

Cioran és a román stigma

Az identitás radikális meghatározásai*

Sorin Antohi

A Romániában és Franciaországban több mint ötven éven át megjelent életmű jelentős részében Cioran – szokásához híven töredékesen, rögeszmésen és apofatikusan – a *románság* mint olyan szélsőséges metafizikai meghatározásával ismerteti meg olvasóit, amely tömören a *Comment peut-on être Roumain?* (Hogyan lehet valaki román?) kérdésben összegezhető, és ebben a formában a szerző *La tentation d'exister* (A lét kísértése, 1956) c. kötetében jelenik meg. Cioran a *Hogyan lehet valaki perzsa?* kérdést parafrázálja ekképp, melyet Montesquieu *Perzsa levelekjében* a párizsi szalonok társasága szegez a felvilágosodás kori keleti utazónak, a nemes Ricának. Montesquieu-nél a kérdés a másság felszínes, arrogáns és alapjában véve nevetséges visszautasítására, a helyi kultúra esetleges normáit abszolutizáló, magát egyetemesnek kikiáltó szellem bezártságára utalt. Az éleslátású egzotikus főúr alakjával, aki a *bon sauvage* (a pozitív vadság) legfelkavaróbb, legellentmondásosabb megtestesülése, Montesquieu, úgy tűnik, kételyt akar ébreszteni a felvilágosodás egyes, fennhézázástól sem mentes fogalmaival, diskurzusaival és értekeivel szemben. Rica nem csinál nagy ügyet a rosszindulatú kérdésből, amely a provincializmus, a tudatlanság és az önelégültség keretein belül marad. Akkoriban, az 1712. évben Rica válasza Montesquieu számára sem volt központi jelentőségű, hiszen az epizód magva nem pszichológiai (a Másik kíváncsi erőszakosságának hatása az éltre), hanem önkritikus (egy magát felvilágosultnak tartó közeg szellemi korlátoltságának leleplezése).

Mégis, amennyiben a következő néhány oldal elolvasása után hajlandók vagyunk újra fellapozni a kulturális paradigmák találkozásának eme epizódját, megdöbbenő társadalomlélektani mélységekre bukkanunk, különösen, ha nem tévesztjük szem elől, hogy a szalonifjak nem a most érkezett külföldinek teszik fel a feledhetetlen kérdést, hanem az idegennek, aki külső jegyek mimetikus eltanulásával próbál enyhíteni szembeszökő másságán: mindaddig, amíg Rica külföldiként otthoni ruháit viseli, személyét általános, jóllehet átmeneti és felszínes érdeklődés övezi; ám amint a helyi öltözködési normákhoz kezd igazodni, észrevétlen marad, míg a franciák valamilyen módon le

* A fordítás alapjául szolgáló tanulmány („Cioran și stigmatul românesc. Mecanisme identitare și definiții radicale ale etnicității.”) Sorin Antohi *Civitas imaginis. Istorie și utopie în cultura română* (Bukarest, Litera, 1994.) című kötetében jelent meg (208–285. o.). A jelen szöveggé válásáért a szerző terjedelmi okok miatt elhagyta a 2. és a 3. fejezetet, és kimaradtak egyes, a gondolatmenet szempontjából nem központi jelentőségű – illetve elsősorban a román olvasónak szánt – passzusok is.

nem leplezik a „szélhámosságot”, az „identitást elrejtő” maszkot. Csak ekkor hangzik el a sértettségből, hitetlenkedésből és meglepetésből táplálkozó kérdés, amelyben végső soron a különbséget hasonlósággá álcázó viselkedés elutasítása is megfogalmazódik: „Hogy lehet valaki perzsa?” A helyiek itt finoman, ám határozottan utasítják vissza a „mimetikus versengési” (René Girard) viszony, azaz egy olyan viszony létesítésére tett kísérletet, amelyben a Másik fenyegeti ama kiváltságukat, hogy egyedüli letéteményesei lehessenek egy értékes és – legalábbis lehetőségeiben – hegemon identitásnak.

Az érvelés fentebb vázolt vonalán haladva tovább, szeretném megvizsgálni e jelképes értelmű jelenetnek az identitást érintő, ennél fogva drámaibb felhangjait, tehát ismételtelen a kérdezettre összpontosítok, és a kérdést feltevőt rejtve hagyom, noha jelenléte (amennyiben saját személyünk a Másik számára *cadeau empoisonnée*, mérgezett ajándék) mindvégig érezhető marad. Ugyanilyen megfontolásból hagyom figyelmen kívül azt az alternatív forgatókönyvet, melyben Montesquieu kérdésére egy másik, sokkal általánosabb kérdés a válasz: „Hogyan lehetünk azok, akik vagyunk?”¹ Természetesen ez a kérdésfeltevés is metafizikai, de úgy vélem, kevésbé vagyunk sebezhetőek (mi több, a hívó egyszerűen megingathatatlan) az efféle kérdésekkel szemben. Véleményem szerint súlyos identitászavar csak akkor keletkezhet, ha a szóban forgó kérdés nyomása nem nehezedik minden egyes emberre, hanem valamely közösségi formára összpontosul, amely lehet valamely törzs, etnikum vagy nemzet – vagy lehet egyén, akinek identitása eredendően ezekből az összetevőkből áll.

Ciorannál a „Comment peut-on être Roumain?” kérdés egy ontológiai botrányt összegez, amely talán a két világháború közötti román *Zeitgeist* hozadéka; azé a korszaké, amely tele van a történelmet ontológiává minősítő intellektuális kísérletekkel – Nae Ionescu, a „síkváltás” legbravúrosabb mestere, valamint az ő tanítványai, úgy tűnik, a végsőkig eltúloznak egy már a negyvennyolcas nemzedéknél (pașoptiști) körvonalazódó tendenciát. Cioran nem elégszik meg azzal, hogy a román történelmi és kulturális gyakorlat szigorú bírója legyen: a hazájával szemben kritikus kevés románnal ellentétben ő nem szorítkozik csak a „törzsi bálványok” dekonstrukciójára – az úgynevezett etnonacionalista vulgata –, részekre bontására, amely a központi mítoszokkal vagy a román egység posztulátumának relativizálásával kezdődik. Ugyanakkor nem is tér ki az efféle szellemi tornák lehetősége elől, sőt olykor azt sejteti, hogy nem idegen tőle az *amor fati* érzése, kivált ha az eredet nosztalgijája egyféle *delectatio morosa* forrása lehet. Cioran azonban sokkal többre vállalkozik (és legtöbbször sikerül is neki), mint hogy akár gyötrelmek árán is, de távol tartsa magát attól a hamis etnomiszticizmustól, amelyet az Aufklärung posztulátumainak modernitásellenes újrafogalmazása ihletett, és amely a német típusú etnicitásmodell lényegének és a közép-kelet-európai nacionalizmusok ősforrásának tekinthető. A „mélypontjára” süllyedt román identitást csapásként tüntetve fel, a rue de l’Odéon „ügyeletes szkeptikusa” a *románság, mint stigma* legtagoltabb ábrázolásával ismertet meg. Innen nézve származása elleni vehemens tiltakozásai más magyarázatot is nyerhetnek, mint egyféle poszt-nietzscheánus pózba merevedett ifjúkori tévelygés feltételezését (hogy a paranoid vádak, miszerint Cioran renegát, ne is említsük). Ciorannál a román lét szüntelen élveboncolása magán viseli a megbélyegzettség fogalmának eredendő kettősségét, hiszen ez az isteni kiválasztottság csodálatos jegyeit ugyanúgy jelenti (lásd a krisztusi sebek jelképes felidézése), mint a

¹ Valéry értelmezését lásd a *Perzsa levelekhez* írott előszavában. A Valéry és Cioran közötti nézetkülönbségről lásd: Călinescu (1983, VI: 23–24, különösen: 35–36).

betegség és fogyatékoság külső tüneteit, az igazságszolgáltatás maradandó nyomait a nagy bűnözők testén szintúgy, mint a nyilvánosság billogát a közösség „normális” életvitelének korlátait áthágó egyénen.

Jelen tanulmány inkább kutatási terv, mint mérleg: elsőként a román stigmatikus identitás néhány radikális meghatározását idézem fel, különös figyelmet szentelve Ciorannak, majd az Erving Goffmann által kidolgozott „törzsi stigma” modelljét ismertetem. Ezután a román megbélyegzettséghez kapcsolódó társadalomterápiát és politikai ideológiát vizsgálom meg, különös tekintettel a posztkommunista Romániára, s végül néhány spekulatív következtetés után megkísérlem áttekinteni a stigma rögeszméjéből kivehető lehetőségeket.²

„Comment peut-on être Roumain?”

Bárki számára, aki a legcsekélyebb mértékben is ismeri Ciorant, nyilvánvaló, hogy fel se merülhet paradox, homályos és mélységesen ironikus gondolkodásának szisztematikus bemutatása. Ennélfogva csak azokat a passzusokat, illetve megfogalmazásokat követjük figyelemmel, melyek központi témánk, a román megbélyegzettség köré szerveződnek. Kezdjük hát a legsokatmondóbb részlettel, a román identitásra vonatkozó kérdés közvetlen szövegkörnyezetével:

Az a paradoxon, hogy valaki perzsa, vagy adott esetben román, olyan kín, amit meg kell tanulni kihasználni; olyan hátrány, amelyet javunkra kell fordítani. Megvallom, volt eset, amikor szenvedtem attól, hogy egy vesztés közösséghez tartozom, melynek származásával szemben nem voltak illúzióim. (...) „Hogyan lehet valaki román?” – olyan kérdés volt ez számomra, amire csak szüntelen önváddal tudtam válaszolni. Gyűlöltem az enyéimet, a népemet, butaságban és babonában megrekedt parasztjait, szégyelltem, hogy tőlük származom, megtagadtam őket, visszautasítottam lét-alattiságukat, megkövesedett, lárvaszerű meggyőződéseiket, geológiai ábrándjaikat (...) Hazám, amelynek létezése láthatólag semmihez sem volt hasonlítható, úgy tűnt számomra, mintha az üresség összegzése, a felfoghatatlan megtestesülése lenne (Cioran 1956: 54).

Mintha kivonat lenne az önstigmatizálás beszédmódjának breviáriumból, a részlet annak majd minden motívumát és témáját tartalmazza: egy jelentéktelen, majdhogynem megvetendő nemzethez tartozás szégyenét, az identitásra való rákérdezés örökös halálfélelmét, a stigmatikus viszonyulás akut stádiumában a haza és a honfitársak gyűlöletét, s végül annak a lehetőségnek a felvetését, hogy a megbélyegzettség a javunkra is fordítható (olyan kín, amit meg kell tanulni kihasználni; olyan hátrány, amelyet javunkra kell fordítani). Ez a megbélyegzettséggel együtt járó „kis nyereség” (Erving Goffman) ciorani megoldása, vagyis éppen negatívumaink kiaknázása: a haza azzal a váratlan kiváltsággal rendelkezik, hogy egyszerre értelmetlen (létezése „semmihez sem hasonlítható”) és metafizikus jelentőséggel telített (az üresség összegzése, a felfoghatatlan megtestesülése), vagyis paradox módon megtisztul a banalitástól, talán magától a stigmától is.

A román jelenségről festett képet Cioran a nacionalista vulgáta központi mítoszainak nevetségessé tételével indítja, a nemzeti történelem általános posztulátumaitól a szimbo-

2 Jelen szöveg kutatásaim egy korábbi szakaszát tükrözi, melynek tanulságait lásd: Antohi 1991a, 21: 14–15.

likus konnotációkkal terhelt részletekig. Ilyenképpen a kijelentés, miszerint „Románia nem eredeti ország. Visszatérve forrásaihoz, történelmi nullává zsugorodik” (Cioran 1990: 191), a nemzeti karakter elméletét célzó provokáció (a szerző itt gyakorlatilag visszautasít minden közösségvállalást a nemzeti lélek sajátos mélységeitől megbabonázott kor- és nemzedéktársakkal), és egyben a reakciós, nacionalista utópia, a dicső történelmi múlt fikciójára épített délibábok szabatos kritikája is. Cioran gyakran beszél a románok „történelemalattiságáról”, „történelmi ájultságáról”, „történelmietlenségéről”, és számos alkalommal említi az „ezeréves történelemalattiságot”, amikor, mintegy „a pillanat, egyetlen pillanat nyomasztó megsokszorozódásaként”, „a történelmet a románok feje fölött csinálták” (uo.: 12, 43, 63, 41, 45). Filozófiai szempontból Románia történelmét Cioran szerint „üresség, szaggatottság, szervetlenség és labilitás jellemzi”, mert hiszen „ebben az országban [...] nem létezik folytatás, ismétlés, irány és tendencia” (uo.: 46, 42). Románia a Duna melléki Zarathusztra véleménye szerint „nem aktualitás, hanem potencialitás”, a románok pedig „ezer évig növényi életet éltek” (uo.: 92); itt Cioran gondolata találkozik a románság túlélését a „történelem bojkottjával” magyarázó Eliade nézetével a „történelem rémületéről”: „Havasalföldiek, moldvaiak és erdélyiek csak annyiban őrizhették meg nemzeti vonásaikat, amennyiben közvetlenül nem vállaltak részt a történelemben” (uo.: 102).

Amennyiben a nemzeti fennmaradás ára egy vegetatív, mi több, ásványi szintű történelem, az ily méltatlanul megőrzött minőség mintha már nem érné meg a holdkóros erőlködést: a nemzeti jelleg, ha egyáltalán létezik, híján van minden erőnyeknek. Cioran olykor azt is hajlandó kijelenteni, hogy „nekünk, románoknak [...] nincs saját fizionómiánk” (uo.: 92). Vagy ha olykor elismeri is a sajátos nemzeti vonások meglétét, azok mindig negatív jegyek, fogyatékoságok vagy sérelmek: „a román lelkialkatot alapvető bűnösség”, „a román nép szellemi potenciálját” „alapvető hiányosság” jellemzi (uo.: 62). Jellegzetes apokaliptikus-profetikus kirohanásai egyikében a kétségbeesett, radikális fiatalember lenyűgöző nihilista invokációja jelenik meg: „Látunk kell Románia ama nemzeti sajátosságát, amely ezer évig mozdulatlanságra kárhoztatta, hogy felszámolhassuk – nevetséges gögünkkel együtt, amely hozzá fűz bennünket” (uo.: 65). Másutt, évtizedekkel később Cioran ugyanilyen idegennek mutatkozik a nemzeti sajátosság mitológiájával szemben, amikor egyik beszélgetőtársának azt nyilatkozza: „lélektanilag igen közel érzem magamhoz a magyarokat, szokásaikat, ízlésüket. A magyar cigányzene mélyen, igen mélyen meghat. Egy magyar és egy román keveréke vagyok” (1993: 19). Az elméleti diskurzus területét elhagyva, a filozófus, aki valószínűleg már korábban is mulatságosnak találta ominózus kijelentésének a románok körében keltett visszhangját, mintegy jelképesen közösséget vállal a másságnak a nacionalisták által leginkább gyűlölt két megtestesülésével: a magyarral és a cigánnyal. Egy identifikációs folyamat végén járunk, amely a származással és az etnogenézissel szembeni kétellyel kezdődött. („Vajon Róma egyetlen csepp vére sem maradt fenn abban a nemzetben?” 1991b: 66), majd átesett azon a szakaszon, amikor a népet „egy csöpp latinsággal pomádézott csöcselékként” (1956: 54) jellemezte, hogy – legalábbis „tisztá” gondolati síkon – a román identitás tagadásával záruljon.

Mint láttuk, a nemzeti történelem középszerűségének szubjektív lecsapódása a szégyen („voltak pillanatok, amikor szégyelltem, hogy román vagyok”, 1990: 230) és az önmegvetés („a megvetés, amelyet a román saját hazája iránt érez”, 1991a: 231). A kollektív múltat szemlélő „elégedetlen tudat” gyötrelmeit fokozza, hogy csak bizonytalanságot és jelentéktelenséget rögzíthet: „A román lét jellegzetessége a kicsinység” (1990:

211, 220); „A kicsinyítő képző a mi istenünk” (1991b: 66); „Románia egyszerre földrajzi fölösleg és történelmi bohózat” (1991a: 302). E „fájdalmas rögeszme” (uo.: 338) a forrása a megbélyegzett állandó gyötrelmeinek.

Figyelemre méltó tény, hogy Cioran nem tud következetes maradni, amikor a megbélyegzettségéből kivezető lehetőségeket mérlegeli. Határozatlan, homályos és ellentmondásos minden olyan kísérlet, amely a nemzeti stigma monolitját egyetlen töredékének kárhóztatásával kívánja megbontani. A kézenfekvő megoldás a stigmatizált tudat szelektív társadalmi topológiája lehetne. Viszont Cioran képtelen megfelelő bűnbakot találni: „arisztokráciánk (különösen a fanarióta arisztokrácia) szereplése szégyenteljes közjáték” (1990: 161), „a román paraszt ideológiája áldozati ideológia” (1993: 19), világképe pedig abszolút ellentmond a *sămănătorism* [a kifejezés magyarázatát lásd a 19. lábjegyzetben – *a ford.*] parasztságképezetnek – a „legnyomorultabb”, „legföldhözragadtabb”, „legterheltebb” paraszt Európában (1990: 65) –, „Románia igazi fiziognómiai kritikája” (uo.: 65–66), végül: a népi Weltanschauung nem egyéb, mint „egy sárból és pálinkából – és büszkeségtől mentes holtak fölött virrasztó csámpás fakeresztekből – álló világ víziója” (1991b: 67).

Az értelmiség? A többi társadalmi réteggel együtt viseli a „stigmába süllyedés” felelősségét, maga is „az alázat cseppfolyósító kényszerének” engedelmeskedik (1990: 94). Nincs mély, belső élete, „belső stílusa” (1991a: 13): „hiányzik belőle a lelki energia”, „a gyötrelmig szakosodott” (uo.: 14, 16). A román értelmiségi felszínes, „az értelmes, steril emberek jellegzetes fakó kultúráját” termeli, s végső soron „a politizálást kivéve minden egyéb képtelen” (uo.: 205, 154). Az egyetemi oklevelek úgynevezett inflációjáról szólva Cioran „a románok mélységes unalmát” emlegeti (1993: 7), azoknak a kimeríthetetlen *spleen*jét, akik túlságosan képzetek ahhoz, hogy magától értetődő módon kilépjenek a marginalitás és kontemplativitás paradox pozícióiba, ugyanakkor viszont hiányzik felkészültségük és akaratauk a nemzet sorsának alakítására. A tabló nem marad adós az 1840-es évekbeli orosz értelmiség, egy elidegenedett – vagy mint az igen elterjedt énképben felbukkan: „fölösleges” – nemzedék drámájának felidézésével.

A prófétai messianizmus pillanataiban Cioran kijelenti, hogy a románság immanens tévelygésélménye (amely olykor felemelő, máskor nevetséges formában jut kifejezésre a két világháború között, különösen Nae Ionescunál) „a nemzetből való elszakadás” következménye (1990: 53); „a művelt réteg és a parasztság gyökeres különválása” (1991a: 218) gyógyíthatatlan betegség. Másrésztől viszont úgy gondolom, hogy az ilyen történelmi és szociológiai megállapítások Ciorannál sem nem elég gyakoriak, sem nem elég szabatosak ahhoz, hogy a kollektív tudat fentebb említett társadalmi topológiájához vezessenek, noha a Nyugattól és a „határokon túlitól” elbűvölt román értelmiségi bovarizmus analízisének töredékei felismerhetők e kijelentésekben. A legtöbb románhoz hasonlóan Cioran sem mozdul ki a herderi filozófiai antropológia elméleti alapállításából, szüntelenül valamiféle (legfeljebb Lazarussal, Steinhallal és Frobeniusszal kiegészült) *Volksstimmét*, *Volksgeistot*, *paideumát* keres. Mint a románság nagy részét (lásd az „alap nélküli formákra” vonatkozó elméletek Titu Maiorescu³ óta töretlen sikerét – annak ellenére, hogy a pszeudomorfózis fogalma a történelmi jelenségeknek csak a felszínét érinti meg), Ciorant is csábítják a történelem metafizikai esztétikájában rejlő

3 Titu Maiorescu (1840–1917) a 19–20. sz. fordulójának Nyugaton is elismert román politikusa, esztétája és irodalomkritikusa. A nevéhez fűződő elmélet az autonóm szellemi élet hiányának és az intézmények gyors, nyugati típusú modernizációjának kontrasztjából fakadó feszültségekre figyelmeztet (*a ford.*).

spekulatív finomságok, az értékítéleteket előnyben részesíti az empirikus elemzés bármely fajtájával szemben.

Következésképp Cioran valamiféle általános és részeire nem bontható „románság-képből” táplálkozó, homályos fogalmat alakít ki a románok kollektív felelősségéről. A románok már a történelemben való belépésük pillanatától – tehát a szerencsétlen tapasztalatokat megelőzően is – valamennyien szkeptikusok voltak (1990: 68–69); talán egyedüli kivétel a maglai⁴ eset, (1991a: 284–289), amikor nyilvánvalóvá vált, hogy a románok is képesek hiteles cselekedetekre. „A fásultság, a kételkedés és a lemondás”, „túl sok a kétely” mindenütt (uo.: 271, 272). Nincs is a szkepticizmusnak és a fatalizmusnak tisztább bizonyítéka a „*Miorița*nál, ennél a költői és nemzeti átoknál”,⁵ és a dojnáknál, a „román lélek e soha be nem hegedő sebeinél” (1990: 70).

A nemzet jelentéktelenségétől táplált panasz másik orvoslása a stigma regionalizálása lehetett, a román térség strukturálisan orientalista szimbolikus földrajzának felvázolásával, szem előtt tartva azt, amit én a másság marginalizálására tett törekvések metonimikus jellegének nevezek.⁶ Ekképpen a történelmi provinciák bármelyike kárhóztatható a stigma miatt, kezdve természetesen – az orientalista logika szerint – a nálunk is délebbre, illetve keletebbre eső régiókkal. Ez a tendencia a népi gondolkodásban is fellelhető (az erdélyiek megvetése a regátiakkal szemben, a moldvaiak, besszarábiaiak vagy a havasalföldiek lenézése), a románoknál ugyanúgy, mint más nemzeteknél, hiszen a nemzeti tudat a társadalmi csoportokon és földrajzi régiókon (Hroch 1985; Hobsbawm 1992; Anderson 1991) belül természetesen egyenletlenül fejlődik és örökre heterogén marad, dacára annak a törekvésnek, amit „nemzettervezésnek” nevezhetünk, értve alatta azt a gigászi vállalkozást, melynek célja az „egyenmű nép” kitermelése, amely nélkül az egyforma dolgokat adminisztráló nemzetállam kép-

4 Magla: település Romániában, ahol egy parasztnak 1935-ben állítólag isteni jelenésben volt része. A nacionalista értelmiség ezzel a példával is megpróbálta alátámasztani a Románia isteni kiválasztottságára vonatkozó elméletét (*a ford.*).

5 Egy 1985-ös keltezésű levélben Adrian Marino emlékezetes leírásában elemzi a *Miorița* kulturális fogadtatását, mely szinte kizárólagosan azt a nézetet tükrözi, hogy a ballada a románság fatalizmusának, e nemzetközi kontextusban egyedi vonásának a dokumentuma lenne: „A *Miorița* nem tartozik Európa szellemi földrajzához.” [A *Miorița* c. népballada a nyereségvágyból elkövetett gyilkosság témáját dolgozza fel. A havasalföldi és az erdélyi juhász a náluk módosabb moldvai megölésére szövetkeznek. A moldvai, aki csodálatos báránykája révén tudomást szerez az összeesküvésről, ahelyett, hogy megpróbálná elejét venni a gyilkosságnak, végrendelkezik. Lucian Blaga a „mioritikus tér” fogalmával próbálta a románság „ontológiai szerkezetét” megragadni – *a ford.*]

6 Az orientalizmusról Edward Said (1979) mint megingathatatlan meggyőződésről beszél, miszerint a nyugati kultúrák és társadalmak a haladás, modernség és racionalitás értékeinek letéteményesei, miközben ugyanezen felfogás szerint a Kelet fogalmához a stagnálás, az elmaradottság, a megcsontosodott hagyományok és a miszticizmus kategóriái társulnak. Az orientalizmus fogalmának eredeti kontextusa erősen kötődik a baloldali retorikához, hiszen Said értelmezésében az orientalista diskurzus a gyarmatosítás kulturális megfelelője, annak elméleti igazolása. Az én meglátásom szerint az orientalizmus mind térben, mind időben túlmutat a gyarmatosítás határain, ugyanakkor nem választható le könnyen a hegemoniát létrehozni és fenntartani kívánó törekvésekről, még ha gyakran célja is, hogy marginalizálja és stigmatizálja a perifériát a centrummal szemben. Másrésztől az orientalizmus metonimikus jellegű: Európán belül, egy szövetségi állam határain belül, vagy akár egy nemzeti állam stb. belsejében is létrejöhet. Európában a nyugatiak Kelet-Európát határozták meg leggyakrabban eszerint az orientalista sztereotípiák szerint, melyben a földrajzi és kulturális másság (különösen a hidegháború éveiben érvényes) ideológiai mássággal keveredett (vö. Wolff 1994, illetve Todorova 1997). Az én értelmezésemben a stigma regionalizálódása és az orientalizmus ugyanabból a szellemi talajból nő ki.

telen működni.⁷ Nem kizárt, hogy a stigma regionalizálásán fáradozó Cioran olyan értelmiségi nézetekkel is találkozott, amelyek egy egész régió kollektív alávalóságának vádját cáfolva állították, hogy például a moldvaiak a kritikus szellem letéteményesei, az erdélyiek komolyak és szorgalmasak, a Bánság a magasan fejlett Habsburg-civilizáció szigete, a Nyugatot a (Dél-)Kelettel összekötő multikulturális híd. Ha észrevehető is olykor ilyen tendencia – Cioran felteszi a szónoki kérdést: „Hol vannak az erdélyiek?” (1991a: 156) –, szinte kivétel nélkül csak azért tűnik fel, hogy a szerző nyomban rációfolyjon: az erdélyieknek nincs belső életük, ami pedig a havasalföldieket illeti, az ő „vallási életük a legsivárabb” (1990: 158). S hogy a jövőben elejét vegye minden hasonló kísérletnek, Cioran levonja a „logikus” következtetést: „Amennyiben egy egész országgal szembeni radikális pesszimizmusom jogos, miért lennének derűlátóbbak nézeteim egy olyan térséggel szemben, amelynek az utóbbi időkben nem volt egyetlen komoly kulturális teljesítménye sem?” (uo.: 159).

Az eddigiekből látható, hogy a románság „történelmi kirekesztettségének” gyökereit Cioran nem másutt, mint a kollektív és/vagy egyéni lelkiállapotban látja. A felelősség kérdése mégis homályban marad, mivel túl általánosan tevődik fel. Ha szemére vethetjük is a szerzőnek, hogy nem állít össze egy román Schuldfragét, bűnlajstromot, mindenképpen említést kell tennünk a szenvedélyes Cioran tiszteletré méltó erényéről is: hogy tudniillik a stigma születését és fennmaradását nem kívánja a Másik nyakába varrni, legyen az török, magyar, orosz, zsidó vagy cigány (vö. uo.: 12).

Egyszerűbb számára elfogadni, hogy a nemzeti átoknak történelmi és metafizikai körülményei vannak. Oroszország példáját említve Cioran megjegyzi: „Oroszország nagy átka – a románsághoz hasonlóan – a bizánci hagyomány, a bizánci szellem fuvallata, amely egy idegen kultúrába oltva absztrakt képletté, politikai és kulturális téren pedig szervezett reakcionizmussá válik. És Románia évszázadokon át élt a bizánci szellem átka alatt!” (uo.: 20). Bizánc lelki hagyatékát, az ortodoxiát is hasonló vádak érik (uo.: 82), olykor szélsőséges kifejezések formájában („félkegyelmű szentek” uo.: 118), máskor a Nyugat–Kelet oppozíció tükrében, melyben csupán az előbbi terminust övezi csodálat, a másikat egyféle baljós felhang kíséri: „balkáni átok” (uo.: 116). A harmincas években született ilyen Bizánc-ellenes kirohanások enyhén szólva felkavarhatták az egész kulturális elitet, Iorgától⁸ – a hízelgő *Byzance après Byzance*-elmélet atyjától – az őt meggyilkoló legionáriusokig, akik rendíthetetlen harcosai a bizánci elemekben bővelkedő etnoteokrácia létrehozását célzó „puritán forradalomnak”. Mi több, egy olyan világban, amely ilyen vagy olyan módon Kelet felé orientálódott – az *Ex Oriente lux* egyre inkább átvette a Románia modernizációját követő másik szólam, az *Ex Occidente*

7 A nemzetállam egyforma tárgyak adminisztrációja, nem tud másként működni. Ezért számos eszközzel, az oktatástól kezdve a kisebbségek asszimilációján keresztül az etnikai tisztogatásig, megpróbálja kitermelni ezeket az azonos tárgyakat – a jó alattvalókat. Az államkommunizmus „új ember”-modellje a nemzetállam logikáját követi, alkotmányos és törvényhozási rendszerének filozófiai megalapozását is ez a logika adja. A legjobb példa erre a nemzeti kisebbségek kérdése, akik kiváltságokat, nem pedig jogokat kérnek – és esetleg kapnak is –, hiszen a kollektív jogok kivételt képeznek az állam homogenizációs törekvéseivel szemben, ugyanakkor visszatérést a kiváltságok hierarchiájára (mai szóval „pozitív diszkrimináció”-ra), s nem pedig a jogokra épült *ancien régime* társadalmihoz. E gondolat nagyszerű megfogalmazásával találkozunk Claude Karnoouh esszéjében (1989–1990).

8 Nicolae Iorga (1871–1940) román történész, politikus, író, 1931–32 között miniszterelnök. Az 1930-as években egyre nyíltabban fordul szembe a Vaszgárdával, amely nacionalista ideológiájának egyes elemeit éppen az ő műveiből merítette – a *ford*.

lux helyét –, Bizánc és az ortodoxia ilyen határozott elutasítása nem is érkezhett más-
tól, mint *A kétségbeesés ormain* szerzőjétől.⁹

A „balkáni átok” gondolata – Románia történelmi és földrajzi környezetének démo-
nizációja – csak a reményvesztettség más ciorani eszméivel együtt érthető meg, melye-
ket az az élmény táplál, hogy a román nemzet valamiféle kozmikus bűnhődés áldozata.
Cioran sötét, komor, rémületet keltő képekben kérdezi: „Miféle balsors pecsételte meg
a román nép eredetét?”, s végül eljut a baljóslat plasztikus víziójához: „A vajdák hon-
foglalásánál egy bagoly énekelt...” (1991b: 67). Bár láttuk őt bírálni a román paraszt
„áldozati ideológiáját”, Cioran maga is szívesen emlegeti „az üldözött nép föld alatti
létét” (1990: 44), „a szerencsétlen sorsú népet” (1991b: 50), „az oláh sorstalanságot”
(uo.: 52), „az oláh balszerencsét” (uo.: 65), „a balsorsra ítélt nemzetet” (uo.), a „sátáni
átkot” (1990: 113). Románia a nemlét metaforája lesz, „születésünk sivataga”, „a fájdal-
mas haza agresszív hiánya” (1991b: 50), a fogyatékoság területe. Az „oláh üresség”
retorikája a románság szellemi földrajzának mélypontját jelenti, amely ekképp kilép a
térképek semleges banalitásából, hogy a tiszta tagadásban tűnjön el.

A románság Cioran ontológiai különlegességének agresszív bizonyítása meglehetősen
bizarrnak hat Cioran részéről, akinek alakját Párizsban a hontalan szkeptikus aurája
vette körül, miközben továbbra is elismerte nemzete zsenialitását – ami legyen bár a
veszteség, a bukás, a legyőzöttség géniusza, ám mégiscsak géniusz, a katasztrófa felül-
múlhatatlan szakértelme. Nem lehetséges, hogy ez a végeérhetetlen ciorani panasz, ez
az egyszerű nacionalizmusellenesség negatív, de hasonlóképp erőteljes nacionalizmus?
Így véli Luca Pițu is: Cioran büszkesége, hogy egy olyan nemzetből származik, amely a
tökéletes bukás monopóliumával rendelkezik, „fordított nacionalizmus és etnocentriz-
mus”, az pedig, aki így fejezi ki magát, „nem hontalan, ahogyan állítja, hiszen még nem
győzte le magában Romániát, hanem inkább hazafiatlan”. „E negativizmusával, amit
nyugodtan nevezhetünk fordított igenlésnek, az oláh jelentéktelenség e szélsőséges
kinyilatkoztatásával a Nyugaton szerzett állandó jelző dacára e tekintetben számomra
igen kevésbé tűnik szkeptikusnak” (Pițu 1991: 19, 20, 23).

Ez az olvasat ugyanakkor mégiscsak leegyszerűsítő, hiszen nincs tekintettel Cioran
többértelműségére. A negatív/démoni elhivatottság elméletének felépítése során ter-
mészetesen nem kerülhetők el a másik, isteni kiválasztottság kliséi: míg egyesek az
Isten kegyeltjei, egy figyelemre méltó történelem, egy lenyűgöző kultúra stb. áldásait
élvezik, a románok az Ördög (valamiféle *Mauvais Démon*) kiválasztottjai. A démoni

9 Különösen az első világháború után a románok, úgy tűnt, olyan szellemi régió határmezsgyéjén éltek,
amelynek egyik állandó viszonyítási pontja a Nyugat, a másik pedig a Kelet volt (ennek szerepét esetenként
átvehette egy eszményített szülőföldmodell). A „szellemi megfeszítettség” hatalmas irodalmából hadd idéz-
zük fel Nichifor Crainic nevét, aki 1924-ben a nyugatosodás (*Klingsor varázsló kertje*) és a „hagyományos
kultúra” (*A Szent Grál vára*) között meghasonlott Parsifal képében látta Romániát. Eliade maga is emle-
gette Parsifalt, Noica viszont Eliadét hasonlította a legendás hőshöz. Ugyancsak Crainic érvel amellett, hogy
Romániának – az oltárokhoz hasonlóan – Kelet felé kell fordulnia, és a népi etimológiából vett „dokumen-
tummal” kívánja bizonyítani, miszerint az *orientare* ige önmaga is kifejezi, hogy Kelet felé igazodunk!

Cioran kérdése, hogy „vajon Románia lesz-e az új Konstantinápoly?” (1990: 218), a legionárius eszmék
visszhangjaként is felfogható, ha meggondoljuk, hogy a Vaszárdá gyakran emlegette a Negyedik Rómát (a
„Harmadik Szlavofil Róma”). Végül szeretnék rámutatni arra, hogy Iorga Bizánca a Balkán ellenpontjaként
körvonalazódott, tehát valamiféle *keleti Nyugat* volt, s mintegy (az orientalizmus doktrínájával szembenálló)
„nyugatos” megoldásként a Nyugatrómai Birodalom bukása után is fennmaradt kulturális sziget, az urbánus
Bizánc hajdani csillogásának, hatalmának és kultúrájának emlékéből táplálkozott.

kauzalitás felsőfoka ez a fáradhatatlan igyekezet, hogy a sikertelenségeket rejtélyes összeesküvésekkel magyarázza. De a kiválasztottság, ha negatív is, csak kiválasztottság marad. Nem veszítjük szem elől azt sem, hogy a kiválasztott nép retorikáját a legkülönbözőbb nacionalizmusok használják annak alátámasztására, hogy a törzs/népcsoport/nemzet, még mielőtt történelmi joga lenne területeire (az előbb érkezettség okán például), isteni joggal rendelkezik (s ily módon transzcendentálisan is igazolt identitása tartalmazza a felhatalmazást a kiválasztottság misztikus területeinek megtartására). Vajon a fordított nacionalizmus bizonyítéka lenne ez? Túl egyszerűnek tűnik. És végső soron az egyedet mentené fel, akinek az elismertség (a pozitív, isteni elhivatottság) és a stigma (a negatív, ördögi kiválasztottság) között kellene választania. Következésképp mentesülne a tragédia alól – azaz a Jó és Rossz között elhelyezkedő identitás bizonytalansága, határozatlansága és félelme alól.

Mint azt látni fogjuk a következő alfejezetben, a stigma nem állandó, hanem mindig egy összefüggésrendszer részeként, értékek és konnotációk függvényében jelenik meg. Ingotag és homályos, bizonytalan viszonyban áll az attribútumokkal, sztereotípiákkal, a jelképek kölcsönhatásának háttérével. Ahogy Matei Călinescu igen helyesen észrevette, a Cioran-szövegekben e komoly, tudat alatt létező téma bármely kulturális megfogalmazásához hasonlóan egyszerre van jelen a bíráló és az apológia, a „modernizálással, nyugatosítással járó elégedetlenség, frusztráltság, veszteségérzet Európa egyik kis szegletében, ahol a történelem (egy újabb nyugati találmány), néhány szakasz kivételével, egyetlen hosszú rémálom volt” (Călinescu 1983: 38). Eppen a homályosság, a bizonyosság hiánya, az a bizonyos „mortification de chaque instant” (a mindig tette kész önvád) teszi érdekessé és paradigmatickussá az örök kételyek közt őrlődő Cioran identifikációs gyötrődését.

Egyik passzusában, melyet joggal választhatnánk e szöveg mottójául, Cioran felfigyel arra, hogy a románoknál a tudás együtt jár az önmegvetéssel (1990: 71), a tisztánlátás pedig – ami ez esetben az üresség tudata – óhatatlanul a „kollektív önmocskoláshoz” vezet (uo.). Mert hiszen „egyáltalán nem kényelmes másodrangú országban napvilágot látni. A tisztánlátás tragédiává válik. Ha nem szorongatja messiási düh a torkunk, a lélek a vigasztalanság tengerébe fullad” (uo.: 32). Mit kell tennünk, hogy a „világ utolsó országát” (uo.: 74) kiemeljük szerencsétlen helyzetéből, hogy kimozdítsuk a románságot antropológiai jelentéktelenségéből, mely még a cigányok számára is nyilvánvaló, hisz gyakran emlékeztetik őket: nekik köszönhetjük, hogy csak utolsó előttek vagyunk (uo.)?

Még mielőtt részletesen megvizsgálánk a „románkérdés” Cioran által javasolt társadalmi és politikai „megoldásait”, emlékeztetnénk arra, hogy nem egy Platónnal, Arisztotelésszel vagy Szent Ágostonnal van dolgunk, hanem egy prófétával. Az ő lélektani és bölcséleti alapállása a nagy konzervatív hagyománnyal rokonítható csaknem teljes antropológiai pesszimizmus (figyelemre méltó Cioran vonzódása Joseph de Maistre-hez). Egyfelől Cioran azt állítja, hogy „az antropológiai derűlátás nem áll jól egyetlen gondolkodónak sem...” (uo.: 182), másrészt pedig nem hisz „egyetlen társadalmi doktrínában, egyetlen politikai irányzatban sem, hiszen a történelmi kihívás nem érvénytelenítheti azt az alapvető antropológiai perspektívát [...], amelyből az ember és a lét jóvátehetetlenül elégtelennek látszik (uo.: 152). Az emberiség síkjáról a nemzeti síkra váltva megtaláljuk az apofatikus nemzeti metafizika kulcsát: „Szomorúságom egyik összetevője, hogy a hazai valóságot csak negatívumain keresztül tudom meghatározni” (1991a: 218). Az apofatikus hajlandóság olykor egyféle ismeretelméleti derűlátást is eredményez („Nem

tudjuk, hogy mi Románia, de pontosan tudjuk, mi nem” – 1990: 57), ám az ilyen derűs pillanatok ritkák, a bizonytalanság árnyéka szüntelen rájuk vetül.

A falu és a város közötti szakadékot Cioran pontosan felismeri, urbanizációt sürget, és – ami igen figyelemreméltó vélemény a parasztság apológiájának korszakában – úgy véli, hogy a proletariátus integrálása a nemzetbe „a jelen és a jövő egyik legfontosabb kérdése” (uo.: 118, 125). A munkásosztály kérdését a két világháború között oly csekély mértékben iparosult Romániában némiképp elfedték a jobbközép- és szélsőjobb retorikák; a diktatórikus kormányzások számára nélkülözhetetlen belső ellenségkép kreálására irányuló tendenciák pedig nem haboztak létrehozni a proletár másság kissé sápadt képét, amely elszakadt a nemzeti sajátosságok túlnyomóan rurális forrásától, s amely ki volt téve a bolsevizmus befolyásának, ha nem egyenesen annak letéteményese volt. Cioran – legalábbis referenciacsoportjában – ismét igen eredeti megoldáshoz folyamodik, amennyiben, mint Petre Țuțea ugyanebben az időben, Oroszország és Lenin nyílt elismerését is vállalja. A két világháború között a forradalom dicsérete (uo.: 118–132) az erőszaktól és férfiszexuálistól mámoros román értelmiségiek repertoárjának része volt, s ez elvezethetett az „energiákat katalizáló” háború dicsőítéséig (vö. uo.: 137), a nemzeti tehetetlenség, a történelmi és antropológiai közepszerűség tagadásáig. Az ilyen elragadtatásokhoz sajnós a románság „mindig túl langyos volt”, „kitért az események elől” (uo.: 68), „sorsának alaki képe” a vízszintes, a románok pedig „átkúsztak az időn” (uo.: 66). A súlyos kérdésre, hogy „Mi marad Romániából a forradalom színe előtt?” a válasz kiábrándító: „Belső és külső nyomortól sújtott lázadók népe, amely képtelen átlátni a forradalom tágabb összefüggéseit” (uo.: 161). A próféta számára a helyzet valóban kétségbeejtő, s a reakció ismét egy beteges, apatikus nemzethez tartozás szégyenérzete. A másik lehetőség természetesen a forradalmak történetéből oly ismerős kísérlet a tehetetlen tömegek „felvilágosítására”, felvilágosítására egy messiási felhívással, amely sürgetni kívánja a „színeváltozást” – a gyökeres megújulást e misztikus jegyét: „Románia fanatizálása jelenti Románia színeváltozását” (uo.: 49).

A felületes olvasó számára az ifjú Cioran forradalmi lendületét semmi sem különbözteti meg a legionáriusok lendületétől. Minden egyezik: a messianizmustól a politikai program végletességéig („Le kellene számolni mindazokkal, akikben nem ég az elhivatottság tudata” 1990: 49), a nemzet helyzetének kórképétől („Túl jó, túl becsületes és túl nyugodt nép vagyunk” [uo.: 95]; „A mi lényegünk? Természetesen van sok jó dolog, de van egy nagy belső sebünk” [uo.: 112] – a nemzeti stigma plasztikus leírása) a megoldásig, ami a tömegek mozgósításában az antropológiai szempontból közepszerű demokrácia ellen (uo.: 201), illetve a diktatúra szükségszerű bevezetésében jelölhető meg (uo.: 200). Árnyaltabban szólva, körvonalazódni látszik egy nemzeti alapú totalitárius állam pozitív képe: Cioran figyel rá, hogy a hadsereg és az állam a nemzetet kívül helyezkedik el, „Románia funkciói különváltak, és túl sok úton rohan a semmibe” (uo.: 146). Ismétlem, ha elvonatkoztatunk az orosz forradalom iránti rokonszenvétől (ezt Románia jövőjére nézve tartja megszívlelendőnek, anélkül, hogy sejtene, a történelem miként igazolja majd – vö. uo.: 121), szenvedélyes kirohanásai és frusztrációi Nae Ionescut (demokráciánk két világháború közötti nagy bírálóját), politikai síkon pedig a legionáriusokat idézik.

Ugyanakkor jelentős – sőt döntő – különbségek figyelhetők meg. E differenciák a terjedős, gyakran redundáns vagy ellentmondásos szövegben elrejtve jelentkeznek, ám így is említésre méltóak. Bár nehéz megmondani, milyen Cioran eszményi Romániája (hol azt állítja: „nem egy logikus, rendezett, nyugodt és szófogadó, hanem egy for-

rongó, ellentmondásos, dühös és fenyegető Romániát kívánok”, [uo.: 222], hol pedig egy „felvilágosult Románia”-ról beszél [1991a: 304]), kijelenthető, hogy elutasítja az etnicitáshoz való visszatérést (1990: 120), a demokráciát „létszükségletnek” tartja (uo.: 179), súlyos szavakkal illeti a nacionalizmus „nyomorral fortyogó katlanát” (uo.: 164).

Ellentmondásos nézeteit ismerve feltehetjük a kérdést: mégis miben látta a fiatal Cioran a válság megoldását? Olykor kedvezően szól a tekintélyuralomról és a diktatúráról (újabb bizonyíték erre az a meggyőződése, hogy a románok hajlamosak az önkéntes rabszolgaságra: „A tömeg elvárja, hogy korbácsolják és fanatizálják. Csak ezután jönnek az... eszmék”, uo.: 201), de élesen elutasítja az utópiát, az ilyen államformák örökös ideológiai támaszát. Úgy véli, hogy „Románia szigorú bírálatát nem szabad utópiával kompenzálni”, hiszen ez utóbbi „elméleti dezertálás a valóság elől”. A románok nemzeti alkata, amennyiben beszélhetünk ilyenről, mentes az utópikus hajlamtól: a román „bármire képes, de utópiára nem”, hiszen az „utópiával szembeni távolságtartásunk a túlzott tisztánlátásból ered” (valamennyi idézet uo.: 104–106). Valójában nem is célszerű „nagy tetteket várni Romániától – ez azt jelentené, hogy sorozatos csalódásoknak tesszük ki magunkat” (uo.: 109) –, vonja le a tanulságot a szerző, kizárva ezzel az etnikus stigma egyik fő forrását: a túlzott elvárásokból fakadó frusztráltságot. Az utópia ily egyértelmű elutasításával (az utópia kritikáját tovább árnyalja majd az *Histoire et Utopie*-ben) a regresszív utópiát, a konzervatívok politikai fantazmagóriáit ugyanúgy elveti, mint a kommunistákat és a legionáriusokat egyaránt mobilizáló jövőutópiát.¹⁰ Cioran nem ejti meg az utópia, a negatívum tagadása (Antohi 1991b: 56), inkább együtt él a negativitással – a „negatív pozitívra váltásának” hegeli reményében (Cioran 1990: 70).

Nyugatra érkeve Cioran személyes síkon szabadulni próbált (sikertelenül) a kérdést övező ellentmondásosságtól, és a „Hogyan lehet valaki Román?” kérdést a stigmatizált nemzeti identitás lélektani mélységeiből az emberi faj metafizikai szintjére emelte fel, titokban Valéry megoldására törekedve. Amikor a kérdést felteszi önmagának (ő, mint az idézetekből kiderül, Romániát és a románokat veti meg, önmagát legfeljebb csak annyiban, amennyiben kénytelen genetikailag a hazához és a nemzethez kötődni), Cioran egy merész fordulattal az emberi nemhez jut el, hogy annak „ügyeletes szkeptikusa legyen”. A származásával való megbékélés útját jelezte már az a megállapítás is, miszerint csakis ennek köszönheti, hogy nem vált (paradox ideáljához híven) a feloldódás, megkettőzöttség és mélypont mesterévé – egyszóval egyféle ellenmesterré.¹¹ Amikor az identitásra vonatkozó kérdés az egész emberiségre vetül vissza,

10 E két szélsőséges utópia rokon vonásait illetően lásd Antohi (1992: 85–86). Cioran eltávolodása a konzervatívoktól, Eminescut is beleértve, a szerves fejlődés elméletének ismételt visszautasításában is tetten érhető: „A természetes, szerves fejlődés gondolata kárhóztat arra a tehetetlenségre, restségre és aluszékony-ságra, amely ezeréves névtelenségben tartott bennünket” (uo.: 29). A szerves fejlődés híveivel szemben Cioran a „történelmi ugrást” követeli, a *kairos*t, a színéváltozást (1990: 50, 61). Az „ugrás a történelembe” Eliade elméletéhez kötődik, miszerint a románok „a történelem rémülete” nyomására újra és újra megpróbálnak kilépni a történelemből. Később Cioran és Eliade különböző jelentéssel használják a *történelem utáni* fogalmát: Eliade a kommunizmus korszakának megnevezésére (Eliade 1981: 115), Cioran, miután egy ideig hasonló értelemben használta (Cioran 1979), kiegészíti azt egy másik, a hegelihez hasonló jelentéssel, melyet ma főleg Kojève és Fukuyama tett széles körben ismertté, de olyan Cioranhoz közelebb álló szerzőknél is jelen van, mint Ernst Jünger (vö. Niethammer 1989).

11 Cioran szerint a délkelet-európai népek panaszai egy csodálatra méltó görög hagyomány (a tragikus kórus) tudat alatti jelenlétéről árulkodnak. A bukás kezelése ebben a térségben, és különösen Romániában egyedülálló negatív jelenséggel jár együtt: az ellentánítványok az egész emberiség ellentánítóivá válnak

a szorongás nyomai szertefoszlanak, és Cioran, akit rögeszmésen foglalkoztatnak saját gyökerei, kiszabadulhat a stigmatikusság metafizikai zártságából. [...]

Az etnikus stigma: társadalomszociológia és politikai ideológia

A primitívnek nevezett társadalmak gyakorlatához tartozott – illetve tartozik ma is, ahol ezek a társadalmak fennmaradtak –, hogy az „ember” kifejezést csak saját tagjaikra vonatkoztatva használták, míg az idegenek megnevezésére olyan lekicsinylő szókapcsolatokat tartottak fenn, amelyek mellett a modern xenofóbiák hasonló célzatú találmányai legfeljebb óvatos iróniának tűnhetnek. Ezzel szemben valahányszor az idegenekkel szembeni tiszteletüknek adtak hangot, a megalomán vademberek ezt rejtélyes, misztikus okokból kifolyólag, illetve a vendégszeretet szélsőséges szertartásossága miatt tették. A kínai udvariassági normák még manapság is tartalmazzák az önmegvetés retorikáját, de a szöveg alaprétegei még a hasonló helyzetekben is lehetnek ironikusak vagy akár ellentétes előjelűek. Az európai felfedezők, akik az irányukban megnyilvánuló feltétlen csodálatról úgy vélték, azt pusztán annak köszönhetik, hogy fehérek, és ruhát, meg addig ismeretlen fegyvereket viselnek, megtudhatták – rendszerint túl későn –, hogy ez a bánásmód nem nekik, hanem az isteneknek szól, akikkel valami végzetes félreértés folytán összetévesztették őket. Az elszigetelt törzseknél az a túlzónak tűnő meggyőződés, hogy ők az egyedüli emberek, megingathatatlan, és igen kevésé válik a vita tárgyává akkor is, amikor „felfedezik” őket: egy, a fehérek létezésével amúgy tisztában levő andokbeli törzs még ma is szinte kizárólag egy olyan bonyolult szertartást követ, amelynek segítségével a bennszülöttek – mint meggyőződésük szerint az egyedüli nép, amely az ember nevet valóban kiérdemli – biztosítani vélik a világegyetem helyes működését. Az antropológusok megfigyelték viszont, hogy amint az idegenekkel való kapcsolatok túl szorosra fonódnak és a hagyományos közösségek egy igen összetett hatalmi viszonyrendszer részeivé válnak, fellép az eredeti góg eróziója: a perui Andokban egy kis törzs az inka uralom alatt annyira magáévá tette az elnyomók lekicsinylő nézeteit, hogy végül csak őket tekintette embereknek (Saigues–Wachtel, idézi Poliakov 1991: 11).

Hogyan alakultak ki a román kultúra negatív énképei? És mikor?

Alexandru Zub szerint a románoknak a 18. sz. végéig nem voltak komplexusaik „Európával” szemben (Zub 1993: 3–5).¹² Constantin Brâncoveanu még természetesen emlegette a „la nostra Europă”-t, az európai Dimitrie Cantemir a kontinens „vezető népei” közé kívánta emelni hazáját. A negatív énképlet első dokumentumai a 19. sz. elején kezdenek megjelenni, amikor a román fejedelemségek elitje elkezd Nyugatra járni, és ott a – tanulmányom elején említett – „mimetikus versengés” csapdájába esik. Dinicu Golescu (közmondásos utazása végén) azt a következtetést vonja le, hogy a románokat „az összes nép megelőzte”, Eufrosin Poteca Budára utazva felteszi a szónoki kérdést: „Vajon nekünk, románoknak távol kell-e maradnunk európai testvéreinktől?” Kevéssel később a nemzeti megújulás Kogălniceanu által megfogalmazott diskurzusa

(11. folyt.) (vö.: 1956: 57–58, a szerző parafrázisa). A származással való megbékélés e fajtáját Matei Călinescu igen helyesen vette észre (Călinescu 1983: 37).

¹² A következőkben több helyen idézek ebből a cikkből, illetve Alexandru Zubbal a román identitásról folytatott hosszú beszélgetéseimből.

már az elit körében viszonylag elterjedt önmegvetésre reagál.

Ennek ellenére a Franciaországba tanulni érkezett első románok, majd az 1830–1850 közötti jelentős párizsi románság még derűsen viszonyul a Nyugathoz, főként, mert szívesen látott vendégei a szalonoknak, s a nekik feltett kérdések még inkább a „Si jeunes et déjâ Moldo-Valaques?”¹³ kérdéssel rokonok, mintsem a másikkal: „Comment peut-on être Roumain?” Ezek a fesztelen „moldo-valahok” Párizsban a regionális különbségek eltörlését célzó irányzatnak köszönhetően – melynek mesterei (Ion Ghica tanúsága szerint) Michelet és Quinet voltak – fedezik fel közös identitásukat. Az erdélyi románsággal szemben, akik a nyugati tanulmányok révén a latin klasszikusokhoz és Herderhez jutottak el, az 1848-as „moldo-valah” generáció döntő szerepet játszott Michelet nagy nemzetpedagógiai terveiben, aki polgártársait a „nép forradalmi vallásához” akarta megteríteni (Durandin 1989, különösen: 89–152).

A Párizsba épp jökor érkezett „moldo-valahok” testesítik meg a születő román „Nép”-et, amely még nem rendelkezik azokkal a hagyományokkal, melyek a franciákat meggátolták a Michelet által mintaként kínált forradalom gigászi szublimálásában. Az istenadta *tabula rasaként* feltűnő „tanulékony románok” a Mickiewicz lengyelei által üresen hagyott helyet foglalják el. Minthogy Michelet a forradalom eredeti radikalizmusát kívánta visszaállítani, és 1848-ba áttemelni az 1789-es szellemet (pontosabban, amit az a számára jelentett, a Nemzet és az Értelem ellenállhatatlan kisugárzását), a fejedelemségek elmaradottsága biztató ígéretnek tűnt számára: „a román archaikusságot – amely az elit által kifejezett formában tökéletesen beleillett a Michelet forradalomértelmezésében felvázolt fejlődési sémába – az emigráns románok nem fogyatékoságként, hanem valamiféle áldásként vállalták és éltek meg” (Durandin 1989: 90). Ilyen ideológia égisze alatt a „moldo-valah” különbözőség nem válhatott stigmatikusá: a történelmi megkésettség ténye nem az elmaradottság komplexusát hozta létre, hanem éppen a történelmi értelemnek a Szajnától a Duna-deltához való sikeres áttemelése garanciáját jelentette. Nem tudjuk, mit mondhattak egymásnak minderről a „moldo-valahok” és az oroszok (pl. Herzen és Bakunyin), akik ugyanazokat a szalonokat látogatták a 19. sz. közepe táján. Biztosnak tűnik azonban, hogy a románok igen kevésé hajlottak a hazai *establishment* radikális bírálóira: számukra maga a forradalom is pusztán nemzetnevelési, nemzedéki vagy akár családi ügynek tetszett.

A hivatástudattól telve, hogy mesterük téziseit illusztrálják, a „moldo-valahok”, akik 1834-től fordítani kezdik az Erdélyi Iskola írásait, nem maradnak azokon a tudományos kereteken belül, mint az erdélyi nemzeti ideológia, amely nyelvészeti, történelmi és jogi alapokon nyugszik, és eléggé visszafogott ahhoz, hogy megmaradjon a történelmi juss elméleténél – miközben a regáti román értelmiség fokozatosan eljut a nemzeti területek fölötti isteni jog eszméjéhez. A fejedelemségek fiataljai érzékenyebbek a Másik elvárásaival szemben, s készségesen emelkednek fel annak szintjére: Voinescu még lelkesen hasonlítja Alecsandrit Byronhoz, Hugóhoz és Lamartine-hez. A demokrácia mitikus ábrázolásai iránt élénken érdeklődő Michelet biztatására C. A. Rosetti még öntudatosan elemzi a *Miorită*t. M. Anagnosti és Kogălniceanu propagandaműveik-

13 [Ilyen fiatalok, és máris moldo-valahok?] Az ironikus megjegyzésben, amely a legenda szerint George Sandtól származik, a francia elit értetlensége fejeződik ki a román mássággal szemben. A Moldo-Valaque szókapcsolatban a kéttagú előnévhasználat arisztokratikus francia szokásának analógiáját látták – (*a ford.*).

ben (*avant la lettre*, sőt bizonyos értelemben *avant la chose*) „Románia imázsával” foglalkoznak.

Ennek az ünnepi, didaktikus és euforikus identitásnak igen kemény próbákat kellett kiállnia, amint visszakerült a szülőföldre, amely sajnálatos módon a sokkal kevésbé nagylelkű történelem szorításában vergődött. Románia (Michelet körének hatására kialakult¹⁴) kedvező párizsi megítélése és a szülőföld valódi képe közötti kontraszt oly teljes volt, hogy a hosszú nyugati utakról hazatért ifjakat nagyon hamar hatalmába kerítette a frusztráció. Egyikük, Dumitru Brătianu, aki családjá többi kiváló tagjához hasonlóan jelentős szerepet játszik majd Románia modernizálásában, olyan gondolattal fordul Michelet-hez, melynek ciorani felhangja túlzottan is erős ahhoz, hogy pusztán udvariaskodásról vagy hízelgésről legyen szó: „Ma már tudom, hogy ahol Franciaország végződik, ott a semmi kezdődik.” 1846-ot írunk.

A „negyvennyolcasoknál”, akik megőrzik a Michelet által megrajzolt ideológiai tájkép elemeit, a Fejedelemség még egyfajta édenként jelenik meg (vö. Bălcescu: *Question économique des Principautés Danubiennes*, 1850), de figyelemre méltó, hogy ennek az eszményi területnek a lakói egyre komorabb képet öltenek: a külföldi utazók leírásaihoz hasonlóan, a bukkott ember alakja már Bălcescunál is idegenül hat a tájban, az etnonacionális tér azonban lakóival szemben szinte mindig felmagasztosul, ahogy például Pompiliu Eliade – a franciáknak a fejedelemségekre gyakorolt hatásáról írott könyvéhez – szép előszavában is, ahol az édeni tájban elrejtett szerény parasztkunyhó váratlan feltűnése vezeti fel a kirívó, szinte alávaló emberi jelenlét bemutatását.

Tünetszerűek azok az értelmiségi nézetek is, amelyek a – sokszor a görög és a francia után elsajátított és egyféle *Umgangssprache* szerepére korlátozott – román nyelv elégtelenségét panaszolják fel. A népnyelveknek nemzeti nyelvvé való átalakítása előtt ez a helyzet általános volt Kelet-Közép-Európában: egy időben a cseh nacionalisták a német teljes átvételét fontolgatták, annyira kétségbeejtőnek találták az addig csak a cselédekkel és a boltosokkal való kapcsolattartásban használt anyanyelv nehézségeit és hiányosságait. A románoknál Dinicu Golescutól és kortársaitól A. D. Xenopolig¹⁵ és nemritkán napjainkig minden elit a „nyelv elégtelenségével” küzd. Az ősök nyelvével szembeni értelmiségi frusztráció, jóllehet Románia modernizációját és újralatinosítását követően nagymértékben enyhült, igencsak gátolta a nemzeti góg kialakulását.

A sztereotip énkép – amelyet a „negyvennyolcasok” Michelet *ad usum delphini* utasításait követve alakítottak ki – a modernizáció irányzatai, lehetőségei, ritmusa és stratégiái fölötti viták során sokat változott. A 19. sz. ötvenes és hatvanas éve drámai színterei a nyugati típusú ideológiák és intézmények gyors elterjedésének, amit sok kortárs (pl. I. Codru-Drăgușanu) „halálugrásnak” nevezett. A románok első, hosszú „átmeneti időszakának” – az ugyancsak kortárs Alecu Russo által oly nagyszerűen megragadott

14 Más körökben a helyzet ettől igencsak eltérő volt, és az erdélyi román nacionalizmus fellángolása után egyre romlott a helyzet. Kogălniceanu már 1837-ben – franciául, külföldieknek írva – arról beszél, hogy a románság imázsát szeretné helyreállítani, amelyen az – egyébként „testvérként fogadott” – idegenek ellenséges és az „európai közvéleményt” negatívan befolyásoló propagandája sokat rontott. (Látható, hogy Európa véleményét az elit már ekkor mérvadónak tartotta.)

15 *Istoria ideilor mele* (Eszméim története, Toroușiu, IV). c. művében Xenopol bevallja, hogy könyvét olyan okokból írta franciául, amelyek bizonyos területeken még ma is fennállnak, többek között a „román filozófiai terminológia hiánya” miatt; a mű utólagos román fordításával a szerző hiányt pótol: „az volt a célom, hogy a lehető legtisztább románsággal adjam vissza az ezen a nyelven addig kimondatlan gondolatokat, amennyire lehet, óvakodva a neologizmusoktól, de ésszerűtlenül el nem vetve azokat” (Xenopol 1899: 407).

– összefüggésrendszere valószínűleg súlyos bizonytalanságot (identitás-, társadalmi-kommunikációs és nemzedéki – Antohi 1994), válságot és frusztrációt eredményezett, amely kihatott a társadalmi kapcsolatok és viszonyok teljes területére, valamint a társadalmi megismerési folyamatok egész sorára. Az átmenet következményei közül számomra az identitást érintő hatások tűnnek a legmélyebbeknek és legtartósabbaknak. Az értelmiség gyorsan a nyilvánosság homlokterébe kerül, majd egyre közelebb jutva a hatalmi körökhöz, egyre árnyaltabban fogalmazza meg a vertikális mobilitás klasszikus képletét, melynek lényege a szimbolikus, kulturális potenciál, azaz az *auctoritas* jelképes, majd konkrét politikai hatalomként, *potestasként* való forgalomba hozása.¹⁶ Hagymányos és törvényes intézmények hiányában, amelyek szabályozhatták volna az efféle strukturális átalakulásokat, egy hatalmas történelmi csalássorozat első aktusaként a román értelmiség – az orosztól nem sokban különböző módon – elkezdje átvenni a szinte teljesen hiányzó középosztály helyét. A hivatalnokréteg (a későbbi nemzeti állam lumpenbürokráciája), a tanítóóság (a későbbi nemzeti oktatásügy káderei), illetve a pápóság hirtelen szakad el a civil társadalom többi részétől – amennyiben volt ilyen –, és a következő nemzedékek felé már ezt az immanens fogyatékoságot, az elit és a tömegek közötti kapcsolatok hiányát közvetíti. Ez az elkülönülés – különböző szakaszaiban – természetesen sokféleképpen volt érzékelhető és átélhető. Mégis, úgy vélem, ekkor alakul ki a társadalmi távolságok újratermelésének mechanizmusa, amely igen hasznosnak bizonyult a kollektív hierarchiák és jelentések kikristályosodása során. E mechanizmus szimbolikus oldala az identitásképződéshez kapcsolódik.

Az elit megvetése a tömeggel, a „csürhével”, a plebsszel szemben – ami az *ancien regime* román társadalmában a patriarchális hatalomgyakorlásra jellemző érdek-összefonódás és -keveredés okán enyhébb változatában jelentkezett – az ifjú nyugatosítók gőgjétől táplálva most kulturális indoklást nyer. Ezzel párhuzamosan, az immár „bonjouristákként”¹⁷ azonosított fiatalok súlyos következményekkel járó küzdelmet vívnak a maradiakkal, melyben az ideológiai, társadalmi és nemzedéki feszültségek és szakadások összefonódnak a tárgyalási és kompromisszumkészséggel, összességében mégis jelentős történelmi változásokat eredményezve. A nyugatosítók radikalizálódásával, akik – Mihail Kogălniceanu regényéből, a *Szív titkaiból* (1850) kölcsönvett terminussal – azt ajánlják a románoknak, hogy inkább legyenek a „Kelet franciái”, mint „Európa Kínája”, az egész átmenet e dichotómia jegyében zajlik. A különböző rivalizáló identitásformák különválási szándékából és az új társadalmi hierarchiák megszilárdításának igényéből ekkor születnek meg a nemzeti stigma belső eredői.

*

Kezd tehát körvonalazódni a kollektív stigma kettős – külső és belső – eredete. Valóban, ha kezdetben a stigma a Másik tekintetének interiorizálásával volt elsajátítható, van egy pillanat, amikor ezt a képet már nem fogadják el egy az egyben, hanem kétségbe vonják, sőt visszautasítják az értelmiség azon tagjai, akik ezáltal eltávolodnak a modernizáció eredeti diskurzusától, és egy szabatos lokális ideológiát kezdenek kidolgozni.

16 A folyamat megértéséhez lásd Alexandrescu (1983: 55–76). A román értelmiség felemelkedésének kritikus rajzát lásd Antohi: *Le Sacré du discours. L'Intelligentsia roumaine au XIX-e siècle: origines, crises, installation.* (A párizsi École des Hautes Études des Sciences Sociales-n tartott előadás.)

17 Eredetileg a Párizsból hazatért moldvai fiatalokat nevezték így, ironikusan utalva az általuk elkülönülési szándékkal használt francia zsargonra – (*a ford*).

Caragiale munkáiban gyakran találkozunk a 19. sz.-i külföldi vonatkoztatási pont rögzészméjével („Európa vigyázó szemeit rajtunk tartja”), és annak elutasításával is („Tisztelt uram, hallani sem akarok az ön Európájáról!”): a „nagy analitikus” mindkettőt a provinciális politizálás szimptomatikus eszköztárából emelte át műveibe. Az ezt követő évtizedek a két álláspont radikalizálódásához vezettek, amennyiben két nagy intellektuális és politikai irányzat tűnik ki a Románia kézzelfogható fejlődéséért, de főként a legitimitásért és hegemoniáért vívott harcban: a nyugatosok és az autochtonisták (Verdery 1991, különösen a *Protochronists and Westernizers* című fejezet). Románia megszünik csupán egyetlen utópia színtere lenni, a modernitás fogalma pedig egyre gyakrabban idézi fel a nyugatosítás negatív melléktermékeit. A fejlődés belső dinamikájának és logikájának kibomlásával egy időben pedig megjelennek a nyugati tanulságokra, mintákra és elvárásokra különbözőképpen reagáló vélemények: itt már nemcsak a Nyugat „jó tanítványaival” találkozunk, hanem egyre inkább olyan egyénekké és csoportokkal, akik készek megcáfolni, sőt kioktatni mestereiket.¹⁸ Csak a nyugatosítók maradnak meg a „jó tanítvány” szerepében: teljesen magukévá teszik a kollektív stigma diskurzusát, és az autochtonisták egyre gögősebb retorikájával szembefordulva szinte egyetlen jó szavuk sincs nemzetükről.

Az oroszhoz hasonlóan a román értelmiség körében is megfigyelhető a nemzeti és csoportidentitás figyelemre méltó fluktuációja – a néppel való azonosulás (ami voltaképpen egyféle irodalmi populizmusra korlátozódott¹⁹) és a stigmatizáló népellenesség végletei között. A két nagy irányzat – a nyugatosoké és az autochtonistáké – egyként létrehozta a nemzetnevelés egymással rivalizáló programjait: az előbbieket a szakmai kompetencia, politikai legitimitás, erkölcsi tisztaság kérdését összekapcsolják a stigma elfogadásával, míg az utóbbiak egyre elragadtatottabb látomásokban beszélnek a páratlan kvalitásokkal megáldott nemzetről, melyet az Isten messiási küldetéssel ruházott fel.

18 A külföldiek viszont nyitottabbnak bizonyultak a nyugatosok tanításaira. Érthető módon, hiszen őket (nyelvi és kulturális-ideológiai okokból is) jobban értik, velük gyakrabban találkoznak köznapi kommunikációs helyzetekben. Felmerülhet tehát a kérdés, hogy a Romániáról és a románságról kialakult kép vajon nem hazai eredetű-e? Jó példa erre a Poincaré vendéglátóitól származó híres kijelentés: „Itt vagyunk a Kelet kapuinál, ahol mindent olyan könnyedén vesznek”, amely valamiféle nemzeti jelmondatá vált, és véleményem szerint egyike lett a legtöbbet hangoztatott külföldi véleményeknek a román identitásra vonatkozólag. Miron Radu Paraschivescu felfigyelt arra a francia felkiáltásra, miszerint Románia a „pszeudoország” lenne – vajon nem emlékeztet-e ez az „alap nélküli formák” elméletére, a nyugatosok másik jelszavára, amely talán a kultúra és különösen az irodalomkritika szimbolikus központi pozíciója miatt Romániában a legkevésbé cáfolt és legszélesebb körben elterjedt szókapcsolattá vált? Még Keyserling nézetei is (*Das Spektrum Europas*), melyek a 30-as években igen népszerűek voltak a művelt román rétegek körében, megdöbbentő hasonlóságot mutatnak a bizánci birodalmi küldetés (Iorga 1913–14-es cikkei hatására) feléledő mítoszával. (Iorga 1935-ben a *Byzance après Byzance*-ban foglalja össze ennek főbb tételeit, amikor az elképzelés, Radu Dragneának és Nichifor Crainicnak köszönhetően, immár politikai delíriummá válik.) Keyserling szerint „a románok hivatása feléleszteni a bizantinizmust, hiszen ők egy francia értelemben vett esprit-vel rendelkeznek, melynek székhelye korábban nem Róma, hanem Athén volt, majd Konstantinápoly”. Az egyház „élő”, a parasztság „lényegében egészséges” stb. A Romániát „Kelet Belgiumával” vagy a „Kis Párizssal” azonosító hízelgő megnevezések is közvetett módon a románságtól erednek.

19 A román populizmus kései jelenség, első megnyilvánulása, a jórészt politikai jellegű népiesség sem volt nagyobb hatású, mint irodalmi válfaja, a *sămănătorism* [a 20. sz. kezdetén a *Sămănătorul* (*A magvető*) c. kulturális hetilap körül kibontakozott irodalmi irányzat, melynek célja a parasztság kulturális-társadalmi méltóságának rehabilitálása. Főbb képviselői a költő Octavian Goga, a regényíró Mihail Sadoveanu, a történész-teoretikus Nicolae Iorga – a ford.]. Az orosz narodnyikmozgalomnak megfelelő irányzat hiánya ugyanolyan jellegzetes vonása a román társadalomnak, mint a fundamentalizmusok hiánya – amelyek az archaikus

Mindkét – Románia történetét végigkísérő – ideológiai irányzat hajlamos a társadalmi kérdést nemzeti kérdésre redukálni, és egy szinte monolitikus identitásmodellnek tulajdonítani a románság történelmi kudarcait (mint a nyugatosok), illetve fiktív erőnyeit és történelmi elsőbbségét (mint a protokronisták). A nyugatos eszmék szélsőséges változatában a románok megbélyegezettek. Az autochtonisták végletes elméleteiben a románság csodálatos kivétel egy általánosan dekadens és ellenséges világban. Több történelmi korszak tanulságait levonva – és az 1989 utáni közéletéről való friss benyomásaim birtokában – azt kell mondanom, hogy az autochtonisták, amint az várható is volt, nagyobb sikereket értek el a nyilvánosság körében. A népükről alkotott negatív vízió radikalizálódása hosszú távon aláásta a nyugatosok törekvéseit.²⁰ Sajnálatos módon a nyugatosok mozgástere – mely az (ön)bírálattól az (ön)megvetésig terjed – igen keskeny, s a nyugati értékek eme csodáloinak viszonya azok természetes hordozóival (a nyugati értelmiségi és politikusréteggel) igen élesen idézi azokat az egyoldalú pedagógiai gyakorlatokat, melyeket Michelet végzett a jó tanítványokkal – azzal a különbséggel, hogy ma a románságnak semmiféle szerep nem jut a Nyugat önépítésében, hiszen a románok többé nem felelnek meg normatív elvárásaiknak. A pedagógiai kontextus megváltozott.

*

Az etnikus stigmával kapcsolatos kulturális hagyományok és politikai ideológiák meglepő fordulatokban gazdagok. Azt bizonyítják, hogy a nacionalizmus, amely alapvetően a felbukkanó értelmiségi rétegek súlyos válságát volt hivatott megoldani, s amely a herderi eszméket abban a mértékben vette át, amennyiben azok a (hagyományokkal, a szülők nemzedékével és a status quót fenntartó csoportokkal szembeni)²¹ belső konfliktusok kezelésére szolgáltak, képtelen volt a feszített ütemben modernizálódó társadalmak minden üzemzavarát elhárítani. Az értelmiség egészeről elmondha-

(19. fejelet.) társadalmak standard válasza a modernizációra (lásd az iszlám társadalmak vagy a latin-amerikai katolicizmus történetét). A „prepopulizmus” fogalmát és a populizmus meghatározását lásd Karnoouh (1989–1990: 96, 111). Jochen Schmidt igen alapos könyvet írt a 19–20. sz. fordulójának román populizmusáról, amelyben azonban sajnálatos módon nem hangsúlyozza kellőképpen annak viszonylag marginális szerepét (Schmidt 1992).

20 Tanulságos, hogy az ellenzéknek végül – de talán már túl későn – abba kellett hagynia az 1989 decemberé–1990 januárjára jellemző stigmatizáló retorikát, és véleményét pozitív elemekkel kellett kiegészítenie. A nemzeti énkép, illetve néhány vonásának és diskurzusának diagnosztizálása korszakos jelentőségű a román kultúrában, különösen miután Noica és tanítványai a filozófus paradigmáját („a kultúra és a szellem betegségeiről”, „patológiájáról”) kiterjesztették a posztkommunizmus időszakának egész román társadalmára. Gabriel Liiceanu – aki a legállhatatosabb ebben a tekintetben a „tanítványok” közül – sok vihart kavaráró röpirattal (*Apel către lichele* – Felhívás a naplopókhoz) indította az új korszakot. A betegségmodellnek megvan az az előnye, hogy kényelmes, hiszen a beteget csak a retorika szélsőséges változatai teszik felelőssé, a betegség viszont a morális válság kifejezése. A beteget rendszerint nem kárhoztatják a betegségért, amelyet nem kíván invázióként határozni meg. Bár ebben a diskurzusban a kommunizmus elfogadható magyarázatot nyert (s a társadalmi béke érdekében felmentést is) az „önkényuralom orwelli modelljéhez” (Brzezinski, Hannah Arendt) hasonlóan, a „posztkommunista szanatóriumként” aposztrofált nemzetképet elsőként a „krónikus betegek” és „a nagy rokkantak” utasították vissza, majd végül még a hordágyat cipelők is. A kultúra egészére hatást gyakorló irodalomkritikában ekkor terjedt el a freudi „komplexus”-fogalom – azaz a kór *enyhe* változata (önértékelésében a zsidó értelmiség is használta e két fogalmat 1880 után). A témával legalaposabban Martin (1981) foglalkozott.

21 A tézis Ernest Gellnertől származik (1983), egy igen érdekes kidolgozása pedig A. D. Smith nevéhez fűződik (1983: 133–150).

tó, hogy alapjában véve megőrizte „kettős szocializációját”: egyrészt a hagyományos társadalmak „kozmosz” (Max Weber) értékei mentén, másrészt a modern állam normarendszerére tekintettel. A diffuzionista paradigma természetesen nem alkalmazható vakon, hiszen az elitek, noha kulturálisan elidegenedtek társadalmuktól, mégiscsak részei annak: e feszültségnek komoly hatása van az identitásra. E *kettős kötés* homályos és erőteljes, ennélfogva tragikus is.

A kulturális bovarizmus felszínes és frivol jelenségeitől (mint pl. a bécsi hintók, a párizsi divat, a csodált kultúrákba való, akár passzív integrálódás vágyát kielégítő nyugati újságok és könyvek, a Hollywood és a nyugati zene iránti tömegvonzalom – legyen az Bach vagy a rap – stb.) egészen a feszültség szélsőséges megnyilatkozásáig, a stigmáig az attitűdök változatos formáival találkozhatunk. A jelenség szinte valamennyi olyan kultúrában megfigyelhető, amely túl gyorsan esett át a modernizáción. Itt van például egy iráni szerző, Al-e Ahmad, aki maga is a kórtan megkerülhetetlen terminológiáját használja súlyos identitásválsága leírására. Ő a „Nyugat-mániáról” mint a kleptomániához vagy a monomániához hasonló *betegségről* beszél, amely a nyugati mércét abszolutizálni hajlamos iráni értelmiséget hatalmába keríti. A románok nagy részéhez hasonlóan Al-e Ahmad sem következetes; hol elutasítja a Nyugatot, és felelőssé teszi hazája katasztrofális helyzetéért (Pahlavi uralma alatt), hol pedig az irániakat ostromozza, akikkel szemben eljut oda, hogy az Ernst Jünger *Über die Linie!*-jében javasolt kifinomult és kegyetlen eszközökkel méri őket (Al-e Ahmad 1988).²²

A román kulturális krízisről beszélve kevesen jellemzik az értelmiség identitásválságát Constantin Noicánál pontosabban. Fiatalkori írásaiban Noica gyakran használja a *ciorani* terminológiát. A románság legteljesebb – talán csak Blaga által felülmúlt – filozófiai apológiájának szerzője gyakran rója fel a nemzet történelmi letargiáját, a román történelem lassú ritmusát (Noica 1944a: 16), a „román passzivitást” és „ájultságot” (Noica 1944b: 110). Noica észreveszi, hogy „a román népi gondolkodást a mozgástól való furcsa félelem jellemzi” (1944a: 16), ami egyebek között abban is tetten érhető, ahogy a mozgás egyes jelképei ellentétükbe fordulnak, vagy ahogyan a románság a változás hiányával szerzett magának kétes hírnevet. Cioranhoz hasonlóan, aki „a románság történelmi ájultságát” (Cioran 1990: 43) ostromozta, a fiatal Noicát is a „történelmi létre-jövés” (*devenirea istorică*) hiánya csüggeszti el: „Túlontúl megingathatatlan a román »örökkévalóság«” (Noica 1944a: 113 és 1944b: 104).

Noica szerint a „létre-jövésnek” ez a hiánya döntő fontosságú. Felnőttkori és kései meditációinak kérdéskörét előrevetítő szóhasználattal írja: „Románia nagy kérdése nemcsak az, hogy örökre megmarad-e, hanem az is, hogy létrejön-e. De hogy lehet a létet *létre-jövésre* váltani? Mikor lehet ezt elkezdni?” (Noica 1944a: 76). A kérdés még ennél is súlyosabb, hiszen a románok még csak nem is tudják pontosan kifejezni a *létre-jövést*: a román nyelvnek, amely a létet több rokonszóval is meg tudja nevezni, nincsenek fogalmai a *létre-jövés* kifejezésére (uo.: 7). Hogy a *létre-jövés* fogalma, illetve egész problematikája hiányzik (Noica 1944b: 99–100), azt mi sem bizonyítja jobban, mint hogy a románságban nincs filozófiai elhivatottság, amire a „metafizikai érzék” hiányából is következtethetünk (hisz a magányt a román ember csak elszigeteltségként tudja érzékelni, mondja Noica – 1944a: 73). Az erkölcs vagy a megismerés területei sem ismerősek előtte (Noica 1944b: 59–60, 93–94). Az erkölcs hiányán, e keleti keresz-

22 A szerző 1923–1969 között élt.

tény (tehát ortodox) jelenségen ideje lenne elgondolkodniuk a nevelés és a politika reformátorainak (uo.: 94).

Eddig a pontig, bár Noica szemében a nemzetek tudvalevőleg csak fejlett kultúrájuk révén nyerhetnek létjogosultságot (következésképp a nemzet filozófiával szembeni érdektelensége főbenjáró bűnnek számít), a román jelenségről festett negatív képen még könnyű lenne átsiklani, hiszen szigorú elbírálás alapján kevés nemzet állná ki a metafizika próbáját; azonban a lét hangsúlyozása a *létre-jövés* szemben tagadhatatlanul rendelkezik egy bizonyos vonzerővel (a *létbe-jövés* – devenirea întru ființa – noicai fogalmában ez a Parmenidész óta megoldatlan dilemma végre igen tiszteletreméltó román választ nyer). A románok számára sajnálatos módon azonban Noica egyéb hiányosságokat is felfedezett. A románság virtuális, nem aktuális (Noica 1944b: 36 – a két világháború között igen elterjedt nézet, vö. Cioran 1990: 92), „a személyiség nyugati kategóriája ismeretlen” előttük (Noica 1944a: 112), és a román „léleknek” van egy pogány dimenziója (Noica 1944b: 94–95). A szerző, aki később teoretikusan összegzi a „román életérzést”, kiegészíti és elmélyíti Mircea Vulcănescu sok vihart kavaró elgondolásait „a létezés román dimenzióiról”, kiérdemelve ezáltal a régi barát, Cioran iróniáját („a juhászbojtár metafizikája”, „a paraguayi létérzés”, „Pourquoi quitter Coasta Boacii?”). Ifjúkorában kevés dicsérő szava volt a román sajátosság megtestesülésének tekintett parasztról, aki a „rabság stigmáját” viseli (uo.: 108), az őt körbefonó természet súlyától roskadozik („még mindig túl sok a természet Romániában [Noica 1944a: 5–6], a filozófia pedig, Blaga meggyőződése ellenére, csak városban jöhet létre), és akinek lelkéből, mely lényegét tekintve „szolgálélek”, hiányzik az „öröklét dimenziója” (uo.: 74). Amennyiben van „lelki Bizánc”, e hajlam jegyei nem feltétlenül pozitívak: „hozzánk az ottani káosz és rajongás áll közel” (uo.: 113). Végső soron maga a „paraszti” kategória is problematikus: „Magához hívatott egy professzor. A román szellemi élet meghasonlottságáról beszélgettünk. Arról, hogy képtelenek vagyunk továbbépítkezni paraszti mivoltunkból, amelyből egyszerűen lehetlenség filozófiát csinálni, és nemcsak filozófiát...” (uo.: 78).

A fiatal Noica nemzetre vonatkozó reflexióiban Cioran hatása mindvégig érezhető. *A passzusok a román lélekről* című munkája egy Cioran-idézettel indít (bár a filozófus nevét csak a harmincadik oldalon említi), a szöveg utalásaiban, légkörében pedig szüntelenül tetten érhető. Ciorani eredetű a szomszédokkal szembeni paradox magasabbrendűség, az „elégedetlen tudat” (1944b: 33) gondolata, mint ahogy az a megfigyelés is, hogy a románok már a történelemben való belépésük pillanatától elégedetlenek magukkal (uo.: 19). Véleményem szerint Noica helyesen mutat rá a románok „szégyenérzetének” egyik gyökerére a középszerű jelennek egy (képzeletbeli) dicső múlttal való didaktikus összevetésében (uo.: 109). Ugyanakkor az etnikus stigma „regionalizálásától” ihletett ábránd rövid pillanatát követően (lásd az általános hanyatlástól mentes Erdély paradox elszigetelését, ami akaratlanul is a román kultúra heterogenitásának eszméjét támasztja alá) Noica Cioranhoz hasonlóan hegeli szavakban sürgeti a negatív románság „pozitív románsággá” történő átváltoztatását (uo.: 111). Ez Erdély feladata lenne, „a román méltóság pedig csak egyféleképpen nyerhető el: az Erdélyhez való szellemi csatlakozással” – hangsúlyozta a filozófus 1940 tragikus augusztusában tartott rádiókonferenciájában (uo.). Végül a román identitásváltás talán legpontosabb elemzésével találkozunk a következő sorokban: „a mi történelmünk furcsasága, hogy körkörösen zajlik. Aki nem gyógyul ki a nyugatos eszmékből, az nem is fogja soha megérteni azokat” (uo.: 53). Bizonyos értelemben valami

hasonlót kísérelt meg a felnőtt, majd az idős Noica: talán, hogy megbékéljen önmagával, talán, mert nem látott más kiutat a válságból, visszatért a nemzeti történelem „köreihez”, és úgy próbált kigyógyulni a Nyugatból, hogy azt néhány „kulturális sugárútra” redukálta, és egyre hevesebben utasította vissza azt a világot, amelyet ezek a „sugárutak” átszeltek. Noica Nyugat-ellenessége, mely sajnálatos összhangban állt a kommunista rezsim Nyugat-ellenességével, a szülőföld metafizikai igazolását, a másság „kísértéseinek” visszautasítását, azaz egyféle illuzorikus megoldást kínál az identitásválságra. Egy olyan pályakezdéssel és intellektuális kaliberrel rendelkező értelmiségi részéről, mint Noica, ez a „megoldás” váratlanul és tragikusan modernitásellenes és provinciális.²³ És szükségszerű velejárója – egy újabb radikális válasz a Másik kihívásaira – a nehezitelés.

Hogyan szabaduljunk meg a kollektív stigmától?

Nem szeretném azt a látszatot kelteni, mintha a „noicai megoldás” egyedülálló volna. Hiszen Cioran sem reagál másként, amikor a külföldiekkel való találkozások kapcsán szégyent, lázadást, megvetést és szomorúságot érez (mint például egy Münchenben tett látogatása során, amelyet a „Románia a külföld szemében” c. 1934-es cikkében idéz fel, lásd [1991a: 260–262]): az első találkozás élményeinek sokkjából ocsúdva az ifjú román igen kritikusan néz körbe, és felfedezi, hogy azok a bajorok, akik igen súlyos, önelemző kérdések feltevésére kényszerítették, „valamiféle lapos boldogság és restellini való normalitás benyomását keltik” (uo.: 266). Talán nem véletlen, hogy Cioran ebben a kontextusban fogalmazza meg legszenvedélyesebb programbeszédét „Románia színeváltozása” érdekében. Ezek szerint egy majdnem teljesen hétköznapi lélektani szituációval van dolgunk.

Megpróbáltam rámutatni, hogy a törzsi stigma (Goffman terminológiája) drámai, radikális, ám igen elterjedt identitásélmény, mely olyan jellegzetes vonásokkal bír, mint a dinamizmus, az önkényesség (különösen az aszimmetrikus – jelképes vagy valószínűségi – hatalmi viszonyrendszer esetén), a kontextualitás és a reverzibilitás. Minthogy inkább folyamat-, mintsem attribútumszerű, a törzsi stigma egyik lehetséges formája a magasabbrendűként elfogadott mássághoz való viszonyulásnak, ugyanakkor nem kívánt következménye a társadalmi összehasonlításnak, azaz egy olyan megismerési folyamatnak, amely során az egyén saját csoportján belül önmagával és a Másikkal szembehelyezkedik.²⁴ A társadalmi megismerés egyik formájának a mellékhatása ez, amely a társadalmi és kulturális mozgatórugókat képletekbe és sztereotípiákba sorolja. A történész, szociológus vagy filozófus, valamint a pszichológus és pszichiáter számára is a stigma a vizsgálódás lenyűgöző tárgya, és a törzsi stigma talán a többinél is izgalmasabb, hiszen a kollektív identitással kapcsolatos kulcsfontosságú jelenségek egyike,

²³ Noica provincializmusát Karnoouh elemezte (különösen 1989–1990: 229). Lásd Karnoouh könyvének Noicáról szóló alfejezetét, amely eddig a legteljesebb képet nyújtja a román filozófusról mint bölcselőről, s nem mint kulturális személyiségről. A szövegkörnyezethez lásd a Blagáról írt alfejezetet (tkp. az egész 5. fejezetet: „Comment devenir moderne?”). Ezek az oldalak a román tematikájú szakirodalomban szokatlan pontosságról és alaposágról tesznek tanúbizonyságot.

²⁴ A stigma kognitív feldolgozásáról lásd J. Crocker és N. Lutsky tanulmányát (1986). A társadalmi összehasonlítás tekintetében a klasszikus mű: Festinger (1954: 114–140).

melynek következményei kiszámíthatatlanok, amennyiben az értelmiség, vagy általában az elit – a kollektív stigma ideológiájának szerzője – képes egy átfogó nevelési terv részeként a törzsi stigmát egy kezdeti csoportról a nemzeti történelmi tudat egészére kiterjeszteni.

Nehéz, bizonytalan és legtöbbször csalóka a kiút a törzsi stigma identitást érintő, metafizikai bezártságából. Számomra mindez elképzelhetetlennek tűnik a kulturális antropológia körül kikristályosodó összehasonlító kutatások nélkül, melyek mindenekelőtt az egyediség gőgjét hivatottak dekonstruálni. Abban a pillanatban, amikor a világot a különböző csoportok és egyének az igen jelentős számú (látszólag végtelen) emberi jelenlétek közös székhelyének tekintik, ugyanakkor a gyakorlatilag végtelen lehetőségek potenciális helyszínének is, a törzsi stigma már kevésbé plauzibilis, s ha mégis felbukkan, hatásai nem végzetesek. Ezzel szemben a különlegesség és elhivatottság diskurzusa (ha szerkezetileg pozitív, a történelmi tényekkel ellentétes, és szubjektív is) elkerülhetetlenül stigmához vezet. Úgy tűnik, a relativista oktatás az egyetlen megoldása ennek az alapvető identitásválságnak.

Ha képtelenek vagyunk számot vetni a dolgok viszonylagosságával, elkerülhetetlenek az illúziók. Ezt bizonyítják a románokkal 1989 decemberében történtek, amikor a nép mint metafizikai entitás (vagy angyali metszete: az ifjúság és a gyerekek), úgy tűnt, végleg megszabadul a hosszú kommunista évtizedek alatt beléégetett törzsi stigmától. A televízióban, az újságokban és bizonyos mértékig az utcán látottakból úgy tűnt, az olyan megjegyzésekre, mint pl. „a puliszka nem robban”, vagy „ez sehol másutt nem történhet meg, csak nálunk”, váratlan és végső csapást mértek. A zsarnokság szinte általános elfogadásának vádjával megbélyegzett románok most egy mindent elsöprő érzéssel azokkal a kevesekkel próbáltak azonosulni, akik mindig is tagadták az önkéntes szolgásgot, s azokkal a még kevesebbekkel, akik az önkény lényegét vonták kétségbe. Ami ezután következett, az a rajongók számára nem volt más, mint rendkívüli visszaesés a törzsi stigma eredeti állapotába, vagy még annál is mélyebbre, hiszen amint oszlani kezdett a „forradalmi” köd, nyilvánvalóvá vált, hogy a nemzet visszatért régi szokásaihoz, vagy el sem hagyta azokat.²⁵ Csak karnevál volt. Két stigma között rövid hatásszünet.

Kiss-Pál Klára fordítása

Hivatkozott irodalom

-
- Al-e Ahmad, Dzsasalal (1988): *L'Occidentalité*. Párizs: L'Harmattan.
Alexandrescu, Sorin (1983): Junimea: discours politique et discours culturel. In *Libra*. Ioan P Couliano. (szerk.). Groningen.
Anderson, Benedict (1991): *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso.
Ainlay C., Stephen, Gaylene Becker és Lerita M. Coleman (szerk.) (1986): *The Dilemma of Difference*.
-

25 H. R. Patapievici emlékeztető leírásban taglalja az idealisták visszaesését a stigmatikus viszonyulásba az 1989-es „forradalom” leülepedése után: *Poporul meu si cu mine* in: 22, IV, 23, 1993. június 17–23: 4. Lásd még: Patapievici (1995).

- A Multidisciplinary View of Stigma*. New York–London: Plenum Press.
- Antohi, Sorin (1991a): Le stigmaté éclaté. Les Roumains et l'Occident en 1991. In *Vie sociale et traitements*. Paris.
- Antohi, Sorin (1991b): *Utopica. Studii asupra imaginarului social*. Bukarest: Stiintifica.
- Antohi, Sorin (1992): Les avatars d'un spectre. In *Belvédère*, 5. Paris.
- Antohi, Sorin (1994): Cuvintele și lumea. In Sorin Antohi: *Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, 208–285. Bukarest: Litera.
- Călinescu, Matei (1983): *Comment peut-on être Roumain?* Genf: Cadmos.
- Cioran, E. M. (1956): *La tentation d'exister*. (A lét kísértése) Paris: Gallimard.
- Cioran, E. M. (1960): *Histoire et utopie*. (Történelem és utópia) Paris: Gallimard.
- Cioran, E. M. (1979): *Écartèlement*. (Felnégyelés) Paris: Gallimard.
- Cioran, E. M. (1990): *Schimbarea la față a României*. (România színeváltozása) Bukarest: Humanitas.
- Cioran, E. M. (1991a): *Singurătate și destin. Publicistică 1931–1944*. (Magány és sors. Publicisztikai írások, 1931–1944) Bukarest: Humanitas.
- Cioran, E. M. (1991b): *Indreptar pătimas*. (A szenvedély útikönyve) Bukarest: Humanitas.
- Cioran, E. M. (1993): *Convorbiri cu Cioran*. (Beszélgetések Ciorannal) Bukarest: Humanitas.
- Crocker, Jennifer és Neil Lutsky (1986): *Stigma and the Dynamics of Social Cognition*. (In S. C. Ainlay, G. Becker és L. M. Coleman [szerk.] 1986)
- Durandín, Catherine (1989): *Révolution á la française ou á la russe. Polonais, Roumains et Russes au XIX-e siècle*. Párizs: P. U. F.
- Said, Edward (1979): *Orientalism*. New York: Vintage.
- Eliade, Mircea (1928): Contra Moldovei. In *Cuvîntul*, febr. 19.
- Eliade, Mircea (1981): *Fragments d'un journal, II*. Paris: Gallimard.
- Festinger, L. (1954): A Theory of Social Comparison Processes. In *Human Relations*, 7: 117–140.
- Gellner, Ernest (1983): *Nations and Nationalism*. Oxford.
- Hobsbawm, E. J. (1992): *Nations and Nationalism Since 1780. Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hroch, Miroslav (1985): *Social Preconditions of National Revival in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ibrăileanu, Garabet (1909): *Spiritul critic în cultura românească*. Bukarest.
- Karnooouh, Claude (1989–1990): *Roumanie, Transylvanie, Hongrie. Minorité nationale et centralisme d'Etat. Contradictions principielles et tragédie politique*. Budapest–Párizs.
- Martin, Mircea (1981): *G. Călinescu și complexele literaturii române*. Bukarest: Editura Albatros.
- Niethammer, Lutz (1989): *Posthistoire: ist die Geschichte zu Ende?* Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.
- Noica, Constantin (1944a): *Jurnal filosofic*. Bukarest: Publicom.
- Noica, Constantin (1944b): *Pagini despre sufletul românesc*. (Új kiad.: 1991) Bukarest: Humanitas.
- Patapievici, H. R. (1995): *Politice*. Bukarest: Humanitas.
- Pițu, Luca (1991): *Sentimentul românesc al urii de sine*. Iași: Institutul European.
- Poliakov, Léon (1991): *Le Genre humain*. Paris.
- Schmidt, Jochen (1992): *Populismus oder Marxismus. Zu Ideengeschichte der radikaler Intelligenz Rumaniens, 1875–1915*. Tübingen: Verlag der Tübinger Gesellschaft.
- Smith, A. D. (1983): *Theories of Nationalism*. London.
- Todorova, Maria (1997): *Imagining the Balkans*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Verdery, Katherine (1991): *National Ideology under Socialism. Identity, Intellectuals and Cultural Politics in Ceausescu's Romania*. Berkeley: University of California Press.
- Wolff, Larry (1994): *Inventing Eastern Europe: the Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford Univ. Press.
- Xenopol, A. D. (1899): *Les principes fondamentaux de l'histoire*. Párizs.
- Zub, Alexandru (1993): Europeanism și francofilie. Iași. In *Dacia literară*, IV. (új folyam), 4/11.