

# Partitúra

Irodalomtudományi folyóirat

Nyitrai Konstantin Filozófus Egyetem  
Közép-európai Tanulmányok Kara

2023/1

XVIII. évfolyam

Főszerkesztő  
BENYOVSZKY KRISZTIÁN

Felelős szerkesztők  
BÁRCZI ZSÓFIA, PETRES CSIZMADIA GABRIELLA, N. TÓTH ANIKÓ

Szerkesztőbizottság  
Bényei Tamás (Debrecen), Csányi Erzsébet (Novi Sad), Csehy Zoltán (Pozsony), Tuomo Lahdelma (Jyväskylä), Mészáros András (Pozsony), Németh Zoltán (Varsó), Polgár Anikó (Komárom), Sánta Szilárd (Komárom), Thomka Beáta (Pécs), Töttössy Beatrice (Firenze), L. Varga Péter (Budapest)

## Tartalom

MAGDALENA ROGUSKA-NÉMETH A transzkulturalizmus fogalmának értelmezése a magyar irodalomtudományi diskurzusban .....	3
VINCZE FERENC A többnyelvűség variációi. A látens többnyelvűség megjelenései Kelet-Európa-reprezentációkban .....	15
ÚJVÁRI EDIT Weöres Sándor költészete és az újkori hermetikus hagyomány .....	33
CSEHY ZOLTÁN „Feljelentés van ellene”. Másságábrázolás Márai Ilona naplóiban .....	53
SZÁZ PÁL Hova van „beosztva”? A zsidó identitás narrativizálásának módjai és dilemmái Szép Ernő és Markovits Rodion önéletrírói műveiben.....	65

Megjelent a Szlovák Köztársaság Kisebbségi Kulturális Alapja támogatásával



S finančným príspevkom Fondu na podporu kultúry národnostných menšín

Kiadja a Nyitrai Konstantin Filozófus Egyetem Közép-európai Tanulmányok Kara ♦  
A kiadó címe: Trieda A. Hlinku 1, 949 74 Nitra ♦ A kiadó statisztikai száma: 00 157 716  
♦ A szerkesztőség címe: Magyar Nyelv-és Irodalomtudományi Intézet, Dražovská 4,  
949 74 Nitra, e-mail: benyokri@yahoo.it ♦ Megjelenik évente kétszer ♦ A szám megje-  
lenésének dátuma: 2023. december ♦ Borítóterv: Maruta Kyoko festményeinek felhasználásával Juhász R. József ♦ Nyomdai előkészítés: Kassák Központ, Érsekújvár  
♦ Nyomta: Vydavateľstvo SPU, Nitra ♦ Regisztrációs szám: 3139/2004 ♦ ISSN  
1336-7307 ♦ Megjelent 150 példányban ♦ Díjmentes

Vydáva Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Fakulta stredoeurópskych štúdií ♦ Sídlo  
vydavateľa: Trieda A. Hlinku 1, 949 74 Nitra ♦ IČO vydavateľa: 00 157 716 ♦ Adresa  
redakcie: Ústav maďarskej jazykovedy a literárnej vedy, Dražovská 4, 949 74 Nitra, e-mail:  
benyokri@yahoo.it ♦ Obal: použitím diela Maruta Kyoko József Juhász R. ♦ Tlač:  
Vydavateľstvo SPU, Nitra ♦ Technická príprava: Kassákov centrum, Nové Zámky ♦  
EV 3519/09 ♦ ISSN 1336-7307 ♦ Vychádza dvakrát ročne ♦ Dátum vydania čísla: de-  
cember 2023 ♦ Náklad: 150 kusov ♦ Nepredajné

## A transzkulturalizmus fogalmának értelmezése a magyar irodalomtudományi diskurzusban

**Absztrakt.** A tanulmány célja annak elemzése, hogy a transzkulturalizmus fogalma milyen helyet foglal el a magyar irodalomtudományi diskurzusban. Ugyanis a magyar irodalomtudomány azon területek közé tartozik, ahol a transzkulturális kutatások kivételesen gyorsan fejlődnek, ami a magyar irodalom policentrikus jellegű sajátosságának köszönhető. A tanulmány felsorolja azokat a legfontosabb magyar nyelvű tudományos munkákat, amelyek közvetlenül utalnak a transzkulturalizmusra, vagy amelyek a transzkulturális módszertani gondolkodásra támaszkodnak, és abból a szempontból értelmezi őket, hogy szerzőik hogyan határozzák meg a transzkulturalizmus fogalmát. Mivel főként a határon túli értelmezői közösségekben rezonál a téma, értelmezi az ún. nyitrai transzkulturális iskola működését, valamint vajdasági és erdélyi szerzők munkásságát. Az elemzésből levonható konklúziók arra engednek következtetni, hogy a magyar irodalomtudósok többsége a transzkulturalizmus fogalmát felcserélhetően használja a transznacionalizmus konvergens, de nem teljesen szinonim fogalmával. Ez viszont arra enged következtetni, hogy a transzkulturalizmus a magyar irodalomtudományi diskurzusban még mindig új fogalom, amely alulértelmezett és meglehetősen intuitíven definiált.

A transzkulturalizmus mint kulturális és irodalmi jelenség a közhiedelemmel ellentétben nem új keletű. Valójában, ahogy azt Wolfgang Welsch egy nemrégiben megjelent írásában állítja, még a legnagyobb kultúrák sem fejlődtek elszigetelten. Példaként említi többek között a görög kultúrát, amelynek fejlődését Egyiptom, a Közel-Kelet, Babilónia és Fönícia is befolyásolta, vagy a japán kultúrát, amelyet nem lehet megérteni a kínai, koreai, indiai, sőt a hellenisztikus és a kortárs európai kultúrával való kapcsolatainak figyelembevételével nélkül.<sup>1</sup> A fenti észrevétel arra figyelmeztet bennünket, hogy különbséget kell tennünk a fogalom és a jelenség között. Míg a jelenség az emberi társadalmakra a kezdetektől fogva jellemző volt, addig a fogalom 30 éves, ha megalkotójának Wolfgang Welschet tekintjük, esetleg maximum 80 éves, ha Fernando Ortiz transzkulturáció fogalmából indulunk ki. A fenti történeti kontextussal ellentétben Welsch a fogalmat eredetileg a 20. század végi kulturális jelenségekre használta,<sup>2</sup> Fernando Ortiz pedig az afro-kubai kultúra kon-

---

1 Wolfgang WELSCH, *Transculturality in literature: A phenomenon as old as it is current*, World Literature Studies 2022/3., 5.

2 Wolfgang WELSCH, *Transculturality – the Puzzling Form of Cultures Today = Spaces of Culture: City, Nation, World*, szerk. Mike Featherstone, Scott LASH, London: Sage, 1999, 194–213.

textusában, illetve a Kubába az Ibériai-félszigetről érkező gyarmatosítókhoz köthető kulturális változások értelmezése során.<sup>3</sup> Mindkettőjüket szinte minden, a transzkulturális tanulmányoknak szentelt tudományos szövegben megemlítik, függetlenül attól, hogy ezek a szövegek milyen kulturális és nyelvi területekre vonatkoznak.

Ebben a tanulmányban azt fogom vizsgálni, hogyan működik és milyen helyet foglal el a transzkulturalizmus fogalma a magyar nyelvű irodalomtudományi diskurzusban. Tudniillik a magyar nyelvű irodalomtudomány az egyik olyan terület, ahol a transzkulturális kutatások különösen gyorsan fejlődnek immár több mint egy évtizede. Ez elsősorban a magyar irodalom sajátosságainak köszönhető, mivel több mint egy évszázada a magyar irodalomra a policentrizmus, vagyis a többközpontúság jellemző. A magyar irodalom ezt a státuszt a különböző történelmi, mindenekelőtt a trianoni békeszerződést követő események következtében nyerte el. Irodalmi szempontból ezeknek az eseményeknek olyan következményei voltak, hogy a magyarországi magyar irodalom mellett létrejötték a kisebbségi irodalmak, vagyis a „határon túli” magyarok által létrehozott irodalmak. Külön kategóriát képez az úgynevezett nyugati magyar irodalom, amelyet olyan magyarok alkottak, akik önként vagy kényszerből hagyták el szülőföldjüket, és a történelmi Magyarország határain kívül telepedtek le. Továbbá az 1980-as évek körül jelent meg az irodalmi diskurzusban a migráns irodalom fogalma, amelynek köre lényegében lefedi a nyugati magyar irodalomét, és a magyar diaszpóra által létrehozott irodalomra utal. Mindkét fogalom elsősorban a Magyarországon kívül élő, de magyar nyelven alkotó magyar származású írókat foglalja magában. A második csoportba tartoznak az úgynevezett transzlingvális szerzők, akik különböző okokból „elutasították” anyanyelvüket mint az általuk alkotott irodalom nyelvét, és a célország nyelvén kezdenek írni, valamint a kétnyelvű írók, akik egyszerre írnak mindkét nyelven.

4

A magyar irodalom szerves részét képezi tehát a több kultúrához és több nyelvhez kötődő írók csoportja, ezért munkásságuk tanulmányozása a nemzeti irodalmak elemzésében hagyományosan alkalmazott kutatási módszerektől eltérő módszertani megközelítést igényel. A transzkulturalizmus a magyar irodalom számos kutatója számára ilyen módszertannak bizonyult.

A transzkulturális kutatások a magyar nyelvű értelmezői közösségekben több tudományos központhoz is köthetők, amelyek közül a határon túliak járnak élen. Talán a legfontosabb ilyen központ évek óta a szlovákiai Nyitrai Konstantin Filozófus Egyetemen működik, ahol 2016-ban Németh Zoltán vezetésével transzkulturális kutatócsoportot indítottak.<sup>4</sup> A nyitrai kutatócsoport három konferenciát szervezett, majd a projektet a Bázis irodalmi és művészeti csoport folytatta eddig

---

3 Fernando ORTIZ, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Ediciones Cátedra, 2002.

4 A csoport tagjai között olyan irodalomtudósok találhatók, mint többek között Benyovszky Krisztián, Bárczi Zsófia, N. Tóth Anikó, PETRES Csizmadia Gabriella, KESERŰ József, H. NAGY Péter, ŠENKÁR Patrik és NAGY Csilla, illetve a kezdetektől fogva hozzájuk csatlakozó és az összes konferencián előadó POLGÁR Anikó, CSEHY Zoltán, továbbá SZÁZ Pál, SZÁVAI Dorottya, DÁNÉL Mónika, JABLONCZAY Tímea, BÁNYAI Éva, LADÁNYI István, MIZSER Attila és sokan mások.

két konferenciával. Ezek mindegyike a transzkulturalizmusnak és a bilingvizmusnak volt szentelve a magyar irodalom kontextusában. Emellett négy konferencia anyagából konferenciakötetek is születtek, amelyek mintegy hetven (68), közvetlenül a transzkulturalizmushoz kapcsolódó vagy a transzkulturális módszertani gondolatokra támaszkodó tanulmányt tartalmaznak.<sup>5</sup> Az egymást követő kötetekben szereplő szövegek sokasága nem teszi lehetővé annak részletes bemutatását, hogy az egyes szerzők hogyan határozzák meg a transzkulturalizmus fogalmát, és hogyan alkalmazzák azt az irodalmi szövegek vizsgálatára. A jelen tanulmányban tárgyalt téma szempontjából azonban először is figyelemre méltó, hogy a fenti kötetek szerkesztői mit értettek transzkulturalizmus alatt. Ez adta ugyanis a kiindulópontot az egyes fejezetekben szereplő megfontolásokhoz.

Ahogy az első, 2018-as kötet előszavában olvashatjuk, a transzkulturalizmust olyan módszertani megközelítésként kell értelmezni, amely különösen alkalmasnak tűnik a két- és többnyelvű, külföldön élő, migráns és hibrid identitású szerzők munkásságának vizsgálatára.<sup>6</sup> A kötetek szerkesztői két kutatási célt jelöltek meg: „[csatlakozni] az utóbbi években, évtizedben a magyar irodalomtudományban is felerősödő irodalomtudományi, irodalomtörténeti kutatásokhoz, értelmezésekhez, amelyek transznacionális, transzkulturális perspektívából közeledtek a tárgyukhoz”, valamint hogy „sajátos – szlovákiai magyar” helyzetüknél fogva inspirálják is azokat, új lehetőségeket megjelenítve.<sup>7</sup> Például a transzkulturális tanulmányokba bevonni a kisebbségi irodalmakat, a transzkulturalitást történelmi perspektívába helyezni, a két- és transznyelvű szerzők műveit transzkulturális tapasztalataik feltárásával értelmezni, a vizsgált szerzőket és szövegeiket a nemzeti irodalomtörténetekben elhelyezni, illetve e nemzeti irodalomtörténetek homogén narratíváját újragondolni és újraértelmezni.<sup>8</sup>

Figyelemre méltó, hogy a transzkulturalizmus kifejezést a szóban forgó kötetek szerkesztői felváltva használják egy másik, a transzkulturalizmussal egybeeső, de nem szinonim fogalommal, a transznacionalizmussal. Ugyanis „transznacionális és transzkulturális irodalomelméletről” vagy „transznacionális és transzkulturális

5 *Transzkulturalizmus és bilingvizmus az irodalomban*, szerk. Németh Zoltán, Magdalena Roguska-Németh, Nitra: Fakulta stredoeurópskych štúdií v Nitre / Közép-európai Tanulmányok Kara, Nyitrai Konstantin Filozófus Egyetem, 2018; *Transzkulturalizmus és bilingvizmus a közép-európai irodalmakban*, szerk. Németh Zoltán, Magdalena ROGUSKA-NÉMETH, Nitra: Fakulta stredoeurópskych štúdií UKF v Nitre / Közép-európai Tanulmányok Kara, Nyitrai Konstantin Filozófus Egyetem, 2018; *Transzkulturalizmus és bilingvizmus*, szerk. HEGEDŰS Orsolya, NÉMETH Zoltán, N. TÓTH Anikó, PETRES Csizmadia Gabriella, Nitra: Fakulta stredoeurópskych štúdií UKF v Nitre / Közép-európai Tanulmányok Kara, Nyitrai Konstantin Filozófus Egyetem, 2019; *Transzkulturalizmus és bilingvizmus 4.*, szerk. Németh Zoltán, Magdalena ROGUSKA-NÉMETH, Bázis – Magyar Irodalmi és Művészeti Egyesület Szlovákiában, *sine loco*, 2022.

6 *Transzkulturalizmus és bilingvizmus az irodalomban*, I. m., 6.

7 *Transzkulturalizmus és bilingvizmus*, I.m., 7.

8 Uo.

perspektíváról” írnak,<sup>9</sup> elsősorban a Jablonczay Tímea által a Helikon 2015-ös tematikus számában megfogalmazott gondolatokra és megállapításokra hivatkozva, amely lapszám az irodalomtudomány transznacionális perspektívájának volt szentelve.<sup>10</sup> A Helikon e számára való hivatkozások egyébként igen gyakoriak a transzkulturalizmusról szóló magyar nyelvű szövegekben. A transzkulturalizmus és a transznacionalizmus kifejezések felcserélhető használata tehát szinte általánosnak tűnik a magyar nyelvű irodalmi diskurzusban. Ha csak a nyitrai köteteket vizsgáljuk, amikor a transzkulturalizmusról írunk, a transznacionális tanulmányokra hivatkoznak többek között olyan szerzők, mint Lomboš Kornélia,<sup>11</sup> Petres Csizmadia Gabriella,<sup>12</sup> N. Tóth Anikó,<sup>13</sup> Bányai Éva.<sup>14</sup>

Ez azért sem véletlen, mert a néhány évvel korábbi, a Helikon 2014-es, a századforduló komparatistikai tanulmányainak szentelt tematikus számában publikáló szerzők is egyenlőségjelet tesznek a transzkulturalizmus és a transznacionalizmus közé, sőt a transzkulturalizmusnak a multikulturalizmussal és interkulturalizmussal való rokonságát is jelezni látszanak. E szám bevezetőjében *Komparatistikai kutatások az ezredfordulón. Összehasonlító irodalomtudomány a multikulturalizmus és a globalizáció korában* című tanulmányában a lapszám tematikus szerkesztője, Z. Varga Zoltán többek között olyan szerzők „transzkulturális és transznacionális identitásáról” ír, mint Edward Said, G. C. Spivak, Homi K. Bhabha,<sup>15</sup> míg Thomka Beáta Ilija Trojanov szavaira hivatkozik, aki a német nyelvű irodalmi Nobel-díjasokat a szinonimaként kezelt „multi-, inter- és transzkulturális” jelzőkkel illeti<sup>16</sup>.

6

Szintén Thomka Beáta továbbá egy fontos monográfia szerzője, amely nagymértékben támaszkodik a transzkulturális módszertani gondolkodásra. A szerző a *Regénytapasztalat. Korélmény, hovatarozás, nyelvváltás* című kötetében<sup>17</sup> nem

9 *Transzkulturalizmus és bilingvizmus az irodalomban, I.m., 6–7.*

10 JABLONCZAY Tímea, *Transznacionalizmus a gyakorlatban: migrációs praxisok a könyvek, az írásmódok, a műfajok és a fordítási stratégiák geográfiájában*, Helikon, 2015/2., 137–156.

11 LOMBOŠ Kornélia, *Livia Bitton-Jackson trilógiája és a transzkulturalizmus = Transzkulturalizmus és bilingvizmus az irodalomban, I.m., 127–138.*

12 PETRES Csizmadia Gabriella, *Az utazás interferenciája. Start és cél között rázkódik a test = Transzkulturalizmus és bilingvizmus, I.m., 115–125.*

13 N. TÓTH Anikó, *Samko Tále transzkulturális regénytere = Transzkulturalizmus és bilingvizmus az irodalomban, I.m., 139–149; Uő., Pluricentrikus nyelv és transzkulturális jelenségek Norbert György Klára című regényében = Transzkulturalizmus és bilingvizmus a közép-európai irodalomban, I.m., 73–83; Uő., Selmec mint transzkulturális tér = Transzkulturalizmus és bilingvizmus, I.m., 49–64.*

14 BÁNYAI Éva, *A hibrid rózsa. Transzkulturalizmus Tompa Andrea regényeiben = Transzkulturalizmus és bilingvizmus az irodalomban, I.m., 233–242.*

15 Z. VARGA Zoltán, *Komparatistikai kutatások az ezredfordulón. Összehasonlító irodalomtudomány a multikulturalizmus és a globalizáció korában*, Helikon, 2014/4., 506.

16 THOMKA Beáta, *Germanofónia és a posztmigráns irodalom*, Helikon, 2014/4., 586.

17 Uő., *Regénytapasztalat. Korélmény, hovatarozás, nyelvváltás*, Budapest: Kijarat Kiadó, 2018.

megy bele a transzkulturalizmus elméleti árnyalataiba, hiszen munkája inkább esszéisztikus jellegű, de olyan témákat és irodalmi műveket vesz elő, amelyek a transzkulturális irodalomkutatás számára jellemzően érdekesek: többnyelvű és transzlingvális írók, migráns és posztmigráns szerzők munkásságát elemzi. A monográfiában tárgyalt szövegek korpusza igen terjedelmes, hiszen egy vers (Domonkos István *Kormányeltörésben*) és közel negyven prózai mű szerepel benne, többek között olyan szerzőktől, mint Danilo Kiš, Saša Stanišić, Nicol Ljubić, Ivana Sajko, Terézia Mora, Melinda Nadj Abonji, Jhumpa Lahiri, Aleksandar Hemon, Borbély Szilárd, Diego Marani vagy Elena Ferrante. Többségük a volt Jugoszlávia területéről származó szerb, horvát, bosnyák stb. prózaíró, akik Nyugat-Európában jelentős sikereket értek el anélkül, hogy elvesztették volna kapcsolatukat a posztjugoszláv kulturális és irodalmi örökséggel. Thomka Beáta éleslátó és inspiráló elemzéseket nyújt a művekről, és elmékedései középpontjába azt a kérdést állítja, hogy a transzkulturális, migráns, posztmigráns, transzlingvális, többnyelvű és multikulturális szövegek a regény új alműfajaként olvashatók-e, s alapvetően alakítják-e a műfaj egészét. A transzkulturális/transznacionális jelenséget mind az ún. transzkulturális regény regénytörténetben elfoglalt helye, mind pedig a világirodalomra gyakorolt hatásai szempontjából vizsgálja. Ennek során egyaránt használja a transzkulturalizmus, a multikulturalizmus és a transznacionalizmus fogalmát, az utóbbira fektetve hangsúlyt.<sup>18</sup>

A „transzkulturális” és „transznacionális” kifejezések tudatos vagy tudattalan használatával összefüggésben érdekesnek tűnik a már említett Jablonczay Tímea esete, aki a Helikon irodalomtudományi lap transznacionális tanulmányoknak szentelt és a magyar nyelvű transzkulturális kutatók által gyakran idézett tematikus számának szerkesztője. Ugyanez az irodalomtudós, akinek érdeklődése egy ideje a holokauszt-tanulmányok felé fordult, hét évvel később ugyanennek a folyóiratnak egy másik tematikus számát is szerkesztette, amely Transzkulturális emlékezetkutatás címen jelent meg.<sup>19</sup> A lapszám bemutatása<sup>20</sup> során Földes Györgyi, a Helikon főszerkesztője arra kérte Jablonczayt, hogy jellemezze a transznacionalizmus és a transzkulturalizmus közötti különbségeket, és magyarázza el, miért nyúlt a transzkulturalizmus fogalmához az emlékezetkutatás kontextusában. Jablonczay megjegyezte, hogy a transzkulturalizmus és a transznacionalizmus kétségtelenül szinonim fogalmak, de a transzkulturalizmus szerinte egy tágabb fogalom, amely a transznacionalizmus fogalmát is magába foglalja. A magyar emlékezetkutatás kontextusában mérföldkőnek nevezte a Zombory Máté és Szász Anna Lujza által szer-

18 THOMKA Beáta monográfiájáról bővebben lásd pl.: DÁNÉL Mónika, *Élő regények és többnyelvű irodalomszemlélet. Thomka Beáta: Regénytapasztalat. Korélmény, hovatartozás, nyelvváltás*, Irodalomtörténet, 2019/1, 109–117; Németh Zoltán, *A regény új, transzkulturális korszaka. Thomka Beáta, Regénytapasztalat. Korélmény, hovatartozás, nyelvváltás*, Szépirodalmi Figyelő, 2019/5., 112–116.

19 *Transzkulturális emlékezetkutatás*, szerk. JABLONCZAY Tímea, Helikon, 2022/3.

20 A folyóirat említett számát bemutató rendezvényről készült felvétel online elérhető ezen a címen: <https://fb.watch/n844OXhnye/>.

kesztett 2014-es *Transznacionális politika és a holokauszt emlékezettörténete* című kötetet.<sup>21</sup> Rámutatott azonban, hogy a szóban forgó kötetben a transznacionalizmus gondolatával összhangban a hangsúly az emlékeztudományok politikai dimenzióján van, míg Jablonczay az irodalmi és kulturális tanulmányokra helyezte a hangsúlyt. Továbbá, ahogy a Helikon e számát nyitó Jablonczay-tanulmányban olvashatjuk:

„Az emlékezetkutatásban lezajlott változások egyik mérföldköve, hogy elmozdult a módszertani nacionalizmustól, majd a normatív múltszemlélet rögzítettségétől is, a kutatásokban a kollektív helyett a kulturális összetevőre (...).”<sup>22</sup>

„(...) az utóbbi egy évtizedben kikristályosodni látszott, hogy a traumaelméletekben és az emlékezetkutatásokban olyan, ún. *transzkulturális fordulat*ra van szükség, amelynek fejleményeként a társadalmi, történelmi igazságtalanságok kihatásait, az elszenvedett veszteségeket, múltbeli traumatikus történeteket és azok reprezentációit mint *transztörténeti, transznacionális, transzkulturális és transzmediális* viszonyrendszerbe foglalt jelenségeket érdemes vizsgálni.”<sup>23</sup>

8

Jablonczay tehát úgy vélte, hogy az emlékezetkutatásban a „módszertani nacionalizmus” és a „normatív múltszemlélet” kategóriái helyett a transzkulturális fordulat terminusait szükséges használni, amelyek ma már jobban leírják a területen végbe menő változásokat. Témánk szempontjából itt az válik érdekessé, hogy ernyőfogalomként a transzkulturalizmus terminusát használja, nem a transznacionalizmusét.

A transznacionalizmus és a transzkulturalizmus közötti különbségekre vonatkozó kérdésre a már említett Németh Zoltán is válaszolt, a nyitrai kötetek szerkesztője. A Balázs Imre József által készített interjúbán, amely a Korunk folyóiratban jelent meg, „Az irodalom transznacionális hálózatai” című tematikus számban, azt nyilatkozta, hogy a transzkulturalizmus fogalmát tágabbnak tartja, mint a transznacionalizmusét.<sup>24</sup> Sőt, témánk szempontjából nagyon érdekes megfigyelést tett arra vonatkozóan, hogy a transznacionalizmus és a transzkulturalizmus fogalmát másként értelmezik a nyugati és másként a közép-európai diskurzusban:

„A transzkulturalizmus egy szélesebb fogalom. Míg a nyugati irodalomelméleti diskurzusokban a transznacionális általában államok, országok közötti

---

21 *Transznacionális politika és a holokauszt emlékezettörténete*, szerk. SZÁSZ Anna Lujza, ZOMBORY Máté, Budapest: Befejezetlen Múlt Alapítvány, 2014.

22 *Transzkulturális emlékezetkutatás*, szerk. JABLONCZAY Tímea, Helikon, 2022/3., 399.

23 JABLONCZAY Tímea, *A transzkulturális emlékezetek és emlékezetkutatások kihívásai a globális korban*, Helikon, 2022/3., 406–407.

24 NÉMETH Zoltán, *Fogalmak, modellek felnyitása. Beszélgetés a transzkulturalizmus-kutatások helyzetéről (Kérdezett Balázs Imre József)*, Korunk, 2022/11., 4.



határátlépésekre utal, addig a transzkulturális jelző tágabb értelemben fogható fel, akár egyetlen országon belüli kulturális hibridizáció is a tárgya. Úgy érzem, a transznacionális jelzőbe csak mi, közép-európaiak érezzük bele a „nemzeti”-n való átlépést, a nyugati diskurzusban ez sokkal inkább az államhatárokon való átlépésre utal. Filológiai szempontból itt a „national” szó jelentésének az elcsúszásáról van szó, amennyiben az nem a közép-európai értelemben vett „nemzetiség”-re, hanem „állampolgárság”-ra utal.<sup>25</sup>

Ezen okok miatt Németh inkább a transzkulturalizmus fogalmát választotta kutatásában, annak tudatában, hogy mindkét fogalom hasonló elméleti alapokra és konvergáló értelmezési modellekre utal:

„Az egy országon belüli kulturális keveredésre sokkal alkalmasabb volt számomra a transzkulturális jelző, még ha ebben nem is a welschi intenciókat követtük. Viszont a transzkulturalizmus stratégiája hozta magával a transznacionális irodalomtudomány elméleti és terminológiai bázisát is, amelyet az egy országon belüli, autochton, nem (neo)nomád hibridizációs minták értelmezéséhez is kiválóan lehet alkalmazni. Vagyis a transzkulturális retorika nagyban tud támaszkodni a transznacionalizmus fogalomkészletére, de tágítja, új helyzetekre és viszonyokra alkalmazza azt. Nem véletlen tehát az sem, hogy a transzkulturalizmus terminusa hozta magával a klasszikus transznacionális értelmezési modelleket az országhatárokon átlépő, illetve globalizációs diskurzusmintákról, neonomád poétikákról.”<sup>26</sup>

9

Mellékesen megemlíthető, hogy a Korunknak ugyanebben a transznacionális tematikus számában megjelent egy másik interjú is, amelyet szintén Balázs Imre József készített.<sup>27</sup> Beszélgetőpartnere ezúttal Andrei Terian volt, a nagyszabású TRANSHIROL projekt koordinátora, amelynek fő célja egy új „transznacionális román irodalomtörténet” megírása. Bár Terian projektjében nem hivatkozik a transzkulturalizmusra, mivel a román irodalom leírásakor következetesen transznacionális perspektíváról beszél, projektjének feltevései hasonlóan tűnnek egy másik romániai projekt feltevéseihez, amely viszont a transzkulturalizmusra mint fő módszertani gondolatra hivatkozik. *A Transzkulturális szempontok külföldieknek szánt magyar történetekben* című projektről van szó, amelyet Bányai Éva, a romániai Bukaresti Egyetem irodalomtudósa koordinál. Kilenc ország magyar irodalommal foglalkozó irodalomtörténészei vesznek részt a projektben,<sup>28</sup> amelynek célja egy

---

25 Uo., 4.

26 Uo., 5.

27 Andrei TERIAN, *Minden nemzeti irodalom valójában transznacionális. Beszélgetés a TRANSHIROL projektről (Kérdezett és a válaszokat fordította: Balázs Imre József)*, Korunk, 2022/11., 20–24.

külföldieknek szóló kézikönyv megírása *Bevezetés a magyar irodalomtörténetbe* címmel. A könyv először román nyelven, majd szlovák, szerb, horvát és lengyel nyelven jelenik meg. Ami fontos, és amire utal a kiadvány címében szereplő transzkulturalizmus szó, hogy a későbbi fordítások nem lesznek egymás pontos megfelelői. Ennek oka, hogy az egyes nyelveken megjelenő kiadások tartalma figyelembe kívánja venni a magyar irodalom és a román, szlovák, szerb, horvát és lengyel irodalom közötti összefüggéseket és hatásokat. A transzkulturalizmus itt tehát a lehető legtágabb értelemben értendő, a kultúrák, nyelvek és irodalmak egymásba fonódásaként.

Továbbá említést kell tenni egy fontos vállalkozásról, amely, ha némi fenntartással is, de illeszkedik a magyar transzkulturális diskurzusba. A Szlovák Tudományos Akadémiánál affiliált „World Literature Studies” című folyóirat 2022-ben tematikus számot jelentetett meg a transzkulturalizmusról és a kelet-közép-európai irodalomtörténeti narratívákról, Görözdí Judit, Németh Zoltán és e sorok írójának a szerkesztésében.<sup>29</sup> A lap két tanulmányt tartalmaz a magyar irodalomról a transzkulturalizmus kontextusában, amelyek közül Németh Zoltán *The transcultural levels of minority literary history writing: Hungarian literature in Slovakia* című tanulmányára szeretném felhívni a figyelmet. Ugyanis Németh írása annak a bizonyítéka, hogy a transzkulturalizmus mint módszertani kategória sikerrel alkalmazható a kisebbségi irodalmak vizsgálatára. Bár a transzkulturalizmus módszertani eszközeinek alkalmazása a kisebbségi irodalmak tanulmányozására nem tekinthető sajátosan magyarnak, a nyugati irodalmi diskurzusban kevés megfelelője van, és mint ilyen, különösen figyelemre méltónak kell tekinteni. Annál is inkább, mert a határon túli magyar szerzők műveit más magyar irodalomtudósok is transzkulturális kontextusba helyezik, például Ladányi István, a vajdasági magyar irodalom kutatója,<sup>30</sup> vagy Vincze Ferenc<sup>31</sup> és Balázs Imre József,<sup>32</sup> akik többek között az erdélyi magyar irodalommal foglalkoznak.

Végezetül szeretnék felsorolni legalább néhány olyan magyar nyelvű szerzőt és írásukat, amelyek közvetlenül kapcsolódnak a transzkulturalizmushoz, de a fent említettekkel ellentétben nem egy projektből születtek, és nem kerültek be a folyóiratok transzkulturális tematikus számaiba. Elsősorban Toldi Éva számos tanulmánya és konferencia-előadása érdemel figyelmet, amelyekben a szerző nagyon gyak-

28 Többek között BALÁZS Imre József, BENE Sándor, BERKI Tímea, BIRÓ Annamária, ČUDIĆ Marko, CSEHY Zoltán, DEMÉNY Péter, ELENA DUMITRU, GÖRÖZDI Judit, KÁNYADI András, KRAUSE Stephan, LADÁNYI István, NAGY Levente, NÉMETH Zoltán, VALLASEK Júlia, VINCZE Ferenc.

29 *Transculturalism and narratives of literary history in East-Central Europe*, szerk. Görözdí Judit, NÉMETH Zoltán, Magdalena ROGUSKA-NÉMETH, *World Literature Studies* 2022/3.

30 Lásd pl. LADÁNYI István, *Transzkulturális narráció Neven Ušumović isztriai horvát író novelisztikájában*, *Partitúra Irodalomtudományi folyóirat*, 2020/1., 37–44.

31 Lásd pl. VINCZE Ferenc, *Prison narratives in Eastern Europe*, *Rivista di studi Ungheresi - Nuova Serie*, 2021/20., 131–147.

32 Lásd pl. BALÁZS Imre József, *Többnyelvűség, nyelvköziség, adaptáció: román-magyar irodalmi átjárások*, *Irodalmi Szemle*, 2022/11., 59–68.

ran utal a transzkulturalizmusra. Toldi Éva különös figyelmet szentel főleg a németül alkotó transznyelvű íróknak, valamint a transzkulturális identitás kérdését is vizsgálja.<sup>33</sup> Mellé helyezhető Dánél Mónika, aki nemcsak magyar, hanem angol nyelvű tanulmányokban is közvetíti és értelmezi a magyar transzkulturális irodalom jellegzetességeit a nemzetközi irodalomtudományi szakma felé.<sup>34</sup> Továbbá figyelemre méltók Claudia Tatasciore írásai a transznyelvű, magyar nyelvi háttérrel rendelkező írókról, valamint Földes Györgyi munkássága, aki a (női) avantgárd irodalmat transznacionális és transzkulturális szempontból vizsgáló számos munka szerzője.

A tanulmány végén azt is hangsúlyozni kell, hogy a transzkulturalizmus vagy a transznacionalizmus fogalmai nem az egyetlenek, amelyeket transzkulturális tanulmányok keretében használnak. Mindenképpen külön figyelmet érdemel például a transznyelvűség fogalma, amelyet a magyar irodalomtudomány többféle értelemben is használ. Ennek a jelenségnek a leírása azonban meghaladja jelen tanulmány kereteit.

## Irodalom

- BALÁZS Imre József, *Többsnyelvűség, nyelvköziség, adaptáció: román-magyar irodalmi átjárások*, Irodalmi Szemle, 2022/11., 59–68.
- BÁNYAI Éva, *A hibrid rózsa. Transzkulturalizmus Tompa Andrea regényeiben = Transzkulturalizmus és bilingvizmus az irodalomban*, szerk. NÉMETH Zoltán, Magdalena ROGUSKA-NÉMETH, Nitra: Fakulta stredoeurópskych štúdií v Nitre / Közép-európai Tanulmányok Kara, Nyitrai Konstantin Filozófus Egyetem, 2018, 233–242.
- DÁNÉL Mónika, *Accents and Locality: Hungarian Literature as a Medium of Multilingual Cultural Memory*, Studi Finno-Ugrici, N.S., 1, 1–38.
- DÁNÉL Mónika, *Élő regények és többsnyelvű irodalomszemlélet. Thomka Beáta: Regénytapasztalat. Korélmény, hovatartozás, nyelvváltás*, Irodalomtörténet, 2019/1., 109–117.
- JABLONCZAY Tímea, *A transzkulturális emlékezetek és emlékezetkutatások kihívásai a globális korban*, Helikon, 2022/3., 403–438.
- JABLONCZAY Tímea, *Transznacionalizmus a gyakorlatban: migrációs praxisok a könyvek, az írásmódok, a műfajok és a fordítási stratégiák geográfiájában*, Helikon, 2015/2., 137–156.
- LADÁNYI István, *Transzkulturális narráció Neven Ušumović isztriai horvát író novellisztikájában*, Partitúra Irodalomtudományi folyóirat, 2020/1., 37–44.
- LOMBOŠ Kornélia, *Livia Bitton-Jackson trilógiája és a transzkulturalizmus = Transzkulturalizmus és bilingvizmus az irodalomban*, szerk. NÉMETH Zoltán, Magdalena ROGUSKA-NÉMETH,

33 Lásd pl. TOLDI Éva, *Hovatartozástudat, nyelvváltás, poétikai tapasztalat (Ágota Kristóf, Terézia Móra, Melinda Nadj Abonji)*, Korunk 2011/11., 86–91; TOLDI Éva, *Transzkulturális tapasztalat és transzlingvális formaalkotás Oto Horvat regényeiben*, Hungarológiai Közlemények 2022/2., 91–102.

34 Lásd pl. DÁNÉL Mónika, *Accents and Locality: Hungarian Literature as a Medium of Multilingual Cultural Memory*, Studi Finno-Ugrici, N.S., 1, 1–38.

- Nitra: Fakulta stredoeurópskych štúdií v Nitre / Közép-európai Tanulmányok Kara, Nyitrai Konstantin Filozófus Egyetem, 2018, 127–138.
- N. TÓTH Anikó, *Samko Tále transzkulturális regénytere = Transzkulturalizmus és bilingvizmus az irodalomban*, szerk. Németh Zoltán, Magdalena Roguska-Németh, Nitra: Fakulta stredoeurópskych štúdií v Nitre / Közép-európai Tanulmányok Kara, Nyitrai Konstantin Filozófus Egyetem, 2018, 139–149.
- N. TÓTH Anikó, *Pluricentrikus nyelv és transzkulturális jelenségek Norbert György Klára című regényében = Transzkulturalizmus és bilingvizmus a közép-európai irodalmakban*, szerk. NÉMETH Zoltán, Magdalena ROGUSKA-NÉMETH, Nitra: Fakulta stredoeurópskych štúdií UKF v Nitre / Közép-európai Tanulmányok Kara, Nyitrai Konstantin Filozófus Egyetem, 2018, 73–83.
- N. TÓTH Anikó, *Selmec mint transzkulturális tér = Transzkulturalizmus és bilingvizmus*, szerk. HEGEDŰS Orsolya, NÉMETH Zoltán, N. TÓTH Anikó, PETRES CSIZMADIA Gabriella, Nitra: Fakulta stredoeurópskych štúdií UKF v Nitre / Közép-európai Tanulmányok Kara, Nyitrai Konstantin Filozófus Egyetem, 2019, 49–64.
- NÉMETH Zoltán, *A regény új, transzkulturális korszaka. Thomka Beáta, Regénytapasztalat. Korélmény, hovatartozás, nyelvváltás*, Szépirodalmi Figyelő, 2019/5., 112–116.
- NÉMETH Zoltán, *Fogalmak, modellek felnyitása. Beszélgetés a transzkulturalizmus-kutatások helyzetéről (Kérdezett Balázs Imre József)*, Korunk, 2022/11., 3–8.
- ORTIZ, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Ediciones Cátedra, 2002.
- PETRES CSIZMADIA Gabriella, *Az utazás interferenciája. Start és cél között rázkódik a test = Transzkulturalizmus és bilingvizmus*, szerk. HEGEDŰS Orsolya, NÉMETH Zoltán, N. TÓTH Anikó, PETRES CSIZMADIA Gabriella, Nitra: Fakulta stredoeurópskych štúdií UKF v Nitre / Közép-európai Tanulmányok Kara, Nyitrai Konstantin Filozófus Egyetem, 2019, 115–125.
- TÉRIAN, Andrei, *Minden nemzeti irodalom valójában transznacionális. Beszélgetés a TRANSHIROL projektről (Kérdezett és a válaszokat fordította: Balázs Imre József)*, Korunk, 2022/11., 20–24.
- THOMKA Beáta, *Germanofónia és a posztmigráns irodalom*, Helikon, 2014/4., 577–592.
- THOMKA Beáta, *Regénytapasztalat. Korélmény, hovatartozás, nyelvváltás*, Budapest: Kijárat Kiadó, 2018.
- TOLDI Éva, *Hovatartozástudat, nyelvváltás, poétikai tapasztalat (Ágota Kristóf, Terézia Móra, Melinda Nadj Abonji)*, Korunk 2011/11., 86–91; TOLDI Éva, *Transzkulturális tapasztalat és transzlingvális formaalkotás Oto Horvat regényeiben*, Hungarológiai Közlemények 2022/2., 91–102.
- Transculturalism and narratives of literary history in East-Central Europe*, szerk. Görözdí Judit, Németh Zoltán, Magdalena Roguska-Németh, World Literature Studies 2022/3., vol. 14.
- Transzkulturális emlékezettudat*, szerk. JABLONCZAY Tímea, Helikon, 2022/3.
- Transzkulturalizmus és bilingvizmus*, szerk. HEGEDŰS Orsolya, NÉMETH Zoltán, N. TÓTH Anikó, PETRES CSIZMADIA Gabriella, Nitra: Fakulta stredoeurópskych štúdií UKF v Nitre / Közép-európai Tanulmányok Kara, Nyitrai Konstantin Filozófus Egyetem, 2019.
- Transzkulturalizmus és bilingvizmus 4.*, szerk. NÉMETH Zoltán, Magdalena ROGUSKA-NÉMETH, Bázis – Magyar Irodalmi és Művészeti Egyesület Szlovákiában, *sine loco*, 2022.
- Transzkulturalizmus és bilingvizmus a közép-európai irodalmakban*, szerk. NÉMETH Zoltán, Magdalena ROGUSKA-NÉMETH, Nitra: Fakulta stredoeurópskych štúdií UKF v Nitre / Közép-európai Tanulmányok Kara, Nyitrai Konstantin Filozófus Egyetem, 2018.

- Transzkulturalizmus és bilingvizmus az irodalomban*, szerk. NÉMETH Zoltán, Magdalena ROGUSKA-NÉMETH, Nitra: Fakulta stredoeurópskych štúdií v Nitre / Közép-európai Tanulmányok Kara, Nyitrai Konstantin Filozófus Egyetem, 2018.
- Transznacionális politika és a holokauszt emlékezettörténete*, szerk. SZÁSZ ANNA Lujza, ZOMBORY Máté, Budapest: Befejezetlen Múlt Alapítvány, 2014.
- VINCZE Ferenc, *Prison narratives in Eastern Europe*, Rivista di studi Ungheresi - Nuova Serie, 2021/20., 131–147.
- WELSCH, Wolfgang, *Transculturality – the Puzzling Form of Cultures Today = Spaces of Culture: City, Nation, World*, szerk. Mike FEATHERSTONE, Scott LASH, London: Sage, 1999, 194–213.
- WELSCH, Wolfgang, *Transculturality in literature: A phenomenon as old as it is current*, World Literature Studies 2022/3., 5–11.
- Z. VARGA Zoltán, *Komparatistikai kutatások az ezredfordulón. Összehasonlító irodalomtudomány a multikulturalizmus és a globalizáció korában*, Helikon, 2014/4., 503–516.

### **The concept of transculturalism in the Hungarian literary discourse**

**Abstract.** The aim of the study is to analyse the place of the concept of transculturalism in the Hungarian literary discourse. As a matter of fact Hungarian literary studies is one of the fields where transcultural studies are developing exceptionally fast, which is due to the polycentric character of Hungarian literature. The paper lists the most important Hungarian-language academic works that directly refer to transculturalism or that draw on transcultural methodological thinking, and interprets them in terms of how their authors define the concept of transculturalism. As the topic resonates mainly in interpretive communities operating beyond the borders of Hungary, it interprets the work of the so-called transcultural school in Nitra, as well as the work of authors from Vojvodina and Transylvania. The conclusions that can be drawn from the analysis suggest that the majority of Hungarian literary scholars use the concept of transculturalism interchangeably with the convergent, but not entirely synonymous, concept of transnationalism. This, in turn, suggests that transculturalism is still a new concept in Hungarian literary studies discourse, which is under-interpreted and rather intuitively defined.

**Keywords:** transculturalism, transnationalism, Hungarian literary discourse, Hungarian literature, Hungarian literature across borders

14 Magdalena Roguska-Németh,  
adjunktus  
Varsói Egyetem  
Neofilológiai Kar  
Magyar Filológiai Tanszék,  
Ul. Dobra 55, 00-312 Varsó, Lengyelország  
m.roguska@uw.edu.pl

## A többnyelvűség variációi<sup>1</sup>

### A látens többnyelvűség megjelenései Kelet-Európa-reprezentációkban

**Absztrakt.** Az irodalmi többnyelvűség megjelenítéseiben számos olyan variáció bukkan fel, melyek az eltérő kultúrák, nyelvek reprezentációi mellett hatást gyakorolnak a szövegek poétikai megformáltságára vagy éppen a narratív szerkezetére. A tanulmány a többnyelvűség-reprezentációk egyikére, a látens többnyelvűségekre fókuszálva kívánja felmutatni azokat a lehetőségeket, melyek az adott szöveg nyelvének felszínén expliciten ugyan nem megjelenő, de reflektáltan mégis jelenlévő másik nyelv tematizálása során adódnak. A magyar, román és német nyelvű szövegek összehasonlító elemzése révén a tanulmány arra is rávilágít, hogy a látens többnyelvűség inszenírozása transzkulturális jelenségként is beazonosítható, melyen keresztül egyszerre kerül előtérbe a nyelvi megértés és közvetítés problematikussága, továbbá ennek a cselekményre, a narratív építkezésre gyakorolt hatása.

A többnyelvűség az utóbbi két évtizedben kiemelkedő vizsgálati témájává vált az inter- vagy transzkulturális jelenségekkel foglalkozó kutatásoknak. A jelenleg is sokasodó kutatási szempontokat és eredményeket tekintve alapvetően megállapítható, hogy az irodalmi többnyelvűségekre irányuló kutatások lényegében két nagyobb nézőpontból vizsgálódnak. Ahogyan erre Bianka Burka Terésia Mora műveit értelmező monográfiájában rámutat, az egyik szempont a szerzők nyelvi hátterével, adott esetben nyelvváltásával, többnyelvű írásművészetével foglalkozik, a másik pedig az irodalmi szövegekben fellelhető többnyelvűség tartalmi, formai, tipológiai megjelenítésével,<sup>2</sup> tehát a poétikai funkciók és megoldások válnak a vizsgálat tárgyává. Mindemellett a német nyelvű kutatások jelentős része azt is hangsúlyozza, hogy a többnyelvűség vizsgálatát alapvetően a kulturális különbségek megragadása is motiválta,<sup>3</sup> és az interkulturális germanisztika égisze alatt – mint ahogyan erre Esther Kilchmann is rámutat – egyre inkább előtérbe került a

---

1 A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

2 Bianka BURKA, *Manifestationen der Mehrsprachigkeit und Ausdrucksformen des ‚Fremden‘ in deutschsprachigen literarischen Texten. Exemplifiziert am Beispiel von Terésia Moras Werken*, Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag, 2016, 36.

3 Vö. „Literarische Mehrsprachigkeit wird in der jüngeren Forschung schwerpunktmäßig mit Blick auf Fragen der Kulturdifferenz diskutiert.“ Till DEMBECK, *1. Sprache und Kultur = Literatur und Mehrsprachigkeit. Ein Handbuch*, hg. Till DEMBECK – Rolf PARR, Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag, 2017, 17.

német irodalmi szövegekben felbukkanó más nyelvek funkcióinak vizsgálata, jelentsen ez irodalom- vagy akár kultúratudományos fókusz.<sup>4</sup>

A német irodalomtudományhoz hasonlóan a kultúrák és nyelvek viszonyát komparatív módon vizsgáló magyar irodalomtudomány is az utóbbi húsz évben állította a középpontba az irodalmi többnyelvűség kutatását. Míg azonban a német irodalomtudományi diskurzus alapvetően az interkulturális egyszerre jelenséget és megközelítést takaró fogalma felől fogalmazza meg kérdéseit, addig a magyar irodalomtudományos diskurzust többnyire a Wolfgang Welsch-féle transzkulturalitás<sup>5</sup> fogalma inspirálta, és főként ezen fogalom mentén kísérli meg leírni a többnyelvűség irodalmi jelenségeit. Amikor Németh Zoltán a *Transzkulturalizmus és bilingvizmus az irodalomban* című tanulmánykötet felvezetőszövegében a transzkulturalitás szempontrendszerének a magyar irodalomtudomány gondolkodásmódra gyakorolt hatását és ennek lehetőségeit tárgyalja, lényegében arra mutat rá, hogy ez az elméleti keret lehetőséget teremt a nemzeti kultúra és irodalom köréből való kilépésre,<sup>6</sup> és mind egyes szerzők és életművek, mind a szigetjelenségként reprezentált, korábban kisebbségiként értett magyar irodalmak számára is másfajta kanonizációs utakat és lehetőségeket<sup>7</sup> biztosít. Ebben az elméleti megközelítésben természetesen vált hangsúlyossá az irodalmi többnyelvűség vizsgálata, ahogyan erre többek között az a két tematikus – az eddigi kutatásokat részben összegző – folyóiratszám is rávilágított, melyek 2022-ben láttak napvilágot angol és magyar nyelven.<sup>8</sup>

- 4 Vö. „Die ästhetische Inszenierung von Sprachbegegnungen oder »Fremd«-Sprachen wurde dabei erst jüngst verstärkt berücksichtigt, inzwischen wird aber betont, dass auch sie dazu gehört, wenn Literatur als Schauplatz von Kulturbegegnungen, von Verhandlungen von Identität und Alterität untersucht wird”. Esther KILCHMANN, *Mehrsprachigkeit und deutsche Literatur. Zur Einführung*, Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 2012/2., 13.
- 5 Wolfgang WELSCH, *Transkulturalität. Realität – Geschichte – Aufgabe*, Wien: new academic press, 2017.
- 6 NÉMETH Zoltán, *Transzkulturalizmus és bilingvizmus. Elmélet és gyakorlat = Transzkulturalizmus és bilingvizmus az irodalomban*, szerk. NÉMETH Zoltán – Magdalena ROGUSKA, Közép-európai Tanulmányok Kara, Nyitrai Konstantin Filozófus Egyetem, Nyitra, 2018, 14–16.
- 7 Ezt hangsúlyozza Dánél Mónika is tanulmányában: „Többkultúrájú, többnyelvű közegekben születő irodalmi művek, alkotások a magyar monolingvális és mediális hierarchiákra épülő patriarchális hagyományt az átfordulások, a permanens mediális interakciók és társadalmi akciók irányába nyithatják meg. Így például a nacionalizálódóan egyirányúsodó társadalmak esetében a kisebbségi határon túli területek inherensen nem egykultúrájú magyar közösségeinek közös hálózatot kellene kialakítaniuk, amelynek éppen a *többirányúság, többkultúrájúság lehetne a közös alapja*, vagyis a magyar nyelvnek, kultúrának, határon túli magyarság(unk)nak a más nyelvekkel való érintkezése, átítatottsága, illetve a szlovákiai, romániai, szerbiai, ukrainai társadalmakba való belekötődése, beleszólalozása. Az köthetné össze őket, *hogyan válik mássá a magyar nyelv és kultúra a lokális többnyelvűségben.*” DÁNÉL Mónika, *Többkultúrájú terek akcentusai – A többnyelvűség poétikai, irodalomtörténeti és társadalmi lehetőségei*, Partitúra 2021/1., 17. [Kiemelések az eredetiben.]
- 8 *Transculturalism and narratives of literary history in East-Central-Europe*, szerkesztők: Judit GÖRÖZDI – Zoltán NÉMETH – Magdalena ROGUSKA-NÉMETH, *World Literature Studies* (2022/3.); *Transzkulturalizmus* Korunk (2022/11.)



Mindemellett érdemes felhívni a figyelmet arra is, hogy a német és magyar irodalomtudományos kutatások mellett a román irodalomtudomány érdeklődése is jelentős egyfelől az inter- és transzkulturális jelenségek irányába, másfelől a többnyelvűség román kontextusban való reprezentációját illetően. Ennek egyik kiemelkedő példája az angol nyelven megjelent *Romanian Literature as World Literature* című kötet, melynek egyik szövegében Mircea A. Diaconu egyrészt rámutat arra, hogy miért is bonyolult a multikulturális régiók irodalomtörténet-írása és az ott születő irodalom hovatartozása,<sup>9</sup> másrészt tömören összegzi, melyek is a jellemzői a kelet-európai irodalmaknak: „Extraterritorialism, intraterritorialism, and frequently also bi- if not plurilingualism: these are the three main attributes simultaneously characteristic of every modern-era East European ethnic or minority literature.”<sup>10</sup> Ennek a rövid megállapításnak a területi meghatározottság mellett természetesen megkerülhetetlen része a két- vagy többnyelvűség, és ennyiben éppen ez a román irodalmat problematizáló szöveg teszi igazán érvelhetővé jelen tanulmány téma- és szövegválasztását is.

Mint a német, a magyar és a román irodalomtudományos megközelítésekéből kiderült, ezen irodalmi diskurzusokban eltérő szempontokból, azonban visszatérően megjelenik az inter- és/vagy transzkulturális kérdésfelvetések kapcsán a többnyelvűség irodalmi megjelenítése. Az értelmezések előterében elsősorban a német, a magyar vagy a román irodalmi szövegekben megjelenített másik vagy idegen nyelv(ek) áll(nak), viszont az eddigi kutatásokra a kelet-közép-európai irodalmakat illetően nem jellemző a párhuzamos, komparatív vizsgálat. Holott ezen régió irodalmait, továbbá ezen régiót megjelenítő irodalmi szövegeket tekintve kijelenthető, hogy ez a három nyelv történelmi, társadalmi viszonylatban szoros kapcsolatban állt és áll egymással, amit voltaképpen az irodalmi szövegek többnyelvűség-reprezentációi is alátámasztanak. Jelen tanulmányban olyan prózaszövegek a másik nyelvet vagy nyelveket megjelenítő eljárásait vizsgálom, melyek kölcsönösen, de egyúttal látens módon egymást mutatják fel a Másikként vagy az Idegenként. Arra teszek kísérletet, hogy azonosítsam és felmutassam azokat a hasonlóságokat és különbségeket, melyek ezen irodalmi többnyelvűség-ábrázolásokban megfigyelhetőek. Az értelmezett korpuszban helyet kaptak Catalin Dorian Florescu (*Der kurze Weg nach Hause*), Radu Țuculescu (*Povestirile mameibătrîne*), Papp Sándor Zsigmond (*Gyűlölet*) című prózakötetei.

9 „The problem is compounded by the difficulties Romanian-language writers from the Republic of Moldova, Bukovina, or the Serbian sector of the Banat region have faced historically in their struggle to integrate into Romanian literature. Conversely, one might ask if Romania’s Hungarian- and German-language poets or novelists could be included in the Romanian literary system, or if Romanian writers from Serbia’s Timoc Valley are part of Serbian literature. Moreover, once we begin to wonder along these lines, the inherited definitions of this European area’s national literatures and national literary histories no longer seem dependable either, and so we are compelled to further ask: How helpful are such notions and representations in the twenty-first century?” Mircea A. DIACONU, *Reading Microliterature: Language, Ethnicity, Polyterritoriality = Romanian Literatur As World Literature*, eds. Mircea MARTIN – Christian MORARU – Andrei TERIAN, New York: Bloomsbury Academic, 2019, 135.

10 *Uo.*, 137.

A fentebbi regények a többnyelvűség szempontjából való értelmezése során röviden meg kell említeni, hogy egyrészt interpretálhatók a multikulturális régiókonstrukciók irányából, másrészt két szöveg valamilyen módon a migrációt tematizálja, tehát a ki- és bevándorlást, továbbá a visszatérést az elhagyott szülőföldre. Itt elsősorban a német irodalomtudományban bevett „Migrationsliteratur”<sup>11</sup> fogalmát szükségszerű megemlíteni. A multikulturális régiókonstrukciók és a migrációs irodalom, tehát magát a migrációt tematizáló irodalmi művek keretként való megemlézése azért lényeges, mivel ezen tematikus keretek között megjelenített szituációk motiválják végeredményben a vizsgált szövegekben a többnyelvűség-reprezentációit is: Radu Ţuculescu regénye alapvetően egy román többségű környezetben található kisebb magyar közösség, pontosabban egy kalotaszegi fiktív falu terében játszódik; Cătălin Dorian Florescu szövege egy korábban Svájcba emigrált román fiatalember Romániába, többek között Temesvárra való visszatérését jeleníti meg, és erre az útra elkíséri svájci barátja is; szintén a Romániába való visszatérés keretezi a korábban Magyarországra emigrált főhős történetét Papp Sándor Zsigmond regényében. Tehát a multikulturális tér és a migrációs háttér meghatározó ezen szövegek tematikus kereteit illetően, és ezen terek konstrukcióját vagy migrációs hátterek felvázolását tekintve jelentős szerepet kap a többnyelvűség, konkrétan a nyelvek közötti viszony megmutatása. A fentebb említett prózaszövegek interpretációját illetően lényeges kiemelnünk azt a tényt, hogy az elemzések kerete a nyelvrepresentációk vizsgálatára szűkül le: a művekben elsősorban a látens módon megjelenített többnyelvűség inszcenizálását vizsgálom. Így az elemzésben kiemelten azokra a poétikai megoldásokra figyelek, amelyek a látens többnyelvűség megjelenítésén keresztül alakítják e szövegek felépítését, prózanyelvét.

Az elbeszélőszövegekben megjelenő többnyelvűséget illetően több kategóriát is megkülönböztethetünk, ilyen például a nyelvváltás és a nyelvkeverés,<sup>12</sup> vagy a

11 Itt alapvetően lényeges a „Migrantenliteratur” és a Migrationsliteratur” közötti különbségre felhívni a figyelmet, amint azt Heidi Rösch is megteszi: „Migrationsliteratur definiert sich in Abgrenzung zu Migrantenliteratur nicht entlang der Autorenbiographie, sondern wird vom konkreten (Einzel-)Werk hergedacht, das sich auf Migration bezieht. Es kann sein, dass ein Autor oder eine Autorin (mit oder ohne Migrationshintergrund) nur ein migrationsliterarisches Werk verfasst und die anderen Werke dieses Label nicht verdienen – wie Rainer Fassbinder mit seinen frühen Filmen *Katzelmacher* (1969) und *Angst essen Seele auf* (1974), die sich mit Diskriminierung in der Migrationsgesellschaft befassen. Migrationsliteratur bezeichnet also – ähnlich wie das Konzept der Exilliteratur – nicht zwangsläufig das Gesamtwerk. Da deutlich mehr Autorinnen und Autoren mit Migrationshintergrund migrationsgesellschaftliche Themen aufgreifen, ergibt sich eine große Schnittmenge zwischen Migrations- und Migrantenliteratur. Dennoch ist und bleibt Migrationsliteratur als „Literatur der Betroffenheit“ (Biondi und Schami 1981) eine Literatur, die Betroffenheit auf individueller, kollektiver, vor allem aber migrationsgesellschaftlicher Ebene zum Ausdruck bringt.” Heidi RÖSCH, *III.2.8 Migrationsliteratur = Grundthemen der Literaturwissenschaft: Literaturdidaktik*, hg. Christiane LÜTGE, De Gruyter, Berlin/Boston, 2019, 338–356, itt 339.

12 Vö. „Als Sprachwechsel ist zu bezeichnen, wenn in einem Text Segmente, die unterschiedlichen Idiomen zuzuordnen sind, aufeinander folgen, wohingegen man von

szereplői megszólalásokban megjelenő többnyelvűség,<sup>13</sup> melyekre részben ezen szövegekből is tudunk példákat hozni. Azonban a fókusz jelen tanulmány esetén a látens többnyelvűség reprezentációjára irányul, mivel mind a három regény hangsúlyosan ezt a megoldást választja a másik kultúra és a másik nyelv megmutatására. Till Dembeck – többek között Giulia Radaelli kötetére utalva – a szereplői megszólalásokat kategorizálva mutat rá arra, hogy különbséget kell tennünk nyilvánvaló [manifest] és látens [latent] többnyelvűség között.<sup>14</sup> Míg az első többek között a már említett nyelváltás vagy nyelvkeverés révén jelenik meg, addig a másodika számos olyan példa hozható, amikor a fordítás vagy a másik nyelvre tett reflexió a meghatározó, és ez utóbbi esetben – mint az Giulia Radaelli is megfogalmazza – első pillantásra a szöveg felületét tekintve egynyelvű:

„Latente Mehrsprachigkeit dürfte die häufigste Form von literarischer Mehrsprachigkeit überhaupt sein. Ein Text ist immer dann latent mehrsprachig, wenn andere Sprachen nur unterschwellig vorhanden und nicht unmittelbar wahrnehmbar sind; er weist also auf den ersten Blick eine einsprachige Oberfläche auf.“<sup>15</sup>

[A látens többnyelvűség valószínűleg az irodalmi többnyelvűség leggyakoribb formája. Egy szöveg mindig akkor látensen többnyelvű, ha más nyelvek csak tudat alatt vannak jelen, és nem érzékelhetők azonnal. Első pillantásra egynyelvű felszínnel rendelkeznek.]

19

Amellett, hogy lényeges itt figyelembe venni a szövegfelszín egynyelvűségét, nem tekinthetünk el a szöveg által megképzett ideális olvasótól sem, aki ennek a megoldásnak köszönhetően alapvetően egynyelvűként feltételezett, tehát egy olyan olvasót hoz létre a szöveg, aki csupán egyetlen nyelvet ért, a másik idegen, nem ismerős számára. Ezen esetekben reflexió történik a másik nyelvre, vagy akár egy nyilvánvalóan nem megmutatott nyelváltásra, miközben maga a szöveg továbbra is egynyelvű marad, mintegy a tényleges megtapasztalás szintjén nem válik érzékelhetővé a másik nyelv, ahogyan erre Dembeck is utal.<sup>16</sup> Jelen tanulmányban tehát

---

Sprachmischung bei solchen Texten oder Textteilen sprechen kann, in denen zwei Idiome zu unterscheiden sind, ohne dass sie sich einzelnen Segmenten zuordnen ließen.“ Till DEMBECK, *1. Sprachwechsel/Sprachmischung = Literatur und Mehrsprachigkeit. Ein Handbuch*, hg. Till DEMBECK – Rolf PARR, Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag, 2017, 125–166., itt: 125.

13 Till DEMBECK, *2. Mehrsprachigkeit in der Figurenrede = Literatur und Mehrsprachigkeit*, 167–192.

14 Vö. „In der Beschreibung von Mehrsprachigkeit in der Figurenrede muss auf die Differenz zwischen latenter und manifester Mehrsprachigkeit zurückgegriffen werden, wie sie Giulia Radaelli entworfen hat.“ *Uo.*, 167.

15 Giulia RADAELLI, *Literarische Mehrsprachigkeit. Sprachwechsel bei Elias Canetti und Ingeborg Bachmann*, Berlin: Akademie Verlag, 2011, 61.

16 Vö. „Dies ist beispielsweise der Fall, wenn man aus dem Text erschließen kann, dass ein Gespräch in einer anderen Sprache als derjenigen geführt wird, in der der Text geschrieben

az így meghatározott látens többnyelvűség megjelenítéseit fogom tárgyalni, és ezeknek a szövegek narratívájához fűződő viszonyát is előtérbe állítom.

## A visszatérés-narratívák nyelvi tapasztalatai

Cătălin Dorian Florescu és Papp Sándor Zsigmond regényeit tematikus szinten látványosan összekapcsolja a visszatérés-narratívák<sup>17</sup> hangsúlyos szerepe, hiszen mindkét regény történetét a főszereplő korábbi hazájába, azaz szülőföldjére való visszatérés inszenírozása keretezi. Míg Ovidiu, a *Der kurze Weg nach Hause*<sup>18</sup> című regény főszereplője Zürichből Budapesten át érkezik meg Temesvárra, hogy meglátogassa szülővárosát, addig Loboncz Márton, a *Gyűlölet*<sup>19</sup> című regény központi figurája előbb anyja temetésére érkezik vissza Romániába, majd ellátogat egy Dreghin nevű fiktív városba, hogy felkutassa rég elveszettnek hitt apja nyomait. Mindkét esetben az utazás és az országváltás hozza létre azt a szituációt, melyben a főszereplő perspektíváján keresztül megjelenik a regények szövegétől eltérő másik nyelv. Azonban felfedezhető egy lényeges különbség a két karakter nézőpontján keresztül megmutatott másik nyelvvel kapcsolatosan: míg Ovidiu a regényben elbeszélte történetéből kiderül, hogy anyanyelve a román, addig Loboncz Márton esetén szintén kiderül, hogy anyanyelve a magyar. A német szöveg homodiegetikus elbeszélője tehát egy anyanyelvétől eltérő nyelven beszél el a történetet, és voltaképpen az a nyelv, tehát a román, melyet az elhagyott otthon közege beszél, jelenti a másik nyelvet. A magyar szöveg elbeszélője számára a megérkezés közege és ennek a közegnek a nyelve jelenti az idegenséget. Ennyiben a két regény közötti egyik lényeges különbség a főszereplők román nyelvhez való viszonya, mert míg egyik esetben az otthonosságot, az anyanyelvet jelenti, addig a másikon az idegenséget, a másságot.

Amellett, hogy Florescu regényében már az első két fejezetben (*Mangalia, Zürich*) megjelennek román szavak, tehát a regény szövege részben a karakterek megszólalásaiban, de az elbeszélő szövegében is a nyelvváltás és a nyelvkeverés megoldásait alkalmazza, addig az egyik első kiemelendő jelenet Budapesten történik. Az ott megismert lánynak Ovidiu nem fedte fel román származását, hanem sváj-

---

ist, dies aber nicht explizit erwähnt wird. Ein Aufsatz von Meir Sternberg aus den 1980er Jahren hat ausführlich und wirkmächtig erläutert, dass es viele Verfahren gibt, anderssprachige Rede so wiederzugeben, dass sie auch einem hypothetischen einsprachigen Leser verständlich bleibt. So kann Mehrsprachigkeit an der Textoberfläche latent bleiben, zugleich aber unübersehbar sein.“ DEMBECK, 2. *Mehrsprachigkeit in der Figurenrede*, 167–168.

17 A visszatérés-narratívákról lásd bővebben: Jasmin CENTNER, *Journey of no return? Narrative der Rückkehr im Kontext von Gewalt und Vertreibung im 20. und 21. Jahrhundert*, Berlin: J. B. Metzler Verlag, 2021.

18 Cătălin Dorian FLORESCU, *Der kurze Weg nach Hause*, Zürich–München: Pendo 2002.

19 PAPP Sándor Zsigmond, *Gyűlölet*, Budapest: Jelenkor, 2018.

ciként utalt magára, így a leleplezése során derül ki saját nyelvének és így identitásának elfedése, továbbá ennek okai:

»Ich weiß, daß du kein Schweizer bist«, sagte sie. »Ich weiß es, weil Luca viel über euch geredet hat. Du hast mich belogen.« [...]

Ihr Blick bohrte sich weiter in mein Fleisch, das Herz zerschmetterte meinen Brustkorb, und kein Fernseher war in der Nähe. Ich mußte gleich sagen, daß ich Angst gehabt hatte. Weil Ungarn Rumänen nicht mochten. Und daß ein bißchen davon an uns hängenbleiben würde.

»Und du hast mich zappeln lassen, obwohl du es wußtest«, sagte ich statt dessen.

»Und du mich glauben lassen, was du wolltest.«

»Du kennst die Antwort.«

»Du wolltest mir gefallen mit deinem Schweizersein.«<sup>20</sup>

[– Tudom, hogy nem vagy svájci – mondta a lány. – Tudom, mert Luca sokat beszélt rólatok. Hazudtál nekem.

Pillantása mélyen a húsbomba vágott, a szívem szinte kiugrott a mellkasomból, és nem volt televízió a közelben. Meg kellett volna azonnal mondanom, hogy féltem. Mert a magyarok nem szerették a románokat. És hogy ez egy kicsit közénk állhatna.

– Te meg hagytad, hogy vergődjek, miközben tudtad – mondtam ehelyett.

– Te meg hagytad, hogy azt higgyem, amit mondtál.

– Ismered a választ.

– Svájcként akartál tetszeni nekem.]

A saját identitás és így nyelv elhallgatása az, ami itt előtérbe kerül, és mindez megelőlegezi a későbbiekben a fókuszba kerülő látens többnyelvűséget. Az idézet nőalakjával, Zsófiával kialakuló viszonyt meghatározó elhallgatást a saját identitás a másik perspektívájából való képzelt negatív előjele befolyásolta az idézett részlet tanúsága szerint. Mindemellett a Budapesten zajló jelenetek többnyelvűséghez kapcsolódó jelentéstartalmát két látensen jelen lévő nyelv (és ezen keresztül pedig ezen nyelvekhez kapcsolódó kultúra és történelmi események) szembeállítás határozza meg, miközben mindkét nyelv a szöveg felszínén voltaképpen csupán a neveket illetően (Zsófia, Ovidiu stb.) jelenik meg, amúgy a német nyelv közvetítésének köszönhetően elfedésre kerül.

A későbbiekben, immár a *Timișoara* című fejezetben a határátkelés jelenetében részben ismét a nyelveverés és az elbeszél, tehát a látens többnyelvűség jelenik meg, mikor Ovidiu a határral folytatott beszélgetését ugyan németül olvas-

20 FLORESCU, *Der kurze Weg nach Hause*, 106–107.

suk, de egyértelműen románul zajlik, ahogyan ezt az Ovidiut kísérő Luca és a határőr párbeszédében aztán nyilvánvalóvá is válik:

Luca meinte, das sei aber nett, und als er hörte, daß sie das Geld nicht angenommen hatte, stieg er aus dem Wagen und holte aus dem Kofferraum eine Packung Damenstrümpfe. Er schob sie ihr durch die kleine Luke zu.

»Do you want this? Wie sagt man es auf rumänisch?« fragte er mich.

»Ciorapi de damă.«

»Do you want ciorapi de damă?«

»Yes.«<sup>21</sup>

[Luca úgy vélte, ez nagyon kedves, és amikor hallotta, hogy a nő nem akarja elvenni a pénzt, kiszállt az autóból és a csomagtartóból elővett egy csomag női harisnyát. Betolta a nő elé a kis ablakon keresztül.

»Do you want this? Hogy mondják ennek románul? – kérdezte tőlem.

»Ciorapi de damă.«

»Do you want ciorapi de damă?«

»Yes.«]

## 22

Ez az idézet több szempontból is izgalmassá teszi a többnyelvűség reprezentációját. Egyrészt a román szövegelem, tehát a 'női harisnya' [Damenstrumpf] már explicit, a párbeszédben való megjelenését megelőzően feloldásra kerül a jelenet narrációjában, másrészt a szereplők beszédében megjelenő nyelvváltás és nyelvkeverés tipikus példája kerül elé, ráadásul egy következő közvetítő nyelv, mégpedig az angol bevonásával. Amellett, hogy ez a jelenet egyértelműen ráirányítja Luca jelenlétére és nem mellékesen Luca hiányzó romántudására a figyelmet, a határőr lefizetésére szolgáló női harisnya német nyelvű feloldása és az angol nyelvű szövegelemek feloldatlansága a korábban említett ideális olvasó megkonstruálásának azon gesztusát is előtérbe állítja, miszerint az olvasó ért angolul, de nem ért románul.

Luca szerepének kiemelése azért válhat fontossá, mivel éppen az ő jelenléte az, mely a későbbiekben újra és újra megtapasztalhatóvá teszi a látens többnyelvűséget. Innentől kezdve Luca állandó szereplője a történetnek abban a közegben, melyben az elbeszélő számára sem az elbeszélés választott nyelve (német), sem a párbeszéd jelentős részének nyelve (román) nem idegen. Így a többnyelvűséget végeredményben visszatérően Luca jelenlétének köszönhetően tapasztalhatjuk meg, mégpedig sok esetben a szöveg felszínén tematikusan is megjelenő fordításra, pontosabban tolmácsolásra való reflexiók formájában.

A román nyelv megjelenítésének egyik első látens formája a határon felvett stoppos jelenete, mely egészen az Aradra történő megérkezésig tart. A stoppos mindvégig románul társalog Ovidiúval és románul meséli el részben az 1989-es forradalom, majd az 1990 márciusának marosvásárhelyi eseményeit, és mindezt

---

21 Uo., 157.

Ovidiu csak részben vagy egyáltalán nem közvetíti Luca felé. Ennek a közvetítésnek egyik fontos eleme, amikor a szöveg tartalmi szinten jelzi a nyelvváltást, tehát a másik nyelv csupán látens módon jelenik meg:

„Wo sind wir hier gelandet, Luca?» fragte ich leise. »Der redet nur über Köpfe spalten, Messer wetzen, verkrüppeln und verwüsten.«

Luca zuckte die Achseln.

»Das ist furchtbar«, ergänzte ich auf rumänisch.

»Furchtbar und im Fernsehen«, fuhr Popa atemlos fort.

»Das gab's früher nicht.«<sup>22</sup>

[– Hová kerültünk, Luca? – kérdeztem csöndben. – Ez csak arról beszél, hogy fejeket hasítottak ketté, késeket fentek meg, embereket nyomorítottak meg, mindent elpusztítottak.

Luca megvonta a vállát.

– Ez szörnyű – egészítettem ki románul

– Szörnyű és a tévében is láttuk – folytatta Popa lélegzetvétel nélkül.

– Ilyesmi nem volt korábban.]

A Lucához intézett kérdés után következő összefoglalás, azaz a gyilkolásról, késelésről, pusztulásról szóló mondat mintegy rendkívül tömören foglalja össze a stoppos több oldalon át tartó elbeszélését a marosvásárhelyi eseményekről, miközben az idézet egyszerre jeleníti meg a németre, majd a románra történő nyelvváltást is, mely – eltérően a határőrrel folytatott angol nyelvű párbeszédétől – nem jelenik meg nyilvánvaló módon a szöveg felszínén. Míg itt a nyelvváltás egyértelművé válik, addig a fordítás ténye kevésbé, csupán sejtethetjük, hogy a nyomorra, gyilkosságra utaló mondat az elbeszéltek fordításaként érthető.<sup>23</sup> Mindez viszont Luca a jelenhez, az éppen zajló párbeszédnek tartalmához való (nem) hozzáférést is megmutatja, ahogyan a fordító, tehát az én-elbeszélő fordítást illető felelősségére is rámutat.

A fordítás jeleneteket és azok megtapasztalását meghatározó szerepe később a rokonoknál tett látogatás párbeszédeit és ezek elbeszélését is alakítja. Luca jelenléte az, ami folyamatosan figyelmezteti az olvasó, hogy mindaz, amit olvas, az egy másik nyelven zajlik, és melyhez az olvasóval ellentétben Lucának csak részleges vagy korlátozott hozzáférése van. Ez a korlátozott hozzáférés, tehát konkrétan a for-

<sup>22</sup> *Uo.*, 163.

<sup>23</sup> A fordítás tömörítésként, kihagyásként való értelmezhetősége több ponton is meghatározó lesz a regényben, a későbbiekben például egy ismerős a forradalmi eseményekre vonatkozó elbeszélése szintén tömörítve, két-három mondattal kerül lefordításra, így annak árnyaltsága és részletessége elvész a fordítás folyamatában. Vö. „Was sagt er?» fragte Luca. »Er sagt, daß am ersten Tag, als hier geschossen wurde, fast hundert Menschen starben, Kinder, Frauen und alte Leute. Es wurde beliebig aus Helikoptern und Panzern geschossen. Auch dort unten starben welche.«" *Uo.*, 207.

dítás (gyakoriságának) reflexiója az,<sup>24</sup> mely megteremti azt a látens többnyelvűséget, mely Florescu regényét – főként a *Timișoara* című fejezetet – jellemzi.

A látens többnyelvűséget tehát a fordítás, a tolmácsolás tartalmi megjelenítése, az erre történő reflexiók jelzik, és mindez egyúttal létre is hozza az én-elbeszélő két nyelv nagyon jó ismeretét sejtető identitását is, hiszen nem ő, Ovidiu az, aki folyamatosan információhiányban szenved a másik nyelv nem ismerete miatt, hanem a jelene-tekben szintén jelen lévő Luca az, aki a román nyelv ismeretének hiányában permanens módon kimarad a párbeszédekből, vagy az elmesélt történetek megértéséből.

Szintén a visszatérés narratívája keretezi Papp Sándor Zsigmond *Gyűlölet* című regényének többnyelvűség-reprezentációit. Ezen szöveg elbeszélése és így történetvezetése két szálon fut, egyrészt van a jelen történetét mesélő egyes szám első személyű narrátorunk, másrészt az ebbe a narratív szálba ágyazott, vagy ezt minduntalan megtörő múltra vonatkozó elbeszélő részek, melyek távolságtartó, szenvtelen hangú narrátorát csak a regény vége felé tudjuk a korábbi én-elbeszélő személyével, tehát a főszereplő Loboncz Mártonnal azonosítani. A Romániába anyja temetésére hazatérő Márton a szertartás után a fiktív román városkába, Dreghinbe utazik, hogy felkutassa apja nyomait. Míg például Florescu regényében egyes szavak (ételnevek, tárgyak nevei stb.) erejéig a német szövegben felbukkant a román nyelv, addig Papp szövegében a személy- és településneveken kívül nincs nyoma a román nyelvnek, így itt még hangsúlyosabban látens, tehát elbeszélő többnyelvűségről beszélhetünk. Miközben az előbb elemzett szövegben a fordításra történő tartalmi reflexiók jelölték a nyelvek közötti váltásokat, addig itt egy olyan megoldással találkozhatunk, mely a magyar nyelven keresztül kívánja megoldani a másik, tehát az idegen nyelv reprezentációját.

24

„Felismerem benne a tegnapi nőt. Máskor nem tennék ilyet, de most nincs más választásom.

- Jó napot. Elnézést, hogy szólítom, de segítene?

Ijedten hátralép. Az arcom még mindig nem lehet túl bizalomgerjesztő.

- Nem, ne ijedjen. Csak egy kis segítség lesz.

- Mit akar?

- Tegnap utaztunk együtt. Vonaton. Én vagyok a turista. Tudja, kivel beszélgetett.”<sup>25</sup>

Az idézetben szereplő dialógust tekintve a főszereplő figuránk elegyedik párbeszédbe egy románul beszélő szereplővel, és Loboncz Márton megszólalásai egy roncsolt vagy rontott magyar nyelven keresztül jelenítik meg a román nyelvet. Így a szöveg a grammatika vagy a stilsztika rontásán keresztül jelzi a másik nyelv megjelenését, továbbá az ezen a nyelven való önkifejezés nehézségét és problemati-

24 Vö. „Die Tante redete ununterbrochen, hin und wieder übersetzte ich es Luca, der unruhig war wie ein kleines Kind und überall hinschaute, nur nicht vor sich.” *Uo.*, 185.

25 PAPP, *l. m.*, 73.



kusságát. Miközben a szöveg felületén nem jelenik meg explicit módon a román nyelv, a magyar nyelv roncsolt ábrázolása mégis kimozdítja a többnyelvűség-reprezentáció ezen módját az egyértelműen a látens többnyelvűség kategóriájába való besorolhatóságból, mivel – amint az explicit megjelenítés – a roncsolt magyar nyelv is ráirányítja vagy felhívja a figyelmet egy a magyaron kívüli másik nyelv jelenlétére. Itt a szereplői szövegekben és a látensen megjelenített többnyelvűség kategóriái keverednek össze, és ennek az ábrázolásmódnak köszönhetően az olvasó egyrészt érti a szöveget, másrészt érzékeli az eltérést.

Az ilyen típusú megoldások mellett a többnyelvűség többnyire látens módon van jelen, mely sok esetben reflexiós szinten is megjelenik:

- „- Egyre jobban beszélsz románul.
- Belejöttem. Lassan visszatér minden – mondom.
- Ha maradnál még, talán az akcentusod is eltűnne.”<sup>26</sup>

„Mielőtt aláírom, még megkérdem, ami már rég a nyelvemen van, hogy sok ilyen esetük volt már? Hogy idegeneket megtámadnak? A rendőr, aki engem kérdezett, hirtelen bőbeszédű lesz, nem is nagyon tudom követni. Ha jól sejtem, valami olyasmit mond, hogy ne aggódjak, Dreghin a látszat ellenére biztonságos hely, ezt mutatja minden statisztika...”<sup>27</sup>

A korábban és ez utóbbi két idézet között a román nyelv ábrázolásában lényeges különbség fedezhető fel. Ez utóbbi eseteket illetően a reflektált nyelvi tudás is megjelenik az elbeszélő, tehát látens, nyelvi nem realizált többnyelvűség reprezentációjában. Az idegen nyelven való beszédre tett utalás egyrészt konkrét példává válik, másrészt megjelenik a másik nyelvének nem értése is, ami kérdésessé teszi az elbeszélő bizonyos megnyilatkozásainak hitelességét is.

A *Der kurze Weg nach Hause* és a *Gyűlölet* című regények többnyelvűség-reprezentációit illetően elmondható, hogy mindkettő lényegében a haza- vagy visszatérés jeleneteiben mutatja fel a másik nyelv jelenlétét, ráadásul mindkét esetben részben keverednek az explicit és a látens többnyelvűség módozatai. Ezek a módozatok nem egyszerűen a többnyelvűség ábrázolásaként értelmezhetőek, jelentős mértékben hozzájárulnak az elbeszélő jellemzéséhez. Míg a Florescu-regény elbeszélőjének anyanyelve és érti a román nyelvet, melyet a számtalan fordítási/tolmacsolási jelenet is alátámaszt, addig Papp regényének főhős elbeszélője nem jól beszél és néha nem is érti teljesen a másik nyelvet, és így megértésségi problémák is adódnak.

26 Uo., 431.

27 Uo., 72.

## Egy multikulturális régió többnyelvűsége

A szövegfelszín szinte teljes egynyelvűségével találkozhatunk Radu Țuculescu *Povestirile mameibătrîne*<sup>28</sup> című román nyelven keletkezett regényében, más nyelv explicit jelenlétével nem számolhatunk. A címszereplő Öregmama történeteiben egy fiktív kalotaszegi magyar falu, Petra története bontakozik ki az olvasó számára. A regény színtere maga a falu, kimozdulás nem igazán történik, egyetlen történet erejéig jutunk el a referenciális utalásként érthető feketetői vásárba, vagy éppen a szomszédos faluba az orvosig. Ahogy a regény szereplői, úgy Öregmama sem hagyja el a falut, ezt a tényt maguk az elmesélt történetek is alátámasztják, melyek többnyire a falubeliek házaiban, udvarain, kertjeiben, esetleg az utcán játszódnak. Az elbeszélt történeteket Radu, Öregmama unokájának a férje hallgatja meg és meséli el narrátorként, így a megjelenített szituációk jelentős részében az öregasszony mesél Radunak a falu különböző lakóiról, ezek gyakorta csodás és különös történeteiről. Ezeknek a történeteknek egy másfajta variációjával találkozhatunk a szituációk azon részében, mikor a második fejezetben Radu egyedül járja be a falut, és beszélgetésbe elegyedik a falubeliekkel. Az elbeszélő így egyrészt elmeséli Öregmama történeteit, másrészt a falubeliek ehhez kapcsolódó eltérő történetvariációit, és ez a gyakorlat, tehát a történetek szembesítése nem eredményez egyebet, minthogy elbizonytalanítja a korábbi olvasatokat.

26 Az elbeszélt történetek hitelességét Öregmama és a falubeliek elbeszéléseiben fellelhető különbségek bizonytalanítják el elsősorban, azonban emellett szükséges megemlíteni az öregasszony olvasmányélményeit is.

„Mamabătrîna nu reține niciodată numele autorilor, ba nici chiar titlul cărților. Declară, de asemenea, că uită imediat tot ce a citit, dar asta e o cochetă minciună. De numeroase ori am ascultat-o, uimit, povestind cu atîta viață-n vorbe, de parcă și ea fusese de față la cele întîmplate. Pagini din Cehov, Marquez, Saint-Exupéry, Boccaccio dar mai ales Gogol și Bulgakov. Nu reține nici numele personajelor, cu atît mai puțin denumirile geografice. Reține întîmplarea, povestea, caracterele, fizionomiile, conflictele... Aluneca printre ele, cu bucuria unui schior la slalom uriaș.”<sup>29</sup>

„Öregmama sohasem tartja észben a szerzők nevét, de még a könyvek címét sem. Mindig kijelenti, hogy amit olvasott, azonnal el is felejt, de ez csak gáláns hazugság. Számtalanszor tátva maradt szájjal hallgattam őt olyan átéléssel mesélni, mintha vele történtek volna meg az olvasott események. Csehov, García Márquez, Saint-Exupéry, Bocaccio műveiből való részleteket, de Gogol és Bulgakov voltak a kedvencek. A szereplők neveit is elfelejtette,

28 Radu ȚUCULESCU, *Povestirile mameibătrîne*, Cartea Românească, București, 2006.

29 *Uo.*, 40.

akárcsak a földrajzi neveket. Megjegyezte viszont az eseményeket, a történetet, a karaktereket, a személyleírásokat, a konfliktusokat...Efy alpesi sízű eufóriájával siklott közöttük.”<sup>30</sup>

Az ismételten felbukkanó szerzők és könyvcímek gyanakvóvá teszik az olvasót, aki az elmesélt történetekben sok esetben például a fentebbi idézetben szereplő szerzők történetrészleteit ismerheti fel. Az intertextuális utalások funkciója szorosan kapcsolódik a falubeliek és Öregmama történetei közötti különbségek okozta elbizonytalanításhoz, hiszen az intertextusok is ezt az elbizonytalanodást fokozzák. Míg azonban a kétféle nézőpontból másként elbeszélte történetek és a felfedezhető intertextusok Öregmama narrációjának és történeteinek hitelességét kérdőjelezzik meg, addig a többnyelvűség reprezentációja a regény homodiegetikus narrátorának hitelességét kezdi ki.

A régió multikulturális jellegére a szereplők neveiből következtethetünk elsősorban, továbbá amennyiben referenciálisan beazonosítjuk a régiót, feltételezhetjük a különböző kultúrák és nyelvek (főként magyar, román) jelenlétét. A román nyelven írt regény közvetítő elbeszélője Radu, akit román származásuként azonosíthatunk egyrészt neve alapján, másrészt a regény egyetlen nyelvre történő reflexiója alapján:

„Mamabătrînă nu știe să rostească în limba română decât câteva cuvinte. Da, bine, bani, pămînt, plouă, nu... Cam atît. Vorbește limba maghiară, limbă pe care a vorbit-o o viață întreagă, și înainte și după război. Prin urmare, mamabătrînă îmi povestește în limba maghiară, o limbă pe care eu o înțeleg aproximativ șaizeci la sută. Restul completez de la mine. Îmi imaginez. În cazul meu, e convenabil și fascinant totodată. Completez ceea ce nu pricep, fantăzînd după bunul plac, străduindu-mă a continua povestea, împlinirea ciunită, a-i umple golurile, prin deducții mai mult ori mai puțin logice. Întregesc portretele, uneori reinventîndu-le. E un joc, de fapt, care-mi produce și transpirație și neliniște dar și bucurie. Dacă aș fi înțeleș ficcare cuvînt al mameibătrîne, jocul n-ar mai fi existat, iar eu m-aș fi trezit în chingile unei expuneri exacte care trebuia doar transcrisă, copiată conștiincios. Avantajul nu mai era de partea mea.”<sup>31</sup>

„Öregmama csak néhány szót tud románul. Igen, pénz, föld, esik, nem... Nagyjából ennyi. Magyarul beszél, magyarul beszélt egész életében, a háború előtt is, a háború után is. Következésképpen öregmama magyarul meséli nekem a történeteit, azon a nyelven, amelyet én körülbelül hatvan százalékban értek. A többi kiegészítem. Elképzelem. Ez így megfelel nekem, és ugyanakkor remek kihívás. Amit nem értek meg, azt kiegészítem, szabadjára engedve a fantáziámat, megpróbálom folytatni a sztorit, a csonka történetet,

30 Radu ȚUCULESCU, *Öregmama történetei*, ford. Szócs Imre, Győr: Tarandus, 2016, 49.

31 ȚUCULESCU, *Povestirile mameibătrîne*, 87.

megpróbálom kitölteni a fehér foltokat többé-kevésbé logikus következtetések alapján. Az alakokat is ki kell egészítenem, néha kitalálom őket. Ez tulajdonképpen egy játék, ami megdolgoztat, nyugtatlanít, de örömet is okoz. Ha mindent pontosan megértettem volna öregmama elbeszéléseiből, nem lehetett volna játszani, és én egyszerű riporterként csak átírhattam volna a hallottakat, csak lelkiismeretes másoló lehettem volna. Már nem nálam lett volna az előny.<sup>32</sup>

28 Az itt olvasható szövegrészlet többnyelvűsége vonatkozó explicit reflexiója mind öregmama, mind az elbeszélő nyelvi kompetenciáit érinti: az öregasszony nem beszél románul, az elbeszélő pedig nem ért mindent magyarul. A megállapításból logikusan levonhatjuk azt a következtetést, hogy a két szereplő csak korlátozottan érti egymást, és ennek köszönhetően kérdőjeleződik meg minden Öregmama által elbeszél és Radu által közvetített történetnek egyrészt a hitelessége, másrészt az összetétele. A nyelvi meg nem értés szituációja felülírja a korábbi megállapításokat is, ezek szerint az öregmama és a falubeliek által különbözőként elbeszél történetek sem feltétlenül térnek el egymástól, a különbözőséget a nyelvi meg nem értés is okozhatja. Ezen nyelvre vonatkozó reflexió nélkül a saját történetek az olvasmányélményekkel való kiegészítése alapvetően öregmama elbeszélői attitűdjének jellemzőjeként volt beazonosítható, azonban a megértés problematikusságát illető megjegyzés után ez az elbeszélő Radu elbeszélést alakító technikájaként is felfogható. Ennyiben Ţuculescu regényének többnyelvűséget megjelenítő gesztusa jelentős funkcióval rendelkezik a szöveg egészét tekintve, hiszen egyszerre vett fel kérdéseket az elbeszélő megbízhatóságával kapcsolatban és teszi felismerhetővé és reflektálttá a regényszöveg megalakotottságát és intertextuális játékait, vonatkozásrendszerét.

## **A látens többnyelvűség megjelenítésének következményei**

Az elemzett regények alapvetően a látens többnyelvűséget jelenítették meg, és ezek a reprezentációk a legtöbb esetben nem egyszerűen egy másik kultúra és nyelv jelenlétére hívták fel a figyelmet a kiválasztott szövegekben. Természetesen mindegyik szöveg ezen megjelenítéseken keresztül megkonstruálta egy másik, az idegen képét, akinek nyelve és elbeszélései csak részlegesen érthetők meg.

A többnyelvűség inszenírozásai felhívják a figyelmet a nyelvek közötti közvetítés és közvetítő szerepére és jelentőségére is, mely és aki sok esetben jelentős mértékben alakítja a szöveg narratív felépítését is. A közvetítés, tehát a fordítás jeleit alapvetően a másik nyelvének nem értését is felvetik, mindhárom regény jellemzője, hogy a nyelvi meg nem értés vagy a részleges megértés indokolja a fordí-

---

32 ŢUCULESCU, *Öregmama történetei*, 108–109.

tásjelenetek megjelenítését, melyek egyúttal a cselekmény szintjén is szervezik eltérő mértékben a regények felépítését.

A *Der kurze Weg nach Hause* című regény kiemelt jeleneteinek közvetője – azaz tolmácsa – Ovidiu, aki a különböző románul mesélő szereplők például az 1989-es romániai forradalomra és ennek eseményeire vonatkozó történeteit tömören, a részletek elhagyásával fordítja a románul nem értő Lucának. Ezen regényrészekben éppen a fordítás/tolmácsolás gyakorlatának megjelenítése szembesíti egymással az előbb részletesen, majd később tömören összefoglalt történeteket, és ráirányítja a figyelmet az ennek köszönhető különbségekre, eltérésekre. Míg ebben a szövegben elsősorban a közvetítés szerepe, ennek funkciója emelhető ki, addig Ţuculescu *Povestirile mameibătrîne* című regényében az én-elbeszélő közvetítői szerepe válik hangsúlyossá, és a látens többnyelvűség a nyelvi meg nem értésre történő reflexión keresztül kerül előtérbe. Florescu regényében a többnyelvűség reprezentációja alapvetően egyetlen fejezet felépítését érintette és a referenciális történelmi események közvetítésének problematikuságát vitte színre, ezzel szemben Ţuculescu szövegében a látens másik nyelv megjelenítése egyrészt felveti a megértés kérdéseit, másrészt az egész regény kompozícióját, narrációs szintjeit is érinti. Radu és Öregmama magyar és román nyelvi kompetenciái, pontosabban ezen kompetenciák hiányosságai hívják fel a figyelmet a regényszöveg megalkotottságának módjára, az intertextuális utalásrendszer hálózatára, és egyúttal megbízhatatlanná teszik a történetek közvetítőit, narrátorát.

A többnyelvűség reprezentációja mind a migrációs irodalom, mind az egy régióra fókuszáló irodalom jellegzetességeként is felmutatható. Ezen reprezentációkban pedig a látens többnyelvűség megjelenítése a nyelvi megértés problematikuságát is magával hordozza, mely – mint láthattuk – ráirányíthatja a figyelmet a nyelvi közvetítés – a fordítás és a tolmácsolás – jelentőségére, és adott esetben ennek a szövegkompozíciót és a cselekmény alakulását is érintő szerepére, funkciójára. A másik nyelvi megértésének és a fordítás/tolmácsolás helyzeteinek inszcenírozása alapvetően nem egyetlen irodalom sajátja, ezek a jelenetek meglátásom szerint olyan transzkulturális jelenségként is azonosíthatóak, melyek alapvetően éppen a kultúrák és nyelvek közötti kapcsolatok ábrázolásában visszatérően megjelennek és sok esetben egy másik perspektíva megjelenítését is szolgálják. Ezen szövegek párhuzamos és komparatív elemzése felmutatja a kelet-európai régió multikulturális és többnyelvű jellegét, azonban éppen a számos fordítási jelenet és az ezeken keresztül reprezentált látens többnyelvűség mintha éppen nyelvi zártságaira mutatna rá.

## Irodalom

- BURKA, Bianka, *Manifestationen der Mehrsprachigkeit und Ausdrucksformen des ‚Fremden‘ in deutschsprachigen literarischen Texten. Exemplifiziert am Beispiel von Terézia Moras Werken*, Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag, 2016.
- CENTNER, Jasmin, *Journey of no return? Narrative der Rückkehr im Kontext von Gewalt und Vertreibung im 20. und 21. Jahrhundert*, Berlin: J. B. Metzler Verlag, 2021.
- DÁNÉL MÓNika, *Töbkkultúrájú terek akcentusai – A többnyelvűség poétikai, irodalomtörténeti és társadalmi lehetőségei*, Partitúra, 2021/1., 13–36.
- DEMBECK, Till, *1. Sprachwechsel/Sprachmischung = Literatur und Mehrsprachigkeit. Ein Handbuch*, hg. Till DEMBECK – Rolf PARR, Tübingen: Narr Francke Attempto, 2017, 125–166.
- DEMBECK, Till, *2. Mehrsprachigkeit in der Figurenrede = Literatur und Mehrsprachigkeit*, 167–192.
- DIACONU, Mircea A., *Reading Microliterature: Language, Ethnicity, Polyterritoriality = Romanian Literatur As World Literature*, eds. Mircea MARTIN – Christian MORARU – Andrei TERIAN, New York: Bloomsbury Academic, 2019, 135–156.
- KILCHMANN, Esther, *Mehrsprachigkeit und deutsche Literatur. Zur Einführung*, Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 2012/2., 11–18.
- FLORESCU, Cătălin Dorian, *Der kurze Weg nach Hause*, Zürich–München: Pendo, 2002.
- NÉMETH Zoltán, *Transzkulturalizmus és bilingvizmus. Elmélet és gyakorlat = Transzkulturalizmus és bilingvizmus az irodalomban*, szerk. NÉMETH Zoltán – Magdalena ROGUSKA, Közép-európai Tanulmányok Kara, Nyitra: Nyitrai Konstantin Filozófus Egyetem, 2018, 9–18.
- 30 PAPP Sándor Zsigmond, *Gyűlölet*, Budapest: Jelenkor, 2018.
- RADAELLI, Giulia, *Literarische Mehrsprachigkeit. Sprachwechsel bei Elias Canetti und Ingeborg Bachmann*, Berlin: Akademie Verlag, 2011.
- RÖSCH, Heidi, *III.2.8 Migrationsliteratur = Grundthemen der Literaturwissenschaft: Literaturdidaktik*, hg. Christiane LÜTGE, Berlin/Boston: De Gruyter, 2019, 338–356.
- TUCULESCU, Radu, *Povestirile mameibătrîne*, Cartea Românească, București, 2006.
- TUCULESCU, Radu, *Öregmama történetei*, ford. Szócs Imre, Győr: Tarandus, 2016.
- WELSCH, Wolfgang, *Transkulturalität. Realität – Geschichte – Aufgabe*, Wien: new academic press, 2017.

**Variations of multilingualism. Latent multilingualism in the representations of Eastern Europe**

**Abstract.** A number of variations in representations of literary multilingualism can be identified. These, in addition to representations of different cultures and languages, have an impact on the poetic form or narrative structure of texts. By focusing on one of these representations of multilingualism, the latent multilingualism, this paper aims to demonstrate the possibilities that arise when thematising another language that, although not explicitly present on the surface of the language of the text, is still present in a reflexive way. Through a comparative analysis of texts in Hungarian, Romanian and German, the study also highlights the fact that the incidence of latent multilingualism can also be identified as a transcultural phenomenon, through which the problematic nature of linguistic understanding and mediation and its impact on the plot and narrative construction come to the fore.

**Keywords:** Multilingualism, latent multilingualism, Hungarian, Romanian, German Literature, Transculturalism

Vincze Ferenc  
habilitált egyetemi adjunktus  
Bécsi Egyetem  
Összehasonlító és Európai Nyelv- és Irodalomtudományi Intézet  
Finnugrisztika Tanszék  
1090 Bécs, Universitätscampus Spitalgasse 2-4  
ferenc.vincze@univie.ac.at





## Weöres Sándor költészete és az újkori hermetikus hagyomány

Absztrakt A keleti vallásfilozófia inspiráló hatása a modern nyugati hermetikus, ezoterikus és okkult hagyomány egyik meghatározó eleme, ahogy ez a teozófiai és antropozófiai tanok esetében is megmutatkozik. Ez a szemléletmód egyaránt hatott a magyar hermetikus filozófia kiemelkedő alakjának, Hamvas Bélának a műveire és a Hamvast „mentorának” tekintő Weöres Sándor költészetére. A tanulmány Weöres azon műveire fókuszál, amelyekben a nyugati ezoterikus hagyomány és a keleti filozófia elvei sajátos szintézisben jelennek meg. A transzcendens felé irányuló művészi törekvéseit A teljesség felé (1945) című filozófiai prózája, valamint Az állandó a változóban (1938) és az Ének a határtalanról (1980) című versei jelzik. Ezen premisszák alapján Weöres művészete kiemelt figyelmet érdemel a modern hermetikus hagyomány és a művészet kapcsolatának vizsgálata során.

„A kinti őr s a bennünk rejlő  
egymásba önzönlik: ajándék e perc”<sup>1</sup>

33

„A világegyetem, szól az analógiás gondolkodás,  
nem egyéb, mint ember,  
és az ember nem egyéb, mint a világegyetem”<sup>2</sup>

Az újkori nyugati hermetikus, ezoterikus–okkultista tradíció meghatározó eleme a távol-keleti vallásfilozófia inspiráló hatása, ahogy ez a teozófiai és antropozófiai tanoknál is megfigyelhető. Ez a szemléletmód a magyar hermetikus filozófia kiemelkedő alkotójának, Hamvas Bélának a munkásságában, valamint a Hamvast „mestereként” tisztelő Weöres Sándor költészetében szintén meghatározó elem.

Weöres a *Tao te King* költői fordítására is vállalkozott, interjúiban pedig számos esetben utalt az antropozófia és a távol-keleti bölcsélet meghatározó élményeire. A tanulmány Weöres néhány olyan művére koncentrálna, amelyekben a nyugati ezoterikus hagyomány és a keleti bölcsélet tanai sajátos szintézisben jelennek meg. Elsőként Weöresnek a nyugati misztikus tanokhoz és a keleti tradíciókhoz való

---

1 WEÖRES Sándor, *Az állandó a változóban = Uő., Egybegyűjtött írások*, 2. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 1981, 160.  
2 HAMVAS Béla, *Scientia Sacra. Az őskori emberiség szellemi hagyományja*, Budapest: Magvető Könyvkiadó, 1988, 386–387.

viszonyulását szeretném megvilágítani. Majd a hermetikus hagyomány legjelentősebb 20. századi magyar képviselője, Hamvas Béla munkásságának azokra az elemekre térek rá, amelyek Weöres költészete szempontjából meghatározók. Végül Weöres Sándornak a hermetikus tanokkal összefüggésbe hozható költeményeiből emelek ki néhányat.

## Weöres viszonyulása a hermetikus hagyományhoz és a keleti tradíciókhoz

„...az eszmevilág, amiben élek vagy élni próbálok, egyáltalán nem sajátom, nem új, ez merőben ősi...”<sup>3</sup>

34

Weöres Sándor (1913–1989) számos interjúban és levelében vallott a szemléletét formáló hatásokról. A hermetikus–ezoterikus tanok körébe tartozó teozófia és antropozófia tanait már gyermekkorában megismerte, ifjúkorát, egyetemi éveit és egész költői pályáját végigkísérték ezek a hatások. Többek között a mesterként tisztelt Hamvas Béla (1897–1968) révén. Weöres gyermekkori emlékként utal egy csöngői születésű, Bécsben élő, teozófiai és antropozófiai körhöz tartozó hölgyre, mint írja: „Gyermekkoromban Csöngén antropozófusok is éltek, akik a kereszténységet a keleti filozófiákkal szintetizálták. Magam sose lettem antropozófus, de sokat tanultam tőlük. Ők nyitották rá a szememet a buddhista, a vaisnava, a saiva világra.”<sup>4</sup> Az említett antropozófiai nézeteket elsősorban Rudolf Steinerhez köthetjük, aki a Helena Blavatsky vezette teozófusok köréből kiválva, a keleti vallásfilozófiai elemek mellett a kereszténységnek is meghatározó szerepet tulajdonított eszméiben, az általa antropozófiának nevezett ezoterikus irányzatban. A steineri filozófia a megismerő és cselekvő, azaz az aktív egyéniségre helyezi a hangsúlyt.<sup>5</sup> A Weöresre ható antropozófiai tanok mindenekelőtt *A teljesség felé* (1945) című prózájában köszönnek vissza.

Az igazi ösztönző erőt azonban az ifjúkori olvasmányélményei jelentették, amelyek – amint számos interjúban megemlíti – az egész életművét átható keleti vallásfilozófiai hatást megalapozták. Mint hangsúlyozza „Lao-cével foglalkoztam a legrégebben, körülbelül tizenhat éves korom óta”. Weöres többször utazott a távol-keleti országokba, ezekkel az útjaival kapcsolatban is az írott források jelentőségét emeli ki: „lényeges döntő élményt inkább az *Upanisadok*, a *Rigvéda Szánhitá*, a *Tsu-ce*, a *Tao Te King* és még néhány keleti könyv olvasása adta.”<sup>6</sup> Egy 1970-ben készült interjúban így

3 DOMOKOS Mátyás, szerk., *Egyedül mindenkivel. Weöres Sándor beszélgetései, nyilatkozatai, vallomásai*, Budapest: Szépirodalmi Kiadó, 1993, 85.

4 Uo., 460–461. Vö. ARANYI László, *Lucifer és Ahrimán. A steineri antropozófia nyomai Weöres Sándor költészetében = Magyar Orpheus*, szerk., DOMOKOS Mátyás, Budapest: Szépirodalmi Kiadó, 1990, 29–33.

5 ARANYI, *l.m.*, 32.

6 DOMOKOS, *l.m.*, 33.

vall: „Az ismeretlen és a végtelen ifjú éveimben rengeteget foglalkoztatott. Ezért olvastam a *Tao te King*-et és a *Védák*-at. [...] ...ez verseimet keresztül-kasul szövi. Bár a végtelennek, határtalannak a kérdései racionálisan meg nem oldhatók, a költőnek az ilyenfajta érdeklődés annyit jelent, hogy zenitjét a végtelenbe helyezheti.”<sup>7</sup>

Pécsett, az Erzsébet Tudományegyetem esztétika–filozófia szakán olyan professzorokat hallgatott, mint Halasy Nagy József, Fülep Lajos, Kerényi Károly, valamint az Egyetemi Könyvtárban dolgozó Várkonyi Nándort is mesterei között tartotta számon.<sup>8</sup> Kenyeres Zoltán részletesen bemutatja azokat a szellemi hatásokat, amelyek mint „vonzások és vonzódások” meghatározók voltak az ifjú Weöresre, költővé érése során.<sup>9</sup> 1933–1943 közötti, Pécsett töltött évek elmélyítették az ókori kultúrák és a mítoszok iránti vonzódását és döntően befolyásolták költészetének már az 1930-as évek közepétől kibontakozó sajátosságait. Az Erzsébet Tudományegyetem esztétika–filozófia szakán Halasy Nagy József, Fülep Lajos, Kerényi Károly, valamint az Egyetemi Könyvtárban dolgozó Várkonyi Nándor is alakította a fiatal Weöres szellemi tájékozódását.<sup>10</sup> A költő antik bölcsélet, mitológia és vallásfilozófia iránti érdeklődésére Kerényi Károly nem csak egyetemi oktatóként, hanem az 1935–1939 között három kötetben megjelenő *Sziget*-antológia szerkesztőjeként is közvetett hatást gyakorolt. Kerényi számára a tudomány és humanizmus összefüggött, s e humanizmus biztos pontja, ihletője „az antik hagyomány márványszigete.”<sup>11</sup> Kerényi számára a klasszikus irodalom nem holt anyag, hanem a sokrétű kutatómunka nyomán élettellel telítődő érték, s az élményszerű interpretáció ennek tükrözője kell, hogy legyen. Célja tehát az antik hagyomány „életszerű” megszólaltatása volt.<sup>12</sup> Weöres műveiben hasonlóképpen a mítoszok és ókori tanok beható ismeretéből mint alapélményből ered az alkotás, az alkotói interpretáció.

Weöres levelei bizonyítják, hogy az antik tradíció, a keleti vallásfilozófia és a korai civilizációk mitológiai költészete iránti érdeklődése elmélyült a pécsi egyetemi évei idején. Ösztönzést jelentett Weöres 1930-as évekbeli szellemi tájékozódásában Várkonyi *Sziriat oszlopai* című kötete is, amelybe fordításokat készített.<sup>13</sup> A

7 DOMOKOS, *I.m.*, 151.

8 DOMOKOS, *I.m.*, 357.

9 KENYERES Zoltán, *Mítosz és játék* = Uő., *Gondolkodó irodalom*, Budapest: Szépirodalmi Kiadó, 1974, 245.

10 DOMOKOS, *I.m.*, 357.

11 KERÉNYI Károly, *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Platón Phaidónjának megértéséhez* [*Athenaeum*, 1933] = Uő., *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok 1918–1943*. Budapest: Magvető Kiadó, 1984, 110.

12 Kerényi tudósi attitűdjének ösztönzője az a szemléletmód volt, amely a német klasszika-filológia és vallástörténet frankfurti iskoláját jellemezte (Walter F. Otto, K. Reinhard, F. Altheim), valamint távolabbról az antikvitás nietzschei felfogása. LACKÓ Miklós, *Sziget és külvilág. Kerényi Károly és a magyar szellemi élet* = Uő., *Sziget és külvilág. Válogatott tanulmányok*, Budapest: MTA Történettudományi Intézete, 1996, 305.

13 SCHEIN Gábor, *Weöres Sándor*, Budapest: Elektra, 2001. 30–31.; BARTAL Mária, *Orfikus impulzusok Weöres Sándor költészetében*, = Uő., *Áthangzások: Weöres Sándor mítoszpoétikája*, Budapest–Pozsony: Kalligram Kiadó, 2014, 154.

Sziget-kör – különösen Hamvas Béla – szellemi törekvéseihez hasonlóan, Várkonyi célja az ősi kultúrák hagyományainak megismertetése, a nyugati vallástudomány antik és Európán kívüli, írott vallásfilozófiai kutatásainak és publikációinak közvetítése, interpretációja.

Weöres 1939-ben doktorált *A vers születése: Meditáció és vallomás* című disszertációjával, Halasy-Nagy József témavezetésével. Halasy professzort *A korunk szelleme* című kötete kapcsán Weöres is a 20. század eleji európai krizeológiai irodalom – elsősorban Ortega és Huizinga – magyar képviselőjének nevezte.<sup>14</sup> Szóbeli doktori vizsgájának egyik esztétikai témája a Schlegel fivérek művei voltak. Ez azért is fontos, mivel Friedrich Schlegel *Beszélgetés a költészetről* címmel 1800-ban publikált írása a korai romantika európai klasszicizmuson túllépő költészet-elméletét példázza. Ez a programadó írás megfogalmazza többek között a teljes emberi kultúrára való nyitottság elvét is, a goethei világirodalom-felfogás értelmében egyetlen egésznek tekinti a költészetet. Schlegel a klasszicizmus antikvitás-központúságát valamennyi hagyomány és mitológia irányába kitágítja, mint írja: „De a többi mitológiát is föl kell ébresztenetek, mégpedig mély értelműségük, szépségük és műveltségbeli lényegük szerint, hogy az új mitológia keletkezését gyorsíthassátok. Lennének csak a Kelet kincsei oly hozzáférhetőek, mint az ókoréi! A költészet micsonda új forrását nyithatná meg India, ha néhány német művész, kellő mély s egyetemes érzülettel, a fordítás zsenialitásával, alkalmat találhatna... Keleten kell a romantikus művészet teljét keresnünk.”<sup>15</sup> E program a klasszicizmus antikvitás-centrikusságán való túllépését, valamint a Nyugat és Kelet bölcsességének „egyesítését” is célozta. A schlegeli program megvalósulását a 19–20. század kutatói és fordítói eredményei és az európai kultúrában fokozatosan teret nyerő, Európán kívüli világok kulturális hatásai jelzik. A nagy mitológiai szintézis romantikus elve a gyakorlatban inkább csak motívum- és témaátvételekben, valamint a teozófia sajátos szinkretizmus-kísérleteiben realizálódott. Weöres életműve egyértelműen bizonyítja a Schlegel által felmagasztalt keleti hagyományok átvételét és hatását, mind bölcséleti, mind tematikai tekintetben.<sup>16</sup> A nyugat-európai fordítóirodalmat fáziskéséssel követő, többnyire az angol, német és francia fordításokból kiinduló magyar műfordítás a 20. század során ültette át magyar nyelvre a távol-keleti kultúrák alapműveit, és ebben a folyamatban Weöres műfordítói munkássága kiemelkedő. Számos kínai, indiai költő művét fordította magyar nyelvre, köztük a *Tao te King* legjelesebb magyar műfordítása is a nevéhez fűződik.

Weöres 1944-ben, a *Medúza* kötet megjelenésekor került kapcsolatba Hamvas Bélával, aki kritikát írt a kötetéről.<sup>17</sup> A bírálatot meghatározó jelentőségű „esztétikai

14 DOMOKOS, *I.m.*, 415.

15 August SCHLEGEL – Friedrich SCHLEGEL, *Válogatott esztétikai írások*, ford. BENDL Júlia – TANDORI Dezső, Budapest: Gondolat Kiadó, 1980, 357–368.

16 SCHEIN, *I.m.*, 39–40.; ÚJVÁRI Edit, „A mindenség hullámzó nászruhád”: *Istennői mítoszmotívumok Weöres Sándor költészetében*, Szeged: JGYF Kiadó, 2004, 25–26.

17 SCHEIN, *I.m.*, 55–56.

manifesztum"-ként értékelte Weöres, mivel törekvéseivel megegyező szellemiséget érzett mind a bíráló, mind pedig a pozitívan értékelő sorokban. Lássunk néhány idézetet Hamvas kritikájából: „Ha lett volna Mestere, régebben, így szólt volna: Minek ez a nagy demokrata közönségesség? Ez a méltatlan mohóság? Amit előbbi köteteiben nyújtott, csak ígéret volt, csupán tehetség, semmi több. Amit most, új művében, a *Medúzában* mond, sok helyen már egészen komoly. Itt kellett volna kezdeni. (...) Visszatértünk a költészet ősforrásához. A látszatbűvészetet nem tudjuk már komolyan venni. (...) A költészet pedig orpheuszi: szent elragadtatás”.<sup>18</sup> Weöres e kritika kapcsán fogalmazott ekképpen: „Európa költőitől a mostani lírikus nem nagyon sokat tanulhat; tanuljon a szanszkritoktól, a benin-négerektől, a népköltészettől, az elemisták fogalmazványaitól és még inkább a gyermekgyógyogéstartól, az örültektől, a madárdaltól, a prófétáktól. Szerintem Hamvas kritikájában mindaz teljesen benne van, amire a mostani lírikusoknak mint irány- és lehetőség-jelzőre szükségük van...”<sup>19</sup>

Hamvas ebben az írásában Weöres lírájára az „orfikus” fogalmat is használja, ezzel elsőként alkalmazva magyar költészeti vonatkozásban a 20. század elejétől a nyugati modern kritikában már használatos terminust.<sup>20</sup> A költő *A teljesség felé* (1945) című bölcséleti prózájának ajánlásában már ezt írta: „Hamvas Bélának, mesteremnek köszönöm, hogy megírhattam ezt a könyvet: ő teremtett bennem harmóniát”.<sup>21</sup> Weöres a Hamvassal fenntartott kapcsolat időszakában tanítványként érvényesített számos Hamvas-eszmét: „Új verseimben próbálok az Általad megjelölt célhoz közeledni”, írta egyik 1946-ban kelt levelében.<sup>22</sup> Ez a kapcsolat az 1940-es és 50-es években volt a legintenzívebb, de ahogy láthattuk, a keleti vallásfilozófia eszméit is szintetizáló modern nyugati hermetikus hagyománnyal való kapcsolatát az ifjúkori hatások is megalapozták.<sup>23</sup>

18 HAMVAS, *A Medúza*, 214–217. Vajda Miklós az „orfikus költészet” kapcsán Mallarmé költészeti elveinek hatását emeli ki, vö. WEÖRES Sándor, *Eternal Moment: Selected poems*. Budapest–London: Corvina–Anvil Press Poetry, 1988, 15.

19 WEÖRES Sándor, *Egybegyűjtött levelek* II. szerk. BATA Imre, NEMESKÉRI Erika, Budapest: Pesti Szalon–Marfa Mediterrán, 1998, 381–382.

20 Hamvas az „orfikus” költői beszédmódot a Stefan George-kör antik (Pindaros, Platón) és romantikus művekhez (Hölderlin) kapcsolódó értelmezései nyomán határozta meg. BARTAL, *I.m.*, 151.

21 WEÖRES Sándor, *Egybegyűjtött írások* 1. Budapest: Magvető Kiadó, 1981, 631.

22 WEÖRES Sándor, *Egybegyűjtött levelek* II., 449.

23 Bartal Mária is hangsúlyozza, hogy az a weöresi költészet orfikus „forrásvilága” nem szűkíthető Hamvas hatására, valójában egész pályáján jelen van, bár eltérő intenzitással. BARTAL, *I.m.*, 158.

## Hamvas Béla, az „őshagyomány” bölcselője

„...személyes közelségbe a spirituális világ  
Hamvas révén került hozzám.”<sup>24</sup>

A hermetikus hagyomány legjelentősebb 20. századi magyar képviselője, Hamvas Béla munkásságának azon elemeire térek rá, amelyek Weöres költészete, szemléletmódja szempontjából meghatározók. Hiszen ahhoz, hogy a hamvasi hermetikus tanok Weöres költészetére gyakorolt hatását tárgyaljuk, fontos megismerni Hamvas eszméit, valamint esztétikai nézeteit, a költészetre vonatkozó gondolatait. Hamvas eszmerendszerében a krizeológia, azaz a nyugati kultúra válságának hangsúlyozása a szakrális metafizika őshagyomány-kultuszával, sajátos őskor-aranykor fogalommal, valamint a platonizmus és a tradicionális kultúrák bölcséletének felértékelésével fonódott egybe. A Kerényi Károly vezette Sziget-kör meghatározó gondolkodója volt, öt esszéje, tanulmánya jelent meg a *Sziget* első és második kiadványában.<sup>25</sup>

Utolsó alkotókorszakában, a *Patmosz II.* (1964–1966) esszéiben fogalmazta meg Hamvas: „számomra egyetlen ellenfél jelentkezett, a racionalizmus, Európa visszapogányosodása”, és bár a keresztény kötődését is vállalja, mégis úgy fogalmaz: „Európa nem elégített ki.” A hindu, a héber, a kínai őshagyomány egységét és inspiráló hatását hangsúlyozza, amely felfogása szerint „az egész emberiségre kiterjedő alapállás.”<sup>26</sup> Ennek megfelelően, a kínai, indiai vallásfilozófia számos nézetét is beemelte az írásiba. A távol-keleti bölcséleti hagyomány nyugati felfedezését, a teozófiai és a tradicionális gondolkodókra gyakorolt hatásukat a 19. századi vallástudományi kutatások és a szövegek nyugati nyelvekre történő fordítása alapozta meg.<sup>27</sup> A különböző ókori forrásokból ismert „ősi bölcsesség” iratait Hamvas összetartozó kulturális értéknek tekinti<sup>28</sup>, de különösen nagy jelentőséget és értéket tulajdonított a késő ókorból fennmaradt hermetikus hagyomány forrásainak.

Már korai írásaiban, az 1930-as években publikált esszéiben következetesen képviseli azt a nézetet, amely szerint saját kora egy anyagiasságba süllyedő apokaliptikus időszak. Ebben Julius Evola<sup>29</sup> nézeteit követi, az ő hatását hangsúlyozza a

38

24 WEÖRES Sándor, *Hamvas Béláról = In memoriam Hamvas Béla*, szerk. DARABOS Pál, MOLNÁR Márton, Budapest: Hamvas Intézet, 2008, 273.

25 *Sziget I–III. 1935–1939*, szerk. KERÉNYI Károly, Budapest: Orpheusz Kiadó, 2000.

26 HAMVAS Béla, *Patmosz II.* Budapest: Medio Kiadó, 2015b, 66.

27 TAR Ibolya, SZÖNYI György Endre, szerk., *Hermetika, mágia. Ezoterikus látásmód és művészi megismerés*, Ikonológia és műértelmezés 5., Szeged: JATEPress, 1995, 34.

28 „A szent könyvekben őrzött kinyilatkoztatások az ember legmagasabb rendű állapotai, amikor az ember ősellapotába vissza tud térni és újra isteni értelemmé tud válni. A Biblia, a Veda, a zend Avesta, a Bundeheh, a Hermes Trismegistos, a Manu, a Yi king mind így tanítja”. HAMVAS Béla, *Scientia Sacra. Az őskori emberiség szellemi hagyománya*, Budapest: Magvető, 1988a, 143.

29 „Evola őshagyományra alapozott hermetikájának, illetve metafizikájának jellemzésére hadd álljanak itt műveinek címei: *A hermetikus tradíció* (1931), *A jelenkor spiritualizmu-*

*Modern apokalipszis* (1935) című írásában is. Hamvas úgy véli, hogy a válság gyökere: „A modern apokaliptika középpontja: a vallásos válság.”<sup>30</sup> René Guénon és Evola nyomán a premodern kultúrákat, az arisztokratikus kasztrendszeren alapuló „ősi isten-királyság”-okat tekinti eszményinek, amelyekben „Minden szent, mert az egész élet rítusszerű és szakrális.”<sup>31</sup> A tradicionalista gondolkodókhoz hasonlóan elsősorban a hermetikus tradícióban látta a magasabb rendű korszak örökségét, értékeit, szembesítve az általa elítélt apokaliptikus modern korral. Éppen ezért számos művében a „szent hagyomány” forrásaiként idézi és elemzi a hermetikus írásokat. Barátként, gondolkodóként is tagja volt a Szepes Mária vezette, 1947-ben induló budapesti ezoterikus tanfolyamnak, az *Academia Occulta* nevű titkos társaságnak.<sup>32</sup>

Hamvas az általa legjelentősebb, ősi szövegnek tartott, Hermész Triszmegisztosznak<sup>33</sup> tulajdonított *Tabula smaragdina*<sup>34</sup> elemzésének egy egész kötetet is szentelt. Az emberiség bölcsességeit összegző forrásgyűjteményébe, az *Anthologia humana – ötezer év bölcsessége* (1946) kötetének „Őskor és Kelet” fejezetébe is elsőként illesztette be a *Tabula smaragdina* 13 mondatos szövegét.<sup>35</sup> A kötet

---

*sának álarca és arca* (1932), *Grál misztériuma* (1936), *A vér mítosza* (1937), *A faj doktrínájának szintézise*. Leghíresebb munkája azonban az 1934-es *Lázadás a modern világ ellen...* EGYED Péter, *Giovanni Gentile (1875–1944) és Julius Evola (1898–1974) magyar recepciójának történetéhez* = *Korunk*, 2006, július. <http://epa.oszk.hu/00400/00458/00115/1774.html> [Letöltés dátuma: 2023.02.03.]

30 HAMVAS Béla, *A világválság*, Budapest: Magvető, 1983, 21.

31 *Uo.*, 27.

32 <https://www.scribd.com/document/27808641/Szepes-Maria-Wictor-Charon-Academia-Occulta> [Letöltés dátuma: 2018.07.15.]

33 Hermész Triszmegisztosz (gör.) 'Háromszorosan Nagy Hermész', a görög Hermésznek Thot, egyiptomi bölcsesség istennel a római, késő-hellenisztikus korban azonosított legendás alakja, akinek a hermetikus iratokat (*Corpus Hermeticum*) tulajdonítják. Vö. Johannes IRMSCHER, *Antik lexikon*, szerk. SZEPES Erika, ford. BELLUS Ibolya – BORHY László – FÁBRI Péter, Budapest: Corvina Kiadó, 1993, 238.; Nevill DRURY, *A miszticizmus és az ezoterikus tanok lexikona*, ford. MAGDUS Rita, Budapest: Ferenczy Könyvkiadó, 1994, 112. A hellenisztikus Alexandria szinkretikus szellemi környezetét jelzi a jelző is. A hermetikus tanokban a késő ókori platonizmus mellett az ókori asztrológiai, alkímiai hagyomány hatása is erőteljes. Vö. BIEDERMANN, Hans, *A mágikus művészetek zseblexikona: az ókortól a 19. századig*, ford. VIOLA József, Budapest: Szépirodalmi Kiadó, 1989, 155–156. Az okkult hagyományok képviselői körében ősinek és kiemelt jelentőségűnek tartott, késő platonikus tanok, zsidó gnosztikus iratok elemeit ötvöző görög nyelvű traktátusok a filológiai kutatások szerint a 2–3. században keletkeztek. Vö. TAR Ibolya, SZÖNYI György Endre, szerk., *Hermetika, mágia. Ezoterikus látásmód és művészi megismerés*, Ikonológia és műértelmezés 5., Szeged: JATEPress, 1995, 560–561; FÓNAGY Iván, *A mágia és a titkos tudományok története*, Budapest: Tinódi Kiadó, 1989, 166.

34 *Tabula smaragdina* – legendás „smaragdtábla”, amely az ősi bölcsesség Hermész Triszmegisztosznak tulajdonított szövegét őrzi, a hermetikus és alkímista (a nyugati ezoterikus) hagyományok tanításainak meghatározó hivatkozási alapja. Lényege az analógia (megfelelések) tana. A hermetikus könyvekben idézett szövegverzió kora középkori latin, valamint arab nyelvű változata is ismert, maga a szöveg az ókori Mediterráneum kultúrájából eredeztethető szinkretista tanokon alapul. Vö. DRURY, *I.m.*, 260; BIEDERMANN, *I.m.*, 313; FÓNAGY, *I.m.*, 167.

végén Hermész Triszmegisztoszról a következőt közli: „...az egyiptomi bölcsesség istenének görög neve. A *Tabula smaragdina* kozmogonikus beavató írás. Eredetét a Kr. e. V. évezredre teszik.”<sup>36</sup> Hozzá kell tennünk, hogy az idézetknél nem található hivatkozás, a kötet végén, a „Tájékoztató megjegyzések” részben az idézetek szerzőinek névsoránál néhány adat szerepel, a fordító neve, néhol pedig annak a műnek a címe, amelyből az idézet származik.<sup>37</sup>

A hermetizmus és a „hermetika doktrínái”<sup>38</sup> a nyugati misztikus tanokra is vonatkozó, átfogó kifejezés, de megtartja eredeti értelmét is, azaz a késő ókorból, a hellenizált római kultúrából fennmaradt, Európában a korai középkortól ismert hermetikus szövegekre is vonatkozik. Fónagy Iván *A mágia és a titkos tudományok története* című könyvében így jellemzi a „hermetikus” Hermész figurát: „Nagy ősmágus, az alkímisták, asztrológusok, varázslók, szellemidézők szent ősforrása, titkos, észrevehetetlen pótvallás istene.”<sup>39</sup>

A *Corpus Hermeticumot* a kései ókorra datáló Isaak Casaubon (1559–1614) filológiai érveivel szemben már a 18. században népszerűvé vált az a Ralph Cudworth (1617–1688) által képviselt nézet, amely szerint a hermetikus szövegekben valójában az ősi, egyiptomi titkos teológia, az „ezoterikus monoteizmus” hagyománya maradt fenn. Ez oly módon is értelmezhető, hogy a hermetikus szövegek hellenizmus kori lejegyzései nem mondanak ellent annak, hogy ezek egyben az ősi, titkos teológia hagyomány átörökítői lennének.<sup>40</sup> Jan Assmann a hermetikus gondolkodás alapjait, a „Mindenség-Egység-tan” megfogalmazásait – a modern egyiptológiai kutatások, forráselemzések alapján – a Kr. e. 14–13. századi Ramesszida-teológiából eredezteti.<sup>41</sup>

Hamvas írásaiban meghatározó tétellel emelkedik az ún. hermetikus axióma<sup>42</sup>: „Ahogy fenn, úgy lenn”, amely a Hermész Triszmegisztosznak tulajdonított, a makrokozmosz és a mikrokozmosz kapcsolatát leíró analógia-tan. Hamvas az analógia ősi elveként hivatkozik erre az axiómára, amely az ő interpretációjában a transzcendens és a földi világ egységét, a monista alapelvet nyilatkoztatja ki. Az analogikus szemléletmód, a megfelelések tana, a kauzális összefüggésektől mentes, pusztá paralelitáson alapuló összekapcsolás elvét képviseli. Ezt a tant a nyugati hermetikus hagyományban és ennek nyomán Hamvas eszmerendszerében is a *Tabula smaragdina* hermetikus tételmondata határozza meg, így ez válik legfőbb hivatkozási alap-

35 HAMVAS Béla, *Anthologia humana – ötezer év bölcsessége* [1946] Budapest, Medio Kiadó: 2015a, 21.

36 *Uo.*, 475.

37 *Uo.*, 475 – 493.

38 DRURY, *I.m.*, 112.

39 FÓNAGY, *I.m.*, 166–167.

40 Jan ASSMANN, *Mózes, az egyiptomi*, ford. GULYÁS András – ÁBRAHÁM Zoltán – GÖRFÖL Tibor – TÓTH Péter, Budapest: Osiris Kiadó, 2003, 112–125.

41 *Uo.*, 254–261.

42 DRURY, *I.m.*, 112.



pá. Ennek az axiómának a dominanciája a mágikus, hermetikus szemléletmód révén az asztrológia, alkímia traktátusokban is megfigyelhető.<sup>43</sup>

Hamvas úgy vélte, hogy a latin és az arab nyelven fennmaradt „hermetikus alapmű” – függetlenül az ókori, Alexandriában történt „bizonytalan néhány ezer évvel ezelőtt” történt lejegyzéstől – „az őskori hagyomány nagy és jellegzetes műve. Keletkezése óta a hagyomány korszaka lezárult, az emberiség a történet korszakába lépett...<sup>44</sup> Tehát a legnagyobb bölcsesség foglalataként értelmezi a *Tabula smaragdina*t, valamint a Hermész Trismegisztoz neve alatt fennmaradt iratokat (*Corpus Hermeticum*)<sup>45</sup>, amelyek szerinte a hermetikus hagyományba való beavatás „oktató művei”.

Szőnyi György Endre, a hermetika újkorát tárgyalva, a teozófiai, okkultista, hermetikus hagyományt követő 20. századi gondolkodók között Hamvas munkásságára is kitér. Mint hangsúlyozza, a mágikus-hermetikus természetbölcselet jellemzően a dualisztikus világképen alapul, meghatározó eleme a korrespondenciák tana, a világ eltérő szférái közötti összefüggések meghatározása. Az újkori természettudományos forradalom analitikus, szaktudományi eredményei azonban aláásták a korrespondenciák rendszerét és ezzel a premodern (organikus) világképet és egyben az azzal összhangban álló mágikus-okkult hagyományt.<sup>46</sup> A 20. században a modern tudományos eredményekkel számoló okkultizmust Rudolf Steiner „szcientista” antropozófiája képviseli. Steiner a hermetikus platonizmus modern változatának megteremtésén fáradozott. Sokoldalú munkásságában a művészetek különösen fontos szerepet játszottak, nézeteinek egyes elemei Hamvas Bélára is hatással voltak.<sup>47</sup> Az újkori európai tudomány megítélésében viszont Hamvas más nézetet képvisel, ő kizárólag az ókori, középkori antik, európai és távol-keleti (indiai, kínai) hagyományokat tartja értékesnek, „őshagyománynak”, e tanok szintézisére törekszik a fő művének szánt, 1943–44-ben írt *Scientia Sacra* című kötetében.

Szemlélet- és fogalmazásmódját a misztikus intuíció, valamint a szakrális metafizika jegyében a racionális, materiális világ meghaladásának törekvése jellemzi. A „szent tudás” prófétáinak, bölcselőinek követőjeként foglalja össze az általa legjelentősebbnek tartott tanokat. Ebből következik, hogy bár Hamvas a kultúrtörténet, a vallástörténet meghatározó jelentőségű forrásairól ír, azokat idézi, a tudományos szakszövegek kritériumait nem követi, sőt, a tudományos, a „mindössze szcientifikus”<sup>48</sup> szempontokat egyértelműen elveti.<sup>49</sup> Részben az esszéstílusból is eredően,

43 BIEDERMANN, *l.m.*, 225.

44 HAMVAS Béla, *Tabula smaragdina* [1950], Szombathely: Életünk Szerkesztősége, 1994, 11.

45 Vö. *Corpus Hermeticum*, ford. HAMVAS Endre Ádám, Budapest: Helikon Kiadó, 2022.; [https://hermetic.com/texts/hermetica/index\\_\[2023.02.03.\]](https://hermetic.com/texts/hermetica/index_[2023.02.03.])

46 TAR – SZŐNYI, *l.m.*, 32–33.

47 *Uo.*, 579.

48 HAMVAS Béla, *Scientia Sacra. Az őskori emberiség szellemi hagyománya*, Budapest: Magvető, 1988a, 87.

49 A filológiai korrektség elutasításának indoka: „Amit a szcientifikus filológia az affinitásról nem szerevezve és önmagát objektív eredmények látszatával hitegetve csinál, merő ismer-

Hamvas hivatkozások nélkül szerepeltet, akár egész oldalas, idézőjelbe tett szövegeket, például *Henóch könyvé*-ből, a *Zend Avestá*-ból.<sup>50</sup> Még „Pythagoras”-tól is idéz,<sup>51</sup> miközben az antikvitás ókortörténeti kutatói azt hangsúlyozzák, hogy Püthagoraszhoz fűződő vallási, etikai, filozófiai tételeket a hagyomány kapcsolta a szamoszi, legendás görög bölcshöz, akitől nem maradtak fenn hiteles iratok.<sup>52</sup>

René Guénonhoz hasonlóan, Hamvas egy őskinyilatkoztatást, eredeti metafizikai hagyományt feltételez, amelynek az „aranykor”-ban élő „ősi népek” birtokában voltak.<sup>53</sup> Hamvas „őskori” vallásoknak nevezi a kínai, indiai, iráni, egyiptomi, görög, júdeai vallási tradíciókat<sup>54</sup>, amelyeket pedig a vallástörténeti kutatásokban, a kronológiai konszenzus alapján az ókori magaskultúrák vallási hagyományainak tekintünk. Az aranykor-legendát valóságként értelmezve, az időszámításunk előtti hatodik századot olyan határvonalnak nevezi, amelyet követően a hanyatlás kora, az apokaliptikus időszak vette kezdetét. Ezt egy hosszú, Buddhának tulajdonított idézettel szemlélteti.<sup>55</sup> Az aranykor és az „apokaliptikus”, másutt „történeti” időnek nevezett korszakok közötti határvonal azért is érdekes, mert a Kr. e. 6. század jelentős kultúrtörténeti, vallásfilozófiai eseményeit számos filozófia- és kultúrtörténész szintén jelentős határvonalnak tartja, viszont Hamvassal szemben éppen, hogy pozitív értelmet tulajdonítva az akkori szellemi eredményeknek.<sup>56</sup> Hamvas hanyatlásként tekint az „őskor” aranykori kultúráját követő történeti időszakok emberi civilizációira. Török Endre szerint az Evola és Guénon szellemi törekvéseihez kapcsolható hamvasi szakrális metafizika a világháborúk krízisjelenségeivel, „a civilizált én gőgjé”-vel szembeni ellenreakcióként értelmezhető.<sup>57</sup>

A *Scientia sacra* V. könyvének (*Az analógia*) I. a *képanyelv* című részében, amelyben egyfajta nyelvtipológiát fejt ki Hamvas, a költői nyelvet is jellemzi. A nyelv hét „állomását” határozza meg, a negatívan értelmezett „történeti kor” absztrakt, fogalmi nyelvétől kezdve a legmagasabb rendűnek tartott „ősnyelv”-ig, amely szerinte

---

retszerzés. De nem ismeretekre, hanem tudásra van szükség.” HAMVAS BÉLA, *Tabula smaragdina* [1950], Szombathely: Életünk Szerkesztősége, 1994, 12.

50 HAMVAS Béla, *Scientia Sacra. Az őskori emberiség szellemi hagyománya*, Budapest: Magvető, 1988a, 22–23.

51 Uo., 19.

52 IRMSCHER, *I.m.*, 483.

53 HAMVAS Béla, *Scientia Sacra. Az őskori emberiség szellemi hagyománya*, Budapest: Magvető, 1988a, 86.

54 Uo., 379–381.

55 Uo., 17.

56 A Karl Jaspers által megfogalmazott történetfilozófiai „tengelykorszak”, „a világtörténelem legmarkánsabb cezúrája” nézet ellentétes előjelű értelmezését képviseli Hamvas. Vö. *Vom Ursprung und Zeil der Geschichte 'A történelem eredetéről és céljáról'* [1949] = JASPERS Karl, *Mi az ember?* ford. ifj. KÖRÖS László, Budapest: Katalizátor Kiadó, 2008, 250.

57 TÖRÖK Endre, *Ami teljes, és ami részleges: Hamvas Béláról* = HAMVAS Béla, *Scientia Sacra. Az őskori emberiség szellemi hagyománya*, Budapest: Magvető Kiadó, 1988, 549.

az „elemi kinyilatkoztatás”, a „jósok, a bölcsek, a szentek” nyelve.<sup>58</sup> Ebben a rendszerezésben a költői nyelv a köznyelv fölötti szintet képviseli, amely – bár egyéni különbségek jellemzik – nagy alkotók esetében képes felidézni az „ősnyelv” erejét. A nyelvhasználatban szembeállítja a hasonlatok alkalmazását, a külső hasonlóságra építő, érzéki megfigyelésre alapozó „költői hasonlatnyelvet” az ún. ősnnyelvvvel, az analógiára építő, a belső azonosságot kifejező képpel, amely az ideára, „az eredetire való visszautalás.”<sup>59</sup> Hamvas szerint a „kép értelme nem a költői hasonlat, hanem az, hogy: metafizikai analógia.”<sup>60</sup> Az analógián nyugvó szimbólumot, a mítoszt, az ideát és a képet egzaktabbnak tartja, mint a köz- vagy fogalmi nyelv meghatározásait.<sup>61</sup> Az analógia megvilágítására a *Tabula Smaragdina* hermetikus axiómáját idézi.<sup>62</sup> „2. »Ami lent van, ugyanaz, mint ami fent van, és ami fent van, ugyanaz, mint ami lent van – így érted meg az Egy csodáját«”. Hamvas szerint az „analógia törvényét” minden őshagyományt képviselő szakrális irat megfogalmazza, erre példaként említi a *Védák könyvét*, a *Kabbalát*, „Heraklietos” és a „pythagoreusok” írásait, a kínai szent könyveket. „A világegyetem, szól az analógiás gondolkozás, nem egyéb, mint ember, és az ember nem egyéb, mint a világegyetem.”<sup>63</sup> Az analógiás látás és „az őskori képnnyelv” metafizikai alapját Hamvas tehát a hermetikus axióma tételében határozza meg: „*hen kai pan*, egy és minden, vagyis hogy minden egy.”<sup>64</sup>

Hamvas platóni, az ideatanhoz kapcsolódó fogalmi kereteket követ, amikor a meditáció, a vízió, az elragadtatás, az ihlet jelentőségét hangsúlyozza, amelynek révén a lezárt Én „a valóságok ősképeinek körébe” emelkedik. Mindezt értelem fölötti, misztikus intuíciónak nevezi.<sup>65</sup> Mint írja, az „egyéniségfölötti, egyetemesen létszerű, természetfölötti erő” révén az ihletett ember „egzakt jelképeket” lát, ennek eredményeként „az emberiség és a világ egysége közvetlen realitás.”<sup>66</sup>

Hamvas tehát kiemelt szerepet tulajdonított az őshagyomány, a hermetikus ősi bölcsesség jelenkori képviselőjében a költészetnek. Több esszé is szentelt ennek a témának. Hamvas az 1936-ban megjelent *Sziget* kötetben, Rilke levelei kapcsán, valamint a költészetről írt Rilke-gondolatokat idézve, így fogalmaz: „A teremtő írás oly világot nyithat meg az ember előtt, amely mélyebb az örömnél, mélyebb a vallásnál, mélyebb a szerelemnél.”<sup>67</sup> A *Poetica metaphysica* című írásában a szerinte dualisztikus megkülönböztetéseket állító vallás, filozófia és tudomány világával

58 HAMVAS, *l.m.*, 379–381.

59 *Uo.*, 384; 386.

60 *Uo.*, 384.

61 *Uo.*, 385.

62 *Uo.*, 384.

63 *Uo.*, 386–387.

64 *Uo.*, 389.

65 *Uo.*, 80.

66 *Uo.*, 81.

67 HAMVAS Béla, *Rilke levelei = Sziget I–III. 1935–1939*. Budapest: Orpheus, 2000, 107.

szemben a művészet, a költészet képes az egység felmutatására. Mint írja: „A költő meglátja a világ örök arcát”<sup>68</sup>, valamint „A költő tudása az, hogy ez a világ nyílt és egységes egész; kozmosz az *alétheiá*-ban – a rejtőzetlen világegyetem”.<sup>69</sup> Schellinget idézi: „A költészet a legmélyebbet nyitja fel, azt, ahol örök és eredendő egységben, mint egyetlen lángban ég az, ami a természetben és történetben különvállik, és ami az életben és cselekvésben és gondolkodásban sohasem ragadható meg.”<sup>70</sup>

A *Poeta sacer* című esszéjében kifejtett gondolatai szerint a költő az isteni szféra és az emberi világ összekapcsolója.<sup>71</sup> A költő feladata az ősi, aranykori hagyomány őrzése és újrateremtése a szó (*logosz*) erejével. Ebben a hallatlanul felértékelt funkcióban a költő tudása univerzális: tisztában van a világmindenség egységével, valamint képes az ősi jelek megértésére és kifejezésére. Hamvas felfogásában az őshagyományt képviselő költő „az anyagba merült létet kiragadja, világosságot hoz, erőt, tudást, mélységet, igazságot, szépséget, csodát”.<sup>72</sup> Weöres Sándorban ennek a költői szerepnek való megfelelés lehetőségét látta.<sup>73</sup>

## A hermetikus hagyomány Weöres Sándor néhány művében

„a szerte határtalan űrben  
mutatom valódi hazánk.”<sup>74</sup>

### 44

Hamvas úgy vélte, hogy Weöres az 1944-ben megjelent *Medúza* kötetének számos költeményében közelít az általa „poeta sacer”-nek nevezett eszményhez. Több mítoszfeldolgozás is megjelent a kötetben, például egy kaliforniai bennszülött indián mítosz nyomán készült *Első emberpár*, valamint a mezopotámiai eposzok átköltései, az *Istar pokoljárása* és a *Gilgames*. Ezeket a műveket, valamint a *Rongyszőnyeg* ciklust Hamvas „a költészet ősforrásához” való visszatérésként üdvözölte. Kapcsolatuk, mester és tanítvány viszonyuk az 1940-es évek második felében volt intenzív, majd pedig közel két évtized elteltével, Hamvas halála előtt, 1968-ban kelt levelezésük tanúskodik a kapcsolat felelevenítéséről. Weöres a következőképpen

68 HAMVAS BÉLA, *Poetica metaphysica* = Uő., *A halhatatlanság híradása: Művészeti írások II.* Budapest: Medio Kiadó, 2014, 327.

69 Uo., 330.

70 Uo., 332.

71 HAMVAS Béla, *Poeta sacer = A láthatatlan történet* [1942] Budapest: Akadémiai Kiadó, 1988b, 115.

72 Uo., 127–128.

73 TÓTH Judit, *Hamvas Béla és Weöres Sándor – Mester és tanítvány?* 2012. <http://www.hamvasbela.org/2012/07/toth-judit-hamvas-bela-es-weores-sandor.html> [Letöltés dátuma 2018.09.21.]

74 WEÖRES Sándor, *Ének a határtalanról* = Uő., *Egybegyűjtött írások*, 3. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 1981, 399.

hangsúlyozta ezt a hatást: „Hamvastól nagyon sokat tanultam, és főleg azokat az életelvszerű és spirituális dolgokat, amikkel foglalkozik *A teljesség felé* című könyvem. Ezt a világot Hamvas tárta fel előttem leginkább, mert hiszen antropozófiával, teozófiával, hindu vallásokkal, a *Tao te-kinggel*, konfuciánizmussal, szóval rokon dolgokkal addig is elég sokat foglalkoztam, de ilyen személyes közelségben a spirituális világ Hamvas révén került hozzám.”<sup>75</sup> Ugyanebben az írásában Hamvas munkásságának módszertanát úgy jellemzi, hogy nem tudományos, hanem költői, amelyben nem a tények, hanem a feltételezések, az elgondolások dominálnak, „a hirtelen ihletben támadt ötletek”.

Weöres ars poeticáját tanulságos összevetni azzal a nyelvfelfogással is, amelyet Hamvas a szakrális „őshagyomány” (*Scientia Sacra*) rendszerében fejtett ki. Hamvas a költői nyelvet egyetemes képnyelvnek tekinti: „A költészet eleme az Élő Láng, a logosz.”<sup>76</sup> Weöres hasonlóképpen fogalmaz: „És végül élni derültem, / láng, pöre láng” (*Ének a határtalanról*<sup>77</sup>). A transzcendensre irányuló művészi törekvéseit példázzák *A teljesség felé* című bölcséleti prózája, *Az állandó a változóban* valamint az *Ének a határtalanról* című költeményei.

A transzcendenssel, az abszolútummal való kapcsolat Weöres költészetének legtöbb korszakában meghatározó elem. Ennek egyik korai (még a Hamvassal való tanítványi kapcsolat előtti) kiemelkedő példája *Az állandó a változóban*, amelyet 1937–38-ban írt, eredetileg *Meditáció* címmel.<sup>78</sup> Végül 1956-ban, *A hallgatás tornya* című kötetben jelent meg, a *Hatodik szimfónia* versciklus záró darabjaként. Az eredeti cím a keleti vallásbölcselet hatását jelzi, meditatív élményre utal, amely az emberi képzelet révén a benső világot egybekapcsolja a metafizikai magasságok, a transzcendens szférák szintjével. Ebben a látomásból eredő élménylírában a külső, objektív, kozmikus tér és a belső, szubjektív világ kapcsolata négy versszakban tárul fel.<sup>79</sup> Illatok, hangok és a látvány uralják ezt az érzelmi alapú azonosság-élményt, a „közös jel” látomását. Az ablakon túli kozmikus szféra és a szem mögötti benső régió misztikus egyesülése „ősz nyitott ablak”, valójában a szem/lélek nyitottsága révén valósul meg.

A költemény első szakaszában egy őszi éjszakai élményből kiindulva a kozmikus tér távlatait idézi föl Weöres:

75 WEÖRES Sándor, *Hamvas Béláról = In memoriam Hamvas Béla*, szerk. DARABOS Pál, MOLNÁR Márton, Budapest: Hamvas Intézet, 2008, 273.

76 HAMVAS Béla, *Scientia Sacra. Az őskori emberiség szellemi hagyományja*, Budapest: Magvető, 1988a, 145.

77 WEÖRES, *I.m.*, 399.

78 RADVÁNSZKY Anikó, *A végtelen távlatai Weöres Sándor költészetében = „Beszélhetnek a kortársak”: Esszék és tanulmányok Weöres Sándorról*, szerk. Uő., Budapest: Ráció Kiadó, 2017, 220.

79 ÚJVÁRI, *I.m.*, 71–74.

Gyorsan repül a Föld, e vén boglyas madár. Most, őszi éjeken,  
ahogy fordul, a fénytől mindjobban elvonva északi oldalát,  
érezni szárnyuhogását, míg iramodva merül  
a tér idegen redőibe.<sup>80</sup>

Emberi léptékkal mérve elrettentő, felfoghatatlan és egyben lenyűgöző a kozmikus szféra: „fényévek ezrei közt hajlik iszonyú karéja”, valamint „megérint embertelen ragyogása”. Az objektív világ, a „a tér idegen redőibe” után a második versszak – ellenpontozásként – a szubjektív, „emberibb”; „egy benső tér” még titkosabb szféráját tárja föl. Az emberi lélek, a belső érzelmek, látomások, a tudat és a tudattalan szövevénye – az első versszak űr-látomásához hasonlóan – végtelenné, megfoghatatlanná tágítják a benső teret: „hol semminek sincs mérete, se rendje, mind varázsosan keletkező, csapongó, eltűnő.” A külső, dehumanizált tér látszólagos ellentét képezi az ember belső tere, képzeletének régiói, amely szintén titokzatos világ:

– mondom: egy benső tér, hova porszem se fér a foghatóból,  
hol semminek sincs mérete, se rendje,  
mind varázsosan keletkező, csapongó, eltűnő.<sup>81</sup>

46

A közös nevezőre hozott külső és belső tér lényegi azonosságának misztikus élményét, a világmindenséggel való azonosság panteisztikus érzését a harmadik és a negyedik versszak fejti ki. Ezzel egyben az első strófa tézisét és a második antitézisést tökéletes szintézisbe illeszti. Ez a kozmoszba történő hazatalálás alapvetően érzelmi síkon, misztikus élményben valósul meg – „bőrödöt érinti a végtelen”. Ez az élmény a záró szakaszban erőteljes intenzitással tudatosítja, hogy nem a világ emberi, hanem éppen hogy az ember illeszkedik a világ rendszerébe:

Szólít – vagy képzeled? Ha arra riadnál,  
hogy nem rideg, nem idegen!  
hogy eleven hullámozó szerelem!  
hogy rokonabb veled önmagadnál!<sup>82</sup>

Az antropomorf világképzet széthullása nyomán támadt diszharmóniát azzal oldja fel, hogy az egykori, a mikrokozmosz mintájára elképzelt makrokozmosz-tant ellentétébe fordítja, és a makrokozmosznak megfeleltetett mikrokozmosz állítja helyre a harmóniát. A külső és a belső tér összekapcsolódásában – „A kinti űr s a bennünk rejtlő / egymásba özőnlík” – a monisztikus elv érvényesül. Ez az elv felidézi azt, ahogy a Hamvas ír a misztikus ihletről, a meditációról, az ihletett emberről, aki

---

80 WEÖRES Sándor, *Az állandó a változóban* = Uő., *Egybegyűjtött írások*, 2. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 1981, 160–161.

81 Uo., 161.

82 Uo., 161.

„egzakt jelképeket” lát, amelynek eredményeként „az emberiség és a világ egysége közvetlen realitás.”<sup>83</sup> Ez tulajdonképpen realizálja a hermetikus axiómát, a makrokozmosz és a mikrokozmosz kapcsolatát, azonosságát leíró analógia-tant. Viszont a weöresi „állandó” és „változó” közötti kapcsolódás nem teoretikus indíttatású, nem doktrínákba merevíthető gondolat, nem kinyilatkoztatható törvényszerűség, hanem éppen egyedisége és esetlegessége miatt megélt, egyéni élmény: „ajándék e perc”.

A történeti vallási hagyományokból a hindu átman-bráhman-tannal, azaz az egyéni- és a világ-lélek azonosságának elvével rokonítható leginkább a Weöres-vers alapeszméje. Hiszen a vers csúcspontján, a harmadik versszak elején az „állandó” metafizikai valóságnak, a kozmikus szférának a „változóval”, azaz a tér és idő korlátozta, halandó, törékeny emberi lélekkel történő egybeolvadása valósul meg. A véges és a végtelen összekapcsolódását Schleiermacher is jellemzően vallási élményként írja le.<sup>84</sup> A költeményben „új bölcseink”-re a kozmosz rejtelmét, a „fényévek ezrei”-t kutató tudósokra is utal, ami két szempontból is érdekes. Egyrészt, Weöres más nyilatkozatából is kiderül, hogy Hamvastól eltérően nem zárkózik el a modern tudomány eredményeitől. Másrészt a kozmosz objektív világa és a belső szubjektum közötti kapcsolatnak, azonosságnak az általa költeménybe foglalt misztikus élménye érdekes összecsengést mutat Natalie Angier-nek a természettudományos gondolkodást ismertető gondolatmenetével.<sup>85</sup>

Bár Weöres *Ars poeticá*-jában és interjúiban is többször megfogalmazta az abszolút, időtlen érték, az „állandó” platonista eszménye iránti vonzalmát, ismeretelméleti tekintetben mégis a gnózisra törekvő agnosztikusként jellemezhető. Számára az „állandó” jelenléte a „változóban” érhető tetten, e két szint nem áthidalhatatlan. A dogmatikusságtól – mindenfajta dogmatikusságtól – való távolságtartás elvét képviselte. Egy 1939-ban kelt levelében írja: „Eszem ágában sincs, hogy kész világnézetbe akarjak belehelyezkedni; vagy önmagamban egy saját és végleges világnézetet kitermelni sem akarok; hiszen végérvényes megoldások nincsenek.”<sup>86</sup> Ez viszont távol áll a hamvasi „poeta sacer” eszménytől, ezen Hamvas „mes-

83 HAMVAS Béla, *Scientia Sacra. Az őskori emberiség szellemi hagyományai*, Budapest, Magvető: 1988a, 81.

84 „Eggyé lenni a végesben a végtelennel, és örökkévalónak lenni a pillanatban, ez a vallás halhatatlansága” Friedrich SCHLEIERMACHER, *A vallásról: beszédek a vallást megvető művelt közönséghez*, ford. GAL Zoltán, Budapest: Osiris, 2000, 73.

85 „Az objektív valóság rideg és elvont. Míg a szubjektív valóság finom és meleg. A tudomány azért lehet eredményes, mert túllép ezeken a dichotómiákon annak a szigorú következetességgel alkalmazott és roppant gyümölcsöző premisszáinak a nevében, melyet nevezünk el empirikus univerzalizmusnak, és amely azt állítja, hogy az univerzum objektív realitása felöleli mindannyiunk szubjektív realitásait is. Mi is az univerzum részét képezzük, így az univerzum tanulmányozásakor végső soron magunk elé is tükröt tartunk” Natalie ANGIER, *Az alapok*, ford. HORVÁTH Zita, Budapest: Európa Kiadó, 2010, 44–45.

86 WEÖRES Sándor, *Egybegyűjtött levelek I–II.* szerk. BATA Imre, NEMESKÉRI Erika, Budapest: Pesti Szalon–Marfa Mediterrán, 1998, 42.

ter” szerepe is csak részben változtatott, bár kétségtelenül a sokféle hatás szintézisére ösztönözte a költőt.

Ehhez kapcsolódóan tanulságos a kozmoszhoz tartozás misztikus élményét verseiben megfogalmazó Weöresnek egyik korabeli levelében olvasható demisztifikáló gondolatmenetét feleleveníteni. A „kozmosz költő” minősítést az 1938-ban megjelent *A Teremtés dicsérete* Weöres kötet ismertetésében használta Várkonyi, amelyre egy 1939-es levélben ekképpen reagált Weöres:

Azt írod: „kozmosz költő”-nek érzel engemet. De talán szükségszerűen minden költő kozmosz költő, sőt minden ember kozmosz ember. Hiszen teljes egészünkben a kozmoszba tartozunk, és a kozmoszba tartozik minden, amit ismerünk. Vajon van-e jogcímünk arra, hogy a dolgok egyik csoportját kozmikusnak minősítsük, és a másikat nem? Mert ha nincs: akkor minden költő kozmosz költő, és minden csizmadia kozmosz csizmadia; minden ember kozmosz ember. És akkor a „kozmosz költő” megjelölés sem bír meghatározó erővel, mintha pl. azt mondanánk: „egyfejtű költő.”<sup>87</sup>

48

Weöres, bár Hamvashoz hasonlóan a tradíciók, az ősi vallásfilozófiai bölcsességek, mitológiák, misztikus tanok alakították szemléletmódját, exoterikus állásponton állt. Egyéniségéből fakadóan, más attitűdöt képviselt, mint a *Medúza*-kritikában a „demokrata közönségéhség”-et kárhóztató, elitista, ezoterikus Hamvas. Weöres költeményeivel minden olvasójához szól: „Átvilágítani és felrázni óhajtlak, hogy átrendezhesd magadat zárt, véges, egzisztenciális énedből nyitott, szociális, kozmosz, végtelen énné.”<sup>88</sup>

Mindezzel összefüggésben, szintén a hamvasi *poeta sacer*-rel, kiválasztottságtudattal szembesíthető az, ahogyan Weöres – Határ Győző találó szavaival, mint a „szerénység monomániása”<sup>89</sup> – az „ösköltő”, mind a médium szerepet is demisztifikálta. Egy 1967-es műhelybeszélgetésben vallja: „A világ közvetlen megélésére inkább egyszerű emberek, tanyai pásztorok alkalmasak; mi, akik sok mindent olvastunk, és sok mindennek az ellenkezőjét is, mindent közvetve és kuszáltan kapunk.”<sup>90</sup> Azaz, magára vonatkoztatva, a műveltség, az intellektuális tájékozottság meghatározó voltát emeli ki. És ebben Hamvas hatása, a hermetikus, teozófiai hagyomány éppúgy meghatározó volt, mint a keleti vallásfilozófia, a mitológiák és a világirodalom költészete. Erről így vallott: „az eszmevilág, amiben élek vagy élni

87 DOMOKOS Mátyás, szerk. *Magyar Orpheus. Weöres Sándor emlékezete*, Budapest, Szépirodalmi Kiadó: 1990, 119.

88 Részlet Weöres 1964-es *Tűzkút* című kötetének előszavából, amelyet az *Egybegyűjtött írások* 1–3 elejére is „Köszöntés” címen átemelt. WEÖRES Sándor, *Egybegyűjtött írások* 1–3. Budapest: Magvető Kiadó, 1981, 7.

89 DOMOKOS, *l.m.*, 631.

90 DOMOKOS Mátyás, szerk. *Egyedül mindenkivel. Weöres Sándor beszélgetései, nyilatkozatai, vallomásai*. Budapest: Szépirodalmi Kiadó, 1993, 82.



próbálok, egyáltalán nem sajátom, nem új, ez merőben ősi.”<sup>91</sup> De a belső, intuitív élmény jelentőségét is megfogalmazza: „a lélek ősrétegeivel igyekszem kapcsolatot tartani.”<sup>92</sup>

Az *Ének a határtalanról* (1980) című időskori költeménye letisztult, három, négy soros, keresztrimes versstrófában foglalja össze a jellegzetes weöresi költői világot.

*Ének a határtalanról*

Amikor még senkise voltam,  
fény, tiszta fény,  
a kígyózó patakokban  
gyakran aludtam én.

Hogy majdnem valaki lettem,  
kő, durva kő,  
hegylejtőn jég-erezetten  
hömpölygetett nagy erő.

És végül élni derültem,  
láng, pőre láng,  
a szerte határtalan úrben  
mutatom valódi hazánk.<sup>93</sup>

A költő, a „ kozmikus, végtelen én ” a fény–kő–tűz átváltozási folyamatát énekli meg, azt a neoplatonikus ihletésű emanáció tant, amely a hermetikus tradícióból is ismert. Például a *Corpus Hermeticum* gyűjteményében fennmaradt *Asclepius*<sup>94</sup> című iratban: „Az égből minden a földre, a vízbe, a levegőbe száll alá, csupán az alulról fölfelé tartó tűz az, ami elevenné tesz... (...) állandó áramlás indul ki a világon át, minden faj és egyed lelkén át, az egész természetén keresztül...”<sup>95</sup>

Weöres *Éneke* olyan összefoglaló mű, amely a költészet egyszerűségében tökéletes eszközeivel idézi fel az egész életművén végigvonuló eszmei tartalmakat és formai bravúrokat.

---

91 Uo., 85.

92 Uo., 374.

93 WEÖRES *I.m.*, 399.

94 Az *Asclepius* a római kori Egyiptomban (i. sz. 2–3. sz.) kialakuló, a késő-hellenisztikus, neoplatonikus, gnosztikus hatásokat egyesítő hermetikus hagyomány, a *Corpus Hermeticum* egyik irata. Vö. TAR, SZÖNYI, *I.m.*, 71–96.; *Corpus Hermeticum*, ford. HAMVAS Endre Ádám, Budapest: Helikon Kiadó, 2022.

95 TAR – SZÖNYI, *I.m.*, 72.

A 20. századi magyar költészet egyik legjelentősebb alkotójának sokrétű életművét az „őshagyomány” ihletése ugyanúgy végigkíséri, mint az a törekvése, amellyel az abszolútumot a belső világra koncentrááló meditáció révén véli elérhetőnek. Mindezek alapján Weöres költészetét kitüntetett figyelem illeti meg az újkori hermetikus hagyomány és a művészet összefüggéseinek vizsgálatakor.

## Irodalom

- ANGIER, Natalie, *Az alapok*, ford. HORVÁTH Zita, Budapest: Európa Kiadó, 2010.
- ARANYI László, *Lucifer és Ahrimán: A steineri antropozófia nyomai Weöres Sándor költészetében = Magyar Orpheus. Weöres Sándor emlékezete*, szerk., DOMOKOS Mátyás, Budapest: Szépirodalmi Kiadó, 1990, 29–33.
- ASSMANN, Jan, *Mózes, az egyiptomi*, ford. GULYÁS András – ÁBRAHÁM Zoltán – GÖRFÖL Tibor – TÓTH Péter, Budapest: Osiris Kiadó, 2003.
- BARTAL Mária, *Orfikus impulzusok Weöres Sándor költészetében*, = Uő., *Áthangzások: Weöres Sándor mítoszpoétikája*, Budapest–Pozsony: Kalligram Kiadó, 2014, 150–181.
- BIEDERMANN, Hans, *A mágikus művészetek zseblexikona: az ókortól a 19. századig*, ford. VIOLA József, Budapest: Szépirodalmi Kiadó, 1989.
- Corpus Hermeticum*, ford. HAMVAS Endre Ádám, Budapest: Helikon Kiadó, 2022.
- DOMOKOS Mátyás, szerk. *Magyar Orpheus. Weöres Sándor emlékezete*, Budapest: Szépirodalmi Kiadó, 1990.
- DOMOKOS Mátyás, szerk. *Egyedül mindenkivel. Weöres Sándor beszélgetései, nyilatkozatai, vallomásai*. Budapest: Szépirodalmi Kiadó, 1993.
- DRURY, Nevill, *A miszticizmus és az ezoterikus tanok lexikona*, ford. MAGDUS Rita, Budapest: Ferenczy Könyvkiadó, 1994.
- EGYED Péter, *Giovanni Gentile (1875–1944) és Julius Evola (1898–1974) magyar recepciójának történetéhez = Korunk*, 2006, július. <http://epa.oszk.hu/00400/00458/00115/1774.html> [Letöltés dátuma: 2023.02.03.]
- FÓNAGY Iván, *A mágia és a titkos tudományok története*, Budapest: Tinódi Kiadó, 1989.
- HAMVAS Béla, *Rilke levelei = Sziget I–III. 1935–1939*. Budapest: Orpheus, 2000, 103–108.
- HAMVAS Béla, *A világválság*, Budapest: Magvető, 1983.
- HAMVAS Béla, *Scientia Sacra. Az őskori emberiség szellemi hagyománya*, Budapest: Magvető: 1988a.
- HAMVAS Béla, *Poeta sacer = Uő., A láthatatlan történet [1942]* Budapest: Akadémiai Kiadó, 1988b. 110–128.
- HAMVAS Béla, *A Medúza [1944] = Magyar Orpheus. Weöres Sándor emlékezete*, szerk., DOMOKOS Mátyás, Budapest: Szépirodalmi Kiadó, 1990, 213–217.
- HAMVAS Béla, *Tabula smaragdina [1950]*, Szombathely: Életünk Szerkesztősége, 1994.
- HAMVAS Béla, *Poetica metaphysica = Uő., A halhatatlanság híradása: Művészeti írások II*. Budapest: Medio Kiadó, 2014, 305–333.
- HAMVAS Béla, *Anthologia humana – ötezer év bölcsessége [1946]* Budapest: Medio Kiadó, 2015a.
- HAMVAS Béla, *Patmosz II. [1964–1966]* Budapest: Medio Kiadó, 2015b.
- IRMSCHER, Johannes, *Antik lexikon*, szerk. SZEPEK Erika, ford. BELLUS Ibolya – BORHY László – FÁBRI Péter, Budapest: Corvina Kiadó, 1993.
- JASPERS, Karl, *Mi az ember?* ford. ifj. KÖRÖS László, Budapest: Katalizátor Kiadó, 2008.

- KENYERES Zoltán, *Mítosz és játék* = Uő., *Gondolkodó irodalom*, Budapest: Szépirodalmi Kiadó, 1974. 243–305.
- KERÉNYI Károly, *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Platón Phaidónjának megértéséhez* [Athenaeum, 1933] = Uő. *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok 1918–1943*. Budapest: Magvető Kiadó, 1984. 110–121.
- LACKÓ Miklós, *Sziget és külvilág. Kerényi Károly és a magyar szellemi élet* = Uő. *Sziget és külvilág. Válogatott tanulmányok*, Budapest: MTA Történettudományi Intézete, 1996, 305–334.
- RADVÁNSZKY Anikó, *A végtelen távlatai Weöres Sándor költészetében* = „Beszélhetnek a kortársak”: *Esszék és tanulmányok Weöres Sándorról*, szerk. Uő., Budapest: Ráció Kiadó, 2017, 217–224.
- SCHEIN Gábor, *Weöres Sándor*, Budapest: Elektra, 2001.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich, *A vallásról: beszédek a vallást megvető művelt közönséghez*, ford. GÁL Zoltán, Budapest: Osiris, 2000.
- SCHLEGEL, August – SCHLEGEL, Friedrich, *Válogatott esztétikai írások*, ford. BENDL Júlia – TANDORI Dezső, Budapest: Gondolat Kiadó, 1980.
- Sziget* I–III. 1935–1939, szerk. KERÉNYI Károly, Budapest: Orpheusz Kiadó, 2000.
- Tao te King*, ford., WEÖRES Sándor, Budapest: Tericum Kiadó, 1994.
- TAR Ibolya, SZÖNYI György Endre, szerk., *Hermetika, mágia. Ezoterikus látásmód és művészi megismerés, Ikonológia és műértelmezés* 5. Szeged: JATEPress, 1995.
- TÓTH Judit, *Hamvas Béla és Weöres Sándor – Mester és tanítvány?* 2012. <http://www.hamvasbela.org/2012/07/toth-judit-hamvas-bela-es-weores-sandor.html> [Letöltés dátuma: 2018.09.21.]
- TÖRÖK Endre, *Ami teljes, és ami részleges: Hamvas Béláról* = HAMVAS Béla *Scientia Sacra. Az őskori emberiség szellemi hagyománya*, Budapest: Magvető Kiadó, 1988, 549–571.
- ÚJVÁRI Edit, „A mindenség hullámzó nászruhád”: *Istennői mítoszmotívumok Weöres Sándor költészetében*, Szeged: JGyF Kiadó, 2004.
- WEÖRES Sándor, *Egybegyűjtött írások* 1–3. Budapest: Magvető Kiadó, 1981.
- WEÖRES Sándor, *Eternal Moment: Selected poems*. Budapest–London: Corvina–Anvil Press Poetry, 1988.
- WEÖRES Sándor, *Egybegyűjtött levelek* I–II. szerk. BATA Imre, NEMESKÉRI Erika, Budapest: Pesti Szalon–Marfa Mediterrán, 1998.
- WEÖRES Sándor, *Hamvas Béláról* = *In memoriam Hamvas Béla*, szerk. DARABOS Pál, MOLNÁR Márton, Budapest: Hamvas Intézet, 2008, 272–273.

### **The poetry of Sándor Weöres and the modern Hermetic tradition**

**Abstract** The inspiring influence of Eastern philosophy of religion proves to be a momentous element of the modern Western hermetic, esoteric and occult tradition – as it is visible in the case of theosophic and anthroposophic doctrines. This approach is both influential in the works of Béla Hamvas, the outstanding figure of Hungarian hermetic philosophy, and in the poetry of Sándor Weöres, who considered Hamvas his “mentor”. The paper focuses on those works of Weöres in which the principles of Western esoteric tradition and Eastern philosophy appear as forming a peculiar mixture. His artistic endeavours towards the transcendental can be illustrated by his philosophical prose, *A teljesség felé* (1945) [Towards perfection], and his poems titled *The Constant in the Changing* (1938) and *Song: Boundless Space* (1980). Based on these premises, the art of Weöres is entitled to special attention during the scrutiny of the relationship between modern hermetic tradition and art.

**Keywords:** Sándor Weöres, Béla Hamvas, esoteric-occult tradition, hermetism, theosophy

Újvári Edit PhD  
Szegedi Tudományegyetem, JGYPK,  
6725 Szeged, Boldogasszony sgt. 6.  
ujvari.edit@szte.hu

## „Feljelentés van ellene”

### Másságábrázolás Márai Ilona naplóiban

**Absztrakt:** Márai Ilona nemrég közreadott naplófeljegyzései nemcsak önértéküknel fogva izgalmas szövegek, hanem a Márai-univerzum egésze szempontjából is. Márainé megörökít több olyan lényegesnek tűnő mozzanatot is, mely megmagyarázza a Márai-életmű homoerotikus jellegű vagy holdudvarú szegmenseinek alakulástörténetét. A másságok közül ez az írás a szexuális másság ábrázolásaira fókuszál. Három szövegcsoportot vizsgál: a Márai személyével és életművével kapcsolatos homoszexuális vonatkozásokat, a queer filmek, könyvek, színházi élmények feldolgozását és a konkrét környezetben észlelhető másság jelenlétét.

Betűbe zárva. A találó cím utalhat az írás aktusában megképződő szabadságterepre, jelenthet kétségbeesett írásba menekülést, tétova pótcelekvést vagy akár üdítő kárpótlást is a megszokott társasági élet hiányáért. A leginkább talán börtönt vagy kalitkát jelent, melybe Márai Ilonát a nemi sztereotípiák, a hagyományosnak tartott nemi szerepek és saját érzelmi életének szubmisszív készletetése, függőségei zárták be. Márai Sándorné naplóinak jelentékeny részét, mintegy 1700 oldalnyi szöveget, mely a 296 füzetnyi hagyaték mintegy felét jelenti, Ötvös Anna és Mészáros Tibor publikálta.<sup>1</sup>

Márai Ilona naplóit nem szó szoros értelemben vett irodalmi alkotások még akkor sem, ha fellelhetők benne kifejezetten plasztikusan megírt, szépírói kvalitásokkal bíró jelenetek vagy frappáns írói ötletek. Épp ezért irodalmi szenzációról sem lehet beszélni a szó hagyományos értelmében. Szenzáció a naplók megjelenése, hiszen egy kultikus szerző szövegeinek járuléktextusaiként elgondolható szövegkorpusról van szó. Ez a függelék-lét azonban kissé degradáló, hiszen a szövegek bizonyos rétege a kordokumentum jellegén mégis csak túlmutatni látszik. Papp Sándor Zsigmond ezt így fogalmazta meg: „Ilona naplója legalább olyan fontos kordokumentum, mint Gyarmati Fanni (terjedelmében is) hasonló munkája. Csak talán másként fontos. Ám mindenekelőtt érdekes olvasmány – még akkor is, ha sok benne a puszta közlés, a napi rutin rögzítése. Három oldalon jegyzeteltem ki magamnak a frappáns észrevételeket, az étellel teli részleteket...”<sup>2</sup> Papp vélemény-

1 MÁRAI Ilona, *Betűbe zárva I–II.*, Budapest: Helikon, 2022. A válogatás NAGY Zsejke munkája.

2 PAPP Sándor Zsigmond, *A szemérmes és az őszinte Márai*, Könyvterasz, 2022. 10. 11. <https://konyvterasz.hu/a-szemermes-es-az-oszinte-marai/>

nye a szakirodalom gáláns és benevolens ágához sorolható, és jól illeszkedik Márai Sándor naplójának gyászfejezeteihez. „Mintha mindennap kapnék tőle egy levelet. Száznál több ilyen füzet maradt, ugyanannyi van valahol Pesten, ha még van valahol” – írja Márai, de az 1986-os naplóban sokszor beszél a bejegyzések aprólékosságáról, érzékiségéről és szinte mágikus erejéről is.<sup>3</sup> Talán ez az érzékiség csap át olykor írói érzékenységbe, de ezek az esetek viszonylag ritkák. A Papp által emlegetett frappáns észrevételek jelenléte viszont még a rutinrögítő szöveg univerzális áradásában is jól érzékelhető, a környezetkritikus, érzelmileg erőteljes szemszög varázsa azonban gyakorta törik meg a szürkeségen, vázlatosságon, kidolgozatlanságon. Komparatív játékként, férj és feleség viszonyrajzának dinamikus tereként ugyancsak működőképes lehet a szöveg. Kőríz Imre kritikája szintén említi a Gyarmati Fanni-párhuzamot, sőt Kosztolányi Dezsőné Harnos Ilonát is beemeli a diskurzusba. Felveti az íróvá avatás lehetőségét is: „Ez a napló nem csupán egy jelentős íróról szóló felbecsülhetetlen értékű dokumentum, hanem többek közt irodalomszociológiai, társadalom- és életmódtörténeti forrás is, illetve egy olyan női alkotó műve, akit ez a mű alkalmasint ugyanúgy íróvá avat, mint Radnóti Miklósné Gyarmati Fannit vagy Márainé egykori szomszédját és barátnőjét, Kosztolányi Dezsőné Harnos Ilonát az ő naplói, illetve visszaemlékezéseik.”<sup>4</sup> A talán kissé túlzó irodalomtörténeti kontextualizálásnál fontosabb a műfaji meghatározások cizellálása: a dokumentumjelleg történeti kategóriája mellett megjelenik releváns kategóriaként a szövegkopusz életmódtörténeti és irodalomszociológiai beágyazásának lehetősége is. A napló szociológiai és kultúrtörténeti értelemben valóban kivételes dokumentum a női sorsról, a migrációról, egy meglábjegyzetelt korszak történéseiről és a szépírás fétiszizálásáról.

A szövegkorpusz egy rajongó, ugyanakkor féltő szorongással és a férfi–nő kapcsolati dinamikát olykor kérelmetlenül éleslátással bemutató emlékműállítási kísérlet, mely olykor-olykor maga is megroppan az imádott bálvány előtti hódolat terhe alatt.

„Márai elviselhetetlen, egyre elviselhetlenebb, még annál is elviselhetlenebb, miközben a feleség kritikátlanul rajong érte és imádja, minden sorát zseniálisnak tartja, folytonosan újraolvassa. Függeléknő” – jegyeztem fel saját naplójegyzeteim közé, aztán elbizonytalanodtam, mert épp ez a napló mutatja meg, miként vívja meg a maga kis szabadságharcait a sorsszerű érzelmi korlátok között, a hegemon maszkulinitás egy kivételesen idejétmúlt válfaja és imperatívusza alatt.

A *Dívány Ilyen volt valójában Márai Sándor – felesége titkos naplójából minden kiderül* című cikke iskolapéldája a bulvár szenzációhajhász szövegkezelésnek és alighanem a kiadói marketingnek is, mely egy bizonyos olvasói réteg becserkészésére számít.<sup>5</sup> A napló alaphangját tekintve azonban a leleplezések helyett inkább a

3 MÁRAI Sándor, *A teljes napló 1982–1989*, Budapest: Helikon, 2018, 330.

4 KŐRIZS Imre, *Betűből szabadulva*, Jelenkor, 2023/1., 112.

5 GEYER Krisztina, *Ilyen volt valójában Márai Sándor – felesége titkos naplójából minden kiderül*, Dívány, 2022. 6. 30. <https://divany.hu/vilagom/marai-sandor-felesege-lola-naplo/>

hierarchikus családi viszonyt leképező imádat az uralkodó tónus. Ezt Kőrizs Imre remek megfigyelése emeli ki a legjobban: „Az író mindig egyetlen L. betűvel jelöli a feleségét, aki ugyancsak mindig egyetlen nagybetűvel utal a férjére: Ő.”<sup>6</sup> A napló, noha nem a nyilvánosságnak készített szerkesztett szöveg, az erőteljes kultuszépítést szolgálja, s ez nyilván spontán csodálatból fakadó természetességgel történik. Márainé egyik több variánsban is, de hasonló töltettel bíró kijelentése, miszerint „én nem akarok mást, mint amit ő akar”, a feltétlen alárendelődés szinte mazochista képzeteit kelti az olvasóban. A szépírás az író pozicionálásának köszönhetően fétiszálódik, privilégiummá válik, markánsan elkülönül a köznapi írástevékenységtől.

Tudnunk kell ugyanakkor, hogy Márainé naplója ellenőrzött szöveg is, Márai időnként titokban elolvassa (ahogy Márai Ilona is Márai Sándor naplóját), s ezt nem egyszer maga a naplóíró is a tudtunkra adja.<sup>7</sup> Ezáltal a mű üzenetökönyv jelleget is kaphat, hiszen az olvasóban felmerül, hogy valójában Neki szól, vagy titokban nyilvánosságot feltételez.<sup>8</sup> Az egymás kölcsönös olvasása, ellenőrzése az íráson keresztül mégsem lehet kizárólagos funkció. Márainé úgy érzi, hogy feljegyzéseivel az írás szentsége elleni vétséget követ el, és szinte folyamatosan vezekel a „bűnért”. Amit esetleg sikernek tulajdoníthat, az is Márai-visszfény. „Sajnos nem tudok írni. Nálam csak villanások vannak és abszolút irodalmi hallások, mint az abszolút zenei hallások. Talán kipattog rám néha egy szikra abból a sugárból, ami körülötte van. Egy pillanatra csillog, aztán kialszik. Ennyit az én tehetségemről” – írja 1949-ben Márainé, és hívja fel a szakasz jelentőségére a figyelmet Pusztai Ilona, aki a szöveget a „barátnőpótlék” terminussal illeti.<sup>9</sup> Ismerünk olyan 1976-os naplórészletet is, melynek tanúsága szerint Máriainé valósággal retteg, nehogy Márai íráson kapja.<sup>10</sup> Fodor József Péter kritikája pontosan érzékeli ezeket az erővonalakat: „A két nyolcszáz oldalas kötet rámutat a Márai-kéziratok ködösítésére, hiányaira, ferdítéseire, következtelenségeire” – írja a Műútban.<sup>11</sup> Ugyanő tesz kivételesen jelentős kritikai filológiai és kiadásmódszertani észrevételeket is: „A kiadó saját önkényét, tehát a Lola-kéziratok közel felének ki nem adását, azzal a lenéző indokkal magyarázta, hogy »kezelhetetlen lenne mind könyvészeti, mind olvasói szempontból«”.<sup>12</sup> Ebből nyilvánvalóan következik a jogos megállapítás, hogy a komoly kutatás továbbra is megkövetelné a napló mintegy felének alapos kéziratári vizsgálatát. A bulvár híve és a kultusz megszállottja pedig viszonylag kevés irodalmat és szenzációt kap.

6 KŐRIZS Imre, *Betűből szabadulva...*, 114.

7 Pl. „De. egyedül volt itthon. Feltúrta az összes holmimat, elolvasta a naplókat! Talán megnyugodott tőle.”

8 Vö. KŐRIZS, *l. m.*, 111.

9 PUSZTAI Ilona, *L mint Lola*, Irodalmi Jelen, 2022. 12. 12. <https://irodalmijelen.hu/2022-dec-12-2307/l-mint-lola>

10 MÁRAI Ilona, *Betűbe zárva II...*, 621.

11 FODOR József Péter, *Félreértés, hiba, áruulás. Márai Sándor önmagáról alkotott képének hiányosságai*, Műút, 2022/5., 67.

12 Uo., 66.

Fried István ugyancsak céloz a kölcsönös „odafigyelés” gesztusára, illetve kitér a szerkesztett író és a szerkesztetlen asszonyi napló eleve adódó különbségére is, reflektál a szöveg szociokulturális jelentőségére.<sup>13</sup>

A recepció egy jelentékeny része a bulvár és kultusz között oszcillál, mígnem a migráns női tapasztalat dokumentumjellege, életmódtörténeti forráskaraktere kisebb hangsúlyt kapott.

A napló egyik központi témája Ő, azaz Márai Sándor személye, a másik meghatározó szál az intim női terek világához kötődik, illetve a női lét, a munkavállalás, a gyereknevelés, az életmód kérdéseit tárgyalja, a hitélet kiemelt szerepet kap, akár csak a gazdasági feljegyzések sora és a baráti körről alkotott reflexiók is. Az irracionális, analitikus térfelet erősítik a szapora álomleírások. A nosztalgia, a politikai történések, a migráns magány és a kulturális kiszakítottság emlékezetes szólamná lesz: „Hová lett Pozsony, Temesvár! Milyen gyalázatot csináltak Magyarországból! Ha szétszednek egy országot erőszakkal, legyen egyforma a világ, semmilyen ország ne legyen, mint az Egyesült Államok!”<sup>14</sup> Salerno egyfajta „tengerparti Kassa”<sup>15</sup> lesz. Eszébe jut a „púpava” szó,<sup>16</sup> vagy a „rucski do rucski” kifejezés, „ahogy tótul mondták Kassán”,<sup>17</sup> kapnak egy Košice-képeskönyvet,<sup>18</sup> a salernói szomszédoknál felbukkan egy szlovák férfi, aki tud magyarul és azt állítja, hogy főpincér volt Pozsonyban.<sup>19</sup> Az irodalmi, illetve kulturális reflexiók általában spontán megnyilvánulások: Cs. Szabó műve pl. „iskolás, erőszakolt szóhalmozás lexikon alapon”,<sup>20</sup> Határ Győző „elmebeteg”,<sup>21</sup> Eugenio Montale költészete pedig szerinte „érdektelen”.<sup>22</sup>

56

E dolgozat központi témája a másság, illetve a homoszexualitás kérdéseinek ábrázolása Márai Ilona megjelent naplóiban. A hosszú felvezetést a szöveg nem mindennapi jellege, a kiadás és a szövegfilológia speciális természete indokolta. Mielőtt a központi tárgyra térnénk, érdemes megnézni, miként jelennek meg a naplóban azok a fóbiák, melyek Márai naplóiban is felbukkannak. Az antiszemitizmus természetesen sokkal haloványabban: pl. 1959. október 12-én feljegyzi, hogy „Nagyon ellenszenves és kihívó az itteni zs.-k viselkedése”.<sup>23</sup> A zsidóság mint másság szinte a drámai döbbenet erejével kerül elő a napló talán legizgalmasabb részé-

13 FRIED István, *Lola újabb könyve*, Irodalomtörténet 2023/2., 197–210.

14 MÁRAI Ilona, *Betűbe zárva I...*, 379.

15 *Uo.*, 250.

16 *Uo.*, 146.

17 *Uo.*, 342.

18 *Uo.*, 419.

19 *Uo.*, 688–689.

20 MÁRAI Ilona, *Betűbe zárva I...*, 455.

21 MÁRAI Ilona, *Betűbe zárva II...*, 391.

22 *Uo.*, 550.

23 MÁRAI Ilona, *Betűbe zárva I...*, 643.



ben, amikor a megcsaláson kapott Márai rágalmazza meg Lolát.<sup>24</sup> A rasszizmus is sokkal haloványabban jelenik meg nála, mint Márai teljes naplóiban, pl. 1963-ban írja, hogy „A négerek elszaporodtak és aggasztóan agresszívek és izgatottak”, jobb lenne „fehérebb” vidékre költözni<sup>25</sup>. Ez a mozzanat inkább Márait visszhangozza. Míg Márainál a homofóbia az összeesküvés-elméletekig fokozódik, Márai Ilonánál marginális, szinte sosem explicit, inkább helyzetjelentés- vagy visszhangszerű jelenséggént bukkan fel.

A legfontosabb szöveghely az amerikai vízum megszerzésének bonyodalmaikat ecsetelő részben szerepel. Az amerikai konzulátuson 1950-ben lejátszódó jelenet ugyanis magát Márai Sándort keveri a homoszexualitás gyanújába: „A szokásos kérdések után: mikor jöttünk ki? Hány évesek vagyunk? Mióta vagyunk itt? Szexuális életünk után kezd érdeklődni. Mit, mikor, hogyan? Nincsenek-e a férjemnek fiúbarátai?”<sup>26</sup> Márai Sándort is kihallgatták: „Tőle is ezeket kérdezte az amerikai »orvos«. Konzul elé nem is került. Mikor felháborodott a kérdéseken, kibökte az orvos, hogy »feljelentés van ellene, hogy pederasztá! Kikérte magának, és elment!”<sup>27</sup> Az 1951. december 30-ai bejegyzés szerint a házaspár elhatározza, hogy „ilyen” országba vízum ide vagy oda, nem megy.

Természetesen egy ilyen bizarr helyzet lezárható komikusan is, ám Márait a teljes napló tanúsága szerint felkavarta az eset, és Amerikában hozzálátott életműve „megtisztításához”, vagy jobban mondva a homoerotikus elemek redukálásához. Feltehető, hogy bizonyos poétikai megfontolások is szerepet játszhattak ebben, ám ez a feljegyzett kiélezett lélektani mozzanat valószínűleg nem függetleníthető ettől.

A homoszexualitással Máraiék közvetlen környezetükben is találkoztak, például az International Refugee Organization, melynek 1946 és 1951 között Bagnoliban is működött egy telepe, Marton Lajos, Lola nagybátyja munkahelye mind Márai, mind Márainé szerint a pederasztia melegágya volt. Márainé 1951. november 23-án jegyezte fel a következőket: „Lajos kint vacsorázik del Furiákkal, jövő terveken török fejüket. Dec. 1-re mindenkinek felmondtak az IRO-nál. Bezár a pederasztia szemétdomb. Mi jön majd helyette?”<sup>28</sup>

Miután a házaspár kitelepül Amerikába, a *Zendülők* angol kiadása ugródeszka lehetett volna a helyi irodalmi kultúra sűrűjébe, ám Márai erről hallani sem akar, vagy csak speciális feltételek között, átdolgozások után hajlandó rá. Márainé 1953. augusztus 7-én jegyzi fel a következőket: „Miért nem engedte kiadni? Nincs benne »mit kijátszani ellene«? (...) Az lehet, hogy Knopfot mint kiadót nem az irodalom

24 Uo., 1–25., 828–829.

25 Uo., 801.

26 Uo., 217.

27 Uo., 218.

28 Uo., 212.

érdekelte benne, hanem a homoszexualitás, ami aláfesti a »zendülőket«. <sup>29</sup> A pozicionálás világos: Márai személyes integritásának potenciális megsértését véli felfedezni a szöveg kiadásában, illetve hadakozik valamiféle irodalmi trend ellen. Alfred A. Knopf már 1952-ben levélben értesíti Márait, hogy nem tudja kiadni a *Béke lthakábant*, ellenben a *Zendülőket* kiadná, „melyet már le is fordított”. <sup>30</sup> Ha hihetünk a bejegyzésnek, Márai gesztusa még makacsabbnak tűnik. 1955. október 5-én jegyzi fel Márai Ilona, hogy Pauker, az ügynök a *Zendülőket* színdarabnak szeretné, de Márai ezt sem engedi. <sup>31</sup> 1976-ban egy újabb bejegyzés bukkan fel a tárgyban: „Sok hibát követtünk el életünkben, de ez volt a legnagyobb hiba!” <sup>32</sup> Ez a hiba nem más, mint az, hogy Márai nem engedte kiadni angolul a *Zendülőket* mint első könyvet indításnak, mert szerinte „csak a homoszexuális látszat miatt akarják kiadni”. Az első világháború után kibontakozó irodalmi beszédmód vonzódott a kamaszfantázia világához, a félig gyermeki, félig felnőtt tudat instabilitásához, az átmenetiséghez, a felnőttek által képviselt rend és az ösztönök konfliktusához, ezért a lázadó kamasz, a „félemler” viszonya a normatívnak tartott felnőtté nevelés „hivatalos” és eszményített forgatókönyvéhez felettébb hálás irodalmi tárgynak bizonyult. A Jean Cocteau „teremtette” műfaj világirodalmi rangú magyar reprezentánsaként számoltartott Márai-regény 1930-ban jelent meg *A zendülők* címmel és elnyerte Gide tetszését is. Márai a teljes napló homofób bejegyzéseinek tekintélyes részét zúdítja éppen Gide-re, aki a homoszexualitás korabeli emblémájának tartottak. <sup>33</sup> Márai Gide, illetve Green és Proust meleg írói örökségét egy démoni csábítás függőségi rendszerébe ágyazza, amitől szabadulni szeretne. Oscar Wilde mássága eredendően esztétikai elitizmusával együtt tüntetően szubverzív karakterű, önvészélyes, ám kreatív másságnak számított Márai szemében, míg Gide a szexuális önazonosság konstrukciójával egy kollektív tudat alapjait vetette meg, mely nyomán a szexusban megképzett hiteles én alapvetően természetessé és legitimé tehető, azaz jogi és morális értelemben is tényezővé válhat. „Magánélete nem érdekelt, semmi közöm ahhoz, ma vagy száz év múlva, hogy Wilde bemutatta egyszer Algériában egy arabs fiúnak, s aztán az egyneműek szerelme vonzotta, s még később kommunista lett. Mindez nem mű, csak végzet. Mégis, könyveit mellékesnek érzem, s a jelenséget lényegesnek” – összegez Márai. <sup>34</sup> Cocteau öröksége ugyancsak teherré válik: ráadásul a meleg mozgalmak emancipációs törekvései közé tartozik egy meleg irodalomtörténeti diskurzus megképzése is, melynek történetesen oszlopos tagjaivá válnak azok az írók, akikért Márai talán a leginkább lelkesedett. *A zendülők* című regény tetralógia-előhanggá (*Zendülőkké*) válásáról már korábban írtam, most csak pár

---

29 Uo., 305.

30 Uo., 305.

31 Uo., 415.

32 Uo., 635.

33 CSEHY Zoltán, „Gide és alpapjai, Green és a többiek”. *Márai Sándor és a francia „meleg irodalom”, Partitúra 2022/2., 15–34.*

34 MÁRAI Sándor, *Napló 1968–1975*, Budapest: Helikon, 2001, 79–80.

vonást emelnék ki.<sup>35</sup> Márait egy 1971-ben egy bejegyzés szerint a leginkább Ábel és Tibor (aki Ábel homoerotikus szépségvágányának és szerelmének kivetülése) párbeszéde, a „vallomás” zavarta.<sup>36</sup> De a nevezetes csábítási jelenet erotikáját is mérsékelte, sőt igyekszik a regény teljes homoerotikus, illetve queer hátterét, vagy ahogy ő mondja, a „szexuális travesztációt” nem a hol elfojtott, hol kirobbanó zűrzavaros, lázadó, irracionális érzékiség dinamikájaként, a szexuális kíváncsiság ellenvilág-energiáiként látni, hanem sokkal inkább osztályharcként. Maga úgy fogalmazza meg ezt a törekvést, a „gideizmustól” szabadulni vágyó koncepció lényegét, hogy a regényben a „szexuális travesztációban a proli lázad a polgár ellen...”<sup>37</sup> Földényi F. László is felfigyelt a koncepcióváltásra, bár ő a teljes Márai-jelenség egyik kulcsproblémájának látja, hogy Márai „az anarchikus látásmódot gyorsan a klasszicizmus kalodájába zárta”.<sup>38</sup>

Mekis D. János remek megfigyelése szerint Márai az *Egy polgár vallomásai* című művének elbeszélőjére jellemző „neurotikus idegenség-élményt” Gide *A pénzhamisítókjából* veszi át, s a főhős referencialitáshoz való, vállaltan stilizációtudatos alapállását a megidézett Márai-jelenetben szereplő Edouard karakterével rokonítja, aki szerint a valóságos létezés csak akkor érdekes, ha a „tükröben is visszatükröződik”.<sup>39</sup>

Az *Egy polgár vallomásai* szövegvariánsainak és öncenzurális gesztusainak vizsgálata külön tanulmányt érdemelne, most elégedjünk csak meg Lőrinczy Huba észrevételeivel.<sup>40</sup> Összesen körül-belül 6–10 oldalnyi olyan rész maradt el a szövegből, mely a homoszexualitással foglalkozik. A gyereklelektan pszichoszexuális vonatkozásai éppúgy idetartoznak, mint például e játékok identitásváltást generáló hatása, „...melyet a »természetes« szexuális érintkezés a másik nemmel soha nem tudott egészen feloldani”, de a homoszexuális vágy „...soha nem volt telítve annyi lendítőerővel, hogy átsodorjon a túlsó partra, a férfiakhoz”.<sup>41</sup> A kollégiumi homoszexualitás, tanár–diák viszony ambivalenciái be is épülnek a *Zendülők*be, a Kurfürstendamm egyik bájából hazavitt, nőnek öltözött lakatosinas története szublimálva *A sziget* című műben tér vissza, az *Idegen emberekben* pedig Párizsban bukkan fel egy „berlini” meleg találkahely leírása.

Márai az amerikai meleg emancipációs törekvéseket is rossz szemmel nézte. Furkó Zoltánnak adott 1988-as San Diegó-i interjúja összekapcsolja a Gide-féle

35 CSEHY Zoltán, *Az elmásítás mechanizmusai. A Zendülők queer olvasata*, Irodalmi Szemle 2020/9., 34–54.

36 MÁRAI Sándor, *A teljes napló 1970–1973*. Budapest: Helikon, 2015, 176–177.

37 *Uo.*, 177.

38 FÖLDÉNYI F. László, *A perifériáról a centrumba. A két háború közötti magyar irodalom sikere német nyelvterületen*. 2000 2006/3., 71–76.

39 MEKIS D. János. *A „regényes önéletrajz”. Márai Sándor: Egy polgár vallomásai*, *Literatura*, 1993/2., 181–189.

40 LŐRINCZY Huba: *Cenzúra és öncenzúra. Az Egy polgár vallomásai eredeti és megcsonkított szövegeiről*, <https://pim.hu/hu/marai-sandor/cenzura-es-encenzura>

41 *Uo.*

homoszexualitást a gay és leszbikus mozgalmak aktuális törekvéseivel: „És aztán jött ez a mánia, mint Gide-nél. Gide igazán nagy tehetség volt, akik értenek franciául, azt mondják, hogy Gide a legtisztább franciasággal írt. De folyton az önvád, a pederasztaság. Mazochizmusa állandóan ingerlő magatartás... Amellett a pederasztasággal az a helyzet, hogy itt vonulnak az ablakom előtt hatalmas zászlókkal az aggastyánok. Alig tud már menni, de viszi a zászlót: »Kijöttünk a rejteklyukból!« Nézem őket, itt már háromszor-négyszer volt nagy »buzeráns« felvonulás. Az ember nézi őket, és az a gyanúja, ez nem szexuális manifesztáció. Ez társadalmi-politikai manifesztáció.”<sup>42</sup>

Márai Ilona naplójának egyik hangsúlyos részét képezi Megyery Sári felbukása. Megyery Sári emlékirata *Én is voltam jávorfácská* címmel 1975-ben Párizsban jelent meg a Magyar Műhely gondozásában.<sup>43</sup> Az emlékirat Márai Sándorról is megemlékezik, sőt egy ankétára adott válaszát is közli. Márainét kettős féltékenység gyötri: részben a Sacy von Blondel néven közismert filmekben szereplő Megyery szeszélyes, kusza memoárjában valamiféle konkurenciát lát meg, egy elszalasztott művészi emlékirat lehetőségét, mellyel ő is hódolhatott volna férje nagysága előtt, részben egészen konkrétan féltékeny a férjével levelező, majd azt személyesen is felkereső egykori kékharisnya írónőre. Márai kissé „lemosolyogja” Megyeryt, de azért válaszol egy ankétjára a költészetről.<sup>44</sup> Az író szerint Márai a tipikus nőt tanulmányozta benne kiruccanásaik alkalmából, amúgy meglehetősen lenézte a nőírókat és ezt nem is titkolta, egyenesen „írónőcsömörben” szenvedett.<sup>45</sup> Megyery a Márai-olvasás kéjes aktusának leírásába helyezi át erotikus vágyainak töltetét: „Magányom csöndjében sikoltoztam, mint a nő, ki nem képes befogni a száját szeretője karjaiban.”<sup>46</sup> Megyery szövegében Márainé talán egy elszalasztott írói karrier lehetőségét vélte felfedezni.

Hasonlóan lesújtó véleménnyel van Cerrutiné Paulay Erzsébet emlékiratáról is. 1950. november 15-én jegyezte fel, hogy Cerrutiné Paulay Erzsébet könyvét (Élisabeth Cerruti: *Je les ai bien connus*, Paris, 1950, eredetileg angolul írta: *Ambassador's Wife*, 1952) olvassa. A szöveg „intim Pista” stílusú, „humoros pletykálkodás”, egy követné visszaemlékezései, melyet a párizsi rádió is „ünnepel”, holott csak egyetlen tárgya van, a „kurvák és buzeránsok érvényesülése” a mai Párizsban.<sup>47</sup>

Giuseppe Ventrone Della Corte Selvaggia o *La Sirena* című regénye hasonlóan elhatárolódást vált ki belőle a homoszexuális vonatkozásoktól: „Befejeztem Ventrone Sirena olvasását, gyenge »irodalom«, de jó helyrajzok. Napoli, Capri, a ten-

42 FURKÓ Zoltán, *Európa kórterem. Választásaink*, Kapu, 2010/3., 57–62.

43 Magyarországi kiadása: MEGYERY Sári, *Én is voltam jávorfácská...*, Budapest: Magvető, 1979. A továbbiakban erre a kiadásra hivatkozom.

44 Uo., 404.

45 Uo., 430.

46 Uo., 432.

47 MÁRAI Ilona, *Betűbe zárva I...*, 359.

gerről és a női és férfi homoszexualitás, 40 év előtti könyvben nagy merészség lehetett: Ma! Zoológiai ismertetés!” A zoológia és a szerelemfilozófia szembeállításában Márai-rezonanciának hat.

Tennessee Williams darabjáról (*Macska a forró bádogtetőn*) 1955. szeptember 22-én írt feljegyzést. Márainé tévesen Thornton Wildernek írja a szerzőt. „Csupa ellenszenves szereplő, 2 és fél órán át ordítanak, beszélnek »love-making«-ról, homoszexualitásról. Primitív, ordenáré rossz játék, rossz előadás, rossz színészek.”<sup>48</sup> A művet csak Márainé és fogadott fia nézi meg, miközben a gyerek „feszeng”, Márai Sándor pedig naplóbejegyzést ír róla a beszámoló alapján: „Buzeránsok, alkoholisták és apagyilkos-jelöltek beszélnek és támolyognak három órán át a színpadon. A cselekmény értelme annyi, hogy a hős homoszexuális alkoholista, aki nem hajlandó lefeküdni a feleségével.”<sup>49</sup> Márai is kitér a gyerek, János döbbenetére, aki először látott színházat. A két bejegyzés között irodalmi tekintetben nincs nagyobb különbség, Márai sem mélyíti el az esetet túlságosan, hacsak az nem tekinthető annak, hogy egyre kevésbé érzi úgy, hogy társaságra vagy amerikai művészi élményre vágyik. A másik írói irány a büntudat lehetne, hiszen János lényegében őt helyettesítette anyja kísérőjeként.

Pasolini filmjeiről mindkettőjük véleménye sarkalatos. Pasolini *Porcile* című filmjére nem lehet szavakat találni,<sup>50</sup> a *Medea* címűről pedig annyit jegyez fel 1977-ben: „Callas néhány jó »arca«, különben a buzeranciától átfűtött kosztümös jelene-tek!”<sup>51</sup> Pasolini haláláról mindössze annyit jegyez fel: „Saját filmjeinek méltó befejezése!”<sup>52</sup> Itt ismét Márai felfogásához hasonló vélekedéssel találkozunk.

Óváry Zoltán potenciális melegsége Márai naplóinak visszatérő mozzanata. Márai és Márainé alighanem egyaránt melegnek látja Óváryt. Márai Ilona csak közvetve ír erről, mert Simányi Tibor külleme hasonlít Óváry Zoltánéhoz, megkockáztat egy ilyen gondolatmenetet: „kicsit Kaminski, kicsit Székely István fiatalon, csak a külleme kicsit meglepően Zoltán. Az arckifejezése, beszéde. Talán buzeráns? Rokonszenves, értelmes.”<sup>53</sup> A történész-újságíró Simányi Tiborral Márai haláláig levelezett.

A homoszexualitás témakörének megjelenését az eddig publikált naplóbejegyzések tükrében három alapvető csoportba sorolhatjuk. A leglényegesebb csoportot a Márai személyét érintő másságdiskurzus alkotja, mely a naplóban elválaszthatatlanul összefonódik a *Zendülőök* amerikai kiadásának ellehetetlenülésével, illetve az életmű speciális nemi korrekciójával. A másik csoportot az olvasott művekben, illetve megtekintet színművekben, filmekben felbukkanó homoszexua-

48 MÁRAI Ilona, *Betűbe zárva I...*, 408.

49 MÁRAI Sándor, *A teljes napló 1954–56*, Budapest: Helikon, 2010, 286.

50 MÁRAI Ilona, *Betűbe zárva II...*, 134.

51 *Uo.*, 699.

52 *Uo.*, 554.

53 *Uo.*, 256.

litásra vonatkozó reflexiók alkotják. A homoszexualitás jelenléte Márainénál már önmagában értékítéletnek számít, ezek a szövegek általában pontszerűen halmozák az alapinformációkat és nélkülözik az indoklást. A harmadik csoportba a konkrét találkozások tartoznak a mássággal, ezek jelenléte a naplóban meglehetősen redukált.

Márainé hozzájárulása a magyar queer diskurzushoz elsősorban a Márai-életmű homoerotikus szegmenseinek alakulástörténete miatt fontos.

## Irodalom

- CSEHY Zoltán, *Az elmásítás mechanizmusai. A Zendülők queer olvasata*, Irodalmi Szemle 2020/9., 34–54.
- CSEHY Zoltán, „*Gide és alpapjai, Green és a többiek*”. Márai Sándor és a francia „meleg irodalom”, Partitúra 2022/2., 15–34.
- FODOR József Péter, *Félreértés, hiba, árulás. Márai Sándor önmagáról alkotott képének hiányosságai*, Műút, 2022/5., 66–70.
- FÖLDÉNYI F. László, *A perifériáról a centrumba. A két háború közötti magyar irodalom sikere német nyelvterületen*, 2000, 2006/3., 71–76.
- FRIED István, *Lola újabb könyve*, Irodalomtörténet, 2023/2., 197–210.
- FURKÓ Zoltán, *Európa kórterem. Választásaink*, Kapu, 2010/3., 57–62.
- GEYER Krisztina, *Ilyen volt valójában Márai Sándor – felesége titkos naplójából minden kiderül*, Dívány, 2022. 6. 30. <https://divany.hu/vilagom/marai-sandor-felesege-lola-naplo/>
- KÓRIZS Imre, *Betűből szabadulva*, Jelenkor, 2023/1., 111–114.
- LŐRINCZY Huba: *Cenzúra és öncenzúra. Az Egy polgár vallomásai eredeti és megcsonkított szövegéről*, <https://pim.hu/hu/marai-sandor/cenzura-es-ocenzura>
- MÁRAI Ilona, *Betűbe zárva I–II.*, Budapest: Helikon, 2022. A válogatás NAGY Zsejke munkája.
- MÁRAI Sándor, *Napló 1968–1975*, Budapest: Helikon, 2001.
- MÁRAI Sándor, *A teljes napló 1954–56*, Budapest: Helikon, 2010.
- MÁRAI Sándor, *A teljes napló 1970–1973*. Budapest: Helikon, 2015.
- MÁRAI Sándor, *A teljes napló 1982–1989*, Budapest: Helikon, 2018.
- MEGYERI Sári, *Én is voltam jávorfácska...*, Budapest: Magvető, 1979.
- MEKIS D. János. A „regényes önéletrajz”. *Márai Sándor: Egy polgár vallomásai*, Literatura, 1993/2., 181–189.
- PAPP Sándor Zsigmond, *A szemérmes és az őszinte Márai*, Könyvterasz, 2022. 10. 11. <https://konyvterasz.hu/a-szemeremes-es-az-oszinte-marai/>
- PUSZTAI Ilona, *L mint Lola*, Irodalmi Jelen, 2022. 12. 12. <https://irodalmijelen.hu/2022-dec-12-2307/l-mint-lola>

**„There is a denunciation against him”. The representation of Otherness in Ilona Márai’s diaries**

**Abstract.** Ilona Márai’s recently published diary entries are fascinating not only for their intrinsic value, but also for the Márai Sándor’s universe as a whole. Márainé also records several seemingly essential moments that explain the history of the development of the homoerotic segments of Márai’s oeuvre. Among the othernesses, this paper focuses on representations of sexual otherness. It examines three sets of texts: homosexual aspects of Márai’s person and oeuvre, the treatment of queer films, books and theatrical experiences, and the presence of otherness in specific contexts.

**Keywords:** Ilona and Sándor Márai, diaries, otherness, homosexuality.

Csehy Zoltán  
habilitált egyetemi docens  
Comenius Egyetem  
Magyar Nyelv és Irodalom Tanszék  
Pozsony  
csehyzoltan@gmail.com



## Hova van „beosztva”?

A zsidó identitás narrativizálásának módjai és dilemmái Szép Ernő és Markovits Rodion önéletírói műveiben

**Absztrakt.** A tanulmány a két világháború közötti magyar próza két kiemelkedő alkotójának két-két művével foglalkozik. Szép Ernő és Markovits Rodion is zsidó családba született, de munkásságukat a felekezeti keretein kívül fejtették ki. Mindkét szerző írt két önéletrajzi művet, amely többé-kevésbé autoetnográfiként olvasható – hiszen az önéletíró önnön eredetét, a gyermekora világát annak kultúrája viszonylatában beszéli el. A zsidó identitás artikulálása Markovits *Reb Áncsli és más avasi zsidókról szóló széphistóriák* című művében megalapozó jellegű: zárt zsidó közeget ábrázol, melynek a család is része. Ezzel szemben az *Anyám kertje* című memoárjellegű művében említést sem tesz arról, hogy a családja zsidó. Hasonló ellentmondás található Szép Ernő esetében is, aki a *Dali dali dal* című önéletrajzi regényben éppen csak megemlíti a főszereplő, apja zsidó identitását a könyv végén. A *Felnőtteknek* című műve autoetnográfiai memoár, a család és a gyermekkor témáit dolgozza fel, így a zsidó „jegyek” magától értetődően jelennek meg benne. A két író két műve között feszülő ellentmondás arra hívja fel a figyelmet, hogy a narratív identitás megkonstruált, az önéletírás tényei a megalkotottságnak (fabrication) rendelődnek alá.

### Bevezetés: autobiográfia, autoetnográfia, narratív identitás

Az autoetnográfiai írást az önéletírás azon típusának tekinthetjük, amely etnográfiai szempontól beszéli el az én történeteit, vagyis „az ént társadalmi kontextusba helyezi”<sup>1</sup>. Ez az elbeszélői „műfaj” az életrajzi beszédmód mellett gyakran az ún. bennszülött etnográfus nézőpontját érvényesíti, aki „a »saját népe« etnográfiáját írja”<sup>2</sup>. A kulturális antropológia helyett azonban a következőkben a szépirodalom szempontjából vizsgálódunk, és az én és a „nép” viszonyának elbeszéléseit olyan irodalmi szövegekben találjuk meg, amelyek hagyományosan a memoár, az emlékirás vagy más önéletrajzi „műfajok” esetének minősülnek.

Az Én-re és annak eredetére, származására való rákérdezés az identitásról folytatott diskurzusokat generál. A gyerekkor világának a kultúrája, a származás felőli töprengés az identitás megkonstruálása számára vet alapot: az autoetnográfia

1 „...places a self within a social context.” REED-DANAHAY, Deborah E. (ed.), *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*, New York: Berg, 1997, 9.

2 „...write ethnographies of their »own people«” HAYANO, David M., *Auto-Ethnography: Paradigms, Problems and Prospects*, Human Organization 1979/1., 99.

ugyanis kettős jelentéssel bír, „(a saját csoport etnográfikaként) vagy az antropológia, vagy pedig (a kulturális identitás megszerzésére összpontosító önreprezentációként) az önéletírás módját jelenti”<sup>3</sup>.

Egy előzetes kutatásban<sup>4</sup> a magyarországi zsidó szerzők önéletírói műveit autoetnográfikaként olvasva az identitás retorikai-narratív megformálására terelődött a figyelmem.<sup>5</sup> Jelen tanulmányban e szempontok alapján vizsgálódom tovább e terepen.

Az identitás megkonstruáltságának felismerése a kulturális fordulat körüli diskurzusokban mára elfogadott nézetté vált. Jerome Bruner pszichológus figyelme a nyolcvanas évek végén a narratív pszichológia felé fordult. Abból a felismerésből indult ki, hogy az emberi elme alapvető funkciója a világalgatózás („worldmaking”), vagyis a paradigmatis típusú gondolkodás mellett olyan gondolkodási móddal rendelkezik, amely jellemzően narratív. Bruner az önéletírást, önelbeszélést ennek megfelelően életalkotásként („lifemaking”) értelmezi:

„Az elbeszélés utánozza az életet, az élet utánozza az elbeszélést. Az »élet« ebben az értelemben az emberi képzelet ugyanolyan konstrukciója, mint az »elbeszélés«. Ezt az emberi lények az aktív ráció révén konstruálják meg, ugyanolyan racionalizálással, mint amilyennel az elbeszéléseket konstruáljuk.”<sup>6</sup>

66 Egy későbbi esszéjében pedig e megkonstruáltság különféle aspektusait veszi szemügyre: az autobiográfia alapvetően múltból való beszédet jelent, viszont a jelen felől retorizálódik, ráadásul a magánszférából a nyilvánossághoz szól, önreprezentációs céllal. „Így tehát az önéletrajz (akár a regény) nemcsak az én (Self) megkonstruálását foglalja magába, de az én kultúrájának megkonstruálását is – hasonlóan [Clifford] Geertz meggyőződéséhez, aki szerint az antropológiai írás mindig valamiféleképpen az önéletrajzot is magában foglalja.”<sup>7</sup>

3 „...autoethnography [has] signifying either a mode of anthropology (the ethnography of one’s own group) or a mode of autobiography (self-representation that focuses on the acquisition of a cultural identity).” MOSER, Christian, *Autoethnography = Handbook of Autobiography/Autofiction. Theory and Concepts*, ed. WAGNER-EGELHAFF, Martina, Berlin/Boston: De Gruyter, 2019, 232.

4 VEGA 1/0106/21. *Kultúrna pamät, problematika prekla-du a plurilingvizmus v kontexte madarskej literatúry a lingvistiky / Kulturális emlékezet, műfordítás és többnyelvűség a magyar irodalom és nyelvészet kontextusában*

5 SZÁZ PÁL, *A másság eredete. Irodalmi autoetnográfia a magyar(országi) zsidó önéletírásokban = Kulturális emlékezet, műfordítás, többnyelvűség*, szerk. MISAD Katalin – CSEHY Zoltán, Pozsony: Comenius Egyetem, 2023, 170–210.

6 „Narrative imitates life, life imitates narrative. »Life« in this sense is the same kind of construction of the human imagination as »narrative« is. It is constructed by human beings through active rationation, by the same kind of ratiocination through which we construct narratives.” BRUNER, Jerome. *Life as Narrative*, Social Research 1987/1., 13.

7 „In this sense, autobiography (like novel) involves not only the construction of self, but

Vagyis a „csináltság” (making), a retorikai megalkotottság és a narratív megszerkesztettség a fikciós művekhez hasonlóan működik az önéletrajzban is. Az önéletírás-kutatók számára éppen a fikcionalizáltság kérdései és dilemmái azok, amelyek igazán figyelmet érdemelnek, Georges Gusdorf, Karl J. Weintraub, Avrom Fleishman, Philippe Lejeune, Elizabeth Bruss, William C. Spengemann, L. R. Lundquist és mások kutatásait folytatva Paul John Eakin az önéletrajzi írásban a kulturálisan megkonstruált identitásmodelleket vizsgálta. Eakin szerint ezek az énkoncepciók a kultúra értékeiből alakítódnak ki, de az önéletrajzi írás maga is kulturális aktusnak számít. Ezek a kutatások a kulturális hatás közvetítőjeként tekintenek az identitás modelljeire, amelyek megalapozzák az egyén operatív én-érzetének kialakulását.<sup>8</sup>

Az identitás narratív megformálása, a gyökerek feltárása a kilencvenes évek során egyre hangsúlyosabb témájává vált a humántudományok diskurzusainak. Különösen a diaszpórakultúrákban, leggyakrabban a posztkoloniális világban, a migrációs, transzlokációs vagy nomádtapasztalat tükrében vált igazán fontossá az autoetnografikus írás, illetve az etnikai önéletrajz irodalmi változata.<sup>9</sup> Stuart Hall a kulturális identitást vizsgálva a *négritude* mozgalom, Franz Fanon és Jacques Derrida nyomán arra hívja fel a figyelmet, hogy a diaszpórákban hangsúlyos szerep jut az identitás negatív, avagy a derridai *différance* nyomán alakított konstrukciónak. A Hall által „újrahasznosított” fogalom nemcsak a hasonló történelmi-társadalmi feltételek mellett alakuló kultúrák közötti elkülönböződést jelenti (a martinique-iak különböznek a jamaikaiaktól), hanem azokat a szakadásokat vagy diszkontinuitásokat is, amelyek a rabszolgaság és a gyarmatosítás eseményei képviselnek az identitásalakításban.

Hall szerint a kulturális identitás nem valami meghatározott lényeg („fixed essence”), hanem a minden reprezentációt megalapozó pozícionálástól függő dolog. „Mindig az emlékezet, képzelet, a narratíva és a mítosz révén van megalkotva. A kulturális identitások a történelem és a kultúra diskurzusain belül kialakított

---

also a construction of one's culture – just as Geertz assures us that writing anthropology also involves a kind of autobiography.” BRUNER, Jerome, *Self-Making and World-Making*, *The Journal of Aesthetic Education* 1991/1., 77.

- 8 EAKIN, Paul John, *Touching the Word. Reference in Autobiography*, Princeton: Princeton University Press, 1992, 73, 90.
- 9 Alice A. Deck (1990) egy tanulmányában két fekete írónő, az amerika Zora Neale Hurston, illetve a dél-afrikai Noni Jabavu autoetnográfiját vizsgálja. Mindkét esetben hangsúlyos, hogy az én eredetének elbeszélése a jelen elidegenedett élethelyzetében artikulálódik: az elbeszélés a szülőföldre való szó szerinti visszatérés teszi lehetővé. Christina Kullberg hasonló szempontból vizsgálta a frankofón Martinique-i irodalomban az (auto)etnográfiai szövegeket (Édouard Glissant, Patric Chamoiseau, Aimé Césaire). Ezeket az emlékező narratívákat általában a jelen emigráns- és idegenségtapasztalata, a diaszpóralét határozza meg. Vö. KULLBERG, Christina, *A The Poetics of Ethnography in Martinican Narratives. Exploring the Self and the Environment*. Charlottesville – London: New World Studies, University of Virginia Press, 2013.

azonosítási pontok, az azonosítás vagy a varratok instabil pontjai. Nem lényeg, hanem *pozicionálás*.<sup>10</sup>

A kulturális identitás sosem lezárt, befejezett dolog, hanem változásnak kitett folyamatos alakulás. Fanon nyomán azt is hangsúlyozza Hall, hogy az identitást a másik tekintete determinálja, s ezáltal a hatalom is befolyásolja az identitásképzést (vagy -alakítást). A diaszpóra-tapasztalatot szerinte végül is a heterogenitás és sokféleség alapozza meg, az identitást a különbözőség (difference) és a hibriditás alakítja.

A következőkben nem egy posztkolonális kultúrát vizsgállok meg, s nem is egy modern migráción alapuló urbánus diaszpórát tanulmányozok, hanem egy régi, sőt hagyományos közösséget, a zsidóságot. Ezen belül is a magyar zsidó irodalom autoetnográfiként olvasható szépirodalmi önéletírói szövegeit. És bár e szerzők egyike sem rendelkezik migrációs tapasztalattal (a vándorlás narratívái legfeljebb a családi emlékezet szintjén vannak jelen), és nincs kiszakadás, ennek ellenére a szakadások és a másik tekintete határozzák meg a Hall-féle differenciákon alapuló diaszpóraidentitást. A zsidóság ugyanis a társadalomtörténet során az örök másikként, az alteritás jeleként tételeződött, a zsidó kultúra pedig századok során diaszpórakultúraként fejlődött, amelybe a különféle elnyomástörténetek és szakadások íródtak be. Az előző kutatás során az ilyen szövegek halmazát vizsgálva bizonyossá vált, hogy a diaszpóra ezen tapasztalata, a kisebbségi nézőpont, a zsidó identitás modern alakváltásai, a kulturális kódok és hagyomány kínálta identitásalakító minták a zsidó írók közös alapját alkotják. A vizsgált szövegekben az identifikációk retorikai megnyilatkozásai és az identitáskonstrukciók hangsúlyosan különböztek.<sup>11</sup> A szerzők a lehető legkülönbözőbb elbeszéléseket alkották meg sajátos életútjuk egy pontján, visszaemlékezve a (zsidó) eredetre, gyerekkorukra, arra a kultúrára, amelyben szocializálódtak. Az identitáskonstruálás szempontjából bármilyen szerepet is töltsön be a zsidó kultúra a szerzők önéletírásaiban, az önreprezentáció esetével állunk szemben.

A zsidó önreprezentáció kérdésein töprengve indítja Heller Ágnes *Zsidótalanítás a magyar zsidó irodalomban* című provokatív esszéjét. Ebben az önreprezentáció és a heteroreprezentáció különbségeinek árnyaltságára hívja fel a figyelmet, illetve annak a politikailag korrekt vélekedésnek a korlátaira, amely a heteroreprezentációkat elveti, s kizárólag az önreprezentációt, vagyis a zsidók által ábrázolt zsidóképet fogadja el. Három olyan regényt elemez, amelyek szerzői

„zsidó élettapasztalatokat írták meg [...] Náluk tipikus önreprezentációról van szó. S mégis ami jól körülírhatóan önreprezentáció, az mégsem jelenik

10 „It is always constructed through memory, fantasy, narrative and myth. Cultural identities are the points of identification, the unstable points of identification or suture, which are made, within the discourses of history and culture. Not an essence but a *positioning*.” HALL, Stuart, *Cultural Identity and Diaspora = Identity: Community, Culture, Difference*, ed. J. RUTHERFORD, London: Lawrence & Wishart, 1990, 226.

11 Száz, I. m., 2023.

meg műveikben, mégsem önreprezentációként jelenik meg. A figurák zsidó identitását letagadják. Ezek a magyar zsidó írók úgy ábrázolnak zsidó figurákat, mintha azok nem volnának zsidók. [...] Magyarul szólva, *zsidótalanítják* a regényeikben fellépő zsidó szereplőket.”<sup>12</sup>

Heller érzékenyen elemzi a zsidó tapasztalatot a *Pál utcai fiúk*-beli Nemecek és Geréb alakjában, a Parcen-Nagy család szociokulturális viszonyain keresztül Déri Tibor *Befejezetlen mondatában*, illetve a főszereplő identitáskeresésében Lengyel Péter *Cseréptörésében*. A három esetre három különböző válasz születik: Molnár Ferenc regényében a zsidó környezet „elhallgatását” pozitívan értékeli, amely így univerzális mondanivalóval bír.<sup>13</sup> Déry regénye viszont éppen a család zsidóságnak elhallgatásától válik hiteltelenné,<sup>14</sup> míg a *Cseréptörés* narratívájának kimondottan a kárára válik, hogy a saját származását feltáró főszereplő hallgat a zsidóság témájáról.<sup>15</sup>

Heller fikciós szövegeket vizsgált, mi a helyzet azonban az önéletírói „műfajokkal”? Vajon elhallgatható, *zsidótalanítható*-e az olyan önéletírás, amelyet zsidók írtak magyarul, s amelynek éppen az identitás történeteként kellene, hogy feltárják az én múltját és az eredetét, és elbeszéljék a gyermekkor kultúráját? A fenti bekezdések éppen amellet érveltek, hogy az identitás alakulófélben lévő dolog, az auto-etnográfia pedig inkább feltalálja tárgyát, semmint megtalálja azt. Az önéletírás, amely egyben az önreprezentáció legvilágosabb esete, talán a legszorosabban vizsgálható terep az identitásalakítás szempontjából, amelybe az olyan szélsőséges jelenségek is beletartoznak, mint az elhallgatás, illetve, Heller szavával élve, zsidótalanítás.

## Markovits Rodion

A következőkben két szerzővel foglalkozom, Markovits Rodionnal és Szép Ernővel, akiket zsidóságukon kívül az is összekapcsol, hogy a lehető legszorosabban kortársak voltak: mindketten 1884-ben születtek, pusztán tizenöt nap különbséggel. Mindkét szerzőnk a harmincas évek során, illetve a negyvenes évek legelején írt olyan műveket, amelyek méltán tarthatnak számot érdeklődésünkre, és amelyek

12 HELLER Ágnes, *Az idegen*, New York – Budapest – Jeruzsálem: Múlt és Jövő, 1997, 162.

13 „Ha Molnár Ferenc Gerébet és Nemeceket zsidónak ábrázolta volna, a szociológiai és történeti konkrétság kárt tett volna az elbeszélte történet egyetemességén.” Heller, *l. m.*, 165.

14 „...ártott a regény művészi kvalitásainak és hitelességének. Az önábrázolást úgy prezentálta, mintha nem lett volna önábrázolás.” Uo., 167.

15 „...megtalálja múltját, mégsem derül fény a nyilvánvaló tényre, hogy zsidó. Nem tudjuk, melyik az a pillanat, amikor felfedezi saját zsidóságát, és szembenéz vele.” Uo. 168.

nemcsak önéletrajziak, de autoetnográfiként is olvashatók: bennük a gyermekkor világa tárul fel, az eredet kultúráját beszélik el.

Markovits Rodion életpályája különös esete a modern magyar irodalomnak: az első, visszhangtalan novelláskötete (*Ismét találkozom Balthazárral*, 1925) után írt *Szibériai garnizon* (1927) című riportregénye, amelyben a nagy háborúban szerzett élményeit dolgozta fel, hirtelen híres íróvá tette külföldön is. A regény folytatása, az *Aranyvonat* (1929) után a harmincas évek során már más témát, élményanyagot dolgoz fel a szerző: visszatér gyermekkorának színhelyére, az avasi Kisgércére. Ez az időszak a temesvári szerkesztőségi évekre esik, amikor „Megtépázott babérkoszorúval, vagyonából kifosztottan a rövid ideig irigyelt, körüludvarolt és elkényeztetett író és lapszerkesztő arra kényszerült, hogy ismét biztos és állandó jövedelmet garantáló munkahely után nézzen.”<sup>16</sup> A további műveinek részletei rend szerint a Temesvári Hírlap című folyóiratban láttak napvilágot, ennek volt 1931-től az 1938-as megszüntetéséig a munkatársa. Itt jelent meg az 1933-ban könyv alakban publikált *Sánta farsang* című regénye, amelyben a nagy háború előtti Kisgércét írta meg, valamint azok a memoár-jellegű, fákhoz kapcsolódó írások, amelyekről a későbbiekben bővebben szólunk. A *Reb Áncsli és más avasi zsidókról szóló széphistóriákat* a lap megszűnése után saját kiadásában jelentette meg, szintúgy Temesváron.<sup>17</sup>

70

Schiller Erzsébet az íróról szóló tanulmányában fontos különbségtételt fogalmaz meg e művekben ábrázolt Kisgércével kapcsolatban: „Csakhogy ott [a *Sánta farsangban*] egy román falut látunk, amelyben zsidók is élnek a románok között, a *Reb Áncsli*-ban pedig a földrajzi középpontot a zsidó házak és közösségi terek jelentik. Itt Kisgérce zsidó falu, ahol laknak mások is[.]”<sup>18</sup>

Markovits Rodion *Reb Áncslija* (amely után 1948-ban bekövetkezett haláláig nem adott ki több könyvet az író) ízig-vérig zsidó irodalmi alkotás, amelynek történeteiből az avasi zsidó kisközösség zárt világa tárul fel. Az önéletírás kereteiből kibontakozva a szöveg ezen letűnt mikrokultúra megörökítését célozza meg, vagyis igazi irodalmi autoetnográfának tarthatjuk a művet. A fent említett tanulmányában Schiller rámutat arra a különös jelenségre is, hogy a *Reb Áncsli* előtt írott Markovits-művekben viszont egyáltalán nem tematizálódik a zsidó identitás, sőt, zsidó jegyek is csak elvétve és mellékesen fordulnak elő bennük.

A *Reb Áncsli* mellett az identitásnarratívákat vizsgálva még egy önéletírói, autoetnográfiként olvasható korpuszt szükséges vizsgálni. Ezek eredetileg olyan folyóiratközlések voltak, amelyeket a szerző zömmel a Temesvári Hírlapban jelentett

16 SZEKERNYÉS János, *Egy világsiker eredői, összetevői és utóregzései. Markovits Rodion és kollektív riportregénye a szibériai hadifogságból*, Múlt és Jövő 2011, 72.

17 Markovits Rodionról nem íródott monográfia, bár műveit, főleg a *Reb Áncsli*-t, az utóbbi években többször kiadták. Az író portréját Schiller Erzsébet és Szekernyés János dolgozták fel tanulmányaikban. Vö. SCHILLER Erzsébet, *Markovits Rodionról = Zsidó identitásképek a huszadik századi magyar irodalomban*, szerk. SCHEIN Gábor – SZÜCS Teri, Budapest: ELTE Eötvös Kiadó, 2013, 67–80., SZEKERNYÉS, I. m., 51–73.

18 SCHILLER, I. m., 68.

meg a harmincas évek során, és amelyekből világosan érződik a koncepciózusság és az összetartozás. A bukaresti Irodalmi Könyvkiadó 1967-ben Markovits gyűjteményes kötetében a *Sánta farsang*, az *Ismét találkozom Balthazárral* és a *Reb Áncsli* mellett egy „Anyám kertje” című elbeszélésciklust is tartalmazott. A kötetvégi szerkesztői jegyzet a következőket írja erre vonatkozólag: „Az író fennmaradt jegyzete szerint, ilyen címen szándékozott kiadni elbeszéléseinek egy részét, a fameséket.” (386.) A folytatásban pedig ezeknek a folyóiratban megjelent írásoknak a bibliográfiáját is közli.<sup>19</sup> Emellett fontos kiemelni a Keleti Újságban közölt *Erdélyi Műhely* című, „I.” szignóval megjelent cikket, amely már a világháború előszelét érezve 1939. július 31-én a erdélyi magyar könyvkiadás friss és tervezett köteteit szemlézi. Itt beharangozzák, noha címtelenül, Markovitsnak ezt a művét.<sup>20</sup> A kiadásra bizonyára nem került sor, ám e cikk is megerősíti, hogy egy viszonylag szorosan körvonalazódott, lezárt korpuszról van szó.

E befejezetlen írói vállalkozást, az *Anyám kertjének* zömmel 1933–1939 között publikált részeit, valamint az 1939-es *Reb Áncsli*t vizsgáljuk meg közelebbről. Utóbbi gyűjteményből az avasi kistérség, avagy az „Avasországnak nevezett világrész...” (242.)<sup>21</sup> ortodox zsidó világa bontakozik ki, megjelennek benne e közösség jellegzetes alakjai, köztük elsősorban az elbeszélő felmenői, tematizálódik a felekezeti szervezettség, a szokások megtartása, az ünnepek, az emberélet fordulópontjaihoz kötődő szokások, és így tovább. E zárt közösség, apró zsidó univerzum életének

19 A későbbiekben én ehhez képest egy szigorúbb, narratív-motivikus összetartozás elvén válogatott szövegcsoporthoz indulok ki a későbbi elemzésem során:

*Almafa az emberek között*, Erdélyi Helikon, 1928/8–9.

*Tilinkó*, Temesvári Hírlap, 1933. 10. 8.

*Az égerfa*, Temesvári Hírlap, 1933. 12. 24.

*Anyám kertje*, Temesvári Hírlap, 1934. 3. 25.

*Tölgy*, Temesvári Hírlap, 1934. 4. 22.

*Szelídgesztenyefa*, Temesvári Hírlap, 1934. 5. 6.

*Kegydiás diófa*, Temesvári Hírlap, 1934. 5. 20.

*Ítélet*, Temesvári Hírlap, 1934. 7. 8.

*Régi szőlőtőke*, Temesvári Hírlap, 1935. 4. 7.

*Szeptember*, Temesvári Hírlap, 1935. 9. 15.

*Rovások, vékák, köpcék – és a kamat*, Temesvári Hírlap, 1939. 5. 28.

*Fekete lekvár*, Temesvári Hírlap, 1939. 7. 25.

*Köszméte- és rózsabokrok harca*, Szabad Szó, 1946. 5. 13.

*Hideglelős szilvafa*, kézirat

20 „Mintha nem is élénk az európai béke veszélyeztetett heteit, a fenyegető »kapuzárás« előtt az erdélyi magyar írói életben lázas tevékenységet lehet észlelni. [...] Egyik nagyváradi nyomdavállalat Tomcsa Sándor, Kovács György, Markovits Rodion, Szántó György, Tabéry Géza, Szened László, regényeit készül kihozni. [...] A hosszú idő óta hallgató Markovits Rodion jelképes regényt írt, amelynek »hősei« az egyes fák a természetben.” (l. 1939)

21 A továbbiakban erre a kiadványra vonatkoznak az oldalszámok: MARKOVITS Rodion, *Reb Áncsli és más avasi zsidókról szóló széphistóriák*, Századok Legendái, Budapest: Noran, 2006.

gyermeki nézőpontból történő ábrázolása szociokulturális szempontból Patai József *A középső kapujához* hasonló emléket állít egy letűnt világról.

## Reb Áncsli és más avasi zsidókról szóló széphistóriák (1939)

Az autoetnografikus memoárként definiálható *Reb Áncsli* legelején, az *Előhangban* retorizálódik a személyes viszony, hiszen „e sorok írója a gyermekkori emlékek magvából csíráztatta és nevelte jelen írását.” (241.) A Philippe Lejeune által megfogalmazott önéletírói paktum, amely a szerző, elbeszélő és a szereplő azonosságára vonatkozik, ebben az *Előszóban* köttetik meg. Az elbeszélő a saját bar micvájának emlékét írja le, a fiúk szokás szerinti első zsinagógai tóraolvasása<sup>22</sup> keltette izgalmat a könyve kiadásával kapcsolatos szorongáshoz hasonlítja, s önreprezentációjának esetleges fogadtatását latolgatja:

„határozottan lámpalázam van. / De nemcsak nekem, hanem a könyvemnek is. / Érzem, hogy remeg, amint a gyülekezet elé vezetem, hogy hallassa szavát, és a betű erejével tegyen tanúságot: lelkéről, lelkünkéről. Barmicva-hangulat hatalmasodik el rajtunk: a Tóra félelme ez, a szentség miatti áhítat és megdöbbenés. [...] De most mindketten remegünk: én is könyvem is. / Most lámpalázunk van.” (241.)

72

A folytatásban pedig memoárja autoetnográfiai érdeklődését is kinyilvánítja egy identifikáción keresztül: „Avasi zsidókról szólnak e históriák. Avasi zsidókról, kik mi is voltunk, a mi családunk is. [...] hozzájuk tartozom, közülük indultam; e sorokban pedig hozzájuk térek meg.” (242.)

Ez az érdeklődés aztán *A Tóra vőlegénye* című fejezet kezdetén is retorizálódik,<sup>23</sup> amely az elbeszélő apjának a kis közösségben betöltött szerepét írja meg.

22 Markovits azt is közli, hogy melyik passzust olvasta. Ezt az utalás a héber bibliát nem ismerő olvasó aligha tudja értelmezni: „Pedig olyan szépen és hibátlanul lájnjoltam utána a maftirt: Kaj umár’ esz Jánkajv” (241.) Ezékiel könyvének 28.25 verse kezdetéről van szó, azonban a Jánkajv szó helyett az „Adonáj JHVH” szerepel. A félreolvasás így a bar micva alatti felsülés, faux pas mellett akár törvényszegés is lehetett volna a tetragrammaton kimondásának tilalma miatt. Egyébként érdemes a teljes passzust idézni, hiszen egy olyan kulcsszóveghelyről van szó, amely a zsidó diaszpóra-léte ideologizálja meg a megváltás ígéretét a közösség erejében teljesítve ki: „Így szól az Úr, az Örökkévaló: Midőn összegyűjtöm Izrael háza a népek közül, amelyek közt elszéledtek, meg fogok szentelni általuk a nemzetek szeme láttára; és lakni fognak földjükön, a melyet adtam szolgámnak, Jákóbnak. És laknak rajta biztonságban, építenek házakat és ültetnek szőlőket és biztonságban laknak, midőn büntetést végzek mindazokon, kik őket megvetik a körülöttük levőktől. És megtudják, hogy én vagyok az Örökkévaló, az ő Istenük.”

23 „Most a mi zsidóinkról kell szólanom, a falubeli kis zsidócskákról, akik ott élnek a kárpátaljai falucskában, szülőfalumban.” (248.)



Ebből kiderül, hogy a tehetősebb apa mindenben támogatja a közösséget: „Apám imaházat adott nekik, Tórát íratott nekik, Megilát vásárolt, és azt is nekik adta, mármint a khilének. Viszont ősszel, mikor a Tóra vőlegényének címével ékesítik az egyik érdemes, a legérdemesebb tagját a közösségnek, ezt a rangot mindig édesapám kapta.”<sup>24</sup> A cselekményt megalapozó konfliktust az szüli az apa és a közösség között, hogy az apa, reb Sije nem hajlandó tovább fizetni a melamedet (a héder, a zsidó elemi iskola tanítóját), hiszen fiai felnőttek és befejezték a tanulmányaikat. A közösség többi gyereke azonban, akiket reb Sije gyerekeivel együtt tanított a melamed, így hoppon maradna. Reb Icig, a hitközség legidősebb tagja egy bölcs mondással bírja jobb belátásra az apát, amellyel a Tóra identitásalapozó erejére apellál.<sup>25</sup> Egy későbbi, *A szülők sírja* című fejezetből az is kiderül, hogyan lett zsidótemetője Kisgércének: „Reb Icig kivette a tehetős reb Sijéből a szent ígéretet, hogy temetőhöz juttatja őket.” (269.) Az apró gércei közösség alakulását – amely az apa, majd később más zsidó családok odaköltözésével jött létre – tárja fel a *Minyen-szlicheszil* című fejezet, amely már címében is utal a kis közösségek problémájára: nem telik ki minjen, vagyis nincs tíz felnőtt férfi az imához. Az ünnepek idején Halmiba költöztek a gérceiek. A fejezet mulatságos anekdotákat tartalmaz, hogy próbáltak szombatira vendégségbe csábítani magukhoz más zsidókat a gérceiek, s hogy bíztak az *ajrachok* (a szombatira megszálló vándor koldusok) érkezésében. Míg a gyerekek lassan felnövekedtek, s a barmicván túlesve végül kitelt a minjen a közösségben. A közösség az apa házában gyűlt össze (a Tóratekercs és a Megila vétele itt is szóba kerül), ám az elbeszélő úgy tudja, már imaháza is van a közösségnek: „Ezt a templomot én már nem láttam, de eljött hozzám a híre annak, hogy felépült.” (39.)

A közösség életét az őszi nagyünnepekre való készülődésen, a helyi bizniszen, a szilvakereskedésen, illetve a szilvatermesre való előzetes üzletkötésen keresztül ábrázolja egy fejezet. Ez ráadásul egy hosana rabba ünnepéhez kapcsolódó helyi szokást is közöl, miszerint az Avasban nem szokták a vashoz csapkodni azokat a fűzfaágakat, amely a bűnöktől való megtisztítását szimbolizálják.<sup>26</sup> A *Szűnyogkirály és társaiban* a kistérség falvai közötti rivalizálást ábrázolja humoros éllel, míg egy másik fejezet a közösséget fenyegető, a kasrut (a rituális étkezés) megszegése miat-

24 A Tóra vőlegénye, avagy chászán Torá azt jelöli, aki a Tóra utolsó, Vöcot hábráchá kezdetű parasáját (passzusát) olvassa fel (Deut. 33:1–34:12). Szimchat Tóra, azaz a Tóra örömmünnepe során a frigszekerényből kiveszik a tekercseket, s táncol velük a közösség. Ekkor fejeződik be, majd kezdődik újra a Tóra hetiszakaszainak olvasása. A tekercset jelentő „Megila” alatt itt a Megillat Esztert, tehát a purim ünnepén olvasott Eszter könyvét kell érteni. A jiddis „khile”, avagy a héber kehila az adott zsidó hitközséget, közösséget jelenti.

25 „ – De hiszen a Tóra az enyém. / – A Tóra a zsidóságé. A tied is, de a mienk is... és a zsidó porontyok tudatlanságának bűne is közös lesz.” (250.)

26 Általános zsidó szokás szerint a sátoros ünnep, szukkot utolsó napján hosana rabba idején fűzfaágakkal ütögetik a zsinagóga padlójához vagy a padhoz csapkodják. A luláv csoport részét képező öt fűzfaág (aravot) Izrael népének azt a részét szimbolizálja, amelyek nem tanul Tórát és nem végez jócselekedeteket.

ti elmarasztalás története. Egyébként ebben a részben a szombati munkatilalom-áthágást éppen az apa magyarázza, azaz „paszkenolja ki” a zsinagógában.<sup>27</sup> Az *ajrachok*, avagy vándorló koldusok és a handlerek, avagy a házalók világa is megjelenik, a *Vándor nagybácsi* és a már említett *A Tóra völegénye* fejezetekben.<sup>28</sup>

Fontos kiemelni, hogy a történelmi Magyarországi északkeleti régióhoz hasonlóan az itteni zsidóságban is az askenázi rabbinikus ortodox irányzat dominált, amely számára Chatam Szófer iskolája számított a legelismertebb talmudtudományos tekintélynek – ez világosan látszik abból is, ahogy az apával kapcsolatban többször méltányolva kerül elő az állítás, hogy a pozsonyi jesivában tanult. Ezeket a területeket azonban a haszidizmus is áthatotta, az északkeleti városokban (s persee Galíciában) olyan haszid udvarok működtek, amelyek hatása a vidékre is kisu-gárzott.<sup>29</sup> Markovits kötetében az avasi zsidók a „szent Tannak rajongásában” (8.) éltek, akik „mindenféle csodálatos történeteket elevenítettek fel, meg a rabbik okosságát dicsérték.” (36.) A Jom kippur csodái c. fejezet a Baál Sém Tovról szóló közismert történetekre utal, illetve arra a szokásra, hogy a külföldi, keleti városokban vásárolt jiddis nyelvű meséskönyvek (májsze bichlé), vagyis a haszid népi vallássóság ponyvanyomtatványait olvassák fel egymásnak szombatonként. Az elbeszélő a Baál Sém egyik közismert történetét is adaptálja a továbbiakban.<sup>30</sup>

Szépirodalmi műről lévén szó, problémás lenne azt dokumentumként kezelni. Azt sem szabad szem elől téveszteni, hogy a haszid történetek feldolgozása a zsidó irodalmakban ekkorra szinte divattá vált. Hiszen 1939-re a haszidizmus Martin Buber népszerű haszid történetgyűjteményei és a jiddis irodalom recepciójának köszönhetően átléptett a szépirodalom területeire is. Markovits művét ezért világos retorikai gesztusok olvastatják a haszid történetek elvárásrendje nyomán, mintha az értelmezés indikátorai kimondottan számítottak volna erre a hagyományra, amely az egzotizáló tekintettől sem mentesen a keleti zsidóban, s az azt képviselő haszidizmusban az autentikust fedezi fel. Már az *Előszó*ban találunk egy hangsúlyos mondatot, amely „Avasország” zsidóiról írva így fogalmaz: „Ott élnek a mélyen vallá-

27 „Botot sem szabad hordani. De reb Ávrom Jichak jöhet szombaton is bottal a templomba. Amíg fiatal volt, ezt nem szabadott, mert valóban ő hordta a botot. Most azonban már öreg, és a bot cipeli őt, a botnak pedig szabad szombaton is terhet cipelni.” (275.)

28 Az apa közreműködésével megnyitott kiscércei temető első lakója is egy „szombat vándor” lesz, aki a faluban halt meg (271.). Reb Áncsli társaságában szintén érkezik ajrachyanús alak (277.). A szombaton elszállásolt ajrachok irodalmi ábrázolása szempontjából Patai József *A középső kapuja* is jelentős.

29 Bányai Viktória – Fedinec Csilla – Komoróczy Szonja Ráhel, *Zsidók Kárpátalján. Történelem és örökség a dualizmus korától napjainkig*, Budapest: Hungarica Judaica 30. Aposztróf, 2013, [58]–68.; Biale, David et al., *Hasidism. A new history*, with an afterword by Green, Arthur, Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2018, [621]–363.

30 Ennek több magyar nyelvű feldolgozása ismert, Patai József például *A furulyás ima* címen adaptálta. Martin Buber gyűjteményében *A ki síp* címen szerepel, a történetet J. L. Perc és M. J. Berdicsevszkij is adaptálta.

sos életüket, többnyire már nem alapos tudásban, hanem inkább rajongásában a szent tannak.” (242.) A következő mondat a századforduló idejének asszimilációs kontextusába helyezi Avast, amely egyben határvidék is, a rajongó vallásosság és a szekularizáció határa: „Ott vetkőzik le a kaftánt, és indulnak – ha elindulhatnak – a kis és nagy városok ritkán teljesülő, vajmi sokszor életemesztő üzletábrándjai, életábrándjai felé.” (242.)

Igaz ugyan, hogy Markovits nem haszid történetek adaptációjára vállalkozik, az általa használt „széphistória” megnevezés inkább az anekdotikus szerkesztés emléknarratívák sajátos terminusa, amely alatt szép történeteket kell érteni, semmint reneszánsz elbeszélő költeményeket a szó bevett használta szerint. A haszidizmus tematikus szinten sem jelentik meg a könyvben – ellentétben Patai József *A középső kapujával*. Néhol azonban találkozunk tipikusan haszid motívumokkal, mint például a harminchat igaz ember legendájára tett utalással, a „Lamed Vuvok” említésével (261–262.). S ugyan nem kizárólag haszid vonás, de a „rajongó” vallásosság jegyének tekinthető a Messiás eljövételéhez fűzött eleven hit bizonyossága (255., 286.). Érdekes keleti zsidó folklór-szokást rögzít a *Minyen-szlichesz-sil* fejezetben Pinchesz lányának története, akit kiskorában súlyos betegségbe esve eladnak, hogy ezzel megtévesszék a halál angyalát. (37–38.) A kötet utolsó fejezete pedig egy Reb Eizik nevű rokont is említ, Homonna (ma: Humenné) rabbiját, aki „A felajánlott »csodatévó rebbe«-i jelleget soha nem fogadta el, a tudománynak és erkölcsi tisztaságnak élt.” (90.) Később pedig reb Jajlis csodarabbi is szóba kerül.<sup>31</sup>

A szülők portréja mellett a műben a nagyszülők története is hangsúlyosan megjelenik, ezáltal teremti meg az elbeszélő az identitása folyamatosságát. A nagyszülők története, amely nyilván a családi legendárium része, mitizált, s ehhez mértén szükséges olvasni. A *Nagyapám – nagyanyám* fejezet a haszid történetek egy ismert típusára épül, amelyben a vallásos, törvénytartó zsidó az olyan zsidóval szembesül, aki „nem tart semmit.”

A Miskolc környékéről származó nagyapa „a szinevérváraljai híres Horovitz rabbi”<sup>32</sup> (243.) bóherje volt, s a történet szerint mesterével Batarcsra tartott, ugyanis éppen őt nézte ki mestere arra, hogy reb Rivn lányát férjhez adják hozzá. Szinevérváraljáról útban Batarcsra azonban váratlan bonyodalmak miatt szombatra otthagadnak egy faluban. A falusiak a „zsidó gazdához” irányítják a rabbit, akinek „már ez is gyanús volt [...] Mi az, hogy zsidó gazda? Talán boltost vagy kocsmárost akartak mondani?” (245.) A jövevények nem mernek ételhez nyúlni (tréflinek gondolva azt), a szombati gyertyagyújtást senki sem végzi el a hazaiak közül: mint kide-

31 A reb Jajlis név Joel Teitelbaumot (1887–1979), a szatmári majd nagykárolyi főrabbit rejti, aki a vézskorszak után Williamsburgben alapította újra közösségét, amely mára az egyik legnépesebb haszid közösséggé nőtte ki magát.

32 Valószínűleg Szinevérváralja (Seini, Románia) első rabbijáról, Cvi Hirs Halevi Is Horovitzról van szó (1810–1840), vagy fiáról, Mordechai Halevi Is Horowitzról, aki szintén itt volt rabbi (1850–1884).

rül, az asszony halála óta. A „paraszti öltözetű lány” azonban megtetszik az ifjú bóhernek, s amikor a rabbi azon tanakodik, hogy „meg kell menteni ezeknek a szerencsétlen elkárhozóknak a lelkét” (246.), akkor maga ajánlkozik, hogy elveszi a lányt feleségül. A haszid folklórban ismert történettípus egyik eseteként olvashatjuk a nagyszülők történetét: a nemzsidó világban élő, zsidóságukat elfelejtett, vagy akár ki is tért személyek, az aposztaták visszatérítése a haszid történetek egy típusa,<sup>33</sup> amelynek itt egy szelídebb változatával állunk szemben.<sup>34</sup>

A nagyszülők emlékezete *A szülők sírja* című részben is megnyilvánul. A fejezet az elbeszélő szüleinek temetőlátogatásával, vagyis a „kéveruveszra”, a kever avot (az „atyák sírja”) gyakorlatával indul, amely a ros hasanát megelőző időszak jámbor szokása. Az elbeszélő megjegyzi, hogy a szüleinek szerencséje volt abban, hogy környékbeliek voltak, ellentétben a kis zsidó közösség többi tagjával, akik nem utazhattak minden elukkor a szüleik sírjához, „mert messziről jött koldusok<sup>35</sup> voltak ők, mikor odakerültek” (269.) Gércére. A nagyszülők, pontosabban a nagypapa emléke a padláson megtalált héber és német könyvei kapcsán is előkerül, s egy őt ábrázoló fényképet is leír az elbeszélő. Maga a cselekmény is az emlékezés alakzatára épül: az elbeszélőt magával viszi az apja a falu haldokló vén bírójához, Ignat Szemjuonhoz, aki elmesél egy igaz történetet az elbeszélő nagyanyjáról. Lényegében itt folytatódik a Horovitz rabbi és bóhere által tett látogatás története. Az anekdotikus történet szerint az ifjú nagyanya megleckézteti testi erejével a szintén erős hódolóját, Farkas Dávidot, akit kikoszaraz, és helyette a „tudományos” embert választja.<sup>36</sup>

Az önreprezentáció szempontjából a nagyszülőkhöz kapcsolódó, mitikus előidőkbe vesző megalapozó történeteknél hangsúlyosabb szereppel bír a szülők, főleg az apa alakja. Az ábrázolt közegek az apa szerves része, sőt, maga is kiváló tudósa a judaizmusnak: több helyen is említik, hogy a Chatam Szófer tanítványa

33 NIGAL Gedalyah, *The Hasidic Tale*, transl. LEVIN, Edward, Oxford – Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2012, 236–237.

34 Érdemes megjegyezni, hogy a nagykállói Eizik Taub rabbiról, a magyar haszidizmus ikonikus alakjáról is maradt fenn olyan történet, amelyben a Markovits történetében megfogalmazott „belső” idegenségérzet feszül. A történetnek több irodalmi feldolgozása ismert, szerepel Martin Buber, illetve Jiří Langer gyűjteményében is, illetve a magyar zsidó irodalomban is megtaláljuk változatait, Szabolcsi Lajos, illetve Kaczér Illésnél. Ebben a történetben a pészahot töltik a „gójos” magyar rebénél a lublini bóherék, s nem ismerik fel az isteni csodát, amelyet az éjszakai látogatók képviselnek. Vö. SZÁZ Pál, *A „kállói szent pap” dala. A Szól a kakas már dalszövege, és a dal megvételéről szóló történetmotívum hagyományozódása az allegorizáció, a bricolage és a hibridizáció tükrében = Ideológiák, identitások és önreprezentáció multikulturális térben*, szerk. MISAD Katalin – CSEHY Zoltán, Pozsony: Comenius Egyetem, 2016, 89–112.

35 Vö: „Persze, egy kicsit mindenfelől összeszedett zsidók voltak ezek, semmi rokonságuk nem volt közeli és távolabbi falvakban.” (276.)

36 „Hát tudd meg, Farkas Dávid, azért nem választottalak téged, mert ha már butához megyek, azt akartam, legyen nálamnál is erősebb.” (293.)

volt (250., 259.). „Apám nagy rabbik tanítványa volt és majre maréne ráv. Rámsik<sup>37</sup> és Chszám Szófer mestereit emlegette, akikről én amhórec és epikojresz<sup>38</sup> már semmi közelebbit nem tudok” (273.). A szekularizálódó értelmiségi mászkil pozícióból megfogalmazott félironikus megnyilatkozása az identitásalkotás szempontjából több figyelmet érdemel. A talmudtódóson, a ráv apán, vagy Horovitz rabbi egykori bóherén, a „tudományos” nagyapa alakján keresztül az elbeszélő kapcsolódik a zsidó hagyományhoz, amelytől a maga életében már eltávolodott.

A *Reb Áncsli* azonban nem egy megtéréstörténet, de nem is asszimilációs narratíva. És bár nem mentes a gettóromantikától, nem utasítja el a szekularizációt, éppen ellenkezőleg. Hangsúlyos identitás-alapozás történik az apa alakján keresztül, akit hagyományismerete miatt egyoldalú lenne rajongó haszidként vagy áhítatos Talmud-tudósként leírni. Éppen annyira, amennyire az eleven ortodox hagyományhoz, úgy kapcsolódik az apa a modernitás szelleméhez, a felvilágosodás nyugati hagyományaihoz is: „Ő, Chszám Szófernek és Heinének és Spinozának egyként tanítványa és rajongója, egykori pozsonyi jesiva bóher” (262.) – olvashatjuk az apa meghatóan szép portréjában, *Az utolsó ros hasono apámmal* című rész végén. Ebben jegyzi meg egyébként az apa: „azért vagyok boldog, fiam, mert megjelentél a Vossische Zeitungban. Ha nem tudnád: ebbe a lapba írt Heinrich Heine. A legnagyobb zsidók közül való volt ő...” (265.). A *Régi zsidók* című fejezetben az apa a hozzá kölcsönért folyamodó sógorát egy Don Carlosból származó bölcs mondással, egy Schiller-idézettel kosarazza ki, mintha csak egy talmudi helyet idézne.<sup>39</sup>

Heine példaképszerű alakja az elbeszélésanyaggyűjtemény *Éjféli találkozás* című részében is visszatér, amely kissé kilóg a kötetből. A tárcapróza az orosz és jiddis író, Ossyp (Osip) Dymovval (1878–1950) való berlini találkozást írja le. Az elbeszélőtől Max Krell szerkesztő kér írást a Vossische Zeitungba, ahol Dymov cikkeit fordításban is közlik.<sup>40</sup> A Dymovval való találkozás, amelyet a szerkesztő szervez, szintén anekdotikus: a zárlatból kiderül, miért igyekeznek az írásainak köszönhetően jómódban élő író megspórolni a kapupénzt: garasoskodása a korábban megtapasztalt zsidó nyomor lenyomata.<sup>41</sup> A nagy írónak tehát az apró zsidó, az olyan „pintele jid aggo-

37 A Rámsik név mögött minden bizonnyal a Maharamnak nevezett Móse Schick (1807–1879) rejlik, Chatam Szófer tanítványa, a talmudi responsorium-gyűjtemények szerzője, huszti rabbi, akinek jesiváját számos tanítvány látogatta, s akiről Patai József, aki egy ideig a mester árnyékában ült, tehát bóhere volt, szép nekrológot írt halálára.

38 Az amhórec (szó szerint paraszt) tudatlant jelent – a haszid történetekben is megjelenő típus. Az epikojresz pedig (szó szerint eretnek, epikureus) a vallást elhagyó, hagyományt nem tartó megnevezése.

39 „Ti nem nagyon olvastok klasszikusokat, és persze nem ismeritek Schillert. [...]Én a nagy inkvizitor, a nagy Schiller szavaival felelek, s hogy megmentsem saját birodalmam, veszni hagylak téged, édes fiam.” 100.

40 „A kétszáz esztendő napilap, amelynek munkatársai között ott szerepelt a múltban Heinrich Heine.” (296.)

41 „– Nézd, édes testvérem, én már éheztem Varsóban, én már fáztam Lodzban, én már koldultam New Yorkban. Most itt vagyok Berlinben, kapok harminc sorért egy százmárkásat.

dalma facsarja a szív[ét]" (297.), mint amilyenek Kisgérce lakói is. A Dymovval való találkozás fejezete itt az identitásalkotás szemszögéből is fontos: sorsközösséget, párhuzamot teremt a szerzővel, akivel a hasonló eredetükre emlékezhetnek. Bár mindketten az elsősorban jiddis nyelvet használó zsidóságból jöttek, Markovits magyarul írja meg történeteit, Dymov viszont az emancipálódó jiddis irodalom alkotójaként jiddisül: végül mindkettejüket fordításban ismeri meg a Vossische Zeitung német olvasója. A legszembeütőbb különbség azonban a két életpályában rejlik: Dymov a zsidóság reprezentatív írójaként pozicionálja magát, míg Markovits kizárólag ebben a művében szentel figyelmet gyermekora zsidó világnak.

### **Anyám kertje<sup>42</sup>**

A zömmel a *Reb Áncsli* kiadása előtti években íródott „fameséket” az emlékezet, a gyerekkor világának elbeszélése mellett egy határozott koncepció alakítja. A korpusz a biopoétika szempontjából is érdeklődésre tarthat számot, hiszen az emberi és a növényi mikrovilág együttélésének megannyi példáját láthatjuk az egyes részekben. Ezekben a dendronarratívákban<sup>43</sup> az emberi történetek a fák történeteivel szövődnek össze: a fákat ültetik, oltják, kivágják, termésükkel, fájukkal munkálkodnak (szilvát dolgoznak fel, szőlőt természetnek, szelidgesztenyét szednek, fájából koporsót ácsolnak, a fűzfából tilinkót készíti az elbeszélő, stb.). Ezek az események azonban a szereplők élettörténetének fordulataival forrnak össze az elbeszélésekben. A fák, a dendroszféra gyakran allegorizáló módon az analóg logikát követve leképezik az emberi viszonyokat is.<sup>44</sup> Éppen emiatt a történetek többségének példázatos, parabolisztikus íze van.

A történetek többsége az elbeszélő családjáról szól, melyekben a családtagok, mindeneke előtt a szülők szerepelnek. A legkorábban közölt *Almafa az emberek között* című darab a gyerekkor félelmekkel teli világába vezet, az almafánál tanyázik az elbeszélő képzelte barátja, Cimborá, ám később a „gombos cigány” rémalakja veszi át az uralmat: ő akasztja fel ugyanis magát az almafára, nem a vándorlegény,

---

A százmárkásra nem is vigyázok, de mikor a pfenniget látom, akkor megrendülök. Pfennigért loholni, pfenniget koldolni, pfenniget nélkülözni, az a mi sorsunk. A százmárkás, az csak előkelő vendég nálunk." (297.)

42 A továbbiakban erre a kiadásra vonatkoznak az oldalszámok: MARKOVITS Rodion, *Sánta far-sang/Elbeszélések*, Bukarest: Irodalmi Könyvkiadó, 1967.

43 A szóhasználatot Pataky Adrienn biopoétikai kutatásainak „dendroid” fogalma inspirálta. Vö PATAKY Adrienn, *Antropomorf és dendroid organizmusok Szabó Lőrinc és Nemes Nagy Ágnes verseiben*, Alföld, 2018/12., 61–76.

44 „Ha az emberek között van, akkor közös a sorsa. Almafasors, embersors.” (305.) „Így van ez az embereknél is...” (372.)

ahogy a felnőttek állítják. A címadó *Anyám kertje* a szülők viszályát beszéli el, a nyír-ségből származó édesanya a konyhakertben nem tud mindent megtermelni úgy, mint otthon. 1892 őszén az apa vadgesztenyét hozott az anyának, s a megajándékozott tiltakozása ellenére el is ültették azt a kertben. A mihaszna fa hatalmas lombot növesztett, de elnyomott s árnyékba borított minden mást – a fát végül likvidálták. A *Tölgy* című rész megható elbeszélés a kisgyermekkorában elhunyt Jóskáról, akinek a sírjára fát ültettek, amelynél testvérei és az elbeszélő játszanak. Ilonka nővére koporsódeszkát akar ácsoltatni majd a fájából, ha a szülők meghalnak. A fa végül az anya életével kapcsolódik össze: hazatérve a fa hiányával szembesül az elbeszélő. A szilvafák sorsa az apa próbálkozásának köszönhetően tárul fel, aki lekvarkészítésbe fog a *Fekete lekvár* című részben, amelyet az Alföldön színe miatt nem tud eladni, ám Krakkóban jól elkel. Szintén a családi legendáriumba tartozik a *Köszméte- és rózsabokrok harcát* feldolgozó dendronarratíva, amely a két bokorfajta ellenségeskedését beszéli el, amelyet végül oltással szelídítenek meg.

A család történetei mellett azonban a közvetlen környezet, a falu román lakosairól is beszámolnak a dendronarratívák. Ezek között egyetlen részben kap központi szerepet maga a falu, a *Régi szőlőtőkében*, amely a község határában található szőlőhegyek pusztulását dolgozza fel a XIX. század végi filoxerajárvány után. A Csomnye család ennek eredményeképpen elszegényedett, a róluk elnevezett Csomnyeszék-hegyen minden tőke elpusztult, mindössze az elbeszélő szülői házában virágoskertjében maradt meg egyetlen szőlőtőke, amely azonban nem hozott gyümölcsöt. A szőlőtőke a régi, letűnt világ tanújaként az emlékezet forrása,<sup>45</sup> sőt, a szó szoros értelemben az, hiszen az elbeszélés zárlata éppen az, hogy leszüretelik a váratlanul termő szőlőt – amelynek ízét az elbeszélő máshogy értékeli, mint az öregek.<sup>46</sup>

A *Kegydiás diófa* című példázatos rész szintén a növényi és az emberi szféra párhuzamára épül. Ebben az elbeszélő által megkárosított diófa története (körben levágta a törzse kérgét) és a családot kifosztó rablózsványoknak ellenszegülő Strángu Stefán jobbjának története kerül párhuzamba. Olyan károsodásról van szó, amely miatt rokkantként él tovább a két szereplő.

45 „Hosszú, fehér hajú emberek, akik az öregséget már nagyon érezték, lejöttek néha, megállottak előtte, levették kalapjukat, és nemcsak szemükkel, hanem kezükkel is simogatták a törzsét. Szóltak a fához: Emlékszel-e még apámra, emlékszel-e mikor legényember voltam – ilyeneket motyogtak a régi szőlőtőke előtt. Aztán könnyes szemmel odamentek apámhoz, azt mondták: / – Ez még közülünk való, ez még látta a régi jó világot. Hej, ha ez beszélni tudna. De legalább egyszer azért ha mégis teremne egy fürtöt, hogy ínyünkre szállhatna az a régi, finom íz... az az illatos, az a remek íz, ami nincs ma már ezekben az új szőlőtőkben...” (345.)

46 „Bennünket is elragadott az öregek boldogsága, az öregek nagy öröme, nyelvünk hegyén mi is nagyszerű ízeket éreztünk. / De aztán elmentünk onnan, és egymás között arról beszélgettünk, hogy az új szőlő jobb. Egymás között arról beszélgettünk, hogy a régi szőlőtőke gyümölcse íztelen és savanykás, nem értjük az öregeket, miért vannak úgy meghatva a régi szőlőtőke fürtjeitől.” (346.)

Egy másik dendronarratíva szerint Gábornak, a család kocsisának két égerfa volt a mostohaszülője, s utánuk egy csemete maradt, Gábor testvére. Mint kiderül, egyszer ez mentette meg az életét, amikor a farkasok elől felkapaszkodott rá. A Csomnyeszk-hegyen található a falu egyetlen szelídgesztenyéje is, amely a történet szerint a Csomnye család és a Lukuc fiúk viszálykodására adott okot – az utóbbiakat az előbbiek ugyanis gesztenyelopáson kapták. A fát a bíró azonban nem engedi kivágni.<sup>47</sup> A falu vén, bölcs bírójának, Ignat Szimjuonnak az alakja több epizódban is felbukkan, az *Ítélet* című résznek ő a főszereplője. A szilvafákhoz és a szilvafuvarozáshoz kapcsolódó történet az elbeszélő családját meglopó Burkusról szól – az apa közbenjárására a bíró nem bünteti őt, az emberi megbocsájtás mégis megleckézteti a tolvajt.

## Kontrasztív olvasat

Ha megpróbáljuk összeolvasni a *Reb Áncslit* és az *Anyám kertjét*, azonnal szembetűnik a különbség. Mindenekelőtt az ábrázolt világ különbsége miatt, hiszen mindkét korpusz az önéletírás esete – a *Reb Áncsli Előhangja* megköti az önéletírói paktumot, az *Anyám kertjében* pedig több helyen is narrativizálódik az emlékezés aktusa –, mégis úgy érezzük, mintha nem is ugyanannak az egyénnek az emlékeiből épülne fel a két mű. Mintha két teljesen különböző világ tárulna fel a két műben, mintha nem is ugyanarról a családról lenne szó, mintha más-más emlékező beszélné el őket. Az elbeszélés módja is különbözik, az egyik mű haszid történeteket idézve mesél, a másik az emberek és fák történeteit egyesítő dendronarratívákat alkotva emlékezik.

Mindkét mű szerkezete mozaikszerű, az emlékezés és az autoetnografikus feltárás mellett a gyerekkor világának narrativizálása által identitást is konstruál – a *Reb Áncsli* jóval explicitebb retorikával. Formai szempontból mindkét műről elmondható, hogy a parabolisztikusság felé mozdítja az anekdotikus elbeszélés hagyományát. Mindkét esetben bölcs mondással, példás cselekedettel feloldott konfliktusokat látunk. A huszadik század irodalmában számos olyan esettel találkozunk, amikor egy prózaíró a jellegzetes parabolisztikus prózapoétikáját a haszid folklór, a Talmud, tehát a zsidó szöveghagyomány példázatos jellege által inspirálva alkotta meg. Talán nem túl elhamarkodott kijelentés, ha Jichok Lejbus Perc jiddis, Smuél Jozsef Agnon héber, Julian Strykowski lengyel, Franz Kafka német elbeszélései mellé odatesszük a magyar Markovits Rodiont is.

Vegyük azonban most szemügyre közelebbről a két mű különbségeit. Mindenekelőtt szembetűnő, hogy míg a *Reb Áncsli* egy zsidó világot ábrázol, addig

47 „A fát nem lehet kivágni, mert ez a fa vendég a mi vidékünkön. A vendéget nem ölhetjük meg azért, mert a családban veszekedés van. Ez a fa: vendégünk, a falu vendége, nem lehet megölni. Idegen itt, neki semmi köze a mi dolgainkhoz.” (332.)



az *Anyám kertjének* egyetlen szövegében sem esik szó a zsidóságról. Ahogy Schiller Erzsébet idézett tanulmányában fogalmaz: „A 30-as évek második feléig Makovits önéletrajzi írásaiban a szülői ház zsidó jellege háttérbe szorul, nem derül ki, hogy egy tradíciókat őrző zsidó családban nőtt fel, az első benyomások között semmi efféle nem szerepel.”<sup>48</sup> A *Reb Áncsli*ban reb Sijének nevezett „apám” a fikció szintjén nem azonos az *Anyám kertjében* a másik „apám”-mal, „Józsi”-val, „Éva” férjével. A *Reb Áncsli Előhangjában* azonnal kinyilvánított a család identitása, fontos az elbeszélő számára a zsidó származása, világosan artikulálja identitását. Az *Anyám kertjében* ilyesmivel nem találkozunk. Az eredet történetei szempontjából beszédes különbség az is, hogy a *Reb Áncsli*ban a nagyszülők mitikussá növelt alakja hangsúlyos, addig az *Anyám kertjében* a nagyszülőket épp csak megemlíti az elbeszélés. A *Reb Áncsli*ban továbbá a távolabbi, jelesebb rokonok is feldolgozza a *Rokonkutatás* című fejezet, a *Régi zsidók* címűben pedig Észak-Erdély letűnőfélben lévő hagyományos zsidóságának kiválóságait sorjázza. A famesékben ilyesmivel egyáltalán nem találkozunk.

A két művet összekapcsolja a szilva, illetve a szilvafeldolgozás motívuma, ám az különbözőképpen artikulálódik: A *Reb Áncsli*ban az *Őszi ünnepek – őszi izgalmak* című, az *Anyám kertjében* pedig a *Fekete lekvár* című részben kerül az elbeszélés középpontjába. A kontextusa azonban különbözik: a szilvaszüret az *Anyám kertjében* a szezonális munkák sorában foglal helyet, a szereplők életét megszervező gazdasági élet rendjének része, a *Reb Áncsli* esetében viszont a gazdasági év munkáit az ünnepek rendje strukturálja a szereplők életével és a szilvaszürettel együtt.

A két mű térkezelését, az elbeszélések színhelyeit is fontos összevetni. A *Reb Áncsli* egy kistérséget ábrázol, az események Kisgérce mellett Turchoz, Halmihoz, Bikszárdhoz, Nagygércéhez, Leknicéhez, Kányaházához, Szatmárhoz kötődnek. (A szülők sírja Halmiban és Szamosszegen volt, a faluban sokáig nem volt minjen, így aztán Halmiba jártak át – vö. 276.) Az *Anyám kertjében* minden esemény a faluhoz, illetve annak dűlőihöz, hegyeihez kapcsolódik, s már a toponímiák is beszédesek: Túr, Bureszk, Loza, Csomnyesz-, Mike-, Kerek-, Pálna-, Kis-, Nagyhegy, Ponderászka... Ezek közül a dűlőnevek közül a *Reb Áncsli*ban csak kivételesen bukkan fel egy, a Pinyigáré-hegy (270.).

A két mű mellékszereplői két külön világhoz tartoznak. A *Reb Áncsli* egy passzusa elbeszéli, miként lett minjen a faluban. Itt felsorolja a hitközség tagjait: „Ott volt Kártyás Makszi, két fiával, ott volt Icig hat fiával, de egyik sem számított, mert tizenhárom éven innen voltak. Ott volt aztán Reb Ávrom Jichak, reb Slajme, reb Jankev Lájb, reb Áncsli, reb Majslí” (276.). Ezeket a szereplőket, a legszegényebbektől, a büszke „párizsi rongyszedőktől” – ahogy az anya nevezi őket (248.) – a tehetősebbekig a hitközségi feladatkörök ellátása is jellemzi. Példa erre Chájem Hers, a

turci sakter (280.), a libabecslő bikszárdi özvegyasszony (285.), vagy Reb Sráge, akinek „...főjövödelme a hírhozás, lakodalomba hívás és a smire mácesz volt” (285.).

Az *Anyám kertjében* ezekből a szereplőkből egy sem jelenik meg. Az *Anyám kertje* Kisgércéje egy avasi román falu, a szereplők ennek lakosai, akik különféle módon kapcsolódnak a családhoz. Itt van például Kicsiny Gyorgyi, az első kocsis, akinek halála után Gábor veszi át a stafétát (315.), vagy Irina, a szolgálólány (316.), de megimerjük a Csomnye család, a Lukuc fiúk, Hilimon Gábor, Strángu Stéfán, a Bábíe történetét is. Mindössze két román szereplő van, akik mindkét műben megjelennek, ők a *Reb Áncsli* egyedüli román szereplői a faluból. A *Din Tóra előtt* című részben egy peres ügy rabbi előtti lefolytatásának részleteiből értesülünk a rablótámadás áldozatává vált Nyikoriccs családról, akiknek a vagyonát az árverésen az apa vette meg. Nyikoriccsné pedig az *Anyám kertjében* szerepel, aki Mézernével, a szomszédasszonnyal bonyolódik viszályba. A másik eset sokkal hangsúlyosabb. Ignát Szimjuon, a falu egykori vén bírója szerepel több helyen is, a *Reb Áncsliban* ő a leg hangsúlyosabb nemzsidó alak, aki közeledni érezvén halálát magához hivatja az elbeszélőt, és egy igaz történetet mesél el neki nagyanyjáról (290–294.). A szereplő *Az anyám kertjében* több helyen is felbukkan (332., 266., 371–172.), ám a fentebb említett *Ítélet* című résznek éppen ő a főszereplője (339–342).

## 82 Szép Ernő

Szép Ernő írói életpályáját összevetve Markovits Rodionéval, több szembeszökő különbséget és hasonlóságot is tapasztalunk: Szép munkássága kimondottan tetemesnek mondható Markovits gyér életműve mellett, ráadásul szinte minden műfajban kipróbálta magát. Talán nem túlzás az életrajzok, illetve a visszaemlékezések tükrében kijelenteni, hogy Szép és Markovits ugyanazt a bohém, tékozló életet élte. Szép, ha nem is érte oly villámcsapásszerű hírnév, mint Markovitsot, a századelő Budapestjének divatos, nyugatos költőjévé vált, majd felkapott színpadi szerzőként a kabarészínpadoktól a nagyobb kőszínházakig szívesen játszották a darabjait. A két háború között sorra írta elbeszélésköteteit, „pesti” regényeit (pl. *Lila akác*) és verseit, addig publikált, amíg azt a zsidótörvények el nem lehetetlenítették. A továbbiakban éppen ez a háború előtti időszak lesz érdekes számunkra, mivel ekkor írta a két, vizsgálatra választott önéletrajzi művét.

Szép Ernő sosem pozícionálta magát a felekezeti keretei között, elbeszéléseiben vannak zsidó szereplők, verseiben zsidó kulturális jegyeket is felfedezhetünk, kupléiban, színdarabjaiban többször humorosan tematizálja a zsidó-magyar együttélésről folytatott közbeszéd közhelyeit, mégis kijelenthetjük, hogy nem foglalkoztatta őt különösebben a zsidóság – leszámítva a kivételesnek számító *Emberszag* című utolsó regényét, ahol a munkaszolgálat és a vészidőszak tapasztalata fogalmaztatja meg vele a zsidó identitást. A háború után Markovitshoz hasonlóan elfelejtik, elhagyatva, szegényen hal meg. Közzájön forog az irodalomtörténetben a bemutatkozása, amelyet a háború után használt: „Szép Ernő voltam.”

A továbbiakban Szép két önéletrajzi művét vizsgáljuk meg közelebbről. Az 1934-ben megjelent *Dali dali dal* című laza, epizodikus szerkezetű önéletrajzi regény ugyanazokból a gyerekkori emlékekből indul ki, mint az 1941-ben közölt *Felnötteknek*. A rövidprózákából összeálló visszaemlékezéseket mozaikos szerkezetükkel az autoetnográfiai memoár irodalmi esetének tarthatjuk. Mindkettőben a hajdúszoboszlói gyermekkor tárul fel, az utóbbi mű néhol szinte szociografikus igénnyel ábrázolja a közeget. A kötet előzéklapján a következő peritextus szerepel: „A gyerekkor felől szól ez a könyvem.” Tóth Ákos a kötetrel kapcsolatban megjegyzi, hogy éppen ez a gyűjtemény mutatja fel Szép másik arcát, amely alternatívát kínál a közismert mellé – hiszen Szépet mindenekelőtt a századelő budapesti életének írójaként tartja számon az irodalomtörténet: „e szemlélet azonban mintha kevésbé venne tudomást Szép életműve egy másik részének a népi, a folklorisztikus, leginkább pedig az emberi, a természetes iránt megnyilvánuló állandó érdeklődéséről, nem lanyguló, leginkább antropológiainak nevezhető kíváncsiságáról.”<sup>49</sup> Éppen a saját múlt, az eredet iránti antropológiai szemlélet tart számot érdeklődésünkre.

### ***Dali dali dal* (1934)**

„Volna türelmük, kérem szeretettel, meghallgatni az én édesapám hegedűjének a történetét? [...] Most hogy hozzáfogok, elmerülve az emlék tejködébe...” (5).<sup>50</sup> Ezekkel a mondatokkal indul a regény.<sup>51</sup> A homodiegetikus elbeszélő és a regény szereplői, az „apám” és az „anyám” később az emlékezetnarratívák nyomán alakuló önéletrajzi vonatkozásban olvasódnak. A továbbiakban is világosan retorizálódik az önéletírói elbeszélői pozíció, az elbeszélés aktusát hangsúlyozó gesztusok („Hadd mondjam hát el a históriámat.”), valamint az emlékezései által („Emlékszem apám hegedűjének...” – 10.).<sup>52</sup>

49 TÓTH Ákos, *Szép Ernő útja. Az irodalmi nyilvánosságtól az irodalmi nyilvánvalóságig*, Híd, 2012/1., 60.

50 A továbbiakban erre a kiadványra vonatkoznak az oldalszámok: Szép Ernő, *Dali dali dal*, Budapest: Pantheon Kiadás, 1934.

51 Tipikusan Szép Ernő-i regénykezdemény, hogy az első mondatban kijelöli, minek az elbeszélése történik majd. A *Lila akác* (1919) első mondata: „Elmondom neked, hogy csókoltam meg azt a lányt.” Az *Ádámcsutka* (1935) kezdete: „Olyan szép valami történt velem. Regényt kéne írni belőle, halk, hű könyvet, melyet olvasni szeretek.”

52 „Ilyen kiszólások néhol a későbbiekben is előfordulnak: „Röstellem, hogy mindig megakadok, elcsalják az embert az emlékek.” (84.) „...csak a szép csudás érzésre emlékszem. És emlékszem rá, hogy a doktor bácsira gondolgattam...” (99.) Egy helyen pedig az emlékeiről valló elbeszélő egészen széles, a későbbi életére vonatkozó vallomásra ragadtatja el magát: „De Pestre kerültem, belé züllöttem a pesti divatba, nem volt a gallérom alatt fehér nyakkendő húszszentdős korom óta, kivéve persze a frakk fehér csokrait. Holt ábránd már a lelkemben a mindennapos fehér nyakkendő, holt ábránd az élet ami elmaradt, az a tiszta, kellemes, szíves nemes csendes élet. [...] Hadd meséljek hamar egy másik doktor bácsiról is kérem, nem tudom lesz-e máskor is alkalmam az életben.” (102.) A IV.

A regény dramaturgiája furfangos: leginkább az elbeszélésciklushoz közelít, bár a magyar tárcaregény-hagyománynak köszönhető epizodikus szerkezet miatt laza szövésű a struktúrája. Az eseménysor egyetlen narratívából, az apa hegedűjének történetéből bomlik ki, ennek elbeszéléséhez azonban sok kitérőt kell tennie, ami némileg a régi elbeszélésgyűjtemények extradiegetikus és intradiegetikus elbeszélői síkjainak váltogatására emlékeztet: Seherezád és Sahriár története, vagy a firenzei pestisjárvány emigránsainak története hasonlóan keretezi az intradiegetikus történeteket, mint a *Dali dali dalban*. A novellisztikus fő cselekmény az apa hegedűje köré szerveződik, ez az elbeszélés oka és célja, a sovány fő cselekményt így epizódok sora növeli regényszerkezeté.

A cselekmény a világosan fikciós „Szilvahely”-en játszódik.<sup>53</sup> „Apám”, a falusi tanító, aki hegedűn játszik, az első fejezetben eladja „a muzsikát” Kukinak, a cigány-prímásnak, akinek Bene Béni összetörte a hangszerét, mivel verekedés tört ki a Kisbika szállóban, ahol muzsikálni szoktak. A következő fejezetben „apám” megalkuszik Kukival, s eladja neki a hegedűjét. A következő epizódok a hegedű nélküli állapotokból indulnak ki, majd nagyjából a könyv harmadát követően a további cselekmény az apa döntésének, a hegedű visszaszerzésének, visszavétele szándékának és igyekezetének függvénye. A család életébe nyerünk ugyanis betekintést „apám” kuporgatásának újabb és újabb kudarccal végződő története során. A spórolt pénz mindig másra kell, ahogy jönnek egymás után a gyerekek, előbb a hatodik, majd a hetedik, amikor az elbeszélő Debrecenbe költözik hazulról az iskola miatt. Hiába áll azonban biztosítási ügynöknek melléállásba, és ügyeskedik más módon „apám”, nem ér célt. A regény további kétharmadában az elodázás és a halasztás dramaturgiája működik.

Ezen epizódok során a család élete mellett megismerjük a vidéki kisváros jellegzetes alakjait is: Kuki, a prímás mellett a duhaj Bene Bénit, az örökségét elherdáló dzsentrit, Krenk urat, a bádogost, Csóré Jeremiást, a részeges disznókupecet, a Varsónak nevezett cigányputri világát, Slisy fényképészt, Ebes János nagyságos urat, a helyi nemest. Végül a tanítás és biztosítás mellett az ő helytörténeti munká-

---

fejezet elején: „Meséltem, hogy apám...” (130.) „Már megint másról beszéltem.” (138.) „Tudom én, hogy aki ezt a történetet olvassa, az csak arra kíváncsi, mi lesz már a tanító úr eladott hegedűjével. [...] küzdelem folyik itten, akár egy történelmi életrajzban a koronáért vagy egy eszme győzelméért, vagy a regényben egy elveszített asszony visszahódításáért, vagy a másik fajta bűnös a másikfajta regényben a megugrott bűnös vagy az ellopott gyémánt feltalálásáért. Igen, apám is érdekelheti az olvasót, míg az emlékezésemet olvassa, mert apám is hős, apám is emberfeletti módon verekszik az akadályokon által a célja felé, az eszméje felé, az álma felé. Azt hiszem, ha az olvasó szíve választ adott a megszólításra, akkor a hegedűnek is annyinak kell a szemében lenni, mintha izgató asszony vagy titokzatos gonosztevő vagy kincseseket érő gyémánt volna.” (212–213.) „Csodálatos, az emlékeknek milyen emlékező tehetsége van.” (235.) „Érdekes, hogy amióta felnőtt ember vagyok...” (237.)

53 Szilvahely persze a szerző gyermekkorának Hajdúszoboszló referenciája. Az olyan első látások, mint „a szomszéd Kaba község” (40.), ezt megerősítik, ahogy Debrecen gyakori emlegetése is. A Kősély-patak szintén valós megnevezés (pl. 196.).

ját másolva tesz szert némi pénzre „apám”, noha a másolás rontja a szemét. Ám mire már célba érne, addigra egy szegény rokont kell megsegíteni, hogy Pesten tanulhasson. Az utolsó fejezetben váratlan fordulat áll be: meghal Kuki, a primás, aki az utolsó óráján „apám”-ra testálja a hegedűt. Végül azonban a temetés után lemond róla „apám”, s Kuki fiára hagyja a hegedűt, hogy muzsikájával kenyeret tudjon keresni.

Az ügyesen felépített regény hangvétele könnyed, mégis komoly témákat fogalmaz meg, mindenekelőtt a szegénységről fest lírai képet a család ábrázolásán, „apám” alakján és a hegedű történetén keresztül: „Nincs egyéb hatalma a szegénynek, csak amennyi az istennek van: teremteni, teremteni. Nincs egyéb vagyona a szegénynek, mint a gyereke, a gyereke. [...] A szegénynek a gyereke az ő tanítványa, az ő követője, akár a Krisztusnak az ő tanítványai, az ő követői” (204.)

A regény főszereplője tehát a heterodiegetikus elbeszélő szempontjából, s hangsúlyozottan az emlékezés távolságából ábrázolt „apám”. A regény elbeszélője gyakran él az olvasónak címzett kiszólás gesztusaival, amely sokszor egyben az emlékezés gesztusa is, például a IV. fejezet elején: „Meséltem, hogy apám...” (130), vagy máshol: „Már megint másról beszéltem” (138.). A legtöbb esetben az elbeszélhetőség az emlékezettel kapcsolódik össze ezekben a kiszólásokban: „Röstellem, hogy mindig megakadok, elcsalják az embert az emlékek” (84.).

Az is előfordul, hogy az elbeszélő későbbi, a regényidőn kívüli, későbbi életszakaszáról vall, széles, önreferenciális kitérőt téve.<sup>54</sup> Ezekkel az elbeszélést pozicionáló megnyilatkozásokkal a fejezetek elején vagy az epizódok és betétnarratívák bevezetésekor találkozunk. A leginkább figyelemre méltó eset a regény vége felé, a VIII. fejez előtt található, amely az elbeszélői hagyományokat parodizálva hétköznapi hőssé avatja az apát:

„Tudom én, hogy aki ezt a történetet olvassa, az csak arra kíváncsi, mi lesz már a tanító úr eladott hegedűjével. [...] küzdelem folyik itten, akár egy történelmi életrajzban a koronáért vagy egy eszme győzelméért, vagy a regényben egy elveszített asszony visszahódításáért, vagy a másikfajta regényben a megugrott bűnös vagy az ellopott gyémánt feltalálásáért. Igen, apám is érdekelheti az olvasót, míg az emlékezésemet olvassa, mert apám is hős, apám is emberfeletti módon verekszik az akadályokon által a célja felé, az eszméje felé, az álma felé. Azt hiszem, ha az olvasó szíve választ adott a megszólításra, akkor a hegedűnek is annyinak kell a szemében lenni, mintha izgató asszony vagy titokzatos gonosztevő vagy kincseseket érő gyémánt volna.” (212–213.)

54 „De Pestre kerültem, belé züllöttem a pesti divatba, nem volt a gallérom alatt fehér nyakkendő húszesztendős korom óta, kivéve persze a frakk fehér csokrait. Holt ábránd már a lelkemben a mindennapos fehér nyakkendő, holt ábránd az élet ami elmaradt, az a tiszta, kellemes, szíves nemes csendes élet. [...] Hadd meséljek hamar egy másik doktor bácsiról is kérem, nem tudom lesz-e máskor is alkalmam az életben.” (102.) Vagy máshol: „Érdekes, hogy amióta felnőtt ember vagyok...” (237.)

Ebből a passzusból látszik a mű önéletírások között elfoglalt helye. Ám felmerül a kérdés: önéletírás-e a *Dali dali dal* vagy regény? Az önéletírás Philippe Lejeune szerint „Visszatekintő prózai elbeszélés, melyet valódi személy ad saját életéről, a hangsúlyt pedig magánéletére, különösképp személyiségének történetére helyezi.”<sup>55</sup> Úgy tűnik, ennek fényében a kérdés megoldódott. Ahhoz azonban, hogy önéletírásról beszéljünk, Lejeune szerint az szükséges, hogy a szerző, az elbeszélő és a szereplő azonosak legyenek (19.).

A *Dali dali dal* aparegény, a főszereplő pedig nem azonos az elbeszélővel (aki azonos a szerzővel). Az a heterodiegetikus elbeszélőnk, amely nem azonos a főszereplővel, Lejeune kategóriái szerint az első személyű életrajz, a tanú elbeszélésére illik (21.). Ugyanakkor klasszikus önéletírói, emlékező, retrospektív narratív elemekkel van teli a mű, s ha nem is autodiegetikus narrátorról van szó, aki nem is fő-, csak szereplője az elbeszélésnek, mégiscsak része az elbeszélte világnak. Az elbeszélő „én” azonos a szereplővel, aki ugyan nincs nevén nevezve, „a szerző azonban egy kezdeti paktumban azonosnak mondta ki magát az elbeszélővel” (31.). Továbbá nemcsak azt szükséges hangsúlyoznunk, hogy az elbeszélő nem pusztán tanúja az apa történetének, hiszen osztozik benne, hanem azt is, hogy számos olyan narratívát, epizódot találunk a regényben, amelyekben nem az apa, hanem az elbeszélő a főszereplő. A szöveg e tekintetben mégiscsak önéletírásnak minősül: a klasszikus önéletírás autodiegetikus és a tanú szemszögéből elbeszélte életrajz homodiegetikus elbeszélése között ingadozik (21.).

86

A regény etnográfiai szemszögből is figyelmet érdemel, hiszen benne a századeleji Hajdúszoboszló világa elevenedik meg jellegzetes szereplőivel. Különösen érdekes a helyi cigánység ábrázolása, nemcsak Kukit és muzsikustársait mutatja be, de leírja a Varsónak nevezett putrit, amelynek néhány lakójának történetét is elbeszéli (pl. Szultán: 57–60., Sólyom: 62–65.), és a vályogvető cigányokkal is találkozik az olvasó (60–61.). Noha a mű nem olvasható szociográfiként, a szépirodalmi cigánységábrázolások között kitüntetett helyet érdemel. Különösen érdekes a romák és nem romák együttélésének ábrázolása, amely nemcsak „apám” és Kuki kapcsolatában nyilvánul meg, de az elbeszélő és a varsói galambász cimborája, Csugesz Náci között, akitől szülei végül eltiltják.<sup>56</sup>

Az együttélés szempontjából a regény utolsó lapjai érdekesek igazán. Ahogy Kőbányai János felhívja rá a figyelmet: „Szép Ernő sem a direkt zsidó reprezentációnak szentelte életművét (...) az apjáról, a zsidó tanítóról szolgáló szociográfiai regé-

55 LEJEUNE, Philippe, *Az önéletírói paktum*, ford. VARGA Róbert = *Önéletírás, élettörténet, napló*, szerk. Z. VARGA Zoltán, Budapest: L'Harmattan, 2003, 18.

56 „Azt éreztem, hogy nem volna szép tőlem, ha tovább barátkoznám Csugesz Náccal. Pedig hisz mit tehetett róla Csugesz Náci, hogy Kuki elvitte az apám hegedűjét, nem igaz? Apám különben megtiltotta volt, hogy Csugesz Náccal szóba álljak, nem való rendes polgárgyereknek cigányfiúkkal járni, azoktól csak rosszat tanulhat. Elmagyarázta apám, hogy a cigányok piszkosak és akinek a keze meg a füle piszkos, annak a lelke is csak mocskos lehet[.]” (57.)

nye, *Dali dali dal* (1934). Ennek külön – zseniális – erénye, hogy egyetlenegyszer szerepel benne a zsidó szó, de az átderengi az egész elbeszélést – esztétikai és szociológiai értelemben egyaránt.<sup>57</sup> A kimondás Kuki temetésének jelenetéhez kapcsolódik, amelyen az „apám” a *Dali dali dal* játssza el a megboldogultnak. Így számol be a történekről:

„ – A temetőkapuba tudod, felágaskodik a fülemhez Virsli, azt súgja, hogy nem kívánják hogy a kalapom levegyem, vallás vallás, csak tessék a fejébe hagyni tanító úrnak a kalapot. (Mert apám a Mózes-vallásba van beosztva.) Még a sírnál is, mikor elvettem a hegedűmet tőle, lekacsingat a kalapomra hogy tegyem fel, tegyem fel” (252.).

Ez a regénynek az egyetlen pontja, amikor az elbeszélő a cselekmény zárlatában tematizálja, hogy zsidó családról van szó. Vajon hiteltelenné válik ettől az életrajzi-önéletrajzi regény? Vagy minden autoreferencialitása ellenére pusztán a fikció világaként tekintve rá eleve használhatatlanná válik a „hitelesség” kategóriája?

### **Felnőtteknek (1941)**

Néhány évvel a *Dali dali dal* után Szép Ernő hagyományosabb módon nyúlt a gyerekkor világa feltárásának témájához. A *Felnőtteknek* című könyv éppúgy nem tartalmaz műfaji megjelölést, mint a *Dali dali dal*. A mű formai szempontból egy kisprózagyűjtemény jegyeit mutatja, amiben 56 darab rövid, az emlékezet hívószavaival felcímkézett részek szerepelnek. Ezek azonban nem regényszerűen strukturálódnak, mint a *Dali dali dal*-ban, hanem mozaikszerűen, az ábrázolt világ, a kronotoposzok, a motívumok és a szereplők által kapcsolódnak össze. A szerkezetet tekintve a magyar irodalmi hagyományban Gárdonyi Géza *Az én falum* (1898) című művéhez hasonlítható leginkább a mű. Bár a cselekmény szintjén különálló szekvenciákat alkotnak az egyes részek, a sorrendjük, a felépítettségük hierarchikus: az első néhány fejezet – például *Szoboszló; Apám; Anyám; A mi folyónk, a Kösi; Isten; Versmondás* – bemutatja a közeget, a szülőket, a helyszínt, majd ezekre épülnek a későbbi fejezetcímek hívószavai. A *Felnőtteknek* világosan kinyilvánítja a memoárjellegét. Akárcsak a *Dali dali dal* s más Szép-regények esetében, a mű első mondata ezúttal is kijelöli az egész elbeszélés tétjét s olvasatát:

„Ahogy az én könyvem kinyitja valaki, úgy nyitom én ki Szoboszlót a lelkemben. Úgy szoktam kinyitogatni Szoboszlót. Mert Szoboszló az én képes köny-

57 KÖBÁNYAI János, *A magyar–zsidó irodalom története. Kivirágzás és kiszántás*, Budapest: Múlt és Jövő, 2012, 205.

vem, örökösen nézegetem, olvasgatom; jól esik belé merülni, abban gyönyörködni, vígasztalódni, tanúlni belőle.” (5.)<sup>58</sup>

Az analógia elve alapján tehát a kötet egyfajta „képes könyv”-ként olvasható, ami az emlékező Szoboszlóját idézi elénk. Olvasása mintegy újrateremti a szerző-elbeszélő emlékeit. Ez a metapoétikus önéletírói gesztus a könyvet felütő olvasót az emlékező pozíciójába helyezi, az általa olvasott könyvet pedig az emlékek strukturált, narrativizált reprezentációjaként képzelet el. Az önéletírói paktum itt maradéktalanul megvalósul, a szerző azonos az autodiegetikus elbeszélővel és főszereplővel. Ráadásul ez a felütés, amely megköti az önéletírói paktumot, keretté válik, hiszen a mű végén a lezárás éppolyan metapoétikus gesztussal történik, mint a kezdés. A záróban viszont amellet, hogy valamiféle ars poeticát fogalmaz meg az elbeszélő, egyben az olvasó felé is hangsúlyosan nyit:

„Látják, már itt a könyvnek a hátulsó táblája, abba kell hagyni az írást. [...] Meg azért is meséltem, mert én nem azért élek, hogy éljek, hanem hogy minden életem felől híradással legyek, mert én valami kiküldetésben járok ezen a világon. Azért is meséltem tán, hogy mindenki szeme elé nyissam, aki kézbe veszi a könyvemet, a maga tulajdon gyerekkorát...” (288.)

88 Az idézet utolsó mondata megtöri a szerző–elbeszélő–főszereplő azonosságát, az olvasói aktivitásra kerül a hangsúly, s ezzel végülis újraolvastatja az egész művet. Azt a benyomást kelti, hogy az elbeszélő emlékek reprezentációi mintegy tükörként működnek, amelyben az olvasó a saját emlékeit szemlélheti. A gyermekkor<sup>59</sup> így végül közös, általános emberi tapasztalatként az én Paradicsoma lesz.<sup>60</sup>

A *Felnőtteknekben* a hagyományos önéletírásokhoz hasonlóan lépten-nyomon találkozunk az emlékezés gesztusaival, gyakran egy-egy epizód elbeszélésének a felvezetéseként.<sup>61</sup> A retrospektív szemlélet elválasztja egymástól az elbeszélő időt, amelyre visszaemlékeznek, és a megírás-elbeszélés idejét. A *Dali dali dal* esetében láthattuk, hogy ezek az elbeszélő idő (gyermekkor) és az elbeszélés ideje közti, tehát a felnőttkor időszakához kötődő narratívák csupán elvétve fordulnak elő, és egy kissé zavaróan hatnak. A *Felnőtteknek* elbeszéléseiben több ilyen epizódot vagy megjegyzést találunk, amelyet az elbeszélés az „azóta” temporalitásával vezet fel.<sup>62</sup>

58 A továbbiakban erre a kiadványra vonatkoznak az oldalszámok: SzÉP Ernő, *Felnőtteknek*, Budapest: Hungária Könyvkiadó, 1941.

59 A gyermekkor Szép egyik legjellemzőbb témája. Vö. ТóTH, I. m., 2013.

60 Emellett egy elmés zsidó viccre emlékeztető módon érvel: „Ugye hogy a gyerekkor mindnyájunknak a legboldogabb ideje. Azt mondom, Ádám nem volt boldog ember, mert ő nem volt gyerek, őt az Isten rögtön felnőttnek teremtette. A mi boldogtalanságunk is avval kezdődik, hogy kiűztek bennünket a gyerekkorból, mert ez a Paradicsom.” (289.)

61 Néhány példa: „Szabad-é a hóemberről is írni ebbe a könyvbe? Csak azért, mert jól esik afelől is emlékezni...” (192.), „...még egyszer körül nézem ezt az emlékezetem” (226.), „azt keresem most emlékemben, mikor lehetett az, hány esztendőskoromban...” (275.)



Itt is találunk egy kitérőt a Pestre költözést követő időszakra vonatkozóan, a *Dali dali dal* párhuzamos helyéhez hasonlóan itt is a nagyvárosi romlástörténetek sztereotipikus jegyeit alkalmazva.<sup>63</sup> Máshol a közelmúlt eseményeit említi a régiek fényében („minekután Pestre felköltöttem anyámékat...” – 28.), s egy baladonfüredi nyaralást is említi (23.), megint máshol világháborús élményeit villantja fel (Szép a macsvai fronton szolgált).<sup>64</sup> Az *Egérfogó* című rész az elbeszélés jelen idejének jelzésével indul: „Itt Pesten az előkelő gyerekek tán nem is láttak még egérfogót” (103.). Amelyet a tárgyhoz kapcsolódó gyermekkori emlék elbeszélése követ, ám később egy allúzióval visszatér a jelenbe: a Tom és Jerryre utal, amely éppen akkoriban került a mozikba (104.). Érdekes a felnőttkori szülőfaluba való visszatérés említése is (a Hortobágyon átutazva Szoboszlót is útba ejtették) (109.).

Mindezen apró kitérők mellett a *Felnötteknek* a gyermekkor idejét és világot tárja fel, s teszi azt etnográfiai igénnyel. A közeg ábrázolása, a táj, az emberi történetek mind erre utalnak, nem hiába titulálja Kőbányai „önéletrajz-szociográfiának”<sup>65</sup> a művet, ami az autoetnográfia körülményesebb megfogalmazásának tekinthető. A *Felnötteknek* ugyanis autoetnográfikus memoárként olvasható, hasonlóan Markovits Rodion *Anyám kertjéhez*. A lokális beágyazottság a *Dali dali dallal* szemben itt sokkal hangsúlyosabb, egyrészt mivel itt minden helységnév valós, másrészt mivel a korpusz feltérképezi egész Szoboszló topográfiáját. Egyfajta költői helytörténeti alapozásként mindjárt az első fejezet elbeszéli Szoboszló történetének fő fordulóit, de közöl helyi jellegzetességeket, szokásokat is. Ismerteti a szilveszteri „csergetés” szokásának eredetét (9.), reflektál a tájnyelvre (31.), feldolgozza a falu életének eseményeit, jelenségeit.

Ebben az autoetnográfikus memoárban a zsidó identitás narrativizálásának is szerep jut, mivel az elbeszélő azonnal kinyilvánítja, hogy családja zsidó. A gyűjtemény második oldalán így írja le a falu felekezeti megosztottságán belül a saját helyzetét:

„A legnagyobb templom a református templom, annál kisebb volt a pópista templom, a zsidó templom volt a legkisebb. Nekem a zsidó templomba kellett járni, úgy mint iskolába is a zsidó iskolába jártam. Nem hinném, hogy ezen csudálkoztam volna, hisz apám is a zsidó templomba ment meg a zsidó

62 Az életrajzi tények és a narratívák temporalitását összevetve kijelenthető, hogy mindkét műben a Pestre kerülés képezi a határt, hiszen a debreceni évek során egyrészt még nem szakadt el teljesen a szülői háztól, s a narratívák között is több ezt az időszakot beszéli el. Szép 1894-ben kezdte meg középiskolai tanulmányait odahaza, majd 1896–1899 között tanult Debrecenben.

63 „Elcsapódtam Pesten a rendes fiúktól, azok mind az egyetemen ültek, én az élclapokat szolgáltam mindenféle oda való versírással.” (77.)

64 „Szerbiában tizennégyben a szegény szomjas népfelkelőkkel együtt megint megkóstoltam a vadszőlőt.” (185.)

65 KŐBÁNYAI, *l. m.*, 205.

iskolába, t. i. mint tanító. Olybá vehettem, hogy Isten rendelte úgy hogy ez ide menjen, amaz meg amoda” (6.).

A zsidó identitás szempontjából a gyűjtemény elején található *Isten* című fejezet kulcsfontosságú. Az elbeszélő itt elmeséli, hogyan tanította meg anyja a héber reggeli imádságra, amelyet maga sem értett, „De úgy kellett hinni, hogy a jó Isten megérti” (39.). A későbbiekben gyermekkorának istenképét igyekszik felidézni, amelynek megalkotásában egy „szent pap”-pal – minden bizonnyal egy csodarabbival – való találkozás segített:

„A mi templomunkban nem voltak szép szentképek. Azt képzeltem gyerek koromba, hogy nekünk külön jó Istenünk van; ahogy külön jó Istenök van a református gyerekeknek is meg a katolikus gyerekeknek is. Ha a mi jó Istenünkre gondoltam, a zsidó Istenre, olyan forma jó Isten jelent meg lelki szemem előtt, mintha ősz hajú szakállú emberfejhez hasonlatos felleget látunk odafenn az égen. Arra a sejtelemre is emlékszem, hogy a jó Isten szent öreg pap, olyan mint az a szép arcú híres szent pap, aki Szoboszlón járt és megáldotta a gyerekeket, akit elvittek hozzá, tenyerét a fejök tetejére bocsájtva. Annak a szent papnak is hófehér volt a haja meg a szakálla” (40.).

90

A későbbiekben is reflektál a gyűjtemény a zsidóságra, de csak mintegy mellékesen, esetlegesen. Ezekből tudható, hogy a család megtartotta a hagyományokat, ám sejthetően nem volt ultraortodox. Ez néhány megjegyzésből látszik, például a szombati munkatiltalommal kapcsolatban („Szombatnap nekem sem volt szabad kocskázni, bizony fájt egy kicsit.” – 109.), vagy az étkezés szabályait illetően. Amikor cimborájához megy az elbeszélő, a következő helyzet áll elő: „Először féltem a szalonnához nyúlni, tudtam már, hogy zsidó gyerekek tilalmas. De Gézuka kinevetett; édesanyja is nevetett, szeretettel...” (197.). Az *ajrachok*, a vándor koldusok szombati megvendéglésének általános (nem kizárólag szoboszlói) szokásával szintén találkozunk: „Apám péntek este vacsorára vándorló koldust szokott volt a templomból haza hozni, mert az olyan jámbor szép szokás volt Szoboszlón, hozzátartozott a valláshoz” (244–245.).

Az apa a hajdúszoboszlói zsidó elemi iskolában tanított, amelyről a Magyar Zsidó Lexikon ezt írja: „1885-ben elemi iskolát alapítottak, amelynek 42 tanulója van...” A tanítói állás miatt költözött a család Husztról Hajdúszoboszlóra 1888-ban. Itt tanult az elbeszélő is.

A gyűjteményben zsidó „jegyek” más szereplőkhöz is kapcsolódnak. Ilyen például az omnibusz vezetője, aki „Zsidó ember volt, mert ő is a zsidó templomba ment szombaton.” (108.), s hasonló megjegyzést olvashatunk egy siketnémáról is (80.). Szó esik továbbá a „tollas zsidóról” (125.), a „zsidó papnéról” (204.), valamint a huncutkás zsidó fiúról, akit csúfolnak (200.).

## Kontrasztív olvasat

Szép önéletrajzi regényének és memoárjának akárcsak felszínes összevetése során is azonnal szembetűnik, hogy a két kötet világa sok ponton fedi egymást. Így nem az a benyomása születik az (össze)olvasónak, mint Markovits esetében, ahol mintha két teljesen külön világot beszélne el a két korpusz.

Szép két önéletíró szövege már a cselekmény szintjén összefügg, hiszen az apa hegedűjének a történetét, amely megalapozza a *Dali dali dal* fő cselekménysodrát, itt az *Apám* című rész egy epizódja közli (a cigányprímást itt nem Kukinak, de Jukinak hívják). A hegedű selyem helyetti olcsóbb, acél e-húrjának motívuma ebben a részbe is bekerült. Ám itt a történetnek egy olyan részletét is megtaláljuk, amelyet a *Dali dali dal* nem mesélt el: hogy az elbeszélő képtelen megfelelni az apai elvárásnak, nem tud megtanulni hegedülni, így a próbálkozással végül felhagynak.

A két regény ugyanazt a topográfiát építi fel, igaz, a *Felnötteknek* Hajdúszoboszlója részletesebb, mindjárt az első fejezetben feltárul. A *Dali dali dal* Szilvahelyén ugyanaz a Kösély folyik, mint a *Felnötteknek* Kösije.<sup>66</sup> Itt a név formájáról, a „paraszt nyelv” torzításáról, illetve a Szvatopluk korából származó szláv eredetű kösély szóról érdekes eszme-futtatást olvashatunk.

A szülők alakja természetesen a két könyvben könnyen összehasonlítható, még akkor is, ha a *Felnötteknek*ben a szülők kevesebb figyelmet kapnak. A mellékszereplők szintjén is több azonos figurával találkozunk – mintha átjárnának a két mű között –, mindenekelőtt Kukival/Jukival, a Kisbikában muzsikáló cigányprímással. A lehangsúlyosabb párhuzamos szöveghelyet, Varsó leírásait is érdemes összevetni, amely mindkét műben megtalálható.

A *Dali dali dal*ban ez áll: „Varsónak a szilvahelyi cigányvárost hitták” (26.). A *Felnötteknek Cigányság* című fejezetében pedig: „Azt a szoboszlai cigányvárost úgy hitták, hogy Varsó” (48.). Jukin/Kukin kívül ebben a közegben találkozunk egy újabb párhuzammal, a galambász Csugesz Nácihoz fűződő barátság történetével, amely az apai tiltás miatt ér véget.<sup>67</sup> Több kisebb, mindkét műben felbukkanó alakkal találkozunk még: Sólyom sintérrel, Kuki mostohatestvérével, Gargya Márton tanító úrral, „apám” jó barátjával. Majd ott van Csira Lojzi, az idős nadályszedő, vagyis pió-cásember avagy asszony, mivel transzszexuális figuráról van szó: „hol embernek volt öltözve, hol asszonynak”.<sup>68</sup> Végezetül a szlovák alakokat szükséges megemlíteni, ők a *Dali dali dal*ban a cselekményhez nem kapcsolódva, mintegy betétszerűen

66 Kösély: SZÉP Ernő, *Dali dali dal*, Budapest: Pantheon Kiadás, 1934, 134, 137, 194, 196; Kösi: SZÉP Ernő, *Felnötteknek*, Budapest: Hungária Könyvkiadó, 1941, 31–38, 98, 148, 173–174, 261, 267.

67 „ [apám] ...elkemre próbált beszélni: nem szabad az ilyen mocskos cigánykölykökkel barátkozni, bolhás leszek majd tőle, meg majd énbőlőlem is tekergő lesz. Alaposan elvert egypárszor azután apám, mert rajta csípett, hogy tovább is közlekedem Csugesz Nácival.” SZÉP Ernő, *Felnötteknek*, Budapest: Hungária Könyvkiadó, 1941, 51.

68 „...egyik hónapban ember, másik hónapban asszony.” SZÉP Ernő, *Dali dali dal*, Budapest: Pantheon Kiadás, 1934, 32.

vannak bemutatva: „Volt amellet Szilvahelyen egy suszter, Szlovák, azután egy üveges, Novotny, meg azután egy ácsmester, Szmics.” (227.), stb. A *Felnöttekben* pedig egy teljes, *A drótostót meg az ablakos* című fejezet szól a szezonálisan érkező két szlovák mesterrel való találkozásról, amely egyben a mássággal való szembesülés, vagy inkább szép (ernői) rácsodálkozás példája. Itt esik szó az *ajrachok*, a vándor koldusok szombati megvendégeléséről, vagy egy bosnyák bizarr alakjáról, egy vásári emlékről.<sup>69</sup>

A mellékszereplők többsége viszont különbözik a két műben, a legtöbb alakkal csak az egyik műben találkozik az olvasó – már amennyiben ez többé (*Dali dali dal*) vagy kevésbé (*Felnötteknek*) fikciós szövegek esetében eldönthető.<sup>70</sup>

Szép Ernő zsidó identitáskonstrukcióit Turi Tímea is vizsgálta, s tanulmányában hangsúlyozta az identitásnarratívák életrajzon belüli különbségeit a vészkorszakot megelőző, *Lila akác* és *Ádámcsutka* című művekben, illetve az *Emberszag* című regényben. Abból a megállapításból indul ki, hogy „Szép Ernő nem tagadja, hogy zsidó, épp csak annyit mond, hogy zsidónak lenni esetleges, a zsidóság maga az esetlegesség.”<sup>71</sup> Szép írói sajátosságának Turi éppen az esetlegességet, pontosabban a világra való rácsodálkozásból fakadó naiv szemléletmódot tartja. A zsidó identitás artikulálásában és az identitásnarratívák megalkotásában is ez jellemzi:

„Szép Ernőnél a személyiséget mindig esetlegességek határozzák meg: ezek az esetlegességek lényegiek, de totalizálhatatlanok. Ebből a szempontból a Szép Ernő-szövegek zsidóság-ábrázolása új fénybe kerül, hiszen zsidónak lenni is esetlegesség. Vagyis a zsidó olyan jel, ami lényeges (szubsztanciális), mégis esetleges és totalizálhatatlan, akkor is, ha ezt a jelet mi esetlegesen találtuk meg Szép Ernőt olvasva, sőt, lehet, hogy akkor a leginkább.”<sup>72</sup>

69 „Nagyon kicsi koromból meg olyan emlék hasad most emlékezetemben, hogyha drótostót vagy ablakos tótot láttam, úgy csudálkoztam, úgy örültem, úgy félttem, mintha Tündérországból jönne, valami meséből. Olybá nézhettem akkor még a bosnyákok is a vásárban, akinek magosra voltak a piros sipkák a fejébe rakva, meg akinek a melle, hasa teli volt tündöklő mellűkkel.” Szép Ernő, *Felnötteknek*, Budapest: Hungária Könyvkiadó, 1941, 247.

70 A *Dali dali dal* mellékszereplői: Bene Béni: 15–16., 69., 72., 97., 110., 114–129., Szultán cigány: 58–60., Sólyom sintér: 62–65., Csóré Jeremiás disznókupec: 74–80., Szele doktor: 102–109., Wagner Richárd: 119–123., Ebes János: 173–186., 232., Geszner albíró: 195–199. A *Felnötteknek* mellékszereplői: Szomszéd Gézukákék: 72., Ebadta cigány: 80., Bor János tanító: 85., Sívágó Gabri tamburázik: 99., Omnibusz-kocsis: 108., Marci bácsi, karcagi órásmester: 130–131., Feri bácsi, tanító: 131., Csuda emberek: 133–139., Cukri kutya: 145–150., Jéri bácsi darutollárus: 176–177., barátok: 194–195., Gézuka: 196–198., 270., Palika, Béla: 198–199., Irénke, a szerelme: 220–227., Tornyai János, versíró: 227–232., Gabri: 251–252.

71 TURI Tímea, *Esetlegesség, közvetlenség, naivitás. Szép Ernő Emberszag című regénye és a zsidó identitás = Választások és kényszerek. Zsidó önkép és közösségtudat Közép-Európában (Irodalom- és kultúrtörténeti tanulmányok)*, szerk. BALOGH Magdolna, Budapest: Reciti, 2015, 158.

72 TURI, I. m., 162.

Turi felismerése nagyon fontos, mert általánosan vonatkoztatható nemcsak a zsidó, de mindenféle identitáskonstrukcióra, amelyet Szép narrativizált, s ez különösen fontos a *Felnőtteknek*re nézve. Nemcsak az előbb említett epizódok (a putri lakói, a drótostót és ablakos) esetében találkozunk a másik tekintetével, de leghangsúlyosabban a cigánysággal kapcsolatban olvashatunk fontos sorokat a kirekesztettség és az identitás viszonyáról, amelyek a Csugesz Nációtól való szülői tiltás reflexiójából bomlanak ki:

„Nem tudom, gondolkodtam-é gyerekkoromban azon, hogy ez a Csugesz Náci cigánygyerek, és hogy mit jelentez az, hogy a cigányok cigányok. Annyi biztos, hogy ha cigányt láttam, akárhogy is megszoktam már, mindig megkülönböztettem: az ott cigány. Nem gondolhattam azt, hogy az nem magyar, mert az is csak szoboszlai volt; ha gondoltam valamit, azt gondolhattam, hogy ez magyar, de cigány.” (53.)

Különös, hogy ugyan míg a *Dali dali dalban* nem, a *Felnőtteknekben* narrativizálja a család zsidóságát, amely természetes módon simul be a gyerekkor emlékezetébe. A zsidó identitás manifeszt kinyilvánításával viszont nem találkozunk az énelbeszélésekben. S bár a szoboszlói romák szinte minden tekintetben különböznek a szoboszlai zsidóságtól, mégiscsak a másik, a minoritás szerepében állnak ők is. Épp ezért érdemes eljátszani azzal, hogy a fenti idézetben a „cigány” szavakat „zsidó”-ra cseréljük.

Lényegében ugyanarról az esetlegességek által meghatározott identitás narrativizálásáról van szó, amelyet Turi megállapít. A passzus ilyen átírása sok tekintetben emlékeztetne az *Emberszag* gyakran idézett „Én zsidó vagyok?” kezdetű részére, amelyben párját ritkító módon a szerző saját zsidó identitását narrativizálja.<sup>73</sup> Mind a két passzusban Stuart Hall a bevezetőben említett, diaszpóra-identitásról szóló tanulmányának alapvetését látszik megerősíteni: az identitást nemcsak az identifikációk, a kollektívummal való azonosulás gesztusai határozzák meg, hanem a differencia: az elkülönítés-elkülönülés és a szakadások sokkal inkább megalapozzák az identitáskonstrukciókat. A legfontosabb hasonlóság a két identitásnarratíva között a másik tekintete, az a fanoni koncepció, amelyből Hall is kiindul.

73 „Én zsidó vagyok? Hogyhogy zsidó vagyok? Mi az? Sárga vagyok én, vagy zöld vagy kék vagy milyen? Éppen olyan testszín vagyok, mint a magyarok. Kinek az ideája volt, hogy én itt zsidó legyek? Nekem bizony isten eszem ágába se volt, hogy zsidó leszek majd, ha megszületek. Itt várt a világon ez a buta meglepetés, mikor itt kiszálltam. Nekem itt zsidónak kell lenni. Miért? Én magamban, mikor nem gondolok erre, abszolúte nem vagyok zsidó, egy fiú vagyok, a szerelem a hazám, és az istenem a halál! És valaki rám néz, és az tudja, hogy én zsidó vagyok. [...] Sokszor úgy voltam vele, mintha az egész csak egy rossz vicc lenne, amit éellenem találtak ki, hogy ilyen butaság miatt is szenvedjek. Egész életemben zsidó legyek! Tessék talán felosztani ezt, mint a katonaságot vagy mint egy közmunkát, mindenki szolgáljon, mondjuk, egy évet, mint zsidó, ha már okvetlenül kell valaki zsidó is legyen, azonkívül, hogy ember.”

Persze, az *Emberszagot* a zsidó identitás szempontjából nemcsak e negatív, véskorszak (át)formálta zsidó tapasztalat, e végtelen differencia miatt illeti meg különleges hely, hanem azért is, mert önéletírásról van szó, az elbeszélő a legtipikusabb önéletírói paktumot köti meg az olvasóval. Turi tanulmányában sajnálatos módon nem szerepel a *Felnötteknek*, noha autoetnográfiként fontos szerepe van Szép és a zsidó identitás viszonyának szempontjából. Fontosabb legalábbis a fikciós műveknél, amelyekben a zsidó identitáskonstrukciók szellemes epizódoként vagy önironikus bon mot-ként jelennek meg, de talán még a vizsgálat tárgyát képező önéletrajzi *Ádámcsutkánál* is.

Igazán beszédes módon azonban egy kulcsmondat árnyalja az identitás narratív megkonstruálását az életműben. Ez a kulcsmondat az apával kapcsolatosan mind a két műben előkerül. A *Dali dal dalban*, ahogy fentebb idéztük, az apa manifestálja zsidóságát, amelyről csak ebben a regényvégi passzusban esik szó, míg ugyanaz a megfogalmazás fordul elő a *Felnötteknek* második, *Apám* című fejezete elején: „Tanító volt apám még pedig a szoboszlai zsidó iskolában tanított, mert *apám a Mózes-vallásba volt beosztva*.”<sup>74</sup> A két mű e szóról szóra megfelelő (fél)mondata alapján az olvasó azt gyaníthatja, hogy itt a szerzői nyelvhasználat fordulatáról van szó, sőt, az is elképzelhető, hogy éppen az apa használta ezt a fordulatot saját zsidóságának kinyilvánítására – bár ez bizonyíthatatlan.

Ez a szenvedő szerkezetű fordulat is a Turi által megfogalmazott, az identitás esetlegessége és totalizálhatatlansága esetének tekinthető, s párhuzam állítható fel „apám” determinációja, a zsidósága és az „Én zsidó vagyok?” kezdetű *Emberszag*-passzussal. A *Felnötteknek*ben az apa identitásának feltárásával az önéletíró elbeszélő önmaga identitását (re)konstruálja. A mondat szellemes stílusa egyrészt abból a politikai (túl)korrektségből fakad, hogy a megbélyegző szó helyett a dualizmus idején közhasználatúvá vált „Mózes-vallás” fordulatot használja, amely ódivatú képmutatása miatt humorosan hat. A „beosztva” szófordulat pedig az apja identitását determinációnak mondja ki, s mintha egyfajta satirikus, profanizált verziója lenne a sors-konceptciónak: az identitást megint csak az elkülönülés határozza meg. Mintha valamiféle metafizikus bürokrácia esetlegesen döntene felőle. Ez már csak azért is egészen karkai vonás Szép Ernőnél, mert nála is található párhuzam a zsidó hagyománnyal – de ahogy Kafka prózáiban, itt sem találunk közvetlen allúziót a judaizmussal. A fordulat asszociálja a ros hasana ünnepekor használt üdvözlő formulát, amely az Örökkévalóra vonatkozva kívánja, hogy a neve az élet (vagy a jó élet) könyvébe legyen beírva (és bepecsételve).<sup>75</sup> A formula arra a hagyományos elképzelésre utal, amely szerint az Örökkévaló ros hasanakor beírja a lelkeket három könyvbe: az egyikbe a tökéletesen igazak (cadik), a másikba a teljesen gonoszok (resá), illetve a harmadikba a közepesek (beinonim) lesznek beírva. Az utóbbi-

74 Kiemelés: Sz. P.

75 Lősáná tová tikátévu (vetéhátému). [לְשֵׁנָה טוֹבָה תִּקְתְּבוּ וְתִשְׁתַּמְּרוּ] Használatban volt még a „Ketivá vahatimá tová” [כְּתִיבָה וְחַתִּימָה טוֹבָה], üdvözlő formula, amely annyit jelent: „Jó beírást és bepecsételést” (az élet könyvébe).

ak számára ez még nem feltétlenül végleges állapot, mert jóm kippurig, tíz napig (a jájím noráim, a félelmetes napok idején) a könyv nyitva marad, s vezekléssel változtatás eszközölhető ki.<sup>76</sup>

## Befejezés: a narratív identitás felé

Vizsgálatunkban két olyan, zsidó családban született és e kultúrában szocializálódott íróval foglalkoztunk, akik alapvetően nem a felekezeti keretei között munkálkodtak, és akik önmagukat magyar íróként határozták meg. A két szerző két önéletrajzi, autoetnográfiai olvasható művében a zsidó identitás narratívázásának különbségére figyeltünk fel. Markovits *Anyám kertje* ciklusában ilyesmivel egyáltalán nem találkozunk, míg a *Reb Áncsli* ízig-vérig feltárja a(z) – Szép gyerekkorának zsidó közegétől minden bizonnyal zártabb – ortodox közegét. Olyannyira, hogy érdemes lenne külön vizsgálni e művet a kelet-európai zsidó írók jiddis és héber önéletrajzai mellett.<sup>77</sup> A szembetűnő különbség okát legfeljebb csak találgathatjuk, irodalomtörténetileg ugyanis máig nincs eléggé feldolgozva Markovits munkássága, nem szól róla életrajz, monográfia. Talán a befogadói szempontokat érvényesítő szerzői eljárásról van szó: a Temesvári Hírlap, ahol az *Anyám kertje* részletekben megjelent, nem zsidó lap volt, a felekezeti tekintetben éppen úgy római katolikusként határozta meg magát. A lap 1938 januárjában megszűnt. A *Reb Áncsli és más avasi zsidókról szóló széphistóriákat* viszont, úgy tűnik, Markovits nem közölte lapokban, a kötet szerzői kiadásban jelent meg Temesváron egy esztendővel később.

Szép Ernő talán kissé szerencsésebb helyzetben van. A *Dali dali dal* végpeződésében tematizálódó zsidó identitást leszámítva – ahogy Markovits az *Anyám kertjében* – szintén „elhallgatja” a család, közeg, én zsidóságát. Ennek okát nem könnyű megindokolni, de a zánerek különbözőségét nem téveszthetjük szem elől, hiszen míg a *Dali dali dal* a regényszerkezet törvényszerűségeinek engedelmeskedik, addig a *Felnőtteknek* autoetnografikus memoárként teljesen más elvet követ: szerkezeti felépítettsége mozaikos, a narratívák az emlékezés asszociációit követve épülnek. Benne természetesen kapnak helyet a zsidó jegyek, ellentétben a regénnyel, ahol ez minden önéletrajziséga mellett sem „fontos”. Heller Ágnes a *Pál utcai fiúk* című regénnyel kapcsolatban úgy fogalmazott, hogy nem az a lényeges, hogy a szereplők zsidók (a zsidó identitás ugyan sejtethető, de nincs kimondva), hanem az a funkció, amit a regény cselekményében, illetve a hazát jelképező

76 A hiedelem az élet könyve, a széfer hajjim [סֵפֶר הַיַּיִם] bibliai elképzelésére épül (pl. Zsoltárok 69: 29), de közvetlenül a Talmudból származik. A Ros Hasana 16b gemarájában rabbi Keruszpedaj hagyományozza Rabbi Jochanan ben Zakaj tanítását a három könyv megnyitásáról ros hasanakor.

77 Vö. MOSELEY, Marcus, *Being For Myself Alone: Origins Of Jewish Autobiography*. Redwood City: Stanford Studies in Jewish History & Culture, Stanford University Press, 2005.

grundhoz való viszonyukban betöltenek – a regény üzenete, ideája ugyanis egyetemes.<sup>78</sup>

Hiba lenne a két szerző két művére – közülük az egyik (Heller szavával élve) zsidótalanított, a másik viszont manifeszt módon zsidó – közötti különbségben bármiféle hamisítást vagy félrevezetést látni. A két-két különféle befogadói elvárások, műfaji törvényszerűségek és személyes indíttatások által meghatározott mű nem egyszerűen vagy hamis, vagy hiteles önreprezentáció, amely egyszer manifesztálja, másszor elhallgatja a zsidó identitást. Éppen ezekből az aspektusokból következik a narratív identitás megkonstruált jellege, amely a fikció eszközeit is igénybe veszi.

Másfelől annak tudatában is érdemes újragondolni a problémát, hogy akár Markovits, akár Szép esetében a korábban íródott mű (tehát a 30-as évek folyamán született *Anyám kertje*, akár az 1934-ben kiadott *Dali dali dal*) az, amelyik véka alá rejtje az önéletíró zsidó eredetét, identitását. Ezzel szemben a későbbi mű világosan manifesztálja azt az egyre fenyegetőbbé váló zsidóüldözés idején. A *Reb Áncsi* megjelenésének évében Magyarországon elfogadták a második zsidótörvényt, Romániában (Temesvár román maradt) az állampolgársági törvényt felülvizsgáló javaslat elfogadása után több mint negyedmillió zsidót fosztottak meg állampolgárságuktól. Az 1940-ben elfogadott zsidótörvények komoly korlátozásokat vezettek be. A *Felnötteknek* megjelenésének évében, 1941-ben fogadják el a harmadik zsidótörvényt.

96 Helleréhez hasonló alapvetésekből indult ki Jerome Bruner is az önéletírásokban megkonstruált narratív identitás feltárása során. Hangsúlyozza, hogy az önéletrajzok nem kizárólag a múltrol, hanem a jelenről is szólnak. Az életrajz ugyanakkor a beágyazás aktusa is (itt Nelson Goodman „entrenchment” szavával él), tehát valamiféle menedék is, amelyben „... úgy kívánjuk magunkat mások (és önmagunk) számára bemutatni, mint valami tipikus, vagy jellegzetes, vagy egy adott kultúrát »igazoló« valakit.”<sup>79</sup> Bruner ebben a tanulmányában éppúgy, mint a *Life as Narrative* címűben, Nelson Goodman „worldmaking” fogalmából indul ki, amelyet Goodman 1978-as *Ways of Worldmaking* című művével vezetett be a diskurzusba. „Világcsinálás” alatt Goodman azt érti, hogy a kultúra termékei, a műalkotások nem közvetlenül vezetnek el a világhoz a befogadót, hanem maguk is világszerűek, a tényeik pedig szükségszerűen egyfajta megalkotottságban léteznek („facts are fabricated”). Bruner e felismerést alkalmazva beszél ön(meg)alkotásról (self-making),

78 „Molnár Ferenc ezt a regényt csak úgy írhatta meg, hogy konfliktusát két zsidó kisdíáknak a hazához való szélsőséges viszonya szervezte, mégis kitűnő művészi intuíciójának engedelmeskedett, amikor a két hőst »zsidótalanította«. A regényben ugyanis a szociológiai dimenzió jelentéktelenné válik. A kisdíákok történetét az író egy olyan univerzális/egzisztenciális síkra emelte, ahol minden konfliktus mitologizálódik.” HELLER, *l. m.*, 167–168.

79 „That is to say, we wish to present ourselves to others (and to ourselves) as typical or characteristic or »culture confirming« in some way.” BRUNER, Jerome, *Self-Making and World-Making*, *The Journal of Aesthetic Education* 1991/1., 71.



illetve életalkotásról („life-making”),<sup>80</sup> valamint az önéletírás-kutatások más felismeréseit (pl. Georges Gusdorf) is felhasználva hangsúlyozza a narrativizálás aktusát. A Szép és Markovits művei kapcsán felmerült dilemmákat ezek nyomán érdemes újragondolni:

„...végül is a kulturálisan formált kognitív és nyelvi folyamatok, amelyek az életnarratívák önelbeszélését irányítják, olyan hatalomra tesznek szert, hogy maguk strukturálják az érzékelési tapasztalatokat, szervezik meg az emlékezetet, szegmentálják és célzottan építik fel az élet »eseményeit«. Végül mi magunk válunk azokká az önéletrajzi narratívákká, amelyekkel »elmeséljük« az életünket.”<sup>81</sup>

80 BRUNER, Jerome. *Life as Narrative*, Social Research 1987/1., 12.; BRUNER, Jerome, *Self-Making and World-Making*, The Journal of Aesthetic Education 1991/1., 77.

81 „...eventually the culturally shaped cognitive and linguistic processes that guide the self-telling of life narratives achieve the power to structure perceptual experience, to organize memory, to segment and purpose-build the very „events” of a life. In the end, we become the autobiographical narratives by which we „tell about” our lives.” BRUNER, Jerome, *Life as Narrative*, Social Research 1987/1., 15.

## Irodalom

- BÁNYAI Viktória – FEDINEC Csilla – KOMORÓCZY Szonja Ráhel, *Zsidók Kárpátalján. Történelem és örökség a dualizmus korától napjainkig*, Budapest: Hungarica Judaica 30. Aposztróf, 2013.
- BIALE, David et al., *Hasidism. A new history*, with an afterword by GREEN, Arthur, Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2018.
- BRUNER, Jerome, *Life as Narrative*, Social Research, 1987/1., 1–32.
- BRUNER, Jerome, *Self-Making and World-Making*, The Journal of Aesthetic Education 1991/1., 67–78.
- DECK, Alice A., *Autoethnography: Zora Neale Hurston, Noni Jabavu, and Cross-Disciplinary Discourse*, Black American Literature Forum 1990/2, [237]–256.
- EAKIN, Paul John, *Touching the Word. Reference in Autobiography*, Princeton: Princeton University Press, 1992.
- HALL, Stuart, *Cultural Identity and Diaspora = Identity: Community, Culture, Difference*, ed. J. RUTHERFORD, London: Lawrence & Wishart, 1990, 222–237.
- HAYANO, David M., *Auto-Ethnography: Paradigms, Problems and Prospects*, Human Organization 1979/1., 99–104.
- HELLER Ágnes, *Az idegen*, New York – Budapest – Jeruzsálem: Múlt és Jövő, 1997.
- KÓBÁNYAI János, *A magyar–zsidó irodalom története. Kivirágzás és kiszántás*, Budapest: Múlt és Jövő, 2012.
- KULLBERG, Christina, *The Poetics of Ethnography in Martinican Narratives. Exploring the Self and the Environment*, Charlottesville – London: New World Studies, University of Virginia Press, 2013.
- LEJEUNE, Philippe, *Az önéletről paktum*, ford. VARGA Róbert = *Önéletrírás, élettörténet, napló*, szerk. Z. VARGA Zoltán, Budapest: L'Harmattan, 2003, 17–46.
- MARKOVITS Rodion, *Sánta farsang / Elbeszélések*, Bukarest: Irodalmi Könyvkiadó, 1967.
- MARKOVITS Rodion, *Reb Áncslí és más avasi zsidókról szóló széphistóriák*, Századok Legendái, Budapest: Noran, 2006.
- MOSELEY, Marcus, *Being For Myself Alone: Origins Of Jewish Autobiography*, Redwood City: Stanford Studies in Jewish History & Culture, Stanford University Press, 2005.
- MOSER, Christian, *Autoethnography = Handbook of Autobiography/Autofiction. Theory and Concepts*, ed. WAGNER-EGELHAAF, Martina, Berlin/Boston: De Gruyter, 2019.
- NIGAL Gedalyah, *The Hasidic Tale*, transl. LEVIN, Edward, Oxford – Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2012.
- PATAKY Adrienn, *Antropomorf és dendroid organizmusok Szabó Lőrinc és Nemes Nagy Ágnes verseiben*, Alföld 2018/12., 61–76.
- REED-DANAHAY, Deborah E. (ed.), *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*, New York: Berg, 1997.
- SCHILLER Erzsébet, *Markovits Rodionról = Zsidó identitásképek a huszadik századi magyar irodalomban*, szerk. SCHEIN Gábor – SZÜCS Teri, Budapest: ELTE Eötvös Kiadó, 2013, 67–80.
- SCHEIN Gábor – SZÜCS Teri, szerk., *Zsidó identitásképek a huszadik századi magyar irodalomban*, Budapest: ELTE Eötvös Kiadó, 2013.
- SZÁZ Pál, A „kállói szent pap” dala. A Szól a kakas már dalszövege, és a dal megvételéről szóló történetmotívum hagyományozódása az allegorizáció, a bricolage és a hibridizáció tükrében = *Ideológiák, identitások és önreprezentáció multikulturális térben*, szerk. MISAD Katalin – CSEHY Zoltán, Pozsony: Comenius Egyetem, 2016, 89–112.

- SZÁZ Pál, *A másság eredete. Irodalmi autoetnográfia a magyar(országi) zsidó önéletírásokban = Kulturális emlékezet, műfordítás, többnyelvűség*, szerk. MISAD Katalin – CSEHY Zoltán, Pozsony: Comenius Egyetem, 2023, 170–210.
- SZEKERNYÉS János, *Egy világsiker eredői, összetevői és utóregzései. Markovits Rodion és kollektív riportregénye a szibériai hadifogságból*, *Múlt és Jövő* 2011/3., 51–73.
- SZÉP Ernő, *Dali dali dal*, Budapest: Pantheon Kiadás, 1934.
- SZÉP Ernő, *Felnötteknek*, Budapest: Hungária Könyvkiadó, 1941. [Faksimile kiadás]
- TÓTH Ákos, *Szép Ernő útja. Az irodalmi nyilvánosságtól az irodalmi nyilvánvalóságig*, *Híd* 2012/1., 58–69.
- TÓTH Ákos, *Sírni, sírni, írni. Gyermekség, trauma, identitás Szép Ernő költészetében*, *Múlt és Jövő* 2013/2., 82–95.
- TURI Tímea, *Esetlegesség, közvetlenség, naivitás. Szép Ernő Emberszag című regénye és a zsidó identitás = Választások és kényszerek. Zsidó önkép és közösségtudat Közép-Európában (Irodalom- és kultúrtörténeti tanulmányok)*, szerk. BALOGH Magdolna, Budapest: Reciti, 2015, 157–166. [Digitálisan hozzáférhető itt: <https://www.reciti.hu/2015/3407> (Letöltés dátuma: 2023. 08. 01.)]
- A bibliai idézetek a következő forrásból származnak: Tanakh תנ"ך 1994. IMIT (RAJ Tamás szerk.) Budapest: Makkabi.

**Where are you „assigned”? Ways and Dilemmas of Narrativizing Jewish Identity in the Autobiographical Works of Ernő Szép and Rodion Markovits**

**Abstract.** The study deals with two works by two outstanding authors of Hungarian interwar prose. Both Ernő Szép and Rodion Markovits were born into Jewish families, but they performed their work outside the confessional framework. Both authors have written two autobiographical works that can be read more or less as autoethnography, since the autobiographer narrates his own origins, the world of his childhood, in relation to its culture. The articulation of Jewish identity differs between two works of each author. The articulation of Jewish identity in Rodion Markovits's short prose collection, *Reb Áncsi és más avasi zsidókról szóló széphistóriák* [*Reb Áncsi and other stories about the Jews of Avas*] plays key role: the narratives depict a closed Jewish world of which the family is a part. In contrast, in his memoir *Anyám kertje* [*My mother's garden*], he makes no mention of his family being Jewish. There is a similar contradiction in the case of Ernő Szép, who, in his autobiographical novel *Dali dali dal* [*Dali dali song*], mentions only once the Jewish identity of the protagonist, his father, at the end of the book. Szép's *Felnőtteknek* [*For Adults*] is an autoethnographic memoir, dealing with themes of family and childhood, so that Jewish 'traits' appear as a matter of course. The contradiction between these two works by the two writers points to the example, how the narrative identity is constructed, and the fact, that autobiography is a subject of fabrication.

**Keywords:** autobiography, memoir, autoethnography, narrative identity, Jewish Hungarian literature, memory, self-representation.

100 Doc. Mgr. art. Száz Pál, PhD.  
Comenius Egyetem  
Magyar Nyelv és Irodalom Tanszék  
Pozsony  
szaz2@uniba.sk