

Siker, öregség, összegzés – apokaliptikus keretben

Az elmélkedő Kertész Imre a 90-es években

Kertész munkásságában a hagyományos széppróza és a naplóbejegyzés egyaránt esszéjelleget. Regényei, novellái tele vannak esszébetétekkel, naplóbejegyzései miniatűr esettanulmányok, gondolatkísérletek. Érdekes, hogy az önálló esszé csak viszonylag későn és kételyek között bukkan föl nála. A késésnek külső oka lehet, hogy a végigvitt gondolatmenetek publikálására a nyolcvanas évek vége előtt nem sok esélye volt. Amit a regények fikciója és a feljegyzések töredékessége még úgy-ahogy elfogadhatóvá tett a hivatalosság előtt, azt a végigkövetett gondolatmenet már tilalmassá tehetné volna. A rendszerváltásra a tilalom megszűnt, és a németországi sikerek nyomán pedig igény mutatkozott a közszereplésre, a nyilvánosság előtti elmélkedésre.

A külső ösztönző és gátló körülményektől eltekintve, Kertész néha hangot ad az esszéivel szemben belső fenntartásainak is. A nyilvános előadás – legtöbbször esszéje ilyen célra készült – óhatatlanul alkalmazkodik a hallgatóság elvárásaihoz vagy legalábbis a szónoklat beidegződéseivel, innen a „pöffeteg tónus, a panaszkodó ábrázat, a patetikus végkövetkeztetések”.¹ Ebben a megközelítésben az esszé csak vélemény, de: „Véleménye mindenkinek van, a vélemény azonban nem művészet...”² Ha végigjárjuk egy gondolatmenet logikáját, már a rendszer életidegensége szippantja be a szavainkat, és nem a személyiség elevensége irányít: „A nagy kérdés: hogy amit értekező szövegeimben gondolok, *valóban* gondolom-e? A gondolat, ha értekező, olyan, akár a dodzsem: beülsz, és visz.”³ (Például a biztató kifejelet felé: „Nem szabad többé úgynevezett esszéket írnom, mert ezzel belépek az 'emberiségbe', osztozom hazugságaiban, és reményről teszek tanúbizonyságot, olyan reményről, amelyben, ha megmaradok művészetem, tehát a radikalizmusom mellett, korántsem hiszek.”⁴) Azt sugallja, hogy

STURM LÁSZLÓ (1967) irodalomtörténész. Szombathelyen egyetemi docens, a *Kortárs* kritikai szerkesztője.

1 Kertész Imre: *A néző*. Bp., 2016, Magvető, 97.

2 Uo.

3 Uo. 195–196.

4 Uo. 238.

a pillanatnyi belátás az igazán lényegi, annak rendszerbe illesztése, „magyarázata” már elszakad az igazságáért kezeskedő „egzisztenciától” (kedves szava az egzisztencia), ezért eleve hamis vagy legalábbis esetleges: „Nem elég többé végeérhetetlen undoromnak hangot adni, azt meg is kell indokolni, mégpedig egy olyan nyelven, amely csak kis részben az enyém, sokkal inkább a nyilvánosság nyelve, a nyilvánosságnak szánt nyelv, vagyis, tulajdonképpen, magyarázat.”⁵

Mégis születnek esszék, mégis sokszor a reményt is vállalja. Már ez jelzi, hogy Kertész világától nem idegen az önellentmondás. Sőt, az ellentmondások közötti termékeny feszültség az egyik fő ihletője. Elmékedéseiben kifejtett meglátásaiból tehát nem bontakozik ki egy logikus rendszer. A különböző okfejtések, esettanulmányok inkább egy-egy határértéket (csomópontot, szemléletmódot) ragadnak meg, ő maga legfeljebb átmenetileg azonosul velük, illetve kívülállóként tekint rájuk. A csak átmeneti azonosulást a művészlét magjaként ismeri föl: „A ’művész’, mint egzisztencia, kötetlenséget jelent. [...] senkivel sem kell azonosulnia – legalábbis végérvényesen nem. Ha tudod, hogy szerepeket élsz át, könnyebben leveted őket magadról.”⁶

Óvakodik a rendszerépítéstől. A racionálisan átlátható rendszer néha érdekes és hasznos lehet, de végeredményben mindig hamis, mert „a valóság irracionális”.⁷ A világ irracionalitását azonban ne keverjük össze az értelmetlenséggel vagy a démonisággal. Nem kell mindent érteni ahhoz, hogy betöltsük a földön titokzatos rendeltetésünket: „A világot nem érteni, csupán mert érthetetlen: ez dilettancia. A világot azért nem értjük, mert nem ez a dolgunk a földön.”⁸

A filozófiailag, logikusan megragadható rendszerek iránti bizalmatlanság ugyanakkor nem zárja ki egy magasabb értelem létét. A rendszer alatti értelmetlenség kísértése és a rendszer fölötti rend esélye közti állandó villódzás Kertész műveinek egyik vonzó bizonytalansága, amelynek jellegzetes kifejezői az oly gyakran alkalmazott ellentétek, paradoxonok, a töredékszerűség. A metaforák igen visszafogott alkalmazása ugyancsak itt leli indokát, a félelemben, hogy a kínálkozó képek, ötletek letéríthetik a gondolkodást a maga hiteles útjáról. (A meglátás lehetséges ihletőjére Kertész monográfusa hívja föl a figyelmet: „A nyelvvel szembeni egyetlen lehetőség a naplóíró szerint a bevett, metaforikus nyelvhasználat felülvizsgálata. A nyelviség és a metaforikusság azonosítása alighanem Kertész fontos szerzője, Nietzsche nyelvfelfogásával rokonítható. Nietzsche azt írja [...], hogy az igazság ’metaforák, metonímiák, antropomorfizmusok át meg átrendeződő serege’.”⁹) A mértékkal, de mégis viszonylag gyakran használt idegen szavak még a magyar szókinccs eredendő képiségével is szembeszegülnek.

5 Uo. 218.

6 Uo. 310.

7 Uo. 91.

8 Uo. 20.

9 Vári György: *Kertész Imre*. Bp., 2003, Kijárat, 164–165.

Kertész elmékedéseinek jellegzetessége, hogy rendszer helyett az adott terület sarokpontjait kijelölő, egymásnak szükségszerűen ellentmondó megállapításokat találunk nála. Érdekes körüljárni néhány témára kihegyezve ezeket az ellentétes, de olykor egymást kiegészítő és egy irracionális rendben akár egybe is csúszó határértéket.

Ha a legmagasabbról kezdjük, már istenképében is tetten érhetjük a megközelítések sokaságát (és akkor még figyelmen kívül hagyjuk az Isten léte iránti fel-felbukkanó kételyt). Van, amikor a jelen világot annyira elvetendőnek látja, hogy csak egy rejtett, a teremtésben ártatlan Istent képes feltételezni. Ez a gnózis világképe. Földényi Kertész-könyvében külön címszót szentel ennek a fogalomnak, ezt látja meghatározónak, szinte kizárólag regényekből vett idézetekkel alátámasztva. Az egész létezés egy nagy koncentrációs tábor, értelmezi Földényi az írot, amelyből azonban van kiút a kiválasztottnak egy másik, rejtett világba. „E 'Nem-Létező' keresésének és megtalálásának reménye Kertész írásainak egyik mozgatója. [...] Tudni, írni, tanúskodni: nem más ez, mint gyökereiben elutasítani a létezést, lázadni az itteni világot felügyelő gonosz isten ellen. Vagyis minden reményt egy másik teremtőbe vetni.”¹⁰ A negatív érvelés, vagyis az adott tagadásán épülő tájékozódás éppúgy illeszkedik ebbe a képletbe, mint önmaga kiválasztottságának hite vagy a beavatottságként értelmezett tudás. *A boldogtalan 20. században* például így ír: „Az embert egyedül a tudás emelheti a történelem fölé, a totális történelem csüggesztő, minden reménytől megfosztó jelenléte idején a tudás az egyetlen méltóság teljes menekülés, a tudás az egyetlen jó.”¹¹

Kertész azonban nem okvetlenül és talán az idő haladtával egyre kevésbé utasítja el a világot a maga teljességében. A tagadás, a sablonos szemlélet elutasítása sokszor a megismerést mélyíti el, irányítja Isten felé. Így az úgynevezett „negatív teológiával” kerül párhuzamba.

A harmadik jellemző beállítottság a misztika (ami magába foglalhatja a negatív teológiát, vagy éppen fordítva). Az adott világtól idegenkedve logikus útja a lényegismeretnek a közvetlen istenviszony vágya. Egyben az egyházakkal szemben érzett viszolygásának szintén megfelel. Az emberben föleleveníthetően létezik az istenség, amely néha átlényegítheti az egész személyiséget. A már idézett esszében ír „a minden emberben benne élő istenségről”, aki „mintegy magához” emeli „az esendő személyt”.¹² *A nézőben* ugyanezt így fogalmazza meg: „Krisztus létezik – csak nem ebben a világban. Bizonyos pillanatokban mindenki elmondhatja magáról: Krisztus bennem létezik, sőt: Krisztus én vagyok.”¹³

Végül – bár a sor még nyilván hosszan folytatható volna – érdemes fölfigyelni a szakirodalomban már szintén megemlített rokonságra Kertész és a Johann

10 Földényi László: „Az irodalom gyanúba keveredett”. Bp., 2007, Magvető, 112–113.

11 Kertész Imre: *A száműzött nyelv*. Bp., 2001, Magvető, 41–42.

12 Uo. 41.

13 Kertész: *A néző*, 21.

Baptist Metz nevével fémjelezhető „politikai teológia” között. Metz központi gondolata, hogy a sémákba, általánosságokba sorvadó vallásosság ellenébe a történetekben megnyilvánuló egyedít, mindenekelőtt a szenvedés egyediségét kell állítani. Így válhat élővé, erőssé a hit. Éppúgy a történetet, az eleven emlékezetet szegezi szembe a rendszerrel, mint az író: „Nem értendő-e az elbeszélés olyan nyelvként, amely meggátolja a rendszeralkotást, vagyis megszólaltatja azokat a dolgokat, amelyeket (mégoly összetett, metaelméleti) megismerési rendszereink nem tudnak megragadni és értelmezni? Nem tekinti-e magát a kereszténység végső soron – szükségképpen – a rendszertől való elszakadásnak, s ebben az értelemben nem hat-e mindig ‘felforgatóan’ minden számára felajánlott vagy erőszakosan rákényszerített megértési mintával és értelmezési rendszerrel szemben? Ám ha nem akarjuk, hogy ez a ‘felforgatás’ némává és önkényes-sé torzuljon, nem kell-e akkor szükségképpen elbeszélésekben kifejeződnie?”¹⁴ Kertésznel ugyanerről olvashatunk: „A történelem: a dolgok rossz fogalmakkal való megkísértése. Tudniillik a történelem letért az epika útjáról, holott egyedül a történések, a jellemek és a cselekedetek leírásának van értelme. Az elemzés, ami ennek helyébe lépett, hiábavaló, ideológikus fecsegés. A dolgok több oldalú megközelítése? Helyes, de csak amíg mese. Tudniillik: a történelem nem ‘tudomány’, hanem a nyelvbeliség, az emlékezet őrzője, sors. Amint ‘tudomány’, semmi köze az emberhez, fölösleges és kétséges.”¹⁵ (Alighanem az elbeszélés háttérbe szorulása miatt fordult kételkedve saját esszéi felé, utalok vissza tanulmányom elejére.) Amire Metz a „felforgatás” szót használja, azt nevezi az író „botránynak” *A boldogtalan* 20. században, a kifejezés köznapi értelmét a bibliai felé tolva el: „Mert ugyanaz a radikális szellem, amely az emberi tudás örökségévé teszi a botránnyt, a gyalázatot és a szégyent, egyszerismind felszabadító szellem is, és nem azért vállalkozik a nihilizmus mételénynek maradéktalan feltárására, hogy ezeknek az erőknél engedje át a terepet, ellenkezőleg, azért, mert saját vitális erőit látja gazdagodni evvel.”¹⁶ Így jelenik meg mind a kettejük-nél „az emlékezet mint erkölcs”.¹⁷ Ebből következik szembefordulásuk a halált kiiktatni akaró nyugati felfogással. „Ahol a halottak fontosak, ott az élők számára is van remény”¹⁸ – írja Kertész. Ugyancsak *A néző*-ben később hozzászól: „az élőnek a halotthoz való mélységesen segítőkész viszonyában nyeri el értelmét – igazi s tán kizárólagos értelmét – a szeretet szó.”¹⁹ Metz hasonló szellemben teszi föl kérdéseit: „Ki válaszol ma a múltbeli szenvedések és remények szabadságra támasztott igényére? Ki felel a megholtak, az egykor szintén szabadságra vágyó megholtak változatlanul nekünk szegeződő kihívására? Ki te-

14 Johann Baptist Metz: *Szenvedéstörténet és megváltástörténet*. Bp., 2005, L'Harmattan, 196.

15 Kertész: *A néző*, 36.

16 Kertész: *A száműzött nyelv*, 42.

17 Kertész: *A néző*, 5.

18 Uo. 23.

19 Uo. 187.

szi érzékennyé lelkiismeretünket az ő szabadságukra? Ki ápol ma szolidaritást a meghaltakkal, akik hamarosan minket is maguk közé fogadnak? Ki képes ma olyan felfogást kialakítani a szabadságról, amelyet még azokkal is osztani tud, akik éppenséggel nem a forradalmi felszabadító harc legelső sorában halnak meg, hanem a mindennapi, rémisztően banális halált halják?”²⁰ Kertésznél ugyanígy központi érték a szabadság, és ugyanilyen alapélmény szabadság és halál egysége: „Érdekes, hogy a halál gondolata nálam mindig a szabadság szintre lökészerű érzésével jár együtt. [...] életem legfontosabb tartalma mégiscsak a szabadság volt, legfontosabb tettei – a néhány művem – a szabadság aktusai voltak. A halál egy kaland előérzetével él bennem.”²¹

Alapvető különbség azonban, hogy míg Metz elismeri az egyházat, sőt annak a népi vetületeit is föl kívánná erősíteni, vagyis a népi vallásosságnak kiemelt jelentőséget tulajdonít, addig Kertész idegenkedik az egyházaktól, a közösségi életben sem hisz, a közösségek esélyét tagadja, szertelen, végső soron „náci” csoportokat képes csak észlelni maga körül. Persze ez sem ilyen egyszerű, a közösség szintén szerepet játszik Kertész gondolkodásában, ahogy erre később még kitérek.

Az istenkép, istenviszony határértékeihez kapcsolódik az erkölcs a maga határértékeivel. Láttuk, az etika szorosan kötődik a történetek által elevenen tartott emlékezethez. Az emlékezet szenvedélyessége – „a feledéssel szembe szegülő szenvedély”²² – jelzi, hogy itt mélyen személyes ügyről van szó. Az emlékezetet őrző történet személyes állásfoglalásra, elköteleződésre sarkall. Az igazi erkölcs szembekerül a történelem és a tömegtársadalmak normáival, maga a „botrány”: „Minden, ami morális, ami etikus, az élettörvény ellenében való – lázadás.”²³ A történelem, a mindennapi létezés az átlaghoz, a típushoz, a sémához igazodik. Ennek a szemléletnek a rendszerré alakulását nevezi Kertész ideológiának. Az ideologikus beállítottságot botránkoztatja meg az erkölcs (és az igazi művészet), mert az egyedire, a rendkívüliire figyel (vagyis a mindennapiban is tetten éri a rendkívülit: őrzi az áhítatot). Mivel minden lényeges egyedi (és csak egy remélt, sejtett szinten illeszkedik mégis valamiféle rendbe, egyetemességbe), a művészi-emberi erkölcs nélkülözhetetlen velejárója például a pontosság, a történetmesélés pontossága. A *Kié Auschwitz?*-ban írja: „Aggályoskodó tekintetek tapadnak a Holocaustról szóló művek minden sorára, a Holocaustot idéző filmek minden filmkockájára: hiteles-e az ábrázolás, pontos-e a történet [...] De mi ez a ragaszkodás a kínos – és kínzó – részletekhez ahelyett, hogy mihamarább elfelejteni igyekeznénk őket?”²⁴

20 Metz: i. m. 90.

21 Kertész: *A néző*, 101.

22 Uo. 75.

23 Uo. 22.

24 Kertész: *A száműzött nyelv*, 241.

A Kertész-féle erkölcs egyik talán uralkodó fölfogása szoros összhangban áll az istentapasztalattal, vagy mondjuk általánosabban, a transzcendenciával: „Az embernek tanúkra van szüksége, hogy szavai elnyerjék morális értelmüket. Az ember legfőbb, legmagasabb tanúja az Isten.”

Az idézett rész folytatásában fölveti egy újabb, a fentiekben nem érintett istenfogalom lehetőségét, a magunkból kivetített igényből, kívánságból megalkotott Isten képét: „Ez azonban még nem bizonyítja, hogy Isten valóban hallja és hallgatja az embert. Isten létét sem bizonyítja. A moralitás egyes-egyedül a szükségletet, vagyis egyedül önmagát bizonyítja.”²⁵ Ezzel rokon szellemben veti föl – újabb határértékként – a tudás valódiságával szemben álló lehetőséget, miszerint „minden csak fikció”,²⁶ „az abszolút érték is konszenzuson nyugszik”.²⁷ A rá jellemző újabb fordulattal azonban azt is állítja, hogy még ebben az esetben sem válik az élet szükségszerűen örömtelenné: „Hogy egész életünk jelentés és jelentékenység nélküli: közhely. De amikor azt hitték, hogy mindezek a közhelyek jelentékenyek és nagyok, akkor az életnek volt íze, akkor az élet is jelentékeny és nagy volt.”²⁸

Mikor azt írja,²⁹ hogy tanú nélkül nincs önazonosság, csak szerep- és szereptetvesztés, akkor azt is állítja, hogy az emberi személyiség lényege az identitást megalapozó erkölcs, az erkölcsé pedig a szeretet. Továbbá azt is, hogy mindez talán csak szétfosló jelenség, ha nincs örök tanú: örök lélek és Isten.

Az erkölcs állandó, kínzó önvizsgálat, az önvizsgálat pedig kegyelemre való rászorultságunk belátásához vezet: „Ha hiszünk abban, hogy az emberek életében alapvető szerepet játszik – pozitívat, negatívat, most mindegy – az erkölcsi tény, az etikum, akkor máris kimondtuk, hogy hiszünk Istenben, mert ez végül is ennyit jelent [...] Az etikum ésszerű és egyben abszurd: abszurdításában meglepő fordulattal jelentkezik hirtelen a ráció; ez a csoda; bizonyos korokban borrá változik a víz [...] Az én viszonyom a csodához: megátalkodottan, elvakultan kétségbeesni, és titokban számítani rá: gyarló bűnös vagyok tehát, a Biblia szavaival, neurotikus, sőt neuropata, a modern szóval; mindenképpen beteg. Egyet tehetek csak: kegyetlen önvizsgálattal az emberi és az isteni kegyelemhez folyamodom; vagyis – Csehov szavával: – dolgozni kell.”³⁰

Találunk azonban olyan megfogalmazást is az írónál, ahol erkölcs és szentség – Kierkegaard szellemében – ellentétbe kerül: „Az alkotás az önzés kizárólagosságán alapszik; alkotó ember nem képes másokért élni, egy másik élet szolgálatában állni, mert az lehetetlenné teszi az önzésnek azt a nemét, ami az alkotáshoz, a szentségre való koncentrációhoz kell, a konstruáláshoz, a lelki

25 Kertész: *A néző*, 46.

26 Uo. 15.

27 Uo. 28.

28 Uo. 233.

29 Uo. 173.

30 Uo. 31.

gyakorlathoz, a megvilágosodásra való állandó készenléthez. Az alkotás ezért – amennyiben a kulturális környezet nem konstituálja a maga számára abszolútnak – erkölcstelenségre épül.”³¹

Mennyire járja át a világot a transzcendencia? Teljesen idegen tőle? Vagy helyenként meg-megérezhető? Esetleg alapvetően isteni az adott létezés? Ezek szellemi-érzületi kérdések számára, azaz életmódot meghatározók. Különösen a kilencvenes évektől, amikor elérhetővé válik a „nyugat”, és az íróra ráköszönt a jómód, kell újra átgondolnia ezeket a már egyszer megoldottnak vélt kérdéseket. A *Jegyzőkönyv* például azt sugallja, hogy tévút a kényelmes élet reménye. A feljegyzéseiben is kitér rá: úgy érzi, a siker kizökkenti a helyes tartásból: „a sok érintkezés kikezdi erkölcsömet [...] Üzemmé válok.”³² Ugyanakkor érzi a kényelmes, sikeres élet csábítását, jogosultságát is. Nyomon követhetjük írásaiban a folyamatot, amint a visszariadó elzárkózásból újra kimerészkedik, és abban ismeri föl feladatát, hogy az új élethelyzetre is kidolgozza a megfelelő, az élet örömeit a mű továbbvitelével egyeztető élettechnikát. A veszély maga válik ihletté: „Egy másik létmódba átlépve világosan kell látnom, mit hoztam létre eddig, s hol keressem a kreativitás jövőbeli forrásait ezután; a cezúra igen éles, de ebből erőt meríthetek, ha nem adom át magam egy írói egzisztencia managementjének, a közhelyeknek, amikre ez az életvitel kényszerít, sőt a mámor könnyelműségének, amely oly könnyen megtéveszt a boldogságot illetően.”³³ Valósággal új élet- és munkaprogramot dolgoz ki: „a sikert is tudni kell, hogyan viseljük el, mint ahogyan elviseljük a mellőzöttséget, az ismeretlenséget, az és az eredménytelenséget is. Ahogy az egzisztenciánk tágul és növekszik, úgy kell követnünk e fejlődést.”³⁴ A megoldást ő is az ősi receptben, a mértéktartásban találja meg: „Tanuld meg úgy élvezni a szabadságot, ahogyan egy ünnepi vacsora tálaít élvezed: sose lakj jól, végy a finom falatokból, s legyen erőd otthagyni, ami már fölösleges”,³⁵ „több szigort tehát, és csak igen ritkán elvegyülni az idegen elemmel, mely oly csábító, akár a Léthe langyos fürdővize, amely végül elveszejt”.³⁶

A világhelyzet, Nyugat és Kelet, Nyugat és a magyarság viszonya szintén több megközelítésben jelentkezik. A világ nem nyugati fele és főleg a magyarság Kertész számára talán kivétel nélkül az elutasítandót jelenti. Ingadozás a Nyugat megítélésében van.

Mi lehet a Nyugat kiemelése mögött? Kikövetkeztethetően egy olyan szemlélet, mely szerint az európai jellegű kultúra mindenképpen élenjáró, világmeghatározó. Tehát itt érhető tetten a világ jellege és a jövő alakulása. Magyarország

31 Uo. 121.

32 Uo. 5.

33 Uo. 93.

34 Uo. 245.

35 Uo. 68.

36 Uo. 78.

és a vezető civilizáció első vonalától elmaradó országok azért érdektelenek a szellemi tájékozódás lényegét illetően, mert itt a kialakulatlan struktúrák, a pénzért, megélhetésért való küzdelem, röviden: hogy még az sincs sokszor megoldva, ami társadalmilag megoldható volna, eltorzítják az arányokat, az életet, a figyelmet. Még mélyebbre nézve, de az előbbieket folyományaként, a bajok fő okát mindenekelőtt az önállótlanágban ragadja meg, a sorsalakítás elmulasztásában: „Magyarországon jól lehet tanulmányozni, hogy mi történik ott, ahol semmi sem történik. Ez az ország nincs abban a helyzetben, hogy a történelmet, a világ folyamatait bármiképp befolyásolja – így azután nem is érti azokat. Kizárólag negatív élményei vannak, kényszerű passzivitása az egész országra kasztrálóan hat; s ezzel lassan kihál belőle a kreativitás.”³⁷ A hatalom, a jólét és a szellemi pezsgés ebben a logikában feltételezik egymást. Innen szemlélve a magyarság inkább együttérzést érdemelne, ám Kertész szerint az adott helyzet olyan torzulásokhoz vezet, amelyek már kihívják az undort, a haragot. A torzulások számos fajtáját leltározza az író, és mind levezethető a fenti képletből. Az önállótlanág, a céltalanság kikényszeríti egy apafigura fölemelését, aki látszólag tudja a célt, és önálló. Aztán az elnyomót lehet okolni éretlenségünkért, kudarcainkért, és kerülnek majd mellé bűnbakok, akiken ki lehet tölteni a felgyült bosszúszomjat.

A nem nyugati világ megítélése a fentiek jegyében végig egyöntetű, de a Nyugatot elbírálása változó. Hol méltó éllovas, a kultúra őrzője, kiteljesítője, hol dekadens tömegtársadalom, amelynek sorsát a Kelet, a nyílt terror vetíti előre. Kertész eszménye a „polgári demokrácia”, ahol a polgár be tudja tölteni „modernizáló, mérséklő és civilizációs funkcióját”.³⁸ A hagyományos magyar társadalom két meghatározója, az úr és a paraszt nem mutatkoznak nála (legfeljebb egy lekezelő Koestler-idézetben). Ahogy a munkásság sem. A társadalom modern formái eszerint mind a polgárságba illeszkednek, ahhoz viszonyulnak. De mit mérsékel a polgár? Elég-e eszménynek a pusztán mérséklés, a civilizációs kényelem fokozása? A Márait nemzetnevelőként méltányló író Wagner és Ibsen világán tűnődve a Márai röpiratával vitázó Kodolányi álláspontjára billen: „voltaképpen mindkettő *polgári*; mit jelent ez a szó? Félek, az igazi nagyság hiányát; a szimbólumok esendőségét és mulandóságát, az ember kozmikus szerepvállalása (a tragédiák) helyett az egyéni boldogság heroizmusát – az emberek náluk, többnyire, a kéjvágyukba buknak bele.”³⁹ (Itt megint közel jut Metzhez is: „A polgárságban már a legkevésbé sem él a tudat, hogy élete átfogó hagyományokon alapulna.”⁴⁰) A demokráciát Fejtő Ferenc szellemében a liberalizmushoz kapcsolja és szembeállítja a kelet-európai, kiskapitalista és a közalkalmazotti réteg által kívánt „etatizmussal”, állami gyámkodással. Viszont a demokrácia

37 Uo. 303.

38 Kertész: *A száműzött nyelv*, 236.

39 Kertész: *A néző*, 123.

40 Metz: i. m. 44.

sem bizonyul makulátlannak, ha jobban megvizsgálja, a polgár alakját tükrözi: „A demokrácia erősen frusztrálja a szellemet, amennyiben a nagyságot semmiképpen sem tűri el [...] Attól tartok, a demokrácia a dekadencia legpregnansabb megnyilvánulási formája – ennél nyilvánvalóbb csak a diktatúra, a modern tömegdiktatúra lehet. (Mely gyakran megjelenik, s a demokrácia áruháját viseli.)”⁴¹ Úgy látszik, a nagyság, a lényegiség vágya az élet vágyát is felülmúlhatja: „A demokrácia fokozza a halálvágyat. Úgy látszik, tömegben ez: a halál az egyetlen remény.”⁴² Igaz, meglátja a dekadencia előnyét is. Az akarat nélkülivé lett Európát és a dinamikus, fegyelmezett Amerikát összehasonlítva Európa javára írja a szellemi lehetőség fölnyílását: „Mert nincs termékenyebb a bomlás vegetációjánál, ahonnan a semmiféle kötelmek által nem korlátozott szabadságba, talán a halál szabadságába látunk.”⁴³ Van tehát a Nyugatnak egy dinamikus, és ehhez kellően korlátolt része, és van egy hanyatló, de kifinomult. A kettő feltételezi is egymást, de nyilván a dinamikusabb diktál. Végeredményben viszont a kifinomultság tehetetlenségbe fullad, a működés kultusza pedig kábulatba. Miként azt a kultúrát kiszorító civilizáció művészete megmutatja: „A civilizált író számára föl sem merülnek az olyan kérdések, mint Isten, az emberi sors, ‘egzisztencia’ stb.: otromba és kezelhetetlen kérdések ezek, melyeken a jól működve és édes kábulatban vegetáló civilizáció réges-rég túl van már.”⁴⁴

Nyugat és Nem-Nyugat éles szembeállítására az egyik lehetséges megoldás tehát Kertész számára, a másik határpont pedig a kettő egy kalap alá vétele. Egyrészt: „A két kultúra közti különbség soha olyan világos nem volt, mint ma: a világ a Lajtán túl kezdődő keleti felében az emberélet, az egyén, következőképp a szellem semmiféle szerepet nem játszik, semmi értéke nincs; itt egyedül az *uralom* számít, az eltiprás a stílus, a halál, a pusztítás a cél, de az eredmény mindenképpen.”⁴⁵ Másrészt: „A kis totalitarizmusok (a náciizmus, kommunizmus stb.) tulajdonképpen csak tükröi annak a nagy, mind dinamikusabbá váló totalitásnak, amit általában véve – s e kis totalitarizmusokkal szembeállítva – szabadságnak, politikai szabadságnak szoktak nevezni.”⁴⁶

Az ellentmondások ezúttal is némileg egybebecékelhetők. Mondhatnánk, végül is a társadalom sose oldja meg a személyiség alapvető dolgát („hogyan megértse halandóságát és megmentse lelkét”),⁴⁷ ezért mind esendő, viszont a különböző társadalmak mégis eltérő, sokszor nagyon eltérő mértékben teszik lehetővé a megoldás esélyét, így aztán élesen el is választhatók.

41 Kertész: *A néző*, 234.

42 Uo. 17.

43 Uo. 258.

44 Uo. 164.

45 Uo. 19.

46 Uo. 200.

47 Uo. 18.

Szintén hangsúlyos Kertésznél a történeti szempont. Persze itt is megvan az ellenpont. Néha úgy tűnik, a világ mindig ilyen volt, a modernség mindössze leleplezte reménytelenségét. Sokszor viszont úgy látja, hogy az értékeken alapuló kultúrát csak az utóbbi időben, leginkább a felvilágosodás óta váltotta föl a tömegtársadalom civilizációja. (A kultúrát és a civilizációt többnyire szembeállítva, de néha szinonimaként használja.) Két világkorszakot jellemez a kétféle misztika megkülönböztetésével: „mit jelent az, hogy misztikus? Azt, hogy hontalan a világban. Ez a modern misztikus esete, a világgal eltelt, áhítatos, kultúrabeli misztikusok után.”⁴⁸ Nemzetellenességét szintén ez a megközelítés magyarázza, vagyis nem tagadja eleve a nemzeti érzés létjogát, viszont a jelen viszonyai között csak a kóros változatát tudja elképzelni: „mivel a világ struktúrája olyan, amilyen, vagyis az úgynevezett egészséges nacionalizmusnak már réges rég nem enged teret, így hát minden nacionalizmus fanatikus, náci és fundamentalista nacionalizmus tud csak lenni”⁴⁹

A változás lényege tehát a kultúra elvesztése, a tömeg létrejötte és eluralkodása. És mi a változás oka? Nem fejtí ki egyértelműen, de több megjegyzése utal rá. A technika túlhatalma a maga sematizmusával, tömegességével mindenképpen szerepet játszik a fordulatban. Viszont a technika eluralkodása szorosan összefügg az ember önistenülés utáni vágyával, amit a felvilágosodás tett programmá („az úgynevezett felvilágosodás, az önistenülés és az ebből adódó technikai civilizáció”).⁵⁰ A helyükből, önazonosságukból kibillentett egyének (és társadalmak) szilárd pont nélkül maradtak, ami öngerjesztő, romboló folyamatokat indít be: „Az ember szidja a helyet, ahol létezik, az országot, amelyben él, pedig bárhová is nézünk, Európában fellah-népek élnek mindenütt; s nem is a népek váltak ilyen hanyatlóvá, hanem a modern létforma ennyire férfiatlanul lezüllött és züllesztő. [...] A modern agresszivitás oka a modern létbizonytalanság. A modern agresszivitás következményeként mind bizonytalanabb a létezés... stb.”⁵¹

Hasonlóan a Nyugat-Kelet szembenálláshoz, amit néha Amerika-Európa-Kelet hármassággá bővít, itt is előfordul, hogy tovább árnyalja az alapellentétet: „A múlt században meghalt az Isten; még hagyott maga után egy csillagot, mely távozó fényével behintette a földet, majd e század elején az is eltűnt. Sötét lett. Kihuny a szépség.”⁵² Számos megjegyzése tanúsítja: határozott meggyőződése, hogy most újra korfordulóhoz értünk, ahol a pusztulás és a megújulás egyaránt lehetséges.

A megújulás egy új kultúra kialakulását jelentené. Szemben a mostani civilizációval, amely „az erőket egyesítő kultúra helyett a mindenkit rabszolgamun-

48 Uo. 16.

49 Uo. 92.

50 Uo. 14.

51 Uo. 96–97.

52 Uo. 165.

kára hajtó szervezett totalitarizmus”.⁵³ A kultúra közös eszmények, értékek jegyében való együttműködés. Ennek hiányában külső kényszer tarthatja csak össze az embereket, és csak a rabszolgamunka kétes, felelőtlen hatékonysága érhető el. Kertésznél a kultúra alapja nem a pusztá megismerés, hanem inkább érületi. Pontosabban, a mai racionális beállítottsággal szemben főleg az érzelmi oldalt hangsúlyozza. Valójában összetett, a teljes embert megragadó beállítottságról van szó. Az ember teljességének a világ valamiféle teljességével való találkozásáról. A teljességélményhez való viszony az elköteleződés, amely nélkül nincs nagyság. A *fölösleges értelmiség*ben Wittgensteint idézi: „A kultúra, akár egy nagy szervezet, mindenkinek, aki beletartozik, kijelöli a helyét, ahol azután az Egész szellemében munkálkodhat, és ható erejét jogosan méri az Egész szellemében elért eredményein. A kultúrán kívüli korban azonban szétforgácsolódnak az erők.”⁵⁴ Ugyanebben az írásában fejtegeti, hogy a kultúra tapasztalaton, végső soron az egyes emberen alapul, míg a civilizáció az ideológiához kötődik, mögötte csak szerkezetek rajzolódnak ki, amelyek a pusztá uralomvágyat szolgálják. Az ideológia a valóságvesztés, a létbizonytalanság, az életfélelem mankója, a valóságot csak csonkolva tudná elfogadni. A csonkoláshoz szélsőséges eszközöket kell bevetnie. A kultúra viszont bízik a világban, őrzi az egészszemlélet áhítatát: „A világgal való kapcsolat mint hasznosítás, élvezet, gyilkosság – avagy a fordítottja, kirekesztés, fogyasztás és meggyilkoltatás. A világ mint áhítat tárgya: ez az érzelmi, nem: kulturális beállítottság rég elveszett.”⁵⁵

Miért fél a többség, a jelen kor a valóságtól? Mert azt – talán a világ kiismerhetetlensége, irracionálitása miatt – főként talán kizárólagosan a szenvedés közvetíti: „Egyedül a szenvedés valóság, egyedül a szenvedés valódi.”⁵⁶ Persze fölmerül a kérdés, vajon, ha a világ tényleg áhítatot érdemel, akkor az öröm miért ne lehetne közvetítő. Az idézet esetleg úgy is érthető, hogy a kultúra nélküli korokban vész el az örömteli alaptapasztalat. Mindenesetre a boldogság így sem záródik ki a világból, sőt: „az embernek az a kötelessége, hogy boldog legyen, és ha ezt a kötelességet magas etikai fokon teljesíti, akkor betöltötte hivatását”.⁵⁷ A szenvedés és a boldogság azonban feltételezi egymást. A nehezebb út vezet a boldogsághoz: „Ha a nehezeten minden oldaláról (a meneküléséről is) végigéljük, végül rájövünk: boldogok voltunk”;⁵⁸ „A boldogság minden könnyűség ellentéte. A boldogság a teherviselés könnyűsége.”⁵⁹

53 Uo. 15.

54 Kertész: *A száműzött nyelv*, 188–189.

55 Kertész: *A néző*, 12–13.

56 Uo. 184.

57 Uo. 28.

58 Uo. 92.

59 Uo. 93–94.

A kultúra a boldogság bizonyos társadalmi vetülete. A boldogság az az állapot – folytatja Kertész az előző idézetet –, „amikor az élet képein egy futó pillanatra átüt a létezés meghökkentő ténye, a színeket átszínezi az igazi szín”.⁶⁰ A kultúra szintén az „igazi szín” futólagos felvillanásaira épül. Mikor a „kultúra egyfajta őstermészetét”⁶¹ említi, azt sugallja, hogy a kultúra valójában ráhangolódás az eredendő, alighanem isteni világra, harmóniára. (Ugyanebben a szellemben érthető az ősiség és annak harmóniája a *Jegyzőkönyvben*: „keresni a kapcsolatot a mindennek mélyén rejlő ősboldogsággal”).⁶² A teremtéssel összhangba kerülve az ember maga is teremtővé nemesül: a kultúra „egy nagyobb közösség univerzális kreativitása s az egyén törekvése arra, hogy jobb és tökéletesebb legyen”,⁶³ „kultúrák idején inkább a teremtőerők dominálnak”.⁶⁴

Adódnak azonban a menetrendszerű újabb kérdések. Ha a valóság megismerhetetlen, hogyan lehet, hogy néha mégis fölvilan az „igazi szín”? Miképp lehet megkülönböztetni az „igazi színt” az ideológia káprázataitól? Itt jut döntő szerephez Auschwitz tapasztalata, a holokauszt értelmezése. Számára az Auschwitz nevével szimbolizált tapasztalat a civilizáció, a jelen lényegét nyilvánítja ki, „Európa mélylélektanának rettentő történetét”.⁶⁵ Az önistenítés mélylélektana: önmagunk végletes lesüllyesztése, önmagunk elpusztítása. Auschwitz ebben az értelmezésben a transzcendens gonosz megtestesülése. Mint ilyen hasonlítható jelentőségében Krisztushoz, Isten megjelenéséhez. (Krisztus testet öltésének az ellentettje, az Isten megölésének azonban a megfelelője.) Ahogy azonban Jézus alakja köré végül kultúra épült, úgy kultúra épülhet a holokausztra, illetve a hozzá hasonló tapasztalatokra (hogy melyikre inkább, melyikre mennyiben, ez folyamatos vita tárgya). Kertész szemében a transzcendens léptékű szenvedés esélyt jelent, pontosabban az egyetlen esélyt jelenti a végítélet elkerülésére, a civilizáció kultúrába fordítására: „Ha Auschwitz traumaként hatol az újabb generáció lelki világába, akkor az traumaként is dolgozza fel azt, és újabb kreativitáshoz vezethet minden téren, így az etikum területén is.”⁶⁶

A gonosz megtestesülése a végső kérdésekre, az istenire irányítja a figyelmet, nagysága kikényszeríti a hasonló, illetve a még nagyobb mértékű jó megtalálását. Auschwitz tehát mérce: csak azokra az értékekre lehet kultúrát alapítani, amelyek megállnak a gonosz tapasztalatával szemben. Amik valamiképpen képesek felelni a végletes rossz kihívásaira, bármilyen reménytelennek tűnik is ez időnként.

60 Uo. 94.

61 Uo. 208.

62 Kertész Imre – Esterházy Péter: *Egy történet*. Bp., 1993, Magvető.

63 Kertész: *A néző*, 121.

64 Uo. 17.

65 Uo. 98.

66 Uo. 222.

A rossz tapasztalata kikényszeríti a jó megtalálását – röviden ez a kultúra keletkezésének Kertész által adott képlete. De miképpen válik a jó – a transzcendens jó – tapasztalattá? Néhány pillanat, néhány beavatott tudása miként lesz közösségalkotó? Nincs határozott válasz. Még az is lehet, hogy innen már nincs visszaút. Ám ha még érvényesek a múlt tanulságai, akkor mégis átválthat a pusztulás teremtő korszakba. Amennyiben a mítoszi méretű romlással szemben megtalálja a kor a saját mítoszáét: „Egyesült Európa...’ De mi lenne az alapmítosza? Világosan látni: nem véletlen, hogy Auschwitz most vált eleven kérdéssé, az eleven kérdések forrásává, miután a vörös birodalom összeomlott. A keresztény mítosz nem érvényesül többé. A ‘gonosz’ képe, amivel a nyugati világ mintegy szembe tudta szegezni magát (s így volt mire alapoznia az öntudatát), szétfoszlott a Szovjetunió összeomlásával. A nagy negatívum, amivel szembe lehet állítani egy etikusabb világra való törekvés mítoszáét, egyedül Auschwitz.”⁶⁷ Mítosz: mert csak bizonyos sarokpontjai alapulnak transzcendens tapasztalaton, a többit a kor tölti ki a maga tudásával, szellemével. Így a kultúra folyton megújításra szorul, szükségszerűen ideiglenes, kódolva van benne a majdani újabb válság, összeomlás is. Ám addig – akár évezredekig – keretet, ösztönzést és célt ad az emberi életnek.

Kertész az eljövendő, remélt kultúráról főként bibliai, evangéliumi nyelven beszél. Lehet ez csak módszertani kérdés: a kéznél levő, közismert fogalmak adják magukat. Ám sugallhatja ez a nyelv azt is, hogy a változó kultúrák végül is egy egységes őstapasztalaton („őstermészet”, „ősboldogságon”) alapulnak, annak folytonos megtisztításával, sajátáét élésével térnek vissza.

A kultúraellenes korokban az egyén önmagára van utalva. Ösztönzést csak néhány hasonló, a nehezebb utat választó sorstárstól, illetve a nagyság leheletét őrző művekből meríthet. A művészetben megőrzött nagyság – a platói ismeretelméletre hajazva – az eredendő világra emlékeztet: „A nagy műveket régésrégőtől fogva, szinte életünk, a születésünk előtti álmainkból ismerjük; s amikor először meglátjuk – halljuk –, olvassuk őket, csak *rájuk* ismerünk: igen, ez az.”⁶⁸ Az eredendő világ valamiféle áramlasként van jelen bennünk, amelyet átomszerűen érzékelünk – derül ki a Márai nyomán megfogalmazott élettechnikai szabály kapcsán: „Márai Sándor fontos jó tanácsa: mindennap lépj érintkezésbe a nagysággal, ne teljen el nap, hogy ne olvastál légyen néhány sor Tolsztojt, vagy hallgattál valamely nagy muzsikát, láttál egy festményt vagy legalább reprodukciót. – Ne felejtse álmodat, amely újjászült. Valami titokzatos, tengermélyi Golf-áramlat irányítja életemet; akkor vagyok csak, akkor létezem, a szó mélységes, boldog értelmében, ha érzem sodrását.”⁶⁹

Van tehát alap, amire támaszkodhatunk, de ez csak lehetővé és nem könnyűvé teszi a feladatot. Míg a szerencsésebb korokban a környezet, a létező

67 Uo. 220.

68 Uo. 84.

69 Uo. 13.

közösség segít a személyiségnek hivatása megtalálásában és betöltésében, az értékek kiüresedése idején „értékeinket magunknak kell megteremtenünk, napról napra s azzal a kitartó, ám láthatatlan etikai munkálkodással, amely ezeket az értékeket végül napvilágra hozza, s új európai kultúrává avatja”.⁷⁰ Az egyén magába fogadja a kor ellentmondásait, és magában vív meg az értékek újjászülését.

A külvilág alapvetően ellenséges, és tévutat jelent. A kultúraellenes korban elvileg tagadja az író a közösség lehetőségét, ezért minden közösséget illúzióknak, hazugságnak tekint. Szükségképpen következik ebből a személyiség elitizmusa, kiválasztottság-érzése, de a magánya is. *A boldogtalan 20. században* írja: „kifejezetten irtózom a tömegtől, a módtól, valamint a tömegben rejlő fenyegetéstől, mely alapján veszélyezteti a mindenkori kevesek magasabb eszmeiségét, ami az emberi értékeket mindig is létrehozta”.⁷¹ Máshol még a létet is megtagadja azoktól, akik megfutnak az értelemkeresés elől: „Nem mi vagyunk-e a realitás és mindaz, amit teszünk, vagy nem teszünk? [...] Ezek az emberek azonban a saját életükből sem kérnek részt, mert gyengék és gyávák ahhoz, hogy megéljék az életüket és a halálukat, az emberi sorsot; ezek az emberek jönnek és mennek, mint a hullámverés buborékjai, s eltűnnek nyomtalanul, csupán néhány fizikai-biológiai törvényszerűségnek köszönve a létüket, mint ahogyan felbukkantak...”⁷²

Kertész a jelenben csak a kiválasztottak – nemzetek, tömegek, tájak fölötti – spirituális szövetségében lát realitást. Itt kerül ellentétbe a magyar irodalom, kiváltképp a népiek hagyományával. Az ellentétet talán úgy fogalmazhatjuk meg röviden, hogy míg a népiek a szétesett kultúra hagyományaira kívánnak építeni, úgy látják, hogy annak értékei részben átmenthetők a remélt új kultúrába, addig Kertész hasznavetetlennek látja a korábban meghatározó paraszti-úri élet szervezőelveit. Kertész az új kultúrát európai, vagyis emberiségtávlatúnak reméli, „kultikus szellem által összekapcsolt lelki és érzelmi közösségként”⁷³ gondolja el. A közösségi elvű felfogás viszont a kultúra fenntartásának, kibontakozásának konkrét táji, nyelvi, mentalitásbeli oldalait állítja előtérbe, az együtt érző, gondolkodó és cselekvő közösség együttélésből fakadó jellegzetességeire figyel. Ha így fogjuk föl, talán nem zárja ki egyik a másikat. Mindenesetre meghittebb világot mutat a közösségi elvű irodalom, míg a Kertész-féle világban ember és lényeg, ember és isteni közvetlenül, állandó felfokozottságban feszül szembe. Hirtelen távlatváltásaival nagyobb szabásúnak érezzük, de ridegebbnek is. Ám ahogy a hagyományos közösség eszményéhez is eljut néha az író saját kultúrafogalmát taglalva, a ridegség megszüntetésére is vágyik. „Nincs bennem szeretet” – állapítja meg többször a *Jegyzőkönyv* fő-

70 Kertész: *A száműzött nyelv*, 271.

71 Uo. 27.

72 Kertész: *A néző*, 160–161.

73 Kertész: *A száműzött nyelv*, 75.

szereplője. A feljegyzésekben ez nyíltan saját gondjaként jön elő: „szakadatlanul elmulasztom az életemet; de mi ez a mulasztás? Talán, valóban, a szeretet.”⁷⁴ A „körülmények eluralkodása”⁷⁵ azonban szükségszerűen beszűkíti a szabadság és ezzel a szeretet terét. A legközelebb állók és az isteni iránti szeretet tűnik csak elérhetőnek, a kettő közötti tér a történelemé, márpedig: „Az ember üdve és magasabb értelemben vett boldogulása a történelmi létezésen kívül fekszik – a totális történelem elkészerítő, minden reménytől megfosztó jelenléte idején ez a tudás az egyetlen menekülés, az egyetlen jó.”⁷⁶ Krisztus gnosztikus misztikája egészíti ki ezt a világot elutasító szemléletet: „Krisztus létezik, csak nem ebben a világban.”⁷⁷ A világi szerveződések azzal fenyegetnek, hogy agyonnyomják az ember vitalitását. Traumaként éli át őket a szubjektum. Kertész ennek jegyében utasítja el a helyi, közösségi kötődést, és emeli eszménné a gyökértelen kívülállásként értett „zsidóságot”. Aki benne marad valami létező struktúrában, azt bekebelezi a struktúra, a kötöttség végső soron „nácivá” tesz: „Náci, ez nem ideológia, hanem életmód; következésképpen ma mindenki náci, hacsak nem teszi meg a kellő erőfeszítéseket, hogy távol maradjon – vagy egyenesen kilépjen a korból. Kérdezhetnéd, hogy hová lépjen; nos, ki a félelemben és a létbizonytalanságba: be, önmagába.”⁷⁸ Márairól szóló írásában, bár ugyanebben a szellemben, de finomabban fogalmaz immár a konkrét magyar viszonyokat illetően. Álláspontját viszont jelzi, hogy elég sok mindent, akár össze nem illő jelenségeket vesz egy kalap alá (vagy itt akár úgy is érthetjük, hogy épp elkülöníti őket): „Ekkor jelentek meg az országban a politikai próféták, a népi írómozgalom, a fajvédők, a harmadik utas populisták, a nagy költő, Ady Endre szavaival: a 'ködevők'.”⁷⁹

Kérdezhetjük azonban, vajon a táj, a közösségi hagyomány, a nyelv (amelyek adott esetben a Kertész által is nagyra tartott ősiséggel sok ponton érintkeznek) éppen olyan struktúrák lennének, mint az ezeket is fenyegető, összeroppantó hatalmi-gazdasági monstrumok? Nem önti itt ki az író a fürdővízzel együtt a gyereket is? Hiszen a közösséget, ha éppen nem uralkodik el rajta a gnosztikus világtagadás, Kertész sem veti el, bízik a kultúra, vagyis a közösség megújíthatóságában („kulturális, közösségi értelemben” – írja például *A boldogtalan 20. században*).⁸⁰ Igaz, ezt nem nemzeti, hanem inkább európai keretben, szellemi közösségként vizionálja, de bizonyos megfogalmazásai ennek kisebb, például nemzeti közösségekre való lebontását sem zárják ki. Például a *Feltámad-e?!* című esszéiben: „Miért ne tekinthetnénk az egyesült Európát egyszersmind nemzeti

74 Kertész: *A néző*, 102.

75 Uo. 215.

76 Uo. 18.

77 Uo. 21.

78 Uo. 128.

79 Kertész: *A száműzött nyelv*, 229.

80 Uo. 18.

vállalkozásnak, már csupán azért is, mert minden nagy és értelmes vállalkozás közösségformáló erőket szabadít fel, amelyek segítenek meghaladni a múltat, feledtetni az egykori nemzeti sérelmeket.”⁸¹ Bár nem egyértelmű itt, vajon a nemzeti sérelmek a nemzetekkel együtt halványodnak-e el, vagy épp az egészséges nemzeti érzelmre alapozható-e az új Európa. (Kérdezhetnénk aztán azt is, vajon ez az utópikusnak tetsző remény nem harmadik út-e maga is...)

A fentiek fényében tehát találhatunk Kertész Magyarországot illető borúlátásához alternatívát. (Természetesen nem csak a népi irodalomban. Margócsy István például Kertészt Ottlikkal egybevetve talál gondolatébresztő párhuzamokat és ellentéteket.)⁸² Az alternatíva lehetősége nem cáfolja az író nézeteit – és tudjuk, ezek a nézetek se mindig egyöntetűek –, viszont méltó vitaalapot kínál.

Ha nem tekinthetünk el a konkrét táj, nemzet, nyelv, hagyomány sajátosságaitól, akkor talán nem is mindig értékkülönség áll fenn a Nyugat és Magyarország között. Illetve nem biztos, hogy minden téren egyirányú a minőségi különbség. Gondoljunk a szokásos példára: vajon Baudelaire nagyobb költő, mint Arany, mert ő a nyugatibb, individuálisabb világérzést fejezte ki? Nem inkább arról van szó, hogy a sajátos magyar viszonyok között Arany volt hiteles, a nyugatiak között inkább a francia költő? Nem lehetséges, hogy a 48–49-es forradalom egy közösségibb, kevésbé elidegenedett világot hozott volna létre, amely a Nyugat problémáinak jobb megoldása lett volna, mint ami aztán következett? Évszázadot ugorva: vajon 56 szelleme nem jelenthetett volna kiutat a globalizáció csapdáiból? Amikor azt olvassuk: „Auschwitz óta semmi olyan erkölcsi, hatalmi vagy gazdasági fordulatnak sem lehettünk tanúi, amit Auschwitzra való cáfolatként élhettünk volna meg – vagy élhetnénk – meg”,⁸³ akkor nem vethetnénk – bizonytalanul – ellene: és 56?

Az író alighanem életélménye következetes végiggondolásában zavarta volna a forradalomnak mint kiútnak a tételezése. Meghaladhatónak mutatta volna a szenvedést, ráadásul egy csak éppen felvillant rend nevében. Érthető, hogy a szenvedés mibenlétét akarta előbb megragadni, nehogy a kommunista messianizmushoz hasonló felszínes optimizmus áldozata legyen. Így magyarázható, hogy a forradalmat mintegy kiiktatja szemléletéből, amikor az önmagában véve meghökkentően képtelen állítást írja le: „a nemzet szempontjából ez az 1949–1989 között eltelt negyven év egyszerűen törölhető. Nem történt semmi: nem volt forradalom, nem volt ellenállás, a nemzeti kreativitás kialudt.”⁸⁴

Kertész véleményeit tehát lehet és érdemes vitatni. Maga is hangsúlyozza meglátásainak alkalomhoz és szubjektivitáshoz kötöttségét. „Lírának”, „vízió-nak” nevezi esszészerű írásait: „Nem tudom, hogy a világtotalitás efféle víziója

81 Uo. 272–273.

82 In *Az értelmezés szükségessége*. Szerk. Scheibner Tamás – Szűcs Zoltán Gábor. Bp., 2002, L’Harmattan, 206–209.

83 Kertész: *A néző*, 80.

84 Uo. 296.

realitás-e, vagy csupán zenei érzékem sugallata”;⁸⁵ „Szabályszerű tanulmányok esetében talán kárhoztatható eljárás ez – nem az a lírai megnyilatkozások terén, aminek, végső soron, ezt a könyvet is tekintem.”⁸⁶ Az ellentmondások vállalását célul tűzi maga elé, alkotói módszere egyik alapjának vallja: „A szülők mérhetetlen jelentősége [...] de tudatos működéseimben (írásaimban) mégis tagadom a szülők áldó jelentőségét; a kettő közti feszültség lelki-tudati működésem kulcsa, nem az vagyok tehát, ami írásaim alapján kikövetkeztethető, ha nem is hazudok, de valami más irányít, mint az igazság.”⁸⁷ A szubjektivitás akár túlzásig menő előtérbe állítását az adott helyzet torzulásával magyarázza: „Alap-témám, a saját idegenségem újra meg újra való megfogalmazása távol tart az analitikusabb módszerektől, és inkább lírai, mint epikai attitűdöt ad írásaimnak; de mit jelent ez? Az individuum kitörlése – és törlődése – idején nem az individuálist, az akár a szolipszizmus jegyeit viselő individuálisat kell középpontba állítani?”⁸⁸

A valóság irracionalitásában, ellentmondások között utat kereső író választhatott volna egy bizonytalankodó, homályos, óvatoskodó, többértelműségével tüntető írásmódot. Az ő módszere azonban ennek épp az ellentéte. Szeret határozott, egyértelmű, világos kijelentéseket tenni. Nem elmossa meglátásai következményeit, hanem éppen hogy sarkítja azokat. Ez a sarkítás, az ő kedvelt kifejezésével „radikalitás” azt jelenti, hogy kielezi, végső következtetéséig vezet gondolatait. Így könnyen olvasható és termékenyen provokatív. Tudatosan vállalja adott esetben az egyoldalúságot, a mű egyoldalúságától azonban megóvja egyrészt állításai körültekintő éleselméjűsége, másrészt nem fél az adott állítással ellentéteket is megfogalmazni, így, ahogy korábban kitértem rá, kijelöli a problémák sarokpontjait. Továbbá: értelmezéseit az esszéikben is gyakran történetekhez köti, vagyis az értelmezés általánosságát az egyedi, esetleges megmutatásával viszonylagosítja.⁸⁹ És mindennek fedezetéül a saját életét, „egzisztenciális” tapasztalatait adja őszinte önfeltárással.

Miután nézete szerint a pusztító struktúrák uralta környezettel szemben a szubjektum őrzi a vitális és szellemi értékeket, logikus, hogy az irodalom csak tanúságtévő, vallomások lehet. Mindezt röviden így foglalja össze: „Keresni a nagyszabású és általános megfogalmazásokat. Nagy stílus: ha nem is nagy, de a szemléletnek odanyújtott élet, bizonyos módon mégiscsak igazolt élet; szabadulni a személyes nyomorúságok titkától, illetve e nyomorúságot anyagként

85 Kertész: *A száműzött nyelv*, 37.

86 Uo. 10.

87 Kertész: *A néző*, 36–37.

88 Uo. 206.

89 Vö. Vári György: *Kertész Imre*, 179: „gyakori eljárása, hogy esszéit egy-egy narratív betéttel indítja, egy-egy vele megessett történetet mond el hallgatóságának, innen, a személyes élmény által kiváltott reflexióból indítja gondolatmenetét”.

használni és stílussá szellemíteni.”⁹⁰ A szemléletesség követelményére többször figyelmezteti magát: „kitartani e világminőség megnevezése és megformálása mellett”;⁹¹ „sötét titkok hordozója vagyok, a létezés beavatottja – nem szabad hát formálás nélkül élnem”.⁹² A megformálás meglepő oldalára hívja föl a figyelmet a *Feltámadás* szereplőjével kapcsolatban. A szemléletesség tétele szerint épp a megragadhatóság féligazságát teszi világossá, a lezárás hamisságát. A sarkító szemléletesség tehát épp a skatulyák kialakítását kérdőjelezi meg (egyben ráirányítja a figyelmet a dologra magára). A problémát problémaként kínálja, így fenntartja a személyiség vitalitását, éberségét: „mivel egyetlen pillanatát sem képes megőrizni az őt ért pusztító élményeknek, írásbelileg magához veszi, majd hosszabb-rövidebb fikciók formájában kiválasztja őket, s ezzel edzi (de az edzés folytán megőrzi) vitalitását; akik húséesebbek, vagyis szilárdabb karakterűek, belepusztulnak abba, amit az én karakterem, a forma erejével, egyszerűen kivet magából”.⁹³ A lényeg nem fogalmazható meg, de a megfogalmazás (ami talán csak a káprázatot hántja le az igazságról?) irányt mutathat felé: „Valószínű, hogy a legfontosabb, a legnagyobb érzések nem fogalmazhatók meg íróilag. Át kell adnunk magunk az olyan érzéseknek, amelyek nem fogalmazhatók meg íróilag, mert valószínű, hogy ezek az *igazi*, az Istennek tetsző, illetve nem tetsző érzések; érezni kell őket, és azután áttérni az írói megfogalmazásokra, és titokban reménykedni, hogy az íróilag megfogalmazhatatlan érzések valahogyan átszivárognak az írói megfogalmazásokba.”⁹⁴ Ha a nyomorúság stílussá szellemül, ha az adotton átszivárog a lényeg, vagyis ha a korszerűbe beáramlik a mítoszi, az ősképi, akkor klasszikus mű született: „A nagy öngyilkosok példája [...] nagyon is autentikus lehet e pusztuló kultúra világában. Más kérdés, hogy mire jó ezt megjeleníteni, ha autenticitását valóban csak a fennállóból nyeri, és a fennállónak adja vissza művészi formában; nem lehet tehát ’klasszikus’, azaz évezredekre és évezredeknek szóló.”⁹⁵

Visszatértünk tehát reális és ideális arányosításának ősi képletéhez. Ugyanennek megvan Kertésznel az életmódbeli megfelelője, igaz, itt is művészekkel példázza. A tragikus, „apokaliptikus” létérzés és a polgári jómód közti szakadék sokszor véglegesnek látszik. Vári György szavaival: „Radikálisan végig kell gondolnunk Auschwitz törését [...] vagy megkísérelni elfedni ezt a helyrehozhatatlan törést egy működő kultúra apollóni illúziójával. [...] Kertész [...] a di-onüszoszi és az apollóni művészetfelfogás között ingadozik [...] a vita nemcsak Kertész számára, hanem lényegileg lezárhatatlan. Nem lehet hagyni, hogy ci-

90 Kertész: *A néző*, 52.

91 Uo. 78.

92 Uo. 183.

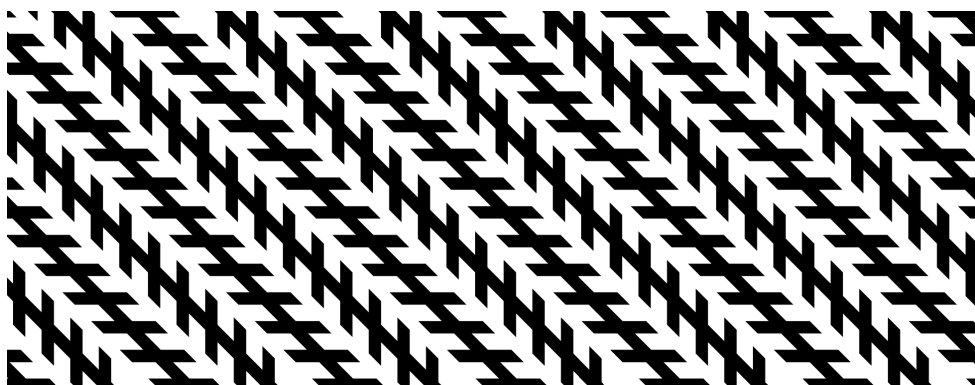
93 Uo. 203–204.

94 Uo. 178.

95 Uo. 225.

vilizációnk e halálos sebe behegedjen, de nem lehet halálos sebbel élni sem.”⁹⁶ A fenti ellentét a személyiség (és így: egy majdani kultúra?) jó pillanataiban, úgy tűnik, talán mégis „ötvözhető”: „Az én gyökereim Auschwitzban és János jelenéseinek a könyvében vannak, azonkívül a nagy apokaliptikus művekben, a Nietzsche, a Camus, a Kafka, a Beckett műveiben, az olyan kifinomult polgári kultúrával ötvözve, amilyen a Thomas Mann, a Goethe, a Proust regényei.”⁹⁷ Sőt, az igazi életforma – és művészi nagyság – még a „klasszikuson” is túllép, ha az élet kellemes köznapiságát is magához tudja nemesíteni: „valami köztes, ami a klasszikus nagyság és a polgári moralizálás közt mégis megtalálta az igazi és hasonlíthatatlan nagysághoz vezető utat: Beethoven, Schubert... S ők mindent magukba foglalnak, pontosabban: a teljeset, a mindenséget.”⁹⁸

Mint a kiragadott példák jelzik, Kertész nemcsak megengedi az ellentétek egybefogását, hanem a szintézist is meg-megpróbálja létre hozni, tetten érni, legalábbis sugallni. A valódi harmónia azonban annyira ritka és – a vágyak, sablonok kísértése miatt – annyira bizonytalan, hogy leginkább egy majdani kultúrában tétélezi, véglegesen pedig a transzcendencia, valamifajta másvilág körébe utalja. Esszéisztikus megszólalásait ezért túlnyomóan a belátások kiélézése, a gondolati gócpontok radikális megragadása uralja. Az egyes belátások gyakran ellentmondanak egymásnak, de együtt kirajzolják az egy-egy képzetkörülről lehetséges elmékedések terét. (Dolgozatomban ezek közül a gócpontok közül igyekeztem néhányat bemutatni.) Az író nem arra törekszik, hogy tételei ellentmondásmentes rendszerbe illeszkedjenek, hanem azt méri le (önmagán), hogy az adott tételek adott pillanatban őszintén, meggyőződéssel vallhatók-e, vagyis van-e kellő „egzisztenciális” súlyuk. Apokaliptikus korban – és részben: helyen – érezve magát, igyekszik megtalálni az átmentésre érdemeset. Mit kezd vele az új föld és ég, miféle rendbe illeszti majd, az már nem az ő dolga.



96 Vári i. m. 186.

97 Kertész: *A néző*, 212.

98 Uo. 263.