

VALASTYÁN TAMÁS

A bizalom éjszakájában

Holokausztszólások Borbély Szilárd írásművészetében

Genocídium és egzisztencia

A holokauszt helyrehozhatatlan szakadást idézett elő az emberi történelem folytonosan változó rendjében. Egyáltalán a rend, a rendeződés, elrendeltség, elrendelés fogalmain keletkeztek általa mély hasítékok. Emellett mindazon jelentéseket is radikálisan módosultaknak kell tekintenünk, amelyeknek mozgásminőségét valamiféle rend elve határozza meg. Az elrendezhetetlen, a rend-kívüli persze a végletes és végzetes szélső pólusa ezeknek a módosulásoknak, s noha a történéseinkkel, a megtörtént és történhető eseményekkel, mozzanatokkal számot vető teremtő reflexiónak képesnek kell a rendes és a rend-kívüli közötti végtelenül színes átmenetekre is tekintettel lennie, a holokauszt mint az emberi sorseseeményben beállt abszolút törés megértése és értelmezése olyan feladatot ró az utókor képviselőjére, amelynek semmi máshoz sem hasonlítható terhét időről időre magára kell vállalnia. Mi több: ennek a tehernek a vállalása lesz immár mindenkori ember voltunk fokmérője.¹

A modernításban a rendeződési elv egyfajta hiányban vagy negativitásban tételeződik. Ezt a legpregnansabban talán Søren Kierkegaard gondolkodásában – egzisztencia- vagy kétségbeesés-fogalmában – érhetjük tetten. Mint ismeretes, a dán filozófus szerint az egzisztálás lényegi jelentése szoros összefüggésben van az igazsággal, az egzisztencia az igazság iránti végtelen szenvedély, amely végső soron a szubjektivitás, a bensőségesség reflexiójában formálódik meg. A benső ilyen erejű felértékelődésében persze kulcsszerepet játszik az objektívet illető bizonytalanság, sőt Kierkegaard szerint az igazságnak lehetne ez az egyik definíciója: „a legszenvedélyesebb bensőségesség elsajátításában foglalt objektív bizonytalanság az igazság, mégpedig a legfőbb igazság, amely egy egzisztáló számára adott”.² Az igazság és a bensőségesség szoros összetartozásának nyomvonalán haladva eljutunk a hit definíciójához:

¹ Az ilyen megfogalmazásokkal persze vigyázni kell, hiszen könnyen sodródhatunk egy olyan csapdahelyzetbe, ahol a holokauszttal való számvetés egy ideológiai struktúrába íródik – abban az értelemben, hogy a holokauszt egyfajta *summum genus*sá válik, s ettől kezdve mintegy ellehetetleníti magát a számvetést, a számvetés aprólékos folyamatát. A lábjegyzetelt mondattal pusztán jelezni szerettem volna a feladat lezárhatatlan és elkerülhetetlen voltát s mértékét.

² Søren KIERKEGAARD, *Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez*, ford. VALACZKAI László = S. K., *Írásaiból*, Bp., Gondolat, 1982³, 391.

A hit nem más, mint a bensőségesség végtelen szenvedélye és az objektív bizonytalanság közti ellentmondás. Ha Istent objektíve meg tudom ragadni, akkor nem hiszek; de mivel erre képtelen vagyok, hinnem kell. S ha meg akarom magam tartani a hitben, állandóan ügyelnem kell annak az objektív bizonytalanságnak a megragadására, hogy az objektív bizonytalanságban „70000 öl mélységű víz felett vagyok”, és mégis hiszek.³

A hit nem kockázat nélküli. Sőt maga a legnagyobb kockázatvállalás, mondhatni, a kétségbeesés. Egy másik művében azt írja Kierkegaard, hogy az egzisztencia nem más, mint a viszony az Istenhez való viszonyomhoz. Kierkegaard-nál az ember nem egyszerű létező, vagy ahogyan ő mondaná, egzisztáló – az *animale rationale* vagy akár a teremtmény értelmében. Az ember nála egyfajta szintézis, „a végtelenség és végesség, a mulandó és az örök, a szabadság és a szükségszerűség szintézise”.⁴ A kétségbeesés is éppen ebből a szintézis jellegből származik, abból, ahogyan a viszonyok egymáshoz viszonyulnak:

Honnan származik tehát a kétségbeesés? Abból a viszonyból, amelyben a szintézis önmagához viszonyul, azáltal, hogy Isten, aki az emberből viszonyt formált, most mintegy elengedi őt, vagyis azáltal, hogy a viszony önmagához viszonyul. És a felelősség abban rejlik, hogy ez a viszony – szellem, az Én. [...] Az Én a végesség és a végtelenség tudatos szintézise, amely önmagához viszonyul, és az a feladata, hogy önmagává váljon; ez pedig az Istenhez való viszony révén valósítható meg.⁵

Ám a létezés, egzisztálás nem a van, a jelen-lét telítettségében, hanem a valamivé válás, azaz a mindig már távol-lét, vagy a távol-levő reflektált hiányában modulálódik, ami maga a kétségbeesés. Az egzisztencia mint az énnel önmagához és Istenhez itt megmutatkozó reflexív távolsága a kétségbeesés halálos betegségében manifesztálódik tehát. A hit és a kétségbeesés konfigurációja olyan mintázatot hoz létre a modernitásban, amely a legkülönbözőbb etikai, episztemikus, esztétikai kontextusokban megjelenik. Azt gondolom, hogy ez a mintázat Borbély Szilárd költészetében és eszészisztikus munkáiban is markánsan kirajzolódik, mi több, lényegi erővel bír.⁶

³ *Uo.*, 391–392.

⁴ Søren KIERKEGAARD, *A halálos betegség*, ford. RÁCZ Péter, Bp., Göncöl, 1993, 19.

⁵ *Uo.*, 22, 36–37.

⁶ Véleményem szerint ez még akkor is így van, ha a költő többször és többféleképpen ad hangot bizonyos témák filozófiai feltárhatóságát illető averziójának, miközben persze maga is *filozófikusan* jár el. Egy helyütt például a bűn kapcsán – éppen Kertész *Kaddisát* értelmezve – kerül elő Kierkegaard: „Magam azonban nem hiszek a bűn komolyságának feltevésében, sem Kierkegaard, sem az egzisztencializmus értelmezésében. Nem bízom az egzisztencializmus könnyed, már-már hatásvadász és mindenén túl felmentést adó elgondolásaiban. Úgy sejttem, Kierkegaard teológus volt inkább, mintsem filozófus, és nem a bűnről, nem

Mindazonáltal a holokauszttal ez az egzisztenciális mintázat is radikálisan más lett. Az ember önnön egzisztenciáját többé már nem mérheti fel ama viszonya reflexiójával, amely az Istenhez fűzi. Állíthatjuk, hogy a holokauszt utáni egzisztencia önnön viszonyait a genocídiummal való konfrontativitásában mérheti fel. Az egzisztencia immáron a viszony a genocídiumhoz való viszonyomhoz. Jelen írásban azt szeretném megmutatni, hogy Borbély Szilárd erre az iszonyatos mértékvetelre milyen kísérleteket tett. Egészen pontosan, nem tudom a válaszainak mélységesen és színesen rétegzett – s helyenként ellentmondásokkal terhelt – jellegét minden részletében feltárni, pusztán három mozzanatra fókuszálok: először a Radnóti Miklós költői életművével való számvetés dilemmáit mutatom be, majd a Kertész Imre holokausztértelmezésével történő polemikus kapcsolat kerül elő, végül *A Testhez* című verseskötet azon szövegeit próbálom megközelíteni, amelyek holokauszt túlélők emlékezéséből merítik a versszó igazságát, igazként megtörténő erejét.⁷

Életszentség és ellenszó

Borbély Szilárd vers- és esszényelvében van egy különös erejű antinómia, amely röviden a jel megszilárdulása-rögzültsége, mindközönségesen a jelentés konvenciója, illetve el- vagy kimozdulása, azaz invenciója között feszül. Ez persze nem feltétlen csak az ő sajátja, maga a teremtő, költő és gondolkodó nyelv hordozza önmagában ezt az antinomikus feszültséget, csakhogy egyesek ezt próbálják csillapítani, mások felerősíteni, megint mások pedig nem vesznek róla tudomást. Borbély Szilárd írásművészete esetében ez a feszültség a maga kockázatteli mivoltában ábrázolódik: a dolgok jelentésének és jelentés-elmozdulásainak kockázatos megismerése – ennek igen nagy hordereje s tétje alakult ki az írásaiban. Az egyezmény, megegyezés vagy szokás értelmében felfogott szójelentés egy adott közösség vagy egyén világának kohéziós erejét tartja fenn, a teremtő kreativitás pedig általában a jövő felé nyitja meg az

is a gyilkosságról és a gyilkosság komolyságáról beszélt, hanem az *elkárhozottságról*, a 19. században már felfüggesztett keresztény világszemlélet metafizikai kétségbeeséséről. [...] Sokkal inkább Kertész Imre regényeinek hiszek, amelyek az életről, a méltó életről és a lélek megnyeréséről beszélnek.” BORBÉLY Szilárd, *Tűnődések és megfontolások a Kaddisról* = B. SZ., *Egy gyilkosság mellékszálai*, Bp., Vigilia Kiadó, 2008, 26–27. Borbély Kierkegaard-olvasatát, mint már az eddigi fejtegetésekből is kitéhető, nem oszthatjuk maradéktalanul, számos ok mellett leginkább talán azért, mert Kierkegaard-nál sokkal kevésbé a „keresztény világszemlélet metafizikai kétségbeeséséről”, mint inkább a saját személyességét a végletekig megélt én „gond”-járól van szó. Ahogy a kierkegaard-i gondolkodástól nagymértékben inspirált Martin Heidegger mondaná, ennek az ének a „halálhoz viszonyuló lét”-éből eredő kétségbeesésről.

⁷ Itt szóba kell hoznunk még releváns tematikaként a *Nincstelenekeket*, illetve a *Halotti Pompa* eredeti két ciklusához utóbb hozzáillesztett harmadik ciklus, a *Haszid Szekvenciák* verseit, ám a regény recepciója bőven kitér a problémára, a *Halotti Pompa* vonatkozó szövegeit pedig Szűcs Teri elemzi és mutatja be rendkívül körültekintően a tanúsításnak szentelt könyvében, így hát ezekre részletesen nem térek ki. Vö. Szűcs Teri, *A felejtés története: A Holokauszt tanúsága irodalmi művekben*, Pozsony – Bp., Kalligram, 2011, 181–215.

adott közösség vagy egyén világát. Az első könnyen válhat visszahúzó erővé, a változást megakadályozó akarattá, a másodikkól egy pillanat alatt fordul át a teremtő erő pusztító, mindent felforgató energia áthatotta következménybe. Egy jel jelentésének világkonstituáló erejét kevesen vallják olyan arspoetikus elszántsággal, mint Borbély Szilárd, s a jel váltásának-változásának – egyáltalán a benne rejlő különbségnek – a hatókörét és érvényét is kevesen látják oly élesen, mint ő. Miközben érzékenyen figyel a magyar költészet hagyományaira és az európai kultúra zsidó-keresztény forrásaira, Borbély Szilárd írásművészete „az uralhatatlan jelentéseknek a jeleket is kimozdítani képes erejéből” veszi tápláló energiáit.⁸

Indoeurópai kultúránkban a jel specifikus megtestesülése a beszédhang, a hangjegy és az írásjegy, a graféma komplexuma. Ebből alakul ki s ágazik szét aztán különböző transzformációk és transzmutációk révén a jelentések világa. E jelkomplexum az időt, a változást, illetve az állandóságot, a mértékké összeálló, koronként különbözőképp manifesztálódó erőt szervesíti önmagába. Ennek egyik legszebb megvalósulása, egészen pontosan a megvalósulás lehetőségét magában foglaló ritmusegység az európai tudat számára a görögök és rómaiak által rendszerezett versláb. Egy ilyen versláb, még hozzá a daktilus a főszereplője annak a történetnek, amelyet Borbély elbeszél nekünk Radnóti-val kapcsolatban. A tágabb kontextus a kulturális emlékezet, azon belül pedig az, hogy miképpen (nem) vagyunk képesek számot vetni Radnóti emberi és költői hagyatékával a holokaustt meg történetnek borzalmas infinitumában. A legpontosabban talán mégis akkor fogalmazunk, ha az életszentség lehetőségességéhez s realitásához való általánosabb viszony keretébe helyezzük a kérdést, ahogy maga Borbély Szilárd is eljár.⁹ Az életszentség fogalmának komponensei részint a hagiográfiai hagyományból kerülnek a szövegbe, részint „a sors, az egyéni teljesítmény és a kollektív igény” kölcsönzik erejüket neki, hogy ezáltal jöjjön létre az új jelentése.¹⁰

Ám itt is a hiány, valamiféle negativitás domborodik ki fő szervezőelvként. Azaz hogy miért is nem tudunk számot vetni ezzel az emberi és költői művel, miért képtelen a magyar irodalom elrendezni önnön kanonikus és egyéb rendformákban létesülő folyamataiban Radnóti művét. Válaszkísérletek persze akadnak, s ezeket Borbély mind sorra is veszi, attól kezdve, hogy az élet, pontosabban a halál miként írja folyamatosan fölül a költői mű önteremtő aktivitását, a biográfia miként nyomja el az írásmű elevenségét, azt is megfontolva továbbá, hogy a diktatorikus irodalompolitika miként próbálja enyhíteni a holokausszal történő szembenézés és az ebből eredő felelősségvállalás elmaradása okozta arroganciával párosuló lelkiismeret-furdalását

⁸ Vö. BORBÉLY Szilárd, *Hét elfogult fejezet a magyar líráról* = B. SZ., *Hungarikum-e a líra?*, Bp., Parnasszus Könyvek, 2012, 5. Az alábbi megfogalmazást is idézhetjük: „A szöveg jelentése [...] nem a szövegben, hanem a megváltozott jeleket újra értelmező emberben van.” BORBÉLY Szilárd, *A kereszt kiüresítése: Pilinszky apokrif teológiájáról* = *Hungarikum-e a líra?*, i. m., 64.

⁹ Vö. BORBÉLY Szilárd, *Megjegyzések az életszentségről: Ferencz Győző: Radnóti Miklós élete és költészete* = *Egy gyilkosság mellékszálai*, i. m., 117–129.

¹⁰ *Uo.*, 120.

azzal, hogy privilegizálja e költészetet. Borbély azt is mérlegeli, hogy Radnóti katolizálása miért nem találja meg helyét a magyar katolicizmuson belül, pontosabban ez utóbbi miért nem talál helyet a költői és emberi életmű számára önmagában, miért nem fogadja be őt önmagába. Mindezek a szempontok persze kirajzolnak egy tulajdonképpen pontos érvmenetet arra a kérdésre, hogy miért nem tud a magyar irodalom és kulturális emlékezet számot vetni Radnóti emberi és költői művével, azonban összességében nem válaszolnak arra a dilemmára, amit Borbély Szilárd a következőképpen fogalmaz meg: miért nem élünk azzal az eséllyel, miért nem formáljuk azt a lehetőséget valószínűsíthető realitássá, amit Radnóti világirodalmi mértékkel mérve is egyedüli költészete jelent?¹¹ Miért nem válik Radnóti Miklós emberi és költői műve konszenzuálissá, a genocídiummal való számvetés és a holokauszt tanúsítása örök feladatában rejlő különböző implikátumok közös nevezőjévé?

Ferencz Győző könyvének olvasása közben gondolkodtam el azon, hogy az 1989-es fordulat után vajon miért következett el a Radnóti-olvasás apályja? A zsidó–magyar párbeszéd (hiányának) újra felszínre kerülésével részint könnyen lehetne erre – persze csak részleges és felszínes – választ adni. De vajon miért nem történt kísérlet Radnóti életének, emblematikussá váló sorsa, tanúságtévő »életszentsége« mozgóképes narratívájának megalkotására? Pedig a kulturális emlékezet traumatikus pontjainak olyan narratívákba formálása, amellyel tömegek képesek azonosulni, köztudottan gyógyító és csodatevő erővel bír. Radnóti – a sors és a mű – iránti kulturális rokonszenv és szeretet a szembenállásokon való fölülemelkedés esélyét hordozhatná magában.¹²

A közös nevező, úgy tűnik, még jó darabig nem jön létre, miként az életszentség jelentése is csupán feltételes módon képes kiteljesedni ebben a diskurzusban („hordozhatná magában”). A feltételes mód akkor is uralja az interpretatív dikciót, amikor Borbély felveti az életszentség kontextualizálhatóságát Radnóti újraolvasásával, s egyáltalán, egy az eddiginél elevebb rekanonizációjával kapcsolatban:

Amennyire idegen Radnóti Miklós esetében a művek szétírásának gondolata, annál inkább elképzelhetőnek tartanám az életszentség vizsgálatát. Radnóti életének és művének olyan befogadását, üzenetének olyan értelmezését, amely leginkább arra emlékeztetne, ahogyan a katolicizmus hagiográfiai hagyománya felől az élet földi megjelenése és a mű transzcendens utalásai között a kollektív tapasztalatot jelentéssé lényegíti át.¹³

¹¹ *Uo.*, 127.

¹² *Uo.*, 128–129.

¹³ *Uo.*, 120. (Kiemelés tőlem, V. T.)

A feltételes mód feltehetően nem pusztán az értelmező óvatosságának köszönhető, eredhet az életszentség realitásba fordulásának kockázatos reményéből, s így nem más, mint e remény retorikai alakzata. A holokauszttal való számvetés egyik lehetséges katarikus módja eszerint Radnóti (újra)olvasásának az életszentség tapasztalatához való közelítése lenne, akként történő értelmezése, az életszentség „jelentésé”-t egyfajta kollektív tapasztalathoz rendelő vágy, várakozás. A feltételes mód mutatja, ahogy a jelentés képtelen rögzülni, s folytonosan önnön hiányából, negativitásából táplálkozik.¹⁴

Amiként immár végérvényesen hiányzik A „*Meredek út*” egyik példányára című vers utolsó sorából a „még” szócska. „Ezáltal nemcsak egy daktilus esett áldozatul, hanem megváltozott a vers jelentése is.”¹⁵ A versben tudniillik a költő olyan emberként jellemzi önmagát, aki „senkinek se kell”, „ki csak máglyára jó”, mindazonáltal ki a természet rendjében otthonos, de akit ez a tudása sem ment meg attól, hogy végül megöljék: „Olyan, kit végül is megölnek, / mert maga sosem ölt.” Ha a „még” szóval együtt olvassuk az utolsó sort, amiként tehát Radnóti eredetileg elképzelte s leírta („mert maga még sosem ölt”), akkor ez esetben olybá tűnhetne, hogy a lírai én képes lenne ölni, legalábbis lehetséges opcióként számol vele a jövőben. Holott ez a „még” a versidőben eddig a pontig, a zárlatig eltelt időtartamra vonatkozik, valójában tehát a múltra s a szinkron időre, a jelenre, ’39 nyarára, amikor küszöbön a háború. Annak a tragikus és borzasztó aszimmetriának az egyik tagja, amely részben a genocídiumhoz vezetett. A vers kontextusából világos, hogy ez a „még” éppen hogy azon „ellenszavak” egyike, amelyek megtartják „az erodálódásnak és felejtésnek kitett ismeretet a költészet” eszközeivel egyfajta feszült erőterben, ahol is választ és szembesülést kényszerítenek ki mintegy az emberből.¹⁶

Borbély Szilárd nem szűnő elszántsággal tartja meg önmaga költői és esszéírói figyelmét s nyelvét az ellenszavak kimondásának ebben a feszült erőterében. A Radnóti-versből kimaradt „még” szóról írja:

A szócska [...] időbeli határvonalat húz az igazságot és a nyelvet őrzők, illetve a gyűlölet és a gyilkosság által a másik oldalra kerültek között, akik ugyan birtokolják a hatalmat, de elvesztették az igazságot. A jövő pedig az igazság felismerésén és nyelvi tanúsításán nyugszik.¹⁷

¹⁴ S persze rámutat még annak az interpretációnak a veszélyére is, hogy egy költői művet és sorsot szentként olvasni – magának a teremtett műnek, illetve e mű elevenségének a megszüntetését, de legalábbis veszélybe sodrását is jelentheti.

¹⁵ BORBÉLY Szilárd, *Egy daktilus halála = Hungarikum-e a líra?, i. m., 42.*

¹⁶ Vö. BACSÓ Béla, *Neoklasszikus és inhumán: Radnóti Miklós és Paul Celan lírájához* = B. B., *Írni és felejtetni: filozófiai és művészetelméleti írások*, Bp., Kijárat, 2001, 227. Az ellenszó Paul Celan kifejezése, amely az Auschwitzban, Auschwitzcal történtek ismeretére, annak megőrzésére szorít bennünket. Ehhez lásd Paul CELAN, *Meridián*, ford. SCHEIN Gábor = *Paul Celan versei Marno János fordításában*, Bp., Enigma, 1996, 5–14.

¹⁷ BORBÉLY, *Egy daktilus halála, i. m., 42.*

Kinyilatkoztatás – visszavonás vagy fenntartás

Borbély szavai mintha azt a reményt tükröznék, hogy a nyelvvel vissza lehetne adni, ami Radnótitól és a genocídium többi áldozatától végérvényesen elvétellett. S Borbély Szilárd voltaképpen ezt is szeretné állítani, nyomatékosítani önnön teremtoi létének erőszakos és szelíd energiáival. A Kertész Imre művével folytatott nagyszabású vitája is ebből ered: ennek a nyughatatlan dialógusnak a mélyén az a kérdés szól szüntelen, hogy lehetséges-e Auschwitz megtapasztalt-átélt rettenetének nyelvi tanúsítása és a jövő nyelv általi birtoklásának egyidejű véghezvitele. Borbély a Radnóti-írást azzal zárja, hogy a költő nyelv iránti bizalma és az igazsághoz fűződő reménye nem volt alaptalan s hiábavaló. „Versei által velünk élő szavai reményt adnak, hogy az anyanyelv igazságot szolgáltat, és elválasztja egymástól az igazat és a hamisat. [...] A keresztény hagyomány is arra tanú, hogy a testet el lehet venni, de a jövőt a nyelv birtokolja.”¹⁸ Mindazonáltal a Soával az olyan szavak jelentése, mint az igazság, remény, erő, jövő, bizakodás még mindig, máig beláthatatlan s felmérhetetlen módon pervertálódott.

Ugyanakkor Auschwitz tapasztalata olyan tapasztalat, amelyhez nem áll rendelkezésre sem nyelv, sem fogalomrendszer. Kertész felfokozott érzékenysége, amely tiltakozik szavai leegyszerűsítő értelmezése ellen, önisztelő, önidező gesztusai a pontos fogalmazás megragadó erejében való bizakodás iránti szenvedélyét és azt a tapasztalatot mutatják, hogy egy bizonyos nyelvi alak a maga összetettségében képes csupán közvetíteni valamit ebből a nyelv nélküli jelentésből. Ez az összetettség, amely alkalmas Auschwitz tapasztalatának hordozójává válni, [...] a regény, az elbeszélés, és az ezekben rejtőzködő *elbeszélés szelleme*, amely a *képzeletre* hagyatkozik.¹⁹

Az „elbeszélés szellemé”-nek ugyan valóban a képzeletre kell hagyatkoznia, ám, mint tudjuk, ez a szellem a tanúsítás, a tanúságtétel igényéből születik Kertésznél: „Az igény, hogy *tanúskodni kell*, mégis egyre növekvőben bennem, mintha az utolsó lennék, aki még él és szólni tud.”²⁰ Auschwitz rettenetének „nyelvi tanúsítása”, „a nyelvi tanúságtétel”²¹ igénye mellett egyszersmind egy olyan belátás is megfogalmazódik az írónál, mely szerint a Soa nem más, mint a Kinyilatkoztatásnak, magának a létalapító Törvénynek a radikális visszavonása. „A Holocaust kinyilatkoztatása ugyanis abban áll, hogy az értékválságból az értékek radikális visszavonásáig jutunk el. A Sínai-hegyi

¹⁸ *Uo.*, 43.

¹⁹ BORBÉLY, *Tünődések és megfontolások a Kaddisról*, i. m., 27. (Kiemelések az eredetiben.)

²⁰ KERTÉSZ Imre, *Gályanapló*, Bp., Holnap, 1992, 29.

²¹ „A sajátos pályát befutó Kertész Imre prózája is eljutott erre a pontra a Nietzsche felől olvasható, a zene és a tragédia méltóságát a nyelvi tanúságtétel formájába öntő *Kaddis* című regényében.” Mármint arra a pontra, ahol körvonalazódik egy az egész magyar írásművészetet – a regénytől a drámáig – átható „lehetséges, a magyar fejlődésből hiányzó lírafelfogás”. Vö. BORBÉLY, *Hét elfogult fejezet a magyar líráról*, i. m., 12–13.

kinyilatkoztatás az Auschwitzban történt megnyilatkozásával érvényét veszítette.”²² A kinyilatkoztatás negativitásának vagy visszavonásának döbbenetes, leverkühni erejű kijelentését persze olyan mondatok örvénylő kavargása előzi meg a Kertész-oeuvreben, mint például: „Auschwitz és ami hozzátartozik (de most már mi nem tartozik hozzá?) az európai ember legnagyobb traumája a kereszt óta, bár talán évtizedek vagy századok kellene, míg majd ráeszmélnek.”;²³ „Ki és mi pusztult el Auschwitzban? Négymillió zsidó? Dehogy: minden.”;²⁴ „A mi modern mitológiánk egy gigantikus negatívummal kezdődik: Isten megteremtette a világot, az ember megteremtette Auschwitzot.”;²⁵ „Változatlanul azt gondolom, hogy a Holocaust az európai civilizáció traumája, s e civilizáció kérdése lesz, hogy ez a trauma a kultúra vagy a neurózis, az alkotás vagy a rombolás formájában él tovább az európai társadalomban.”²⁶ Kertész Imrének és Borbély Szilárdnak a zsidó–keresztény kulturális szféra és emlékezet egészét átható-felforgató vitája mélyén tehát a tanúságtétel és a testté lett logosz érvényének közös fenntarthatósága, az azt illető kétely, bizonyosság és radikális átértékelés rejlik. Az, hogy a genocídium után létezhet-e egymás mellett az elbeszélés szelleme és a kinyilatkoztatás szelleme.

Megkockáztatok egy vakmerő kijelentést: egy bizonyos értelemben és egy bizonyos síkon kizárólag az elbeszélés szelleme kedvéért élünk, ez a mindannyiunk szívében-fejében szakadatlanul formálódó szellem foglalta el Isten szellemileg kitapinthatatlan helyét; ez az a képletes tekintet, amit magunkon érzünk s mindent e szellem fényében teszünk vagy nem teszünk.²⁷

Immár így is feltehetjük kérdésünket: az elbeszélés szelleme a kinyilatkoztatás szelleme helyett, annak pótlékeként született?

Ha azt állítjuk, hogy Borbély Szilárdnak a holokausztról szőtt sorai között, mondjuk így, a vetelő funkcióját a krisztológiából vagy a krisztusi példából átemelt kifejezések képezik,²⁸ akkor erre is utalva kijelenthetjük, hogy Borbély Szilárd nem fogadja el Kertésznek a Kinyilatkozás radikális visszavonásáról tett kijelentését. Természetesen nem hitvitáról van szó köztük, krisztológiai vagy teológiai szörszálhasogatásról, hanem szavak és jelentések, dolgok és jelek megszokott, rögzült helyeinek elváltoztatásáról, kimozdításáról, arányok kijelöléséről, hangsúlyok módosításáról: az Auschwitzban megtörtént borzalom, ha tetszik, néven nevezésének problémájáról.

²² KERTÉSZ Imre, *Mentés másként*, Bp., Magvető, 2011, 64.

²³ KERTÉSZ Imre, *Gályanapló*, Bp., Holnap, 1992, 27.

²⁴ *Uo.*, 137.

²⁵ KERTÉSZ Imre, *Haza, otthon, ország = K. I., Európa nyomasztó öröksége*, Bp., Magvető, 2008, 172.

²⁶ KERTÉSZ Imre, *A száműzött nyelv = Európa nyomasztó öröksége, i. m.*, 339.

²⁷ KERTÉSZ Imre, *Táborok maradványai = Európa nyomasztó öröksége, i. m.*, 43.

²⁸ A Radnóti-írásból utalhatok a „remény” kifejezésre, a Kertész *Kaddisáról* írt gyönyörű szöveget pedig a „szeretet” szó zárja, kurziválva.

Ami Kertész Imrét mindenekelőtt a tanúsítás apóriája és krízise felől érinti, Borbély Szilárdot pedig (legalább olyan mértékben, mint a tanúsításban rejlő paradoxon) Krisztus szenvedésének és áldozathozatalának a relevanciája felől. Pilinszky János jó időre meghatározza a megnevezés irányát és mélységét, híres *Ars poetica helyett* című szövegében így fogalmaz: „Mindaz, ami itt történt, botrány, amennyiben *megettörténhetett*, és kivétel nélkül szent, amennyiben *megettörtént*.”²⁹ Kertész a Nobel-díj átvételekor tartott beszédében utal is erre a locusra:

Auschwitz igazi problémája az, hogy *megettörtént*, és ezen a tényen a legjobb, de a leggonoszabb akarattal sem változtathatunk. A súlyos helyzetnek talán a magyar katolikus költő, Pilinszky János adta a legpontosabb nevet, amikor „botránynak” nevezte; s ezen nyilvánvalóan azt értette, hogy Auschwitz a keresztény kultúrkörben esett meg, s így a metafizikai szellem számára kiheverhetetlen.³⁰

Kertész szavaiban, egészen pontosan abban, ahogyan Pilinszky megfogalmazását idézi, van egy apró elmozdulás-elmozdítás, módosítás, változtatás, ami a maga nemében persze megint csak negativitás, s voltaképpen pontosan mutatja, hogy mivel nem tud azonosulni, mivel nem azonosulhat a genocídium túlélőjeként, tanúsítójaként. Botránynak Pilinszky tudniillik azt nevezi, hogy Auschwitz *megettörténhetett*. Hogy *megettörtént* – amire Kertész utal –, azt a költő szentként illeti. Ily módon viszont, a Kertész citálta Pilinszky-elnevezés, a „botrány” éppen az, hogy Auschwitz *megettörtént*. Ebben is a kinyilatkoztatás ama negativitását láthatjuk hát, amiről fentebb szó volt.³¹

Borbély Szilárd a kinyilatkoztatott logosz érvényét, egzisztenciális és szintaktikai rendet teremtő s meghatározó erejét fenntarthatónak gondolja, mi több, Auschwitz lényegéhez rendeli hozzá, hogy az képezze a genocídiumból kinöveszthető ellenerejét. Az *Auschwitz holnap* című esszéjében az Auschwitzban „rejlő kinyilatkoztatás”-ról, „revelatív, kinyilatkoztató erő”-ről beszél, utalva mind Pilinszky, mind Kertész szavaira:

²⁹ PILINSZKY János, *Ars poetica helyett* = P. J., *Összegyűjtött versei*, Bp., Századvég – 2000 Könyvek, 1992, 83. (Kiemelés az eredetiben.)

³⁰ KERTÉSZ Imre, *Heuréka! a stockholmi beszéd = Európa nyomasztó öröksége, i. m.*, 384.

³¹ Természetesen máshol is találunk arra példát, hogy Kertész éppen a kinyilatkoztatott logosz érvényében lévő szavak ellenében határozza meg önmagát: „Arról, hogy »feltámadunk«: de hiszen sohasem éltem. Arról, hogy van-e túlvilági élet: de hiszen én sohasem ezen a világon éltem. Arról, hogy halhatatlan-e a lelkünk: de hiszen sohasem voltam sem az értelmem, sem a lelkem birtokában. Én: ez valami köztes állapot, engedelmesség – semmi más. De igen: kiszolgáltatottság még. – És ezzel kész is, vége.” KERTÉSZ, *Gályanapló, i. m.*, 212. Angyalosi Gergely pedig úgy fogalmaz, hogy Kertésznél „a »megváltást«, ha ugyan használná ezt a kifejezést, mindig és mindenütt csak ironikus idézőjelek között kellene elképzelnünk.” ANGYALOSI Gergely, *A képtelen individuum regénye: Kertész Imre Gályanaplója* = A. G., *Romtalanítás*, Bp., Kijárat, 2004, 88.

Auschwitzot emberek hozták létre. Emberek működtették. Az emberi gondolkodás: a teológia és a filozófia tette lehetővé. A zsidó–keresztény kultúra keretében van csak értelme. Auschwitz ennek a kultúrának az emberfelfogásában beállt szakadás. Valaminek a vége és valaminek a kezdete. Ilyen értelemben nem lehet elmenni a revelatív, kinyilatkoztató ereje mellett. Auschwitz jövője szerintem a benne rejlő kinyilatkoztatáson múlhat. Ez védheti meg a tagadással és a relativizálással, a holokauszt terhétől való hivatalos „megszabadulással” szemben.³²

E szavak mögött nyilván ott lüktet Auschwitz mindennemű, a legkülönfélébb módon medializált és historizált kisajátítása, végső soron a gyalázatos tagadása elleni tenni akarás szándéka s ereje, de leginkább talán – és a Kertésszel való vita inszcenálásában ez most fontosabbnak tűnik – a genocídium tanúsításának lehető *lehetetlenségében* vagy lehetetlen *lehetőségében* rejlő apória s krízis elleni fellépés igénye motiválja a szerzőt.

Mint ahogyan azt nemrégiben Sibylle Schmidt feltárta, a tanúsításban magában van egy aporetikus feszültség. Egyrészt a tanúsító rendelkezik egy olyan tudással, amivel mi, a címzettek, akik számára tanúsít, nem rendelkezünk, ebben áll a megfelelő episztemikus kompetenciája, autoritása és szavahihetősége:

A tanúsító személy episztemikus funkciója azon alapul, hogy észlelt, megtapasztalt valamit, amihez a mi észlelésünk, tapasztalatunk többé már nem fér hozzá. Autoritása nem abban áll, hogy okos, bölcs vagy valamely tudásterület szakértője. Nem szorul rá sem iskolázottságra, sem szakértelemre, sem rendkívüli bölcsességre, hogy ezt a funkcióját betöltse.³³

Másrészt viszont a tanúsító tudása – itt Schmidt Jacques Derrida tanúsításkonceptiójára hivatkozik – szükségképpen titok marad. A tanú, tanúsító vagy tanúságtevő igazsága végső soron megközelíthetetlen. Tapasztalata a szavak által közölhetetlen marad. Derrida *A tanúsítás poétikája és politikája* című könyvében írja, hogy „a tanúsítás őseredeti tapasztalata folytonosan titok marad, az a tanú privilégiuma, akinek a helyébe senki nem léphet, mert ő lényegét tekintve egyedi, ő tudja, mit látott, élt át, érzett”.³⁴ A tanú semmit nem bizonyít. Ahol rendelkezésre áll a bizonyíték, ott nincs szükség tanúságtevőre. Voltaképpen ezért kerül paradox szituációba a tanú: egyfelől meg akarja osztani másokkal azt, amit tud, szeretne bizonyítékot szolgáltatni, másfelől képtelen tisztázni kétkedés nélkül tanúsága igazságát, személyes szavahihetőségét. Ez a tanúsítás, tanúságtétel krízise, amit a holokauszt túlélői megtapasztaltak. A krízis a tanúságtétel fenoménjában már strukturálisan benne rejlik:

³² BORBÉLY Szilárd, *Auschwitz holnap = Egy gyilkosság mellékszálai*, i. m., 110–111.

³³ Sibylle SCHMIDT, *Ethik und Episteme der Zeugenschaft*, Konstanz, Konstanz University Press, 2015, 84.

³⁴ Jacques DERRIDA, *Poétique et politique du témoignage*, Paris, L’Herne, 2005, 60. Idézi SCHMIDT, i. m., 88.

Nem lehetséges a jelenben hitelesen tanúsítani azt, amit a mégoly szava-hihető tanú lát – vagy pontosabban mondva: látott és amit megőrzött emlékezetében, ha nem ragadtatott el a tűz által (ami Auschwitz és a többi megsemmisítő láger túlélőit illeti, ez a legundorítóbb végső eszköz a »revisionista« tagadók számára).³⁵

Nos, Borbély Szilárd mintha a tanúságtételnek ezt a paradox szituációját, zsákutcáját szerette volna elkerülni, amikor a kinyilatkoztatás logoszatát mintegy beleírta, visszaírta Auschwitzba. De hát lehetséges-e ez egyáltalán? Az angeológiai alternatíváját e kérdésnek Borbély a *Haszid Szekvenciák Krisztológiai episztolájában* már felvázolta, amikor felfedezik a krematórium elemésztő tűzének hamujában Krisztus lábnyomát, s a Krisztus teste által érintett hamut egy angyal az áldozat szájához emeli:

De láttam, hogy ebben

a hamuban egy reggel lábnyomok maradtak,
és egy angyal a számhoz érintette azt
a hamut, amely előbb keserű volt, de

a számban édessé változott idővel;
bár alakot nem láttam.³⁶

„Hiszek neked”

Lehetséges-e Auschwitz brutális némaságába visszaírni a kinyilatkoztatás logoszatát? Megkockáztatunk egy választ: nem lehetséges, maga a tanúsítás mégis cáfolhatatlan. Jacques Derrida már idézett könyvében kijelenti, hogy a tanúságtétel mindig költői.³⁷

³⁵ Jacques DERRIDA, *Aufzeichnungen eines Blinden: Das Selbstportrait und andere Ruinen*, aus dem Französischen von Andreas KNOPP und Michael WETZEL, München, Wilhelm Fink Verlag, 1997. Idézi SCHMIDT, *i. m.*, 89.

³⁶ BORBÉLY Szilárd, *Krisztológiai episztola (I)* = B. SZ., *Halotti Pompa*, Pozsony, Kalligram, 2006, 147–148. Szűcs Teri a *Haszid Szekvenciák* e kulcsdarabját fókuszba állítva írja: „A *Halotti Pompa* [...] reflektál a Holokauszt utáni teológiai irányzatokra – ilyen a kereszténység zsidó gyökerének hangsúlyozása is. De fölmerül az önmagát megszüntető (IV. *Reb Taub a kállói szent azt...* kezdetű szekvencia), az önmagába visszahúzó (XIV. *»Az Első Ádám...«*), a szenvedő (XIX. *»A gyilkosságnak csak látszólag...«*) és a gyenge Isten képzete is (*Krisztológiai Episztola I.*). Mindez persze Borbély iróniájának foglalatában mint visszavonásra ítélt alap jelenik meg. A versek kiindulópontja, hogy az »erős«, mindenható Isten képzete összeegyeztethetetlen a szenvedés megokolhatatlan realitásával, melynek itt a Holokauszt a jelölője; így a teológia lehetősége az Isten gyengeségéről való beszéd marad. Mindez pedig csak olyan versnyelv által szólhat meg, mely »legyengíti« magát, önmaga ellen fordul.” Szűcs, *i. m.*, 206–207.

³⁷ DERRIDA, *Poétique*, *i. m.*, 57–58. Ez nyilván egy nagyszabású viszonzás Adornónak az Auschwitz

A költői szóban az az erő, ellenerő mindenképpen megvan, hogy az eseményekben rejlő igazként megtörténőt felmutathassa. Ám a vers – írja Hans-Georg Gadamer – csakis mint vers lehet „megcáfolhatatlan tanúság”.³⁸ Azaz a tanúságtevő végletesen személyes tudása, autoritása a versszó, a nyelv általánosító jellegébe oldódik, tapasztalata a jelentésbe, léte magába a szövegbe. A tanú egyéni, szubjektív tapasztalatára és tudására amúgy is jellemző egyfajta oszcilláció perszonalitás és deperszonalizáció között. Ez a fajta tudás és tapasztalat szüntelenül átcsap univerzális érvénybe, deszubjektíválódik, miként a különböző korok borzalmainak általános emberi tapasztalata csupán az egyének által átélt és közvetíteni próbált különös tanúságok által lehet autentikus, ahogy a téma egyik jeles kutatója fogalmaz tömören: „A tanú egzisztenciálisan egy személy, funkcionálisan inkább egy objektum és egy eszköz”.³⁹ A versnyelv ezt az oppozíciót csak még inkább nyilvánvalóvá teszi. Ezért is írhatja Gadamer Celan kapcsán: az, hogy „mi folytonosan és mindenhol a tudáshiányunkat érzékeljük és próbáljuk megszüntetni, az nem kérdés. Az én kérdésem az, hogy miután a hiányt itt és most sikerült kitölteni, miképpen értjük meg, mit mond maga a szöveg”.⁴⁰ Ez annál is inkább égető és feszítő kérdés, mert – s most újra Derridára utalnék – a tanúságtevő egy fundamentális ontológiai hasadtságban él. Redukálhatatlan differencia választja el tudniillik a szubjektum autentikus tapasztalatát önnön nyelvi tanúsításától. Az elválasztottság lényegi összetevője az a távolság, távollét, ami a tanút a címzett személytől, azaz attól választja el, aki számára tanúságot tesz. A címzett, a hallgató, olvasó stb. nem látta és nem is fogja látni immár soha, amit a tanú látott, tapasztalt, átélt. A közös jelenlétben való osztozás totális hiánya az, ami a tanúságtevőt egyáltalán létre hívja, ám tudását és tapasztalatát egyúttal csakis a közlés lehetetlensége által képes kifejezni.⁴¹ És mégis, aki tanúsít, az megdönthetetlenül és cáfolhatatlanul tanúsít.

A távollét persze nem csupán a tanúsító és a címzett között feszül, befészkei magát a tanú tudásába, érzékelésébe és tapasztalatába is. A tanúságtevő emlékezését és nyelvét éppen ez a távollét dinamizálja. De mégis mi garantálja a tanú tapasztalatát, az igazként átélt eseményeknek a nyelvi visszaadását, vagy uram bocsá, ennek igazságát? Derrida szerint egyedül a tanúságtevő személye, a tanú egyedisége és autenticitása a garancia – és nem egyedül a szavainak az ereje, sokkal inkább testi jelenléte és hangja. „Az autentikus tanú, így Derrida, a tapasztalat eleven hangja után

utáni versírás barbarizmusára és lehetetlenségére vonatkozó kijelentésére. Kiss Lajos András Derrida lágerfilozófiájáról szóló kitűnő írásában megjegyzi, hogy a „francia filozófus szerint a költészet lényegében tanúságtétel, pontosabban végső tanúsítás: *testimonium*”. Kiss Lajos András, *Auschwitz nyelve és a tanúságtétel paradoxonjai 2. – Jacques Derrida lágerfilozófiája* = K. L. A., *Haladásparadoxonok: bevezetés az extrém korok filozófiájába*, Bp., Liget, 2009, 53–54.

³⁸ Vö. Hans-Georg GADAMER, *Wer bin ich und wer bist du?* = H.-G. G., *Gesammelte Werke 9, Ästhetik und Poetik II*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993, 449.

³⁹ Sybille Krämer szavait idézi SCHMIDT, *i. m.*, 85.

⁴⁰ GADAMER, *i. m.*, 449.

⁴¹ DERRIDA, *Poétique, i. m.*, 32. Idézi SCHMIDT, *i. m.*, 89.

vágyódik, ugyanazon személy pszichikai jelenléte után, aki az eseményt megtapasztalta.⁴² Ám a tanú ezen vágyán túl a tanúsítás aktusához szükséges még a címzett személy részéről egyfajta afirmatív deklaráció, annak kinyilvánítása, hogy a címzett hisz a tanúnak, s ezt akár szóban vagy más módon világossá teheti, olykor anélkül is kinyilváníthatja, hogy hisz neki. Ahogyan Derrida írja gyönyörűen, a bizalom éjszakájában mi, a címzettek csak ezzel a performatív aktussal járulhatunk hozzá: ám ezzel hozzájárulhatunk a tanúsítás eseményéhez, hogy azt feleljük a tanúságtevőnek, vagy – mindenféle imperatívus felhang nélkül, inkább egyfajta szelíd megerősítéssel – feleljük azt a tanúságtevőnek, hogy: „Hiszek neked.”⁴³ A tanúságtétel és a tanúságvétel egyként performatív aktus, ily módon konstituálják az eseményt.

Nos, a genocídium tapasztalatának eleven hangjai artikulálódnak *A Testhez* című kötet azon verseiben, amelyek a holokauszt túlélők beszámolójából veszik anyagukat. A kötet poétikája alapvetően a negatív léttapasztalatból táplálkozik, abortuszon átesett anyák, illetve a holokausztot túlélő nők érzékelésvilágából bontakozik ki a verstéma, a negativitás észlelése, érzékelése és átélése fordul át a nyelv transzpozíciós erejével a versvilágba. Az egyes szám első személyben beszélő különböző lírai ének tömörszerű, az élőbeszédhez közelítő monologikumai aritmetikusan követik egymást, ám a számozott darabok között meg-megjelennek játékosan megformált, azaz különféle strófaszerkezetekbe és versformákba rendezett szövegek is, amelyekben különböző episztemikus, filozófiai, etikai, grammatikai, geometriai, teológiai, biotechnológiai stb. motívumok tematizálódnak. Feltűnő tehát a rend, a rendezés elvi jelenléte a kötetben, miközben a negativitás, a hiány abszolútja az, ami leginkább meghatározó. Ha ezennel kifejezetten a holokausztszálra fókuszálunk, és a versbeszédet „a cáfolhatatlan tanúság” idiómájaként olvassuk, megtapasztalhatjuk egyrészt a döbbenetes egzisztenciális érintettség révén adódó személyes mozzanatot, másrészt érzékelhetjük azt a deperszonalizált jellegét is, ami – az előbb már érintett fogalmisággal élve – a tanú funkciójából következik. Személyes és személytelen ilyen oszcillációja végig jelen van a kötet monológyszerű verseiben. A dikció személytelensége idézi Radnóti utolsó verseinek „távolságtartó-affektusmentes-hideg hangját”-t,⁴⁴ ugyanakkor az olyan motívumok, a deportálás előtti mindennapi élet és az utána következő kizökkent időszak olyan létmozzanatai, mint például ahogy az egyik beszélő édesapja (még otthon) ül egy fotelben, kezében a Bibliával és a görög meg a francia szöveget hasonlítgatja össze, vagy ahogy a lírai én (még otthon) a macskát lesi, hogy mikor fial már, vagy amikor (már elhurcolva) látjuk, ahogy az anya a rámpán lányába belékarol, s ahogy a lírai én előtt kiöntik a KZ-örök a kávé – nos, ezek a történetelemek a személyességet domborítják ki.

A könyv 45. számú darabja, *A dolog* című vers, amelynek mozzanatait az imént felidéztem, személyes és személytelen oppozícióját az emlékező tanúsítás nyelvi ma-

⁴² SCHMIDT, *i. m.*, 90.

⁴³ DERRIDA, *Poétique, i. m.*, 49. Idézi SCHMIDT, *i. m.*, 90.

⁴⁴ BACSÓ, *i. m.*, 226.

gatartásában viszi színre. A verstanúsítás, a verpszónak a tanúsítás szempontjából releváns mozgósítása, hogy tehát egy túlélő válik a lírai énné, illetve ennek a proceszszusnak az abszolút lehetetlensége már a szöveg címének egy részében is reprezentálódik: *A dolog*.⁴⁵ Mint kiderül, a dolog maga a deportálás, ami tulajdonképpen a kimondás tilalma alatt áll:

Addig volt a helyzet tűrhető,
amíg nem vittek gettóba. A zsidók próbáltak
a dolgról ott sem tudomást venni. Már
közeledett, de erről nem volt szabad beszélni,
a dolog Pest felé. Aztán másnap reggel négykor
jött a csendőr, hogy pakoljunk. Június harminc
volt, és épp péntek. A sütőnap. Este meg a sábesz
lett volna. Kenyér nélkül indultunk. Az utolsó
menet mi voltunk. A dolgot a Kormányzó
akkor leállította, de ezt még végrehajtották
a hatóságok.⁴⁶

A deportálást *dologként* emlegetni, a semlegesítő beszédfordulat e távolító nyelvi cselekedete révén megidézni a rettenetet: ez jelezheti a zsidó hagyományban a nyelv- vagy névtilalom relevanciájához fűződő kapcsolatot, a genocídium isteni büntetés-ként történő beazonosítását, annak elfogadását vagy el-nem-fogadását. Ugyanakkor a genocídium rettenetének egy fázisára az emlékező-tanúsító beszédben *dologként* utalni, ez magát a tanúsítás krízisét s lehetetlenségét teszi nyilvánvalóvá, a tanúnak a megtörtént borzalmakhoz való ambivalens-kritikus viszonyulását emeli ki. Mivel tudniillik az elmúlt esemény közvetlen hozzáférhetősége többé referálhatatlan, a tanúságtétel alapjában mindig már a reprezentációhoz és az ismétléshez kötött.

Mind az észlelés-tapasztalás, mind a róla való beszámoló már önmagában véve iteratív folyamat: már maga az érzéki észlelés és tapasztalás egymás után következő benyomások szintézisének a folyamata. Maga a beszámolás sem egy auratikus pillanatban történik meg: a tanú beszél – és elbeszélésébe ismétlődések keveredhetnek. Végére is, Derrida szerint, a tanúsítás institúciójába beíródik az ismételhetőség momentuma.⁴⁷

⁴⁵ Ha a cím egészét próbáljuk értelmezni – *45. A dolog* –, a már utalt rendeződésen túl a 45. sorszámjelzet emlékezetünkbe idézheti a megsemmisítő táborok foglyainak karjaiba írt számokat is.

⁴⁶ BORBÉLY Szilárd, *45. A dolog* = B. SZ., *A Testről*, Pozsony, Kalligram, 2010, 131.

⁴⁷ SCHMIDT, *i. m.*, 91.

A múltban észleltek s megtapasztaltak igazsága csakis a nyelv – ahogy Derrida mondja – performatív aktusai révén vihetők színre. A nyelv performativitása mélyén pedig az ismételhetőség, a jelentéseknek a referenciájuktól való eltávolodása rejlik. Ez az el-távolodottság, távol-lét teszi lehetővé és egyben lehetetleníti is el a tanúságtevést. A genocídium egy eseményének *dologként* történő ismételt el-nevezése, helyesebben újra megtapasztaltatása nem-nevén- vagy pusztán csak ilyen-néven-nevezése révén, ennek a krízisnek a nyoma a túlélő tanúsításában. *Dologként* kimondva, megnevezve – a deportálás szinguláris tapasztalatának kimondása odázódik, sőt árultatik el. Tudását a tanú képtelen kommunikálni, holott, miként a vers végének önmegszólító alakzata is nyomatékosítja: „a szavak ott vannak a nyelveden”. A lírai ént különösen erős vonzódás fűzi a magyar nyelvhez, ez a viszony keretezi mintegy a monológját.

Engem tulajdonképpen a versek hoztak
haza: Petőfi, Arany, Vörösmarty.⁴⁸

– ezekkel a szavakkal kezdődik a szöveg, ami egy rendkívül bensőséges kapcsolatot feltételez a nyelvvel, olyan hatalmat, ami a genocídium borzalmának átélése után is vonzza vissza a hazájába. Egyben a beszélő kifinomult, konzisztens nyelvi létmódjára is következtetni enged, ennek fényében is különös nyomatékot kap a pusztán „dolog” kifejezés. A verszárlat egy ismételt önmegegyezés, a lírai én saját magát próbálja biztatni a kimondást, megnevezést, végső soron a tanúsítást illetően, ám az egyéni tapasztalata és a nyelve közötti belső differencia áthidalhatatlanná teszi a nyelvi tanúsításban feszülő különbséget. Monológjának zárlatában szinte feltorlódik az addig voltaképpen fokozatosan kibontakozó mnemonikus aktus. A verszáró három sorban egyszerre reprezentálódik a biztatás, a megtorpanás, a finom imperatívusz, az emlékeztetés igénye, a belenyugvás vagy talán inkább a megbékélés gesztusa:

A versek hoztak vissza a hazába,
a szavak ott vannak a nyelveden. Bocsáss meg,
de ne felejts. Legyen úgy. Hát úgy legyen.⁴⁹

TAMÁS VALASTYÁN
In the night of confidence
Holocaust parts in the art of Szilárd Borbély

The configuration of faith and desperation constitutes a pattern in modernity that appears in different ethical, epistemic and aesthetic contexts. I think that this pattern is outlined in the poetry and essays of Szilárd Borbély and what is more, it has essential

⁴⁸ BORBÉLY, 45. *A dolog*, i. m., 130.

⁴⁹ *Uo.*, 132.

power. We may say that the existence after the holocaust can be measured by its own relations in contrast to genocide. Existence is already a relation to genocide. In my essay I present the attempts of Borbély Szilárd to show that horrible measurement. Or more exactly: I cannot explore the characters of his deep, colourful laminated, and sometimes controversial answers; I just focus on three points: At first I present the dilemmas of dealing with the poetic life-work of Miklós Radnóti; then I discuss the polemic relation to the holocaust interpretation of Kertész Imre; and finally I try to approach the poems in *A Testhez* [To the Body] which derive their truth from the memory of holocaust survivors.