

## A liberális demokrácia „forradalma”

Márai Sándor<sup>1</sup>

Noha Márai Sándor – amint az liberális-konzervatív történelem- és politikafelfogásából következik is – az erőszakos cselekvés minden formáját elutasította (még a magyarországi kommunista diktatúra megbuktatásának lehetőségein töprengő emigrációs naplóbejegyzéseiben is ezek erőszak és háború nélküli módozatait veszi csak számításba),<sup>2</sup> politikai tárgyú feljegyzéseinek egyik leggyakoribb terminusa a *forradalom* volt. Bár – például az 1930-as évek Gottfried Bennjével ellentétben – nem hitt az erőszak kultúra- és/vagy formateremtő erejében,<sup>3</sup> sőt – bizonyos, rövidebb periódusokat leszámítva – megfordítva, a kultúra és a kritikai vagy elemző gondolkodás politikai hatékonyságában sem, életművének nem csekély hányadában jut meghatározó szerephez a politikai diskurzus.<sup>4</sup> Szintén némiképp paradoxnak (bár Márai szellemi orientációját tekintve kevésbé meglepőnek) mondható, hogy miközben – naplójegyzeteinek tanúsága szerint – öregkoráig kitüntetett figyelmet szentel a politikai elemzés tudományos és racionális válfajainak (geopolitikai, világgazdasági, haditechnikai stb. összefüggéseknek, sőt olykor az ezeket tárgyaló amerikai szakfolyóiratoknak), kora politikai filozófiájának nagy teljesítményeivel ritkán látszik szembesülni. Az 1930–1940-es években olysfajta

<sup>1</sup> A tanulmány főszövegében és jegyzeteiben a következő Márai-kiadásokra hivatkozom rövidítés-sel: *Ihlet és nemzedék*, Akadémiai–Helikon, Budapest, 1992 (a továbbiakban: *IN*); *Kassai őrnjázat*, Helikon, Budapest, 1999 (a továbbiakban: *KÖ*); *San Gennaro vére*, Helikon, Budapest, 2004 (a továbbiakban: *SGV*); *Föld, föld!...*, Helikon, Budapest, 2006 (a továbbiakban: *FF*); *Séntődöttek. A hang (A Garrenek műve, 4.)*, Helikon, Budapest, 2006 (a továbbiakban: *GM4*); *Jelvény és jelentés. Utóhang. Sereghajtók (A Garrenek műve, 5.)*, Helikon, Budapest, 2007 (a továbbiakban: *GM5*); *Európa eltablása. Röpírat a nemzetnevelés ügyében*, Helikon, Budapest, 2008 (a továbbiakban: *RNÜ*).

<sup>2</sup> Vö. például MÁRAI Sándor, *Napló 1968–1975*, Akadémiai–Helikon, Budapest, é. n., 254.

<sup>3</sup> Lásd például a Spártára (azaz Benn „dór világára”) vonatkozó utalásait: „Spárta erőteljes hülyéket adott csak a világnak, s végül is elpusztult; Athén ma is él és hat” Uő., *Napló 1943–1944*, Akadémiai–Helikon, Budapest, 1990, 25. Vö. még MÁRAI Sándor, *Napló 1976–1983*, Akadémiai–Helikon, Budapest, é. n., 99.

<sup>4</sup> Márai „politikus írói” arculatról összefoglalólag lásd FRIED István, *A politikus író Márai Sándor = Uő., Ne az író történjen meg, hanem a műve*, Argumentum Budapest, 2002.

– részben pesszimista – kultúrfilozófia szolgált legfontosabb hivatkozási forrásául (különösen José Ortega y Gasset és Oswald Spengler, továbbá Alexis Carrel, Johan Huizinga, Hans Graf von Keyserling, Salvador de Madariaga írásai), amely a kor Európáját háborúba sodró válságot – mely válság politika vetülete a parlamentáris, liberális demokráciákat érő támadásokról volt leolvasható – alapvetően az európai kultúra (Márai szavával: a „műveltség”) formáinak pusztulására vezette vissza. Noha Márai, mint az már szóba is került, az e „műveltség” megnyilvánulásaiából a politikai cselekvés világába vezető pályák meglétét, illetve hatékonyságát illetően leggyakrabban szkeptikusan nyilatkozott, volt egy időszak, amikor éppen ebben a „műveltségben” látta meg azt az egyetlen fegyvert, amely a válságba sodródott nyugati világot (Márai gyakori megfogalmazásában: a „fehér ember” világát)<sup>5</sup> megmenthetné – s e megmentés itt nyilvánvalóan a polgári demokrácia pályáira való visszaállítást jelenti. Mint az nemsokára látható is lesz, akár arra is található példa, hogy adott esetben Márai annak esélyével is számolt, hogy e „műveltség” tőle idegen, nagyon is reálpolitikai tényezőkkel lépjen együttműködésre. Az alább következő elemzésekísérlet (az írói szó és a hatalom, vagy – tágabb értelemben – diskurzus és politikai cselekvés viszonyára, illetve Márai „forradalmának” mibenlétére vonatkozó) kérdésfeltevéseit, a fenti megfontolások kontextusában, két, itt meg is előlegezendő *exegum* hivatott rögzíteni. Az első idézetet *A Garrenek műve* hőségnek, Garren Péternek tulajdonítja az író, a II. világháborút követő években, a regényciklus *Utóhang*jában: „az eszmékből nem szabad valóságot csinálni, mert a pillanatban, mikor beteljesednek és gyakorlat lesznek, elvesztik igazi értelmüket”.<sup>6</sup> A második a *Napló* 1977-es bejegyzései között olvasható: „A század életkora vége felé alkonyodik. A napfogyatkozásban kitetszik, hogy egyetlen valóságos forradalom esett ebben a században: a liberális demokrácia forradalma, amely barikádok nélkül szinkronizálta mindazt, amit érdemes volt megmenteni a múltból, ami a jelenben időszerű társadalmi követelés: polgári színvonalra emelte az »alsó« osztályok életét. És fenntartotta a szabadság jogait, a magántulajdont és a közteherviselés követeléseit. Ez volt a »forradalom«. Minden más – fasizmus, kommunizmus – retrográd volt.”<sup>7</sup>

1942 körülre helyezhető az az időszak, amikor Márai leginkább hinni látszott annak lehetőségében, hogy az írói megszólalás politikai következményekkel vagy legalábbis cselekvő értékkel bírhat. Megint csak paradox módon éppen ekkor jelenik meg persze az a „sztoikus” karakterűnek szánt, Marcus Aureliusra hivatkozó

<sup>5</sup> Vö. például MÁRAI Sándor, *Röpirat a nemzetnevelés ügyében* = RNÜ, 131; illetve FF, 284.

<sup>6</sup> GM5, 229. Lásd még ehhez: „De egy forradalom – még akkor is, ha eszmei, morális tartalma van – mindig elkerülhetetlenül véres, kegyetlen és igazságtalan. A barikádokon nemcsak a forradalom kipécézett ellenségei véreznek el, hanem sokszor a forradalmi eszme is.” FF, 317.

<sup>7</sup> MÁRAI, *Napló 1976–1983*, 56. Vö. még itt a „liberális polgári demokrácia forradalmáról”: Uo., 29.

aforizmagyűjteménye is, amelyben több, az itt tárgyalt szempontból is érdekes darabot a „mű” és a külvilág viszonyának szentel. „A művet néha áttöri a világ, beleszól munkánkba, önkényesen tollba mond szavakat”, írja itt Márai az „erős és veszélyes” világ fenyegetéséről, mintegy magyarázatot szolgáltatva azon másik kijelentése számára, amely ugyanakkor az írás „veszélyességéről értekezik”: „minden írás veszélyes, mert lázadást jelent a tömegek törvénye és gusztusa ellen, mert egyéniség van a szó mögött, tehát ellenállás van a szöveg mögött”.<sup>8</sup> Érdemes figyelni a textualitás Máraínál alig alkalmazott terminológiájára: sűrűn emlegetett tézise az egyéniségről mint az Ortega értelmében vett s az idézetbe megfordítás útján bevont („lázas [..] a tömegek törvénye és gusztusa ellen”) „tömegek lázadásával” szembenálló defenzív erőről itt nyíltan is a szöveg rezisztenciájaként nyer meghatározást, méghozzá olyan ellenszegülésként, amely a *diktált* szavak betörését hivatott megakadályozni.

Félretelve egy időre az itt megnyíló (és Máraínál viszonylag ritka) „nyelvelméleti” kontextust, arra érdemes emlékeztetni ezen a ponton, hogy az 1941-es *Kassai őrjártat*ban, amely sok tekintetben megelőlegezi az egy évvel később megjelentetett, a „nemzetnevelés ügyében” írott *Röpiratot*, Márai az *ellenállásban* nevezi meg azon „varázsszavak” egyikét, amelyek kimondatlanul maradásában az írónak a háborús helyzetben viselt felelősségét azonosította.<sup>9</sup> Ez a különös, korkritikai meditációvá formált útirajz, amely végig „a háborús felelősség kérdése” (*KÖ*, 28.) körül köröz, mindenekelőtt az egyén és a tömeg szembenállásának különféle formáiban írja le a válságot. A Spenglertől kölcsönzött értelemben „civilizációnak” nevezett állapotot, amely – mint azt Márai számtalanszor (itt leginkább talán Ortégából merítve) hangsúlyozza – nem a liberalizmussal és az azt hordozó „műveltséggel” szemben, hanem annak kiterjedéseként, mégis azt létében veszélyeztetve, tehát valamiféle önfelszámoló folyamat eredményeképp jött létre (vö. *RNÜ*, 140.),<sup>10</sup> lényegében ez a szembenállás határozza meg, amelyért, mint arra a *Kassai őrjártat* emlékeztet, nemcsak a lázadó vagy öntudatra ébredő „tömeg”, hanem a „műveltség” varázsszavakat elfelejtő és a tömegtől elforduló hordozói is felelősek (vö. *KÖ*, 89–96.). Innen nézve érthető meg, hogy a – már agitációs műfaji önmeghatározásában is nyíltabban politikai indíttatású – *Röpirat* diagnózisának középpontjában a „kollektív felelősség” azon fogalma áll (*RNÜ*, 135–137.), amelyet Márai később, más összefüggésben „erkölcstelen szemfényvesztésnek” nevezett (*FF*, 222.).

<sup>8</sup> MÁRAI, *Ég és föld*, Helikon, Budapest, 2001, 121., 72. A kötet helyéről az életműben lásd RÓNAY László, *Márai Sándor*, Akadémiai Budapest, 2005, 302–303. Az „ellenálló” és az „egyén” azonosítását lásd még például MÁRAI, *Napló 1943–1944*, 86.

<sup>9</sup> *KÖ*, 70.

<sup>10</sup> Vö. ehhez Oswald SPENGLER, *A Nyugat alkonya*, I., ford. JUHÁSZ Anikó – CSEJTEI Dezső – SIMON Ferenc, Európa, Budapest, 1994, 67–75; JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *A tömegek lázadása*, ford. PUSKÁS Lajos, Hellas, Budapest, 1938, 50–53.

A *Röpirat* arra is vállalkozik, hogy megfejtse az éppen zajló világháború valódi tétjét vagy értelmét: az „egyénség megsemmisítése” (*KÖ*, 44–45.) ugyanis inkább következménynek nevezhető. „Az újkori háborúk legfőbb értelme – fogalmaz a *Röpirat* – a tömegek harca az általános szociális szint emeléséért” (*RNÜ*, 150.),<sup>11</sup> vagyis lényegében nem más, mint amit a fentebb kiemelt idézetben (és számos más helyen) Márai a polgári, liberális demokrácia „forradalmának” eredményeként írt le, megint egyszer láthatóvá téve, hogy a háborús válságot alapvetően egy önmaga ellen fordult fejlődési folyamatként vélte megragadhatónak vagy legalábbis leírhatónak. Ha a válsághoz az egyénség elpusztítása vezetett („Az emberi történelemben először történt meg, hogy a tömeg nem engedte vezetni magát a kiválóbb szellemek által, hanem önmaga óhajtotta vezetni a világot; s erre a végtelen felelősségű szerepre nem valamilyen erkölcsi vagy egyéni kiválóság, tehetség jogosította fel, hanem egyszerűen a tömeg ténye, melyet hivalkodva kiáltott világgá.” *RNÜ*, 141.),<sup>12</sup> akkor nyilvánvaló, hogy elhárítása (és Márainál még a „forradalmának” nevezett események vagy helyzetek értelmezésébe is mindig érdemes behallani a visszafordulás vagy helyreállítás mozzanatát – erről később) az egyén vezető státusának visszaállítását igényli – annál is inkább, mert Márai számtalanszor leszögezi, hogy csak a „felülről” végrehajtott fejlődésben hisz (még ha ez a „felül” a „műveltség” és nem például a hatalmi hierarchia értelmében veendő is).<sup>13</sup> A *Röpirat* programja éppen ezért lesz az egyénséget hordozó és fenntartó „műveltség” megőrzésének programja, amelyet Márai három (négy) különböző szinten fejt ki. A tömegek szociális háborúját gazdasági értelemben a jövő Európájának közössé tett piaca (vámhatárok lebontása stb.) hivatott megfékezni (az egyesült Európa víziójának persze nem része a kulturális uniformizálódás:<sup>14</sup> a gazdaságilag egységes, kulturálisan „sokszínű” Európa eszméje (vö. *RNÜ*, 161–165.) semmilyen ponton nem mond ellent az Európai Unió mai ideológiáinak). Szociális értelemben természetesen az európai polgárságnak jut ismét vezető szerep, melynek (a *Kassai őrvjárt* szerint) „volt egy eszméje, amelynek birtokában joga volt hódítani” (*KÖ*, 106.):<sup>15</sup> ez a réteg hordozza azt a műveltséget, amely pedig kulturális értelemben

<sup>11</sup> Vö. ehhez még, egy évvel későbből: „Megértettem, hogy ennek a háborúnak értelme ennyi: a felszaporodott tömegek új életformát akarnak.” MÁRAI, *Napló 1943–1944*, 94.

<sup>12</sup> Vö. ehhez ORTEGA Y GASSET, *I. m.*, 12., 42–43., 60.

<sup>13</sup> Vö. például MÁRAI Sándor, *Napló 1945–1957*, Akadémiai–Helikon, Budapest, 1990, 201., 242.

<sup>14</sup> A „nemzetköziséget” a *Kassai őrvjárt* az eltömegesedés egyik tüneteként tárgyalja. *KÖ*, 65.

<sup>15</sup> Vö. még ugyanitt: „Csak addig van jogunk élni és uralkodni a világban, amíg méltányosak vagyunk, amíg szövegezők és magyarázók, kifejezők és megértők, amíg európaiak vagyunk.” Az „európai” itt tehát nagyjából *irodalmárként* definiálhatik! A 19. század örökségének idealizálása, amely Márainál amúgy is jellemző, és amely mind a *Kassai őrvjárt*ot, mind a *Röpirat*ot erősen meghatározza (vö. erről RÓNAY, *I. m.*, 326; 354–355.), ebben az összefüggésben is megnyilvánul: „De az európai polgárság e pillanatban [ti. a 20. század legelején] még minden hatalmat kezében tartott.”

kulcsa a megújulásnak, még hozzá a tömegkultúra ellen vívott harcában. Idekapcsolódik végül a program *pedagógiai* vonatkozása, amelyben Márai specifikusan a magyarországi viszonyokra tekint ki: az a feladat, amelyet Márai a magyarság előtt állónak mutat, vagyis az egész *Röpirat*ban végig hangsúlyozott, évezredes történelmi hagyományra visszavezetett „megmaradás” programja (vö. például *RNÜ*, 136.) a népiskolák fejlesztésében ölt konkrét formát – lényegében azonban itt is a tömegkultúra visszaszorításának célkitűzésével.

Aligha érdemes hosszan érvelni amellet, hogy a *Röpirat*, amelyben „a polgári liberalizmus minden értéke és minden korlátja megmutatkozik”,<sup>16</sup> nem tartozik sem a 20. századi politikai irodalom, sem Márai életművének csúcsteljesítményei közé. Bár az Európa gazdasági-politikai egységesülésére vonatkozó – a korban már létező páneurópai mozgalmakra gondolva nem egyedülálló – jóslata nem bizonyult teljesen tévesnek,<sup>17</sup> háborús diagnózisa és programjavaslata egyaránt leegyszerűsítőnek nevezhető és alapvetően Ortega- és Spengler-olvasmányaira vezethető vissza, valóban „vannak olyan részletei, melyek már 1942-ben is teljesen időszerűtlenek voltak”,<sup>18</sup> és nyilvánvalóan „nem alkot új gondolati rendszert”.<sup>19</sup> A magyarságnak a „Szent István-i állameszméből” (*RNÜ*, 171–172.) levezetett politikai karakteréről írottak optimizmusa (leszámítva talán még az 1956-os forradalom körül készített feljegyzéseit) lényegében példátlan Márai munkásságában, az országnak Délkelet-Európában (vagyis „fejlődő, eleven nacionalista öntudattal töltött, egészséges parasztnépek” között – *RNÜ*, 179.) tulajdonított politikai és kulturális hegemonia talán még több illúzió alapul, mint a Franciaország háború utáni Európában elfoglalt helyéről írottak (*RNÜ*, 182; *KÖ*, 114.). Sem a *Röpiratot*, sem a *Kassai őrjáratot* nem kerülik el a korban ugyan Nyugat-Európá-

(*KÖ*, 47.). A *Föld, föld!*... nyitófejezete az európai kultúra nagy teljesítményeit, a reneszánszot és a reformációt olyan „válaszoknak” nevezi, amelyek arról tanúskodnak, hogy Európa „keleti támadások” ellen „nemcsak fegyverrel” védekezett (*FF*, 22.).

<sup>16</sup> RÓNAY, I. m., 359.

<sup>17</sup> Érdekes módon nem sokkal később, a *Sértődöttek* első részében a részben Ortegaról mintázott író, Mirza Rey jóval kritikusanban (és ma sem tanulságmentesen) nyilatkozik az európai egységről, feltehetőleg Richard Coudenhove-Kalergi „Páneurópájáról”: „Európa nem akkor lesz egységes, ha megszüntetik a vámhatárokat, közös pénze lesz minden nemzetnek, s valamilyen nemzetek fölötti európai parlamentben döntenek majd a leánykereskedelem, a fegyverkezés, a kábítószer-csempészet és a jövedelmi adó kérdéseiről: megjósolom, hogy soha nem lesz olyan kevéssé Európa, mint a pillanatban, amikor ez a mesterséges egység bekövetkezik e földrészes lakói számára”. *GM4*, 72.

<sup>18</sup> SZEGEDY-MASZÁK Mihály, *Márai Sándor*, Akadémiai, Budapest, 1991, 136.

<sup>19</sup> FRIED István, *Egy röpirat és visszhangja* = *Uó.*, „...egyszer mindenkinek el kell menni *Canudos*ba”, Enciklopédia, Budapest, 1998, 144. Lásd még bővebben: „S azt is el kell ismernünk, hogy Márai röpirata nem minden ponton kidolgozott politikai bölcsességeket tartalmaz, bőséggel akadnak túlságosan aforisztikusra sikerült megállapítások, kifejtetlen gondolatok, ábrándok, nem mindig sikerült a különböző helyekről származó elméleti tételeket egységbe forrasztani” *Uo.*, 164.

ban is mindenütt megtalálható, ám éppen a korban esetenként különösen rosszul hangzó<sup>20</sup> nemzetkarakterisztikai-politikai ítéletek vagy jövendölések.

Mégis, a *Röpirat*, amellyel, hogy Márai legkidolgozottabb politikai írásának tekinthető, lehetővé teszi annak megítélését is, milyennek látta az író politikai szerepvállalásának lehetőségeit, körülményeit, formáit az 1940-es évek elején. A *Röpirat* javaslatai persze végső soron mind a háború utáni időszakra vonatkoznak, azt sugallva, hogy a „műveltség”, amely „a béke hősiessége” (*RNÜ*, 200.), a háborúba közvetlenül nem tud beavatkozni, a *Kassai őjrátalban* pedig meggondolkodtató figyelmeztetés olvasható az író és a politikus „szövetségének” korlátairól: „Az írónak éppen azokban a korokban nem szabad a politikussal közvetlen szövetségbe lépni, mikor a nagy emberi közösségek magatartása átalakul elsődűen politikai, tehát nem alkotó, hanem számon kérő magatartássá. [...] Az író mindig építi és összetartja a kultúrát, a politikus csak hangot ad egy kultúra válságának. Mikor a kettő szerepet cserél, s az író valamilyen végzetes fogalomzavar következményeként a politikus, vagy éppen a kultúrpolitikus jelmezében tetszeleg, az életforma, melynek építésére és megőrzésére a szellemi ember szerződött az emberi világgal, s melynek gyűjtőneve kultúra, legmélyebb válságába jutott.” (*KÖ*, 75.) Az író éppen akkor nem politizálhat tehát, amikor a szociális élet minden területe politizálódik – nyilván ebben valósulna meg az, amit Márai „ellenállásnak” nevezett. Mégis 1942-ben félreismerhetetlen a (kultúr)politikai igény a *Röpirat* szövegében. Nyilvánvaló, hogy ez nem teljesen független attól, hogy a szöveg keletkezésének körülményeit részben azok a – Márainak a Magyar Tudományos Akadémia tagjává választását követő – szélsőjobboldali támadások határozták meg, amelyek az író politikai és intellektuális „nihilizmusát” állították pellengérré: az *Ég és föld* „politikai állásfoglalását a liberális demokrácia, a zsidó freudizmus mellett” az 1919-es, a *Vörös Lobogóban* megjelent, a Tanácsköztársaság pártját fogó ifjúkori írásaival hozták összefüggésbe, Márai igencsak szerencsétlen, fiatalságára, a cikkek részint „meghamisított” voltára és az elszakadt országrészek visszaszerzésének a kommün idején felcsillanó reményére hivatkozó magyarázkodásait kiváltva.<sup>21</sup> A már említett műfaji önmegnevezés mellett valamiféle politikai színrelépés igényéről tanúskodik a cím legfontosabb kifejezése is, hiszen a „nemzetnevelés” Imre Sándor által az 1910-es években kidolgozott terminusa ezekben az években igen gyakran használt fogalom volt,<sup>22</sup> Márai dolgozata pedig

<sup>20</sup> Lásd például a *Kassai őjrátalot* a zsidóságról: „Szerepük pontosan az, ami történik velük, ötezer éve, diaszpórákon át: s ez a szerep emberi, végzetes, sajátos.” *KÖ*, 61.

<sup>21</sup> Vö. *Van-e két Márai Sándor?*, Egyedül Vagyunk 1942/11., 43.; *Márai és a Vörös Lobogó*, Egyedül Vagyunk 1942/12., 44.

<sup>22</sup> Standeisky Éva hívja fel a figyelmet arra, hogy Imre *Háborús élet, megújulás, nemzetnevelés* c. tanulmánykötetét 1942 nyarán adták ki (STANDEISKY Éva, *Gúzsba kötve: A kulturális elit és a hatalom*, 1956-os Intézet – Állambiztonsági Szolgálatok Történeti Levéltára, Budapest, 2005, 24.) – akkor tehát, amikor Márai *Röpirata* íródott.

feltehetőleg meghatározta az 1942 őszén megrendezett hírhedt lillafüredi találkozó koncepcióját is. A *Röpirat* tematikus súlypontjaiból és fogalomhasználatából („megmaradás”, a magyarság vezető szerepe Európában, népiskolák, „mélykultúra”, „minőség”) egyértelműen a népi mozgalom diskurzusa felé való közeledés (amúgy nagyrészt sikertelen) kísérletére lehet következtetni. Mintha tehát éppen annak egy esetéről lenne szó, amit az *Ég és föld*-ből idézett aforizma „tollba mondásnak” nevezett: a politikai (vagy legalábbis a Máraiéhoz képest politikusabb, illetve a Máraiétól alapvetően idegen) diskurzus beszivárgásáról, „áttöréséről” – ez volna az ára annak, ha az író a politika (pontosabban a politika diskurzusa) felé fordul. A *Röpirat* egy pontján Márai elismeréssel szól a kormányzat egyik intézkedéséről, az ún. „ponyvarendeletről”, amely a három pengőnél olcsóbban árusított kiadványok megjelentetését cenzúrához kötötte („A magyar kormányzat a közelmúltban erélyes kézzel nyúlt az irodalmi ponyva mocsarába, s megfojtotta egyetlen mozdulattal ezt a lochnessi szörnyet” – *RNÜ*, 196.). Márai nemcsak üdvözli ezt „az erélyes beavatkozás[t] a nemzet szellemi életébe” – az ilyen gesztus, persze, akár Babits Mihálynál is előképre lelhet, aki 1936-ban „az irodalom és politika különös új találkozásának” lehetőségét látja meg egy hasonló tárgyú belügyminiszteri beszédben –,<sup>23</sup> hanem szükségesnek is nevezi „a magyar szellemiség összességének” e cenzúrázásban való közreműködését (*RNÜ*, 196–197.). Az 1942. július 7-én nyilvánosságra hozott rendeletet, amely egyébként Rejtő Jenőt, sőt (a lillafüredi találkozóról többek között talán ezért is távolmaradó) Szabó Dezső *Ludas Mátvás Füzeteit* is érintette, hivatalosan a hadi helyzet okozta gazdasági kényszerűséggel, a papírhiánnyal indokolták, ám igazi célja valóban a mindent elárasztó ponyvairodalom állami szabályozása volt,<sup>24</sup> ami konzekvensen illeszkedik is a *Röpirat* programjához, mégsem lehet teljesen eltekinteni attól, hogy az a politikai diskurzus, amely ezt az intézkedést övezte, egyebek mellett a szerzők származására, vallására hivatkozva követelte a különbségtételt a „romboló” és (éppen!) a „nemzetnevelő ponyva” között.<sup>25</sup>

A *Röpirat* – enyhén szólva vegyes – fogadtatását itt nincs mód bemutatni,<sup>26</sup> arra azonban érdemes felhívni a figyelmet, hogy a legismertebb vitairat, Kodo-

<sup>23</sup> Vö. BABITS Mihály, *Egy miniszteri beszéd kapcsán*, Nyugat 1936/2., 95.

<sup>24</sup> A rendelet, olvasható Antal István miniszteri indoklásában, „papírgazdálkodási rendelet formájában jelent ugyan meg, lényegében azonban a ponyvairodalom megrendszabályozását kívánja eszközölni.” A formális definíciót azzal magyarázza, hogy a rendelet „nem tartalmazza a ponyvairodalom meghatározását, mégpedig azért nem, mert a legnagyobb körültekintés és belemélyedés útján sem lettünk volna képesek a ponyvairodalom fogalmát olyképpen meghatározni, hogy ez a meghatározás jogszabályban foglalhasson helyet”. A miniszter ugyanakkor részletesen felsorolja a „nemes” ponyvairodalom lehetséges témáit. Vö. Képviselőházi napló 1939/XIV. (1942. június 16.), 558–560. A rendeletről bővebben: CsÁKI Pál, *A ponyvairodalom „megrendszabályozása” az 1940-es évek elején*, Magyar Könyvszemle 1988/1., 41–53.

<sup>25</sup> Vö. Képviselőházi napló 1939/XIII. (1942. február 5.), 206–207.

<sup>26</sup> Lásd Fried István feldolgozását: FRIED, *Egy röpirat és visszhangja*.

lányi Jánosé, nem kis mértékben a terminológia félreérthetőségéről tanúskodik.<sup>27</sup> Aligha lephet meg, hogy ez a kritika elsősorban a (nyugat-európai, polgári) személyiség Márai-féle ideáját, illetve a *Röpirat*nak a „polgárság” kultúrahordozó erejébe vetett korlátlan bizalmát kárhoztatta, érdemes megfigyelni azonban, hogy mindkét ponton végső soron eltekint Márai Ortégára visszamutató fogalomhasználatától. A *Röpirat*ban valóban abban azonosítható – Rónay László szavaival – „Márai szemléletmódjának legsúlyosabb korlátja”, hogy a munkás- és parasztrétegeket „alaktalan tömegként” képes csak megragadni, aminek egy oka ténylegesen az lehet, hogy a polgári liberalizmus perspektívájából „olyan erkölcsi kategóriákkal méri a tömeget, mint az egyént”,<sup>28</sup> ugyanakkor – mint arra Horányi Károly is rámutat – Kodolányi félreérti a „tömeg” Ortega-féle fogalmát, amely nem korlátozódik a „mennység” jelentésmozzanatára. Kodolányi – szintén nagyrészt tévesen – a „kultúra” és a „civilizáció” közötti határozott különbségtételt hiányolja Márainál<sup>29</sup> (mint az már szóba került, a kettő viszonya sem Ortégánál, sem Spenglernél nem az azonosságé), ez ugyanakkor nyilván ismét abban leli a magyarázatát, hogy Márai kultúrafelfogása (szemben a „civilizáció”-fogalommal) kevésbé számol a kollektivitással, éppen ellentétben a Kodolányi által kifejtettel, amely egy kultúra fennállását a transzcendens jelképrendszerekbe vetett kollektív hit, sőt a „mítosz” feltételéhez köti, s ezen feltétel hiánya (a racionalizmus 19. századi diadala) okán vonja kétségbe a polgárság „kultúrahordozó” erejét: „nem tekintem a polgárságot kultúrahordozó rétegnek, hiszen a nyugat-európai autonóm ember civilizációjának képviselője, szimbólumteremtő képessége elsorvadt, transzcendens szimbólumrendszere elsősorban neki nincs”.<sup>30</sup> Ideidézve azt, amit Márai még jóval később is a parasztság „nagy peréről” ír („Egy sunyin szított mítosz iparkodott elhíttetni a magyar közvéleménnyel, hogy a parasztság nemcsak társadalmi osztály, hanem titokzatos erőforrás, legendás, ősi tudattartalék, a nemzeti lét mélytalaja.”

<sup>27</sup> Kodolányi kritikai pozíciójának alapos elemzését lásd HORÁNYI Károly, *Eredet és jelkép. Kodolányi János és kortársai*, Argumentum, Budapest, 2004, 18–69. A vita értékeléséhez lásd még SZEGEDY-MASZÁK, I. m., 136–137; FRIED, *Egy röpirat és visszhangja*, 156–157; RÓNAY, I. m., 354–356.

<sup>28</sup> KODOLÁNYI János, *Márai és a kultúra* = Uő., *Zárt tárgyalás*, Szent István, Budapest, 2003, 98. (Az írás eredeti megjelenése: *Néhány megjegyzés Márai röpiratához*, Magyar Csillag 1942/14., 437–449.)

<sup>29</sup> Uo., 103.

<sup>30</sup> Uo., 111–112. Ez a tézis egyébként nem a magyar népi mozgalom sajátossága, a nyugat-európai „konzervatív forradalom” diskurzusában is számtalan párhuzamra lelhet, lásd például Carl SCHMITT, *A mítosz politikai elmélete* = Uő., *A politikai fogalma: Válogott politika- és államelméleti tanulmányok*, ford. Cs. Kiss Lajos, Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 2002, 179. („Eszert minden azon múlik, hol él ma valóságosan a mítoszra való képesség és ez a vitális erő. A modern burzsoáziánál, ennél a pénz és birtok miatt érzett félelemben lezüllött, szkepticizmusa, relativizmusa és parlamentarizmusa folytán erkölcsileg szétzilált társadalmi rétegnél bizonyosan nem lelhető fel.” A „Gestalt”-tá alakulni, valamint az „elementáris erőkkel” szembesülni egyaránt képtelen, ez utóbbiakat pusztán értelem nélkülüként felfogó polgárságról lásd Ernst JÜNGER, *Der Arbeiter*, Metzler, Stuttgart, 1981, 43; 53.

– *FF*, 205.), sejthető, hogy a „mítosz” sem tartozhatott azon fogalmak közé, amelyek elősegíthették volna a vitapozíciók kölcsönös megértését.

Jóval közvetlenebbül politikai jellegű következményei is voltak persze a *Röpirat* fogadtatásának. Mint az már szóba került, az 1942 novemberében, Antal István nemzetvédelmi propagandaminiszter szervezésében megrendezett és az irodalom és a politikai hatalom háborús (tehát többek között cenzúrával sújtott) időkben való együttműködésének, valamint persze a „nemzetnevelésnek” a lehetőségeit tisztázni hivatott lillafüredi írótalálkozó egyik főelőadója is Márai volt. Noha elképzelhető az, hogy „az értekezletnek rosszabb a híre, mint ami rajta valójában történt”,<sup>31</sup> és a – visszaemlékezések és utólagos értékelések szerint tökéletesen eredménytelen<sup>32</sup> – konferencián való részvételt túlzás volna valamiféle kollaborációnak minősíteni (mint ismeretes, az előadások anyagát a cenzúra nem engedte publikálni a Magyar Csillagban), mégsem érdemes említetlenül hagyni, hogy a meghívottak reprezentatívnak szánt köréből természetesen hiányoztak a zsidó származású írók, de például Kassák Lajos is, vagyis a tanácskozás létrejöttének ténye az írók részéről mégiscsak egy meghatározott, igazságosnak legkevésbé sem mondható (bár kétségkívül háborús) helyzet elfogadását is jelentette. Márai előadása esetében sem célszerű eltekinteni ettől a kontextustól.

A lillafüredi előadás, noha címében és tematikájában erőteljesen kapcsolódik a *Röpirathoz*, távolról sem tekinthető az értekezés egyszerű kivonatának. A hangsúly itt kifejezetten „az író” felelősségére kerül, és az egész argumentáció lényegében az író oldaláról igyekszik eljutni a *Röpirat* itt zárómondatként megismételt téziséhez. („Mert a műveltség valóban hősiesség.” – *IN*, 59.)<sup>33</sup> Az előadás tulajdonképpen végig az írói alkotás és a politikai felelősség viszonyrendszerének paradoxonját igyekszik felmutatni, maga a „hősiesség” is ennek tudatos elviselésében/vállalásában nyer – amúgy Gottfried Benn egy sokat idézett 1948-as mondatával

<sup>31</sup> GREZSA Ferenc, *Németh László háborús korszaka*, Szépirodalmi, Budapest, 1985. 328.

<sup>32</sup> A konferencia jegyzőkönyvének (möglegesen hiányos, például Márai előadását sem tartalmazó) kiadását lásd *A lillafüredi írói értekezlet*, szerk. KRISTÓ NAGY István, [k. n.], Budapest, [é. n.]. A résztvevő írók értékeléseiről, idézetekkel lásd GREZSA, *I. m.*, 328–329. „Megítélésem szerint az írók összjövételének nem volt semmi haszna. A szép beszédek és színes frázisok elhangzottak, utána minden maradt a régiiben” – olvasható Kádár Gyula (ekkor frissen kinevezett vezérkari ezredes) visszaemlékezésében (KÁDÁR Gyula, *A Ludovikától Sopronköhidáig*, II., Magvető, Budapest, 1978, 484.). „Közvetlen és látható eredménye a konferenciának kétségkívül nem volt” – összegez Borbándi Gyula (BORBÁNDI Gyula, *A magyar népi mozgalom*, Püski, New York, 1983, 334.). Stan-deisky szerint „Lillafüreden egyetlen író sem kérdőjelezte meg a kormány háborús politikáját”, a találkozó ugyanakkor „elsősorban a kormány és a hadvezetés képviselőit ábrándította ki” (STANDEISKY, *I. m.*, 53.). Márai lillafüredi előadásának semmiféle visszhangja nem volt, a tanácskozáson sem kapcsolódott hozzá senki, vö. *Uo.*, 23–27.

<sup>33</sup> Megjegyzendő itt, hogy *Az író és a nemzetnevelés* című szöveg Budapesti Szemle 1943-ik évfolyamában megjelent változata bizonyos pontokon eltér az *Ihlet és nemzetedék*ben közölt szövegváltozattól. Lásd erről FRIED, *Egy röpirat és visszhangja*, 169.

(„Sich irren und doch seinem Inneren weiter glauben schenken müssen, das ist der Mensch, und jenseits von Sieg und Niederlage beginnt sein Ruhm”)<sup>34</sup> is párhuzamba állítható – definíciót: „Mindezt tudni és mégsem adni fel ezt a harcot”. „Mindezt”, mármint azt a kettős szorongatottságot, amely abból következik, hogy bár az író „nevelő” potenciálja, illetve történelemalakító lehetőségei meglehetősen korlátozottak (ellentétben például a francia enciklopédistákkal, akiket „felelőségre lehetett hívni a francia forradalomért”, „e világháborút az írók megkérdéztése nélkül hajtották végre”), mégis rendre a „politikai arénába szólít[ja] a közösség, s nemcsak az emberi élet örök, nagy kérdéseire vár választ tőle, hanem a pillanat égető kérdéseire is”. (IN, 45–47.) Mai szemszögből persze egyszerre lehet megmosolyogtató és irigylésre méltó az a feltételezés, amely a sorsdöntő politikai akciók szellemi-irodalmi jóváhagyásának különös igényét az európai politika és történelem elmaradhatatlan tényezőjének tekinti: Márai ugyan több példán, a Luther/Erasmus-kettősön pedig (amelyet nyíltan a „népi” és „urbánus” író oppozíciójával feleltet meg!) különösen megkapóan mutatja be az erre az igényre reagáló kétféle írói magatartást viszonyát (vö. IN, 49–51.), a jóváhagyást vagy állásfoglalást követelő (kül)világ megszólítását mégis érdemesebb valamiféle retorikai alakzatként kezelni Márai szövegében, mintsem szűkkeblűen ragaszkodni idejétmúlt (vagy talán mindig is illuzórikus) szöszserinti jelentéséhez.

Amit Márai itt (fel)szólításként, követelésként megnevez, és aminek az *Ég és föld* aforizmájából idézett „ättörés” voltaképpen pusztán egy másik figurációja, lényegében nem más, mint a diskurzus aktuális, referenciális vonatkoz(tat)ásának kényszere (inkább kényszere, mint igénye): a közösség felszólításának fikciója inkább e kényszer megalapozhatatlanságát hivatott leplezni. Az előadás egy későbbi pontján mindezt Márai jóval világosabbá teszi, noha ezúttal egy meghatározott (amúgy minden szövegmű előállítója számára kikerülhetetlenül – bár nem mindig tudatosan – jelentkező) alkotói dilemma formájában jeleníti meg azt, ami valójában nem egészen ez. Arról a különös szorongatottságról értekezik itt – és valójában ez az előadás lényegi mondandója –, hogy a legtokéletesebb technikai tudás is csak „torz”, „meddő”, „steril” remekműveket hozhat létre, ha bezárkózik a „pillanat”, az „időszerű” kérdéseivel vagy kihívásaival szemben. Következzék néhány variáció erre a tételre (IN, 54–55.): az író „tudja, hogy műve torz és meddő marad, ha elzárja azt a korszak kérdései elől, tudja, hogy éppen ő, aki lelki alkata szerint oly kevésbé alkalmas a harcoss szerepére, két karddal kénytelen harcolni”; „az író, aki nem adja érzése, lelke, akarata egy hányadát dézsmaként a pillanatnak, a napi kérdésnek, tehát a szó magasabb értelmében kifejezett *politikumnak*, titokzatos módon nem tudja megalkotni az örök szép és az igaz művészi kifejezést sem”; végül

<sup>34</sup> Gottfried BENN, *Drei alte Männer* = Uő., *Szenen und Schriften in der Fassung der Erstdrucke*, szerk. Bruno HILLEBRAND, Fischer, Frankfurt am Main, 1990, 124.

„[n]incs meddő remekmű. S az író, aki azt hiszi, hogy kiterhet e szerep kettősége elől, aki elmenekül művének minden időszerűtől mentes magaslataira, kénytelen megélni, hogy e magatartás, pontosabban a magatartás hiánya különös erővel hat vissza egész művére, mely az emberi anyag sugárzásának hiányában halványodni kezd, színtelen lesz, s már az író életében elsikkad az emberi láthatár komor és közömbös távolságaiban”. Márai jelzőhasználatára és persze a művet „át-törő” világról már többször idézett aforizma metaforikájára is figyelve itt éppúgy el lehetne indulni a cselekvés politikai világának megtermékenyítő erejére és/vagy az önmagába zárkózó alkotás feminin karakterére hivatkozó szexuális allegorézis útján, mint – Paul de Man modorában – a figuratív nyelvhasználatot konstitutív módon meghatározó, mégis mindig félrevezető referenciális funkció (ideológiákat generáló, a megismerés és a cselekvés közötti átmenetet lehetővé tévő, e két dimenziót mégis végérvényesen szétválasztó) teljesítményének értelmezése irányába is.<sup>35</sup> Közvetlenül Márai szövegéhez visszakapcsolódva úgy tűnik, az író e kettős szorongatottsága elsődlegesen valóban a szó és a cselekvés romboló kölcsönhatásában ölt konkrét alakot: ha elzárkózik a politika birodalmától, lemond a „remekművek” megalkotásának esélyéről is, ám tudja azt is, hogy „mikor egy válságos emberi helyzet megérett a döntésre, nem az erős szavak és pontosan tisztázott fogalmak, hanem az erős cselekedetek hajtják végre ezt a döntést”. A szó *nem* dönt tehát, hangozhatna a formállogikai következtetés, amely egy lehetetlen felelősség terhét rója a szavak emberére, hiszen „az író, mégis, minden korszakban felelősnek látszik azért, amit nem ő indított el, nem ő vezetett, nem is ő hajtott végre” (IN, 48.). Aligha véletlen, hogy Márai ezeket a – *Röpiratétól* végeredményben sokban eltérő – következtetéseket akkor vonja le, amikor a „politikai arénában” tett rövid látogatása amúgy is a végéhez közeledik:<sup>36</sup> az irodalmi-politikai közéletben a *Röpirattal* nem sikerült új szövetségeket kötnie, sőt talán még az sem véletlen, hogy politikai reflexióinak fő színterét innentől kezdve egy a nyilvánosság kizárásának szimulációján alapuló műfaj, az éppen 1943-ban meginduló *Napló* bejegyzései alkotják.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Lásd ehhez például Paul de MAN, *Az olvasás allegóriái. Figurális nyelv Rousseau, Nietzsche, Rilke és Proust műveiben*, ford. FOGARASI György, Ictus – JATE Irodalomelmélet Csoport, Budapest–Szeged, 1999, 362–364.; Uő., *Antropomorfizmus és trópus a lírában* = Uő., *Olvasás és történelem*, ford. NEMES Péter, Osiris, Budapest, 2002, 371–372.; Uő., *Kant és Schiller* = Uő., *Eszétikai ideológia*, ford. KATONA Gábor, Janus–Osiris, Budapest, 2000, 135–137.

<sup>36</sup> Noha itt nem tárgyalható, bizonyos tekintetben egyáltalán nem mellékes, hogy ez a visszavonulás a háborúban beállt fordulattal, a sztálingrádi és a Don-kanyari vereség nyilvánvaló válaszával egy időben következik be. A *Röpirat*ról végképp lehetetlen volna bebizonyítani, hogy „német győzelemért drukkoló” írás lenne (Kristó Nagy Istvánt idézi FRIED, *Egy röpirat és visszhangja*, 168.), ám német összeomlással szintén nem látszik még számolni.

<sup>37</sup> Innen nézve különösen érdekes az *Ég és föld* (1942!) egy, a napló műfajának szentelt feljegyzése: „A naplókat soha nem szívélhettem igazán, nem az én műfajom” – írja itt Márai. MÁRAI, *Ég és föld*, 70.

Márai „politikaelméletét” célszerű tehát mindig azon székszis figyelembevételével megközelíteni, amellyel a szó és a (politikai) cselekvés dimenziói közötti összekapcsolódás, valamint – nyíltabban – a megnyilatkozás cselekvőerejének lehetőségét szemléli. Egy jóval későbbi (egyben a nyelv eszközszerű felfogásáról is tanúskodó) naplójegyzete arról tanúskodik, hogy a cselekvő szó felértékelődését (amit itt irodalmi-műfaji kategóriákban ad elő) a nyugati kultúra válságtünetei között tartja számon: „A szavak ebben a drámaian cselekményes időben elvesztették »elbeszélő« jellegüket. A szó, amely csak előad és elbeszél, nem hat többé. A szó a történelemben – mint a regényben – sokáig eszköz volt: alakot adott a fogalomnak. Ma a szó csak akkor hatóerő – a diplomáciában, mint a regényben –, ha cselekedet.”<sup>38</sup> Erre a széksziszre mutat vissza Garren Péter már idézett – liberális-konzervatív tónusú – felismerése a valóságba átültetett „eszme” értelemvesztéséről, sőt az „ellenállás” defenzív politikai programja is, amely az *Ég és föld* szintén már többször citált aforizmáiban jut kifejezésre.<sup>39</sup> Itt is érdemes figyelni Márai szóhasználatára: amikor a művet „áttörő” világ önkényét *tollba mondásként, diktátumként* határozza meg, akkor egyben ezen önkény nyelvi síkját egy olyan erőszakos bevésési technikaként írja le, amely egyrészt eminensen a közlés jelentésének vagy – Márainál jóval gyakoribb kifejezéssel élve – *értelmének* kitörését valószínűsíti meg, másrészt kézenfekvő módon a megnyilatkozás személyességét ássa alá. Számítalan idézettel lehetne alátámasztani, Márai lényegében minden alkotói periódusából és műfajából, hogy ez a kettő számára feltételes viszonyban van: az értelem Márainál mindig személyes értelem, ami azt is jelenti, hogy amikor a szöveg mögött rejlik *ellenállást* az egyéniséggel azonosítja, akkor ezzel egyben az értelem instanciájáról is beszél.

Az „ellenállás” programja Márainál elsősorban az értelmező megfigyelés (ahogy a *Sértődöttek*ben is a „megfigyelés” megbízatásával utazik Garren Péter a náci fővárosba). Azon magyar írók egyikeként, akik a legkorábban észlelték és – ami fontosabb – leírni és értelmezni is megpróbálták a nemzetiszocialista hatalomátvétel politikai és történelmi következményekkel terhes sajátosságait,<sup>40</sup> Márai Hitler diktatúrája fölött gyakorolt kritikáiban is egy olyan jelenséget állít a középpontba, amelyet jellegzetesen nyelv és cselekvés, vagy nyelvi jelentés és nyelvi cselekvésérték diszkrépanciája határoz meg: a hazugságot. A hazugság Márai válságdiagnózisának egyik legfontosabb fogalma – nemcsak a háború idején („Ez a hazugság százada”, jelenti ki a *Kassai őrzőjében* – *KÖ*, 27.), hanem azt követően is –,<sup>41</sup> a náci

<sup>38</sup> Uő., *Napló 1958–1967*, 99.

<sup>39</sup> A „politikamentes” irodalom inkább nosztalgikus vágyképként jelenik meg Márainál, vö. például Uő., *Napló 1976–1983*, 22.

<sup>40</sup> Vö. ehhez átfogón RÓNAY, *I. m.*, 131–151.

<sup>41</sup> Lásd például a *Föld, föld!*... beszámolóját a világháború utáni Nyugat-Európáról: *FF*, 307–310.

politikáról nyújtott leírásaiban azonban egészen centrális szerephez jut. Legkidolgozottabb formában ez egyébként egy fikciós (bár esszészzerűséggel talán túlságosan is átítatott) munkájában, a *Sértődöttek* második részében figyelhető meg, hiszen a regényt lényegében alkotó két nagyjelenet közül az egyik nem más, mint Garren Péter beszámolója (és értelmezése) egy pártgyűlésről és annak csúcspontjaként a vezér beszédéről, amely köztudomásúlag az írónak egy Hitler hatalomra jutását közvetlenül megelőző pártgyűlésen szerzett személyes tapasztalatain alapul, melyekről az Újság riportereként számolt be (a *Jelvény és jelentés*ben Márai – mint *A Garrenek művében* mindenütt – eltorzítja a történeti kronológiát).<sup>42</sup> A *Messias a Sportpalastban* című, 1933. január 29-én megjelent riport, éppúgy mint később a regény, nagy teret szentel a pártgyűlés külsőségei, illetve a diktátor retorikai karaktere leírásának, és – jelentéses módon – szinte teljesen eltekint a Hitler-beszéd szövegétől, illetve annak jelentésétől. Az újságcikk, amelyben a regényhez képest nagyobb szerepet kap a (Garren Péter beszámolójának csak néhány pontján megfigyelhető) ironikus, sőt humoros ábrázolásmód,<sup>43</sup> alapvetően két konceptuális metaforára épül: egyfelől a náci előkelőségek megjelenésének és viselkedésének teatralitására, másfelől az egész rendezvény valamiféle vallási gyűléshez való hasonlítására. Ennek megfelelő módon a riporter saját benyomásaira vonatkozó reflexióinak legnagyobb része arra vonatkozik, hogy az esemény valójában mégsem írható le politikai rendezvényként („Nyilvánvaló, hogy ez már nem politikai hitvallás. Egyszerűen hitvallás. A Messias, akinek nem kell indokolni, csak kinyilatkoztatni, megjelenik a vizek fölött és beszél.”), másrészt egy tömeghipnózis külső szemlélőre gyakorolt kellemetlen hatására kerül a hangsúly („Az a szorongó érzés fog el, mintha huszonötezer hirtelen megtébolyodott emberrel zártak volna össze. Kínos érzés.”). A hazugság azon a ponton kerül elő, ahol – a cikk egyetlen bekezdésében – Márai zanzásítva és mintegy hangsúlyosan nem aktuális, hanem Hitlertől bárhányszor hallható frázissorozatként idéz a beszédből, egy ponton közbeszúrva a „nem igaz” módosítást.<sup>44</sup> Fontos különbség még Garren Péter beszámolójához képest, hogy az újságcikk politikai jövendölése nem nélkülöz bizonyos optimizmust („Ez az egyötöd nem fog felülkerekedni a hatvanmillión, ezt ma tudja már a Messias is.”)<sup>45</sup> és értelemszerűen nélküli a regénybeli jelenet túlnyomó részét kitevő esszéisztikus reflexiókat.

<sup>42</sup> Részletekért vö. LŐRINCZY Huba, *Búcsú egy kultúrától. Márai Sándor: A Garrenek műve*, k. n., Szombathely, 1998, 113–115.

<sup>43</sup> Például: „Általában nagyon udvariasak a teremben a nácik. Ez mindig így van, efféle emberekkel: ha éppen nem gyilkolnak, akkor csaknem kedvesek. Meg kell válogatni a pillanatot, mikor érintkezzen velük az ember!” MÁRAI Sándor, *Messias a Sportpalastban* = Uő., *Tájak, városok, emberek*, Helikon, Budapest, 2002, 118–119.

<sup>44</sup> A citátumokat lásd Uő., 121–122.

<sup>45</sup> Uő., 123.

Ezek a – Garren Péternek mint énelbeszélőnek tulajdonított – reflexiók a *Jelvény és jelentés*ben sok tekintetben Márai 1940-es évekbeli politikai eszmefuttatásait visszhangozzák, különösen a „tömeg” ortegai kritikájának átsajátítása hagyott nyomot az elbeszélő diskurzusán. A beszámoló az itt is a berlini Sportpalastba helyezett (GM5, 63.) pártgyűlésről, melynek résztvevői és főszónoka – bár azonosíthatóságukhoz nem fér kétség – a szövegben megnevezetlenül maradnak, a regény két fejezetén (*A jelmez; Az ige testi lesz*) húzódik végig. Felépítését – s ez Márai regényművészetének ismétlődő vonásaira gondolva aligha lephet meg – egy viszonylag hosszúra nyújtott késleltetés határozza meg: terjedelmileg közel a felét a *várakozásnak*, vagyis a voltaképpen eseményt (a szónok megjelenését és megszólalását) megelőző és mintegy beágyazó, valójában eseménytelen cselekményszakasznak szenteli az elbeszélő, mintegy körképszerű leírásokat nyújtva a helyszínről és a gyülekező közönségről. Mind a leírásnak („Látóvaló akadt itt elég.” – GM5, 74.), mind az elbeszélő helyenként esszéisztikussá terjedő reflexióinak kettős funkciója van. Egyfelől az említett késleltetést szolgálják, amit a beszámoló egyben a helyszínen tapasztalható „feszültség” és „izgalom” folyamatos növekedéseként is igyekszik érzékeltetni. Ezek a kifejezések viszonylag egyenletes ritmusban térnek vissza a fejezet lapjain, és míg a csarnokba beáramló tömeg első megpillantásakor Péternek még éppen az egyenruhásokkal szembeállítható nyugodtsága tűnik fel („Ez a tömeg valóban nyugodt volt: sokkal nyugodtabb és magabiztosabb, mint a jelmezbe öltözött Tamás és díszruhás társai” – GM5, 64–65.), addig a fejezet végére már egy különös, mindent (fizikailag is, például szagokban) átható „nemi” és „testi” izgalomról számol be a narrátor, akinek múlt időben előadott, homodiegetikus elbeszélése ekkor már egyre gyakrabban vált át többes számba – mintegy a feszültség és a tömeg ellenállhatatlan vonzását kiemelő. Másfelől Garren Péter nem korlátozza magát a külső megjelenítésre (pontosabban a külső nézőpontot kizárólag a személyekre, de nem például a „tömegre” alkalmazza): reflexióit egyfelől rendre a leírás figuratív technikái, elsősorban hasonlatok indítják útra, másfelől nagy teret szentel a látottak „antropológiai”, kultúrkritikai kommentárjának vagy értelmezésének. Az egész beszámolót legátfogóbban meghatározó felismerés a látottak teatralitása, illetve szertartásszerűsége. A teatralitás (vagyis egy olyan kód, amelynek a Márai-prózában általában is meghatározó szerepet kell tulajdonítani, annak ellenére, hogy az irodalom viszonylag kevés figyelemben részesítette)<sup>46</sup> már a beszámoló nyitányát meghatározza: így például a másik Garren fivér, a Pétert a rendezvényre kísérő Tamás megjelenítését („egy suhanc óvatlan, alamuszi és lesipuskás sandítására emlékeztetett, aki részt vesz a felnőttek dolgában, de nem tudja biztosan, jól csinálja-e a mutatványt: eléggé ünnepélyes, öntudatos

<sup>46</sup> A *Jelvény és jelentés*vel kapcsolatban lásd azonban SZEGEDY-MASZÁK, I. m., 162–163.

és parancsoló-e a fellépése? Talán a felnőttek mégis másképpen csinálják azt, amit ő csak betanult és mímel...” – *GM5*, 64.), a rendre „jelmeznek” nevezett egyenruhák jellemzését, vagy éppen a „régii porosz katonatiszti arcokkal” szembeállított, „színészebbben” beöltözött „műkedvelőkként”, később „panoptikumként” ábrázolt egyenruhások bemutatását, akik „mintha mégsem lennének katonák” (*GM5*, 77–79; 117.). Péter, összefoglalásképp, többször is „cirkuszhoz” hasonlítja a helyszínt: a nagy eseménynek már az Újság riportcikkében is taglalt rágszálós-csámcsogós, kispolgáriás előkészületei mintegy aláássák vagy legalábbis megket-tőzik a „várakozás” emelkedettebb, szertartáshoz, sőt jó néhány helyen valamiféle „csodaváráshoz” közelített értelmét. Hasonló célt szolgálhatnak a gyűlés és az összes kellék (zene, fények stb.) gépies megrendezettségre, vagyis a rendezvény manipuláltságára vonatkozó megfigyelések, illetve azon „kis, sovány, nagy homlokú, fiatal, eleven és értelmes pillantású embernek” az ismételt felléptetése (például *GM5*, 79; 85; 97; 109.), aki mintegy egyedül képes megfigyelőként (és rendezőként) kivonni magát az egyre inkább egygyé olvadó, hipnotizált tömegeből – és akit Márai cikke alapján alighanem Joseph Goebbelszel kell azonosítani.<sup>47</sup>

Azok az esszéisztikus kitérők, amelyeket Péter a leírásba iktat, kulcsfontosságú jelentőséggel bírnak az egész esemény értelmezése szempontjából – úgy is lehetne fogalmazni akár, hogy az egész késleltetés vagy várakozás az értelemkérés várakozása, annál is inkább, mert a szöveg több ponton hangsúlyosan jelöli („Seneca egyik levele jutott az eszembe”, „Aztán iparkodtam megérteni” stb. – *GM5*, 66.), hogy nem utólagos elmélkedésekről van szó. Az egyik fő témát maga a „tömeg” adja, amelyet az elbeszélő nem egyének összedódásaként értelmez, hanem „egyetlen testként”: „nehéz volt elképzelni, hogy az egyén, különválva e masszától, önállóan is tud érezni, cselekedni és gondolkodni: valószínű, hogy ország útján, ezer és ezer alkotóelem nem a maga szervi törvénye, hanem továbbra is a tömeg öntudatának törvénye szerint tér haza otthonába, vacsorázik, olvas újságot, beszél gyermekeihez, veszekedik vagy szeretkezik feleségével, tehát nemcsak Müller úr vagy Kunze úr él majd tovább, hanem a tömeg egy szemcséje” (*GM5*, 65). A látvány, sőt a helyszín is a tömeg ezen fogalma felől nyer értelmet: maga a Sportpalast „nem az egyes nézők, hanem a tömeg számára épült”, amely annak ellenére is mintegy jelmez (nyilván egyenruhát) látszik hordozni, hogy amúgy eltérő öltözékeket látni a sorokban (*GM5*, 65–66). Egy másik ilyen eszmefuttatás a nőkre tér ki, akik között – ellentétben a riportcikk állításával –<sup>48</sup> „akadtak [...] csinosak és tetszetősek is”, ám az elbeszélőnek elsősorban különösen üres, üveges

<sup>47</sup> „Goebbelts kicsi, fekete, ravasz, energikus, értelmes szemekkel”, illetve: „Goebbelts hallgat, a levegőbe néz. Talán az egyetlen arc a teremben, amely elárulja, hogy közben gondol is valamit. Ha ez egyszer komolyan megszólal, kellemteleneket fog mondani.” MÁRAI, *Messias a Sportpalastban*, 122–123.

<sup>48</sup> *Uo.*, 121.

tekintetük tűnik fel (az egész jelenet egyik leggyakoribb motívuma az üres, hideg tekinteteké), amelyet aztán „a szexuális feszültség” várakozásának pillanatához hasonlít (GM5, 68–70.).

A személytelen tömeg fogalmának és a felfokozott, zsigeri-szexuális feszültség benyomásának összekapcsolásából áll elő aztán az egész várakozás voltaképpeni jelentése: mindkettő egyfajta „obszcén [...], mert elviselhetetlenül szemérmetlen” izgalomra enged következtetni (később az „ösztönök lázadását”, „az orgazmus előtti pillanat fájdalmas-figyelmes feszültségét” emlegeti az elbeszélő – GM5, 88.), amely azért riasztó, „mert az értelem ellenőrzésének semmiféle ereje nem volt már a teremben”, nyilvánvalóan azért, mert az egyé olvadtt tömegben nyoma sem maradt már a személyességnek (GM5, 84–85.). A tömeg „jelmeze” itt bizonyos értelemben ruhátlanságnak („S mintha a vadonba tért volna vissza e pillanatban ez a német tömeg, [...], s állati bőrbe öltözött *clan*-emberek állanak figyelmesen, hosszú késsel [a regény egy későbbi pontján kiderül, »a hosszú kések éjszakájának« idején játszódik a cselekmény] és ökörszarvból készített tülökkel kezükben, félmeztelenül és szőrösen, a keresztény világ közepette, a görög–latin műveltség alkonyati órájában: áldoznak és várnak valamit” – GM5, 83.), a mindent átható teatralitás tehát – akárcsak egyébként *A Garrenek műve* első darabjában, a *Zendülő*kben is – az állatiasság, bestialitás forrásának bizonyul. A szertartás, amivé a pártgyűlés átalakul, nyilvánvalóan kettőséget hordoz: minden részletre kiterjedt megrendeztettsége mellett vagy ellenére egyfajta küszöbhelyzetként, „liminális” állapotként nyer megfejtést a résztvevő megfigyelő szerepét játszó Garren Péter számára, akit az emelvény zászlói, drapériái és fáklyái immár ravatalra emlékeztetnek (GM5, 84.), a „rég, halott, keresztény Isten” és a „műveltség” ravatalára: a várakozás pedig – nyilván többek között Freud Márai által ekkortájt olvasott *Mózes*e hatására is – a megölt régi és a még el nem jött új istenség közötti úr, a „Semmi” és a „mindent lehet”, az értelemhiány rémületét nyilvánítja meg.

Ezt hivatott feloldani a „Messiás” eljövetele, az a pillanat, amikor „az ige testté lesz” (az ironikus biblikus allúzió közvetlen jelentését *A Garrenek műve* kontextusában az adja, hogy a diktátor a *Sértődöttek* első részében csupán „Hangként” van jelen, vagyis Garren Péter számára valóban itt ölt alakot), és amely – ismét egy gyakori Márai-toposz – végső soron nem fogja kielégíteni a várakozásokat. A jelenet második nagy egységének narratív tempóját szintén egyfajta késleltetés határozza meg, amely ezúttal még inkább az elbeszélő reflexióinak, „belső” történetek sorozatához igazodik, mely sorozat igazából ismét a megértésre tett kísérletek ismétlődéseként ragadható meg. A narrátor újra a külső perspektívából végrehajtott leírással indít: részletesen ábrázolja a szónok megérkezését, mozgását, és megfigyelései megint csak egyfajta teatralitásra összpontosulnak: „az első jel, mely elkedvetlenített” (GM5, 89.), az öltözködés mesterkéeltsége, ezt követően a férfi tömegre

vetett pillantásának üres és színpadias volta, majd – miként a riportban is –<sup>49</sup> alakjának nőiessége, végül arcának, gesztusainak „művésziessége” (GM5, 94–95.) kerülnek sorra. A következő kört lényegében a szónok színészi teljesítményének elemzése alkotja. Péter megállapítja, hogy „jól hallgat”, illetve egy fejlődulatról elismeri, „hogyan ezt jól csinálta!”: „S ebben a néma várakozásban most először éreztem valami valóságosat: lehet, gondoltam, hogy máskor silány színész, de most tökéletesen egy a szereppel, most jól játszik” (GM5, 96.). Fontos, hogy ez az első – és lényegében egyetlen – elismerés azt a pillanatot díjazza, amikor a szónok „várakozást” mímel, vagyis azt teszi, amit a fellépésére összegyűlt tömeg magatartásaként írt le az elbeszélés.

Ezzel érkezik el a cselekmény – amint az, úgy tűnik, a tanúnak, a „feszült-aggályos figyelemmel” bámuló Goebbelsnek és minden jelenlévőnek egyaránt világos („Mind éreztük, hogy most eldőlt valami. A pillanatban rendkívüli, ember-telen feszültségek lappantak.” – GM5, 97.) – a csúcspontjához, amelyet persze még mindig késleltet az elbeszélő (végigtekint ismét az arcokon, megint tudatosítja a pillanat rendkívüliségét a minden Isten által elhagyott Sportpalastban), mintegy lehetővé téve a felismerést, hogy ezt a csúcspontot a „Hang” (a korábban rádióközvetítés által elszigetelt, immár azonban testet öltött „Hang”) megszólalásának momentuma jelenti – ezen áll vagy bukik a produkció. A szónoklat jellemzése lényegét tekintve visszavezethető a riportcikkre. A hang fizikai jellemzésének leggyakrabban ismételt színeszetikus jelzője, a „forró” (GM5, 101; 107–108; 113), éppúgy megtalálható már ott is,<sup>50</sup> mint ahogyan abban sincs különösebb eltérés, hogy Garren Péter beszámolójából sem derül ki sok a beszéd voltaképpeni tartalmából: itt is szövegfoszlányok sorakoznak, amelyek jelentéktelenségét az az aránybeli különbség is érezteti, hogy az elbeszélő jóval több teret szentel a rétor akusztikus hangkezelésének, valamint magának a parodizált, titokzatos, szakrális eseménynek, a hang testet öltésének („inkább néztem ezt a Hangot, mint hallgattam” – GM5, 105.). Mi több, az a többször megismételt felismerés, hogy – noha „a szavak önmagukban érthetőek voltak”, illetve „minden mondata nyugodt volt, értelmes, logikusan következett egyik feltevésből a másik következtetés” – „mint-ha mindannak, amit mondott, nem lenne igazi értelme” (GM5, 103; 105.), szoros összefüggésben áll azzal, hogy mind a vezér retorikája, mind az egész ceremónia épp erről a szintről tereli el a figyelmet (ami egyébként ténylegesen pontos megfigyelés a hitleri propagandatechnikáról, amely nagy hangsúlyt fektetett a szónoki hang vizuális „beágyazására”).<sup>51</sup> A szónoklat jellemzése több ponton a „tollba mon-

<sup>49</sup> *Uo.*, 120.

<sup>50</sup> „Míntha forró vizet innál, olyan ez a beszéd. Nincs íze, nincs szaga, de forró, éget.” *Uo.*, 122.

<sup>51</sup> Lásd erről Cornelia EPPING-JÄGER, *Embedded Voices. Stimmpolitiken des Nationalsozialismus = Phonorama. Eine Kulturgeschichte der Stimme als Medium*, szerk. Brigitte FELDERER, Matthes & Seitz, Berlin, 2004, 145–157.

dott” diktátuméra emlékeztethet („az, amit mondott, önmagában is folyékony volt, mint egy süket dallam” – *GM5*, 102.), illetve tágabb értelemben a szónoklat és a szónoklat értelme közötti diszkrpanciára („szavainak értelme nem az volt, amit mondott, hanem az indulat, mely a szavak alján fortyogott és kavargott”; az egyetlen szó, amit a teremben lévők megértének, az „elviselhetetlen” – *GM5*, 106.).

A valódi csúcspont a jelenetben természetesen nem a „Hang” megszólalása vagy megtestesülése, hanem az elbeszélő kiábrándult felismerése (vagyis bizonyos értelemben a csúcspont elmaradása), az, hogy – és ezt (a narrátor mellett egyedül) Goebels is megsejteni látszik – „ami e sok szónak egyetlen értelme lehetne, nem hangzott el és nem történt meg” (*GM5*, 108–109.). Az, ami elmarad, nyilván nem lehet más, mint – nagyon magasak itt a metafizikai tétek – a „csoda”, annak az új istennek az eljövetele, amelyre a végsőkig izgatott tömeg várakozott (mely várakozás nyilván nem kis mértékben a szónok meggyőzőerejének forrása vagy táptalaja is), és e „csoda” elmaradásának okát Garren Péter igen hamar meg is találja: „Hazudik! – gondoltam.” (*GM5*, 110.).<sup>52</sup> Ezt a hazugságot a leírás az egész jelenésre kiterjeszti (Péter még azt is megengedi, „hogy sok igazat is hazudott, miért ne?” – *GM5*, 113.), és mind a rétori siker, mind az ennél alapvetőbb kudarc okát (nevezetesen annak magyarázatát, hogy amit a szónoklat akart, „nem történt meg”) erre vezeti vissza. A szónoklat eme jellemzését aligha illetheti kétség (már csak az egész jelenet referenciális azonosíthatósága okán sem), mégsem teljesen érdektelen, hogy a hazugság voltaképpen „tárgyát” vagy feltárulkozásának-lelepleződésének módját a szöveg nem jelöli meg. Voltaképpen nehezen dönthető el, hogy a hazugság abból következik vagy abban tárul fel, hogy „nem történik meg” az, amire az egybegyűlt tömeg várt, vagy – látszólag fordítva – a „csoda” elmaradása a hazug végrehajtás következményének tekintendő-e. Az epizód csúcspontot követő zárlatának *decrescendójában* az elbeszélő figyelme a szónoktól és hallgatóságától a következtetések, egyben a jelenet valós „értelme” felé fordul, amit Garren Péter a „keresztény Európa”, egy – kaleidoszkópszerű jelenetmontázssal szemléltetett (*GM5*, 114–116.) – „érzés” megsemmisüléseként azonosít és az először *A hangban* felléptetett, Párizsban megismert és most a pódiumon megpillantott Herr von E. viszontlátásával érzékeltet, aki egyrészt „virágszanatóriumot” tart fenn, másrészt – mint most kiderül – „ő a főnök Dachauban” (*GM5*, 121.). Ez a zárlat utólag mintha más megvilágításba helyezné az egész jelenet kritikai perspektíváját: célpontja talán nem is elsősorban a szélhámósban tetet öltő „Hang”, hanem inkább az a „tömeg” vagy az önmaga ellen forduló „műveltség” lenne, amely – feladván az „egyéniség”, az „értelen” (és, lehetne hozzátenni, a klasszikus liberális demokrácia

<sup>52</sup> Márai a *Napló*ban is rendre a „hazugságot” nevezi meg Hitler politikájának legfontosabb sajátosságaként és bukásának legfőbb okaként, vö. például MÁRAI, *Napló 1943–1944*, 196–197.; Uő., *Napló 1958–1967*, 109.

egyéb) eszményeit – innár védtelen e „műveltség” túldoldalával szemben, és csodavárásában mintegy kiszolgáltatottá teszi magát a hazug szónokoknak.<sup>53</sup>

Figyelembe véve azt, hogy a „csoda” (amely Carl Schmitt politikai teológiája szerint a modern világban például a „kivételes állapot” formájában él tovább)<sup>54</sup> ebben az erőteljesen politizált kontextusban voltaképpen a radikális, vagyis a fennálló rend viszonylataiból nem következő vagy ezeket tagadó politikai eseményekben vagy megnyilvánulásokban lelhet szekularizációs analógiájára (a „forradalom” és az „istenítélet” azonosítása Márainál is megtalálható, például *KÖ*, 34; *FF*, 321.), úgy is lehetne fogalmazni, hogy a *Jelvény és jelentés* első, didaxist nem nélkülöző nagyjelenete lényegében Márai forradalmi változások iránti széksziséről tanúskodik. Ezt a feltételezést megerősítheti a *Sértődöttek* kontextusa, hiszen *A hangban* Garren Péter berlini küldetését többek között az a Mirza Reyjel folytatott eszmecsere előzi meg, ahol egyebek mellett a „forradalom” mibenlétéről is szó esik. Az író – enyhén parodisztikus megvilágításba helyezett – bölcsekedő monológia a párizsi szalonban modortalannul viselkedő (kérés nélkül karosszéke támlájára könyöklő!) „forradalmár” példáján állítja szembe a forradalom – e szalonban is – közkézen forgó fogalmát a valódi forradalommal: míg előbbi egyfajta „vállalkozás” vagy „ipar”, amelynek célja a fennálló állapotok pusztá „átrendezése” (*GM4*, 74–77.), addig az „igazi, jó modorú” forradalmárok (ezek körét természetesen „néhány író” alkotja) az embert „alaptermészetében” akarják forradalmasítani. E valódi forradalom paradoxonját Mirza Rey abban jelöli ki, hogy miközben a forradalmakat „nem az értelem szándéka valósítja meg” (*GM4*, 69.), és a forradalom célja, a „megváltás” nem lehet más, mint „az isteni válasz az emberi kérdésre, tehát a csoda”, az ember (legalábbis a „fehér ember”) mégiscsak az „értelemtől” várja a választ: „De ezt a csodát mi, fehérek, papíron, körzővel, pontos szavakkal, tárgyilagossá jelvényekkel, a valóság ismeretéből és anyagából kényszerülünk előállítani. Tehát nem füstölővel és stigmákkal, hanem azzal, hogy teljesen megismerjük az embert, teljesen szétszedjük és átvilágítjuk az emberi anyagot és szerkezetet, s aztán neveléssel, nagyon lassú, kínos, reménytelennek tetsző neveléssel iparkodunk az emberi anyagot közelebb hozni az isteni követelményhez. Ennyi a forradalom.” (*GM4*, 79–80.). Bár – mint azt például a *Röpirat* programja is mutatja – Márai felfogása egyáltalán nem áll távol regényhősétől, mégsem egészen alaptalan az az

<sup>53</sup> Ez valójában megint csak spengleri séma. Lásd egyrészt *A Nyugat* alkotóját a kultúrához való viszony szükségzerű személyességéről („A kultúra minden egyes egyén számára – aki e kultúrához tartozik – akként jelenik meg, mint ennek az egyénnek a *személyes* [vallási, erkölcsi, társadalmi, művészeti] kultúrája” – SPENGLER, *I. m.*, II., 189., vö. ehhez még a Spenglert újraolvasó Márai idevonatkozó kommentárjait a *Föld, föld!*...-ből: *FF*, 102–109), másrészt „a demokrácia végéről” nyújtott elemzést, ami itt az egyre formátlanabb tömegek politikai kiszolgáltatottságára és manipulálhatóságára vezetettük vissza: SPENGLER, *I. m.*, II., 657–668.

<sup>54</sup> Carl SCHMITT, *Politikai teológia*, ford. PACZOLAY Péter, ELTE-ÁJK, Budapest, 1992, 19.

észrevétele, amelyet Lukács György éles és vészjósló kritikájával szemben fogalmazott meg, arra hivatkozva, hogy „az erőszak elítélése és a totalitárius lelkiállapot bírálata” által „vérhabos lihegésre” ingerelt „kommunista kritikus” (aki pontosan tudta, hogy az a tény, hogy a *Sértődötték*ben Márai a náciizmus felett gyakorolt kritikát, nem tévesztheti meg) „a regény hőseinek egyes kijelentéseit úgy mutatta, mintha azok az író véleményét is tükröznék”.<sup>55</sup> Az olyan olvasat persze, amely éppen a szerző és hőse közötti távolságra helyezné a hangsúlyt, és amelynek számára magától a jelenet alaphelyzetétől (bölcsekedő társalgás a párizsi szalonban, egyfajta szalonforradalom tehát) Mirza Rey önjellemzéséig („Természetesen játszom a szavakkal” – *GM4*, 69.) jó néhány megfontolandó támpont adódna,<sup>56</sup> valójában éppen Márai forradalomellenessége mellett szolgáltatna további érveket.

Mint az fentebb, a *Röpirat* kapcsán már szóba került, Márai politikai gondolkodásában meghatározó szerepet játszik az a gondolatalakzat, amely az (ő terminológiájában) „forradalmi” fejlődés megtorpanását e fejlődés önfelszámoló karakterében látta: példaként a civilizáció önmaga ellen való fordulásának Ortegától átvett képletére, a 19. század végi „aranykorról” alkotott diagnózisaira („Időközben megtudtuk, hogy ez az idill a mélyben már a háború csíráit érlelte” – *RNÜ*, 154.) vagy e korszak „liberális-humanisztikus álerkölcse” tett utalására (*FF*, 206.) lehetne hivatkozni. Mindemellett nem hitt abban, hogy a liberális demokráciát valamely új politikai és gazdasági rend képes volna meghaladni, sokkal inkább az egymásra következő meglödulások és megtorpanások ciklusaiban gondolkodott. Noha teljes tévedés volna bármiféle „konzervatív forradalom” apológétájának beállítani, mint ahogy (bár talán kevésbé tévesen) a „történelem végének” hirdetői közé besorolni sem volna különösebb értelme, fontos kiemelni, hogy a „forradalmak” politikai valóságát ezek restauratív vagy konzerváló karakterére tekintve ítélte meg (köztudott, hogy ez a mozzanat – például a forradalmak azon teljesítménye, hogy ezek valamely paradicsomi őszállapot helyreállítását eredményezhetik – a *revolutio* fogalomtörténetéből sem hiányzik).<sup>57</sup> „Régi törvény – jegyzi fel például 1944-ben –, hogy minden forradalom annyit ér, amennyire át tudja

<sup>55</sup> *FF*, 342. Lukács többek közt azt kifogásolta, hogy Márai „még csak nem is említi, hogy valamely erőszakos, az életberendezést és vele a kultúrát megváltoztató átalakulásnak mi a tartalma. Nincs tehát nála különbség forradalom és ellenforradalom között.” A regény „társadalomrajzában” szűk-körűségéből, vagyis abból, hogy Márai egyetlen tagoló elvként az egyén és tömeg szembeállítását alkalmazza, következik az, hogy „a mai polgári társadalom minden más rétegének, munkásoknak, parasztoknak létezése még csak megemlítéshez sem jut a regény sokszor nagyon is részletekbe menő társadalom- és kultúrfilozófiai eszmefuttatásaiban” LUKÁCS György, *Márai Sándor: Sértődötték I. A hang* = *Uő.*, *Új magyar kultúráért*, Szikra, Budapest, 1948, 222–223.

<sup>56</sup> Lukács kritikája éppen az ilyeneket, például az iróniát hiányolja *A hangból*: *Uő.*, 229.

<sup>57</sup> Vö. Reinhart KOSELLECK, *Revolution als Begriff und als Metapher* = *Uő.*, *Begriffsgeschichten: Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2006, 247–248.

menteni a múltból a használható értékeket.”<sup>58</sup> Az ilyen, konzerváló forradalom inkább a nyelv vagy az eszmék, mint a politikai akciók közegében valósul meg, végrehajtója pedig természetesen a *polgárság*: „Mikor a Város a XII. században kicsavarta az Egyház, a Császár és a feudális urak kezéből a föltétlen hatalmat, az emberi világ egyik legnagyobb cselekedetét vitte végbe. A földlakó paraszt soha nem volt elég nyugtalan ahhoz, hogy jogszabályt verekedjen ki az önkénnyel szemben. A Város kőfala kellett hozzá, hogy az »egyszerű ember« ráébredjen jogaira. Lombardiában, Toscanában, a Hanza-városokban, az angolszász településeken történt ez a nagy forradalom, amelyben több tinta ömlött, mint vér. De az eredménye tartósabb volt, mint a véres forradalmak és eredményeik.”<sup>59</sup> Noha valószínűleg igaz az, hogy Márai „ideálpolgárja nem a társadalmi osztályok fölött lebegő lény, hanem az ellentéteket kiegyenlítő, cselekvő, és a műveltség címszó alatt összefoglalt liberális eszmék áldásaiban mindenkit részesíteni kívánó magatartás megtestesítője”,<sup>60</sup> mégis nehezen lehetne döntést hozni annak megítélésében, hogy polgárfogalma mennyiben hozható összefüggésbe egy meghatározott társadalomtörténeti és politikai kategóriával, illetve mennyiben vezethető vissza a nyugat-európai regényirodalomból és kultúrfilozófiából leszűrt szerepmintákra és klisékre. A kérdésre adható első (itt csak karikatúrisztikusan leegyszerűsített) választ megnehezítheti az európai terminológia eltérő társadalom- és fogalomtörténeti meghatározottságokból fakadó egyesíthetatlensége:<sup>61</sup> Márai „polgár”-fogalmához viszonyítva a *bourgeoisie* túlságosan gazdasági, a *citoyen* túlságosan politikai, a *middle classes* szociálisan túlságosan tág, a – hozzá legközelebb álló – *Bürgertum* pedig túlságosan heterogén kategória. A kérdés második felét illetően azzal a körülménnyel kell számot vetni, amit – immár több mint fél évszázada – Roland Barthes az (itt *bourgeoisie*-ként megragadott, de minden történeti formájára kiterjesztett) polgárság ideológiájának sajátosságaként írt le:<sup>62</sup> azzal, hogy a polgárság saját eszmevilágát mintegy naturalizálta („a polgárság egy meghatározott és történeti státussal bír, az ember, amelyet ábrázol, egyetemes és örök”). Barthes tézisének („a polgárság a reálisból annak reprezentációjába, a gazdaságiból a szellemibe vezető átmenet során kitorolte a saját nevét. [...] A polgárság úgy határozható meg, mint az a társadalmi osztály, amely nem akarja, hogy megnevezzék”) értelmében tehát a polgárság ideológiája lényegében önnön mesterséges voltának, kulturális és/vagy történeti meghatározottságának eltüntetésében áll, ami – legyen bármilyen elnagyolt vagy

<sup>58</sup> MÁRAI, *Napló 1943–1944*, 276.

<sup>59</sup> Uő., *Napló 1945–1957*, 63.

<sup>60</sup> FRIED, *Egy röpirat és visszhangja*, 163.

<sup>61</sup> A német, angol és francia fogalomtörténet összehasonlításához lásd megint KOSELLECK, *Drei bürgerliche Welten* = Uő., I. m., 402–461.

<sup>62</sup> Vö. ROLAND BARTHES, *Mythen des Alltags*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996, 123–130.

egyoldalú is ez a definíció – nyilvánvalón az egyike azon okoknak, amelyek ezen meghatározottságok takaros leírását megnehezítik. Innen tekintve Márai polgárságdiskurzusára persze éppen az tűnhet fel, hogy – eleve azáltal, hogy mást sem tesz, mint a polgárról beszél, alapvetően egy polgári kultúrüzem keretei között és polgári közönségnek – homlokegyenest szembe megy az így leírt ideológiával. Bár ezt a felvetést jelen elemzés keretei között nincs mód ellenőrizni, akár azt is meg lehetne kockáztatni, hogy Márai bizonyos értelemben ezt az ideológiát vizsgálja felül azáltal, hogy az azt meghatározó, ám abban eltorzított értéktételezések keretei között ezen értéktételezések kulturális-szociális-politikai összetevőit mutatja fel. Mindez jelen összefüggésben pusztán azt jelzendően fontos, hogy a polgári liberális demokrácia meghaladhatatlansága melletti argumentációt nem érdemes pusztán konformizmusként vagy a „fennállóval” kötött kompromisszumként félretenni.

A politika egy valamivel gyakorlatiasabb fogalmára összpontosítva ez persze már nem teljesen áll Márai (nem túl eredeti) nézeteire, amelyek nem sokat változtak az emigrációs évtizedek alatt sem. Naplóiban rendszeresen idézi Winston Churchill híres mondását a demokráciáról mint olyan, rossz politikai modellről, amelynek nincs valós alternatívája.<sup>63</sup> Az 1930–1940-es évek válságaira már a *Röpirattól* kezdve lényegében a liberális demokrácia valamiféle megreformált változatában, egyfajta második fázisában látja a megoldást, amelyet az határozná meg, hogy „a birtoklás – hangsúlyozzuk: a szellemi erők birtoklása éppen olyan érték, mint a nyersanyag birtoka – a jövőben nem lehet a korlátlan szerzés jogcíme, hanem a közösségi szolgálat egyik válfaja” (*RNÜ*, 164–165.). Bizonyos észrevételei (például a progresszív reáladózás melletti állásfoglalások)<sup>64</sup> arról tanúskodnak, hogy (s ezt a Márai-irodalom időnként valamiért fontosnak tartja kiemelni) valamiféle „baloldali” színezetű politikai modellben gondolkodik (1944-ben például a „polgári szocializmusban”),<sup>65</sup> Marx-kommentárjai pedig arról, hogy a liberális demokrácia „forradalmának” konkrét formáját a tömegek „fogyasztóvá” tételében azonosította: „Nem Marx, hanem Ford volt az, aki Nyugaton forradalmár volt – amikor önző érdekből, hamis, álhumanista jelszavak nélkül –, fogyasztót csinált az amerikai munkásból”.<sup>66</sup>

Ebben a – „baloldali” színezetűnek már nem igazán mondható – kijelentésben az emigrációs időszak egy fontos feltevése tárul fel, nevezetesen az, hogy

<sup>63</sup> „Democracy is the worst form of government, except for all those other forms, that have been tried from time to time”. A hivatkozásokat lásd MÁRAI, *Napló 1968–1975*, 198., 276.; Uő., *Napló 1976–1983*, 21., 98–99.

<sup>64</sup> Vö. Uő., *Napló 1958–1967*, 237.; *FF*, 178–179.

<sup>65</sup> Uő., *Napló 1943–1944*, 215.

<sup>66</sup> Uő., *Napló 1958–1967*, 293. Vö. még *1968–1975*, 135.

Márai, aki – ismét, ha van ennek értelme, inkább „jobboldali” politikai észjárással – számtalan alkalommal fontosnak tartja hangsúlyozni politikai „antropológiájának” pesszimizmusát,<sup>67</sup> Ford forradalmát lényegében egyszerű gazdasági racionalitásra vezeti vissza. „A magánvállalkozót – írja például 1975-ben – nem a lelkiismeret-vizsgálat, vagyis az emberiség erénye, hanem a szükség kényszerítette, hogy megkösse a munkással ebben a században azt a társadalmi szerződést, ami emberségesebb szociális helyzetet teremtett”.<sup>68</sup> A kommunista „ideológiával” és a nyugati „ideológiai vákuum” vádjával szemben érvelve pedig jóval korábban arról értekezik, hogy „a méltányosabb és emberszabásúbb életfeltételeket” Nyugaton a „reáladózás és a reálbér alakjában” valósították meg, meghozta „»ideológia« nélkül”.<sup>69</sup> Aligha szorul magyarázatra, hogy ez az az összefüggés, ahol Márai viszont – *ideológia nélkül* – mondhatni vegytisztán szemlélteti a „polgári ideológia” Barthes által leírt modelljét. Az emigrációs időszak naplójegyzeteinek egyik visszatérő témája a „technológiai forradalom”: ez a voltaképeni eredője annak a – megint csak Marxot, sőt itt magát Spenglert is megcáfoló – fejlődésnek, amelynek eredményeképp a Nyugat „nagy tömegek birtokába tudja adni a termelőerőket”,<sup>70</sup> sőt úgy tűnik, ez, a „technológiai forradalom” az, amiben a liberális demokrácia „forradalma” végső soron testet tud ölteni.

Mégis nyilvánvaló, hogy Márai számára, aki a politikai eszmék és a politikai realitások összeférhetetlenségét mindig szem előtt tartotta, ez a győzedelmes technológiai forradalom nem jelentette egyben a megoldást az ember megváltatlanságára. Magától értetődik (elég ehhez például az amerikai életformával kapcsolatos pozitív és negatív megfigyeléseit csoportosítani és szembeállítani), hogy a „technológiai forradalom” – amúgy rendre csodálattal konstatált – vívmányai és/vagy áldásai nem tették szükségtelessé, sőt inkább újrafogalmaztatták a „megváltás” kérdését.<sup>71</sup>

<sup>67</sup> Lásd például: „Ne ártassuk magunkat: az ember nem békére született a Földön, nincs hajlama és önuralma ehhez” (IN, 58); „Nem hiszek abban, hogy az ember másképpen is tud méltányos és igazságos lenni, mint gyávaságból, szükségből vagy pillanatnyi érzelmességből” (Uő., *Napló 1943–1944*, 157); „az ember minden korban mindenféle műveltség térfogatában, minden vallási rendszeren belül reménytelenül kegyetlen volt” (Uő., *Napló 1958–1967*, 288–289.).

<sup>68</sup> MÁRAI, *Napló 1968–1975*, 248.

<sup>69</sup> MÁRAI, *Napló 1945–1957*, 215–216.

<sup>70</sup> MÁRAI, *Napló 1958–1967*, 15. Vö. ehhez még például Uő., *Napló 1968–1975*, 196–197.; Uő., *Napló 1976–1983*, 129.

<sup>71</sup> 1974-ben például, Zbigniew Brzezinski egy (a „technetronikus” korszakot tárgyaló) tanulmányát olvasva, és a küszöbön álló információs forradalom vízióját mérlegelve például ismét az ember helyzetét („viszonyát a társadalomhoz, embertársaihoz, önmagához, Istenhez, az univerzumhoz”) átfogóan meghatározó „forradalom” következményeiről elmélkedik: MÁRAI, *Napló 1968–1975*, 188–189. Feltehetőleg az alábbi kiadványról van szó: Zbigniew K. BRZEZINSKI, *America in the Technetronic Age*, School of International Affairs – Columbia University, New York, 1967.

„Márai hitetlen író, de számol a lehetőséggel, hogy az értelemnek korlátai vannak.”<sup>72</sup> Ezzel a mondattal vezeti be a *San Gennaro vére* rövid értelmezését Szegedy-Maszák Mihály, lényegében arra a dilemmára magyarázatot keresve, amely ebben a végleges formáját sejtethetően csak az 1960-as évek elején elnyerő<sup>73</sup> regényben a – Kodolányi által az 1942-ben vitában a Márai képviselte gondolkodásmódtól elvitatott,<sup>74</sup> Márai naplóbejegyzéseiben sűrűn emlegetett – „csoda” mibenléteként ragadható meg. Köztudott, hogy a regény középpontjába állított, ám szinte kizárólag személytelen narrátori, illetve szereplői perspektívából felléptetett, az emberiség „megváltásának” lehetőségeit kutató főhős számtalan önéletrajzi vonatkozást hordoz,<sup>75</sup> amelyek többsége Márai emigrációs helyzetének, még inkább az emigráció melletti döntésének kifejtésében, illetve igazolásában jut szerephez. Márai ezt a döntést annak ellenére hozta meg, hogy azok az érvek, amelyeket Benn 1933-as, hírhedt levelében a náci Németországban maradása mellett sorakoztatott fel,<sup>76</sup> voltaképpen tőle sem álltak minden tekintetben távol, annak ellenére, hogy „Volk”-ra ő aligha hivatkozott volna, mint ahogyan a vidéki tájak és nyájak látványa és a „haza” fogalma közötti (amúgy Benn-nél is kivételes) azonosításban sem igen lelte volna tetszését. A II. világháború utolsó éveiben Márai maga is egyfajta „belső emigráció” képzetében írta körül saját helyzetét (amelynek fikciós értelmezését a *Jelvény és jelentés* másik nagyjelenete, Garren Péternek a Berten nevű, Gerhart Hauptmann és Thomas Mann alakjaiból összegyűrt<sup>77</sup> s mintegy Mann képzeletbeli otthon maradásának körülményeit szemléltetni hivatott írófiguránál tett látogatása adja meg) és – egyébként Bennhez hasonlóan – csak az otthon maradtak történeti-politikai ítéletalkotását tartotta hitelesnek („Itt csak az ítéltet, aki közöttünk élt.”),<sup>78</sup> így nem meglepő, hogy még az emigrációs időszakban is tanúsított valamennyi megértést az ilyen magatartás iránt – nyilván már csak azért

<sup>72</sup> SZEGEDY-MASZÁK, I. m., 140.

<sup>73</sup> Vö. BOTKA Ferenc, *A San Gennaro vére keletkezéséhez*, ItK 2002/5–6., 526–542.

<sup>74</sup> KODOLÁNYI, I. m., 105.

<sup>75</sup> Lásd ehhez, különös tekintettel a *Napló* szövegpárhuzamaira, BOTKA, I. m., LŐRINCZY Huba, „...lehet-e megváltani a világot?...” Műhely 1996/1–2., 91–95.

<sup>76</sup> „[I]ch erkläre mich ganz persönlich für den neuen Staat, weil es mein Volk ist, dass sich hier seinen Weg bahnt. Wer wäre ich, mich auszuschließen, weiß ich denn etwas Besseres – nein! Ich kann versuchen, es nach Maßgaben meiner Kräfte dahin zu leiten, wo ich es sehen möchte, aber wenn es mir nicht gelänge, es bliebe mein Volk. Volk ist viel! Meine geistige und wirtschaftliche Existenz, meine Sprache, mein Leben, meine menschlichen Beziehungen, die ganze Summe meines Gehirns danke ich doch in erster Linie diesem Volke.” Gottfried BENN, *Antwort an die literarischen Emigranten* = Uő., *Prosa und Autobiographie in der Fassung der Erstdrucke*, szerk. Bruno HILLEBRAND, Fischer, Frankfurt am Main, 1984, 300. Az összevetés lehetőségét eddig egyedül Szegedy-Maszák Mihály vetette fel a szakirodalomban: SZEGEDY-MASZÁK MIHÁLY, *Szerep és mű* = Uő., „Minta a szönyegen”: *A műértelmezés esélyei*, Balassi, Budapest, 1995, 230–231.

<sup>77</sup> Vö. ehhez LŐRINCZY, *Bűsű egy kultúráról*, 125–126.

<sup>78</sup> MÁRAI, *Napló 1943–1944*, 164.

is, mert a bizonyos fokú izolációt minden szellemi alkotás szükséges feltételének tekintette.<sup>79</sup>

Mégis, a kommunista hatalomátvételt követő emigrációját (amelyet rendre neves európai ellenpéldákkal – a *San Gennaro vérében* például többek közt Benedetto Croce-éval – is szembeállít) lényegében azzal igazolja, hogy a politikai akciók szellemi jóváhagyásának azon igénye, amelyről már a lillafüredi előadásban is beszélt, a totalitárius diktatúrák hatalomgyakorlási technikáiban elkerülhetetlen kényszerré alakul, amennyiben a „belső emigrációt” a hatalom képes kollaborációként elkönyvelni vagy felmutatni. Voltaképpen ez, az akaratlan kollaboráció fenyegetése az, amivel Márai az emigráció elkerülhetetlensége melletti döntését utólag is igazolta,<sup>80</sup> és ez az önigazolás fontos szerephez jut a *San Gennaro vérében* is. A regény esszéisztikusba hajló szakaszaiban ennek az argumentációnak, amely nem mellesleg – ahogyan Szirák Péter fogalmaz – „a sztálinista totalitárius rendszernek [...] az első szisztematikus bírálata a magyar irodalomban”,<sup>81</sup> az érvelés három eleme jut különösen fontos szerephez. A padre beszámolója először arról értesít, hogy a hontalan tudós az „ártalmatlan ellenzék” szerepkörének manipulálhatóságában látta a legfőbb veszélyt,<sup>82</sup> majd kicsivel később a férfinak a kollaboráns értelmiségi magatartások tág spektrumáról adott kérlelhetetlen (és egyébként a legutóbbi időig feltűnő ellenkezéssel fogadott)<sup>83</sup> kritikáját közvetíti (SGV, 164–167. – itt tűnik fel többek közt Lukács, vagyis a kommunistákhoz filozófusnak szegődő „bankárfiú” alakja is), később pedig immár a tudós élettársának vallomásában esik szó arról, hogy a diktatúrák az ember elpusztíthatatlan alkotásvágyát használják ki („tudják azt is, hogy mindenki szabotálja őket, a paraszt, a munkás, a kabátos ember, de tudják azt is, hogy van egy pillanat, amikor az emberek alkotókészsége erősebb, mint a gyűlölet, amelyet a rendszer ellen éreznek... Fogcsikorgatva, de feltalálnak, regényt írnak, zenét szereznek... És nincs erejük, hogy elrejtsek azt, amit alkottak... Ebből a tehetetlenségből élnek az erőszakos rendszerek...” – SGV, 192.).<sup>84</sup> Noha – a *Jelvény és jelentés* Berten-jelenete ellenére is – tagadhatatlan, hogy Márai ezt a fenyegetést jóval erősebbnek látta a kommunista, mint a fasiszta dikta-

<sup>79</sup> Vö. például MÁRAI, *Napló 1968–1975*, 24.

<sup>80</sup> Vö. például *FF*, 309–402.; továbbá MÁRAI, *Napló 1945–1957*, 33–34.; *Uő.*, *Napló 1958–1967*, 151–153.; *Uő.*, *Napló 1968–1975*, 49–50.

<sup>81</sup> SZIRÁK Péter, *Hívni a csodát*, Alföld 2011/6., 95.

<sup>82</sup> *SGV*, 147–150.

<sup>83</sup> A hivatkozott hely kapcsán Botka például 2002-ben „személyeskedő, igaztalan megállapításokról”, „vagdalkozásokról” beszél: BOTKA, *I. m.*, 541.

<sup>84</sup> Márai egyébként több helyen hangot ad azon, nyilván nem vitathatatlan meglátásának, hogy a belső emigrációban meglepően kevés nagy teljesítmény jön létre, például: „Általánosan meglepő volt a tünet, milyen kevés jelentős írásmű került elő az asztalfiókok mélyéről a pillanatban, amikor már nem kellett rejtegetni az írott szót” *FF*, 243.

túrákban (mint az a regényben a padre vallomásából derül ki, a tudós akkor ijedt meg igazán, amikor látta, „hogy a nyugati értelmiség sok kiválósága nem volt hajlandó olyan feltétlenül haragudni a bolsevizmusra, mint a náciizmusra...” – *SGV*, 163. – a vád ellenkezője ugyan nem volna igazán találó Máraira, de például éppen a belső emigráció lehetőségeinek megítélését illetően mintha a másik irányú aránytévesztést követné el), az itt nyomon követett szempontból kevésbé a totalitarizmus kritikája, mint inkább a „csoda” mibenlétének kérdése az, ami miatt a *San Gennaro vére* kitüntetett figyelmet érdemel.

Az, hogy ebben a nem hibátlan, ám alaposan átgondolt felépítésű<sup>85</sup> regényben a politikai emigráció tematikája és a totalitárius diktatúra kritikája ilyen fontos szerephez jut, nyilvánvalóan részint magának a „csodának” a középpontba állítását hivatott megalapozni (az ellenállás lehetetlensége valamiféle radikális esemény – a „megváltás” és/vagy a „forradalom” – vö. *SGV*, 168; 232. – bekövetkezésének esélyeire tereli a figyelmet), ugyanakkor egyben megkettőzi (persze össze is kapcsolja) ennek politikai és valamiféle általános, egzisztenciális jelentésszintjét. Ugyanez elmondható a hontalanság szintén az egész regényt átszövő és – a Máraitól jól ismert módon – mindenütt a személyiségvesztés krízisével összekapcsolt állapotáról is: nemcsak az emigráns pár, sőt nem is csak a regény számos pontján felidézett lágerlakók, „displaced person”-ök vagy kivándorlók, hanem a regény első két, Nápoly szegényeinek életét kaleidoszkópszerűen bemutató, az útleírás műfaji eszközeiből építkező részében felléptetett figurák sem mentesek ettől a tapasztalattól. A regénynek ez az első fele felfogható valamiféle retardációként is, hiszen összességében inkább állapotot, mint cselekményt rögzít, és az is nyilvánvaló, hogy a nápolyiak életének legmeghatározóbb modalitását valamiféle *várakozásként* jeleníti meg.<sup>86</sup> Lényegében ennek a várakozásnak egy konkrétabb értelmét fejtik ki a regény második felét (a harmadik és negyedik részt) kitevő beszámolók is, amelyek középpontjában az emigráns tudós áll, hiszen a főhős életársával és számtalan sorsársával együtt valamiféle ideiglenes állapotban van, amikor kivándorlási engedélyére várakozik. Persze – mint azt elsősorban az életárs vallomása fejt ki (vö. *SGV*, 210–212.) – ez a várakozás egyszerre valamiféle utólagos állapot is, hiszen a főhős, aki magát élőhalottként jellemzi (*SGV*, 232.), semmit sem vár a kiutazástól, és sorsát hazája elhagyásától fogva befejezettnek tekinti (a hagyatékában talált régi naptáron 1948. április 11-én áll meg az idő – *SGV*, 128. – ez egyébként Márai utolsó Magyarországon töltött születésnapja). Ebben a sajátosan lemondó várakozásban a pár mégis minden pillanatot „végzetesként” él meg (*SGV*, 211.), vagyis – Carl Schmitt, illetve itt inkább Giorgio Agamben foga-

<sup>85</sup> Márai szerkezettel kapcsolatos elképzeléseinek alakulásáról lásd BOTKA, *I. m.*, 530–531.

<sup>86</sup> Vö. erről RÓNAY, *I. m.*, 546.; SZITÁR Katalin, *San Gennaro a költői elbeszélésben*, Alföld 2011/6., 100.

lomhasználatát kölcsönvéve – úgy lehetne fogalmazni, hogy egyfajta „kivételes állapotról” van szó (a jogaiktól, papírjaiktól, nevüktől és persze „személyiségüktől” megfosztott menekültekre gondolva akár politikai értelemben is), amely azonban annyiban mégsem rendkívüli, hogy nem rajzolódik ki vele szemben valamiféle „normális” állapot. Az ezt a következtetést megerősítő szakrális (vagy inkább pszeudo-szagrális) párhuzamként a csodavárás motívumköre kínálkozik: sem az idegenek, sem a nápolyiak nem találják rendkívülinek annak eshetőségét, hogy a férfi valóban megválthatja őket, sőt a nő úgy észleli, hogy „ezek az emberek itt a környéken a természetfeletti lehetőséget mindennaposnak érezték” (SGV, 209).

Ezt a felismerést a regény első fele több oldalról elő is készíti. A nápolyi szegényeket résztvevő, megértő iróniával bemutató, megkapó leírások egyik visszatérő szervezőelve a paradoxon: a nincstelenek életét józan gazdasági megfontolások irányítják, mindennapjaik bemutatásában a „tevékenység” a „munka” ellenfogalma lesz (SGV, 32.), érzelemnyilvánításaik pedig teátrális előadásokká alakulnak (lásd SGV, 35–37; 60.). Ehhez társul a természetfelettihez való viszonyuk is: az általános csodavárás ellenére úgy tűnik, nem hisznek a csodában (SGV, 24.), a megváltásra készülő idegennek mégis hamar „híre megy” (SGV, 110.), továbbá majdnem mindegyik epizód értelmét ebben a csodavárásban ismeri fel az elbeszélő, sőt azt is megállapítja, hogy a nápolyiak igencsak racionálisan, „tudatosan, szakszerűen vártak a csodára”, valamint egy rövid leltárt is nyújt e csodák különféle típusairól (SGV, 50–51.), a második rész elején végül hosszás, ironikus hangvételi leírás olvasható a helyiek szentjeikhez való igencsak pragmatikus-üzleties viszonyulásáról (SGV, 63–78.). A nő vallomásába ékelt beszámoló San Gennaro vérenek csodás, ám minden évben kiszámított módon, három alkalommal bekövetkező megolvadásáról megint csak egy ilyesfajta „szakszerűségről”, a csoda előállításának mesterséges, színpadias dramaturgiájáról számol be (SGV, 223–229.). A jelenet nagyon hasonlóan épül fel, mint a sportpalastbeli pártgyűlés bemutatása a *Sértődöttek*-ben: késleltetés határozza meg, amit a narráció itt is a várva várt természetfeletti esemény cirkuszias előkészítésének, „a csoda szakemberei” (SGV, 223.) ténykedésének aprólékos leírása útján valósít meg, sokáig alapvetően külső perspektívára korlátozódva, ami aztán a tanú bevonódásáról szóló beszámolóknak ad helyet. Úgy is lehet fogalmazni, hogy San Gennaro csodájával Márai lényegében egy újabb változatban ad számot arról a dilemmáról, amelyet a *Sértődöttek*-ben a sportpalastbeli beszéd csodájának elmaradása, illetve Mirza Rey elmékedése a racionális eszközökkel előállított csoda lehetőségéről volt hivatott szemléltetni.

A *San Gennaro vére* egyik központi és bizonyos értelemben eldöntetlenül hagyott kérdése arra vonatkozik, hogy a „megváltás” lehetősége felett töprengő főhős halála (nem bizonyosan: öngyilkossága) vajon egyszerűen valamiféle kudarc be- vagy felismeréseként, illetve netalántán mégis az áldozat egy formájaként ér-

tendő-e. Nem volna lehetetlen (bár a szakirodalomban eddig nem volt rá példa) amellet érvelni, hogy a sikertelen megváltó szerepkörét a regény eleve iróniával vagy akár részben parodisztikusan közelíti meg: a széttárt karokkal a mélybe zuhanó férfi halálának többször elismételt leírása egy ledőlt Krisztus-alakra (–szoborra?) emlékeztethet, s ugyanígy eltávolító hatást kelthet a padre beszámolója, aki az utolsó találkozásukkor hajóra szálló tudóst a vízen járni látja (SGV, 187). Továbbá arra is lehetne – ezúttal a recepció egyik főszólamával összhangban –<sup>87</sup> hivatkozni, hogy a férfi halálához az vezet, hogy lemond egy olyan világ megválthatóságáról (s itt fontos, hogy – mint az a nőnek az Assisiben tett útról szóló beszámolójából kiderül – a helyszínen, Itália, maga is a „csoda” egy lehetőségét hordozza a pár számára – SGV, 219; 221.), amely valójában nem hisz a csodában, illetve nem képes különbséget tenni az élet transzcendens és evilági összefüggései, valóságos csoda és mesterségesen előállított szemfényvesztés között. Élettársával ellentétben például nem akarja megnézni a dómban San Gennaro csodáját és a nő itt valamilyen módon mégis visszaigazolt hitét („És megértettük, hogy a csodát hívni kell. Nem elég várni a csodára, kényelmesen. A csoda nem jön postán, megrendelésre. Megértettük, hogy a csoda néha ilyen látványosan és mutatványosan készül, de nem ez a lényege... A lényeg az, hogy hinni kell benne és hívni...” – SGV, 227.)<sup>88</sup> sem osztja (SGV, 233.). Ettől függetlenül azonban a regény egy racionális összefüggést is előállít, megint csak a padre vallomásában, amely szinte elkerülhetetlenül azt sugallja, hogy az idegen tudós nem tehetett mást, mint hogy lemondjon a megváltás lehetőségéről. A padre által visszaadott okfejtésében ugyanis, aligha meglepő módon, a modern ember eltömegesedésére vezet vissza az ember megváltatlanságát, arra, hogy „a tömegnek, amely felfalja az egyént, nincs istene” (SGV, 160.). Az, amitől meg kell váltani az embert, a „bűntudat” (SGV, 176–177.), olyasvalami tehát, amitől a személytelen tömegben nem lehet megszabadulni, amiből az a következtetés adódik, hogy a világot „csak az egyén tudja megváltani” (SGV, 186.). A – Jézus, Szent Pál, Szent Ferenc, Gandhi példázta – személyes áldozatra azonban – és itt jut fontos kompozicionális szerephez az emigráció-tematika – egy olyan ember készül itt, aki hazájának elhagyásával elvesztette a személyiségét is, akinek halála tehát mintegy már bekövetkezett, s ily módon, ha lehet így fogalmazni, eleve alkalmatlan a megváltó szerepének betöltésére.

Noha ezt a következtetést aligha lehet értelmesen ignorálni, egy erőltetetten „optimista” értelmezési alternatíva felvázolása pedig nem szerepel jelen munka célkitűzései között, mégsem vehető teljesen bizonyosra, hogy a regény semmilyen jelzést nem ad e sikertelen áldozat mibenlétét illetően. Ennek feltárulkozásához a

<sup>87</sup> „A tragikus vétség, a világ megválthatóságának illúziója, elnyeri büntetését” – írja például Rónay László. RÓNAY, I. m., 557.

<sup>88</sup> Lásd a padre vallomását is: „A csodát nem megérteni kell, hanem hívni.” SGV, 179.

regény narratív szerkezetének vizsgálata juttathat közelebb. Ennek legfeltűnőbb sajátossága abban áll, hogy a főszereplő lényegében nem szólal meg, és nem lép színre közvetlenül. Az első két fejezet Nápolyról nyújtott beszámolóit egy közelebről meg nem határozott, személytelen elbeszélői instanciához rendelhetők hozzá, akinek (amelynek?) narratív ábrázolásmódja lényegében a nulla- és a külső fokalizáció között ingadozik, noha (bár e megállapítás erejét csökkenti, hogy itt nem lesz mód az e kategóriák körül Gérard Genette és Mieke Bal vitája nyomán kibontakozott diskussziókban állást foglalni) bizonyos értelemben nincs szó nulla-fokalizációról, hiszen a leírás rendre különféle, időtlenként kezelt kultúrtörténeti minták által prefigurálva (s ezzel azok időbeli meghatározottságának és individualitásának felszámolását is megkockáztatva)<sup>89</sup> közelíti a nápolyi élet ily módon *jellegzetessé* tett figuráihoz. Ez a kultúrkritikai vagy -morfológiai távlat részben eltávolítja, a szereplők iránti szimpátia, a megértő ironia folyamatos nyomatékosítása viszont bizonyos értelemben mégis közelíti az elbeszélőt a nápolyi szegényekhez, ráadásul egyet lehet érteni Fried István megfigyelésével, miszerint bizonyos helyeken – például szabad függő beszéd formájában – olyan „perspektívaváltás” következik be, ahol a „krónikás-elbeszélő átadja a szót a névvel meg nem nevezett embercsoportnak”.<sup>90</sup> Ezt erősítheti az is, hogy a regény első két részében bemutatott szereplők diskurzusát szintén nagyon hasonló kultúrtörténeti sztereotípiákra épülő perspektíva jellemzi,<sup>91</sup> például amikor a politika dolgairól vagy a városban feltűnő idegenekről cserélnek eszmét. Az továbbá, hogy arra is akad példa (így a virágokat hozó vagy gyümölcsöt árusító gyerekek látogatásainak előadásában), hogy az elbeszélés nézőpontját az amúgy diegetikusan megjelenített „idegeneké” határozza meg, azt sugallhatja, hogy az elbeszélő és a szereplők között időről időre előállított közelség magára az amúgy nem megszólaló főhősre is kiterjeszhető.

A regény második felét meghatározó elbeszélő szituáció már mimetikus: három szereplő beszámolója tudósít itt a főhős haláláról, megint úgy azonban, hogy a főhős diskurzusa egyáltalán nem tűnik el, hiszen – a függő beszéd különböző formáiban – rendre öt idézik, sőt az első két fejezetre vonatkozó kisebb, ám rendszeres visszautalások révén annak személytelen elbeszélője is szóhoz jut. Noha az elbeszélő és a főhős azonosítása még akkor is némiképp darabos lépés volna az elemzés részéről, ha a regény világos önéletrajzi vonatkoztatási kerete is erre készíthető, annyi azonban mégis megállapítható, hogy a hős nincs teljesen kizárva a regény diskurzusából: mintha sokkal inkább valamiféle folytonos visszavonulás for-

<sup>89</sup> Lásd erről SZIRÁK, *I. m.*, 92–93.

<sup>90</sup> FRIED István, *Formiánál a tenger = Uő., Siker és félreértés között*, Tiszatáj Alapítvány, Szeged, 2007, 138. A felismerés továbbvezetéséhez, a regény harmadik és negyedik részére is kiterjesztve, lásd DÖMÖTÖR Vilmos, *Az emigráció két útja*, Studia Caroliensia 2009/4., 147–151.

<sup>91</sup> SZIRÁK, *I. m.*, 92–93.

májában lenne jelen, mintegy átadva a beszéd terét a szereplőknek (ettől azonban részint talán független, hogy a szereplők nyelvi egyénítésére nem igazán tesz kísérletet a regény). Fontos, hogy mindhárom beszámoló *vallomás*, méghozzá olyan beszédhelyzeteket imitáló vallomások, amelyek mintegy intézményesen az *igazság* kimondásának kényszerét helyezi a vallomástevőre. Az ágens nyomozói beszámolót készül tenni a vicequestornak, amit a padre, majd a nő rendőri kihallgatása követne, ez utóbbi helyett azonban az azt megelőző, egy gyónófülkében előadott beszámoló olvasható. E vallomások tanúi (a magát többnyire csak pragmatikus, oda nem illő vagy egyszerűen fatikus közbeszólásokra korlátozó vicequestor, illetve a bóbiskoló pap) éppúgy visszavonulnak a párbeszédekből, mint a szintén csak fatikus gesztusokra, a beszélő kilétének vagy a jelenet körülményeinek jelzésére szorítókozó elbeszélő, kérdéseik nagy részéről a vallomástevő visszakérdezéseiből lehet következtetni. Nyilvánvaló, hogy egyik vallomás sem marad meg intézményes keretei között: a fiatal ágens eleve azért beszél, mert – mint a vicequestor fogalmaz – „ezt a jelentést nem küldhetem Rómába” (SGV, 123.), a padre maga is utal arra, hogy vallomásával nem lehet sokat kezdeni („Ön szeretne valami kézzelfoghatót hallani tőlem, valamilyen megbízható vallomást, amelyet aztán elküldhet Rómába...” – SGV, 169.), a nő gyónására pedig eleve a rendőrségi kihallgatás *helyett* kerül sor (például: „Beidéztek, kettőre. Kihallgatnak. De azt hiszem, ott nem mondhatom el, amit valakinek el kell mondani...” – SGV, 189; „Nem tudom elmondani a rendőrségen, mi történik egy emberben, aki megéli az egészet, látja, amint körülötte megszűnik minden, ami hozzá tartozott, ami éppen úgy őt jelentette, mint a teste” – SGV, 191.), ráadásul szabályos gyónásra sem kerül sor („Nem gyónok, de ez itt gyóntatószék...” – SGV, 194; vö. még, SGV, 189; 234.). Mind az igazságszolgáltatási, mind a Michel Foucault által az igazság termelésének, előállításának újkori praktikájaként leírt „lekipásztori” hatalomgyakorlás operációinak<sup>92</sup> a kereteit áthágják ezek a vallomások. Az igazságkeresés – vagy -termelés – módusza a referenciális működésmódot odahagyva (nem érvénytelenítve!) egy másikba, méghozzá a testamentálisba vált át.

A három vallomás arról tanúskodik ugyanis, hogy a regény a *tanúságtétel* formájához köti a kudarcot vallott megváltó sorsának és a halálához vezető események megértését. Az ágens vallomásából (SGV, 127; 130.) megtudható, hogy az idegen nápolyi életének minden referenciálisan ellenőrizhető történéseit nyomon követték és ellenőrizték (amúgy a személyek hatósági nyilvántartásának különféle technikáiról a regény számos pontján szó esik, a padre vallomásában felmerül – és elvetődik – a tudós esetleges titkos politikai aktivitásának gyanúja, lásd SGV, 169.),

<sup>92</sup> Vö. ehhez Michel FOUCAULT, *A szexualitás története, I., A tudás akarása*, ford. ÁDÁM Péter, Atlantisz, Budapest, 1996, 63–75.; Uő., *Szubjektum és hatalom*, ford. KISS Attila Atilla = *Testes könyv, II.*, szerk. KISS Attila Atilla – KOVÁCS Sándor s. k. – ODORICS Ferenc, Ictus–JATE, Szeged, 1997, 274–276.

ám ezek semmilyen érdemi ismeretkez nem juttatnak. Úgy tűnik, ezek a személyes tanúságtételek ígérnek annak (magának a csodának?)<sup>93</sup> a feltárulkozását, hogy mi lehetett az események és a férfi sorsának valóságos értelme. A tanúságtétel fogalmát itt természetesen a regényt átjáró szakrális kontextus is meghatározza, hiszen a vallomások nemcsak egyszerűen a férfi gondolataihoz vagy tetteinek indíttatásához juttatnak közelebb, hanem szorosabb értelemben azon „csodák” mibenlétéhez, amelyeket az ő jelenlétének tudnak be a vallomásteveők (a tanúságtétel szakrális jelentésére legközvetlenebb formában ironikus módon az hívja fel a figyelmet, hogy a nő a szó szoros értelmében ezt hajta végre, amikor beszámol a San Gennaro-ereklye csodájáról, ráadásul egy papnak, aki még sohasem látta a nagy látványosságot – lásd *SGV*, 222; 226.). Arra a kérdésre, hogy miben állhattak ezek a csodák, érdekes módon mind a három vallomás nagyon hasonló választ ad. Különösen intenzív pillanatokra hivatkoznak, amelyek hatására beszélni kezdtek, vagyis mintegy vallomásokat tettek, olyan vallomásokat, amelyeknek talán még kevésbé van közülük a kihallgatás intézményes formáihoz, mint a regény második felét alkotóknak.

Az ágens arról számol be, hogy amikor a megváltó hírében álló férfinál járt, aki általában hallgatott és a hozzá járuló nápolyiak közül senkinek „nem adott tanácsokat” (*SGV*, 136.), „történet valami”, s ennek hatására „én egyszerre beszélni kezdtem. [...] Saját magamról beszéltem. Mindent elmondtam.” (*SGV*, 140; azt is, amit a vicequestornak tett vallomásban nem: „Mindent – mondta. – Ahogy még soha, senkinek. Megmondtam, hogy... De itt nem mondhatom meg, *commandatore* – mondta sápadtan és komolyan.” – *SGV*, 141.). Hasonló jelzések a padre és a nő diskurzusában is találhatóak, abban a két vallomásban tehát, amelyek szintén különleges, rendkívüli pillanatokról adnak tanúságot. A padre, akihez az idegen eredetileg a megváltás lehetősége ügyében fordul (szak)tanácsért, egy sorsdöntő beszélgetésről számol be, ahol szintén „valami történt” (*SGV*, 181.). A férfi ekkor olyan volt, „mint egy ember, akiben megnyílt a nihil, és végre kimondhat mindent”, és ebben a gyónáshoz hasonlított jelenetben a pappal is valamiféle fordulat történik: „nem volt közöttünk a rács, amely a gyóntatószékben elválasztja ilyen pillanatokban a papot és hívőt”, ez a különös közelség pedig a padrét is megfosztja legfontosabb szerepétől („De abban a pillanatban, a tenger partján, én sem voltam olyan szigorúan és szabályosan pap, mint máskor, előző életemben”). A nő vallomásának csúcspontjait szintén különleges pillanatokról nyújtott tanúságtételek alkotják, amelyek – így az Assisiben, majd a dómban tett látogatás esetében – a „csoda” mibenlétéről felnyíló tudáshoz juttatják közelebb. Ez utóbbi két vallomásból sem hiányzik a magában a beszédcselekvésben előálló fordulat, amely

<sup>93</sup> Lásd ehhez még – más összefüggésben – SZITÁR, *I. m.*, 103.

közvetlenül abban nyilvánul meg, hogy a vallomástevő immár „mindent” el akar és/vagy el tud mondani, itt azonban ez közvetlenül inkább magára az éppen előadott vallomásra vonatkozik: erre hivatkozva mentegetőzik vallomása szabálytalansága miatt a rendőrfőnök előtt a padre („Mindent el akarok mondani”, illetve „Az igazat kell mondanom” – *SGV*, 156; 169.), a nő vallomása pedig azután bontható ki, hogy többször utal e vállalkozás kockázatosságára („Erről nagyon nehéz beszélni”; „Nehéz elmondani” – *SGV*, 192; 194.). Noha – emlékezve az ágens inént idézett kijelentésére – nem minden szempontból volna alátámasztott lépés a regényben olvasható vallomásokat közvetlenül az igazság kimondásának ezen eseményeivel azonosítani, annyi aligha vitatható, hogy valamilyen módon mégis ennek lehetőségéről, az igazság diskurzusának megvalósíthatóságáról tesznek tanúbizonyságot.

Úgy tűnik tehát, hogy az, hogy ezek a tanúságtételek egyben át is hágják e vallomások beszédhelyzeteknek az igazság előállítását szolgáló hivatott intézményes kereteit, egyszerre feltételét és következményét is jelenti az igazság kimondásának (annak, hogy „minden” el lehet mondani), ami egyben azt is sugallja, hogy ezt az eseményt az idegennel való találkozások tettek lehetővé. Ezzel természetesen a vallomások referenciális alapszerkezete is megfordul: formálisan mindhárom esetben a férfi a tárgyuk (hiszen az ő halálának körülményeit vagy – tágabban – elhatározásának megértését hivatottak tisztázni), valójában azonban személyes (ön)vallomásokká alakulnak, amelyek voltaképpen arról tesznek tanúságot (és talán éppen ebben áll a „csoda” vagy a „megváltás” aktuális értelme), hogy a regényben közvetlenül meg nem szólaló főhős teremtette meg számukra azt a beszédhelyzetet, amely egyrészt lehetővé tette az igazság („minden”) „kimondását”, másrészt – ettől nem függetlenül – a személyes diskurzus felépítésének lehetőségét. A „csoda” tehát – a regény narratív szerkezetének önreflexiójában – nem más, mint ezeknek a diskurzusoknak a létrejötte (vagy legalábbis lehetőségük előállítása). Az, hogy a regény önjelölt megváltója mégis kudarcot vall, abban leli magyarázatát, hogy az igazság kimondását (vagy akár az igazság nyelvét) Márai itt is a személyesség és a személyiség feltételéhez köti, amelynek fennmaradásáról viszont már csak a „csoda”, illetve egy „belső, szellemi forradalom” lehetetlen lehetősége révén képes tanúságot tenni.