

Amikor irodalmárok

A SZEGÉNYYSÉGRŐL

Cziglényi Boglárkának és Nagy Krisztiánnak barátsággal

beszélnek¹

A ROSSZ LELKIISMERET ÉS ANNAK OKAI

Az utóbbi hetekben és hónapokban irodalmi rendezvények sokasága írta programjába a szegénység és a szolidaritás fogalmait. Érzékelhető volt ezeken a rendezvényeken nem kevés bizonytalanság. A bizonytalanság egyik oka ebben az esetben is az volt, hogy a téma, úgymond, túlságosan is szem előtt van, szó szerint az utcán hever, ami egyáltalán nem könnyíti meg, hogy értsük, miről beszélünk. A beszélgetéseket hallgatva néhány pillanat alatt bárki számára nyilvánvalóvá válhatott, hogy az íróknak, kritikusoknak, irodalomtörténészeknek, egyszóval az irodalmi embereknek rossz a lelkiismeretük, és a beszélgetések célja mindezekelőtt a rossz lelkiismeret kompenzációja.

A rossz lelkiismeret egyik oka annyira magától értetődő, hogy úgy tűnhet, kár is szóba hozni. Amióta az európai társadalmak észrevették, hogy tagjai közül sokan „szegények”, vagyis amióta képesek vagyunk – hosszú ideig csak városi környezetben – a szegényt „szegényként” meglátni, és ez a 17. század végén történt meg Angliában, a szegénység mindig problémaként jelent meg, nyomában rossz lelkiismerettel. Minderre ugyanis az a belátás tette képessé a felvilágosodás korának emberét, hogy nem a végzettszerű szükségyszerűség tesz valakit szegénnyé, hanem az el-

osztás, a javakhoz való hozzáférés igazságtalansága. Tapasztalták továbbá, hogy a szegénység olyan állapot, amelybe lesüllyedhet valaki, és kivételesen szerencsés esetekben ki is emelkedhet belőle. A rossz lelkiismeret mélyén, ahogy mondani szokták, valójában inkább a felszínén, jól kitapintható az igazságtalanság okozta felháborodás, amely sokszor gyorsan leleplezi képzetes jellegét, amennyiben nem felel a szegénység követelésére, nem jár együtt az igazságtalanság felszámolására tett kísérlettel.

Jóllehet a szegénység rendkívül heterogén fogalom, jelölhet egyéneket és csoportokat, lehetnek gazdasági, pénzügyi, szociális, esztétikai, kulturális, jogi, etikai, teológiai, történeti tartalmi, tehát a legkülönbözőbb beszédrendek és tudásterületek érintettek általa, az irodalmárok jól láthatóan nem a saját terükön mozognak, amikor ma Magyarországon a szegénységről beszélnek. Akkor sem, ha a szegénységről szóló tudásunkat jelentős részben a modern magyar irodalomnak köszönhetjük.

A szegénység mindenekelőtt az anyagi nélkülözés és a szembeszökő társadalmi igazságtalanság problémájaként áll előttünk. Mivel ezekről a dolgokról ma elsősorban nem a filozófia, nem a teológia, nem a kultúratudomány és még csak nem is a közgazdaságtan, hanem elsősorban a szociológia beszél, Kelet-Európában szinte kizárólagosan, ezért az irodalom számára is a szegénység szociológiai megközelítése számít irány-



adónak. E megközelítés alapkérdése Charles Booth és Seebohm Rowntree óta az, hogy a társadalom tagjai közül kiket nevezhetünk szegényeknek, és miként definiálható mérésekkel a szegénységük. A szegénység fogalma a szociológia számára elsősorban kvantitatív jellegű, amelynek szigorú mérésközpontúságán a relatív szegénység szempontjának bevezetése finomított valamelyest. Mint ilyen, egyéneket vagy egy társadalmi csoportot jelöl, azokat, akik számára elérhetetlenek mindazon javak és szolgáltatások, amelyek a többség számára rendelkezésre állnak. Ezen javak között ott szerepel maga az irodalom is, a könyv, az iskoláztatás, széles értelemben mindaz, amit a felvilágosodás hagyománya szerint kultúrának nevezünk.

Ha a szegénység fogalmának társadalmi meghatározásában ma az irodalom és az irodalomtudomány nem is vesz részt, a saját társadalmi mezejében rá tud és rá is szokott mutatni a jelenlétére, hiszen voltak, és ma is vannak szegény írók. Olyanok, akiknek nincs rendszeres munkájuk, és képtelenek eltartani magukat írásaik megjelentetéséből, az esetleg nekik jutott díjakból. Nekik azonban így is van mit eladniuk, olyasmit, aminek az áru volta bizonyos esetekben éppen azért zavarba ejtő, mert keletkezésében nem mindig teljesíti be a szubjektumnak és a tárgynak a modernség korára jellemző hasadását. Olyasmit, ami önbecsüléssel ajándékozza meg őket, és talán némi presztízst is kölcsönöz nekik, függetlenül attól, hogy meg-

születését a piac igényei befolyásolták-e, egyenesen vélt vagy valós piaci igények hívták-e életre, vagy sem. A nyomtatáson alapuló irodalmi kultúra olyan üzem, amelyből – jóllehet változó mértékben, sokszor igazságtalan eloszlásban, ha igazságosságnak itt van bármilyen bizonytalan mértéke – mindenki pénzt, önbecsülést és presztízst vesz ki, miközben beleteszi az idejét és a tehetségét. A nyomtatás alternatívájaként megjelenő virtualitás kultúrájában ez már nincs feltétlenül így, de ennek taglalását más alkalomra hagyom. A szegénység viszont elsőként éppen az önbecsüléstől és a presztízstől fosztja meg az embert. Ezért, amikor az irodalmi kultúra a szegénységről beszél, még akkor is valami önmagán kívülre irányítja a figyelmet, ha közben rámutat, hogy az irodalomnak is vannak szegényei. Annál is inkább így van ez, mert, bár van szociológiája az irodalomnak is, maga az irodalom, amit goethei értelemben annak nevezünk, elsősorban a nyelvben létezik, a nyelvben, amely nemcsak a kimondottat mondja, hanem rengeteg kimondatlant is, a nyelvben, amely beszél.

Az irodalom felől nézve a szegény elsősorban az, aki nem részesül a nyelvnek ebből a sajátos poétikai működéséből, aki ki van zárva a megértés kultúrájából, akinek nincs története, akinek ezen a nyelven nincs hangja, amely róla is beszél. Így az irodalom soha nem tesz eleget a szegénység követelésének. Még egy katarikus novella sem olyan társadalmi tett, amely magá-

ban hordozza az esélyt annak az igazságtalanságnak a felszámolására, amelyről szól. Ha elragad bennünket a szigorúság, akár gondolhatjuk úgy is, hogy az írás bocsánatkérés vagy önfelmentés a tett elmaradásáért, esetleg abban a reményben, hogy a maga eszközeivel mégis felerősítheti a szegénység követelését.

Kertész Imre *Felszámolásának* Keserűjét, ezt az irodalmi embert olykor elgondolkodtatta, hogy bár a hajléktalanok zord arcán gyakran látta megjelenni a düh kifejeződését, de bánatosat, melankolikust szinte sosem látott közöttük. Ebből ő, aki könyvek és történetek között élte le szerencsésnek semmiképpen sem nevezhető életét, csakis arra a felismerésre juthatott, hogy „ezeknek az embereknek nincs miért melankolikusnak lenniük, hiszen nincsenek emlékeik – elvezítették őket vagy leszámoltak velük –, így tulajdonképpen nincsen múltjuk; igaz, jövőjük sincs. A folyamatos jelennek abban az állapotában élnek, amelyben a puszta létezés közvetlen, egyszersmind kizárólagos valóságként érzékelhető – már akár a gond, az ínség, akár pedig az előlük való megmenekülés pillanatnyi örömének különféle formáiban.”²

Az irodalom, akár tudja, akár nem, mindig ablak mögül néz a szegények világára, egy határ mögül, amelyet a nyelv megléte, a történetek elmesélhetősége jelöl ki. Így nem csupán a 19. században, hanem a 20. században is hajlamos lehet arra, hogy a szegénységbe egyfajta harmóniát, gondtalanságot olvasson bele. Miért gondolja az ablakon át kitekintő Keserű, hogy a hajléktalanok leszámoltak a múltjukkal, hogy elvezítették az emlékeiket? Miért gondolja, hogy csak jelenük van, nincsenek történeteik, még ha pillanatokra összeálló, aztán megint széthulló történetekről van szó? Nem árt gyanakodnunk. A *Felszámolás* idézett bekezdésében pszichológiai fogalmak vegyülnek a kulturális leírás fogalmaival, és a jellemzés olyan mentális állapotokra utal, amelyek alkalmazkodási vagy patológias folyamatok révén alakulnak ki. Miként lehetséges, hogy erre egyáltalán nem reflektál a szöveg? Vajon nem Keserű regényes tekintete fosztja-e meg attól a szegényeket, amivel talán mégis rendelkeznek, a kulturális önreprezentáció még oly töredékes lehetőségétől és képességétől, a bonyolultabb érzelmektől? Biztosak lehetünk-e abban, hogy a szegényeknek nincs nyelvük, irodalom alatti, törmelékeny, örökös ismétlésekbe vesző maradéka a teljes megfosztódásnak? Ha a regényes tekintet fosztja meg őket ettől a maradéktól is, mindezt azért teszi az irodalom, hogy a maga eszközeivel és a maga elképzelései szerint hangot, a hang által pedig arcot adjon azoknak, akiknek a társadalomban valóban nincs hangjuk és nincsen arcuk. Az irodalom, ha választ ad a szegénység provokációjára, többnyire humanista hagyományainak keretei között teszi, és a szegény figuráját is felhasználja arra, hogy biztossítsa, újjáépítse e kereteket.

Ennyiben az irodalom egyszerre áll a szegények pártján és a társadalomén, amely megfosztja a szegényeket a történetüktől és az emlékeiktől. Kínos ketősség ez, amellyel már Móricz is szembetalálta magát, amikor megoldást keresett *A boldog ember* írói hitelesítésének problémájára. Mint emlékezhetünk rá, *A boldog ember* írója először nem kevés fensőbbsséggel, a bírósági eljárások nyelvét idézve figyelmezteti az írástudatlan Joó Györgyöt az igazmondás kötelmére, majd a regény utolsó bekezdéseiben Joó György „parasztnyelvén” szólal meg, tőle várva a leírtak hitelesítését, amit aztán nem kap meg.³

A SZEGÉNYSÉG MINT AZ IRODALOMTUDOMÁNY PROVOKÁCIÓJA

Felmerül azonban a kérdés, hogy a szegények megfosztottsága, az a mód, ahogyan a társadalom tekintete elveszi tőlük a történetüket, az emlékeiket, nem tükrö-e magának a társadalomnak. Számos jele van annak, hogy ma Magyarországon sokakban él az igény egy olyan közösségi identitás iránt, amely megszabadult a történelem terheitől. A nacionalizmus mai kultúrája szöveg alapú történelmi önértelmezéstől mentes érzelmi viszonyokat kíván létrehozni. Akár azon az áron is, hogy érzelmekben megalapozott történelmi tudat alapját ettől kezdve pillanatnyilag összeálló, a szövegkritikán edzett racionalitás számára könnyű célpontot kínál, azzal szemben mégis rezisztens szimbólumok, hamisítványok fogják jelenteni. Amikor az irodalom történeteket mesél a közelmúltról vagy régebbi korszakokról, olyan orgánusként szólal meg, amely esztétikai kompenzációt nyújt a társadalom történelmenélküliségéért, megjelenítve a hatálytalanított történelmi és szellemi világot.⁴ De mivel maga is a kulturális modernség hagyományában gyökerezik, a szellemtudományokkal együtt tehetetlenül néz szembe e hagyomány leértékelődésével. Kompenzatorikus védekezésével, erőtlenségének demonstrálásával akarátán kívül még támogatja is az érzelmek ezoterikus vagy nacionalista mítoszainak terjedését.

Mégse siessünk ennyire az ítéletalkotással. Tisztában vagyok azzal, mennyire törekeny mindaz, amit előadtam. A következőkben mégis történetalkotáshoz fogok magam is. Először az irodalomtörténet-írás önreflexiójában lezajlott vagy éppen zajló változásokra vetek egy pillantást, hogy azután egy hipotézis megfogalmazásáig jussak el. Meglehet, a mondandóm éppen olyan könnyen és gyorsan hullik majd darabokra a kritikai ész nyomása alatt, mint a pillanatokra összeálló ikonikus hamisítványok.

A 90-es évek Magyarországon dominánsnak számító irodalmi tudatformák szemlátomást idegenkedtek a nyelv mindenfajta szociális csereüzletétől, akkor is, ha azok, miként véleményem szerint Parti Nagy Lajos műveinek esetében, veszélytelenek voltak, és az irodalomnak nyilvánvaló előnyei származtak belőle. A rendszerváltás utáni kelet-európai posztmodernitás neokonzervatív szemlélete fejeződött ki Kulcsár Szabó Ernő irodalomtörténeti feddésében, amely Petri költészetét átléptette ugyan a posztmodernség korszakküszöbén, elismerve, hogy a verseiben megalkotott szubjektum „nyelvi magatartásába konstitutív módon épül be az önmagától való ironikus távolságtartás”, de elmarasztalta amiatt, hogy az esztétikai világszemlélet individuuma mégsem vált nála egészen absztrakttá. Beszédét Kulcsár Szabó Ernő az esztétikai zónán kívülről érkező „szociális”, „politikai” kihívásokra adott válaszként értelmezte, és igényelte, hogy Petri „most már” egyértelmű jeleit adja a versképző szociális-politikai horizont felszámolásának.⁵

A neokonzervatív kulturális szemlélet, amely a posztkommunista tér társadalomtudományában és politikájában ma is a marxizmussal való szembe fordulás főszereplője,⁶ a nyelv retorikai, poétikai működését el kívánta zárni a politika, a történelem és a társadalmi szféra partikulárisnak érzékelt realitásától. A történetileg, társadalmilag, nota bene politikailag szituált individuumok nyelvi megalkotása helyett az „absztrakt individualitás” önreferencialitására bízta volna a kultúra intertextuális hagyománytörténetként értett művelését. Nyilvánvaló, hogy ez a követelés sok tekintetben indokolt válasz volt a 60-as, 70-es évek hatalmi ideológiájának sémáira. Ha áldozatokkal járt is, hiszen egy időre hozzáférhetetlenné tett számos, önismeretünk szempontjából fontos, esetenként esztétikailag sem elvetendő alkotást, Esterházy és mások olvasása közben úgy tűnt, ez az áldozat bőségesen megéri. Cserébe részesülhettünk az egységes jelentések felbontásának ironikus játékaiban, és nem volt muszáj észrevenni az Esterházy-prózában elhelyezett kulturális-mentalitástörténeti határjelöléseket, hogy min vagyunk innen, és mi van még mindig túl rajtunk. Az Esterházy-próza egyik legfontosabb határjelölője számomra a *Harmonia caelestis* első könyvének 17. mondata, amelyből kiderül, hogy ha bárki lehet is az „apám”, Bartók Béla nem lehet, akkor sem, ha „szíve szerint Bartókká válnék, Bartók Bélává”,⁷ mert „nincsen más lehetőség”.⁸

Ennek a neokonzervatív értelmezői iránynak az eredményeit előzékenyen figyelembe véve tette meg korrekciós ajánlatait a Móríc *Árvácskáját* újraolvasó Balassa Péter, amikor a szegénységet nem referenciaként, hanem a nyelv problémájaként igyekezett láttatni. Ezért váltak értelmezésében hangsúlyossá az elbeszélő nyelv törései, szakadásai. Mivel az absztrakt in-

dividualitás iránti igény tőle sem állt távol, csak ő ezt a teológiai absztrakció nyelvén közelítette meg, efelé is megnyitotta értelmezését, hogy ezt az absztrakciót azonnal rávetítse az itt és most jelen idejére: „A zsol-tár-jelölés nem egyszerűen Árvácskára vagy a részvétellel telítődő elbeszélői, esetleg olvasói viszonyra érvényes, hanem a mindent és mindenkit átfogó, átjáró megváltatlanság és szabadság nélküliség panaszaként, amely ennek a térnek és időnek, itt és most-nak a névtelen, megmagyarázhatatlan és felfoghatatlan kegyelem nélküliségével perlekedik (megszólított nélkül).”⁹ Balassánál itt is olyasféle határjelölés tanúi lehetünk, mint Esterházy prózájában: „Vajon nem a történet lejegyzésének [...] nyilvánvalóan éles töréseiben, szakadásaiban mutatkozik meg, mennyire felülmúlja a fikció valósága mint igazmondás a létrehozó – különben zseniálisan nagyszabású és reflektáltan – antifiktionalista tudását épp úgy, mint az olvasó-értelmező kompetenciának vélt – tegyük fel – jóakarató rafinériáját?”¹⁰ – kérdezi (és nem állítja) tanulmányának utolsó mondatában.

Az idézett mondat szembeállítja egymással a lejegyzés fikcióját és a létrehozás antifikticióját. Jóllehet nem hivatkozik rá, a művészeti gyakorlat antifikticióként való értelmezését Balassa Odo Marquardnak köszönheti. Marquard történeti indexszel látja el a realitás és a fikció oppozícióját. Ez a szembenállás szerinte a mában legitimatív funkcióval bír, de valójában sehol nem fordul elő tisztán, mert a dolgok pozitív állapota fiktív. Következésképp a fikció csak addig volt kielégítő meghatározója a művészetnek, ameddig tapasztalataink igazolni látszottak, hogy a valóság semmi más, mint pusztán valóság, és nem fikció, de amint a valóságot fikcióként érzékeljük, ez már nem definiálhatja a művészetet. Marquard tézise frappáns és egyszerű: ahol a valóság a fikciók összjátékává változik, a művészet antifikticióként kezd el működni.¹¹ A lejegyzés fikciója, szembeállítva a létrehozás, vagyis a művészet antifikticiójával, ebből következően ráhagyatkozik a fikcióként értett valóságra, hogy ezáltal hűséges maradjon ahhoz a szakadáshoz, hiányhoz, nem-tudáshoz, amely a szegénység tartalékaként és lényegeként nyilvánul meg a ráirányuló tekintettel szemben.

Balassa szövege azonban a maga részéről szintén hatálytalanítja a szegénység problémáját. A teológiai és a narratológiai nézőpont transzcendálja és átesztétizálja az anyagi nélkülözés elemi tapasztalatát, amely azonban ellenáll az ilyen átkódolásoknak, és megőrzi provokatív jellegét. Ezért érdemes idéznünk Heidegger *Brémai előadásainak* azt a helyét, ahol a fájdalomról és a szegénységről beszél. Heidegger itt olyan kijelentéseket tesz, amelyeket némelyek talán szívesen vennének rejtett vallomásnak. Én nem hinném, hogy a lelkiismeret halk konfesszióját kellene kihallanunk a mondatokból, de azt sem hiszem, hogy Hei-

degger náci párttagsága miatt elveszítette volna a jogot, hogy mondhasson nekünk valamit a fájdalomról és a szegénységről: „Mindenütt számtalan és mértéktelen szenvedés szorításában vagyunk. Bennünk azonban nincs fájdalom, a fájdalom lényege nem történik meg. Rettenetes elnyomorodás zajlik. A szegények se-rege egyre nő. De a szegénység lényege elrejtőzik.”¹²

Ezeket a mondatokat, amelyekhez majd még vissza szeretnék térni, figyelmeztetésnek veszem. Amikor az irodalmárok a szegénységről beszélnek, tegyék ezt bármennyi részvétellel, akkor lennének hűségesek az elrejtőző lényeghez, ha a lehető legkomolyabban vennék a szakadást, amelyet a szegénység a világ számára jelent, és bevallanák, hogy semmi másban nem lehetnek biztosak, csak abban, hogy a maguk ügyében szólnak. Ez lenne a feltétele annak, hogy másképpen beszéljenek magukról, mint ahogyan korábban tettek. Ebben az esetben a legkevésbé sem tartanám tisztességtelennek az árukapcsolást, amely az irodalmárok ügye és a szegénység között létrejön.

VÁLSÁG ÉS ESÉLY

A nyolcvanas évek közepén Habermas pontosan látta, hogy ahol „az állam, pontosabban annak monarchikus csúcsa fogja össze, juttatja önmagához” „az erkölcsiség szféráját, a családot, a társadalmat és a politikai akaratformálást mint egészet”,¹³ ott az állam szükségszerűen fordul azok ellen, akik összezavarják a tradíciók tekintélyét,¹⁴ amely tradíciók valójában se nem régiók, se nem tekintélyesek. A posztkommunista társadalmakban minél többet hivatkozik az állam a család és az erkölcsiség hagyományosnak mondott elveire, valójában annál védtelenebbül szolgáltatja ki polgárait a gazdaság és az igazgatás funkcionális imperatívuszainak,¹⁵ amelyek a szűk uralkodó elitek érdekeit szolgálják. Ez csakis úgy lehetséges, ha az állam a rendelkezésére álló eszközökkel mindent megtesz azért, hogy leválassza a polgárokat a szövegalapú, tehát a kritikai ész működésének alárendelt történeti rendekről, és helyettük az érzelmekre közvetlenül ható ikonikus konstrukciók segítségével kialakítja a történeti rendek szimulákrumát, amely immár nincs alárendelve a kritikai ész működésének. Ez a folyamat elmélyítette a szellemtudományok válságát. A válság legitimációs problémaként jelent meg. A szellemtudományok nem voltak képesek elfogadtatni a társadalommal a maguk kommunikatív értékfogalmát, nem voltak képesek megvédeni azokkal az értékrendekkel szemben, amelyek mindent lefordítanak a számok nyelvére, és e fordítás univerzális végrehajthatóságát tekintik az értelem egyedüli feltételének.

Nem más, mint Paul de Man volt az, aki az esztétikai világszemléletet megalapozó nyelvfilozófia szempontjából a leghatározottabban kritizálta a számok univerzális csereértékének nagy elbeszélését. „Mi lehetne perverzebb és rombolóbb egy metafora számára, amely a transzcendens totalitás előállítására törekszik, mint az, ha egy végtelen és céltalan felsorolás foglya marad? Ha egy számot csak egy másik szám győzhet le, ha az identitás felsorolássá válik, akkor egyáltalán nem létezik győzelem”.¹⁶

Amikor az irodalomtudományos gondolkodásunkban a 90-es évek folyamán olyan neokonzervatív elképzelések jutottak uralomra, amelyek elmélyítették a megnyugtatóan talán sohasem áthidalható hasadást az esztétikai világszemlélet nyelvi megalapozottsága és a társadalmi valóság között, és úgy próbálták megóvni az előbbi az ideológia túlhatalmától, hogy letiltották mindenféle kritikai kapcsolat létesítését az irodalom nyelvi eseménye és a világ fikatív, tehát szintén esztétikai létmódja között, akkor a nyelvi alakzatok helyét egy steril, semmire sem kötelező felsorolásban jelölték ki. Ennek velejárója volt, hogy az irodalomtudomány békésen, ellenállás nélkül törődött bele abba, hogy a közös identitás képzése leválasztódjék a szövegalapú, a kritikai ész működésének alárendelt történeti rendekről. Akik ezt szorgalmazták, csak nagyon későn – attól félek, túlságosan későn – és töredékesen vették észre, hogy az ellenállás feladásáért a szellemtudományok pontosan azt kapják jutalmul, mint amit ellenállásukért büntetésből kaptak volna: az ellehetetlenítést.

Azt hiszem, a magyarországi irodalomtudományok méltányosan és megértéssel újra kellene gondolnia saját közelmúltját. Folyamatosan megújuló kísérleteket kellene tennie, hogy miközben nyomorúsága nőttön-nő, olyan diszkurzusformákat alakítson ki, amelyek a kvantitatívához kötődő értékfogalommal szemben hatékonyan képviselik a kommunikativitás értéktudatát. Nem elég kompenzálnia a társadalmat történelem nélküliségéért, ami a modernitás korában a jövő felé irányuló időtudatnak is a forrása, hanem érvényre kellene juttatnia ennek a kultúrának a kellemetlen, nem ritkán valóban expozív tartalmait.

Amikor az irodalmárok a szegénységről beszélnek, valójában erre tesznek kísérletet. Visszahelyezik az irodalmat a rejtőzködő szegénység, a szenvedés szám-talanságának és mértéktelenségének előterébe. Ezzel az irodalom és a róla szóló tudomány közös talapzatra helyezkedhet, és mindkettő képessé válhat arra, hogy az elméletekben – fikciók vezetésével – ne csupán nézetek diszciplínáit alapozza meg, hanem valóságos tapasztalatokat.

És éppen ez a lehetőség kényszerít arra, hogy Ballasa Móricz-értelmezéséhez képest is megpróbáljam

meghatározni azt az „itt és most”-ot, amely, mint minden pillanat, magában hordozza az esélyt, hogy az innováció helyévé változzék. Balassa – körülményeskedve, saját nyelvéből kimozdulva – tartalmi indokokat is keresett az *Árvácska* újraolvasásához: „az újraértelmezés esélyeit az a közös felismerés növeli, hogy Móricz elbeszélésművészetének szociális, társadalomkritikai, közösségi jelentésrétegei módosult értelmet kapnak, amennyiben a szegénység, a kiszolgáltatottság, a kifosztottság dimenziói – a jelen szemléleti horizontja felől – az egzisztenciális meztelenség mint poétikai és nyelvprobléma kiemelkedése mentén élednek újra, élnek tovább.”¹⁷ Az „egzisztenciális meztelenség” fogalmában nem nehéz megpillantani Pilinszky „evangéliumi esztétikájának” nyomait, amelyek ebben az esetben Móricz zsoltár-allúzióival összhangban engednek megszólalni a megváltatlanság nagy zenei témáját. Ez az erős összekapcsolódás transzcendálván a szegénység tapasztalatát, még inkább rejtetté teszi a szegénység mai lényegét. Mi a különbség a szegénység huszadik századi írói világai, Kóbor Tamás, Móricz Zsigmond, Gelléri Andor Endre, Mátyás Iván, Fejes Endre és a századvégen alkotó Tar Sándor vagy Krasznahorkai László novellisztikája között? Azt hiszem, az, hogy az utóbbiak kénytelenek voltak számot adni a sze-

génység elnyomorodásáról is, arról, hogy a szegénység mára megfosztott az emberi méltóság dimenzióitól, immár nincsen kultúrája. Amikor az irodalmi kultúra a szegénységre tekint, arra kényszerül, hogy búcsút intsen megalapozatlan humanisztikus reményeinek. Ez a búcsú teheti a szegénységet az értelmiségi beszéd néma másikjává, amely „saját identitásának rejtett oldalához tartozik”.¹⁸ Amikor itt és most feldereng annak a lehetősége, hogy a szellemtudományok által hordozott szubverzív erők létjoga elenyészék a társadalomban, megteremtődik az esély, hogy ez a rejtett oldal megerősödjék, és ezáltal a szellemtudományok megújulva lépjenek túl ezen a korszakon.



Schein Gábor (Budapest, 1969): költő, író, irodalomtörténész. Az ELTE Modern Magyar Irodalomtörténeti Tanszékének tanára. Legutóbbi kötete a Kalligramnál: *Megölni, akit szeretünk* (2013).

JEGYZETEK

- 1 Schein Gábor, Tverdota György, Devescovi Balázs és Gyimesi Emese írásaai előadasként elhangzottak a 2000 folyóirat *Határon. A szegénység ábrázolása a magyar irodalomban* címmel 2013. május 10–11-én rendezett konferenciáján.
- 2 Kertész Imre: *Felszámolás*. Magvető, Budapest, 2003. 158.
- 3 Ld. erről bővebben: Schein Gábor: *A semleges beszéd problémájának megjelenése Móricz Zsigmond A boldog ember című regényében*. In Uő.: *Traditio – folytatás és áruulás*. Kalligram, Pozsony, 2008. 71–83.
- 4 Joachim Ritter: *Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft*. In Uő.: *Subjektivität*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974. 131.
- 5 Kulcsár Szabó Ernő: *A magyar irodalom története 1945–1991*. Argumentum, Budapest, 1993. 178.
- 6 Jürgen Habermas: *Filozófiai diskurzus a modernségről*. Helikon, 1998. 60.
- 7 Esterházy Péter: *Harmonia caelestis*. Magvető, Budapest, 2000. 19.
- 8 Uo. 20.
- 9 Balassa Péter: *Miért a zsoltár?* In Uő.: *Törésvonalak*. Csokonai, Debrecen, 2001. 36.
- 10 Uo. 38.
- 11 Odo Marquard: *A művészet, mint antifekció*. Pannonhalmi Szemle, 1998. 3. 100.
- 12 Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994. Bd. 79. 57.
- 13 Uo. 38.
- 14 Uo. 51.
- 15 Uo. 63.
- 16 Paul de Man: *Allegorien des Lesens*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988. 190.
- 17 Balassa Péter: i. m. 29.
- 18 Nagy Krisztián: „... azok helyett...”. *Szegénység és mű*. Kézirat.