

MIHÁLY CSILLA

A bábeli torony avagy *A város címere*

Irodalmi szöveg és történeti kontextus

„A polemizáló város”: Prága szociokulturális sokrétűsége¹

A századforduló idején a Cseh Királyságban, ahogyan az Osztrák–Magyar Monarchia egészében is érzékelhető feszültségek hátterében jelentős részben „a nemzeti érdekek összeütközése” (ALT 2005, 33) állt. Prága ebben az időben társadalmi, etnikai és kulturális-vallási szempontból egyaránt megosztott volt. Míg a társadalom felső- és középrétegét a németek alkották, a csehek többnyire a gyári munkások, kishivatalnokok, napszámosok és cselédek alsó rétegéhez tartoztak (ZIMMERMANN 2008, 167). A prágai óváros, ahol a Kafka család 1882 óta lakott, földrajzilag és kulturálisan viszonylag szűk terület volt. Egy német kisebbség élt itt, egy döntően cseh város közepén. Ennek a kisebbségnek csak a nyelve és a kultúrája volt német, a nemzetisége nem (ZIMMERMANN 2008, 166). A prágai „németek” Zimmermann szerint valójában „osztrákok voltak, akiknek Bécs volt a fővárosa. A város, valamint az ország német, illetve cseh nyelvű lakossága közötti konfliktusok a csehek és osztrákok konfliktusai voltak” (ZIMMERMANN 2008, 166).

A krízishelyzetekben felerősödő vitákban és összetűzésekben a csehek egyre növekvő többségével szemben a németek fokozatosan visszaszorultak. A politikai nézeteltérések többek között a Monarchiához fűződő viszonyukban is megnyilvánultak. Így 1848 után a német és cseh politikusok különböző koncepciót alakítottak ki a jövőt illetően: míg a németek a polgári liberalizmus álláspontját képviselték, és elfogadták Csehország Ausztriához tartozását, a csehek célja a politikai önállóság volt (vö. ALT 2005, 33–34). A kulturális és társadalmi hegemoniáért folytatott harc mutatkozott meg azokban a vitákban is, melyeket 1897-ben a Badeni-kormány csehek számára kedvező nyelvrendeletei váltottak ki.² Az első

¹Max Brod visszaemlékezéseiben így jellemzi szülővárosát: „A régi osztrák Prága olyan város volt, amelyikben nemcsak az egyes emberek vitatkoztak, hanem három nemzet állt egymással harcban: A csehek mint többségi nemzet, a németek mint kisebbség és a zsidók mint ezen a kisebbségen belüli kisebbség. [...] Prága, a három nemzet városa, Prága, a polemizáló város” (BROD 1960, 7–8, ford. M. Cs.).

²Ahogy Orosz Magdolna rámutat, az „(egyes) nemzeti nyelvek versengése és hegemoniális igénye” (OROSZ 2019, 107) a Monarchia egészében fontos szerepet játszik, így az irodalmi alkotások is

rendelet kétnyelvűséget írt elő az összes csehországi hivatalban, „a második kötelezővé tette minden hivatalnok számára mindkét nyelv megtanulását három éven belül” (ZÖLLNER 1998, 327). A németek heves tiltakozására a Badeni-kabinetet követő kormányok először módosították, majd 1899-ben visszavonták a rendeletet, ami a cseh oldalon vezetett újabb demonstrációkhoz. Az utcai összecsapásokba torkolló tüntetésekben, valamint az iskolai és egyetemi verekedésekben Alt a „békétlen együttélés jeleit – egy latens polgárháború lenyomatát” (ALT 2005, 35) látja.³ Wagenbach ugyanakkor rámutat arra, hogy a németsegen belül is voltak összetűzések, melyeket „a nacionalista vidékről Prágába özönlő németek” (WAGENBACH 1958, 71) váltottak ki.

A szociális és etnikai megosztottságon túl ellentétek mutatkoztak a zsidók és keresztények között is. A német nyelvű zsidókat osztrákoknak tartó csehek nemzeti ébredésével párhuzamosan felerősödött az antiszemitizmus. Még a német liberális egyesületek is korlátozták a zsidók részvételét vezetőségükben, jóllehet fennmaradásuk jórészt a zsidó lakosság támogatásától függött (VASSOGNE 2009, 4).⁴ Tény ugyanakkor, hogy a nacionalista mozgalmak keresztültüzébe került prágai zsidóság sem képezett homogén közösséget. Míg a 19. században a zsidók a német kultúra és a német-zsidó asszimiláció védelmezőinek számítottak, a századfordulón a fiatalabb generáció nagy része már tartott saját tradícióinak, egyáltalán zsidóságának elvesztésétől.⁵ Erre utal Kafka feljegyzése is: „Prága. A vallások úgy vesznek el, akár az emberek” (KAFKA 2000, 81). A társadalmi felemelkedés érdekében azonban a fiatalabb generáció tagjai közül is sokan döntöttek az asszimiláció mellett. Csakhogy ebben az esetben is kettős nyomás nehezedett rájuk: vagy a német, vagy a cseh kultúra mellett kellett elkötelezniük magukat. Engedve a cseh nacionalizmusnak, „1890 és 1900 között mintegy négyezer zsidó fordult el a némettől a cseh kultúra felé” (ZIMMERMANN 2008, 168), s így 1900 táján a cseh és német nyelvű zsidóknak már közel két azonos nagyságú csoportja van jelen

a „századforduló fatális kérdéseként” (uo. 104) tárgyalják a nyelv problémáját. A téma részletesebb kifejtését lásd OROSZ 2019, 99–107.

³ Politzerrel egyetértve Wagenbach azt állítja, hogy *Levél apámhoz* című írásában Kafka is egyértelműen ellenségesként jellemzi a népek egymás közötti viszonyát Prágában (WAGENBACH 1958, 75).

⁴ Ennek ugyanakkor ellentmond Stölzl állítása, aki szerint „[I]egkésőbb 1910 után a prágai liberális német politikai egyesületek vezetői többségében zsidók voltak; a *Német Kaszinó* vezetése 1900 táján évekig a zsidó gyáros Otto Forchheimer kezében volt” (STÖLZL 1979, 71). Antiszemita tendenciáról tanúskodik ellenben a német nyelvű népességen belül, hogy a német egyetem *Lese- und Redehalle der deutschen Studenten* diákegyletéből, ahol a zsidó hallgatók voltak többségben, 1900-ban kivált az erősen nemzeti *Germania*, ami már nem vett fel zsidókat tagjai közé (PETR 1992, 72).

⁵ „A hagyomány kihalófélben volt, a zsidó vallásos ünnepeket keresztény szokások szerint tartották meg, ezek elemei keveredtek” (SOUKUPOVÁ 2015, 63).

Csehországban.⁶ A cseh és a német nacionalizmussal szemben a cionizmus és az ortodox keleti zsidóság nyújtott alternatív választási lehetőséget. Bernáth Árpád meglátása szerint történelmi tény, hogy „a Monarchia zsidósága nem tudta megkerülni azokat az alternatívákat, amelyeket a Monarchia nemzetei dolgoztak ki” (BERNÁTH 1998, 314). A cionista mozgalom annyiban különbözik a többi nemzetiség államalapítási törekvésétől, hogy új államát „nem a Monarchiából kiszakítandó területen, hanem Palesztinában akarja megalapítani” (uo. 315).

Ezen átrendeződések egyszerre mutatják az elhatárolódásra és a hibridizációra való törekvés tendenciáit, ahogyan a soknemzetiségű Monarchia egészét is a kultúrák sokrétű összekapcsolódása határozta meg a századfordulón (vö. MITTERBAUER 2008, 48). Lényegében Kilcher is erre utal, amikor a prágai zsidók akkori helyzetét a következőképpen jellemzi: „A zsidó Csehország kulturális profilját egyfelől a német kultúra perifériáján elfoglalt helye és a szláv kultúra közelsége, másfelől a jiddis nyelv és a keleti zsidó kultúra határozza meg [...]. Így 1900 körül az apák generációjához tartozó prágai zsidók még több nyelv és kultúra részesei” (KILCHER 2008, 195).

Kafka transzkulturális helyzetének sajátossága

A kutatás már korán amellet érvelt, hogy ez a helyzet Kafka személyiségét és életművét is döntően meghatározta. WAGENBACH (1958) és BINDER (1979) gazdag forrásanyagot feldolgozó tanulmányai részletes áttekintést adnak a Kafka család nyelvi-kulturális helyzetéről, meglátásaik néhány további szemponttal kiegészítve az újabb vizsgálatok számára is meghatározóak. Jakob Kafka, Franz Kafka nagyapja még „istenfélő cseh falusi zsidó” (ZIMMERMANN 2008, 169) volt, akinek a környezetében németet és jiddist beszéltek csehvel keverve. Hermann Kafka, az apa is tudott csehül, jóllehet Prágába költözése után a mindennapokban a németet használta. Az anyja, Julie Löwy viszont polgári német zsidó családból származott (WAGENBACH 1958, 23). A távolabbi apai rokonokat leszámítva a Kafka családban döntően németül beszéltek, az üzletben azonban csehül, németül csak a zsidó vevőkkel és munkatársakkal.⁷ Bár Kafka szigorúan véve nem kétnyelvűen

⁶ Berkes szerint „[a] prágai zsidó elit továbbra is kirtartott a német önmeghatározás mellett, ám a városba bevándorló szegényebb hittestvéreik többsége 1900-ban azt felelte a népszámlálási kérdésre, hogy a köznapi érintkezésben csehül beszél” (BERKES 2015, 77). A „cseh nemzethez való tartozás kinyilvánításában” Soukupová nem a zsidók csehek iránti rokonszenvének megnyilvánulását, hanem „a cseh társadalom megnövekedett erejére” történő reakciót látja (SOUKUPOVÁ 2015, 62).

⁷ A Kafka család nyelvhasználatáról lásd bővebben NORTHEY 1994 és NEKULA 2000. A nyelvhasználat kérdése a Kafka-kutatásban azért is tölt be fontos szerepet, mert a korabeli felfogás szerint az etnikai identitás a nyelvekhez kötődött.

nőtt fel, a család cselédeinek és az iskolai oktatásnak köszönhetően jól beszélt csehül.⁸ Cseh fordítóját, Milena Jesenskát egy levelében arra kéri, hogy néha írjon neki csehül, mert azt reméli, hogy anyanyelvén keresztül tudja igazán megismerni „a teljes Milenát” (KAFKA 1981, 568). Magáról később azt állítja: „sosem éltem a német nép körében, a német az anyanyelvem és ezért természetes a számomra, de a cseh sokkal közelebb áll a szívemhez” (KAFKA 1981, 572). Egy korábbi naplójegyzésében pedig a következőket írja a német nyelvvel kapcsolatban:

Tegnap az jutott eszembe, hogy azért nem szerettem anyát mindig úgy, ahogy megérdemelte és ahogy tudtam volna, mert a német nyelv megakadályozott ebben. A zsidó anya nem „Mutter”, ez a megnevezés kicsit komikussá teszi (nem az embert magát, mert Németországban vagyunk), egy zsidó nőnek a német „Mutter” nevet adjuk, megfeledkezünk azonban arról az ellentmondásról, amely annál súlyosabban hatja át érzésvilágunkat. „Mutter” – ez a zsidónak különösképp németül van, a keresztény pompa mellett ez akaratlanul keresztény hűvösséget is jelent, a „Mutter” szóval nevezett zsidó asszony ezért nemcsak komikussá lesz, hanem idegenné is. „Mama” – ez jobb név volna, ha mögé nem „Mutter”-t képzelne az ember (KAFKA 2008, 139–140).

Ennek ellenére maga a német irodalom nagyon is közel állt hozzá. Egyetemi éveit alatt belépett a növekvő cseh befolyás ellensúlyozására törekvő *Lese- und Redehalle der deutschen Studenten in Prag* [Prágai német diákok olvasó- és felolvasóköre] liberális német nemzeti egyesületbe, melynek egy időben irodalmi és művészeti tudósítója is volt (vö. STACH 2014, 236). Felice Bauernek írott egyik levelében Kafka a „négy ember” között, akikkel „valódi vérrokonságot” érzett, két német nyelvű szerzőt nevez meg, Kleistet és Grillparzert (KAFKA 2009, 432). Levelreiben és naplójegyzéseiben mindazonáltal a legtöbbet említett író Goethe, és jellemző módon életének kritikus időszakában az ő műveit olvasta (vö. LAMPING 2010, 33). „1911 és 1912, írói önmagára találásának éveit, egyben Goethe intenzív tanulmányozásának éveit is voltak” (NAGEL 1983, 170).

Ezzel egy időben – 1911 októbere és 1912 januárja között – rendszeresen látogatta a lembergi jiddis színház fellépéseit a Café Savoyban, és egy irodalmi est előtt maga is tartott előadást a prágai Zsidó Városházán a jiddis nyelvről (*Bevezető előadás a zsargonról*), melyet védelmébe vett az asszimilált zsidókkal szemben, akik alábecsülték annak jelentőségét. Egyes értelmezések, így például BECK 1970, BINDER 1979, SIEGERT 1990, szoros összefüggést látnak a jiddis darabokkal való

⁸ Nekula szerint cseh nyelvtudása is fontos szerepet játszott abban, hogy Kafka 1918 után, Csehszlovákia megalakulását követően is vezető beosztásban maradt a Munkás Balesetbiztosító Intézetnél [Arbeiter-Unfall-Versicherungs-Anstalt], aminek szinte pályakezdésétől, 1908 júliusától volt a tisztviselője (vö. NEKULA 2000, 191).

találkozás és Kafka írói áttörése között. A keleti zsidók világa kétségkívül vonzó volt számára, Zimmermann szerint „egy egzotikus kultúrát” (ZIMMERMANN 2008, 171) látott benne. Mindent „felírt, amit a színész Jizchak Löwy hazája zsidó szokásairól mesélt”, de végül is semmi olyat nem talált bennük, ami őt, szellemi-érzelmi vonzódása ellenére, „életének megváltoztatására” ösztönözte volna. Erről tanúskodik 1912. január 6-i naplóbejegyzése is:

Elhagy a fogékonyágom az iránt, ami zsidó ezekben a darabokban, mert túlságosan egyformák, és olyan siránkozássá fajulnak, amely szórványos heves kitörésekre büszke. Az első daraboknál arra gondolhattam, hogy olyan zsidóságra találtam, amelyből a magamé ered, és hogy felém fognak majd bontakozni, felvilágosítanak és továbblendítenek nehézkes zsidóságomban. Ehelyett távolodnak tőlem, minél többet hallok belőlük (KAFKA 2008, 268).

Az a tény, hogy az előadott darabokban Kafka nem lelt rá önnön zsidó identitására, abból is fakadhat, hogy a jiddis színház Lauer szerint valójában nem a zsidó kultúra autentikus kifejezése volt, amit a szülők generációjának asszimilációjával szembe lehetett volna állítani, hanem egy társadalom- és színháztörténetileg is összetett jelenség, tulajdonképpen egy 19. századi polgári intézmény, ami éppen az ortodoxia ellenében keletkezett (vö. LAUER 2006, 135).

Kafka azonban nemcsak a leMBERGI társulat vendégelőadásain vett részt, hanem a *Bar Kochba* egyesület rendezvényein is, amelyek ugyancsak az asszimiláció és az autentikus zsidóság problematikájával foglalkoztak. Az ott képviselt cionizmus egy életre fontos maradt a számára, még ha nem is tudott teljesen azonosulni vele. Bár Kafka, mint Kilcher kifejti, ismerte a korabeli diskurzust a zsidóságról, nem volt „programatikus, s még kevésbé pártpolitikai cionista” (KILCHER 2008, 198). Meg volt ugyan győződve az asszimiláció leküzdésének szükségességéről, de egyben felismerte annak lehetetlenségét is. Találó ebben a vonatkozásban Kilcher végkövetkeztetése, amely Kafka alapvetően ambivalens „zsidóság interpretációját [...] az asszimiláció és a cionizmus biztos pozícióival szemben egy bizonytalan, de kihívást jelentő harmadikként” jellemzi (KILCHER 2008, 201). A kereszténység és zsidóság vonatkozásában Kafka szkeptikus magatartása abban a gyakran idézett kijelentésben fogalmazódik meg, mely szerint őt nem „a kereszténység – mindazonáltal már inkább aláhanyatló – keze vezérelt[e] ebbe az életbe”, de nem fogta meg „a tovaépülő zsidó imaköpenynek még a csücskét sem [...] mint a cionisták” (KAFKA 2000, 71).

A város címere

Az alábbiakban azt vizsgálom, hogy Kafka transzkulturális helyzete miként és milyen mértékben érvényesül egy kései narratív szövegében. Az 1920-ban íródott elbeszélés először *Vom babylonischen Turmbau [A bábéli torony építéséről]* címmel a *Die literarische Welt* című berlini folyóiratban jelent meg 1931-ben, majd Max Brod ugyanebben az évben már mint *A város címere* szerepelteti a hagyatékából összeállított elbeszéléskötetben (*A Kínai Fal építése*).⁹ Babel mítosza folyamatosan foglalkoztatta Kafkát, a torony motívuma már az *Egy küzdelem leírása* című korai elbeszélésciklusában, leveleiben, naplóbejegyzéseiben, *A kriptőr* drámatörredékben és a *Kínai Fal építése* című hátrahagyott elbeszélésben is megjelenik.

Ténylegesen *A város címerében* is a bábéli torony legendája tematizálódik, ugyanakkor az értelmezések jelentős része szerint a rövid elbeszélés Prága allegorikus ábrázolásának tekinthető, amit a Brod által megváltoztatott cím is sugall. Ennek a feltételezésnek tömör megfogalmazását adja Kilcher:

Ezt a szöveget a maga mitikus és biblikus utalásaival a Kafka korabeli Prága történetének allegorikus elbeszéléseként és sajátos kulturális diszpozíciójaként olvashatjuk, aminek kapcsán Prága transzkulturális narratívája olyan más narratívákkal kapcsolódik össze, mint a babilóniai torony építése (KILCHER 2010, 38).

Már korábban ezt az álláspontot képviseli Peter Demetz is, aki maga nem törekszik szisztematikus interpretációra, csupán néhány irodalomtörténeti, strukturális és szemantikai összefüggést tár fel, amelyek hasznosak lehetnek a későbbi elemzések számára. Meglátása szerint Babilon „és soknyelvűségének története” Prágához, ehhez „a vallási és nemzeti konfliktusok bélyegét oly erősen magán viselő városhoz [...] ontológiailag közelebb áll, mint más helységekhez” (DEMETZ 1994, 133). Ezt bizonyítja az a tény is, hogy a motívum már a husziták „harci népi énekeiben” (uo.) is jelen van, melyek Babilont a Hradschinra, az új Jeruzsálemet viszont a felkelő óvárosba teszik.

Demetz tanulmányában Kafka egyik kortársát, Arnošt Kraus cseh germanistát is idézi, aki 1907-ben az ellen a gondolat ellen emel szót, mely szerint a kis népeknek „egy nagyobb nyelvtesthez kellene csatlakozniuk” (DEMETZ 1994, 134). Kraus számára Babilon „áldásos hely”, a jövő célja és nem „a múlt átka” (uo.). A szükségből erényt kovácsolva „hitet tesz »egy Babel megépítése« mellett”, mert szerinte „Babel »a legrégebb középpontja egy nemzetközi, kis népek különböző nyelvei által hordozott kultúrának»” (uo.). Abban a vitában, melyet Krausnak a *Čechische Revue* című folyóiratban publikált nézete váltott ki, nyelvi szempontból a prágai

⁹ Az elbeszélés publikációtörténetéhez vö. BINDER 1977, 241–242 és KAFKA 2002a, 96.

cionisták is egy „babilóniai Prága” (uo.) mellett szálltak síkra, és amellett érveltek, hogy az asszimilációt általában, de különösen a nyelvi asszimilációt el kell utasítani. Demetz ugyanakkor óvatosságra int Kafka elbeszélésének túlságosan szűk topográfiai behatárolását illetően. Max Brod állításával szemben, miszerint Kafka a történetbeli város címerénél kétségkívül Prága címerére gondolt, rámutat, hogy a prágai címerben a harmincéves háború befejezése óta mindig is egy kardot tartó és nem egy ökölbe szorított kéz volt látható, még ha a két motívum egyaránt egyfajta fenyegetés képzetét kelti is bennünk (DEMETZ 1994, 138–139).¹⁰

Weinberg is felteszi a kérdést, hogy mennyire konkrétan vonatkoztatható Kafka elbeszélése „a 20. századi Prága sajátos interkulturális helyzetére” (WEINBERG 2012, 301). Demetz dolgozatából kiindulva először a két város topográfiai hasonlóságát igyekszik kimutatni Babilon térképének segítségével. Összevethetőségüket azzal indokolja, hogy Bábelt, akárcsak Prágát, egy folyó két városrészre, ó- és újvárosra osztja. Hogy ez a megállapítás túlságosan általános és ezért nem meggyőző, aligha szükséges hangsúlyozni. A korabeli diskurzusból azonban megemlíti Richard Weiner, a Prágában élő párizsi tudósító kijelentését, aki Prágát 1919-ben, egy évvel Kafka elbeszélésének keletkezése előtt, „egy boldog Babilonnak” (uo. 305) nevezte. Weinberg utal továbbá arra, hogy Prága, implicit módon, más Kafka-elbeszélések színhelye is. Ugyanakkor elemzése nem korlátozódik egyedül a Babel–Prága párhuzamra, ráirányítja a figyelmet a bibliai legenda és az elbeszélés különbségeire is. Ezzel Zimmermann tézisének követi, aki szerint Kafka *A város címerében* a bibliai történet új verzióját hozta létre, megváltoztatva annak szimbolikus jelentését (ZIMMERMANN 1985, 62).

A döntő eltérés mindkét értelmező szerint az események időbeli sorrendjében mutatkozik (ZIMMERMANN 1985, 62–63; WEINBERG 2012, 309). Míg a bibliai történet szerint a sokféle nyelv kialakulása éppen a toronyépítés Istennel szembeni merészségének következménye, addig Kafkánál az építésen dolgozók kezdettől különböző nyelveket beszélnek. Eltérően a legendától itt nem az eredetileg egységes nyelv összezavarása jelenti tehát a problémát, hanem sokkal inkább az, hogy „talán túlságosan is nagy” (KAFKA 2009b, 531) volt a rend, amennyiben a munkát a lehető legnagyobb gonddal, útjelzők, tolmácsok és összekötő utak segítségével készítették elő. Az emberek az elbeszélésben nem is szóródnak szét, mindvégig együtt maradnak. Valójában még az sem egyértelmű, hogy elkezdődnek-e valaha is a torony munkálatai, ezzel szemben a város folyamatosan épül és terjeszkedik. Míg a Biblia a torony építését önhittségként, elbizakodottságként, Istennel való

¹⁰ A Kafka-elbeszélésben szereplő városi címer és Prága városának történelmi címere közötti eltérésre Zimmermann is utal: „Az utolsó mondat Prága címerét idézi, de [...] ellentétes jelentéssel. A prágai címerben egy a városkapuból kinyúló karddal felfegyverzett kéz jelenik meg, ami a védekezőképességet és a védelmet jelképezi. A védelemből Kafkánál pusztítás lesz” (ZIMMERMANN 1985, 64).

szembehelyezkedésként értelmezi, *A város címerében* először nagy gondolatként jelenik meg, ami „nem tűnhet el többé” (uo.). Az, hogy Kafka pozitívan értékeli a torony építésének szándékát, Binder szerint azzal magyarázható, hogy valójában nem az ótestamentumi Babel-motívumra nyúl vissza, hanem forrásként Micha Joseph bin Gorion *Die Sagen der Juden* [*Zsidó mondák*] című kötetét használja. Az égisz érő torony ugyanis kezdetben ott is pozitív szerepet játszik, s az isteni büntetés csak akkor következik be, amikor az emberek közül néhányan fel akarnak jutni az égbe (vö. BINDER 1987, 41).¹¹ A konfliktus az elbeszélésben nem is Isten és ember, hanem az egyes embercsoportok között keletkezik, Isten büntető közbeavatkozása pedig, ami a bibliai történetben a torony befejezését megghiúsítja, (még) hiányzik. Sokkal inkább vágnak az emberek arra a napra, „amelyen majd a várost öt gyorsan egymás után következő ütéssel szétzúzza egy óriásököl” (KAFKA 2009b, 532). Mintegy szükségszerűen adódik a kérdés: hogyan magyarázható a torony befejezésére irányuló kezdeti „erős vágy” (KAFKA 2009b, 531) átalakulása pusztítás utáni „vágyakozás[sá]” (KAFKA 2009b, 532) a történet végén?

Az elbeszélésben az építkezést eredetileg évszázadokig tartó munkaként képzelték el, melynél kezdetben nem is maga az építkezés fontos, hanem pusztán egy „égisz érő torony” gondolata (KAFKA 2009b, 531).¹² Paradox módon azonban éppen a haladás eszméje az, ami az építés folyamatát megbénítja és ellehetetleníti. Ez legerőteljesebben az első generáció érvelésében nyilvánul meg, mely szerint az építészeti fejlődése minden korábbi ténykedést feleslegessé tesz, hiszen a „következő nemzedékek a maguk tökéletesebbé vált tudásával az előző nemzedék munkáját hitványnak találják, és lebontják, ami felépült, hogy előlről kezdhesék” (KAFKA 2009b, 532). Követve ezt a logikát, a tornyot akkor lehetne leggyorsabban és legbiztosabban felépíteni, ha az építkezés el sem kezdődik, hogy a bontási munkálatokra ne kelljen időt vesztegetni. Csak abban az esetben lenne tehát értelme belefogni egy ilyen hatalmas vállalkozásba, ha „a torony egy nemzedék életében” (KAFKA 2009b, 532) felépülhetne. Ebben azonban – ellentétben a bibliai szöveggel – senki nem hitt.¹³ Ezért ahelyett, hogy a torony közös elképzelését valósították volna meg, egy munkásváros felépítését tűzték ki célul, amelyben

¹¹ Binder feltételezését az a tény is valószínűsíti, hogy bin Gorion mondagyűjteményének első kötete Wagenbach kimutatása szerint is szerepelt Kafka kézikönyvtárában (vö. WAGENBACH 1958, 256).

¹² Az a megfogalmazás, mely szerint a babiloniak úgy tesznek, „mintha évszázadnyi szabad munkalehetőség állna előttük” (KAFKA 2009b, 531), jól mutatja, hogy az emberek szemében a torony építése nem ellentétes Isten akaratával. Ezt az értelmezést támasztja alá Kafka egyik aforizmája is: „Ha Babel tornyát meg lehetett volna építeni anélkül, hogy megmásszák, megengedték volna” (KAFKA 2002b, 45, ford. M. Cs.).

¹³ Tanulmányában Mosès is felhívja a figyelmet erre az eltérésre, amennyiben megállapítja, hogy a Biblia szerint a torony munkálatai oly gyorsan haladtak, hogy Isten maga is nyugtalankodott a hatalomnak egy város kezében történő ilyen mértékű koncentrálódása miatt (MOSÈS 1994, 141).

„[m]inden ország fiai azt akarták, hogy az övék legyen a legszebb szállás” (KAFKA 2009b, 532). Ez aztán viszályokhoz, véres harcokká fajuló összetűzésekhez vezetett közöttük. A város kiépítésével a technikai fejlődésbe vetett hit ugyan beigazolódik, de ez mindinkább együtt jár egy erősödő harci vágygal. Az anyagi fejlődés hajtóerői, a becsvágy, a féltékenység és az irigység megakadályozzák az „általános békekötés[t]” (KAFKA 2009b, 532), a torony építésének előfeltételét. Ennek következményeként az emberek már egy generációt követően eltávolodnak eredeti vágyuktól, és felismerik az „égbe nyúló torony” (KAFKA 2009b, 532) felépítésének értelmetlenségét. Így már a második vagy harmadik generáció cáfolni látszik az első nemzedék azon meggyőződését, miszerint ez a „gondolat, ha egyszer a maga nagyságában megszületett” (KAFKA 2009b, 531), már soha nem tűnhet el.¹⁴ A szorosabb szövegolvasás ugyanakkor azt mutatja, hogy valójában csak az építés és nem a gondolat értelmetlenségéről van szó. Az eltörölhetetlen gondolat nagysága párhuzamot mutat a torony mérhetetlen magasságával: „E gondolat árnyékában mellékes minden egyéb” (KAFKA 2009b, 531). Vagyis a gondolat már kezdetben mintegy a torony helyébe lép, ezért szükségtelen is annak megépítése. A gondolat nagysága maga pedig az ég felé törekvésben rejlik.¹⁵ Ezt erősíti Nicolai megjegyzése is, aki szerint a toronyépítés terve azt sejteti, hogy az emberek még emlékeznek a Paradicsom elvesztésére, és így próbálják visszaszerezni azt (NICOLAI 1991, 13). Ám szem elől veszítik a magas célt, és alacsonyabb szükségletek kielégítésére összpontosítanak, azaz nem vertikálisan, hanem horizontálisan terjeszkednek. A legmagasabb, osztatlan igazság felé törekvés végül vetélkedésük folytán megosztottságba, stagnálásba torkollik (NICOLAI 1991, 14).

Kienlechner is az igazság iránti törekvés megnyilvánulásaként értelmezi a toronyépítés tervét (KIENLECHNER 1981, 103). Kiemeli azonban: az első nemzedéknek az a feltételezése, hogy az építés gondolata már sohasem tűnhet el, arra készíti a vezetőket, hogy elnapolják magát az építkezést, a terv megvalósítását, s a torony helyett a munka előkészítésére, azaz „mellékes” (KAFKA 2009b, 531) dolgokra koncentrálnak. Ennek következményeként jön létre egy szerteágazó, az eredeti gondolattól mindinkább eltávolodó látszatvilág, s ebből az eltévelyedésből születik meg a munkásváros Babilon, a véres harcok színhelye. Ugyanakkor a toronyépítés állítólagos értelmetlensége következtében a város további kiépítése,

¹⁴ Míg a magyar fordításban csupán a második nemzedékről és az „égbe nyúló torony értelmetlenségéről” (KAFKA 2009b, 531) van szó, az eredeti szövegben második vagy harmadik nemzedék szerepel, és az értelmetlenség nemcsak az épületre, hanem a torony építésére is vonatkozatható: „Dazu kam, daß schon die zweite oder dritte Generation die Sinnlosigkeit des Himmelsturmbaues erkannte [...]” (KAFKA 2002b, 323).

¹⁵ Beißner is úgy értékeli, hogy a bibliai szöveggel ellentétben Kafkánál a bábeli történetben az istenkeresés érzése, az Isten előtti hódolat szándéka az elsődleges. Önmagában az építmény még nem jelentene bűnt, csak az emberek vágya, hogy „maguk is Istenné váljanak” (BEIßNER 1983, 109–110).

valamint az építkezésen részt vevő emberek további együtt maradása is értelmetlenné válik. És mégis paradox módon éppen a legszebb szálláshelyek birtoklása miatt állandósult viszályok által „addigra már sokkal inkább egymáshoz kötődtek, hogysen a várost elhagyták volna” (KAFKA 2009b, 532).

A magasba törekvés, a visszatalálás Istenhez, a „műves ügyességben” (KAFKA 2009b, 532), a város szépítésében ugyan nem teljesülhet, de megmutatkozik egy másik művészeti formában, a „városban született mondák[ban] és dalok[ban]” (KAFKA 2009b, 532), amelyeket az eltévelyedésnek véget vető megsemmisítés utáni vágyakozás tölt el. A torony megépítésének és a város lerombolásának vágya tulajdonképpen ugyanannak a transzcendens reménynek két különböző megnyilvánulása. Minthogy az építkezés kezdeti közös célja, az égi magasság elérése a különböző országok fiait nem tudja egyesíteni, s a torzsalkodás az emberi közösségen belül sohasem szűnik meg, az egység újabb reménye a város elpusztításában sejlik fel. Különös ’hitközösség’ alakul ki a népek között, akik isteni beavatkozástól várják hamis világuk kioltását, amit jelképesen a címerben lévő ököl reprezentál.

Míg a fentiek alapján valószínűsíthető, hogy a szöveg a prágai viszonyokat is modellálja, a bábeli torony építésének központi motívumként történő választásában a tipikus kafeai ambivalencia is megnyilvánul, amennyiben Bábel egyszerre utal Isten kapujára és a zűrzavarra, Isten büntetésére is. Ugyancsak a bibliai Bábel-motívum paradox kettősségét hangsúlyozza Mosès, amikor azt állítja, hogy a torony egyszerre szimbolizálja az emberiség ideális céljának elérésére tett igyekezetét és ezen igyekezet meghiúsulását, a cél elérésének lehetetlenségét (Mosès 1994, 142–143). Ennek végső oka Kafkánál magában az emberiségben rejlik: A torony felépítését nem isteni közbeavatkozás, hanem a folytonos fejlődés gondolata akadályozza meg. Bár az építők így az eredeti „vállalkozás” (KAFKA 2009b, 531) megvalósításáról lemondanak, ellenségeskedés által összetartott közösségük a város elhagyására is képtelen. Ahogy Kafka egyik aforizmájában fogalmaz: „Van cél, de nincs út: amit útnak nevezünk, az a tétovázás” (KAFKA 2000, 35).

Bibliográfia

- ALT, Peter-André (2005), *Franz Kafka. Der ewige Sohn*, München, C. H. Beck.
- BECK, Evelyn Torton (1970), Kafkas „Durchbruch”. Der Einfluß des jiddischen Theaters auf sein Schaffen, in *Basis. Jahrbuch für deutsche Gegenwartsliteratur*, Frankfurt am Main, Athenäum, 204–223.
- BEISSNER, Friedrich (1983), *Der Erzähler Franz Kafka und andere Vorträge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- BERKES Tamás (2015), *A csehországi „zsidó kérdés” legújabb cseh szakirodalma*, in BALOGH Magdolna (szerk.), *Választások és kényszerek. Zsidó önkép és közösségtudat Közép-Európában*, Budapest, Reciti, 73–94.

- BERNÁTH Árpád (1998), Hermann Broch és a Monarchia, in uő, *Építőkövek. A lehetséges világok poétikájához*, Szeged, Ictus, 303–317.
- BINDER, Hartmut (1977), *Kafka-Kommentar zu sämtlichen Erzählungen*, München, Winkler.
- BINDER, Hartmut (1979), Leben und Persönlichkeit Franz Kafkas, in Hartmut BINDER (Hg.), *Kafka-Handbuch*. Band 1: *Der Mensch und seine Zeit*, Stuttgart, Körner, 103–584.
- BINDER, Hartmut (1987), *Motiv und Gestaltung bei Franz Kafka*, Bonn, Bouvier.
- BROD, Max (1960), *Streitbares Leben*, München, Kindler.
- DEMETZ, Peter (1994), Prag und Babylon. Zu Kafkas *Das Stadtwappen*, in Kurt KROLOP – Hans Dieter ZIMMERMANN (Hg.), *Kafka und Prag*, Berlin – New York, de Gruyter, 133–140.
- KAFKA, Franz (1981), *Naplók, levelek. Válogatás*, szerk. GYÖRFFY Miklós, ford. ANTAL László, EÖRSI István, GYÖRFFY Miklós, TANDORI Dezső, Budapest, Európa.
- KAFKA, Franz (2000), *A nyolc októberfüzet*, ford. TANDORI Dezső, Budapest, Cartaphilus.
- KAFKA, Franz (2002a), *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*. Apparatband, Jost SCHILLEMMEIT (Hg.), Frankfurt am Main, Fischer.
- KAFKA, Franz (2002b), *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, Jost SCHILLEMMEIT (Hg.), Frankfurt am Main, Fischer.
- KAFKA, Franz (2008), *Naplók*, ford. és jegyz. GYÖRFFY Miklós, Budapest, Európa.
- KAFKA, Franz (2009a), *Levelek Felicéhez*, szerk. GYÖRFFY Miklós, ford. ANTAL László, RÁCZ Péter, Budapest, Palatinus.
- KAFKA, Franz (2009b), A város címere, ford. TANDORI Dezső, in Franz KAFKA, *Elbeszélések*, ford. ANTAL László, EÖRSI István, GÁLI József, GYÖRFFY Miklós, SZABÓ Ede, TANDORI Dezső, Budapest, Európa, 531–532.
- KIENLECHNER, Sabine (1981), *Negativität der Erkenntnis im Werk Franz Kafkas*, Tübingen, Niemeyer.
- KILCHER, Andreas B. (2008), Kafka und das Judentum, in Bettina von JAGOW – Oliver JAHRAUS (Hg.), *Kafka-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Göttingen, Vadenhoeck & Ruprecht, 194–211.
- KILCHER, Andreas B. (2010), Der Prager Kreis und die deutsche Literatur in Prag zu Kafkas Zeit, in Manfred ENGEL – Bernd AUEROCHS (Hg.), *Kafka-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart–Weimar, Metzler, 37–49.
- LAMPING, Dieter (2010), Kafkas Lektüren, in Manfred ENGEL – Bernd AUEROCHS (Hg.), *Kafka-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart – Weimar, Metzler, 29–37.
- LAUER, Gerhard (2006), Erfindung einer kleinen Literatur. Kafka und die jiddische Literatur, in Manfred ENGEL – Dieter LAMPING (Hg.), *Franz Kafka und die Weltliteratur*, Göttingen, Vadenhoeck & Ruprecht, 125–143.
- MITTERBAUER, Helga (2008), Grenzüberschreitungen. Kulturelle Transfers als aktuelle Forschungsperspektive, in CSÚRI Károly – FÓNAGY Zoltán – Volker MUNZ (Hg.), *Kulturtransfer und kulturelle Identität. Budapest und Wien zwischen Historismus und Avantgarde*. Wien, Praesens, 47–58.
- MOSÈS, Stéphane (1994), Geschichte ohne Ende. Zu Kafkas Kritik der historischen Vernunft, in Kurt KROLOP – Hans Dieter ZIMMERMANN (Hg.), *Kafka und Prag*, Berlin–New York, de Gruyter, 141–150.

- NAGEL, Bert (1983), *Kafka und die Weltliteratur*, München, Winkler.
- NEKULA, Marek (2000), Deutsch und Tschechisch in der Familie Kafka. Ein Beitrag zum tschechisch-deutschen Bilingualismus, in *Wiener Slawisches Jahrbuch* 46, 185–194.
- NICOLAI, Ralf R. (1991), *Kafkas „Beim Bau der Chinesischen Mauer“ im Lichte themenverwandter Texte*, Würzburg, Königshausen und Neumann.
- NORTHEY, Anthony (1994), Die Kafkas: Juden? Christen? Tschechen? Deutsche? in Kurt KROLOP – Hans Dieter ZIMMERMANN (Hg.), *Kafka und Prag*, Berlin–New York, de Gruyter, 11–32.
- OROSZ Magdolna (2019), *Nyelv – emlékezet – elbeszélés. A századforduló bécsi és budapesti modernsége az irodalomban*, Budapest, Gondolat.
- PETR, Pavel (1992), *Kafkas Spiele. Selbststilisierung und literarische Komik*, Heidelberg, Winkler.
- SIEGERT, Bernhard (1990), Kartographien der Zerstreuung. Jargon und die Schrift der jüdischen Traditionsbewegung bei Kafka, in Wolf KITTLER – Gerhard NEUMANN (Hg.), *Franz Kafka: Schriftverkehr*, Freiburg, Rombach, 222–247.
- SOUKUPOVÁ, Blanka (2015), A csehországi zsidó kisebbség identitása a modern korban. A kisebbségi irodalom mint az identitás kifejeződése, ford. SZILÁGYI Szonja – BERKES Tamás, in BALOGH Magdolna (szerk.), *Választások és kényszerek. Zsidó önkép és közösségtudat Közép-Európában*, Budapest, Reciti, 61–72.
- STACH, Reiner (2014), *Kafka. Die frühen Jahre*, Frankfurt am Main, S. Fischer.
- STÖLZL, Christoph (1979), Prag, in Hartmut BINDER (Hg.), *Kafka-Handbuch*. Band 1: *Der Mensch und seine Zeit*, Stuttgart, Körner, 40–100.
- WAGENBACH, Klaus (1958), *Franz Kafka. Eine Biographie seiner Jugend*, Bern, Francke.
- WEINBERG, Manfred (2012), Franz Kafkas „Das Stadtwappen“ mit Libuše Moníková gelesen, in Peter BECHER – Steffen HÖHNE – Marek NEKULA (Hg.), *Kafka und Prag. Literatur-, kultur-, sozial- und sprachhistorische Kontexte*, Köln–Weimar–Wien, Böhlau, 299–322.
- ZIMMERMANN, Hans Dieter (1985), *Der babylonische Dolmetscher*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- ZIMMERMANN, Hans Dieter (2008), Kafkas Prag und die Kleinen Literaturen, in Bettina von JAGOW – Oliver JAHRAUS (Hg.), *Kafka-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Göttingen, Vahlen, 165–180.
- ZÖLLNER, Erich (1998), *Ausztria története*, ford. BOJTÁR Endre, Budapest, Osiris.