

érvelve; majd, a bibliai hermeneutika érzékenységevel közelítve Lukács evangéliumához, befogadás és beteljesítés, olvasás és megtörténés egymást feltételező folyamatát értelmezve. A következő szövegcsoport darabjai alig szétválaszthatók. Kertész Imre írásait (kitüntetetten a *Gályanapló*-t és a *Kaddis...*-t) olvassák meg, s közben megolvassák a befogadás aktusát magát is; Kertész-szöveghelyekre reflektálnak, amelyek maguk is reflektálnak – írás- és látásmódokra, szellemi és történelmi jelenségekre. Ezt követően újra könyvekre irányul az esszéik figyelme: Balogh B. Márton *Japán fürdő* című munkájára, Balla Zsófia versesköteteire és a nevezetes Bodor Ádám-interjúkötetre, *A börtön szagára*. Ami közös e három írásban, az a teljes kötetnek meghatározó tulajdonsága: a kritika műfaji határait Visky András szövegei úgy haladják meg, hogy a kritikai olvasat szigorát föl nem adva az értelmező gondolkodás (és az értő gondolkodó) szabadságát a szépirodalmi szövegalkatás erélyével nyilvánítják meg. Ugyanez érvényes a Forgách András *Gonosz siker*, Háy János *A Gézagyerek* és Villányi László *időközben* című kötetét meggondoló írásokra csakúgy, mint a Bergman és Tarkovszkij művészetét a buberi angelológia szellemi közegébe emelő, majd a Zanussi és Kieslowski filmjei fölött tűnődő s végül a *Rómeó és Júlia* Bocsárdi László-féle színpadra állítását tárgyaló írásra is. Az utolsó előtti egységet *A szép és a szent* című eszmefuttatás nyitja, amely a Szentírás (s általában a szent iratok) esztétikai értelemben vett szépségét mint pusztá esztétikumnál magasabb minőséget tételezi. Nem is tehetne másképp: a szépséget vitatná el tőle, ha az Írást csak mint írást venné komolyan; és fordítva: szépségük iránt válnék közönyössé, ha nem számolna a bibliai textusok nyelvi létmódjával. A Lengyel László és Várszegi Asztrik által jegyzett *Beszélgetőkönyvecske*-ről értekező, a *Búcsút venni Goerdeler asszonytól* címet viselő s a *Saját halál* nádas tapasztalatát evangéliumi kontextusba helyező munka más-más tematikus indítatásból, de – tárgyválasztásában, módszertanában, beszédformájában – hasonlóképpen személyes érintettség és egyetemes érdekelttség egymástól el nem választható volta mellett érvel.

A *Teljes, és betöltésre vár* zárlatában ezt olvashatjuk: „Az olvasás során a szent írás »megmozdul«, megjelenik benne a Lukács-prolóbusban található, személyre szabott »megírtam azokat neked«, és a szöveg túlmegy önmagán, a »kétségtelen valóságra« utal, amely mérhetetlenül több, összehasonlíthatatlanul nagyobb a szöveg valóságánál. [...] A megmozduló szöveg a »mindennek pontosan utánajártam« mozgását idézi fel. Lukács írása a lépésről lépésre történő követés dokumentuma. Lép-

teket hallunk ki belőle, követhető nyomokat fedezünk fel benne, és ezek mind a fedőnevünk mögül való kimozdulásra szólítanak fel.” (33–34.) Visky esszéje természetesen nem szent írat. Mégis „túlmege önmagán”, s mégis „[l]épteket hallunk ki belőle”. Ennek magyarázata részint az lehet, hogy jóllehet maga nem szakrális textus, ám miután szent iratok olvasását tűzi ki célul, *nem kerülheti el* a profánból való kiemelkedés *jutalmát*. Másrészt viszont ez aligha következhetne be a nyelvi, a retorikai, az esztétikai megalkotottság jellegadó tényezői nélkül. Szentség és szépség egymást olvassa, egymásra utal, egymást feltételezi: amiről a kötet több helyütt beszél, azt – több helyütt – megtestesíteni is képes.

A *különbözőség vidékén* járnánk? Igen. Amennyiben számolunk azzal: mindig a *különbözőség vidékén* fogunk járni, ha van merszünk elindulni. Az azonosat, az ismerőst, a sajátot aligha van mód megtapasztalni másként, mint a másban. Visky András párbeszédre hívó esszéi ezt pontosan tudják. Az olvasónak sem lehet más választása, ha az olvasás szabadságát választja. Ha ki akar mozdulni fedőneve mögül.

(*Vigilia* Kiadó, 2007)  
Halmai Tamás

## Kapcsolat

(Tábor Ádám *Szellem és költészet* című tanulmánykötetéről)

Nem könnyű a kötéláncos dolga. Folyamatos figyelem, koncentráció szükséges az egyensúlyban maradáshoz. Két kötélben pedig éppen hallatlan mutatvány.

Tábor Ádám esetében ezt nem a költői intuíció és a gondolkodói ráció közötti kettősségnek kell értenünk. Ez még csak összeférhet egymással. Hanem az igazi kettősség a huszadik század két ellentétes költői és gondolkodói forradalmában van. Az egyik a radikális forradalom, Apollinaire-től és a francia szürrealistáktól Ginsbergig és az amerikai „üvöltő nemzedékig”. A másik meg a konzervatív forradalom, amit a költészetben leginkább Stefan George, Ezra Pound és T. S. Eliot fémjeleznek. Hogy képessem az ellentétet: a mezítlásos hippi és a szmokingos banktisztviselő.

Minálunk persze minden másképp van. Részben a kommunizmus szellemi diktatúrája miatt. Ahol is, fölöttébb ellentmondásos módon, minden gyanús, ami „forradalmi”, és mint tapasztalhattuk, e bűbajos rendszerben a gyanú azonos a váddal, sőt az ítélettel is (a szónak nem logikai, hanem büntetőjogi értelmében). Így azután a mi szellemi forradalmaink

irányzatuktól függetlenül azonnal „földalattivá” is válnak. A nyugati kultúrkörben általánosan elterjedt „underground” szónak minálunk ezért igencsak kézzelfogható, sőt néha vérfagyasztó jelentése is szokott lenni.

A magyar underground művészetre ebből a helyzetből két dolog következett. Az egyik a közös üldözöttség „akolmelege”. A másik meg a sokféleségből eredő megformálhatatlanság. A cenzúra és a mögötte álló belső elhárítás ugyanis egyként üldözték mindenkit. Hamvas Béláról például azt tartják, hogy a Kádár–Aczél-rendszerben ő volt a legnagyobb szamizdat-szerző, hiszen százszámra másolták és terjesztették a betiltott kéziratát. Ezoterikus gondolkodó léte így kerülőn – legalábbis rendőrhatalom szinten – egy kalap alá a radikális politikai ellenzékkel. Közös persze mindezekben az irányzatokban még az is, hogy „váratlan kultúráként” bukkantak fel, ahogyan Tábor Ádám mondta, a különféle művészeti irányzatok elvörösödött papáinak úgy hiányoztak, mint púp a hátukra. De azért ez szellemileg meghatározó közös alapnak még mindig éppoly kevés, mint az, hogy valamennyien elutasítják a „kincstári kultúrát”, noha hivatalos elismerés csak belőle fakadhat.

Ezt az undergroundot áttekinteni éppen ezért valószínűleg csak krónikásan lehet, olyasképpen, ahogyan Tábor Ádám próbálta néhány éve egy összefoglaló tanulmánykötetében (*A váratlan kultúra*, Balassi Kiadó, 1997).

Kommunizmus ide vagy oda, mégse ez az igazi különbségünk a Nyugattól, hanem a „masságunk”, hogy jobb híján ezzel a rémséges divatszóval éljek. Radikálisnak itt nincsen mit rombolnia, amit tehetne, az nem éri meg a fáradságot, a konzervatívna meg nincs mire támaszkodnia. Éppen ezért áll a magyar kultúra egymás melletti elszigetelt személyes teljesítményekből. Ottlik Géza hasonlatával olyan, mint egy dunai propeller, aminek a fedélzete tele van tengernagyokkal.

Gyerekkori ismerősei Tábor Ádámot a *Micimackó* Nyuszijához szokták hasonlítani, számos rokonával és üzletfelével. Ez a „nyüzsgés” tette őt otthonossá a szellemileg oly összekuszált művészi „alvilágban” – amely szót nem pejorativé mondom, csupán az „undergroundot” fordítom le ismét magyarra, hangsúlyozván a különbséget is a hivatalos elismertség „felvilágával”. Alkalmassá tette őt erre a szellemi indíttatása, elsősorban Szabó Lajos, az originális gondolkodó, akinek sikerült egy személyben szintetizálni a kétféle szellemi forradalmat. Mégpedig a Bibliából kiindulva. (A századelő neves orosz egzisztencialista vallásfilozófusa, Lev Szesztov is hasonló utat járt be. Tábor Ádám egyik esszéje éppen övele foglalkozik.)

A 20. század európai szellemi forra-

dalmái mára lecsengeni látszanak, sőt, hatásaikban mintha éppen azt a Nihilt erősítették volna meg, ami ellen voltaképpen irányultak. Az avantgard, vagyis a radikális forradalom ebből oda jutott, ahová Nietzsche az *Ecce Homo*-versében.

*Licht wird alles, was ich fasse,  
Kohle alles, was ich lasse,  
Flamme bin ich sicherlich!*

*(Fény lesz minden, mit elkapok,  
Hamu, amit hátra hagyok.  
Láng vagyok én, az bizony!)*

A Biblia pedig olyképpen kapcsolódik ide, hogy Isten népéhez tartozni annyi, mint rá hagyatkozni, vezetesen, ahová akar, mint lángoszlop a pusztában. Nem menvén itt bele egy Nietzsche-kritikába, annyit azért az ellentétéről, hogy ez a „lángoszlop” a múltat nem emészt el, ellenkezőleg, belőle táplálja az életet.

Az európai „konzervatív forradalomnak” is éppen ez volt a lényege, a fogyatékoságát viszont ő maga nem ismerhette fel. Hiszen „ami lát, az nem látható, amit elgondol, az nem gondolható el” – mondja az Upanisad, tehát az önreflexió igazából véve sohasem lehet teljesen kielégítő. Nyugat gondolkodását illetően ez a jelentősége a „külső” megközelítésnek. (Mint például Nishitani és a Kiotói Iskola Eckhardt, Heidegger Nietzsche-komentárjainak.) Karácsony Sándor és Tábor Béla egybehangzó ítélete szerint pedig a Nyugat szellemi alapproblémája az, hogy a két gyökere, a keresztény és a görög, egymással csak problematikusan illeszthető össze. (Amióta ismerjük a „taoista kereszténység” dokumentumait, arra is ráláthatunk, hogy a kereszténység görög-nyugati hagyománya csak egy a lehetségesek között, de nem az egyetlen.)

A görög szellem az Esmétre vezet vissza a valóságot. Ez ismeretelméletileg ugyan páratlanul termékenynek bizonyult, alapja lett például az egész modern civilizációnak, viszont lehetővé tesz egy csúsztatást a létezés valóságában. Isten, mint minden valóságnak az alapja, ekképpen szublimálódik. „Élő Istenből” „eszmévé” lesz, a „filozófusok Istenévé”, ahogyan Pascal mondotta, a szerepe az életvitelben pedig problematikus, hiszen így csupán elmélkedés tárgya, nem pedig a tényleges cselekvésé. Ebből keletkezhet a deizmus és ateizmus, de a vallásos „cukormáz” is, mint az európai nihilizmus kétféle megjelenési formája, „a centrum- és értékkülönbséget tagadó polgári pozitivistikus korszellem és a kiürit, klerikalizálódott, hitelet vesztett vallásosság” – írja Tábor Ádám.

Tábor Ádám, aki ezekben az írásaiban a „konzervatív forradalom” kérdéseit járja körül, ekképpen kezdi Kierkegaard problémájával. A dán

vallásfilozófus útja a szubjektivitásban nem merül ki a formalizálódott kereszténység kritikájában, hanem a legszemélyesebb gyökerekbe hatol be, és itt két dolgot talál: Erőst és Pisztszt, vagyis a szerelmet és a hitet. Ez a kettősség viszont éppen a görög, pontosabban a neoplatonikus szellem megjelenése a kereszténységben, amely ezt eredetileg nem ismeri. Az érzékiség és a bűnbeesés közti kapcsolat, amely teljesen hiányzik mind az Ószövetségből, mind pedig az Evangéliumból, ezen a módon kerül a személyiség centrumába feloldhatatlan dilemmaként. Az ezzel járó szorongástól pedig, vagyis a meghatározó alapélményétől, „nem kíván megszabadulni valamilyen véges világi tevékenységbe történő elmerülés útján, mert az ilyen tevékenység csak elfojtja a szorongást, de nem oldja fel” – mondja Tábor Ádám erről a helyzetről, Freudra is joggal hivatkozva. Viszont itt megint csak a „görög szemlélődés” szellemével találkozunk, az ő kiegyensúlyozottságuk nélkül. Kierkegaard személyes sorsát illetően ez volt a lényege a jegyeséhez, Regina Olsenhez fűződő sajtáságos viszonyának, aminek a démonikus értelmező leírását adja a *Csábító naplójában*.

(Egyelőre annyit jegyezzünk meg, hogy a probléma az önmagát pneumává, Szabó Lajos szóhasználatával a „lelkek lelkévé” transzcendáló psziché, amely éppen ettől veszítheti el a valóságos látását és válhat magáért-valóvá. Az a „szorongás”, ami az érzékiséget kíséri, ennek a lélektani eredménye, és ezzel a közvetítő taggal, az önmagába záródással, valóban tekinthetjük a bűn következményének. Az érzékiség az Én kiszolgáltatottsága „másvalaminek”, ezért mintegy az „önuralom elvesztésének” is mondhatnánk. Freud szexuális traumái ebből erednek, és az antropológiai modellje, amit az elégtelensége miatt oly sokan kritizáltak, a „pánszexualitás”, tulajdonképpen nem is indult el rossz nyomon... A pszichoanalitikus kezelések eredendő fogyatékosága viszont az, hogy az egyéni lélek körein belül nem lévén megoldás, az analitikus, mint Hamvas Béla mondja, önmagát a szabályozó fölöttes-Én szerepébe kell helyezze, döntően csorbítva viszont ezzel az emberi szuverenitást.)

Tábor Ádám köteve elsősorban az új magyar költészetről szól, érteve alatta az egész 20. századot, de ehhez először is a gondolati alapokat kellett tisztáznia. Ennek a szellemi alapjait egyrészt a negyvenes évek közepén rövid ideig tevékenykedő „csütörtöki beszélgetések” jelentik, Hamvas Béla, Szabó Lajos, Tábor Béla és egy sor akkori fiatal kísérlete a szellem magyarországi megalapozására. (Egy rövid áttekintés erről e kötetben is található.) Másrészt pedig az ezzel voltaképpen érintkező dialógus-filozó-

fia. A költő-esszéíró ennek alapján így foglalja össze tulajdonképpen a saját „szakmai” ars poeticáját: „Mivel a kifelé irányuló megszólítás mindig csak másodlagos fontosságú lehet a lírikus részéről (...), minden olyan, alapjában extrovertált költészet, amely elsősorban egy külső, individuális vagy kollektív második személy kérdéseire kíván felelni, csupán (...) retorikus elfedése lehet az igazi lírai problémának.” Amivel itt találkozunk, az részint a dialógus-filozófia felfogásának a kérdése, részint viszont a vers kifejezési készségéé. Meg kell jegyeznem, hogy mindkettőt magas fokon tudja felvetni.

A „dialógus-filozófia”, amit Magyarországon egyrészt Szabó Lajos és Tábor Béla, másrészt pedig Karácsony Sándor képviselt, az emberi személyiséget a dialógus kapcsolatrendszeren keresztül, tehát semmiképpen sem egyedi létezőként határozza meg. „Isten megszólítása” ennek a dialógusnak a lényege, ám – mondja Tábor Ádám – „ha csak hiszem, hogy Istent szólítom, valójában pedig csupán (...) egy másik embert magamon kívül, a mondatom csak félhomályt kelt bennem”.

Itt nézhetünk szembe azzal, amit gnózis-problémának mondhatunk, és amit Nietzsche összeroppanásának a példáján szemléltet Tábor Ádám. A német gondolkodó elborultában „Megfeszítettnek”, vagy „Dionysosnak” tekintette magát. Anélkül, hogy erre kívánnám visszavezetni az egész filozófiáját – ami lényegében egy lenyűgöző, és sajnos napjainkig időszerű korkritika –, ezt a kérdést, mint a kereszténységre adott reflexiót mégis jobban szemügyre kell vennünk.

Szerzőnk maga, hogy Nietzsche misztikusazonosulásátkor-meghatározóvá tegye, újnosztikus gondolkodóhoz folyamodik. Idézem: „Hermann Raschke (...) kimutatta, hogy az evangéliumok a gnosztikus Logosz-Szótér gondolat mitikus-szimbolikus explikációi: egy kétnyelvű alexandriai gnosztikus iskola által alkotott többretegű költői allegóriák, amelyeknek szó szerinti története csak elrejt a beavatlatlanok előtt mélyebb, valódi, misztériális jelentésüket. Az allegória két szintje között a kapcsolatot egyfajta spekulatív etimológia, illetve spekulatív szójáték teremti meg.”

Ez volna ösrerinte „az eredeti kereszténység modern újrafelfedése”. Tekintsünk el attól, hogy sem nem modern – hiszen a markioniták már vagy 1800 évvel ezelőtt hirdettek ilyesmit –, sem a történelmi kritika előtt nem áll meg, és összpontosítsunk inkább a lényegre, a gondolat emberképére. A legrégebb idők óta két fő oldalról éri támadás a kereszténység alapját, vagyis a Krisztusról szóló hitvallást. Az egyik, mint itt látjuk, szimbólumnak tekintti, illetőleg Raschke némileg túl is megy ezen, mivelhogy fölöttébb voltaireánus

módon ravasz bölcsek évezredek manipulációját látja benne a másképpen fékezhetetlen tömeg kézben tartására. „Mythus des Christentums.” A másik pedig, amit Alfred Rosenberg, a náci főideológus vezetett be, a fajelmélet teszi a hitvallás helyébe. „Mythus des zwanzigsten Jahrhunderts.” Számos mai változata közül hadd hivatkozzam itt csupán a „Jézus, a párthus herceg” című, Magyarországon egyre népszerűbb és Raschke történelem-szemléletével megegyezően alaptalan elmélkedésre. (A fajelmélet a vallás ateista formája, az elsőként Dosztojevskij ismerte fel.)

Eszembe jut itt a Koránnak egyik szúrása is (10,66): „Mit követnek azok, akik Allah helyett társakhoz fohászknak? Bizony ők csupán vélekedéseket követnek, és nem tesznek mást, mint találgatnak.”

A két, egymással szögesen ellentétesnek látszó vélekedés között mégis találunk egy alapvető antropológiai hasonlóságot abban, amit közösen elutasítanak, és éppenséggel Nietzsche személyiségén keresztül találjuk meg. „Ha volna Isten, hogy viselhethetném el, hogy én nem vagyok az?” – teszi fel magának a kérdést. Allhat-e valaki énfölöttém? De ez csak a kérdés egyik fele. Mert ha nem, akkor máris itt a másik: nekem kell állnom mások fölött. („Wille zur Macht.”) Amit viszont önekkik kellene elfogadniuk – de hogyan? Nietzsche itt bezáródik, mert ráérez arra, hogy a világnak ez a logikája „megváltásra” szorul, és sok tekintetben azt is mondhatjuk, hogy ő maga akart Megváltóvá válni, azaz valóságosan is istenné változni. A gondolat igen mély, hiszen éppen a mások ellen irányuló erőszaknak a hamis „megváltás-gondolatát” utasítja el ekképpen. (Áldozata, lépése a nyílt elmébajba, ezért egyszerre lenyűgöző és groteszk.) A nietzscheánusok távolról sem ilyen aggályosak, mutatja ezt a 20. század egész vérfagyasztó történelme. Hogy azután az Én Hatalmam forrása a kemény öklöm-e, vagy a rafinált elmém, az tulajdonképpen másodrendű kérdés.

A probléma a szolipszizmusban van, az Én egyedülvalóságának az állításában. Ha az embert Isten hasonmásának tekintjük a Biblia szerint, akkor Én csupán ezeknek az egyike lehetek, és a világban úgy kell élnem, mint ami tele van más Isten-hasonmásokkal. Karl Barth, a református püspök, akit az „évezred pápája”, XXIII. János a „legnagyobb teológusnak” nevezett, ezért mondja az önistenítő Nietzsche-t, „ember nélküli humanistának”, az ember-Jézust pedig olyan egyetemes mintaképnek, amelynek a lényege a „tisztán másokért való lét”. A dialógus pedig ennek megfelelően Karácsony Sándor megfogalmazásában nem egyéb, mint a mondani-valómnak a te szemszögedből való olyan megfogalmazása, hogy rögvest ráismerj, mint a sajátodéra. A kiválasz-

tottságom mindössze ennyi, semmivel sem több, legyek bár költő, gondolkodó, politikus, vagy népevezér.

„Minden Egész eltörött,  
Minden láng csak részekben lobban”

Ezt látja Ady az ő „kocsi-útján az éjszakában”. Mit tehát? A csillagos eget – a világteremtő Óriás Fény mérhetetlen számú megjelenéseit. Az emberi feladat lényegét pillantja meg, mint Mózes a Nébó hegyén.

Ennek alapján, tehát a dialógusnak az ontológiai, mindent meghatározó fontosságának az alapján kezdhetünk hozzá a „mai” (azaz 20. századi) magyar költészet értelmezéséhez, amit Tábor Ádám a személyes vonzódásait nyilvánvalóan tükröző, de mégis igen jól megválasztott kulcsszereplők segítségével hajt végre: Ady Endre, Vajda János, Füst Milán, Weöres Sándor, Rába György, Tandori Dezső...

Adyt egy félreértés miatt a Nyugat-kör költői forradalmárai közé sorolják, amiben ugyan nyilván ő is osztozott, midőn azt írta, hogy „Dévénynél tört be új időknék új dalaival”. Ám a francia szimbolista, akikre itt utal, valójában csak a szemét nyitották ki, a rá gyakorolt nyelvi és szellemi hatások alig több, mint a kiüresedett magyar költői konvenció kipukkasztása. „Zsoltáros nyelve”, ahogyan Tábor Ádám találóan mondja, a francia tanulságokkal nincs kapcsolatban, sőt, ami még különösebb egy „költő-forradalmárnál”, magyar utódaival sincs. Már Erdélyi József felismerte, hogy ezt a nyelvet folytatni nem lehet. (Sajnos sokan mégis megpróbálták. Egyszer Zilahy Lajosról olvastam ezt a kétes elismerést, hogy amidőn mindenki Ady Endre stílusában írt rossz verseket, őneki volt bátorsága a rossz verseket Szabolcska Mihály stílusában írni...)

Akkor meg mitől költő-forradalmár? A pneumatológiai kapcsolatától, attól, hogy kezdettől a Lélek újraépítése felé tart. Ő az első igazi vallásos költőnk a 16. század óta, és fordulópontra éppen ezzel vált a magyar költészetben, filozófiában (hogy ne mondjak itt többet a Karácsony Sándorra és Szabó Lajosra tett hatásnál), és történelemformálásban is. (Például Veres Péter, a parasztpolitikus, az ő sorát választja könyve címéül: „Mit ér az ember, ha magyar?”)

A magyar spiritualitás költői nehézsége kettős gyökerű, bár talán e kettőnek van valami mélyebb köze egymáshoz. Az egyik az a visszafogottság, amely a Végső Valóságról csak igen ritka ünnepi pillanatban és csak ehhez méltó szükzavással tud beszélni. (Berzsenyi, Kölcsey, Vörösmarty és főképpen Arany példája mutatja ezt.) A másik meg az említett „cukormáz”, az egzisztencialitás nélküli frázis. (Ennek a lényegét az úgynevezett hazafias költészetben maga Ady, az

úgynevezett vallásos költészetben Karácsony mutatta ki.) Ebben a kor-szellemben aztán ha Ady „borzalmas Istenről” beszél, akkor ugyan teljes-séggel a Bibliára hagyatkozik – „rettenetes dolog az élő Istennek a kezébe esni” –, de a cukrozott prédikáció számára ez persze szentségtörésként hangzik. A lélek és az igazság viszont az ő oldalán állt, és ennek a nyilvánvalóvá válása tette őt a következő fél évszázad vezérlő csillagává.

A próféta Isten szavát közvetítette, vagyis az útmutatását. A prófétai kor elmúltával azonban csak a hallgatás lehet értelmezni. A kultusz, vagyis Isten tisztelete így nem lehet más, mint maga a létezés, de mást érve alatta, mint egyéni létezés. Ady költészete ekképpen azonosult roncsolt életével, plebejus felháborodásával, forradalmi dühével, „Istenhez hanyatlásával” – tragikusan szintetizálva végezetül a pusztulását népe nek történelmi katasztrófájával.

Így tért vissza övele a magyar lélekbe a már-már elvesztett spirituális érzékenység, ami nem külfönbőzik a valóságérzékenységtől: József Attila, Pilinszky János, sőt Weöres Sándor költészetében egyrészt, Karácsony Sándor, Szabó Lajos, vagyis a Másik Ember filozófiájában pedig másrészt. Ez, vagyis a másokért való lét felismerése vezetett ki egy nemzedéket a nihilizmus zsákutcájából, vagy mondhatnánk, a „nyugati világnézet” belső ellentmondásából.

Weöres kapcsolata Adyval rendkívül nehéz problémákat vet fel. Még akkor is, ha ő maga írta azt, hogy „szememnek Ady nyitott új mezőt”. Adynak „tanítványai” persze nem voltak, de a hatása a legnagyobbakra nyilvánvaló abban a vallomások személységben, ami a kézzelfogható valóságra építkezik, Ady szavainak lehengerlő magabiztosságával. A nyelv mindenesetre őnaluk is „csak cifra szolgál” a személyesség mondani-álója számára. Weöresnél ellenben a nyelv az alap, és mögötte teljesen eltűnő látszik a személyesség. Egy tudós, vagy egy filozófus számára ez nyilvánvaló dolog lehet, hiszen az ismeretet a nyelv logikájának segítségével adhatja tovább – de egy költő mit kezdhet ezzel?

Tábor Ádám így idézi Weörest. „A külső szonettforma megmarad, viszont a benne megjelenő anyag teljesen oldott, sokkal oldottabb egy szabad versnél. (...) A tartalom szinte páraszerűvé válik, úgyhogy végső kötöttségek és végső oldottságok különösen keverednek benne.” (A szonett az egyik legkötöttebb nyugati versforma, éppen ezért oly kihívás minden korok költői számára. Weöresnek meg különösen fontos, mert e verseit éppenséggel a forma segít összetartani.)

Weöres úgy látszik, maga sem vette itt észre azt, hogy voltaképpen Karácsony Sándor nyelvfilozófiájára

támaszkodik, midőn ilyesfélét mond: „A tartalomnak nincs logikai láncolata, a gondolatok, mint a zeneműben a fő- és melléktemák keringenek anélkül, hogy konkréták válnának, az intuíció fokán maradvá.”

Az intuíció a racionál mélyebb és alapvetőbb, sőt azt is mondhatjuk, hogy az ember megértésének nélkülözhetetlen alapfeltétele, viszont a ráció csak bizonyos pontig képes követni. Tulajdonképpen egy mitikus „ősképet” fogunk fel a segítségével, amiben ráismerünk arra, hogy mi is azonosak vagyunk vele. Ezeknek a szonetteknek a forradalmi újdonsága nem is a mitikus tartalmukban van, mint mondjuk Rilkenél vagy a francia szimbolistáknál, hanem magának a nyelvnek a mitikus felépítésű szerkezetében. Amit a vers „hallhatóan” mond, azzal folyamatosan érzékeltet valami mögötte lévő, amit azonban pontosan megfogni nem lehet.

Weöresnek ez a „formabontása” ekképpen válik elképesztő formateremtéssé, a költő maga pedig valóságos „híddá” a magyar költészet radikális és konzervatív forradalmi irányzatai között.

A „távoli kedves” minden emberi kultúrának egyik örök témája – de a Nyugat Petrarca és a trubadúrköltészet óta egyedülállót produkált, az Élmény érdekében eltávolított Kedvest. A pneumatológiai alapot, Eszme és Létezés fel nem oldott kettősségét láthattuk Kierkegaard és Regina Olsen különös kapcsolatában. Füst Milán és Jaulusz Erzsébet egy életen át tartó, felváltva reménytelen szerelmének, házasságuknak és elválásaiknak a története még ennél is groteszkebb. A mélylélektan hozzá tud ugyan tenni ezt-azt (Füst Milán maga is képzett analitikus volt), mint az apahiányra visszavezethető érzelmi ambivalenciát, mégis alapos a gyanúnk, hogy végeredményben itt a „düh prófétája” (Hamvas Béla kifejezése) választotta meg hiteles egzisztenciáját a műve érdekében. Ezek a gránitsziklákból rakott, súlyosságukkal Berzenyi Dánielt idéző szabadversek ugyanis Tábor Ádám észrevétele szerint abból a hármas egzisztenciális magányból származnak, amit egy reakciós társadalmi környezet, egy Semmibe tartó emberiségtörténet és egy Istentől való személyes elhagyatottság határoz meg. Alig hinném, hogy ezt érdemes volna analitikus kezdetlegességgel „apahiányra” visszavezetni – hiszen a Mű hitelesen tolmácsolja mindezt apahiányban nem szenvedők számára is. Azt meg tán mégse mondjuk, hogy a kizökkent világnak minden nyavalyája Füst Milán apahiányára vezethető vissza...

„A költő akkor igazi költő, ha személyes kérdéseit úgy teszi fel, olyan nyelven, melynek révén kérdése egyszerre mindenki kérdése lesz.” Tábor Ádámnak ez a Füst Milánhoz fűzött megjegyzése megegyezvén

Karácsony Sándor jelkép-definíciójával, a dialógusfilozófia „En-Te-Szó” világmeghatározó hármasságát idézi meg. Így találkozunk Tandori Dezső problémájával is, aki ugyancsak feladta a leckét.

Midőn, több éves cenzúra után, 1968-ban alig-példányszámban megjelent vékonyka kötete (*Törédék Hamletnek*) általános irodalmi mehökkentést váltott ki a torokszorogató nagyvárosi magánynak, a vallomásos ezotériának, a cenzúrának mutatott számárfülnek, a szó és a létezés hitelességének, tehát a kor legáltalánosabb kérdéscsoportjának akrobatikus ügyességű felvetésével. Mindezt a Karácsony Sándor-i „lélektani mondat” még csak törédékeiben létező grammatikáján keresztül, annak a lehetőségét a végsőkig feszítve. Tábor Ádám ennek alapján beszélt az „Ady utáni első igazi költői forradalomról”. Ami azonban elmaradt. Valószínű persze, hogy az így megújult fogalom és nyelvhasználat még inkább pusztámanir lett volna, mint az Ady-epigonok esetében.

Nem tudom itt elhallgatni a cenzúrára vonatkozó észrevételemet. A vers attól vers, ha eljut másokhoz, de hogyan jusson, ha a cenzor levágta a szárnyait? Tandori ismereteim szerint ezért csupán egyetlen politikai, vagyis közvetlenül társadalmi verset írt, ahol Hamlet királyfi álarcában gúnyolódik a testvérgyilkos trónbitorló fölött, jól illeszkedvén a hatvanas évek „magyar Dániájába” (hogy utaljak Tábor Ádám első verseskötetére is). Viszont nem igazán vonzó költői feladat a cenzúrával birkózni. Aki pedig meghódolni sem akar, az keresen más terepet magának. Tandori radikális fordulata tehát elég egyszerűen megérthető magából a léthelyzetből. Elhallgatnia sem lehet, körülbelül annak a megállapításnak mentén: „hogya Isten hallgat, akkor hogyan hallgathatnék én?”

Másrészt persze: „miről beszélhetnék?”. Először is a beszédről, pontosabban a beszédnek arról a jelzésrendszeréről, amit az írógép használata jelent. Azután meg a „pillanatok egyenrangúságáról”, a „költői alázatról a pillanatok végtelenjével szemben”, ami végeredményben egy magánmitológia felépítése: a mindennapi élet megkettőzése a rá való reflexióval. „A kísértetlet dokumentációja”, mondja Tábor Ádám fölöttébb találóan.

A nyelvfilozófiai kitérő azonban elvezetett ahhoz a megállapításhoz, hogy „ugyanaz elmondható bármiről”. Ami természetesen megegyezik a „szövegirodalom” posztmodern hitvallásával, viszont ennél tökéletesebben nihilista dologt meg nem sokan mondtak. Vegyük azonban figyelembe, hogy a költő csupáncsak tanú – egy olyan világé, amelyben minden kijelentés elveszítette az értelmét, hiszen semmit sem lehet valóságosnak elfo-

gadni (az emberi személyiséget magát is a szó határozza meg, ahol nincsen szó, ott ember sincsen), és éppen ezért már maga a világ sem valóságos. Valóságos viszont az eladhatóság. A Mamon, mondaná rá Szabó Lajos.

A „pillanatok egyenrangúsága” pedig csupán egy előfeltétellel lehet igaz, azzal, hogy folyamatosan Isten színe előtt játszódik nem csupán az élet, hanem a vele párhuzamos „jelképrendszer”, azaz a vers is. De ennek a költői megvalósítására az egész eddigi világirodalomban csupán Pilinszky János volt képes...

Itt mindazonáltal felbukkan eléggé váratlanul az ősi magyar képlet. Mert ahogyan Tábor Ádám mondja, „Ady költészetének alapszavai Isten, lét, történelem, szerelem, sors – nála mindig a legnagyobb dolgokról van szó. Tandori életművében ezzel szemben a hétköznapi élet, verebek, mackók, a játék a főszereplők. (...) Valóságos értékkel telíti ezt a hétköznapi és játékvilágot.” Nos, Ady előtt a magyar költészet éppen ezt tette, ahogyan említettük lelkialkatunk egyik sajátosságát. (Nézetem szerint egyébiránt ez az ellentét a gyökere Kosztolányi Dezső dühödte Ady-ellenességének is.)

Volt viszont a hatvanas évek közepén egy nemzetközi költőkongresszus Párizsban, a költészet világformáló erejébe vetett bizalommal, ahol is a világ minden tájáról összegyűlekezett költők megdöbbenve konstataáltak azt, hogy az emberek érdeklődése mindenütt megszűnt a vers iránt. Épp ezért utólag a tanácskozást, részben a legnagyobb párizsi költő, Villon tiszteletére is, elnevezték „akasztottak kongresszusának”.

A dolgok mihozzánk lassan szoktak elérkezni. Ezzel a következménnyel például csak nemrég kellett a magyar költőknek szembesülniük. Maga Tábor Ádám így ír jelenlegi helyzetünk áttekintésében: „Ebben a rezignált, manierista posztmodern paradigmában már minden relativált, tehát a költői egzisztencia autoritása is. (...) Ennek az autoritást zárójelbe tévő paradigmának a képviselői jelentik a ma indulók számára a hagyományt.” A nihil mint hagyomány – ez persze tipikus posztmodern helyzet, és aki idegekkel bírja, a legjobban teszi, ha egy jót röhög a belső ellentmondáson.

Ady Endre például ma elveszetteknek számít. Sem költő, sem befogadó nincsen, aki kezdeni tudna vele valamit. (Maga Tábor Ádám is hosszasan magyarázni kénytelen a napnál világosabb, egyszerű magyar nyelven írott verseit.) Nem volt ez mindig így. A hatvanas évek végétől Latinovits Zoltán országháró Ady-estjein valósággal felrobbantotta a kultúrházak előadótermeit, és hogyha folytatja, talán egy új magyar forradalomig fokozhatta volna a közhangulatot. Balaskó Jenő pedig még a nyolcvanas

évek elején is lenyűgözte az értelmiséget Ady-, Pilinszky-, József Attila-estjeivel. Van a dolognak egy olyan megérteni való tanulsága is, hogy a verset nem olvasni kell, hanem hallgatni – az „akasztott költők” talán ezt nem vették észre –, de egy olyan is, hogy a sikerhez meg kell szólítani az embereket.

Megszólíthatóak-e, ez itt a kérdés. Mivel aligha van ma a világon ünneptelenebb nép, mint a miénk. Az elmúlt években a legsüketebb csöndben múlt el egy sor olyan évfordulónk, amivel kapcsolatban a világ boldogabbik részein egekbe szoló ünnepek volnának: honfoglalás, államalapítás, szabadságharc, Németh László, Illyés Gyula, Fülöp Lajos, Kerényi Károly, József Attila, Bartók Béla, Kodály Zoltán, nem is szólva a máig el sem ismert olyanokról, mint Hamvas Béla, Szabó Lajos, vagy a tavalyi évfordulós Tábor Béla. (Egyetlen emlékeztető évfordulónk az ötvenhatos forradalomé volt, de hát az meg világra szólóan furcsára sikeredett...)

Ez mindenesetre nem steril költői vagy művészeti kérdés, hanem társaslelki. Hamvas Béla erről azt mondja: „Az ünnep minden ember közössége abban az isteni létben, ahová az ember csak Én-je feláldozása árán juthat el. Ezért az ünnep a kollektív lét megvalósulása.” Csodálkozunk tehát legalábbis nem nagyon kell.

Tábor Ádám, a „konzervatív forradalmár”, ezzel a távlatlaltal összefüggésben a kötetét: „Az ezredforduló igazi nagy magyar költői azok lesznek, akik szembenézve a világtörténelmi folyamattal a teljesség igényéből fakadó költői és gondolati hagyománybázist találnak az értékelés entrópiájával való szembefordulásukhoz. Ahogyan Csokonai és Berzsenyi tette a 18–19. század fordulóján, vagy Ady és a nyugatosok a 20. század elején.”

(Kalligram Kiadó, 2007)  
Miklóssy Endre

## A szegénység metszetei

(A szegénység, az egészség és a társadalmi kirekesztettség. A ronctársadalom szociológiai és társadalomgazdaságtani dimenziói)

A szegénység és a kirekesztettség olyan tünetcsoport, mely egyre újabb és újabb fekélyeket okoz a magyar társadalom testén, hovatovább az egészséges részeket is megtámadja. Ezért nélkülözhetetlen egy pontosabb diagnózis, melynek jellemzőit, dimenzióit minden kortársunknak illik ismernie. Kinek azért, mert valamilyen módon érintett, ezért meg kell ismerkednie a

leküzdés lehetséges módjaival, másokat – a társadalmi szolidaritás okán – a jobb sorsra jutottak „nemessége” kötelez a cselekvő részvételre. Mert a szegénység leküzdése ugyan komplex cselekvéseket igényel, de elsősorban mégis morális kérdés.

A szegénység kérdésköre napjaink gyorsan kiépülő versenytársadalmában, melyben évről évre nő a vesztesek száma, új megközelítések kimunkálását teszi szükségessé. Ezek tudományos igényű vizsgálatára vállalkozott a Magyar Tudományos Akadémia Veszprémi Területi Bizottságának szociológiai munkacsoportja, amikor 2005. november 18-án konferenciát szervezett. Az ott elhangzottak kibővített, pontosított változata a közelmúltban tanulmánykötet formájában is napvilágot látott.

A bevezető tanulmány – a szerkesztő, Szretykó György tollából – a napjainkban eluralkodó neoliberalis szemlélet szegénységet újratermelő mivoltát kárhóztatja, főként Pierre Bourdieu elméletéből kiindulva: „A neoliberalizmus azon kollektív struktúrák megsemmisítésének programja, melyek képesek gátat vetni a tiszta piaci logikának.” Ez a darwinizmus elméletére épülő irányzat... „minden gyakorlat normájává a mindenki elleni harcot és a cinizmust tette”. A költői kérdés után – *Hogyan süllyedt a nyugati civilizáció erre a szintre 1945 óta?* – a szerző előbb Maynard Keynes szociális piacgazdaság-elméletét, majd Milton Friedmann monetáris gazdaság- és társadalompolitikájának legfontosabb elemeit ismerteti. Ez utóbbi, amely a jóléti állam fokozatos csökkentését, a jóléti kiadások radikális lefaragását tűzte ki célul, a nemzetközi pénz- és gazdasági elit érvényesülését segítette elő a politikai és a civil társadalom felett. S mivel térségünkben Magyarországon a leggyengébb a civil társadalom és a szakszervezeti mozgalom, ezért mi váltunk Európa neoliberalis mintatársországvá. A magyarországi szegénység mértékével kapcsolatban természetesen eltérő álláspontok fogalmazódtak meg. Gázsó Ferenc szerint „...A magyar lakosságnak legalább a fele szegénység közeli helyzetben él. Ebből tizenöt százalék olyan mélyszegény, aki a munkaerőpiacra semmilyen módon nem tud bejutni, és segélyekre szorul. Az alsó középosztály is ... máról holnapra él, és nincsen mobilizálható erőforrása... a magyar társadalom már most is rendkívül polarizált és mélységesen töredezett. Ezt a folyamatot csak tovább erősíti az oktatás vagy az egészségügy erőteljes piacosítása...” Ezért honfitársaink jelentős százalékának esélye sem lesz az emberi élethez szükséges javak megszerzésére. A megoldás: mielőbb szakítani kell a mai gyakorlattal, és áttérni egy ember- és munkaközpontú gazdaság- és társadalompolitikára.

A vaskos kötet elméleti, alapozó tanulmányát Vass Csaba írta Intra-

és multiszociális szegénység és a szegénység alatti világok címmel. Megközelítése szerint nem elegendő egyes számban beszélni a „szegénységről”, hanem „szegénységeket” kell említenünk, hiszen a különféle hazai és nem hazai szegényeket lehetetlen ugyanazokkal az empirikus jegyekkel leírni. Ezután a szegénység fogalmának sokdimenziós megközelítését adja. Elsőként a szegénységfogalom gyengeségeit veszi sorra, például azt a szemléletet, mely az egy állam – egy társadalom kötelező monoszociális vizsgálati horizontját kényszeríti gondolkodásunkra. A szerző megállapítása szerint „...a nézőpont, a felosztási elv megváltoztatása: hatalmi kérdés... A felosztási elv nem csupán vagyontárgyaiktól fosztja meg a legyőzötteket, hanem lerombolja „világukat”, s elpusztítja identitásukat, s diktált világba kényszeríti őket, ahol saját identitásuk helyett, nemegyszer valóságálatpottéltkülözökényszeridentitásokba hajszolja őket.”

A szerző ezután a monoszociális szegénységfogalom fogságából való kitörési kísérleteket veszi sorra. Az uralkodó és alávetett társadalmak kapcsolatán bevezeti a „puha háború” fogalmát. A modern és a globális társadalmak, fejlődésük, illetve hanyatlásuk egy kitüntetett pontján összeütköztek egymással. E két társadalomszervezési mód ütköztetésében ugyan kevés vér folyt, de kemény háború volt, mely napjainkig tart. A pénzügyi háború, a gazdasági háború, az ideológiai háború ma már nem csak szép metaforák, hanem realitásokká váltak. Hiszen ezek a harcok döntötték el az uralkodó társadalommá emelkedés és az alávetett társadalommá süllyedés kérdését. E puha háborúban a társadalomleválasztás eszközei a szivattyú- és tolatyúrendszer. „Szivattyúnak azokat a jogilag rögzített, vagy éppen jogon kívül kialakított politikai, illetve gazdasági intézményeket és hozzájuk kapcsolódó cselekvéseket nevezem, amelyek kiépítésének célja, hogy a teljesítményeik alapján valakiket megillető forrásokat az elsődleges, másodlagos, harmadlagos vagy többedleges újraelosztással másokhoz, olyanokhoz, akiket az, teljesítményeik alapján nem illet meg, átvigye ... a tolatyúrendszer pedig a veszteségek aszimmetrikus elosztását végzi.” Noha a társadalomtest apóltósága a források arányos, mindenkire kiterjedő növekedését és a versenyképesség javulását feltételezi.

Varga Balázs *A gyermekszegénység alakulása és kezelési módzatai az OECD-országokban és Magyarországon* című tanulmányában Andorka Rudolf gondolatát idézi, mely szerint a gyermek nemcsak két ember magánügye, hanem egyben „közjószág” is, melynek „haszna”: tudása, munkája, közteherviselése révén a társadalmat gyarapítja. Márpedig ha valami közjószág, akkor a róla való gondosko-