

THALASSA

Pszichoanalízis–társadalom–kultúra

2004/1

VÁROSOK, HATÁROK, KAPCSOLATOK I.

Christopher Bollas

Építészet és tudattalan

.David Sibley

A bináris város

Radnóti Sándor

Freud, a művelt polgár

Bice Benvenuto

Nápoly és a tudattalan

Csabai Márta

Interjú

Bice Benvenutoval

Kelemen Zoltán

A befejezhetetlen
remekmű

THALASSA görögül tengert jelent. Más nyelveken ez a címe Ferenczi Sándor egyik nevezetes írásának, a **Katasztrófák a nemi működés fejlődésében** című könyvének. Folyóiratunk címével Ferenczi klasszikus művére, egyben az őstenger, a forrás, az anyaméh, a kezdet szimbolikájára kívánunk utalni.

Az 1989-ben alapított és 1990 óta megjelenő **Thalassa** a huszadik század elejének ahhoz a hagyományához nyúl vissza, amelyben a pszichoanalízis a korabeli kultúrával, irodalommal, társadalomtudománnyal szoros összhangban hatott és fejlődött. A **Thalassa** ezt a hagyományt igyekszik feleleveníteni, ugyanakkor arra törekszik, hogy lépést tartson a modern társadalomtudományok és a pszichoanalízis legújabb fejleményeivel is.

A **Thalassa** nem pszichoanalitikus szakfolyóirat. „Műhely” rovatunkban azonban szívesen közlünk klinikai-terápiai vagy technikai-módszertani cikkeket, esetismertetések is, különösképpen olyanokat, amelyek általánosabb, történeti vagy elméleti szempontból is figyelemreméltóak. A **Thalassa** független folyóirat, nem kötelezi el magát egyetlen lélekelemzési irányzat mellett sem, de hangsúlyozott figyelemben kívánja részesíteni a pszichoanalízis filozófiai és társadalomtudományi alapjait és alkalmazási lehetőségeit bemutató és elemző írásokat. Feladatának tekinti, hogy hírt adjon az ilyen irányú hazai és külföldi törekvésekről. Mint interdiszciplináris folyóirat, hasábjai nyitva állnak a humán tudományok minden olyan művelője számára, akinek kérdésvetése a pszichoanalízissel érintkeznek, és ezzel kapcsolatban érdemi mondanivalója van.

Lapunk első tíz évfolyamának szerzői katalógusát az 1999/ 2–3. számunk tartalmazza.

2004/2 és 2004/3. számunkban Fülöp Márta, Hámori Eszter és Jhuma Basak távol-keleti pszichoanalízissel foglalkozó tanulmányait, továbbá többek között Bakó Tihamér, Bókey Antal, Ferenczi Sándor, Hárs György Péter írásait közöljük.

A Thalassa Alapítvány ezúton is tisztelettel mond köszönetet mindazoknak, akik az elmúlt időszakban közvetlen adományaikkal, valamint személyi jövedelemadójuk 1%-ával támogatták az alapítvány kiadói tevékenységét. Kérjük, hogy amennyiben módja és lehetősége van rá, a jövőben is támogassa kiadványaink megjelenését, amelyet előre is köszönünk. **A Thalassa Alapítvány bankszámlaszáma: 10200902–32711015, adószáma: 18013784-1-41.**

Ára: 700,- Ft

TARTALOM

TANULMÁNYOK

Előszó (<i>Erős Ferenc</i>).....	3
<i>Christopher Bollas</i> : Építészet és tudattalan	5
<i>David Sibley</i> : A bináris város	33
<i>Radnóti Sándor</i> : Freud, a művelt polgár	52
<i>Bice Benvenuto</i> : Nápoly, a feje tetején álló város	60

INTERJÚ

„A pszichoanalízis kimegy az utcára, hogy találkozzon az emberekkel” – Csabai Márta interjúja <i>Bice Benvenuto</i> val	73
---	----

MŰHELY

<i>Kelemen Zoltán</i> : A befejezhetetlen remekmű	80
---	----

KÖNYV

Teleológiai hozzáállás vagy kauzális megértés? (<i>Kiss Szabolcs</i>)	108
---	-----

BESZÁMOLÓK, HÍREK	117
-------------------------	-----

ENGLISH SUMMARIES	123
-------------------------	-----

CONTENTS	128
----------------	-----

THALASSA

A Ferenczi Sándor Egyesület lapja

ALAPÍTVÁ 1989-BEN

Thalassa Alapítvány, Budapest

15. évfolyam, 1. szám, 2004

A szerkesztőbizottság tagjai

BAKÓ TIHAMÉR, BÓKAY ANTAL, BORGOS ANNA,
ERŐS FERENC (elnök), HÁRS GYÖRGY PÉTER, HIDAS GYÖRGY,
ROBERT KRAMER, LÉNÁRD KATA, MÉSZÁROS JUDIT, VAJDA JÚLIA,
VALACHI ANNA (felelős szerkesztő)

A szerkesztésben közreműködött

CSABAI MÁRTA

Olvasószerkesztő

PALKÓ MAGDA

Szerkesztőségi titkár

KOVÁCS ANNA

E számunk megjelenését



a **Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma,**
a **Nemzeti Kulturális Alapprogram**
és a **Pécsi Tudományegyetem**
támogatta

A kéziratokat a következő címre kérjük elküldeni:
Thalassa szerkesztősége, c/o MTA Pszichológiai Kutatóintézet,
1394 Budapest, Pf.: 398. Tel., fax: (36-1) 239-6043
E-mail: thalassa@mtapi.hu
Honlap: <http://www.mtapi.hu/thalassa>

A Thalassa a Pécsi Tudományegyetem Pszichológiai Doktori Iskolája
elméleti pszichoanalízis programjának és az MTA Pszichológiai
Kutató Intézetének közreműködésével készül.

Terjeszti a Filagóra Pszichológiai Könyvesbolt,
1085, Budapest, Üllői út 2–4. (Tel: 411-0495)
E-mail: filagora@hdsnet.hu

ISSN 0865-9362

Thalassa Alapítvány, 2004
Felelős kiadó: VAJDA JÚLIA
Nyomdai előkészítés: KISS GYULA
Borítóterv: SURÁNYI ANDRÁS

TANULMÁNYOK

ELŐSZÓ

Abból az alkalomból, hogy Magyarország 2004. május 1-jén az Európai Unió tagjává válik, érdemes felidézni azt a tényt, hogy Sigmund Freud, a pszichoanalízis megalapítója maga is az egyesült Európa egyik szellemi előfutárának számít. Dr. Richard Nikolaus Coudenhove-Calergi gróf, osztrák író és politikus (1894–1972) 1926-ban tette közzé Páneurópa-tervét, ezután pedig megalapította a Páneurópa-mozgalmat, amelyhez a kor jelentős tudósai és művészei csatlakoztak, többek között Thomas Mann, Albert Einstein, Rainer Maria Rilke, José Ortega y Gasset, nem utolsósorban pedig Sigmund Freud. A Páneurópa-mozgalom, bár számos politikai rokonszenvét is elnyerte, kudarcot vallott, mivel a két világháború közötti időszakban nem létezett olyan politikai erő, amelynek érdekében állt volna az európai egység megteremtése. Csak 1949-ben, a második világháború után, annak tapasztalatait is mérlegelve, Robert Schuman francia külügyminiszter kezdeményezésére indultak meg az első lépések a demokratikusan egyesülő új Európa létrehozására – és ez a folyamat mind a mai napig tart.

A Coudenhove-Calergi gróf mozgalomához való csatlakozás önmagában talán nem volt túl jelentős gesztus, de szimbolikusan kifejezte azt, hogy Freud mind földrajzi és politikai, mind pedig szellemi értelemben európai gondolkodónak vallotta magát. Ha azonban pontosabban tisztázni szeretnénk, mit jelentett Freud európaisága saját korában, és mit jelent ma, akkor az életrajz és az életmű számos vonatkozását újra kellene értelmeznünk.

Freud életvilága elsősorban Bécshez, az Osztrák–Magyar Monarchiához, illetve Közép-Európához kapcsolódott, ahhoz a térséghez, amely az európai modernitás keletkezésének egyik gócpontja volt. Ugyanakkor Freud a közép-európai zsidó értelmiség egyik jeles képviselője volt. Zsidó identitását ambivalenciák, kétségek, ellentmondások és konfliktusok jellemezték, s életpályája e tekintetben is jól példázza a Monarchia zsidóságának szekularizációs és asszimilációs törekvéseit, egyszerűen az antiszemitizmus fenyegető jelenlétének folytonos percepcióját. Az a zsidóság, amelynek tagjai, mint Freud is, „Európához” kívántak csatlakozni, végül az Európa közepén felállított megsemmisítő táborokban pusztult el, mintegy tragikus válaszként a humanista osztrák gróf egységmozgalmának utópikus terveire.

Élete utolsó éveiben Freud érdeklődését – nem függetlenül az akkori Európában végbe menő eseményektől – Mózes személye, a zsidó nép eredete és az antiszemitizmus magyarázata keltette fel. A Mózes és az egyistenhit című műve, amelyben ez irányú vizsgálódásait foglalja össze, visszatér az ahhoz a problematikához, amely Freudot már évtizedekkel korábban, a Totem és tabu megírásának idején foglalkoztatta: az eredet, a bűn és kollektív trauma problémája. A zsidóság egyiptomi múltba vesző történetének feltárására tett kísérlete

ugyanakkor szervesen hozzátartozik Freud archeológiai érdeklődéséhez, amely ugyancsak jellemző volt rá ifjúkora óta. Ez az érdeklődés hosszú ideig elsősorban az európai kulturális örökségre vonatkozott, s kiütetett pontjai városok vagy városmaradványok voltak: Athén, Róma, Pompeji... Az antik világ emlékei Freud, a műgyűjtő számára épp oly fontosak voltak, mint Freud, a gondolkodó számára, hiszen a pszichoanalitikus munkát is valamiféle „pszichoarcheológiának”, az egymásra torlódott lelki rétegek feltárásának tekintette.

Az „archeológiai metafora” igen termékenynek bizonyult, és máig tartó hatást gyakorolt a pszichoanalitikusan orientált gondolkodásra és a kultúrhistoriai megközelítésekre egyaránt. A Thalassa jelen számában közölt tanulmányok – Christopher Bollas, David Sibley és Bice Benvenuto dolgozatai – jól mutatják, hogy az ősi és a jelenlegi városok, s a városokat tagoló épületek, terek, határok miképpen értelmezhetők a bennük élt vagy élő emberek „pszichoarcheológiája” szempontjából. Bice Benvenuto tanulmányának konkrét témája is egy európai város, Nápoly, amely „nem csupán a tudattalan egyfajta reprezentációja, hanem saját neurózisának metaforája” is. Radnóti Sándor írása pedig a Nápoly melletti Pompejibe, Freud fantáziáinak egyik fontos színhelyére kalauzol el bennünket, bemutatva Freud archeológiai érdeklődésének és műgyűjtői szenvedélyének kulturális, társadalmi gyökereit.

Az „európaiság” persze nem csak valamihez való tartozást, hanem elhatárolódást is jelent. Azoknak a kelet- és közép-európai polgároknak, akik csak most, érettebb korukban éltek meg az európai csatlakozást, csaknem egész eddigi életét végigkísérte a határátlépés lehetősége és lehetetlensége, fizikai, politikai, intellektuális és szimbolikus értelemben egyaránt. Freud is igazi nagy határátlépő volt, kalandor, konkvisztádor, bár Európa határait csak akkor lépte át, amikor Ferenczivel és Junggal együtt átkelt az Óceánon, hogy meglátogassa Európa „kihelyezett tagozatát”, az Egyesült Államokat. De vajon igazából létezett-e Freud számára az Európán kívüli világ? A válasz az, hogy igen kevésbé, talán – Mózes kapcsán – Egyiptom és a Közel-Kelet kivételével. Persze, Freud antropológiai „kirándulásai” során szóba kerülnek az akkori terminussal „primitívnek” vagy „természetinek” nevezett nem európai népek. De ezek csak annyiban voltak érdekesek számára, amennyiben a rájuk vonatkozó, általa ismert korabeli leírásokban és megfigyelésekben lamarckista-evolúciós és univerzalisztikus álláspontját látta igazolva: az incestustilalom és az Ödipusz-komplexus egyetemességének (azóta sokat vitatott) téziséit. Mint Edward W. Said, a neves amerikai-palesztin irodalomtudós, az Orientalizmus című mű szerzője a londoni Freud-múzeumban tartott előadásában kifejtette: „...Freud kultúrája Európa-centrikus volt – de lehetett volna másképp? Univerzumát még nem érintette meg sem a globalizáció, sem a kapcsolatok intenzifikálódása az új közlekedési eszközök révén, sem pedig a dekolonizáció, amely lehetővé tette, hogy Európa nagyvárosaiban fedezzünk fel eddig ismeretlen vagy elnyomott kultúrákat.”*

Said messzire vezető – és erősen vitatható politikai következtetésekkel társuló – tézise mindenesetre felveti azt a kérdést, hogy lehet-e másképp? Kiterjeszhető-e a pszichoanalízis mint antropológia és mint értelmezési horizont a nem európai kultúrákra, és ha igen, milyen következményekkel járhat ez a kiterjesztés a pszichoanalitikus elméletre, és – nem utolsósorban – maguknak ezeknek a kultúráknak az önértelmezésére nézve? 2004/2. számunk erre a kérdésre is megpróbál majd választ adni – a kínai, a japán és az indiai pszichoanalízis történetének néhány vonatkozását bemutatva.

Erős Ferenc

* Edward W. Said: *Freud et le monde extra-européen*. Le Serpent à Plumes, Paris, 2004. 28.

ÉPÍTÉSZELET ÉS TUDATTALAN*

Christopher Bollas

Érdekes módon az építészet világa (az épített emberi környezet szándékos átgondolásának tágabb értelmében) és a pszichoanalízis (a tudattalan szellemi élet tanulmányozásának helyét értve ez alatt) metszi egymást. Egy épület végső soron az emberi képzeletből származik, olyasfajta dialektika révén, amelyet számtalan egyéb tényező is befolyásol – az épület meghatározott funkciója, viszonya a környezetéhez, funkcionális lehetőségei, művészeti vagy formatervezési célkitűzése, a megrendelő vágyai, a várt nyilvános reakció és sok egyéb tényező, amely az épület pszichikai szerkezetét alkotja. Még ha az épület az építész – mondjuk egy Le Corbusier vagy egy Mies Van der Roë – közismert stílusában készül is, számtalan átgondoláson megy keresztül, rengeteg tényező befolyásolja, amelyek összessége szervesen beépül abba a folyamatba, ahogyan az építész tudattalanul irányítja a tervét.

Tudjuk, hogy minden énnak van tudattalan élete. De vajon létezik-e építészeti tudattalan, azaz olyan típusú gondolkodás, amely meghatározza egy épület külsejét, amelyet számtalan követelmény befolyásol ugyan, mégis összeáll az alkotóelemekből a saját képzete?

* Eredetileg egy szeminárium sorozat keretében előadásként hangzott el, *Space and Identity* (Tér és identitás) címmel, a stockholmi Építészeti Múzeumban 1998-ban, amikor Stockholm volt Európa kulturális fővárosa. A szemináriumokra a Svéd Pszichoanalitikus Társaság és a Svéd Társaság a Holisztikus Pszichoterápiáért és Pszichoanalízisért közös szervezésében került sor. „Architecture and the Unconscious” címmel megjelent in: *International Forum of Psychoanalysis*, 2000, 9: 28–42.

Érdekes módon Freud is – amikor úgy fogalmaz, hogy „a lelki életben semmi sem pusztulhat el, ami valaha képződött” (1: 333.) – egy város képét használja a tudattalan metaforájaként. *Rossz közérzet a kultúrában* című művében arra a következtetésre jut, hogy a tudattalant oly módon képzelhetjük magunk elé, hogy felidézünk például Rómát, mégpedig úgy, hogy minden korszakát egyszerre lássuk – a *Roma Quadratát*, a *Septimontinumot*, a serviusi falkorszakot és a számtalan, egymást követő császár Rómáját. „Ahol most a Colosseum áll” – írja –, „egyszersmind megcsodálhatnánk az elpusztult Néró-féle Domus Aureát is” (1: 334–335.).

Később elveti ezt a metaforát: mivel az épületeket az idők során lerombolják, és helyettük újakat építenek, a város nem bizonyul megfelelő példának a tudattalan időtlen fennmaradására.

Talán ha Freud kitart metaforája mellett, működhetett volna dialektikája. Hiszen az elfeledett dolgok valójában a tudattalan részét képezik, olyannyira, hogy attól függően, mennyire szeretnénk belepillantani tudattalan életünk Rómájába, egyszerre láthatnánk a fennmaradt, illetve a lerombolt „várost”.

Az építészek, a városok vagy a megrendelők számára a rombolás és az alkotás természetesen szoros összefüggésben áll egymással. A belvárosban a legtöbb új épületet egy korábbi építmény lerombolása után húzzák fel, azaz a régi helyén egy újabb test áll. Akik ezeket a pillanatokot átélik, mindig is két épületet hordoznak majd a gondolataikban: a letűntet és a létezőt.

Laguna Beachben, egy kis tengerparti városkában nőtem fel, Los Angelesből úgy 70 kilométernyire délre. Bár a városka építészeti előírásai meglepően éberek és meglehetősen koherensek is, ami jócskán megnehezíti az új építmények létrehozását, idővel persze bizonyos épületek eltűnnek, és újak kerülnek a helyükre. Az ötvenes évek vége felé a városközpontban egy egész sor, tengerpartra néző, faszerkezetes házat romboltak le: helyettük most a 101-es autóúton közlekedők a tengerben és a homokban gyönyörködhetnek. Valahányszor erre gondolok, könnyedén magam elé tudom képzelni ezeket a meglehetősen ódivatú, tengerparti vityillókat, amelyeket olyan figyelemreméltó intézmények laktak, mint például egy fényképészeti stúdió, egy kávézó, egy patika, egy jellegzetes tengerparti divatáru üzlet, egy narancsfacsaró-bó-dé, meg ehhez hasonlók. Amikor hazalátogatok és találkozom a barátaimmal, gyakran olyan helyszínek alapján tájékozódunk, amelyek már rég nem is léteznek.

Minden városnak megvan a maga kísértetvárosa. És annak ellenére, hogy a szellemek maguk a lakosok, akikre emlékezünk – például városunk első tanult könyvkereskedője, Jim Dilley, és takaros kis könyvesboltja, amely már rég a múlté –, a szellemek jelenléte természetesen teljes egészében az én tudattalan életem terméke. Azért tudok ezekről a helyekről, mert jártam ott. Imádtam a Bensons-féle hamburgert, emlékszem a bárszékekre a pultnál, ahol üldögéltünk, és a fal mellett sorakozó, impozáns gépezetekre, például a sörcsapra. A szellem energiája természetesen a saját energiám, a szellem pedig – az a lakó, akit trauma ért, és még nem áll készen arra, hogy elhagyja ezt a világot – ugyancsak a sajátom. Engem ért sokkhatásként a kedvelt hely elvesztése, és amíg meg nem halok, mindig is ott lesz az agyam egyik zugában.

Kisebb vagy nagyobb mértékben ez mindnyájunkra érvényes, különösen olyankor, amikor költözünk. Ha elhagyunk egy otthont, jöllehet annak minden tartalma velünk marad, mégiscsak arról van szó, hogy saját magunk bizonyos részeinek zezzugaitól, képzeletünk fészkelő helyeitől válunk meg. Legalább tudattalanul mindig is lesz jogosítványunk arra, hogy higgyünk a szellemekben: sokat időzünk hajdani otthonainkban, ahogy az új lakásban is úgy képzeljük, az egykori lakók még mindig jelen vannak.

Az építészek csúnyán beleavatkoznak ebbe a pszichikai valóságba. A rombolás könyörtelenségét rendszerint sajátos, kegyetlen méltósággal ruházzák fel. A buldózer (vagy annak valamely megfelelője) megérkezik, és mi szépen végignézhethjük, ahogy az építmény megdőbentően rövid idő alatt darabjaira hullik szét, és a földet – legalábbis egy pillanat erejéig – ismét éri a nap sugara. Előfordul, hogy az építészek tisztelettel adóznak a lerombolt épület előtt, ahogy Evans és Shalev tette az új Tate Gallery esetében, a cornwalli St. Ives-ben. Az építkezés helyszínén egy gáztorony állt, s bár már a maga idejében is aligha volt szemet gyönyörködtető látvány, még mindig „egykori lakónak” számított, amelyet a múzeum – toronyra emlékeztető – körkörös formája idéz fel.

Ki vezeti a buldózert? Akár a kaszás rettegett látogatása az irodalmi képzeletben, szemlátomást a buldózer is a halált jelenti otthonunk számára. Tettei visszafordíthatatlanok. Ha egyszer végez egy épülettel, az örökre el van intézve. Tehát ha egy lakóközösség egy régi rész lebontásáról és egy új felépítéséről kap értesítést, lehet az az új terv mégoly kecsegtető, az emberek mégis bizonyos rettenettel szemlélik, mennyire hatékonyak ezek a pusztító gépezetek. Mindez persze ugyanakkor izgal-

mas is. Mint amikor azt figyeljük, hogyan emészt el a tűz, vagy mos el az ár egy tárgyat, a bulldózerek látványa is felébreszti bennünk a gyermeket, aki felépít egy homokvárat, majd roppant élvezettel szét is rombolja. A pszichikai egyenletnek ezen az oldalán a hozzánk kapcsolt dolgoktól történő megszabadulás kap helyet, és akár a gyerek, aki örömét leli abban, hogy szétrombolja, amit alkotott – amivel részben azt jelzi, hogy egyre növekvő élvezetet jelent számára az apa és az anya által teremtett világ biztonságos szerkezetének elhagyása az önállósodás kedvéért –, így módon a rombolást szemlélő felnőtt is megszabadul kötelékeitől.

A rombolás áldozati rituálé. Időnek előtte kipusztulunk a földünkről, könyörtelenül kitaszítatunk a tereinkből, s helyünket majd valaki más veszi át. Addig a napig azonban minden veszteség áldozati ajándéknak tűnik: legalább mi magunk nem távozzunk az elpusztított dologgal együtt. Nos, ez nem egészen így van. Az énem egy része eltávozik, olyan része, amely nélkül szemlátomást tudok élni. Egy szeretett épület lerombolása érzelmi szempontból fájdalmas, ám az építményből magammal viszek néhány emléket.

Az építész munkája az élet és a halál fontos, szimbolikus kérdéseire is kapcsolódik. A létező struktúra lerombolása, hogy helyet teremtsen egy újnak, saját létezésünk végességével kapcsolatos tudatosságunkra játszik, és előrevetíti halálunkat. Úgy tűnik, mintha az épületek két lehetséges választás közül szavaznának az egyikre, ha már a dolog pszichikai vonatkozásánál tartunk. Egyrészt képesek beleolvadni a környezetükbe, mintha csak tagadni akarnák, hogy az újonnan épített egyáltalán új volna. Ha különböznek is épülettársaiktól, még mindig tehetnek úgy, mintha szemlátomást logikus kiterjesztései volnának az építészeti idő zökkenőmentes folyamatának. Másrészt viszont a múlttól és jelenről való radikális elválásra is szavazhatnak, az ember jövőjeként kiáltva ki magukat. Ha ez utóbbi megoldással van dolgunk – gondolhatunk itt Roger és Piano Beaubourg-jára, vagy Frank Gehry Bilbaójára –, az építmények többnek tűnnek egyszerű épületeknél; sokkal inkább jövővizióink materiális tanúsítványaiként szerepelnek. Mint ilyenek, azonosulhatunk velük. Igaz, hogy túl fognak élni minket, de kétségtávol jeleznek majd bennünket a jövőben, helyet biztosítanak számunkra a történelmi időben és az eljövendő generációk egzisztenciális valóságában, akiknek, ha szemügyre vesszük ezeket a létesítményeket, talán eszükbe jut majd a késő huszadik század: a mi életünk kora.

Ahhoz azonban, hogy egy épülettel, mint saját intelligenciánk jövőbe vetett tanúsítványával, azonosulni tudjunk, az épületnek ugyan meg kell

haladnia közvetlen vízióinkat, ám mégsem lehet annyira távol a jövőben, hogy elidegenedjék generációnk képzelőerejének stílusától. Ha egy épület túl messzire nyúlik a jövőbe – ahogy talán az Eiffel-torony tette a maga idejében –, az embereknek visszas érzésük támad: a jövő elárasztotta a jelent, és megveti a jelen érzéseit.

Az épület egyfajta ima. Építményeink révén azért imádkozunk, hogy elménk és szívünk a helyes úton járjanak, s hogy az idő igazolja majd épületeinket. Ugyanakkor egy épület már tömegénél fogva is magában hordozza az élők, illetve a saját haláluk közötti feszültséget – gondoljunk csak a sumérok zikkurátjaira, az egyiptomi piramisokra, a görög templomokra. Az ilyen magasztos épületek, így vagy úgy, az örökkévalóságban élő istenek tiszteletét hivatottak szolgálni, és saját véges létünket kínálják áldozati ajándékkul a végtelenségnek. Az épületek ily módon mindig a profán határát súrolják. Hogyan merészselhetünk bármit is építeni az isteneknek?

A monumentális építmény – az ember emelte hegy – az építészeti teljesítmény nagy paradoxonainak egyike. Az emlékmű célja, hogy túlélje az emberi generációkat. Építése sok emberi életet követel. Akadnak olyanok, mint például Gaudi, akik egész életüket egy emlékmű építésének szentelik, és sohasem láthatják meg művük befejezését. Minden emlékmű síremlék – akár annak szánták funkcionálisan, akár nem. Nemcsak árnyékot vetnek az építők halálára, nemcsak túlélnek alkotóikat, de tömegüknél fogva is a halál formai megnyilvánulásainak tűnnek az élők között.

Az építészet akkor talán azt a súlyos feladatot vállalta magára, hogy elhozza az emberi életbe a halált? Ezek az emlékművek a halál házai volnának? A tömeg roppant kiengesztelhetetlensége vajon azt jelenti, hogy a szerves élet semmivé morzsolódik a szervetlen kezében?

Ha így van, az emlékműépítmények ugyancsak kétséges létesítmények. A föld anyagaiból megteremtjük a saját halálunk szimbólumát, olykor a szó szoros értelmében vett síremlék formájában – a piramisok esetében például –, de leggyakrabban az élőknek szánt, funkcionális létesítményként, mint például egy nagytemplom, egy székesegyház vagy egy irodaépület. Amennyiben az élőknek szánjuk, akkor az emlékmű az élők játékteréül szolgál egyfajta halálzónán belül, hiszen az élők nap mint nap életre keltik a hideg márványt vagy a cementtömeget, amíg meg nem halnak, és az új generációk be nem vonulnak ugyanabba a térbe. Az emlékmű lehetőséget teremt számunkra, hogy ki-be járkaljunk a halál teréből: az emberi lény kedvére utazgat a hatalmas kőtömegek világában.

Akárcsak egy sírkamrának, végtére nekünk is az a célunk, hogy az életünkől valami lenyomatot hagyjunk az emlékművön, akár egy díszítés formájában, amely az élet haláltárgyba vésett jeléül szolgál, akár oly módon, ahogy a görög építészeti szaknyelvben is megnyilvánul: az épület egyes részeinek emberi nevet adunk, mint például az oszlop feje vagy lába. Vajon az emlékmű, mint a valós egyfajta megtestesítője – a legmesszebb menő tudásunkat is meghaladó halál anyagi kifejeződése – megengedi-e, hogy kézjegyünkkel lássuk el? Vagy ez inkább az emberi frivolitás jele? Az építész képzelete ilyenkor vajon enyhe gúnnyal illeti az előtte tornyosuló tömeget, mint például Philip Johnson New York-i AT&T épületét? Vagy – mint Mussolini építészete vagy Sztálin javaslata esetében, amelyet a Szovjetek Palotájának tervezetére tett – nyoma sincs itt az iróniának, s a monumentalitásban nem bukkanhatunk emberi dimenzióra?

Az emlékművek és az étellel teli építmények sok mindent sugalmaznak. „Egy megkülönböztetett és egyértelmű környezet nemcsak biztonságot kínál, hanem fokozza is az emberi tapasztalat lehetséges mélységeit és intenzitását” – írja Kevin Lynch (2: 5). A tárgyak a „képiesíthetőség” bizonyos fokával bírnak, vélekedik, és bizonyos városok nagyobb fokú képiesíthetőséggel rendelkeznek, mint mások. Amennyiben az emlékművek a halál formái az életben, az élet és halál közötti harc mindkét oldalán jelen vannak, nem véletlen tehát, hogy a biztonság helyeinek tartjuk őket. Az egyiptomi dinasztiák különböző korszakaiban a nép a fallal körülvett, templomos városokban keresett menedéket, és talán még csatlakozott is a kereskedőkhöz és egyéb magasabb rangú személyekhez, akik a szent helyhez közeli lakóhelyeken éltek. Talán úgy tettek, mint egy Panemerit nevű pasas, aki házát „az első templom udvarába építette, szemben a pilonnal, hogy szobrait a szent rituálék erénnyel ruházzák fel” (3: 18).

Panemerit úgy képzelte, hogy szentebb életű lesz azáltal, hogy közel lakik a szent helyhez, és talán abban reménykedett, hogy így a halált követő utazása is kedvező lesz. Bármilyen jelentést tulajdonítunk is ennek, tagadhatatlanul érzelmi élményt jelentett számára, amelyet talán sok további, egymást keresztező jelentés szőtt át. Akik a La Scala, az Empire State Building vagy a Golden Gate híd közelében laknak, megtapasztalják azt, amit Minkowski a tárgy „visszaverődésének” nevez. Ha egy kicsit elidőzünk azon, ahogy bizonyos tárgyak meg vannak szerkesztve, „feltesszük magunknak a kérdést: vajon hogyan jön létre egy ilyen forma, és hogyan telik meg étellel” – írja. „Felfedezünk egy új, di-

namikus és csupa élet kategóriát, a világegyetem egy új tulajdonságát: a visszaverődést” (4: xvi). A La Scala talán épp a nagyszabású operazene szelleme, az Empire State az egyesült férfierő, a Golden Gate híd pedig a vizek áthidalásának a szelleme.

Egyes antropológusok úgy vélik, hogy a zikkurátok lehetnek a sumérok által a hegyeknek állított emlékművek, hisz ez a népcsoport egy hegyesebb, északi vidékről vándorolt a Tigris–Eufrátesz deltavidékére, vagy egyszerűen csak a hegynek, a nemes természeti tárgynak hódolnak (5). Hersey szerint a görög templomok akár szent fáktól is származhatnak, és rámutat, hogy az elnevezések révén megvalósuló bennefoglalás által mennyi különböző típusú emberi és környezeti tárgy kap helyet a görög épületekben (6). Lynch véleménye szerint az étellel teli tájak szolgáltatják „a csontvázat, amelyre sok primitív nép a társadalmi szempontból fontos mítoszait építi” (2: 4), és a környezetük feltűnő tárgyait belefoglalják kulturális vízióikba. Bachelard eljátszik a gondolattal, hogy a visszaverődések révén „önkéntelenül is költői erőt érzünk elhatalmasodni magunkban. Az eredeti visszaverődést követően további rezonanciákat vagyunk képesek megtapasztalni, érzelmes visszacsengéseket, múltunk emlékeztetőit.” (4: xxiii).

A roppant hegyek, óriási folyók, a tenger, a préri, a dzsungel és a figyelmreméltó, épített szerkezetek pszichés struktúraként vésődnek az agyunkba; szemlátomást mindegyiknek megvan a maga érzelm- és jelentésuniverzuma. Minden egyes velencei iskolás gyerek megtanul térképet rajzolni az otthontól az iskoláig vezető útról, hiszen ez olyan város, ahol könnyű eltévedni. Ezek a gyerektérképek is azt mutatják, hogy a feltűnő épületek fontos útjelzőként szolgálnak az ember alapszintű tájékozódási érzékében. Akadnak olyanok, akik számára a Szent Márk tér egész életükben a tárgyi világban történő tájékozódás funkcionális, az emberi túléléshez elengedhetetlen jele marad, hasonlóképpen a ködös időben a világítótoronyból érkező fényjelzésekhez, vagy a nemzeti parlament kitartó jelenlétéhez háborús időben.

Gaston Bachelard *The Poetics of Space* [A tér poétikája] című, figyelmreméltó munkájában a „topoanalízisre” szólít fel, amely „belső életünk helyszíneinek szisztematikus, lélektani tanulmányozását” jelentené (4: 8). Úgy véli, „a képnek transzszubjektivitása van”, így akik kiemelkedően fontos helyszínek közelében élnek, közös képpel rendelkeznek róla, miközben persze mindannyian különbözőképpen értelmezzük azt. Lynch Bostonról, Jersey City-ről és Los Angelesről végzett összehasonlító elemzésében úgy találta, hogy a lakosságnak nagyon

fontos, hogy legyenek magas képesíthetőséggel rendelkező, értelmezhető tárgyaik. A bostoniak például a kor szerinti eltérés alapján vetettek össze épületeket, míg a Los Angelesben élőknek az volt a benyomásuk, hogy „a környezet cseppfolyóssága, a múltat lehorgonyzó, fizikai elemek hiánya egyszerre izgalmas és zavaró” (2: 45). Jersey City – egy New Yorktól nem messze található, szintelen, ipari város – lakói szenvedtek „ennek a környezetnek a nyilvánvalóan alacsony képesíthetőségétől”, hiszen nehezükre esett leírni városuk különböző részeit, általános elégedetlenséget éreztek amiatt, hogy ott kell élniük, és rosszul tájékozódtak (2: 32). Az tehát, hogy egy adott városban élünk, egy bizonyos mentalitás elsajátításával is egyet jelent. Los Angelesben lenni egészen más, mint Bostonban.

Vajon hogyan dekonstruálná a topoanalízis egy város mentalitását? Aligha állíthatjuk, hogy egy város egyedülálló, egységes látásmódot tükröz. Tudjuk, hogy számtalan, egymással versengő érdek és különféle szempont küzd egymással, és ezek különféle építményeket eredményeznek. Vajon mi vezérel egy ilyen mentalitást? És mi tartja fenn?

D. W. Winnicott angol pszichoanalitikus azt állította, hogy minden anya biztosít valamilyen környezetet a csecsemőjének. Kezdetben ez egy „magába foglaló, megtartó környezet”, ahogy a magzatot szó szerint körülöleli, és magával hordozza az anya énje, majd az őt helyettesítő eszközök (járóka, játékautó, kiságy), amelyek fenntartanak valamit legkorábbi érzeteinkből – pontosabban abból, hogy valami magába foglal bennünket –, hiszen első kilenc hónapunkat az anyaméh lakójaként töltjük. *Berlin Walls* (Berlini falak) című esszéjében (7) Winnicott a környezetteremtés szélesebb értelmű fogalmát tárgyalja, és azt, hogy ez milyen hatást gyakorol az emberek fejlődésére. „Az egyénben zajló, örökölt érési folyamatok potenciális természetűek, és a megvalósításukhoz szükség van bizonyos típusú és fokú környezeti segítségére.” Boston, Los Angeles és Jersey City segítő környezet, amennyiben lakóikat különbözőképpen irányítják. Az anya egyik feladata az – érvel Winnicott –, hogy tárgyakat mutasson a gyerekének. Ez majdhogynem művészet, hiszen ha az anya megpróbál ráerőltetni egy új tárgyat a kisbabára, az elkerülhetetlenül el fog fordulni, ha viszont az anya enged neki egy kis „gondolkodási időt” – mialatt a gyerek feltételezhetően érdeklődéshiány miatt ugyancsak elfordul –, hamarosan az új tárgy iránti érdeklődéssel és vágygal telve ismét visszafordul majd. Ebben az értelemben a városok szüntelenül új tárgyakkal látják el a lakóikat, és a tervezési fázis – amely alatt az újságok folyamatosan ajánlatokkal vannak tele – fontos pszichés

elemet tartalmazhat a lakosság újhoz való viszonyának szempontjából. Néhány évvel ezelőtt például számtalan olyan tervvel álltak elő Nagy-Britanniában az ezredforduló megünneplésére, amely szinte egyetemes tiltakozást váltott ki. Részben azért, mert bármilyen felszínes hacacáréra tervezett közkiadás általában ellenkezésbe ütközik, részben viszont azért, mert a helyszín – egy barátságtalan, ipari dokknegyed – olyan hatású volt, mintha a londoniak lelki szeme előtt lefektették volna egy londoni Jersey City alapjait. Időnek kellett elteltie, míg az elképzelést le tudták nyomni a lakosság torkán (ízlelési metafora). Rendkívül érdekes, hogy a kiválasztott gigantikus méretű tárgy egy gyermekével lévő női alak, amelybe a hosszú sorokban várakozó emberek a csípőn keresztül léphettek be. (Végül úgy döntöttek, hogy két búfeledtető szobrot készítenek, egy nagyot és egy kisebbet. Ezzel ugyan magukat a testeket megfosztották nemiségüktől, ennek ellenére ezek változatlanul azt az érzést keltik, hogy két emberi lénybe hatolunk be: egy nagyobbba és egy kisebbbe.) Ellentétben a Szabadság-szoborral – ezzel a meglehetősen fallikus jellegű tárggyal, mely a belső felfedezés során is hasonlóan fallikus asszociációkat sugall –, amelybe azért mászunk, hogy meglássuk, feljutunk-e a tetejére, az Angol Asszony kinyújtott kézzel hanyatlott hátra, és a lakosságnak épp ott kellett belépnie, ahol a méh található. Ha már egyszer bent voltak, az emberi test belsejéről szóló kiállítási tárgyakon legeltethették a szemüket.

Az angol ezredfordulós építmény egész egyszerűen az angol mentalitás újabb kifejeződése, amely adott esetben az építészeti munkán keresztül valósult meg. Ha elfogadjuk Winnicott nézetét, mely szerint a magába ölelő környezet a pszichés intelligencia megnyilvánulása, akkor a város olyanfajta élő forma, amely magába öleli a lakosságát. A mentalitás a magába ölelés módját jelenti, és a hely sajátos kultúráját tükrözi. Semmiféle, a helyről alkotott vízió nem válik a hely totalitásává; azokban a korszakokban, amikor az emberek totalitárius elképzelést próbáltak kiterjeszteni a városra, az lepusztulttá tette a lakosságot. Meglátásom szerint az efféle gondolkodás hibája abban a szemléletben rejlik, mely szerint a tudatosság önmagában képes kialakítani egy várost. Épp ellenkezőleg: a városok meglehetősen tudattalan folyamatok. Olyan sok az egymással versengő funkció, esztétikai megfontolás, helyi érdek és gazdasági szempont – ráadásul minden egyes elem befolyásolja a többit –, hogy egy város sokkal inkább a tudattalan elme látszólagos káoszához hasonlítható. Sőt, szembeötlően olyan, mint bármely átlagos én, amely biológiai, szexuális, történelmi, spirituális, szakmai, családi és gazdasági

érdekekkel rendelkezik. Ezek mindegyike össze-vissza szövődik a többivel valamiféle mozgásban lévő formában, amelyből végül a szervező látásmód vagy mentalitás ered. A pszichoanalitikus, aki elég hosszú távon dolgozik a páciensével, mintha egy nagyon is egyedi kultúrába lépne be (nem sokban különbözik ez attól, mint amikor beköltözünk egy városba), és elkezdene megismerni a sajátosságait: esztétikai preferenciáit, azt, hogy mit nem szeret, a már leküzdött akadályokat, parlagon heverő földjeit, érdekmegoszlásait és hosszan fennálló konfliktusait.

Ha gondolatébresztő építmények épülnek, a lakosságban intenzív asszociációk ébrednek. Amikor Los Angelesben megnyílt a Getty Múzeum, széleskörű kritika tárgyává vált. Ha Nyugat-Los Angeles felé autózunk a 405-ös úton, északi irányban, a domboldalon egy ugyancsak elgondolkodtató kulturális objektumot pillantunk meg, amely asszociációk révén „szól” hozzánk. Megnyitása előtt csak egy újabb, meglehetősen mély benyomást keltő épület volt, most azonban már része annak, amit Los Angeles jelent. Ezek a hozzárendelt részletek azonban szépen elhalványulnak majd, és – akár a New York-i Metropolitan Múzeum vagy bármely más múzeum esetében, amely a maga idejében hatást gyakorolt a lakosságra – el fognak veszni a jövő generációkban, akik ezeket az építményeket saját érzékenységüknek rendelik majd alá. Tulajdonképpen, ha végigsétálunk vagy átautózunk a városunkon, az épületek nagy részéről viszonylag keveset tudunk, ha egyáltalán bármit is tudunk róluk. Ami hajdan sokatmondó volt – legalábbis a felbukkanását megelőző és a hatása alatt álló helyiek számára –, az most néma obeliszkek, és tetemes történelmi munkát s értelmezést igényelne, hogy ismét hallathassa a hangját.

Ismét a halálnál tartunk tehát. Városaink száz és ezer olyan épületet foglalnak magukba, amelyek hajdan élő és beszédes objektumok voltak, egy hely kultúrájának részét képezték, mára már azonban temetői darabok csupán. Ha egy város tudattalan életéről gondolkodunk, számolnunk kell tehát bizonyos mértékű néma jelenléttel, az elnémított hanggal, amely talán a mindennapokban bizonyítékul szolgál az épített objektumok hangjának elhalására. Tudvalevő, hogy még az egyszerű épületeknek is megvan a maguk története. Az ismeretlen lakók sírjai életünk részét, a mindennapokban zajló létezésünk részét képezik. Ezeknek az épületeknek a csendje saját halálunk baljós jelenléte is, amelyet életünk elengedhetetlenül magában hordoz. Ragaszthatnánk plakátokat minden egyes épületre, ha épp úgy tetszene, amelyen megjelenénk, mi-

kor készült, ki volt az építész, felsorolnánk az építkezésben dolgozó munkásokat, és esetleg idézhetnénk a hallomásból vett, vagy a helyi újságokban megjelent reakciókból. Többnyire nem tesszük. Még azok az építészek is rendszerint feledésbe merülnek, akik hatalmas épületeket terveznek, hacsak nem azonosítjuk a nevüket magával az objektummal, akár jó az az építmény, akár nem – mint mondjuk Eiffel esetében.

Egy név megjegyzése egészen érdekesen ellentmondásos esemény. A legtöbben szeretünk az erdőben sétálgatni és vadvirágokat nézegetni, de vajon hányan tudunk megnevezni tíznél több fafajtát? Elég tetemes mennyiségű halat megeszünk az életünkben, de vajon hányan tudjuk, hogyan néz ki a tőkehal, a rombuszhal vagy az ördöghal? Freud elfojtáselmélete azt sugallja, hogy amennyiben ismerjük egy tárgy nevét, az személyes jelentések szélesebb hálózatának kialakulásával jár, hiszen a nevek tárgyakat különböztetnek meg, és a mindennapi élet mozgásban lévő pszichés élményei során intelligens módon kapcsolódnak más nevekhez. A „tölgy” szó egy nagyon is egyedi fát jelent, de mivel benne van az „ö” hangzó, eszünkbe juthat róla a „hölgy”, a „völgy” vagy a „tőgy” is, és még további jelentések. Ha egy erdő összes fájának ismernénk a nevét, akkor amint meglátnánk egy nyírfát, egy babérfát, egy somfát vagy egy juhart, vagy a végtelen számú egyéb fafajták egyikét, a vizuális élményen felül különböző hangzók szimfóniájának kellős közepén találnánk magunkat. Ha tudnánk épületeink nevét, befejezük évszámát, az építész nevét, azzal megint csak egy szélesebb és sűrűbb, személyes jelentésuniverzumot hoznánk létre.

Miért nem tesszük ezt? A probléma nem lehet egyszerűen intellektuális vagy kognitív természetű. Sokkal könnyebben tanulunk meg egy idegen nyelvet vagy jegyezzük meg egy regény szereplőit, mint a fák, növények vagy halak nevét, pedig ez utóbbiak sokkal közvetlenebbül kapcsolódnak a mindennapi életünkhöz, mint mondjuk Emma Bovary, vagy az, hogy miként hangzik franciául: kérem, mutassa meg, hol a legközelebbi utazási iroda!

Első pillantásra úgy tűnhet, hogy bizonyos érdektelenséggel viseltünk a fák, a növények, a halak vagy az épületeink iránt. Csakugyan ennyire nem érdekelnek bennünket? Aligha hiszem, hogy erről lenne szó. Miért némulunk hát el, ha arra kerül a sor, hogy megnevezzük ezeket a vizuális tárgyakat?

A válasz talán a számunkra kedves forma szemlélésének tudattalan jelentésében rejlik. Képzeld el egy pillanatra, hogy mi tényleg szeret-

jük a fákat, hogy a virágok és a növények nagyon fontosak, és hogy bizonyos épített szerkezetek, amelyekről semmit sem tudunk, igazi jelentőséggel bírnak számunkra. Vizuális életünk részét képezik. Talán arra vannak kitalálva, hogy alapvetően néma, vizuális tárgyként maradjanak meg az észlelés és a képzelet szintjén.

Emlékszem, amikor átautóztam Észak-Amerika sík államain, ahol a mai napig akár órákon keresztül vezethet az ember anélkül, hogy egy autót is látna. Számptalan amerikai regényíró és költő hasonlította a magas füvet a végtelen tengerhez, ahogy a dombokkal nem tagolt síkságon úgy hullámzik a szélfúvásban, akár az óceán. Az ég és a préri mintha egyetlen, egybefüggő festővászon volna. Olykor-olykor látunk egy fát. Előfordul, hogy több kilométerre esnek egymástól, ezért a magában álló fa teljes formai szépségében, a fa lényegeként emelkedik ki. Egy farmházat – amely vizuálisan teljesen elválik bármely más, hasonló háztól – már kilométerekről látni lehet, és ahogy közeledünk hozzá, úgy tűnik, a ház lényegét testesíti meg. Egy felvillanó villám a távolban, egy égbolton átvonuló felhő, egy madárraj, egy napraforgómező, egy traktor – mindezek a tárgyak erős egyediségükben tűnnek ki a háttér csendjéből. Minden tárgy testvérei szellemének látszik; egy fa, amely az összes fa létezésért felel, egy ház, amely az összes ház jelenvalóságát képviseli. Olyan ez, mintha egy forma tisztaságán elmélkednénk.

Talán azért döntünk úgy, hogy figyelmen kívül hagyjuk a tárgyak nevét, mert a formájuk jobban megérint bennünket. Amíg még nem tudjuk a tárgy pontos nevét, csak az általános nevét ismerjük: talán ez a természeti és az ember gyártotta világ kompromisszuma. Talán azért döntöttünk úgy, hogy egyszerűen a fák, a növények és az utcáink között sétálunk, hogy csak magával a formával kommunikálhassunk. Ha lebontjuk ezeket a formákat és elnevezzük őket, vajon melyiknek a nevét használjuk majd? Vajon a név magából a formából ered? Természetesen nem. A nevek abból a patriarchális rendből származnak, amely önkényesen elnevezi a tárgyakat. Ezért a nevek megismerésének megtagadása azt is jelentheti, hogy elutasítjuk azoknak a tárgyaknak a szekularizációját, amelyek meggyőződésünk szerint nagy spirituális súlyt hordoznak. A névtelenné váló épületek és szerkezetek, amelyek egyszerűen beleolvadnak egy város mátrixába – tiszta, a tudás által be nem szennyezett tárgyakként –, talán kielégítik a névtelen formák iránti igényünket. Inkább a vizuális rendben szeretnénk élni, és nem a verbálisban. Ezért aztán úgy döntünk, hogy életünk egy részét inkább az anyai rendben éljük le – az érzékelésnek abban a regiszterében, amelyet az

anyai képzeletvilág irányít –, mint az apai rendben, amely megnevezi a tárgyakat, és a nyelv révén birtokolja őket. És barangolásainknak egy része ebben a meg nem nevezett vizuális világban átnyúlik a látványok, hangok, szagok és érzelmek köré szerveződött, preverbális világba. Ez a mi saját világunk, amely sok tekintetben már a múlté. Az édesanyánk testében, majd mellette töltött életünk, vagyis az az időszak, amikor még semmit sem tudtunk kötelességekről és a beszédről, egyre inkább elhalványul, ahogy öregsünk. Akárcsak a névtelen, néma épületek, az anyai rend is elvész a nyelvvel rendelkező én hétköznapi érettségében.

Ha valamiért ismernünk kell az utcák, a számtalan különböző középület helyét és nevét – az autókölcsönzőtől az operáig, az adóhivataltól a postahivatalig, a jegyirodától a legjobb könyvesboltig –, akkor is valószínű, hogy számtalan olyan épület között kell elsétálnunk, amelyek névtelenek maradhatnak.

„Minden egyes lakó hosszú asszociációs láncolatokkal rendelkezik a város valamely részével kapcsolatban” – írja Lynch –, „és a városról alkotott saját képét átítatják az emlékek és jelentések.” (2: 1). Ahogy városunkban utazgatunk vagy sétálunk, olyan útvonalakat választunk, amelyek gondolatébresztő hatással vannak ránk. „Micsoda dinamikus, jóvágású dolog egy ösvény” – írja Bachelard (4: 11), hiszen az általunk választott ösvényeket olyan tárgyak szegélyezik, amelyek hatnak a gondolatainkra. Még ha bizonyos útvonalakat előre meg is határoz a város mentalitása – vagyis amikor a repülőtérré vezető autópályán vagy a komphoz vezető egyetlen úton közlekedünk, és közben azoknak az embereknek a formai intelligenciájára hagyatkozunk, akik megtervezték és kiviteleztek ezeket az útvonalakat –, egész életünkben mi magunk választjuk meg az ösvényeinket.

Mikor már egy éve laktam New Yorkban, rengeteg ismert útvonal közül választhattam a nyugati 94. utcában lévő otthonomtól a keleti 65. utcában található irodáig. Keresztül kellett mennem a parkon, amelyben számos ösvény állt a rendelkezésemre. Ha meguntam a kedvenc útvonalamat, átváltottam egy másikra, mégis egy bizonyos utat szerettem igazán. Végigsétáltam a Central Park West-től a 81. utcáig: ezalatt végigpásztázhattam a nyugati oldalt, és pazar kilátásom nyílt az elegáns apartmanházakból az utcára özönlő családokra. Majd beléptem a parkba, és elsétáltam a Nagy Gyep (Great Lawn) és a Teknőctó (Turtle Pond), azaz a baseballpályák helyszíne és egy kacsák, teknőcök lakta tó között. Aztán vagy átsétáltam egy alagúton, vagy a Metropolitan Képzőművészeti Múzeum szélénél haladtam tovább, vagy pedig átkeltem a

Cherry Hill felé vezető utcán, mielőtt letértem volna a 72. utcára és az Ötödik Sugárútra, és így értem el úti célomat. Ennek az útvonalnak minden egyes szegmensét jól ismerem. Minden egységének megvan a maga „szerkezeti integritása”, azaz a maga sajátos jellege. De természetesen az, amit az egyes elemek felidéznek bennem, teljes mértékben különbözik attól, amit valaki másban ébresztenek fel. És jöllehet szívesen mélyedtem gondolataimba a gyalogút során, az egyes szerves formák sorozatos sejtetései természetesen meghihlettek. Az ember, ahogy Blake költeménye is sugallja, mindig „szellemi utazó” ebben a világban, és az életünk során választott útjaink – még egy olyan egyszerű is, mint az én munkahelyemre vezető útvonalam – elengedhetetlen részét képezik saját személyes stílusunk kifejeződésének.

Így hát minden városnak megvan a maga szerkezeti integritása (az elképzelt formák anyagi megvalósulása), amelyen keresztül utazunk. A városok kibontakoztatják a saját térközi kapcsolataikat: ahogy az utak keresztezik egymást, ahogy a parkok elhelyezkednek, ahogy az autópályákat elválasztják a lakóövezetektől, az ipartelepeket a művészeti központoktól és ehhez hasonlók. Ha a térfelosztás akármelyik város evolúciójának megfelelő, tudattalan területfejlesztés, akkor a terek közötti kapcsolatok a terek pszichológiáját határozzák meg – ahogy azok egymáshoz viszonyulnak, és ahogy arra készítetik a lakosokat, hogy szeljék át a határokat és költözzenek a helyeket meghatározó, új központokba. A helyszínek efféle tudattalan szerveződésében és működésében mozog az egyén, aki ki fogja választani kedvenc útvonalait, és aki egészen sajátos módon, bizonyos helyeket sokkal gondolatébresztőbbnek talál majd, mint másokat. A legnyilvánvalóbban akkor fordul ez elő, amikor valaki az „erdő egy bizonyos szegletében” nőtt fel: ilyenkor a gyermekkorból ismerős tárgyak tartalmazzák az én tapasztalatainak egyes részeit, amelyek később, a megélt élmények emlékezeti tárolóiként vetülnek majd bele a tárgyakba. Idővel azonban mindenki bizonyos tekintetben érdekesebbnek, más vonatkozásokban pedig kevésbé érdekesnek talál majd egy új területet, hiszen vonzódik egyes tárgyak felé, amelyek személyes ábrándpontokká válnak.

A Nagy Gyep és a Teknőctő között sétálva két eltérő struktúra között találok magam (az egyik a Kentucky Green Grass hatalmas mezeje, rajta szórványosan elhelyezkedő baseballpályákkal, a másik pedig egy nagy tó, egyik oldalán sziklaszirttal, a másik végén pedig a füves területhez átmenetet képező mocsárral). Mindkettő nyilvános látványt kínál (a pályák az emberi játék, a tó a természeti élet megfigyelését), de

mindkét szerkezet az én életemre sajátosan jellemző asszociációkat ébreszt bennem.

Vegyük a Nagy Gyepet. Mint önmagában való struktúra, a maga integritásával egy baseballpálya egyszerű szépségét kínálja. A „belső mező” rombusz alakját föld borítja, a „külső mező” füves. Egy jól karbantartott baseball pályán a fű és a föld kontrasztja gyönyörű. Tiszta, üres térként – amely minimalista, ha nincsenek rajta a játékosok – olyan, mint ha a potenciális tér ismerős, mégis változatos értelmezését kapnánk. Amikor játékosok foglalják el a pályát – általában ragyogó színű, különféle sportmezekben –, a rombusz alakú belső pálya olyan, mint egy Paul Klee festmény, különösen, ha azt nézzük, hogyan foglalja el a teret egyik csapat a másik után. Minden csapatban kilenc játékos van, akik – bár előre meghatározott pontokon állnak – el fognak mozdulni a helyükről. A pálya föld/fű körvonalát mozgásvonalakkal gazdagítják, amely így az absztrakt expresszionizmus figuratív formájává válik: a mozgó alakok teremtik meg azt az absztrakciót, amely a játékot vizuális költészettel tölti meg.

Ha a Nagy Gyepet nem szerves, hanem gondolatébresztő tárgynak tekintjük – tehát olyasvalaminek, ami a saját énem azon egyedi részeit ihleti meg, amelyeket életem során abba a térbe vetítettem –, akkor ez a hely az énemnek azt a részét foglalja magába, amelyik fiatal koromban majdnem profi baseballjátékosnak készült. Kedélyállapotomtól függően, ugyanaz a látvány más-más napokon más és más típusú emlékeket idézhet fel bennem: előhívhatja a tényleges visszaemlékezést, vagy egy bizonyos fajta hangulatot, vagy akár a vágyat, hogy újra játszassak. A másik oldalamon pedig ott van a Teknőctő, amely annak ellenére, hogy természetesen szintén szerves tárgy – vagyis olyasmi, aminek megvan a saját, az emberi projekció által meg nem változtatott strukturális integritása –, ugyanakkor gondolatébresztő is. Nem a fiatal-ságomat idézi fel bennem, hanem a negyvenes éveim elejét, amikor két esztendőn át vidéken laktam, Massachusettsben. Bár igenis a tó szellemét hívja elő – és a világnak azon a pontján található tavak bizonyos emlékeit –, a munkahelyem éppúgy eszembe jut, mint a családom érdekei, és egészen személyes kérdések életemnek abból a szakaszából.

Miközben átszeljük a várost, vagy a környékünkön sétálunk, tulajdonképpen bizonyos típusú álmódás részesei vagyunk anélkül, hogy erre különösebben gondolnunk kellene. Minden egyes pillantás, amelyet egy számomra érdekes tárgyra vetek, megadja magát egy villanásnyi ál-

modozásnak – vagyis annak, amikor valamilyen érzelmi kapcsolódási pont ihletésére valami másra gondolunk –, és a napunk során számtalan ilyen álomfelvillanásunk lesz. Ezeket Freud pszichés intenzitásoknak nevezte, és véleménye szerint ezek a pontok váltják ki az aznap éjszakai álmot. Lévén már önmagukban is bizonyos típusú álmok, a gondolatébresztő tárgyak által keltett ábrándok a lelki életünk fontos vonását alkotják. Bárki, aki nem szereti a lakókörnyékét, a lepusztulás szomorú állapotában van, hiszen nem elégítheti ki a személyes ábrándok elengedhetetlen igényét. Mindenkinek „töltekeznie” kell gondolatébresztő tárgyakkal, úgynevezett gondolatáplálékkal, amely ingert biztosít az én pszichés érdeklődésének, és a tárgyak világával történő érintkezésen keresztül kialakítja az én vágyát. Annak ellenére, hogy egy ilyen mozzanatsor túl sűrű ahhoz, hogy értelmezni lehessen, valójában minden egyes személy – ahogy szabadon mozog a térben – érzékel valamit saját egyedi létének kifejeződéséből. Nem fogja tudni, hogy mi az a kifejeződés, de érzékelné fogja, hogy saját formaintelligenciája szerint mozog, miközben az életét tárgyak kiválasztásán keresztül formálja. A Central Parkon keresztül vezető sétám nem hozzáférhető egy egyszerű pszichoanalitikus (vagy bármely más) értelmezés számára, de az ihletett tűnődések mozgása felemelő, és részét képezi egy olyan érzésnek is, hogy az élet nem csak arra való, hogy hátradőlve gondolkodjunk, vagy a szakmai produktivitásnak éljünk.

Ez a szemlélet megvan az építészekben, akik minden bizonnyal tudatában vannak bármely épületük gondolatébresztő potenciáljának, még akkor is, ha a lakók ábrándképeinek pontos kifejeződései természetesen nagyrészt megismerhetetlenek. És noha elmondhatjuk, hogy az új városokba nyilvánvaló ábrándhelyeket – parkokat és ehhez hasonlókat – is terveztek, a tárgyak gondolatébresztő voltát nem lehet beletervezni a pszichés utazásba, még akkor sem, ha a kaliforniai Disneyland kivitelezése (mindenféle irányítás nélkül, csak a fantáziaélet újabb birodalmaként) épp a kivételt próbálja megtestesíteni. Mi azonban tudjuk, hogy az élő struktúrák utat találnak éjszakai álmainkba, ahol az építészek látomásai és a lakosok álmai sajátos kommunikációba lépnek egymással.

Ahogy az athéniak bizonyára álmodtak már valamikor a Parthenonról, mi is életteli teli struktúrákat viszünk álmainkba, és így találkozunk egymással az a tudattalanunk, amely az épített dolgok anyagi birodalmában működik, és az, amelyik minden egyes ént szervez. A látomásos építészek arra szánják alkotásaikat, hogy álmokat sugalljanak lakóik-

nak, de úgy gondolom, mi mindvégig tudjuk, hogy az élénk struktúrák behatolnak álmainkba, és hatást gyakorolnak álméletünkre. Tulajdonképpen elmondhatjuk: ahogy a képzőművészetben a perspektívát a reneszánsz építészeti hatásai (Brunelleschi különleges látásmódja) teremtték meg, az álméletünket is befolyásolják az építészeti képzelőerő által létrehozott perspektívák.

Példaként elmesélem egy viszonylag friss álmomat. Laguna Beach egyik meredek, a Victoria Beach felé vezető utcáján sétálok lefelé, a feleségemmel, az édesapámmal, az édesanyámmal, az utánam következő öcsémrel és a fiammal. Mindnyájan nagy kedvvel lófrálunk a tengerparton. Jobbra nézek, és meglepődve veszem észre egy magas fákkal szegélyezett, magas sziklaszirten megtörő hullám visszatükröződését. Az élénkzöld hullám átlátszó, tehát nem takarja el a sziklaszirt és a fák látványát. A hullám felett ragyogó kék az ég, és a hatás egészében véve vizuálisan lenyűgöző. Megmutatom a családomnak, és mindnyájunkat gyönyörűséggel tölt el, élvezzük a látványt és még nagyobb lelkesedéssel gyalogolunk a tengerpart felé. Bár az eseményt figyelemreméltónak érezzük, mégsem gondoljuk, hogy szokatlan. A következő jelenetben már a vízben fürdözünk, igazi, hatalmas hullámokban, és látom, ahogy édesapám, mellén összefont karral, a sekély, fehér vízben lebeg, a hullámokkal egyenesen a part felé viteti magát, és szemmel láthatóan nagyon jól érzi magát. Az utolsó jelenetben otthagynom a családomat kedvenc szabadterei éttermünkben, a Main Beach közelében (kb. három kilométerre a Victoria Beachtől), hogy benézzek a Dilley's könyvesboltba. Az álom hangulata meglehetősen jó érzést sugall.

Bizonyos tények segítenek megvilágítani az álom egy részét, amelyet most nem szeretnék analitikus asszociációknak vagy értelmezésnek alávetni, inkább arra használom fel, hogy rávilágítsak az esszé egy pontjára. Ezt körülbelül egy évvel az után álmotam, hogy édesapám meghalt, és a hamvait a Laguna Beachnél szórtuk a tengerbe. A Victoria Beach volt az a hely, ahol sokat időztünk a családommal, egészen tizennégy éves koromig. Tízéves koromig édesapám nem engedte, hogy belemenjek az igazi nagy hullámokba, helyette a fehér, sekély vízben kellett játszani, ahogy tulajdonképpen az álomban apám is tette.

A Surf and Sand Hotel éttermében (körülbelül félúton a Victoria Beach és a Main Beach között) van egy tükör a mennyezetben. Ha a tengerre néző asztalnál ülünk, fölnézve a tükörben láthatjuk, ahogy a hullámok átszelik a mennyezetet; szokatlan és kellemes ez a vizuális hatás.

Úgy gondolom, hogy ezt a designújítást dolgoztam bele az álmomba, amikor a dombon megtörő hullám visszatükröződését láttam. Azonban maga a tárgy és látványának az eredete (egy tükörből származik) ugyancsak az álom része, hiszen az apám annak a tükörképe, ahogy kisfiú koromban úsztam. Csak most távozott közülünk – szétszörtük a tengerbe –, és bár én lehetnék a család címzetes feje – győzedelmes, az ödipuszi értelemben, és ahogy a strand neve is sugallja (Victoria) –, a fiam is ott van a tengerparti kiránduláson, tehát valamiféleképpen az én halálom is kilátásba kerül.

Az étterem már nincs meg. Sem a Dilley's könyvesbolt. Csak az álmomban vagy az irodalom világában léteznek. Az, hogy elmentem a könyvesboltba, amely már nem is létezik, nagy valószínűséggel az esszé megírását célzó előzetes figyelmeztetés az álomban, amelyet nem véletlenül írok most, és épp a témával kapcsolatos egyfajta irodalom részeként.

Az álom után néhány napig foglalkoztatott egy kérdés, amely korábbi, emlékezetes álmaim kapcsán már sokszor eszembe jutott. Vajon mi lehet egy ennyire életteli teli szépség funkciója? Miért fárasztja magát a tudattalan azzal, hogy ilyen díszleteket terem? Talán azért, mert az igazán mély értelmű álmoknak olyannak kell lenniük, hogy nagyfokú képiesíthetőségük révén örökké emlékezessünk rájuk. Talán az a feladatunk, hogy átadjuk őket a következő generációnak. És talán az én azon része, amely a felejthetetlen álmot felépíti – a sokkal hétköznapibbakkal egyetemben –, ugyanabból a részünkből bukkan elő, amely a felejthetetlen építményeket létrehozza.

A látomásos építészet vajon álmodás? Talán arra szánjuk a monumentális szerkezeteket, hogy álmadjunk róluk, hogy behatoljanak az álmainkba is, valamint az eljövendő generációk álmaiba? Ám ha a földön a halált jelentik, a mozdíthatatlan, élettelen csendtömeget, akkor miért kell életszerűnek lenniük? Nem azt szeretnénk inkább, hogy a halál annyira a peremre szoruljon, és olyan sokáig észrevétlen maradjon, amíg csak lehetséges? Az emlékmű bizarr kompromisszuma éppen az, hogy egyszerre jelzi az életet és a halált. Amikor alszunk, mindannyian elindulunk a sötétségbe, és talán sohasem térünk vissza. Álmodni annyit jelent, hogy egy megélt élménymintát, sőt egész élettörténetünket magunkkal visszük a sötétségbe. Ha megérjük a következő napot, annál jobb. Elképzelhető azonban, hogy álmaink tárgyai, életünk rendezési tárgyai lesznek az utolsó dolgok, amelyeket látunk, mielőtt minden teljesen és visszafordíthatatlanul sötétségbe borulna. Egy monumentális építészeti darab, amely a tömegében hordozza a halált, a

szervetlen feltételezett, ironikus diadalát jelenti a szerves felett, az alkotás diadalát az alkotó felett, és talán még saját véglegességét is túlhaladja gondolatébresztő sugallataival. Más szóval: képzelőerőnket szándékozik ingerelni, miközben a halál árnyékában sétálgatunk.

Van egy város, amely szemlátomást különösképp megragadta az emlékmű furcsa kettősségét, az átjárást élet és halál között. Amikor a nap lenyugszik és leszáll a sötétség, a Nevada sivatag kellős közepén Las Vegas városa életre kel – az emberi képzelet bámulatós felragyogásaként, és talán minden szempontból tőkét kovácsolva az álomesemény vágyteljesítő természetéből. Napközben Las Vegas épületei halottak és érdektelenek: egy okkal több arra, hogy az idelátogatók napközben aludjanak (talán álmaikban így tartják életben az éjszaka városát), és az ébredés pillanatát várják, amikor ismét beléphetnek az éjszakai látomásba. Las Vegasban az ember egy irányított álomtípus kellős közepében él, amely az elmúlt tizenöt évben annyira kibővítette álomberendezésének tárházát, hogy már belefér New York városa és az egyiptomi piramisok is. Talán a világ álmodja meg magát ezen az építészeti struktúrán keresztül; mintha Las Vegas tervezői – miután körültekintően oly módon fejlesztették a design gondolatébresztő funkcióját, hogy befolyásolják a lakók áloméletét – találtak volna maguknak egy olyan helyet, ahol a design és az álom összetalálkozhat az éjszaka kellős közepén, mindkét résztvevő nyereségére és veszteségére.

Az építészek olykor-olykor eljátszanak a gondolatlaltal, hogy megfeleljenek az én azon vágyainak, amelyek az egységes tárgy másik funkciójára (gondolatébresztés) irányulnak. Észak-Londonban, egy Hampstead Village-ből Golders Greenbe vezető dombtelepön épült az ismert, angol, progresszív iskola. A King Alfred's School épületei egy hatalmas, szabálytalan alakú, de valamelyest körszerű, némileg egyenetlen játszótérrel ölelnek körül. Ahogy belépünk, közvetlenül balra találhatók az egyszintes épületek, ahol a legkisebb gyerekek laknak, és innen kezdve a játszótér körül az órajárással megegyező irányban haladva körbe, a többi épület már az egyre nagyobb gyerekeknek ad otthont. Az „Alsóiskola” az elmúlt években számos új építménnyel bővült; a modernség és a biztos anyagi háttér megtestesítői azonnal magukra vonják a jövődöbéli diákok idelátogató szüleinek a figyelmét. Az óra 12-es számjegyénél található egy faerőd, amely a kalandvágyóbbak számára készült; az 1 órát jelző térségre épült a tenispálya és a tornaterem, a 2-es számjegyénél egy nyolcvanas évekbeli, négyszögletes épület, háromnegyed 3-nál a hatalmas gesztenyefát övező, amolyan pogány hely, amelyet Mókusteremnek

hívnak, és ahol az idősebb és érettebb kamaszok szoktak időzni, három óránál pedig a Kék Épület. Ez egy új épület, amely egy régi, cölöpökön álló, ideiglenes épület fölé magasodik – a cölöpök azzal a szándékkal készültek annak idején, hogy később, ha az iskola majd megengedheti magának, hogy elbontsa a régi épületet, már az új épület szerkezetét alkotassák. A majdani diákok szülei és az iskola dolgozói a progresszív oktatás szellemét látják ebben a szerkezetben, mivel részben költségkímélő találékonyságot és integratív alkalmazást jelez, ám önmagában is nagyon leleményesnek tűnik. A négyszögletes épülettől a pogány területen keresztül a Kék Épületig aligha bukkanunk építészeti egységre (ahogy a legtöbb építészeti fejlesztésben sem lenne ilyen terv), de ez szemlátómást működik a maga furcsa módján. Ha észben tartjuk, hogy két kipányvázott kecske futtatója uralja a nagy játszótér közepét, és hogy mind a gyerekek, mind a tanárok a keresztnevüket használják az iskolában, továbbá azt, hogy az életük különböző szakaszát élő gyerekek mind felépítenek egy kis falvacskát a játszótéren, hogy megismerkedjenek az építőanyagokkal, és megtanuljanak tervezni, kivitelezni és együttlakni, nyilvánvaló, hogy a King Alfred's School-ban a design evolúciójának sikerült megragadnia az épületek aprólékosan túltervezett képességeit. Az eredeti szándékok szerint bizonyos funkciókat kell betölteniük, de talán elhelyezkedésük gondolatébresztő jellegét is szolgálják. A gyerekek, a szülők, a tanárok, a nevelők és az adminisztrátorok érdekes találkozásához az épületeket úgy szerkesztették, hogy azok mindenkit megnyugtassanak (mindenki békében alhasson), és ily módon egyfajta megtestesült álmot hozzanak létre.

Egy olyan progresszív iskola, mint a King Alfred's, soha nem kívánna leborotválni meglévő épületeit és teljesen új iskolát építeni helyettük, jóllehet megvolna hozzá a kellő anyagi támogatása. Nem szeretné azonban azt sem, hogy ideiglenes épületei (közülük több már jóval elmult harminc éves) túlságosan is azt a szellemiséget példázzák, hogy minden egyes gyerek (minden egyes épület formájában) a saját tempójában, a saját fejlődési képességét tekintetbe véve haladhat előre. A KAS egyfajta tündérmesevilág a felhasználók változatos igényeinek kielégítésére, amely a közös valóságba vezető utat mindig az éppen megfelelő tempóban álmodja meg.

Szemben ezekkel a designálmokkal – Las Vegas-szal és a KAS-szal –, akadnak olyan objektumok is, amelyek nyilvánvalóan úgy tűnnek fel, mintha a sértés szándékával készültek volna. Mind a párizsi Eiffel-tornyot, mind a londoni Telecom Tornyt egy rakás „szarnak” tartotta a la-

kosság nagy része. Azok a szerkezetek, amelyekről úgy gondolkozhatunk, mint építészeti ürülekről – és amelyek látszólag a lakosság megsértésének szándékával készültek –, mindennek ellenére az építészeti tudattalan érdekes vonásai. A sértő objektumot, amely „bántja az ember szemét”, talán azért építette az építész, vagy tán azért kaptak engedélyt kivitelezésére a tervezők, hogy a lakosság tudattalan kihívását szolgálják: egy ilyen építménynek rossz a híre, és hatására mindenki sértetten felhúzza az orrát. Ha most eltekintünk attól, hogy az efféle sértő megnyilvánulások funkciója az egyszerű szadizmus, vajon miért toleráljuk az építészeti ürületet?

Az építészet fejlődése tévedésekkel is együtt jár. Ahogy új anyagokat fejlesztenek ki, az építésznek talán nincs ideje felfogni az anyagok korlátait, ezért jó ideig ronda épületeket fog készíteni. Azonban az egyik generáció ürülekobjektuma egy másik generáció aranybányájául szolgálhat, ahogy az valamelyest az Eiffel-toronnyal is történik manapság: legalábbis ami a látogatókat illeti, mind ez ideig úgy tűnik, hogy csodálják. Az is lehetséges azonban, hogy tudattalanul szívesen fogadjuk a sértő tárgyakat – még ha tudatosan becsméreljük is őket –, mivel érdekes lelki-spirituális kérdést vetnek fel. Vajon ez a mi énünk, amelyet erre a földre pottyantottak, semmi több, csupán szar? Ahogy a testünk hanyatlak, ahogy észrevesszük a szétesés korai jeleit, és tudatában vagyunk, hogy egy napon büzlő szeméthalommá rágnak majd szét a férgek: árad-e majd bármi is ebből az ürülekből? Vajon feltámasztanak-e bennünket valaha igazán? Hogyan is hozhatnának ki bármit a maradványainkból?

Ugyanez a kérdés vetődik fel, amikor az építészek szart hoznak létre. Minden bizonnyal furcsállják az emberek, vajon hogyan viheti bármire is ez az ürülék? Az eljövendő generációk agyában miféle beavatkozás lehetne képes arannyá változtatni ezt a mocskot? A sértett lelki állapot álcája mögött mélyen rejtőzve megbúvik a vágy, hogy valamikor ezt az épületet talán még szerethetik azok, akik majd körülötte élnek. A hulladék talán még élő anyaggá alakulhat át. Talán feltámasztják azt, amit most elutasítunk. Ám ha így történik, mindez az emberi lélekben fog zajlani. Ami a szemünket bántja, egy jövőbeni lelkiállapotra vár, talán egy kifinomultabbra, mint a miénk, talán egy olyanra, amely majd a futurisztikus gyógyítás világában működik – esetleg még egy olyan világban is, ahol a vérünkből vett DNS-minták másolása révén végül mi is feltámadhatunk. Akkor ezek a szeméthalmok talán a jövőhöz intézett furcsa imáknak minősülnek, amelyek ugyancsak eltérőek azoktól a rajongott építményektől, amelyekről korábban beszéltem.

Az új épületek, különösen a látomásosak, a tisztelettel vegyes félelem hangját hívják elő. Az Empire State Building látóterében számtalan „Áááááááááááá!” és „Óóóóóóóóóóóó!”, vagy „A mindenit!” hangzott már el. Kinyílik a száj, hogy befogadja a látványt, és az én talán hirtelen visszazuhan abba gyermeki állapotba, amikor a meglepetéstől még tátva maradt a szája, ha egy újabb, lenyűgöző tárgyat mutattak neki. New York léptéke természetesen mindnyájunkat visszavet abba a birodalomba, ahol úgy érezzük magunkat, mint egy gyermek az óriások között, azonban a tárgy látványa, látványértéke felér bármelyik, a meglepetések világába született én teljes történelmével. Épp így fejezi ki a „Fúúúúújj!” és az iszonyodó ámulat az én fejlődésének kezdetén a nem szívesen fogadott tárgyak okozta kellemetlen érzést. Vagy egy kevésbé látványos, meglepő design – például egy újonnan épített kis üzlet, amely szépen illik a korábban elhanyagolt látványba – egy „Ah, nem is tudtam, hogy ez itt volt!” felkiáltást csal ki belőlünk. Bármilyen léptéknek megfelelő, gondolatébresztő dolgot építeni annyit jelent, hogy a lelket és a testet látszólag kitágító pszichoszómát egyetlen elfogadó megnyilvánulásban kell megnyitnunk, amely az új objektumot a kellemes meglepetést okozó objektumhoz kapcsolja. Ahogy korábban tárgyaltuk, az épületek a fizikai világ méreteitől való tudattalan félelmünket használják ki – egy hegy „lélegzetelállító” látványát, a tengert, a prérít –, és ebben az értelemben ontológiai potenciállal bírnak: arra kényszerülhetünk, hogy az objektumra vonatkozó legelső észleletek révén visszatérjünk létünk eredetéhez.

Amikor ez bekövetkezik, az épület magáévá teszi a hely szellemét: külső megjelenése megalapozza ontológiai értékét azáltal, hogy visszakérülünk születési helyünkre, hogy az új objektum hatására tátva marad a szánk, a lelkünk pedig megnyílik a születés folytonosan jelenlévő szelleme felé. Ha a testet, amelyből érkezünk – az anyát – tekinthetjük Istennek, aki a létünkbe szül bennünket, akkor azt, ahogy következetesen tárgyakkal lát el minket, a tárgyi világ szentesítésének tekinthetjük. Minden egyes tárgy, amelyet a kisgyerek íztesztelés céljából a szájába vesz, az anya mellével való közösség kifejeződése. Tudattalanunkban tehát az épületek fenntartják (vagy nem képesek fenntartani) ezt a közösséget. Ez a jó mell – Melanie Klein híres elnevezésével élve – szétoszlik a tárgyi világban, és minden ember számára fellelhető azokban a tárgyokban, amelyek akár fizikai, akár pszichikai értelemben arra készítik, hogy eltátsa a száját vagy felnyissa a lelkét. Az újonnan felfedezett tárgyak vagy megfelelnek, vagy megbuknak ezen az ízlésvizsgán – per-

sze az emberek nagyon sokfélék lehetnek abból a szempontból, hogy szerintük mi ízléses, és mi nem.

Isteni-e a látvány vagy sem? A látványtervezők és az építészek tehát egy ízlésvilágot, vagy egy, az ízlésnek szánt világot építenek, és megöröklik az anya feladatát, aki az ént egy új látványokkal és új tárgyakkal telített, új helyre szüli. A városoknak minden bizonnyal lesznek jól ismert, félelemmel vegyes tiszteletet kiváltó területei, azonban az élet apró, anyagi tárgyai – egy pohár, az evőeszköz, egy lámpa, stb. – legalább olyan valószínűséggel magukban hordozzák ezt az örömet. Tárgyaink szeretete – amely olykor némileg zavarba ejtő lehet – olyan szenvedély, amely bensőséges közösséget teremt.

Az ember alkotta világ szembeállítása a természeti világgal azonban egy más jellegű kettősséget vet fel: az épített tárgyak a patriarchális rend tanúságainak tűnnek, míg a természeti világot a matriarchális rendhez hasonlítjuk. Ugyanakkor, ahogy már említettük, számtalan, az anyai és az apai rend közötti kölcsönhatást képviselő formára bukkanunk. Ha megengedjük, hogy a megtermékenyítés feletti döntés patriarchális cselekedet – vegyünk például egy görög templomot –, és építményét a férfi nevezi el, akkor az objektumnak az újonnan érkező számára történő megszületése (azaz, amikor az adott tárgyat először pillantjuk meg) mindig az a mozzanat, amikor az anya meglepetést kiváltó tárgyakat kínál fel. Ha egy emlékmű látszólag a szerves élettel való egységes diadalát fémjelzi is szerves életünk felett, szerkezeteinek emberi testek után történő elnevezése mégis az emberi formát írja bele. Ugyanezek a templomok az állati és növényi világ részeinek a neveit is viselik, ahogy a barlangrajzok és az egyiptomi sírkamrák a természeti világból vett ábrázolásokat vagy tárgyakat tartalmaznak. Az idők kezdetétől fogva különféle tárgyakat hozunk össze az anyai és az apai rendből, az élet és a halál formáiból, az ellenpontok összekapcsolódásának olyan szövevényét idézve elő, amely az építészet tudattalan kötelességének részét képezi.

A város parkja, a kert a ház mögött, a cserepes növény a szobában, a virágok a vázában mind a természeti világ emblémái az épített világban, ahogyan a kápolna az erdő mélyén, vagy egy szobor a mező közepén az épített rendet jelzi a természeti világban.

Ezek a kölcsönhatások spirituális pillanatok, már amennyiben azt értjük ezalatt, hogy minden egyes megtestesülés a jelölő szellemét hordozza magában. A virág a vázában a virágok szellemét, az erdei templom a keresztény hit szellemét. A várostervezés nem egyszerűen funk-

cionális és lokális jelentéssel bír, hanem egyfajta pszichospiritualitást is hordoz, azaz fel van ruházva azzal a pszicho-logikus feladattal, hogy az élet szellemeit egy bizonyos helyre szállítsa.

Mivel a tér nem engedi meg azt, amit mi a nyugati társadalom spirituális dekonstrukciójának gondolhatnánk – megvizsgálhatnánk egy házat például a vízvezetékezés, a fűtés vagy a lakóter szellemének értelmében –, korlátozzuk magunkat bizonyos, az emberi élet szempontjából elengedhetetlen társadalmi jelenségek spirituális ábrázolására. Megműveljük a földet, és a tengerből kifogjuk a halakat. Túlélésünk függ ettől a két nagyon ősi funkciótól. A modern városban a földművelés és a halászat gyümölcssei természetesen megtalálják a maguk helyét a hatalmas szupermarketekben, feltehetjük azonban a kérdést, vajon építészetileg sikerült-e ábrázolnunk a halász és a halászat szellemét, vagy a földművelő és a földművelés szellemét.

A legtöbb városban vannak szabadtéri piacok, halárusokkal és házi termesztésű zöldségekkel, így a piactér magában hordoz valamit ezekből a szellemekből. A halászok vagy a földművesek például, akik ellátogatnak a piactérre, érezni fogják, hogy az életük – és a hal vagy a termény világa – bizonyos mértékig képviselőre lept. Mégis, a várostervezők és az építészek olykor ennél többet is tesznek. Bergenben például a központi kikötőben számtalan hatalmas akvárium van, ami lehetővé teszi, hogy az emberek megszemléljék ezeket az olyannyira más világból érkező, figyelemreméltó teremtményeket, ahogy ott mozognak a tengervízzel feltöltött akváriumokban, még jóval azelőtt, hogy eljutnának utazásuk egy további állomására. A tengernek, a tartalmának (halak), és az ebben a világban dolgozó férfiak és nők (halászok) életének ugyanilyen megjelenítése megbecsült helyet kapott Helsinkiben és Göteborgban. Igaz, a hal szellemének hasonló építészeti megjelenítése már rég eltűnt arról a Stockholm óvárosához közel eső területről, ahol egykor látható volt. Ezt úgy is mondhatnánk, hogy a város elveszített egy elemet a szelleméből.

Amikor a konzervatívok Margaret Thatcher uralma alatt kíméletlenül szétzúzták Nagy-Britannia bányászközösségeit, a Covent Garden (London központjának gyümölcs- és zöldségszíce) butikSORRÁ és turistaüzletekké alakult át. Az új Covent Garden-t több kilométerrel áthelyezték. Jelenleg a Smithfield's (London húspiac) is éppen áthelyezés alatt áll, és eredeti helyén hamarosan további butikok és márkauzletek nyílnak majd. Hiábavaló vitatkozni a fentiek strukturális szükségességén. Talán elengedhetetlen volt újraszervezni a bányászipart, áthelyezni és megnövelni a terménypiacot, ahogy szükség van a húspiac áthelyezésére is. Vi-

szont ha érvelésem helytálló, és a tervezés és az építés nem egyszerűen funkcionális, hanem jelentésalkotó, sőt, spirituális közösségteremtő munka is, akkor ezeknek a helyszíneknek a városközpontból történő ki-
radírozása egyenlő a spirituális megsemmisítés egy formájával.

Csak el kell látogatnunk a seattle-i Pike Place-hez (Washington), és látni fogjuk, hogyan lehet egyszerre funkcionálisan és spirituálisan is elhelyezni a tengert és a szárazföldet. A tervezés könnyedén kijelölte a város peremén a hal-, hús- és mezőgazdaságtermény-feldolgozás legnagyobb részének a helyét, míg ezzel egyidejűleg azt is megértették, hogy szükség van arra, hogy ezek a távoli területek és a városban élő emberek spirituális kapcsolatot létesíthessenek egymással. (Ne feledjük, hogy szellem alatt az e különböző területek integritásából származó gondolatébresztő hatás pontos kifejezését értem.)

Nincs értelme tehát, hogy egy olyan város központjában, mint például London, ne kaphasson helyet a szénbányászat földalatti világának, illetve a bányászat szellemének emlékműve. Yorkshire és Wales nagy bányászfalvainak a szelleme megjelenhetne a fővárosban, ha csak egy féltömbnyi városdarabkát is terveznének e szellem feltárására. Ugyanez érvényes a hajózási iparra, az autógyártásra és így tovább.

Az ilyen totemek, mondhatni a reprezentáció helyszíneire idéznék a férfi és női spirituális világot. Akármilyen érdekes és mélyen jelentőség-
teljes legyen is a monoteizmus, ha a monoteista mozgó erőnek meg kellene semmisítenie a különféle kisebb istenségekben (pl. a természet szelleme, az eső szelleme) megtestesülő szellemi világot, az az élet szellemének a földről történő kiirtását jelentené. Mindnyájan az anyától származunk, és ebben az értelemben monoteizmusunk helyénvaló. De miféle anyát próbálnánk felidézni, ha tiszteletének azoknak a szellemeknek a szétrombolásában kell állnia, amelyek az általa a mi örömeinkre berendezett tárgyi világban testesülnek meg? Tehát a monoteizmus talán egy olyan totalitárius spiritualitás, amely felett – André Green szóhasználatával – a „halott anya” uralkodik, egy olyan alak, akinek a pszichés gyötrelme, énközpontúsága és leépülése lehetetlenné teszi, hogy saját, gyermekéhez fűződő kapcsolatát a gyermek valóságához fűződő kapcsolatára testálja.

Az építészeti tudattalannak pedig talán az a feladata, hogy túlélje a különbözőség monoteista kiirtását, és az építmények sokfélesége révén legalább formákat kínáljon a szellemek sokasága számára, még ha az élet szellemeinek igazi otthont nyújtó házaknak a teljes megértése és bejárása mind ez idáig nem is történt meg.

Ötven évvel az Eiffel-torony megépítése után Roland Barthes felhívja a figyelmünket arra, hogy az irodalmi képzeletben a 19. századi regény testesítette meg azt a teljes panorámát kínáló nézőpontot, amelyet technikai értelemben a toronnyal értek el. A *Notre Dame-i toronyőr* egyik fejezetében, amely madártávlatból írja le a várost, és Michelet *Tableau chronologique*-jában, amely ugyanezt teszi, úgy szemléljük Párizst, mint ahogy később, a torony megépülése óta, a valóságban is tehetjük. Barthes azzal érvel, hogy az útleírások az élet jeleneteit írták le, ám az utazót mindig beletaszították az újjal való találkozás saját élményének kellős közepébe, míg ezekből a regényekből és a toronyból „egy új észlelés” születik meg, mégpedig a „konkrét absztrakció észlelése; ez, kiegészítve azzal a jelentéssel, amelyet ma a *struktúra* szónak adhatunk, képezi az intelligens formák korpuszát” (8: 9). Párizsra lepillantva a város struktúráját, mint intelligens formák tömörülését látjuk.

A város különböző intelligenciáit működtető, egymást érő dialektikák sokaságából – a régiek megsemmisítése és új utak, új parkok, új iskolák, stb. építése – áll össze egy város formáinak a törzse. Akárcsak bármelyikünk tudattalan élete, az az intelligencia, amely szerint egy város alakítja és átalakítja önmagát, nem pusztán egyetlen ingerből származik, hanem számos hatásból álló, dinamikus mátrixnak lesz tekinthető, amely idővel szemlátomást megteremti a saját mentalitását is. Bár ezt a mentalitást – vagy nevezzük inkább összegyűjtött vízióknak, a sok kis összetevőből eredő álmodásnak – szét is rombolhatják, ha már egyszer él és a helyén van, tudattalanul egy nagyon sajátos rendszert hoz létre, amely aztán kialakítja egy város és a benne lakók összetett jelentéseit.

Az angol pszichoanalitikus, Wilfred Bion (9) úgy vélte, hogy a lelki életet nem lehet színlelni. Annak, hogy elménk egyáltalán fejlődött – állítja – egyetlen oka az, hogy vannak gondolataink, és végső soron a gondolatoknak szükségük van arra, aki gondolja őket. Számos tapasztalatra teszünk szert az életben, de ha ezeket a tapasztalatokat nem alakítjuk át valamilyen gondolkodási témának alkalmas formává, Bion véleménye szerint ezek „megemésztetlen tapasztalatok” maradnak, és ezért az ilyen elemeknek önkényesen a B, vagy Béta jelet adja. Ha azonban az én elméje alakulóban van, akkor az élet ontikus tényezői ontológiai jelentőségre tehetnek szert, és mi táplálékot nyerhetünk a gondolatnak, amelyhez Bion az A vagy Alfa jelölést társítja.

Akár kölcsön is vehetjük Bion gondolatmenetét, ha meg akarjuk érteni egy falu vagy város életét. Az épületek és városok pusztá létezése nem jelenti azt, hogy van mentalitásuk is. Talán valaha „intelligens for-

mák korpuszát” képezték, de lehet, hogy mára már halottak. A városban élők talán borzasztóan igyekeznek, hogy városukból Béta, vagyis tisztán funkcionális működést nyerjenek, bárminemű táplálékot a gondolataiknak: ebből azonban nem keletkeznek majd legendák, mítoszok, emlékek, álmok, elmélkedések, új víziók, akárcsak a Lynch-tanulmányban említett Jersey City esetében. Ha azonban a város átalakítja magát, és az élet új formáit hozza létre, akkor ezek szerint megteremti az Alfát – a gondolkodás táplálékának megfelelőit. Ebben az esetben a város mentalitása – az, hogy tudattalanul önmagát és a benne lakókat alakítja – életre kelne, és rendben működne.

A kaliforniai Orange County déli részének topográfiaja azt mutatja, hogy az úgynevezett fejlesztők igyekeztek megkerülni a Bétáról az Alfára, az emésztetlentől az emésztettig történő eljutás küzdelmét azáltal, hogy készen átvett városokat teremtettek olyan témák köré, mint például a spanyol falu, vagy a Cape Cod. Bár az iskolákat, a parkokat, a bevásárlóközpontokat és a különböző kategóriájú lakókerületeket egyetlen gyors fejlesztési mozzanattal kivitelezték, és minden bizonnyal érzékeltetni kívánták a hely szellemét (azaz Spanyolországot Kaliforniában vagy Cape Cod-ot Kaliforniában), egy mentalitás klónozása nem egyenlő azzal a különböző stációkon keresztül végighajtott emberi küzdelemmel, amelyből egy valódi közösség, a maga valódi szellemével kinőhet.

A kaliforniai Orange County déli részén található unalmas, új városkák az ember hamis énjének városmegfelelői: az autentikus városi életet helyettesíteni hivatott, kitalált identitások. Maguk a környezetek is azt sugallják, hogy lakóik osztoznak az én elsekélyesítésében, azzal a szándékkal, hogy egy látszólagos, közvetlen normalitásban éljenek, mintha a makett városnak valódi integritása volna. Az ilyen helyek üres formák, tévesen feltételezett intelligenciák, amelyek azt célozzák meg, hogy más helyszínek és mentalitások fénymásolásával, illetve az új helyszínre történő áthelyezésével teremtsenek mentalitást. Ha Lynch az efféle városok tanulmányozásába fogna, a nap végére véleményem szerint úgy találná, hogy lakóit furcsa, torzító elégedettség szállja meg: mindenük megvan, mégis úgy tűnik, hogy mindez semmit sem jelent.

A tudattalan tanulmányozását a freudi pszichoanalízis létrejöttével társítjuk. Pedig Freud célkitűzésének már az intellektuális vállalkozás legkorábbi szakaszaiban sem lett volna szabad megállnia az individuális én határainál. Winnicott így ír erről: „Az emberi individuum diagramja olyasvalami, amely elkészíthető, és ezermillió ilyen diagram egymásra fektetése kiadja a világot alkotó egyének hozzájárulásának vég-

eredményét, ugyanakkor ezzel egyidejűleg megkapjuk a világ szociológiai ábráját is.” (7: 221–222).

Számunkra nem marad más hátra, mint hogy kövessük a pszichoanalitikus vállalkozás összes vonatkozását. Nem egyszerűen úgy, ahogy az irodalom és a kultúra tanulmányozásában történt, hanem másutt is, például az építészet tudattalan dimenziói tanulmányozásának folytatásában, vagy – Guy Debord, a francia szituacionista elnevezésével élve – a „pszicho-geográfiában, amely a környezetek tanulmányozását és manipulációját jelenti abból a célból, hogy új környezeteket és pszichés lehetőségeket teremtsünk” (in Harris 10: 20).

Kis Anna fordítása

IRODALOM

1. FREUD, S. (1982): Rossz közérzet a kultúrában. In: *Esszék*. Budapest: Gondolat, 327–405.
2. LYNCH K. (1966): *The image of the city*. Cambridge: MIT Press.
3. MONTET P. (1981 [1958]): *Everyday life in Egypt in the days of Ramsesses the Great*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
4. BACHELARD G. (1994 [1958]): *The poetics of space*. Boston: Beacon Press.
5. CRAWFORD H. (1995): *Sumer and the Sumerians*. Cambridge: Cambridge University Press.
6. HERSEY G. (1995): *The lost meaning of classical architecture*. Cambridge: MIT Press.
7. WINNICOTT D. W. (1986): Berlin walls. In: *Home is where we start from*. London: WW Norton.
8. BARTHES R. (1984 [1979]): The Eiffel tower. In: *The Eiffel tower*. New York: University of California Press, 3–22.
9. BION, W. R. (1967): *Second thoughts*. New York: Jason Aronson.
10. HARRIS S.–BERKE D. (1997): *Architecture of the everyday*. Princeton: Princeton Architectural Press.
11. BOLLAS C. (1992): *Being a character*. New York: Hill & Wang Publications.
12. BOLLAS C. (1995): *Cracking up*. New York: Hill & Wang Publications.
13. BURGIN V. (1996): *In/Different spaces*. Berkeley: University of California Press.
14. FIELD M. (1995): Classroom on stilts puts new life into an old prefab. *The Architects's Journal*, 3: 23.
15. HARBISON R. (1994): *The built, the unbuilt and unbuildable*. Cambridge: MIT Press.
16. HARBISON R. (1997): *Thirteen ways: Theoretical investigations in architecture*. Cambridge: MIT Press.
17. LEFEBVRE H. (1992 [1974]): *The production of space*. Oxford: Blackwell.
18. RASMUSSEN S. E. (1995): *Experiencing architecture*. Cambridge: MIT Press.

A BINÁRIS VÁROS

*David Sibley**

1. Bevezetés

Nemrégiben egy kolduló cigány nőn akadt meg a szemem a Euston sugárúton, Londonban. Ruháján egyből látszott, hogy nem angol – Csehországból, vagy talán Boszniából jöhetett. Amivel foglalkozott, az bárhol Európában jellemző a romákra, de ennek a nőnek a jelenléte London utcáján ennél sokkal többet jelentett – a szocialista blokk szét-esését az 1990-es évek elején; a nemzeti identitás új értelméért folytatott küzdelmeket Jugoszlávia felbomlását követően vagy Csehszlovákia megszűnése után, és azt, hogy a romákat nem tekintik a nemzeti diskurzus részének. Manapság Londonban az identitás újra alku tárgya, de sok tekintetben mégis ugyanaz marad. A Euston sugárút is csak egy idegen tér, ahol ez a nő tranzakcióba lép a gádzsókkal (nem cigányok), de amint Bhabha felveti, létezik egy „olyan mélységes időbeli folytonossághiány – a translációs idő és tér –, amelyen keresztül a kisebbségi közösségek kialakulják kollektív identifikációikat” (Bhabha, 1994, 231.).

A brit állam számára viszont ez a roma nő és családja valószínűleg csupán „gazdasági bevándorló”, vagy bizonytalan eredetű papírokkal politikai menekültjogért folyamodó személy, akit a láthatatlan történelemmel rendelkező egynemű Másik kategóriájába sorolnak. Ebben a

* A szerző köszönetet mond David Atkinsonnak, Andy Jonasnak, Andy Prattnek, Steve Pile-nak és mindazoknak a névtelen bírálóknak, akik a dolgozat korábbi változatait kritikájukkal illették. Eredetileg megjelent 2001, *Urban Studies*, Vol. 38, No. 2, 239–250.

dolgozatban arról fogunk beszélni, hogy az államok és közösségek azért vallanak kudarcot a helyi szintű döntéshozásban, mert nem veszik figyelembe az identitásformálás bonyolult módjait. Arra a problémára koncentrálunk, amit Soja (1996. 61.) „a binaritás varázsának” nevez, a leegyszerűsített kategóriák szerinti szétválasztás és besorolás kényszerének, amely még mindig jelentősen hozzájárul a társadalmi tér alakításához. A binarizmust a progresszívebb és humánusabb értelmű „háromoldalúsággal” szemben lehet megfogalmazni, amely „háromoldalúság” különös jelentőségű a határok nélküli város víziójában.

A Homi Bhabha által megfogalmazott „harmadik tér” (Bhaba, 1994) alapjában megkérdőjelezi a határok nélküli városi térről kialakult, például Richard Sennett korai írásaiban megjelenő gondolkodást (Sennett, 1970, 1971, 1977). Bhabha amellet érvel, hogy a kulturális tranzakciókban szükségszerűen harmadik terek jönnek létre.

„Ha belátjuk, hogy az összes kulturális megnyilvánulás és rendszer a kinyilatkoztatások ellentmondásos és ambivalens terében konstruálódik, csakis akkor kezdjük el megérteni, hogy miért tarthatatlanok a kultúrák inherens eredetiségére és ’tisztaságára’ irányuló hierarchikus igények, még mielőtt az ezen kultúrák hibriditását demonstráló empirikus történelmi példákhoz fordulnánk.” (Bhabha, 1994, 97. kiemelés tőlem: D. S.)

Bhaba ugyancsak kiemeli a kategorizációk inherens változékonyságát és átmeneti természetét, melyek mindig nyitottak és ki vannak téve az átdolgozásnak: „még ha ugyanazok is a jelek, kisajátíthatóak, átültethetőek, rehistorizálhatóak és újraolvashatóak” (Bhabha, 1994, 37.). Soja abban az írásában (1996), amelyben a harmadik tér elméletet kidolgozza, úgy tűnik, különösen a *küzdelem* fontosságát hangsúlyozza. Szükségszerűnek látja például, hogy leszögezzük: „a harmadik, mint Másik a heurisztikus bomlasztás továbbterjedő láncolatát indítja el, megerősítve a totalizáló zártsággal és az összes ’permanens konstrukcióval’ szembeni ellenállást”. A küzdelemmel ebben a kontextusban Soja azt kívánja elérni, hogy azok az értelmiségiek, akik ezt a háromoldalúságot megtestesítik, utasítsák el önnönmaguk konvencionális kategorizációját. Valami csodálatféle érezhető itt azon tudósok iránt, akik különböző világokban élnek egyidejűleg, akikre JanMohamed (JanMohamed, 1992) „peremértelmiségiekként” utal. Peremértelmiségiek közé tartoznak az olyan írók, akik különböző kulturális hagyományokat olvasztanak egybe, mint Salman Rushdie („szinkretikus peremértelmiségiek”). Valamint azok, akiket JanMohamed „ügyeskedő” peremértelmiségieknek nevez, akik kihasználják, hogy a „köztes kulturális tér olyan előnyös helyzet, amely

arra való, hogy rejtetten vagy nyíltan körülhatárolja a közösségformálás más, utópikus lehetőségeit” (JanMohamed, 1992, 97.). Edward Saidot JanMohamed a második kategóriába sorolja. Ed Soja számára pedig Trinh Minh-ha és bel hooks a harmadik tér elkötelezettjei, mert hasonló köztes teret birtokolnak, és ezt olyan pozícióként használják fel, amelyből a nyugati társadalmakat kritizálják.

A peremértelmiségről szóló elgondolásban benne rejlik az a gondolat, hogy bizonyos egyéneknek különleges rálátásuk van a dolgokra, ami az eltérő kultúrák és helyek közötti mozgásból ered, és ez őket a „másféle utópikus lehetőségek” megfogalmazására teszi képessé. JanMohamed terminusa, legalábbis szerintem, messzemenően találó a peremértelmiség szerepének jellemzésére. A harmadik tér perspektívája ugyancsak az elnyomás leleplezését szolgálhatja, és bizonyos mértékig reflektál a társadalmi térben létező kapcsolatok nyugati városokban realizálódó hibrid formáira. Azonban én Bhabha és Soja írásának helyét az utópikus gondolkodás hagyományában jelölném ki, amely ellenszegül a nacionalizmus erős kényszerének és a helyi társadalmak változásokkal szembeni ellenállásának. Soja másfelől azt állítja, hogy a harmadik tér úgy veszi górcső alá a városrendezést/urbanizmust, mint „*teljes életű teret*, egyszerre reális és fiktív, aktuális és virtuális teret, strukturalizált egyéni és társas tapasztalatok és tevékenységek helyét” (Soja, 2000, 11.).

Mindemellett a harmadik tér téziseit még mindig az erősen körülhatárolt városi térhez kapcsolódó elnyomással szemben fogalmazzák meg. A nyugati városok esetében, beleértve Los Angeles is, azzal lehet érvelni, hogy a bináris felosztások mélyen belevésődtek a társadalmi térbe, és a határemelés és a távolságtartás mélyebb megértésére van szükség akkor, ha a kirekesztésen és a konfliktuson kívül más alternatívát is fel akarunk kínálni. Az Ed Soja *Harmadik tér* című munkájáról nemrégiben megjelent fejtegetésben a szerző fenntartását jelezte a „trialektikus térszerűség” bevezetésével kapcsolatban. Ami megkérdőjelezhető, az nem annyira Soja elemzése, hanem a tézis relevanciája a nyugati városokban élő népesség többségének életére nézve. Andrew Merrifield Soja írását méltatva pedig a következőképpen érvel: „A jó és a rossz, az igaz és a hamis, az élet és a halál, a dogmatizmus és a harcokcsik, a nép és a gumibotok világa az a világ, amelyben az emberek élnek” (Merrifield, 1999, 348.).

Ugyanakkor viszont, mivel ezek közül a bináris szembeállítások közül jó néhány elnyomó [jellegű], határozottan többre van szükségünk annál, mint hogy pusztán gondolkodjunk a világról, alakítanunk kell

rajta, és megtalálni annak a módját, hogy hogyan viszonyuljunk a többiekhez, akik benne élnek.

Annak a feszültségnek a feldolgozását, amelyet vagylagos választási lehetőségeink és a terek egyre komplexebb rendezése hívott elő, ez a dolgozat úgy kezdi meg, hogy a határok nélküli város vízióinak csupán kitüntetett pontjait veszi számba, meglehetősen vázlatos történetét nyújtja majd, azzal a céllal, hogy felvillantsa a merev téri körülhatároltsággal szemben ellenérzést tápláló elméleti felvetések és ezen körülhatárolt tereket megalapozó erőviszonyok közötti összefüggéseket.

Majd a pszichoanalitikus érvek felvonultatásával bizonyítjuk, hogy a bináris szembenállások mélyen be vannak ágyazódva a nyugati társadalmakba, és hogy a „nyugati szelf” felépülése szempontjából alapvető jelentőségűek. Következésképpen, noha a bináris felosztások megkérdőjelezése szükségszerű, ugyanakkor nehéz és felettébb problematikus is.

2. *A városi rend kritikája*

A sem nem „a”, sem nem „b”, nem kívül és nem belül jellegű gondolkodás történetét valamivel messzebből szeretném indítani, mint Homi Bhabhának és Ed Sojának a harmadik térről alkotott fogalmai. Bhabha érvrendszere bonyolult és kidolgozott, ám gyakorlati vonatkozás tekintetében érdemben nem különbözik a társas és téri rend azon korai kritikáitól, amelyek a heterogénebb és egalitáriusabb tér keresése közbeni határbontásokkal foglalkoznak. Különösen azokra a szerzőkre irányul a figyelmünk, akik a város anarchista vízióját vallják magukénak, azokra a kritikákra, amelyek a kapitalista társas kapcsolatokkal összefüggő elidegenedést hangsúlyozzák és azokat az előnyöket, amelyek a közösségi tevékenységek integrálásából eredhetnek. Kropotkin *Gyarak, mezők, műhelyek holnap* című munkájában (Kropotkin, 1899/1985) megjelenített víziója – noha a várossal kifejezetten nem foglalkozik –, holisztikus és integratív szemléletű, s később a spanyol anarchisták autonóm közösségeinek megszervezésének alapjául szolgált. Az anarchistáknak az a meggyőződése, hogy a szigorúan elkerített és fragmentált terek az egyenlőtlen erőviszonyok termékei, a hatvanas évektől kezdve a modern térrendezés Jane Jacobs és mások nevéhez fűződő kritikája számára is evidens. Itt jelenik meg a küszöbterek gondolata, amelyek kreatív és ellenkulturális lehetőségeket hordoznak. Jane Jacobs a következőképpen érvel: „Kicsit lejjebb kellene hatolni a városról alkotott ama intel-

lektuális tévképzetek mocsarába, amelybe az ortodox reformerek és tervezők belehabarták magukat (és minket). A városok tervezőinek alapanyagukkal szembeni mélységes tiszteletlenségének, valamint 'a városok sötét és vészjósló irracionálisába illetve káoszába' vetett hitnek az alapja az a nagy múltra visszatekintő téves felfogás, amelyet a városoknak – és tulajdonképpen az embereknek¹ – a városon kívüli természet-hez fűződő kapcsolatáról alkotnak.” (Jacobs, 1961, 457. kiemelés: D. S.)

A modernizmus egyes képviselői számára a természet a város ellentettje volt. Az általuk nagyra tartott „kaotikus” városi fejlődést – ahol a privát és a közösségi egybeolvad – Walter Benjamin és Asja Lacis Napóleonnól szóló esszéjében (Benjamin és Lacis, 1925/1977) például a természet szorítja ki, annak érdekében, hogy az utóbbit úgy mutassák be, mint valamit, ami a városon és civilizálton túli. Amint arra Le Corbusier *Az új építéset felé* című írásában határozottan rámutat: „[Az építész] fegyelmezi a munkáját, rendbe tesz. Számára az egész őt körülvevő erdő, kúszónövényeivel, tüskés bozótjával, fatörzseivel rendetlenségben leledzik, mely hátráltatja és megbénítja törekvéseit.” (Le Corbusier, 1927, 71.)

A városok régi negyedeinek bonyolult utcahálózata Le Corbusier szemében maga a vad és megtisztításra váró természet. A „vadságnak” rasszista vetülete is van, amint azt Mabel Wilson Le Corbusier New Yorkról szóló beszámolójának méltatásában megjegyzi (Wilson, 1998). Ez a fajta modernista vízió az, amely Jacobs szerint megölte az észak-amerikai városokat. E korszaknak a kritikusai között valószínűleg Wilson a legismertebb, aki a kevertségnek mint a városok felélesztésére szolgáló eszköznek védelmére kell.

Átfogóbban azt mondhatjuk, hogy a városi rend kritikusai közül néhányan foglalkoztak a határok problematizálásával, és egyes esetekben ez érinti a társas-téri viszonyok megértését korlátozó diszciplináris határok kérdéskörét. Gerard Suttles például a csoporthatárok képlékenysége mellett foglal állást: „A városok jelenlegi struktúráját leginkább hajlásszögekként lehet leírni, és alig akadnak világos határok vagy éles találkozási pontok, amelyek ne lennének átléphetőek azáltal, hogy egyszerűen úgy döntünk: átlépjük őket.” (Suttles, 1972, 22.)

¹ Az idézet szövegében nem a mindkét nembeli emberi sokaságot jelentő „people” kifejezés szerepel, hanem a „férfi” többes száma: „men” (férfiak). Erre Sibley is utal a „men” utáni [sic] jelzéssel. (*A ford.*)

Ez a hatalomnak és térnek viszonylag naiv megközelítése, de nem különbözik érdemben a társas-téri viszonyok egyes posztmodern felfogásaitól. A tudományos terminológiát illetően Barrie Greenbie (1976) figyelemre méltó abban a tekintetben, hogy az antropológiai szemlélet alkalmazását szorgalmazta a városi terek elemzésében, és kifejezetten a határ tematikával kapcsolatban Barth-ot és Geertz-t idézi olyan íróként, akik meg tudták ragadni a társas-téri terek komplexitását. Az antropológiából jön a határközelség e kreatív lehetőségek és a felmerülő veszélyek zónájának tekinthető elgondolás. Mary Douglas alapvető szövege a *Tisztaság és veszély* (1966) elsődlegesen a klasszifikációs rendszerből eredő anomáliákkal és ambivalenciával foglalkozik, valamint azokkal a veszélyekkel és eshetőségekkel, amelyek a bentlét-köztiség zónájával függnek össze, sejtetve a határon lévő értelmiség területi érdekeit. „A melasz sem nem folyékony, sem nem szilárd – ezt említhetnénk egy ambivalens érzékbenyomás példajaként. Ugyanakkor az az állítás is jogos, hogy a melasz a folyékony és szilárd osztályozásban rendhagyó, minthogy egyik csoportba sem lehet besorolni.” (Douglas, 1966, 37.)

Douglas számára a margináliák döntőek, mivel a destruktív és kreatív lehetőségek itt realizálódnak. Ugyanebben az évben Christopher Alexander *Design*ban megjelent úttörő cikke a nyugati város olyan grafikus reprezentációját nyújtja, amely nagyon hasonlít a Jane Jacobs-i ideálra. Alexander a legfrissebb tapasztalatok szerinti várost – a geometria nyelvén – „félrácsozatként” írja le, a hierarchikusan szerveződő fastruktúra ellentettjeként – érvelése szerint – sok tervezőnek a faszerkezethez hasonló képzele van a városról, amely a „valódi” félrácsozatszerű városokra jellemző átfedések és határterületek kiiktatásához vezet. Más szóval, Alexander a hibriditást és a kevertséget a városi létél-mény jellegzetességeként határozza meg. Az antropológusok és tervező mérnökök határról szóló eszmefuttatásai a hatvanas években nem voltak annyira bevettek ennek az időszaknak a földrajztudományában, valószínűleg azért, mert a térrel foglalkozó természettudományokban a klasszifikációt általában véve nem tekintették problematikusnak.

Az 1970-es évek végére azért mégiscsak felébredt a határkérdés és a „másik tér” iránti érdeklődés. A leginkább idevágó földrajzi munka Gunnar Olsson írása, melyben a bináris szembenállások és az üres közép a kimerítő vizsgálat tárgya (Olsson, 1980). Akárcsak Douglas, Olsson is határozottan tudatában van a dualisztikus ismeretelméleteket megalapozó erőviszonyoknak, és a nyelvben keresi a szabadulást – amit a lacani pszichoanalízisre, James Joyce-ra és másokra való hivatkozása

jelez –, miközben ráébred, hogy a nyelv mindig foglyul ejt. Olsson másik gondolata, amely Soja nézeteivel összecseng, hogy biztosítanunk kell olyan, másfajta pozíciót is, amely által a magától értetődő, uralkodó társadalmi kategóriákon túlra kerülünk, azért, hogy megértsük a társadalomban rejlő elnyomást. Avagy, alternatív lehetőségként, párbeszédet kell kezdeményeznünk azokkal, akik olyan helyzetben vannak, amely inkább feljogosítja őket a fennálló hatalmi struktúrák bírálataira. Ez volt Marchand stratégiája a téri dialektika elemzésekor (1979), és én is ugyanezt a pozíciót választottam a brit cigányoknál készített munkámban (Sibley, 1981), amelyben a tereknek a többségi társadalomban való strukturálódását a cigány kozmológia szemszögéből igyekeztem bemutatni. Ezek a földrajzban megjelenő kritikák a bináris kategóriák más tudományágakban – például a menedzsmentben (Linstead, 1985) vagy a problémára adott általánosabb társadalomtudományi reflexiókban (Geertz, 1980) – ugyanígy meglévő összeférhetetlenségét tükrözik. A szerzők mindegyike nyíltan vagy rejtetten az üres közép törvényét vonja kétségbe – vagyis azt, hogy mindennek muszáj vagy lennie vagy nem lennie. Ez a logika szükségszerűen bizonyos tulajdonságok kizárását vonja maga után, nevezetesen a „komplexitást, mediációt és különbözőséget, röviden a »tisztátalanság« érzetét keltő tulajdonságokat” (Lechte, 1994. 106.).

Ami mindebből nyilvánvalóvá válik, hogy itt, az 1960-as évek óta – amióta Jan Jacobs és mások megkérdőjelezték a modernség vívmányait – a határokat és a bináris oppozíciók elnyomó természetét középpontba állító kritikus vita folyik, amely áthatja a városelméletet. A nagyon széles értelemben vett „anarchista” szövegek, utalva ezzel mindazokra, amelyek a hierarchiát és a rendet kritizálják (beleértve Foucault-t is) döntő többségben marginális diskurzust teremtenek.² Jane Jacobsék ismeretelméleti kérdéseket vittek a hatvanas és hetvenes évek városelméletének élvonalába, de ezek csak a térrel foglalkozó tudomány végnapjainak beköszöntével, főként Gunnar Olsson írásai és

² Foucault-t anarchistának nevezni problematikus. Amint Walzer írja: „Foucault nem hisz abban, amiben az előtte járó anarchisták, hogy a szabad emberi szubjektum egyfajta természetesen jó, barátságos, kedves és szerető szubjektum. [Foucault szerint] a férfiak és a nők minden esetben társadalmi kreatúrák, kódok és diszciplínák termékei.” (1986, 61.) Így hát mikor a hatalmi rendszerek eltörlése mellett foglal állást, Foucault nem annyira anarchistának, mint inkább nihilistának tünteti fel magát. Morális értelemben nem marad semmi.

Steve Gale, a *fuzzy set*-ről szóló dolgozata (Gale, 1972) nyomán jutottak felszínre a földrajzban. Soja más szakirodalmakhoz is kapcsolódik, főleg a posztkolonialista bel hooks és Gayatri Spivak írásaihoz, valamint Henri Lefebvre térelméleteihez. A *Harmadik tér* tematikája azonban a tervezésben, az antropológiában és a földrajztudományban lezajlott korai vitákat visszhangozza. Minden vita azokban a másfajta téri szintaxisokban rejlő felszabadító lehetőségekkel foglalkozik, amelyek felülemelkednek a (bőr)szín, a szexualitás, a fogyatékoság és hasonló dolgok mentén történő osztályozásokon.

Amire pedig a következőkben rá szeretnék térni, az az, hogy a térnek az eddig kritikai vizsgálatnak alávetett bináris felosztása nem csupán az arisztotelészi filozófia terméke, hanem mélyen benne gyökerezik a nyugati társadalmakban, a „nyugati szelf” szociális és materiális megkonstruálódásának mikéntje miatt. Ez az alapja meglehetősen pesszimisztikus elemzésemnek. Rámutatok arra, hogy az olyan oppozíciók, mint a kívül-belül, közösségi-privát, azonos-másik áthatják a nyugati kozmológiákat, és hogy a társadalom, a gazdaság és a tudattalan hogyan kapcsolódik be a bináris kategorizációk termelésébe. A harmadik térről szóló elképzelések, noha vágyott alternatívát nyújtanak a városi tér uralkodó berendezkedéseire, bizonyos mértékben elkerülhetetlenül utópikus/heterotópikus víziók maradnak. Lokálisan és alkalmanként talán realizálhatóak, de korai lenne még ünnepelni őket.

3. Miért van szükségünk határookra?

Máshol már utaltam arra, hogy a pszichoanalízis nyelvének hasznát vehetjük, ha arról gondolkodunk, hogy az ember hogyan viszonyul másokhoz, és hogyan alakítja környezetét. A pszichoanalízis a társadalmi kapcsolatokról és az anyagi világhoz fűződő viszonyról való gondolkodás egyik módja. A pszichoanalízis a tudattalant beágyazza a társadalomelméletbe, összekapcsolva a tudattalant az élet jelenségszintű és tapasztalati oldalával. A pszichoanalízis „Nyugaton” túli érvényességével kapcsolatban komoly kérdések merülnek fel, mivel mind az elméletet, mind a [terápiás] gyakorlatot elsősorban közép- és nyugat-európai, valamint észak-amerikai viszonyok között fejlesztették ki. Noha a pszichoanalízis módot talál arra, hogy artikulálja a szorongást és a vágyat, az emberi tapasztalat térszerűségének alapjait, ezek az alapok a városelméletben nagyrészt hiányoznak, egy-két fontos kivételtől, nevezetesen Steve Pile

írásától (Pile, 1996) eltekintve. Számomra a kulcskérdést a kleini tárgykapcsolat-elmélet veti fel, történetesen az, hogy hogyan emelkedik ki a szelf az anya-gyerek kapcsolatból.³ A legtöbb Freud utáni analitikus elmélet a gyermek anyáról való leválását tartja a legfontosabb szakasznak a szelf alakulása szempontjából, noha társas lényekként, világban való létünk folyamatában folytonosan introjektálunk „jó” és „rossz” tárgyakat – ez utóbbi pszichoanalitikus szakszó, a vágyakhoz és kínos érzésekhez avagy félelmekhez kötődő emberek és dolgok reprezentációjára vonatkozik.⁴ A szeparációhoz kötődő félelemnek és szorongásnak különös jelentősége van a szociális térérzékelés kialakulásának kezdeteinél. Adam Phillips (1995, 52.) pszichoanalitikus, aki korábban gyermekpszichoterapeutaként dolgozott, rámutat arra, hogy a félelem attól a szeretetvesztéstől, amit az anyától való különállás realizációja jelent, a gyermeket valami olyasminak a megőrzésére sarkallja, ami *per definitionem* megőrizhetetlen. Azzal folytatja, hogy a gyermek egyformán ismeri a biztosat és a bizonytalant: „A vágyról és a szükségletről szerzett tapasztalat vértézi fel a gyermeket azzal a paradox tudással, hogy a jövő nem bizonyos”. A szeretet és a biztonság ingatagságától való szorongáson viszont az ismétlés révén lehet úrrá lenni: „Ebben a kontextusban az ismétlésbe vetett hit a remény egy formája, és a gyermekek természetesen az ismétlés megszállottai... az ismétlés megerősíti a felismerő erőt, az ismerőst és ismeretlent megkülönböztető kompetenciánkat. A félelem tudata, vagy az a tudás, melytől a félelem megóv minket, saját visszatérésének a lehetőségéből születik.” (Phillips, 1995. 58.)

„Mindez azt sugallja, hogy a rend, a mintázat és a világosan megszábotott határok – vagyis mindaz, ami kiszámítható – központi szerepet játszanak abban, hogy az egyén felül tud kerekedni a preödipális

³ Melanie Klein a pszichoanalízis fókuszát az apáról (Freud kulcsfigurája) az anyára helyezte át. A gyermek anyától való szeparációja és az elszakadás okozta fájdalom problémája a második világháború idején – amikor sok gyereket evakuáltak Londonból és más nagyvárosokból – a kleini pszichoanalízist a brit társadalompolitika középpontjába helyezte (lásd Zaretsky, 1999).

⁴ Klein számára – akárcsak Freudnál – a „jó” és „rossz” tárgyak a psziché számára belső reprezentációk voltak, ellenben a későbbi brit pszichoanalitikusok az interperszonális kapcsolatok aspektusaiént tartották számon. Az én értelmezésem az, hogy a „jó” és „rossz” meghatározza az interperszonális kapcsolatokat csakúgy, mint az anyagi világhoz fűződőket, amelyek aztán befolyásolják az interperszonális és a szociális kapcsolatokat.

anya–gyermek egység felbomlásának veszteségéből fakadó szorongáson.” A félelem és a szorongás tehát a rend hiányához kötődik. (Viszont a gyerek a felnőttől eltérő módon rendez el a világát, ennél fogva a gyerekek tér- és időhasználata a felnőtt számára gyakran rendszertelennek tűnik – a rendetlenség itt a „másiknak” a minősége.) A világ megtapasztalása a gyermekek számára magában foglalja a szelf határainak megerősítését és a szelf helyének kijelölését a társadalom világában az emberek és a dolgok „jó” illetve „rossz” kategóriába sorolásán keresztül. A „jó” és a „rossz” belépnek a tudattalanba, és a szocializáció folyamatában másokra vetülnek ki, akik a félelmek és vágyak tárgyává válnak. John Rickman (1957) felveti, hogy különbséget kellene tenni azok között a szorongások között, amelyek a fenyegető bizonytalansággal kapcsolatos várakozáshoz kapcsolódnak, ami rendérzékünket sértheti, illetve azok között a félelmek között, amelyeket valós tárgy vált ki, vagyis lokalizálható és azonosítható tárgyak vagy emberek.

Egyelőre a „jó” és „rossz” egyszerű dichotómiájánál maradva, úgy vélem, érthető, hogy hogyan konstruálódik folyamatosan a jó–rossz szembenállás. Különösen a másiknak a sztereotip reprezentációi azok, amelyeket az állam és a média konstruál, morális pánikot táplálva ezzel. Közben pedig artikulálódik bennünk, hogy mi az, ami a jót jelenti: házban, lakásban élni, szemben a nomád életmóddal; dolgozni, szemben azzal, hogy valaki munkanélküli, teljes családban élni, szemben azzal, hogy valaki egyedülálló szülő, és még sorolhatnánk. Arra szeretnék rámutatni, hogy ezeknek a sztereotípiáknak mint „rossz tárgyakként” az elfogadása azzal függ össze, hogy az ember le akarja győzni szorongásait – vagyis azokat a szorongásokat és bináris oppozíciókat, amelyek egy sor térbeli lépcsőfokon, a test, az otthon, a hely és a nemzetiség szintjén termelődnek, újratermelődnek, és kölcsönösen megerősítik egymást. Ezek a szorongások egyaránt érintik a társadalmi viszonyokat és az emberek anyagi világhoz fűződő viszonyait.

4. A test

Grosz egyik írásában (1995, 108.) leszögezi, hogy a város csupán egyetlen összetevő a test társadalmi szerkezetében: „Egyáltalán nem ez a legjelentősebb... noha a város alakja, szerkezete és normái a testiség konstitúciójához hozzájáruló összes többi alkotóelemből beszívárognak és befolyásolják azokat.”

A város és a test összekapcsolásának egyik alapja az, hogy a test tereinek és a város tereinek egyaránt vannak olyan oldalai, ahol tiszta és tisztátalan között különbséget teszünk – a tisztaság és a szennyezettség problémája *beépült a test kültakarójába*, és ez tükröződik a tiszta és szennyezett tereknek a mesterségesen felépített környezetben történő demarkációjában. A tisztátalanság társadalmilag kialakított gondolata olyan, a testhez kötődő rossz tárgyként konstituálódott dolgokhoz és emberekhez kapcsolódik, amelyek változatos skálán potenciálisan megszegik a határokat – a személyes tér, az otthon, a szomszédság szintjén és így tovább. A szennyezők általában rendbontóként jelennek meg – azaz nem lehet őket kiszámítani. A szennyezés és a kiszámíthatatlanság felcserélhetővé válik.

A tisztának és a szennyezettnek az elválasztása bizonyos körülmények között morális imperatívusszá válik, ezt demonstrálják a Nagy-Britanniában tett jelenlegi erőfeszítések, hogy az utcákról eltűntessék az „agresszív koldulókat”, az a kényszeres tisztogatás, amely – például a romák esetében – a bevándorlás korlátozására irányuló (kormány)politikát kíséri. Korunk fogyasztói társadalma Nyugaton folyamatosan az idealizált, tiszta testet hangsúlyozza, noha a stigmatizáció természete változik. Nagy-Britanniában a helyi adottságokat figyelembe véve az afrikai és az afrokaribi kultúra marketingje számára a fekete testet idealizálták, és ellentétbe állították a tökéletlenséggel és a tisztátalansággal. A test tehát erős bináris opozíciók forrása, amelyek aztán más terekben is megerősítik a tisztaság és szennyezettség érzetét. Az a mód, ahogyan a legtöbb fejlett társadalomban a test megeremtődik, erősíti a szennyhez kötődő tudatosságot.

5. Az otthon és más terek

A szennyhez kötődő tudat és a „kívülség” talán az otthoni terekben a legkézzelfoghatóbb, ahol a testtel kapcsolatos szorongások a lakótér dolgainak szennyeződésében tükröződnek vissza. Világos, hogy különbözőképpen viszonyulunk otthonainkhoz, de három tényező mindenképpen erőteljes befolyással van otthonhasználatunkra.

Az első azokat az eljárásokat foglalja magába, amelyek az otthonnak, mint „biztonságos térnek” a jelentőségét hangsúlyozzák, megvédve azt a rendetlen, fenyegető külsőtől. Említhetjük a közlekedésben végbe ment változás ismerős következményeit, a növekvő személygépkocsi

használatot, mely magával hozza a közterek és a tömegközlekedés, a nyilvános terek kiürülését, majd az „idegenekkel” és a bűnözéssel szembeni félelem fokozódását. A védelem megerősítése, amely az otthoni riasztóberendezéseket gyártó ipart támogatja, hogy elrettentse a határsértőket, akik a nyilvános terepet benépesítik, szintén a domesztikus tér elhatárolásának látható jele. Ez az igyekezet a *heimlich* vagyis az „otthonos” irányába – Freud gondolatmenetét (Freud, 1919/1990/1998) követve –, nem képes elűzni az *unheimlich*, vagyis az idegenség érzetét.⁵ Arra szeretnék rámutatni, hogy mindez elmélyíti a problémát. Martin Jayt (1995. 23.) idézem, Derridának az *unheimlich*ről alkotott reflexiója kapcsán: „Figyeljük meg, hogy a *heimlich* látszólag pozitív kategóriájába, amely egy helyreállítandó, biztonságos menedéket sejtet, már Freud tárgyalásában is beszűrődnek saját implikációi. [Derrida] hozzáteszi, hogy Heidegger a Daseinnek a világhoz fűződő kapcsolatáról adott leírása ugyanezt a beteljesületlen vágyakozást fejezi ki egy kísérteties családi otthon iránt, amelyet, minthogy soha nem laktak benne igazán, soha nem is lehet visszanyerni. *Semmilyen belső nem védhető meg az idegen másik behatolásától.* Akkor tehát Derrida számára a kísérteties (*unheimlich*) és az otthonos (*heimlich*) közötti alternatíva végső soron meghatározhatatlan (kiemelés tőlem: D. S.).”

A biztonság a szorongás függvénye, mert ez utóbbi elősegíti a távolságtartást. A kommunikáció valószínűsége lecsökken. A nyilvános tereket homályos sztereotípiák népesítik be.

A második eljárásor az otthon belsejének elrendezésére vonatkozik, különösen a tiszta terek megteremtésére, amelyek a szennyezettséggel és a határsértéssel kapcsolatos tudatosságot fokozzák (Lowe és mások, 1993; Sibley, 1995). Ez sokszereplős vállalkozás, építészek, lakberendezők, bútortervezők, hirdetésszervezők és vásárlók bevonásával. A problémát először valószínűleg Basil Bernstein (1975) fogalmazta meg, amikor felvetette, hogy az emberek domesztikus térhez fűződő kapcsolatát a határ szilárdságán keresztül lehetne megérteni.⁶ Az, hogy egyesekben

⁵ A szerző az „unsettling”, azaz nyugtalanság, meg nem állapodottság kifejezést használja az „unheimlich” szinonimájaként, melyben a „settling” tag a letelepedésre, otthonnal rendelkezésre utal, de az otthonosságnak jelen esetben – és a hivatkozott Freud-írás kontextusában is – inkább az idegenségérzés felel meg. (*A ford.*)

⁶ Az a gondolatmenet, amellyel Bernstein a saját, az oktatás ellenőrzéséről szóló értekezésének térbeli implikációit mutatja be, amely szinte teljesen teljesen ismeretlen a hűmán geográfusok előtt, az „Osztály és pedagógia: látható és láthatatlan” című fejezet

szorongást kelt a határok megsértése, valamint a szobák és bútorok beszenyeződése az otthonukban, még nem szükségszerűen vonja maga után, hogy az illetők általános érdeklődést mutatnak a terek megvédése és a határok fenntartása iránt, de ha ez egyéni sajátosság, akkor nagy valószínűséggel több szempontból is érzékelik, hogy a dolgok nem helyénvalóak.

A harmadik eljárásor az országos politikát kapcsolja össze a mindennapi élettel, leginkább a család meghatározásán keresztül, oly módon, hogy „a család” és a különbözőség kulcsformái ellentétesnek vannak feltüntetve. Egy példát hozva erre, Nagy-Britanniában most (2000 február) folyik a nyilvános vita a 28. paragrafus hatályon kívül helyezésére tett indítványról, ez a kormány központi direktívája, amely tiltja a homoszexualitás „reklámozását” az iskolákban. A hatályon kívül helyezés ellenzőinek kommentárjaiban elég szembeötlő az az állásfoglalás, hogy a gyermekek számára stabil családi környezetet a házasságban élő párok tudnak nyújtani. A család egyéb formái, ideértve a meleg és leszbikus párok által alapított családokat, kevésbé méltóak a feladatra. A határ tehát a heteroszexuális viszonyon alapuló kívánatos családmódel – amit az állam a házassággal szentesít –, és a másféle családok és

(6. folyt.) mellékletekében bukkan fel. Úgy vélem jobb, ha felidézük az eszmeifuttatást, mert érzékelteti Bernstein meggyőződését a térbeli, a társadalmi és a hatalmi határvonalak közötti rokonságról. „A kizárás szabályainak szigorúsága az, ami a tárgyak térbeli elrendeződését megszabja. Ebből adódóan minél szigorúbbak a szabályok, annál jobban elkülönülnek a tárgyak a térben; azaz a különböző terekben annál nagyobb lesz az eltérés a tárgyak elrendezése között.” Állítását négy mosdóra utalva dolgozza ki: az egyik véglet a szigorúan funkcionális, éles határokkal elválasztva az otthon terének fennmaradó részétől, a másik véglet, „ahol a szigor *teljesen feloldódik*... a leggyengébb kategóriába sorolt mosdó esetében, feltehetjük, hogy az ajtó rendszerint nyitva lesz, ami talán azért van, mert a zár nem működik. A mosdó egyik vagy másik oldalán kibontakozó vagy már megkezdett párbeszédre nézve nem bizonyul ez majd kínosnak. Az egyes számú mosdó a 'szét kell választani dolgokat' szabályának jegyében létesül, míg a négyes számú az 'össze kell hozni a dolgokat' elvét megközelítő szabályon alapszik”. Majd folytatja: „Amikor az a szabály, hogy »össze kell hozni a dolgokat«, az előzetesen felállított rend *megbontásával* állunk szemben, és ez végeredményben a rendet aláátmasztó autoritás (a hatalmi viszonyok). Ennélfogva az »össze kell hozni a dolgokat« szabálya többre becsüli a jelent a múltnál, a szubjektívat az objektívnél, a személyeset a pozicionálisnál.” Bernstein azzal a felvetéssel összegzi jegyzetét, hogy a fent kifejtett gondolatokat érdekes lenne a lakónegyedek és a hivatalosan oktatási célra használt területek tervezésénél is felhasználni. (Bernstein, 1975. 142–145.) Bernstein a keveredés és a hibriditás következetes védelmezője.

szexuális magatartásformák között emelkedik. Az állam és a tőke aggodalmának legfőbb tárgya – amely megszilárdítja a saját rendünk és a másoké közötti határt – ennek a kívánatos családnak a biztonsága.

Az otthonon túlmenően létezik ismertebb „közösségi” politika, amely Richard Sennett *The Uses of Disorder* [A rendetlenség haszna] (1970) című munkájának megjelenése óta alapos kritikának van alávetve. Constance Perin észak-amerikai külvárosokról készült etnográfiai és Iris Marion Young valamivel elvontabb eszme-futtatása a közösség és a társadalmi igazságosság összeférhetetlenségéről (Young, 1990) Sennettnek azt az elgondolását visszhangozzák, hogy a közösség egy purifikációs folyamat terméke. Ezek a szerzők a nyugati városról adott elemzéseikben mindannyian pesszimisták. Éles határokat és szembenállásokat látnak a városok társadalomföldrajzában, amelyek a különbözőségekkel kapcsolatos mély szorongást tükröznek. Ez a szorongások a testtől a nemzetállamig számos szinten reprodukálódik, és szükségszerűen tükröződik a várospolitikában.

6. Átmeneti binaritások

Melanie Klein felismerte, hogy annak a gyermeknek, aki tárgykapcsolataiban képtelen túllépni a „jón” és „rosszon”, személyiségproblémái vannak. Az érettség a jóság és a rosszság fokozatosságának felismeréséhez kötött. Hasonlóképpen a terek elhatárolása is olyasmí, ami az emberekből kisebb vagy nagyobb szorongást válthat ki. Geraldine Pratt (1999) szerint a határokat dialektikusan kell kezelni. A határokat sajátos helyi körülmények között állítják fel, szüntetik meg és alakítják át. Otthon tehát az a szülő, aki általában laza a tér gyerekekkel történő megosztásában, néha merevvé válhat („pozicionális”), és igényt tarthat a saját térre.⁷ Az a gyerek, aki saját teret akar, rendszeresen ellenszegül a perszonalizáló családi vezetés interakcióinak. Egy másik szinten a morális pániknak különleges időisége van, amelyet a határok emelése, majd azt követően – ahogy a „népellenség” veszít erejéből, s az fordu-

⁷ Ismét Bernstein. A „pozicionális” és „perszonalizáló” – főleg a családon belüli – hatalmi viszonyokra utal. A pozicionális tekintély hierarchiát feltételez, hatalommal, amely ezen hierarchiában elfoglalt helyből fakad. A „perszonalizáló” azt a viszonyrendszert jelöli, ahol a cselekvések zajlanak. A kettősség téri implikációinak feltárásáról lásd: Lowe és mások (1993).

latot hoz – eltörlésük fémjelez. Az ifjúság kultúrája a nyugati társadalmakban például elveszteni látszik azt a sokkoló erejét, amellyel az 1950-es és 1960-as években rendelkezett. Ha a bináris oppozícióknak megvan a maguk története, és többé-kevésbé tünékenyek lehetnek, ugyancsak megvan a maguk földrajza is.

A mi esetünkben arról van szó, hogy léteznek olyan összefüggések az emberek, helyek és helyi uralmi modellek között, amelyek ellenségesek a mássággal és a változatossággal szemben, mert identitásuk a szilárd határok fenntartásán múlik. Ezek megtűrik a kirekesztő tereket. Vanak más terek, mint a brit nagyvárosok belterületei, amelyek a felszínen kifejezetten heterotopikusnak látszanak.⁸

Az etnikai sokféleség azonban nem szükségszerűen jelzi az etnikai határok lebomlását, bár nyilvánvalóan jobbak az esélyei, mint az etnikailag homogén negyedekben, ahol a talán más, kevésbé látható, a nem szerepeken és a fogyatékoságon alapuló kirekesztés érvényesülne. Iris Young fejt ki nagyon jól ezt a gondolatot. Mint írja, a városban „idegenek élnek egymás mellett a nyilvános tereken, egymásnak adva és egymástól véve a társadalmi és esztétikai termékeket, gyakran óriási interakciós láncok segítségével. Ez a társadalmi viszonyokat mint más-ságot szemlélteti, a más csoportok és kultúrák megértése értelmében, ahol az interakciók átfedései nem eredményeznek közösséget, de megvédenek a szétszóródástól. Annak a lehetősége mindig fennáll, hogy új és eltérő kulturális és társadalmi tapasztalatokkal rendelkező emberekkel ismerkedjünk meg, hogy új csoportok alakuljanak ki vagy szerveződjenek különleges érdekek köré. A nem elnyomó város ezért az asszimilálatlan másságra való nyitottságként határozható meg. *Természetesen a jelenlegi társadalmi viszonyok között nem rendelkezünk efféle nyitottsággal a másság irányába. Amit kifejtettem, az olyan ideál, amely a másság politikai kezelésében rejlik*” (Young, 1990, 319., kiemelés: D. S.).

A másságra való nyitottságban a tér szintén fontos tényező. Így hát az angol cigány akár tudományos kutatókkal és szociális munkásokkal is

⁸ A „felszínen” kifejezést azért használom itt, mert a különbözőség, amely a soknemzetiségű szomszédságokkal asszociálódik, félrevezető lehet, és nem mindig vív ki osztatlan elismerést. Amint Geraldine Pratt megjegyzi: „Munkánkat afféle bajkeverésnek tartom, még harmadik térben is, mert láthatóvá tesszük a határkonstrukciókat és mindazt, amit a másság szül, és elevenen tartjuk a 'ki [vagy]' kérdését, amely elkerülhetetlen az identitás meghatározásakor.” (Pratt, 1990. 164.)

kerülhet egy társaságba a városi kocsmában, ám egyébként ugyanezzel az erővel akár a „cigánytelepre” is toloncolhatják – egyes helyi hatóságok, mint stigmatizált kisebbség tagját, elhanyagolt ipari térségben helyezik el. Ez a fajta kirekesztés, amely a uralkodó társadalom nézőpontjából a tiszta és a szennyezett szembenállását tükrözi, sokkal alapvetőbb eleme a cigányok életvilágának, mint a kocsmá heterogénebb terébe való alkalmankénti kiruccanás. Tagadhatatlan, hogy a városban keverednek a másságot elfogadó és kirekesztő terek, de a nyugati nagyvárosokban tapasztalható társadalmi igazságtalanság nagyszabású problematikájának szempontjából, elsődlegesen a (maradandóan) kirekesztő terekkel kellene foglalkoznunk.

Kétlem, hogy a „peremértelmiség” érdemi lépéseket tudna tenni a problémával kapcsolatban, alternatív elképzeléseket azonban megfogalmazhatna. Világos, hogy az emberről és a helyekről alkotott, a korlátokat és a lázadásokat létrehívó sztereotípiák nem megingathatatlanok, és a tudósoknak van szerepük a város etnográfijának megalkotásában, amelyek a városban rejtetten létező világnézetek sokféleségét ábrázolják. A regényírókkal, útirajzok szerzőivel és másokkal karöltve a „város megírásában” ugyancsak részük van, hogy a városi élet valódi természete feltáruljon. (Burgin, 1996; Schlor, 1998; Pile és Thrift, 2000). A terek bináris felosztása a nyugati társadalmakban élő emberek túlnyomó része által folytatott életmódban gyökerezik. A felosztásokat megerősíti a tőke, különösen a fogyasztói légkör megteremtésével, és az állam, például bizonyos kisebbségek regulációjával, a család támogatásával, valamint a nemzeti határok felügyeletével. A hirtelen politikai változásokkal – mint amilyen Közép- és Kelet-Európában a korábbi szocialista államok felbomlása volt – szembeni ellenállás, és a változások nyomán megjelenő menekültáradat helyi szinten élezte ki a problémát. A város életébe tett jól irányzott beavatkozások segíthetnének a közösségi élet helyreállításában és az ismeretlen másikkal szembeni szorongások folyamatos csökkentésében. Gondolhatunk például a tömegközlekedés erőteljesebb támogatására, a lakáshelyzet javítására, valamint a városközpont felújítására – persze úgy, hogy ez ne szüljön még több elit negyedet. Ezek egyáltalán nem radikális elképzelések, de az Egyesült Királyságban mégsem nagyon mentek át a gyakorlatba. Az az új keletű felismerés, hogy a kosz jót tesz, hogy az egészséges testnek szüksége van a kórokozókra, ugyancsak hozzájárulhat ahhoz, hogy kisebb hangsúlyt kapjon az agyontisztított test (és ennek korroláriuma, a „tökéletlen ember” gondolata), valamint az ideális otthon (lásd Hinchcliffe, 1997).

7. *Konklúzió*

Soja (1999, 277.) saját harmadik tér elméletének újabb reflexiójában rámutat, hogy „újra hangsúlyoznunk kellene a térről alkotott kritikák kiterjedt elméleti és stratégiai-politikai jelentőségét”. Azzal én is egyetértek, hogy a térről alkotott kritikák alapvető fontosságúak, két dolog tekintetében azonban nem osztom Soja nézeteit. Először is, a harmadik tér felfogás nem teljesen újszerű. A bináris gondolkodáshoz kapcsolódó kritika a városelméletben és tervezésben az anarchisztikus gondolkodás jellegzetessége már Kropotkin óta, de az 1960-es évektől fogva különösen. A kérdés, amit fel kell tennünk, hogy vajon ezen kritikáknak miért oly csekély a hatásuk a gyakorlatra. Másodszor pedig, úgy gondolom, komolyan kell vennünk a pszichoanalízisnek a bizonytalanul körvonalazott „nyugati szelffel” kapcsolatos megállapításait. A legfontosabb az a fogalom, amit a pszichoanalízis a szelf határainak kialakulásában a jó és a rossz, a tiszta és a szennyezett közötti „hasadásról” alkot. Ha a szelf a kultúra terméke, akkor evidens, hogy Nyugaton, az anyagi kultúrában a tisztaságnak és a szennyezettségnek számtalan introjektálandó jelölője van. A csoport- és gyerekerápia bizonyítja, hogy határookra szükségünk van, mert a másokkal való szabályozatlan interakciók tolakodóvá válhatnak és már önmagukban is szorongás forrásai lehetnek. A határoknak viszont sokkal inkább megszüntethetőeknek kell lenniük, mintsem szilárdan felépített sorompóknak, amelyek mások jogait korlátozzák.

Ezt a boldog államot nehéz megvalósítani. Részben azért, mert a társas-téri viszonyok termékei – a privát autóhasználat kérlelhetetlen növekedése, valamint az egyre körmonfontabb biztonsági berendezések és a rendőri riasztási technológiák – megszilárdítják a biztonság képzeletbeli földrajza és a veszélyes terek közé vont határt. A város sok embert szolgál. Nem a megjósolhatatlan találkozások helye, hanem a zártaságnak és a kiszámíthatóságnak az a tere, amelynek a másság kezelésével kapcsolatos fantáziaáramlás ad hitelt. Térről alkotott elképzelésünk ily módon ugyan még nyomasztóbb lesz, de vajon nem kell-e súlyosabb következményekkel számolnunk akkor, ha ölbe tett kézzel nézzük végig, hogy a város nyílt térré változik?

Takács Mónika fordítása

IRODALOM

- ALEXANDER, C. (1966): „The City Is Not a Tree.” *Design*, 206. 47–55.
- BENJAMIN, W. – LACIS, A. (1925/1997): „Naples.” In: W. Benjamin: *One Way Street*. London: Verso. 167–176.
- BERNSTEIN, B. (1975): *Class, Codes and Control: Volume 3*. London: Routledge and Kegan Paul.
- BHABHA, H. (1994) *The Location of Culture*. London: Routledge.
- BURGIN, V. (1996): *Some Cities*. London: Reaktion Books.
- CHAMBERS, I. (1994): *Migrancy, Culture and Identity*. London: Routledge.
- DOUGLAS, M. (1966): *Purity and Danger*. London: Routledge and Kegan Paul.
- FREUD, S. (1919/1990): „A kísérteties”. In: Bókay Antal és Erős Ferenc (szerk.): *Pszichoanalízis és Irodalomtudomány*. Filum, Bp. 1998. 65–82.
- GALE, S.(1972): „Inexactness, Fuzzy Sets and the Foundations of Behavioral Geography”. *Geographical Analysis* 4. 337–349.
- GEERTZ, C. (1980): „Blurred Genres: The Reconfiguration of Social Thought.” *American Scholar*, 49. 165–178.
- GREENBIE, B. (1976): *Design for Diversity*, Amsterdam: Elsevier.
- GROSZ, E. (1995): *Space, Time and Perversion*. London: Routledge.
- HINCHCLIFFE, S. (1997) „Locating Risk: Energy Use, the 'Ideal' Home and the Non-Ideal World.” In: *Transactions of the Institute of British Geographers*. NS, 22. 197–209.
- JACOBS, J. (1961): *The Death and Life of Great American Cities*. New York: Random House.
- JANMOHAMED, A. (1992): „Worldiness-Without-World, Homelessness-As-Home: Toward a Definition of the Specular Border Intellectual.” In: M. Sprinkler (ed.): *Edward Said: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell. 96–120.
- JAY, M. (1995): „The Uncanny Nineties.” *Salmagundi*, 108, 20–29.
- KROPOTKIN, P. (1899/1985): *Fields, Factories and Workshops Tomorrow*. London: Freedom Press.
- LECHTE, J. (1994) *Fifty Key Contemporary Thinkers*. London: Routledge.
- LE CORBUSIER, E. (1927): *Towards a New Architecture*. London: Architectural Press.
- LINSTEAD, S. (1985): „Breaking the Purity Rule: Industrial Sabotage and the Symbolic Process.” *Personel Review*, 3. 12–19.
- LOWE, G. –FOX-CROFT, D.–SIBLEY, D. (1993): *Adolescent Drinking and Family Life*. Chur (Switzerland): Harwood Academic.
- MARCHAND, B. (1979): „Dialectics and Geography.” In: S. Gale and G. Olsson (eds.): *Philosophy in Geography*. Dordrecht: D. Reidel. 151–168.
- MERROFIELD, A. (1999): „The Extraordinary Voyages of Ed Soja: Inside the 'Trialectics of Spatiality.’” *Annals of the American Association of Gographers*, 89. 345–348.
- OLSSON, G. (1980): *Bird in Egg*. London: Pion.
- PERIN, C. (1988) *Belonging in America*. Madison, WI: University Wisconsin Press.
- PHILLIPS, A. (1995): *Terrors and Experts*. London: Faber and Faber.
- PILE, S. (1996): *The Body and the City*. London: Routledge.
- PILE, S.–THRIFT, N. (eds.): (2000): *City A–Z*. London: Routledge.

- PRATT, G. (1999): „Geographies of Identity and Difference: Marking Boundaries.” In: D. Massey, J.–Allen–P. Sarre (eds.): *Human Geography Today*. Cambridge: Polity Press. 151–168.
- RICKMAN, J. (1957): *Selected Contributions to Psychoanalysis*. London: Hogarth Press.
- SCHLOR, J. (1998) *Nights in the Big City*. London: Reaktion Books.
- SENNETT, R. (1970): *The Uses of Disorder*. Harmondsworth: Penguin.
- SENNETT, R. (1971): „Middle-Class Families and Urban Violence: The Experience of a Chicago Community in the Nineteenth Century.” In: T. Harvan (ed.): *Anonymous Americans*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall. 280–305.
- SENNETT, R. (1977) „Destructive Gemeinschaft.” In: N. Birnbaum (ed.): *Beyond the Crisis*. Oxford: Oxford University Press. 171–200.
- SIBLEY, D. (1981): *Geographies of Exclusion*. London: Routledge.
- SOJA, E. (1996): *Thirdspace*. Oxford: Basil Blackwell.
- SOJA, E. (1999) „Thirspace: Expandigng the Scope of the Geographical Imagination.” In: D. Massey, J. Allen and P. Sarre (eds.): *Human Geography Today*. Cambridge: Polity Press. 261–278.
- SOJA, E. (2000): *Postmetropolis*. Oxford: Basil Blackwell.
- SUTTLES, G. (1972): *The Social Construction of Communities*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- WALZER, M. (1986): „The Politics of Michel Foucault.” In: D. Hoy (ed.): *Foucault: A Critical Reader*. Oxford: Basil Blackwell. 51–68.
- WILSON, M. (1998): „Dancing in the Dark: The Inscription of Blackness in Le Corbusier’s Radiant City.” In: H. Nast and S. Pile (eds.): *Places through the Body*. London: Routledge. 133–152.
- YOUNG, I. (1990): „The Ideal of Community and the Politics of Difference.” In: L. Nicholson (Ed.) *Feminism/Postmodernism*. London: Routledge. 300–323.
- ZARETSKY, E. (1999): „’One Large, Secure, Solid Backgoround’: Melanie Klein and the Origins of the British Welfare State.” *Psychoanalysis and History*, 1. 136–154.

FREUD, A MŰVELT POLGÁR*

Radnóti Sándor

Freud életrajzírói – Ernest Jones, Peter Gay, Max Schur és mások – egybehangozva nyilatkoznak kultúrturisztikai vállalkozásainak jelentőségéről. Freud öt északolasz utazás után, 1901-ben jutott el először Rómába, amelyhez mind az idáig félelem (hogy ugyanis soha nem láthatja meg) és heves ambivalens érzések fűzték, amelyekről az *Álomfejtésben* adott számot. Freud, mint sok közép-európai zsidó kultúrember, szenvedvén a komisz-kedélyes vallásos színezetű antiszemitizmustól, élesen megkülönböztette az antik világ központját a kereszténység fővárosától. A megkülönböztetés lehetetlenségét azonban mégis a megfordított szimbolika mutatja: „hőse” egyrészt az antik Róma ellen örök gyűlöletet fogadó sémita Hannibál, másrészt az antikvitásimádó és ezért a katolikus Rómához alkalmazkodó (pápai alkalmazás reményében konvertáló és később valóban pápai szolgálatba álló) Johann Joachim Winckelmann.

Freud úgynevezett Róma-komplexusát sokan elemezték, legérdekesebben – legalábbis számomra – Carl Schorske és Peter Heller.¹ A bo-

* A „Pszichoanalízis, művészet, Közép-Európa” című, a Közép-európai Kulturális Intézet rendezésében tartott konferencián elhangzott előadás szövege (Budapest, 2003. november 8). A „Gradiva” című nagyobb tanulmány (in: *Holmi*, 2001/11., 12.) egy fejezetének rövidített változata.

¹ Carl E. Schorske: „Politika és apagyilkosság Freud *Álomfejtésében*”. In: Schorske: *Bécsi századvég*. Budapest: Helikon, 1998. 164.kk. o. (Eredeti megjelenés: „Politics and Patricide in Freud’s Interpretation of Dreams”. In: *American Historical Review*, 78: 2, 1973. 335.). Peter Heller: „Zum Thema Psychoanalyse und Germanistik. Gedanken zu Freuds Interpretation von Jensens »Gradiva«”. In: Heller: *Probleme der Zivilisation. Versuche über Goethe, Thomas Mann, Nietzsche und Freud*. Bonn: Bouvier, 1978., 252.

nyolult problémakör a maga rendkívül érdekes társadalomtörténeti és pszichológiai adalékaival most csak egy vonatkozásban foglalkoztat. A számos dinamikus ellentét közül arról akarok beszélni, amelyet Winckelmann csak egyszer említett neve jelent. Hiszen Winckelmann diadalmaskodott: Freud eljutott Rómába, de nem azért, hogy legyőzze, hanem hogy klasszikus műveltségét a szem tapasztalatával gazdagítsa. Jones tudósít róla, hogy a tizenkét nap alatt háromszor kereste föl a vatikáni múzeumot. Egy évvel később újra Rómában van, majd folytatja útját Nápolyba, megmássza a Vezúvot, és eljut Pompejibe is. 1904-ben utazik először Görögországba, s ettől kezdve római útjai – testvére vagy Ferenczi Sándor társaságában – rendszeresekké válnak.²

Winckelmann alakja mintegy szimbóluma lett a német *Bildungsbürger*-hagyománynak. De nemcsak a citromok hona utáni oly ismert s a hosszú XIX. században, egészen a világháborúig oly eleven germán kultúrnostalgia köti Freudot Winckelmannhoz, hanem Pompeji is. Feltárásának kezdete (1748) után alig néhány évvel 1756-ban Winckelmann már meglátogatja, és a másik elpusztult város, a már valamivel korábban kutatott Herculaneum régiségeiről ő írja az első tanulmányt. Pompeji rendszeres ásatásának kezdetei pedig már Freud életidejére esnek: négyéves, amikor 1860-ban megindul ez a munka.

Pompeji kiásásának kultúrtörténeti, mentalitástörténeti jelentőségét nehéz lenne túlbecsülni. A 79-ben elpusztult Vezúv környéki városok ugyan egységet alkotnak ebben a történetben, de Herculaneum XVIII. századi nagyobb hatását bizonyára azért is homályosította el később az egyébként előkelőbb, fényűzőbb Pompeji, mert a képzeletet magával ragadta, hogy tragédiája is iszonyúbb volt; az előbbi város lakóinak nagy része megmenekült, az utóbbi elpusztult. Mindenesetre az emberiség ekkor találkozott először egy a sajátjától tökéletesen elkülöníthető – mivel nem romként megmaradt, hanem a föld alá került – régmúltbeli életforma összefüggő tárgyi világával. Először találkozott, ami azt jelenti, hogy először látta meg, először tette fel olyan historizáló módon az erre vonatkozó kérdést, hogy megláthatta, illetve megtervezhette megpillantását. Ez a pillanat valójában egy évszázad, amelyben a kincskeresés és ötletszerű földtúrás eltervezett arche-

² Vö. Ernest Jones: *Sigmund Freud élete és munkássága*. Budapest: Európa, 1973. 326. Vö. továbbá Peter Gay: *Freud, a Life for Our Time*. London; Melbourne: J. M. Dent & Sons Ltd. 1988., 135.

ológiai feltárássá, a régiségek szakértője pedig régésszé, *antiquariusból* archeológussá válik.

„Pompeji” közvetlen hatással volt a neoklasszicizmusra, méghozzá mindenekelőtt a kisművészetekben: dekoratív művészetekben, ornamentikában, bútorban és egyéb használati tárgyak megformálásában, porcelánban, belsőépítészetben, viseletben stb. Ez is arra vall, hogy Herculaneum és Pompeji a kulturális emlékezetet egy történelmi életforma tapasztalatával gazdagította. Egyes leletei Winckelmann kezdeti reményeivel ellentétben nem keltettek olyan közvetlen és frenetikus művészi és kulturális hatást, mint a *Laokoón* felfedezése a XVI. század elején, a *Diszkoszvető* megtalálása a XVIII. század végén, az Elgin-márványok bemutatása Londonban és az aiginai márványoké Münchenben a XIX. század elején, vagy a riacei bronzok fölmerülése a tengerből a XX. század második felében. „Pompeji” művészete *együttes* maradt, jelentősége nem fosztja meg kontextusától. Ennyiben azt is mondhatnánk, hogy míg a régiség egyes művei kontextusukból kényszerűen vagy szándékosan kiemelve előbb-utóbb múzeumba kerülnek, a herculaneumi és pompeji leletegyüttes az első, amely eleve múzeumi tárgyként került elő a földből.

Pompeji természetesen nem marad bezárva a neoklasszicizmus recepciójába. A közvetlen hatás után „Pompeji” hatástörténete megoszlik két irányba, noha ezek a hatások is sokszorososan összefonódnak.

Rövidre fogva: ez a kettős hatásmechanizmus az idegen és az ismerős, a nem azonos és az azonos. Már közvetlen stílári alkalmazásában is volt valami ritkaság- és furcsaságkedvelő vonás, miképpen a XVIII. század ál- és féltörténelmi díszítő stílusaiban. A régészeti teljesítmény megnyitotta az utat a teljes historizáláshoz; ahhoz, hogy a történelmi stílusok ne csupán dekoratív kiegészítőkként, hanem egyenrangú és önálló művészeti lehetőségekként jelenjenek meg a XIX. században. A historista katalógus tételeit állandóan frissíteni kellett, rendkívüli érdeklődés irányult Egyiptomra, a bibliai ásatásokra, Trójára, Mükénére, Krétára stb. „Pompeji” mintája lett a XIX. és XX. század hatalmas, idegen kultúrákat feltáró régészeti vállalkozásainak.

Másfelől azonban Herculaneum és Pompeji feltárása a *klasszikus* archeológia alapító története; olyan kultúra anyagi hagyatékát hozták a felszínre, amelyet akkor már évszázadok óta az európai kultúra bölcsőjének tekintettek – mértéknek és mintának. Európa nációi, az angolok, a franciák, a németek, az olaszok – magyarok is – saját maguk elődeit ismerték fel ebben a kultúrában, és azonosították magukat vele. S hiá-

ba kezdődött el már a XVIII. században az ízlés és a művészi érték tekintetében a görög klasszika és a római klasszicizmus fokozatos különválasztása, s hiába járt éppen a német kultúra elöl (a franciával szemben) a görög művészet fölényének hangoztatásában a rómaival szemben, hiába merült fel már a XVIII. század végén a gyanú, hogy a legtöbb ünnevelt görög szobor valójában római másolat, ez a tudás igen lassan jutott el a lesüllyedt kultúrjavak közé. Pompeji Itália klasszikus talaján állt, amelyben szinte a Bildungsbürger kötelessége volt felismerni saját magát.

Freud könyvtárában is több Pompejiről szóló mű volt, köztük Johannes Overbecknek, a német archeológusnak 1856-os Pompeji-monográfiaja.

Föl kell tételeznünk, hogy Freud számára a *Gradiva* – Wilhelm Jensen (1837–1911), a maga korában jól ismert északnémet író száznegyven könyvének egyike, a *Gradiva* című novella, amelyről Freud első nagyobb irodalmi analizisét írta³ – egyik fő vonzerejét klasszikus – pompeji-i – témája jelentette. A „klassischer Boden”-nek (klasszikus talajnak – Goethe) rendkívüli jelentősége volt a számára, lelkes múzeum- és műemlék-látogató volt, az egyiptomi, görög, római és később a kínai régiségek gyűjtője. Szenvedélyesen érdeklődött a régészet iránt, jól ismerte és „irigyelte” Schliemann teljesítményét, Trója feltárását, követte a nagy kortársi munkálatokat, Robert Koldewey babiloni feltárását, Arthur Evans knosszoszi ásatását, később Howard Carter kutatását a Királyok völgyében. Ha zsúfolt múzeumlakásában és múzeumi albumokkal, archeológiai munkákkal teli könyvtárában képzeletben körültekintünk (ezerszer idézik Arnold Zweighez írott 1931-es levelének azt a passzusát, hogy több régészeti művet olvasott életében, mint pszichológiáit), akkor leginkább a historista eklektikát észleljük. Munka közben íróasztalán két tucatnál is több műtárgy nézett farkasszemet vele. Megfértek itt egymással a kínai tudós jade figurája a XIX. századból, bronz egyiptomi Ozirisz-fej az i. e. 11–8. századból, egy görög Athéna római bronzmásolata az i. e. 1. vagy 2. századból, a gyermek Hóruszt szoptató Ízisz az i. e. 7–6. századból, egy kis Ámon-Ré, valamint Ptah isten az i. e. 8–4. századból, egy etruszk harcos az i. e. 5. századból és más, kínai, római, egyiptomi kisplasztikák. Freud egész, jelentős gyűjte-

³ „A téboly és az álmok W. Jensen *Gradivájában*”. In: Sigmund Freud: *Művészeti írások*. Budapest: Filum, 2001., 11–102.

ményének egyetlen klasszikus darabja egy sírt díszítő magasdomborműről származó görög női fej volt az i. e. 5. századból, amelyről szakszerű leírója, annak a szigorú ízlésnek a nevében, amely szemmel láthatólag nem volt Freud sajátja, ezt is írja: „Többen úgy gondolhatnák, hogy ez a fej Freud gyűjteményének esztétikailag egyedülállóan megnyerő és értékes darabja.”⁴

A személyes ízlésnek, amely e gyűjteményben megmutatkozik, teoretikus jelentősége is van. Az idegen történelmekkel és kultúrákkal való találkozásnak a sajátot relativizáló funkcióját már az aufkléristák is hangoztatták, amikor fáradhatatlanul szaporították a különböző szokások és erkölcsök távoli tájakról és időből vett példáit. Ugyanakkor az idegen kuriozitása, különössége és „unheimlich” volta a fantasztikussal érintkezik.

Freud, aki ízlésében és nem elméletében volt historista, eklektikus antik műgyűjteményének kuriozitását és fantasztikumát hasonlóképpen racionalizálhatta, mint a XIX. századi fantasztikus szépprózai műveket. Feltételezte, hogy minden történelmi korszakban ugyanaz az ösztönstruktúra jellemzi az embert, s a lelki élet kultúrkorszakait csak az elfojtás fejlődése jellemzi, de a primitívebb, „prehistorikus” korszakok megismétlődnek az egyedfejlődésben. Nemcsak a saját kultúránk történelmi genezisével, hanem diszkontinuus vagy sokáig külön utakon járó kultúrákkal is – mint amilyen az egyiptomi, illetve a kínai – azonosíthatjuk magunkat. A lélek és az alak mindenütt fölismerhető. Ezért tudnak a költők mindent előbb, mint a pszichoanalitikusok, s ezért írhatja le Freud mindannyiunk magatartásának egyik legfőbb elfojtott vágyát egy 2300 évvel ezelőtt élt tragikus költő történetének segítségével. Oidipusz „sorsa csak azért ragad meg minket is, mert a mi sorsunk is lehetett volna, mert születésünk előtt a jóslat ugyanazt az átkot mondta ki ránk is”.⁵

Kihallatszik ebből az idézetből Freud tragikus antropológiája. Ő kétszeresen azonosította magát Oidipusszal: egyszer azért, ami minden ember átka, egyszer pedig csak azért, ami az ő kiválasztottsága, hogy a nagy talányt megoldotta, tudományos eszközökkel felismerte az átkot.

⁴ –LB [Lucilla Burn]: „Head of a Woman from a Relief.” In: Lynn Gamwell and Richard Wells (Eds.): *Sigmund Freud and Art. His Personal Collection of Antiquities*. New York: State University; London: Freud Museum, 1989. 99.

⁵ Sigmud Freud: *Álomfejtés*. Budapest: Helikon, 2000. 189.

Nem csoda hát, ha gyűjteményében több Oidipusz- és Szfinx-ábrázolás található.

Noha Freud műveltsége – humanisztikus érdeklődése, irodalmi, történelmi olvasottsága, képzőművészeti, kultúrtörténeti tájékozottsága, kultúrurizmusa (de nem zeneszeretete!) – a századvégi, századfordulós Bildungsbürger tipikus humanista műveltsége, méghozzá igen magas színvonalon, s műgyűjtése és régészeti érdeklődése is közös gyökerrű, mégsem mondható, hogy a kettőt hasonló módon foglalta volna bele életébe és művébe. Ezt nem is tehetné volna a miatt az elvi különbség miatt, amely a műkereskedelmi forgalomban piacra került műtárgyak és a régészeti feltárás – *in statu nascendi* – tárgyai között van. Még ha az előbbi is a földből került elő egykor, akkor újrakezdődött a története. Freud például igyekezett e történetet – a műtörténet szavával provenienciát – tisztázni, hogy elkerülhesse, ami a szakértők szerint nem mindig sikerült, a hamisítványokat. De a történetet szélesebb értelemben is fel lehet fogni, mint dekontextualizálódásuk és újrakontextualizálódásuk folyamatát. Maga a gyűjtő is újrakontextualizál. Kontextuális jelentése van – noha bizonyára kikerül a művészettörténet hatásköre alól – annak is, hogy Freud íróasztalán melyik tárgy melyiknek lesz a szomszédja, s miért áll a kis Athéna-szobor a középpontban.

A tárgyaknak a föld alá kerülve pusztá természeti létük van, a föld fölött történetük, amelyet a jelentéstulajdonítás történelmi változásai alakítanak. Ezért különbözik a föld fölött maradt rom is a kiásott épülettől. Elhagyatott helyeken a rom visszaváltozik természetté. Földréteg kerül rá, benövi a vegetáció, vagy megkülönböztethetetlené válik a sziklaszirttól, s még ha megmarad is valami belőle, nincs, aki lássa. Róma romjai egy eleven várossal való kölcsönviszonyban kerültek el ezt a sorsot. Nem maradtak közömbösek az eltelt történelmi idő iránt, a város többszörösen körbenőtte romjait, és állandóan újraértelmezte a hely szellemét.

A föld alá került épületek és tárgyak óráját leállítják, és megtalálásukkor újraindítják. Amit eltemetnek, a fölé emlékjelet állítanak, ami betemetődik, az – legalábbis ideiglenesen – kiesik a kulturális emlékezetből. Ez adja a régészeti fölfedezés mélyebb értelemben vett szenzációját: egy történelmi világ hirtelen előbukkanása a semmiből. Legalábbis ez volt a XIX. század romantikus képzelete az archeológiáról, amely még ma is hat ránk.

Ez a képzet tüzetesen foglalkoztatta Freud fantáziáját. Már a Dóran tanulmányban létrehozta az analógiát pszichoanalízis és archeológia

között. A metafora rendkívüli mértékben elterjedt, például Foucault is úgy foglalja össze Freud tanait, hogy „a neurózis a libidó spontán archeológiája”.⁶

Az archeológia mint a pszichoanalízis metaforája tulajdonképpen két hasonlatot kapcsol össze. Az egyik a felszínt ellentétbe állítja a mélybe rejtettel, és ennek mindkét diszciplínában sarkalatos jelentősége van. A másik összekapcsolja a neurózissal az archeológia által kutatott archaikus (primitív, prehistorikus) korok ismert párhuzamát a gyermekkorral. Freud forradalmi újítása a betegség hozzáadása az addigi analógiához, hiszen a történelmi fejlődés és az egyedfejlődés párhuzama, régi korszakok összehasonlítása a gyermek- vagy ifjúkorral gyakori hasonlat, sűrűn használják például a német klasszikában és romantikában, a „természeti” népek gyermeki voltának pedig jelentős szerepe volt a kolonializmus ideológiájában.

A metafora érvényességét korlátozza, hogy a felszíni és a mély jelentése alapvetően különböző a régészetben és a lélekelemzésben. A föld alatt rejtőző tárgyi világ kiesik az emlékezetből, és működése szünetel, a tudattalan tartalom kiesik a tudatos emlékezésből, és tovább működik, betegséget idéz elő. Freud 1909-es, a „Patkányemberről” szóló esettanulmányában a tudatos és a tudattalan közötti ellentétet – az egyik kopásnak kitett, a másik változatlan, az egyik az erkölcsös személyiség alapja, a másik gonosz – a szobájában látható régiségekkel magyarázza betegének. „Ezek itt voltaképp csak sírleletek, amiket a betemetés konzervált. Pompeji csak mostanában pusztul el, amióta feltárták.”

Egy jóval későbbi írásában Freud így nyilatkozik a két folyamatról: amivel az analitikus foglalkozik, az nem pusztult el, hanem él. S e megszorítás után egy másik: a pszichében minden lényeges megőrződik; még az olyan dolgok is, amelyeket teljesen elfelejtettek, valamiképpen és valahol jelen vannak, csak betemetődtek, és elérhetetlenek a személy számára. Az archeológiában – mondja Freud – ez ritka szerencsés esetben fordul elő, például Pompeji vagy Tutanhamon sírja esetében.

Donald Kuspit az archeológiai metaforáról írott tanulmányában azt írja, hogy azokat a fizikai struktúrákat, amelyeket a régész feltár, „soha nem lehet teljesen rekonstruálni, míg a pszichoanalitikusnak egy bizonyos értelemben semmit sem kell konstruálni vagy rekonstruálni: csak

⁶ Michel Foucault: *Elmebetegség és pszichológia*. Budapest: Corvina, 2000. 28.

felfedeznie kell”.⁷ Kettős hibát látok ebben a tézisben. Egyrészt nem állja meg a helyét – noha Freud időnként hajlott erre az álláspontra –, hogy az analitikus „csak” felfedező, és nem hoz létre hermeneutikus konstrukciókat és rekonstrukciókat, másrészt viszont Freud számára éppen ez az alapja a két tudomány közötti hasonlóságnak. Számára Pompeji, Trója vagy később a Tutanhamon-sír felfedezése a régészet paradigmája, s gyanítható, hogy a metafora megalkotásának legfőbb oka a felfedező (ha tetszik, „konkvisztádor”) XIX. századi típusának szellemi és kulturális beállítottságával való rokonság érzete. A század e hősei (a földabrosz fehér feltjait eltüntető utazók, a terepmunkát végző természetmegfigyelők) között kitüntetett szerepe van az ásató régésznek, akinek e korai, romantikus típusát Heinrich Schliemann testesítette meg.

⁷ Donald Kuspit: „A Mighty Metaphor: the Analogy of Archaeology and Psychoanalysis”. In Gamwell and Wells (Eds.) *Sigmund Freud and Art...*, i. h. 139. Vö. Eszter Kárpáti: „Freud and Archeology: The Freudian Metaphor.” In: *East Central Europe* 24–25. 1997–1998. 143., további irodalmi hivatkozásokkal.

NÁPOLY, A FEJE TETEJÉN ÁLLÓ VÁROS¹

Bice Benvenuto

Ó, tengeri városok, látom polgáraitokat, úgy a nőket, mint a férfiakat, ahogy karjaik és lábaik szoros kötelékével olyan népekhez vannak láncolva, akik nem értik a ti nyelveteket. Így magatok közt önthetitek ki fájdalmatokat és elveszett szabadságotok bánatát, könnyes sírással, sóhajtással és panaszokkal, mert aki benneteket megköt, nem ért titeket, és ti sem értitek őt.

Leonardo da Vinci: *Codice Atlantico*, 145.

Miként a felettes-én törvényének, Nápolynak is a krónikus sírás a problémája. Vizsgálódásom a pompeji Misztériumok Villájától most áttér a városra mint kulturális és természeti jelenségre, civilizációnk tünetére. A 19. század végi nápolyi újságíró, Matilde Serao szerint Nápoly olyan pokol, amit az idegenek által rosszul irányított és elnyomott, vagy az olasz kormányok által kizsákmányolt és elhagyott angyalok laknak. Itt a törvénynek nincs apja, és a mostohaapa a törvény. Seraónak a megtévesztő apával szembeni ellenállásra való felszólítása azonos az én páciensem, Pénélopé anyai felettes-énjével.² Serao

¹ A fordítás Bice Benvenuto *Della Villa dei Misteri o dei Riti della Psicoanalisi*, Liguori Editore, Napoli, 2003. kötetének „Napoli sottosopra” című fejezete alapján készült, melynek kéziratát a szerző a kötet nyomdába adása előtt bocsátotta a *Thalassa* rendelkezésére.

² Utalás a kötet előző fejezetében bemutatott esetre. A „Pénélopének” nevezett páciens gyermekkorában az anyjával együtt külföldre költözött, s az apa a szülőföldön maradt. Pénélopé vezető tünete az állandó, krónikus sírás, melyben, mint az analízis során

(1994) meg akarja óvni „Nápoly ölet”, hogy ne szúrják hasba a városnőt csupán azért, mert a törvényes apának és a saját törvényének az árva.

Erre válaszol egy másik, nem nápolyi, de a város által örökbefogadott író, aki a második világháború után tért ide vissza, mert észrevette – bár nem volt pszichoanalitikus –, hogy Nápoly nem csupán a tudattalan egyfajta reprezentációja, hanem saját neurózisának metaforája. Annamaria Ortese az a „páciens”, aki szenvedélyes rögzüléssel kapcsolódik a Nápolyban szabadjára engedett gyepőlővel lovagló halálösztröhöz, amely kivillan a város bensőjéből, repedéseiből és látójából. Ortese még a híres nápolyi vidámságot is halálközeli siránkozásnak látja. A Nap és a tudat fényei nem fűrésztik Nápolyt a spanyol negyed sötét sikátoraiban, amelyek „félmeztelen, neveletlen, szerencsétlen gyerekektől hemzsegnek... Ebben a mélységesen sötét gödörben nem csillan fel semmi, csak a nemiség tüze a fekete és természetfeletti ég alatt” (Ortese, 1994, 65–67.). Ortese szerint „a féltékeny és folyamatosan gondoskodó anyai szellem, a végtelen hatalom őrzi ezeknek az embereknek az álmát” (uo., 117.). Alszanak, a sírástól elgyötörten az anya féltékeny karjaiban, aki vért ad és vért vesz el, vagy hevernek, mint az ekstázisban lévő Dionüszosz, anyja, Perszephoné ölen. Az író rettenettel áll meg az örök álmra kárhóztató ekstázis előtt. Pompejihez hasonlóan Nápoly is halott, „a halottak mosolya és a haldoklók lázas aktivitása” jellemzi, ahogy Pénélopét a kényszeres tevékenység. A beavatás misztériumától eltérően, a falosz leleplezésének revelatív pillanatát itt nem zavarja meg Aidosz, a szégyendémon ostora. Az író látott a villamosból néhány nápolyi utcagyereket, akik egy kis fal mellett játszottak. Amikor a villamos melléjük ért, „egyikük felugrott, és gyorsan, a többiek által kísérve, kigombolta a sliccét. Aztán, nemi szervüket mint egy virágot az ujjaik közé fogva, a fiúk elkezdtek futni a falon, hogy utolérjék a villamost; metsző, fájdalmas és szenvedélyes csalogatással próbálván felhívni a figyelmünket mindarra, amit birtokoltak” (uo., 103.). A meztelen és nyers – mivel nem leplezett, így impotens – faloszra. A város szemérmetlenül nyitott, a kasztráció parancsa nem érintette ezeket a gyerekeket, nem fürdette meg őket újra és újra a jólneveltség törvénye.

(2. folyt.) kiderül, az apa, az anya, a szülőföld és önmaga iránti ellentmondásos érzései sűrűsödnek. (A ford.)

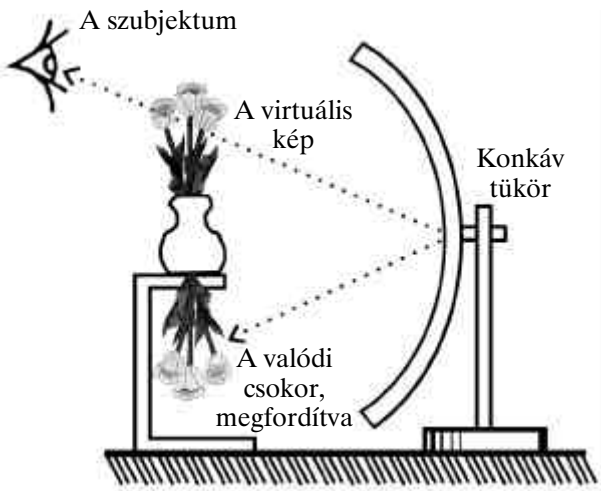
A villamos azonban éppen egyik intellektüel barátjához viszi Ortesét, aki a barátja impotenciájára gondol. Ezeket az értelmiségieket a Tudat bukott hőseinek látja, ugyanúgy, ahogy Enzo Striano (1986) írja le történelmi regényében az 1799-es Nápolyi Köztársaság Bourbonellenes lázadóit. A korabeli nápolyi intellektuális arisztokrácia jakobinizmusa, hasonlóképp saját értelmiségi barátai marxizmusához, az író-nő számára egy újra és újra elbukó „eseti liberalizmust” jelent. Ez a föld/anya, aki „dühödten kiszívja a siránkozást a természetből eredő tudatlanságban és a varázslatokban elvesző nápolyi értelemből” (Ortese, 1994, 112.), a Valós elviselhetetlenségét illusztrálja. A tudat megpróbálja őrizni az elveszett fallikus apaság emléknyomát, ami az én páciensem számára az apai földet, egy nápolyi számára pedig a fenséges Vezúvot jelenti. De hatalmába keríti a kiábrándulás nyugtalanító érzése, az a hányingerrel vegyes érzés, amely akkor tör ránk, mikor a hegy csúcsának helyén egy füstölő lyukkal és az abból kiinduló, szinte észrevehetetlen vaginarángásokkal találjuk szembe magunkat.

A kráter szélén, mely Nápoly és talán az egész Nyugat geológiai és emblematikus tünete, a Pokol tüzét egy vonal választja el a paradicsomi nápolyi tengerparttól. A tomboló mánia és a könnyes depresszió között a szomorúság nem talál „másholt”, és nem találja azt Ortese sem, aki melankolikusan saját patológiájaként írja le a város „betegségét”. De talán Nápolyban is beáll a csend, hogy meg lehessen hallani a város sírását, zűrzavaros beszédét, fonák létre ítéltségét. Hogy én is meghalljam, el kellett távolodnom tőle annyira, hogy felismerni remélhessem benne az örökségemet: valamit, ami rám hagyományozódott a földem bomlottságának örömeből; az öröm azon diskurzusát, melynek szükségyszerűsége felismerhető, megítélhető, sőt még választható is a civilizáció és annak zavarai nem kevésbé parancsoló beszédmódjával szemben. Nápoly, az Európa és a Kelet közti város-kapu és város-nő a tudatot jelenti a tudattalan küszöbén, melyen keresztül a halálösztön megmutatja magát az Énnek. Mögötte feltárulhat egy megoldás nélküli összeütközés, de lehet ez az ész és a természet, a virrasztás és az álom találkozásának kapuja is. A dionüszoszi misztériumok megmutatják, hogy a leleplezett falosz azonos a vulkán füstölő lyukát borító lepel-lel, és ez a lyuk most szégyenkezés nélkül feltárja magát. Páciensem – a filozófus Empedoklészhez hasonlóan, aki úgy akart meghalni, hogy az Etnába veti magát –, azt választja, hogy újra felfedezi a megtévesztő apai tárgy által helyettesített anyai tárgy örömét, annak árnyékával együtt. Hogy mind ez idáig lehetetlen volt meggyászolni ezt a törvényen

kívüli apát, jól reprezentálja az az épület, mely vendégül lát bennünket,³ a Serra di Cassano nemesi család palotája, a republikánus költők és értelmiségiek viszonyítási pontja, melynek kapuja 1799 óta elrekeszelve állt, mióta a család fiatal fiát, Gennarót lefejezték a Mercato téren, a rövid Nápolyi Köztársaság végén.⁴ Ennek a kegyetlen gyilkosságnak a tabuja, melyről ezek a termek tanúskodnak, talán csak most, amikor az ajtóikat pár évvel ezelőtt megnyitották, kezd gyásszá alakulni, egy még mindig szégyenteli emlékké, amely azonban nem érdemelte ki a halált.

A látvány és a tekintet

Van egy séma, amit Lacan nagyon szeretett, mert egyetlen képben ábrázolja azt az optikai hatást, amelyet a misztériumok csak folyamatokban mutatnak meg. Egy konkáv tükör elé egy üres vázát helyeztek



³ A Serra di Cassano-palotában van a Filozófiai Tudományok Intézete, ahol a fejezetnek ezt a részét előadtam, a Pszichoanalízis Európai Iskolájának kongresszusán, 1997. május 10–11-én.

⁴ A Ruffo bíboros előtti fegyverletétel ellenére az összes életben maradt hazafit elítélték, és Giulia Carafát, Gennaro Serra anyját, valamint a nővérét félmegtelenül végighurcolták a város utcáin, majd száműzték őket.

az asztal alá rejtett, lefelé fordított virágokkal. Ha a szem egy bizonyos pontból állítja be a látómezőt, látni fogjuk a vázát, benne a bájosan virító virágokkal, melyek a valóságban fejjel lefelé állnak, a sötétben, az asztal lábai között, mint egy nemi szerv.

Az ábra egyidejűleg mutatja meg nekünk a konkáv tükörtől megfelelő távolságra elhelyezkedő néző szemének látási rendjét, illetve a fejjel lefelé álló tárgy képét a maga meztelen és nyers valóságában. Vajon nem ilyen érzés volt az asztal alatt – a totalizáló tükrön kívül, vagy túl –, amikor gyerekkorunkban beléptünk a föld alatti világba, a felnőttek lába közé és a rejtett erotikus játékok csodáiba? Nápolyban is ebbe a fejjel lefelé logikába lépünk be, egy fordított dimenzióba, ahol még a nyelv logikája is kerüli a mindennapi és racionális valóság során elsajátított rendet. Ezen a vidéken a megfoghatatlan csodák képekkel és a nyelvvel kapcsolódnak össze, amelyek idegennek tűnnek én-identifikációinktól, pedig azok eredetét jellemzik. A pompeji papnő megmutatja Alice-nak ezt a *másik helyet*, és elkíséri őt oda, ahol a görög nő nyomait őrzik, aki beavatódott a Valós csodáiba és rettenetébe. És a beavatás nem csupán Pompejít mint a Valós archeológiai emlékét érintette, mert a görög nő jelenléte egyre sokatmondóbban és mélyebben terjed szét egész Nápolyon, annak kultúráján, esztétikumán és pszichikumán. A szükséges távolság nélkül és fordítva nézett virágcsokor Nápoly hatásának a kivonata: egy nyers és penetráns fejjel lefelé állapot a maga illataival; továbbá a tükörből kimozdult és láthatatlan tárgy gyakran elviselhetetlen intim kitérülései, melyek felé a felfedezési ösztönhöz hasonló kényszerességgel irányul a tekintet.

A lehetetlen kiállítás

Egy, a *Lehetetlennek* szentelt londoni képzőművészeti kiállítás világította meg számomra ezt az optikai hatást. A terembe lépve rögtön a hátsó kertre néző ablak előtt lógó világos és könnyű textiltüggöny ragadta meg a figyelmemet. Néhány pillanatig tétováztam a függöny előtt, mely szinte kínálta magát, hogy a kezemmel és a tekintetemmel megragadjam, majd azon kaptam magam, hogy mögéje nézek, de nem volt ott semmi más, csak egy kicsi, téli kert. De a második pillantásra egy hajfonatot láttam, amely az egyik kopár fán himbálózott, olyan nyomvonalat írva le, mintha csak a szélben repkedne valami. Semmi más nem volt ott. Egy utolsó titkos pillantás, hogy nem hagyott-e valami mást is ott a szél,

de a kezem, amiatti zavarában, hogy máris túl sokáig tartott a peep show, elhúzta a függönyt. Mit láttam? Hajszalakat a szélben, valójában szinte „semmit”. Ez az egyszerű függöny a legalapvetőbb szintre redukálta a kapcsolatot nézői tekintetem és a lehetetlent fedő fátyol között. Ezt a fátylat emelte fel a kiállítás a hétköznapi tárgyak, egy függöny, egy tükör, kis vacak készülékek és néhány poszter segítségével. A kiállítóterembe lépve tekintetem rögtön valamilyen táplálékot keresett magának, festményeket és képeket, egy képernyőt, amin lakmározhatott volna, olyan örömet, amellyel lecsillapíthattam volna felfedezési ösztönömet. A szemet megnyugtatja egy harmonikus vagy békés kép, de a tekintet a függöny mögött keresgél, ahol a szél nyoma vagy a fejjel lefelé álló virágok még nem találták meg a lehetséges elrendezést.

A modern művészet fellázad a klasszikus művészet félrevezetésével szemben. Az utóbbi egy apollói képet ajánl, mely mögé elrejtí a saját tekintetét, és arra szólítja fel a nézőt, hogy tegye félre, pihentesse az övét. Ezzel szemben Van Gogh cipőit átjárja magának a művésznek a tekintete, ahogy Munch kiáltása is visszhangzik a vászon belsejéből. A nézőnek tehát át kell adnia a tekintetét valami olyasminak, amit lehetetlen látni, és aktív értelmezéseket kell létrehoznia, hogy szerzője lehessen annak, amit lát. A műelemzés és a pszichoanalízis nem a tükörképeket és saját ismerős önarcképeinket hajszolja, hanem a legtávolabbi és legbensőségesebb föld felé való elmozdulást jelenti. És ezt a földet épp olyan nehéz elérni, mint a szivárványt. Elérése maga is olyan műalkotás lenne, amely egymáshoz illeszti saját tekintetét és a nézőét. Távolság híján láthatatlan lenne, s ez a hiány csupán feltűzelné a képzeletet.

A Nápoly-hatás

Hogy képem legyen Nápolyról – és hogy aztán hallani is tudjam –, magam is eltávolodtam tőle, átmentem a másik szobába, mint páciensem, Pénélopé anyja. Számos nézőpont létezik egy kép megtekintéséhez. Így például vannak olyan képek, amelyek egy sajátos optikai játék hatására változtatják a tartalmukkal kapcsolatos percepciókat. Aztán vannak olyanok is, amelyek, ha bizonyos perspektívából nézzük őket, egy halálfej, egy szándékos torzítás⁵ képét adják, a halál rejtett vízióját

⁵ A leghíresebb példa erre Hans Holbein „Nagykövetek” (1533) című képe, a londoni Nemzeti Galériában.

a látszólag normális képben. A „Nápolyt látni és meghalni” mondásban ennek a két optikai jelenségnek a képe rejlik, ahol a saját föld legharmonikusabb képével együtt mozogva, a halállal, a rettenettel, az emberrelennel találkozhatunk. Ebben a megnyugtató folyamatosságot nélkülöző, állandóan váltakozó felbukkanásban és eltűnésben áll Nápoly igazi hatása, a Szépség Rettenetében, amelyről Goethe beszélt a város meglátogatásakor. Ez az a hatás, ami arra készíti Sartre-ot – miután csalódottan újra és újra végigjárja a via Toledo elegáns Galleriáját, újra és újra megnézi a város elbűvölő panorámáit, de banális képeslapjai folklórját is; és aztán végül elhatározza, hogy a spanyol negyed sikátorai felé veszi az útját, végre az étel és a romlottság szaga felé, a sikátorok lakóinak gyanakvó és megközelíthetetlen tekintete felé; amikor egy félszuterén lakásban fekvő beteg lány nyakának látványával bujálkodik, amikor érzi, hogy elmerült az érzékeit teljesen rabul ejtő, ismeretlen faunában –, akkor ez a hatás arra készíti, hogy azt mondja: „Megtörtént a dolog: Nápolyban vagyok” (Sartre, 1997, 23.). A via Toledóról való lekanyarodással Sartre félreteszi azt a tekintetet, amely egy idegen táj képének távoli nézőpontjából akart táplálkozni és lakomázni, és munkára fogta saját tekintetét, azt, amely túlmegy a rendezett és fallikus irányultságú vízió, amelyik a szakadást keresi a vásznon, vagy a lehetetlen kutatásának akarja szentelni magát, a másik számára elérhetetlen, saját tekintete kutatásának. Ami a perspektívaváltás hatására Nápolyban megmutatja magát.

A történelem tudattalanja

Rómától, azaz a többé-kevésbé az előző századok romjainak rétegeire épült várostól eltérően, Nápoly nem rétegzett, hanem olyan hely, ahol a történelem kezdettől fogva összetömörödik, a századok egymás mellé sűrűsödve, kaotikusan élnek együtt. Míg Róma történetisége kinyilatkoztatható és vitathatatlan, Nápolyban a műemlékekkel való együttélés művészete a jellemző. Az eltűnt paloták falai, az elfeledett művészi kincsek a régi templomok alatt, a darabokra eső sírkövek ellenállnak az időnek és a történelemnek. Ha a felháborodott brit kulturális miniszter évekkel ezelőtt azt írta a *Guardian*-ben, hogy „Nápoly szegényletes” (mivel Pompeji utcáit megtisztelték a villák falai közt nőző füvet szaglászó kutyák), az azért volt, mert nem tudta megérteni, hogy a kultúra és a történelem részét képezik a város mindennapjai-

nak, és ez a város nem más, mint a maga közönségességében élő történelem.

A tudattalan nem a lélek legrégebbi, legmélyebb rétegében rejtőző maradványa, amely ismét működésbe lép, ha kiássák, hanem lelki életünk legkülönbözőbb pillanatainak akár konfliktusokkal teli együttélése, a különböző világképek együttlakása. Innen ered a kérdések és válaszok iránt mindig élénken érdeklődő tudásnak az őt elfojtó, tagadó vagy elfelejtő, a tudat területéről a tudattalanba száműző tudatossággal való, gyakran az összeférhetlenségig fajulóan rossz együttéléséből eredő fájdalma is. Nápolyban azonban a tudattalan, mely mindenféle történeti és viselkedési jelzésben, számtalan ellentétben és atavisztikus konfliktusban mutatja meg magát, nem rejti el képlékenységének és a tudat engedékenységének csodáit.

A Nápoly-hatást⁶ akár úgy is átélheted, ha csak sétálsz a „scalinate-lákon”, a szűk, szabálytalan fokú, különböző kövekből rakott lépcsőkön. A sétáló megfigyeli a házak belsejét, a mediterrán természetet, amely előtte jár a történelemnek, és ott marad annak hézagaiban, ott az alkonyokban. Magával ragadják az illatok, és kedélye titkos harmóniát hoz létre egy zenével, a kapualjban játszó gyerekek, kutyák és macskák, árusok hangjával. Nápoly nem barokk hangszínevel. A sétáló nappali álomképében úgy tűnik, hogy a misztérium ezer jelből és végtelen boldogságból álló testet ölt. Ez a Nápoly-hatás: a lebombázott paloták és más töredékek, amelyek egy mozaikhoz hasonlóan azzal a titkos képességgel rendelkeznek, hogy részei legyenek ugyanannak a freskónak vagy szimfóniának. Egy olyan nép életművészete, amelyik nem akar jakobinus forradalmat, még ha a bűnöző maffia akar is beférkőzni ebbe a „boldogságba”. Nápoly a maga valójában ígéz meg bennünket. Talán erre a meghatározhatatlan fluiditásra utal Elizabeth Wright (1999), a Vico-követő *post-litteram* a „tudattalan poétikája” kifejezéssel, erre a legpatológiásabb diskurzus esetén is gördülékeny, poétikus futamra, erre a legfájdalmasabb veszteségben is megjelenő zenei távlatra. A természeti formák harmóniájának másik arca annak a természetnek a sokja, amelyik nincs harmóniában az emberrel, és amely a civilizáció minden arra irányuló erőfeszítésének kedvét szegi, hogy határozott tekintélyre

⁶ A Nápoly-hatás leírásának egyes részei nápolyi barátaimmal való beszélgetéseim termékei. Az itt következő rész a Mimmo Palumbo költő barátommal való beszélgetés hatására született.

tegyen szert és fölébe kerekedjék az őt mindig befedni kész magmának. Ebben látta Gianbattista Vico, a pszichoanalitikus gondolat előfutára a költészetnek alárendelt történelem ideáját, amely maga is a nyelv eredetének rekonstrukciója. Nápoly a történelem tudattalanja.

Itt a nép még ma is együtt él az „urakkal” a csodálatos 18. századi paloták félszuterén lakásaiban, a nedves és sötét „bassókban”; farmernadrágos fiatalok szeretkeznek Pozzuoliban a Serapeum templom oszlopai között vagy a cumae-i Sibylla barlangjának a kertjében. Mindez zavarba ejti az észak-európaiakat, ahogy a brit minisztert is, akinek keresztül kellett utaznia Európán, hogy legalább egy lehetőséget be tudjon lélegezni saját történetének eredetéből, és nem érti, hogy Nápoly élő történelem, emberekkel teli és magányos, örök eredet és anyaméh. Magányosan várja az eltávozást (a végzetet), és az elmúlásra emlékezteti a természetet látásával, a történelmet pedig megkövesítő vulkanikus hamujával. Anélkül örökíti meg a történelmet, hogy be kellene balzsamoznia és a múzeumok vitrinjeiben kellene őriznie. Nápolyban a tudattalan átadja magát a tébolyult örömmek és a melankolikus fájdalomnak. Az a felfogás, mely a tudattalant az emberi lélek egyre mélyebb rétegeiként képzelet el, csupán a tudatos és racionális gondolkodás mellékterméke, kísérlet arra, hogy rendet csináljunk egy időtlen dimenzióban, ahol a múlt együtt él a jelenel. Ezt jelenti a Nápoly-hatás, a jelenben kölcsönösen egymásra ható hangok, képek és észlelések túlzásáról szerzett benyomást. Ez a híres nápolyi káosz: egy szétszórt virágcsokor. A nápolyi antropológus, Marino Niola (1994) nagyon találóan ragadja meg ezt, mint „Nápoly bonyolultságának túlzását”. Azaz a linearitás hiányát – nem csupán időben, hanem térben és az emberek közti szabályrendszerben is, mely dimenziók közül egyiknek sem sikerül uralkodó pozícióra szert tenni a másikkal szemben. Ez az égető jelenben létezés teszi azt, hogy Nápoly nem a múlt városa, hanem az utópikus jövőé – nem egyszerűen a többszólamú globalitás értelmében. A különbségek és az eltérések, a hatalmasok és a nyomorultak városa. Az utópiát per szeze leleplezi az irányíthatatlansága.

Alászállás a poklokra

Hogyan lehet irányítani egy olyan várost, amely nem növekedve halad előre, hanem belülről kifelé, fonák módon, a zsigerektől a felszín felé, majd ismét vissza a zsigerek irányába, magmatikusan, mint Pozzuoli

„solfataráinak” forrongó talaja; egy várost, ahol a föld alatti üregek és barlangok kultúráját hoznak létre – nem csupán azt a művészeti formát, amit később majd groteszknek neveznek,⁷ hanem a halottak kultúráját, a legkifinomultabb kultuszokkal. Hogyan lehet kormányozni egy Paradicsomot a Pokol felett, ahová az antikvitás szerint a cumae-i lago d’Avernón – azaz a Pokol taván – és Sibylla alvilágba vezető rezidenciáján keresztül jutunk be? Nápoly ugyanazt a drámát éli, mint Antigoné, az élet és a halál közötti határterületen elhelyezkedve, folyamatos kapcsolatban a túlvilággal, ami felhívja a figyelmet a halottak iránti kötelességekre, a szomszédokkal szembeni etikai feladatra. Nem a saját halottakkal kapcsolatos, az előírások szerinti kultuszról van szó, hanem az elfeledetteket érintőről: a nagy katasztrófák és a várost az 1600-as és 1800-as években szinte elpusztító pestis névtelen áldozatairól és a szegény halottakról, akiknek nincs sírjuk és nevük sem. A Purgatórium halottairól, akik nem kaptak feloldozást és imákat az élők részéről a Paradicsomba való bebocsátáshoz, a valódi halálhoz. Ők Nápolyban maradnak a határhelyeken, kárhozatban, mint az élők. Amint Stefano De Matteis (1993) rámutat, a Purgatórium névtelen lelkeinek kultusza megvilágítja Nápoly identifikációját a Tisztító-tűz-beli szenvedésekkel. A keresztény formákkal együtt élő pogány kultuszok összekapcsolják az élőket és a holtakat a temetőben és a csontkamrákban. Ilyen például a Fontanelle temető, a San Pietro ad Aram és a Purgatórium Lelkeinek Temploma, amelyeket Marino Niola az „idők keresztjeződése” helyeinek nevez. Nemrég elmentem a barátaimmal az egyik ilyen helyre, a föld alatti Fontanelle temetőbe, amely zárva van a látogatók előtt, mert azt mondják, veszélyes. Azonban sikerült beszélünk a szomszédos templom gondnokával, aki némi könyörgés után elkezdte keresni a kulcsokat – először nem találta őket! – a holtak sötét birodalmába nyíló kapuhoz.

Amikor aztán megtalálta a kulcsot, ez az ember a vezetőnk lett. Követtük őt ezen a határterületen, hosszú, sötét folyosókon keresztül, melyeken oldalt hegyekben álltak a szorgalmasan felhalmozott koponyák és csontok. Közben a vezetőnk megismertetett bennünket néhány történettel ezekről az emberi maradványokról, amelyek nedvességet párologtattak ebben a tufabarlangban. Volt néhány szinte teljesen ép csont-

⁷ Ez a kifejezés eredetileg a 15. századi Itáliában feltárt, római és római kor előtti, felzaklató és kategorizálhatatlan esztétikájú freskókra vonatkozott.

váz is, csodálatos ruhákkal együtt. Ezek az arisztokrata Carafa családhoz tartoztak, mellyel kapcsolatban magam is végeztem ebben az időben kutatásokat. Egyszer, néhány perc után egész kényelmesen érezte magát az ember, szívesen látott vendégként egy ismerős helyen. Csak egy bizonyos ponton, ahol a folyosó kettévált, torpantam meg egy oldal-folyosó előtt, melyben teljes sötétség honolt, és egy kis fallal volt elkerítve, mintha egy éles vágással zárták volna el a többi, rosszul megvilágított résztől. A vezetőnk fürgén megállt az engem mozdulatlaná tevő sötét nyílás előtt. „Nem, ide még nem mentek be soha, időtlen idők óta nem ment be ide senki, itt ért véget az élők határa, ezen túl egyetlen élő sem merészkedett volna; még az első maffiózók sem, akik a temetőt választották találkozóhelyükként.” Nem megyünk be a fekete lyukba, meg akarjuk tartani szomszédunkként, a kedvében járunk.

Ahogy a jó szomszédok közt, itt is előfordulnak cserék, barátságok, örökbefogadások. Ezek a hátborzongató módon egymásra rakott koponyák még mindig arra várnak, hogy kiválasszák őket, ahogy az még úgy húsz évvel ezelőtt is történt, amikor a kultusz még teljes erőben volt. A hívő által kiválasztott léleknek egy házat, egy „scaravattolót”, vagyis egy fedeles üvegtrint ajánlottak fel, és ebbe tették a koponyáját, amit rituálisan megmostak, fertőtlenítettek és imádkoztak érte. Ily módon az ebben a temetőpurgatóriumban elfeledett lélek a hívők imáinak köszönhetően ismét bekerült a körforgásba, azonosították, helyreállították, és enyhítették a tisztítóűz szenvedései okozta szomjúságát. A hívők oltalmat, kegyelmet és közbenjárást kértek a számára imáikban. A lélek azonban az álomban, a tudattalan birodalmában is megjelenik, választ magának egy hívőt, bejelentkezik és „azonosíttatja” magát. De Matteis hangsúlyozza, hogy az álomban a lelkek névtelenek maradnak, de bizonyos társadalmi jellemzők szerint, amelyek emberi archetípusokként vesznek részt a nápolyi életben – az orvos, a kapitány, a menyecske – felismertetik és megnevezetik magukat.

A vezetőnk megmutatta nekünk a Kapitány híres koponyáját, akinek a története Don Giovanni Kövendégének hagyományához kapcsolódik. De a Kapitány nem a bujaságuk vagy csalásaik miatt büntette halállal a halandókat, akiknek az esküvőjén megmutatta magát. A jegyesek csúfolódásból hívták meg a Fontanellében tett előzetes látogatásuk során. Amikor vezetőnk ahhoz a ponthoz ért a történetben, ahol az asztaltársak, akik nem ismerik fel a Kapitányt, a kiléte felől érdeklődnek, bemutatta azt a gesztust, amellyel a Kapitány azonosította magát, hasonlóan ahhoz, ahogy a *Superman* leveti a földi ruháit, hogy megmutassa... mit

is? Azt, hogy halott. És itt kitört belőlünk a fékezhetetlen nevetés. Igaz, mókások voltak a vezetőnk gesztusai, a rosszul felépített és talán már eleve rosszul továbbadott története. De nem éppen a házastársak gúnyolódását és provokációját idézte meg újra ez az udvariatlan nevetés? Mi is provokáltuk a harcra kész lelket? A csúfolódás talán a lélek küldetésével kapcsolatos félelem elrejtésére szolgált, még ha a lélek egy szerencsétlen névtelen alak koponyájának képében jelent is meg, azonban „azért hívták, hogy újra összekösse az emlékezet fonalát, amelynek mindig ott kell tartani a halottakat a jelenben, de csupán az élők emlékeiben” (Niola, 1994, 112.). Talán annak a veszélye ellen védekeztünk, hogy beleesünk a hely által reprezentált kontinuumba, mely a mi életünk és ezeknek az embereknek a halála között húzódik, talán egy elfelejtett múlt ellen, amely Nápolyban olyan messzire nyúlik vissza, hogy összekeveredik a túlvilággal?

Amikor aztán újra felértünk a világosba, először idegenül és szótlannul álltunk, majd ránk tört a beszédkényszer. Mintha korábban szándékosan elhallgattuk volna, egymás után vallottuk be, hogy csendben mindannyian kiválasztottunk egy koponyát, és hogy a miénk legyen, titokban meg is érintettük és megsimogattuk. Tehát mi is elfogadtuk volna a meghívást, hogy együtt éljünk ezekkel a névtelen koponyákkal egy olyan helyen, ahol az elfeledett halál állapota felfüggesztődik, míg a lélek felismerésre vár? Most már neveltünk magunkon, hogy szinte szó szerint vettük ezt az azonosítási kérést – nem azért, hogy megerősítsük ezeknek az örökre névtelenül maradó elhunytaknak az identitását, hanem hogy egy „második halálhoz” juttassuk őket, amelynek az emlékezet őrzőjeként nincs szüksége arra, hogy kísértetként jelenjen meg. A kultusz mímelése során a térbeli összekapcsolódás rövid pillanatában titokban találkoztunk a halál élményének másságával. A nevetés elárulta az élmény mélységét, deszubjektívizáló hatását. Ebben a kis térben egy pillanatra magunkra ismertünk ezekben a szerencsétlenekben, a kultusz valódi hívőiben, hisz az élet purgatóriumában mi is ugyanilyen marginalitásra ítélték vagyunk. Az élők és a holtak ezen térbeli egymásba illeszkedése során végbemegy egy csere: az élő a saját búcsúztatási kultusza által módot ad a bűnös léleknek, hogy végre áthaladhasson a sötét folyosón, ő pedig cserébe az élet kegyelmét szeretné megkapni.

A *requiem aeternumot* a nápolyi kultuszhívők De Matteis szerint *requia maternának*, azaz anyai nyugalomnak, vagyis a föld zsigereibe – Matilde Serao szerint az anyaölbe, Remo Guideri szerint a világ öreg vaginájába – való visszatérésnek mondták (De Matteis, 1997). Az Észak

gyönyörűséggel és nyugtalansággal fedezi fel ezt az eredetet, amelyhez a nápolyi ember vissza akar térni, amelyet a kultuszai és kultúrája katalánjában táplál, főz, forral és tartósít. Ugyanazzal a nyugtalansággal, amely minket, hús-vér vendégeket is hatalmába kerített a csontok bankettjén, az ő felbomlással és romlással való mindennapi kapcsolatuk világtól távoli látogatókként. De a föld alól visszatérve felsejlik elszüllyedt és mély felszíneik szépsége. Az ő rongyaik és elhagyott koponyáik is hozzátartoznak ahhoz a Nápoly-hatáshoz, amely nem tud elrejtőzni a város szeméjtjében – ami szerves része az életörömmnek –, még ha kelleetlenül és mindennel szemben is.

Csabai Márta fordítása

IRODALOM

- Da Vinci, L.** (1894–1904): *Codice Atlantico 145. r.a.* Milano: edizione a cura della regia Accademia dei Lincei.
- Niola, M.** (1994): *Totem e ragù.* Napoli: Tullio Pironti.
- Ortese, A. M.** (1994): *Il mare non bagna Napoli.* Adelphi, Milano.
- Sartre, J-P.** (1997): *Spaesamento. Napoli e Capri.* Napoli: Edizioni Libreria Dante & Descartes.
- Serao, M.** (1994): *Il ventre di Napoli.* Napoli: Torre Editrice.
- Striano, E.** (1986): *Il resto di Niente.* Napoli: Loffredo Editore.
- Wright, E.** (1999): *Speaking desires can be dangerous. The poetics of the unconscious.* Cambridge: Polity Press.

INTERJÚ

**„A PSZICHOANALÍZIS KIMEGY AZ UTCÁRA,
HOGY TALÁLKOZZON AZ EMBEREKKEL”**

Csabai Márta interjúja Bice Benvenutoval

Bice Benvenuto olasz pszichoanalitikus. A londoni Tavistock Intézetben és a Jacques Lacan által alapított párizsi École de la Cause-ban szerezte analitikus képezéseit. Alapító tagja és tíz éven keresztül vezetője volt a londoni Centre for Freudian Analysis and Research-nek.

A Kenti Egyetem pszichoanalízis tanszékének tiszteletbeli kutatója, a New School of New York és a Florida Atlantic Egyetem vendégprofesszora. Jelenleg Rómában él, ahol a Françoise Dolto Társaságot vezeti. Több könyve jelent meg Nagy-Britanniában, az Egyesült Államokban és Japánban; így például a Roger Kennedyvel közösen írott *Bevezetés Lacan műveihez* és *A pszichoanalízis rítusai* című kötetei. Ez utóbbi könyve – melynek egy fejezete olvasható a *Freud titokzatos tárgya* című magyar nyelvű szöveggyűjteményben is – több új résszel bővülve 2003-ban jelent meg olaszul. Folyóiratunk mostani számában az új fejezetek egyike olvasható.

Az itt közölt interjú – számos személyes beszélgetés után – e-mailes levélváltás keretében készült, 2003 októberében.

CSABAI MÁRTA: *A pszichoanalízis rítusai című kötetében „utazásokkal” foglalkozik – különböző kultúrák, a lélek regiszterei, az Én és a Másik közötti átjárásokkal. Az angol kiadás előszavában azt írta, hogy tapasztalatai szerint más-képp kell „lacanul” beszélni Angliában, mint Franciaországban vagy másutt. Most, hogy visszaköltözött Olaszországba, milyen tapasztalatokat szerzett, mit jelent ott lacanistának lenni?*

BICE BENVENUTO: Elég lenne csak azt mondanom, hogy Olaszországban nem létezik lacanista beszédmód, kivéve néhány meglehetősen izolált kis csoportot, amelyek kis párizsi társaságok közvetlen kiterjedései. Az én esetem paradox, mert zökkenőmentes a dialógusunk a brit kollégákkal és kutatókkal, jól

megértem magam az amerikaiakkal, kicsit vitatkozom a franciákkal, és nagyon kevésbé értjük meg egymást az olasz kollégákkal, akik között a bionizmus és az amerikai pragmatizmus uralkodik a pszichoanalízisben, és nagy az érdeklődés az idegtudományok iránt. Az irodalomkritikában a filológiai és a marxista hagyomány a domináns. Ez nagyon furcsa jelenség, mert a lacani és francia poszt-strukturalista nyelvet (még ha csak kritizálni akarták is), magukévá tették az angolszász „tudósok”, bár gyakran csak erőltetetten beszélnek ezekben az országokban. Másfelől Franciaországban is a „lacani nyelv” átszerveződésének vagyunk tanúi. Sokan beszélnek ezt a nyelvet Spanyolországban, Olaszországban pedig gyakorlatilag senki, így remélem, hogy a könyvem megjelenése el tud indítani valamiféle dialógust. A diskurzus egy oldalágát jelenti a latin-amerikai, amely rohamosan és minden irányban terjeszkedik, és ahova folyamatosan importálják az európai beszédmódokat. Ez történt a kleini és bioni irányzatokkal, amelyek különösen Argentínában terjedtek el, de valamelyest egész Dél-Amerikában a 70-es és 80-as években. Aztán ugyanez történt a lacanizmussal a 80-as, 90-es években.

Cs. M.: *Az utóbbi időben egyre több szó esik a globalizációnak a pszichoanalízisre gyakorolt hatásairól – arról, hogy egyre inkább fogyasztói jelleget ölt, beleolvad egy univerzális, egyszerűsített diskurzusba –, ami akár a terület eltűnéséhez is vezethet. Hogyan látja ezeket a folyamatokat?*

B. B.: *Egyre inkább meggyőződésemmé válik, hogy a globalizáció egyáltalán nem jelent kulturális uniformizmust, hanem épp az ellenkezőjét, ahogy azt a világban jelenleg megjelenő radikális konfliktusok is mutatják. A különbségek egyre intenzívebbé válnak abban a pillanatban, amikor már nem lehet a kulturális hagyományokkal takarózni, és indifferensnek lenni a világgal szemben, amellyel szemben egyébként lehetnénk azok is. A globális gazdasági változások (akár igazságosak, akár igazságtalanok) megzavarják a status quót, az együttélésnek az idők során leülepedett egyensúlyát. Hirtelen szükség lesz a saját különbözőség megformálására, a globalizáció egyszer csak rákényszerít bennünket arra, hogy elhatározzuk, létrehozunk és megmutassuk, amit akarunk. De nem lehet mindent egy pillanat alatt kialakítani, idő kell a megértéshez. Ha egy analitikus folyamat véghezviteléhez idő kell, ez még inkább igaz a történelmi folyamatokra. Gondoljunk csak az emancipációra, amely a hetvenes évek feminizmusának kemény konfliktusaival és elvhűségével kezdődött, és amelyet még nem fejeztek be a nők; most pedig ennek a századnak az első éveit jellemző, drámai, fundamentalista, terrorista „passages à l’acte”-okra.*

Ami a pszichoanalízist illeti, ez még inkább nyilvánvaló az első kérdésre adott válaszom alapján. A pszichoanalitikus doktrínák és praxisok különböző kultúrákban való szétterjedése nem csupán a könnyű asszimilációt vagy bizonyos országoknak a más gondolatok vagy nyelvek befogadására irányuló ma-

kacs eltökéltségét állítja előtérbe, hanem azt is, hogy a különbözőség fonák módon megmutatja magát, ahogy azt a történelem nagyszínpadán is teszi. Létezik egy tendencia, még ha marginális is az analitikus iskolák és iskolácskák hatalmához képest, amely nem csupán a nyelvek újbóli beolvasztására, hanem a korábbi ideológiák átcsoportosítására irányul. Példa erre a francia pszichoanalitikus, Françoise Dolto *Maison Verte*-jével kapcsolatosan a világon valamilyen mértékben mindenütt feltámadt érdeklődés. Itt az újdonságot a résztvevő munkatársak kompetenciáinak és képzésének sokfélesége jelenti. Az eredetileg a szülők és gyerekek problémáinak befogadására és megelőzésére létrejött „zöld házak” a minden egyes munkatársban, szülőben vagy gyerekben meglévő egyediséget és találékonyságot fogják munkára egy társas térben való együttélés során. Az ebben résztvevő pszichoanalitikus határozott kulturális választást foganatosít: a XIX. századi arisztokratikus és polgári rituálékból kinövő pszichoanalízis kimegy az utcára, hogy találkozzon az emberekkel és azok gyerekeivel, ahogy a hegy megy Mohamedhez. Az analízis „tudományának” nincs feltétlenül szüksége díványra, amin ki lehet nyújtózni, ennek a tudománynak nincs háza vagy hazája, hanem az a hallgatás képezi a lényegét, amely képes odafigyelni az őt éppen körülvevő társadalmi és kulturális sajátosságokra. És igen, ez eltüntethet egy egyszerűlamú diszciplínát, amelyet kiképző hatalmak írnak elő, akik visszatartják a „maîtres a penser”-k tudását, de elvezethet a koncepcióknak a pszichoanalitikus csoport elzárkózása és zsargonjai mélyére hatoló következetesebb rekonstrukciójához is.

Cs. M.: *A nyelv mindig központi szerepet játszott a pszichoanalízisben. Ha jól tudom, ez az első könyv, amit Ön az anyanyelvén írt. Korábban beszélt nekem arról, hogy olaszul írni – amit, mint az új kötet előszavában írja, az „eredethez való visszatérés” egy lépésének tekint –, egészen más, mint angolul. Vannak-e, és ha igen, milyen nyelvi természetű különbségek az analitikus munkájában?*

B. B.: Kétféle válasz van erre a kérdésre. Az egyik, amely a két nyelv, az angol és az olasz között meglévő, bizonyos értelemben objektív különbséget érinti, azaz a nyelvhasználat módjának eltérését. Az egyik nyelv szubjektívebb, attól a pillanattól kezdve, hogy más hozzá a viszonyom, az egyik az én nyelvem, a másikat „befogadtam” a képzésem és szakmai növekedésem során. Ez a nyelvek közötti eltérés nagyon előnyös volt számomra az „angol” praxisomban, mivel a nyelvvel kapcsolatos alapvető „tudatlanságom” tette lehetővé, hogy rá tudjak érezni, meg tudjam ragadni a diskurzus ritmusait, bizonyos dolgok kifejtésének vagy kifejezési módjainak sajátosságait, nagy tiszteletet váltva ki azok részéről, akik, benne élve a nyelvben, nem is vették ezeket észre, mert számukra ez a kifejezésmód teljesen természetes volt. Nekem nagyon könnyű volt az „ice cream” (fagylalt) szóban meghallani az „I scream” (kiáltok) kijelentést, vagy a páciensem „high scream”-jét (éles kiáltás). Olaszul ugyanez a mechanizmus, de a saját nyelvünkben kevéssé vagyunk érzékenyek a hangok és a sza-

vak többértelműségére, itt a felidézés és az asszociációk folyamatai eleve magukban hordozzák a legmerevebb nyelvi jelentéseket. Többletenergiára van szükség a figyelmünk lebegtetéséhez, nagyobb a szubjektív bevonódásunk az anyanyelv esetén. Az angol sokkal szigorúbb nyelv, mint az olasz, kevés teret ad a szubjektív interpretációknak, és szó szerint értendők a szójátékok, a minimális kifejezésbeli eltérések, vagy a tipikus „szellemességeik”, amelyek az érzelmekre és szenvedésre utalnak. Az angolszász diskurzus minimalista. Az olasz ezzel szemben az én analitikus gyakorlatomban szegényesebbnek tűnik, de éppen ezért sokkal kifejezőbb, sokkal szabadabb, sokkal alakíthatóbb nyelvtanilag és a jelentések terén is. A szavak nagyobb kombinációs szabadságában jobban kidomborodik az egyén szóban forgó dolgokkal kapcsolatos látásmódja. Ebben a magával ragadó és kifejező kommunikációban azonban elvész a tudattalan tömörebb, de rejtett és visszafogott beszédmódja, amely tehát könnyen elsüllyed a szavak felszíne mögött.

Cs. M.: *A Thalassában most megjelenő tanulmányban Ön a tudattalan metaforájának tekinti Nápolyt, mivel nem a lineáris rétegződés, hanem a kaotikus egymásmelletti jellemzi. Már Freud is foglalkozott a tudattalan ezen „hálózatmodelljével”, de a pszichoanalitikus gyakorlat azóta is inkább a lineáris modelleket preferálja. A korai kötődés zavarait hangsúlyozó, a jó tárgy nosztalgikus keresésére irányuló megközelítések problémáiról ír a kötet egy másik tanulmányában. Szükség van-e arra, hogy a lineáris szemléletet a pszichoanalízisben is felváltsa egy horizontális, „hálózati” megközelítés? Vagy ezen múlik a terápiás hatás?*

B. B.: Ez a kérdés a pszichoanalitikus klinikai gyakorlat elevenére tapint. A pszichoanalízis különböző iskolái megtalálták a gyógyulás definícióját: Freud szerint ez a szeretet- és munkaképesség, Lacannál az ösztönsorsok megváltozása, Klein szerint a hála, és így tovább. De a „hogyan” nagy rejtély marad, és annak érdekében, hogy az is maradjon, metapszichológiai és intervenciók modellekről gondoskodnak: ilyen például a régészeti feltárás metaforája vagy a tárgykapcsolat „itt és most” modellje. Természetesen a gyógyulás alapját a terápeutával való jó kapcsolat jelenti, gyakrabban választják azt a terapeutát, aki megérdemli ezt a választást. Emlékszem, hogy a képzésem során a Tavistockon milyen bosszantónak találtam a kleini analitikusom értelmezéseit, amikor a gyötrelmes egzisztenciális felismeréseimre azt válaszolta, hogy újszülött koromban nem tudtam befogadni a mellből jövő jó táplálékot. Más kollégák azonban kijelentették, hogy jelentést találtak a tüneteikben, és így hasznosak voltak számukra az ilyen értelmezések. Talán én „nem értem fel” ezekhez az értelmezésekhez, így aztán analízist váltottam. Nem arról van szó, hogy ezek az interpretációk hibásak vagy hamisak lennének, természetesen sok dolog történik az anyamellen, de sok más is a létezésünk során, amelyek gyakran megerősítik ezeket az első tapasztalatokat, de gyakran ellentmondanak azoknak, vagy alternatívát jelentenek. Ahogy Lacan mondaná, annyi szá-

lat és láncolatot képeznek, hogy az analitikus munkája abban áll, hogy sikerüljön kievickélnie a haszontalan szálak közül, és követni az előrevivőeket, amelyek a nyitás, az új megoldások, új kombinációk, a csomók kioldása felé vezetnek. Teresa Brennan a posztumusz *Transmission of Affects* (Érzelemátvitel) című könyvében, amelyben sikerül megragadnia mind a kleini, mind pedig a lacani vivőszálakat, kiválóan ábrázolja a nyelvi és érzelmi akadályok ezen fürtjeit, amelyek nem engedik áramlani az életenergiát (a libidót). A tudattalan ezen nyílásai és zárai közötti eligazodás képessége jelenti az analitikus gyakorlati „tudományát”, amihez azonban szüksége van kiinduló elméleti struktúrákra (modellekre), hogy elkerülje a szétszóródást. Végző soron azonban a pszichés munka az, ami potenciálisan gyógyít, de a másikkal való boldog kapcsolat eszközeinek köszönhetően.

Cs. M.: *A klinikai kérdéseknél maradva; az utóbbi évtizedben, mióta a hisztériával kapcsolatos írása megjelent – ezt a magyar olvasók is ismerhetik a Freud titokzatos tárgya című kötetből –, rendkívüli mértékben megnövekedett a témával kapcsolatos érdeklődés a kritikai bölcsészettudományban. A pszichoanalízisben is megindult valamilyen rekonstrukciós igény és a szexualitás szerepének újraértékelése. Hogy látja ezeket a folyamatokat?*

B. B.: A hisztéria a női nyelv, mivel a test a fallikus dichotómiában a „maradék” a lélekhez (szellemhez, szubjektivitáshoz, tudathoz, kinek hogy tesszik) képest, és ez a test elutasítja a beszédet; olyan test, ami maga is nyelv (a tegnapi bénulások, a mai anorexia, a tegnap és a ma neuraszténiái formájában). A beszéd azonban társas és kulturális jellegű, még akkor is, ha elutasítjuk. Az elutasítás a szó negatívja, ez az az anyag, amelyből a tudattalan létrejön, ez utóbbi pedig a nyelv negativizálása során maga is úgy strukturálódik, mint egy nyelv, ahogy azt Lacan is mondta. A hisztériában egyfajta kényszer jelenik meg a senyvedő test megmutatására, szinte fitogtatására. Tehát a tüneti manifesztáció a társadalmi diskurzus felszíni tükröződése (a soványság kultusza, a társadalmi ambivalencia a női emancipációval és a jóléti társadalommal kapcsolatban stb.) annak megfelelően, ahogy ez a diskurzus bizonyos ideje elhárítja a szexualitás „követeléseit”. Ez magyarázhatja azt, hogy miért jelenik meg például növekvő mértékben a férfi hisztéria evészavarok formájában egy olyan történelmi periódusban, amikor a férfiak egyre inkább elnőiesednek, és felfedezik magukat testi valójukban is (ez jelenik meg a testkultúrában, az öregedéstől való rettevésben). A hisztéria szexuális etiológiája aszerint igazolódik, ahogy a férfi felfedezi a testét a falloszon túl is (mint egy nő), és a nő visszaköveteli a mentális hatalmát (mint egy férfi). A hisztéria szexuális etiológiája nem annyira a nemi aktivitásra mint olyanra vonatkozik, ahogy azt a XIX. század végén Charcot-t követve gondolták, hanem a szexualitásra mint a test és lélek, racionális és irracionális, férfi és nő közötti problematikus felosztásra.

Cs. M.: *A kortárs urbanisztika bizonyos – utópisztikus? – koncepciói szerint ilyen „problematisz felosztásnak” tekinthető a városok bináris, gazdagokat/szegényeket, fiatalokat/lidőseket stb. szegregáló elrendezése is. Ön éppen egy Dolto-féle „zöld ház” létrehozását készíti elő. Dolto sokat foglalkozott a város gyerekekre gyakorolt hatásaival, s az Ön könyvének új fejezetei is Nápoly, a Város és lakói szimbolikus kapcsolatairól szólnak. Mit jelent mindez a konkrét pszichológiai folyamatok szintjén?*

B. B.: Ha módja adódik, a kisgyerek ugyanúgy felosztja a teret egy királyi palotában, mint egy csószkunyhóban. Emlékszem, hogy Tonbridge Wells egészséges vidéki luxuskörnyékén, ahol túlnyomórészt a brit nagypolgárság lakik, mennyire nem lehet észrevenni a gyerekek jelenlétét. „A gyerekeknek csak látszani szabad, hallatszani nem” mondja egy nagyon népszerű angol szólás. Bár ezek a gyerekek kényelmes és egészséges építészeti környezetben nőttek fel, csak minimálisan tudták kihasználni azt. Kényszeredetten játszotak saját kertecskéjükben, vagy a szülők által kiválasztott játékokkal, amikor nagy ritkán az idő lehetővé tette a különböző kötelességek között. A „privacy” kultuszában a felnőtt nem fogadja be a gyereket a saját világába, teljes elkülönülés van a terek között. Én viszont gyermekkoromban egy olyan nagy és kaotikus városban, mint Nápoly, s szomszédos udvarokban nőttem fel, állandó harcban az „ellenszenves” portásokkal és lakókkal, az autók káoszában, amelyek pár lépésre voltak az ember udvarától vagy kertjétől. Néha sátrat állítottunk a lakások kis erkélyein, ha nem éppen a szülők ágyán. Ezek voltak a gyerekek által kapott vagy megszerzett térfelosztások, és a gyerekek a felnőttek tereit is használták. Így lehetséges, hogy míg az egészséges vidéki luxusépítészet egy merev térbe számúzi a gyereket, egy kaotikus metropolisz betonzsungele mindig felosztható: befogadja a gyereket, és biztosít számára egy kis „mindig zöld” területet. Persze az én gyermekkori tapasztalatom egy kényelmes kispolgári környékről nem hasonlítható Nápoly vagy bármely más keleti vagy nyugati nagyváros lepusztult külvárosáéhoz. A szegénység és a jólét közötti szakadék univerzális, még az építészetben is. Itt jön be Dolto „utópikus” tere, amelyet nem mesterségesen hoznak létre gyermekméretben, mint például a Montessori iskolákban. Az első *Maison Verte* 1976-ban nyílt Párizs egyik átlagos lakónegyedében, és egy jókora bódé volt, amit kevés közpénzből állítottak fel. Egy pusztaság volt ez, amit a gyerekeknek és a szülőknek kellett berendezni.

Dolto valóban érdeklődött a környezet gyerekekre gyakorolt hatása iránt, de az együttélés építészete értelmében. A „zöld ház” – amellyel ma Olaszországban is kísérleteznek a modell másolása révén – abszolút újdonsága az, hogy először hoznak létre olyan teret, amely együtt fogadja be a gyerekeket és a szülőket. A játszósarkokkal együtt olyan elrendezéseket is létrehozunk, amelyek a felnőttek örömét szolgálják, hogy a gyerekeikkel egyenrangúan, gondoskodva

befogadassák őket is. Nem egy kipárnázott vagy a fejlődéslélektan és a kognitív pszichológia által előírt világ ez, hanem olyan közeg, amely egyaránt befogadja és tiszteli a felnőtt és a gyerek, a bevándorló és az őslakos, a gazdag és a szegény világát. Ahol valaki, másokkal együtt, a saját terében megtalálhatja a saját helyét a többiek között. Utópia lenne a *Maison Verte*? Remélem, hamarosan kipróbálom.

B U D A P É S T I K Ö N Y V S Z E M L E

IBUKISZA

A BUKSZ 2004. tavaszi számából

LEVELEZÉS

BÍRÁLAT

Csepregi Ildikó: Irracionalitások
Zemplén Gábor – Harkai Schillerről

PROBLÉMA

Schlomo Avineri – Herzl naplói
Szegedi Nóra – az újabb Kant-irodalomról

SZÖVEGEK ÉS FORDÍTÁSOK

Józan Ildikó – a Catullus nosterről
Ferenczy Attila – a Plinius-fordításról

SZEMLE

Kiss Zoltán – Siposról
Komáromy György – az angol romantikáról
Pór Péter – Bodiról
Ondner Csaba – Bécsy Ágnes Berzsenyijéről
Lányi Kamilla – A zárva várt Nyugatról
Bauer Tamás – Kolodkóról

MI A PÁLYA?

FONTOS KÖNYVEK

MŰHELY

A BEFEJEZHETETLEN REMEKMŰ**Kelemen Zoltán*

Lázár Miklós 1921-ben, Bécsben megjelenő folyóiratában, az *Új Könyvben* régi, még a Nyírségből ismert barátja, Krúdy Gyula új regényének a közlését kezdte meg. A mű címe *Mit látott Vak Béla Szerelemben és Bánatban* volt. Barta András, Krúdy a Szépirodalmi Könyvkiadónál megjelent életműkiadásának szerkesztője és gondozója tudósít *Tájékoztatójában* arról, amit Krúdy művészetének kedvelői és értői is ismernek: a hetedik folytatás után abbamaradt a sorozat. Befejezetlenül maradt a mű. Ebből kifolyólag Krúdy kötetkiadásra sem gondolhatott. Az első kiadás jóval az író halála után látott napvilágot. 1961-ben a Magvető Könyvkiadó Krúdy-sorozata a *Mákvirágok kertje* című gyűjteményben tette először hozzáférhetővé az olvasók széles köre számára a töredéket. A Szépirodalmi Könyvkiadó életműsorozatának *Aranyidő* című kötete tartalmazta a második kiadást. Az alábbiakban ez utóbbi közlésnek az alapján teszem megállapításaimat a műről.¹

Krúdy Gyula alkotóerejének teljében volt akkor, amikor az Osztrák–Magyar Monarchia és az egész művelt világ szellemi életében jelentkezett az az új tudományként vagy az orvostudomány új részterületeként, a társadalom- illetve humántudományok újabb ágazataként értékelt, elméletileg is egyre inkább megerősödő terápiás gyakorlat, amelyet pszichoanalízisnek neveztek. Szinte Monarchia-tudománynak is nevezhetnénk, hiszen nemcsak keletkezése köti Bécshez, Freud professzorhoz, hanem jeles képviselőinek többsége ebben a korai korokban szinte kizárólag a Monarchia területén élt, mint Adler, kinek bécsi elő-

* A tanulmány első vázlatos kidolgozása azonos címmel a Fried István (szerk.): *Lelkek a pályán (Osztrák–magyar–közép-európai művelődési kapcsolatok)* című kötetben jelent meg, Szeged, 2002. A tanulmány készítésekor a szerző a Bólyai János Posztdoktori Kutatói és az OTKA Posztdoktori ösztöndíjakban részesült.

¹ Krúdy Gyula: *Aranyidő*. Budapest: Szépirodalmi, 1978.

adásait Kosztolányi Dezső is látogatta, Sachs, Stekel, Rank vagy Ferenczi Sándor, aki Freuddal bensőséges tanítványi viszonyban volt, ugyanakkor Krúdy Gyulához is barátság kötötte, méghozzá olyan mértékű barátság, ami kölcsönös és az első világháború előtt rendszeres eszmecsere, sőt: tapasztalatcseré is jelentett. Beszélgetéseik a pszichoanalízis és az irodalom határterületeit érintették. De a fölsorolásba kívánkozik a tragikus sorsú Csáth Géza is, akinek a nevéhez irodalmi munkássága mellett nem kevesebb fűződik, mint első írásos közlése egy következetesen végigvitt pszichoanalízisnek.² A pszichoanalízisnek Krúdy Gyulára gyakorolt hatását ma már egyetlen mértékadó elemző sem tagadhatja, még akkor sem, ha az írónak az új tudományra vonatkozó kijelentései szinte kizárólag kételkedők, sőt legtöbbször csúfondárosak. Dolgozatomban ezúttal nem azokat a Krúdy-műveket vizsgálom, amelyeknek témája (többnyire csak részleteiben) konkrétan a freudi pszichoanalízis, hanem az írónak egyetlen művét, amelyben mögöttes tartalomként, megélt valóságként vannak jelen az emberi léleknek azon területei, amelyekhez a művészetek után a pszichoanalízis közelített először. Ferenczi Sándor írja *A szerelem a tudományban* című cikkében, amely a *Gyógyászat* 1901-es évfolyamában jelent meg először, hogy a szépirodalom tulajdonképpen már évezredekkel a pszichológia és a pszichoanalízis jelentkezése előtt főként azokkal a problémákkal foglalkozott, amelyeket a tudományos egzaktuság eszközeivel az utóbbi két tudomány vizsgált először. Ezek közül a tudós szerint a szerelem a legfontosabb:

„a szerelem lélektanának még ma is egyetlen forrása a költészet és a regényirodalom. A lírai költő voltaképp egyéni pszichológus, aki saját lelkének rejtett áramlatait hozza nyilvánosságra, amelyek aztán az olvasó hangulatában hasonló rezgéseket ébresztenek. (...) Egészen a legeslegújabb időkig a regény egyetlen tárgya évszázadokon át a szerelem volt. (...) Mert a publikum az ő egészséges ösztönével hamar megérzi, hogy kitől mit tanulhat; ha tudományt akar: tudóshoz fordul; de a regényírótól nem vár és nem fogad el egyebet, mint az örökké egy, de örökre új és változatos tárgynak, a szerelemnek a tárgyalását. És ha valaki majd hozzáfog ahhoz a nagy munkához, hogy tudományosan feldolgozza a szerelem pszichológiáját, többet fog meríthetni Maupassant zsánerképeiből és Heine dalaiból, mint a lélektan vaskos könyveiből.”³

A szerelem, az erotika és a vele kapcsolatos szexuális vonatkozások Carl Gustav Jung szerint is jó terepet kínálnak az analitikus vizsgálódások számára, és nemcsak lélektani szempontból. A nemiség területe az, ahol a léttel együtt adott ösztönvilág a legerőteljesebben kerül összetűzésbe az emberi közösségek által létrehozott erkölcsi rendszerekkel.

² Csáth Géza (Brenner József): *Egy elmebeteg nő naplója*. Budapest: Magvető, 1978.

³ Ferenczi Sándor: *Lélekgyógyászat. Válogatott írások*. Budapest: Kossuth, 1997. 6–7.

„Miközben mindannyian teljesen magától értetődőnek tartjuk, hogy az emberölés, a lopás és minden más hasonló cselekedet megengedhetetlen, tudomásul vesszük, hogy létezik az úgynevezett szexuális kérdés. Emberölési kérdésekről vagy hirtelen harag kérdéséről nem beszélünk. (...) És noha mindezen cselekedetek mozgató rugói ugyancsak az ösztönök, ezekben az esetekben az ösztönök elfojtását magától értetődőnek érezzük. Csak a szexualitás után teszünk kérdőjelet. A kérdőjel kétségre utal, mégpedig arra a kétségre, hogy erkölcsi fogalmaink és a rajtuk alapuló törvényes intézmények elegendőek-e, illetve célszerűek-e. (...) arról a komoly kételyről van szó, hogy a szexualitás természetére vonatkozó eddigi erkölcsi felfogásunk helyes-e vagy sem.”⁴

Ferenzi idézett művében óvja a költőket attól, hogy „tudárossá” váljanak, elszakadva a szerelem érzelmi, cselekményes és eszmei tartalmainak közvetítésétől, mivel így unalmassá válnának, és nem olvasná őket senki. Ennek a tézisnek megfelelően Krúdynak is azok a művei alkalmasak leginkább a pszichoanalitikus megközelítés számára, amelyekben *közvetlenül* semmilyen utalást nem találunk ugyan Freud tudományára, a mű egésze azonban olyan lélektani tartalmakat rejt, amelyek jócskán megelőzték koruk pszichoanalitikai kutatásait. Ebből a szempontból a *Mit látott Vak Béla Szerelemben és Bánatban* még a *Purgatóriumnál*⁵ vagy az *Aranyidőnél*⁶ is alkalmasabbnak tűnik az elemzésre. Ebben a művében Krúdy az emberi lélek olyan mélységeibe ereszkedik alá, amely életművében talán csak a *Zöld Ászhoz*⁷ hasonlítható. (Megjegyzem az ok mindkét esetben azonos lehetett, ha a delírium tremens ihlető erejével számolunk...)

A mű úgy kezdődik, mint egy tökéletes Monarchia-regény. Mintha csak valamelyik postakocsiregény fogalmazódna újra Krúdy tollán. Az *Előhang* Dickens stílusát idéző hangvétele is *A vörös postakocsi* bevezető levelével mutat rokonságot,⁸ és az in medias res kezdést magyarázza. Az *Első rész Első fejezete* alátámaszthatná azt a kijelentést, hogy ezúttal is Monarchia-regényről van szó, mégpedig olyanról, amilyenre illik Szörényi László kijelentése, aki „a bukás utáni fő mű”-ként értékeli a *Vak Béla*-regényt, amelyben Krúdy

⁴ C. G. Jung: *Gondolatok a szexualitásról és a szerelemről*. Budapest: Kossuth, 1995. 13–14.

⁵ Krúdy Gyula: *Szindbád*. Budapest: Magyar Helikon, 1975. 731–814.

⁶ Krúdy 1978, 521–615.

⁷ Krúdy Gyula: *Delikátesz. Válogatott elbeszélések 1926–1930*. Budapest: Szépirodalmi, 1982. 606–648.

⁸ A levelet Krúdy a költő Kiss Józsefnek, *A Hét* főszerkesztőjének írta, akivel jó baráti viszonyban volt. *Mit látott Vak Béla Szerelemben és Bánatban* című regénytörredékében is fölbukkan Kiss József neve. Szerénka szeretői és kitaratói a költőt akarják megbízni, hogy Szerénka emlékét sírversben örökítse meg. Krúdy 1978, 93.

„az egyre zsugorodó Ferenc Józsefet olyan kultikus királyként mutatja be, aki többé nem képes kielégíteni a nőiségében felnőtt Budapestet. (...) A ki nem elégtett erosz pokoli orgiájaként bomlik ki a regényben a Monarchia szétesése.”⁹

Szörényi László véleményét alátámaszthatja már az a tény is, hogy Vak Béla története szerelmi, sőt sokkal inkább erotikus történet, persze a hangsúly a regény további lapjain már nem a király és a város nászára esik, azt azonban érdemes megjegyezni, hogy abban a viszonylag rövid részben, amelyben az író I. Ferenc József és Budapest viszonyát taglalja, túlnyomórészt olyan jelképeként is értékelhető tárgyak szerepelnek, mint a zsebkendő, a kalap, a sapka, a tollas, női kalapok vagy a katonaság,¹⁰ amelyek Freud *Álomfejtése* szerint a genitáliák szimbólumai az álmokban.¹¹ Az kétségtelen, hogy a figyelmet felkeltő vagy azt erőteljesen izgató öltözet, megjelenés, viselkedés az állatvilágban is megfigyelhető, de a járulékos nemi jelleg hangsúlyozása ott is csak az egyik – igen fontos – főadata a színek és formák kavalkádjának. Legalább ilyen jelentős a hatalmi jelvény – funkció, és ez utóbbi semmiképpen sem hanyagolható el. A hatalmi pszichózis és a hatalmi ösztön semmivel sem kevésbé jelentős, mint az úgynevezett nemi ösztön.¹² Úgy is értelmezhető tehát az uralkodó öregedésének ábrázolása Krúdynál, hogy a katonasapka, ami egyre nagyobb lett, ahogy alatta a király egyre kisebb, annak a képesség, potencia értelmében vett hatalomnak a külső megjelenítése, amellyel I. Ferenc József a valóságban egyre kevésbé bír. Képességei a sapka méretével fordítottan arányosak. Megjegyzem, Georges Bataille *Az erotika* című művében arról ír, hogy a közösség szakrális-katonai-politikai vezetőjének halála olyan esemény, aminek nem lenne szabad bekövetkezni, hiszen az uralkodó életével szavatol a kozmosz fennmaradásáért, ha ez mégis megtörténik, akkor a közösségben a legprimitívebb ösztönök, indulatok szabadulnak el: szabadrablás, gyilkosság, a nők számára kötelező prostitúció.¹³ Ha történelmileg talán túlzónak is tűnhet a párhuzam a példában szereplő törzsi társadalmak és az 1916., I. Ferenc József halálának éve utáni Osztrák–Magyar Monarchia között, lélektanilag mindenképpen megfontolandónak tartom Bataille következtetését. Ráadásul Carl Gustav Jung az elfojtásból eredő tragédiákról elmélkedvén egyértelműen úgy fogalmaz, hogy a bennünk élő állati háttérbe szorítása és tagadása véres események olyan sorozatában kerül később felszínre, mint amilyenek egyrésztől a háborúk; másrésztől paradox módon éppen ezek a háborúk indokolhatják és tehe-

⁹ Szörényi László: „Múltaddal valamit kezdeni?”. Tanulmányok. JAK füzetek 45. Budapest: Magvető, 1989. 228.

¹⁰ Krúdy 1978, 9–11.

¹¹ Sigmund Freud: *Álomfejtés*. Budapest: Helikon, 1985. 254–255.

¹² Lásd ezzel kapcsolatban Jung 1995, 29–31.

¹³ Georges Bataille: *Az erotika*. Budapest: Nagyvilág Kiadó 2001. 81.

tik lehetővé az elfojtott állati kitörésének összes járulékos történéseit. A múlt század tragikus magyar történelme szempontjából pedig különösen fontos lehet ez a megállapítása:

„Az elfojtott állati (...) ha felszínre kerül, és ha kitör, önpusztításhoz, nemzetek öngyilkosságához vezet.”¹⁴

Az *Előhang* egy elmúlt, naiv, erkölcsös város emlékirataként határozza meg a regényt. Budapest, a város, amely Krúdy allegóriáiban mindig női jellegű, szemérmes és erkölcsös leánykából hamarosan féktelen, szerelemre és hatalomra éhes asszonnyá nőtte ki magát, aki tönkreteszi és korrumpálja a férfiakat. Idézetként ide citálhatnám a *Mit látott a vakember utoljára?* című fejezet első három oldalát, amelyben szinte a szabad verset vagy az *Öszövséget* idéző gondolatrítmussal hömpölyögteti Krúdy az újonnan született nagyváros cédaságának, hitványságának és erkölcstelenségének tanújeleit, ha elemzésem terjedelme ezt lehetővé tenné. A város élvhajhász lakói életének egész botrányos és szánalmas panorámáját élénk tárja az író, egészen a befejező képig, a sírkertig,

„ahol az árvák ráborulnak a sírhalmokra, amíg a szomszédban, egy fűzfa alatt, sétapálcáját rázogató vár az özvegy panaszainak befejezésére a gavallér.”¹⁵

A sír előtti utolsó stáció azonban számunkra talán még fontosabb lehet. Az idegileg tönkrement, esendő emberek végső kétségbeesésükben az ideg orvosokhoz és a kártyavetőkhöz, jósokhoz, álomlátókhöz fordulnak. Krúdy ahogy *Álmoskönyvében*, úgy itt is egyenrangúként tartja számon a lelki bajok meggyógyításának munkájában a modern lélekelemzést és a babonás kuruzslást:

„Látta az ideg orvosok előszobáját, ahol beteg nők végső reménykedéssel függesztik reszkető szemüket a bejáratajtóra, amíg a férfiak a cipőjük orrát nézik, miközben csendesen morzsolgatják zsebükben a cukorspárgát, amelyre felkötik magukat. Látta a kártyavetőnők és kuruzslók sötét, külvárosi lakásait, ahová mélyen lefátyolozva érkeznek meg halottsápadt úrhölgyek, miután kocsijukat a szomszéd háznál állították meg a babonás pénteki estén, és nem fékezhetik kezük remegését, amidőn a karvalyszemű asszony megemelésre kínálja nekik a sorsdöntő kártyacsomagot.”¹⁶

¹⁴ 4. jegyzet 20. Később még egyértelműbben fogalmaz: „Aki nem veszi észre az ösztönöket, azt az ösztönök lesből fogják megtámadni és legyőzni.” Uo. 34.

¹⁵ Krúdy 1978, 13.

¹⁶ Uo.

Úgy tűnik azonban, hogy nem az analízisben és nem „az avas álomkönyvben” található válasz a lelki bajokra, amelyek gyakorta álmok képében jelentkeznek, hanem a szerelem egészségesnek nevezhető természetességében, sőt az első szerelem emlékében. Mintha mindenkinek vissza kellene látogatnia az első szerelem helyszínére, hogy ott találja meg a válaszokat a kérdéseire.¹⁷ Az „álmoskönyv bolondgombái”-ról egyébként is tesz Krúdy egy epés megjegyzést,¹⁸ éppen ebben a művében, akárcsak az ideg orvosokról, akik csak akkor merészkedtek elő rejtekhelyeikről és tolokodtak a lelkiatya, a vallás helyébe, amikor már féktelenül elharapózott az erkölcstelenség a világban.¹⁹ Az író egyszerre és azonos értékűként használja művében korának okkultizmusát, primitív babonásságát, misztikumát, mítoszait, az új tudományos vívmányok köntöskében megjelenő áltudományokat és a freudi pszichoanalízis bizonyos mozzanatait.²⁰ Arról, hogy Ferenczi Sándor a pszichoanalízis szempontjából fontosnak tartotta a népi megfigyelések egy részét vagy a pszichologizáló népi szokásokat, mint amilyenek történetesen az álmokkal kapcsolatosak, *Tudományos álommagyarázás* című tanulmányában írt,²¹ persze nem mulasztotta el megjegyezni azt sem, hogy Freud

„az álmokat kizárólag endopszichikus történéstől determinálnak vallja, és semmivel sem támogatja azok hitét, kik az álmokban felsőbb hatalmak beavatkozását vagy jövőndőjóságot látnak.”²²

Még az *Előhangban* utal Krúdy azokra a „lovagokra” is „akik nem láttak semmit sem az ingyenesen mutogatott női bájakból és büszke középületekből!”²³ és egyáltalán nem biztos, hogy azért, mert vakok lettek volna. Elmondható, hogy Krúdy ebben a művében a vakságról nem egyszerűen, mint szerzett vagy születéstől adott tulajdonságról ír. A látás részleges korlátozottságának egész szinkörét olvasója elé tárja. A fősorolásba pedig a fiziológias meghatározások mellett sokkal nagyobb súllyal esik latba az (esetenként ideiglenes) érzelmi vagy erkölcsi hangoltságnak köszönhető látáscsökkenés: valaki nem vesz észre valamit vagy valakit: valaki *nem lát* valamit vagy valakit. Vak Béla tapasztalatait a világról a szinesztézia és a szinekdoché szabályainak

¹⁷ Uo. 17.

¹⁸ Uo. 56.

¹⁹ Uo. 72.

²⁰ Például amikor Vak Béla megvakulása után szerzett csodálatos „rádiumos” látóképességéről beszél, amellyel olyan lényegi valójukban (többnyire állatalakban) látja az embereket, amilyenek haláluk után lesznek. Uo. 89.

²¹ Ferenczi 1997, 79.

²² Uo. 81.

²³ Krúdy 1978, 8.

megfelelően szerzi. Tudja például, hogy a postásokéhoz hasonló egyenruhába öltöztetett vakzenészek hol tévesztik el a taktust, mert látó korában sokszor „látta” ezeket a dallamokat.²⁴ Nem furcsállta azonban, hogy vaksága óta elvesztek a nótákból bizonyos részletek, hiszen „általában mindenből hiányzott valami a körülötte lévő életben.”²⁵ Ez az idézet vonatkozhat a regény írásakor még elevenen ható, alig pár éve lezárult világháborúra, amely végzetesen megváltoztatta milliók életét, és elsöpörte az Osztrák–Magyar Monarchiát, vele együtt pedig a történelmi Magyarországot. De idézheti azt a – vakok számára föltehetően gyakori – jelenséget, amelyről a későbbiekben ír is Krúdy: megváltozott a vakember térképze, élesedett a hallása. A hangok azonban gyakran ellenségesek és veszélyesek, mintha egy álomban lennének: tárgyakká válhatnak, és a vakember beléjük ütközhet. Ezek az álmok a *Purgatórium* Szindbádjának alkoholelvonási tüneteket kísérő lázálmainra emlékeztethetik az olvasót. És hogy még egyértelműbb legyen: Krúdy Vak Bélája valóban a purgatóriumba képzei magát.²⁶

Vak Béla szerzett látáshiánya misztikusnak vagy pszichikusnak nevezhető vakság, a fiziológia törvényszerűségeivel nem lehet egyértelműen megmagyarázni. Látja például az *időt*, az óramutatókat, így érzékeli, hogy fölötte is múlnak az évek. Megvakulásának körülményei misztikusnak is nevezhetők. A misztikumot és a lélekelemzést az erotika kötheti össze. Az alapvető erotikus tapasztalatok segítségével értelmeződhet a kozmosz megismerésének folyamata, vagyis a természet fölfedezése. Ezt a tudat mítoszok létrehozásával „fordítja le”, azaz teszi egzaktul használhatóvá. A mítosz segít abban, hogy egy elemi tapasztalat egyszerre állja meg a helyét általános tényként és alkalmazható példaként, esetként is. Krúdy Gyula vakember-regényében a szem szimbólumának központi jelentősége ezért lehet egyszerre misztikus és erotikus tapasztalat is. Azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy Krúdy szerelmi témájú műveinek két legfontosabb jelképe, a nőiség szimbóluma a láb és a szem.²⁷ Vak Béla számára a szem egyszerre mandala, meditációs objektum, a kozmosz analógiája és szexuális szimbólum, amennyiben a kozmosz központi mozgatóeleme-törvényszerűsége az erotika.²⁸ A szem elsősorban talán a női

²⁴ Uo. 13.

²⁵ Uo. 14.

²⁶ Uo.

²⁷ Kemény Gábor: *Krúdy képköltése*. Budapest: Akadémiai Kiadó 1974. 27.

²⁸ Mircea Eliade így ír erről: „A nemiség az élet forrása, de egyben halált, káoszt és pusztulást is hozhat (...) a vérfertőző bűnt egy kaotikus korszak követte, amikor vadállatok és démonok tűntek fel nagy számban, olyannyira, hogy maga az élet került veszélybe a világon. De a teremtő visszaállította a rendet, amikor kihirdette a vérfertőzés tilalmát; ezzel megalkotta az első és legfontosabb társadalomerkölcsi szabályt.” Mircea Eliade: *Okkultizmus, boszorkányság és kulturális divatok*. Budapest: Osiris, 2002. 148.

nemi szerv jelképe,²⁹ de Krúdy prózájában a magyar irodalomra vonatkozatható utalásrendszeren keresztül megidézheti Petőfi *János vitéz*ének templomtornyát, amely úgy bámult Kukorica Jancsira „mint sötét kísértet”.³⁰ Georges Bataille erotikum és halál viszonyában úgy fogalmaz *Az erotika* című művében, hogy

„az erotika az élet igénye, még a halálban is. (...) *Az ember tudatában az erotika a lét kockázatása.*”³¹

A freudi szexuálpszichológiai fölfogásnál árnyaltabban kezeli a problémát, amikor úgy véli, hogy az erotika nem egyszerűen szexuális tevékenység, sokkal inkább lélektani jelenség, és független a szaporodásra és az utódok létének fönntartására vonatkozó, természetesnek nevezhető késztetéstől. Habár éppen ezt a késztetést tágítja Freud egyrészt társadalmi, másrészt kozmikus méretűvé. Ahogy Jung megállapítja:

„Valóban annyira tág ez a fogalom Freudnál, hogy gyakran felvetődik a kérdés, bizonyos helyeken egyáltalán miért él a szexualitás terminológiájával. (...) E mértéktelen tágíthatóság következtében ugyan egyetemesen alkalmazható a freudi szexualitás-fogalom, de ez nem válik előnyére az általa adott magyarázatnak. E fogalom segítségével éppen úgy tudunk értelmezni egy műalkotást vagy egy valási élményt, mint egy hisztériatünetet. Ebben az esetben viszont ez az értelmezés figyelmen kívül hagyja azt, hogy e három dolog merőben különböző. Az ilyen értelmezés tehát csak látszatmagyarázata lehet az említett három dolog közül legalább kettőnek. (...) A szexualitás tagadhatatlan fontossága ellenére nem tudjuk elfogadni, hogy minden ettől az ösztöntől függ.”³²

Természetesen nem tagadható, hogy a művészi tevékenység és a vallásos létmód alapvető szerelmi, sőt erotikus vonásokat foglal magában.³³ Jung azonban nem is ezeknek a fogalmaknak a kizárására gondolt, hanem lehetséges, hogy a

²⁹ „Egy mítosz szerint a *yagé*-asszonyt a szemén keresztül termékenyítették meg. Egyébként a szem=vagina egyenlőség ismerős a tukánók számára. A »megtermékenyíteni« ige a »látni« és az »elhelyezni« töveiből ered.” I. m. 149.

³⁰ Petőfi Sándor: *János vitéz*. Budapest: Móra Könyvkiadó, 1974. 17.

³¹ Bataille 2001, 11., 33.

³² Jung 1995, 14–15., illetve 26.

³³ „A szimbolika eredeti *teljességjellege* magában foglal minden lehetséges emberi érdeket és ösztönt, ami éppen az archetípus numinozitását biztosítja. Ezért találkozunk az összehasonlító vallástudományban újra meg újra azzal, hogy a vallási-lelki aspektusokat a szexualitás, az éhség, a harc- és hatalomvágy stb. aspektusaival társtíják. A vallási szimbolika számára mindig különösen bővíző forrás az az ösztön, amely az adott korszakban a leginkább előtérben van, illetve amely az individuumot a leginkább foglalkoztatja.” Jung 1995, 28–29.

szexualitáséra. Az erotika talán a szégyellt szexualitásból ered, mint annak meghaladása, mint kitörési kísérlet, lázadás. Éppen ez lehet az oka annak, hogy az ember vallásos létmódjának legelső megnyilvánulása is az erotikához köthető, mégpedig úgy, mint a halál természeti tényére megfogalmazott legradikálisabb és egyértelműbb válasz. A szerelem és a halál egyformán vonzó a lélek számára. Bataille szerint ez a vonzás az erotika lényege.³⁴ Ráadásul az ő értelmezésében nem a szexualitás az emberi lélek alapvető problémája, sem a lelki tevékenységek legfőbb mozgatója.³⁵ Annál is inkább meg kell fontolnunk ezt a kijelentést, mivel Jung is fölhívja a figyelmet rá, hogy éppen a szexualitás túlértékelése, pontosabban az értelmezési folyamataink, analíziseink módszertanában megvalósuló kizárólagossá tétele a felelős azért, ha a szerelem vagy az erotika, sőt maga a szexualitás értelmezői joga fölszámolódik.³⁶ A túlzó egyszerűsítés sivárságát pedig találóan így fogalmazza meg: „Freud előtt semmi sem lehetett szexuális indíttatású, most pedig minden egyszerűben úgyszólván »semmi más, mint« szexuális.”³⁷

Az emberi közösségek első tilalmai nem a szexualitásra vonatkoztak, hanem a halottakra. A legelső közösségformáló tilalom föltehetőleg a halottak eltemetését követelte meg. A legfőbb indok a halottkultusz előtérbe helyezésére végtelenül egyszerű és logikus: semmi olyan régészeti lelet, adat vagy tárgy nem került ez idáig elő, amely ennek az ellenkezőjét bizonyítaná. A tilalmak (talán az emberiség legelső törvényei) megszegésük pillanatában, illetve folyamatában érhetik el értelmezetségük és átéltségük tetőpontját. A legfőbb – szent – megszegés az orgia.³⁸ A vallási erotikus tilalom gyakorlati megvalósulásának egyik legfontosabb kísérőjelensége a félelem, amely lehetővé teszi egyúttal, hogy vágyódjunk az erotikumra, mint a törvények áthágására. Az erotikum nem egyszerűen a tilalom megszegése, sokkal inkább gyakorlati megvalósulása annak az akaratnak, amely a lét alapvető tulajdonságát szeretné újra megvalósítani az emberi életben, ez pedig föltehetőleg a káosz ösztönvilága,

³⁴ Bataille 2001, 11., 14.

³⁵ Bataille erről így ír: „Ha a bűnös szexualitásról kijelentjük, hogy az anyagi dolgok ártatlanságáig leegyszerűsíthető, a tudat ahelyett, hogy valóságában fogná fel a szexualitást, mindenestül elsiklik a világosan, egyértelműen néven nem nevezhető zavaros vonatkozásai felett.” Uo. 206.

³⁶ „A valóságban semmilyen morális elítélés sem teheti oly gyűlöletessé a szexualitást, mint túlértékelésének félrevezető ízléstelensége és az obszcenitás. A szexualitás értelmezésében megnyilvánuló intellektuális otrombaság lehetetlenné teszi a szexualitásnak még a helyes értékelését is. Így élteti tovább – valószínűleg Freud személyes szándéka ellenére – bizonyos követőinek irodalmi munkássága igen hatásos módon az elfojtás művét.” Jung 1995, 17.

³⁷ Uo.

³⁸ „Hiábavaló volna tagadni, hogy az elragadtatottság olyan fokra juthatott, ahol az orgiával általában együtt járó részegséggel erotikus önkívület és vallási önkívület keveredett.” Bataille 2001, 140.

ami az abszolút nyugvópont felé tart, létrehozva ezáltal a „szép rendet” fölváltó „létforgatag főszege rettenetét”.³⁹

A szem a központi szimbóluma annak a kisregénynek, amelyet szintén Georges Bataille írt *A szem története* címmel, és amelyben a szem végzetesen összefonódik a fiatal hősnő és szeretője erotikus képzelgéseiben és játékaiban annak a kozmosznak a megnyilvánulásával, amelynek törvényei a lét ösztönei, és legjellemzőbb tulajdonságai az értelmetlenség és a kegyetlenség. A szem így ezúttal is összekapcsolja az erotikát és a halált, mégpedig közvetlen, *tapasztalati úton*, hiszen nem metaforája, hanem analógiája a szem ebben a műben a heréknek, a tojásnak; sőt formája által mindannak az erotikus játéknak, amelyet tojásokkal, bikaherékkel és egy emberi szemmel a kisregény szereplői játszanak.⁴⁰

A szerelem és a halál közötti, szemek által megteremtett értelmezést támaszthatja alá Krúdy regénytöredékének az a részlete is, amely a gyermekkori halálélménynek adja olyan pontos leírását, hogy miatta méltán tarthatta értékesnek Ferenczi Sándor az írók munkásságát lélektani szempontból. A haláltudat gyermekkori kialakulásának leírásához kapcsolja még Krúdy annak a mesének a hevenyészett vázlatát, amelyet a történet szerint a gyermek Vak Béla talált ki. A melankolikus-mitikus történet Hans Christian Andersen meséire emlékeztet, és a szemszimbolika központi szerepet játszik benne.⁴¹ A dán író könyve éppúgy Krúdy kedvenc olvasmánya volt, mint Mark Twain művei (talán nemcsak az Árpád-házi királyra, hanem a *Koldus és királyfi* című Mark Twain-regényre is utal Vak Béla regénybeli önjellemzése is: „Az én nevem, mint a koldusé és királyé: Vak Béla”⁴²) vagy az *Ezeregyéjszaka*, amelynek hatása szintén jól kitapintható lesz a Vak Béla – regényben. A regénytöredékkel kapcsolatban az is megállapítható, ami a legtöbb Krúdy-műre érvényes: a főhős bizonyos mértékig a szerző alakmása, pontosabban az író életrajzának néhány fontos mozzanatát birtokolja. Vak Béla ifjúsága egy felvidéki „ódon hegyi városkában telt el”, akárcsak Krúdyé.

A szem ebben a történetben jóval több, mint a látás eszköze. Kifejezője és jelzője mindazoknak az üzeneteknek amelyek férfi és nő között hosszabb-rövidebb ideig kapcsolatot teremthetnek. A vakok esetében szintén különös fontosságú a szem. Petrus Abaelardus híres filozófia példázata a rózsa nevééről itt

³⁹ „A bennünket hordozó világegyetem egyetlen olyan célnak sem felel meg, amely ésszel fel-fogható, körülhatárolható, s ha a magyarázatot Istenben keressük, a józan ész ellenére összekapcsoljuk az örök határtalant, amelynek a mi értelmünk is része, és a saját értelmünket. Tekintetbe véve azonban Isten határtalanságát, hiába próbálnánk valamiféle kézzelfogható meghatározást találni rá, így az a fogalom, hogy Isten, folyamatosan meghaladja értelmünket.” Uo. 48.

⁴⁰ Georges Bataille: *A szem története. Madame Edwarda. A halott*. Budapest: Európa, 1991. 43., 51–54., 64–66.

⁴¹ Krúdy 1978, 16.

⁴² Uo. 70.

is használható.⁴³ ha már nem is létezik a szem, nem funkcionál, a jelölő ürügén még mindig beszélhetünk a látás hiányáról, sőt ez a fogyatékoság metaforánk lehet általában a hiány kifejezésére. A vak zenészek legsikeresebb – mert legbujább – zeneszámában összefonódik a szexualitás a látással vagy annak hiányával, illetve a látás vágya a szexuális vágygal. Vak Béla a zene és vágyai segítségével álmódosásaiba, álmaiba merül: képzeletében „Lakatok, zá-
rak hullanak le csukott, nagy kapukról”.⁴⁴ Az elbeszélő közvetlenül kínálja föl az értelmezést, mintha álom megfejtését adná: az ifjúság „templomáról” hullanak le a gátlások, pontosabban a gátló emlékek, egészen pontosan a múlt, halál felé taszító idő gátjának lakatai. A főhős újra átéli első szeretője első orgazmusának *szemlélését*. A gyönyör pillanatainak leírása Krúdnyál rendkívül aprólékos és pontos, és ami a legfontosabb: minden ízében a szemhez kötődik. A szerelmi élvezet fokozódását a leány *szeme színének változásával* jelöli a szerző. Jánoska Janka *szemének szemlélése* ad alkalmat a szerelmi tetőpont megörökítésére, amely élményt Vak Béla nem élheti át személyesen, mégpedig azért, mert a lány megriad szeretőjének halott *szemeitől*. A feltétlen odaadás pillanatában Vak Béla szemeinek látásával szembesül a halál élményével, amit azonban nem képes elviselni.⁴⁵

A boldogság, a kéj

„Lényege, hogy a folytonosság csodálatos pillanata váltja fel két ember között az örökös megszakítotttságot. Ez a folytonosság azonban inkább érezhető szorongásnak, éppen azért, mert elérhetetlen, s csak tehetetlenül és remegve áhítozhatunk rá. (...) A szeretőknek nagy az esélyük arra, hogy nem tart örökké az együttlét, s nem élvezhetik időtlenül az őket összekötő folytonosságot. (...) A szerelem így szenvedésre kárhoztat bennünket, mivel alapszabályában lehetetlenre törekszik.”⁴⁶

Georges Bataille szinte olyan lelki élményként mutatja be az orgazmust, mint amilyenek Rudolf Otto *A szent* című művében a *mysterium tremendum*-mal, a szörnyűségesen fönséges szakralitással való találkozást írja le.⁴⁷

A női lábak, mint elsőrangú szexuális jelképek állandóan jelen vannak Vak Béla erotikus képzelgéseiben, mint ahogy Krúdy egész életművében, a postakocsiregényektől a Szindbád-műveken át az *Álmoskönyvig*, sőt a történelmi regényekig. A *Szívenrúgó és tubarózsás hölgye* című fejezet talán a legfonto-

⁴³ Lásd például Peter Kunzmann–Franz-Peter Burkard–Franz Wiedmann: *SH atlasz. Filozófia*. Springer-Verlag, Budapest–Berlin–Heidelberg–New York–London–Paris–Tokyo–Hong Kong–Barcelona 1993. 75.

⁴⁴ Krúdy 1978, 21.

⁴⁵ Uo. 22–23.

⁴⁶ Bataille 2001, 22–23.

⁴⁷ Rudolf Otto: *A szent*. Budapest: Osiris, 1997. 22–43.

sabb ebből a szempontból. Krúdy naturalista aprólékossággal mutatja be a Budapesten újra föltűnt Jánoska Jankát, aki felvidéki kisasszonyból időközben igazi „nősténnyé” változott. A szerelmi örömök, a szerelmi harc eszközeiként sorolja az író Janka lábának legapróbb részleteit is. Metaforáit, hasonlatait a szexuális élet, az evolúció és – ellensúlyozásul? meghökkentésül? – az anatómia, egészen pontosan a bonctan témaköréből veszi. A megkezdett mondat számolatlanul idézi olvasója eszébe az érzéki örömeket, amelyekkel Janka teste szolgálhat a számára, hogy aztán így fejeződjön be:

„lábszárának ajkai, bizonyosan beszélni is tudtak ahhoz a férfikézhez, amelynek szerencséje volt megtapogathatni őket, akár akkor is, amikor egykor hullá lesz e szép testből, és a klinikai szolga a jeges tepsibe helyezi szépen egymás mellé a bokákat.”⁴⁸

A diadalmas keblek pedig végül a boncolóorvos kezét csókolják majd. Az evolúciót idéző kép a földi élet vízi, tengeri szakaszából veszi hasonlatait. Egyrészt azért, mivel a freudi pszichoanalízis is gyakran utal az élet kezdeti, „vízi” korszakára két értelemben is: az emberiség és az egyén életének kezdete szempontjából egyaránt.⁴⁹ Másrészt, mert a művész számára a nők ringó járása a tenger hullámszerűségét idézi, sőt a nők tulajdonában van az élet legnagyobb titka is, amit rózsaszínű kagylóhoz hasonlít Krúdy...

A szerelem, az erotika mindig különösségében, szinte perverzióként jelenik meg a *Mit látott Vak Béla Szerelemben és Bánatban?* című regénytörredékben. Vak Béla „halott szemei” szinte nem is meghökkentőek ahhoz képest, hogy Jankának csontfarka van, vagy hogy Vak Béla második szeretőjének, Szerénának három keble. Megjegyzem Szeréna három emlője nem annyira a nemi perverziók, mint inkább a rendkívül elterjedt, és ilyen formán népszerűvé vált mítoszok kategóriájába sorolható. A XVI. századtól a XIX. század elejéig a különböző emblémás könyvekben, populárisan tudományos, hazánk területén azonban gyakorta inkább áltudományos kiadványokban az (anya)természetet megjelenítő nőalaknak minimum három, de inkább jóval több keble van.⁵⁰ Jan

⁴⁸ Krúdy 1978, 134.

⁴⁹ Konkrét utalás található erre Krúdy *Álmoskönyvében* a *Hal* címszónál. In: Uő. *Álmoskönyv. Tenyérjósítások könyve*. Budapest: Szépirodalmi, 1983. 112–113.

⁵⁰ Elsősorban a következő tudományos vagy művészeti illusztrációkra gondolok ezúttal: Gerhard Blasius *Anatome Animalium* című művében (Amsterdam, 1681.) *A tudomány leleplezi a természetet* című metszet; Peyard *De la Nature et de ses lois* (1793) című művének címlapja *Az idő leleplezi a természet igazságát* címmel; Bertel Thorvaldsen metszete *A költészet géniusza leleplezi a természet képét* címmel, amely Goethének szánt ajánló oldalként került Alexander von Humboldt *Ideen zu einer Geographie der Pflanzen* (1807.) című könyvébe és végül, de nem utolsósorban Heinrich Füßil képére, amely Erasmus Darwin *The Temple of Nature, or The Origin of Society. A Poem*

Assmann Mózes, az egyiptomi című könyvét olvasván, ez a természet-anya könnyen azonosíthatóvá válhat Ízisszel, aki minden teremtmény szülőanyja, ugyanakkor nemzője, táplálója, megtartója és megeremtője is.⁵¹ *Természet-isten*, de nem *természetisten*, vagy pedig csak nagyon vékony hajszalerekkel kötődik a primitívnek nevezett természetistenekhez. Egyrészt azért, mert – amint Assmann művében többször hangsúlyozza – vallásának megléte az ókori kelet magaskultúráira jellemző, másrészt azért, mert univerzális kozmoteológiai istenről van szó. Persze Ízisz alakja pusztán a ponyvai kalendáriumok és népkönyvek szintjén olvasható rá Szerénáéra, aki kitarottként él Budapesten, eredeti környezetétől elszakadva, hiszen az istennő egyik fontos ismertetőjegye: „Testem gyümölcse a Nap”⁵² megfosztja a maskulin erőket minden létjogosultságuktól, sőt szakralitásukat is jelentős mértékben csökkenti.

Vak Béla szerelmi szenvedélye lassacskán elfordul az élőkötől, és a nekrofilia, valamint a halottkultusz ösvényére tér. Védőszentjének, a szörnyűséges papnak halál utáni élete, de főképpen másodszori halála és szó szerint mocskos sírba szállása a szörnyűségek és aljas perverziók vég nélküli színjátékát idézi meg. A pap személyében a förtelmes szentet, a szakrális züllés rettenetét formálja meg Krúdy. Rémisztő és egzotikus helyszínen játszódik a történet központi mozzanata: Vak Béla megvakítása. Krúdy egy – föltehetőleg – képzeletbeli galíciai zsidó várost varázsol olvasói elé Jókai Mórhoz illően alapos leírásokkal. Ezek a leírások azonban nem annyira a tájat vagy a város utcácskáinak képét festik, inkább a lakók lelkének belső világát és azt a lélektani várostérképet, amivé a lirizált mikrovilág apró képei összeállnak: egy magába zárkózó, a külvilágot minden eszközzel kirekeszteni igyekvő kisközösség lélekrajzává. Bizonyos időközönként újabb és újabb nemzedékek kerekednek föl a városból, hogy újra és újra meghódítsák a nagyvilágot, amellyel folyamatosan tartják a kapcsolatot, de amely elől következetesen rejtőznek.

Más értelmezés szerint az Isten háta mögötti városka lehet az a világvégi vidék is, amelyről Mircea Eliade *A halál mitológiái: Bevezetés* című munkájában ír. A világvégi mesés tájakra, mitikus országokba tett utazások a halál birodalmának bejárását jelentik.⁵³ Itt találkozik a halott védőszentjét meglátogató Vak Béla a titokzatos zsidó utcalánnyal, Frimettel, akinek szépsége Sába királynőjével vetekszik,⁵⁴ de aki a nyomorult kitaszítottak életét éli, mivel eltévedt a há-

(50. fejelet.) (1809.) című munkájához készült. Az illusztrációkat például Jan Assmann *Mózes, az egyiptomi* című művében (Budapest: Osiris, 2003.) találhatjuk meg összegyűjtve. (190–197.)

⁵¹ Jan Assmann: *Mózes, az egyiptomi*. Budapest: Osiris, 2003. 182–200.

⁵² Uo. 173.

⁵³ Eliade 2002, 51.

⁵⁴ A zsidó nők lenyűgöző szépségéről és kívánatoságáról a műben másutt is megemlékezik Krúdy, amikor a magyar bankjegyekről ír „amelyek Magyarországon már ötven esztendeje leginkább a zsidó nők szépségét és kívánatoságát hirdetik; mintha így is jelképeznék a vágyat, amely az ország üres zsebű ifjúságának zsigereiben tombol a zsidó nők szépsége és vagyoná iránt.” Krúdy 1978, 130.

ború, az erőszak és a vérfertőzés zűrzavarában. Egy olyan időszakban, amely a szabályok, társadalmi törvényszerűségek szabad fölírásának, az elfogadott tombolásnak a korszaka.⁵⁵ Az erkölcsöt megsértő vagy a szexuális érintkezés során megnyilvánuló erőszak szorosan összefügg az erotikával, hiszen „az erotika tere alapvetően a szilajság, a megsértés tere.”⁵⁶ Az erőszakkal izgalom jár együtt, ami a szabadság elérésének lehetőségére vonatkozik. Az erotika szintén a szabadságot célozza, az erkölcsi kötöttségek nélküli szabadságot, amelyben a lét olyanként mutatkozhat meg, amilyen valójában: vég nélkülinek. A mézítelen testek nyílták a lét vég nélküli folytonosságának átélésére.⁵⁷ A szeméretlenség izgalmi állapotában elvész a személyiség, ami az erotikát nélkülöző, pusztán a szexualitást lehetővé tevő emberi közösség alapeleme. Az erőszakhoz Georges Bataille az áldozat fogalmát kapcsolja:

„Az erotikában a nő az áldozat, a férfi az áldozatot bemutató szerepében jelenik meg, és a beteljesüléskor mindkettőjük belevész a megsemmisülési aktsussal megteremtett folytonosságba.”⁵⁸

A rituális emberáldozatok a halál tényének tapasztalatát adják a közösségnek, amely által – ha csak egyetlen pillanatra is – a lét örök volta jut az áldozat osztályrészéül. A halál a létmegértési folyamat közvetlen kiváltó okaként mutatkozik meg ebben az esetben, akárcsak a szerelmi aktus. Az áldozat közösségi rituáléjának ellenére – amely egyébként csakis a szakralitás kivételképző terében értelmeződhet – az erőszak az ésszerű rend ellen van. A halál és az erotikum megbontja a rendet.

Feldühödött férfirokonai taszították ki a családjából Frimetet, föltehetőleg azért, mert nem engedett vérfertőző vágyaiknak, amelyek még apját is megkörnyékezték. A vérfertőzés freudi magyarázata mellett – amit például a *Totem és tabu*ban is taglal – ezúttal tekintsük azt, hogy Georges Bataille többek között Claude Lévi-Strauss nyomán hol keresi a vérfertőzés tilalmának okait.⁵⁹ Bataille véleménye szerint a vérfertőzés tilalma legfőképpen a közösség szerveződésének igényén alapszik, mégpedig abban a viszonyrendszerben, amelyet a nagylelkűség és az ajándékozás aktusának archaikus formái szabtak meg. A közösségre érkező idegennek följajánlják a közösség, a család leg-

⁵⁵ „A háború, bizonyos értelemben, az agresszív indulatok közös megszervezése. (...) A háború szervezett erőszak.” Bataille 2001, 79.

⁵⁶ Uo. 18.

⁵⁷ Bataille később a következőképpen határozza meg a lét fogalmát, pontosabban: folytonosságának fogalmát, ami esetünkben tulajdonképpen lényege: „a *halál* nem érinti a lét folytonosságát, amely az élet keletkezésének alapja, hanem kifejezésre juttatja.” Uo. 25.

⁵⁸ Uo. 20.

⁵⁹ Uo. 252–283.

jelentősebb értékeit, hogy cserébe ő is hasonló módon szavatolja a közösség létbiztonságának folyamatosságát. Az önzés, a közvetlen birtoklás vágyának legyőzése azokon az ösztönökön aratott győzelem, amelyek a közösséggé, elsősorban családdá szerveződés meggátolásával a társadalmi rend előtti állapotok fönntartásában érdekelték. Claude Lévi-Strauss véleménye szerint Freud ösztönszerűnek tűnő, ugyanakkor egyszerűsítő hipotézisével kapcsolatban az lehet a legnagyobb probléma, hogy olyan álmrendszeret tételez föl, amely ha álmoként, képzelődésként elő is fordulhat, mindenképpen olyan eseményre utal, ami soha nem történt meg, mert a civilizáció ezt mindig megakadályozta, illetve pusztá létével vonta kétségbe a lehetőségét.⁶⁰ A vérfertőzés oka tehát a kapzsiság lehet, ami egy zárt, befelé forduló világot hoz létre, tökéletlenül és elkorcsosult formában megismételve ezáltal a történelem előtti állapotokat. A vérfertőzés világában a legnagyobb bűn talán nem is az, hogy a gyermekeket szükségszerűen megrontják, hanem az, hogy az odavetődő idegennek életben maradásáért senki és semmilyen törvény nem áll jót, végső soron a fölbukkanó idegen sorsa csakis a halál lehet, mint ahogy majdnem ez lesz Vak Béla sorsa is, bár lélektani értelemben Vak Béla valóban *elveszíti korábbi életét*.⁶¹

Frimet vallomása-gyónása az ennek az *Ezeregyéjszaka* mesevilágát idéző bujaságával, félelmetes rettenetével és kegyetlenségével teli világát hozza felszínre. Simon Róbert olyan képet fest az *Ezeregyéjszaka* meséinek világáról, ami több ponton is hasonlít a múlt század történelmére, pontosabban arra a kaotikusnak és zavarosnak tűnő időre, amelyben Krúdy Gyula regénytörredéke játszódik. Véleménye szerint az *Ezeregyéjszaka*

⁶⁰ Hasonlóan vélekedik Jung is, amikor, Adler kutatásaira utalva így fogalmaz: „A nemi ösztön vak működésének minden korlátozása az önfenntartás ösztönéből fakad.” Jung 1995, 27.

⁶¹ Tanulságos lehet itt Mircea Eliade-ot idézni, aki *Kulturális divatok és a vallástörténet* című dolgozatában így ír: „Freud ötven évvel ezelőtt azt gondolta, hogy az őseredeti gyilkosságban, nevezetesen az első apagyilkosságban megtalálta a társadalmi szervezet, az erkölcsi restriktciók és a vallás eredetét. El is mondta a történetet a *Totem és tabu* című könyvében. (...) Mivel Freud azt tartja, hogy Isten nem más, mint a szublimált fizikai apa, ezért a totemikus áldozatban magát az Istent ölik meg és áldozzák fel. (...) A maga korában W. Riverstől és F. Boastól A. L. Kroeberig, B. Malinowskiig és W. Schmidtig minden etnológus hiába bizonyította be egy ilyen őseredeti »totemikus lakoma« abszurditását. Hiába mutattak rá, hogy a totemizmus nem a vallások kezdeténél található, és nem is egyetemes érvényű: nem minden nép ment át a »totemikus szakaszon«; már Frazer bizonyította, hogy sok száz totemikus törzs közül mindössze négy ismert olyan rítust, amely megközelítette a »totem-isten« szertartásos megölését és megevését (amely rítust Freud a totemizmus változhatatlan vonásának tartott); és végül hiába bizonygatták, hogy ennek a rítusnak semmi köze az áldozat eredetéhez, mivel a totemizmus egyáltalán nem fordul elő a legősibb kultúrákban. (...) Freudot a legkevésbé sem érdekelték ilyen ellenvetések, és ez a vad »rémregény«, a *Totem és tabu* azóta kisebbbajta szentírás lett a nyugati értelmiség három nemzedéke számára.” In: Eliade 2002, 14–15.

„Alaphangulata az egzisztenciális bizonytalanság. Oly mértékű bizonytalanság, hogy már irreális formákat ölt... Minden lehetséges – minden, ami rossz. Valamennyi történet példázat a sors minden képzeletet felülmúló hatalmáról. Az emberi akarat arra való, hogy minden ellenkezőképpen történjék, mint ahogy akarjuk.”⁶²

Közvetlen utalás is történik az *Ezeregyéjszakára* Frimet vallomása során.⁶³ A Krúdy-szakirodalom hajlamos ezeket a hosszú monológyszerű megnyilatkozásokat „áriázásnak” nevezni, én inkább a lélek analízisbe illő önmegnyilatkozásának, föltárulkozásának nevezném, nemcsak ebben az esetben, de például a *Kleofásné kakasa* vagy *Az útitárs* című regényekben is. A két utóbbi Krúdy-műnek szinte egésze egyetlen hatalmas lélekanalízisnek tekinthető, persze szigorúan abban az „esztétikai” értelemben, ahogy arról Ferenczi Sándor idézett művében írt. Krúdy akár tudatosan, akár tudatlanul, de szinte pontosan olyan archetipikus mintákként használja kedvenc olvasmányainak főhőseit vagy vezérmotívumait, amelyek segítségével nemcsak lélekrajzai sémáinak elemzése vagy értelmezése könnyebb vagy közvetlenebb, hanem olyan – egyszerre külső és belső – támaszt, segítséget kaphatnak a Krúdy-próza hősei, amely megerősíti, megtisztíthatja, talán meg is válthatja személyiségüket, lelküket. Az *Ezeregyéjszaka* meséiben a mesemondás, ami nem egyszerűen időnyerés, hanem archetipusok, sorsminták felidézése, megidézése is egyben, éppen azért mentheti meg a mesemondó szereplők életét, mert a megidézett éntípusok, a sors tipizált alakjai tevélegesen segítenek a konfliktusok megoldásában, sőt az sem lehetetlen számukra, hogy az őket előhívó mesélőtől független személyekként avatkozzanak bele a cselekménybe.

Krúdy „irodalmi analízisei” során gyakorta beszélteti el hőseivel némely álmukat, ami szintén a szereplők önmegismerését segítheti, de legalábbis abbéli igyekezetüket, hogy életüknek egy bizonyos szakaszát lezárhassák és maguk mögött hagyhassák. Frimet álma viszont inkább vágyteljesítő álomnak tűnhetne abból a szempontból, hogy boldog gyermekkorába, a szülői házba álmódja vissza magát, valamint azért, mert álmában kivétel nélkül halott rokonai, jó ismerősei veszik körül: ő is a másvilági életre vágyakozik a nyomorult és becstelenségek evvilági helyett. Az álmog megfejtése mégsem lehet ilyen egyszerű, hiszen mint kiderül: halott gyermekével szeretne találkozni Frimet, akit soha életében nem láthatott. Gyermekkorára utaló álmai tehát saját, ismeretlen gyermeke látásának vágyát közvetíthetik, erre utalhatnak a halott álomlátogatók is: közöttük keresi a számára legkedvesebb rokont. A lélek mélységeinek újabb bugyra

⁶² Az első hiteles magyar *Ezeregyéjszaka* története az európai recepció tükrében. In: *Az Ezeregyéjszaka meséi. Az eredeti arab szöveg első teljes magyar fordítása. I. 1–145. éjszaka*. Budapest: Atlantisz, 1999. 11.

⁶³ Krúdy 1978, 44.

a temetői éjszakai jelenet, amelyet szójátékkal romantikus helyett nekromantikusként is nevezhetnők. A halottak kísértetei között bolyong Vak Béla és Frimet a szörnyű szentet és Frimet gyermekét keresve. Sírásokra bukkannak, akik éppen Frimet apjának a sírját ássák, kényszerítik a lányt és kísérőjét, hogy ássák ők tovább a sírt. Az alkalmi sírásókat tépázó-gúnyoló halottak dühöngő orgiájának Vak Béla védőszentje vet véget, aki azt a tanácsot adja pártfogoltjának, hogy a lányt apja félig kiásott sírjában tegye magáévá. Frimet elhatározza, hogy a gyönyör pillanatai után elhagyja az árnyékvilágot, miután atyja halálával már semmi sem köti ide. A lány és Vak Béla között bizonyos szakrális-kulturális értelemben vett szerződés van, amelynek alapja a halottkultusz lehet, és amelynek következtében Frimet is egyértelműnek véli, hogy szerelmi szolgáltatást nyújtson Vak Bélának, mivel a férfinak a halottakkal kapcsolatos viszonya hatalmi pozíciót sejtet, vagy legalábbis azt, hogy hatalmas védnöke(i) vannak a halottak között. Ilyenformán Frimet a nyomorgó utcalány, szakrális prostituálttá válik élete utolsó perceiben. A borzalmas környezetben beteljesülő nász folyamán Vak Béla életének előző szexuális élményeiről képzeleg. Az erőteljesen erotikus álmodozásban a szemek mellett ezúttal is a női lábaké a főszerep, amelyek több Szindbád-novellában is a szexualitás félreérthetetlenül hangsúlyozott szimbólumai. A hajnal közeledtével, a szeretkezés befejeztével Frimet valóban meghal, Vak Bélát pedig a sírásók és Frimet két feltételezett régebbi „vendége” megvakítja, kiszúrják a szemét. Bataille azt írja *Az erotika* című művében, hogy a szerelmi gyönyör pillanatában bekövetkező tökéletes személyiségföldelés, a „megsemmisülés nem jár igazi veszéllyel.”⁶⁴ Vak Béla számára azonban igazi veszélyről, igazi veszteségről van szó, mint ahogy erotika és tökéletes megsemmisülés Frimet végső, halálos nászában valóban egybefonódik. A halál felé tartó kéj számunkra „csupán szörnyű jel, amely szüntelen arra emlékeztet, hogy a halál nem folytonos létünk *megszakadása*, ami felé rettegve sodródunk, sokkal nyilvánvalóbb igazság, mint az élet.”⁶⁵ Az olyan típusú, szenvedélyes szerelmi egyesülés, mint amilyen Frimet és Vak Béla szeretkezése, Bataille véleménye szerint mindig a halált kísérti. A halálvágy ennek nem az egyetlen megnyilatkozási formája. A pusztítás, a züllés, a gyilkosság vagy az öngyilkosság egyként lehet vágott végpont. Mindez arra hívja föl a figyelmet, hogy Jung különbségtétele a törvények által szabályozott ösztönök és a szexuális ösztön között nehezen tartható. Föltehetőleg szexuális ösztön helyett inkább erotikumról kellene beszélnünk, és ez az az ösztönnek semmiképpen, vagy csak igen nehezen nevezhető létjelenség, amely kifejeződésében természetétől fogva szélsőséges és egyértelműen összefonódhat olyan eseményekkel, mint az emberölés, az öngyilkosság, vagy a szenvedélybetegségek legelaljasul-

⁶⁴ Bataille 2001, 20.

⁶⁵ Uo. 22.

tabb stádiumainak büszke föl vállalása. Alapvetően és végső akaratunkkal arra vágyakozunk a leginkább, szenvedélyünk tárgya mindig az, ami veszélybe sodorja az életünket, és halálba vagy a halálhoz közeli állapotba taszítja. Úgy tűnik, a tudat alatt nem éppen az ön- és a fajfenntartás társadalmilag is elfogadott eszméi uralkodnak.

„A szenvedélyre mindig rávetítődik a halál árnyéka. Ez az erőszak, amelyet a nem folytonos személyiség folytonos megsértésének érzete kísér, a megszokás és a páros önzések tere, (...) Csak az egyén magányosságának – akár a halál által való – megtörésével jelenik meg a szeretett lény képe, amely a szerető számára mindenek az értelme, ami van. A szerető számára a szeretett lény a világ tükré.”⁶⁶

Ha már most a halálnak, pontosabban a gyilkolásnak a freudi pszichoanalízisben betöltött szerepét tekintjük afelől az elmélet felől, amelyet a bécsi mester művei határoznak meg, akkor különösen két szöveg lehet számunkra fontos. A *Totem és tabu* és a *Mózes, az ember*. Különösen az utóbbi, tekintve, hogy az emberülésnek ezúttal inkább szakrális vonatkozásai, vagy szakrális rítust alapító vonatkozásai jöhetnek szóba, akár abban az értelemben is, hogy Krúdy Gyula szövegvilágában éppen ennek a szakralitásnak a kiüresedéséről, hiányáról beszélhetünk. Freud a *Totem és tabu*-ban kifejtett elméletét írja következetesen tovább akkor, amikor az általa elsőnek tételezett – egyiptomi papi származású – Mózesre vonatkozóan fölteszi, hogy a zsidók, régi politeizmusukhoz ragaszkodva, megölték vallásalapítójukat. Nem pusztán a gyilkosságot, hanem az annak pszichés társadalmi elfojtásából eredeztethető nemzeti vallásalapítást tételezi ezzel. A gyilkosság maga, mint az elintézés szükségszerű motívuma, primitív és erőszakos pszichére utal. Véleményem szerint azonban a XX. század első felének a korai társadalmakra vonatkozó primitív egyszerűsítését legitimizálnánk ha ezt a motívumot ehelyt létjogosultsághoz juttatnánk. Sokkal inkább Freud korának – újra – háborúba sodródó társadalmait jellemezhetnénk ezzel a lélektani tulajdonsággal. Ez az elmélet a vallásalapítás szakrális mozzanatainak túlzó leegyszerűsítésével sajnálatos módon éppen a primitív és erőszakos embert, főként pedig a primitív és erőszakos *emberit* igazolja. Véleményem szerint a gyilkosság Freud által példaként fölhozott esete a lélektanilag normatívnak nevezhető társadalmi szerveződésekben sohasem egy pszichés társadalmi-gazdasági-hierarchikus elintézési forma, hanem egy olyan szakrális tény – és itt elsősorban olyan esetekre szeretnék utalni, mint Izsák föláldozása, Iphigénia halála vagy Jób szenvedéstörténete (gyermekének elvesztése) –, amely elsősorban kifejezetten önmagára utal és a kozmosz fennmaradásáért szavatol, következésképpen összeegyeztethetetlen az individuális

⁶⁶ Uo. 24.

megközelítésekkel, akár az olyan típusúakkal is, mint a freudi. A szakrális gyilkosság (márpedig, ha „első” Mózeset azért ölték meg a zsidók, amit Freud okként tételez, akkor az szakrális gyilkosság volt) nem megszüntetés vagy visszavonás, hanem olyan áldozat, amely az örökkévalóság (értelmezhetősége) felé nyit kaput a közösség számára. Freud a „vad szemiták” kifejezést használja a gyilkosokkal kapcsolatban.⁶⁷ Kérdés, hogy mi alól mentesít a primitivitás, és főleg: mit magyaráz? Jan Assmann említett művében így ír: „Nem szabad elfelejtenünk, hogy Freud az üldöztetés idejében írta könyvét, azaz az erőszakos konfrontáció és a gyilkos gyűlölet korszakában.”⁶⁸ A probléma azonban abból adódik, hogy ezek szerint monoteizmus és erőszak szorosan összefügg. De nem a tragikus fenségességnek azon a módján, amelyről többek között Nietzsche vagy Bataille is értekezik, hanem sokkal primitívebb, ösztönösebb módon.

Vak Béla egy magát félig-meddig szerzetesnek, szent embernek tartó közönséges szélhámossal, kóborlóval újra visszatér Budapestre, amely városról egy regényoldallal előbb a „kóborló” még azt nyilatkozta, hogy az utat sem ismeri arrafelé,⁶⁹ míg a következő lapon már szerelmi vallomásnak is beillő kijelentést tesz a városról:

„Sokszor megátkoztam ezt a várost, de mindig visszatértem hozzá, akármilyen messzire voltam. Valamely titokteljes varázsa van Budapestnek, mint azoknak a nőknek, akik nem érdemlik meg a férfiak szerelmét, és azok bolond módjára futnak utánuk.”⁷⁰

Persze a két lapot két közlésnyi idő választotta el egymástól az *Új Könyvben*, és ennyi idő elegendő lehetett Krúdynak arra, hogy elfelejtkezzen erről a következetlenségről. Szempontunkból fontos lehet a kalapokról főntebb megállapítottak tükrében, hogy a főváros négy kupolája a regénykezdethez képest – ahol először bukkannak föl – szintén kalapokká változott, a város kalapjaivá. Ez a metafora újólag alátámaszthatja a kalap hatalmi jelképiségét. Ezt hangsúlyozza az egyházi, majd a világi hatalom lírai-allegorikus, mégis világos és egyértelmű kontúrokkal megrajzolt megjelenítése a kupolák metaforikáján keresztül. I. Ferenc József és Budapest kapcsolatából a hatalmi pszichózisnak olyan esete bontakozik ki, amely általában jellemezte a Habsburgok magyarországi uralmának évszázadait: az uralkodó ragaszkodik a hatalomhoz, egy olyan ország birtoklásához, amelyet lelke mélyén, tudata alatt nem érez sajátjának, még akkor sem, ha apostoli uralkodónak tartja ma-

⁶⁷ Sigmund Freud: *Mózes – Michelangelo Mózese. Két tanulmány.* Budapest: Európa, 1987. 76.

⁶⁸ Assmann 2003, 224.

⁶⁹ Krúdy 1978, 70.

⁷⁰ Uo. 71.

gát, hatalmát pedig Istentől származtatja, és még akkor sem, ha úgy érzi, hogy kötelességei vannak országával kapcsolatban, és ezeknek a megfelelő módon tesz is eleget.

„A budai palota amolyan falusi kastély, ahol a gazdaságát látogató gazda ideig-óráig meghúzódik, míg átnézi cselédei és tisztartói számadását. Magával hozza a szakácsát, a vadászát, az udvarmesterét, a zsandárját, saját házanépével veszi körül magát az idegenben. Még ivóvizet is Schönbrunnból hoznak utána.⁷¹ Akik ebben a városban és országban laknak, mind-mind idegenek neki, akikkel nem szívesen áll szóba. (...) Ferenc József nem tudott megbarátkozni Pesttel, bár a város mindenképpen kedvét kereste.”⁷²

Krúdy a hatalom kérdéskörét ismét az erotikáéval kapcsolja össze, amikor arról ír, hogy I. Ferenc József azért szeretett jobban a koronatartományban tartózkodni, mert ott a tirolai menyecskék izmos lábszáraiban gyönyörködhetett a vadászatok alkalmával. A „szoknya” szó gyakori használatával azonban Krúdy abba az irányba tereli az értelmezést, mintha ezek a vadászatok szoknyavadászatok lettek volna. Az az óhaj pedig, hogy az uralkodó a budai vár ablakából távcsővel figyelje a pesti nőket, mint egy kukkoló, már az obszcenitás határáig viszi el hatalom és szexus viszonyának boncolgatását. Az író által sugallt „szoknyavadász” jelentés, a játékok a szavakkal, emlékeztet arra a gyakorlatra, amit az álom működési mechanizmusáról ír Ferenczi Sándor *Tudományos álommagyarázás* című tanulmányában. Az álom szerinte kihasználja a szavak kétértelműségét, a szólásokat, az idézeteket, közmondásokat arra, hogy szalonképessé tegyen bizonyos álomtartalmakat, amelyeknek feltétlenül ki kell fejeződniük, másrésztől azonban témájuknál fogva a normalitás igényének gátló tényezője miatt erről szó sem lehetne.⁷³

Nemcsak szabad asszociációival, az idővel is feltűnően szabadon bánik az író. Történetünk kezdetén minden jel arra mutat, hogy közvetlenül a világháború után vagyunk. Vak Béla még „határszéli városka” korában keresi fel megvakíttatásának színhelyét, tehát még az Osztrák–Magyar Monarchia főnnállásának idején, de amikor szélhámós útitársával visszatér, valami különös dolog történik az idővel: Budapest felé haladtukban még létező személy I. Ferenc József, még be sem lépnek azonban a város falai közé, amikor már meghal az agg uralkodó. Az idő egyébként is elbizonytalanodik és elbizonytalanít. A „boldog békeidők” néha már csak az emlékek világában léteznek, máskor egy emlék vagy egy ismerős tárgy, épület, szokás fölismerésének hatására újra a század-

⁷¹ Érdemes megjegyezni ezt a – feltehetően – nem akaratlagos szójátékot, hiszen Schönbrunn jelentése szépkút.

⁷² Krúdy 1978, 73–74.

⁷³ Ferenczi 1997, 103.

forduló boldog és gondtalan éveibe kerülnek a szereplők. Ráadásul néha kifejezetten úgy tűnik, mintha Krúdy saját személyes sorsát látná egybe az uralkodóéval. Amit a Ferenc Józsefet Pesthez fűző viszonyról ír, az akár az öregedő, illetve a magát öregnek érző Krúdyra is igaz lehet, arról nem is beszélve, hogy az író elbeszélésében a császár és király úgy érkezik először a fővárosba, mint egy ifjú Balzac-hős, még pontosabban, ahogy Krúdy Balzac-olvasmányainak hatására saját érkezését írta le más műveiben.

„Pest mind idegenebb lett az öregedő királynak, minden lebontott régi ház, minden újonnan épült palota a Duna-soron arra emlékeztette, hogy az idő múlik. Ifjan és vállalkozó kedvvel jött valamikor a városba.”⁷⁴

Elképzelhető, hogy Krúdy nem is a vak ember történetét írta regénytöredékében, sokkal inkább azt a soha be nem fejezett, de írója által annyiszor emlegetett⁷⁵ nagy művet, a „fő művet”, amely arról a világról szólt volna, amelyik a Monarchia szétesésével és Krúdy személyes álmainak szétfoslásával örökre eltűnt. Mindent bele akart írni abba a majdani regénybe: épp ezért elgondolkodtató, milyen sokszor szerepel a *Mit látott Vák Béla Szerelemben és Bánatban?* töredékében a *minden* szó, főleg szóösszetételekben. Talán ezért sem készülhetett el sohasem a regény, a vágyott-tervezett remekmű. Néha úgy tűnhet az olvasónak, hogy a töredék nem is regény, hanem apró esszékben elbeszéltek képek sorozata a régi Magyarországról. Márai Sándor *Szindbád hazamegy* című regényében, amikor Krúdy *A pénteki vendég* című novellájának születéséről költ nagyívű látomást, pontosan ezt a jelenséget ragadja meg, esszészzerű részletekben Magyarország téli, tavaszi, nyári és őszi képét írja „Szindbád” alkotói tevékenységére, amelyből végül a rácponty története kerekedik ki.⁷⁶ Ami azonban Márainak a novellát „értelmező” aktusából kiolvasható, az jóval több, mint Magyarország tájainak érzelmes, kalendáriumi leírása. A magyar haza évezredes lélekrajzát adja Márai regényének ebben a részletében. A *Mit látott Vák Béla...* is bőven tartalmaz ilyen részleteket. A három évvel később megjelent *Vallomás* pedig mintha éppen Márai írói szándékát előlegezné meg azzal a bizonyos „nagy regénnyel” kapcsolatban:

„Nevezhetném ezt a regényt akár az én regényemnek, akár Magyarország regényének. Belevenném mindazt a sok sírást, jajt és kacajt, amelyet életemben lát-

⁷⁴ Krúdy 1978, 75.

⁷⁵ „Valami nagy-nagy regényt szeretnék írni, amelyben benne volna mindaz, ami eddig megjelent könyveimben itt-ott szétszórva benne van. Egy igen nagy regényt arról a korról, amelyet átéltem, amelyet saját szememmel láttam létrejönni és elmúlni.” Krúdy Gyula: *Vallomás*. Megjelent a *Magyarországban*, 1924. március 2-án. Közli Krúdy Zsuzsa: *Apám, Szindbád*. Budapest: Magvető, 1975. 111–117.

⁷⁶ Márai Sándor: *Szindbád hazamegy*. Budapest: Akadémiai–Helikon, 1992. 59–87.

tam. Belevéném azokat a furcsa embereket, akiknek emlékezete legfeljebb úgy leng át a mai életen, mint a pókfonál az őszi tájon. (...) elmondanék szép csendesen mindent, hogy volt, hogy nem volt, mint a kályha mellett szoktak beszélgetni téli alkonyatokon. (...) Az eddigi munkáimat mind csak előzetes gyakorlatnak tekintem ehhez a nagy regényhez.”⁷⁷

Krúdy Vak Bélának és I. Ferenc Józsefnek egyaránt juttat saját személyiségéből, a regénytörök szerzői alteregója azonban föltehetően a kóborló, aki elbeszélői szemléletmóddal és nem ritkán helyzettel rendelkezik. Mint a legtöbb Krúdy-alakmás, ő is megjárta az örültekházát, személyiségét pedig az a tépelődés jellemzi, amely a fölismert vétkei és az élete megváltoztatására való képtelenség között feszülő ellentétben csúcsosodik ki. További adalékul szolgálhat föltevésém alátámasztására, hogy a Kóborló egy helyütt Nagybotosnak nevezi magát.⁷⁸ Ez a név az író egyik kedvelt alakmását, Nagybotos Violát jelöli. Vak Béla megvakítása után különleges képességet kapott. Nem az emberi külsőt látta, hanem azt, amit a külső el akart takarni, talán az emberi lényeket, talán a hitványságot. Az emberi sorsot látja a személy külső megjelenése helyett a vakember, mégpedig olyan alaposággal és műgonddal, ahogy a Krúdy-regények alak- és jellemrajzolatai készülni szoktak.

A *kóborló*, aki fogadatlan prókátorként ágálva alkalmi gyászbeszédet rögtönzött azon a temetésen, amelybe véletlenül sodródtak a vakemberrel, és amelyikről kiderült, hogy a Pestre költözött és ott prostituálttá vált Szerénáé (másutt Szerénka), Vak Béla ifjúkori szerelméé; fölhasználja az alkalmat arra, hogy a társasághoz csapódva a toron megtömhessék a bendőjüket. Szerénka egykori szeretői dicshimnuszokat zengenek „védencük” egyszerűségéről, szerénységéről, jólelkűségéről. A Felvidékről – egyes utalások szerint éppen Podolinból – származott leány ezek szerint megmaradt tiszta gondolkodású, vidéki szokásaihoz ragaszkodó „kisasszonynak”, aki tóttal kevert német nyelven beszélgetett az öreg házmesterrel, piros zsinóros kék vászonruhában a földön ülve puliszkát evett a háznépével a metresszlakáson, borovicskát ivott és meséket mondogatott meg nótázott...⁷⁹ Ez a kép amellelt, hogy émelyítően giccses, keserűen humoros is. Egyáltalán nem mindegy, hogy Krúdy éppen egy félvilági pestivel beszélteti el mindezt, így a végkövetkeztetés igazságértéke is előre jelezhető, azaz kétségbe vonható: Szerénka „utálta Pestet, mint a bűnt.” A jel-

⁷⁷ Krúdy Zs. 1975, 116–117. 1928-ban *A Reggel* 36. számában megjelent *Az anyaszívek alatt pihegő magzatok* című cikkében így ír: „Mennyi mindennek kellett itt megváltozni, hogy én ötvenesztendőskoromra a »nagy időköt« jelentsem, »irigyelt kortárs« legyek, »krónikás« lehessenek, akinek mesemondásain félig-meddig hitetlenkedve csóválja a fejét a mostani olvasó. Egy új regényt kellene erről írni.” Krúdy Zs. 1975, 229.

⁷⁸ Krúdy 1978, 133.

⁷⁹ Uo. 95–96.

legzetes „krúdys”-nak nevezett stílus mindamellet giccs és nevetségesség között egyensúlyoz. Groteszkké és ironikussá változtatja szereplői giccsesen hőzöngő, önnön alulretorizáltságukat nagyképű tudálékossággal palástolni próbáló „szónoklatait”. Néha már-már a cinizmusba forduló keserű emberismere te csak stílusának jellegzetes megbocsátó derűje miatt nem nevezhető embergyűlöletnek. Az elbeszélés módjából egyébként kiderül, hogy csak az utcalányok gyászolták meg őszintén Szerénkát.

Krúdy ebben a befejezetlenül maradt művében újra és újra előlről kezdi Budapest leírását. *A halotti tor* című fejezet is ennek megfelelően kezdődik. Ezúttal realista, sőt naturalista módszerrel mutatja be a fővárost, tanúbizonyosságát adva szociális érzékenységének is. A folytatás azonban nagyon hamar visszatér az álmok és a mesék világába. A mesék ebben az esetben továbbra is Andersen és az *Ezeregyéjszaka* meséit jelentik. Nemcsak az elbeszélés szerkezetét gazdagítják azzal a hatással, amit Krúdy prózapoétikájára gyakoroltak; a lelki folyamatok megjelenítésében, értelmezésében és a változások jelzésében, illetve jelölésében is szerepet játszanak. Szerénka metresszklakásának bemutatása jó darabig csak a küszöbök leírására szorítkozik. Ezeknek a küszöböknek azonban lelkük van. Pontosabban Krúdy az Andersen-mesék tárgymítoszát teremti újra. Saját prózája számára személyiséggel ruhazza föl az író a küszöböket, de már a második küszöbnél kiderül, hogy nem pusztán tárgymítoszeremtés történik. A tárgyak beszédstílusa, sőt, hogy úgy mondjam: „lelki alap-beállítottsága” különleges. Már a második küszöb „jellem” és „véleménye” is azt a keleties nézetet tükrözi, mely szerint kell, hogy legyen valahol az ellenséges világban egy hely a történet mindenkori hőse számára, ahol biztonságban megpihenhet üldözői, gondjai elől. És mivel a reáleselkedő veszélyek rendkívüliek, így a rejtekhelyen reávaró élvezeteknek is rendkívülieknek kell lenniük. A harmadik küszöb pedig maga az éden kapuja, ahol a szerető vár. Itt már nyilvánvalóvá válik, hogy az *Ezeregyéjszaka* világát idézi meg Krúdy. A regényből ezen a ponton akár két egész oldalnyi szöveget is idézhetnék folyamatosan, mert a párhuzamok és a közvetlen megfelelések az arab mesehagyománnyal annyira nyilvánvalóak, de meg kell elégedni a legjellemzőbb részletekkel.

„A küszöb avval fogad, hol jártál oly messzire, mint Szindbád, aki hétszer utazta be a tengereket, (...) A szívedhez közel álló dalt fütyöréshi a madár, háziköntös és papucs szolgálatkészen vár: szultán vagy. A harmadik küszöbön túl következik pedig a mennyország. A puha ágy párnáin háziásan, nyájas mosollyal üldögélnek mindazok a nők, akik tetszésedet kiérdemelték. A függönyök megett jelenésükre várnak a város legszebb leányai, hogy feláldozzák magukat kedvteléseidnek.”⁸⁰

⁸¹ Uo. 106.

A harmadik küszöb után beteljesül az, amire már az első küszöb üzenetéből következtetni lehetett. A rejtkehely azért titkos és csodás, mert a titok és a csoda a mesékben és nekik megfeleltethetően az álmokban is valami tiltottat, a társadalomban föl nem lelhető, annak erkölcei alapján el nem érhető, azt mindenestül meghaladót jelöl. Olyan vágyakat elégít ki, amelyek normális körülmények között kielégíthetetlenek kell, hogy maradjanak, mert nem egyeztethetőek össze azokkal a törvényszerűségekkel, amelyeket a tudat éber állapotában és éberségének fönntartása érdekében létrehozott, hogy ne uralkodhassanak rajta az ösztönök tudattalan szenvedélyei, sem a lét vak és éthosz nélküli törvényszerűségei.⁸¹

„E küszöbön túl testvére lel a sejtelem, amelynek neve sincs odakünn a polgári életben. Itt engedelmes szeretőjére bukkan a vágy, amelyet idegrendszered oly mélységben érez, amilyen mélyen a föld alatt a hőforrások laknak. Dúdolgató dajkára talál a legbűnösebb óhajtás, amelyet a hét főbűnök közé sorolnak a gyónatatótyák, (...) itt bikabősséggel utolér ismét az élet meghosszabbításával sem történő, lüktető szenvedély.”⁸²

Később azt írja az álomról Krúdy, hogy olyan igazságokat tartalmaz, amelyeket nappal, a világ előtt nem mernek kimondani az álmodók.⁸³

Maga a tor a gazdag kitarító jóvoltából a mesék terülj-asztalkámjának bőségével és pazarló fényűzésével az előző gyönyörök leírásának folytatása lehetne, de Krúdy a válogatott nyencségek ízléses leírása mellett soha nem mulaszt el figyelmeztetni arra, hogy a metresszlakás meseországában zajló lakoma a külvilágban milyen áldozatokat követel. Az első fogás, a turkesztáni dinnye folytathatná az *Ezeregyéjszaka* élvezeteire való utalások sorát, annál is inkább, hiszen a gyümölcs színe az iszlám szent színével a próféta lobogójának színére emlékezteti az elbeszélőt, de „a Dunában úszó, hamuszürke, rothadó hullákra” is. A leves jövetele azt az égi áldást mellőzte, amellyel betegekhez vagy éhezőkhez jut el. A vörös orosz kaviár és az osztriga Krúdy számára alkalom arra, hogy árnyalja a félvilági asztaltársaság közönségességét, és kimutassa kul-

⁸¹ Jung szellem és szexualitás viszonyában ír erről idézett művében: „A szexualitást az ösztönök szószólójának nevezhetnénk, ezért a szellemi álláspont a fő ellenlábását látja benne; persze nem azért, mert a szexuális élvhajhászat önmagában véve erkölctelenebb, mint a zabálás és a vedelés, a pénzsóvárság, a zarnokság és a tékozlási mánia, hanem mert a szellem a szexualitásban vele egyenrangú, sőt rokon ellenpárját szimatolja. Mert hiszen ahogyan a szellem szeretné a saját képe alakítani a szexualitást – miként minden más ösztönt is –, akként a szexualitás is régóta igényt tart a szellemre, amelyet egykor – a nemzésben, a terhességben, a születéskor és a gyermekkorban – magában foglalt, és amely nem nélkülözheti teremtményeiben a szexualitás szenvedélyét. Jung 1995, 15–16.

⁸² Krúdy 1978, 107.

⁸³ Uo. 152–153.

turálatlanságukat, valamint sznobériáikat. Gyöngé gödölyehús a fő fogás a toron, amelynek kapcsán a narrátor Dickens vagy Andersen stílusában a kecskegida szomorú sorsát, ártatlan áldozat voltát ecseteli az olvasónak, de azt sem mulasztja el, hogy a fiatal áldozat kapcsán fölhívja a figyelmet némely, a társaságban falatozó idősebb urak pederaszta hajlamaira. A gasztronómiai különlegességek ezúttal nem az erotikával vagy a könnyed frivolitással elbeszélte szerelmi kalandokkal kerülnek párhuzamba, hanem a pornográfiának, az obszcenitásnak és az erőszaknak azzal a formájával, ami a tudat legrejtettebb mélyeire száműzetett, és föltehetőleg éppen aljassága és becstelensége miatt olyan ösztönösen vonzó. Eközben arra is alkalom adódik, hogy az erkölcsstelenség büntetéseire is folyamatosan fölhívja a figyelmet az elfogyasztott étel. A gödölye mellé fölszolgált saláta azért olyan fejlett, mert azoknak a Pest melletti falvaknak a temetői mellett termett, ahova a dajkaságba adott szerelemgyermekket temetik. Sült kappan következett az étlapon, majd a sajtok, végül pedig a befőttök. A tengeri ételekhez fölszolgált tokaji újbor alkalmat ad az elbeszélőnek arra, hogy újból elmélkedhessen a fiatal lányok megrontásán, habár ezúttal a tiszta szerelmet is földidézi az első szerelmekre emlékezve. A lakoma második, fő bora, az egri bikavér, amelynek főként férfiasságát hangsúlyozza Krúdy. Ez az a bor, amelyik fölvilágosítja a férfiakat arról, hogy a nők sem istenek. Az író bemutatásában mintha a nők isteni voltának éppen az ellenkezője derülne ki. Végsőkéig fokozott naturalizmusa a hús és a sár misztikumát és mítoszt teremt meg. Mintha a női lélek legmélyén szadizmus és mazochizmus, kegyetlen kéj vágya élne csupán. Ezt a gondolatmenetet folytatja a tort záró pezsgőhöz fűzött „elemzés” is, bár lényegesen könnyedebben, a fetisizmus szexuális vonatkozásaira és a fellatióra vonatkozó utalásokkal. A tor mindenkor az ősi áldozati étkezéseket idézi, amelyekben az állat (sőt: ritkán ember) létének folytonosságát megszakítva élték át a résztvevők az élet és főleg a halál közvetlen tapasztalatát. Mintegy az áldozat húsának, életének elfogyasztása által beavatódtak a lét kegyetlenségének titkába.⁸⁴

A lakoma végeztével a szerelmet hivatásszerűen gyakorló hölgyek, Szerénka egykori társnői veszik föl a beszélgetés fonalát, bár ők is csak fontosságukat fitogtató „szónoki” monológokat tartanak, melyeknek retorikus értékelhetősége azonban igen kétséges; vagy szerencsétlen életük történetét idézik föl, mint a *Kleofásné kakasának* női főszereplője Pistolinak. Álmaik előadásának kiemelt fontossága van. Az étellel egyenlő fontosságot tulajdonítanak az álmoknak, amiket azokkal a rendkívül primitív és misztikumot, okkultizmust egyaránt nélkülöző külvárosi babonákkal próbálnak magyarázni, amelyek az élet útjain is legfőbb tanácsadóik szoktak lenni. Mivel életük távlatlan, képzeletük, lelkiviláguk szegényes, álmaik is ehhez mérten együgyű-

⁸⁴ Bataille 2001, 113.

ek, és nem törnek ki kisszerű vágyaik köréből. Egyúttal arra is fölhívja Krúdy a figyelmet, hogy „született pesti” szinte nincs is a világon. Mindenki úgy költözött oda valahonnan. A Cseresznye nevű utcalány a Nyírségből, otthoni beceneve Tücsök volt, akárcsak az egyik legismertebb Krúdy-alteregőé az *N. N. egy szerelem gyermek regénye* című művéből. Gitári „kisasszony” Rimaszombatból érkezett, és rendkívül rossz véleményét a „San Fransisco” nevű kávéházról esze ágában sincs véka alá rejteni, bármennyire is „gyászolják” Szerénkát. Ez a kávéház megfelel annak a „Csikágó”-nak, amely Márai Szindbád-regényében is fontos helyen szerepel. Mindkét elnevezés a New York kávéházat jelöli. Furcsa kritikát ad Krúdy ennek a műveletlenségében önérzetes kokottnak a szájába. Segítségével belepillanthatunk abba a torz tükörbe, amelyben a korabeli nyárspolgár láthatta a magyar irodalom „legenda” idejének, a *Nyugat* nevével is jelezhető kornak az irodalmi-félirodalmi-áIRODALMI világát.

„A »San Fransisco«-kávéházban csak úgy hemzsegett az asztal a sok pernahajdertől, ha Szerénka letelepedett. Mindegyiknek hosszú haja volt, amelyet vastagon pomádézott vagy felborzolt. Mindegyik azt hitte, hogy ő találta fel a puskaport, rettentő komolyan és nagyhangon beszéltek, egymást leordították, kicsúfolták, minden nőről ocsmányságot beszéltek, a legnagyobb disznóságokat sugdosták a magukhoz való nők fülébe, arcpirító nyugalommal tárgyalták meg a nők ballépéseit... Ő milyen ocsmányok voltak, midőn szellemeskedtek, midőn ők magukat híresebb embernek gondolták, mint akár a polgármester. Pedig a kávéházon túl legfeljebb a hordár köszönt nekik, mert adósaik voltak...”⁸⁵

Mivel Krúdynak köztudomásúan rendkívül kiterjedt ismeretségi köre volt, föltételezhető, hogy szép számmal akadtak olyan ismerősei, akik Gitárihoz hasonlóan vélekedtek arról az intézményről, ami napjainkra már a magyar irodalom egyik szentélye lett, így az író saját tapasztalatait is fölhasználhatta, amikor ezt a torzképet létrehozta. Nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt a tényt sem, hogy Gitári érzelmes-közönséges kitörése a legtöbbet nem is a kávézóról árulja el, hanem az aktuális beszélő személyiségéről. Végül a harmadik prostituált, kinek „művészneve” (Kincsem) a világ egyik leghíresebb magyar „sportolóját”, a győzedelmes versenylovat idézheti, akárcsak lovag Tokió neve a *Boldogult úrfikoromban* című Krúdy-regényből is egy – a maga korában sikeres – versenylóra utal;⁸⁶ álomfejtőként mutatkozik be. Krúdy megjegyzi még róla azt is, hogy mesélni is minden bizonnyal úgy mesél, mint Seherezádé az *Ezeregyjszakában*. Szerénka három álmát elemzi, mint halált hozó álmokat,

⁸⁵ Krúdy 1978, 121.

⁸⁶ Tokió volt Krúdy korában az egyik híres versenylónak a neve, mint ahogy erről ő maga is megemlékezik *A százesztendősi pesti lóverseny* című cikkében. Krúdy 1983, 459.

bár ha az olvasó emlékezik azokra az álmofejtésekre, amiket Szindbád álneven írt Krúdy a *Színházi Élet*be, akkor inkább szerelmi álmoknak tűnhetnek ezek az erőszakosságukban valóban kegyetlennek tűnő látomások.⁸⁷ Különösen a második hordozhat erotikus tartalmakat, amelyben elevenen eltemetett szeretőről esik szó. Egyébként is az éjszaka jöttével romlik a társaság hangulata. Éroszt tudatukban Thanatosz váltja föl, és amikor az egyik ittas férfi kitarja Szerénka ablakát, a beáramló hideg levegőben a zülléstől meggyöngült idegek kísértetet hallucinálnak.

Jánoska Jankának és „lovagjának” megjelenésével új fordulatot vesz az elbeszélés, de a lassan részegeskedésbe fulladó tor is. A Pestre elszármazott egykori „felvidéki leányka” ráismer első szerelmére, és mint „bácsikáját” mutatja be a társaságnak. Gyermekkori élményeinek – amelyekről részletesen beszámol, álmait, képzelődéseit és látomásait sem hagyva ki – ihletői a ponyvai kalendáriumok és különböző kártyafigurák. Krúdy előszeretettel használja műveiben – és különösen a *Mit látott Vak Béla szerelemben és Bánatban?* címűben – a különböző kártyák szimbolikáját. Legtöbbször a magyar kártya néven ismert svájci figurákkal díszített kártyacsomag „szereplői” elevenednek meg elbeszéléseiben, Vak Béla történetében éppen a makk felső, azaz Tell Vilmos, akihez Szívenrúgót, Jánoska Janka lovagját hasonlítja a szerző. De említi Krúdy a cigány vetőkártya némely figuráját is (például a *Szomorúságot*), sőt, gyakorta fest olyan képeket, mutat olyan tájakat vagy léthelyzeteket, amelyek a tarot-kártyával vonhatók párhuzamba. Krúdy Gyula föltehetőleg ismerte a tarot kártyát, persze nem biztos, hogy az általában legrégebb idők óta megmaradt tartott *Marseille-i tarot*-t, sokkal valószínűbb, hogy a széles tömegek használatára szerkesztett *Waite tarot*-t, amely megalkotójáról, Arthur Edward Waite-ről kapta a nevét, és egyik jellegzetessége éppen az, hogy a kis arkánumok jelentését is rajzolatok, parányi történetek sugallják, szimbolikája egyszerű, közvetlen. Vak Béla verekedő védőszentje például földidézheti a *botok ötös* vagy *hetes* lapját, Frimet üldöztetése és zaklatása pedig a *kardok nyolcasát*. De ami ennél sokkal fontosabb: a tarot lapok meditációs objektumként is szolgálhatnak, sőt személyiség- vagy sorsszimbólumok is lehetnek. Ilyen szempontból tarot *jelképiséget idézhetnek* a regény olyan jelenetei, mint amikor például a megvakított főhős a hajnali galíciai országúton üldögél, amikor a handabandázó kóborlóval találkozik, vagy amikor egyenes kardú, tollbokrétás lovagokról álmodik ifjúkori szerelmi vagy önvádoló álmaiban.

A regénytörredék végéhez közeledve Krúdy egy Andersen-mesét idéző hangulatú álmokarnevált teremt a Szív utca álmairól és álmodóiról beszélgető Vak Béla és Jánoska Janka éjszakai sétájának alkalmából. Az álmok többsége természetesen ezúttal is szájalmas vágyteljesítő álmok; ezúttal azonban tévedünk,

⁸⁷ Uo. 301–347.

ha szexuális vágyakra, érzéki örömökre gondolunk. A vágy a legtöbbször csak annyi, mint egyszer az életben jóllakni. Carl Gustav Jung is fölhívja a figyelmet, hogy a „gyomorkérdés” a mienkétől eltérő történelmi helyeken és időkben jelentősen háttérbe szorítja a nemiséget.⁸⁸ A szerelmi álmok helyett Vak Béla az álombéli szerelemről és az álombéli szerelmesről beszél, mintha annak a másik világbeli szerelemnek, amellyel az álmodó kárpótolja magát, hatalma lenne arra, hogy megváltoztassa, megjobbítsa, megszépítse az éber életet, visszahozza mindazt, amit a lelki szegénység és sivárság elrabolt. Szavaiból úgy tűnik, mintha a világ megváltoztatásához elegendő lenne az, ha ébredés után mindenki az álombéli hittel és derűvel folytatná az életet.

A befejezetlenül – mert talán befejezhetetlenül – maradt regény könnyen örökre az író által vágyott „nagy mű” ígérete maradhat, azé a műé, amelybe Krúdy megpróbálta összegyűjteni minden tudását az emberekről, az álmokról, a „lélekről”, a tárgyokról, a limlomokról, az eszmékről és Magyarország tájairól.

⁸⁸ „Vannak olyan társadalmak, amelyekben az éhség fontosabb, mint a szexualitás.” Jung 1995, 29. Lásd még Uo. 16.

KÖNYV

Teleológiai hozzáállás vagy kauzális megértés?

P. Fonagy–Gy. Gergely–E. L. Jurist–M. Target: *Affect regulation, mentalization and the development of the self*. New York: Other Press, 2002. 577 o.

Kiváló interdiszciplináris vállalkozás ez a könyv, melyben nagy szerep jut a fejlődéslélektannak, a pszichoanalízisnek, a klinikai pszichológiának, a kognitív pszichopatológiának, a filozófiának, a neurobiológiának, a kognitív idegtudománynak, a magatartásgenetikának, valamint az érzelme- és a kötődéskutatásnak. A könyv az e területek iránt érdeklődők számára nyújt korszerű ismereteket. A mentalizáció – vagy más kifejezéssel a naív tudatelmélet – a kötetben szinte mindvégig központi szerepet játszik.

Az első fejezet a kötődés és a mentalizáció kapcsolatát mutatja be. Ezt követően az érzelme- és az érzelmszabályozás különböző – filozófiai, pszichológiai, idegtudományi, pszichoanalitikus és kötődési – perspektíváit tárgyalja, majd a mentalizáció egyedfejlődésének magatartás-genetikai taglalása következik. A könyv negyedik fejezete az érzelmi tükrözés szociális biofeedback-modelljét ismerteti. Az ágens és a

szelf kialakulásának fejlődési szakaszait bemutató fejezet után az ún. *pszichikus realitás* fejlődését ismerteti. Az ezt követő fejezet a „minthajáték” és az érzelmszabályozás kapcsolatának fejlődését taglalja. A nyolcadik fejezet a serdülőkori szelf-fejlődést mutatja be. A kilencedik és a tizedik fejezet a borderline személyiségzavar és a kötődés, valamint e rendellenesség és a pszichikus realitás kapcsolatát tárgyalja. Az utolsó fejezet az affektus és a mentalizáció kapcsolatát világítja meg klinikai esettanulmányokon keresztül. A klinikai esetillusztrációk egyébként a könyv korábbi fejezeteiben is fontos szerepet töltenek be.

A könyv több fejezetben (például az elsőben és az ötödikben) is részletesen tárgyalja a csecsemő ún. *teleológiai hozzáállását*. Ez az elméleti konstrukció a Dennett-féle (1987/1998) ún. *intencionális hozzáállás* mintájára született meg. A két hozzáállásban az a közös, hogy mindkettő ágensek viselkedésének, cselekvésének értelmezésére, magyarázatára és predikciójára vonatkozik. Mindkét hozzáállásban megtalálható továbbá a cselekvés racionalitásának a feltételezése. A döntő különbség köztük az, hogy míg az intencionális hozzáállás szerint az értelmező intencionális, mentális állapotok (vágy, vélekedés, ismeret, gondolat, akarat, szándék, stb.) tulajdonításával dolgozik, addig a teleológiai hozzáállás szerint az értelmező nem ruházza fel a cselekvőt tudatállapotokkal, hanem kizárólag a cselekvés *célja* segítségével értelmezi.

A teleológiai hozzáállás egyik első, legkidolgozottabb formája Csibra és Gergely (1998) írása volt. A szerzők ebben a tanulmányban, valamint elméletük újabb megfogalmazásában (Gergely és Csibra 2003) azt a nézetet fejtik ki, hogy a valamikor a második életév során kialakuló mentalisztikus intencionális hozzáállás fejlődési gyökere a 9–12 hónapos korban tetten érhető teleológiai hozzáállás. Ebben az életkorban a csecsemők már képesek – a cél és a racionális cselekvés naiv elmélete szerint – viselkedések értelmezésére, magyarázatára, sőt predikciójára is. A szerzők habituációs-diszhabituációs kísérleti eredményekkel támasztják alá a teleológiai hozzáállás feltételezését. Szerintük a csecsemő olyan, három elemből álló következtési kalkulussal rendelkezik, mely lehetővé teszi, hogy két elem jelenléte esetén kikövetkeztesse a harmadikat. A három komponens a következő: cselekedet, cél és fizikai korlátok. A kísérletek rendre azt bizonyították, hogy bármely két elem vizuális megléte esetén a baba a harmadikat is feltételezi.

Napjainkban a teleológiai hozzáállás a kognitív fejlődés számos területén megtalálható. Ezt képviseli például a naiv pszichológia területén Bogdan (1997), Leslie (1994) vagy a Premack házaspár (Premack és Premack 1997). A naiv biológiában Keil (1994), míg az artefaktumok területén Kelemen (2000) használja fel a teleológiai hozzáállást. Sajnos a könyv nem részletezi ezeket a teleológiai hozzáállásokat, így ezekkel

kapcsolatban számos fontos kérdés megválaszolatlan marad. Például a következők: Mi a kapcsolat a különböző kognitív területeken megjelenő teleológiai hozzáállások között? Van-e ebből a szempontból alapvető tudásterület? Feltétele-e az egyik a másiknak?

Megítélésem szerint a könyv teleológiai hozzáállása nemcsak a kortárs hasonló elméletekkel való szembesítés szempontjából kidolgozatlan, hanem pszichológiatörténeti aspektusból is. A könyv nem tárgyalja a *finalizmus* piaget-i fogalmát – amely pedig sok szempontból hasonlít a teleológiához – és a kisgyermekkorú finalizmus és a teleológiai hozzáállás közti kapcsolatot.

A könyv által részletesen tárgyalt teleológiai hozzáállás más szempontból is megkérdőjelezhető. Véleményem szerint a kauzális gondolkodás a naiv tudatelméleten belül is alapvetőbb és fejlődését tekintve korábbi fejlemény, mint a teleológiai hozzáállás. A kognitív fejlődéslélektan több területén is bizonyították, hogy már a fiatal csecsemők is képesek kauzális gondolkodásra. Például Leslie és Keeble (1987) kimutatták, hogy a naiv fizika területén belül már a hathónapos csecsemők is képesek ok-okozati viszony detektálására. Corrigan és Denton (1996) fontos szemlecciké a „kauzális megértést mint fejlődési primitívet” mutatja be. Goswami (1998) átfogó kognitív fejlődés-lélektani tankönyvének egyik legfontosabb szervező szempontja pedig szintén a kauzális gondolkodás elsőbbségéről beszél.

Egy példán keresztül szeretném bemutatni azt a nézetemet, mely szerint a kauzális gondolkodás a naiv pszichológián belül is korábbi, alapvetőbb és egyszerűbb, mint a könyv által bemutatott teleológiai hozzáállás. A csecsemő látja, hogy az édesanyja mosogat. Miért teszi ezt? A cselekvés teleológiai értelmezése az lenne, hogy *az anya azért mosogat, hogy az edények tiszták legyenek*. Ez a magyarázat olyan célt használ fel, ami közvetlenül nem látható, s nem férhető hozzá. A csecsemő kauzális magyarázata a mosogásra a következő: *az anya azért mosogat, mert az edények piszkosak*. Ebben a kauzális magyarázatban az ok (piszkos edények) közvetlenül adott, azt látja a csecsemő. Tehát ez a magyarázat még komputációsan is könnyebb a csecsemőnek, mert nem kell a közvetlenül adott valósággal szemben alternatív (pl. képzeletbeli) reprezentációkhoz folyamodnia.

A kauzális gondolkodás eredetének feltérképezése a csecsemő különböző tudásterületein (pl. naiv fizika, naiv biológia, naiv pszichológia) azzal a haszonnal is járhat, hogy plauzibilissé teszi azt az elméletet, mely szerint az analógiás átvétel segítségével a fejlődő gyermek kapcsolatokat teremthet a különböző kognitív területek között. Ebben a keretben elképzelhető, hogy a kauzalitás megértése a naiv fizika területén analógiaként szolgál a naiv pszichológiai kauzalitás megértése során. Ez a fejlődési tétel összhangban van Mandler (1992, 1998, 2003) megfigyelésével, amely szerint az emberek

hajlamosak a naiv pszichológiát a naiv fizika mintájára konceptualizálni. Példája az ún. *konténermetafora*. Számos nyelv (pl. az angol, magyar, japán) az érzelmi állapotokról sokszor mint *fizikai tartályokban* lejátszódó eseményekről ad képet (pl. „*felforr a dühtől*”).

Jean Mandler munkásságára más pontoknál sem utalnak a könyv szerzői, nem tárgyalják például a csecsemő *reprezentációjának formátumát*. Pedig fontos kérdés, hogy a feltételezett teleológiai hozzáállás felvételekor a csecsemő milyen természetű mentális reprezentációval rendelkezik. Mandler (1992, 1998, 2003) szerint a csecsemőnél ún. *képsémák* találhatóak, amelyek félúton helyezkednek el a percepció és a fogalom között. A képsémák egy veleszületett mechanizmus, az ún. *perceptuális analízis* eredményeképpen állnak elő. Ezek szolgáltatják az első preverbális jelentéseket. Nyitott kérdés, hogy alkalmazható-e a képséma fogalma a csecsemők teleológiai hozzáállásának kognitív háttereként is.

Mandler (1992) nem zárja ki annak lehetőségét, hogy a csecsemők rendelkeznek képzelettel. Meglátásom szerint a teleológiai hozzáállás támaszaként felhozott kísérletek során a csecsemő már képzeleti munkát végez. Elképzelettel a láthatatlan akadályt, vagy azt, ahogy az üldözésszerű kísérletben a nagyobb golyó elkapja a kisebbet. A képzelet tehát szükséges e kísérleti adatok értelmezése során. A 9–12 hónapos csecsemők képzeleti tevékenységéről szóló feltételezésem egyébként összhang-

ban áll Rochat (2001) kísérleti beszámolójának végkövetkeztetésével, mely szerint már négyhónapos csecsemők is képesek „dinamikus mentális képzetet” létrehozására.

Miként azt a fentiekben röviden jeleztem, az intencionális és a teleológiai hozzáállás közös pontja a cselekvő ágens racionalitásának a feltételezése. A racionalitás feltételezését a könyv szerzői Dennettől (1987) veszik át. A Gergely munkacsoport egyik újabb közleményében (Csibra et al. 2002) pedig igen meglepő módon még Fodort (1987) is megemlítik a racionalitást hangsúlyozó szerzők között. A könyv és a munkacsoport más közleményeinek is egyik nagy hiányossága, hogy nem tárgyalják a Fodor–Dennett-vitát, amely pontosan a racionalitás és az intencionalitás viszonya körül forog (ld. pl. Fodor 1985/1996; Fodor és Lepore 1992). A tudatfilozófiai kérdés itt az, hogy melyik az alapvetőbb kategória. Fodor szerint az intencionalitás alapvetőbb, mint a racionalitás, a racionalitás az intencionalitásra épül.

A könyv szerint a tulajdonításban a racionalitás az elemibb kategória. Felvethető tehát ezzel szemben az az álláspont, hogy a tulajdonításban is alapvetőbb az intencionalitás, és csak ezen az alapon történhet meg a racionalitás tulajdonítása. Dennett racionalitás felfogása egyébként éles vitákat vált ki mindmáig az elmefilozófiában (pl. Goldman 1995; Nichols és Stich 2003). Kár, hogy a könyv nem tér ki ezekre.

A könyv racionalitásfeltételezése további kérdéseket vet föl. Honnan

ered ez a feltételezés? Miből származik a racionalitás? Veleszületetten adott, vagy tanult? Hogyan egyeztethető össze a Gergely munkacsoport racionalitásfelfogása a gyermek mágius gondolkodásáról szerzett ismereteinkkel? (Lásd pl. Harris 1994; Piaget 1951)

A könyv egyik központi tézise, hogy a szubjektivitás fogalmának a kialakulása csak szociális közvetítéssel történhet meg. Ennek a tételnek a legvilágosabb és a legalaposabb kifejtése az érzelmek területén mutatkozik meg. A kifejtés bemutatja az ún. *kontingenciadetektáló modult*, amelynek segítségével a csecsemő képessé válik arra, hogy felismerje az anya tükröző arcán a saját érzelmeit, és ennek következtében képes saját elsődleges érzelmi állapotairól másodlagos reprezentációt kialakítani. Az érzelmi állapotok tudatosulása tehát a szülői érzelmtükrözés hatására következik be. Az érzelmek tudatosítása teszi aztán lehetővé az érzelmszabályozást. Röviden és leegyszerűsítve ennyit mond az érzelmtükrözés szociális biofeedback elmélete. Ez tehát egy szociális konstruktivista felfogás.

Jóllehet a mentalizáció kialakulásának a szociális konstruktivista megközelítés az egyik lehetséges magyarázata, én itt és most az első személyű tudás, vagy másképpen az első személyű autoritás klasszikus kartézianus felfogása mellett szeretnék érvelni. A szociális biofeedback elméletének komoly korlátai vannak. A szociális visszajelentésen alapuló tudatosulás ezen elmélet szerint

csak olyan mentális állapotokra érvényes, amelyeknek jól érzékelhető *kifejező* komponensei vannak. Ezek az érzelmek. Ez a modell nem nyújt magyarázatot az ún. *episztemikus mentális állapotok* (pl. vélekedés, hit, hiedelem, ismeret, gondolat, vélemény, idea stb.) tudatosulására. Az ilyen kognitív állapotoknak nincs testi kifejeződésük, mivel ezek alapvetően láthatatlan, belső állapotok.

A klasszikus kartézianus kép szerint a megismerő személy kiváltságos hozzáféréssel rendelkezik saját mentális állapotát illetően. Az introspekciónak segítségével a mentális állapotok közvetlenül hozzáférhetőek. Ennek a felfogásnak egy mai változata Nichols és Stich (2003) ún. *Monitorozó Mechanizmusa (MM)*, amely felelős a *saját* mentális állapotok detektálásáért, de különbözik a *Tudatelméleti Mechanizmustól (TM)*, amely a mentális állapotokról való *gondolkodást és azok tulajdonítását* teszi lehetővé. Az MM szerintük már igen korán, körülbelül két és fél éves kortól működik. A fejlődő gyermek tehát a saját episztemikus tudatállapotait az introspekciónak segítségével fedez fel.

Az introspekciónak és az első személyű tudás jelentőségének hangsúlyozása élesen szemben áll Gopnik (1993) radikális és provokatív nézetével, mely szerint az első személyű autoritás csak illúzió, és az egyedfejlődést tekintve nem igaz az introspekciónak elsőbbségének tétele. Szerinte a saját mentális állapotok és a másik személy mentális állapotainak

a megértése kéz a kézben, párhuzamosan történik. Az egyik döntő kísérleti eredmény az illúzió alátámasztására Gopnik és Astington (1988) közös munkája. A rendkívül híres kísérletben a kisgyerekek egy jól ismert cukorkás dobozt látnak. Megkérdezik őket, mit gondolnak, mi van a dobozban. A gyerekek rávágják, hogy cukorka. Ezután kinyitják a dobozt, és kiderül, hogy ceruza van a dobozban. Visszacsukják a dobozt, és új kérdést tesznek fel a gyerekeknek: „Amikor először láttad, mit gondoltál, mi van a dobozban?” A kísérlet meglepő eredménye az, hogy a háromévesek képtelenek helyesen felidézni korábbi hamis vélekedésüket, és azt válaszolják, hogy ceruzára gondoltak először is, illetve a kísérlet egy másik változatában nem tudnak hamis vélekedést tulajdonítani egy kint várakozó személynek, aki nem láthatta, hogy ceruza van a dobozban. Ez utóbbi változatban is azt mondják, hogy a másik szerint ceruza van a dobozban.

Vegyük észre azonban, hogy ebben a kísérletben nem közvetlenül az aktuális mentális állapot detektálása történik, hanem egy korábbi vélekedés felidézése. Itt valószínűleg egy *emlékezeti* problémával – s nem kimondottan a monitorozás vagy az introspekciónak nehézségével – állunk szemben.

Azt a nézetemet, hogy a fejlődésben is kulcsszerepet játszik az introspekciónak, Bartsch és Wellman (1995) gyermeknyelvi adatai is alátámasztják. A szerzőpáros mentális ígék el-sajátítását vizsgálta az angol nyelv-

ben. A számos, rendkívül érdekes eredmény közül most azt emelném ki, hogy az általuk vizsgált összes mentális igénél (pl. *want*, *think* stb.) a gyermek korábban alkalmazza az igét a *saját* mentális állapotának kifejezésére, mint egy *másik* személy tudatállapotának a leírására.

Az introspekció szerepének hangsúlyozása elvezet bennünket a mentalizáció ún. *szimulációs* elméletének tételeihez. A szimulációs elképzelés szerint mentális állapotokat úgy tulajdonítunk egy másik személynek, hogy a helyébe *képzeltük* magunkat, majd az introspekció segítségével észleljük, hogy abban a helyzetben mi milyen mentális állapotokkal rendelkeznénk, s aztán azokat tulajdonítjuk a célszemélynek. Mára a szimulációs elmélet az egyik legjelentősebb magyarázó elmélete a naiv tudatelmélet kialakulásának. A könyvben a szerzők is felhasználják, amikor korai, alapértelmezett (default) szimulációról beszélnek. Megítélésem szerint tehát a szimuláció később is kulcsszerepet játszik a mentalizáció során.

Természetesen a szimulációs elmélet is csak egy a mentalizáció nagy magyarázó elméletei közül. Napjainkban még a következő jelentős hozzáállásokat lehet elkülöníteni: Az ún. *elmélet-elmélet*, amely szerint a fejlődő gyermek mentalitásra vonatkozó ismerete elméletszerű, hasonlóan a tudományos elméletekhez. Léteznek olyan *hibrid* elképzelések, amelyek a szimulációt és az elmélet-elméletet ötvözik (pl. Perner 1996). Létezik az ún. *modularista*

felfogás, amely szerint a gyermek egy veleszületett, területspecifikus tudatelméleti modullal rendelkezik, amely a fejlődés egy adott pontján kioldódik. Az ún. *szociális konstruktivizmus* a társaknak és a szülőknek valamint a nyelvnek tulajdonít döntő szerepet a mentalizáció magyarázatában. Számomra nem világos, hogy a könyv szerzői e fenti nagy magyarázó elméletek közül melyik mellett kötelezik el magukat. A könyv kontingenciadetekciós *modulról* beszél, használja a (default) szimuláció fogalmát, a szociális biofeedback elmélete pedig egyfajta *szociális konstruktivizmus*. Továbbá hangsúlyozzák a kötődés szerepét a mentalizáció kialakulásában.

A könyv sokszor igen felszínesen kötődik e jelentős elméleti pozíciókhoz. A legjobb példa erre az ún. *kontingenciadetekciós modul* feltételezése. Napjainkban minden olyan elmélet, amely modulokat feltételez, azzal kezdi a moduláris koncepció bemutatását, hogy sorra veszi a modulok fodorai (Fodor 1983) kritériumait, és amellet érvel, hogy ezek a kritériumok megvalósulnak a feltételezett modul esetében is (ld. pl. Sperber 1994). A könyv egyáltalán nem tárgyalja a moduloknak ezen kritériumait, így egyáltalán nem meggyőző, hogy a kontingenciadetekciós készülék valóban egy Fodor értelmében vett modul. Ezek a kritériumok pedig mára a megismeréstudományi tankönyvek törzsanyagává váltak (ld. pl. Pléh 1998). Pléh (1998) és Karmiloff-Smith (1992; 1994/1996) alapján ezek az alábbi

kritériumok: területspecifitás, kötelező determinisztikus feldolgozás, korlátozott hozzáférés, gyorsaság, enkapszuláltság, lapos komputáció, velünk születettség, automatikusság, rögzített neurális architektúra, autonómia, ingermeghajtottság és a központi kognitív célokra való érzéketlenség.

Jó lenne tudni, hogy e kritériumok *mindegyike* érvényes-e a feltételezett kontingenciadetekciós modulra. A könyv például egyáltalán nem szól a kontingenciadetekciós modul lehetséges, rögzített neurális architektúrájáról. A könyv arról is hallgat, hogy vajon vannak-e más modulok is az emberi elmében. Létezik-e esetleg tudatelméleti modul is? Vagy mi a helyzet a nyelvfeldolgozó modullal? Ez utóbbi kérdés szempontjából igen érdekes és tanulságos, hogy Gergely korábbi pszicholingvisztikai kísérleteinek eredményét (1991, 138.) úgy foglalja össze, mint amelyek a beszédfeldolgozásnak az ún. *interakciós* elméletét támogatják. (A kísérleti nyelvélektanban a moduláris feldolgozás egyik legjelentősebb alternatív elmélete az interakciós felfogás.) Mindezekből csak azt a következtetést szeretném levonni, hogy a modularizmus sokkal alaposabb átgondolást és kifejtést érdemel, mint amilyennel a könyvben találkozunk.

A könyv egyik központi fogalma az ún. *pszichikus ekvivalencia*. Ez alatt azt a kisgyermekkori gondolkodási sajátosságot értik a szerzők, mely szerint a külső azonos a belsővel, a gondolat ekvivalens a valóság-

gal. Számomra nagyon meglepő, hogy a könyv nem tér ki ennek a fogalomnak a pszichológiatörténeti előzményeire. Piaget pontosan ugyanerről beszélt gyermekkori *realizmus* címszó alatt. Az egyik leggyakrabban felhozott példa erre a jelenségre az, amikor a kisgyermek azt hiszi, hogy az álom a szobában van. Nem világos, hogy a könyv szerzői szerint meddig tart ez a pszichikus ekvivalencia a fejlődés során. Az is igen meglepő, hogy a könyv nem tárgyalja azokat a klasszikus kísérleteket, amelyek azt mutatták ki, hogy a hároméves gyerekekre már nem jellemző a pszichikus ekvivalencia, vagy más szóval a realizmus. Wellman és Estes (1986) fontos kísérletére gondolok, mely kimondottan a Piaget-féle gyermekkori realizmus felülvizsgálata volt.

A könyv egyik ehhez kapcsolódó fejlődési tétele, hogy a pszichikus ekvivalencia és a mintha-mód integrációja eredményezi a mentalizációt. Ez a tétel igen nehezen érthető, ha elfogadjuk Alan Leslie (1987; 1988) nagyhatású elméletét, mely szerint a „mintha-játék” már mentalizációval jár. A könyvben ez a tétel tehát igen ellentmondásos.

A könyv egy másik központi fogalma az ún. *reflektív funkció*. Ez volta-képpen a mentalizáció szinonimája, vagyis azt jelenti, hogy képesek vagyunk a saját és a másik személy viselkedését mentális állapotok tulajdonításával értelmezni. A könyv érdeme, hogy a mentalizációt olyan sok nézőpontból mutatja be, hogy a legkülönbözőbb képzettségű és hátte-

rű szakemberek számára szolgáltat ezzel vitaalapot. Biztos vagyok abban, hogy a könyv rendkívül fontos szerepet fog betölteni az elkövetkező évek pszichológiai diskurzusaiban.

(Ezen írás elkészítése során a szerzőt az OTKA T043091 ny. számú pályázata támogatta.)

Kiss Szabolcs

IRODALOM

- Bartsch, K.–Wellman, H. M.** (1995): *Children talk about the mind*. Oxford: Oxford University Press
- Bogdan, R.** (1997): *Interpreting minds. The evolution of a practice*. Cambridge, Mass: MIT Press
- Corrigan, R.–Denton, P.** (1996) Causal understanding as a developmental primitive. *Developmental Review* 16, 162–202.
- Csibra G.–Gergely, G.** (1998): The teleological origins of mentalistic action explanations: A developmental hypothesis. *Developmental Science*, 1 (2), 255–259.
- Csibra G., Bíró S., Koós O., Gergely, G.,** (2002): One-year-old infants use teleological representations of actions productively. *Cognitive Science* 104, 1–23.
- Dennett, D.** (1987): *The intentional stance*. Cambridge, Mass: MIT Press
- Dennett, D.** (1998): *Az intencionalitás filozófiája*. Budapest: Osiris Kiadó
- Fodor, J.** (1983): *The modularity of mind*. Cambridge, Mass: MIT Press
- Fodor J.** (1985/1996): Fodor kalauza a mentális reprezentációhoz: Az intelligens nagynéni segédlete. In: Pléh Cs. (szerk.): *Kognitív tudomány*, (64–86). Budapest: Osiris Kiadó és Láthatatlan Kollégium
- Fodor, J.** (1987): *Psychosemantics*. Cambridge, Mass: MIT Press
- Fodor, J.–Lepore, E.** (1992): *Holism. A shopper's guide*. Oxford: Blackwell
- Gergely, Gy.** (1991): *Free word order and discourse interpretation*. Budapest: Akadémiai Kiadó
- Gergely, G.–Csibra, G.** (2003): Teleological reasoning in infancy: the naive theory of rational action. *Trends in Cognitive Sciences*
- Goldman, A. I.** (1995): Interpretation psychologized. In: M. Davis and T. Stone (Eds.), *Folk psychology*. Oxford: Blackwell. 74–99.
- Gopnik, A.** (1993): How we know our minds: The illusion of first person knowledge of intentionality. *Behavioral and Brain Sciences* 16, 1–14.
- Gopnik, A.–Astington, J. W.** (1988): Children's understanding of representational change and its relation to the understanding of false belief and the appearance-reality distinction. *Child Development*, 59, 26–37.
- Goswami, U.** (1998): *Cognition in children*. Psychology Press
- Harris, P. L.** (1994): Thinking by children and scientists: False analogies and neglected similarities. In: L. Hirschfeld and S. Gelman (Eds.), *Mapping the mind: Domain specificity in cognition and culture*. New York: Cambridge University Press. 294–315.
- Karmiloff-Smith, A.** (1992): *Beyond modularity: A developmental perspective on cognitive science*. Cambridge, Mass: MIT Press
- Karmiloff-Smith, A.** (1994/1996): Túl a modularitáson: A kognitív tudomány fejlődésméleti megközelítése. In: Pléh Cs. (Szerk.), *Kognitív tudomány*. Budapest: Osiris Kiadó és Láthatatlan Kollégium
- Keil, F. C.** (1994): The birth and nurturance of concepts by domains: The origins of concepts of living things. In: L. Hirschfeld and S. Gelman (Eds.), *Mapping the mind: Domain specificity in cognition and culture*. New York: Cambridge University Press. 234–254.
- Kelemen, D.** (1999): Beliefs about purpose: on the origins of teleological thought. In: M. C. Corballis and S. E. G. Lea (Eds.), *The descent of mind. Psychological perspectives on hominid evolution*. Oxford: Oxford University Press. 278–294.
- Leslie, A. M.** (1987): Pretense and representation: The origins of „theory of mind”. *Psychological Review*, 94, 412–426.
- Leslie, A. M.** (1988): Some implications of pretense for mechanisms underlying the child's theory of mind. In: J. W. Astington,

- P.L. Harris, and D. R. Olson (Eds.), *Developing theories of mind*. New York: Cambridge University Press. 19–47.
- Leslie, A. M.** (1994): ToMM, ToBy, and agency: Core architecture and domain specificity. In: L. Hirschfeld and S. Gelman (Eds.), *Mapping the mind: Domain specificity in cognition and culture*. New York: Cambridge University Press. 119–148.
- Leslie, A. M.–Keeble, S.** (1987): Do six-month-old infants perceive causality? *Cognition*, 25, 265–288.
- Mandler, J.** (1992): How to build a baby: II. Conceptual primitives. *Psychological Review*, 99, 587–604.
- Mandler, J.** (1998): Representation. In: D. Kuhn and R. Siegler (Eds.), *Cognition, perception and language*, Vol. 2, of W. Damon (Ed.), *Handbook of Child Psychology*
- Mandler, J.** (2003): A nyelv előtti reprezentáció és a nyelv. In: Á. Lukács, I. Király, M. Racsmány, és Cs. Pléh (Szerk.), *A téri megismerés és a nyelv*. Budapest: Gondolat Kiadói Kör
- Nichols, S.–Stich, S. P.** (2003): *Mindreading*. Oxford: Clarendon Press
- Perner, J.** (1996): Simulation as explication of predication-implicit knowledge about the mind: arguments for a simulation-theory mix. In: P. Carruthers and P. K. Smith (Eds.), *Theories of theories of mind*. Cambridge: Cambridge University Press. 90–104.
- Piaget, J.** (1929/1951): *The child's conception of the world*. London: Routledge and Kegan Paul, Ltd.
- Pléh, Cs.** (1998): *Bevezetés a megismeréstudományba*. Budapest: Typotex
- Premack, D.–Premack, A. J.** (1997): The primacy of goals. *Cognition*
- Rochat, P.** (2001): *The infant's world*. Cambridge, Mass: Harvard University Press
- Sperber, D.** (1994): The modularity of thought and the epidemiology of representations. In: L. Hirschfeld and S. Gelman (Eds.), *Mapping the mind: Domain specificity in cognition and culture*. New York: Cambridge University Press. 39–67.
- Wellman, H. M.–Estes, D.** (1986) Early understanding of mental entities: A reexamination of childhood realism. *Child Development*, 57, 910–923.

MŰHELY

Hannes Böhringer: Nyugtalanág a lélek várkastélyában • Karátszon Endre: Gyerekkorunk otthona II. Kitalálni egy otthont 2. Egymásra találás a Sorbonne előadásain • André András, Beney Zsuzsa, Czilczer Olga, Deák László, Gulyás Gábor, Hárs Ernő, Jász Attila, Komálovits Zoltán, Sütő Csaba és Szabó T. Anna versei • Dalos Margit prózája • Italo

2004
1

Calvino: A természet könyve Galileinél • „A legtitiztább imádkozás zene” – Dresch „Dudás” Mihállyal Iván Csaba beszélget • Stephan Fuchs–Mathias Wiggins: Az értelemmegértés mint életforma – A hermeneutikai objektivitás lehetőségéről – Schein Gábor: A tragédia-utániség drámája (Füst Milán: Catullus) • Ádám Gyula fotói

BESZÁMOLÓK, HÍREK

Haynal André kapta a Ferenczi-émlékérmét

Kimagasló tudományos és klinikai tevékenységéért Haynal André, Genfben élő pszichoanalitikusnak adományozták 2003 októberében a Ferenczi Emlékérmét a Magyar Pszichoanalitikus Egyesület őszi konferenciáján, a tagság szavazatai alapján és a Ferenczi Emlékérem Bizottság javaslatára.

Az ünnepi alkalomból Flaskay Gábor, az Egyesület elnöke méltatta a díjazott szakmai érdemeit. Megemlítette, hogy – noha az 1956-ban emigrálni kényszerült tudósnek 1989-ig kevés kapcsolata volt a hazai szakmai élettel – közvetve addig is támogatta a magyarországi pszichiáterképzést. (1976-ban például Ascónában díjat alapított Boris Luban-Plozza professzorral, valamint Bálint Mihály özvegyével közösen, az orvos–beteg kapcsolat mélységeit leghibebben bemutató versenydolgozatok jutalmazására – és számos magyar orvostanhallgató részesült az elismerésben.) 1993 óta rendszeresen szemináriumokat tart Budapesten, valamint esetmegbeszélő csoportot vezet az Egyesület kandidátusai és tagjai részére. Aktívan részt vesz az Egyesület életében és nemzetközi kapcsolatainak támogatásában. Haynal André az Egyesület őszi konferenciáinak visszatérő előadói közé tartozik.

Életműve legfontosabb fejezeteit a Ferenczi–Freud-viszony kutatásával és a budapesti iskola szellemi hagyatékának ápolásával foglalkozó könyvek, tanulmányok alkotják, köztük a magyar nyelven is megjelent *Viták a pszichoanalízisben. Freud, Ferenczi, Bálint* (Budapest: Thalassa–Cserépfalvi, 1996); *Párbeszéd vagy párviadal? A Freud–Ferenczi-kapcsolat és a pszichoanalízis* (Budapest: Gondolat, 2003). Sigmund Freud és Ferenczi Sándor levelezésének kiadása is Haynal André tudományos irányításával készült. A hatkötetes levelezésből eddig négy kötet jelent meg magyarul, 2000 óta folyamatosan, a Thalassa Alapítvány és a Pólya Kiadó gondozásában. Az ötödik kötet 2004 nyarán lát napvilágot.

Gratulálunk a Ferenczi-émlékérmes tudósnek.

* * *

V. Forum für Daseinsanalyse Bécs, 2003. október 2–4.

Az 1991-től három évente megrendezésre kerülő létanalitikus (*Daseinsanalyse*) konferenciának idén a bécsi Strudlhof palota adott otthont október elején. A mintegy negyven előadás közös téma köré szerveződött: „A hétköznapok és zavarai a létanalízis szemszögéből”. Olyan neves személyiségek is megjelentek, mint Prof. Dr. med. et phil. Gion Condrau, a Nemzetközi Létanalitikus Szövetség (*Internationale Vereinigung für Daseinsanalyse, IVDA*) elnö-

ke, Prof. Dr. phil. Alfred Pritz, a pszichoterápiás világszövetség elnöke, Dr. med. Hans-Dieter Foerster, az osztrák létanalitikus szervezet (*Österreichisches Daseinsanalytisches Institut für Psychotherapie, Psychosomatik und Grundlagerecherche – ÖDAI*) elnöke, valamint Univ. Prof. Dr. phil. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Heidegger egykori titkára, a Heidegger-művek sajtó alá rendezője és kutatója.

A létanalízis (*Daseinsanalyse*) az interdiszciplináris párbeszéd lehetőségét nyitja meg pszichoterapeuták és filozófusok között. Egy olyan terápia irányzat, amely a freudi pszichoanalízisen és a heideggeri filozófián alapul; elsősorban fenomenológiai érdeklődéssel fordul az emberhez és az emberi problémákhoz. Mindez nem csak egy új, mélyre nyúló fenomenológiai antropológia, hanem lényegbevágó konzekvenciákkal bír a terápiai történések gyakorlatában is. Különös módon érinti ez az értelmezés munkáját és a célkitűzéseket, melyek egy jelenvalólét-szerű megértést hozhatnak közelebb.

Érdekes volt számomra, hogy ezen a konferencián főként filozófusok, orvosok és teológusok vettek részt, igen kevés pszichológus; ennek oka a heideggeri nyelvezet és problematika nehezen érthetősége. Az előadásokban valóban kiemelt szerepet kapott a hétköznapi és hétköznapiság, mely ugyanúgy magában rejtheti mindazt, amit ebben a világban mindig valahol máshol keresünk. Az, hogy a hétköznapi dol-

gok és elintéznivalók hogyan várnak ránk, nagymértékben függ tőlünk is. Egy nap minden emberit magában tud foglalni, hiszen pillanatról pillanatra a valóság feltárulásának lehetőségét hordozza magában. Ha engedjük magunkat élni.

Az eddig megrendezett létanalitikus fórumok:

I. Forum für Daseinsanalyse: 1991, Zürich, téma: „Pszichoterápia: a gyógyítás művészete vagy a gyógyítás tanítása?”

II. Forum für Daseinsanalyse: 1994, Bécs, téma: A fenomenológiai módszer pszichoterápiás felhasználása

III. Forum für Daseinsanalyse: 1996, London, téma: „Heidegger és a pszichoterápia”

IV. Forum für Daseinsanalyse: 1999, Zürich, téma: „Korszellem és fordulópontok a pszichoterápiában és a kultúrában” Ezzel együtt ünnepelték prof. Dr. med. phil. Gion Condrau 80. születésnapját.

V. Forum für Daseinsanalyse: 2003, Bécs, téma: „A hétköznapi és zavarai a létanalízis szemszögéből” Egyidejűleg Medard Boss ünnepelése 100. születésnapja alkalmából.

További információk:

www.daseinsanalyse.com;
www.daseinsanalyse.at;
www.daseinsanalyse.ch;
www.condrau.ch

Lubinszki Mária

Miért hagytad, hogy így legyen?

*A „harmadik” szerepe
a pszichés trauma kialakulásában*

A 15 éves fennállását ünneplő
Ferenczi Sándor Egyesület
10. jubileumi konferenciája
2004. június 18–19.

Helyszín:

Radisson SAS Béke Hotel,
Budapest VI. Teréz krt. 43.

A konferencia a családon és a közösségen belüli traumatizációs folyamatok személyközi dinamikájára irányítja a figyelmet, nevezetesen, a „harmadik” (személy) felelősségére, szerepére a *traumatizációs helyzetek fenntartásában*. A „harmadik” az, akinek tudatos vagy nem tudatos, csendes vagy aktív részvétele, hozzájárulása nélkül nem ismétlődhetnének meg, a családon belüli, illetve a közösségen belüli traumák a traumatizált és a traumát okozó személyek között. A nemzetközi konferenciára meghívott hazai és külföldi szakemberek a családon belüli (szexuális, fizikai és lelki) erőszakkal, valamint a családtagok, illetve nagyobb közösségek tagjainak szerepével foglalkoznak.

Felkért előadók és hozzászólók:

Bánfalvi Attila, Erős Ferenc,
André Haynal (Genf), Halász Anna,

Herczog Mária, Jávor Livia (Párizs),
Kathleen Kelley-Lainé (Párizs),
Lénárd Kata, Mészáros Judit, Oravecz
Róbert (Szlovénia), Ormay Tom,
Pick Tamás, Radnóti Sándor, Sági
György, Stark András, Székács Judit,
Ternován Szilvia, Veres András.

Várjuk kollégáink jelentkezését,
20 perces előadással, melynek címét
és rövid összefoglalóját (max. egy oldal
terjedelem) legkésőbb 2004.
április 15-ig kérjük eljuttatni a konferencia
programbizottságához, levélben vagy e-mailben.
Kérjük, jelölje meg munkahelyét, lakcímét,
telefon- és mail-elérhetőségeit!

Postacím:

Ferenczi Sándor Egyesület,
1055 Budapest, Szt. István krt. 13.
E-mail: ferenczikonf@freemail.hu

Szervezéssel kapcsolatos információk:

Weith Katalin 06/20-9707-666

A konferencia részvételi díja:

- április 15-ig befizetve: 11 500 Ft
- április 15. után: 13 000 Ft
- napijegy: 6500 Ft
- diákjegy: 9000 Ft
- napi diákjegy: 5000 Ft

**A konferencia akkreditálása
folyamatban van!**

CONFERENCZI

Hungarian Psychoanalytic Ideas Revisited
Friday 23 April (evening) / Saturday 24 April /
Sunday 25 April 2004
LONDON

CONFERENCE PROGRAMME

Friday (evening)

Opening reception and film screening

Saturday (9.30–17.30)

André Haynal: Ferenczi now and then: an introduction to his world

FERENCZI PANEL

introduced and moderated by *Jon Sklar*

Kathleen Kelley-Laine: Thalassa and Locean – from Ferenczi
to Françoise Dolto

Ferenc Erős: “My poor Konrad”: Body, Mind and the Philosophy of
Nature in Ferenczi’s works

Judit Mészáros: Paradigm Shift in Ferenczi’s Trauma Theory

Michelle Moreau-Ricaud: “Healing Boredom”. Ferenczi and his circle of
literary friends

Judith Vida & Gershon Molad: Love Disputes in the Conference Space or
Should we Get Rid of the Speakers?

Sára Klaniczay: Imre Hermann: Researching Space and Psyche

KLEIN PANEL

introduced and moderated by *R. Steiner*

Gábor Flaskay: From patient to founder of a psychoanalytic school.

Ferenczi’s influence on the work of Melanie Klein

Meira Likierman: Klein and Ferenczi – reflections





Sunday (9.30–17.30)



BALINT PANEL

introduced and moderated by *Harold Stewart*

Catherine Reverzy: Thrills and Progression:

Hilary, a philobat at the Everest

Judith Dupont: Alice Balint: a short but productive life

Jennifer Johns: The Enid Files

DESIRE AND POWER

Iván Lust: Too big a heart: Passionate minds and the institution between

– Saints, midwives and analysts

Kata Lénárd: Confusion of tongues and power

– The process of transcribing reality

Tom Keve: Physics, Metaphysics and Psychoanalysis

Closing plenary „Thinking space”

introduced and moderated by *J. Székács* with the participation of the speakers and participants

További információ:

Conference Secretary, The Freud Museum,

20 Maresfield Gardens, London NW3 5SX

Tel: 020 7435 2002,

Fax: 020 7431 5452,

E-mail: freud@gn.apc.org

Website: www.freud.org.uk

A konferenciát a Londoni Magyar Kulturális Központ támogatja
a „Magyar Magic-Hungary in Focus 2004” program keretében

Helyesbítés

Pásztor Balázs és Emanuel Berman kérésére az alábbi helyesbítést fűzzük a *Thalassa* 2003/1. számában „Sándor, Elma, Gizella. Életrajzi utazás” címmel megjelent cikkhez: Pásztor Balázs édesanyjának (Elma unokatestvérének) neve Katalin Zsófia (Lily) volt. Gizella nem Miskolcon, hanem Budapesten született. Valószínűleg akkor került Miskolcra, amikor férjhez ment Pálos Gézához, és ekkor ismerkedett meg a Ferenczi családdal.

A cikkben tévesen jelent meg Pálos Elma és Magda halálózási időpontja is. A helyes időpontok: Elma 1971. december 4.; Magda 1972. május 11.

Közlemény

A Thalassa Alapítvány ezúton is tisztelettel mond köszönetet mindazoknak, akik 2003-ban személyi jövedelemadójuk 1%-ával támogatták a 18013784-1-42 adószámú alapítványunkat.

Az APEH 2003 októberében 153 531 forintot utalt át a Thalassa Alapítvány 10200902–32711015 számú bankszámlájára.

E számunk szerzői

Christopher Bollas, pszichoanalitikus, 1/A Well Road, London, NW3 1LJ United Kingdom

David Sibley, geográfus, Department of Geography, University of Hull, Hull, HU6 7RX, UK. E-mail: D.Sibley@geo.hull.ac.uk

Radnóti Sándor, egyetemi tanár, kritikus, művészetfilozófus, ELTE BTK. E-mail: sradnoti@emc.elte.hu

Bice Benvenuto, pszichoanalitikus, via Giulia di Gallese 23, Róma, Olaszország. E-mail: bice.benvenuto@inwind.it

Csabai Márta, pszichológus, MTA Pszichológiai Kutatóintézet, 1132 Budapest, Victor Hugo u. 18-22. E-mail: csabaim@mtapi.hu

Kelemen Zoltán, irodalomtörténész, SZTE BTK Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, 6722 Szeged, Egyetem u. 2–4. E-mail: milarepa88@freemail.hu

Kiss Szabolcs, pszichológus, PTE BTK Pszichológiai Intézet, 7632 Pécs, Ifjúság u. 6. E-mail: kiss.szabolcs@matavnet.hu

Edited by Tihamér Bakó, Antal Bókay, Anna Borgos, Ferenc Erős (chairman of the editorial board), György Péter Hárs, György Hidas, Robert Kramer, Kata Lénárd, Judit Mészáros, Júlia Vajda, Anna Valachi (editor-in-chief).

THALASSA is the journal of the Sándor Ferenczi Society, Budapest.

THALASSA is the title of Sándor Ferenczi's classical work.

THALASSA symbolically refers to the sea, the womb, the origin, the source. THALASSA is an interdisciplinary journal devoted to free investigations in psychoanalysis, culture and society.

THALASSA has roots in the historical traditions of Hungarian psychoanalysis, but is not committed to any particular school or authority.

THALASSA welcomes all original contributions, historical, theoretical, or critical, dealing with the common problems of psychoanalysis and the humanities.

DESCRIPTION OF THE PRESENT ISSUE

MAJOR ARTICLES

CHRISTOPHER BOLLAS, *Architecture and the Unconscious*

The way we plan and live our built environments reflect unconscious forms of thinking realised through architecture. Cities become holding environments that offer inhabitants differing forms of psychic engagement with the object world. The way they are planned and the types of objects they offer add up to degrees of "imageability", an attribute of any city that could become part of a psychoanalysis of the built world, or what Bachelard termed a "topoanalysis". Cities also play with life and death as those who inhabit built structures will be outlived by the places they inhabit, yet they enliven the inorganic spaces they construct. All buildings may, then, be forms of death brought into lived experience, and architects negotiate complex issues involving the matriculation of forms of death into human life. The "spirit" of human endeavour needs representation in the built environment and we may consider the ways in which a psychoanalysis of the built world could lead to a psycho-spiritual representation of human life.

DAVID SIBLEY, The Binary City

The characterisation of the Western city through binary classifications seems increasingly inappropriate, first, because cultural fusions produce ‘thirdspaces’ which can only be captured in a more complex spatial language and, secondly, because a thirdspace politics is needed to resist the oppressions associated with binary oppositions. In this paper, it is suggested that the thirdspace arguments promoted by Soja neglect a history of resistance and academic critiques of binaries loosely associated with anarchism. Drawing on the ‘British school’ of object relations in psychoanalysis, it is also argued that the failure to think beyond binaries and to realise a thirdspace politics may be connected with the construction of the ‘Western self’ in a culture which is suffused with oppositions of desire and disgust.

SÁNDOR RADNÓTI, Freud, the *Bildungsbürger*

This essay is part of a longer study which combines the analysis of Freud’s treatise on Gradiva, Jensen’s short story entitled *Gradiva*, and the Roman relief called Gradiva. This part is dealing with Freud’s refinement, and examines two main issues: 1. how it fits into the context of the cultural model of the period of *Bildungsbürger*; 2. how Freud presents the foundations of his study from his own cultural material. This problem is examined here primarily in the context of art collection and archeology.

BICE BENVENUTO, Naples upside down

In this paper, originally written as a chapter for the recently published Italian version of her well-known book *Concerning the Rites of Psychoanalysis*, the author returns to Naples, where she was born and spent her youth. This is a return to the origins in several senses. Benvenuto considers Naples as a „boundary” place: a border between East and West, past and present, life and death, conscious and unconscious. In her view Naples is a metaphor of the unconscious because it is not hierarchically layered – neither historically nor socially – but characterized by a chaotic coexistence. Benvenuto argues that the mysteries of the city – like the mysteries of the unconscious – let themselves visible only when the observer can find the right distance and position to make an image where the seemingly chaotic, upside down fragments find their *real* place. For this image it is necessary to find one’s own, proper gaze which in turn makes it possible to go beyond unknown spaces – unexplored but still familiar places of the city and the psyche.

INTERVIEW

MÁRTA CSABAI, An interview with Bice Benvenuto

Bice Benvenuto is a Lacanian psychoanalyst, a member of the École Européenne de Psychanalyse, the founder and former director of the Centre for Freudian Analysis and Research. She has published several books in Great Britain, in the United States, Japan and Italy. She has been living and practicing in London for many years. Recently moved back to Italy where she is the director of the Françoise Dolto Association, and working on the opening of a „Green House” in Rome. In the interview she speaks about the state of psychoanalysis in a globalized world, about different topics of the psychoanalytic practice, and the role of the city and space in the development of children.

WORKSHOP

ZOLTÁN KELEMEN, An interminable masterpiece

Gyula Krúdy's fragmental novel, *Mit látott Vak Béla Szerelemben és Bánatban* [What the king Béla the Blind saw in Love and Sorrow] written in 1921, published in 1961, is an ideal field of research in the borderland between psychoanalysis and literature. The essay creates a dialogue between Freudian psychoanalysis and „community rituals” which had been analysed by Georges Bataille from the perspective of social psychology, and especially from the point of view of the concept of erotics. The author explores closely the textual world of Krúdy's novels. In this exploration he finds parallels for the role of tales in Krúdy's oeuvre. He focuses mainly on the role of object cult in Hans Christian Andersen's tales, and on the role infantile death experience and death-consciousness in Krúdy's own readings.

We accept contributions in Hungarian, English, German or French. Authors are requested to provide their papers with an English and/or Hungarian summary. Original articles, reviews, reflections, and suggestions should be sent to Dr. Ferenc Erős, Institute for Psychological Research of the Hungarian Academy of Sciences, Victor Hugo u. 18–22, H–1132 Budapest. Phone/fax: (36–1) 239–6043. E-mail address: thalassa@mtapi.hu and feros@mtapi.hu

THALASSA is available on Internet: <http://mtapi.hu/thalassa> and <http://www.c3.hu/scripta>

THALASSA is published by the Thalassa Foundation, Budapest (address above).

The present issue of THALASSA was supported by the Ministry of National Cultural Heritage, the National Cultural Fund of the Republic of Hungary, and the University of Pécs. Thalassa is edited in cooperation with the “Theoretical psychoanalysis” PhD program of the Doctoral School in Psychology of the University of Pécs, and of the Institute for Psychological Research of the Hungarian Academy of Sciences.

Contents

MAJOR ARTICLES

Introduction (<i>Ferenc Erős</i>)	3
<i>Christopher Bollas: Architecture and the Unconscious</i>	5
<i>David Sibley: The Binary City</i>	33
<i>Sándor Radnóti: Freud, the Bildungsbürger</i>	52
<i>Bice Benvenuto: Naples upside down</i>	60

INTERVIEW

<i>Márta Csabai: An interview with Bice Benvenuto</i>	73
---	----

WORKSHOP

<i>Zoltán Kelemen: An interminable masterpiece</i>	80
--	----

BOOK

Teleological attitude or causal understanding? A review on Fonagy, P., Gergely G., Jurist, E. L., Target, M.: <i>Affect regulation, mentalization and the development of the self</i> (<i>Szabolcs Kiss</i>)	108
---	-----

EVENTS AND INFORMATION	117
----------------------------------	-----

ENGLISH SUMMARIES	123
-----------------------------	-----



A pszichoanalitikus mozgalom története, illetve a pszichoanalízis irodalmi és társadalomtudományi recepciója Magyarországon hosszú múltra tekinthet vissza. A XX. század első éveiben Csáth Géza, Kosztolányi Dezső novelláiban, Szilágyi Géza verseiben már megmutatkozik Freud erőteljes hatása, az igazi áttörés pedig akkor következett be, amikor Ferenczi Sándor 1908-ban személyesen is megismerkedett Freuddal, és annak elkötelezett hívévé, közeli munkatársává vált. Levelezésük, amely 1908-tól 1933-ig, Ferenczi haláláig tartott, a pszichoanalízis történetének egyik legfontosabb dokumentuma.

A pszichoanalízis sajátos szemléletű és arculatú „budapesti iskolája”, amely Ferenczi Sándor munkássága nyomán bontakozott ki a XX. század húszas és harmincas éveiben, és amelyhez a lélekelemzésnek jeles művelői tartoztak, főként külföldön, Angliában,

az Egyesült Államokban, Franciaországban vált ismertté. A budapesti iskola „hazahozatala”, történetének feltárása, Ferenczi Sándor és a többi klasszikus magyar pszichoanalitikus műveinek igazi értékelése és feldolgozása csak az utóbbi másfél évtizedben kezdődött el.

Ám Ferenczi munkáinak mind a mai napig nem létezik teljes, szakmailag és filológiaiilag hiteles magyar kiadása, bár az utóbbi években fontos válogatások jelentek meg műveiből, illetve a róla szóló írásokból. Ugyancsak hiányzik egy korszerű, részletes és autentikus Ferenczi-életrajz, amely a magyar pszichoanalitikus életét és művét korának tudományos és szellemi irányzataival összefüggésben, a társadalmi és történeti kontextusba beágyazva vizsgálná. Ez a kötet egy ilyen, társadalomtörténeti háttérű intellektuális életrajz előmunkálatait tartalmazza.