

LOSONCZ MÁRK

A vajdasági magyar filozófiai kultúra 1945-től 1980-ig

A címválasztásunkkal igyekeztünk elkerülni, hogy „vajdasági magyar filozófiáról” beszéljünk, hiszen az általunk vizsgált korszakban mindössze egyetlen vajdasági magyar akadt, aki szisztematikus filozófiai életművet dolgozott ki, így hát sokkal indokoltabb egy laza keretekkel rendelkező „kultúráról” beszélni. A társadalomtudományokkal kapcsolatban is több ízben felmerült, hogy a közösség kapacitásai elégtelenek a művelésükhöz, márpedig ez a nehézség még hatványozottabban jelentkezett a filozófiával kapcsolatban. Úgy tűnik, a vajdasági magyarság mindig is túlságosan kis létszámú és túl kevésbé differenciált volt ahhoz, hogy a filozófiának kiemelt szerepet juttathasson. Ha végigtekintünk a szellemi élettel kapcsolatos egykori reflexiókon, újra és újra a filozófia hiányával kapcsolatos megállapításokra figyelhetünk fel. Tóth Lajos például a Hungarológiai Intézetben végzett kutatásai nyomán konstataálta, hogy ekkor „döbrentünk rá igazán, hogy egyes tudományágakban (pedagógia, filozófia, pszichológia) milyen kevés magyarul beszélő szakemberrel és tudományos munkatárssal rendelkezünk” (TÓTH-VARGA 1994: 100). Példaként felhozhatjuk még Várady Tibor írását a vajdasági magyar társadalomtudományokkal kapcsolatban, amelyben több ízben is utal a filozófusokra. Egyebek mellett kiemeli, hogy a társadalomtudósok és a filozófusok jobbára a szerb(horvát) nyelvű közegehez kötődnek és a magyar vonatkozású tevékenységük elhanyagolható. „Aki viszont szociológus vagy jogász és magyar, az nem kötődik szükségszerűen a magyar szellemi élethez és nyelvhez mint kiindulóponthoz, ő valahol már amúgy is jogász vagy filozófus vagy szociológus, aki vajdasági ma-

gyar művelődési folyamatokban, eseményekben esetleg vendégként szerepelhet” (VÁRADY 1968: 7). Majd hozzáteszi, hogy „ma csak olyanok írásaira, cikkeire, előadásaira szorítkozhatunk, akik egy más nyelvi közegben már amúgy is filozófusok, szociológusok, jogászok, pszichológusok, tehát valahol és nem itt közöttünk, a mi problémáinkon keresztül válnak azzá” (VÁRADY 1968: 7). Végül arra jut, hogy nem elegendő pusztán „vendégekként” szerepeltetni a közösségen kívül érvényesülő társadalomtudósokat, filozófusokat, hanem szervezesebben kellene kötődniük a magyar közeghez. Valójában azonban a helyzet még annál is rosszabb volt, mint Várady írása alapján hihetnénk, vajdasági magyar filozófusok ugyanis a vajdasági magyar környezetben kívül sem igen léteztek – az egyetlen Bodrogvári Ferencet leszámítva. Ennek megfelelően panaszolta Bálint István a *Hét Napban*, hogy a szellemi élet irodalomközpontúsága közepette nincs tér a filozófia és a szociológia művelésére, ami nagyobb erőfeszítést igényelne, a szűk nemzetiségi keretek meghaladását (erről lásd VAJDA 2006: 390). Érdeemes megemlíteni Vukovics Géza *A társadalomtudományok nyomán követése* című írását is, amely a *Híd*-ben jelent meg (VUKOVICS 1964). Ugyan azt állítja, hogy a folyóirat felöleli a filozófiát is, alapvetően pusztán normatív állításokat fogalmaz meg arról, ami kívánatos lenne, s azt sugallja, hogy az irodalom, a művészetek és az empirikus tanulmányok mellett figyelemben *kellene* részesíteni a társadalomtudományokat és a filozófiát is. „A társadalomtudományok közül nyilván elsőbbség illetheti az újabban izmosodó és felfejlődő, a művészetekkel is mindinkább részletesen foglalkozó szociológiát, még hozzá főleg az elvi-filozófiai jellegű írásokat” (VUKOVICS 1964: 710), mondja némi fogalmi zavarral. Majd később ehhez hasonlóan így ír: „az azonban nyilvánvaló, hogy a filozófiai jellegű, értekező társadalomtudományi anyagot, esszét kell előnyben részesíteni” (VUKOVICS 1964: 715). Mindazonáltal kizárólag ezen elnagyolt megállapításokra szorítkozik. Tünetértékűnek tekinthetjük, hogy e korszak egyetlen alakja, aki kifejezetten szakmai szempontok szerint, foglalkozásszerűen és szisztematikus módon foglalkozott filozófiával, jelesül Bodrogvári Ferenc, élete során egyetlen filozófiai könyvét sem publikálta magyarul. Mint másutt már megírtuk: nem sokkal halála után jelentették meg csupán magyarul a *Pedagógia és*

elidegenedés című könyvét (BODROGVÁRI 1980), illetve három év múlva a Budapesten megvédett doktori disszertációja rövidített változatának tekinthető *Érték és utópiát* (BODROGVÁRI 1983b, vö. LOSONCZ 2019: 181). Ugyancsak szimptomatikus, amit özvegye, Varga Gyöngyi mondott: „[f]urcsa, hogy magyarul csak egy könyvet írt. (...) Miért? Nem volt rá igény. A szerbhorvát kiadók viszont mindig találtak pénzt könyveinek a megjelentetésére. Ez az egyetlen magyar nyelvű könyve is halála után látott napvilágot” (FARKAS 2005: 77; szintén erről a kérdésről szól: KALAPIS 2002: 135). Meglepő módon az imént említett Bálint István a *Filozófus, aki mozgalmat csinált* című kritikájában, amelyet Bodrogvári szerb(horvát) nyelvű, Herbert Marcuse filozófiájáról szóló, a *Negacija i humanitet (Tagadás és humanitás)* című könyvéről (BODROGVARI 1977) írt, felrója Bodrogvárinak „a filozófia gondolatvilágába való bezárkózást”, mintha a filozófia természeténél fogva nem a szellemi nyitottságot jelentené, illetve bírálja „a könyv túlzottan elvont ábrázolásmódját és hozzáállását”, és hogy „az olvasó túlzottan érzi a foglalkozásszerű filozofálás nyomait” (BÁLINT 1978: 1086–1087). Vagyis mintha Bálint a filozófiával való kifejezetten szakmai igényű foglalkozást nem is tekintené elfogadható tevékenységnek, ezzel voltaképpen – egyébként saját szándékai és tevékenysége ellenében – megerősítve a filozófiának a vajdasági magyar kultúrában való marginalizáltságát. Ehhez képest maga Bodrogvári szembeszállt a „minél kevesebbet filozofáljunk” attitűddel (BODROGVÁRI 1980: 60), kiemelve, hogy a filozófiának a teljes ember öntudataként kellene megvalósulnia, vagyis az embernek *homo philosophicus*ként kellene gondolkodnia (BODROGVÁRI 1983b: 36). Mindazonáltal úgy véljük, hogy a filozófiának a peremre szorítottsága ellenére is beszélhetünk „vajdasági magyar filozófiai kultúráról”, amely különböző módokon, különböző szinteken nyilvánult meg az általunk tárgyalt korszakban:

1. a szisztematikus filozófiai életművet kidolgozó Bodrogvári Ferenc tevékenysége, illetve részben ide sorolhatjuk Dési Ábelt is, aki egyrészt publikált (vagy a fiókjában tartott) filozófiai írásokat, és filozófiai ihletésű lírája is volt, továbbá rendszeres kapcsolatot ápolt számos jelentős filozófussal;

2. az elszórt filozófiai esszék és tanulmányok, illetve ismertetések, például Bálint Istvánnak köszönhetően;
3. más, főképp nyugati, jugoszláviai vagy magyarországi filozófusok műveinek közvetítése, különös tekintettel a nyugati marxista filozófusokra, a Budapesti Iskolára és a jugoszláviai Praxis gondolkodóra;
4. a filozófiának nem feltétlenül önmagában való célként való szerepeltetése, többnyire irodalomelméleti vagy társadalomelméleti reflexiók közvetítésével, olyanok műveiben, mint Bori Imre, Bányai János, Bosnyák István, Csorba Béla, Faragó Kornélia, Losoncz Alpár, Thomka Beáta, Vajda Gábor vagy Végel László;
5. a filozófiának az oktatásban való jelenléte, nem egyszer a marxizmussal való szimbiózisban.

Írásunkban részletesen az első három mozzanatra fogunk összpontosítani, de röviden kitérünk a másik két aspektusra is. Összességében véve elmondhatjuk, hogy a vajdasági magyar filozófiai kultúrát a „reálszocialista” Jugoszláviában mindenekelőtt a (nyugati) marxizmus határozta meg, mind az általános ontológiai szempontokat, mind a társadalomelemzést, mind az esztétikai belátásokat illetően. Ezen túlmenően pedig különösen nagy figyelmet szenteltek a nyugati marxizmushoz tartozó Budapesti Iskolának és a jugoszláviai praxisfilozófiának, amelyek között számos párhuzam állapítható meg: a politikai gazdaságtan kritikája és a kapitalista (vagy szocialista) társadalmi viszonyok elemzése helyett mindkettő hajlamos az általános ontológiai, az „ideológiai” és az esztétikai elemzésekre, a marxizmust a munkásosztály harcaiba való beágyazottság helyett inkább akadémiai keretek között végzi, kitüntetett szerepet szán a fiatal Marxnak és a „marxizmus reneszánszának”, továbbá nagy előszeretettel fogalmaz meg humanista elköteleződésű, elnagyolt megjegyzéseket az általában vett emberrel kapcsolatban. A Budapesti Iskola és a jugoszláviai praxisfilozófia között számos további rokonság fedezhető fel, ha például a tagjaik hasonló sorsára figyelünk. A budapesti Filozófiai Intézetből a Budapesti Iskola tagjait éppen azért zárták ki, mert a jugoszláviai Korčulán aláírták a csehszlovákiai eseményekkel kap-

csolatos tiltakozó nyilatkozatot, s például a belgrádi praxisfilozófusok is elvesztették állásaikat a belgrádi Bölcsészettudományi Karon. Korčulán, a híres nyári összejöveteleken a két iskola tagjai személyesen is találkozhattak, illetve további szoros együttműködésre is sor kerülhetett, amikor Fehér Ferenc, Heller Ágnes és Lukács György elkezdtek részt venni a *Praxis International* szerkesztésében (lásd KÖHLER 2012, LOSONCZ–PAVLOVIĆ 2019). A két csoportosulást hasonló módon kanonizálták a marxizmus nyugati elemzői (mint Jürgen Habermas vagy Leszek Kołakowski), s a számos hasonlóság a vajdasági magyar olvasókat is arra serkentette, hogy párhuzamosan olvassák a két iskola gondolkodóit.

A perspektívánkat leszűkítve érdemes hangsúlyoznunk, hogy a jugoszláviai filozófiát (is) nagyban meghatározta a Sztálinnal való szakítás. Az 1960-as blei filozófiai konferencián került sor az úgynevezett tükrözésemélet ortodox híveinek és az új praxisfilozófusoknak az összetűzésére, amelyből – az általános filozófiatörténeti konszenzus szerint – az utóbbiak kerültek ki győztesen. Immár az újszerű szempontok alapján emelték ki az emberi praxis szabad, teremtő voltát. Ennek fényében Bálint István is leszögezi a *Híd*ban, hogy a jugoszláviai filozófiai viták során „a dogmatikussal való leszámolás, a sztálinizmussal való szakítás a jugoszláv filozófiai gondolat hihetetlen fellendülését hozta magával” (BÁLINT 1973: 198). Más helyütt, szintén a *Híd*ban, egy kicsit másként fogalmaz, amikor úgy látja, hogy „a sztálinizmus kritikájából adódó másík végletbe csapás és a fiatal Marx hipertrofizálása is akadályozta a nemzet jelentőségének fölismerését” (BÁLINT 1971: 498), valamint úgy véli, hogy a sztálinizmussal szembeálló filozófiában túlburjázott az egyéni szabadság dicsőítése. A magunk részéről tegyük hozzá, hogy a nyugati marxizmus általános dinamikájához hasonlóan a jugoszláviai praxisfilozófusok is hajlamosak voltak Marxnak és a marxizmusnak a Marx előtti, illetve a nem-marxista tanokkal való ötvözésére, s – Jugoszlávia általában véve is szabadabb légköre mellett – ez is hozzájárult ahhoz, hogy a gondolkodás manőverezési tere a jugoszláviai keretek között kötetlenebb lehessen. (Mi több, némely szigorúbb megközelítések szerint a praxisfilozófia voltaképpen csupán az uralkodó ideológia egyik értelmiségi árnyalata, s voltaképpen nem lehet szó a tagok valódi „disszidens” státuszáról [lásd például BOG-

DANOVIĆ 2013]). Ez kétségtelenül akadálytalanabb kibontakozást tett lehetővé a vajdasági magyarok számára is a fentebbi öt pontban megfogalmazott megvalósulási pályák tekintetében. Szögezzük le végül, hogy – amint Magyarországon is – Jugoszláviában a marxizmus társadalmi funkciója szövevényes volt: noha a szocialista projekt legitimáló ideológiájaként is működött (különösen mint ortodox dialektikus materializmus), egyúttal a rendszerkritikus tevékenység első számú támasztéka is volt. Sőt, Kelet-Európában előfordult, hogy a (poszt)sztálinista rendszer nem-marxista értelmiségiekre alapozta a kultúr- és művelődéspolitikáját (TAMÁS 2014), míg maguk a marxisták inkább az ellenzéki térfélen csoportosultak. A vajdasági magyarság körében mindenekelőtt az *Új Symposion* lapjain megjelenő szerzőkre igaz, hogy a sztálinizmus és a Jugoszláviában fellelhető sztálinista maradványok bírálata a nyugati marxistákra való affirmatív hivatkozásokkal kombinálták.

Bodrogvári Ferenc és Dési Ábel

Bodrogvári Ferenc életművével már részletesen foglalkoztunk másutt (LOSONCZ 2019), ezért itt csak a legalapvetőbb dolgokra térünk ki. Noha élete során magyar nyelven nem jelent meg filozófiai könyve, számos filozófiai tanulmányt publikált vajdasági magyar folyóiratokban (*Üzenet, Híd, Létünk, Oktatás és nevelés*), így ennek nyomán minden további nélkül a vajdasági magyar filozófiai kultúrához tartozónak tekinthetjük. A Belgrádi Egyetem Bölcsészettudományi Karának filozófia szakán szerzte meg a diplomáját 1961-ben, ami már eleve kuriózumnak tekinthető, hiszen e korszakot illetően nincs tudomásunk más, kifejezetten filozófiai végzettségű vajdasági magyarról, csak olyanokról, akik filozófia szakra jártak, de sohasem végezték el (mint a Belgrádban tanuló Végel László vagy a Zágrádban tanuló Tolnai Ottó). Filozófiai témájú, Herbert Marcuseről szóló doktori disszertációját Budapesten, majd Belgrádban védte meg, illetve tagja volt a Szerb Filozófiai Társaságnak. Filozófiát oktatott az Újvidéki Egyetem Marxizmus Tanszékén. Életművének sarkalatos pontja az elmélet (avagy a filozófia) és a gyakorlat viszonyának boncolgatása. Egyszerre mutat rá az összefonódásukra és az elmélet

viszonylagos autonómiájára, *avant-garde* szerepére. Filozófiáját elsősorban a nyugati marxizmusra (Lukács, Gramsci, Bloch) alapozta, illetve a Budapesti Iskola és a jugoszláviai praxisfilozófiára. Mi több, nem egyszer publikált Lukács Györgyről vagy Heller Ágnesről, illetve gyakran idézte Márkus György és Vajda Mihály műveit. Általános filozófiai orientációjának megfelelően az emberi praxist helyezte vizsgálódásainak középpontjába, amely mindenkor társadalmilag determinált, illetve a szabadság lehetőségét jelenti. Ennek tárgyalását alapvetően egy általános ontológiára bízta. Ihletőforrásaitól átvette a „marxista humanizmust” is, és az embert afféle létbeli többletként határozta meg, akinek életében döntő szerepe van a munkának. Ugyanakkor érdekes módon ellenkező irányú tendenciákra is felfigyelhetünk Bodrogvárinál, például amikor az egyes áramlatok antropologizmusát bírálja, vagy amikor szembeszegetül a munka ontologizálásának tendenciájával. Végül érdemes kitérni a Marcuséről szóló elemzéseire is: ezekben ugyan alapvetően elfogadja Marcuse társadalombírálatát, mind a nyugati, mind a „szocialista” társadalmakra nézve, mégis végül arra jut, hogy Marcuse elszakad Marxtól, amikor a konkrét társadalmelemzés helyett utópisztikusan túlfeszíti a kritikáját, és a vágyakat, a pusztá játékot jelöli meg megvalósítandó célként. Bodrogvári egyébként is meglehetősen negatív véleményt alkotott az 1968-as mozgalmakról, nárcisztikusnak vagy deviánsnak nevezve a kiobbantóikat. Ez különösen annak fényében meghökkentő, hogy ihletői forrásai, jelesül a Budapesti Iskola tagjai és a jugoszláviai praxisfilozófusok kifejezetten afirmatíván viszonyultak 1968-hoz, sőt, tevékenyen részt vettek benne. Úgy tűnik, Bodrogvári filozófiai nézetei nem voltak teljes összhangban a konkrét politikai következtetéseivel.

Dési Ábel szorososan kapcsolódik az elmondottakhoz, hiszen ő volt az, aki összefoglalta Bodrogvári életrajzát és bibliográfiáját (DÉSI 1980a), illetve tíz évvel a halála után is megemlékezett Bodrogváriról (DÉSI 1990). Mi több, Bodrogvári kapcsán még bölcséleti poémát is írt (DÉSI 1980b). Mindazonáltal Dési életművének filozófiai dimenziója nagyban különbözik Bodrogváriétól – az ő filozófiai pályafutása oximoronként írható le: „töredékesen szisztematikus”. Sokkal inkább irodalommal foglalkozott, mintsem filozófiával – a kettő találkozásánál viszont élt egy, a régióban

szokatlan formával, a filozófiai költeménnyel. „A gondolat útja / hogy lesz történelem / s az ember élete / fejlődő szabadság” – írta például a *Levél Marxhoz* című ciklusban (DÉSI 1975). Még egy verseskötetének címe is Bloch reményfilozófiájának közvetlen hatását mutatja: *A remény elve* (DÉSI 1961). Különösen fontos volt számára Ernst Bloch életműve (DÉSI 1977a, DÉSI 1977b). A fősodorhoz hasonlóan őt is a nyugati marxizmus, a Budapesti Iskola és a jugoszláviai praxisfilozófia vonzotta, például ő is méltatta Lukács Györgyöt (DÉSI 1972) vagy Heller Ágnes, az „értelmes élet filozófusát” (*Kérdések és válaszok* [blokk Heller Ágnesről] 1979). Igaz, e tekintetben kevésbé hajlott a kompromisszumra, a polgári filozófia iránti nyitottságra – mint a Tolnaival folytatott, lentebb bemutatott vitája mutatja. A napi sajtóban megjelent cikkeinek is voltak számottevő filozófiai dimenziói, többször írt „korunk marxizmusáról”, jugoszláviai (Milan Kangrga, Rudi Supek, Danko Grlić stb.) és magyarországi filozófusokról (Papp Zsolt, Mesterházi Miklós, Tordai Zádor stb.) és műveikről, vagy nyugati gondolkodókról (Adorno, Gramsci, Lefebvre, Jaspers, Goldmann, Marcuse stb.). Hadd emeljük ki a *Kilátóban* megjelent korai írását, amely – többek között – Sartre filozófiájáról szólt (DÉSI 1954). A hagyatékáról a következő olvasható: „kétszáz-háromszáz levélről van szó, Dési Ábel olyan irodalmárok, tudósok levelét őrizte meg, mint Dragoljub Mićunović, Nikoliš, Sinkó Ervin, Konrád György, Bihari Mihály, Csoóri Sándor, Eörsi István, Nemeskürthy István, Ilia Mihály, Sükösd Árpád, Heller Ágnes, Fehér Ferenc, Kangrga, Korać, Puhovski, Despot, Várashelyi Miklós, Gvozden Flego, Lukács György, Herbert Marcuse, Palmiro Togliatti, Kierkegaard, Bloch, Krleža, Ćosić. A legélénkebb levélváltást Heller Ágnessel és a szintén filozófus Fehér Ferencsel folytatta” (MIHÁLYI 2009). 2020 őszén felmértük, átvizsgáltuk a Dési-hagyatékot a Szabadkai Városi Könyvtár alagsorában.¹ A rendezetlen hagyatékban az állítólag széles körű levelezésnek csak kevés nyomát találtuk, az általunk olvasottak zöme a magyarországi filozófusokkal (Heller Ágnes, Tamás Gáspár Miklós, Tordai Zádor, Vajda Mihály) való kapcsolattartásról tesz csupán tanúbizonyságot. Ehelyett azonban szembesülhettünk a hagyaték zavarba ejtő voltával. A benne levő Dési-dossierék ugyanis számos olyan – magyar vagy szerb nyelvű – kéziratot tartalmaznak, amelyet sohasem adtak ki, noha a ren-

dezettségük minden bizonnyal arra utal, hogy Dési kiadásra szánta őket. A kéziratok között vannak általánosan filozófiai igényűek (mint a *Vreme i humanitet [Idő és humanitás]*), amelyek a marxizmussal vagy a dialektikával foglalkoznak, esztétikai irányultságúak (marxizmusról és irodalomról, az „írói világnézetéről” stb.), valamint bizonyos kéziratok egy-egy szerzőre összpontosítanak, például „Lenin eszméjére” vagy Lukácsra. Néhány dosszié tartalmaz egy-egy, valamely kiadónak szánt előzetes megjegyzést is arról, hogy a munkavázlat miként halad, és mikorra lehet számítani a lezárására a szerző részéről. Az „ideiglenes előszavak” is visszaigazolni látszanak a feltételezésünket: Dési művei az *opus in progressu* jegyében, töredékesen bővültek – és sokkal több szöveg maradt a fiókban, mint amennyi a közönséghez végül eljutott. Teljesebb képet csupán a dossziék részletekbe menő áttekintésével alkothatnánk.

Alkalmi filozófiai írások, ismertetések

Ami az előzményeket illeti, a II. világháború előtt a vajdasági magyar kultúrában kevés példát találhatunk kifejezetten filozófiai írásokra. Az egyik kivétel Csapó Sándor háromrészes filozófiai műve, amely *Filozófiai és tudományos esztétika* címmel jelent meg a *Híd* folyóiratban (CSAPÓ 1936). Csapó Sándor a folyóirat szerkesztőbizottságának a tagja, illetve általában véve aktív tagja volt a kulturális életnek. Írásában meglehetősen általános kérdéseket tárgyal, olyanokat, mint a szép mibenléte vagy a műalkotás szerkezete. Hivatkozásaival az európai filozófia hozzávetőleges ismeretéről tesz tanúságot, utal például Kant, Schoppenhauer [sic] vagy Baumgarten filozófiájára. Egy számunkra meglepő lábjegyzetben még a délszláv filozófiai kultúrával kapcsolatos tájékozottságának is bizonyítékát nyújtja. Eszerint „az esztétikát komoly tudománnyá Boriszavlyevits Milutin dr. építész, a beográdi egyetem esztétika tanára tette” (CSAPÓ 1936: 3).

Noha ez kivételes esetnek tekinthető, aligha elvitatható, hogy a II. világháborút követően is mindenekelőtt a *Híd* folyóirat számított a filozófiai írások egyik legfontosabb közegének. Az ismertetésekre kiváló példa Bálint István *Mi a filozófia?* című cikke (BÁLINT 1965), amelyben Howard

Selsam amerikai filozófus azonos című, Budapesten megjelent könyvét ismerteti. Az ismertetés igencsak kritikai hangnemű, eleve azzal nyit, hogy a könyv „nem ad választ erre a kérdésre”, mármint a filozófia mi-
benlétével kapcsolatosra. Tünetértékű, hogy tulajdonképpen az elmara-
dottság jelének tekinti a könyv magyarországi megjelenését. Vagyis „ha
valaki nem kész eredményeiben, hanem folyamatában akarja vizsgálni a
sztalini szellemi örökség leküzdését, akkor nemcsak a jugoszláv filozófiai
gondolat fejlődését, nemcsak a szovjet, lengyel, magyar, cseh stb. filo-
zófia 1953 utáni alakulását kell nyomon követnie, nemcsak a revizionis-
tának kikiáltott nagy alkotásokat – Lefebvre, Lukács, Bloch, Kolakowski
stb. művét – kell számba vennie, hanem tanulmányoznia kell azt is, ho-
gyan feszíti szét egy-egy marxista művében az új gondolat, a kérdések
szabadabb megközelítése a sztalini sablonokat” (BÁLINT 1965a: 423).
Összességében véve megállapítja, hogy egy ilyen dogmatikus sztálinista
mű budapesti közlése a filozófia magyarországi művelésének lemaradá-
sát mutatja a jugoszláviai fejleményekhez képest, vagyis Jugoszláviában
egy ilyen művet legfeljebb csak évekkel korábban fordítottak volna le.
Bálint István munkásságára, illetve kifejezetten a filozófiai írásaira egyéb-
ként is jellemző az éles, kritikai hangnem. Írásunk előkészítése során be-
szélgettünk vele² (amiért ezúton is kifejezzük a hálánkat), és így számos
érdekes információhoz jutottunk hozzá. Vajda Gábor kissé megtévesztő-
en fogalmazott, amikor azt írta, hogy Bálint István a *Híd* „filozófiai meg-
bízottja” volt (VAJDA 2006: 309), hivatalosan ugyanis ilyen funkció nem
létezett, sőt, maga Bálint úgy fogalmazott, hogy a filozófiai írásait egy
„hatodrangú kaland”, egy hobbi keretében alkotta, és soha nem érezte
magát szakmabelinek. Bálint a jogi fakultásra járt, majd a *Magyar Szó*
újságírójaként dolgozott. Részt vett a korčulai nyári iskolán és a Várnai
Filozófiai Világkongresszuson, ahol alkalma volt személyesen megismer-
ni – többek között – Lukács Györgyöt, Mihailo Markovičot és másokat.
Némely filozófusokkal, például Tordai Zádorral később is kapcsolatban
maradt. Hosszú éveken át ő volt szinte az egyetlen vajdasági magyar, aki
filozófiai írásokkal rukkolt elő. A beszélgetésünk során konstata-
lta, hogy mi, vajdasági magyarok a filozófiából alapvetően „kimaradtunk”. Emlé-
kezete szerint voltak ugyan olyan egyéniségek, mint Kiss István rádiós

újságíró, akik privát beszélgetések során értékelhető filozófiai érzékről tettek tanúbizonyságot, ám meglátásaikat nem tették nyilvánossá. Érdemes áttekintenünk Bálint István néhány további írását, hogy képet alkothassunk a kor vajdasági magyar filozófiai kultúrájáról. Ismertetőt írt például Dragutin Leković *Marxizmus és filozófia* címet viselő, szerbhorvátul megjelent könyvéről *A zágrábi iskola ellen* elnevezéssel (BÁLINT 1968a). Az írás fő tézise szerint Leković szembeszáll a praxisfilozófiával, azzal, hogy kimutatja, Marx valójában meghaladta az ifjúkori önmagának a humanizmusát-naturalizmusát. Összességében véve az a benyomásunk, hogy Bálint közel érezte magához a praxisfilozófiát, amikor a sztálinista maradványokról volt szó, de egyébként hajlamos volt kifejezni a távolságtartását is vele szemben. Mindenképpen meg kell említenünk, hogy Bálint maga is publikált a *Praxis* folyóiratban egy írást a nemzetiségi kérdésről a lap tematikus számában (BÁLINT 1971). Árulkodó *A dialektika rehabilitálása* is, amelyet Karel Kosik Zágrábban megjelent, *A konkrét dialektikája* című művéről írt (BÁLINT 1968b). Ebben is kikel a „sztalinizmus primitív gazdasági determinizmusával” szemben, de éppen úgy bírálja a „másik végletbe” való átcsapást, vagyis a fiatal Marx és az emberi szabadság egyoldalú hangsúlyozását. Szerinte ezzel elsikkad a középút, amely figyelembe veszi mind a szabadságot, mind a megkötöttséget – dialektikus módon. E szintézisre példa Kosik könyve, amely ugyan nem viszi végig a „kibékítést”, de Bálint alapvetően dicséretben részesíti. Ez a motívum más ismertetőkből is feltűnik, így például a *Kísérlet a dialektikus egész felvázolására* címűben, amelyet Predrag Vranicki könyve kapcsán írt (BÁLINT 1966a), vagy a *Híd* ugyanezen számában megjelent, Zagorka Pešić-Golubović apropóján írott, *A marxizmus és a személyiség* címűben (BÁLINT 1966b). Felhívjuk a figyelmet még néhány cikkére, *Az utópia filozófiája és a filozófia utópiája* címűre például (BÁLINT 1967b), amelyben Blochot az egyik legeredetibb marxistának nyilvánítja (ennyiben Dési preferenciáival mutat rokonságot). Bloch előnyének tekinti, hogy a szabadság és a kötöttség dialektikáját helyezi előtérbe, szemben „a világ kész tényeinek elfogadásával és a kötöttségek álmodozó semmibevevésével – amelynek halványabb vagy erősebb nyomai megtalálhatók a praxis filozófiájának különféle változatában”. E meggyőződésével össz-

hangban bírálja Danilo Pejovićot vagy Gajo Petrovićot. Említsük meg az *Egzisztencializmus és marxizmus* című művét is, amelyet annak a Tordai Zádornak a Sartre-monográfiájáról írt, akivel személyes kapcsolatban is volt (BÁLINT 1967a). Sartre-t itt Lukács mellett a legnagyobb élő filozófusnak tekinti. Itt is felmerül természetesen a szabadság és a kötöttség nem eléggé közvetett felfogásának kritikai szempontja, illetve leszögezi, hogy Sartre-ban nem csak „a polgári értelmiség tehetetlensége, hanem a sztalinizmussá alakult szocializmus pillanatnyi távlatlansága” is megnyilvánul.

A figyelemre méltó ismertetések közül említsünk meg még párat: *A humanisztikus pszichoanalízis* (BÁLINT 1965b) Fromm és Suzuki közös művéről szól, *Egy eredeti gondolkodó* (BÁLINT 1965c), amelyben Danilo Pejović művét mutatja be, *Egy érdekes elmélet a szabadságról* (BÁLINT 1966c), amely Milan Kangrga *Etika és szabadság* című könyvét elemzi. Mint az utóbbiban hangsúlyozza, Kangrga a praxisfilozófia legeredetibbje, aki mindazonáltal „az antidogmatikus dogmatizmus” képviselője, aki egyoldalúan a lehetőség, a jövő és a szabadság jelentőségét hangsúlyozza. Legfőbb fogyatékoságának a fiatal Marxra való korlátozódást tekinti, illetve az etika absztrakt megközelítését. *Jelen és jövő* című recenziója Marek Frichandnak a fiatal Marxról szóló könyvét, illetve Herbert Marcuse *Ész és forradalom* című könyvét ismerteti (BÁLINT 1967c), s eközben lényegében nem tér el az emlegetett vezérfonalától. Mint kuriózumot, említsük meg *Barát vagy ellenség a technika? Gondolatok a várnai filozófiai világkongresszus kapcsán* című írását, amely hűen tudósít Bálint személyes élményeiről (BÁLINT 1973). Itt beszámol a technika fejlődéséről kifejtett filozófiai gondolatokról, ugyanakkor kritikus hangnemben úgy értékeli, hogy a „szubjektív erők” elmaradnak a társadalom mozgásától. Mint különlegességre, hadd térjünk ki *A filozófusok ismét Korčulán* című írására is (BÁLINT 1967d), amelyben szintén a személyes tapasztalatairól számol be, mindenekelőtt az alkotás és az eltárgyasulás kérdésére összpontosítva. A történeteket egyfajta „seregszemplének” minősíti, amely sok probléma tárgyalásával és megoldásával adós maradt. „Többet vártunk” – írja. Majd hozzáteszi, hogy „a jugoszláv filozófia egy sajátos szakaszba jutott, amikor bizonyos tájékozatlanság mutatkozik a témakezelésben

és elmaradnak az ... eredeti megoldások." Összességében véve: Bálint messzemenően a legtermékenyebb volt a korszakban, ami a filozófiai írásokat illeti. A számos ismertetés mellett olykor önállóbb művekkel is megpróbálkozott, ilyen például *A tartalom és a forma dialektikája* című (BÁLINT 1963). Munkásságának filozófiai aspektusa, a magyarországi, a jugoszláviai és a nemzetközi fejleményeket is figyelembe vevő tájékozottsága kétségtelenül üdítő színfoltja a korszak vajdasági magyar filozófiai kultúrájának. Jegyezzük meg, hogy számos egyéb, az irodalommal vagy a szociológiával kapcsolatos műve is tartalmaz filozófiai utalásokat. Bálinton kívül alig néhányan akadtak, akik alkalomadtán filozófiai ismeretű írására adták a fejüket. Részben ilyen például Várady Tibor *Szökés a szabadság elől* című Fromm-ismertetése (VÁRADY 1965), amelyben, mint a cím is sugallja, a szabadság menekülésének kérdését tárgyalja. Mint kritikusán megállapítja, „nem bocsátkozik mélyebb analízisbe az író akkor sem, amikor az aktivitás elé tűzött valódi és hamis ideálokat vizsgálja – itt kifogásolhatjuk még egy kiforrott axiológia hiányát.” Major Nándor *Leszámolás Lefebvre-rel* című írása is ide tartozik (MAJOR 1965a), amelyben B. E. Bihovszkij kritikai megfontolásairól számol be, feltételezhetően az orosz eredetire támaszkodva. Eszerint a francia gondolkodó „ideológiai *strip tease*-t” gyakorolt, amikor bírálatban részesítette a Szovjetuniót és a dialektikus materializmust. Végkövetkeztetésében arra jut, hogy „Bihovszkij némely megállapításával részben egyetérthetünk, egészében azonban a bíráló nem érti a bírált filozófiáját, úgyhogy Lefebvre különben igen időszerű marxista bírálat helyett egyszerű leszámolást nyújtott.” Említésre méltó a *Hasznos kézikönyv* című műve is, amelyben Márkus György és Tordai Zádor összefoglaló könyvét, az *Irányzatok a mai polgári filozófiában* elnevezésűt ismerteti. Major Bálinthoz hasonlóan nem habozik éles bírálatban részesíteni a tárgyalt műveket – ebben az esetben sem a szerzők szelekciós szempontjaival, sem a filozófia természetéről alkotott véleményével nem ért egyet. Az efféle ismertetőkre példa Szalma József „*Az ember lehetősége*” vagy a *filozófia tárgykörének egyik kérdéséről* című cikke az *Új Symposion*ban, amelyben Gajo Petrović újonnan megjelent könyvét mutatja be (SZALMA 1970). Úgy tűnik, Szalma kissé elvontnak találja a recenzált művet, és hiányolja, hogy a

szerző filozófiai eszmefuttatásai során nem használja fel a társadalomtudományi belátásokat. A folyóirat ugyanezen számában jelent meg Vajda Gábor *A filozófia morális küldetése* című cikke, amely Heller Ágnes művét (*Érték és történelem*) ismerteti (VAJDA 1970). Konstatálja, hogy Heller a lukácsi életmű legkreatívabb folytatója, ugyanakkor azt is megállapítja, hogy nem használja ki a lukácsi opus összes lehetőségét, és gyakran „kifejtetlen és konkretizálatlan”. Ebbe a tendenciába illeszkedik Junger Ferenc *Egy sokarcú filozófiai irányzat körvonalazása* című cikke is, amelyben egy zágrábi kiadású fenomenológia-kötetet szemlél (JUNGER 1975). Közben leszögezi, hogy a fenomenológia nem egyszerűen zsákutca, nyomatékosítja a husserli filozófia korlátait: „az igazság abszolutizálása, a szubjektív idealizmus bűvös önkörébe való bezárkózás stb”. Az ilyen jellegű művekre jó példa Bálint Sándor *A szorongás apoteózisa* című cikke, Suki Béla *Martin Heidegger filozófiájának alapkérdései* elnevezésű könyvéről (BÁLINT 1977). Közben elismeri, hogy Heidegger a „polgári filozófia” alapvető filozófusa, hangsúlyozza az ideológiai torzításait, az elidegenedettségekben való bennrekedését. Vagyis Heidegger nem tudja „meghaladni a polgári gondolkodás korlátait”. Alapvetően ebbe a halmazba tartozik Végel László *Althusser és az elmélet forradalma* című műve, amely a francia filozófus a *Mi az elmélet?* kérdésért firtató írásából indul ki (VÉGEL 1971). Végel sem elégszik meg a tárgyalt filozófus gondolkodásának pusztá bemutatásával, hanem rámutat a hibákra is: mint írja, „Althusser a gyakorlat fogalmának a karikatúráját vette elemzés alá, és nem tisztázta a gyakorlat fundamentális kérdését a hétköznapi életben”, s az antihumanizmus koncepciója vagy a hegeli dialektika teljes elvetése sem elfogadható számára. Bori Ágnes *Új törekvések a szovjet filozófiai kutatásokban* című kritikája egy magyarországi kiadású, gyűjteményes kötetet ismertet (BORI 1976). Bírálatot alapvetően nem fogalmaz meg, és üdvözli a kötet interdiszciplináris jellegét. Molnár Verona *A matematika filozófiai problémáiról* címmel megjelent írása Stefan Barker Belgrádban megjelent könyvét mutatja be (MOLNÁR 1976). Ez a kevés cikkek egyike, amelyek a marxizmusra való hivatkozás nélkül tárgyalnak egy filozófiai kérdéskört. Molnár megállapítja, hogy Barker könyve „igen érdekes és egyedülálló kérdéssel foglalkozik”.

Mindent egybevetve láthatjuk, hogy a filozófiai műveket ismertetőik nem elégedtek meg az egyes művek mechanikus bemutatásával, hanem – szinte kivétel nélkül – kritikai szempontokat is megfogalmaztak. A kritika mindig a történelmi materializmus vagy a kreatívan értett dialektikus materializmus talapzatán áll, avagy azén a marxizmusén, amelyet többnyire a filozófia és a társadalomtudományok egyfajta szimbiózisaként értenek, olyan módszerként, amelynek – dialektikusan, túllépve az egyoldalúságokon – szintézist kell alkotnia a valóság széttartó vonalaiból. Áttekintésünk nem tart igényt a teljességre, azonban már a tárgyalt cikkek révén is ráláthatunk a lényeges tendenciákra.

A fordítás és a „leközlés” mint filozófiai recepció

A vajdasági magyar filozófiai kultúra egy további számottevő aspektusa a nyugati, elsősorban nyugati marxista filozófusok, illetve a jugoszláviai gondolkodók, elsősorban a praxisfilozófusok műveinek lefordítása és megjelentetése, másrészt pedig a magyarországi filozófusok, mindekeleltt a Budapesti Iskola tagjai írásainak leközlése. Utóbbi különösen fontos fegyvertény, hiszen ezen írások szerzői javarészt nem publikálhattak Magyarországon, vagy csak szamizdatban. Heller Ágnes Vajdaságban publikálta az *Érték és történelem* (HELLER 1965), illetve a Fehér Ferencsel közösen írott, *Az esztétika nélkülözhetetlensége és megreformálhatatlansága* című írását (HELLER–FEHÉR 1978). Több munkája az 1980-as évek során is megjelent a *Híd* folyóiratban. Ezen írásokra általában véve jellemző, hogy nem szentelnek figyelmet a publikáció kontextusára, így például nem térnek ki még a jugoszláviai praxisfilozófiára sem. Sokkal inkább univerzális igényű művek, amelyek számára a vajdasági megjelenés egy partikuláris lehetőség, amely önmagában további reflexióra nem sarkall. A Heller-recepció csúcsa a *Híd* 1979-es 6. számának tematikus blokkja (*Kérdések és válaszok 1979*), amelyben Bodrogvári Ferenc, Dési Ábel, Hódi Sándor, Tamás Gáspár Miklós és Radnóti Sándor szenteltek egy-egy írást a helleri filozófiának, mindenki a maga látószögéből: a filozófiára, az ösztönéletre vagy a kommunikációelméletre összpontosítva. A blokkot Heller Ágnes műveinek bibliográfiája zárta, amelyet Fehér Ferenc állított

össze. Heller munkásságát az *Új Symposion* sem hagyta figyelmen kívül, így például Csorba Béla recenziót közölt *Heller Ágnes új könyvéről* (CSORBA 1977a). Mindez persze egy általános tendenciába illeszkedett. Fentebb már írtunk a Budapesti Iskola jugoszláviai kötődéseiről. A vajdasági magyar – olykor rendszerkritikai szellemiségű – alkotók közel érezhették magukhoz az iskola kritikai marxizmusát, amely a létező szocializmust is bíráló tudta részesíteni. Ne feledkezzünk meg róla, hogy az *Új Symposion* egyenesen úgy indult, hogy az első oldalán Lukács György *Taktika és etika* című írását közölte újra (LUKÁCS 1965). A folyóirat a későbbiekben is közölte Lukács írásait vagy beszédeit. Kívül esik az általunk tárgyalt korszakon, de röviden megjegyezzük, hogy 1981-ben is fontos szerepe volt azon interjú symposionista közlésének, amelyet Eörsi István Lukáccsal készített. A Lukács-recepció tetőpontjának talán a *Híd* 1972-es 4. Lukács-száma tekinthető, amelyben nyugati, magyarországi és jugoszláviai szerzők írásait is olvashatjuk (*Lukács György emlékszám 1972*). A számba vajdasági magyarok is írtak, így Dési Ábel vagy Vajda Gábor. A vajdasági magyarok más magyarországi filozófusokat is közöltek, így például Vajda Mihályt, akinek *A tudomány egysége és a filozófia (Edmund Husserl tudományfelfogásának margójára)* című írását a *Híd* közölte (VAJDA 1966). Publikált itt továbbá az ekkor már Magyarországon élő Tamás Gáspár Miklós is, például *Potencia és aktus* címmel az *Új Symposionban* (TAMÁS 1979b), illetve ugyanebben a folyóiratban *Metakritikai levél Lukács György ontológiájáról* címmel (TAMÁS 1979c). Utóbbi különösen izgalmas, hiszen a szerző kifejti benne, ő maga mennyiben kritikus, illetve rokon a Budapesti Iskolával. Vagyis a vajdasági magyar folyóiratkultúra akár terepét jelenthette a magyarországi filozófusok egymás közti vitáinak is. Mindenképpen érdemes kiemelni a *Maximum vagy abszolútum* című írását is (TAMÁS 1979a), amely egy Sinkó-mottóval nyit. Itt érdemes megemlíteni Radnóti Sándor publikációit is, aki a *Híd*-ben (RADNÓTI 1977, 1978) és az *Új Symposionban* is közölt (RADNÓTI 1979). A másik mozzanat, amelyet nem hanyagolhatunk el, a jugoszláviai filozófia, mindenekelőtt a *Praxis* folyóirat vonzáskörébe tartozók recepciója. Erről részben már szóltunk az előző fejezetben, különösen Bálint István ismertetői tekintetében. Mint említettük, Bodrogvári praxisfilozófiaként

határozta meg az általa előnyben részesített elméleti keretet, s ezen belül a filozófiájához közelállónak érezte a jugoszláviai praxisfilozófia képviselőit, akik közül elsősorban a következőkre hivatkozott az írásában: Milan Kangrga, Mihailo Marković, Gajo Petrović, Svetozar Stojanović, Predrag Vranicki és Miladin Životić (valamint a velük kritikus párbeszédet folytató Bogdan Šešić). Fontos azonban leszögeznünk, hogy a jugoszláviai praxisfilozófia nem csupán az utalások szintjén van jelen a folyóiratokban, hanem ezen irányzat teoretikusainak műveit is lefordítják. Erre példa Danko Grlić *Művészet és filozófia* című műve, amely a *Híd*-ban jelent meg (GRLIĆ 1966). Egyébként is izgalmas a folyóirat Lenin-száma (*Lenin-szám 1970*), amelyben filozófiai írások is megjelennek Muhamed Filipović, Lukács György és Huszár Tibor tollából, s külön kiemelendő a praxisfilozófus Predrag Vranicki *Lenin és a filozófia kérdései* című cikke. Praxisfilozófusok cikkeit az *Új Symposion* is közölte. Így Danko Grlić *Gyakorlat és dogma* című írását (GRLIĆ 1965), Mihailo Marković *A szocializmus és az öngazgatás* című cikkét (MARKOVIĆ 1965), vagy Gajo Petrović *A filozófia és a forradalom* (PETROVIĆ 1969) című szövegét. Ivan Fochtnak, akinek egyébként szintén jelent meg írása a *Praxis* folyóiratban, *Kierkegaard a forma és a tartalom viszonyáról* címmel jelent meg elemzése a *Híd*-ban (FOCHT 1966). A jugoszláviai praxisfilozófusokhoz kevésbé vagy nem kötődő teoretikusokat illetően megemlíthetjük M. Milan Miladinović *A humanizmus és a forradalmi átalakulás filozófiája* című cikkét (MILADINOVIĆ 1976), vagy érdemes kiemelnünk Rehák László *Bogdan Šešić hozzájárulása az antropológiai neomarxista filozófia számbavételéhez* című írását (REHÁK 1967). Mint utóbbi írja, a tárgyalt könyv „véleményünk szerint szükségessé teszi, hogy tematikában kibővülő könyvkiadási tevékenység eredményeként az első filozófiai könyvek között magyarul is megjelenjék”. Mindazonáltal nem tudunk arról, hogy a jugoszláviai filozófusok könyveit valaha is lefordították volna magyarra. Ide tartozik Nikola Milošević *Az erkölcs kritikája Lev Szesztov műveiben* címmel megjelent cikke is (MILOŠEVIĆ 1965). Érdemes végül megemlítenünk Bodrogvári Ferenc *Az érték mint igazság* című cikkét, amely a Szerbiai Filozófiai Társaság Arandelovacon szervezett nyári szimpóziumán elhangzott beszámoló átdolgozott változata (BODROGVÁRI 1976). A vajdasági magyar

közönség így értesülhetett arról, hogy egyetlen tagja, aki a korszakban szisztematikus filozófiai életművet hozott létre, miként nyilvánult meg a szerbiai/jugoszláviai filozófiai életben.

E fejezet zárásaként térjünk ki a nyugati (esetleg szovjetunióbeli) filozófusok recepciójára is. A korszak egyik jelentős teljesítménye az *Új Symposion* Heidegger-blokkja (*Heidegger-blokk 1971*), amelyről Tolnai Ottó így nyilatkozik: „Istenem, vele, Danival [Dani Tivadarral] csináltuk meg a *Symposion* Heidegger-számát, meg Sukival, (...) lám a Heidegger-szám olvasata számomra, noha zágrábi tanárimhoz, a *Praxis* filozófusaihoz kötődik elsősorban, akik fiatalon, még a 60-as években meglátogatták volt Heideggert a Schwarzwaldban, fordítani kezdték, előbb egy novellát igényelne” (TOLNAI 2004: 15). Az adott blokk közölte Suki Béla *Martin Heidegger filozófiájának fő vonásai* című elemzését, valamint részleteket Heidegger írásaiból: a *Lét és időből*, a *humanizmusról* szóló írásból, valamint a *Nietzsche*-szövegét. Sukinak később is megjelent egy cikke Heidegger kapcsán (SUKI 1975). A későbbi években Magyarországon megjelentetett egy Heidegger-monográfiát, továbbá számos, a téma szempontjából releváns folyóiratcikket, ám úgy tűnik, az első symposionista megjelenés úttörő volt. A *Híd* Heidegger kortársától, Karl Jaspers-től is közölt *A tudomány és a filozófia a mai szellemi helyzetben* címmel (JASPERS 1966). Általában véve azonban jellemző a korra, hogy előnyben részesítette a nyugati marxista filozófusokat. Hódi Éva joggal írja, hogy az „*Új Symposion* írói érzékenyen reagálnak többek között Althusser, Marcuse, Fromm, Bloch, Heidegger, Husserl, Kierkegaard, Gajo Petrović, Ivan Kuvačić, Lukács és Heller filozófiai tárgyú munkáira. A nyugati modern filozófia elsősorban a szerbhorvát nyelv közvetítésével érkezik el hozzánk” (HÓDI 1985: 508). Valami hasonló az egyéb folyóiratokra is jellemző volt. A kor egyik kedvelt filozófusa kétségkívül Ernst Bloch (mint már több ízben utaltunk rá), akitől a *Híd* két ízben is közölt, *A haladás fogalmának differenciálása* (BLOCH 1965), illetve *Aktualitás és utópia* (BLOCH 1972) címmel. Az előnyben részesített gondolkodók közé tartozott Karel Kosík is, akinek az *Új Symposion*ban több műve is megjelent (KOSÍK 1968a, 1968b). Mint már megemlítettük, Marcuse is a népszerű gondolkodók közé tartozott, hivatkoztak is rá, de fordítottak is tőle – az

Új Symposionban *Etika és forradalom* (MARCUSE 1970a), illetve *Értekezés a felszabadításról – Az új szenzibilitás* (MARCUSE 1970b) címmel. Megemlíthetjük ugyanebből a folyóiratból Roland Barthes *Brecht, Marx és a történelem* című írását is (BARTHES 1969), vagy Georges Bataille erotizmus-írását (BATAILLE 1979).

A vajdasági magyarok filozófiai fragmentumai

Ha – Bodrogvárit és Désit leszámítva – hiányoljuk a korszak szisztematikus (vagy legalább „töredékesen szisztematikus”), vajdasági magyar vonatkozású filozófiai életműveit, akkor szem előtt kell tartanunk, hogy ehhez nem is voltak adottak az intézményi feltételek. Újvidéken 1976-ban hozták létre a Filozófiai és Szociológiai Intézetet, de már 1978-tól a marxizmussal foglalkozó csoportként működött, és csak a 80-as évektől önálló sodott ismét, a marxizmustól eltávolodva – először közösen, majd mint egymástól független filozófia, illetve szociológia tanszék. Vagyis azok, akik kifejezetten filozófiával szerettek volna foglalkozni egyetemi szinten, ezt Vajdaságban nem tehették meg, az a kevés fiatal pedig, aki Zágrábban vagy Belgrádban filozófia szakra iratkozott, a tanulmánya- it – tudomásunk szerint – soha nem végezte el. Ana Kuburić *A logika oktatása a középiskolában 1950-től 2010-ig* című írása alapján nyomon követhetjük, hogy 1952/1953 óta miként oktatták a logikát, a filozófiát, a marxizmus alapjait, illetve a történelmi és dialektikus materializmust Jugoszláviában (KUBURIC 2010). A korszakbeli vajdasági magyarok elsősorban a középiskolában szerezhettek filozófiai ismereteket, majd az egyetemen. Láthattuk, hogy a korban a filozófiai kultúra közvetítésében döntő szerepet játszottak a folyóiratok is.

Mint sugalltuk, a vajdasági magyar filozófiai kultúra egy további aspektusa a filozófiai utalások elszórt megjelenése egyéb, nem vagy csak felemásan filozófiai tárgyú írásokban. A filozófia jelenléte lehetett pusztán dekoráció, azonban olykor szervesen is beágyazódhatott az esztétikai, irodalom- vagy társadalomelméleti művekbe. Ez a fejezetünk támaszthat a legkevésbé igényt a teljességre, itt pusztán felületesen tekinthetjük át, kik tartották fontosnak, hogy filozófiai belátásokra is kitérjenek.

A kötődéseket, a filozófiai preferenciákat illetően azonban gyakran még összetűzésekre is sor került. Míg Dési Ábel Bányai Jánost és Tolnai Ottót antimarxistának minősítette, a reagáló Tolnai szerint Dési „hosszú és unalmas cikkét” eleve alig akarták leközölni. Tolnai a fejtegetésében Nietzsche pártját fogja (Pavičević és Russell ellenében is), és kijelenti, hogy „a költészet központi problémáit Heidegger, Sartre és Blanchot közelítette meg legjobban”, valamint leszögezi – Dési ellenében –, hogy a kalapács metaforájának forrása Nietzsche (TOLNAI 1962, vö. VAJDA 2006: 213). Dési voltaképpen az egzisztencialista filozófia, az anarchista, nihilista és destruktív eszmék (a Bakunyin–Breton–Nietzsche hármast) ellenében fogta pártját a nyugati marxizmusnak: „Tolnai és Bányai szépen megosztották maguk közt az eszmei frontot. Az egyik belekötött egy kiváló marxistába, a másik zavaros és antimarxista nézetek dicséretére vállalkozott” (DÉSI 1962a, vö. 1962b). Sokat elmond ez a korról, hiszen valójában a symposionisták is közöltek mind a nyugati marxistáktól, mind a Dési számára szintén kedves jugoszláviai praxisfilozófusoktól, illetve a budapestiektől, vagyis végső soron – többé-kevésbé – hasonló világnézetű emberek kerültek konfliktusba aszerint, hogy mennyire voltak hajlandók engedelményt tenni a nem-marxista filozófiának. Az utóbbi tekintetben, vagyis Tolnai anarchista-nietzscheánus-egzisztencialista hangsúllyal is rendelkező attitűdje és Dési marxizmusa között valóban volt különbség. Filozófiai utalások gyakran előfordultak például Bori Imre műveiben. A *Híd* 1960-as 1. számában például Sartre filozófiáját és regényeit részletezte bírálatban: „rossz filozófia az ilyen, bár aligha tagadhatjuk, hogy bizonyos körülményeket, társadalmi helyzetet nagyszerűen magyarázni és tükrözni tud. Az egzisztencializmust általában el szokták vetni minden haladó gondolat nevében” (BORI 1960: 75). Itt is láthatjuk az egyoldalú értékelés működését: hiába marxista Sartre, egzisztencializmusa „polgári dekadenssé” teszi. Alighanem tünetértékű a következő idézet is: „Dragan Jeremić még 1952-ben *A Nyugat korszerű filozófiája* című könyvének 7. oldalán ilyen filozófiai iskoláról számolt be: pragmatizmus, pluralizmus, radikális empirizmus, instrumentális [sic], axiológia, kritikai idealizmus, perszonalizmus, konkrét idealizmus, intuicionizmus, aktivista idealizmus, transzcendentális empirizmus, titanizmus, egzisztencializ-

mus, bovarizmus stb. stb. Lehet, hogy eme irányok rámutatnak az elidegenültség egy-egy részletkérdésére, de egyikük sem képes az elidegenült társadalom egészéről képet alkotni. S nekünk nem is ezek kelleneek, árnyalatainknak aligha találnánk helyet a palettánkon” (BORI 2000: 10). Más műveiben szívesen támaszkodott filozófiai belátásokra, így például a *Varázslók és mákvirágok* című kötetében nagy előszeretettel használta Lucien Goldmann genetikus strukturalizmusát (BORI 1979). Mindenképpen említésre méltó Bányai János is, akinek az esztétikai-irodalomelméleti tárgyú írásai és előadásai filozófiai érdeklődésről is tanúbizonyságot tettek (lásd például BÁNYAI 1968). Mint ismeretes, Bányai 1974-ben szerezte meg doktorátusát Füst Milán költészetének strukturalista szempontú megközelítéséből, és referenciái között gyakran szerepeltek olyanok, mint Umberto Eco vagy Borisz Uspenszkij. A filozófia-esztétikai érdeklődéssel is fellépő irodalmárok közé sorolhatjuk Thomka Beátát is, aki különösen fogékony volt a kortárs francia és strukturalista elméletekre (lásd például THOMKA 1976a, 1976b).

Az egyes szerzők filozófiai olvasottsága gyakran kritikai-társadalomelméleti szövegekben is lecsapódott. Ide tartozik például Végel László *Radikális dialektika és a dialektika radikalizmusa, Forradalmi gyakorlat és humanizmus* és *Az utópia esztétikai dimenziója* című műve (lásd például VÉGEL 1968, 1969, 1970). A filozófiai referenciák számosak az írásaiban, utal többek között Marx, Kosík, Adorno, Heidegger, Grlíč, Lukács, Bloch és Marcuse könyveire. A 68-as újbaloldaliság szellemében ezek az írások többnyire az eszmékkal szembesítik a társadalmi valóságot, úgy, hogy közben egyfajta reális utópiát és radikalizmust vázolnak fel (minderről részletesebben lásd SZERBHORVÁTH 2005: 159–177). Valami hasonlót figyelhetünk meg az *Új Symposion*nak a forradalommal kapcsolatos körkérdése kapcsán is, amelyre Bosnyák István, Várady Tibor és Szalma József reagáltak (*Forradalom-blokk* 1970). Nem véletlenül nyilatkozta egykoron Bosnyák István, hogy fontos, hogy az ember „ki tudja művelni azokat a bizonyos belső érzékszerveket, amelyekről Marx is beszél, és nemcsak úgynevezett esztétikai szenzibilitást tud kifinomítani magában; hanem társadalmi, etikait, politikait, ontológiáit, filozófiáit is” (VÉKÁS 2017: 144). Az általános orientáció, vagyis a nyugati marxizmus recep-

ciója tekintetében ide sorolható Csorba Béla írása is Gramsciról, a „fragmentumok gondolkodójáról” (CSORBA 1977b). Végül pedig az általunk tárgyalt korszak végén kezdi el működését Losoncz Alpár, aki számos, kifejezetten filozófiai jellegű írást publikált már ebben a korszakban. Ezek közül kiemelhetjük a *Még egyszer a radikális filozófia lehetőségeiről* címűt (LOSONCZ 1979), valamint a *Lukács és Heidegger* (LOSONCZ 1977). Bodrogvári Ferencet követően Losoncz Alpár lesz az a vajdasági magyar, aki szisztematikus filozófiai életművet hoz létre magyarul és szerbül egyaránt, a tevékenysége azonban teljes intenzitásával az 1980-as években kezdődött el, ami meghaladja a tanulmányunk kereteit. Mindenesetre helyesen foglalta össze Gáll Ernő az *Új Symposion* alapvető beállítottságát, amely még az 1980-as évek elejére nézve is érvényes: „[e]szmeileg a praxisfilozófia, a marxizmus »meleg áramlatától« elválaszthatatlan kritikai tevékenység, általában az az orientáció bizonyult meghatározónak, amelyet olyan gondolkodók fémjeleztek, mint Lukács György és tanítványai, valamint Ernst Bloch és Herbert Marcuse” (GÁLL 1982: 652).

IRODALOM

- BÁLINT István 1963. A tartalom és a forma dialektikája. *Híd*, 7–8., 812–821.
- BÁLINT István 1965a. Mi a filozófia? *Híd*, 3., 422–425.
- BÁLINT István 1965b. A humanisztikus pszichoanalízis. *Híd*, 6., 832–836.
- BÁLINT István 1965c. Egy eredeti gondolkodó. *Híd*, 4., 514–517.
- BÁLINT István 1966a. Kísérlet a dialektikus egész felvázolásához. *Híd*, 11–12., 1323–1324.
- BÁLINT István 1966b. A marxizmus és a személyiség. *Híd*, 11–12., 1325–1326.
- BÁLINT István 1966c. Egy érdekes elmélet a szabadságról. *Híd*, 11–12., 1316–1322.
- BÁLINT István 1967a. Egzisztencializmus és marxizmus. *Híd*, 4., 384–389.
- BÁLINT István 1967b. Az utópia filozófiája és a filozófia utópiája. *Híd*, 5., 478–481.
- BÁLINT István 1967c. Jelen és jövő. *Híd*, 2–3., 258–261.
- BÁLINT István 1967d. A filozófusok ismét Korčulán. *Híd*, 9., 906–914.
- BÁLINT István 1968a. A zágrábi iskola ellen. *Híd*, 2., 259–260.
- BÁLINT István 1968b. A dialektika rehabilitálása. *Híd*, 7–8., 896–898.
- BÁLINT, István 1971. I sutra svet biće internacionalan. *Praxis*, 3–4., 467–483.
- BÁLINT István 1973. Barát vagy ellenség a technika? Gondolatok a várnai filozófiai világkongresszus kapcsán. *Híd*, 10–11., 997–1003.
- BÁLINT István 1978. Filozófus, aki mozgalmat csinált. *Híd*, 9., 1085–1087.
- BÁLINT Sándor 1977. A szorongás apoteózisa című cikke, Suki Béla Martin Heidegger filozófiájának alapkérdései elnevezésű könyvéről. *Új Symposion*, 150–151., 460–463.
- BÁNYAI János 1968. Az esztétizmusról. *Új Symposion*, 34., 2.

- BARTHES, Roland 1969. Brecht, Marx és a történelem. *Új Symposion*, 53., 7–8.
- BATAILLE, Georges 1979. Az erotizmus. *Új Symposion*, 171–172., 232–234.
- BLOCH, Ernst 1965. A haladás fogalmának differenciálása. *Híd*, 3., 289–436.
- BLOCH, Ernst 1972. Aktualitás és utópia. *Híd*, 4., 455–628.
- BODROGVÁRI Ferenc 1976. Az érték mint igazság. *Üzenet*, 9., 484–489.
- BODROGVÁRI Ferenc 1980. *Pedagógia és elidegenedés*. Életjel, Szabadka
- BODROGVÁRI Ferenc 1983. *Érték és utópia*. Forum, Újvidék
- BODROGVÁRI, Ferenc 1977. *Negacija i humanitet*. Radnički univerzitet „Veljko Vlahović”, Subotica
- BOGDANOVIĆ, Mira 2013. *Konstante konvertitstva. Hod u mjestu – od Đilasa do Đilasa*. CLS, Beograd
- BORI Ágnes 1976. Új törekvések a szovjet filozófiai kutatásokban. *Híd*, 2., 151–155.
- BORI Imre 1960. A szabadság útjai. *Híd*, 1., 74–78.
- BORI Imre 1979. *Varázslók és mákvirágok*. Forum, Újvidék
- BORI Imre 2000. *Identitáskeresésben*. Forum, Újvidék
- CSAPÓ Sándor 1936. „Filozófiai és tudományos esztétika 1–3.” *Híd*, 2–5., 14–17. / 11–12. / 3–6.
- CSORBA Béla 1977a. Heller Ágnes új könyvéről. *Új Symposion*, 144., 179–180.
- CSORBA Béla 1977b. Gramsciról. *Új Symposion*, 150–151., 457–460.
- DÉSI Ábel 1954. Csömör és közöny – Jegyzetek Sartre regényéről és filozófiájáról. *Kilátó*, 2/20, 100–105.
- DÉSI Ábel 1961. *A remény elve*. Forum, Újvidék
- DÉSI Ábel 1962a. Kifogások és észrevételek. *Ifjúság*, VI/14., 8.
- DÉSI Ábel 1962b. A távlat kérdése. *Magyar Szó*, 9/2., 13.
- DÉSI Ábel 1972. Tézisek Lukács György értékeléséhez. *Létünk*, 4., 610–623.
- DÉSI Ábel 1975. Apokrif töredékek. *Üzenet*, 8/5., 544–548.
- DÉSI Ábel 1977a. Ernst Bloch életműve. *Létünk*, 6., 341–350.
- DÉSI Ábel 1977b. Ernst Bloch bibliográfia. *Létünk*, 6., 351–359.
- DÉSI Ábel 1980a. Bevezető Bodrogvári Ferenc életrajzához és műveinek bibliográfiájához – Bodrogvári Ferenc műveinek bibliográfiája. *Létünk*, 4–5., 903–915.
- DÉSI Ábel 1980b. A filozófus reménye. *Híd*, 10., 1219–1224.
- DÉSI Ábel 1990. Bodrogvári Ferenc emlékezete. *Üzenet*, 5., 361–362.
- FARKAS Zsuzsa 2005. A humanizmus bajnoka (Bodrogvári Ferenc özvegyével, Varga Gyöngyivel beszélgettünk). In FARKAS Zsuzsa: *Mindent a városért. Interjúk, riportok*. Forum, Újvidék, 74–79.
- FOCHT, Ivan 1966. Kierkegaard a forma és a tartalom viszonyáról. *Híd*, 491–505.
- Forradalom-blokk 1970. *Új Symposion*, 59., 2–12.
- GÁLL Ernő 1982. Az *Új Symposion* „éveinek margójára”. *Korunk*, 8., 652–654.
- GRLIĆ, Danko 1965. Gyakorlat és dogma. *Új Symposion*, 1., 29.
- GRLIĆ, Danko 1966. Művészet és filozófia. *Híd*, 2., 253–260.
- Heidegger-blokk 1971. *Új Symposion*, 70., 65–93.
- HELLER Ágnes 1965. Érték és történelem. *Híd*, 9., 1101–1109.
- HELLER Ágnes–FEHÉR Ferenc 1978. Az esztétika nélkülözhetetlensége és megreformálhatatlansága. *Híd*, 7–8., 868–885.
- HÓDI Éva 1985. A jugoszláviai magyar társadalomtudományi gondolkodás kialakulása. *Létünk*, 3–4., 502–527.

- JASPERS, Karl 1966. A tudomány és a filozófia a mai szellemi helyzetben. *Híd*, 5., 535–540.
- JUNGER Ferenc 1975. Egy sokarcú filozófiai irányzat körvonalazása. *Új Symposion*, 126., 366–367.
- KALAPIS Zoltán 2002. Bodrogvári Ferenc. In KALAPIS Zoltán: *Életrajzi kalauz I.* A-GY. Ezer magyar biográfia a délszláv országokból. Forum, Újvidék, 134–135.
- Kérdések és válaszok (blokk Heller Ágnesről) 1979. *Híd*, 6., 749–801.
- KÖHLER, MATTHIAS István 2012. „Budimpeštanska škola“ i Korčulanska ljetna škola. In OLUJIĆ OLUJA, Dragomir–STOJAKOVIĆ, Krunoslav (ur.): *Praxis. Društvena kritika i humanistički socijalizam*. Rosa Luxemburg Stiftung, Kancelarija za jugoistočnu Evropu, Beograd, 301–317.
- KOSÍK, Karel 1968a. Jelenlegi politikai válságaink I. *Új Symposion*, 39–40., 29–33.
- KOSÍK, Karel 1968b. Jelenlegi politikai válságaink II. *Új Symposion*, 39–40., 3–6.
- KUBURIĆ, Ana 2010. Nastava logike u srednjoj školi od 1950. do 2010. *Arche*, VII/14., 183–195.
- Lenin-szám (1970). *Híd*, 4., 335–462.
- LOSONCZ Alpár 1977. Lukács és Heidegger. *Új Symposion*, 150–151., 463–465.
- LOSONCZ Alpár 1979. Még egyszer a radikális filozófia lehetőségeiről. *Új Symposion*, 176., 330–333.
- LOSONCZ, Mark–PAVLOVIĆ, Aleksandar 2019. Belgrade 1968 Protests and the Post-Evental Fidelity: Intellectual and Political Legacy of the 1968 Student Protests in Serbia. *Philosophy and Society*, 1., 149–164.
- LUKÁCS György 1965. Taktika és etika. *Új Symposion*, 1965/1., 4.
- Lukács György emlékszáma 1972. *Híd*, 4., 455–628.
- MAJOR Nándor 1965a. Leszámolás Lefebvre-rel. *Híd*, 1., 146–149.
- MAJOR Nándor 1965b. Hasznos kézikönyv. *Híd*, 9., 1134–1136.
- MARCUSE, Herbert 1970a. Etika és forradalom. *Új Symposion*, 59., 9–12.
- MARCUSE, Herbert 1970b. Értekezés a felszabadításról – Az új szexuális. *Új Symposion*, 65., 1–5.
- MARKOVIĆ, Mihailo 1965. A szocializmus és az öngazgatás. *Új Symposion*, 3., 28.
- MIHÁLYI Katalin 2009. *Dési Ábel hagyatéka*. https://www.magjarszo.rs/hu/2009_04_24/kultura/64013/D%C3%A9si-%C3%81bel-hagyat%C3%A9ka.htm (Letöltés ideje: 2019. 02. 10.).
- MILADINOVIĆ, M. Milan 1976. A humanizmus és a forradalmi átalakulás filozófiája. *Üzenet*, 1–3., 112–114.
- MILOŠEVIĆ, Nikola 1965. Az erkölcs kritikája Lev Sesztov műveiben. *Új Symposion*, 4., 22–25.
- MOLNÁR Verona 1976. A matematika filozófiai problémáiról. *Híd*, 1., 145–151.
- PETROVIĆ, Gajo 1969. A filozófia és a forradalom. *Új Symposion*, 53., 13–15.
- RADNÓTI Sándor 1977. Pilátus a krédóban. *Híd*, 3., 351–363.
- RADNÓTI Sándor 1978. Most. Walter Benjamin történetfilozófiája. *Híd*, 6., 759–767.
- RADNÓTI Sándor 1979. A szem. *Új Symposion*, 171–172., 275–278.
- REHÁK László 1967. Bogdan Šešić hozzájárulása az antropológiai neomarxista filozófia számbevételéhez. *Létünk*, 3–4., 98–121.
- SUKI Béla 1975. M. Heidegger filozófiatörténeti helye és hatása a nyugat-európai filozófiára és irodalomra. *Új Symposion*, 120., 99–106.
- SZALMA József 1970. „Az ember lehetősége” vagy a filozófia tárgykörének egyik kérdéséről. *Új Symposion*, 57., 27.
- SZERBHORVÁTH György 2005. *Vajdasági lakoma. Az Új Symposion történetéről*. Kalligram, Pozsony

- TAMÁS Gáspár Miklós 1979a. Maximum vagy abszolútum. *Híd*, 1., 77–89.
- TAMÁS Gáspár Miklós 1979b. Potencia és aktus. *Új Symposion*, 171–172., 245–250.
- TAMÁS Gáspár Miklós 1979c. Metakritikai levél Lukács György ontológiájáról. *Új Symposion*, 1979/175., 425–432.
- TAMÁS Gáspár Miklós 2014. *Ki az antiszemita?*
http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/tamas_gaspar_miklos_ki_az_antiszemita/ (Letöltés ideje: 2019. 02. 10.).
- THOMKA Beáta 1976a. Az értelmezés lehetőségei. *Híd*, 4., 525–526.
- THOMKA Beáta 1976b. Az utópia vége? *Híd*, 6., 761–769.
- TOLNAI Ottó 1962. Glossza. *Ifjúság*, VI/14., 9.
- TOLNAI Ottó 2004. *Költő dísznózsírból*. Kalligram, Pozsony
- TÓTH Lajos–VARGA István 1994. *Magyar nyelvű oktatás a Vajdaságban 1944-től napjainkig*. Életjel Könyvek 56, Szabadka
- VAJDA Gábor 1966. A tudomány egysége és a filozófia (Edmund Husserl tudományfelfogásának margójára). *Híd*, 3., 354–364.
- VAJDA Gábor 1970. A filozófia morális küldetése. *Új Symposion*, 57., 26–27.
- VAJDA Gábor 2006. *Remény a megfélemlítettségben. A délvidéki magyarság eszme- és irodalomtörténete (1945–1972)*. MTT, Szabadka
- VÁRADY Tibor 1965. Erich Fromm: Szökés a szabadság elől. *Új Symposion*, 2., 12.
- VÉGEL László 1968. Radikális dialektika és a dialektika radikalizmusa. *Új Symposion*, 41., 6–9.
- VÉGEL László 1969. Forradalmi gyakorlat és humanizmus. *Új Symposion*, 46., 27.
- VÉGEL László 1970. Az utópia esztétikai dimenziója. *Új Symposion*, 65., 6–8.
- VÉGEL László 1971. Althusser és az elmélet forradalma. *Új Symposion*, 69., 32–36.
- VÉKÁS János 2017. *Utak 2. Interjúk és társadalomtörténeti portrék*. VMMI, Zenta
- VUKOVICS Géza 1964. A társadalomtudományok nyomon követése. *Híd*, 6., 709–716.

JEGYZETEK

¹ Köszönetünket fejezzük ki a könyvtár igazgatójának, Dragan Rokvićnak, hogy lehetővé tette számunkra a hagyaték kutatását.

² A beszélgetésre 2020. március 11-én került sor.