

TÁRNOK ATTILA

INDIA ANGOL NYELVŰ REGÉNYIRODALMA

Raja Rao és Kamala Markandaya

India négyezer éves dokumentált történelme során mindössze 89 évet élt hivatalos angol gyarmaturalom alatt, 1858-tól 1947-ig. Az angol jelenlét már évekkel, sőt évszázadokkal korábban megtette hatását, mégis a hivatalos angol koronagyarmat státusz nagyjából arra az időszakra esett, amikor az irodalmat a modern regény térhódítása jellemezte. Ez a körülmény a magyarázata, hogy világviszonylatban India a harmadik helyen áll az angol nyelvű könyvek piacán. Az ország népességét tekintve talán nincs is ebben semmi meglepő, csakhogy a harmadik helyezést nem a kiadványok példányszámával, hanem a megjelentetett kötetek címlistáján érik el.¹ A detroiti Gale Kutatóintézet által közétett bibliográfia 566 kortárs, anglo-indiai regényíró munkáját sorolja fel. E hatalmas tömegű szöveg alapos áttekintése egyszerűen lehetetlen, és a kutatási területnek a diaszpórában élő írókra történő szűkítése sem jelent igazán könnyebbséget. Salman Rushdie, egy gyűjteményes antológia (*The Vintage Book of Indian Writing: 1947-1997*) szerkesztése során felismerte, hogy a szerzők kevesebb mint a fele él az indiai szubkontinensen. Rushdie bevezetőjében kijelenti: „A tárgyalt időszakban angol nyelven dolgozó írók által készített prózaírások erőteljesebb és fontosabb munkáknak bizonyulnak, mint a többi 16 hivatalos nyelven, az úgynevezett »népi nyelveken« született művek.”²

A harmadik világ gyarmatosítása a tömegek kényszerített vagy kvázi-önkéntes kimozdított-



Elsősorban az a kérdés foglalkoztat, miként maradnak életben és öröklődnek tovább az ősi indiai civilizáció elemei egy kvázi idegen nyelven, továbbá hogy az otthonát elhagyni kényszerült népesség hogyan fedezi fel a diaszpóra navigációs útvonalait.

ságának számos formáját vonta maga után népcsoportokon belül és azok között. A harmadik világ angol nyelvű területei, Nyugat-Afrika, India és a Karib-térség mindegyike szenved ezen kizsákmányoltságok traumáitól. Jóllehet a rabszolga-kereskedelem hatásait enyhíti, hogy az áttelepített fekete bőrűek száma kevesebb, mint általánosságban vélhető, és kereskedelmükben az afrikai törzsi vezetők aktív és önkéntes szerepet játszottak, mégis a geopolitikai átrendeződésnek a nyugati világ a fejlődését és jólétét köszönheti. A rabszolgáság eltörlése a 19. század közepén és váratlan következménye, hogy tudniillik a felszabadított rabszolgák nem térnek vissza szabad munkásként az egykori ültetvényekre a karib gyarmatokon, szükségessé tette a munkaerőhiány pótlását, amit az ültetvényesek újabb népcsoportbeáramlással igyekeztek megoldani. Egy átmeneti sikertelen kísérlet után, amely németországi munkavállalókat vonzott volna a térségbe, a megoldást Indiából érkező vendégmunkások jelentették. Az így érkezett szerződéses munkások többsége a szerződéses időszak lejáratát után úgy döntött, hogy továbbra is a szigeteken marad. Ez a folyamat több százézes indiai lakosság megtelepedését eredményezte a karib térségben a 19. század második felében.

1947-ben a gyarmatosító angolok India térképét tervasztalnál újrarajzolták. Augusztus 15-én éjfélkor hindu India függetlenné vált a brit gyarmaturalomtól, és ugyanekkor megszületett egy muszlim többségű új nemzetállam, Pakisztán. Csakhogy Pakisztánt ekkor a vitatott hovatartozású, de indiai kézen maradt Kaszmír V alakban kettéválasztotta, aminek következtében létrejött egy két részre szakadt ország, Nyugat- és Kelet-Pakisztán, amely két országrész nem rendelkezett közös határral, sőt nagyjából egy 2000 km szélességű, indiai terület választotta el őket egymástól. 1947 nyarán az országhatárok átrendezése miatt hozzávetőleg 12 millió ember hagyta el otthonát, közülük vándorlásuk során közel 2 millióan életüket veszítették, mielőtt megérkeztek volna új rendeltetési helyükre. Évtizedekkel később, 1971-ben Kelet-Pakisztánt, Banglades néven, a nemzetközi hatalmak új államként ismerték el, ami újabb 1 millió ember tömeges migrációját eredményezte.

Alább a migráció e három állomásából származó trauma irodalmi megnyilvánulásait vizsgálom. Elsősorban az a kérdés foglalkoztat, miként maradnak életben és öröklődnek tovább az ősi indiai civilizáció elemei egy kvázi idegen nyelvben, továbbá hogy az otthonát elhagyni kényszerült népcsoport hogyan fedezi fel a diaszpóra navigációs útvonalait. Érdeklődésem a nyugati világgal történő kapcsolatteremtés felé irányul, a kultúrák közötti kapcsolatokban és a kulturális megosztottság következményeként bekövetkező traumákban rejlik, ezért nem fordítok figyelmet az Indiából egy másik harmadik világbeli térségbe elszármazott írók, fidszi-szigeteki, karibi vagy kelet-afrikai szerzők irodalmára, az egyetlen M. G. Vassanji kivételével, aki Kelet-Afrikából később Torontóba költözött, tehát ekként a nyugati világ írójaként kezelhető. A Nyugattal létesült interkulturális kapcsolaton belül egyirányú mozgást vizsgálok: a nyugatra költözött, telepített, költöztetett indiai szerzők mozgását, és figyelmen kívül hagyom azokat az írókat, mint Ruth Praver Jhabvala vagy Vikram Seth, akik a nyugati világban nőttek fel, és csak felnőtt korukban telepedtek le Indiában, ahogy az olyan regényekkel sem foglalkozom pillanatnyilag, mint Anita Desai *Baumgartner's Bombay* című regénye, amely például egy Indiában élő német főszereplőről szól. A diaszpórában írt, de indiai helyszínű regények szintén kutatásom hatókörén kívülre esnek. Mindezen megszorítások és szűkítések után egy viszonylag kor-

látozott szövegegyütteshez jutunk, amely remélhetőleg átláthatóvá teszi a vizsgált területet.

Nirad Chaudhuri az anglo-indiai írók idősebb generációjához tartozik. Egész életében az európai művészet és történelem foglalkoztatta, így önéletrajzi írása is, *A Passage to England* (1966), mely E. M. Forster regényének (*A Passage to India*) címére rimel, elsősorban egy történész beszámolója. Ötvenhét éves korában, 1955-ben életében először hagyja el Indiát, hogy a British Council jóvoltából hat hetet Angliában töltsön. Az egykori gyarmatosítók iránt érzett hálája túlságosan egyértelműen megmutatkozik munkájában. A tájról megjegyzi: „Az angol szépirodalom a legjobb útmutatás a külföldiek számára, ha Anglia földrajzát szeretnék megismerni, hisz pontosabban jeleníti meg a környezetet, ökológiai értelemben hitelesebb, mint bármely más irodalom, amit olvastam.”³ (15.) Szabadon barangolva vagy idegenvezető segítségével járja az angol vidéket, beleszeret a vidéki kastélyokba, és megtagadja saját, öröklött kulturális háttérét: „Még én is, egy hindu, aki egész életemet a legprimitívebb környezetben éltem, úgy éreztem, hogy tökéletes otthonra lennék”, ha egy ilyen kastélyban lakhatnék. (155) Az ilyen állítások áthatják Chaudhuri munkáját, véleménye elfogult és angломán: a saját kultúráját mélyen megveti. Angliában keresztülnéz saját honfitársain, se ott, sem visszatérve Indiába, soha nem írt egy jó szót a szubkontinensről. Bernard Levin az egekig magasztalja Chaudhuri könyvét: „Ez az izgalmas, lebilincselő könyv egy olyan intellektus írása, aki bármilyen társadalomban és körülmények között kiemelkedő lenne. Készítetést érzek rá, hogy a szerzőt a vállamon hordozzam dicsőségesen” (méltatás a borítólapon).

Nirad Chaudhuri kortársa Raja Rao. 1960-ban megjelent regénye, *The Serpent and the Rope* (A kígyó és a kötél), kiemelkedik a diaszpórában ekkoriban született művek közül. A kritika „igazi indiai regényként üdvözölte. Kevés regény fejezi ki az indiai érzékenységet hasonló hitelességgel és erővel.”⁴ C.D. Narasimhaiah „a legjobb indiai regényként” tartja számon.⁵ Rao 1938-ban írt első regénye (*Kanthapura*) előszavában arról panaszkodik, hogy nehézkes angol nyelven a nyugati gondolkodás számára idegen gondolatok közlése. „Egy olyan nyelven vagyok kénytelen közvetíteni szellemiséget, amely nem a sajátom. Gondolataim mélyebb árnyalatait kell átadnom, de ezek az idegen nyelven hiányosnak tűnhetnek.”⁶ (vii) Minden nehézség ellenére Rao első regényében egyedülállóan érzékletes képet fest egy apró indiai falu mikrokozmoszvilágáról. *A Serpent and the Rope* című későbbi mű egy még összetettebb kihívásnak tesz eleget: ütközteti a keleti és a nyugati gondolkodásmódot. Denis de Rougemont a regény értékelése kapcsán kijelenti: „Egy nyelv irodalmában sem ismerek olyan művet, amely Kelet és Nyugat elkülönböződését gyengédebben de egyúttal pontosabban szemléltetné” (borító hátlap).

A történet főhőse Ramaswamy, egy fiatal, dél-indiai brahmin. Az albigens eretnekséget kutató franciaországi ösztöndíjasként megismeri és feleségül veszi a francia történelem professzorát, Madeleine-t. Gyermeük születik, aki közvetlenül a születése után meghal, ezután a házaspár fokozatosan elidegenedik egymástól, ez később váláshoz vezet, és Rama Indiába történő visszatérését eredményezi. Szellemi vezető, egy guru keresésére indul. Ramaswamy története és a szerző életrajza között nyilvánvaló párhuzamokra lelhetünk. Raja Rao ősi brahmin családba született Mysore-ban, 1928-ban kutatói ösztöndíjat nyert a montpellier-i egyetemre és a Sorbonne-ra. Feleségül vett egy fiatal francia lányt, aki később a

francia irodalom professzora lett, de házasságuk felbomlott. Kapcsolatuk azután romlott meg, hogy Rao Mahatma Gandhi ásrámában tett látogatást 1930-ban. E látogatás hatására Rao saját tanító guru felkeresésébe kezdett „India-szerte, míg nem 1943-ban találkozott Atmananda Gurukkal Trivandrumban.”⁸ akit mesterének fogadott el.

A *Serpent and the Rope* cselekményének pusztá felidézése nem világíthatja meg kellően azt az összetett, gyakran rejtélyes témát, amelyet Rao körüljár. Regénye nem hagyományos regény: naplóbejegyzések, meditatív monológok és filozofikus erudíció keveréke, gondolatai nyugati és keleti hagyományokra egyaránt támaszkodnak. Aligha lehet tömören szavakba önteni a hatást, ahogy a regény a két világ közötti különbséget érzékelteti. Minden kritikai észrevétel esetleges ahhoz képest, ahogy Rao a két egymástól elütő gondolkodásmódot láttatja olvasóival. Érvéle szerint indiainak lenni eleve immateriális, Nyugatról kölcsönözött fogalmakkal nem megragadható. Maga Rao otthon van mind a nyugati, mind az indiai filozófia területén: 1965-től a Texasi Egyetemen dolgozott a filozófia professzoraként. Indiát, jobb híján, a nyugati gondolkodással ellentétbe állítva igyekszik meghatározni. „Csak kétféle hozzáállás lehet az élethez. Vagy úgy gondoljuk, hogy létezik a világ, és így: mi magunk is. Vagy úgy gondoljuk, hogy léteünk, tehát a környező világ is. Nincs kompromisszum. Ha valóban létezem, akkor a világ én vagyok. Ez azt is jelenti, hogy nem az vagy, amit gondolsz és érzel, tehát személy. Ám ha a világ valóság, akkor a személy tárgyi szempontból létezik, ez is vállalható kijelentés. Az első a védikus álláspont, a második a marxista. A kettő összeegyeztethetetlen.” (333.)

Rama megpróbálja elmagyarázni Madeleine-nak, aki buddhista hitre tért, mit jelent indiainak lenni:

„– Mi választ el minket, Rama?

– India.

– India? De hisz buddhista lettem.

– Ezért hagyta el a buddhizmus Indiát. India kérlelhetetlen (*impitoyable*).

– Pedig áttérhetünk a buddhista hitre.

– Igen, és keresztény vagy muzulmán is lehetsz.

– És?

– Soha nem veheted fel a hindu hitet.

– Úgy érted, hogy brahminnak csak születni lehet?

– Vagyis indiainak – tettem hozzá magyarázatként.

– Eszerint, Rama, a te Indiád térben és időben létezik?

– Nem. Az idővel és a térrel érintkező, de bárhol és mindenütt megtalálható. Térre és időre merőleges, mondhatni, és minden pontban jelen van. Megértenél, ha azt mondanám: A szerelem nem érzés? Azt mondanád, idegen, mégis az egész lényemet átjáró állapot. Értsd meg, minden egyesül, a gondolatok és az észlelések az ismeretben olvadnak össze. A ismeret az, ami által valami megismerhető, nem látás vagy hallás által. Ez India. *Jnaman* India. Indiának, ismétlem, nincs története. A történelem, ha van ilyen, az emberi őszinteség elfogadása. De az igazság meghaladja az őszinteséget; az igazság az őszinteségben és a bizonytalanságban van, ugyanakkor mindkettőn túl. És ez ismét India.” (331–332.)

Rama gondolatmenete zavarba ejti Madeleine-t. Az érvelés logikai levezetése a nyugati gondolkodás kifejezéseivel bizonytalan. Amennyit barátai Rama érveléséből megértenek, az pusztán annyi, amennyi a nyugati kifejezések eszköztárával értelmezhető. Ami azon túl van, a misztikum homályába vész.

Rama az egész regény folyamán az igazság meghatározására törekszik. Egy alkalommal megpróbálja elmagyarázni minden létezés lényegét, de következtetéseit hallgatói nem értik pontosan:

„– Az érzékelésnek be kell fejeznie funkcióját az ismeret megszületése előtt. Az Ismeretben nincs jelen tárgy. Ha mégis, ki az, aki az ismeretre szert tesz? Azt mondhatnád: én, a személy. De honnan ismerem a személyt, aki vagyok?

– Az Ismereten keresztül – mondta Madeleine.

– Tehát az ismeretnek tudomása van az énről a tudáson keresztül, ami azt jelenti, hogy az Ismeret az én. Ezért van az, hogy nem a cukor édes, hanem az édesség édes, vagy Georges nem ember, hanem az Ember: Georges. Georges minden embert Georges-ban ismer – folytattam. – A Georges-ság csak Georges ismerete. Georges embereket lát, sok embert, és azt mondja, itt az Ember. Ez absztrakció. De Georges nem az Embert látta, hanem embereket.

– Akkor mi az Ember-ség? – vetette közbe valaki.

– Az Ember-ség ugyanúgy tér el az embertől, ahogy a Georges-ság Georges-tól? – kérdeztem vissza.

Hosszú ideig gondolkodott és azt mondta: – Természetesen.

– Akkor tehát miként határozható meg Georges? Georges az Ember. Tehát Georges nem Georges; Georges Ember. És az Ember egyszerűen Ember: alapelv, az Igazság. Tehát Georges az Igazság.” (112–113.)

Barátait lenyűgözi az érvelés, de Rama érzi, hogy nem az általa vázolt logika mentén haladnak. Arisztotelész szillogizmusától eltérően saját érvelési módját az „indiai logika Nyqya rendszerének” nevezi. (201.) Nem lehetséges dedukció. „Kérdem én, ha az elme ugyanúgy anyag, mint a föld, miként nyerhet ismeretet a föld létezéséről? A víznek nincs ismerete a víz létezését illetően. A víznek semminek a létezéséről nincs ismerete. A víz: csak víz. Valami, ami létezik. És mivel létezése ennek a valaminek a lényege, akkor csak annyit mondhatunk, hogy a lét létezik.” (202.)

A barátok és Rama között feszülő alapvető nézetkülönbség azt eredményezi, hogy Rama fokozatosan távolodik és elidegenedik nyugati barátaitól, jöllehet továbbra is tiszteletben tartják egymást. Francia feleségétől történő elidegenedését ellenpontozza az egyre erősödő barátság, majd szerelem Rama és Savithri, egy Cambridge-ben tanuló indiai lány között, akinek a házasságában Rama közvetített a szülők között. A fiatal arisztokrácia könnyelmű életmódjában Rama eleve kívülálló:

„– Rama nem ... – Catherine elgondolkodott, mi a megfelelő kifejezés.

– Közülünk való? – suttogta Georges. Ezen mindenki elmosolyodott.

– Nem úgy értem, de indiai – bökte ki Catherine meggyőződéssel.” (343.)

Ugyanakkor Rama a diaszpórában élő indiaiakkal sem tud azonosulni: „A honfitársaim külföldön elrémisztenek.” (191.) Egy védikus bölcsesség párhuzamával („Aki látja, nem mondhatja ki. Aki kimondja, soha nem látta.” – 349.) azt sugallja, hogy csak a diaszpórában élve tapasztalható meg igazán, mit is jelent indiainak lenni: „A bostoni brahmin, Ananda Coomaraswamy igazabb ortodox indiai, mint az Indiai Nemzeti Kongresszus némelyik öreg elnöke. Indiát soha nem a politikusaink és a közgazdász professzorok jelenítik meg, hanem a diaszpórában élők, akik csak emlékeik segítségével közvetítik Indiát; túl a történelmen, a hagyomány – az Igazság. Bárki megragadhatja India földrajzát, geopolitikai vonásait; nem számít. De Coomaraswamy India-képet ki veheti el?” (352.)

E szemszögből Rama örök vándorlónak tekinti magát, mert „India nem olyan ország, mint Franciaország, vagy Anglia; India egy gondolat, metafizikai képlet. Miért is térnék vissza, gondoltam; száműzetésben születtem, és maradhatok távol Indiától. Indiát magammal viszem, bárhová kerülök is.” Ugyanakkor eldönti, „visszamegyek Indiába, mert India volt a lélegzetem, egyetlen édességem, szelíd és bölcs; az anyám volt ő”. (376.)

Ramaswamy folyamatosan újraértékeli az igazság és a szeretet fogalmát. Az indiai ember számára a szeretet kizárólag nyugati érzelmenek tűnik. „Mivel Európában éltem, francia feleség mellett, társaim számára úgy tűnt, különleges kiváltságot nyertem, megértem a szerelmet.” (30.) A húga, Saroja „azt kívánta, hogy európai nő lehessen, mert úgy majd képes lesz szerelembe esni”. (257.)

Ráma megkísérli megfogalmazni az igazság több definícióját: „Az igazság a létezés ténye. Vagyis az igazság a tény lényege; és az igazság és a létezés ugyanaz” (170.), míg másutt: „Az igazság az egyetlen szubsztancia, amelyet India kínálhat; az igazság metafizikai és nem erkölcsi.” (350.) A keresztény doktrína szeretetfogalmával igyekszik összhangba hozni Savithri gondolkodását: „Örüljétek mások örömeinek. Ez az igazság: a szerelem örül a másik örömeinek.” (364.) Ami saját magát illeti, házasságának felbomlása után, és amikor úgy dönt, visszatér Indiába, hogy lelki vezetőjét kövesse, csak egyetlen igazságot ismer el. „Az igazság valóban Ő, a Guru. De mégsem, Ő meghalad minden definíciót. Ő létezik és te nem” (405.), jelenti ki Ramaswamy egy ön-megszólító, meditatív monológban.

Amennyire nehézkes Rama számára megérteni saját másságát, Rao részéről megjeleníteni Kelet és Nyugat alapvető különbségeit, ugyanolyan nehéz egyértelműen eldönteni, hogy a szerző törekvése sikerrel jár-e. A regény egyik jellemzője az ábrázolás megfoghatatlansága: a képlékenyséig illuzórikus szöveg nem kínálja tálcán az írás mechanizmusának útjelzőit. Az indiai diaszpóra irodalmán belül Raja Rao sajátosan egyéni hang. Talán nem véletlen, hogy William Walsh kijelenti: „Rao prózáíróként is metafizikus költő.”⁹

A Narayan, Raja Rao, Mulk Raj Anand fémjelezte idősebb generáció és az 1980-as évek után jelentkező kortárs szerzők közötti átmenet Kamala Markandaya. *Nectar in a Sieve* (Szűrt nektár) című regényével nemzetközi elismerést aratott, ám a diaszpórában élő indiaiak sorsát a *Nowhere Man* (A seholsincs ember) című, 1972-es regény közvetlenebbül ábrázolja.

A regényben megrajzolt családi portré egy Londonban élő első generációs indiai házaspárt mutat: a feleség „gyakorlati gondolkodású nő; felismeri az angol szokások előnyeit a rendezetlen indiai szokásokkal szemben, így nem habozik feláldozni saját kulturáját a külföldiért”¹⁰ (20.), míg „a férj, Srinivas idős korára megvallja orvosának, hogy hiába töltött immár ötvenöt évet Angliában, szemben a csupán húszesztendősi indiai időszzakkal, a korai évek mélyebben élnek a lelkében, és az emlékek megingathatlanul kísértik”. (6.) Mindazonáltal mind a ketten reménykednek benne, hogy a jövőben valahogy visszatérhetnek Indiába. „Ameddig mozgásképesek, álmodozott Srinivas, a lehetőség fennáll, hogy visszatérjenek Indiába, ahonnan az események a nagyvilágba száműzték őket.” (21.) A feleség még halálos betegen is, az utolsó napjaiban is reménykedik a visszatérésben. „Ha jobban leszek, mondta a férjének, vissza kell térnünk a hazánkba. Most, hogy India felszabadult, nincs rá ok, miért ne tennénk. Semmi sem köt ide minket, tette hozzá fájdalmasan.” (38.) A regény legmeghatóbb pillanata, amikor Srinivas felesége hamvait szertartásszerűen a Temze vízébe szórja, és kiüríti „az asszony szantálfa dobozát, amelyben Indiából hozott ma-

réknyi földet őriztetett és a hajolaj palackot, amely még félig volt a Gangesz vízével.” (40.)

„Két, Angliában született gyermekük, akik keresztény iskolába jártak, tízéves korukig lelkesen követték a keresztény tanítást, olyannyira, hogy vasárnap még a kisujjukat se mozdították. Tízéves koruk után, hasonlóan sok kortársukhoz, ugyanilyen lekes pogányokká váltak.” (19.) Látszatra a család sikeresen asszimilálódik a befogadó ország kultúrájába: a két fiú a második világháborúban harcol, a brit hadseregben szolgál, a fiatalabb életét veszti a harcokban, az idősebb testvér, Laxman, a háború után egy angol lányt vesz feleségül, és az új család jó-módban él Plymouthban. Laxman arisztokratikus mentalitását semmi sem rendíti meg mindaddig, amíg a regény vége felé rasszista provokációk részesévé nem válik Londonban. Apja háza előtt ácsorog, amikor egy járókelő megjegyzéseket tesz az indiaiak háborúban való részvételéről. Laxman visszavág: „Több mint kétmillió indiai vett részt a háborúban, pedig Nagy-Britanniát érte fenyegetés, nem Indiát. Jómagam is.” (274.) „Ez a hála azért, amit tettünk értetek. Többmillió kártérítést nyújtottunk Indiának”, válaszol a provokátor. „Hitel formájában, helyesbít Laxman, a bruttó hazai termék egy százalékát. Olyan kamatra, amit még az utcai uzorás is szégyellne. És az angolok százszor annyit vettek el egykor Indiától.” (274.)

Srinivas a regény ezen pontjáig már több megrázkódtatást elszenvedett. Elvesztette feleségét, fiatalabb fiát a háborúban mentőautót vezetve érte végzetes kimenetelű baleset, és idősebb fia utóbb messze került tőle. Úgy érzi, nincs már hova mennie: ötven éve él Londonban, Indiába nincs visszaút, és nem eresztett gyökeret Nagy-Britanniában. Úgy érzi, „sehova se tartozó ember lett belőle, aki egy nem létező várost keres”. (174.) Paradox módon, minél régebb óta tartózkodik Londonban, a társadalom annál inkább elutasítja őt. Közvetlen szomszédságában a fiatalok részt vesznek a rasszista zavargásokban, Srinivast is zaklatják, sőt megkínózzák. A szomszédban lakó Fred, vehemens rasszista, egy alkalommal lámpaoszlophoz köti Srinivast, és forró kátránnyal önti le. Srinivas túléli a támadást, ám a gyógyulást követően nem fedi fel Fred anyja előtt, hogy tudja, ki volt a támadó. Fred újabb könyörtelen támadást eszel ki az idős férfi ellen: tüzet gyújt Srinivas házában, ám saját csapdájába esik, az alagsorban reked, és életét veszti. A tetőtérre menekülő Srinivast kimentik, de ez a második támadás számára is végzetesnek bizonyul.

A regény szomorú végjátéka, úgy tűnik, a történet egészére átfogóan pesszimista színt vetít. Nagy-Britanniában az első generációs indiaiak örök életükre megvetett külföldiek maradnak, és nincs más otthon, ahova visszatérhetnének. Markandaya regénye olyan emberek sorsát mutatja, akik elvesztették a visszaút lehetőségét Indiába, és nem képesek, bármennyire igyekeznek is, beilleszkedni a brit társadalomba, mert az gyakran ellenségként kezeli őket.

A regény stílusa kifinomult, érzékletes és magával ragadó. A főszereplő, Srinivas, kereken megformált, kedves, bölcs öregember. William Walsh megállapítja, hogy „a regény ereje a személyek kapcsolatának finom elemzésében rejlik, különösen amikor egy-egy szereplő határozott öntudatra ébred, felismeri saját problémáit”.¹¹ Ennek némileg ellentmond, hogy csupán Srinivas jelleme részletezett, a többiek jellegtelen mellékszereplők maradnak, és sokan, például a szomszéd Fred, szintelen vagy fekete-fehér jellemek, regénybeli motivációjuk megalapozatlan, nem könnyen igazolható, hiteltelen. William Walsh rámutat: „Kamala Markandaya hiányossága a környezet olyan szintű ábrázolása, amely

ugyanolyan lenyűgözően valóságos és rokonszenves, mint központi szereplői.”¹² Egy Srinivashoz hasonló, létmódjából, kultúrájából kimozdított, vereségre ítélt karaktert Al-e Ahmad így jellemez *Plagued by the West* (Nyugati pestis) című írásában: „A Nyugat sújtotta embernek nincs személyisége. Olyan lény, aki nem rendelkezik eredetiséggel. Otthona, beszéde, modora, teljes lénye: színtelen; mindent és mindenkit utánoz. Ugyanakkor nem is kozmopolita. Soha! Inkább seholsincs ember, nincs otthon a világban. Személyiségek ötvözete, de egyéniség nélkül és a személyiség specifikuma nélkül.”¹³

■ JEGYZETEK

1. Robert McCrum, William Cran et al. with Robert MacNeil (dirs.): *The Story of English*. BBC, 1986.
2. Salman Rushdie (ed.): *The Vintage Book of Indian Writing 1947-1997*. Vintage, London, 1997. X.
3. Hivatkozott kiadás itt és a továbbiakban: Nirad C. Chaudhuri: *A Passage to England*. Macmillan, London, 1966.
4. Shyamala A. Narayan: *Ramaswamy's Erudition: A Note on Raja Rao's The Serpent and the Rope*. *Ariel* 1983. IV. 6.
5. William Walsh: *Commonwealth Literature*. Oxford University Press, London, 1973. 10. (A továbbiakban Walsh 1973.)
6. Hivatkozott kiadás itt és a továbbiakban Raja Rao: *Kanthapura*. New Directions, New York, 1967.
7. Hivatkozott kiadás itt és a továbbiakban Raja Rao: *The Serpent and the Rope*. Delhi: Orient Paperbacks, 1968.
8. Shyamala A. Narayan: *Raja Rao*. In: Eugene Benson, L.W. Conolly (eds.): *Encyclopedia of Post-Colonial Literatures in English*. Routledge, London, 1994.
9. Walsh 1973. 10.
10. Kamala Markandaya: *The Nowhere Man*. Day Publishing, New York, 1972.
11. Walsh 1973. 19.
12. Uo. 20.
13. Jalal Al-e Ahmad: *Plagued by the West*. Trans. Paul Sprachman. Caravan Books, New York, 1982. 70.

