

Lányi András is utal a jól ismert vicc poénjára. A vidéki kisvárosba kérdezőbiztos érkezik. „Van maguknál antiszemita?” – faggatja az útjába kerülő helybelit. „Nincs, de volna rá kereslet” – hangzik a válasz. A vicc „háterszága” ezúttal is hatalmas. Valóban egyfajta kereslet–kínálat viszonyról van szó, s hogy a kereslet az ideológiai piacon éppúgy megtermi a maga kínálatát, mint a piac más, materiálisabb szektoraiban. De lehetetlen eltekinteni attól, hogy itt az európai keresztény civilizáció valamiféle mitológemája is előkerül. Az örök antiszemita előbb-utóbb összefut a bolygó zsidóval, s a találkozás általában nem sok jóval kecsegtet Ahasvérus számára. Miféle konstellációkban következett be a tragikus randevú a magyar történelemben? – többek között erre kérdez Lányi András. Ki követte el a bűnt és kik bűnhődnek érte?

Ha a jelenségeket értelmezni akarjuk, szükségképpen kettős síkon kell mozognunk: az egyik történeti–szociológiai, a másik morális. Az objektív, tudományos leírás mellett olyan etikai kategóriákat is alkalmaznunk kell, mint a felelősség és a felelősségvállalás. Az antiszemita mindig mélyebb közösségi baj tünete. Betegség. Ez Bibó István 1948-as tanulmányának központi gondolata. Az írás a mai napig megkerülhetetlen: Balog Iván Bibó hisztéria-konceptiójával és antiszemita-értelmezésével foglalkozó monográfiájában rámutat, hogy nemzetközi viszonylatban is kiemelkedik az antiszemita-szó, könyvtárnyi terjedelmű szakirodalomból. A szöveget újraolvasva a leghátborzongatóbb élmény az időszerűsége – milyen jó volna olyan Magyarországon élni, ahol Bibó már nem aktuális! Pedig nem volt látomásos próféta – a póz idegen is öniróniával átszőtt gondolkodói habitusától –, de az általa diagnosztizált közösségi bajoktól nem tudunk szabadulni; a morbus hungaricus chronicus tünetegyüttese – köztük az antiszemita – hű társként továbbra is velünk van. Bibó számos részmegállapítása persze elavult, mégis Metternich bon mot-ja ötlük fel: mennyi mindennek kellett megváltozni az utóbbi fél évszázadnál hosszabb időben, hogy semmi sem változzék. Ez így talán túlzás, de számos jel mutat arra, hogy a magyarság aktuális zsákutcájából nem kevesen egy korábbi zsákutca felé vésztelnek meg a kivezető utat.

Sajátos magyar paradoxon, hogy éppen a szellemi ellenlábás Szekfű Gyula megállapításának – „valahol utat tévesztettünk” – időszerűsége igazolja: az utóbbi évszázad magyar történelmében újra és újra összeállnak bizonyos rossz konstellációk, s olyan circulus vitiosus jön létre, amely mögött történelmi korszakokon átívelő mentális és társadalmi alakzatok sejtnek fel.

Bibó írásának aktualitása a módszerében található. Három dolog kell az antiszemita-műhöz – mondja: előítélet, a társadalmi interakciók során a szereplők egymásról szerzett rossz, hamis tapasztalata, illetve társadalomfejlődési zavarok. A három közül kiemeli a tapasztalatot, mivel nézete szerint ez teszi konkréttá a premodern eredetű vallásos antijudaizmusra épülő, absztrakt előítéletet; ez kell, hogy a társadalomfejlődési zavarok által megidézett Gonosz Zsidó fantomja élővé váljék. Bibó szerint a kölcsönösen félrevezető hamis tapasztalat az antiszemita-mű hús és vére. Tudjuk persze, hogy a koncepció vitatható; többen rámutattak, hogy az emberi ismeretszerzés folyamatában a tapasztalat korántsem elsődleges, mert a tapasztalati anyag a sztereotípiák és előítéletek öntőformái által meghatározott teret tölti ki. De számunkra most itt fontosabb, hogy Bibó a valóságot magát 'körmösen megragadni' akaró fenomenológiai attitűdöt viszonyozó szociológiai módszerrel ötvözi. Az érdekli, hogy mi okozza a társadalmi interakciók során a felek közötti kommunikáció-képtelenséget, s főképpen: miféle terápia adhat esélyt a kommunikációs zavarok oldására. A viszonyozó szociológiai módszer értékefilozófiai és etikai megközelítéssel kiegészülve olyan szellemi apparátust kínál, amelyet felhasznál az antiszemita-mű természetének vizsgálatához.

A múltra vonatkozóan Bibót mindenképp a sajátos társadalmi szerepek érdeklik, amelyeket a modern társadalomban a felbomló archaikus rítusközösségből kihulló zsidóság betöltött. Erre vonatkozó megállapításai időnként párhuzamosak Hannah Arendt gondolataival. Az antiszemita-műt ő is viszonyozó szociológiai szempontból vizsgálja. Az Arendt-féle parvenü – szemben az öntudatos páriával – a zsidó egyik modern típusa, aki zsidó identitását feladva a feltétlen és teljes asszimilációra törekszik, miközben valami alapvető jelenséget nem vesz észre: hogy ahhoz az antiszemita-műhöz is asszimilálnia kell, amely a keresztény gyökerekből kinövő modern európai civilizációban, kisebb vagy nagyobb mértékben, de mindenképpen jelen van. Arendt a saját németországi tapasztalataiból indult ki. Bibó – a Szabó Dezső és Németh László-féle 'kuruc' hagyományt követve – az 1867-es kiegyezést végzetes dátumként értékelte, a dualizmus korabeli asszimilációt pedig azért kárhóztatta, mert – jóllehet a kifejezést nem használta –, a parvenü típust favorizáló asszimiláció feltételeit teremtette meg. Az akkori közbeszédben általános toposz a 'zsidó kapitalizmus', vagyis a zsidó származásúak szociológiai felülreprezentáltságát a kialakuló tőkésosztály egészén belül ennek az asszimilációnak a sajátosságaival magyarázza. De kritikája mellett látja, hogy a gyarmatis kapitalizmus mégis az egyetlen modernizáló tényező a premodern-feudális struktúrák által dominált magyar társadalomban.

Bibó az 1920 utáni folyamatokért főként az asszimiláló közösség belső egyensúlytalanságát tartja felelősnek; érvelésében a trianoni trauma indította arra az új politikai elitet, hogy – a Karády Viktor által bevezetett terminussal élve – felmondja a hallgatóságosan mindkét fél által elfogadott asszimilációs szerződést. A háború előtti asszimilatív politikát disszimilatív etnoprotekciónizmussal váltotta fel. Ez döntően hozzájárult, hogy a korabeli társadalom súrlódástömegéből eredő tapasztalatok

nyomán az a bizonyos kereslet megteremtse a kínálatot, s a közhangulatot átítató társadalmi antiszemitizmus megtalálja a maga politikai artikulációs formáit. Az egymást követő zsidótörvények arra is alkalmasnak mutatkoztak, hogy levezessék a két világháború közötti magyar társadalom egyre élesebb szociális feszültségeit. Itt azonban felmerül egy ellenvetés. Vajon nem volt-e a két világháború között a traumatizált társadalmat vezető magyar elit – az ország kényszerpályára szorulása következtében – olyan alternatívák nélküli helyzetben, amelyből szükségképpen következett a tragikus politikai menetrend? Úgy gondolom, ez a megközelítés – bár fontos szempontra hívja fel a figyelmet – túllép a szigorú értelemben vett leíró módszer keretein, s magában hordozza annak veszélyét, hogy a korabeli politikai szereplőket végső soron felmentsük tetteik következményei alól.

Nem hallgatható el, hogy a fiatal Bibó maga is osztotta középosztályi környezetének kulturális antiszemitizmusát. Később ezért írhatott érdemben az antiszemita lelkialkatról: hogy az ilyen ember miképpen percipálja a zsidót, amikor kapcsolatba kerül vele egy mélyen dehumanizált társadalmi viszonylatban. A szituáció sajátosságát a háziasszony és a cseléd metaforájával érzékelteti. Nézete szerint ebben a relációban modellszerűen jelenik meg a két háború közötti Magyarország felemás állapota a premodern és a modern szituáció között. Az archaikus Gemeinschaft típusú közösség – Szabó Miklós kedvenc kifejezését idézve – 'istállómeleg' intimitása és a modern, Gesellschaft típusú társadalom szerződészerű viszonylatai úgy keveredtek, hogy mindkettőnek csak a negatívumai aktualizálódtak, s a két szereplő nem személyként, hanem kölcsönösen gyűlölt típusként jelent meg a másik számára; a helyzet pedig mindkettőjükből a legrosszabbat hozta ki, megteremtve a rossz tapasztalatok kölcsönösen zárt univerzumát. Bibó értelmezésében mindkét szereplő negatív tapasztalata valóságosan létező tapasztalat, de nyomatékosan figyelmeztet, hogy az egymásnak okozott sérelemmennyiség nem egyenértékű: hatalmi pozíciója miatt a háziasszony nagyságrendekkel több szenvedést tud okozni a cselédnek, mint fordítva. A modellben a viszonszociológiai szemlélet fontos, s hogy Bibó ebből kiindulva körültekintő kommunikációs terápiát dolgoz ki, amelyben sorra veszi, mit mondhatnának egymásnak a zsidó és nem-zsidó közösség tagjai, illetve a másik közösség tagjainak, hogy megnyíljanak az egymás számára zárt tapasztalati világok.

A szociológiai-deszkriptív szint szervesen kapcsolódik az értékfilozófiaihoz, az utóbbi úgyszólván természetesen vezet az etikai szférába. Bibó értékfilozófiai koncepciójában a nemzet olyan politikai közösségként jelenik meg, amelyben konszenzus van bizonyos alapértékek tekintetében, mindenekelőtt abban, hogy az emberi méltóság egy és oszthatatlan. A zsidótörvények ezt az elvet vették semmibe, s a jogfosztás egymást követő lépései során a zsidó származású polgárokat megfosztották állampolgárként, vagyis a politikai közösség tagjaiként őket megillető jogaiktól. A társadalmi atmoszférát döntően alakította a teljes kizsákmányolás a közösségből, ezért a német megszállás után induló deportálásokat olyan színben tüntette fel, hogy azok csupán újabb lépést jelentenek a jogi intézkedések sorában.

A bibói eszmefuttatás morális dimenziójának központi kategóriája a felelősség-vállalás. Bibó alaptézise 1948-ban, az újra erősödő antiszemitizmust konstatálva: „Nekünk a történelem azt a leckét adta fel, hogy háromnegyed millió zsidóval együtt rendezzünk be ebben az országban emberséges világot; miután ebben megbuktunk, most ne mondjuk azt, hogy a maradék kétszáz ezerrel sem tudjuk megcsinálni azt, amit a háromnegyed millióval is meg kellett és meg lehetett volna csinálni.”

A ma számára is fontos tanulság, hogy a magyar nemzetnek politikai közösségként felelősséget kell vállalnia, hogy kizsákmányolta és cserben hagyta, akiket korábban befogadott; a felelősségvállalásnak pedig az egyénektől kell kiindulnia. Egyéni önvizsgálat nélkül a felülről erőszakolt kollektív felelősség eszméje az ellenkezőjébe, a felelősség tagadásába fordul. Bibó különbséget tesz a felelősség különböző fajtái között. Az elkövetők esetében büntetőjogi felelősségről van szó, amelyet jogi úton kell érvényesíteni. Külön-külön tárgyalja a korabeli vezető réteg és az intézmények, a közigazgatás és az egyházak felelősségét. Az utóbbiról úgy vélekedik, hogy jóllehet számos egyházi személy bujtatta az üldözötteket s az egyházak 1944 nyarán tiltakoztak a deportálások ellen, összességében ezek a társadalom értékeinek őrzésére hivatott intézmények nem töltötték be kielégítően funkciójukat. Bibó – aki egyébként 44-ben minisztériumi tisztviselőként hamis papírokat gyártott zsidók számára, s ezért néhány napra letartóztatott – a saját felelősségét sem hallgatja el: „mindazokban az előítéletekben, ingerültségekben, fölénytudatban, ridegségben, cselekedetekben és mulasztásokban, melyekre vonatkozóan kemény szavakat írtam le, semmi sem volt olyan, amit valami módon át ne éltem volna, vagy amelynek felelősségében közvetlenül vagy közvetve részesnek ne tudnám magamat.”

Bibó írása nem mint eszmetörténeti produktum fontos, de olyan párbeszéd lehetőségének alapjait rakta le, amely a kiépülő kommunista diktatúra légkörében az erőszakolt amnézia miatt nem valósult meg. A kibeszéletlen traumák hosszú évtizedekre betokozódtak a társadalmi tudatalattiban, és 1989 után – a rendszerváltást követő egy-két év kegyelmi állapotát követően – meglepő erővel törtek a felszínre. Pedig mennyi minden megváltozott az előző évtizedekben! Úgy tetszett, a kései Kádár-korszak sajátos gm-k-s, seftelő, téesz-melléküzemágas polgárosodása, amely torzsága és féldalassága ellenére – hiszen pseudo-polgárosodás volt, kicsi, savanyú, de a miénk! –, azzal, hogy a kalkulatív racionalitással összekapcsolódó, a két világháború között tipikusan zsidó karaktervonásokként számon tartott tulajdonságokat jutalmazta, kihúzta a zsidó-nem-zsidó sztereotipizálás méregfogát. A két világháború közötti társadalmi szereposztás, amely szerint a gazdasági jellegű tevékenységekben a zsidó származású rétegek szociológiai értelemben felülreprezentáltak voltak, már nem létezett. A vidéki zsidóság mint társadalmi csoport megsemmisült, maga után hagyva azt a civilizációs úrt, amit Lányi nagyon pontosan leír. Némi személyes adalék ehhez. Amikor 1986-88 között pályakezdőként egy vidéki kisváros kicsiny múzeumának igazgatója voltam, a helység történelmét kutatva – ez munkaköri kötelességem volt, de kedvvel végeztem – a legszembetűnőbb tapasztalat a helybeli zsidóság teljes hiánya volt, amely a millenniumi időktől oly jelentős szerepet vitt a helyi gazdaságban és kultúrában. Nem maradt belőle más, mint néhány épület – a zsinagóga nem volt közöttük – és a városka melletti zsidó temető svéd feketemárványból készült síremlékei. No meg két-három túlélő. Ezek egyikével magam is találkoztam. Azért kerestem fel – egyik barátom édesanyjával, aki közvetített –, hogy emlékeiről faggassam. Az

idős, meggyötört nő is látszott egykori szépsége. Mengele kísérleti alanya volt Auschwitzban. A módos helybeli kereskedőcsalád lánya egyedülként élte túl a vészkorszakot: valamennyi családtagja elpusztult. Esténként elment hazulról, hogy egy barátnőjénél aludjék. Képtelen volt otthon, egyedül tölteni az éjszakát.

Ahogy Lányi is írja, 1989 után az antiszemitizmus a politikai-kulturális elitek rivalizálásának kísérőjelenségeként éledt újjá: a népies–urbánus ellentét kimondva-kimondatlanul ismét csak zsidó és nem-zsidó szembenállását jelentette a korabeli köznyelvben. Először némiképp szégyenlősen, kimondatlanul, aztán egyre inkább gátlás nélkül, kimondva, és jelezve a kialakuló keresletet. Az is kiderült sajnós, hogy a kibeszélés szükséges, ám nem elégséges feltétele a traumák feldolgozásának. Mindenkinek alkalma nyílt elmesélni a szenvedéseket és borzalmakat, amelyek családjának előző generációit sújtották, s amelyeknek oly sok áldozata volt a legkülönbözőbb társadalmi csoportokban a zsidóktól a kulákoknak bélyegzett parasztokig. A megbékélés helyett olyasmi következett be, amit a szakirodalom az áldozatok konkurenciájaként ír le. Abszurd viták kezdődtek arról, hogy hány Gulág ér egy Auschwitzot és fordítva; mintha méricskélteni lehetne. Tapasztaltuk, mennyire tartósak a kollektív pszichológiai struktúrák, amelyeket Bibó fél évszázaddal ezelőtt oly szuggesztíven írt le. Világossá vált, hogy a kollektív psziché a mai napig nem képes feldolgozni a trianoni traumát: illúzió azt hinni, hogy itt csupán szélsőjobboldali propagandáról van szó. Elnézve a nagyszámú személyautót, hátsó ablakában a Nagy-Magyarország matricával, azt kell gondolnunk, itt bizony olyan társadalmi keresletről van szó, amely megtalálta a maga ideológiai kínálatát.

Úgy tetszik – Wolfgang Schivelbusch kortárs német kultúrtörténész terminusát kölcsönvéve –, a magyar közéletet a mai napig a vereség kultúrája uralja, annak valamennyi szimptomájával, a bűnbakkereséstől a revánsvágyig. Jellemző, hogy valamiben feltétlenül nagyhatalom akarunk lenni, és mindegy, hogy irodalomban vagy vízipólóban. A vereség kultúrája Schivelbusch értelmezésében olyan poszt-traumatikus állapota a háborús vereséget elszenvedő közösségnek, amely egyfajta gyógyszerként is funkcionál, mert felkészíti a társadalmat, hogy végigjárva a betegség stációit végül elfogadja a valóságot. Ez az idő Magyarországon láthatólag még nem jött el. Úgy fest – ismét Bibóhoz fordulva –, hogy a mai napig a közösségi-politikai hisztériának abban az állapotában élünk, amelynek legfőbb jellemzője a kívánatos, a lehetséges és a valóságos dolgok közötti határvonal eltűnése. Amit szeretnénk, azt először lehetségesnek, aztán valóságosnak is véljük. Mentális fikcióinkból pseudo-világot építünk magunk köré, amely zárt és koherens, egyetlenegy hibája van: előbb-utóbb darabokra török, mikor találkozik a valósággal.