” művészetszemléletet, mely a kisebbségi eszményeket és célokat nem tudja képviselni, mert nem ábrázolja az „osztályhelyezkedés” mozgását. Gaál külön említi a népieseket, akik a „műteremirodalommal” szemben valaminő valóságirodalmat képviselnek, de kiemelkedésüket csak a „tudat felszabadítása” idézheti elő. E felé azonban útjukat állja a tájékozatlanság — azaz: nincsenek birto-
kában a történelmi fejlődés biztos tudásának —, amit a polgári szellem válságfolyamata csak még kritikusabbá tesz. „Hiányzik az igazi célok ismerete. Nem is csoda, hisz atmoszférájában ez az irodalom csupa összeomlás — mágia, csődhangulat, krízis-pszichózis, menekvés-kultusz és kiábrándultság.”²⁹

Hogy ezekben az években mennyire elhomályosította a dogmaként kezelt „tisztá osztályvonal” Gaál Gábor értékelő gondolkodását, mi sem bizonyítja jobban, mint a Kuncz Aladár halálakor írott cikke. Az *Erdélyi Helikon* által meghirdetett program úgymond „nem a régi irodalmi ideológia túlhaladása, hanem a »nem lehet tenni mást« terméketlensége”, s Kuncz „hitte, hirdette, hogy új hajnalhasadás ez, holott a deklasszálódás ájulata”.³⁰ Ezért nem is reflektálhatott arra, amit Szentimrei Jenő oly találóan fogalmazott meg *Ama bizonyos erdélyi gondolat* című vitacikkében. Szentimrei szerint az erdélyi gondolat felmerülése egyenes folyománya a Kossuth—Mocsáry—Jászi által kép-

viselt iránynak, s így annak kellően tág kere-
tei között a *Korunknak* is megvolna a maga jól
meghatározott helye. Így sokkal inkább meg-
felelhetne az „Apáczai Csere János-féle funk-
ció“-nak, amire Gaál Gábor cikkjében hivat-
kozott.³¹

De nem így történt. Gaál Gábor az Erdélyi
Szépmíves Céh tíz évéről írt bírálatában is
arról értekezett, hogy a kiadó és a *Helikon*
„felhívította és kanonizálta (epigon fokon)...
a stíliromantikát“, „abszolút zömé“-ben olyan
irodalmat képviselt, amely a fogalmak való ér-
telmében „se nem nemzeti, se nem regiona-
lista“, mivel ezek a kategóriák tartalmilag
„csak osztálykötöttségeikkel jelentkezhetnek“.
Mi több, miután „a Céh irodalompolitikáját
meghatározó ... tisztára humanista-esztéta cso-
port“-ról beszél, a teljesen hamis és magát
korábbi állításának is ellentmondó vádat is
megfogalmazza, hogy a Céhnél „mind erőtelje-
sebben“ kapnak helyet „a fajvédelem ideoló-
giai törmelékeit súroló meg gondolások“.³²

A *Korunk* népfronti korszakában sem kö-
vetkezett be lényeges változás a *Helikon*, ál-
talában a transzilván irodalom megítélésében.
Abban igaza volt Gaál Gábornak, hogy a har-
mincas években, a magyaroknak Románia
egészébe történő szétvándorlása idején valóság-
os társadalmi szükségként jelentkezett, hogy
a szétszóródásban szolgasorsba kerülőkről írni
kell. Enélkül megvalósíthatatlannak látszott a
helyzet reális felmérése és értékelése. De té-
vedett, amikor megcáfolhatatlan igazságként
kinyilatkoztatta, hogy a transzilván írókból
hiányzik a „saját nemzetiségük helytálló ismer-
rete“, ha pedig mégis jelentkezik némelyiknél,
csak; „elliteralizált vonások“-ban (Karácsony
Benő: *Napos oldal*) vagy elvontan, elköltőiesít-
ve, elfabulizálva, elmitologizált rajzokban (Ta-
mási, Nyíró). Ábel is csak egy remek figura,
„nem a közösség, s ami a legnagyobb baj: csak

szimbólum, s nem ami mögötte és körülötte van.“ Reményik Sándor és Tompa László a „magánosok miszticizmusá“-ba húzódott. Tizennyolc év irodalmából csupán két regényre tudott rámutatni, Szilágyi András *Új pásztor* és Nagy István *Nincs megállás* című regényeire.³³ De vajon ki olvassa ma ezeket a regényeket?

Az irodalom szocreálos értékelésében Gaál Gábor nem állott egyedül, ez a szociológizáló és egyoldalú osztályszemlélet nyilatkozott meg. Lukács György ekkori kritikai munkásságában is.

Ezeket a kritikai észrevételeket nem azért teszem, mert kibebíteni akarom a *Korunk* és Gaál Gábor érdemeit, harcos antifasizmusát, emberfeletti kitartását, szorgalmát a lapszerkesztésben, vagy mert tagadnám az osztályviszonyok megismerésének fontosságát a nemzetiségek társadalmi helyzetének tanulmányozásában. Gaál Gábor bírálataiban, viszonyulásaiban, magatartásában azonban olyan ideológiai dogmatizmus is helyet talált, amelyről az első fejezetben volt szó. A nemzeti és nemzetiségi azonosságtudat csak a három szint, az önazonosság, a kiscsoporttudat és az osztálytudat szerves egymásba épülésével alakul ki, enélkül nem beszélhetünk önismeretről, végső soron valóságos helyzetet megközelítő önértékelésről. Tiszta osztálytudat nincs, s ezért nem tekinthető másnak, mint ideológiai fikciónak. Az osztálytudat és a nemzetiségi azonosságtudat kizárólagossá emelése egyaránt tévedés. Másrészt a Gaál Gábor-i szemlélet abból a másikkal, de ez előbbivel szorosan összefüggő ideológiai fikcióból ered, mely szerint a történelem értelmét hordozó osztálytudat — nem nehéz felismerni ebben az átfordított „világszellemet“ — megvalósítja a magáért való nembeliséget, s az egyén és közössége (a nemzetek és nemzetiségek) csak a megfordíthatatlan folyamat

alárendelt alkatrészeként tud a nembeliség szintjére emelkedni. Aki pedig nem alkalmazkodik a feltartóztathatatlanul előre haladó vonulathoz és nincs birtokában az ezt tükröző biztos tudásnak, tévelygő, és érdemlegeset nem is alkothat. Íme egy részlet ennek bizonyítására Gaál Gábor egyik — *A Korunk éveinek margójára. Ezerkilencszáznegyven* című — tanulmányából: „A világ bármennyire fölágaskodott, még mindig képekkel berajzolt felszín, s a történelmi erők játékának kibetűzendő illusztrációja. Az e mögött az illusztráció mögött lapangó lényeg kitapintása még mindig kötelességünk. A dolgokban rejlő értelem még mindig nem veszett el, s az egész világ, a világtörténelem értelme most a legvilágosabb.”³⁴ Ebből a történetfilozófiából nem lehetett korszerű, valóságos helyzetnek megfelelő vagy azt megközelítő nemzetiségelméletet kidolgozni. Nem lehetett mindenekelőtt az azonosságtudatot a nemzetiségi létezés, valamint a román néppel és a többi nemzetiséggel való együttélés alapfeltételeként elismerni. E történetfilozófia ugyanakkor nem tudhatott kellőképpen felvértezni az ellen az egyneműsítő ideológia ellen, amely a partikularitások megszüntetésének célszerűségét fogadta el a történelem tervezésének vezérelvéül.

Visszatérve a transzilvanizmus és irodalom kapcsolatához, a transzilvanizmus semmiképpen sem tekinthető irodalmi irányzatnak, stílusnak vagy ábrázolási formának. Legfennebb olyan alkotásokról beszélhetünk, melyek a transzilván eszmeiség szellemi és erkölcsi kontextusában keletkeztek. Kétségtelen, hogy az *Erdélyi Helikon* és a Szépművés Céh intézményesen is gondoskodott arról, hogy olyan irodalmi alkotások kerüljenek az olvasók kezébe, melyek a művészi megformáltságon túl a nemzetiség nyelvi és kulturális azonosságát is tudatosították. Ez az elvárás nem maradt hatás-

talan az írókra. Jól érzékeltetik ezt Molter Károly több mint négy évtizeddel ezelőtti sorai: „Költőink, ezek a magyar nézők, szinte a szánkba rágták a transzylván felföldön együvé tartozásunk boldog veszélyét és hangsúlytalan szépségét. Reményik karszti képe, Aprily »Tetön«-isége, Tompa dacos magánya és Szombati Szabó éneklő lavinái fojtott költőkönnyek mellett csaltak bennünket egy közösségbe. És prózánkban Kós ormóttan, szemérmes férfiasága, Kuncz humán kalandja, irodalmi religiózuma, Tamási gyermeki tájgazafisága és Nyíró önmagán gyúló nyelvének szikrái, regionális magamutatás az egyetemes magyarság felé: mennyire egyik vagyunk, amikor mindezeket a miénknek, értünkvalónak érezzük.“³⁵ Mélyreható meggyőződést, erőt, reményt sugárzott ez az irodalom, amint azt Tompa László *Lófi-rösztés* című verse is bizonyítja:

S én nem tudom a sorsot, mit tartogat még
ezutánra,

E végzetes ég alatt lesz-e még öröm?
De tudok annyit, hogy ha öröm helyett
Tüzes mennykővek szakadnak is itt le,
— Még gyászoson évek százai húznak el —
Ők örömtelenül is, ha bajba tébolyodottan:
Ott fognak állni örökké — hogy Imre szorítja,
Áron pedig... Áron nem hagyja magát!

De említhetnénk Dsida Jenő verseit, Tamási Áron két remekét, az *Erdélyi csillagokat* és az *Erdélyi társaságot* és még nagyon sok munkát. Makkai Sándor a *Sárga viharban* a messzi történelmi múltba vissza vetítve fogalmazza meg példázatát arról, hogy hová sodorhat egy népet a könnyelműség, a tudatlanság, a szolgálat és az engedelmesség megtagadása. Ugyanígy utalhatnánk Kós Károly *Varjú nemzetség* című regényére vagy történeti drámájára, a *Budai Nagy Antalra*.

Az irodalomtörténetírás dolga a transzilvanizmus eszmekörében írott alkotások esztétikai elemzése. Mi csak arra a sajátos feladatra akartuk felhívni az olvasó figyelmét, amelyet a két világháború közötti irodalom teljesített, mert teljesíteni kellett. Egyébként is nem ismerünk a világirodalomból egyetlen olyan alkotást sem, amelyet el lehetne szakítani az „eszmék mennyezetvilágításától“. Az író tehetőségén, erkölcsiségén múlik, hogy a megjelenített táj- és sors mennyire lesz az összeméri sors és léthelyzet jelentéshordozó alkotásává. Ezt a szintézist Tamási Áron novellisztikája és Dsida Jenő költészete valósította meg talán a legmaradéktalanabban. Ugyanakkor nem szabad elfelejteni, hogy a nemzeti és nemzetiségi azonosítást nemcsak világirodalmi remeklések tudatosítják, hanem minden olyan alkotás, amely művészi eszközökkel képes kifejezni a nép pszichéjét, sorsát, léthelyzetét, közérzetét.

Az erdélyi gondolat írói, ideológusai azonban nagyon is érezték, hogy nem elégséges az irodalom eszméik, elképzeléseik képviselésére. Az akkori erdélyi folyóiratokban és tudományos kiadványokban egész sor olyan írás, tanulmány, tudományos igényességgel írt értekezés került a nyilvánosság elé, melyben sürgették a tudományos kutatások rendszeresítését, a kutatók közötti együttműködést. Elsősorban olyan kutatásokra gondoltak, amelyek közvetlenül érintik a nemzetiségi egzisztencia kérdéseit, mert ezekre lett volna leginkább szükség. De ezt sugallja — vélte Tavaszy Sándor — a múlt öröksége is, Apáczai Csere János, Szenci Molnár Albert, Bod Péter, Körösi Csoma Sándor, Sipos Pál, a Bolyaiak eszmei hagyatéka, akik úgy tudtak erdélyiek lenni, hogy ugyanakkor a legeurópaiabbak voltak.³⁶ Tavaszy Sándor és mások is a történeti kutatások mellett a kulturális és politikai rendeltetés tisztázásának fontosságát emelték ki, amellyel a filozó-

fiának és a szociológiának kell foglalkoznia. A tudományos kutatásokat a nemzetiség valóságos társadalmi elhelyezkedésének jobb megismerése és azonosságtudatának erősítése céljából akarták megszervezni. Nemcsak az alkotó értelmiségieken múlt, hogy célkitűzéseiket csak részben tudták megvalósítani, a szűkös anyagi erőforrások, a tudományos intézetek hiánya, a külső politikai nyomás, a gyakran és rendszerint mindig rossz irányba változó politikai légkör úgyszólván lehetetlenné tették a magasabb igényeket kielégítő rendszeres és módszeres tudományos kutatást.

A transzilván eszmekörben alkotókat mindig foglalkoztatta a néphez való közeledés, mert érezték, hogy eszméik, irodalmuk nem hatja át hatékonyan a nemzetiség törzsét képező parasztságot és a munkásságot. A hatástalanságot egyrészt az értelmiség közömbössége okozta: „a középosztály — írta Molter Károly — alig tartotta érdemesnek, hogy lefelé közvetítsen“.³⁷ Másfelől a transzilvanizmus faluszemléletébe jócskán vegyültek misztikus, valóságtól elrugaszkodott eszmék, ami szintén gyengítette a transzilvanizmus társadalmi hatékonyságát. Tavaszgy Sándor például, amikor sokasodtak a gazdasági bajok és ésszerű megoldásokat kellett volna találni, arról értekezett, hogy az ösztönös és intuitív megértés következtében a paraszt a „nagy Egész“-hez tartozónak érzi magát, amiért is nincs helye a falusi könyvtárakban a pszichoanalitikus regényeknek, novelláknak, sem pedig a szabadverseknek.³⁸ Imre Lajos szerint pedig a falusi ember számára az élet titokzatos hatalom, a falusi élet és világszemlélet alapja a végtelenhez való kapcsolódás.³⁹

E misztikumba hajló fejtegetések azonban nem homályosították el olyan kiváló írók tisztánlátását, mint Tamási Áron, aki a *Brassói Lapokban* közölt cikksorozatában — *Bajlátott*

földön — élményszerűen szólaltatta meg a falusi szegénység nyomorúságát. Krenner Miklós tervszerű kisebbségi gazdaságpolitika kidolgozását és elindítását sürgette: „Egy kollektív erdélyi Széchenyit kell az üres helyre állítani — írta —, az erdélyi *Hitelt* több könyvvel, a nagy alkotást tömegmunkával pótolni.”⁴⁰ Az *Erdélyi Helikon* időnként közölt szociográfiát, falurajzot is, nem mondható tehát, hogy elzárkózott volna a valóságirodalom új műfajai elől. Mégis, e pozitív kísérletek, próbálkozások ellenére a transzilván ideológusok nem tudtak tartós és hatékony hatást gyakorolni a magyarság falusi és városi dolgozó rétegeire.

Az „erdélyi gondolat“-ot képviselő írók közül sokan tevékenyen bekapcsolódtak a Vásárhelyi Találkozó előkészítésébe. Tehették ezt azért is, mert a transzilvanizmus demokratizmusa, nyitottsága, a dunatáji nemzetek egymásrautaltságának eszméje eleve hordozója volt a népi összefogás politikai távlatainak. A fasizmus európai térhódítása meggyorsította e távlatok felismerését, az összefogás gyakorlati teendőinek megvalósítását. A találkozó előtt Tamási Áron cikksorozatot írt *Cselekvő magyar ifjúság* (1936) címmel, amelyben megfogalmazta, hogy programként nem ajánlhat mást, mint az „*Erdélyi Fiatalok* népi humanizmusának, a *Hitel*-ben hirdetett újraértékelésnek és a baloldaliak szocializmusának az összefogását”.⁴¹ Tamási Áron a találkozóon mondott megnyitójában többek között a demokrácia fogalmának tartalmi kiüresedéséről is beszélt. Ezért, mondotta, „leghelyesebbnek látszik visszamenni ahhoz a felfogáshoz, miszerint a demokrácia az összes erkölcsi, szellemi és anyagi javak s igazságok helyes felhasználása a társadalom javára. Fel kell tehát tennünk a kérdést, hogy erkölcsi, szellemi és anyagi javainknak kik az igazi őrzői az erdélyi magyarságban”.⁴² A szellemi javak és erők igazi őrzőit Tamási Áron a

parasztságban és a munkásságban látta. Olyan „népi demokrácia“ megvalósításának lehetőségét vázolta, amely egységbe képes fogni a nemzetiséget léte és jogai védelmében. Ezek a gondolatok nem voltak újak, az „erdélyi gondolat“ eszmevilágában fogantak. A Vásárhelyi Találkozó majdnem két évtizedes ideológiai érlelődést tetőzött be. „A Vásárhelyi Találkozó — írta Balogh Edgár a *Korunkban* — a kisebbségi önvédelmet sem a nemzeti kizárólagosság, hanem a nemzetek közti őszinte béke és testvériség egyetemes emberi értelmében fogalmazta meg.“⁴³ A transzilvanizmus hozzájárulását e szellemiség kialakulásához tárgyilagos és jóhiszemű ember nem vonhatja kétségbe.

*

A demokratikus nemzetiségi önazonosság ideológiai hatékonyságának alapvető feltétele az olyan politikai struktúra, amely a nyelvi és kulturális különbözőségeket és azoknak közéleti érdekképviseletét természetes és értékes adottságokként fogadja el. Másként a demokratikus ideológia vagy eltorzul, vagy pedig eltávolodik eredeti rendeltetésétől és összeomlik. Ez utóbbi történt lényegében a transzilván ideológiával is. A gyakran hangoztatott bírálatok azért nem helytállóak, mert elszigetelten, a politikai struktúra és ideológiai körülmények figyelembevétele nélkül mondanak megfellebbezhetetlenek tűnő ítéleteket. Márpedig a két világháború között a dunavölgyi országok egyikében sem, még Csehszlovákiában sem tudott kialakulni olyan politikai rendszer, mely megértéssel közeledett volna a monarchiától „örökbe hagyott“ nemzetiségi kérdés demokratikus rendezéséhez. Ezért a demokratikus azonosság-ideológiák önmagukra hagyottan, a lehetetlent ostromolva őrlődtek fel.

A harmincas évek végére mondhatni teljessé

vált a transzilvanizmus összeomlása. A nagyhatalmak divide et impera politikája szembeállította egymással a közép-kelet-európai államokat, s az új politikai helyzetben a nacionalista politika és ideológia elsodorta az összefogás és demokratikus rendezés lehetőségeit.

A demokratikus látszatokat felrúgó, egyre inkább központosításra, s ezzel egyneműsítésre, az uralom tekintélyére orientált politikai struktúra nem tűrte az uralkodó felfogástól eltérő érdekeket és értékeket, ezért fokozatosan megvonta a különbözőséghez való jogok gyakorlását. A félelem és a szenvedélyek vesszőfutásra ítélték a józan ítélőképességet a közös dolgok ügyében. Aki mást akart, annak vállalnia kellett a tragikus szerepet, az elbukás kockázatát. Ez nem lehetett másképp. Az ideológiáknak is lehet és van tragédiájuk, amikor jót és megértést akarásukban roskadnak össze a körülményekkel folytatott küzdelmekben.

Az azonosságtudatnak a negyvenes évek első felében tetőző közép-kelet-európai torzulásait nem érthetjük meg az újkori fejlődés ismerete nélkül. A Rajnától keletre a XVI—XVII. századtól kezdve a társadalmi elmaradottság valóságos melegágya volt a homályos, misztikus, kizárólagosságot képviselő politikai ideológiáknak és durva politikai módszereknek. Ezekben az országokban a polgárság és az ipari munkásság nem fejlődött szervesen és nem tudott beilleszkedni a társadalmi és politikai struktúra egészébe, és számarányában sem közelítette meg a nyugat-európai országokbeli helyzetet. Az azonosságtudat alakulását döntően befolyásolta továbbá, hogy a nemzetképződéshez hiányoztak a valóságos nemzeti és állami keretek. A nemzeti államot és az önálló nemzeti élethez való jogot ki kellett vívni, s ezt nemcsak a dinasztikiak vagy a szomszédos népek hasonló törekvései veszélyeztették, hanem sok-

szor magának az azonosságtudatnak az ingathagsága is. A nemzeti közösségért érzett állandó „egzisztenciális félelem“ tette ingatagá a demokratikus politikai fejlődés helyzetét. „Demokratizmus és nacionalizmus két közös gyökerű mozgalom — írta Bibó István —, melyek mély összefüggésben vannak, s ha ez megbillen, súlyos zavarokra vezethet. Ez történt Közép- és Kelet-Európában, ahol *a nemzeti közösség birtokbanvétele és az ember felszabadulása nem kapcsolódtak össze*, sőt ellenkezőleg: ezek a nemzetek olyan történelmi pillanatokot éltek meg, melyek azt látszottak bizonyítani, hogy a múlt nyomasztó politikai és társadalmi hatalmasságainak az összeomlása s a demokráciának végső konzekvenciáig való vállalása a nemzeti közösséget súlyos kockázatoknak, sőt katasztrófáknak teszi ki. Ebből a megrázkódtatásokból születik a modern európai politikai fejlődés legfélelmetesebb monstruma: *az antidemokratikus nacionalizmus*. Sajnos, annyira megszoktuk már, hogy észre sem vesszük, micsoda szörnyű *fából vaskarika* ez: elvárni és kifejleszteni a szabad ember jellegzetes erényeit, a spontán lelkesedést, a tudatos önfeláldozást és a felelős aktivitást egy olyan közösségért, mely nem biztosítja a szabad ember kifejlődésének az elemi feltételeit.“⁴⁴

E helyzetet mérgeztették tovább az állandó területi viták. Érthető, hogy ilyen körülmények között jelentősen megnövekedett azoknak az értelmiségieknek — íróknak, nyelvészeknek, néprajzosoknak stb. — a szerepe, akik a különböző nemzetek sajátosságait nem a tudományos objektivitás alapján, hanem az adott hatalmi érdekeknek megfelelően tanulmányozták és értelmezték. Így kialakult egy olyan virtuális nemzetkép, mely egyáltalán nem felelt meg a nemzet valóságos állapotának. A virtuális nemzetképpel való azonosulás aztán nemcsak az egyén tudatát torzította el, hanem a nemzet

azonosság-tudatát és a kultúráját is a skizofréniára és a pszichopátiára jellemző tünetsorokkal telítette.

A társadalomlélektani kutatásokból ismert, hogy a téves általánosítás és a vele szorosan összefüggő ellenséges érzés az emberi pszichikum köznapi megnyilatkozásai közé tartozik. Gordon W. Allport szerint a gondolkodás alapjában véve a „valóság elővételezése“, mert gondolkodással tervezzük meg azokat a tetteket, melyekkel a fenyegető veszedelmeket elháríthatjuk és reményeinket, álmainkat teljesíthetjük. A fantázia vezérelte és érzelmi színezetű „vágyelvű“ gondolkodásban, melyet G. W. Allport elhatárolt a „valóságelvű“ gondolkodástól, a hamis gondolatok, előítéletek kerülnek előtérbe, ezért csökken a kategóriák és a külső valóság közötti megfelelés mértéke. A vágyelvű gondolkodás mindig autisztikus (a valóságot tudomásul nem vevő), s egyik fontos kísérőjelensége a pszeudoracionalizáció, mert az emberek — akárcsak az egzisztenciális félelemben élő nemzetek — nem szeretik bevallani, hogy gondolkodásuk autisztikus. A racionalizáció ésszerűnek tűnő érvekkel igyekszik bizonyítani, amit lényegében nem lehet bizonyítani, ezért támaszt keresve elfogadott kánonokba kapaszkodik. Mindezt azért, hogy elfogadtassa azt, ami elfogadhatatlan.

A nemzeti közösségek közötti kapcsolatok alakulásában, különösképpen, ha azok állandó egzisztenciális félelemben élnek, fokozottabb mértékben érvényesülnek az előítéletek. „Az etnikai előítélet — Gordon W. Allport megfogalmazásában — hibás és rugalmatlan általánosításon alapuló ellenszenv. Megmaradhat az érzések szintjén, de kifejezésre is juthat a viselkedésben. Irányulhat egy-egy csoport egészére, de egyetlen egyén ellen is, azon az alapon, hogy az illető a szóban forgó csoport tagja.⁴⁵ Az etnikai előítéletekre az is jellemző,

hogyan meglepően ellenállóak a társadalmi környezet változásaival szemben, és az etnikai kultúra részeként irracionális funkciót töltenek be a nemzetiségek közötti kapcsolatok alakításában.

A különböző — nemzeti, vagy éppenséggel a nemzetet másodlagosnak minősítő, „nemzeti” — előítéletekkel, a megtévesztő ideológiai torzításokkal szemben a gondolkodóknak elsősorban a konkrét célokra kell összpontosítaniuk, olyan demokratikus fejlődésre, mely az egyén szabadságát és a nyelvi, kulturális különbségekhez való jogot természetes létadottságként ismeri el, és ez alapján építi ki az együttélés politikai struktúráját. E demokratikus fejlődés egyik legfontosabb feltétele és mozgatóereje a torzulásoktól, misztikától, tévtanoktól, egzisztenciális félelemtől kritikailag megtisztított és újraértékelt nemzeti és nemzetiségi, azonosságtudat.

A transzilvanizmus mondhatni esélytelen volt, és mindinkább esélytelenebbé lett egy olyan politikai struktúrában, melyet az „etnikus apriorizmus”, az „etnokrata állam”, a „stílus-ár” és más, ezekhez hasonló ideológiai téveszmék vezéreltek a vélt beteljesülés felé. A transzilvanizmus csak egy demokratikus politikai konszenzus keretében válhatott volna hatékonnyá. Amiből következik, hogy amennyiben egy ilyen konszenzus, és annak alapfeltételeként egy új, korszerű azonosságideológia megteremtése napirendre kerül, a kiindulópontul szolgáló ideológiai minták sorából a transzilvanizmust semmilyen körülmények között sem szabad kifejejtenünk.

AZONOSSÁG ÉS KULTÚRA

¹ Idézi Lukács György: *A fiatal Hegel*. Bp., 1976, 585.

² Vö.: Kroeber and Kluckholm: *Culture. Critical Review of Concepts and Definitions*. New York, 1964, valamint *A kultúra fogalmáról*, Bp., 1980.

³ E. Makarjan: *A marxista kultúraelmélet alapvonalai*. Bp., 1971, 80.

⁴ J. V. Bromlej: *Etnosz és néprajz*. Bp., 1976, 20.

⁵ Heller Ágnes: *Hipotézis egy marxista értékelmélet-hez*. Magyar Filozófiai Szemle 1970/6, 1043.

⁶ C. I. Gulian: *Bazele istoriei si teoriei culturii*. București, 1975.

⁷ A. Tănase: *Cultura și civilizație*. București, 1977.

⁸ I. Kant: *Az ítélelterő kritikája*. Bp., 1966, 402.

⁹ Abraham A. Moles: *Sociodinamica culturii*. București, 1974.

¹⁰ Adolf Meschendörfer: *Corona*. Kolozsvár, 1933, I. 77.

¹¹ Spectator: *Az erdélyi helyezkedés*. Erdélyi Helikon 1928. aug., 342.

¹² Babits Mihály: *Esszék, tanulmányok*. Bp., 1978, II, 468. Hasonló értelemben nyilatkozott az erdélyi irodalomról Szekfű Gyula is, az *Erdélyi Helikon* 1928. májusi számában.

¹³ Tabéry Géza: *Emlékkönyv*. Kolozsvár, 1930, 61.

¹⁴ *A Helikon és az Erdélyi Szépműves Céh levelesládája (1924—1944)*. Bukarest, 1979, 110.

¹⁵ Tamási Áron: *Tiszta beszéd*. Bukarest, 1981, 71.

¹⁶ Kuncz Aladár: *Tíz év*. Erdélyi Helikon 1928, máj.

¹⁷ Ottó Folberth: *Szász üdvözet az „Erdélyi Helikon”-nak*. Erdélyi Helikon 1928, máj., 66.

¹⁸ Erdélyi Helikon 1929, aug.—szept., 488.

-
- ¹⁹ Heinrich Zillich vitacikkét, mely eredetileg a *Klingsorban* jelent meg, az Erdélyi Helikon 1929, június—júliusi száma közölte.
- ²⁰ Széchenyi István: *Közjóra való törekvések*. Bukarest, 1981, 227—228.
- ²¹ Széchenyi István: *A Kelet népe*. Bp., 1905, 16.
- ²² Makkai Sándor: *Harc a szobor ellen*. Kolozsvár, 1933, 116—117.
- ²³ Tavasz Sándor: *Világnézeti kérdések*. Torda, 1925, 72.
- ²⁴ Vö.: Makkai Sándor: *Harc a szobor ellen*. Kolozsvár, 1933.
- ²⁵ Tavasz Sándor: *Mikó Imre*. Erdélyi Helikon 1935, ápr., 227.
- ²⁶ Tusa Gábor: *Gróf Mikó Imre mint kisebbségi politikus*. Erdélyi Helikon 1935, ápr. 239.
- ²⁷ Imre Lajos: *A kisebbségi élet erkölcstana*. Erdélyi Helikon 1938, jan.—febr.—márc.
- ²⁸ Tavasz Sándor: *Etikai szempontok a románság és a magyarság viszonyának a megítélésében*. Erdélyi Helikon 1934, nov., 664.
- ²⁹ Gaál Gábor: *Válogatott írások*. Bukarest, 1964, I, 385.
- ³⁰ *I. m.* 423.
- ³¹ Szentimrei Jenő: *Ama bizonyos erdélyi gondolat*. Erdélyi Helikon 1929, jan. Válasz Gaál Gábornak a *Korunk* 1928. decemberi számában megjelent Az „erdélyi gondolat” tartalma és terjedelme című cikkére.
- ³² Gaál Gábor: *Válogatott írások*. Bukarest, 1964, I, 561.]
- ³³ Gaál Gábor: *Legyünk kortársak*. Bp., 1973, 172—194.
- ³⁴ Gaál Gábor: *Válogatott írások*. Bukarest, 1964, 687.
- ³⁵ Molter Károly: *Szellem és erkölcs*. Erdélyi Helikon 1938, okt., 557.
- ³⁶ Vö.: Tavasz Sándor: *Az erdélyi magyar tudományos élet útja*. Erdélyi Helikon 1934, okt.
- ³⁷ Molter Károly: *Szellem és erkölcs*. Erdélyi Helikon 1938, okt., 556.
- ³⁸ Lásd Tavasz Sándor: *Az élő falu*. Erdélyi Helikon 1931, jan.
- ³⁹ Lásd Imre Lajos: *A falunevelés irányelvei*. Kolozsvár, 1933 és *Mit jelent nekem a falu*. Erdélyi Helikon 1935, jan.

⁴⁰ Spectator: *Az erdélyi út.* Erdélyi Helikon 1931, okt., 615.

⁴¹ Tamási Áron: *Tiszta Beszéd.* Bukarest, 1981, 319—320.

⁴² *I. m.* 338—339.

⁴³ Korunk, 1937, 975.

⁴⁴ Bibó István: *A kelet-európai kisállamok nyomorúsága.* Valóság 1946.

⁴⁵ Gordon W. Allport: *Az előítéletek.* Bp., 1977, 40.