

Sipos Balázs

AZ EMBERHEZ MÉLTÓ ÉLET TITKA

A „HOLOCAUST” TÖRVÉNYE KERTÉSZ IMRE ELŐADÁSAIBAN¹

És az egész nép kisereglett Mózes elébe, hogy átadja nékik, amit hozott, a hegyen trónoló Jehova üzenetét, a táblát a tíz parancsolattal.

- Vegyétek, atyámfiak - szólt Mózes -, és őrizzétek szentül Isten szent hajlékában; s amit mondanak, azt tartsátok meg szentül, és aszerint cselekedjétek, mert ez a kötötten-kötelező, az örökre megfogalmazott, a tisztesség kősziklája, Isten írta fel a kőre az én vésőmmel, tömören, az emberi magatartás alfáját és omegáját. A ti nyelveken írta, de olyan jelekkel, amelyekkel szükség esetén minden népek nyelvén lehet írni, mert ő az Úr mindenütt, azért övé az ábécé, és szava, ha hozzád szól is, Izrael, akaratlanul is mindenkihez szól.

- A hegynek sziklájába véstem az emberi magatartás ábécéjét, de húsodba és véredbe is vésődjék, Izrael, hogy mindenki, aki egyet is megszeg e tíz parancsolatból, titokban megijedjen önmagától Isten előtt, és hűljön el szíve vére, mert kilépett Isten korlátaiból. Jól tudom, és Isten is tudja előre, hogy parancsolatát nem fogják megtartani, vétkeznek majd ellene mindenütt, újra meg újra. De legalább jeges félelem markolja meg szívet mindenkinek, aki egyet is megszeg közülük, mert húsába és véredbe vannak írva, és tudja: a parancsolatok érvényesek.

- De átok arra, aki feláll és így szól: „A parancs nem érvényes többé!” Átok arra, aki azt tanítja néktek: „Keljetek fel, és rázzátok le a törvényt! Hazudjatok, öljetek, lopjatok, paráználkodjatok és gyalázkodjatok, adjátok hóhérekre atyátokat és anyátokat, mert így illik az emberhez, és dicsőítsétek nevemet, mert én szabadságot hirdetek néktek.” Átok arra, aki borjút állít, és így szól: „Ez a ti istenetek. Az ő tiszteletére cselekedjétek mindezeket, és keringjétek a csinálmány körül gyalázatos körtáncban!” Nagyon erős lesz ő, aranytrónuson ül, és bölcsék bölcsének hírében áll majd, mert tudja: az emberi szív a gonoszsra áhítozik kora ifjúságától. De ez minden, amit tud, és aki csak ezt tudja, ostoba, mint a sötét éjszaka, és jobb lenne néki, ha sosem született volna. Mert nem tud semmit a szövetségről Isten és ember között, amely szövetséget meg nem törheti senki, sem ember, sem Isten, mert az törhetetlen. Patakokban folyik majd a vér az ő sötét butasága miatt, annyi vér, hogy a pirosság eltávozik az emberek orcájából, de ez nem lehet másképp, meg kell dönteni a gonosztevőt. Fölemelem a lábamat, szól az Úr, és a sárba taposom őt - földbe taposom a káromlót száztizenkét öl mélységbe, és ember és állat nagy ívben

¹ Elhangzott 2019. november 8-án, az ELTE BTK Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézete és az Általános Irodalomtudományi Kutatócsoport rendezte *Kertész 90* konferencián. A szöveg az előadás bővített változata.

kerülje meg a helyet, ahol eltapostam, és az ég madarai kerüljék ki röptükben, hogy el ne szálljanak fölöttem. És aki nevét kiejti, köpjön a négy égtáj felé, törölje meg száját és mondja: „Óvjon Isten!” Hogy a föld legyen ismét föld, siralom völgye, de nem gyalázat mezeje. Mondjátok rá mind: Ámen!

És mind az egész nép áment mondott.²

Mennyi aljasságban fűrösztének, mennyi mocsokban hempergetnek... Lehetne nevetni is rajta, mint az Olümposzon nevettek az istenek.³

Zavarba hozhatja Kertész Imre naplóinak olvasóját, hogy a bennük íródó nyelv milyen kevésbé ellenálló antiszemita, kultúrasszista, xenofób, iszlamofób, szegénység-stigmatizáló klisékkel szemben – még ha e klisék kreatívnak mondható trópusokban manifesztálódnak is olykor; az ellenállás a *Gályanapló*ban szilárd, a *Valaki másban* megrendül, a *Mentés másként* és *A végső kocma* szövegében megtörik. A „vörös pestis vad indulatainak engedő, valljuk be, leginkább zsidó származású európai típusát” „hízott, vörös patkánynak” nevezi a naplóíró.⁴ „Szőrös, retkes manókat” lát „nyüzsögni az utcán”, akik, „mint mérges gombák, kikelnek a földből és kártevőként mozognak”.⁵ „Sáreemberekről”, „hangyaemberekről” vizionál – e szavak a (véltetően José Ortega y Gassetől és Márai Sándortól átvett) „tömegember”, a *Gályanapló* etikai és esztétikai fejtegetései terminus technicusának amolyan továbbköltései. „Foltos hiénákhoz” hasonlít egy neonácinak vélt „razziázó csürhét”⁶, „gilisztához” egy „kommunista figurát”⁷. „A naplóírónak zsidók” „veszik a véré”, „zsidók” „harapják a bokáját”, folyton „zsidók” lehetetlenítik el. Ezeket a – pamfletirodalmi idézet és önironikus vagy nyíltszíni kirohanás eldönthetetlen határán íródó, a naplóíró által más modulációban sosem reflektált, idézőjelbe sosem tett – passzusokat a recepció alig elemzi.⁸ Szirák Péter mérvadó monográfiájában olvasható a

² Thomas Mann: *A törvény*. Ford. Szöllősy Klára. Budapest, 1970. 716–717.

³ Kertész 2003. 192. – A jegyzet 2003. január 13-ra datálva. Az idézett Kertész-kötetek: *Gályanapló*. Budapest, 1992; *Valaki más*. Budapest, 1997; *A gondolatnyi csend, amíg a kivégzőosztag újratölt*. Monológok és dialógok. Budapest, 1998; *Az angol lobogó*. 6. kiad. Budapest, 2001; *Mentés másként*. Feljegyzések 2001–2003. Budapest, 2003; *K. dosszié*. Budapest, 2006; *Európa nyomasztó öröksége*. Budapest, 2008; *A végső kocma*. Budapest, 2014; *A néző*. Feljegyzések 1991–2001. Budapest, 2016. – a továbbiakban a szerző nevével és a megjelenés évével rövidítve.

⁴ Kertész 2014. i. m. 266.

⁵ Kertész 1997. i. m. 155.

⁶ Uo., 36.

⁷ Kertész 2016. i. m. 253.

⁸ A legutóbbi naplókötetről, a gilisztákat és sáreembereket felvonultató *A néző*ről olvashattuk, hogy a „recenzens első (és mindvégig megmaradó) élménye valamiféle nosztalgia, valami visszavonhatatlanul múltta lett érték, stílus, magatartás eltűnté felett érzett fájdalom” volt. (Csuday Csaba: Felülnézet – Kertész Imre: *A néző*. *Kortárs*, 61, 2017, 10. 90–92.) Más úgy vélekedett, a kötetben „bámulatosan precíz mondatszerkezetek látványtöredékeket vetítenek a szemünk elé, s ezek a képek a lét alapkérdéseire

legbehatóbb (s talán az egyetlen) elemzés egy paranoia-futamról, a *Valaki másban* található „foltos hiénásról”. (A 2003-as monográfia értelemszerűen nem vonhatta vizsgálódás alá az utolsó három naplót.) Szirák, textuálisan érvényes módon, a „naplóíró emlékezetének aktualizálódásaként” értelmezi „az ország leépüléséről, öngyilkos paranoiába csúszásáról”⁹ tudósító passzust (az öngyilkosság motívuma fontos!); a monográfus szerint „az üldöztetés emléke az, ami meghatározó szerepet játszik a szemlélt látványnak, illetve az elbeszélte eseménynek való jelentéstulajdonításban”. Ezekon a pontokon a naplóíró, mondja Szirák, nem annyira a „megértés igénye vezeti”, inkább a „meg- és elítélés pusztá publicisztikai hevülete”.¹⁰ Fölösleges volna ezt vitatni. Talán csak az róható föl a monográfusnak, hogy nem tételez (viszonylag) koherens biopolitikai előítéletrendszer az ilyen és ehhez hasonló agresszív, megvédező beszédaktusok mögé, ennél fogva nem olvassa össze őket a zsidók üldöztetését és meggyilkolását, vagyis a politikai kirekesztés Kertész diskurzusában példázatszerű eseményét történelemfilozófiai keretbe ágyazó, a kilencvenes évek elején született esszékkal, előadásokkal. Az összevetés elhárításának, ami az egész általam ismert recepciót jellemzi, oka (egyben mentsége) lehet, hogy utóbbiakból (az esszékből, előadásokból) szigorúan kizáródnak az efféle elállatiasítások és (egyetlen különös, mindjárt idézendő kivétellel) a jogfosztások retorikai alakzatai is – bizonyítható módon azért, mert a naplóíró (roppant banális) különbséget tételez a magánfeljegyzésben és „nyilvános beszédben” megengedhető szabadságfokok között, amennyiben többször jelzi, hogy (publikált!) naplójában „nyíltabban” beszélhet, olyasmit is kimondhat, amit máshol „nem szabad”.¹¹ A „nyílt beszéd” vagy az „igazmondás” retorikája, mely a „politikai korrektséget” azonosítani látszik Európa „liberális elpetyhüdésével” és ekképp afféle megalkuvásnak, korlátozásnak állítja be, amit a naplóíró leráz magáról, Kertésznél is a szövegek klisészerűségét, sztereotipikuságát, idézetszerűségét erősíti, az idioszinkratikus nyelvhasználat kárára – amint az a kortárs „altright” megnyilvánulásaiban is tetten érhető.¹²

Ennek az előadásnak a kiindulópontja, hogy indokolatlan Kertész „tabusértő” mondásait balesettként vagy az üldöztetés emlékének aktualizálódásaként értelmezni. A rögtön citálendő szöveghelyek átjárást kívánnak képezni e kijelentésektől azon elgondolás felé, amit Kertész naplóbejegyzései és 1990–1995 között tartott előadásai kirajzolnak az *emberhez méltó életről* – utóbbit az előadás második felében rekonstruálok.

segítenek választ találni”. (Polgári Anikó: „Idegenségem nagy szerencse”. A másik tekintet Kertész Imre *A néző* című művében. *Irodalmi Szemle*, 59, 2016, 9. 29–47.)

⁹ Kertész 1977. i. m. 37.

¹⁰ Szirák Péter: *Kertész Imre*. Pozsony, 2003. 177.

¹¹ Ld. pl.: Kertész 2014. i. m. 223.

¹² Mint arra Szirák is rámutat: „[A *Valaki másban*] a naplóíró nemegyszer beéri publicisztikus elfoglaltságokkal és némiképp közhelyes bölcselkedésekkel.” (Szirák 2003. i. m. 193.) A naplóíró Kertész kiszolgáltatottsága a közhelyeknek, kliséknek és sztereotípiáknak különösen ambivalens, ha meggondoljuk, hogy a prózaíró Kertész – mint azt a recepció feltérképezte – milyen invenciózusan aknázza ki



Farkas István: Találkozás, 1931 (1930), tempera, fa, 54 x 65 cm. Lappang.
Repr. André Salmon: *Etienne Farkas*. Paris, 1935. 8. Egykor Barta-gyűjtemény.

Az európai zsidóság meggyilkolásának történeti szingularitásával kapcsolatos tegnapi szóváltásra tekintettel¹³ leszögezem, hogy *nem* szándékom saját holokauszt-értelmezéssel előrukkolni; Kertész „Holocaust”-fogalmát vizsgálom: az érvkészletet és retorikát, mely színre viszi az eseményt, s megindokolja annak (állítása szerinti) egyszerűségét és példaértékű egyetemességét. Azért szerepel tehát végig idézőjelben és Kertész írásmódjához igazodva a „Holocaust” szó, mert *nem* az európai zsidóság 1939–1945 közti meggyilkolásának eseményéről vagy ennek az eseménynek a történeti emlékezetéről fogok szólni. Azt sem sugallom, hogy Kertészé volna a domináns (magyar) holokauszt- vagy Holocaust- vagy soá- vagy népirtás- (stb.) értelmezés, azt sem, hogy az esszéek narratívája egy az egyben megfeleltethető a szépprózainak nevezett művekben leírt eseménysorral, végül pedig azt sem feltételezem, hogy Kertész

azokat a tragikomikus vagy ironikus hatáskeltés érdekében.

¹³ A kurta vita 2019. november 7-én Scheibner Tamás *Kertész és a holokauszt emlékezete* című előadása után zajlott le. Középpontjában a nemzetközi „genocide studies” szemléletmódjának Kertész életművével kapcsolatos aktualitása, érvényesíthetősége/érvényesíthetlensége állt – jóllehet inkább szólt magának a holokauszt eseményének magyar emlékezetpolitikai jelentőségéről, mint értelmezés-módszertani problémákról.

bármely hálás olvasója, akik közé magamat is számítom, okvetlenül aláírná a kertészi koncepciónak megágyazó biopolitikai előítéleteket vagy történelemfilozófiai spekulációkat. Homológ szemantikai alakzatokat mutatok ki a naplók egyes szöveghelyei, illetve az előadások között, annak a paradoxonnak a magyarázata céljából, hogy a „muzulmánok”, „foltos hiénák” és „sáremberek” megbélyegzését és jogfosztását szorgalmazó, valamint a „Holocaustban” rejlő „felmérhetetlen tudás és erkölcsi tartalék”¹⁴ mellett hitet tevő szövegeket egyazon kéz szignózta; azt a rendkívül nyomasztó kérdést szeretném tehát elmélyíteni, s részben talán megválaszolni is, hogy miért fordult menekülők, vallási vagy etnikai minoritások ellen az a diskurzus, amit jelentős értelmezők az „ontológiai elveszettség”, a „hontalanság”, a „világkisebbségi helyzet”¹⁵ vagy az „abszurd létezés metaforája”¹⁶ kifejezőjeként ünnepeltek, s ami (ugyancsak az értelmezők állítása szerint) „a magyar nyelv realitásérzékének új minőségét [megteremtve]”¹⁷ „minden fenyegetett létezővel vállalja a közösséget”.¹⁸

Később bizonyítandó okokból érdemes végig szem előtt tartani azt a – recepció által ritkán firtatott – kérdést is, hogy vajon nem jár-e el Kertész elhamarkodottan, amikor a „Holocaust” és/vagy „Auschwitz” jelölők monstruózus árnyéka alá rendeli nemhogy az összes valaha volt és eljövendő halál-, gyűjtő-, nevelő- és munkatábor, de akár csak a náci Németország és csatlósai által Európa-szerte elkövetett összes genocídium eseménysorozatát, így a kelet-európai askenázik és nemzsidó zsidók életének kioltásával együtt azoknak a romáknak, homoszexuálisoknak, értelmi fogyatékosoknak, politikai- és hadifoglyoknak a szisztematikus meggyilkolását, akiket teoretikus életművében és naplóiban, rögzíteni kell, sosem említ – valamint hogy vajon miért használja különösebb indoklás nélkül a „Holocaust” szakrális eredetű (a Septuagintára visszautaló), de hozzá(nk) euro-atlanti telekommunikációs csatornákon érkező, így úgymond de-szakralizált, legalábbis – mint látni fogjuk – részint de-szakralizált fogalmát, ráadásul többnyire nagy kezdőbetűvel, *ad absurdum* németes írásmóddal; a fogalommal kapcsolatban egyébként máshol ő maga is szkeptikusan nyilatkozik – így a 2006-os *K. dosszié*-ban, ahol annak „gátlátalan alkalmazását” nehezményezi, hozzáfűzve, hogy „*azt, ami történt, nem merik a rendes nevén [!] nevezni – például [!] »Az európai zsidók megsemmisítésének«*”²⁰ – mégsem hagyja hátra, és tulajdonképpen nem is indokolja a döntését (ha egyáltalán beszélhetünk itt döntésről).

¹⁴ Kertész Imre: A Holocaust mint kultúra. In: Kertész 2008. i. m. 84.

¹⁵ Földényi F. László, idézi – és tovább halmozza a dicsőreteket – Scheibner Tamás: Mítosz és ideológia. Paradoxitás Kertész Imre esszéiben. *Jelenkor*, 47, 2004, 5. 556.

¹⁶ Szirák 2003. i. m. 135.

¹⁷ Nadas Péter: *Kertész munkája és a témája*. In: Uő.: *Hátországi napló*. Pécs, 2006. 59.

¹⁸ Kaposi Dávid: Kertész kontra Kertész. Auschwitz-interpretációk és a kultúra. *Thalassa*, 14, 2003, 1., 23.

¹⁹ Ha ez csak „egy példa”, akkor több „rendes neve” is van?

²⁰ Kertész 2006. i. m. 84. – Kertész Raul Hilberg művére utal. (*Die Vernichtung der europäischen Juden*. Berlin, 1982.)

Az önmagát a Horthyról elnevezett rendszer örökösének előszeretettel beállító (dis)kurzus megkezdte a Kertész szignózta szövegek kisajátítását. A kisajátítás pusztán lehetőségét a magát nyomatékosan antifasisztának nevező értelmezői közösségünk mindaddig politikai háttérmechanikákkal, palotaintrikával, a Kertész-életműkiadást felügyelő szerkesztő ténykedésével magyarázta, s - ettől talán nem függetlenül - óvakodott szorosabb vizsgálat alá vonni az életmű a kilencvenes-kétezres években felerősödött kirekesztő megnyilvánulásait. Érzésem szerint viszont kétséges, hogy pusztán banális antikommunizmusa és a Kádár-rendszerre vonatkozó - szintén nem túl mélyenszántó - „kritikái” teszik a kertészi beszédmódot megszólaltathatóvá, sőt, egyenesen vonzóvá az önmagát jobboldalinak nevező kurzus számára.

Ezt a gyanút élenkítheti Kertész imént említett meghökkentő, noha a recepció által különösebb figyelemre nem méltatott kijelentése, melyet az 1995-ös *Hamburgi beszédben* (újabb címén: *A boldogtalan 20. században*) tett: „konzervatív meggyőződésűnek érzem magam, de politikailag a liberális oldalon állok; a demokrácia mellett teszem le a garast, noha nem hiszek az emberek egyenlőségében, vonakodom elfogadni a többségi elvet, és kifejezetten irtózom a tömegtől, a módtól, ahogyan a tömeget irányítják, kordában tartják és szórakoztatják, valamint a tömegben rejlő fenyegetéstől, mely alapján veszélyezteti a mindenkori kevesek magasabb eszmeiségét, ami az emberi értékeket mindig is létrehozta.”²¹ A hitvallásban nem az „üldöztetés emléke” játszik meghatározó szerepet, hanem az úgynevezett „emberi értékeket” egy szűken értett európai kulturális kánonnal azonosító reakciós diskurzus. Az értékek eszerint *méltóbbak* lennének a védelemre, mint a „tömegek” a jogegyenlőségre; az értékek „emberiek”, a tömegek inkább háziasított vadállatok, akiket „kordában tartanak”, „irányítanak”, „szórakoztatnak”. Az alábbiakon vezérfonalként végighúzó kérdés, hogy az „emberek egyenlőségéről” a hit(etlenség) vagy a jogfilozófiai döntés - és hogy a kirekesztő retorikákkal szembeni csekély ellenállást nem magyarázza-e legalábbis részben, hogy a beszélő „a mindenkori kevesek magasabb eszmeiségét” megvédendőnek tartja a „tömegben” rejlő fenyegetéstől.

A *Gályanapló* a polgári ideológiához igazodó robinzonád; „politikája” a diktatúráként magyarázott modern politikum tagadása. Olyan végtelen tagadása, hogy aktuálpolitikai eseményeket nem is tart rögzítésre, analízisre méltónak. Ám a későbbi naplókban megszorodnak a politikai reflexiók. Az áthangolás leírható egy kisebbségi, minoriter diskurzusból, ami a *Gályanapló* egzisztencialista elmékedőjét jellemezte, egy mindinkább többségi, majoriter diskurzusba való ugrásként. A hetvenes-nyolcvanas években óvando „sajátlagosság”, „belsőesség” vagy „éntudat” metaforája kiterjesztődik egy meglehetősen elnagyolt geopolitikai térre, „Európára”. A naplóról egyre gyakrabban válik, olykor talán tudtán kívül, üldözöttből üldözővé, kirekesztettből kirekesztővé, védekezőből agresszorral, méghozzá - a jobboldalinak nevezett beszélők az altright vagy a „csendes többség” közismert retorikájával összhangban - úgy, hogy üldöző, kirekesztő, agresszor voltát *önvédelemként* legitimálja,

²¹ Kertész 2008. i. m. (Kiemelés tőlem.)

a kezdeményező-támadó szerepét pedig az idegennek tulajdonítja. Az agressziót *megcselekvő* és *elszenvedő* alany, elkövető és áldozat pozíciójának illetően rögzíthetlensége, eldönthetlensége, vagy kettejük kiasztikus viszonya (ha egyáltalán állítható, hogy „ketten” vannak), köztudottan az életmű egyik alaptémája – legmarkánsabb megfogalmazása az *Én, a hóhér*. A naplóbeli kirohanásoknál is gyakran szembezőkő, hogy a beszélő a roppant agresszívnek láttatott idegenekre vagy tömegre ruházza át saját paranoiáját is (akik így egyszerre hatnak támadónak és látnak rémképeket); ám az átruházás itt, a szépirodalminak nevezett művekkel szemben, ritkán ölt dialektikus formát: én és idegen a kései naplóíró diskurzusában elválnak; az idegen abszolút negativitás; szintézis nincs. Kertész egy rögzített totalitás, a „civilizációs értékek” védelmezőjének a szerepében lép föl, ezeket az úgynevezett értékeket gyakran egy homogénnek tételezett kollektíva, a „keresztény Európa” alakjában metaforizálja (a – közelebről sosem definiált, de egy elejtett megjegyzés szerint katolikus²² – kereszténység maga is mind hangsúlyosabbá válik a diskurzusában, addig a botránykeltő kijelentésig menően, hogy „Magyarországon azért nem értenek, mert Magyarország nem keresztény ország”²³), és nem riad vissza a liberális felvilágosodás politikai filozófiájának olyan alapvetései, mint a népfőlség, a jogegyenlőség, az általános választójog, a vallásszabadság, a képviselői demokrácia vagy a politikai üldözötteknek nyújtandó menedék elvei becsmérlésétől sem, gyakran egy aligha vállalható biopolitikai diskurzus fogalomkészletéből merítve érveit és szóképeit, kritikátlanul átvéve a Nyugat alkonyának közhelyes narratíváját. (Ezek a megjegyzései viszont, ellentétben a kollektivizált magyarságot vagy magyar kultúrát, esetleg a „balliberális értelmiségnek” nevezett kollektívából kipécézett személyeket ostromozókkal, nem keltettek botrányt Magyarországon.) Mint a fentebbi idézet jelzi, s mint arra később is igyekszem rámutatni, az efféle hierarchizálást motiváló előítéletrendszer, noha nem csapott át explicit gyűlöletbeszédbe (ami *nem* mellékes), már a kilencvenes évek elején született „teoretikus” művekben is ott lappang.

A *végző kocsma* egy emlékezetes helyén a naplóíró úgy fogalmaz, hogy „[a]rról volna szó, ahogy a muzulmánok elárasztják, s majd a birtokukba veszik, magyarán elpusztítják Európát; ahogyan Európa mindezt kezeli, az öngyilkos liberalizmusról és az ostoba demokráciáról; demokráciát és szavazati jogot a csimpánzoknak. Mindig ez a vége: a civilizáció eléri azt a túlnyészett állapotot, amikor többé nemcsak hogy képtelen rá, de már nem is akarja megvédeni magát; amikor, látszólag értelmetlen módon, a saját ellenségeit imádja.”²⁴ Az idegen „csimpánzként” való azonosítása nem érdemel kommentárt. A „muzulmán” viszont kellőképp telített

²² „Az előző napon – tegnap – Pilinszkyt olvastam videóra: „A befejezés misztériumát élem.” Imádkozatok értem, édeseim... Mélységes rokonság. Ki fogja észrevenni az én mélységes katolicizmusomat? Milyen hiú kérdés.” Kertész 2014. i. m. 323.

²³ Kertész 2003. i. m. 187. – (kiemelés az eredetiben). De vö. „- [Hafner Zoltán:] Az univerzalitás katolikus fogalom. / *Vagy úgy. Egy lelkes [!] egyszer azt mondta nekem, hogy Istennek nincs vallása.*” Kertész 2006. i. m. 134. – uo. a 236. oldalon Kertész elismétli a kijelentést.

²⁴ Kertész 2014. i. m. 225. (Kiemelés tőlem.)



Farkas István: Külvárosi hajnal (Matin), 1931, tempera, fa, 80 x 100 cm

© Antal-Lusztig gyűjtemény. Repr. André Salmon: *Etienne Farkas*. Paris, 1935. 13

jelölő Kertésznél, hogy utánakérdezzünk. Bizonyos fokig ugyanis épp akörül az *azonosba írt idegenség* körül gravitál – szó szerint: *forog* – Kertész írásmódja, amit itt e szó jelöl (és aminek a referensét evidens módon nem érdemes empirikusan értenünk), s ami rendre a szövegekbe vonzza aktuális ellentétpárját, minthogy csakis azáltal definiálható. (Számptalan hasonló pár idézhető: autentikus/inautentikus, méltó/méltatlan, nemzsidó/zsidó, közép-európai/magyar, öngyilkos/meggyilkolt, holokauszt tanúja/holokauszt bohóca stb.) S gyakran épp a definiálás nehézsége intenzifikálja a kertészi beszédet, amennyiben az idegenség tulajdonképpen megnevezhetetlensége jelzőhalmozásokra, hiperbolikus megfogalmazásokra, mind sarkosabb elválasztásokra kényszeríti. Az életmű kibontakozásával csak az változik, hogy az ellentétpár tagjai közti dialektikus átmenet fokozatosan ellehetetlenül, a közvetítés (Hegel szavával: *Vermittlung*) megszakad. (Az idegen egyre idegenebb, *vagyis* ellenségebb, *vagyis* kiutasítandóbb lesz.)²⁵ A „sikerültebb” művekben nem az

²⁵ A változást a recepció a szövegek esztétikai minősége romlásaként detektálta: a konszenzuálisan pozitív fogadtatásban részesülő művek többsége – a *Sorstalanságtól* a *Jegyzőkönyvön* át *Az angol lobogóig* –, melyeket a konszenzuálisan leminősített művekkel – főleg: *Valaki más*, *Felszámolás*, *A végső kocsmá* – szembe szokás állítani, a kritikusok szerint éppen ama (az esztétikai nívóval azonosított)

idegen metaforizálta a fenyegetőt, hanem az *átmenet*: az én fölismerte az idegennéválás, átalakulás fenyegető veszélyét (és védekezni próbált ellene), míg nem az átmenet akaratán kívül, mintegy végzetszerűen, bekövetkezett – ez allegorizálódik változatos módokon a *Sorstalanságban*, *A kudarcban* vagy a *Jegyzőkönyvben*.

Az allegóriák közül kiemelkedik a „muzulmánna” alakulás. Ki a „muzulmán”? A *Sorstalanság*²⁶ „vénséges vén aggastyánokhoz” hasonlítja őket, „örökkön fázós téli varjakhoz”, akik „*el-elakadó lépésükkel mintha azt kérdeznék: ily erőfeszítés vajon megéri-e még voltaképp a fáradságot*”, majd egyenesen „mozgó kérdőjel” lesz belőlük (egyszerre testtartásuk és, átvitt értelemben, létbizonytalanságuk miatt). A *Gályanaplóban* „*az én »muzulmánom« [a Sorstalanság főszereplője] dilemmája: hogy miként formálhat sorsot a saját determinációjából. Ám ez a determináció folytathatatlan: történelmileg érvényét veszti, és mindenki megtagadja. Így hát semmi sem marad belőle, csak a testi szenvedés emléke.*” A „muzulmán”, mindkétyszer idézőjelben, megfoghatatlan: mozgó kérdőjel, a fáradságot meg sem érő élet, nyomában a szenvedés emlékével. A *Gályanapló* után (ahol a naplóiíró két ízben még haldokló édesanyját is muzulmánnak nevezi) a szó kikopik; a nagy előadások nem használják. A kétezres években viszont – ami egyszerre tanúsítja a fogalom jelentésének mozgékonyágát és sugall valamiféle állandóságot, fixációt –, már az iszlám vallásúak kollektív jelölőjeként, a „keresztény” vagy a „szabad polgár” nemeziseként, vagyis a *befogadhatatlan idegenség figurájaként* tér vissza.²⁷

drámának az artikulálására volt képes, ami az azonos idegenbe, az „autentikus” „inautentikusba”, az „ember” „muzulmánba” való átbillenésének kiiktathatatlan és tragikus eshetőségeket írható le. Ezek a kertészi ellentétpárok a kritikákba is átíródnak. Ld. pl.: Bán Zoltán András: Önmaga csódtömeg-gondnoka. (*Magyar Narancs*, 2014. szeptember 4. 28–29.), ahol a kritikus pontosan egy – Kertészről kölcsönzött – hierarchizált ellentétpár egyik tagjából a másikba való átalakulásként figuratívizálja ítéletét, nevezetesen, hogy a bírált szöveg a korábbiaknál alacsonyabb minőséget képvisel: „*Az egész kötet nagy problémája, hogy az idők során Kertész szuverén értelmiségiből, szabad, autonóm művészből giccsértelmiségi lett*”. Ld. még: Radnóti Sándor: Auschwitz mint szellemi életforma. (*Holmi*, 3, 1991, 3. 378.), ahol a *Kaddis a meg nem született gyermekért* azért részesül bírálatban, mert állítólag csak a hangzatos deklarációk szintjén szakított a – Thomas Mann alakjával jelképezett – „polgári értékrenddel”. („*A Lübeck mint szellemi életformában [Th. Mann esszéjében – SB] olvasható, hogy a németiség polgáriságot, józanságot, világ-lelküismeretet, extrémítások közötti közepet jelent; olyan lelki adottság ez, amelyen semmifajta radikalizmus nem változtathat. Ironikus tény, hogy fél évszázad múltán éppen ezeknek az eszméknek megtartó, formateremtő szerepe lehetett egy könyvben, melynek Auschwitz mint szellemi életforma a témája.*”) Radnóti szerint a műből kirajzolódó „életforma” nemhogy nem számolja fel a polgári ethoszt, hanem, a kritikus szerint inkonzekvens módon, éppenhogy arra támaszkodik – vagyis nem bizonyul olyan mértékben „nempolgárinak”, amennyire elvárható volna egy Auschwitz utáni e(szté)tikai „világrendben”, amit a Kertész-mű Radnóti szerint artikulálni próbál.

²⁶ Az előadás után Hetényi Zsuzsa és Schein Gábor is jelezte, hogy Kertész eredetileg *A muzulmán* címet szánta első művének. Mivel erre vonatkozó textuális bizonyítékot nem találtam, ám az információt érdemes lenyomatolni, az ő szavakra hivatkozom.

²⁷ A „muzulmán” vagy „muszlim” aktív jelentése: „önmagát isten akaratának alávető”, „isten akaratában

A végső kocsmá nem jelöli, hogy a „muzulmán” önidézet (is). Ám szem előtt tartva a lágerek világán belüli kizárásnak az előzetes jelentését (amelyet mind a *Sorstalanság*, mind a *Gályanapló* szövege érvényesít az elbeszélő főhősre – a csúcs- vagy mélyponton Köves György is muzulmánna válik!), valóban hátborzongató [*Unheimlich*] arról olvasnunk, visszatérve *A végső kocsmához*, hogy az Európai Unió tagországai sajnálatos módon „nem differenciálnak: külön törvények illetnék meg a szabad polgárt, és más törvényeknek kellene vonatkoznuk a muzulmánokra. Ez azonban kirekesztő politika lenne. Viszont lehetetlenség elgondolni, hogy, mondjuk, Franciaország két-három emberöltő múlva muzulmán ország legyen. Az általános félelem és hisztéria keltette indulatok által felkavart mélységekből előbukkanó politikusok inkább a saját hatalmuk javára akarják majd fordítani a helyzetet, semmint hogy valódi megoldásokon törnének a fejüket. Magyarán: megnyílt a lehetőség az új diktatúrák előtt, amelyek a veszélyhelyzet ürügyén elsősorban a saját állampolgáraikra hoznak veszedelmet.”²⁸ Kertész a szöveghelyen a jogi egyenlőtlenség bevezetését kisebbik rosszként szorgalmazza. Érvelése szerint *ma* a politikusok a saját javukra dolgoznak, *tehát* fenntartják a jogegyenlőséget, *ám* hosszútávon senki sem akarhatja majd, hogy Franciaország „muzulmánna” – mozgó kérdőjelle? – legyen, *ezért* „két-három emberöltő múlva” brutális represszió jövend. Kertész szerint jobb *ma* megbélyegezni a „muzulmánokat”, mint *holnap* a „ránk veszedelmet hozó” diktatúra. Ám a liberális konszenzus miatt efféle elővigyázatosság lehetetlen. A beözönlő „muzulmánok” halálra ítélik a hisztérikus Európát, ami maga tárja szélesre az ajtót; így fordul maga ellen a liberális demokrácia.²⁹

Ez a – Derrida olvasói számára ismerős – önfelszámoló vagy autoimmun struktúra, ami a két idézetben konstans, félreérthetetlenül idézi a Kertész számára

megbékélő”. A beszámoló szerint a lágerek „muzulmánjait” sajátos testtartásuk, repetitív hajlongásuk, az „arabok” imádkozására emlékeztetően mechanikus, gépies mozgásuk miatt nevezték így; de aligha iktatható ki az önalvetés, behódolás, lemondás vallásos eredetű (s nem minden orientalizmustól mentes) konnotációja. Egy Kertészével rokon, kanonikus megfogalmazásban: „Az úgynevezett »muzulmán« – ahogyan a láger nyelvén azt a foglyot nevezték, aki feladta, és akiről társai is lemondtak – tudatában már nem maradt hely arra, hogy küzdjön egymással jó és gonosz, nemes és alantas, szellem és mindaz, ami tőle idegen. Nem volt más, mint élőhalott, egy csomó testi funkció utolsó vonaglása. Bármilyen nehezünkre essék is, ki kell zárunk őt a fejtegetésünkből.” (Jean Améry: *Túl bűnön és bűnhődésen*. Ford. Blaschik Éva. Budapest, 2002. 26. – [Kiemelés tőlem.]) Egy méltán nagy karriert befutott könyv fölhívja a figyelmet a *belső kizárás* különös logikájára, amiben a lágerbeli muzulmánokat részesítették: „A tanúsíthatatlan, amiért [sic!] senki sem kíván szemtanúskodni, visel egy nevet. A tábori zsargonban der Muselmann-nak nevezik; szó szerint »a muzulmán«.” (Giorgio Agamben: *Remnants of Auschwitz*. Transl. by Daniel Heller-Roazen New York, 1999. 41. skk.) Zavarbaejtő, hogy a „muzulmánokat” illető megjegyzései körüli hetekben, hónapokban Kertész – *A végső kocsmá* két feljegyzésének a tanúsága szerint – épp Agamben idézett könyvét lapozgatta (német fordításban).

²⁸ Kertész 2014. i. m. 289.

²⁹ „Európa kegyelemért könyörög az iszlámnak [sic!], csuklik és vonaglik az alázattól... Undorít ez a színjáték; Európát az erkölcsi debilitás és a gyávaság pusztítja el...” Kertész 2014. i. m. 312.

meghatározó konzervatív forradalmárok, Spengler, Ortega, akár Nietzsche liberális-demokrácia-kritikáját, amennyiben a vélemezett válságot a „túltenyésztődéssel” magyarázza, ami valamiféle elpetyhüdést, elpuhulást, feminizálódást váltott ki, minek következtében a biológiai rendszerként figurált „társadalom” ellenállása megtörik, hogy mintegy magától omoljon gyilkosa karjába. De az autoimmunitás érdekes párbeszédbe lép Kertész évtizedeken át végzett egológiai, *egyben* alkotáslélektani és esztétikai vizsgálódásaival is, amelyek, Améry nagyon is idevágó fogalmával, a „meghívott halál”³⁰ körül cirkulálnak, s nem ritkán a halálhoz való jog visszaszerzéseként vagy explicit öngyilkossággént viszik színre az életet, az írást vagy a munkát. *A Gályanaplóban*: „A számomra legmegfelelőbb öngyilkosság, úgy látszik, az élet.”³¹ *A Valaki másban*: „A darabban halálra ítélem magam (minden munkámban, mindig meghalok), s ha túléltem az ítéletet, tovább menekülök, újabb halálok felé (melyek közt egyszer, valószínűleg váratlanul és teljesen készületlenül, a valóságosra is rá kell bukkannom: micsoda meglepetés lesz!).”³² Ugyanott: „egyszerre megértettem, hogy amit fiatal koromban gyávaságnak, butaságnak, vakságnak és – tulajdonképpen – az öngyilkosság szinte felfoghatatlanul tragikomikus módjának láttam, az valójában a tehetetlenségnek a méltóságba átcsapó neme. Van valami méltóság abban, hogy az ember végül teljesíti a gyilkos parancsot, s bizonyos higgadtsággal túri, hogy megjelöljék és lemészárolják.”³³ *A Mentés máskéntben*, poétikai ukázként: „A figurát felörölni, szétmorzsolni, megsemmisíteni”³⁴ – amit *A végső kocsmá* naplószövegének utolsó lapjai, fikció és vallomás eldönthetetleniségében, a beszéd megzavarodásaként visznek majd színre. Még inkább elbizonytalanítja élet és halál határát a *Jegyzőkönyv* híres zárлата: „Elvesztettem tűrőképességemet, nem vagyok többé sebezhető. Elvesztem. Látszólag a vonaton utazom, de a vonat már csak egy holttestet szállít.”³⁵ Itt maga az élet – a „meg-lét”, az elevenség – kapcsolódik össze a tűréssel, sebezhetőséggel, a sérülékenységgel, míg az élőhalott önmagára zárult, érzéketlen testként, tömbként figurálódik. Az élet intenzitásának vagy vitalitásának a fokmérője a megkínztatásra, a fájdalomra, a szenvedésre, végső soron a halandóságra való *nyitottság*; ennyiben az élet maximuma – amit talán leghelyesebb kanti értelemben vett regulatív ideaként értenünk – a *megélt* vagy *átélt*, ambivalens értelemben az *elsajátított* halál lenne: ama *saját* halál, ami nem „váratlanul” éri az élő, hanem készületségen, várakozásteljesen arra, hogy ne pusztán *el-*, hanem akkurátusan *meg*

³⁰ Jean Améry, *Az ember önmagáé. Értekezés a meghívott halálról*. Ford. Blaschik Éva. Budapest, 2004. [*Hand an sich Legen. Diskurs über den Freitod*. Stuttgart, 1976.]

³¹ Kertész 1992. i. m. 38.

³² Kertész 1997. i. m. 77. (Kiemelés tőlem.) Az említett – végül befejezetlenül maradt – színdarab a *Kaddis...* tervezett adaptációja, a *Felszámolás* előszövege.

³³ Kertész 1997. i. m. 12-13. (Kiemelés tőlem.) „Zsidók” és „kommunisták” gyakran asszociálódnak egymás mellé a kései Kertésznél, nyugtalanító összhangban az antiszemita-antibolsevik náci hagyománnyal. Ld. még később.

³⁴ Kertész 2003. i. m. 225.

³⁵ Kertész Imre: *Az angol lobogó*. In: Kertész 2001. i. m. 308.



Farkas István: Fekete nők, 1931, tempera, fa, 80 x 100 cm, BTM Kiscelli Múzeum, ltsz. KM.66.200. Repr. André Salmon: *Etienne Farkas*. Paris, 1935. 14. Egykor Fruchter Lajos gyűjteményében © BTM Kiscelli Múzeum

is szenvedhesse. Ezt a halált nevezhetjük öngyilkosságnak, de olyan létnek is, amit éppen az öngyilkosság elodázása, az újra meg újra meginvitált, de sosem befogadott halál definiál – hisz még a méltóságteljes öngyilkosságot is csak életünkben tudjuk elsajátítani.³⁶ Ahogy a *Gályanapló* idézi Ciorant, „Minden könyv egy elodázott öngyilkosság”, amiért a naplóiró „a létezés[e] igazságával kezkesked[ik]”.³⁷ Annak

³⁶ Ezen a ponton indokolt lenne összevetni Kertész öngyilkosságát, életet és írást szorosan egybefűző diskurzusát Maurice Blanchot-éval. A francia gondolkodó nevezetes formulája szerint a halál mindig a meghalás lehetetlensége, amennyiben a halál pillanatában, a nemlétebe való átbillenéskor az ember magától értetődően megszűnik halandó lenni: emeljen bár önmagára kezét, soha senki sem halhatja saját halálát. Blanchot *Irodalom és a halálhoz való jogának értelmezésével* Derrida egy átfogó Kertész-olvasat számára is megfontolandó támpontokat nyújt: Lásd Jacques Derrida: *Séminaire. La peine de mort. I.* Paris, 2012. 164-176. A „*littératureur*” általa javasolt fogalma (*irodalom és terror* összevonásából) feltehetően a kertészi íráspraxisra is érvényesíthető (uo., 172.).

³⁷ Magától értetődően ide kapcsolódik – de ehelyütt aligha vizsgálható behatóan – trauma és túlélés rendkívül összetett kérdése is, amit a recepció többnyire megmagyarázottnak és elintéztetnek vél a sokszor ismételt kijelentéssel, miszerint Kertész saját bevallása szerint azért nem követett el – Améryhez, Borowskihoz, Celanhoz vagy Primo Levihez hasonlóan – öngyilkosságot, mert „szerencséjére” egy

bizonyosságául pedig, hogy méltóságteljes élet és halálos ítélet, vitalitás és önfelszámolás mennyivel bonyolultabb keresztkapcsolásokat hajt végre Kertész diskurzusában, mint a „muzulmánveszély” kapcsán a demokrácia önfelszámoló tendenciáján sopánkodó főntebbi idézetek sugallhatják, idézek egy interjút, ahol az egzisztenciális etikaként és esztétikai maximaként is érthető belátás egy kvázi-politikai szférába transzponálódik (noha, jellemző módon, Kertész itt is fenntartja az egológiai szemléletmódot, amennyiben antropomorfizálja a „politikai közösség” helyére állított „kultúra” nevű absztrakciót): „Az a kultúra, mely képes a halál tudatával élni, és azt vitális erővé alakítani, mindig erőteljesebb, de érdekesebb és bátrabb is lesz azoknál a kultúráknál, amelyek nem néznek szembe az ember nagy történelmi, erkölcsi és egzisztenciális kérdéseivel.”³⁸ Vitalitás/bátorság és haláltudat ilyenén azonosítása készíti elő a nagy előadások „Holocaust”, egyben történelemfilozófiai koncepcióját: az európai szellem útjának véres, kegyetlen, szenvedésteli elgondolását, ahol a történelmi változás mellékterméke a parázsló hamu, a pernye, az üszök, a füst. A haláltudat funkciója az élet felértékelése. E séma szerint a „Holocaustnak” való jelentéstulajdonítás (képessége) az aktuális világ denunciaciójával vagy válságosként

diktatúrában volt kénytelen, a fundamentális felszabadulás reménye nélkül, [túl]élni. (De ellenpélda Horváth Péter: *A fikcionális egy alternatívája a huszadik századi magyar irodalomban – Kertész Imre egzisztencialista prózája, VI. fejezet, A mag tűzpróbája Kertész prózájáról*. Pécsi Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar, Irodalomtudományi Doktori Iskola. Doktori értekezés, Témavezető: Orbán Jolán, 2009. 107–142, ahol a szerző Nicolas Abraham [Ábrahám Miklós], Bachelard, Derrida és – főként – Foucault gondosan rekapitulált fogalmait érvényesíti a [„szépirodalmi”] korpuszon.) Egyetlen megjegyzést tennék. Cathy Caruth amellet érvel klasszikussá vált könyvében – Freud *Halálöszton és életösztone* szoros olvasatát nyújtva –, hogy „a traumás zavar, mint a történelmet kormányzó emberi tapasztalat paradigmája, voltaképp a meghalásért folytatott küzdelem [struggle to die]. A halálöszton posztulálásával [...] Freud mintha csak ama pusztító erő valóságosságát ismerné föl, amit az erőszakos történelem kényszerít a pszichére, vagyis a történelmet, mint korábban elkövetett erőszakok szüntelen ismétlődését. [...] [Ám a trauma álombeli újraélésével kapcsolatban Freud] mintha azt sugallná, hogy a trauma nem is elsősorban a halállal való szembesülésből fakad, sokkal inkább abból, hogy az illető akaratlanul és tudtán kívül menekült meg... Más szavakkal, az [álombeli] ismétlés nem annak megértését célozza, hogy az illető kis híján elpusztult, hanem lényegében és rejtélyes módon sokkal inkább azt, hogy fogadja el saját túlélő voltát.” Cathy Caruth: *Unclaimed Experience*. Baltimore (MD), 1996. 63–64. (Kiemelés az eredetiben.) A pusztító erőszak – Kertész lentebb idézendő szavával: az „örök passiójáték” – szüntelen ismétlődésének feltételezése, látni fogjuk, az előadásokban kifejtett „Holocaust”-koncepciót illetően is döntő. Megkockáztatható az is, hogy a *túlélői* vagy *menekült* mivolt (lehetetlen) elfogadása a fikciós- és naplószövegek egyik központi, nyugvópontonra évtizedeken át nem jutó drámája. Ezen a problémahorizonton kell megértenünk (ha lehet), miért fordít a kései Kertész pusztító erőszakot nem pusztán önmaga („az engem ért agressziót – mert nem tehetek mást – most is, mindig, tőrként mohón megmarkolom, és a pengét önmagam ellen fordítom”, fogalmaz emlékezetes iróniával a *Jegyzőkönyv*), de napjaink menekültjei ellen is.

³⁸ Kertész Imre: A haláltudat mint vitális erő. Kertész Imrével beszélget Szántó T. Gábor. In: Kertész 1998. i. m. 191. (Kiemelés tőlem.)



Farkas István: Kilátás, 1930. Olajtempera, fa. 80 x 100 cm. Mgt.
Repr. André Salmon: *Etienne Farkas*. Paris, 1935. 25.

való detektálásával jár majd együtt. („A Holocaustot túlélte erkölcsiség tragikus világtudása, ha megőrződik, talán megtermékenyítheti még a válsággal küszködő európai tudatot...”)³⁹ Ez a motívumháló, mint látni fogjuk, elsősorban az Ótestamentumból meríti érvkészletét, vallásos metaforikával artikulálja a történelmet, ezért a hegeli spekulatív idealizmus (egy felületes olvasatá)-tól sem egészen idegen – ami legalábbis kérdéseket vet majd föl argumentációja meggyőzőerejét illetően.

Az 1990-es *Táborok maradandósága*⁴⁰ és az 1991-es *Hosszú, sötét árnyék*⁴¹ botrányként, botránykőként, példázatként, szellemtörténeti szenzációként, traumaként és égő sebként nevesítik a „Holocaustot”. Az elnevezések megadásakor Kertész rendre bibliai, irodalmi, pszichoanalitikus vagy kultúrtörténeti autoritásokat hivatkozik. Történészek, tudományos tekintélyek csak futólag említődnek (Raul Hilberg

³⁹ Kertész Imre: *Hosszú, sötét árnyék*. In: Kertész 2008. i. m. 63.

⁴⁰ Elhangzott 1990. február 22-én a Thália Stúdióban, a *Koncentrációs Világegyetem* című anketon. Az *Európa nyomasztó örökségében* (Kertész 2008. i. m.) publikált változatot használok.

⁴¹ Elhangzott 1991. október 23-án, a *Colloquium on Hungarian-Jewish coexistence (1848-1991)* egyik előadásaként. Az *Európa nyomasztó örökségében* (Kertész 2008. i. m.) publikált változatot használok.

például, aki a *K. dosszié* tanúsága szerint 1961-es művével „rendesen” megnevezte a „Holocaustot”, egyszer sem), politikai szereplők egyáltalán nem. Ez a kizárás alapozza meg, hogy Kertész úgymond mitikus nyelven beszélhessen. Az előadások terminológiájával azt mondhatni, a „Holocaustot” a „szellem” emberei nevezik meg – egyébként egytől-egyig zsidó vagy keresztény férfiak –, míg az úgynevezett „ideológusoknak” a szava, melyeket tudományos vagy politikai irányzathoz lehetne kötni, elhallgattatnak. Figyelemreméltó, hogy a *Táborok maradandósága* nyitányának első, *Holmibeli közlésekor*⁴² (akárcsak a *Stockholmi beszédben* [2002]) a beszélő még azt állítja, Pilinszkytól kölcsönözte a „botrány” kifejezést, míg az *Európa nyomasztó örökségében* 2008-ban megjelent változatban már Szent Pálra hivatkozik. Ez egy sokatmondó apróság. Látni fogjuk, hogy Kertész „Holocaust”-értelmezése egy velejég újszövetségi modellre támaszkodik; saját magát bizonyos értelemben Pál apostol szerepében lépteti föl. A névcseré értelme, hogy a katolikus magyar költő nevével is erősebb névvel rögzítse diskurzusában a kereszténységet.

A *Táborok maradandósága* kiinduló nehézsége – ami végig megmarad –, hogy miként lehet egy istentelen világban számot adni az eseményről, megadni kivételes jelentőségét, bizonyos fokig *megszentelni* az auschwitzi mészárlást, ami attól még nem lehet egyszeri és megismételhetetlen, hogy tömegek életét követelte.⁴³ A méltó számadás másfajta törvényt követel, mint a világi államoké, de – elvileg – nem folyamadhat a hagyományos teológiai tekintélyhez. Shelley-re hivatkozva Kertész leszögezi, hogy a valódi törvényhozók a költők, akik állítólag nem abban az értelemben hozzák a „törvényt”, mint az „alkotmányjogászok” a parlamentekben, hanem műveikkel és életükkel tanúsítják – amit utóbb a befogadók konszenzusa szentesít. Eszerint a „törvény” igazságáért (repció) *e(szté)tikai*, nem pedig világi-jogfilozófiai vagy teológiai kritérium szavatol. A „törvényt”, Thomas Mann *A kiválasztottjából* kölcsönözve, Kertész az „elbeszélés szelleme” vagy az „elbeszélés európai szelleme” kifejezéssel metaforizálja. (Ez az első két előadásban kulcsfontosságú terminus életműve későbbi folyamán nem kerül elő.) Eme szellemet „eleven életünk” – talán a történelemben vetett testünk? – táplálja; ez a szellem vezeti, fogalmaz furcsa redundanciával, a mi szellemünket. „Ez” a felsőbb szellem (*nem „ő”!*) dönti el, „mi kerül a mítoszba”. Ebben az etiko-teológiai ökonómiában a szellem nyersanyagaként szolgáló testünk hever legalul, fölötte lebeg a szellemünk, szellemünk jobbán a mítosz, s mindannyiunk fölött az elbeszélés szelleme. Utóbbi tölti be Isten „szellemileg kitapinthatatlan helyét”; ennek tartozunk számadással.⁴⁴

Miután tisztázta terminológiáját, Kertész rátér a „Holocaust” szinguláris egyetemességének a demonstrációjára – pontosabban annak bizonyítására, hogy az európai zsidók meggyilkolásának eseménysorán belül is miért épp „Auschwitz” narrativizálható egyszeri, mégis egyetemes példázatként, mely az összes többi haláltábor szimbólumaként működhet. Azt kell tehát demonstrálni, hogy az elbeszélés szelleme

⁴² Ld.: Kertész Imre: *Táborok maradandósága. Holmi*, 2, 1990, 5. 471.

⁴³ Ld.: Kertész 2008. i. m. 39–41.

⁴⁴ Uo., 42–43.

miért *szükségszerűen* „Auschwitzot” választotta az egyetemes példázat helyszínének, címének, cselekményének, s miért a német náci öröket és az odahurcolt zsidókat szereplőknek. Mivel az előadásnak teret adó konferencia a Koncentrációs Világegyetem nevet viseli, Kertész a „Gulaggal” való rövid *összehasonlítás* révén szándékozik kimutatni „Auschwitz” *hasonlíthatatlanságát*. (Megjegyzendő, hogy a „Gulag” mibenlétét megfogalmazó költőket nem idéz.) Három összevetési kritérium sorolódik föl. Az első morális: Auschwitzban világos, kik voltak a jók és a rosszak; a második történettudományos: Auschwitz „feltárt struktúra”, „minden ízében ismeretes”. E két feltételnek a „Gulag” egyelőre – Kertész szerint – nem tesz eleget. Ám szükségeltetik egy harmadik, ezúttal etiko-teológiai kritérium is. (Bár ez inkább *állítás*.) Úgy szól, hogy Auschwitzban visszavonhatatlanul megsértették a törvényt: megszegték a szerződést. Talán meglepő módon nem a költők törvényét, hanem – és ez az egész érvelés szempontjából kulcsfontosságú – a Szentírást.

Hiába idézi a beszélő egyetértően az Isten halálát bejelentő mondást, most leszögezi, hogy *„amióta az európai etikai kultúra lángoló csipkebokrában megjelent a törvény látomása, majd szavakká formálódva kőbe vésetett, azóta minden eseményt e szavakon mérünk”*. Kertész itt is, mint a naplók számos helyén, inkább az agnosztikus Kierkegaard követőjének tűnik, mint Nietzscheének; de ennél fontosabb, hogy az elbeszélés szelleme – a törvény metaforája, ami a mítosz felől dönt – a modern költők alkotásából itt *hirtelen át- vagy visszaváltozott az Ótestamentum nagyon is materiális textusává*.

Az előadásszöveg, egyberántva Mózes II. könyvének két mozzanatát, a lángoló csipkebokorról és a törvény kőtábláinak Sínai hegyén való átadásáról szólót, váratlanul egy megkurtított ószövetségi textust tesz meg az *eredeti elbeszélésnek*. (Ennek az összevonásnak a tükrében jelentésszerű – vagy még zavarosabb –, hogy az egyszerűséget, univerzális példázatszerűséget vagy hasonlíthatatlanságot pár oldallal korábban még azzal érzékeltette, hogy a „Golgota” újszövetségi „dombjához” *hasonlított* Auschwitzot.)⁴⁵ Ki-kí döntse el hite vagy kultúrtörténeti ismeretei alapján, kit

⁴⁵ Kertész elbeszélésében folyamatosan keverednek az ó- és újszövetségi momentumok és fogalmak, többnyire anélkül, hogy akár csak a főszereplők tulajdonnevét – Mózes, a vándorló zsidó nép, Jézus, apostolok... – leírná. Még az a Szent Pál sem tűnik föl, akinek az előadás eleje a „Holocaust” eseményének (!) „botrányként” való megnevezését tulajdonítja. Az ó- és újszövetségi történetek *összemosása*, valamint a nyilvánvaló azonosításukat, vagyis a zsidó vagy keresztény valláshoz rendelésüket elkerülhetetlenül és egy csapásra elvégző tulajdonnevek *kiiktatása* bizonyára azt a célt szolgálja, hogy az így összefércelt elő- vagy ősesemény kellőképp „univerzális”, vagyis zsidó-keresztény legyen; Kertész diskurzusában szemlátomást ez a frigy volna az egyetemesség garanciája. Így viszont nagyvonalúan elhallgattatik (többek közt) a Kereszthalált halt Megváltó és a bibliai zsidóság nem egészen felhőtlen viszonya, vagy hogy a történeti kereszténységnek egészen másfajta elgondolása volt a Törvényről, az Utolsó Ítéletről vagy az apokalipsziszról, tehát a történeti múlttól és jövőről, mint a zsidóságnak (most nem is említve, hogy belsőleg is milyen töredezett, sokágú maga a létező kereszténység [ahogy, természetesen, a zsidó vallás] is). Többek közt ez okozza, hogy az itt megalkotott zsidó-keresztény apokalipszis (mint az égő csipkebokorként és a Tízparancsolat Sínai-hegyi átadásaként is metaforizált

tekint a szerzőjének: a kőbe vésett szavak Kimondóját, állítólagos lejegyzőjét (Mózes) vagy az Ótestamentum anonim szerzőit.

Innentől az a kérdés, hogy a bolsevikok miért nem valódi törvényszegők, ha egyszer ők is az elbeszélés szellemének – mint kiderült, az Ószövetségnek – az értelemtartományában cselekedtek. (A gondolatmenetben idáig jutva teljesen eltűntek a költők.) Nem volna érdektelen itt újraolvasni a bolsevik és náci karaktertípusok meglehetősen groteszk összevetését. (A náci a gyarmati katona, a középkori lovag, a konkvisztádor, a főkönyvelő és a *bolsevik* kombinációjaként jellemeztetik!) Időtakarékoság végett én csak az alapvető különbséget elevenítem föl. A náci autentikusabb vagy őszintébb a bolseviknál – „egyszerűbb a maszkja” (!) –, mert minden „csűrész-csavarás” nélkül, „nyílt dühvel” szembeszáll az elbeszélés szellemével és törvényen kívül helyezi a törvényt, míg a bolsevik úgy tesz, mintha „beteljesíteni” akarná (ezzel Kertész bizonyára a kommunista üdvtörténetre utal). Ezen a ponton következik a kacskaringós bizonyítás legfurcsább fordulata. A törvénnyel való náci szembeszállás autenticitásának, vagyis tette „őszinteségének” a náci *antiszemitizmus* a záloga. A zsidógyűlölet vezeti be a náci az elbeszélés szellemébe: a karaktertípus mitikusságát vagy mitizálhatóságát a zsidóságtól való elválaszthatatlansága biztosítja. A náci lényege a zsidó. Azért autentikusabb bűn „Auschwitz” a „Gulagnál”, mert a „zsidóság” ellen irányult. (Ezt később a bolsevikokra mért végső retorikai csapás is megerősíti, amennyiben Sztálinról kimondatik, hogy csak akkor köteleződött el a Gonosz mellett, amikor „zászlajára tűzte az antiszemitizmust”. A bolsevik csak a náci derivátuma.)

Miért váltak antiszemitává a németek, s miért az antiszemitizmus a „legkomolyabb” bűn?

Freudra hivatkozva Kertész említi, hogy a „germán” antiszemitizmus értelmezhető a pogány germánok *kereszténység* elleni lappangó lázadásának az előtöréseként, tekintve, hogy a kereszténység a zsidó monoteizmus gyermeke; ám aztán elveti az érvet, minthogy nem magyarázza, miért épp 1932 és 1945 közt tért vissza az állítólagos elfojtott.⁴⁶ Ehelyett javasolja, hogy a zsidóság elleni támadást értsük a

„szerződés-kötés” visszavonása [Ábrahám szerződés-kötése, melyet Mózes szövegszerűen csak megerősít, nem idéződik meg], *egyben* pedig a Kereszthalál megismétlése) nem csupán történetetlen, de roppant ellentmondásos idő- és eseményfelfogásokat próbál összebékíteni. Az eredmény kuszasága legalábbis jelzi, miért tanácsos fenntartásokkal kezelni a „zsidó-keresztény kultúrkörrel” való elővigyázatlan beszédet. Szent Pál egyébként a következőképp hozza szóba a *botrányt* a Korinthusiaknak írt első levélben, (1Kor 1:23–25), *A kereszthalál bölcsessége* alatt: „A zsidók csodajeleket kívánnak, a görögök bölcsességet követelnek, mi azonban a megfeszített Krisztust hirdetjük. Ő a zsidóknak ugyan botrány, a pogányoknak meg balgaság, a meghívottaknak azonban, akár zsidók, akár görögök: Krisztus Isten ereje és Isten bölcsessége. Hiszen Istennek a »balgasága« bölcsőbb az embereknél, és Istennek a »gyöngösesége« erősebb az embereknél.” (Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás. Sajtó alá rend. Rózsa Huba. Budapest, Szent István Társulat, 2013. [Kiemelés tőlem.]

⁴⁶ Kikövetkeztethető módon Kertész a *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* [1939] című munkát hivatkozva, amit F. Ozorai Gizellával együttműködve ő maga ültetett át magyarra. Ld.:

felvilágosodás jogi, filozófiai, politikai rendje elleni lázadásként. Így váratlanul visszatérnek a szöveg elején – a költők javára – kizárt alkotmányjogászok és a XVIII–XIX. század (Kertész korábbi szóhasználata szerint) „ideologikus”, vagyis a felvilágosodás politikai elméleteinek jegyében cselekvő forradalmárai, akik világi törvénybe iktatták a zsidók *jogegyenlőségét*.

Bár az előadó siet hozzátenni, hogy a világi törvénykezés önmagában még nem lett volna elég ahhoz, hogy innentől fogva a „*tevőleges antiszemitizmus valóban botránykő legyen*” Európában – kellett ugyanis az „*elbeszélés szellemének a pecsétje*” – mégis nehéz elhárítani a gyanút, hogy a szellem (az előző azonosítás szerint az ószövetségi textus) *innentől ráutalt a világi törvénykönyv legitimációs bázisára*, amit legfeljebb pecsétjével lát el, de ami fölötté áll. Bár ekkora fordulat talán sosem állt be a történelemben, sem a zsidóban, sem a keresztényben, beleértve a „Holocaustot” is (ami könnyen beláthatóan végbe se ment volna, ha a világi törvényhozás nem írja fölül a Szentírás hagyományos autoritását)⁴⁷, ezt az összefüggést Kertész homályban hagyja, ahogy természetesen azt sem jelenti – vagy jelentheti – ki, hogy érvelése értelmében a náci tulajdonképpeni büntettük az európai demokratikus államok polgári alkotmányának és az Ószövetségnek az *intertextusával* szemben követték el, vagyis hogy *papirosokra írt szövegekben* lefektetett teo-politikai szerződést mondtak föl. Márpedig ebben a mito-poetikus történetben, Kertészt a szaván fogva, a zsidók

Sigmund Freud: *Mózes*. Budapest, 1987. Freud ezzel az érveléssel – tehát hogy a német nép (véres kényszerrel történt) megkeresztelése relatíve új fejlemény, ennél fogva a modern antiszemitizmus értelmezhető a monoteizmus elleni ödipális, látens pogány lázadásként – különbözteti meg a középkori keresztény és a kortárs náci zsidóüldözést. Jelen viszonylatban nem mellékes az az ugyancsak közismert mozzanat, hogy Freud elbeszélésében az ösesemény nem a szerződéskötés, mint Kertésznél, hanem az apagyilkosság, aminek a harmincas évek eseménysora kimondottan a (traumatikus) ismétlése, nem pedig visszavonása – s talán azt sem árt feleleveníteni, hogy Freud hipotézise szerint a történeti Mózes nem héber volt, hanem egyiptomi. (A Mózes-figura multikulturális eredetét és hagyományozódását szemléli és értelmezi Barbara Johnson: *Moses and Multiculturalism*. Berkeley (CA), 2010.)

⁴⁷ És nemcsak a szuverén állam autoritásának kizárólagossá válása, hanem a – még prózaibb, szürkébb (fekete-fehérebb) – állami bürokrácia *szövegei és habitusa* megnyitotta cselekvési tér nélkül sem. Többek közt Götz Aly és Karl Heinz Roth – Raul Hilberg inspirálta – kutatása (Ld. Uók.: *Die restlose Erfassung – Volkszählen, Identifizieren, Aussondern im Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main, 2000.) mutatta ki a Harmadik Birodalom megbélyegző és szelekciós eljárásai lebonyolításának a porosz és weimari időkben kiépült államapparátussal (főként annak szövegeivel!) való lényegi folytonosságát. „*Ötven éven át használt forrásait kommentálva maga Hilberg is felhívta a figyelmet a náci bürokrácia kontinuitására: »A bürokrácia felhalmozta teljes tekintélyes belső levelezés... meglévő mintákhoz igazodott. A hagyományos módokon bonyolították, megannyi hivatalnok-generáció kivájta csatornákon. Átvették a formanyomtatványokat is... Dokumentumok létrehozásában és terjesztésében a forma követi a formát, a rutin állandósítja rutint.« Tehát politikai szándékai megvalósítása végett a nemzetiszocialista rezsim a meglévő bürokratikus sémákra és eljárásrendekre támaszkodott, melyeket az 1920-as évek adminisztratív reformjaitól örökölt, persze anélkül, hogy osztozott volna a reformeri ideálokban.*” Cornelia Vismann: *Files*. Ford. by Geoffrey Winthrop-Young. Stanford (CA), 2008. [2000]. 125.

főszerepét részint alkotmányjogászok, részint a régi zsidó-keresztény Isten jelölte ki; két olyan ágens, akiket a kiinduló hipotézis elvileg letiltott. Kertész érvelése szerint alkotmányok és a Biblia előszövegeinek hiányában hiába szólnának a költők – amit a tételes kijelentéseivel folyamatosan leplezni próbál.

Ennek a rejtett ellentmondásnak a tükrében aligha jelentésnélküli, hogy épp e ponton, az alkotmányok és a Biblia autoritásának (burkolt) helyreállítása után, következnek trópusokkal leginkább megtűzdelte, tehát, mondhatni, *legköltőibb* mondatai. „Akárhogy analizáljuk is, a Holocaust füstje hosszú, sötét árnyékot borított Európára, miközben lángjai eltakarhatatlan jelet égettek az égboltra. Ebben a kénese fényben az elbeszélés szelleme újramondta a kőbe vésett szavakat; ebbe a lidérces új fénybe állította most az ősi történetet, valósággá tette a példázatot, életre keltette az emberi szenvedésről szóló örök passiójátékot.” A törvény („Törvény”) újbóli megnyilatkozásának ez a színrevitele már nem is annyira irodalmi, inkább mozgóképes, akár operai megvalósítást sugall: a lángok lidérces fénye, az égi inskripció⁴⁸ (szimbolikus) és az égboltból elődörgő törvény mediális heterogenitása egyfajta *Gesamtkunstwerk* – tán a mítoszokat rajongva újrajátszó Bayreuth-ban, tán az amerikai NBC⁴⁹ közvetítésében. A jogot vagy igazságosságot túlordító Törvényt a személyfölötti, transzcendens megnyilatkozás mondja ki; „misztikus autoritásának”⁵⁰ forrása, a régi (ótestamentumi) séma szerint, az erőszakos parancsszó – s a hang nem az égre égetett új jelet olvassa fel (vagy: be-), hanem a valaha „kőbe vésett szavakat”. Elhallgatnak a költők, jogtudósok, állampolgárok; csönd hull a szekuláris világra: mediális transzfigurációk folyamányaként újra fölzeng az ótestamentumi Hang, hogy tételezze a (Kertész kultúrahorizontján belüli) legősibb Törvényt, *újraiktassa* a Tízparancsolatot.

Az előadás kizárólag e Törvény viszonylatában véli demonstrálhatónak vagy felbecsülhetőnek a „Holocaust” jelentőségét. Holott, belátható módon, mást is mondhatna a Hang, nem pusztán *Sollent*. (Ha például csakugyan a költők hangja lenne, mint korábban ígéri.) De ennek az érték-központú diskurzusnak szemlátomást a törvény *kell*, méghozzá – írás/hang hagyományos hierarchizálásához igazodva

⁴⁸ A trópus a nevezetes sorokat alludálja: „Szabad leszek, a föld feloldoz, / s az összetört világ a föld felett / lassan lobog. Az író táblák elrepedtek. / Szállj fel, te súlyos szárnyu képzelet! // A HANG / Ring a gyümölcs, lehull, ha megéri; / elnyugtat majd a mély, emlékekkel teli föld. / De haragod füstje még szálljon az égig, / s az égre írj, ha minden összetört!” (Radnóti Miklós, *Negyedik Ecloga* [1943]), s talán Pilinszky János *Harmadnaponját* (1946–1958) is parafrázeálja: „És fölzúgnak a hamuszín egek, / hajnalfele a ravensbrücki fák. / És megérik a fényt a gyökerek / És szél támad. És fölzeng a világ...” Paul Celan *Halálűgája*, Kertész gyakoribb referenciapontja, aminek a felbukkasására ebben a szemantikai mezőben talán még számítanánk, köztudottan a *jeltelen* tömegsírral azonosítja az égboltot.

⁴⁹ A National Broadcasting Company sugározta elsőként a *Holocaust* című ötrészes televíziós sorozatot (1978), amit egy évvel később a német állami televízió is levetített; ezt a médiaeseményt szokás a német holokauszt-diskurzus megindulása egyik ösztönzőjének tekinteni.

⁵⁰ Ld.: Ernst H. Kantorowitz: *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. Princeton (NJ), 2016.



Farkas István: Muzsika, 1931. Tempera, fa, 80 x 100 cm. Mgt.
Repr. André Salmon: *Etienne Farkas*. Paris, 1935. 31

(amennyiben a kőbe vésett szavak legitimitása Isten beszédéből ered) – az effektív *kimondott* Törvény. E Törvény a zsidó–keresztény „Európé”: (jog)alanya e geopolitikai/kulturális totalitás lakossága. A Törvény a maga *kétértelműségében* az övék („miénk”): nem pusztán (ön)identifikációs bázis, hanem egyben az az instancia is, ami felettük („felettünk”) íté. Minden Törvény iktatása magától értetődően erőszakos, hiszen maga alá gyűri, aláveti (jog)alanyait. Ezt az inherens erőszakot csak az együttes, társadalmi konszenzusképzés (fikciója) tompítja (a felvilágosodás óta, és persze ellentmondásoktól terhelve). Kertész mitikus *prosopopeia*-jában azonban nem kap szót semmiféle kollektív szubjektum. A nála kimondott Törvény, Walter Benjamin nevezetes megkülönböztetésével élve, nem megalapozó (törvénykező vagy konstitutív), hanem restitutív (fenntartó vagy konzerváló) erőszakkal jön létre, vagy inkább áll helyre. A visszaállítás – az esszencialista módon meghatározott „Európa” jelölő révén – magában hordozza az etnikai, faji, vallási különbségtétel eshetőségét: az elbeszélés szellemét, mielőst kieresztik a palackból, *védni* kell – védeni a külső támadások elől, de éppígy a belső elfajzástól is. A restaurált Törvény így, ebben a formában, aligha választatik el markánsan a faji- vagy értékalapozású náci vagy fasiszta biopolitikák megalapozó narratíváinak *struktúrájától*, amennyiben utóbbiak, ismeretes módon, ugyancsak előszeretettel kötötték saját projektüket ógörög vagy

antik előképekhez, léptek föl helyreállítóként, s bizonyultak ebből a fundamentális okból képtelennek bármiféle toleranciára.

E ponton nyer hátborzongató jelentést a korábbi kitétel, miszerint a szellemet „eleven életünk” táplálja. A szellem ellátása és maga a „Holocaust” allegóriája ugyanis kísértetiesen hasonlóképp fogalmazódik meg, mint amit a *holokauszt* szó hagyományos jelentése előír. Akár még az is feltételezhető, hogy a *komplett fogalmi hálót* – a füstöt, a lángokat, az égést; a szellem illetén megszólaltatását; magát a drámát (hogy a szellem szava „életre kelti a példázatot”) – a *holokauszt* szó(val járó megannyi képzettársítás) kódolja előre. S részben talán épp a dramatizálási kényszer magyarázza, hogy Kertész miért nem nevezi a (szerinte) „rendes nevén”, tehát az európai zsidók meggyilkolásának (vagy népirtásnak) az eseményt, hanem az amerikai tömegmédiá – ekkorra (1990–1991) globálisan elterjesztett – jelölőjét átvéve. Az így inszenírozott „Holocaust” a kiválasztottak (de rögtön látni fogjuk: nem a zsidó népl) pre-programozott szenvedéstörténete: az „elbeszélés szelleme” transzcendentális jelölőnek bemutatott égőáldozat. Ezt mondja a *Táborok maradandósága*, ezt ismétli a *Hosszú, sötét árnyék* – s a modell huszonöt évig lényegében változatlan. A *Mentés másként*ban olvassuk: „nem is az a leglényegesebb, ami a zsidókkal esett meg, az a lényeg, ami az európai értékekkel történt. A Holocaust kinyilatkoztatása ugyanis abban áll, hogy az értékválságból az értékek végérvényes visszavonásáig jutottunk el. A Sínai-hegyi kinyilatkoztatás az Auschwitzban történt megnyilatkozással érvényét veszítette. Semmit sem jelent, hogy a káosz, ha tetszik, az apokalipszis hatályba lépését, részint gyávaságból, részint felelősségérzetből, leplezni igyekeznek.”⁵¹

A „Holocaust” értelmezési tartománya, magyarázat nélkül kiiktatva az ógörög kontextust (ahogy a tömegmédiá is kiiktatta), a zsidó-keresztény vagy bibliai fogalmiság. Ezek volnának állítólagos „európai értékek”. A komplett modern politikát és világi jogrendszert ki kell zárnia annak a Törvény-fixált diskurzusnak, mely szerint a Sínai-hegyi kőtáblák előjelezték az európai zsidók kiirtását. Az esemény egyetemes szingularitását egy célvú ontoteológia szállítja. Ha az apokalipszis már mindig is függőben volt, a nációk csak hatályba léptették, s ha érvénye emberi vagy világi szóval – törvénnyel, politikai cselekvéssel – megrendíthetetlen, a *modernitás legjelentékenyebb fejleménye*, a hatalom (az isteni törvény) erőszakos iktatásának forradalmi visszavonása, *visszavonatik*. A parázs és üszök „kiolthatatlan izzása”, „sötét ragyogása”, amiről a *Hosszú, sötét árnyék* szól, Ég és Föld örök ökonómiájának, a történelem motorjának mellékterméke. Az *esemény* névre méltó történet csakis kataklizmaként objektíválódhat.⁵² Hegel sem véletlenül beszél a *Fenomenológia* előszavában a szellem Golgo-

⁵¹ Kertész 2003. i. m. 64. (Kiemelés tőlem.)

⁵² Ezért zárja ki Kertész a történelemképéből *Az emberi jogok egyetemes nyilatkozata* elfogadásának (1948), az emberiség ellen elkövetett bűnökért való felelősségrevonások, a jóvátételi büntetések (stb.) világi eseteit. Ha viszont a komplett politikai szféra törlődik – persze fenntartva, hogy az említett és más ítélethozatalok önmagukban aligha „tették jóvá” a nációk és csatlósaiak tetteit –, nehéz elgondolni, miként vehetnék tudomásul szekuláris államok „az apokalipszis hatályba lépését”. Másként fogalmazva *homályos*, hogy Kertész kiknek címezi intését, miszerint a „Holocaust” *értékkeremtő*.

tájáról: a dialektikus mozgás hajtóereje valóban a vér, nyomában üszök, parázs, hamu; „a szenvedés emléke”. Kertész nem áll messze ettől a Hegeltől; spekulatív-metafizikai diskurzusukban az életet az élet fölálldozása, felőrlése, szétmorzsolása, megsemmisítése szentesíti. Márpedig áldozat csak ott lehetséges, ahol „hisznek” valamilyen transzcendens létezőben – mindegy, hogy Istennek, legfőbb értéknek, Auschwitz mítoszának vagy az „elbeszélés szellemének” nevezik-e; kell legyen *valami*, ami *több* mint pusztá lét. Mert csak olyan „eleven” élet méltó az életre, amely *hisz* e többletben, s életével *megtestesíti* a többletet; amely *affirmálja* a transzcendensnek bemutatott áldozatot; amely *tudja*, hogy fölálldozzák. Bizonyos értelemben *jóvá kell hagynia* önnön fölálldozását.

Isten talán meghalt, a legfőbb érték visszavonódott, az elbeszélés szelleme eltűnt – de a transzcendencia *instanciája* megmaradt.

Idézek egy hidegtelelős szöveghelyet *A boldogtalan 20. századból*, melyet a szakirodalom következetesen félreértelmez⁵³ vagy figyelemre se méltat. „*A civilizált emberi együttélés végülis azon a hallgatóságos közmegegyezésen alapult, hogy az embert nem ébresztik rá arra, hogy a pusztá élete többet, sőt sokkal többet jelent neki valamennyi addig vallott értékénél.*” A civilizáció alapja az ész csele. Titokban kell maradnia, hogy a pusztá élet „mindennél többet jelent” az embernek. Nem „mindennél értékesebb”, mert a civilizációs értékeknél – az esszé más pontján ezek: az egybeöltött Ó- és Újszövetség, illetve az attikai tragédia –, tehát a „görög-zsidó-keresztény kultúra” értékeinél semmi sem értékesebb. Ami nem derülhet ki, az az élő a pusztá élethez való mindenekfeletti ragaszkodása. „*Amint ez kiderül – mert terrorral olyan helyzetbe kényszerítik [az embert], hogy napról napra, óráról órára, percről percre ez, és csakis ez derüljön ki –, valóban nem beszélhetünk többé kultúráról, mert minden érték megdőlt a túléléssel szemközt...*” A pusztá túlélés – az agambeni *vita nuda*, a pőre lét, a *zoé* – nemcsak, hogy értéktelen, hanem egyenesen értékromboló: „*...az ilyen túlélés nem kulturális érték, egyszerűen mert nihilista, a mások kárára, s nem a mások számára való lét – kulturális, közösségi értelemben így nemcsak értéktelen, de szükségképpen destruktív is, a benne rejlő kényszerítő példa révén. Ez a példa pedig nem más, mint a minden áron való lét apológiája, mintegy a sátáni röhej kíséretében. Tömegvegetáció ez, ami általános lealjasodáshoz, gyilkossághoz és legyilkoltatáshoz vezet.*”⁵⁴

A „minden áron való lét”, vagyis az élő a saját életéhez való ragaszkodása, *tekintet nélkül* a „kulturális, közösségi értékekre”, az európai civilizáció megcsúfolása. A lecsupaszított élet nem méltó az (európai) emberhez – a lecsupaszított élet nem méltó az európai ember jogcímére. Aki elveszíti a „kultúráját”, megszűnik görög-zsidó-keresztény lenni, többé *tehát* nem ember. A pőre emberi lét vegetáció; halálra szánt, destruktív: állatias, bestiális. „*Minden, ami természetes, aljas*”⁵⁵, idézi

⁵³ Ld.: Kaposi 2003. i. m. 14. Hivatkozott monográfiájában Szirák nem idézi a passzust.

⁵⁴ Kertész Imre: *A boldogtalan 20. század*. In: Kertész 2008. i. m. 138. (Kiemelés tőlem.)

⁵⁵ Kertész 1992. i. m. 79. Az eredeti: „*Passez en revue, analysez tout ce qui est naturel, toutes les actions et les désirs du pur homme naturel, vous ne trouverez rien que d'affreux. Tout ce qui est beau*

Baudelaire-t a *Gályanapló*. Aki nem viseli magán az európai kultúra keresztjét, életre se, halálra se méltó – s fordítva: a kultúra mit se profitál e póre életek fölláldozásából; csakis azok halálából táplálkozik az európai szellem, akik már mindig is az övéi voltak: az ő kijelölt áldozatai. Ők a kiválasztottak.⁵⁶ A „muzulmán”, a kései Kertész diskurzusában éppúgy, mint Auschwitzban, fölláldozhatatlan: visszaköpi a szellem a vérét. Ami persze csak azt támasztja alá – és erre a különbségtételre a *Gályanapló* is jócskán szolgáltat bizonyítékot, mégha nem is azonosítja a leértékelt embereket komplett népcsoportokkal –, hogy ahol tételeződik „méltóságteljes” vagy „autentikus” élet (legyen bár a haláltudatban megalapozva), ott tételeződni fog méltatlan, inautentikus is. „Nem hiszek az emberek egyenlőségében”, mondja az 1995-ös *Hamburgi beszéd*.

Tehát a „Holocaust” az „örök passiójáték” újrajátszása. Feltehetően *nem* maga az európai zsidók meggyilkolása a Kereszthalál megisméltése, hanem annak irodalmi, filozófiai, politikai *elbeszélése*. „Holocaustként” reprezentálva a náci és csatlósaiak lebonyolította népirtást, Kertész diskurzusa bevallatlanul az istenember-áldozat bibliai reprezentációját *utánozza*. Az egyszerűség jelölőjének szánt kifejezés fordítások/isméltések (ógörögről bibliai textusra, égő csipkebokorról Sínai-hegyi kőtáblákra, arról pedig a Kereszthalálra) fordítása (a zsidók meggyilkolására) – a tömegmédiák közvetítésében.⁵⁷ A „Holocaust” nem önazonos, nem egységes. (Ahogy a náci és a bolsevik is maszkot visel.) Az eseménysor hosszú, sötét árnyéka nem az „övé” – nemcsak, mert épp annyira visszanyúlik a múltba, mint előre a jelenbe, hanem mert arra is árnyék(ok) vetül(nek). Ennek az árnyjátéknak csak bibliai és a magyar líra archívumából vett textusok és szóképek inkoherens variálásával tulajdonítható jelentés. Legalábbis Kertész diskurzusában. Mit jelenthetne hát itt a szingularitás, az ismétелhetetlenség?⁵⁸

et noble est le résultat de la raison et du calcul. Le crime, dont l'animal humain a puisé le goût dans le ventre de sa mère, est originellement naturel. La vertu, au contraire, est artificielle, surnaturelle, puisqu'il a fallu, dans tous les temps et chez toutes les nations, des dieux et des prophètes pour l'enseigner à l'humanité animalisée, et que l'homme, seul, eût été impuissant à la découvrir. Le mal se fait sans effort, naturellement, par fatalité ; le bien est toujours le produit d'un art.” Charles Baudelaire: *L'art romantique*. Paris, 1885. 100. (Kiemelés tőlem.)

⁵⁶ A kései naplókban feltehetően ezért is részesülnek viszonylag sűrűn a „zsidók” és a „bolsevikok” – gyakran egyidejű – megvetésben: „rasszjegyeik”, „kulturálatlanságuk” (stb.) emlegetése azt sejteti, hogy valamiképp „ázsiaiinak” véli őket a beszélő. (Már a *Táborok marandóságában* nyújtott jellemzés a „bolsevikról” sem mentes az etnikai markerektől, lásd az idézett „csűrész-csavarást”, vagy a „rabulisztika” kifejezést.)

⁵⁷ És nem csupán az önkanonizáció aktusaként jelentéssé, hogy a *Hosszú, sötét árnyék* szóról szóra iteralja az égre égetett jel – így szinte ráolvasásszerűvé, recitálhatóvá merevített – allegóriáját.

⁵⁸ Létezik egy világi eset a holokauszt utótörténetében arra, hogy a vád az esemény szingularitásához *méltónak* ítélt retorikai súlyát (paradox módon) egy *korábbi* vádra – meg- vagy, mint Kertésznél, *kinyilatkozásra* – visszautalva, egy korábbi beszédaktust *idézve* vagy *utánozva* adják meg. (S kulcsfontosságú, hogy *nem* jogi precedenst hivatkozva. Az *Endlösung*gal kapcsolatban köztudott, hogy

Szent Pál írja a zsidóknak címzett levele 10. fejezetének elején: „Mivel a törvényben az eljövendő javak árnyéka van, de nem a mennyei dolgok képe, ezért azokkal az áldozatokkal, amelyeket évenként rendszeresen bemutatnak, sohasem tudják tökéletessé tenni az odajárulókat.”⁵⁹ Nincs áldozat, ami végleg megszentelné

soha korábban nem kellett igazságot tenni hasonló bűncselekménnyel kapcsolatban. Csak a nürnbergi per nyomán, 1950-ben határozta meg az ENSZ az „emberiség elleni bűncselekményt” és a „háborús bűnt”, az ún. „nürnbergi elvek” 6. pontját.) Az Eichmann-perben (1961) az Izrael képviselő főügyész, Gideon Hausner vádiratában a „J'accuse” francia kifejezéshez, Émile Zola a Dreyfus-per idején, 1898-ban publikált roppant hatástörténetű, a faji megbélyegzés (konkrétan: az antiszemitizmus) ellen felszólaló cikkének címéhez és ismétlődő frázisához folyamodott – tehát *csakugyan* egy szépiró mondásához, a shelley-i diktumnak (bizonyára akaratlanul) megfelelővel –, ráadásul kétszeres mimézist hajtott végre, amennyiben Zola vádját a meggyilkolt zsidók („hatmillió vádló”) nevében ismételte meg: „When I stand before you here, judges of Israel, in this court, to accuse Adolph Eichmann, I do not stand alone. With me at this moment stand six million prosecutors. But alas, they cannot rise to level the finger of accusation in the direction of the glass dock and cry out J'accuse against the man who sits there. For their ashes are piled in the hills of Auschwitz and the fields of Treblinka . . . Their graves are scattered throughout the length and breadth of Europe. Their blood cries to Heaven, but their voice cannot be heard. Thus it falls to me to be their mouthpiece and to deliver the awesome indictment in their name.” (Idézi és kommentálja: Shoshanna Felman: *The Juridical Unconscious. Trials and Traumas in the Twentieth Century*. Cambridge (MA), 2002. 114–120.) Jelentéses, hogy a főügyésznél a „kiontott vér”, vagyis az áldozatok szava (vagy sokatmondó hallgatása) *égbekiáltó*, míg Kertész mito-konzervatív metaforájában az áldozatok csak mint a szellemet tápláló füst jelennek meg, hogy maga az ég kiáltson, a Törvény nyilatkozzon meg. Nem mellékes, hogy a perről tudósító Hannah Arendt éles kritikát fogalmazott meg a főügyésszel – és az eseményt megrendező David Ben Gurionnal, Izrael regnáló miniszterelnökével – szemben, elhibázottnak tartotta ugyanis az áldozatok szemszögéből megfogalmazni a vádat, mert így az igazságszolgáltatást egy bosszúnarratíva keretezte, nem pedig az objektív jog; márpedig az ideális igazságszolgáltatás „aszketikus, fegyelmezett”: kerülnie kell a – főügyész retorikájában tettenérhető – düh, panasz, sirám formuláit. (Szükségtelen mondani, hogy az érvelés szerint az ideális törvény *világi*.) Az sem mellékes, hogy Arendt az európai zsidók tömeges meggyilkolásának az örök antiszemitizmus ismétlődéseként való beállítása ellen is intézi argumentációját, éppen az 1939-45 közt zajlott történések újszerűségét hangsúlyozandó. (Vö.: Hannah Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben. Tudósítás a Gonosz banalitásáról*. Ford. Mesés Péter. Budapest, 2000, 9–33., 259–308.) Felman keretezésében viszont az Eichmann-per éppenhogy szakított az addigi áldozatnarratívákkal, annak érdekében, hogy – példátlan módon, a történelemben először – törvényre emelje az elnémítottak hangját; értelmezésében a per „*elsőrendűen több ezer személyes, titkos trauma egyetlen nyilvános, kollektív és társadalmilag elismert traumává fordításának bírósági eljárása [legal process of translation].*” (Felman 2002. i. m. 123. skk. [Kiemelés az eredetiben.]) Felman és Arendt jogfilozófiai nem elég megalapozott okfejtései vitathatók. Legyen itt most elég idézni egy jogász végzettségű filozófus lakonikus megfogalmazását: „Amint a bírók jól tudják, a törvény sosem az igazságosság [justice] helyreállítását célozza. Nem is az igazság [truth] bizonyítását. A törvény célja csakis az ítélet, függetlenül az igazságtól és az igazságosságtól.” Agamben 1999. i. m. 18.

⁵⁹ Zsid10:1-3. *Biblia* 2013. i. m.

az embert. Így az áldozathozatalt ciklikusan ismételni kell. Ez a mitikus idő. Kertész se mond mást – csak, kissé szokatlan módon, ő beéri egyetlen (óriási) ciklussal. A kijelölt áldozat élete értékesítésének a feltétele az előbbiek tükrében pedig nem jelent más, mint megvonni az értékesíthetlentől, a pusztán-csak-legyilkolhatótól (a „muzulmán”tól, a „pőre létezőtől”, a mozgó kérdőjeltől – a nem-eleven élettől) az emberséget.⁶⁰ Ha a történelem előre programozott gyilkosságok sora, az áldozattá mitizált, így „sajátként” fölismerhető életek és halálok válnak az emberhez méltó élet mintáivá – ami rögvest kijelöli (vagy jelöletlenül hagyva kiközösíti) azokat az idegeneket is, akiknek az élete még halálra se, említésre se méltó.⁶¹

Valahányszor egyetértően idézzük Kertész Imre „Holocaust”-előadásait, ha csak egy mondatát, bármely fogalmát is, ezt az egész szemantikai masinériát megelevenítjük. Hogy miért tesszük mégis, tegyük-e egyáltalán a jövőben, s ha igen, miként – további megfontolásokat igényelne.

⁶⁰ Lehet ezen még egyet csavarni. A másiktól megtagadott (értékes, jelentéssé, szellemnek-tetsző) halál jellemezhető a saját halál megszüntethetetlen idegenségének, birtokbavehetetlenségének el- és áthárításaként: egyfajta defenzív áttételként is. Eszerint a másik már mindig is eleve halott (nem-eleven, „muzulmán” vagy „szőrös, retkes manó”), így az én berendezkedhet a meghívott halálra való örökös várakozásban, abban a hiszemben, hogy *sosem kényszerül majd szembesülni saját halálának idegenségével, mert sosem ő hal(t) meg, hanem már mindig is valaki – igazán – más, akire áthárította a halálos ítéletet*. Ennek a gondolatnak a kifejtéséhez behatóbban kéne vizsgálni Kertész öngyilkosság-fantáziáinak és az önelidegenedést formulázó – annak kanonikus flaubert-i, rimboud-i, nietschei és „saját” megfogalmazásait *kényszeresen ismétlő* – mondatainak, idézeteinek a szoros kapcsolatát (többnyire egymás mellé asszociálódnak, elidegenedett én és öngyilkosság, az írásokban), valamint (talán: főként) azt, hogy mit közvetítenek e szövegek a traumáról; olvashatók-e évtizedes (bevégezhetetlen) gyászmunakaként, s ha igen, miképp stb. Evégett „pszichoanalitikusan” informáltabb nyelven és olvasásmóddal szükséges kommentálni a szövegeket, mint tette eddig a szerzői funkciót roppantmód tiszteletben tartó recepció, mely túlon túl gyakran idézi Kertész szövegeit kommentár nélkül (vagy[is] végső bizonyítéként citált önkomentárként), s tulajdonít Kertésznek az írásmódja (és élete) fölötti abszolút uralmat.

⁶¹ Hozzátehetjük: e fogalmi háló tartja elevenen in-/autenticitás és értékválság/-teremtés hitregét is.