

K. Horváth Zsolt

SZUBKULTÚRÁK FORRÁSVIDÉKÉN

NÉPI KULTÚRA, MUNKÁSKULTÚRA ÉS
BALOLDALI KÖZÖSSÉGISÉG VAJDA LAJOS
ÉLETMŰVE KÖRÜL

„A siker a valóságban nem más, mint emberek dialogikus társulása.”

Mezei Árpád: Dialógus és társszerzőség

1. Az a Magyarországon leggyakrabban eszme- és művelődéstörténeti keretek között zajló dilemma, mely a magyar kultúra nyugati vagy keleti típusú kultúrkörhöz tartozását firtatja, nem meglepő – ámbátor többnyire implicit – módon a Vajda Lajos munkásságát értékelő, kommentáló szövegek között is fellelhető. Első látásra ez egy a klasszikus nacionalizmus által sugallt kérdéskör, melynek vajmi kevés köze van esztétikai és művészettörténeti problémákhoz, ám ha egy tágabb, gondolkodástörténeti (*intellectual history*) keretbe helyezzük a Vajda munkásságát tárgyaló műveket, úgy mégis azt tapasztaljuk, hogy a festőt ért „hatások” között kimondva, kimondatlanul megtalálható ez a kelet–nyugat ellentétében, olykor szimbiózisában megjelendő, a magyar kultúra mélystruktúráit érintő probléma.

E dilemma virulékonyága persze nem sajátosan magyar jelenség. Hofer Tamás arra mutat rá, hogy a két égtáj, mint jelentéshordozó, világszerte meghatározó a nemzeti önképekben és jövőképekben, amennyiben tájékozódási pontokat és azonosulási mintákat jelölnek (1996: 7-22). A magyar társadalmi képzeletben, attól függően, hogy melyik orientációs sémát választja az egyén, nagyjából a következő ellentétekre lelhetünk: a nyugatos gondolkodás számára „a” Nyugat a fény, a progresszió, a civilizáltság, az aufklérisztikus fejlődés, míg „a” Kelet a sötét elmaradottság, a szegénység, a maradiság, a provincializmus szinonimája. A keleti gyökereket, hatásokat emphatikus módon elgondoló önkép számára természetesen máshová kerülnek a hangsúlyok: számára „a” Kelet a tradíció, a vallás, az eredet, a szerves fejlődés metonímiája, míg „a” Nyugat a dekadens, túlcivilizált (erőszakmentes), finomkodó, pénzközpontú, az elsatnyult kultúrával és egyénnel egyenértékű. Ez a módfelett ideologikus vita az elmúlt másfél évszázadban természetesen számtalan eltérő kontextusban jelent meg, ennek áttekintését ez a tanulmány nem tekinti feladatának.

Annyit azért meg lehet itt jegyezni, hogy az 1989-et követő néhány évben az elzárt-ságból, a Fal mögötti élet titokzatosságából fakadóan, ez a Nyugat–Kelet-dilemma más színezettel újfent megjelent. „Még nagyon jól emlékszem – írja Boris Groys –, micsoda várakozásokkal tekintett a nemzetközi művészeti világ a kommunista rezsimre – különösen a Szovjetunió – összeomlása elébe: egy gyökeresen új, egzotikus, autentikus művészet felfedezését remélték. Azt várták, hogy az a művészet, amely a Nyugattól elszigetelten keletkezett, valódi esélyt kínál majd a nyugati gyűjteményeknek. Annál nagyobb volt a csalódásuk, amikor kiderült, hogy a kommunista országokban sem a hivatalos, sem a nem hivatalos művészet nem különbözött lényegesen a nyugatitól. Az, hogy le kellett mondani egy olyan szenzációról, mint amelyet a század elején a japán és az afrikai művészet felfedezése jelentett, a nyugati művészkörökben bizonyos keserűséget váltott ki. Ez a csatlódás nagyon is tanulságos” (1997: 75). Azért az, egészíthetnénk ki – a Kelet-Berlinben született, de orosz származású, egyetemi stúdiumait Leningrádban végző, de Karlsruhéban tanító, így a kelet–nyugat dichotómiát személyében megtestesítő művészetkritikus

gondolatmenetét –, mert „a” Nyugat vajmi keveset tudott/értett a keleti országok Szerb Antal által „Drang nach Westen”-nek nevezett occidentalizmusáról/ból (2002: 436-440).

Ha nemzeti vagy társadalmi léptékben (*scale*) tekintünk ugyanis e kérdéskörre, akkor ez a vita, dilemma gyakorlatilag a rituális kommunikáció mintái szerint szerveződik: éles ellentétekre, szimbolikus, normatív „vagy-vagy”-okra szűkül a kommunikatív tér. A kérdéskör centrumában tehát nem a racionális érvelés és az analízis, hanem az identitásválasztás kizárólagossága, normatív hierarchiája áll. Az Émile Durkheim vallásszociológiáját újragondoló, ún. neodurkheimi rítuselmélet szerint ösztársadalmi szinten ez a beállítódás természetes, amennyiben a kultúra, a morál és a kommunikatív identitások összefüggésszisztémáira mutat rá (lásd Császi 2002: 60-85). Ám ha a társadalmat egy szociálisan és kulturálisan erősen rétegzett, kiscsoportokból, sőt szubkultúrákból álló absztrakt jószágnak képzeljük el, úgy világossá válik, hogy habitusukból fakadóan e választást az egyes társadalmi csoportok, egyének más-más kontextusban értelmezik, s valósítják meg a mindennapi életben. S ha a mindennapi kultúra gyakorlata felől tekintünk a Kelet–Nyugat-kérdéskörre, úgy plasztikussá válik, hogy már *nem* fekete-fehér választásról, nem az identitás dübörgő, tünetszerűen mágiikus szavairól, hanem a köztesség és a kettősség finomabb analíziséről lehet szó. Pontosabban fogalmazva arról, hogy Magyarország, melynek kultúrája nyelvéből fakadóan módfelett zárt, folytonosan keresi azokat a külső azonosítási pontokat, melyek szükségszerűen és észrevétlenül befolyásolják mindennapi gondolkodásának kereteit.

2. Úgy véljük, hogy Vajda Lajos életében, beállítódásában, s ebből fakadóan művészetében pontosan tetten érhető ez a finom kettősség, ennek az „ide is, oda is” tartozásnak az élménye. Ez nem csak a Vajdát méltatók koncepciójában érhető tetten, de a festő önmeghatározásában is. S még valami: míg az avantgárdot, mint esztétikát és mint attitűdöt általában tradícióellenesnek szoktuk nevezni, addig Vajda folytonosan a (népi) hagyomány fontosságáról beszél. Elképzeléseiben nagyon is tetten érhető a kimondatlanul is a Nyugat ellen irányuló civilizáció- és kultúrakritika, dacára annak, hogy ifjúkorában Kassák Lajos és a Munka-kör közösségének befolyása alatt állt. Úgy tűnik, mintha művészi magatartása, hitvallása egy feloldhatatlan paradoxonban gyökerezne, melynek mélyén a Kelet–Nyugat-problematika nyugszik.

„Adva van két ember – írja 1936. augusztus 11-én feleségének –: Korniss és Vajda. Születtek 1908-ban, »Nagy«-Magyarországon. Korniss görög katolikus székely, Vajda zsidó származású magyar, szerb hatásoktól befolyásolva. Korniss: született Székelyföldön, Vajda: Göcsejben (Zala megye néprajzilag érdekes vidéke). Etnológusok a két vidék (Göcsej és székelyek) között egységes vonásokat vélnek felfedezni. Én, a nyugati származású, kulturálisan Oroszország és Szerbia felé tendálok (tehát Kelet felé). Korniss viszont, aki keleti

származású, Franciaország és Hollandia felé (...). Mindebből világosan látszik, hogy törekvéseink arra irányulnak, hogy egy sajátos közép-kelet-európai új művészetet alakítsunk ki – két nagy európai kultúrcentrum (francia és orosz) behatásain keresztül” (közli Mátyás 1983: 182).

Vajda Lajos – írja Passuth Krisztina – „nem nyugati művész, tehát sohasem él olyan gondtalan, kiteljesedett, pezsgő légkörben, mint például Klee. Nem is keleti művész, mint Chagall, akivel viszont részben mégis közös táptalaja van. Mindketten zsidók, s mindketten az orosz, illetőleg a szerb hagyományokhoz kapcsolódnak, gondolatviláguk, fantáziájuk abban gyökerezik” (1967: 760). Mátyás Stefánia úgy fogalmaz, hogy „sem Kelethez, sem Nyugathoz való vonzalmában nem a dekadencia primitíveskedése vagy a túlhajtott intellektualizmus vezette, hanem vele született hajlamain túl a vágy, hogy itt, Közép-Európában, a Keletről elszármazott magyar képzelet- és érzelemvilág a maga ősi gazdagságát Nyugat sokrétű formanyelvével ötvözze” (1972: 61). Karátson Gábor szerint Vajda Lajos „a keleti és a nyugati művészet egységesítésére törekedett. Magyarország híd a Kelet és a Nyugat között, írta egy levelében: »hídépítők akarunk lenni!« A Keletet számára a magyar és a szerb népművészet jelentette, orosz ikonok, zsidó betűk. Ez a Kelet egyesült műveiben a nyugati perspektívafejlődés csúcspontjával” (1972: 96). Körner Éva némileg áthelyezi a hangsúlyokat, midőn úgy fogalmaz, hogy Vajdát nem *önmagáért* érdekelte a népi kultúra, tehát nem a tradíció rekonstrukcióján fáradozott, nem annak ősiségét értékelte, hanem az izgatta, hogy e motívumkincset *mivé* lehet formálni, hogyan tulajdoníthat neki új jelentést (1972: 104). Más szavakkal: a hagyományhoz való viszonya nem rekonstruktív, vagyis nem akarja helyreállítani az elképzelt eredetét, hanem konstruktív, amennyiben felhasználni, újkontextualizálni szeretné például a népi motívumokat.

Általában az az aggályos ebben az univerzális Kelet–Nyugat-dichotómiában, hogy többnyire a mi–ők ellentétpárba torkollik, s elsikkad benne a kultúrában élő, mozgó, létező, alkotó ember bonyolult társas viszonyrendszere. Ahhoz, hogy ezeket a vegyes, egymással keveredő, sőt akár egymással szimbiózisba kerülő hatásokat rekonstruálni tudjuk, azt kell szem előtt tartanunk, hogy a Vajda Lajost ért tapasztalatokat ne elsősorban absztrakt, eszme- és/vagy művészettörténeti *determinációként* vizsgáljuk,¹ de visszavezessük e hatásokat azokhoz a konkrét társadalomtörténeti, gondolkodástörténeti közegekhez, helyekhez, amelyekben tevékeny módon részt vett, továbbá azokhoz a személyekhez, akik e milióban hatottak, hathattak rá. Jelen írásnak tehát az a célja, hogy rámutasson azokra a mai befogadónak, kiállítás-látogatóknak „idegen” közegekre, kulturális tapasztalatokra (vidékisége, zsidósága) és szocio-kulturális konfigurációkra (Munka-kör, Kassák jelenléte, szocializmus, párizsi emigráció), melyek Vajda Lajos habitusát, gondolkodását a mindennapi élet gyakorlatában mintázták.

1 A determinációra lásd Haulisch [1978], lapszám nélkül.

3. Az 1908-ban született, az izraelita felekezethez bejegyzett, ám szocializációjában többnyire akkulturált, asszimiláns jegyeket hordozó Vajda Lajos ahhoz a generációhoz tartozott, melynek ifjúkori eszmélkedését az elbukott őszirózsás forradalom (1918), a szintén leverett Tanácsköztársaság (1919), s az ennek helyén berendezkedő, tekintélyelvű, antiliberális Horthy-rezsim határozta meg (vö. Mándy 1972: 76-77 és Passuth 1967: 768). Ezt nem pusztán az obligát politikatörténeti díszlet kedvéért említjük, hanem mert a két baloldali kísérlet bukása, valamint a jobboldali konzervatív, önmeghatározásában is ellenforradalmi rendszer berendezkedése a társadalompolitikán keresztül kihatott a mindennapi életvilágra is. Az „izraelita”, mint születési anyakönyvi tény, függetlenül attól, hogy munkáltatómögötte hit, vallásos gyakorlat, ugyanis *társadalmi státuszt* jelentett: a születéstől az iskolai anyakönyvön át az egyetemi felvételig numerus claususáig, továbbá 1938 után az ún. zsidótörvények képében megjelenő jogi, gazdasági, társadalmi marginalizálás, majd izolálás olyan mindennapi tapasztalat volt, mely – például az 1941-ben meghalt Vajda esetében – akarva-akaratlanul végigkísérte az életét. (A munkaszolgálat intézménye még érintette ugyan, ám a deportálás és a megsemmisítés, a holokauszt szűkebb tapasztalatáról azért nem szólok, mert az Vajda halála után, Magyarország 1944. március 19-i német megszállása után következett be.)

A két baloldali kísérlet alatt vagy annak leverését követő megtorlások egyik következménye volt, hogy a baloldali, Nyugat-orientált értelmiség jelentős része emigrációba vonult². Ez már önmagában is súlyos aránytalanságokhoz vezetett, ám a történetész Mályusz Elemér a politikai vádirat hangját megütő *A vörös emigráció* című cikksorozatában élesen kirekesztő hangon fogalmazott: a „forradalmárok zöme nem volt bensőleg összeforva a magyar kultúrával. A forradalmi vezérkar kilenctized része ugyanis a keletről nagy tömegben bevándorolt zsidóságból került ki, abból a társadalmi rétegből, amely egy-két generációban élt még csak magyar földön, s amely legfeljebb a kultúra mázát tudta megszerezni, de a nyugati életfelfogásba és kultúratisztelebbe beleszokni sem ideje, sem alkalma nem volt. (...) A forradalmárok túlnyomó nagy részének ilyen a lelkialkata, mindazoké, akik a proletárdiktatúrában szerepet játszottak” (1931: 830-31). Mályusz beállítódásából expressis verbis kitetszik: aki az emigrációt választotta, az *nem ugyanazon a jogon magyar*, mint az itthon maradottak, a törzsökösök; a bevándorlók felületességéről beszél, akik Magyarországot s annak nyelvét, kultúráját csak a beilleszkedés stratégiája miatt választották, ám lényegileg nem váltak magyarokká, mert: zsidók. Erről a kétszínű magatartásformáról írta, immáron a holokauszt tragédiájának szemszögéből Bibó István, hogy Magyarország „vezető rétege az állampolgári egyenlőséget a saját népével szemben sohasem vette

2 Lásd Litván (1984: 183-225). A távozás természetesen nem csak az értelmiséget érintette; Litván százezerre teszi az emigráltak számát, mely többszöröse a Kossuth-emigrációnak, s melyet csak az 1945-1948 közötti, illetve az 1956-os forradalmat követő kirajzás múlt felül.

komolyan, s melynek értelmisége, polgársága és középosztálya – keresztény és zsidó egyaránt – idestova száz éve asszisztált túlnyomó részben meglehetősen passzív módon olyan kormányzási rendszereknek, melyek *az állampolgári egyenlőséget elvben vallották, de komolyan nem vették*” ([1948] 1986: 632) – *az én kiemelésem*). A Kelet–Nyugat-dichotómia szempontjából az már csak fokozza a zavart, hogy Mályusz pamfletje a „keletről bevándorolt zsidók”-kal állítja szembe Magyarország „nyugatias” életfelfogását. Ez a fordított érték-tételezés már csak azért is különös, mert – mint Lackó Miklós rámutatott – a cikksorozatot közlő *Napkelet* című lapot éppen azért alapította Klebelsberg Kunó kultuszminiszter, hogy az arisztokrácia és a nemesi eredetű középosztály felvegye a „harcot a Nyugat képviselte irányzat és szellem ellen” (1988: 73).

Az 1919/20 körüli kirajzással, ahogyan Némedi Dénes fogalmazott, egész egyszerűen átrendeződött az értelmiségi mező, melynek baloldalán vákuum keletkezett (1985: 13 skk.). Ezt a mezőt voltak hivatva kitölteni annak a nemzedéknek (~1905-1914) a tagjai, akik a radikális utópiák bukása után elfordultak a szocialista és kommunista tanoktól, ugyanakkor idegenkedtek a tekintélyelvű, konzervatív hivatalos politikától is, s egy harmadik útban gondolkodtak. Ez utóbbi kísérlet magában foglalta mind a baloldali gondolkodás elemeit (szolidaritás, társadalmi egyenlősítés, modernizáció stb.), mind a hagyományosan nemzeti-jobboldali politika értékeit. E kettős hovatartozásnak egyik hívószava a „nép” lett, mely a baloldali felől nézve szegénységével vívta ki a társadalmi egyenlőtlenségek iránt fogékony kutatók figyelmét, míg a jobboldali gondolkodás számára a túlzottan polgárius „nemzet” fogalmába való integrálásuk volt a cél. A nép és népi kultúra, népi életmód, dal- és motívumkincs felé forduló figyelem tehát egyszersmind volt terápia, amennyiben – például a szociografikus munkák megjelentetésével – segíteni óhajtott a szegényparasztságon és a föld nélküli zselléreken, és képviselést is, vagyis hogy egy értelmiségi nemzedék elkötelezi magát e népes társadalmi csoport reprezentációjáért.

A bécsi emigrációjából 1926-ban hazatérő Kassák Lajos tehát – a távozása óta eltelt hat esztendő múltán – egy egészen más Magyarországra tért vissza. Korábbi kor- és harcstársai jórészt a határon túl maradtak, s a Budapesten frissen megindított lap, a *Dokumentum* szerkesztősége jelentősen átalakult a MA-hoz képest (lásd Kékesi-Schuller 2007: 108-112). A színvonalas, ígéretes indulás ellenére azonban a lap gyorsan csődbe megy, s ennek egyértelmű oka a fentebb röviden vázolt intellektuális vákuum volt. Kassák, írja György Péter, „tágasabbnak és sokrétebbnek hitte Pestet annál, mint amilyen a valóságban volt. A lap megszűnése annak a bizonyítéka, hogy egy avantgárd jellegű csoportot Magyarországon ekkor már nem lehetett hosszabb ideig fenntartani, az ilyen típusú kooperációnak nem voltak meg a feltételei. Kassák addigi taktikája, a saját, s épp ezért függetlenségét minden irányban biztosító, a vele feltétlen szolidaritást vállaló és művészekből álló csapat megteremtése itthon már lehetetlen” (lásd György 1986: 75 és Csaplár 1987, különösen 98-104).

Vagy ahogyan Bori Imre és Körner Éva tömören summázta a hazatérést: „retardáció volt ez a javából” (1988: 238).

Ez a felismerés Kassákat új utak, új társak keresésére ösztönzi: ez az új keret, új műhely volt a *Munka* című folyóirat, illetve a köréje gyűlt, javarészt diákokból és ifjúmunkásokból (többnyire nyomdászokból) álló csapat: a Munka-kör, továbbá az a felismerés, hogy a munkásmozgalmároknak s részben az avantgardistáknak vissza kellene térniük oda, ahonnan ethoszukat vették: a munkáskultúra kebelére. A Munka-kör égisze alatt, a szocialista diákmozgalom és az ifjú képzőművészek jóvoltából a hazatérést követő kiábrándult hangulat némiképp javul, s új energiákat nyer. Ezeket a felgyülemelő új energiákat azonban nem a direkt politizálásba fektették, hanem a kulturális tevékenységbe; e gondolat motorja az akkor 23 éves Justus Pál volt.³ A *Munka* című lap, mely Kassák legkevésbé artisztikus orgánuma volt, nagy hangsúlyt fektetett a munkáskultúra- és művelődés kérdéseire. Egyfelől ez a hangsúly-áthelyeződés egyértelműen az irodalom, az esztétikum rovására ment, másfelől azonban az új szerkesztőség érzékenységében felfedezhető az az igény, mely az avantgárd exkluzív esztétikájától vissza óhajt találni ahhoz a társadalmi közeghez, melyből ekkoriban minden baloldali habitusú gondolkodó ethoszát vette: a munkássághoz.

4. Ez a „visszatalálás” azonban nem egyedi, elszigetelt esemény volt, inkább modellszerűnek nevezhetnénk, amennyiben egy általánosabb trendet jelez. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a kommün bukása után ekkoriban éledt újra a munkáskultúra. Újra élet költözött a munkáskultúra városi helyszíneibe (munkásotthonok, művelődési házak), megélénkült a munkásegyleti élet, melynek két „motorja” a Természetjárók Turista Egyesülete (TTE), illetve annak szigetmonostori (horányi) telepe, valamint szemben a Dunán, Gödön, a Munkás Testedző Egyesület (MTE) Fészek névre hallgató tábora volt. S jóllehet az „ártatlannak” tűnő természetjárás mögött a mai olvasó nem sejt különösebb világnézetet, szögezzük le, hogy a TTE – jóllehet a direkt politikai tettektől fennmaradása érdekében elhatárolta magát – kinyilvánította a munkáskultúra terjesztését tartotta szem előtt. Egy 1929 októberében megtartott közgyűlésen a szervezet elfogadta, hogy a „TTE az osztálytudatos munkásmozgalom szerves része, a felszabadulásáért küzdő munkásosztály vándorsportszervezete, amelynek célkitűzései nem teljesen azonosak a polgári turistászkodásra nevelni, küzd a turistaság akadályai, a káros polgári szórakozások ellen, igyekszik a

3 Justus (1928: 3). Az *Együtt*, ugyan Kassáktól függetlenül, de már a nevében rejlő programszerűséggel is az egység gondolat szónívója volt, s ebben megelőzte a *Munkát*. Tartósabb hatást azonban épp ezen lap, valamint a 100% beindulása miatt nem tudott kifejteni.

turistaság révén soraiiba bevonni és osztálytudatosságra nevelni a munkásságot és természettudományi megismerésen alapuló világnézetet hirdetni számukra”.⁴

Láthatjuk, hogy a munkáskultúra, melyet kognitív sémáink miatt valami esszenciálisan urbánus kultúrának képzelünk el, gyakorlatilag „intézményei” születésének pillanatától szem előtt tartotta mind a testedzés, mind a természetjárás feladatát és a természetközelség élményét. Öntudatuk – vagyis az a mozzanat, melynek során kulturális értelemben kimondták azt a többes szám első személyű névmást, hogy „mi” – viszont evidensen kötődött ahhoz a szubkultúrához, melyhez munkájuk révén a tagok kapcsolódtak: a munkássághoz. Amikor Vajda Lajos Korniss Dezsővel a népi kultúra iránti szenvedélyüknek engedve motívumgyűjtésre indultak Szigetmonostorra, valójában nem a népet s annak kultúráját, hanem – indirekt módon – az akkori munkáskultúra egyik legismertebb és legkedveltebb helyét, a telepet „találták meg”. Nem állítjuk, hogy a telepet keresték fel (hiszen ott számukra izgalmas népi ábrázolást alig találtak volna), ám helyszínválasztásuk mögött kimondatlanul is ott munkálhatott a hasonszőrű fiatalokból álló *közösség* megnyugtató jelenléte.⁵ A két festő motívumgyűjtése, kutatóvágya ugyanakkor nem csak a jól ismert bartóki hagyományra vezethető vissza, hanem – Némedi nyomán, fentebb – a „nép” felé való generációs tájékozódás egyik megjelenési formájaként is értelmezhető.

Itt lehet megjegyezni, hogy a szavalókórus műfaja, mely még csak nem is az avantgárd formabontás, hanem a munkáskultúra táptalajából nőtt ki, éppen a Munka-körben tágította határait a népdal felé. A Zeneakadémián Bartók-tanítványként végzett Szalmás Piroska krónikájában egyértelműen a Justus György vezette Munka népdalkórust nevezte az első magyar munkásmozgalmi népdalkórusnak (1940: 22). A népdalok, s ezzel a népiesség beemelése az avantgárd hevületében élő Munka-körbe természetesen nem volt összeütközésektől mentes. Míg „a szavalókórus-formában megvalósulhattak Kassák és a Munka-kör művészeti, ízlésbeli elvei: a kollektivitás és a monumentalításra törekvő egyszerűség” (lásd Csaplár 1987: 289), addig Kassák alapvetően idegenkedett a munkásdalkórus népdalkísérléteitől, mint formától, mert a „népiesség előretörésének”, illetve az „érzelmeik lázadásának” tekintette azokat. A Munka-kör tagjai ugyanakkor a népdalok kultuszában éppenséggel az érzelmeik lázadását ismerték fel. Ahogyan Vas István rögzíti: „tudtuk, hogy amit a népdalokban szeretünk, az a polgároknak a megvetésével találkozhatik, de nem fér el abban sem, amit mi a mozgalomnak hittünk. Szóval, népdaléneklésünkben benne volt a mi demokratikus dacunk éppúgy, mint az arisztokratikus dacunk” (1972: 610).

4 Politikatörténeti Intézet Levéltára (PIL) 680. fond 1. csoport 2. őrzési egység (1929. október 9.).

5 Lásd *A telep. Emlékezések, adalékok a szigetmonostori Erdei Telep történetéhez, 1928-1968*. Budapest, 1968. *Az Erdei Telep, 1928-1978*. Láng György (szerk.). 1978.

Egyszerre volt tehát a polgári kultúra elleni lázadás és Kassák, vagyis „a” mozgalom, s annak dogmatizmusa elleni lázadás: egyszerre, lázadás a lázadás ellen.

A karvezető Justus György szerint a népdalkórus nem más, mint a népdal tudatos alkalmazása a szocialista mozgalomban. „A ma zenéje – írja Justus – tudatos redukcióval nyúl vissza a kollektívumok zenéjéhez, hogy annak törvényeit tegye alapelvévé. (...) A népi muzsikához fordulni tehát ma elsődrendűen szociális követelmény és nem nemzeti érzélmény. (...) A magyarországi népzene relatív érintetlensége, hasonlóan az oroszéhoz, ma elég garancia arra, hogy a kollektív kitermelt ritmika megfelelő anyaggal szolgál a ma tiszta muzsikájának kiépítéséhez”.⁶ Tiszay Andor olyképpen árnyalja ezt, hogy szerinte „a népdalkórust a szükségesség a régi, népdallamokra ráhúzott kortesnóták és »aktuális« strófák, valamint rigmusok *folytatásaként* teremtette meg (...), [amelyet] a két világháború között pedig olyan írók művelték, mint Hidas Antal, Balázs Béla, Gábor Andor és Szatmári Sándor” (1967: 266, 22. jegyzet – *az én kiemelésem*). Justus György és Tiszay Andor zenei tárgyú írásai világosan rámutatnak arra, hogy a népiesség jelszava mögött nem valamiféle nemzeti romantika működött, hanem a kollektivitás felé való vonzódás, a közösség, a Gemeinschaft retrotopikus megalkotása iránti vágy. Ezt a „primitív”, a „romlatlan” iránti vonzódást nevezte el Rév István retrotopiának, mely a megváltoztatandók megváltoztatásával nem más, mint egy időben visszavetített, a mából átlényegített (sosem volt) őslapot, amely gyógyírt kínálhat a jelen problémáira, feszültségeire (1998: 51-80). Úgy véljük, hogy Vajda Lajos „érintetlen népi tematika” iránti vágyódása sem tisztán etnográfiai jellegű, hanem magában foglalja e retrotopikus vágyódást. Bálint Endre utal is erre festő barátjáról írott esszéjében: „Vajda egy hit nélküli, szélsőségesen individualista kor gyermeke (mely kort én Névkorszaknak nevezném) – a kollektív névtelenség idejét vágyta vissza, olyannyira, hogy soha egyetlen műve alá nevét nem írta. Szerbiában és az ugyancsak szerb Szentendrén töltött fiatal éveit, melyeket bearanyozta az ortodox freskók és ikonok sugárzása, megtették a magukét: a kollektív művészet iránti vágyat ébresztették fel Vajdában” (1972: 113). Mint Bálint később ki is fejt, Vajdát a prehisztorikusban, a „primitívben” egyfelől a térszemlélet tágassága vonzotta, másfelől „egy romlatlanabb, a természettel még jobban egybeforrott közösségi lét tartalma” (uo. 166).

5. A Munka-kör közössége rövid működése s állandó belső konfliktusai ellenére óriási kulturális potenciált hagyott maga után. Amennyiben követjük Mezei Árpád mottóként idézett gondolatmenetét, úgy nyugodtan mondhatjuk, a Munka-kör: siker volt. „Egy négydimenziós lénynek – fogalmaz Mezei – nem lehet képe valamilyen 10 dimenziós valóságról. Azonban ha társul egy másik négydimenziós lényel, aki azonban a 10 dimenziós valóság

6 Justus (1967: 204). (Eredeti megjelenése: *Dokumentum*, 1927. március.)

másik szegletében él, akkor szintetizálódva már igen komplex alakzatot alkothatnak, és annak alapján képet nyerhetnek a tízdimenziós valóságról, amelynek egyes szegmentumait lakják. A valódi dialógus tehát nem olyan átmeneti kapcsolat, amelyben a szereplők gondosan megóvják különállásukat. A különállás, az egyéniség megóvása egyoldalt a nyugati civilizáció egyik nagy pozitívuma, másoldalt azonban igen hatalmas gátló tényező, a civilizáció fejlődésének nagy akadályá". Innen jut arra a konklúzióra, hogy „a siker a valóságban nem más, mint emberek dialogikus társulása” (1987: 74). Főlölesleges megrémülünk a „siker” szó mai, cél- és teljesítményelvű konnotációjától; amiről Mezei beszél, természetesen nem ez, hanem úgy vélem, egy Martin Buber-i háttérű fogalom. A dialógus-elv egyik gondolkodójának a próféták tanításáról szóló könyvében a siker nem önérték, a próféták sikertelenségben és kudarcban élnek és lélegeznek, feladatuk éppen a győzelem és a kézzel fogható előny nélküli küzdelem (vö. Buber 1991). Ebben az értelemben a siker tehát legfeljebb utóidejű lehet.

A gyakorlatban e siker titka feltehetően abban a nyitottságban állt, amely a fentebb generációnak nevezett ifjú avantgardistákat és sokszínű érdeklődésüket összegyűjtötte, s tematikus csoportokba rendezte: festőcsoport, szociófotó-mozgalom, építészetelméleti, illetve színpadművészeti aktivitás. 1928 februárjában az Andrássy úti Mentor könyvesboltban megrendezett Schubert–Trauner közös tárlaton ismerkedett össze személyesen Kassák Lajos hat ifjú festővel: Hegedüs Bélával, Kepes Györggyel, Korniss Dezsővel, Schubert Ernővel, Trauner Sándorral és Vajda Lajossal, akik akkoriban a Képzőművészeti Főiskola hallgatói voltak; ők alkották később a festőcsoportot. 1929-ben csatlakozott a körhöz a fentebb már említett – s húsz évvel később a Rajk-per VIII-ad rendű vádlottjaként elítélt – Justus Pál, aki mind aktivizmusával (főként a rövid életű *Együtt* folyóiratban), mind ideológiai képzettségével, mind költészetével kitűnt társai közül. A Munka-körhöz való csatlakozás természetesen „esetleges” volt, ami annyit tesz, hogy az idetartozók nem egy esetben baráti, családi, kollegiális ismeretségük és természetesen baloldali és művészeti érdeklődésük révén kerültek a körrel kapcsolatba. Így került a Munka-körbe a képzőművész Kovács Zsuzsa, Kepes Éva, László Sára, a zenész Kovács György és Szalmás Piroska, a festő Pap Gyula és Bor Pál, továbbá Bass Tibor, Friedmann Endre, Fröhof Sándor, Haár István, Heimer Jenő, Kepes Imre, Kis Sándor, Szabó Lajos, Rét Károly, Zelk Tibor, az MTE-ből érkezett Braun József és Ferenc, s 1932 körül csatlakozott a fiatal Darvas József, Tóth Imre és Bálint Endre (Csaplár 1987: 259).

Justus Pál visszatekintése szerint a kör csúcspontján, 1930 körül, 60-70 tagja volt a Munka-körnek, s e létszám szükségszerűen bomláshoz vezetett. „Sokak számára érthetetlennek, kisebbsajta katalizmának tűnt, amikor 1930 augusztusában kettészakadt a Munka-kör, éppen akkor, amikor hatása, vonzereje nagyobb volt, mint addig bármikor. Először még a nyár elején a festők hagyták ott, aztán Vas István vált ki csendesen, majd nyomban

utána Zelk Zoltán, de ő már hangosan – augusztusban pedig drámai viták után az egész diákcsoport, s a munkásmozgalomban legaktívabb agitátorok többsége, magam is”.⁷ Pontosabban, Justusék nem elhagyták a kört, hanem Kassák szó szerint kitessékelte, illetve kizárta őket a körből.⁸ A csoportdinamika felborulását Justus három tényezővel (szervezeti, pszichológiai és politikai) igyekezett megmagyarázni. A szervezeti probléma a kör bővülésével magyarázható, vagyis hogy az újonnan érkezettek nem kötődtek annyira Kassákhöz, mint a korábban érkezettek, ugyanakkor – s ez a pszichológiai tényező – Kassák roppant erős és racionális személyisége nem tudta tolerálni a fiatalok „ok nélküli lázadását” (pl. a szabad szerelem utópiáját) (erről bővebben lásd K. Horváth 2008: 151-163).

A harmadik a politikai ok, mely legalább két összetevőt sűrít magába. Az egyik, hogy az elégedetlenek – s az ő hangadójuk volt Justus Pál – 1930 nyarán már kevésnek találták a kulturális munka, az egyéni nevelés lassú módszerét, s helyett „egy új, a két létező párttól független, forradalmi szocialista mozgalom” elindítását látták szükségesnek. Ennek „sokkal baloldalibbnak kell lennie a szociáldemokrata párt balszárnyánál is, de függetlennek a kommunista párttól is” (Justus 1987: 59). Erre pedig azért volt szükség, s ez volt a másik politikai ok, mert Kassák ránevelte a kört arra, hogy távolságot tartson mindkét munkáspárttól.

A fentebbi névsor kapcsán azonban érdemes egy rövid, ám nem lényegtelen kitérőt tennünk. Ugyanis Kepes Imre és Ferenc, valamint Friedmann Endre (a későbbi Robert Capa) és – a később Angliában Károlyi Mihály, Polányi Károly és Duczynska Ilona társaságában feltűnő – Kellermann Zoltán osztálytársként, továbbá Partos Pál annak a Madách Gimnáziumnak a tanulói voltak, mely a húszas évek közepétől-végétől radikálisan balos szervezkedéseiről vált közismertté.⁹ Elsőként 1925-ben – a később a budapesti pszichoanalitikus iskola egyik meghatározó tagjaként ismert – Schönberger (Székács) István Sziklai Andorral karöltve kapcsolatot teremtett az akkoriban újjászerveződő ifjúmunkás-mozgalommal.¹⁰ Három évvel később épp Partos és Kellermann kezdtek szervezkedésbe, majd a legnagyobb port kavart radikális baloldali megmozdulás épp Kepes Ferenc nevéhez köthető, aki 1931 táján kapcsolatba lépett a Munka-körből kiszakadt „szocialista diákokkal”, ismertebb nevén a – Partos Pált, Justus Pált, Biró Gábort, Szabó Lajost, Tábor Bélát, Szirtes

7 Justus (1987: 58). (Első közlés: *Magyar Műhely*, Párizs, 1965. december.)

8 A folyóirat és köre „Békeffy Zoltánnal, Berkovits Tiborral, Fuchs Pállal, Heinlein Károllyal, Justus Pállal és Szabó Lajossal, a frakciózás irányítóival minden közösséget megtagad”. Közli: A „Munka” köréből. In: *Munka*, II. évf. (1930. szeptember). 15. szám: 447. Lásd még erről György (1986: 79).

9 Kellermann későbbi aktivitására lásd Hajdu (2005: 246-254).

10 Lásd *Százéves a Madách Gimnázium, 1881-1981*. Muraközy Gyula, Gémes Attila, Borsos Zsuzsa (szerk.). 1981: 45.

Andort, Lux Lászlót és Deutsch Katalint – jelentő ún. oppozícióval. Kepes szervezkedése azonban túlment a gimnázium és a belügyi szervek tűrőhatárán, s ellene, valamint a *Vörös Diák* című lap előállításában és terjesztésében részt vevő Lévai Ferenc, Hermann László, Weidlinger Pál, továbbá Szendrő (Sonnenschein) Ferenc, Gonda (Goldstein) Imre, Zsombor (Kurmán) János ellen eljárást indítottak. Ennek első lépcsőjeként „az állami és társadalmi rend elleni felfogatásra irányuló vétség” gyanújával a gimnáziumból eltanácsolták Lévait, Hermannt és Weidlingert, míg Kepes Ferenc ellen 1932 februárjában dr. Baróthy Pál ügyész vádat emelt azzal a céllal, hogy „kiirtsák a vörös mételyt a diákok soraiból”.¹¹ Mivel a Kepes elleni per nem jelentéktelen médiavisszhangot kapott (*Népszava, Az Est, Magyarság, Új Nemzedék, Magyar Hírlap*), így az ügyészség az esettel példát akart statuálni, s az akkor érettségire készülő fiatalembert a törvényszéki ítélet nyomán a Kúria másfél év – a Fia-talkorúak Nyíregyházi M. Kir. Országos Fogházában letöltendő – börtönbüntetésre ítélte, továbbá kizárta az ország összes középiskolájából.¹²

Vajda Lajos, jóllehet nem volt a szó ideológiai értelmében politikus ember, a Munka-kör közelében nem maradhatott intakt a tagok politikai, ideológiai affinitásától, beállítódásától. Egyik sokat idézett levele épp ezt a politikai tudatosságot sejteti. „Beteljesedett a végzet. A nagy forradalom legjelentősebb fejei – írja feleségének – a porba hulltak, s akik ma nyeregben ülnek, csak bitorolják a hatalmat. Ma Sztálinék jelentik a reakciót, amely sokkal véresebb, mint a cári volt” (idézi Passuth 1967: 777). Az egykori tanúk szemszögéből jegyzi meg Román József, hogy az akkori körülmények között módfelett jól tájékozott oppozíció környékén az 1930-as év volt a Szovjetunióhoz való viszonyban a választóvonal „a forradalmi dinamizmus és a csalhatatlanságot hirdető fanatizmus között. Sztálin nevére még nem csattannak ritmikusan a tenyerek, a bokák és a gondolatok” (lásd Román 1990: 78). Az oppozíció azonban sajátos jószág a magyar baloldali radikalizmus, a munkáskultúra és az avantgárd metszéspontjában. Míg a Kommunista Ifjú munkások Magyarországi Szövetsége (KIMSZ) mindvégig lojális maradt a Szovjetunióhoz, addig az oppozíció, élén néhány fiatal, ám módfelett jól képzett ideológussal, barátal, Justus Pállal, Partos Pállal és Szabó Lajossal, a sztálini tisztogatásokat követően élesen antisztálinista retorikát ütött meg.¹³ E három ifjú ideológiájában a berlini Karl Korsch államszocialista modellt – például az államosítást (*Verstaatlichung*) a társadalmi tulajdon (*Sozialisierung*) javára – elutasító, praxisközpontú kritikai marxizmusához kapcsolódott. Tanaihoz hármójuk közül Partos

11 Az iskolai eljárás jegyzőkönyvére lásd Budapest Főváros Levéltára, VIII. 44.a, 48. kötet, (1932. április 20.) pagináció nélkül.

12 PIL 613. fond 1. csoport, 1932-852. sz., illetve *Százéves a Madách Gimnázium, 1881-1981*, i. m.: 50.

13 E barátság emlékét őrzi Justus második kötetébe felvett, *Barátom arcképe (Szabó Lajosnak)* címmel írt verse (1930: 30).

kötődött leginkább, olyannyira, hogy felkereste Berlinben Korschot, és Paul Mattick mellett – mint később kiadott levelezésük is tanúskodik róla – egyik legközelebbi tanítványává vált annak emigrációját követően is.¹⁴

A Munka-kör és az oppozíció sokszínű, komplex világából azonban mind személyesen, mind spirituálisan Vajda legszorosabban Szabó Lajoshoz, illetve rajta keresztül Tábor Bélához kötődött. Szabó és Tábor szintén a szocialista diákok köréből indultak, ám szellemi érdeklődésük már a harmincas évek elején a spiritualitás felé fordult, s így személyükben sajátosan fonódott össze a forradalmiság és a miszticizmus, vagy ahogyan Tábor Ádám fogalmaz kettejükkel kapcsolatban: az „öntranszcendáló forradalmiság” (2007: 132). Kettejük közül Szabó az idősebb, aki – miután a Tanácsköztársaság bukása után eltanácsolják a felső ipariskolából – 1928/29 táján csatlakozik a Munka-körhöz, ahonnan aztán a fentebb – Justus Pál kapcsán – említett kizárás kapcsán ő is távozni kényszerül. Így alakul meg a már szintén érintett oppozíció, melynek Szabó – Justus és Partos mellett – egyik meghatározó és sajátos ideológusává vált. Szabó 1931-ben Heinlein Károllyal, Justus Pállal, Szirtes Andorral, Partos Pállal és Tábor Bélával együtt lefordítja Marx *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához* című munkáját, melyet „Lantos” álnéven, kommentárok kíséretében ki is adnak. 1931/32-ben két ízben is Németországban tartózkodik: Berlinben ő is megismerkedik Korschsal, aki állítólag lelkesedéssel fogadta e kommentárokat, majd a frankfurti Institut für Sozialforschungban folytat kutatásokat. Szabó és Tábor, illetve az oppozíció belső munkaközösségéhez csatlakozó, „szexpolos” Békefi Zoltán egyre szűkösebbnek érzik a marxizmust, s gondolkodásukat egzisztenciális értelemben kiterjesztik. Ennek egyik fontos állomása Szabó és Tábor bécsi utazása, mely kifejezetten a pszichoanalízis tanulmányozására jött létre. Tábor néhány hónap után visszatért Pestre, míg Szabó továbbutazott Párizsba, ahol is megismerkedett Vajda Lajossal, „akiben – ahogyan Mándy Stefánia fogalmazott – felismeri a kor művészetét és a rokon gondolkodású újítót.”¹⁵

A marxizmuson és a freudizmuson keresztül vezet el Szabó és Tábor útja a klasszikus görög filozófián át egészen Nietzscheig, melyet kiegészítettek a bibliai hagyomány,

14 *Karl Korsch Gesamtausgabe*, Band 8: *Briefe, 1908-1934*, Michael Buckmiller, Michel Prat und Meike G. Werner (Hg.), Stichting beheer IISG/Offizin. 2001: 31-32, 545-550, 586-592, 601-606, 615-620, 740-743, 748-754, 762-779. o. Lásd még Korsch (1977: 92-93 és 108-111) és Goode (1979: 172). 1933 után Korsch természetesen elhagyta Németországot, és Angliában, Dániában és az Egyesült Államokban igyekezett megvetni a lábát. Partos átmenetileg Párizsban maradt, majd a szintén az oppozícióhoz tartozó Heinlein Károllyal egyetemben részt vett a spanyol polgárháborúban; Heinlein 1937-ben meghalt Spanyolországban, Partos az Egyesült Királyságban telepedett le, s halt meg 1964-ben.

15 Mándy (1997a: 15). A szellemet kiiktató ideológiákról, a „szellemi mérgezőzokról” és az „axiomatikus magatartásról” lásd Szabó-Tábor [1936], kül.: 13-15.

valamint a nagy keleti vallások tanulmányozásával, s filozófiai értelemben egyfajta szinkretikus gondolkodásra törekedtek. Reflexióik sarkköve azonban a Franz Rosenzweig, Martin Buber és Ferdinand Ebner nevével fémjelvezhető dialogikus gondolkodás volt. Itt lehet megjegyezni, hogy Szabó és Tábor nem megtagadták korai korschista, kritikai marxista álláspontjukat, hanem kibővítették, módosították azt. Gondolkodásuk élesen ellenezte az „ideologikus burkot”, ezért újabb és újabb szellemi, majd egyre inkább spirituális forrásokat kerestek reflexióikat frissen tartandó. „Az oppozíció – írja Tábor visszatekintésében – már kiindulási pontjában, tehát ezoterikus marxista fázisában a teória és ideológia marx megkülönböztetését tekintette módszertani alapelvének. A »baloldal-lóság« kvalifikáló jelzőjét, amelyet a marxista mozgalom és ezen keresztül a XVIII. századi felvilágosodás értékvilágától örökölt, szintén azzal az értelmezéssel fogadta el, hogy annál »baloldalibb« egy állásfoglalás, minél radikálisabban érvényesíti a teóriát az ideológiával szemben. A teória Marxnál az igazság kutatását jelenti, az ideológia pedig a »hamis tudatot«, vagyis olyan »tudatot«, amely az igazság kutatása helyett hatalmi érdeket (Marxnál: »osztályérdeket«) szolgál. A spirituális oppozíció (...) azt tekintette szellemi feladatának, hogy a teoretikus magot kihámozza az ideologikus burokból *minden* szellemi megnyilvánulásban (ezért szélesedett egyre inkább szellemi érzékenységének köre)” (2003: 248). A minimálisan elérendő cél tehát: az állandó szellemi „élesben tartás”, a megvesztegethetetlenség, vagy – ahogyan szintén Mátyás Stefánia jellemzi – a folytonos „ár ellen úszás” volt számukra (1997b: 49). „Az »oppozíció« – írja Tábor Béla visszatekintésében – minden *nem tökéletes* szocializmust a »kapitalizmus« kategóriájába sorolt. Ebben rejtett intranzigenciája” (2003: 247, *kiemelés az eredetiben*). Szabó Lajos gondolkodásában éppen abban a pillanatban ragadhatjuk meg szellemének e fentebb bemutatott intranzigenciáját, amikor egyik korábbi jó barátja, szellemi társa, Justus Pál 1942-ben írt, de csak a háború után megjelent *A szocializmus útja* című könyvét bírálja.¹⁶ Bár alapvetően mind tematikájában, mind a kérdésfeltevés példás módszertani élességében méltatja barátja könyvét, ugyanakkor azt veti szemére, hogy Justus elpalástolja azt a fejlődéstörténeti elbizonytalanodást, melybe Szabó szerint a szocializmus jutott, s melyet mind Lukácsnál, mind Korschnál ki lehet mutatni. Ennek egyik döntő paramétere az – mutat rá Szabó –, hogy az osztálykate-gória valóságtartalma kérdésessé vált.¹⁷

16 Justus (1945). Talán nem haszontalan idézni a kötet dedikációját: „Azoknak a barátaimnak, akik már nem élnek: Joaquin Maurin (1936), Hans Langerhans (1936), Heinlein Károly (1937), Carlo Rosselli (1937), Hendricus Sneevliet (1942), dr. Wagner György (1944)”.

17 Szabó (1989: 797-800). Az írás datálatlan, feltehetően 1945 körül keletkezett. E kérdésről továbbá lásd Lukács (1946: 146-152) és – a Justust és Partost is ismerő későbbi párizsi emigráns – Gábel József cikkét (1966: 668-680).

Szabó Lajos és Vajda Lajos barátságában tehát nem elsősorban a Munka-kör körül elkerülhetetlen politikum volt döntő, inkább a spirituális tágasság gondolkodójának a festőre gyakorolt „szűkszavú, de annál pregnánsabb teoretikus tézisei” (lásd Mándy 1983: 12). Vajdát tehát elsősorban Szabó Lajos esztétikája, de még inkább az „ősit” kutató biblicizmusa ragadta magával. Nem véletlen, hogy ismeretségük felületi szinten az 1920-as évek végének avantgárd szcénájából eredeztethető, ám kapcsolatuk elmélyülése már párizsi emigrációjuk idejére datálható, s 1941-ben, Vajda tragikus kimenetelű tüdőbetegségének idején is együtt feküdtek az Új Szent János Kórházban. Mándy Stefánia monográfiája is megjegyzi, hogy a technológiától idegenkedő Vajda Lajost az 1930-as évek Párizsában – a filmet nem számítva – nem a *kortárs* jelenségek izgatták, hanem az „ősi”. A XIX. század fővárosában, ahogyan Walter Benjamin a várost nevezte, legkevésbé sem az urbanizmus kápráztatta el Vajdát, hanem a régiség. Ő nem párizsi passzázskoban kószáló ideáltipikus városi flâneur volt, inkább nap mint nap ellátogatott a III. köztársaság két olyan gyűjteményébe, mely az Európán kívüli kultúrák gazdag tárgyi és szellemi életét (amúgy a gyarmatosító perspektívájából) volt hivatott bemutatni: a Musée Guimet-be és a Musée de l’Homme-ba. „Mert ellenállhatatlanul vonzódott ősi korokhoz, eredendő jelenségekhez, bonthatatlan törvényszerűségekhez, és a mindenkori kezdetekhez kapcsolódott”, mert „nem tudott betelni a régi szakrális kultúrák alkotásaival”.¹⁸

Kézenfekvő volna újfent szembeállítani az ősi és a modern, a romlatlan és a romlott, a természetközeli és a művi, a személyes és a személytelen fogalmait. Ugyanakkor Walter Benjamingól Siegfried Karacauerig már az akkor kortársnak számító elméletek is beszélnek arról, hogy a nagyvárosi élet gyökeresen más percepciók kategória, radikálisan eltérő kulturális logikát követelő közeg, amely csak a túlzott leegyszerűsítés árán iktatható be a fentebb felsorakoztatott fogalmakba. A modern nagyvárosról apokaliptikus képet festő beszédmód jól ismert már a XIX. század közepétől, ugyanakkor ezt kiegyensúlyozandó érdemes megemlítenünk azokat a kritikai elméleteket is, melyek a város, mint „romlott”, „veszélyes hely” sztereotípiáit olyan konkrét városi helyekkel, építészeti formákkal, találkozási pontokkal ellentételezik, melyek a személyes tapasztalatra, az emlék fogalmaira támaszkodva „reszubjektivizálják” a nagyvárost (lásd Reeh 2004). Az élmény fényében ugyanis a nagyváros már nem feltétlenül az az átláthatatlan, kaotikus embermassza, melyet ellenzői hirdetnek róla, hanem személyes terekkel, építészeti és baráti emlékekkel,

18 Lásd Mándy (1983: 11). Jórészt az utóbbi múzeum anyagából jött létre a közönség számára 2006-ban megnyitott Musée du quai Branly, mely – egyebek mellett – az avantgárd és az Európán kívüli kultúrák közötti szellemi találkozást programszerűen mutatja be egy-egy tematikus kiállításon. Lásd *D'un regard l'Autre. Histoire des regards européens sur l'Afrique, l'Amérique et l'Océanie*. Paris, Musée du quai Branly-Réunion des Musées Nationaux. 2006.

ismerős terekkel, helyekkel övezett, szerelmek s alkalmasint egy-egy a gasztronómiai kaland ízét is őrző kognitív „térkép”. E térképet persze nem kartográfusok készítik, hanem mi magunk telepítjük be (ha betelepítjük) jelentésekkel. Vajda barátja, követője, Bálint Endre 1934-ben érkezett meg Párizsba (mikor Vajda már visszatért), ám nagyváros-percepciója egészen más mintákat őrzött meg. Jóllehet anekdotikus fordulataiban Bálint annyit jegyzett meg, hogy első párizsi tartózkodása során a biliárdasztal zöld posztóján és a földön fekvő csikkeken kívül nem sokat látott az urbanizmus XIX. századi fővárosából, ám visszatekintésében ennél jóval emocionálisabban fogalmazza meg húszéves korának nagyvárosélményét: „Valóban a szerencse kegyeltjének éreztem magam, egyszerűbben: boldog voltam, olyan boldog, mint még soha. Mitől voltam hát boldog? Ki is értené meg, ha azt mondanám, hogy a bisztrók okkersárgára festett flóderozott ajtajától vagy a fonott székek és kerek asztalok nyüzsgésétől. Nem, ezt senki nem értené meg, és azt sem, ha azt mondom, hogy a kék-fehér roletták a bisztrók terasza fölött tettek boldoggá. Meg a kerek fémszögek a gyalogosok átkelőhelyeit jelezve. Ki hinné el, hogy a metró »illatától« voltam boldog? Lehet-e vagy szabad-e nyakon csípni a neve nincs boldogságot?” (1984: 67).

Míg Bálint át- és megéli a nagyváros lüktető életét, dinamikáját, pezsgő színvilágát, addig Vajda – mint egyik párizsi barátja, sorstársa, Kelemen Imre rámutatott – csak tengődött a francia fővárosban, jóllehet érkezésekor a Munka-kör szűkebb és tágabb környékéről, Trauner Sándortól Gábel Józsefen át Mérei Ferencig már sokan kinn voltak. Kelemen – az akkor már Wallon-tanítvány – Mérei révén ismerte meg Vajdát, s ez az időszak, vallja, „az abszolút nyomor periódusa volt. Alig evett valamit. Dolgozhatott volna kenyérkereső munkán, de erre képtelen volt, nem tudta elszánni magát sehogy sem arra, hogy kenyérkereső munkát végezzen. Az egyetlen kompromisszuma, mit hajlandó volt megkötni, hogy valamennyi ideig ólomkatonákat festettünk. Azt a másfél vagy két esztendő, amit Vajda Lajos Párizsban töltött, maradéktalanul végigkoplalta” (idézi Bajomi-Lázár 1983: 21).

Vajon mi lehet e két igen közeli, ám a várostapasztalat minőségében erősen elütő beállítódás mögötti különbség oka? Vajon a gyermek- és ifjúkori szocializáció helyszíne magyarázatot adhat-e a preferált miliő habituálissá válására? Van-e, lehet-e szerepe annak, hogy Vajda Lajos egy vidéki kisvárosban, Zalaegerszegen született, családjá 1916-ban Szerbiába költözött, s Magyarországra való visszatérésükkor is egy – szerb kultúrájú – kisvárost, Szentendrét választották lakhelyül? Vajon ez a vidékiség, indirekt módon, magyarázatot adhat-e arra, hogy Vajda idegenkedett a nagyvárostól? Lakott Budapesten, de nem élte azt, éveket nyomorgott Párizsban anélkül, hogy a nagyváros kulturális logikáját elsajátította volna – habitusában mindvégig kisvárosi maradt. Ezzel szemben az Orczy úton, a Kálvária térnél született, s kiskamasz korától a Városligeti fasorban lévő Zsidó Fiúárvaházban felnövő Bálint Endre *von Haus aus* elsajátította a nagyvárosi élet és a nyomorgó túlélés minden szükséges nagyvárosi tudását, Budapest VIII., VII. és VI. kerületének minden zuga

kognitív térképének jelentésekkel sűrűn ellátott tartományába íródott. Húszévesen számára Párizs a vágyak városa volt, s visszaemlékezésének tanúsága szerint kiélvezte annak minden ízét, zamatát.

Vajdánál az ősihez, a távolihoz, az idegenhez való fordulás a – fentebb említett – retrotópikus vágyódáson túl épp a jelenben tájékozódni nem tudó és nem akaró érzékenység jeleként is értelmezhető. Egyéb, térben megfogalmazódó szembeállításoktól eltérően (görög/barbár, keresztény/pogány), a régi/modern ellentétpár tisztán az időben jelenik meg, s egy jelenből kiinduló temporalitást jelöl. A régi vs. modern valorizációja „kifejezi azt a viszonyt – írja François Hartog –, amelyet egy kultúra fenntart az idővel, vagyis annak módját, ahogyan a közeli vagy távoli múltat újra elosztja, abból a célból, hogy helyet biztosítson neki a jelenben” (2005: 28). Régiek és modernnek „vitája” így nem más, mint egyfajta kulturális *válasz* válság vagy konfliktus idején. Más kultúrák, más világok, más idők: úgy tűnik, Vajda Lajos számára minden „ismerősebb”, „kézzelfoghatóbb”, „átélhetőbb” volt, mint a kéznél lévő Jelen.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Bajomi-Lázár Endre (1983): Éhező inasévek Párizsban. Egy régi beszélgetés Kelemen Imrével. In: *Kritika*, 7. sz.
- Bálint Endre (1972): *Hazugságok naplójából*. Magvető.
- Bálint Endre (1984): *Életrajzi törmelékek*. Magvető.
- Bibó István ([1948] 1986): Zsidókérdés Magyarországon 1944 után. In: *Válogatott tanulmányok, 1945–1949*. II. k. Magvető.
- Bori Imre-Körner Éva (1988): *Kassák irodalma és festészete*. 2. kiadás. Magvető.
- Buber, Martin (1991): *A próféták hite*. Atlantisz.
- Csaplár Ferenc (1987): Kísérlet a MA hazai folytatására: a Dokumentum. In: *Kassák körei*. Szépirodalmi Könyvkiadó.
- Császi Lajos (2002): *A média rítusai. A kommunikáció neodurkheimi elmélete*. Osiris-ELTE KeK.
- Gabel, Joseph (1966): Korsch, Lukács et le problème de la conscience de classe. In: *Annales E. S. C.*, XXI. évf. 3. sz.
- Goode, Patrick (1979): *Karl Korsch. A Study in Western Marxism*. McMillan.
- Groys, Boris (1997): Gyűjteni, gyűjteni. In: *Az utópia természetrajza*. Kijárt.
- György Péter (1986): Az elikkasztott forradalom. Kassák 1926 után: a hazatérés tanulságai. In: *Valóság*, XXIX. évf. 8. sz.
- Hajdu Tibor (2005): Polányi Károly a londoni magyar antifasiszta mozgalomban. In: *Múltunk*, L. évf. 1. sz.
- Hartog, François (2005): *Anciens, modernes, sauvages*. Galaade.
- Haulisch Lenke (é. n.): Vajda világa. In: *Vajda Lajos (1909–1941) emlékkiállítás, 1978. július–szeptember*. Magyar Nemzeti Galéria.
- Hofer Tamás (szerk.) (1996): Bevezető: témák és megközelítések. In: *Magyarok Kelet és Nyugat közt. A nemzettudat változó jelképei*. Néprajzi Múzeum-Balassi.
- Justus György (1967): Tiszta muzsika. In: *Munkásének, 1919–1945. Magyar munkásmozgalom és zenekultúra a két világháború között*. Czigány Gyula (szerk.). Zeneműkiadó.
- Justus Pál (1928): Egységes munkáskultúrfrontot. In: *Együtt*, II. évf. 6. sz.
- Justus Pál (1930): *Az utak éneke. Versek, 1925–1930*. Merkur Nyomda.
- Justus Pál (1945): *A szocializmus útja. Az osztályháború új feltételei*. Népszava.
- Justus Pál (1987): Kassák a munkásmozgalomban. Néhány személyes emlék. In: *Kibontott zászló. Az Olvasó Munkás Klub Kassák-emlékkönyve*. Benke László (szerk.). Csepeli Munkásotthon.
- K. Horváth Zsolt (2008): A munkáskalogathia pillanata. Költészet, társadalomkritika és a munkáskultúra egysége: Justus Pál és a Munka-kör. In: *Café Babel*, 56. sz.
- Karátson Gábor (1972): Vajda Lajos és a szegénység. In: *Vajda Lajos emlékkönyv*. Magvető.
- Kékesi Zoltán-Schuller Gabriella (2007): Művészetközöttség és jelszerűség. 1926: Megjelenik a *Tisztaság* könyve és a *Dokumentum*. In: *A magyar irodalom története*, III. kötet: 1920-tól napjainkig. Szegedy-Maszák Mihály és Veres András (szerk.). Gondolat.

- Korsch, Karl (1977): *Revolutionary Theory*. Douglas Kellner (ed.). University of Texas Press.
- Körner Éva (1972): Vajda Lajos művészete. In: *Vajda Lajos emlékkönyv*. Magvető.
- Lackó Miklós (1988): *Korszellem és tudomány, 1910–1945*. Gondolat.
- Litván György (1984): Irányzatok és viták a bécsi magyar emigrációban. In: *A két világháború közötti Magyarországról*. Lackó Miklós (szerk.). Kossuth.
- Lukács György (1946): Justus Pál: A szocializmus útja. In: *Társadalmi Szemle*, I. évf. 2. sz.
- Mályusz Elemér (1931): A vörös emigráció. In: *Napkelet*, IX. évf. 9. sz.
- Mándy Stefánia (1972): Vajda Lajos emlékkiállítás. In: *Vajda Lajos emlékkönyv*. Magvető.
- Mándy Stefánia (1983): *Vajda Lajos*. Corvina.
- Mándy Stefánia (1997a): Szabó Lajost megérteni. In: *Szabó Lajos szemináriumi előadásai, 1946–1950*. (Közreadja Kotányi Attila és Kunszt György.) Surányi László és Tábor Ádám (szerk.). Typotext.
- Mándy Stefánia (1997b): Szabó Lajos, avagy ősi hitek avantgarde-ja. In: *Eikon. A képi Szabó Lajos spekulatív grafikái (1902–1967)*. Ernst Múzeum.
- Mezei Árpád (1987): Dialógus és társszerzőség. In: *Hasbeszélő a Gondoltságban*. Beke László, Csanády Dániel, Szőke Annamária (szerk.). Bölcsész Index.
- Némedi Dénes (1985): *A népi szociográfia, 1930–1938*. Gondolat.
- Passuth Krisztina (1967): Vajda Lajos. In: *Híd*, XXX. évf. 7–8. sz.
- Reeh, Henrik (2004): *Ornaments of the Metropolis. Siegfried Kracauer and the Modern Urban Culture*. MIT Press.
- Rév, István (1998): Retrotopia. Critical Reason Turns Primitive. In: *Current Sociology*, Vol. 46. No. 2.
- Román József (1990): *Távolodóban. Életrajzi vázlat*. Magvető.
- Szabó Lajos-Tábor Béla ([1936] é. n.): *Vádirat a szellem ellen*. Bibliotéka kiadás.
- Szabó Lajos (1989): Gondolatok Justus Pál könyvéből és könyvéről. In: *Életünk*, XXVII. évf. 9–10. sz.
- Szalmás Piroska (1940): *A Szalmás-kórus krónikás-könyve*. Szociáldemokrata Párt.
- Szerb Antal (2002): Az Ady-mítosz és a Drang nach Westen. In: *Mindig lesznek sárkányok. Összegyűjtött esszék, tanulmányok, kritikák, II. köt.* Papp Csaba (szerk.). Magvető.
- Tábor Ádám (2007): Minden gondolatnak alján. Ady és filozófus örökösei: a magyar dialogikus gondolkodók. In: *Világosság*, 6. sz.
- Tábor Béla (2003): Szocializmus, gnózis és oppozíció. In: *Személyiség és logosz. Bevezető és kommentárok a valóság őstörténetéhez*. Tábor Ádám (s. a. r.). Balassi.
- Tiszay Andor (1967): Az elfelejtett Justus György. In: *Munkásének, 1919–1945. Magyar munkásmozgalom és zenekultúra a két világháború között*. Czigány Gyula (szerk.). Zeneműkiadó.
- Vas István (1972): *Nehéz szerelem*. Szépirodalmi.