

Világnézetünk alakjai

Kommentárok Csoóri Sándor *Védőoltás* (Nap Kiadó, 2011)
és Kertész Imre *Mentés másként* (Magvető, 2011) című könyvéhez

Kertész Imre és Csoóri Sándor nemzedéktársak, fél év sem választja el egymástól születésüket. Mindketten a kortárs magyar irodalom emblematikus figurái, egyben, ki-mondva kimondatlanul, ellenpólusai. Egy évben megjelent kötetek, Csoóri esszékötete és Kertész naplója alkalmat adnak, hogy szembesítsük a magyar irodalomban általában és a két életműben példászerűen erjedő eszmélkedések néhány fontos típusát, eredményét, jelentőségét. Háttérben az állandóan lappangó kérdéssel: lehetséges-e a megbékélés (ezekkel?!), vagy az egyiknek vesznie kell? A válasz nem a „béke! béke!”, sem a „vessen! vessen!”, hanem a feladat: hogy lehetne ebbe a kérdésbe nem beleveszni. Talán úgy, ha megtisztítjuk az ütközési pontokat és az ütköző–nem ütköző alapokat.

A két név ma az ellentétet jelenti: Csoóri közösségi elkötelezettségével, paraszti származásával, ékes nyelvével az egyik oldalon, Kertész szikáran kopogó mondataival, nyűgös, de egyre távlatosabbnak látott zsidóságával és prófétikus individualizmusával a másikon. De nem lehet az ember következmények nélkül kor- és kar- és honfitárs. A kínálat közös, és a választások sem csak különbözők. Mindkettejük meghatározó korszaka lett a háború. Rövid ideig elcsábította őket a kommunizmus. Érdekes, hogy egyikük sem szerzett egyetemi diplomát, van mindkettőjükben valami autodidakta makacsság, önisméltásra való hajlam: mindig a kályhától indulnak (például Csoóri kedvenc József Attila-, Ady- és egyéb idézetei négy-öttször is előfordulnak a kötetben). Alapélményük egy társadalmi-emberi helyzet és a vele összefonódó észjárás gyors és brutális pusztulása, átalakulása, felszámolása. Kertész az (asszimilált vagy teljes magyar?) zsidóság útját állítja műve metszéspontjába, Csoóri a parasztságét. Mindkettejüknek problémát jelent magyarság és zsidóság viszonyulása. Hajlanak arra, hogy elfogadják Isten valóságosságát, de fenntartással néznek az egyházakra (Kertész a katolikus egyházat egyenesen minden rossz forrásának mutatja: „az Egyház kétezer éves gyűlöletmunkája már kialakította a gyilkos ösztönök szabadjára engedésének valamennyi sablonját”, 63*). Egyaránt apokaliptikusnak látják a modern civilizációt, és a menekvés lehetőségeit próbálgatják. Mindketten a személyiséget – elveszését, visszanyerhetőségét, mibenlétét – teszik meg gondolkodásuk egyik középpontjává, lankadatlan önmegfigyeléssel.

Kertész, ha néha szerettem volna is, hogy másként legyen, jelentős író. Épp ezért válasszuk le művéről azokat az elemeket, amelyek csak lélektanilag, tünetként értelmezhetők, hogy megtisztítsuk a komolyan veendőket.

* Az idézetek utáni számok a fenti kiadások oldalszámaira vonatkoznak, értelemszerűen Csoóriéra vagy Kertészére.

Van egyszerű írói melléfogás. A számítógépre történő átállás bonyodalmainak kedélyeskedő ismertetése nem vezet sehová. Jóformán csak a címadáshoz ad ürügyet, de hát a cím sem szerencsés, túl sokaknak jutott már korábban az eszükbe. Kissé enyhíti az elcsépeltséget, hogy Kertésznel ez önhivatkozás is, a *Valaki más* kötetcímét „menti” át. A berlini lakásából megfigyelt koldus se válik érdekessé, a véletlenszerűség demonstrálása túl akart. Legföljebb némi szövegritmizáló szerepe lehet.

Vannak azonban sokkal rosszízűbb dolgok. Bizonyos megnyilatkozásait félig-meddig-tudásra alapozott ítékezés (Csoóri: „Amit félig-meddig tudunk csak [...] igaztalanná tehet minket. A tudás [...] erkölcs is.” [Csoóri S.: *Forgácsok a földön*. Széphalom, 2001, 13]), rosszindulat, néha eszelősség robbantja ki. Örületre a következő részletnél gyanakodtam: „Az éjszakák nem hoznak többé enyhülést. Egy patkány a bokámba harapott; a sérülés nem mély, de felsebzi a felületet, a kiszivárgó sebváladék szimatán lesben álló patkányhorda nyivogva nekilődül. Eddig hiába keresték a marásra alkalmas testfelületet. Azonkívül rossz az életem” (154–155). Nem hinném, hogy Kertész lakásán ilyen rosszak a higiéniai viszonyok. Azt is kizárom, hogy az író éjszakánként a csatornában kószál. Tehát valóságos eseménynek nem vehetjük a föntieket. Leginkább álom. De akkor igen ügyetlenül, átvezetés nélkül van idevetve. Az utolsó mondat például nem fér össze az álomjelleggel. Szimbólum! Annak viszont ordenárén zagyva és fölösleges. Akkor csak az marad, hogy Budapesthez hozzá kellett kapcsolni valami visszataszítót. A kényszerességnek ezt az esztelen csörtetését pedig joggal nevezhetjük örületnek. Nem örület, de mutatóvány a teljesen ésszerűtlen érvelésre: „S hogy mennyire nem úgynevezett ’magyarellenes’ érzelmekről van nálam szó [...] arra jó példa a minapi berlini *Kékszakállú* előadása, ahol az este végén, a német operaénekesnővel együtt énekeltük a színpalak mögött: ’Nem kell rózsza, nem kell napfény...’” (204). Ha már magyarundoránál tartunk, ennek megvan a maga helye a gondolkodásában, ezért nem itt foglalkozom vele. Túlzásai és hisztérikussága miatt azonban kínálja a lélektani fogódzókat is. Még azzal is eltréfálkozhatnánk, hogy a ’minden magyar rossz, minden – igazi – zsidó jó’ képlet nem a náciizmus egyszerű újraelenítése-e. Az pedig szinte lerázhatatlan okoskodás, hogy saját pangó, szegénységben telő, bizonytalan énjét-múltját vetíti ki az országra, énje egykori keretére (Kertész I.: *Gályanapló*. Holnap Kiadó, 1992, 156: „Az ember a saját legtitkosabb, legkéjesebb és legkényesebb tulajdonságait üldözi másokban.”). És végül a készülő regényhez szükséges izgalmi állapot fenntartásának is eszköze lehetett az állandó, elvakult hergelődés. De hangsúlyozom, mindez nem teszi érdektelenné magyarsággépének egészét.

Máskor a bolhából elefántot csinál. Vizionál, majd így összegez: „Most, hogy Európa nyíltan hitet tesz Izrael elpusztítása, a zsidók kiirtása, tehát voltaképpen Auschwitz mellett, mintegy megtisztult a levegő” (136). Ez a „most” a New York-i terrortámadást követő idő. Inkább üldözési mániának tűnik, de azt sem zárhatjuk teljesen ki, hogy a cseppben meglátta a tengert.

A magyar politikáról írva nem is a végletes elfogultság a fő gond. Hanem a tények semmibevétele és az érvek, „bizonyítékok” döbbenetes önkényessége. „Budapesten keresztyén szellem uralkodik, [...] az utcán nem tűrik az idegen nyelvű feliratokat” (108–109). Mindezt a 2002-es fővárosról (pro memoria: Demszky). Egyébként: miért lett volna baj, ha magyarsítják a feliratokat? (Sajnos, nem tették.) Talán még kimagyarázható a „ha van a fejedén sapka, az a rossz, ha nincs, akkor az” jellegű kötőzkodés (ha a kormány nem tesz semmit, az a baj, ha tesz, akkor meg az), az viszont nem, hogy az antiszemitizmust mindenféle indoklás nélkül tényként kezeli (magyar, tehát antiszemita? jobboldali, tehát antiszemita?): „Budapes-

ten tüntetés készül: zsidók a jogaikért, az antiszemitizmusnak nevezett elmebaj, s annak hivatalos, kormányzati jóváhagyása ellen. [...] Másnap az újságban megjelenik a hír, hogy hivatalos megemlékezést tartanak a budapesti gettó felszabadulásának évfordulója alkalmával. [...] A tüntetést ellopták” (100–101). Hát szerencsétlen közönséggel mi a baj? „Tegnapelőtt este, a *János-passiót* hallgatva a Berliini Filharmóniában [...] *ezt a szöveget* Budapesten nem tudnám végigülni annak a közönségnek a körében, amely mostanában azt a várost jellemzi” (112). Nyilván nem cserélődött le, csak megváltozott a közönség. Szegényesebb lett? Hisztérikusabb? A (berlini vagy egyéb) gazdagsággal nem illik dicsekedni (a szegénységet nem illik gúnyolni), a hisztéria területén pedig a naplóíró is komoly teljesítményt mutathat föl. Végül: a MIEP náciságának egyetlen, de kétséget nem tűrő bizonyítéka: plakátjai „nyilas-zöldek” (114). Illetve lehet egy másik, hogy „keresztény és magyar”. Ám még egyszer mondom, ne engedjünk a provokációnak, ne általánosítsunk a felületességről (az utóbbi egyébként is más felhangokat kaphat a napló műfajában). Kertésznek vannak szellemileg is komolyan vehető észrevételei, sőt, elsősorban ilyenek vannak. Még ha igazságai olyan hideg bűvölettel merednek is ránk, mint a kígyó szeme.

Az eredetiség mindkét írónál értékjelző fogalom. Kertésznél a kiemelkedő műnek és a kiemelkedő egyéniségnek is feltétele. Túleml a hétköznapiakon: „Ha ez a gyerek a *Gályanapló*t olvassa [...] nem a könyvet fogja megérteni, hanem elröpi valahová, ahonnan soha többé nem akar majd a hétköznapi életbe visszatérni” (145). A könyv és az élet lényegét jelentő inspiráció is alighanem saját eredetiségünk, megismételhetetlenségünk kidolgozása, megélése irányába igazít. (Ahogy a fenti idézet előtt is megjegyzi: „A könyveket nem kell megérteni, elég az inspiráció, amit bennünk keltenek” [145].) Az „egyediség” kimunkálása provokálóan szemben áll a modern kor hétköznapi emberének sablonos eldurvulásával: „a villamoson az a határozott érzésem támadt, hogy nem emberek közt vagyok. [...] ezek az emberek, az újember, lehet mondani, ez a még sohasem volt fajta. Hihetetlen brutalitásuk. Gyávaságuk. Nyájszerű tompaságuk. Gonoszságuk az egyediséggel szemben” (86). Önmagunk létrehozása önmagunk végleges megfogalmazását jelenti, legalábbis egy író számára: „Befejezve a *Valaki más* korrekcióját, meghökkent a könyv eredetisége, és minden álszemérem nélkül kimondom: nagysága. Végleges megfogalmazásokat találok itt sok mindenről” (168).

Így válik a stílus kulcskérdéssé. A személyiség és a mű lényegévé. Mindkettő a saját nézőpont és távlat megtalálásán áll vagy bukik (*Gályanapló* [156]: „stíluson az élethez való totális viszonyunkat értjük”). Hogy kiszakadunk-e az értelmetlen környezet fogságából: „Ezek az emberek semmit sem értenek a distancia termékenységből, a sehová nem tartozás pátozsából, egyáltalán, fogalmuk sincs róla, hogy mi a stílus; holott a nagy stílus mindenféle ’hazánál’ többet ér” (194–195). Kertésznél a stílus valóban az ember. Pontossága egy megismételhetetlen egyéniség egyszeri világát méri be. Ugyanakkor folytonosan teremti is ezt az egyéniséget, hiszen nincs semmi más alapja: az adott, „hétköznapi” világ nem támaszt, hanem fenyegetést, pusztulást kínál csak. A világ ellenére kell létezni. Se társ („Ami pedig a megértést illeti: ember és ember között ilyen nincs, és nem is lehetséges. – És a szeretet? Lehetséges, de nincs.” [53]), se társadalom, se nemzet, se vallás, se műveltség nem segít, sőt. Egyedül néhány „inspiráló” szellem int felénk biztatóan. Ha Isten van, Ő is a világ ellenére van. Már a *Gályanapló*ban is beszélt önnön miszticizmusáról, itt is kitér rá: „Következőleg én magam racionalista vagyok ugyan, de mivel az élet racionálisan nem magyarázható meg,

tág teret engedek mindenféle misztikának” (84). Ez leginkább mint gnosztikus, a teremtést teljesen a gnosz teremtő hatalmában tudó misztika azonosítható.

Minden érvényesség forrása saját szubjektivitásunk, amely közvetítők nélkül – misztikusan – szembesül a lényeggel. „Mi különböztet meg tőlük? Ők a rendszerrel (rendszerrel) állnak szemben, én, hogy úgy mondjam, Istennel” (*Gályanapló*, 200). Ha feltételezzük is Istent, csak az én megragadható. Minden kollektívum hamis, minden kollektív eszme hamis. A függetlenedés, a kiszakadás az igazság záloga. A vonzó életmód az emigráció. Még inkább a szellemi hontalanság: (Koestlerék) „a hontalanságban megtalálták a nyugalmukat, sőt a hivatásukat” (21). A zsidóság értelmét is a kényszer kiválasztottsággá fordulásában látja: „semmi sem érdekel annyira, mint az emigráns irodalom, az emigráns írók. Még jobb, ha kelet-európaiak, ha egy pusztuló vagy már elpusztult kultúra képviselői; még ennél is jobb, ha zsidók, és semmit sem képviselnek” (53–54). Az így felfogott zsidóság lesz az emberek és nemzetek érettségének a próbája: „e keleti végeken élő népek etikai életének (kultúrájának, illetve kulturális tevékenységének) kulminációs pontja a zsidósághoz fűződő viszonyuk” (54).

Csoóri sokszor hasonlóan fogalmaz az eredetiségről, mint Kertész. (De jellemző, hogy nála az eredet, az eredendőség felé csúszik a szóhasználat, míg írotársánál szinonimaként az „egyediség” [86] szerepel.) „A történelmi, társadalmi s magánlet lehetetlenségeivel szemben csupán egyetlen érvünk maradt: a létezés eredendő élményét kell fölszítani magunkban” (471). Vagy: „Szüksége volt gyerekkorára, eredetének minden porszemére, bujdosó humorára, indulataira, nehogy a készülődő drámák légkörét megfertőzze valamiféle politikai vírus, stratégia, valamiféle ravasz vakremény” (504). A modern világ jellemző útmutatója a divat, amely „meredek csusztató” (28), „szabvány” (191), felszínességével eltérít a lényegtől, az „elemi szükség”-től (32), végeredményben megcsömörlik (28) tőle az ember – ilyenkor aztán egy-egy újabb divat siet a „segítségére”. A valódi kilábalás megfogalmazása ugyancsak a Kertészével azonos síneken fut: „hadüzenet a civilizációnak. Csöndes, de férfias hadüzenet, amely nem társul holmi divatos elméletekhez. A saját laboratóriumban kikísérletezett morál egyébként is megbízhatóbb iránytűnk lehet ilyen ügyekben, mint a boltban vásárolható, szabvány ’műszerek’” (191). A közös világtól tehát el kell szakadni. A kötetben nem szereplő két esszé idézek: „az író otthona az otthontalanság, a minden dolgok közé való száműzetés állapota; kiegyensúlyozottsága pedig a dráma”; „Az embert nemcsak az istenképtől, de saját ábrándképeitől is el kell tépni, mert az illúziók, a sejtelmekből fakadó remények egy elvont istenfogalommal azonosak” (*Parnasszus*, 2008/1, 34, 37).

A kultúrakritika azonban egy döntő ponton más irányt vesz a két írónál. Nyilván lélektani okokból is. Kertész Auschwitz-élménye sűrítettebb katasztrófa, mint a parasztság térdre kényszerítése, illetve Kertész nyárspolgári, örömtelen és közösségtelen gyerekkora kevesebb fogódzót kínált a hagyományos értékek felé, mint Csoóri számára a működő falusi közösség megtapasztalása, a boldog, „sorstalan” gyerekkor. „Tizenkét esztendő koromig boldogan, mondhatnám sorstalanul éltem” – ad a Nobel-díjas író által kisajátított fogalomnak nyilvánvalóan más értelmet egy interjúban (*Parnasszus*, 2008/1, 10). Vagy ez nem is annyira nyilvánvaló? Talán épp Kertészhez kapcsolódik! Tovább mélyíti Kertész sors-sorstalanság gondolatát annak felvillantásával, hogy nemcsak a rossz, a jó is sorstalanná teheti az embert. A sors a gonddal, a gond magunkra vételével kezdődik, a sors elsajátítása pedig a személyiség, a saját látószög, a stílus kimunkálása. „Stílus és sorsszerűség egy tőről fakadnak” –

mondja ugyanabban a beszélgetésben (uo., 13). A kötet egyik Németh László-esszéjében a közérzetet is bevonja a legbelső körbe: „A közérzet [...] a stílussal egyenrangú képviselője az ember szellemi tevékenységének. Érvénytelen, aminek nincs stílusa. A történetek, a tárgyak, a szenvedélyek és a szenvedések némák maradnak, ha a teremtő nyelv nem kölcsönöz nekik fölsimerhető arcot. [...] (Móricz Zsigmond) egy ember légköréből mindig a sorsára következtetett. Németh László a történelem és a kultúra különféle nagy korszakainak a légkörével volt úgy, mint Móricz a modelljeivel” (294).

Na de mindez megint csak a két író közös világa. Hol van hát a szakadás? Csoóri hiszi (vagy reméli, vagy annak szellemében dolgozik), hogy az igazi tudás, az igazi út megvan a hagyományban, csak háttérbe szorult. Másrészt, hogy ezt a tudást a közösség, a többség is képviselheti, életmóddá teheti, vagyis az igazság hordozása nem csak egy-egy kiváltságos, mindig magányos szellem – ráadásul lényegében talán megoszthatatlan, csak „inspiráló” erejében hatékony – lehetősége. A közösség támogathatja a személyiség kiteljesedését, a személyes érdem pedig beépülhet a közösségbe. A gyerekkori közösség-émlék hitelesíti a feltételezést, hogy a múltban voltak és a jövőben lehetségesek ilyen aranykorok. A korkritika fedezete az aranykor számonkérése. Az aranykor pedig a hagyomány megtisztításával tehető hatóerővé (hogy aztán az igazság már önmagában hatékony vagy még a középpontba is kell küzdeni... újabb fogós kérdés). Kertész a radikalizmust mint végtelenen kritikai beállítottságot, mint mindentől elszakadni tudást értelmezi és vonatkoztatja magára. Csoórinál a radikalizmus – a forradalmiság – a hagyomány újrafelfedezése: „úgy voltak forradalmárok, hogy a hagyományok bennük keresték meg legizgalmasabb távlataikat” (9). Csoóri esszéiben is érzékletesen természetes, költői nyelve, illetve a köznyelv hanyatlásának gyakori tematizálása is ide gyökerezik: „lehet, hogy a műveltség kikerülhetetlen restaurációját ismét a nyelv visszahódításával kell kezdenünk?” (146) Azaz: megint a stíluskérdés. De mielőtt a megtisztítást visszametszésként, szikár purizmusként gondolnánk el, lássuk meg az idézetben, hogy inkább a teljes valóság, az örömteli bőség visszanyeréséről van szó. Amire Nagy Lászlóék nemzedéke mutatott példát: „A fiatal Juhász Ferenc, Nagy László, Szécsi Margit ez ellen az elkopárító diktatúra ellen lázadt föl akkortájt. A szürke és megcsontított nyelv helyébe egy gazdag, mámoros és villámfényes nyelvet teremtettek” (449). A gazdag nyelv azonban mesterkélt ékesség csak, ha nem fonódik egy hiteles életmintához: „újfajta nyelv csak ott alakulhat ki, ahol újfajta erkölcs hatol bele a valóságba” (450). Am mindez a kételyt is fölerősíti. Ha a hiteles életminta, az erkölcs társas együttlétben fejlődik és őrződik, akkor az eredendő közösségek széthullása talán védtelenné tesz a silánysággal szemben: „fogy a hagyomány. Kísértetiesen fogy, és már nem töltődik föl sehonnan. A nyelvet szülő, őrző, alakító, átforrósító közösségek Magyarországon is szétestek [...] És ahogy kikorhadtak a lelkekből a népdalok, ugyanúgy korhadnak el egymás után tüneményes, kifejező szavaink is. A tévesztés óta még csak negyven év telt el, de nyelvünk ez alatt az idő alatt legalább száz esztendőre valót kocsosult” (99). Talán az értelmiség és új közösségek átmenthetik a lényegét. Ám a józan ész inkább a kételyre lát okot.

Kertésznél a személyiség „eredetisége” csak önmaga szubjektivitásába zárulhat. A magába záruló bensőség azonban elképzelteletlen. Innen a „totális inkompetencia” (30) és fölöslegesség érzése („fölsleges a regény is, még fölslegebb a regényíró” [13]), „a világ és az emberek kísértetszerűsége” (5). A kudarc állandósulása: „Nincs menekülé-

si útvonal. Valami nagy hazugság az alapja mindennek, ami az életemet alakította” (119). (Kérdés, ilyen alapon miképp ítélkezhet annyira határozottan közéleti, tehát életvezetési kérdésekben? Válasz: nem ezen az alapon áll, mikor ítélkezik, hanem a mindennek való ellentmondásán. Ami viszont nála megalapozatlan marad, az egyéni önkény kiélésének a területe. Hogy ez önellentmondás? Kertész szerint a racionalitás korlátoltsága miatt a paradoxon a mélyebb érvényesség jele. Mire joggal mondhatjuk: ám nem mindegy, hogy a paradoxon a racionalitás fölé vagy alá, vagyis az igazság vagy a manipuláció, a zagyvaság szintjére fokozza föl, illetve le a létmegragadást.)

Csoórinál a személyiség kimunkálása épp ellenkezőleg, a szubjektivitás megnyílását jelenti. Petőfiről írja: „épp azáltal személyes, mert mindenki nyelvén tud beszélni” (19). A személyiség hitelességét a valóságra való ráhangolódásának ereje, kapcsolódási és beleélő képessége szavatolja. Csak a környező valóság függvényében létezhet. A hagyomány és a műveltség ennek a kölcsönviszonynak a kifinomultsága. „A hagyomány [...] elsősorban nem tudást, de érzékenységet jelent” (32). Valamint önismeretet, lendületet, beleélést, meggyőződést, a valóság dinamizálását – hogy csokorba gyűjtsem az ide vágó elszórt megjegyzéseket.

Ennek a felfogásnak örök problémája, hogy az érvényes hagyomány és az érvényes valóság könnyen elvéthető. Álvalóságok és tévutak kínálkoznak igazi gyanánt. Különösen a modern világ információözönében. A *Forgácsok a földön* kötetből idézve: „Az általános fölgyorsulás [...] nemcsak új iramot kényszerített ránk, hanem anarchikus, új viszonylatrendszert is” (8), illetve: „Nekünk már nem történetek kellenek, nem nyugtalanító katarzisosok, hanem csak hírek. [...] a hírek mindig egyirányúak. Kívülről érkeznek hozzánk. A külső világból. Belülről alig. A belső realitásból” (52). Vagyis a modern világban még a helyes tudást is helytelen módon fogjuk föl, megrágtatlanul. Ismeretként és nem életkérdésként.

Mégsem reménytelen a helyzet. Ha más nem, ha a kegyelemszerű öröm csillaga nem, a tévút vagy az émelyítő forgatag rossz közérzete akkor is a kiút keresésére ösztönöz. Na de merre? Csoóri szerint az igazi hagyomány (és általa az igazi valóság) fölismerhető: evidenciaszerű, eleven, ha talán nem is az öröm (nem gyönyör! nem szórakozás!) uralja, de nem zárható ki belőle az öröm lehetősége. És közösségi, tágabb értelemben is: embert emberhez, természethez, Istenhez, jelent múlthoz és jövőhöz kapcsol. „A kultúra – lett légyen népi vagy magaskultúra – mindenkor közösségeket teremtő és irányító erő” – írja egy – a kötetben nem szereplő – esszéjében (idézte: *Parnasszus*, 2008/1, 35).

A hiteles élet és a hiteles alkotás Kertésznél egy megismételhetetlenül egyedi élet megismételhetetlenül egyedi kifejezése. Csoórinál egy megismételhetetlenül egyedi élet megelevenítő találkozása egy közösségi hagyománnyal és az ezt egyetemesig nyitó műveltséggel. Nála tehát van egy emberi közösség, amely szavatol a lényeg és a nagyobb rész érthetőségeért. Egyetemes és megragadható, elvont és földhözragadt azonban folyton módosuló viszonylatok. Állandóan fenyeget a ma még élő kultúra közhellyé és sablonná merevedése. Sőt: „a végső nagy kérdések mindig közhelyek és szólalmok” (*Odaadás és elítélés*, részlet: *Parnasszus*, 2008/1, 34). A kultúra folyama éppen ezeknek a kéznél levő válaszoknak a megelevenítése a saját sorsra, saját helyzetre, az önismeretre való rávetítéssel. Ez visszavezet a – később sémává koptatott – válaszok megszületésének eredendőségébe: „a Nagy László-i tudás alapja [...] nem is a népköltészet, mint ahogy sokan vallják, hanem az, ami magát az ősköltészetet és a népköltészetet is szülte, táplálta, fönntartotta. A közvetítő közeg helyett

a dolgok eredete” (431–432). Ez maradt meg ma végső reménységnek. (Ahogy már idéztem: „csupán egyetlen érvünk maradt: a létezés eredendő élményét kell fölszítani magunkban” [471]).

A személyes és a személyen kívüli egybeérése az a határmezsgye, idegfeszültség, ahonnan az ihlet származik, az a termékeny veszély, ahonnan a felelősség tör elő. Egyedi és általános egybefonódása „az a fajta vonzó eredetiség, amely egy mélyebb hűség nevében cselekszik” (344). Minden hasonlóság mellett tehát az eredetiség értelmezése is szétválik a két írónál. Kertésznél a megszűnt vagy sose volt hagyományvonal üres helyébe írt pont, a maga lényegében egyszeri, folytathatatlan (élet)mű. Csoórinál a hagyománykincs állandó megújítása, az általános vagy egyetemes provokálása az egyénivel, az egyéni provokálása az általánossal. A folyton változó helyzet folyton változó kérdéseinek fényében a műveltség mindig új szellete kerül megvilágításba, vagy ugyanaz tűnik föl másként. A teljesítmények egymásra épülnek, mivel közös a valóságuk, még ha ez a folyton változó valóság is.

Ebben a felfogásban létező erény a természetesség. Például a *Tótkat* így dicséri: „Olyasmit láttam a maga természetes törvényei szerint megtestesülni, ami a magyar irodalomban csak Csokonainak s Aranyinak sikerült egyszer-egyszer” (399). (Máskor Petőfi a fő példa: „S ez az újdonság a természetesség volt. Petőfi egész lényének, verseinek, erkölcsi zsenialitásának, indulatainak a természetessége” [372]). Nem fejtí ki a fogalmat, a szöveggörnyezetből valami olyasmit hámozhatunk ki, hogy a természetesség a különböző rétegek önkéntelen, törvényszerűnek látszó szerveződése (az Örkeny-dráma esetén az abszurdot, a nemzetképet, a történelmet és a filozófiát említi). (A szervesség is Csoóri kifejezése, később még szerepelni fog.)

És nem elérhetetlen eszmény az otthon, a létben való megnyugvás: „A hagyományos társadalmakban az otthon fogalma egyértelműen a világ közepét jelentette. Nem a földrajz, hanem a lét értelmében. Akinek nem volt otthona, nemcsak hazátlanul élt, de számkivetve a nemlétnben is. [...] Nagy László költészetét ez a világ szívében megépült otthona segítette kifejlődni” (448). (Nem mond ez ellent annak a korábban idézett tételnek, hogy „az író otthona az otthontalanság”? Ha úgy vesszük, hogy a biztos otthon a termékeny kaland – otthontalanság – föltétele, akkor nem.)

Kertésznél külvilág és saját világ problémátlan együttállása és az otthonteremtés egyaránt elvi lehetetlenség. Abban van némi bizonytalanság, hogy ez mindig így volt-e, vagy csak Auschwitz óta van így. Állítja, hogy a történelem mindig rémálom volt, az eszmék mindig hazugságok, a zsidók szervezett irthatalóságában mindez csak nyilvánvalóvá lett. Másrészt már a *Gályanapló*ban rajtakapja magát (160): „De mihez képest érzem pusztulónak a jelent? Akkor mégiscsak van posztulált érték.” (Ilyenen itt is rajtakaphatjuk: „a számítógép gondolkodásmód, s nem éppen a legemelkedettebb” [7]. Tehát lehetséges az emelkedettség is?) Máskor nyíltan vallja a Csoóri értelmében vehető kultúra egykori létét. Ismét a *Gályanapló* kínálkozik: „ma nem lehetséges klasszicista, semmiféle közösségi, tehát kultúra alapján létrejövő művészet” (163); „Nagy művészet a kultúra idején volt; izgalmas művészet a kultúra pusztulása óta van” (160). Az identitáshiány korában a közösségi értékeket feltételező kultúra, „nagyság” már csak illúzió, távoli lidércfény. Kertész szemszögéből Csoóri idejéjmúlt jelenség, aki a közösségi eszményeket feltételező kultúra létre épít, mikor az már nincs. Csoóriról nem beszél, de valószínűleg a magyar nemzetet is ilyennek látja. Végső soron nácinak: hisz aki a lehetetlent akarja, az előbb-utóbb az állandó sikertelenségben szabotázásra kezd gyanakodni, és a képzelt erőszak ellen valós erőszakot fog alkalmazni. Óhatatlanul.

Ebből a szemszögből teljesen logikusan bukkanak föl az olyan minősítések, mint „rossz jellemű, vidéki ország” (76), a valóságvesztés („ami itt, ebben a nagy országban történik, annyira *valóságos*, amennyihez én, ott vidéken, ama keleti tartományban, nem vagyok hozzászokva” [146]), az éretlenség („mintha autistákkal beszélnék, vagy kisgyerekekkel, persze olyan gyerekekkel, akiknek pisztoly van a zsebükben” [200]).

Azért sem csak mosolyogtató ez az provincializmus, mert nem pusztán az történt, hogy visszahozhatatlanul elsöprődött Auschwitzcal az egész kultúra, művészetével, etikájával együtt, hanem szerinte éppen ez a kultúra vezetett Auschwitzhoz mint logikus következményhez. A régi kultúrafelfogás ilyen értelemben is szükségszerűen náci. És náci mindenki, minden nézet és minden intézmény, amely a folyamatosságot képviseli. A magyarság és a jobboldali politika mellett a harmadik fő rossz a katolikus egyház (a logika sodrában a tényekkel itt sem bíbelődik): „Ne tudná, hogy e folyamat minden egyes szakaszát [...] a katolikus egyháztól vették át a náci hatóságok?” (27).

Csoóri szempontjából pedig (szintén nem említi íróársát) a Kertész-féle álláspont valószínűleg olykor vonzó merészség, riasztó lehetőség, kritikai erő, de önellentmondásai miatt semmiképp sem tekinthető abszolút igazságnak, inkább csak egy közérzet és egy aktuális, de nem meghaladhatatlan, viszont könnyen önfelszámolásba átcsapó léthelyzet kifejezője. Említettem, Kertész is jelzi, hogy paradoxonokban tud csak gondolkodni. És valóban, sokszor jól megfigyelhetően szétválik nála elvi meggondolás és valós tapasztalat, eszmélkedés és működés. „Nincs kapaszkodó, mégis úgy írunk, mintha volna” (9–10). A szeretet hol nincs, hol mégis jelentkezik. A szubjektum a saját hajánál fogva húzza ki magát a mocsárból. Nincs értelm az írásnak, mégis ír. Vagy: „az ítélet nem végleges. De mindig végletesen kétségbe kell esni, mert ez az igaz út. Hogy miért, ne kérdezd” (38).

A fő törésvonal végső soron tehát úgy ragadható meg, hogy a Csoóri-féle szemlélet a jelen nyomorúságát a hagyománytól való elszakadásban látja. A világ jobba tehető az eszmények megtisztításával, az örök hagyomány jelenre és adott helyzetre szabott folytonos megelevenítésével. Kertész az okot a hagyomány egészében véli megragadni, amelyet így teljes egészében el kell vetni.

Auschwitz ugyanis nem csak azt mutatta meg, hogy egy személytelen és személyfeletti struktúra vette át a személyiség helyét élete irányításában, és így a személyiségközpontú, felelősségteljes kultúra elavult: „A Sínai-hegyi *kinyilatkoztatás* az Auschwitzban történt *megnyilatkozással* érvényét veszítette” (64). Hanem hogy még az áldozat, az ártatlanság tisztasága sem marad meg az embernek, mert épp úgy lehetett volna (vagy lett) gyilkos, mint áldozat. A szerepek kicserélhetők. Tehát az ember csak szerep, azt sem maga választja. Auschwitz talán az örök emberi ürességet leplezte le. Bár az is lehet, történelmi átváltozás következménye: „A katasztrófa oka és hordozója – s ez ma már több mint közhely – a tömegdemokrácia terméke, az új ember. Például én. Hihetetlenül flexibilis vagyok – semmilyen sem vagyok. [...] Ez az ember mindenre képes, jóságra és gonoszságra, s egyik megnevezés sem fedi a cselekvés valóságos minőségét” (68). Mindenképpen visszafordíthatatlan a folyamat: „számára nincsen visszatérés az én valamely középpontjába [...] Ez az ember az utolsó óra hírnöke és előidézője; a végrehajtója is ő lesz” (69).

Fentebb láttuk azonban, hogy a teljes tagadásban Kertész sem következetes. A személyiséget tagadja, de visszalopja a szeretetben, a gyakorlati életben, a misztikus reményben és az alkotásban („az írás révén [...] megszűnik ez az idegenség, és létrejön valamilyen koherencia, valamilyen emberi minőség” [68–69]). Van értelmezője, aki ezt meghátrálásnak

tekinti. De vehetjük írói becsületességnek is. Mindenestre tagadás és állítás feszültségét megpróbálja föloldani a tagadásban berendezkedő ember eszményével, aki mégis, ha megszüntetve is, de megőrizné a személyiséget és a kultúrát. Emblemikus alakja: a zsidó.

Az otthonosságnak két szintje, két szelvénye rajzolódik ki Kertész feljegyzéseiben. Az egyik egy otrombán szellemtelen világból indul ki mint egyetlen realitásból: „De az is lehet, hogy épp ezek az erők, éppen ez a bizonyos mechanizmus Isten, és minden azon áttörő akarat az ember lázadása a jó kivívására – hiábavaló lázadás természetesen, hiszen a mechanizmus az erő, a törvény, a halál” (*Gályanapló*, 132). A *Mentés másként* továbbviszi a gondolatot, az emberit az ösztön és az esetlegesség szintjén látatva: „A véletlen, a kéjvágy és a pillanat szeszélye szabja meg képtelen életünket” (79). Mi marad nekünk? A szenvedés kerülése és a kellemes dolgok kiélvezése. Hisz minden magasabb cél: illúzió. A kellemes élethez azonban viszonylagos biztonság kell, és jólét. Hatalom és pénz. A naplóban a csodált társadalmak a jómódúak és erősek, mindenekelőtt Németország és Izrael (meg általában a Nyugat). A pénz pedig több, mint az ifjúság: „Vigasz, hogy legalább fiatal voltam? Nem érzem igazi vigasznak. Jobban szeretek öreg lenni, némi pénzzel a zsebemben” (31). A kiválasztottság érzése mint a jómódhoz való jog mutatkozik: „nem a szűkös pesti életre születtem” (138). Miért kiválasztott? Mert illúziótlanul meri szemlélni az életet. Éppen ezért számára semmilyen eszme, állítólagos nemes áldozat nem pótolja a létezés öntudatlan kellemességét. A tisztánlátás keserű, de legalább némi előny a létharchban (ezt a kifejezést nem használja, de a „zseniális Darwin” [82] kitéltel igen). Nem pazarolja el magát tévutakon, határozottan tud a cél felé törni. Így az „igazság” nagyrészt a sikerrel válhat azonossá. (Újabb érv az elhúzódóan sikertelen Magyarország iránti „jogos” megvetéshez.) Mivel a javak végesek, és a mások iránti figyelem kitérő, a szolidaritás nagyjából értelmét veszti. Sőt, valóságellenes, így csak erőszakkal tartható fenn: „a mások sorsával való törődés – a saját egzisztencia elhanyagolása – pedig a világ legszörnyűbb tömeggyilkosságaihoz vezetett” (148). Tehát az önzés nemcsak célravezető, hanem az egyetlen erkölcsös magatartás is.

A fenti valóságképnek megvan a maga logikája, szorosan kötődik egy közérzethez, de természetesen csak hipotézis. Valamint írói módszer, mellyel leírhatóvá válik a világ: „ha a misztérium megfejtethetetlen, akkor csak az automatizmus igaz. Mert ez legalább a valószínűsítően látható és ábrázolható világ” (*Gályanapló*, 107). De bizonyítani vagy kizárólagosnak tekinteni nem lehet. Hiszen másfelől számos ok, számos gondolatsor valószínűsíti, hogy létezik értelem az értelmetlen vagy annak látszó világ mögött. Sokszor mindez csak öncsalásnak tűnik. Sokszor viszont az író magától értetődően használja az „Isten”, „teremtés”, „lélek” és hasonló szavakat.

Az írónál váltakozó két fölfogás közös pontja, hogy a világ rossz, ki kell emelkedni belőle. Ha van transzcendens támogatás, akkor szellemileg is, ha nincs, jómóddal, vitalitással („ez az én különös, megmagyarázhatatlan vitalitásom” [52]). A jómód az első esetben sem árt, hisz a szegénység megnyomorít (leírja apja eltűnt haragját, mikor fia téliszalámira pazarolta a pénzt). A pénz úgy áll elénk, mint a világ föltehetőleg egyetlen viszonylag békés rendezője, nem mondhatunk le róla, még ha léteznének is szellemi értékek, hiszen a szellem talán teljesen idegen a világtól. Ha részben, akkor is kell a maradék részhez. A pénz uralma a *Gályanapló*ban még ellenséges (a szerző még szegény): „Mindnyájan a mammont szolgáljuk, amelyet gyűlölünk: ez a társadalmi szervezethez. Az élni akarás mint világirónia” (105). Az új naplóban átelkededik: „Az új pénz éjszakája. Valamilyen könnyű mámor, körülöttem energiák, amelyekkel rokonszenveztem. A pénz nincs híján a léleknek, akárhogy ta-

gadják is; a lélek neve, mint a pénz is: euro... Lassan ki fog bontakozni. A pénz és a lélek együttese: ha ez lehetséges, akkor valami új minőség születhet” (100). Az „új minőség” a *Gályanapló*ban is kirajzolódik. Ám itt a reménytelenség elfogadásán alapul, ezért végeredményben megvalósíthatatlan utópia: „ha az ember elfogadná, hogy születése nem szükségszerű, és hogy halála a végérvényes megsemmisülést jelenti, akkor végre minden misztérium megszűnne. Együttal alapjául szolgálhatna egy új bajtársiasságnak, mondhatni, vallásosságnak, az átszellemült emberi világ megteremtésének. De az ember számára ez elfogadhatatlan” (184). Az új kötetben két ok miatt vált reménytelibbé a lélek kibontakozása. Egyrészt mert szövetségre léphet egy átfogó – pénz központú – uralmi rendszerrel. Másrészt mert talán nemcsak a semmire alapozható, hanem valami megragadhatatlan, de létező transzcendenciára is: „A nagy misztikusok álom-világrendje, a régi mítoszok titokzatos mélyvilága – ebben rejlik valami az ember végétéről” (58).

Milyen a világot újra otthonossá változtatni képes, a sorstalanságból kilépő, a reményt egyedül megtestesítő ember? Olyan, aki megvan az elavult eszmények nélkül. Aki átélte a sorstalanság tapasztalatát, így számára minden személyiség- és közösségépítés hamis, kivéve, ami önmaga és mások esetlegességének misztikájára épül. Felrémlik az alap, de megragadhatatlan, így aztán összenő kétely és remény. Tehát: lehetséges a remény; kevésbé fenyeget a fanatizmus, mivel nem küszöbölhető ki a kétely; a kétely elhatalmasodásának korszakaira enyhülést nyújt a zsongító jómód (ne feledjük, a pénz is jó barát). Kertész szerint a zsidók vannak predestinálva az élcsapat szerepére. Ők szenvedték meg ugyanis leginkább az eszmények „lelepleződését”. A zsidóságnak, nézete szerint, csak ez adhat értelmet. Vallásként már anakronizmus, az asszimilálódni akaró „nemzetközi zsidó” zsákutca („A sok nemzetközi zsidó, aki dühödten, tajtékozva Izrael ellen fordul, mert ki akar bújni a zsidókra zúduló gyűlölet alól” [135]). Az így értett zsidóság tehát nem minden zsidóra jellemző, viszont nem csak a született zsidókra érvényes. Tulajdonképpen azonos az igazi „európaisággal”. Kertész megjegyzései azt sugallják, hogy Izraelt e szellemiség mintaországának tekinti. Legalábbis csak így lehet értelmet adni az olyan kijelentéseknek, melyek szerint Izraelt kritizálni egyenlő az antiszemitizmussal: „Az új gyilkosok antiszemita beszédmódja: 'az Izraellel szemben gyakorolt kritika nem antiszemitizmus'” (152).

Izrael vélhetőleg azért kivételes állam, mert már a gyökerénél ott van az új tudás. Az elpusztítására igyekvő erők pedig folyton feltépik a sebet, így itt nemcsak a szűk elit, de a tömegek is kénytelenek átélni a valóságot, és viselni következményeit. (Az antiszemitizmus így mintegy az igazi zsidóság feltételévé válik. Talán néhol ezért gerjesztik?) Németország is azért vonzó, mert kénytelen állandóan szembesülni a zsidósággal, és ezt talán el is vállalja. Az ellenpélda pedig, kell-e mondani, Magyarország. Ahol a jobboldal épp kiszorítja az új szellem hordozóit: „Ha itt a 'zsidó' szót használom, ezt inkább szimbolikusan teszem. Egy értelmiségi generáció átveszi a 'zsidóktól' a hatalmat” (5). Az ország talán véglegesen belesüpped a vidékiségebe: „De mit szimbolizál a 'zsidó'? Nyilvánvalóan a 'tágasat', a világot, az ellenpólust, a kritikait” (6). Ezek után beindul a körkörös logika, a maga „könnyelmű”, ám tényként kezelt kijelentéseivel: „A koncert folyamán lassan teljesen nyilvánvalóvá vált, hogy Bartók mindmáig nem vert gyökeret a magyar kultúrában. [...] Magyar gyökerekből táplálkozik, és Magyarországon idegen maradt. Igazán csak a zsidók szeretik. Olyan kijelentés ez, amelyre nincsen bizonyíték: könnyelmű kijelentés. Csak azt akarom vele mondani, hogy földönfutó itt mindenki, aki korszerű nyelven korszerű igazságokat árul” (50–51).

Kertész tehát eljut a közösség újraalapozásáig, még ha ez a kívülállók, kirekesztettek közössége is. Vagyis a közösségi elv sem választja el föltétlenül a két író szemléletét. Ráadásul az igazán hatékony modellt Csoóri is az otthontalanság, ideiglenesség köré építi. Nála ez a magyarság osztályrésze, amelyet azonban történelmi adottságként kezel, nem idealizál. Állandósult a Mohács utáni két pogány közt vergődő helyzet, részben a nomádságra is visszakacsintva. Áldás és átok is lehet: kalandra és ámokfutásra, szabadságra és „az egyszerű igazságoknál sokkal szédítőbb és fűszeresebb igazságok” (9) felé egyaránt csábít. Az egyes ember a közvetítő és óvó szférák gyengülésével közvetlenül a mindenséggel szembesül. A balsorsból kovácsol erényt, tompítatlan drámaiságot a magyar költészet fősodra: Balassi, Csokonai, Petőfi, Ady, József Attila – furcsa mód mind családatlan, otthontalan emberek maguk is. (A többiek a helyzet lélektanának a foglyai, a remény és a kétségbeesés esélyeit faggatják, hátrítanak, végül „nemes hisztériába” fúlnak az igazságtalan, de tanulságos tipológiában.) Csoóri szerint ez a lét terhét, drámaiságát vállaló, cserében a katarzist kipattintani képes fölfogás uralkodott a nemzet körében a XVI–XVII. századig. Utána már csak kivételes személyiségek, illetve a népköltészet, főleg a ballada vitte tovább, szemben a zsákutcákba fúló illúziókergetésekkel.

A fenti gondolatmenetet Kertész művészetére is alkalmazhatjuk. Az említett erények és hibák egyaránt föllelhetők nála: a kaland izgalma és az ámokfutás körkörös logikája, a szabadság újrafogalmazása és a „szédítő igazságok” dionüszoszi mámora, valamint a közvetlen, misztikus istenkeresés. Csoóri a magyar irodalmi hagyományon belül próbálja különválasztani az ocsút a búzától. Kertész magyar és európai, magyar és zsidó szembenállásaként ragadja meg a kettősséget, önmagáét is talán öntudatlanul igyekezve kiiktatni a magyarság kiiktatásával. (Valójában azonban épp ilyenkor bukik alá. Mikor például rendre a sikeres országok mellett kötelezi el magát, és bátran rugdossa a földön fekvő Magyarországot, akkor ellentmond a zsidóság fennkölt értelmezésének: „A zsidó író mindig ’alul’ van: az ’áldozatnál’, az ’áldozati helyzetnél’ jobb szót kell találni – a zsidó, ha becsületes, mindig birtokon kívül van” (84). Inkább a lincselő tömegre hasonlít: „A gyilkosságra mindig készen álló vérszomj, amely a gyengeség első jelére tüstént reagál. Sokszor elgondolkodtatott a pogromok megszokott jelenete: szidalmaznak, neked mennek, de valójában csak akkor rohannak meg, amikor a földre kerülsz” (86). Az egyetlen lehetséges magyarázat, hogy a magyarság bűnősként lakol, és nem áldozatként. De hát ki lehet ilyesmit jelenteni?)

Csoórinál az otthontalan, illúziótlan szemlélet nemcsak nemzeti hagyomány, de a korszerűség útja is. A modernség ugyanis hasadtságot jelent („a modernség kora [...] Az a kor, amelynek a meghasonlásai között vergődünk mi is” [105]). Hasadtságot, melynek üdvös hozadéka lehet, hogy többé nem építhetők föl a régi légvárak. Veszélye azonban, hogy az ábrándképekkel együtt a valóság is szertefoszlan látszik. (Ráadásul ez fokozatosan az üzlet mozgatójává válik: „nincs másféle demokrácia egyetlen országban, sőt egyetlen földrészen sem, mint a piac demokráciája. Márpedig a piac nem megváltani akarja az embert, hanem megnyerni és elkápráztatni. Szórakoztatni és a saját világa helyett mindig egy másik világot mutatni neki, nehogy szembe találkozhasson a magáéval” [189]).

A fent kiemelt hagyományvonal korszerű nemzeti hagyományként mindkét téren megoldás lehet. Tárgyszerűségét igazolja a modernitás illúziótlansága. A modern talajvesztettség-ből pedig kiutat jelenthet valóságtisztelete, a valóság drámai egyensúlyként történő megragadása. Ez a törekeny egyensúly teszi az emberi életet többértelművé, többesélyűvé. Benne a bukás is értelmet kaphat, tragédiává nemesülhet. Nélküle csak lélektelen, „sorstalan” auto-

matizmus van, ahol a bukás értelmetlen katasztrófa (Csoóri Juhász Ferenc költészetében éri tetten ezt az emberi léptéket semmibe vevő katasztrófizmust).

A hasadtságával szembesülő világ az irodalom hangsúlyait is átrendezi. A közös valóságkép, a kínálkozó megszokás a korábbiaknál is kevésbé igazít el. Mint legfőbb tapasztalat előtérbe kerül a személyes élmény. Ám mindkét alkotónál ellentmondásos ez a fogalom, a köznapian felfogott személyesség állandó megkísértésén alapul. Csoóri T. S. Eliotot idézi: „Egy művész fejlődéstörténete: örök önfeláldozás, a személyiség örök kioltása... A költészet sem a szenvedélyek zsilipjeinek a fölnyitásából áll, hanem elzárásából. Az persze magától értetődik, hogy csupán azok tudják, miben áll ez a megszüntetés, akiknek van személyiségük...” (167). A saját kis életkörből kell áttörni a teljesség vagy a teljesebb felé. A módszer: a vallomás. A modernitással (néha már a XVI. századtól, sőt olykor Villontól) „a vallomás a lét eredendő szükségletévé válik” (8). Előtérbe kerülnek a vallomásos műfajok – a napló és a vers, de nyilván az esszé is („Naplót éppoly átéléssel és izgalommal tudok olvasni, mint verset” [262]), illetve a különböző műfajok vallomásszerűvé formálódnak.

Nyilván valami hasonlóra gondolt Kertész, mikor különbséget tett a régi, kultúrához tapadó „nagy” és a modern „izgalmas” irodalom között. Vagy irodalom és Biblia között: „Aki birtokon kívül van, mint én, az nem írhat úgynevezett irodalmat. Irodalmat a rendőrök írnak. Mit ír a zsidó? A zsidó a Bibliát írja, a birtokon kívüliek könyvét” (84).

A stílushoz is visszaköthetjük a kérdést. Ha elfogadjuk, hogy a saját világ az egyedül belátható, akkor a stílus többször emlegetett „plasztikussága” a hitelesség szükségszerű követelménye. (A *Gályanapló*ban [114]: „Lásd, amit leírsz. A stílus: látni.”)

Mindkettejük stílusa világos, könnyen követhető, szabatos. Kertészé azonban szikárabb, gyakran használ idegen szavakat, ellentétben Csoóri ízelesebb, képtelibe kifejezéseivel. „Analtikus agyam” (71) – írja le a kulcsszót Kertész. Valóban az elemző részekre bontás az ő fő módszere. A jelenség egészéből kiszűri az összetevőket, köztük az érzelmeket; pontosabban a megragadhatóságig, a tárgyilagosságig egyszerűsíti azokat. Csoóri módszerét viszont szintetikusan tekinthetjük, melynek az oly sokszor emlegetett metafora áll a gyújtópontjában. Vagyis két távoli jelenséget összeszikkaszt, és az így keletkező erőterben a kopott tudáselemek újrakelevenednek, kimeríthetetlen kapcsolathálóba fogva a széthullni készülő világot. A látszólag jelentéstelen és jelentéktelen törmelékek egy nagy egység, valamiféle szerves természetesség mikrokozmoszaiként ragyognak fel a kifejezésben éppúgy, mint a gondolkodásban, irodalomban éppúgy, mint a személyiségben: „a világirodalom minden nagy műve, szigorú és pontos metafora, egyetemesé növesztett jelkép [...] végleteket szikkasztat össze” (31); „A személyiség, mint fölszikkasztó metafora egy versben, képes láthatóvá és átélhetővé tenni a sorsot” (171). A feszültség nem öncélú figyelemfelkeltés, a kiegyenlítődésként bölcsessége felé indít. A kiegyenlítődésként pedig nem lagymatagságot eredményez, elkent átlagot, de szerves kapcsolatok „erőterévé”, a közös munka lehetőségévé áll össze. Illyés életművét és egy konkrét idézetet vizsgálva írja: „A tizesével idézhető mondatok közös titka az, hogy olyan érzelmi és gondolati erőterben születnek meg, amelyben nagy távolságok feszülnek a tagadó és az állító részek között. [...] Ezt az egész életművet körülvevő erőteret Illyés a saját sorsából teremtette meg. Valójában ilyen mágneses erőteret teremtődött Ozora és Párizs között [...] Kétkulacos – mondták rá ezek miatt az ellentétes kötődései miatt gyalázkodva [...] Pedig [...] ez a konokul viselt kétkülcsőség nem Illyés külön találmánya [...] hanem mindnyájunké [...] Illyés azért vállalta magára ezt a kínos és kényes örökséget, hogy belül magában megszüntesse. Hogy a szélsőségeket egy újra megteremtődő szerveségnek 'játszassa' át” (346).

Az analízis már magában hajlamos a kiüresítés, leleplezés szellemét földézni. És Kertész valóban a hagyományok, eszmények lealcázását tartja egyik becsületbe vágó feladatának. Csoóri viszont, már erről is volt szó, a hagyományok megelevenítését, melynek fő eszköze a metafora: a dolgok szokatlan kapcsolatokba, új távlatokba állítása. Kertész mindentől elválná magát, állandó kísértője az emigráció. Csoóri a kötelékek szorosabbra fűzésében, a tékozló fiú megtérésében látja a menekülést: „Nagy László ösztönös visszafordulása ugyanolyan történelmi pillanat volt, mint Ady nyugatra szökése annak idején. Figyelmeztetés, hogy többé nincs számunkra Párizs nyársain megsüthető gondolat [...] Hogy mi már megmenekülni se a világosság által tudunk, hanem azáltal, ami köt bennünket. És hogy menekülni csakis a magaslatok iránt van utunk.” Kertész szerint viszont a magyarságból nincs út a magasságba: „Ez az ország olyan nagy bajban van, hogy kínjaira már csak a hazugságoktól remélhet némi enyhülést” (51). Kertésznél is fölmerül, hogy a tárgyyszerűségnél fontosabb lehet az elkötelezettség, de ott ez a zsidóság talányos kiválasztottsága vagy nyomorúsága: „Szegény nyomorult, a zsidósága elől az igazságba menekül. Azt hiszi, hogy elítéltebből ítélkezővé válhat” (207).

A reménytelenség Csoórit is folyamatosan kísérti, de nála ez kétely és csalódás és mellék-szólam, Kertésznél kinyilatkoztatás és prófécia és főszólam. Sajnos minden viszonylagosító lélektani felhang ellenére sem zárható ki, hogy Kertésznek legyen igaza. De Csoóri reménye mellett szól, hogy még a megtiport magyarság is kozmikus közösségig tudott emelkedni. Természetesen '56-ra gondolok, amit Csoóri eszmélkedése középpontjába állít már az 1962-es *A kiegyensúlyozottság ára* című esszéjében. Kertész viszont beszédesen hallgat róla, nem fér a gondolatmenetébe. (De legalább nem silányul odáig, hogy '56-ot az antiszemitizmus távlatába állítsa.) Ám a csoda bekövetkezte sem végső érv, talán a kádárista évtizedekben még ez is ellenünk fordult...

Lehet-e összegezni? Hiszen láttuk, mindkét életmű önmagában is rendkívül sokrétű, együtt pedig az átfedések és elválások bonyolult hálózatát hozzák létre. A tömegdemokráciáról, a világ és a magyarság helyzetéről nagyjából azonos a látéletük. Kertész nem nagyon hisz a társadalmi kilábalásban, de az egykori polgárt tartja a legtöbbre ([193]: „Kétségtelen, hogy az ember a polgárságban és a polgáriságban érte el felnőttségét. Hogy ez a felnőttség milyen, azon lehet vitatkozni”). Ez a polgárság azonban már a múlté, Magyarországon ráadásul sose volt számottevő. Néha mégis ideálisnak tetszik a nyugati, legalábbis a német társadalom, a maga jólétével, karrierlehetőségével, stabilitásával, nemzetköziségével („Tetszik, mert Németország legkevésbé német városa. Mert jó nemzetközi hangulata van” [126]). (A magyarságnál, úgy látszik, épp ezt hiányolja, a zsidó esetben viszont épp a „nemzetközi” a rossz.) Csak egyéni kiút van a kultúra teljes lerombolódása-lelepleződése után, amit a világ teljes meg nem értése közepette kell végigjárni. A kevés rokon szellem és mű sem adhat konkrét iránymutatást, csak inspirálhat, ösztönözhet a saját életanyag felhasználására, mivel csupán ebből lehet építkezni, ez pedig mindig közölhetetlenül saját. Az utat végigjárók lesznek a világ szellemi elitje. Ez mindig a kevesek keserves kiváltsága, egyedül talán Izraelben válhat tömegessé, tehát közösségivé. Vagy ahol elevenen tartják a holokauszt tapasztalatát, de ez nem jellemző. Talán Németországban mégis. A kiélezett ítéletek, föloldhatatlan ellentétek, provokatív kijelentések logikus és vállalt velejárói a kertészi világgépeknek: a személyiség elvesztésének, a világ egyetemes gonoszságának, a mégis létező, de misztikusan fölfoghatatlan reménynek, az ebben újjászülhető személyiségnek és közösségnek. A nihilizmus és az istentudat közt vibráló talajtalanságnak.

Csoóri példatársadalma az egykori falu világa. Elmúlt, de másféle közösségbe átmenthető: „ha végképp fölbomlanak a hagyományörző, falusi-paraszti közösségek, a hagyományörzés föladatát a magyar értelmiségnek kell magára vállalnia” (67). Márpedig a hagyomány nála nem elvetendő, hanem megtisztítandó, megelevenítendő. Folyamatos feladat: „fönn tartani [...] az életet csak munkával és kultúrával lehet. Naponta föllobbanó képzelettel” (67). Csoórinál nemcsak az elit kiváltsága a közösség, hanem széles rétegek, elvileg az egész nemzet előtt is nyitva áll. A közös munkálkodás a csekélyebb teljesítményt is az egész részévé fogadja. Természetesen ez emberiségléptékben is igaz, de Csoóri a nemzet kérdéseit állítja középpontba. Mivel nem egy gnosztikus-beavatott elitről van szó, hanem egy kedvező viszonyok között (tehát ma csak: részben) művelődéssel és életközösséggel elsajátítható tudásról, így nem szakad olyan végletesen ketté az emberi minőség, mint Kertésznél, akinél a tömeg maga a megtestesült gonoszság és butaság. Csoórinál így nincs olyan kilátástalanul bűnös és páriacsoport, merő ellenvilág, mint Kertésznél a magyarság. Ő a minőséget nem mások ellen, hanem a leszakadók megmentéséért is hirdeti. Ő is folyamatosan megéli eszményeinek, valós esélyeinknek az elbizonytalanodását, bukásait, de erőfeszítése arra irányul, hogy az elveszettség és a misztikus remény között megtalálja a belakható egyensúlyt. A közösségi hagyományban, együttes értékeremtésben, az ezt mederbe terelő műveltségben talál segítségre. Az emberléptékű, alkotható, metafizikai sejtelmekkel teljes világ középpontba állításával háttérbe szorul nála az emberalatti lét nihilizmusa éppúgy, mint a transzcendencia közvetlensége. A „mit tehetünk” lesz számára a fő kérdés. Az irodalom is bizonyos tevékenység, hozzájárulás a közös „életalakításhoz” (295). Kertésznél azonban a világ a gonoszé, ezért a közössé váltható érték pusztán szellemi. A műben megvalósítható előrébbvaló a világban megvalósíthatónál: „Egy unalmas tanulmány, amely abból a merőben téves felfogásból indul ki, hogy az élet előbbre való a művészetnél” (*Gályanapló*, 219).

Kertész meghatározó belátása, hogy a világot, így az egyént is személytelen struktúrák uralják. A struktúra szabja meg, kinek milyen szerep jut, az emberi akaratnak talán semmi jelentősége sincs. Fölrémlik azonban, elsősorban talán a naplókban, egy titokzatos isteni struktúra lehetősége is annak, aki végigjárta a kiüresedés útját. Könnyen lehet, az író a modern élettapasztalat lényegéig hatol, mikor nem ember és ember, hanem ember és struktúra viszonyaként érzékeli létezésünket. A ráismerés hevében sokan hajlamosak a Csoóri-féle, emberközpontúbb eszmélkedést mint a naiv, személyiség uralta világlátásba való visszacsúszást értelmezni. Ez a veszély, a „humanizmus” veszélye kétségtelenül fönnáll. De alighanem másról van szó. Csoóri szintén érzékeli a struktúrák hatalmát, de ő ezeket nem látja szükségszerűen emberellenesnek és befolyásolhatatlannak. Hiszen tapasztalta, a falusi élet hagyományos rendje jóval inkább gazdagította, mint korlátozta a személyiség kiteljesedését. (Talán a boldog és nem a megnyomorító „sors talanság” beavatásában részesítette?) Az igazi különbség tehát az, hogy Csoóri bízik világ és ember lehetséges harmóniájában, a most túlnyomólag romboló szerveződések leválthatóságában. Nála az ember is hatni tud a „rendszerre” (ezért megkerülhetetlen a közéletben való részvétel), míg Kertésznél a hatás egyirányú. ◀

STURM LÁSZLÓ (1967) az ELTE magyar–orosz szakán végzett. Az irodalomtudomány kandidátusa. Szombathelyen egyetemi docens, a *Kortárs* szerkesztője.