

„Proféták” vagy szakemberek?

S megint élek, kiáltok másért:
Ember az embertelenségben.

ADY ENDRE



A címbe foglalt dilemma egyike az értelmiség mai helyzetével kapcsolatos kérdéseknek. Szűkülő szakmai profilú, társadalmilag, erkölcsileg semleges specialista-e a ma és a holnap írástudója, vagy korszerű marad a hagyományosan neki tulajdonított, lelkiismeretet felrázó, jövőbe tekintő hivatás? Mit rejt magában a jövő: a technokratáknak nyújtja-e a pálmát, vagy a „küldetéses embert” fogja változatlanul az értékškála magasabb szintjére helyezni? Az ilyen és hasonló alternatívák abból a felismert követelményből származnak, hogy bizonyos jelenségek és tendenciák alapján újra kell gondolni számos az írástudók társadalmi helyéről az utóbbi 20-30 évben megfogalmazott felfogást. Amióta ugyanis az „értelmiség értelmiségének” képviselői (Mannheim, Weber, von Martin, Geiger, Benda, Schumpeter, Aron, Mills és mások) kidolgozták a rétegük funkciójáról, felelősségéről s más osztályokhoz, csoportokhoz fűződő kapcsolatairól szóló nézeteiket, sok minden megváltozott, ami e kategória létkörülményeit és státusát jellemezte. A tudományos-technikai forradalom kibontakozása, a nagy társadalmi átalakulások világszerte mély hatást gyakoroltak az intellektüelek számára, fajsúlyára, szakosodására, tudatára és magatartására, az értelmzők pedig szenvedélyesen vitatják a változások következményeit. (Ezek a metamorfózisok természetesen különféleképpen érvényesülnek az eltérő, ellentétes társadalmi rendszerekben.)

Az Ady-centenárium — többek között — felhívás számunkra, hogy mind az értelmiség valóságának, mind az említett elméleteknek a módosulásaival szembenézzünk. Annak a költőnek a felidézése, aki oly nagy érzékenységgel élte meg „a magyar messiások” megpróbáltatásait, s aki hit és reménytelenség, magány és misszióstudat között örlődve vállalta, hogy — Lesznai Annával szólva — nevet adjon az addig névtelennek, kitűnő alkalom az egész időszerűsített problémakör s az egymással ütköző vélemények számbavételére.

Egyfajta szellemi visszaszámolást követve, időrendileg legutóbb Helmut Schelsky nyugatnémet szociológus *Die Arbeit tun die Anderen* (Opladen, 1975) című, nagy vitákat kiváltó könyve irányította a figyelmet az írástudók funkciójában megállapítható azon új mozzanatokra, amelyek — paradox módon — a régi profétai-váteszi szerep felújításának vélt vagy tényleges pretenciójára utalnak.

A tulajdonképpeni botránnyó Schelskynek az a tétele volt, hogy Nyugaton új, sajátos szociális vallás szerepét betöltő üdvtanok terjedtek el, képviselőik pedig modern papi rendként tömörülve akarják a hatalmat megszerezni, illetve gyakorolni. Az üdv — Schelsky számára — az életfeladatoknak az értelem egész kereteiben történő, boldogságot kiváltó megoldása. A mai üdvtan evilági transzcendenciát s olyan reményt hirdet, amely egy eszményi társadalom megvalósulását ígéri. Biztató távlataiban az az önmagát megvalósító személyiség jelenik meg, aki elválaszthatatlan az ugyancsak önigazgató, szabad közösségtől. Az új üdvtan — akárcsak a régi — igazi valóságnak a jövőt tekinti. Feloldja a múlt, a jelen és a jövő tényleges, empirikus kapcsolatát, hogy helyébe a tőkéletes, „a daloló holnapok” vágyképét vetítse ki. Drámai színekkel ecseteli a jelen nyomorúságát. Megbélyegzi a (gyakran felnagyított) visszásságokat, s egy elvont emberség jegyében a földkerekségen észlelhető bármilyen igazságtalanság áldozataival való szolidaritásra buzdít.

Napjaink világi vallásában tehát — Schelsky értelmezésében — két, egymással összefüggő mozzanat különböztethető meg: az eszményi társadalomba, illetve az emancipált személyiségbe vetett hit és az adott valóság bírálata, elutasítása. A konzervatív felfogásáról ismert szerző számára persze nem léteznek vagy legálábbis nagymértékben eltűntek az üdvtanok megfogalmazóitól felszínre hozott

szociális bajok. Sőt, a „jóléti társadalom” — állapítja meg Schelsky — megengedi magának, hogy kitartott utópistái, akiknek nem kell dolgozniuk, mert azt mások végzik el helyettük, befektítsék valóságát, s kiagyalt üdvтанаikkal az embereket manipulálják, uralják.

Meggondolkoztató, hogy Schelsky támadása nem a kommunista pártokba szervezett vagy velük rokonszenvező irástudók ellen irányul. Kirohanásait inkább az új baloldaliak ellen intézi; öbennük látja a nyugati rendszert komolyabban veszélyeztető erőt. Ők azok ugyanis, akik a „kritikai reflexió” fényénél, az igazság egyedüli letéteményeseiként egyrészt moralizálnak, másrészt *mindent kérdéssé tesznek*.

Ilyenformán érthető, miért marasztalja el Schelsky mindenekelőtt a frankfurti iskolát, s miért teszi felelősekké főként Adornót, Horkheimert, Marcusét, Habermast és Negtet az üdvtanokban kifejeződő „értelmiségi felelőtlenség”-ért. Schelsky ugyanis úgy ostorozza a — felfogása szerint — futószalagon képzett diplomás tömegek konjunktúráját kihasználó, a hatékony közvélemény illúzióját ébren tartó, a magán- és a közélet közötti választalat ledöntő üdvhirdetőket, hogy feleleveníti mindazokat a bírálatokat, amelyek több-kevesebb indoklottsággal már a múltban az irástudók bizonyos csoportjait érték. Elsősorban Sorel utódjának vallja magát. Őrá hivatkozik, mint aki elsőnek diagnosztizálta „a hitehagyott papok”-nak minősített utópisták kísérletét egy világi egyház létrehozására.

Georges Sorel — mint ismeretes — részben a zsidó-keresztény próféták hagyományára, részben pedig Szókratészre vezeti vissza a modern szocializmusban is jelentkező társadalomváltoztató szándékot. Az athéni bölccsel kezdődik továbbá — szerinte — a szellem elgyökérlenedése, valamint az a pretenció, hogy az államnak az értelem szavára kell hallgatnia. A gyökerét vesztett szellem azzal az igénnyel lép fel — állapítja meg elítélően Sorel —, hogy határokat és korlátokat nem ismerve alakítsa át a világot. A történelem kohójában spontánul létrejött rendszereknek és intézményeknek nincs előtte tekintélyük. Semmi sem elég jó, semmi sem elég tökéletes a számára. Ez a szellemi attitűd munkát a fizikai munkától mentesített modern értelmiségben is, amelyre az önisztentés, a valóság és a gyakorlat minden törvényének fittyet hányó eksztatikus magatartása jellemző. Sorel víziójában az értelmiség-vallások kirajzolódó korszaka világtörténelmi fordulatot jelent, s egy új apokalipszishez hasonlítható (i.m. 43—81.).

Schelsky koncepcióját nem csupán a radikális irástudók bírálták, hanem a polgári társadalomtudományok elfogulatlan művelőiben is komoly fenntartásokat ébresztett. A „jóléti társadalom” védelmében kifejtett apologetikus tételeit éppen úgy visszautasították, mint ahogy nem fogadták el az értelmiséget *grosso modo* here életmóddal vádoló (könyve címében is jelzett) nézeteit sem.

Persze, Schelsky könyvét nem lehet egyszerűen hamis tételek gyűjteményeként elintézni. Tévedések és helytálló megfigyelések ötvözete ez a munka, amely — többek között — nyomatékosan figyelmeztet az ún. „negyedik szektor” (a tanárok, kutatók, publicisták, a tömegkommunikáció szakemberei, tervezők stb.) növekvő fajsúlyára, észrevehetően erősödő befolyására.

Erre a valós megállapításra hivatkozva azonban Schelsky nem tesz különbséget befolyás és hatalom között. A kettő, noha összefügg, mégsem azonos egymással. A befolyás önmagában — szögezi le Richard Löwenthal (*Merkur*, 1975. 9.) — még nem biztosít hatalmat. Valaminő tényleges új hierokráciáról csak akkor beszélhetnénk, ha a hagyományos papság funkcióját átvevő üdvhirdetők a szellemi-lelki kényszeren kívül (amely nem lévén monopólium jellegű, amúgy is kivédhető) még a fizikai kényszer eszközeivel is rendelkeznének. Tudjuk, a célba vett irástudók többségéről erről nem lehet szó. De hiába keresnők náluk a politikai hatalommal kiépített együttműködés nyomait, ezek sem találhatók meg. A negyedik szektorba tartozó értelmiségiek nem alkotnak egységes társadalmi csoportot. Nincs belső hierarchikus szerveztségük. Vannak közöttük nyilván olyanok, akik a fennálló hatalom oldalán vagy annak szolgálatában tevékenykednek, s így különböző előjogokat élveznek, illetve kisebb-nagyobb befolyást gyakorolnak a hatalmat valóban birtokló döntéseire. Ennek elismerése viszont még senkit sem jogosít fel arra, hogy őket — minden fenntartás nélkül — az utóbbiakkal azonosítsa. Az üdvhirdetők java része — mint láttuk — éppen a hatalommal szembeni kontesztációt képviseli.

Másról van itt szó. Arról, hogy a Schelsky észlelte növekvő presztízsük egy olyan társadalmi rendelésből származik, amely éppen napjainkban különös erővel érvényesül. Az egyéni és kollektív lét értelmének meghatározására irányuló igény türelmetlen jelentkezésére gondolunk. Ez az elvárás pedig azért is mind sürgetőbben megfelelő választ keres magának, mert a nyugati világ, a fogyasztói társadalom embere válságtudattal küzd. Mindazok a célok, mindazok az értékek, ame-

lyek eddig életének, munkájának és erőfeszítéseinek értelmet látszottak biztosítani; meginogtak. Amit az átlagpolgár többé-kevésbé homályosan észlel, azt a negyedik szektor értelmiségije, akiket Schelsky találóan „értelemközvetítőkné” (Sinnvermittler) nevez, a maguk felfokozott empátiájával — mindenkit megelőzve — tudatosítanak és megfogalmaznak.

A kései kapitalizmus öngazolási nehézségeit elemezve, Jürgen Habermas például „az értelem forrásainak beszűküléséről” értekezett, Elisabeth Noelle-Neumann pedig demozokriai vizsgálatokkal bizonyította az életmeghatározó értékeknek az összes társadalmi rétegeknél bekövetkezett változását.

Az ötvenes években Schelskytől felismert, s „a szkeptikus nemzedék” fogalmával találóan megjelölt jelenség újból diagnosztizálható. Az ifjúság részben kiábrándult eddigi eszményeiből, részben pedig új értékek után kutat. A keresztény erkölcs több évszázados vonzereje éppúgy csökkent, mint annak az aufkláriszta haladáseszmének a varázsa, amelynek felhőtlen bizakodását a mai világ súlyos dilemmái és veszedelmei (atomkatakizma, ökológiai válság, a nyersanyagforrások lehetséges kimerülése stb.) árnyékolják be.

Az autentikus ember azonban értelmet kíván életének adni. Nehezen viseli el hagyományos értékei összeomlását, s minden újabb erkölcsi krízissel átértékelésükre törekszik. Arnold Gehlen és Helmuth Plessner kultúranropológiai nézeteire hivatkozva, Schelsky is abból indul ki, hogy az ember olyan lény, aki csak úgy tud élni, ha önmagáról és a világról képet alkot, s így életének tartalmát, értelmet kölcsönző célokat fogalmaz meg. (Ennek szükségességét hangsúlyozza biológiai érveléssel egyébként Selye János is.) Hatványozottan jelentkezik ez a nembeli vonás azoknál az értelmiségieknél, akiknek funkciója éppen az értelemmeghatározás, az értelemközvetítés lenne. Egyben ők azok, akiket a tájékozódást szolgáló értékkála válsága a legérzékenyebben érint. A krízisből aztán a hónapok felé mutató üdvtan, a remény elvétől sarkallt tökéletes közállapotok hirdetésével próbálnak kitörni.

A modern üdvtanok és képviselőik körül kirobbant vita új szempontok szerint eleveníti fel az utópiák és az értelmiség viszonyának régebbi kérdését. Schelsky könyvének bírálata ismét időszerűvé tette mindazoknak a felfogásoknak a kritikai áttekintését, amelyek az értelmiségi hivatás profetikuss, váteszi és utópikus jellegét emelik ki. Láttuk Sorelnél, majd rá való hivatkozással Schelskynél, ez a megközelítés egyben éles kritika is. Az ilyenfajta, kategorikusan elutasító értelmezések azonban nem alkalmasak az említett viszony történelmileg hiteles bemutatására. Az egyértelműen elmarasztaló ítéletek itt sem tarthatók fenn. Árnyalt vizsgálódásokra van szükség, amelyeknek eredményei főként a remény, az utópia és az értelmiség szociológiájának határterületein várhatók.

Karl Mannheim az elsők között ismerte fel az utópia, ideológia, szociológia és az értelmiség kérdéseinek érintkezését. Az utópia és az értelmiség kapcsolatának elmélyültebb elemzése nála azonban még csak lehetséggé, még csak termékeny virtualitásként adott. Gramsci érdeme viszont, hogy ugyancsak az elsők között szakított a rendszerint lekicsinylő, becsmerlő értelmezésekkel. Felfogásában ugyanis az utópiák (ő főként a francia forradalom előttiekre gondolt) a lázadó, nonkonformista gondolat kifejezései, amelyeknek értelmiségi szerzői az alsó társadalmi rétegek törekvéseit tolmácsolták. Az utópiákban — szerinte — a humanista értelmiség politikai kiáltványait ismerhetjük fel, s társadalmi szerepükhöz tartozott, hogy az értelmiség és a nép kapcsolatát biztosítsák. (Vö. Antonio Gramsci: *Marxizmus, kultúra, művészet*. Budapest, 1965. 293—294.)

Gramsci szellemében kell visszanyúlnunk a profétai-messianisztikus vonulat tradíciójához is, amelyre való hivatkozásokat ugyancsak nem engedhetjük át teljesen a szocializmust s a marxizmust többnyire jobb felől bírálóknak. A marxizmusban, illetve a vele érintkező más haladó társadalmi elméletekben felfedezett (tényleges vagy vélt) messianisztikus vonások rendszerint a kompromittálás célját szolgálták. Igaz, a profétai attitűd, még ha el is tekintünk fideista felhangjaitól, nem jeleskedik túlzott valóságközelséggel és türelemmel. Ez a körülmény azonban nem feledtetni, hogy hagyománya nehezen választható le a társadalmi igazságosságért síkraszálló írástudók immár évezredes történetéről. Emlékeztetni szeretnénk arra, hogy a szocializmusnak és a társadalmi harcoknak Max Beer-féle krónikája, amely annak idején hézagpótló szerepet töltött be a hazai munkásoktatásban, a proféciát az ókori osztályellentétek összefüggései között elemezte. Számára a proféták az „erkölcs hősei” voltak, akik vallási mezben, lángoló hittel hirdették az egyetemes testvériség és egyenlőség korszakának eljöveteleit. A kufárok, uzorsások és hatalmasok bűneit ostorozták, s miközben az önzés, irigység és nyereszkeskedés okozta romlás apokaliptikus látomásával riasztottak, híveiket a reménytől sem

fosztották meg. (Vö. Max Beer: *A szocializmus és a társadalmi harcok története*. Kolozsvár, 1948. I. 15—25.)

Láthatjuk, az interferenciák említett hálózatából a vallásszociológiának sem lenne szabad hiányoznia, s az az új kutatás, a remény szociológiája, amelyet Henry Desroche könyvének címe is jelez (*Sociologie de l'espérance*. Paris, 1973) pontosan arra vállalkozik, hogy az őskereszténység kora után fellépő messianisztikus-millennarista mozgalmakban feszülő ösztályharcos törekvéseket feltárja. Tudjuk, a remény kiürülhet, ha új elnyomás váltja fel a régit. Erejét vesztheti, és fellángolását az apátia korszakai követik, ha az egykori remény felidézése csupán ünnepi pillanatok eksztázisát fűti. És végül csapdába eshet a remény, ha csak a menekülést, a tényleges problémák előli kitérést szolgálja. Desroche szociológiailag kimutatja: „az ezeréves istenország” chiliasztikus vágyalmában annak a reménye munkált, hogy vissza fog térni az őskommunista aranykor, s vele együtt a teljes egyenlőség boldog állapota. A chiliasztikus tanokban s az általuk ösztölkélt mozgalmakban — vallásos parabolák közvetítésével — mindig az elnyomottak próbálták (legalább képzeletben) igájukat lerázni. E tanok és mozgalmak elemzése vallások, messianizmusok, forradalmak és ideológiák bonyolult, gyakran ellentmondásos képletét mutatja, amely a maga összetettségében a látnoki szerepet betöltő írástudókat és az ezeréves birodalom eljövételén szívós hittel csüggingő tömegeket egyesítette.

Primitív lázadások (Budapest, 1974) című munkájában Eric J. Hobsbawm, a XIX. és XX. század archaikus társadalmi megmozdulásait boncolgatva, visszautal chiliasztikus-millennarista előzményeikre is. Az utóbbiak lényegét keresve, az angol kutató kimutatja, hogy a világ teljes és gyökeres megváltoztatásának a reménye éltette őket, s ez a remény híveiket a modern idők számos forradalmárával rokonítja. Jellemző volt még rájuk a kortárs, rossznak bélyegzett világ maradéktalan elvetése; bizonyos, a zsidó-keresztény messianizmusból táplálkozó, sajátos ideológia; s végül elmosódó, bizonytalan elképzelés a jövő eszményi társadalmának gyakorlati megvalósításáról.

Vittorio Lanternari és Peter Worsley kutatásaira hivatkozva, Paul Wilkinson rámutat a millennarista várakozások és hiedelmek mai szerepére, különösen a harmadik világ társadalmi és nemzeti felszabadító harcaiban. A népi mozgalmakat ösztönző szellemi áramlatok között — szerinte — nem szabad figyelmen kívül hagynunk azokat a millennarista áramlatokat sem, amelyek minden olyan alkalommal fellépnek, amikor gazdasági válság, nemzeti megalázás vagy katonai vereség kiváltóképpen fogékonnyá teszi a tömegeket az evilági megváltás reménye iránt. (Vö. Paul Wilkinson: *Social Movement*. London, 1971. 74—75.)

Hobsbawm is a chiliasztikus mozgalmak túlnyomórészt népi jellegét hangsúlyozza. A mi vizsgálódásunk szempontjából viszont különösképpen a forradalmi mozgalmak utópizmusáról tett megjegyzései az értékesek. Szerzőnk az utópizmusban ugyanis olyan társadalmi mechanizmust, „cselofogást” lát, amely a forradalmak emberfeletti erőfeszítéseinek a kiváltásához szükséges. (*I.m.* 95—100.)

Ha Hobsbawm a chiliasztikus-eretnek mozgalmak utópizmusának népi fogantatását emeli ki, A. L. Morton a népi utópiákban a humanista írástudók utópiáinak előzményeit látja. Európában majdnem mindenütt megtalálhatók ezek az ősi legendákból sarjadzó folklorisztikus alkotások, amelyek egy hön óhajtott földi paradicsom képét rajzolják meg. Persze, a népi ihletésű közösségi vágyalmok művészi-fogalmi formába öntése költőkre, filozófusokra, nagy mesterekre is hárult. Morton e tekintetben Brueghel egyik vásznára hivatkozik, amelyen az egyszerű emberek álmai elevenednek meg. A háztető kalácsból van, a pecsenyének elkészített malac késsel az oldalában szaladgál, s látható a galuskahegy a heverésző polgárokkal együtt, akik tényleg azt várják, hogy a sült galamb a szájukba röpüljön. Az angol utópia történésze meggyőzően bizonyítja, hogy a chiliazmus hívei nem csupán a szegény, tudatlan rajongók köréből kerültek ki. Az ezeréves istenország reménye — mutatis mutandis — tovább élt a XVI—XVII. század utópistáiban is, akiknek művei azonban elsődlegesen a humanizmus eszmevilágából merítettek. A derűlátó humanizmus — mint ismeretes — a feltörekvő polgárság ideológiája volt, s az emberiség szinte korlátlan képességeibe, lehetőségeibe vetett bizalmat szóltatta meg. A középkor, a skolasztika uralma alól felszabadult nagy szellemek a jövő felé fordultak. Tőle várták az eszményi állam megvalósulását. Morus, Bacon és társaik az egész emberiség boldogabb jövőjét kutatták, e jövő tervezőinek, előkészítőinek érezték magukat. Platon utópisztikus államelmélete is serkentette őket, de még több ösztönzést nyertek a tudományok rohamos fejlődésétől. A tökéletes társadalomról szóló terveikben ezért is biztosítottak oly fontos helyet a tudományos ismeretek tanulmányozásának és terjesztésének.

Az angol utópia — A. L. Morton felfogása szerint — a polgári értelmiség

alkotása. „A polgárok bizalommal tekintettek előre — írja —, és Utópia volt legkifejezőbb jelképük; azok pedig, akik szűkebb osztályérdekeiknél távolabbra tudtak pillantani, és a polgárság fejlődését az emberiség fejlődésével azonosították, már látták is ott tornyosulni az út végén. Reményteljes látomás volt, még ha nem is mindig derűs; még ha egyes utópisták látták is, hogy a polgári forradalom nem váltotta be ígéreteit, bíztak benne, hogy némi jó tanáccsal, a helyes út felé irányuló enyhe noszogatóssal, minden jóra fordul.“ (A. L. Morton: *Angol utópia*. Budapest, 1974. 314—315.)

A vátesz, a látnok-költő a jelent ostorozóknak s a jövőbe nézőknek abba a vonulatba tartozik, amelyet a proféták, a chiliasztikus tanok terjesztői s az utópisták képviselnek. Valamennyien az elégedetlenség, a meg nem alkuvók — a forradalmárok családjának tagjai. Ha Bacon *Új Atlantiszának* hatása nyilvánvalóan felismerhető az enciklopédisták nézetein, a Sturm und Drang, majd a romantika eszmevilágának jellegzetes termékét és hordozóját a titánban, a lángészben kell látnunk, aki a vátesz közeli rokona. A titanizmus képviselői lázadó szellemükkel azt a jövőt akarták előkészíteni, amely a földet az emberi szabadság otthonává teszi. A zseni, a vátesz-költő küldetésnek érzi, hogy a megalázottaknak és elnyomottaknak evilági megváltást hirdessen.

A Prométheuszban a Jupiterrel szembeszegülő titánt s a dolgozó emberiség emancipációjának prófétikus jelképét köszöntö Shelleyvel jelentkezik a vátesz-költő, akinek hagyománya az ókorba, a reneszánszba s a jakobinusok citoryenforradalmiságába nyúlik vissza.

Ady vátesz-költészetében a magányból, reménytelenségből kitörő érzelmi forradalmár fűtöttsége, a tehetetlenség érzésével, a koránjöttség komplexusával dacoló gőg feszül. Kortársainak legjobbjai a magyar ugarból kinőtt profétaként rajongták körül. És valóban: ő a régi proféták szigorával ostromozta a nemzeti bűnököt, amelyek noha borúlátóvá is tették, küldetésében sohasem szerelték le. Lukács György már 1909-ben, mint harci dalt, mint harsonát és lobogót fogadta, Jászi Oszkár 1912-ben a progresszió törekvéseinek „legteljesebb költői szintézisét“ látta benne, Juhász Gyula és Tóth Árpád pedig új megváltóként köszöntötte.

Ady elhivatottsága tehát két eszmei forrásból táplálkozott. Kései rokona volt egyrészt Shelleynek, Heinének, Byronnak és Victor Hugónak, másrészt pedig őseit Csokonaiabn, Vajdában és főként Petőfiben kell keresnünk. Irodalmunk nagyjai közül Petőfiben és Adyban élt legerősebben a költő, az író messianisztikus küldetése. Joggal állapíthatta meg Révai József Petőfiről: „Jellemző, hogy politikai költészetében ugyanazt a hűrt pendíti meg, amit sokkal később Ady Endre; ugyanazzal a felfokozott öntudattal szól, mint Ady: »Egy ember szól, de milliók nevében!« Ezt a mondatot majdnem ugyanígy Ady Endre is mondhatta volna.“ (*Petőfi koszorúi*. Budapest, 1973. 512.) És Ady tudatosan Petőfi utódjának vallotta magát. Az ő példája lebegett előtte, amikor *Petőfi nem alkuszik* című tanulmányában — régebbi véleményét is korrigálva — költői hitvallását foglalta tételekbe. „Az elkötelezettség jegyében vallva Petőfiről mindenekelőtt a művésznek a társadalomban elfoglalt helyét fogalmazta újra Ady Endre — írja Király István. Az »odi profanum« jelszavával élő, elkülönülő, homályt hirdető enigmatikus költészettel szemben a tömeghez szóló, *neptribuni líra* lett számára a cél.“ (Király István: *Irodalom és társadalom*. Budapest, 1976. 45.) Ha Adyról mondták, hogy hangot adott olyanoknak is, akik az ő hiányában némák maradtak volna, és szárnyakat kölcsönözött azoknak, akik nélküle talán porban botorkálnának, Ady számára Petőfi volt az a költő, aki „tízmillió embernél tisztábban látott, jobban látott“. A XIX. század vátesz-poétáját jellemezve, Ady Endre tehát a maga XX. századbeli feladatát öntötte szavakba.

Ady költészete és vátesz-tudata nem volt azonban teljesen elszigetelt, egyedi megnyilvánulás. Nem tekinthető véletlennek, hogy az a Lukács György, aki életének egyik utolsó interjújában elhatározó erejű Ady-élményről s arról számolt be, milyen nagy hatást gyakorolt Ady Szabó Ervinre, Jászi Oszkára és a *Huszádik Század* egész társaságára, maga sem maradt mentes bizonyos messianisztikus, chiliasztikus vonásoktól. Tudjuk, eszmei fejlődésének volt egy olyan szakasza, amelyre valaminő ateista franciskánizmus volt jellemző, s ez az erkölcsi töltésű orientáció feltehetően szintén hozzájárult ahhoz a messianisztikus-utópista várakozáshoz, amellyel a húszas évek elején a mindent megoldó világforradalom előjvetelében reménykedett. Chiliaszmus volt ez a javából, olyan hit, amely a marxizmus—leninizmust — Hermann István szerint — valahol az utolsó ítélet gyakorlatával azonosította. Perse ettől a sajátos chiliaszmustól Lukács éppúgy elhatárolta magát, mint ifjúkori „nevetséges utópizmus“-ától. Ez a körülmény sem ment fel azonban minket a jelenség meghatározóinak megvizsgálása alól. Tanulságosnak ígérkezik, ha ebből a szempontból Sinkó Ervin messianizmusát is bevonjuk vizsgálódásunkba.

Kiindulásként talán a Petőfihez való viszonyának alakulását vegyük tekintetbe. Bosnyák István kutatásaiból tudjuk, hogy (Adyhoz hasonlóan) Sinkónak is meg kellett haladnia korábbi elutasító véleményét ahhoz, hogy jóval később (1946-ban) eljusson annak a költői vízióhoz, az elfogadásához, amelyet Petőfi forradalmas utópizmusának minősített. A kínai forradalmi költészet német nyelvű antológiájáról a *Nyugat* 1927-es évfolyamában közölt esszéjében azonban még kritikailag ír Petőfi forradalmiságáról, amelyet chiliasztikusnak tart, mert azt a várakozást fejezte ki, hogy az igazság apokaliptikus módon az egész világon győzedelmeskedjék. Sinkó ezzel kapcsolatos szkepticizmusának mélyén — Bosnyák találó értelmezése szerint — saját egykori messianisztikus hitének bírálata rejlik. Az 1927-es esszé szerzője nem lett hűtlen régi forradalmi eszményéhez, de sok keserű tapasztalat alapján már idegennek érezhette ifjúkori chiliasztikus mámorát.

Az 1946-os Petőfi-tanulmány különös értéke abban rejlik, hogy nem csupán méltatja Petőfi forradalmiságát, hanem érvényes magyarázattal is szolgál e forradalmiságban megbúvó utópizmust illetően. Sinkó nem elégszik meg azzal, hogy a Petőfi világszemléletében található történelmietlen, illuzórikus elemeket (amelyek „egy szabad parasztokból álló, nemcsak prekapitalista, de prefeudalisztikus köztársaság”-ra vonatkoztak) a nagy költő türelmetlen forradalmi vérmérsékletével magyarázza, hanem kimutatja, hogy ez az utópizmus az adott társadalmi közeg elmaradottságában gyökerezett. Petőfi váteszességében az az „előrefutott” forradalmas lángész jelentkezik, akinek tragikumája, hogy a forradalom szempontjából éretlen országban kell a jobb jövőt sürgetnie. „Ami Petőfiben szinte megfoghatatlanul nagy — írja Sinkó —, az egyben az ő tragikumának eredete is: ő a forradalom költője, ő anticipálja a szociális forradalmat egy országban, ahol még a polgári forradalom következetes keresztülviteléhez szükséges társadalmi feltételek hiányoznak.” Figyelemre méltó, hogy e tanulmány horvát változatában Sinkó már a forradalmi álmódózást igazoló Leninre hivatkozva áll ki Petőfi, illetve a forradalmi utópizmus védelmében. (Bosnyák István: *Vázlatok egy portréhoz*. Újvidék, 1975. 325—330.)

Sinkó Ervin Petőfi-értelmezése is mutatja, milyen küzdelmet vívott szemléletében a messianizmus a kétellyel. Ha Lukácsot és Sinkót ebből a szempontból vetjük egybe, nem csupán arra figyelhetünk fel, hogy hitük valahol Ady Endre proféciainak a hatását is magán hordozta, hanem megállapíthatjuk, hogy míg Lukács megtagadta chiliazmusát, Sinkót az említett kettősség egész életén végigkísérte.

Petőfi utópizmusának Sinkó-féle szociológiai megvilágítása a vátesz Ady jobb megértéséhez is kulcsot ad. Elősegíti a jelenség kelet-európai méreteinek és jellegének felismerését. Mert Ady küldetéses költészetében sajátos kelet-európai funkció ragadható meg. E tájakon a vátesz másutt nem teljesíthető hivatást töltött be. Nem csupán Petőfinek kellett „előrefutnia”. Elmaradottságból, magányból feltörő apostoli hang volt a Mickiewiczé, az Eminescué, a Botevé, a Nerudáé. Nyugat-Európa titánjai többé-kevésbé beérett anyagi feltételek között hirdették meg azt a jövőt, amelyet a fejlődés elért szintjéről — látnoki módon — előre jeleztek. Gyakran merészen, a képzelet szárnyain anticipáltak, de már maguk mögött érezhették a jóslataik beteljesítésére gyülekező, felfejlődő társadalmi erőket. Profétai szenvedéllyel ostorozták az észlelt bűnöket és viszonyokat, de a kipellengérezett közállapotok és közérkölcsek csak kísérő jelenségei voltak az Engels által oly szuggesztíven jellemzett folyamatnak: „Ma tudjuk, hogy ez az ész birodalma semmi egyéb nem volt, mint a burzsoázia eszményített birodalma; hogy az örök igazságosság a burzsoázia igazságszolgáltatásában találta megvalósulását...” (*Marx—Engels Művei*. 20. Budapest, 1963. 18.) Keleti társaik, utódaik viszont a polgári demokratikus forradalmi átalakulás kiteljesedése előtt, annak elmaradása következtében léptek fel, hogy megalkuvás, elvetélt, elárult antifeudális mozgalmak, műveletlenség és gerinctelenség fojtogató légkörében, reménytelenséggel küzdve nyújtsanak reményt. Tudjuk, Európának ebben a részében a költészetnek, az irodalomnak sokszor ideológiapótló szerepet kellett betöltenie. Nemegyszer fordult elő, hogy írók és költők adtak hangot olyan társadalmi-nemzeti törekvéseknek, amelyek tudományos szintű átfogó programokat igényeltek. A megkéseltség, a hatékony szociális-nemzeti mozgalmak hiánya ily módon ösztönző tényezőnek is bizonyulhatott: a vátesz-írók hangja nagy mozgósító erővé vált. Ezek a modern proféták közvetlenül a plebejus demokratikus ideológiát hordozó értelmiség szószólói voltak. Ha szözataik, felhívásaik olykor irreálisaknak, romantikusaknak tünnek, a történelem menete megmutatta, hogy legtöbb esetben nagyon is valóságos, nagyon is jövő társadalmi-nemzeti tendenciákat fejeztek ki. A látnok-költőben s az őt követő értelmiségiekben tetet öltő személyiségmodell a kortársak számára sokszor a délibábokat kergető álmódózt jelenthette, ám ugyancsak a történelem

tanúsítja, hogy éppen ezek az életidegen benyomást keltő írástudók őrizték meg s adták tovább a legmostohább időkben a haladó nemzeti értékeket. Közismert, milyen pótolhatatlan missziót teljesített (például az ország szétdaraboltsága idején) a nyelvvel értelmiség, a művelődés, általában a közösségi lét fenntartásában. Nyilvánvaló, hogy erre a szerepre az olyan vateszek, a nemzeti kultúra olyan apostolai vértették fel, mint Mickiewicz vagy Sienkiewicz.

Kelet-Európa lánglelkű költői nemcsak saját népeiket ébresztgették. Nem csupán országaik számára hirdették meg az eljövendő társadalmi és nemzeti felszabadulást. Sokan közöttük a tekintetben is messzebbre láttak kortársaiknál, sőt közvetlen utódaiknál, hogy korán felismerték e táj népeinek egymásraultaltságát. A magyarok és nem magyarok összefogását sürgető Ady Endre ebben a vonatkozásban vatesz volt a vateszek között.

Ady Endre küldetéstudatát is részletesen elemző nagy monográfiájában Király István egybeveti a vateszt és a voyant-t. Leszögezi, hogy a kettő között nincs jelentésbeli különbség, hisz mind az egyik, mind a másik: jós, látnok, próféta. Ennek ellenére, a két fogalom a küldetéses ember két — egymástól némileg eltérő — típusát közvetíti: „A vatesz mint társadalmi küldetést fogta fel próféta-ságát, azt érezte feladatának, hogy a körülötte lévő valóságot alakítsa át, a vallásos köntös ellenére is lényegéhez tartozott az evilágiság. A voyant ezzel szemben épp ellenkező irányban haladt. Modern misztikus volt, az ismeretlenbe — rimbaud-i szóval — »az egyetemes lélekbe« vágótt áttörni, transzcendencia tartozott hozzá. A vatesz a néppel akart találkozni a maga küldetéses hitén át, a voyant viszont sosem tudta levetni arisztokratizmusát: minél messzebb kívánt távolodni a tömegektől, a rimbaud-i »surhomme«, a nietschei »Übermensch«, a barrès-i személyiségkultusz; a culte de moi, a george-i laicizált papság hívta őt eszményként.“ (Király István: *Ady Endre II.* Budapest, 1970. 297—298.)

Adyban — az idézett monográfia szerzője szerint — mindkét küldetéstudat munkált. E dichotómia hangsúlyozása jó alkalom egyébként számunkra, hogy az Eminescu életművében is található démoni, titáni, vateszi vonásokat kiemeljük. Az *Új versek* megjelenése idején (1906) másfél évtizede halott román géniusz költészetének titanizmusa — Dumitru Popovici szerint — ugyancsak kettős jellegű. Ezt a kettősséget pedig a titán és a zseni Eminescunál megfigyelhető különbségében, illetve találkozásában ragadhatjuk meg. Popovici rámutat arra, hogy az európai romantikával összefonódó titanizmus haladást hirdető és serkentő áramlata mély befolyást gyakorolt Eminescura, de ezt a hatást Schopenhauer később háttérbe szorította. A titánt, a vateszt Eminescunál ugyancsak társadalmi cselekvés, lázadás jellemzi. Maga a proletár is titáni tulajdonságokkal rendelkezik; az igazságtalan rendszer megdöntésére felkelő népben szintén titáni erők feszülnek. Az eminescui titán a romantikus forradalmárnak a szocialista eszményekkel és mitológiai emlékekkel való találkozásából születik, alakulása során azonban a zseni alakjába tűnik át, s ebben a metamorfózisban éppen azok a vonások (sorsba való belenyugvás, borulátás, elitizmus) válnak uralkodókká, amelyeket Schopenhauer nyomatókosított. (D. Popovici: *Poezia lui Mihai Eminescu.* București, 1969. 208—303.) Láthatjuk, Eminescuban és költészetében, akárcsak Adynál, jól megfigyelhető a vatesz és a voyant jelenléte. Ez a párhuzam még akkor is helytállóan mutatkozik, ha náluk a két elem eltérő arányban keveredik.

A titáni, démoni, vateszi motívum Eminescunál egyébként több jelentésű, sőt ellentmondásos tartalmakat közvetít. Zoe Dumitrescu-Buşulenga szinte katalógus-szerűen csoportosítja az álmot, a víziót, az illúziót s az álmodozás változatos eminescui jelentéseit, és erre az elemzésre is építve jut el az ún. „román titanizmus“ meghatározásához. A vihart és apokalipszist hirdető Eminescu messianisztikus hangja — szerinte — annak a román titanizmusnak a kórusába tartozik, amely a romantika, a Sturm und Drang hangszerelésére emlékeztet. A kései román felvilágosítók, a polgári demokratikus forradalmárok, az ún. paşoptisták útik le először akkordjait, majd különös erővel az eminescui profétikus, démoni-lázadó hős szólatatja meg. És itt újból Ady-vonatkozásba ütközünk. Zoe Dumitrescu-Buşulenga ugyanis — George Călinescu nyomán — az eminescui hatást továbbéltető Gogában jelöli meg e titanizmus folytatóját. Szerzőnk nyilván csak a társadalmi és nemzeti felszabadulás egykori úttörőjére, arra a Goga Octavianra gondolhatott, akit Ady Endre még barátjának tartott. (Vö. Zoe Dumitrescu-Buşulenga: *Eminescu — cultură și creație.* București, 1976. 283.)

És most felmerül a kérdés: mit tartogat a jövő a holnapok hirdetőinek? Összefegyeztethető-e a vateszi szerep a modern idők követelményeivel? A válaszok megfogalmazásában, előbb talán egy másik kérdésre kellene feleletet keresnünk. Ez pedig így hangzik: szüksége van-e az emberiségnek a küldetéses emberek mes-

sianisztikus hitére, a reménynek arra a felfokozott, eksztatikus fokára, amely bizonyosságnak veszi a hirdetett közüdv bekövetkezését? Ha a missziós tudattól áthatott költő és író hite, hinni akarása úgy serkentett tetteire és kitértésére, hogy egy nehéz, sokak számára talán kilátástalan helyzetből fakadó elbizonytalanodást és demoralizáltságot ellensúlyoz, akkor ez a hit, ez a remény pótolhatatlan. Bizonyos hitre és bizonyos reményre mindenkinek szüksége van ahhoz, hogy az életének értelmet nyújtó eszmények és elvek sikerében bízassék. Ha a *carpe diem* gyakorlatát követő percemberké, a cinikusok, a desperádók nélkülözni is tudják, az értelmes életre törekvők nem mondhatnak le arról a reményről vagy hitről, amely valahol megmarad a ráció s a nem kevésbé nélkülözhetetlen kétely ellenőrzése alatt. A vakhít szinte elkerülhetetlenül fanatizmussá torzul, a délibábos remény pedig saját ellentétébe, a teljes reménytelenségbe csaphat át. Ha a fasizmus átmeneti győzelmének előestéjén Walter Benjamin úgy látta, hogy a remény nekünk csak a reménytelenség miatt adatott meg, akkor ez a többértelmű megállapítás számunkra ma azt jelenti, hogy egyrészt még reménytelennek tűnő helyzetekben sem szabad — a valóság próbakövén ellenőrzött — eszményeinkről lemondanunk, másrészt pedig semmitől sem kell jobban reményeinket, várakozásainkat óvnunk, mint az abszolutizálástól. A sokszor lehúzó valósággal csak az a remény dacolhat, amelyet az eszmények sugallta kellés etikuma táplál, s azok élesztgetik, akik újból és újból megkísérlik, hogy a többség számára kilátástalannak mutakozó helyzetből kiutat keressenek. Ha pedig mindehhez a vátesz hangja erőt ad, sőt tetteire buzdít, akkor ígét mi sem nélkülözhetjük. Az a *poeta sacer*, akit Hamvas Béla türelmetlenül várt, hogy pátoszos, hősi, de nem kevésbé tragikus érzékenységgel a nép sorsát, törekvéseit átérezze és magára vegye — a komputerek idején sem lett korszerűtlen. Talán éppen ő az, aki oroszánrészt vállalhatna a Rudi Supektől megjelölt feladattól, az ún. „etikai halasztás”-ból, amely a csalódások hullámvölgyéből a jövőbe menti át elkötelezettségeinket, s teszi ezt anélkül, hogy pusztá illúziókkal hitegetne. Supeknél az etikai tudat — boldogtalan tudat, hisz igen gyakran eszmények és tények Szkülájája és Kharüdisze között hányódik. A váteszes írástudó, a *poeta sacer* tragikumája ugyancsak elválaszthatatlan a jövő távlatai felé forduló reménytől, s ebben a kettősségében sem vált, nem válhatott anakronisztikussá.

Hit és kétely, remény és ráció, álmodozás és bírálat találkozása és egysége szavatolja nem csupán a prófétai elhivatottságtól fűtött gondolkodói vagy költői alkotások mai és holnapi érvényét, de ennek a kettősségnek a tudatosítása kínálhat eligazítást az értelmiség és utópia — már jelzett — viszonyának jövőbeni alakulásában.

Láthattuk, a modern üdvtanok s hirdetőik ellen irányuló bírálatok az utópiák és utópisták ellen intézett régebbi és újabb támadásokhoz csatlakoznak. Ha René Dumont sokat idézett könyvének címe: *Utópia vagy halál!* (*L'utopie ou la mort!* Paris, 1973) a hatvanas években még az újrafelfedezett utópiákba vetett — szinte korlátlan — bizalmat fejezte ki, a humanizmus 1976. évi salzburgi kerekasztal-értekezletének jellegje már így hangzott: „*Búcsú az utópiától?*” A mottó utáni kérdőjel az értekezlet folyamán felkiáltójelle módosult, s ez az átalakulás is jelezte, hogy a nyugati kontesztációs mozgalmakhoz fűződő vérmes remények meggyengülésével az újabb profetikussá megnyilvánulások hitele ugyancsak csökkent. Az utópiák ellen már régebben elhangzott kifogások (a maguk módján elképzelt boldogságot próbálják az emberekre kényszeríteni; eszményeinek deklarált rendszereük az élet minden megnyilvánulását zárt keretek közé szorítja stb.) ismét erőteljesebb visszhangot nyertek. Úgy látszik, az inga most az utópiák elmarasztalása felé mutat, miután az előző évtizedben éppen az ellenkező irányba lengett ki. Jellemző, hogy Ralf Dahrendorf tanulmánykötete (*Pfade aus Utopia*, München, 1974), amelyben a mai szociológia elméleti és módszertani kérdéseit boncolgatja, címe szerint az utópiából kivezető ösvényeket szeretné kifürkészni. Dahrendorf tételesen is summázza az utópiaellenes kifogásokat (nem ismerik a maguk eszményi, tökéletes jellegével a változást; nincs múltjuk és jövőjük; ellentmondásmentes harmónia honol falaik mögött; elszigeteltek; ha mégis történik kereteik között valami, ez semmi esetre sem érinti a status quót; nem fogadják el az alkati konfliktusokat; az outsiderset egyszerűen betegeknek tekintik), s ezzel az összegezéssel csak kiegészíti azt az ellenszenves jellemzést, amelyet mások, többek között R. Ruyer, magukról az utópistákról adtak. A francia szerző ugyanis, aki egyike a leghevesebb bírálóiknak, profetikussá közben moralizáló zsarnokoknak látja őket. Ha meggondoljuk, hogy Sorel számára az utópista valahol az értelmiséggel volt azonos, felismerhetjük, hogy az utópistákat ért bírálatok grosso modo az értelmiségieket ítélik el.

Persze, a vélemények nem mindig ilyen egyértelműen elmarasztalók. Az in-

kább konzervatív beállítottságú Dahrendorf is elismeri, hogy az utópisták az emberi gondolkodás történetének ahhoz az erkölcs hirdető-vitátkozó vonulatához tartoznak, amelynek érdeme a valóság visszasságainak feltárása. A salzburgi vitán Manès Sperber — többek között — annak a vágyának adott kifejezést, hogy az utópisták közelében maradjon, s egy „realista képzelőerő“ nélkülözhetetlenségét bizonygatta. Roland Barthes pedig a párizsi *Le Monde* anketjára adott válaszában (1974. november 15.) valaminő egyensúlyt próbált teremteni, kijelentvén, hogy az értelmiség nem mondhat le sem elemző, sem utópiákat kidolgozó szerepéről. Nem csupán a világ nehézségeinek, hanem vágyainak is hangot kell adnia.

Hiba lenne — véleményünk szerint —, ha ez a szintézisre törekvés mellőzne az ellenutópiák szerzőit, ha nem számolna azokkal a gondolkodókkal és írókkal, akik sokszor apokaliptikus látomásaikkal — a régi prófétákhoz hasonlóan — a jelen visszasságait és bűneit pellengérezték ki. A. L. Morton — Nyikolaj Bergyajevre és Aldous Huxleyra hivatkozva — elhatárolja magát azoktól, akik félnek a megvalósítható utópiáktól, mert attól tartanak, hogy az általuk ígért „tökéletes“ jövőben a szabadság számára nem marad hely, s így ez a jövő talán rosszabb lesz a jelennél. A már felismerhető veszélyekre való figyelmeztetés, a lehetséges buktatók előrejelzése nem azonosítható azonban egyszerűen a maradisággal. A gyanútlan s olykor bárgyú optimizmus nem szolgálja jobban az emberiség érdekeit, mint az a — sokszor pesszimistának bélyegzett — ellenutópia, amely a nemkívánatos jövő felvázolásával tulajdonképpen a már kivehető fenyegetés elkerülésére mozgósít. A Kasszandrák sorsa rendszerint mostoha; az emberek nem szívesen hallgatják intelmeiket és borús jóslataikat. Az önpusztításra immár képessé vált emberiségnek azonban nem szabadna szolgálataikról lemondania. Az álmodozást és bírálatot egyaránt igénylő haladásnak azokra a — profetikus, vateszi hagyományokat továbbéltető — írástudókra is szüksége van, akik nem csupán a reményre jogosító jelenségeket képesek felmutatni, de észre tudják azt is venni, ami ezeket a reményeket elsorvasztaná.

Igaz, a messianisztikus hiteket hirdetőik gyakran hajlamosak a hübriszre. Vágyaik és reményeiket könnyen valóságnak vehetik, s az emberi megismerés viszonylagos eredményei pedig azzal a téves bizonyossággal töltetik el őket és híveiket, hogy mindentudókká váltak. Ettől az önámítástól nincs távol az a hiedelem sem, hogy a történelem zökkenésmentesen irányítható folyamat, amely mindig a ráció szavára figyelve, engedelmesen halad a boldogító végkifejlés felé. Ha — mint láttuk — az utópistákat bíráloik több-kevesebb joggal azzal gyanúsították, hogy önteltségükben zsarnokságra is hajlanak, ezt a fenntartást egy olyan megállapítás is indokolhatta, hogy nem csupán maguk az utópiák állnak ellen a változásnak, hanem az utópista-messianisztikus szellemben fellépő társadalom-reformerek is nehezen lépnek ki a jövő alakítását célzó elképzeléseikből. Ezért maradt oly időszerű és megszívlelendő Marx tétele: „Mi nem akarjuk dogmatikusan anticipálni a világot, hanem csak a régi világ kritikája útján megtalálni az újat...“

A vatesz idő- és korszerűségén elmélkedve, felmerülhet még a kérdés, nem veszik-e át szerepét a mostanában oly népszerűvé váló jövőkutatás szakemberei? Nem szorítja-e ki a tudomány ezen a téren is a költői látomást, illetve a filozófus vagy az ún. makrotörténész jövőt firtató elgondolásait? Ha a hónapok előrejelzésén pusztán mai tendenciák extrapolálását, számítógépek lélektelen kombinációit, vagy nem kevésbé érzéketlen — tokbabújt emberekhez hasonló — specialisták latolgatásait értjük, akkor bizony nem mondhatunk le a vateszről. Nélkülözhetetlenek bizonyulna ő abban az esetben is, ha a jövőkutatás csak az ún. leíró előrejelzésre korlátozódna, ha passzív módon meglegedne annak körvonalazásával, hogy milyen is lesz a jövő, s tenné ezt a hozzá való azonnali alkalmazkodás érdekében. A jövőt hatékonyan előkészítő prognózis azonban cselekvően viszonyul tárgyaához, s bizonyos értékpreferenciák alapján tette készlet. Normatív jellegű ez az előrejelzés, s azok, akik távlatait kibontják, prospektív humanizmusnak vagy kritikai jövőkutatásnak nevezik. Ez az irányzat nem mondhat le arról, hogy a valóság kategóriájaként kezelt lehetőség feltárásában — a tervezés mellett — ahhoz a jövő-filozófiához is folyamodjék, amely a hónapok humanizációjához a legtöbb biztositékot nyújtja. A merész filozófiai anticipáció vagy a képzelet szárnyain kibontakozó vízió ösztönzőnek bizonyulhat azok számára, akik az „értelmes remény“-t hordozó utópiák kritikai-forradalmi megvalósítására törekcszenek.

És még valami. Pótolhatatlannak ígérkezik a vizionárius költő, író és gondolkodó az Alvin Toffler meghatározta „jövősokk“ okozta károsodások csökkenésében, annak a „szédületes dezorientáció“-nak az elkerülésében, amelyet a jövő idő előtti megérkezése okozhat. A gyorsuló idővel való versenyfutásban, a nagy sebességű technikai és társadalmi mutációk kiváltotta megrázkódtatások kivédésé-

ben „a túlélés stratégiájá”-hoz hatékony szövetségesre találhatunk abban a láng-lelkű küldetéses emberben, akinek szava jóra és rosszra egyaránt felvértez. Mert az esetleges kedvezőtlen irányú alakulásokkal is számolni kell. A lehetséges jövők kiválasztásában, a jövőkutatás során is érvényesülő racionalitás és irracionalitás konfliktusmezőjében el kell háritani azokat az opciókat, amelyek károsan befolyásolhatnák a holnapok arculatát.

Egy ilyen törekvés nem csupán gyakorlati, hanem elméleti szempontból is gyümölcsözőnek ígérkezik. A Föld nyersanyagtartalékainak végetségével s a környezetvédelem követelményeivel számolva, Wolfgang Harich például újragondolandónak véli a kommunizmusról szóló marxi meghatározást. Az emberi szükségletek kielégítését csak az ökológiai szempontok megszabta feltételek között tartja megvalósíthatónak. (Wolfgang Harich: *Kommunismus ohne Wachstum?* Reinbek bei Hamburg, 1975. 179.)

A küldetéses írástudó jelene és jövője nemcsak s nem elsősorban elvi viták, pró és kontra érvek összecsapásának kérdése. Az értelmiség mai és holnapi helyzetét, mai és holnapi funkcióit alapvetően objektív társadalmi folyamatok határozzák meg. Ezért, e vizsgálódás címében vaglyagosan jelzett két csoport, illetve két tendencia tulajdonképpen nem alternatívát kínál. Valójában nem arról van szó, hogy profétákká vagy szürke szakemberekké váljanak-e az értelmiségiek, hisz a jövő fejlődési irányait nem pusztán alanyi döntésekkel alakítjuk ki. Noha a tudati-akarati tényezőknek igen nagy a szerepük, az értelmiség jövőjének előrejelzésében is az osztársadalmi mozgást megszabó törvényszerűségekből kell kiindulni.

Az értelmiség szociológusai már hosszabb idő óta hangsúlyozzák a nagy gazdasági és politikai szervezetek s a kereteik között érvényesülő ellenőrzés fokozódó szerepét e differenciált társadalmi réteg életében. Itt újból és nyomatékosan utalnunk kell a különböző társadalmi rendszerek feltételei között végbemenő alakulás sajátosságaira, s csak ezeknek az eltérő vagy éppen ellentétes vonásoknak a figyelembevételével szögezhetjük le, hogy napjaink írástudói között a szakemberek száma szüntelenül növekszik. A szakemberek gyorsan növekvő kategóriájánál pedig azok a jellegzetességek állapíthatók meg, amelyek az alkalmazott státusban lévőre, s az ún. „szervezeti ember”-re jellemzők. E típus művelődése — a túlnyomórészt még mindig egyoldalú szakosodás következtében — beszűküléssel fenyeget, gyakorlati tevékenységében a csoport- és rutinjellegű feladatok uralkodnak. A termelő s a kutató egységekben folyó intellektuális munka sem kivétel a bürokratizálódás okozta torzulások alól. Mindez pedig nem ösztönzi az újító-alkotó, nonkonformista gondolkodást. Számolni kell az anyagi függés különböző méreteivel, a manipulációval, az önkorlátozás változatos formáival. Nem szabad szemet hunyni a privatizálódás jelensége fölött sem, amely a felelősségtől való önelidegenítő menekülésben, az ún. kényes kérdések előli kitérésben, előnyös személyi kapcsolatok ápolásában, elvtelen alkalmazkodásban stb. nyilvánul meg. Az értelmiségi munkakörökben is megjelenik a menedzser, a szervezés szakértője, gyarapodó fajsúlyának arányában pedig tért hódít a hatékonyságot az értékrend legmagasabb szintjére helyező mentalitás. A nyárspolgári szellem szintén otthonosan terjed e körülmények között, amelyek egyébként a karrierizmusnak s az uniformizálódásnak is kedveznek.

E jelenségek nyomon követése és leírása során alakult ki az a nézet, hogy különösen a modern változásokra való tekintettel különbséget kell tenni a szellemi dolgozók szélesebb s az alkotó értelmiség szűkebb csoportja között. Míg az utóbbi kategória az előbbi szerves részét alkotja, magától értetődően nem minden szellemi dolgozó sorolható be az alkotók közé. Ők ugyanis azok, akik valamilyen területen új kulturális értékeket hoznak létre. (Az ilyen s a hasonló osztályozások szerzői tisztában vannak egyébként az egész megkülönböztetés viszonylagosságával.)

A két csoport közötti választóvonal bizonytalanságából származó nehézségek ellenére maga a megkülönböztetés a mi vizsgálódásunk szempontjából is hasznosnak mutatkozik. Nem nehéz felismerni, hogy a küldetéses gondolkodó, író és költő felhívásainak, intelmeinek és jövőt idéző szavainak főként az alkotó írástudók körében támadhat élénk visszhangja. Ez az az érzékeny, minden újat lelkesedéssel felkaroló közönség, amely felfogja és tovább sugározza a vátesz üzenetét. A Schelsky-féle „értelemkövetítők” is ebből a milióból kerülnek ki, s ha — a már említett — negyedik szektor társadalmi fajsúlyban és presztízsből gyarapodó összes szakemberei ex offo nem is sorolhatók közéjük, bizonyos, hogy sokan közülük az emberiség létproblémáival való küszködést élethivatásuknak tekintik. Az is biztos, hogy ha a bürokratizálódó szellemi dolgozók felelősségtől, elkötelezettségtől való menekülésében az elidegenedés jellegzetes értelmiségi megnyilvánulá-

sát, „az írástudók árulását“ fedezhetjük fel, az alkotó értelmiség bővülő felelősségvállalása egyben hatékony küzdelem az elidegenedés ellen.

A vatesz, a voyant érezheti magát magányosnak, s mint „előrefutott“ jövőhírnök kerülhet is olyan helyzetbe, hogy szavára ideig-óráig csak kevesek figyelnek fel. Ha azonban felhívásai és jóslatai az idők parancsát tolmácsolják, hangja nem vész, nem vesztet pusztába. Az alkotó értelmiség fogékony közegében a válasz nem várat sokáig magára, e közeg reléi pedig megannyi eszmei közvetítőállomásként széles körben elterjesztik a jó hírt, az üdv új tanát. Ezért e kategóriának nem szabad valamilyen elitzemlélet vagy arisztokratikus magatartás mögé zárkóznia. Ha a századfordulón Stefan George szellemi elitet kívánt maga köré szervezni, s az új közösség költőjeként — Szerb Antal szavaival — mint „egy misztériumszekta főpapi énekesé“ lépett is fel, Adynál az ilyen velleitások nem tartottak sokáig. Az „új vizeken járó“ vatesz-költőt a hívek lelkes tábora, a „második reformnemzedék“, a galileisták, az erdélyi radikálisok és szocialisták százai vették körül. Ők vitték el szavát a néphez, amely később költészetében fájdalmaira és reményeire ismert.



Paulovics László:
„Az eltévedt lovas“