

A kárpátaljai zsidóság irodalmi reprezentációi mint sajátos kánon¹

Absztrakt. A tanulmány egy regionális, a kárpátaljai/máramarosi térséghez kapcsolódó többnyelvű és transzkulturális zsidó kánon megalkotásának lehetőségeit körvonalazza. A történelmi Magyarország e jelentős zsidó lakossággal rendelkező transzkulturális térségét befolyásolta legjelentősebben a haszidizmus, s ez a helyi zsidó közeget ábrázoló művekben is lecsapódik. Az Osztrák–Magyar Monarchia széthullása utáni, majd a második világháború alatti hatalmváltások determinálták e közösségek életét és a róluk beszámoló művek nyelvi, kulturális, ideológiai, kontextuális, empirikus sokféleségét. E kisebbségi, regionális vonatkozású szöveghalmazt a helyi zsidó világnak véget vető soá határozza meg. E művek némelyike a holokausztirodalom körébe tartozik, a túlélők transzkulturális tapasztalatának prizmján át tekintenek s emlékeznek vissza az elveszett világra (Elie Wiesel, Helena Maršíková, David Weiss Halivni). Legtöbb alkotása pedig olyan fikciós világot teremt meg, amely a vidék egyszer s mindenkorra múlttá lett valóságából táplálkozik. A nyelvi, kontextuális, kulturális és ideológiai különbségeken túl Ujvári Péter, Ivan Olbracht, Elie Wiesel, Schön Dezső, Láng György tárgyalt műveinek manifeszt regionális vonatkozása közös vonás – ám a fikcionalizáló aktusok különböző működésének betudhatóan eltérő módon valósítják meg e beágyazottságot. Van-e tehát értelme regionális kánonról beszélni e széttartó halmaz esetében? Az elemzés négy olyan tipikus, a transzkulturális régió szempontjából releváns narratívát különít el, amely e műveket összeolvashatóvá teszi.

Egy transznacionális, többnyelvű, zsidó kánon körvonalai

Radoslav Passia *Na hranici (Határon)* című monográfiájának elején felvázolja egy regionális, az Északkeleti-Kárpátok vidéke határolta kánon körvonalait. A „határolta” itt a szó tág és bizonytalan értelmében olvasandó, hiszen földrajzi és térbeli értelemben a régió Szlovákia, Lengyelország, Ukrajna és Románia között oszlik meg. Az időbeli határmegvonás még bonyolultabb, hiszen a régió történelme szakadásokkal terhelt, hol különböznek egymástól, hol azonosulnak a régió részei a hatalmváltások fényében. A történelmi Lengyelország és

1 A tanulmány a Comenius Egyetem Magyar Nyelv és Irodalom Tanszékének VEGA 1/0106/21 *Kultúrna pamäť, problematika prekladu a plurilingvizmus v kontexte maďarskej literatúry a lingvistiky (Kulturális emlékezet, műfordítás és többnyelvűség a magyar irodalom és nyelvészet kontextusában)* című projektje támogatásával készült. E helyen szeretnék köszönetet mondani Peremiczky Szilviának és Földes Györgyinek a tanulmányra vonatkozó értékes megjegyzéseikért és javaslataikért.

Magyarország közötti határ belső határrá vált, miután 1772-ben a Habsburg Birodalom (majd Osztrák-Magyar Monarchia) megszerezte Galíciát (1775-ben pedig Bukovinát). Az első világháborút követő átrendeződés eredményeképpen Kárpátalja Csehszlovákia része lett, határolva Máramaros vármegye Romániához kerülő déli részét. A második világháború ideje alatti magyar idők, a „visszacsatolások” után a Kárpátok északkeleti lejtőin végbemenő hatalomváltás Kárpátalját is érintette, amely a Szovjetunió, majd később a független Ukrajna része lett. E fluiditásra Passia is reflektál, a régiót jellemző köztesség („Kelet és Nyugat között”), a periféria, az idegenség, illetve a határhelyzet jelenségei az idevágó művekben is hangsúlyosak. Passia emellett érvel, hogy Közép-Európa areális kulturális konstrukciója túlságosan tág és egyben hiányos, ezért a Keleti-Kárpátok regionális kánonjának lehetőségét veti fel, Karl Schlögel mentális térkép fogalmára hivatkozva.²

E regionális kánon halmazának elemeit a cseh, lengyel, magyar, román, szlovák, ruszin, ukrán (továbbá német és amerikai) irodalom művei alkotják. Olyan, nyelvek feletti (Passia a „nadjazykový” szót használja³) irodalmi művek csoportjáról van szó, amelyek kilógnak a nemzeti irodalom hagyományos koncepciójából. A fentebb sorolt hangsúlyos témák, a határ behatárolhatatlansága, az idegenség és átmenetiség jelenségei miatt a multikulturalitás fogalma túlságosan statikusnak tűnik esetünkben. A transzkulturalizmus fogalmának ilyen jellegű használatát Wolfgang Berg alkalmazta, az ő szerkesztésében 2011-ben jelent meg a *Transcultural Areas* című tanulmánykötet, amely olyan tereket vizsgál, mint Riga, Buenos Aires, Podlázia, Észak-Írország vagy éppen Bukovina. Előszavában így fogalmazza meg a transzkulturális terek egyik alapvető jellemzőjét: „...minden régiót le lehet »írni« és el lehet »olvasni« mint kulturális tényezők együttesét, valamiféle listaként vagy katalógusként. Minden tényező egy másik hellyel kapcsolja össze e térséget, de nem minden tényező kizárólag ugyanazzal a hellyel. Az egyes tényezők által megrajzolt térképek nem vágnak egybe, különböznek méretükben és kiterjedésükben. Az adott sajátos helyet minden tényező másutt levő sajátos helyekkel kapcsol össze. A transzkulturális térségek olyan helyek, amelyben a különféle kulturális »hatások« egybeolvadnak.”⁴

Berg megállapítása Passia koncepciójára rímel, aki kiemeli, hogy a vizsgált kulturális tér meghatározásához hiányzik bármiféle esszencia. Ironikus megjegyzése mintha Berg imént idézett egzakt megfogalmazásának kissé maliciózus verziója lenne: „...semmi olyasmi nem található itt, amelyet nem találunk meg máshol, de éppen ezek kombinációja az egyedi, a kulturális és földrajzi határok gazdagsága, amelyek itt kumulálódnak, amelyek egy hasonlóan autonóm régiót alkotnak, mint más, lényegesen ismertebb közép-európai régiók.”⁵

2 Vö. Radoslav PASSIA, *Na hranici. Slovenská literatúra a východokarpatský hraničný areál*, Levoča: Modrý Peter, 2014, 22.

3 PASSIA, *I.m.*, 19.

4 Wolfgang BERG (ed.), *Transcultural Areas (Crossculture)*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011, 11. (fordította: Sz. P.)

5 PASSIA, *I.m.*, 12.

E többkultúrájú régió egyik szegmensére, a zsidóságra, amelyre regionális vizsgálatunkat szűkítjük, ugyanez a kombináltság és esszencia nélküliség jellemző: a kárpátaljai vagy máramarosi zsidóság mássága a Magyar Királyságon belül ismert kultúrtörténeti toposz, amely az imagológiai vizsgálódásoknak termékeny táptalajt biztosít. Gondoljunk csak a *pólis*, *lengyel*, *galíciáner*, a *kaffános/pajeszes* zsidó hagyományos képére és sztereotípiájára, amelyek az itt élő zsidóság eredetére vonatkoznak (a galíciai zsidók betelepülése a Habsburg Birodalomhoz csatolás után kezdődött), vagy a *finn* szóra, amely a jiddis dialektus különbségéből fakad (a *fon* helyetti *fin*), és amellyel a *Sorstalanságban* is találkozunk, esetleg a századelőn használatban levő, terhelt foglomra, a *kazárra*, amely eredetileg a zsidókat a magyar nemzeti múlt-hoz szándékozott kötni, ezzel legitimálva az együttélést a dualizmus korának szellemében.⁶ Végül azonban a *kazár* kifejezés az antiszemita diskurzus speciálisan a keleti zsidóságra alkalmazott „fogalmává” vált, elsősorban Bartha Miklós *Kazárföldön* című könyvének köszönhetően, amely az Egán Ede-féle „hegyvidéki actio”-t propagálta.⁷ Mindezek a kollektív képzetek a West- és az

6 E szerint a hipotézis szerint a Kárpát-medencébe költöző honfoglaló magyarok között zsidók is voltak. Az elmélet szerint az ősmagyarok a kazár birodalom szomszédságában éltek, és a honfoglalásban a kazártól elszakadó kabarok is részt vettek. A kazárok (legalábbis a vezető réteg) a judaizmusra tértek át, amit az ún. kazár levélváltás mellett (amely az andalúziai orvos, diplomata, a cordovai kalifa minisztere, Haszdáj ibn Saprut és Jozsef kagán, kazár király között zajlott – ez utóbbi válaszlevelének hitele kétséges) muszlim források és régészeti leletek is bizonyítanak. A kazár-hipotézist azonban semmiféle tény sem támasztja alá. Vö: KOMORÓCZY Géza, *A zsidók története Magyarországon I–II.*, Pozsony: Kalligram, 2012, 57–62.

7 A „kazár” fogalmát a századfordulós antiszemita diszkurzus már propagandisztikusan használja a Galíciából (felnagyított mértékben) bevándorolt és az Északkeleti-Kárpátokban megtelepedett keleti zsidók számára, ezáltal különítve el az ország többi részének zsidóságától, akik felfogásuk szerint a társadalmi elvárásoknak s a korszellemnek eleget tudtak tenni (asszimiláció, szekularizáció, magyarosodás). A fogalmat ebben az értelemben Egán Ede használta először, akit agrárszakemberként a Darányi Ignác vezette Földművelésügyi Minisztérium bízott meg azzal, hogy enyhítse a régió elviselhetetlen szegénységét a gazdálkodás modernizálásával – ez volt az ún. *hegyvidéki akció*. Egán a ruszinok szegénységéért kizárólag a „kazárok” uzsoráját okolta, holott a kilátástalan helyzetért elsősorban a hatalmas latifundiumok tehettek, amelyeket Egán – számos hasznos, de nem tartós gazdasági reformja mellett – érintetlenül hagyott. A keleti zsidókat érintő antiszemita diskurzusban Egán a munkácsi Csillag Szállóban 1900. február 12-én tartott értekezleten való nagy vihart kiváltott beszéde jelentett fordulópontot. Ebben a helyi zsidóságot a kazárok leszármazotjának tartja, és elhatárolja őket a „szemita faj”-tól, mondván, hogy „nem is zsidók”. Vö. KOMORÓCZY Géza, *Zsidók a magyar társadalomban. Írások az együttéléstről, a feszültségekről és az értékekről*, Pozsony: Kalligram, 2015, 595–604. Egán egy évvel később egy baleset következtében életét veszítette (az antiszemiták zsidó összeesküvéséről beszéltek), s ugyanebben az évben, halála után jelent meg Bartha Miklós újságíró, országgyűlési képviselő ezen antiszemita propagandától átítatott riportkönyve, a *Kazárföldön* (BARTHA Miklós, *Kazárföldön*, Kolozsvár: Ellenzék Könyvnyomdája, 1901.), amelyet a korábban közölt tárcáiból állított össze. Egán nézeteire építve, saját felszínes úti tapasztalataira hivatkozva expresszív és szentimentális színek-

Ostjudentum közötti kulturális diskurzus eseteként is vizsgálhatók: a Monarchián belül némileg különbözött a Kárpátok két oldalán, a galíciai mászkilok⁸ az osztrák hivatalok, a jiddis nyelv némettel való rokonsága miatt más-ként reagáltak a modernitás és a szekularizáció kihívásaira, mint a déli oldalon a magyarosításra. A nemzetiségi (ruszin, román) közegekben élő verhovinai zsidóság a magyarlakta vidékekkel szemben lassan magyarosodott, a domináns nyelv mindvégig a Galíciára is jellemző keleti jiddis maradt (amely némileg különbözött az országban domináns nyugatitól). A szekularizációnak ellenálló, elzárkózó konzervativizmus, a nyelvismeret hiánya voltak a fő „vádpontok”, amelyekre a keleti zsidóság ellen irányuló antiszemizmus épített.⁹

Idővel azonban egyre gyakoribbá vált köztük a magyar nyelv használata, s ennek dominanciája a Monarchia felbomlása után sem szűnt meg. Az államnyelv váltás és a fiatal generáció cseh/román vagy héber (Csehszlovákiában) nyelvű iskolalátogatása csak tovább növelte a korábban is többnyelvű zsidóság nyelvközösségét. Komoróczy Szonja Ráhel, aki mindezt a nyelvi Bábelt

kel festve jeleníti meg a kazár uzsorát. Vö. KONRAD Miklós, *Az államhatalom és a régió más népességének viszonya a zsidósághoz = Zsidók Kárpátalján. Történelem és örökség a dualizmus korától napjainkig*, szerk. BÁNYAI Viktória – FEDIEC Csilla – KOMORÓCZY Szonja Ráhel, Hungarica Judaica 30., Budapest: Aposztróf, 2013, 106–125. Egan irodalmi emlékezete szempontjából figyelmet érdemel Ivan Olbracht *Átokvölgye* című regénye, illetve kárpátaljai riportjai (ld. a későbbiekben). Érdekes adalék lehet, hogy Arthur Koestler *A tizenharmadik törzs* (1976) című könyvében a hipotézis eredeti antiszemita jellegét visszájára fordítva igyekszik bizonyítani, hogy az askenázi zsidók nem szemiták, hiszen nem az izraeliták, hanem a kazárok leszármazottjai, akik a birodalom pusztulása után a kelet-európai zsidó közösségbe olvadtak be.

- 8 Mászkilnak nevezik a haszkala, vagyis a zsidó felvilágosodás hívét, aki a modernizálódást propagálta és a racionalizmust hirdette.
- 9 Megvilágító erejű példája e Bartha Miklósnál is kiemelt különbségtételnek Cholnoky Jenő válasza a Huszadi Század körkérdésére arról, vajon van-e zsidó kérdés. A társadalmi kontextus szempontjából fontos megjegyezni, hogy ekkoriban a keleti zsidóság témája a közbeszédben a háború elől menekülők beáramlása miatt újra terítékre került. Cholnoky a bevett módon két típust különböztet meg a magyar zsidóságot illetően, az egyik a teljesen elmagyarosodott, a másik „a rontott német zsargont beszélő ortodoxus, erősen keleti jellegű zsidóság, amelyet vulgó galíciainak szokás nevezni. Ez egyáltalában nem olvadt bele a magyarságba, idegennek tekint minden mást, aki nem beszél az ő zsargonját, nem hordja csúnya kaftánját és ízléstelen pájleszt. Ez a nemzetiség rendesen németnek vallja magát népszámláláskor, nagyrésze magyarul egyáltalában nem tud s különösen hazánk északkeleti részét lepte el. Ez a nemzetiség részben faji sajátosságai, de különösen ódon vallási szokásai miatt teljesen elzárkózik keresztény környezetétől.” *A zsidókérdés Magyarországon. A Huszadi Század körkérdése*. Második kiadás, Budapest: A Társadalomtudományi Társaság, 1917, 71–76. A folytatásból kiderül, hogy Cholnoky „faji” alapon tesz különbséget a két csoport között, s az utóbbi típusból a legveszélyesebbnek a „beöltözött zsidót” tartja, aki megpróbál hasonlítani az elmagyarosodottakhoz, de ez sosem sikerül egészen. A későbbiekben pedig azt is felveti, hogy a nemzetiségekhez hasonlóan az elmagyarosodottak is megtagadnák a magyarsággal való sorsközösséget, ha kenyértörésre kerülne a sor. Végül arra a klasszikus antiszemita álláspontra jut, hogy a zsidó bomlasztó elem a társadalomban.

tanulmányában feldolgozta, a Kárpátok északkeleti oldalával szembeni fontos különbségre hívja fel a figyelmet, amelyből a rendszerváltások és a soá ellenére sem tűnt el: „...a magyar nyelv, kultúra és irodalom iránti szeretet. Különösen a már említett ultraorthodox, haszid világban szembeálló ez. Ellentétben más (lengyel, litván, fehér orosz eredetű) ultraorthodox közösségekkel, a kárpátaljai, máramarosi, szatmári zsidók egy része továbbra is használta a jiddis mellett a magyart is. Sokan vannak így a mai jiddis nyelvű, ultraorthodox, haszid negyedekben világszerte...”¹⁰

E régió zsidósága is e transzkulturális régió „esszencia nélkülségének”, problematizált határainak, egyediség helyett az összetétel egyediségének az esete, hiszen különféle társadalmi és kulturális aspektusok tekintetében különbözött a történelmi Magyarország zsidóságától, másfelől viszont azonosult is vele. Ugyanez mondható el az Ostjudentum Kárpátokon túli keleti régióiról is. Ezek a szociokulturális és történelmi különbségek és azonosságok, amelyek e sajátos „kulturális kombinációt” megteremtették, indokolják, hogy vizsgálatom körét az egykori Bereg, Ung, Ugozca és Máramaros vármegyék, illetve a későbbi csehszlovák Kárpátalja és a román Máramaros területére szűkítsem. Időben pedig a világháború alatt végbemenő, magyar „visszacsatolásokat” követő 1944-es deportálások szabnak neki határt, amely a vézskorszakban kis híján elpusztított és mindenkorra szétzilált zsidóság kulturális kontinuitásának végét jelenti. A régió iránti cseh, szlovák és magyar érdeklődés az utóbbi tíz-húsz évben erősödött fel. A vizsgált tér és kor történelmét és kultúráját feltáró tudományos, reprezentatív munkák között a legalapvetőbbnek a már említett *Zsidók az Északkeleti Kárpátokban* című könyv számít, mivel ebben található az egyetlen olyan tanulmány, amely Kárpátalja zsidó irodalmát mint sajátos kánont dolgozza fel.

Horváth Rita a kötet *Kárpátaljai irodalom mint jizkor-irodalom*¹¹ című fejezetében a középkori, pogromok által elpusztított közösségeknek emléket állító jizkor-buch hagyományának soá utáni modern formájából indul ki. A máramarosszigeti közösség jizkor-könyve (*The Heart Remembers Jewish Sziget*), Elie Wiesel idevágó munkái és David Weiss Halivni memoárja kétségtelenül ide tartozik. Horváth azonban ide sorolja a világháború előtt írott (Ivan Olbracht, Schön Dezső munkái), vagy a vézskorszakot csak érintőlegesen tematizáló, az azt megelőző időszakban játszódó fikciós műveket is (Láng György: *Hanele*). Állítása szerint a soá tükrében a korábban írott munkák olvasata is átértékelődik, hiszen azok az utóbb elpusztult közösségnek állítanak emléket. Horváth szerint e műveket egyfajta etnográfiai, szociológikus, antropológiai nézőpont jellemzi, amelyet gyakran alapos kutatás előlegez meg. Megfigyelhető bennük továbbá a műfajhalmazódás és -keveredés (amely gyakran a fikciós és faktografikus aspektusok közötti átmenetből származik), valamint a tárgyukból adódó szegénységábrázolás. E művek emlékenyagként

10 Vö. BANYAI – FEDINEC – KOMORÓCZY, *l.m.*, 37–44.

11 HORVÁTH Rita, *Kárpátaljai irodalom mint jizkor-irodalom = Zsidók Kárpátján. Történelem és örökség a dualizmus korától napjainkig*, szerk. BANYAI Viktória – FEDIEC Csilla – KOMORÓCZY Szonja Ráhel, *Hungarica Judaica* 30., Budapest: Aposztróf, 2013, 328–335.

való kezelése máris felveti a reprezentációk fikcionalizáltóságának problémáját – amelyre a későbbiekben még kitérek.

A térség zsidóságát reprezentáló irodalom több nyelven íródott, s e művek mögött transznacionális/transzkulturális tapasztalatok bújnak meg. Alapvető különbséget kell azonban tennünk a szerzők két csoportja között. E kánon szerzőinek egy része holokauszt-túlélő helybéli, aki elpusztult közösségének emléket a migráció és akkulturáció után írta meg memoárként (Helena Maršíková, David Halivni és Elie Wiesel). Az elbeszélés eredeti, bennszülött szemszögét („native eye”) árnyalja és problematizálja a szerzők transzkulturális formációja (amelyet a transzkulturalitás individuális mikro-szintjének tart Welsch¹²): determinálja az önéletrajzi beszédhelyzetet, alakítja az elbeszélés pozícióit és meghatározza az elbeszélés címzettjét (lásd: Todorov „narrataire”-fogalmát).

A szerzők másik csoportja nem otthonos a régióban és az ábrázolt közeget kívülről érkeve ismerte meg. Ivan Olbracht idegenként vetődött erre a tájra, a harmincas évek során lakta be és írta meg a tájat, a csehek szemében ismeretlen, egzotikusnak számító régiót.¹³ Műveibe így az idegenségtapasztalat is beíródik. Nagyrészt a szocialista kultúrpolitikának köszönhetően Olbracht nemcsak a régiót írta bele a cseh irodalomba, de a helyi haszid zsidóság reprezentációja is egyedülálló nála, elsősorban az *Átok völgye* (*Golet v údolí*) című prózatriptichonának köszönhetően. Az utolsó kárpáti betyár, Nikola Šuhaj történetének terepmunkán és kutatáson alapuló regényfeldolgozásán kívül riportkönyvével is maradandót alkotott. A szociografikus-etnografikus riportokban más egyéb tényezők mellett a verhovinai zsidó társadalom esztetikailag és szociológiailag maradandó reprezentációjának minősül, amely egy tágabb kánonban (közép-európai) is helyet talált. A magyar irodalomban ehhez hasonló, kompakt ábrázolás nem született a régióról.

56

Érdeemes megvizsgálni, hogy a nagyjából azonos időszakot érintő, szóban forgó fikciókban milyen szerepet játszik a történelmi valóság kontextusa, illetve a fordulópontok, rendszer- és uralomváltások, tételesen: a Monarchia idejének véget vető világháború, a front mozgása Verhovinában, a csehszlovák berendezkedés, majd a magyar visszacsatolás, illetve megszállás a világháború alatt, végül pedig a zsidók deportálása. Olbracht prózájában a közelmúlt történelmi fordulópontjai mint a mikroközösséget befolyásoló külső tényezők szerepelnek: az *Átok völgye* (1937) harmadik, regényterjedelmű részében, a *Sáfár Hanna szomorú szeméről*-ben a polnai Sáfár család történetén keresztül, a kisember passzív nézőpontjából fogalmazza meg társadalomkritikáját. A riportokban e folyamatok a régió szélesebb történelmi változásait, társadalmi mozgásait, kulturális tendenciáját mérik fel, ám sosem tévesztik szem elől a kisember szemszögét. Illés Béla *Kárpáti rabszódia*¹⁴ című regényében szintén központi szerepet játszik a történelem. Itt a politikai aktivizmus, a mun-

12 WELSCH, Wolfgang, *Transculturality. The Puzzling Form of Cultures Today = Spaces of Culture. City, Nation, World*, ed. Mike FEATHERSTONE & Scott LASH, London: Sage, 1999, 198.

13 Ezt a folyamatot részletesen feldolgozta: KOPIŠŤANSKÁ, N. F. – GOLOŠOVSKÝ, V. L., *Jak vznikla první kniha Ivana Olbrachta o Zakarpatsku. Česká literatura 1977/1.*, 26–34.

14 ILLÉS Béla, *Kárpáti rabszódia*, Budapest: Új Idők, 1946.

kásmozgalom dinamikusan képezi le a nagy történelmet a századfordulótól az első világháborút követő elrendeződésig.¹⁵

Láng György *Hanele*¹⁶ című posztumusz regényében – a címszereplő kaszton kívüli nyomorúságából fakadóan – szinte teljesen a háttérbe szorul a történelem, pusztán annyira van jelen, amennyire az éhhalál ellen való állandó küzdelemből álló cselekmény szempontjából az fontos. Schön Dezső *Istenkeresők a Kárpátok alatt*¹⁷ című regénye a történelem és a haszidizmus különös találkozása: a mozgalom máramarosi történelmi regénye vagy krónikája, amit Foucault történetiség-fogalmára utalva talán helyesebb volna genealógiának nevezni, hiszen a Teitelbaum-dinasztia és a máramarosszigeti udvar eredet- és származástörténetéről szól, amelyet a nagy történelem mozgásai befolyásolnak.

Meg kell még említenünk a térség zsidóságának egyik legkorábbi magyar nyelvű reprezentációját: Ujvári Péter műveiben általában vidéki zsidó közösségeket jelenít meg, s két regényét is a Keleti-Kárpátok vidékére helyezte. A *Messiásvárók* a máramarosi Szaplóncánra, az *Akik a holdat lesik* pedig a fiktív Dublára helyezi a cselekményt, a történelem azonban egyikben sem tematizálódik, talán mert a Monarchia boldog békeidejében játszódnak.¹⁸

A történelemhez való viszony tehát, mint láthattuk, többé-kevésbé szerepet játszik a vidék zsidóságának szépirodalmi reprezentációiban. Érdekes módon – Illést leszámítva, aki gyermekkorának egy részét ezen a vidéken töltötte – egyetlen szerző sem e régió szülőtte, s még kevésbé haszid: Illés asszimilálódott zsidó családban született, akárcsak a budapesti zeneszerző és képzőművész, Láng György, aki íróként művészéletrajzaival vált ismertté (például *A Tamás-templom karnagyával*). Ivan Olbracht szekuláris családban nőtt fel, édesanyja apja kérésére megkeresztelkedett az esküvő előtt.¹⁹ Schön Dezső, aki a legközelebb áll a vidékhez, bár szintén nem haszid közegeből jött,

15 Az 1948 utáni hivatalos kurzus által Olbrachthoz hasonlóan felkarolt Illés Béla regénye kommunista nevelődési és önéletrajzi regényként is olvasható. Budapest mellett a narrátor ifjúságának helyszínei, Beregszász, Szolyva, Peméte stb. helyszíne is megjelenik. Az ábrázolt társadalmi tabló inkább kortörténeti dokumentumként teszi jelentőssé a regényt, semmint esztétikai kvalitásai miatt. A narrátor családi háttere folytán a kisvárosi, ún. asszimilált, magyarrá vált zsidóságot ábrázolja, a verhovinai falusi, keleti zsidók – a favágó ruthénekhez hasonlóan – a kizsákmányolt munkásokkal, a szegényekkel való szolidaritás eseteiként jelennek meg, de e közösségek belső világának közelebbi ábrázolása, ahogy a haszidizmusé is, hiányzik. A tanulmányban így mellékelem Illés regényének vizsgálatát.

16 LÁNG György, *Hanele*, Budapest: Magvető, 1980.

17 SCHÖN Dezső, *Istenkeresők a Kárpátok alatt. A haszidizmus regénye*, Budapest: Múlt és Jövő Lap- és Könyvkiadó, 1997.

18 Az *Akik a holdat lesik* 1911-ben jelent meg az Egyenlőségben, az utóbbi, a *Messiásvárók* az Országos Egyetértés hasábjain 1926. augusztus–1927. július 7. között folytatásokban jelent meg, ám a regény befejezetlenül maradt, csupán epizódváltozatokat és részleteket közölt belőle Ujvári különböző zsidó lapokban. A továbbiakban az *Akik a holdat lesik* című kisregényével foglalkozom alaposabban.

19 Egyes vélekedések szerint ez szolgált mintául a szerzőnek Sáfár Hanna történetéhez. Vö. Vlastimil HNIZDO, *Ivan Olbracht*. Praha: Melantrich, 1982, 116. A szülők levelezése egyébként fennmaradt s kiadásra került. Vö. Rudolf HAVEL – Jaroslava OLBRACHTOVÁ, *Z rodinné korespondence Ivana Olbrachta*, Praha: Odeon, 1966.

a szilágysági Hídalmason (Hida) született, regényét pedig, amely alapos forrásfeltárás és kutatás eredménye, a kolozsvári Új Kelet hasábjain közölte, majd önálló könyvalakban is kiadta.²⁰ A sorból talán a legidősebb, Ujvári Péter lóg ki, ő a magyar zsidó regényirodalom talán legfőbb képviselője, aki hagyományhű közegeből érkezett az irodalomba (apja az érsekújvári orthodox hitközség rabbija volt), formációja is megfelelt a hagyományosnak, jesivák sorát járta végig. Műveit azonban a haszidizmus szellemisége – néhány ritka kivételt leszámítva – egyáltalán nem hatotta át. Azt sem tudjuk pontosan, hogy a vizsgált régióknak viszonyait mennyire ismerhette – élményszerűen valószínűleg kevésbé.²¹

Mindebből azt a konklúziót vonhatjuk le, hogy *szerezőink közül egyikük sem ismerte belülről a kárpátaljai zsidó viszonyokat, a haszidizmus világát pedig végképp nem hozhatta otthonról*. S bár nem feltétlenül szükséges a régió szülöttének lenni ahhoz, hogy viszonyait alaposan megismerje az ember, mégis adódik a kérdés, mennyiben tudhattak e szerzők műveikben reprezentatív képet nyújtani a helyi zsidóságról és a haszidizmusról. Pontosabban: hogy mennyire kérhető számon a hitelesség ezeken a valóság-referenciától egyetlen esetben sem túlságosan elrugaszzkodó fikciókon. A kérdés megválaszolására a harmadik fejezetben tesztek kísérletet.

Míg az elsődlegesen fikciós művek a történelmet állítják középpontba, addig a memoárok az emlékezésre összpontosítanak. A multikulturális régió és a zsidóság viszonyát feltáró fikciós művek az elképzelt közösségeken alapuló nemzetkonceptiók mesternarratívák ellentörténeteként olvashatók (legfőképpen Schön történelmi regényében). A kisebbségi identitások a határhelyzet átmenetiségének és változékonyságának vannak kitéve. Ezekben a művekben a kolonizáló hatalomváltások (Ivan Olbracht), a társadalmi kiszolgáltatottság (Láng György) olyan jelenségeivel találkozunk, amelyek a történelmet mint a kisebbségi egyént determináló folyamatokat láttatják. A memoárok csoportját illetően az emlékezés narratíváiban a történelem hasonló nézőpontból kerül reprezentálásra, ám a közösséget megsemmisítő deportálással járó változások és hatalomváltások a történelem végét is jelentik.

A következőkben a vizsgált regionális kánon azon szövegcsoportját veszem szemügyre, amelyben a lokalitás a holokauszt-elbeszélés narratíváiban jelenik meg, az emlékező narrátorok pedig – a transznacionális tapasztalat távlatából – reprezentációjuk megalkotásával az elpusztult közösségüknek állítanak emléket.

20 Schön a szigeti Weiss Izrael-féle könyvtárban, a megyei levéltárban kutatott, helyi adatközlőkkel dolgozott, magángyűjteményekbe nyert betekintést. Regénye háttéréről új kiadásának Előszavában (SCHÖN, *I.m.* 5–11) vall, a Függelékében felsorolja a forrásait (Uo. 327–329.). Schön hivatkozik (hibás címmel ugyan) a saját cikkére is, amelyben összegzi a tapasztalatait a regény befejezése után: SCHÖN Dezső, *A maramuresi istenkeresők nyomában. Hogyan készül egy zsidó regény?*, Új Kelet 1935. június 15., 2.).

21 Vö. SZALAI Anna, *Hagyománymentés és útkeresés. Zsidó vonatkozású magyar regények*, Budapest: Gondolat, 2018, 234–337., SCHEIBER Sándor, *Folklor és tárgytörténet*, Budapest: Makkabi, 1996, 1096–1152.

Önléletírás, holokauszt, transzkulturális emlékezet

A holokauszt emlékezői, akik megörökítették az elpusztított közösségüket, voltaképpen a transznacionális emlékezet speciális körének dokumentumait hozták létre. A holokausztemlékezet az emlékezetudományoknak (memory studies) kiemelten fontos kutatását képezi, amely a globalizálódásnak köszönhetően egyre tágabb diskurzusban kerül tárgyalásra. Ebből kifolyólag az ezredforduló után a kutatás egyre inkább a nemzetek fölötti, határátlépő, medializált, jellegének hangsúlyozása felé tolódott el. A kilencvenes évek folyamán – Alvin H. Rosenfeld, Peter Novick, Hilene Flanzbaum és más kutatók – a holokauszt amerikanizálódását vizsgálták.²² Daniel Levy és Natan Sznajder szerint a holokauszt-diskurzus globális terjedése egy új emlékezetformát hívott életre, a *kozmpolita emlékezetet*.²³ A szerzőpáros a nyugati reprezentációkat és diskurzusokat, a medializálódás folyamatait vizsgálva arra a felismerésre jutott, hogy a kozmpolita emlékezet egyfajta belső globalizáció eredménye, amelynek révén a globális vonatkozások egyre több ember lokális tapasztalatába beleíródnak. Extraterritoriális jellegénél fogva a holokausztemlékezet mint a jó–rossz dichotómiájának referenciája az általános európai kulturális emlékezet részévé válik.²⁴ E folyamat reprezentatív példája Elie Wiesel, aki a nyolcvanas évek Amerikájában elsősorban közéleti tevékenysége folyamán vált ismertté. Íróként műveiben nemcsak a holokausztnak és az eltűnt közösségeknek állít emléket, de a holokauszt utáni világot is belakja: szereplői kényszerű gyökértelenek (*déracinés*, ahogy az egyik regénycíme mondja).

Az emlékezettanulmányok másik érdekes fejleménye az elsősorban Pierre Nora nevéhez fűződő *lieux de mémoire* koncepció kritikájához kapcsolódik. Nora szerint a globalizálódás hatására a kollektív emlékek feloldódnak vagy legalábbis valamiféle inautentikus helyettesítőkre hagyatkoznak. Az emlékezet nemzet általi értelmezésének hegemoniája azonban lanyhul, az emlékezet így határtalanul áramlik: kimozdul a lokalitásból, dinamikussá válik, vagyis utazik.²⁵ Ezek a felismerések alapozták meg a transzkulturális emlékezetkutatást, amelyet a migráció, a diaszpóra, a határátlépések és a kultúraváltás jelenségei érdekelnek elsősorban. Astrid Erll az *utazó emlékezet* („traveling memory”) fogalmát James Clifford „travelling culture” fogalmának nyomán alkotta meg, részben Levy–Sznajderre alapozva. A transzkulturális *utazó emlékezet* állandó mozgásban van: az emlékezet egyéni és kollektív szintjei között cirkulál, folyamatosan áramlik a társadalmi, mediális és szemantikus dimenziók között.²⁶

22 Stef CRAPS – Michael ROTHBERG, *Transcultural Negotiations of Holocaust Memory, Criticism: A Quarterly for Literature and the Arts* 2011/4., 517–518.

23 Daniel LEVY – Natan SZNAIDER, *Memory Unbound. The Holocaust and the Formation of Cosmopolitan Memory*, *European Journal of Social Theory* 2002/1., 87–106.

24 Uo.

25 Uo., 89–92.

26 ERLI, Astrid, *Travelling Memory*, *Parallax* 2011/4., 4–18.

A kárpátaljai régió zsidóságára emlékező holokauszt-túlélők írásainak nyelvét, kiadását, recepcióját tekintve transznacionális irodalmi fenoménnal szembesülünk, amely a túlélő szerzők nyelvváltásából és migrációs tapasztalatából fakad. A vizsgálat tárgyául választott mindhárom szerző, Elie Wiesel, Helena Maršíková és David Halivni is többnyelvű, multikulturális közegekből származik, ahol a jiddis volt a domináns, az anyanyelv, a *máme losn*. És bár Elie Wiesel jiddisul írta meg az első könyvét,²⁷ mégis annak francia, jócskán lerövidített, *Éjszaka (La Nuit, 1958)* című változatával vált ismertté. Wiesel ettől kezdve franciául írta (majd az Egyesült Államokba költözése után elvéve angolul is) mind szépirodalmi/fikciós műveit, mind esszéit, haszid adaptációit és visszaemlékezéseit. Ez utóbbiak közül a *Minden folyó a tengerbe siet (Tous les fleuves vont à la mer, 1982)* című memoárja a legreprezentatívabb és legterjedelmesebb műve. A háború után Wiesel Párizsban élt, megtanult franciául, izraeli tudósító lett, végül – számos utazást követően (járt például Spanyolországban, Brazíliában) – New Yorkban telepedett le.

A *Minden folyó a tengerbe siet* egy olyan, szintén a Szigetről származó túlélőt is megörökít,²⁸ aki később mint amerikai rabbi és talmudista akadémikus maga is memoárt írt – angolul. David Weiss Halivni – a talmudkommentárjai mellett – egy holokausztteológiával foglalkozó esszékötetet is publikált,²⁹ valamint *The Book and the Sword*³⁰ címen közzétette a visszaemlékezéseit.

Helena Maršíková – az egykori Chanele Drumerová – vékony, cseh memoárjában a deportálás előtti életéről, gyerekkorának helyszínéről, egy Ilosva (Iršava/Іршава) melletti faluról ír. Maršíková nem volt a szavak embere, a *Holka z Roztoky (Szöllősrosztoka/Малая Розтока)* mégis autentikus önvallomásnak bizonyul, amelyet a transznacionális tapasztalat és a problematizált identitás motivált. A fűlszöveg szerint a szerző egyike volt annak a 22 000 kárpátaljai túlélőnek, akik közül 14 000-en telepedtek meg a Szudéta-vidéken. A háború után Teplicére költözött, varrónóként dolgozott, majd Prágában élte le az életét.

Astrid Erll egy tanulmányában³¹ a transzkulturális emlékezet irodalmi és mediális vetületeit vizsgálja, és a holokausztelbeszélést a traumatikus múlt egyik reprezentációtípusának nevezi. A mnemotörténelem szempontjából a fentebb említett mindhárom mű a túlélők tanúvallomása („survivors’ testimonies”) típusának tekinthető. E három önéletrajzi narratívába, amelynek kontinuitását a soá megszakítja, a transzkulturális tapasztalat is beíródik, a túlélést követően ugyanis a narrátor – a szerettei és otthona elvesztésének traumájával való szembesülése mellett – a vándorlás, a migráció, a határátlépés tapasztalatának különböző variációira emlékezik vissza. A múltfeltárás, az

27 Elie WIESEL, *Un di Velt Hot Geshvign*, Buenos Aires, 1956.

28 WIESEL, Elie, *Minden folyó a tengerbe siet*, Budapest: Esély, 1996, 71.

29 David Weiss HALIVNI, *Breaking the Tablets: Jewish Theology After the Shoah*, Rowman & Littlefield Publishers, 2007.

30 HALIVNI, David Weiss, *The Book and the Sword. A Life of Learning in the Shadow of Destruction*, New York: Routledge, 1996.

31 Astrid ERLI, *Traumatic pasts, literary afterlives, and transcultural memory. New directions of literary and media memory studies*, Journal of Aesthetics & Culture 2011/1. [oldalszámozás nélkül]

elbeszélés jelenébe vezető út során a három könyv így nemcsak a holokauszt narratíváit, de a nyelv váltás(ok), az akkulturalizáció és/vagy transzkulturalizáció folyamatait is elbeszéli, ezáltal a migráció- és emigrációtudomány (migration studies és exile studies) számára is sajátos anyagot kínál. A transzkulturális diaszpórikus emlékezet töredezett narratívái a határátlépésekről szólnak, a migráns szerző pedig nemcsak „helyek, lokalitások között migrál, hanem múltbeli és jelenbeli történetek között is”³².

Ez a jelenség a túlélők narratíváiban valamiféle kronotopikus kettősségként jelenik meg, amelyek az „előtt” és „után” periódusára osztják az életet a koncentrációs tábor téridejének törésében,³³ ám a narratívákban ezek nemcsak egymásutániségükben vannak jelen, hanem szinkronicitásukban is állandóan cirkulálnak az elbeszélés során.³⁴ Visszatérő toposzként jelenik meg a művekben az egykori otthonba történő visszafordulás, a múlt tereibe való bebocsátás és az emlékektől való megfosztottság. Maršíková szembeállítja a tönkretett házukkal, a szomszéd által művelt kerttel, a faluban széthordott egykori bútorokkal. „Az utolsó emlékem az otthonomból az udvaron álló szilvafa volt, amelyet a szüleim ültettek, és amely éppen érett, én pedig letéptem néhányat. Nincs a családomról semmiféle emlékem, még egy fénykép sem, semmi, semmi, semmi.”³⁵ Ezután a memoár narrátora prospekciót használ, előreugrik az időben: az *Auschwitz* című fejezet elé, tehát az „előtte” korszak végére, a régi élet zárlatába helyezi a visszatérés eseményének elbeszélését, miközben az már az „után” idejében történik. Érdekes, hogy Wiesel is hasonlóan jár el, sőt jelzi is a prospekciót: „Most előreugrom az időben.”³⁶ Az ismerős házból és bútorok között a narrátor az ott lakó ismeretlenekkel szembeállítja, és csupán egy szimbolikussá váló, falba vert szöveget ismer fel „abból, ami maradt”. Ezt a szöveget a wizenitz/viznyici Izrael rabbi halála napján verte a falba, hogy felakassza rá a mestere képét – az elbeszélés jelenében azonban már egy kereszt függ a szögön. Az idő felgyűrődése azonban tovább fokozódik az elbeszélés jelen idejéből származó reflexióval: „Miközben ezeket a sorokat írom, hirtelen világossá válik bennem, hogy pontosan ugyanezen a napon, csak nyolc évvel később halt meg az anyám, húgom és Niszel nagyanyám.”³⁷

Az önéletrajzi emlékezésnek ugyan természetes velejárója, hogy az elbeszélés óhatatlanul ugrálni kezd az idősíkok között, esetünkben azonban ez hatványozottan igaz: a mindenre kiható szakadás töredezetté teszi az események kontinuitását, a túlélés súlya és a transzlokáció folytán folyamatosan

32 JABLONCZAY Tímea, *Transznacionalizmus a gyakorlatban: migrációs praxisok a könyvek, az írásmódok, a műfajok és a fordítási stratégiák geográfiájában*, Helikon 2015/2., 149.

33 Vö. Elie WIESEL, *Minden folyó a tengerbe siet*, Budapest: Esély, 1996, 95.

34 ERLI, Astrid, *Traumatic pasts, literary afterlives, and transcultural memory. New directions of literary and media memory studies*, *Journal of Aesthetics & Culture* 2011/1. [oldalszámozás nélkül]

35 Helena MARŠIKOVÁ, *Holka z Roztoky. Vzpomínky Heleny Maršíkové, rozené Chanele Drumerové*, Praha: Triáda, 2006, 17. (fordította Sz. P.)

36 WIESEL, *l.m.*, 105.

37 *Uo.*, 106.

átjárhatók az elbeszélés színhelyei. Ez legszembetűnőbben a többi túlélővel való találkozás leírásaiban nyilvánul meg, amelyre mindhárom memoárban több példát találunk, ám a megmaradt családtagokkal való későbbi találkozások is a transzlokális narratíváknak adnak helyet – például Maršiková a két nővérel, Markétával és Jennyvel Brüsszelben, Wiesel pedig Bea nővérel Antwerpenben találkozik.³⁸ Mindhárom memoár rögzíti az Izraelbe került rokonokkal való találkozásokat is. A váratlan találkozások között azok is érdekesek, amelyek valamelyik félbeszakadt történet folytatására vagy végére, a régi világból ismerős alakok sorsára derítenek fényt. Wieselnél több ilyenre is bukkanhatunk. Harminc év elteltével, utólag derül fény például a helyi orvosok közös öngyilkossági kísérletére, amikor egy Bostonhoz közeli egyetemi előadáson a terv kiöltőjének, a szigeti sebésznek a fia elmeséli a történetet – az apja ugyanis tudomást szerzett arról, hogy mi vár a zsidókra, ám mielőtt cselekedhettek volna, az elbeszélővel együtt deportálták őket.³⁹ Az emlékezési folyamatok szempontjából fontos, hogy a tanúk történetei néha különböznek egymástól – például az elbeszélő egy miami hotelben egy Sziget környékéről származó férfitől értesül a nagybátyja, Mendel és fia tragikus sorsáról (agyonlőtte egy SS Blockführer), azonban a belgiumi unokabátyái egy másféle verziót ismernek a nagybácsiról.⁴⁰ A túlélőkkel való találkozások folytán az elpusztult közösségről is új dolgokat tud meg a narrátor, feltárul előtte az egykori szülővárosa „titkos élete” is – a csempészes, a devizaüzérkedés és a nyilvánosság üzemeltetése –, amelyről gyermekként nem tudhatott.⁴¹

62 Azade Seyhan *Writing Outside the Nation (Writing Outside the Nation, 2001)* című művében az önélet- és memoáírás transzkulturális vetületeit elemelve vezeti be az életrajzi hangok (autobiographical voices) Françoise Lionnettől és Michael M. J. Fischer antropológiai kultúrakritikájából származó fogalmát. Seyhan ennek nyomán kiemeli, hogy a diaszpóra emlékezete, a többnyelvű és többkultúrájú, „translation/transnation” jelenségeit tapasztaló önéletelbeszélés nem kompakt, hanem töredezett és megszakított: a saját múltjához és közegéhez való viszonyba rendezhető hangokra bomlik. „A modern kulturális identitások sok félbeszakított történetből/történelemből vannak összekovácsolva, amelyek maradványai újrarendeződnek az új környezetben.” – írja Seyhan, majd így folytatja: „A legtöbb emigráns önéletrajz közös nevezője a személyes, családi, közösségi, politikai, mitologikus és poétikus hangok összefonódása.”⁴²

E hangok mindhárom memoárban megfigyelhetők – az alaposabb elemzést mellőzve most csak néhány példát említek. Maršiková memoárjában talán az identitásához való viszony problematizálása a leghangsúlyosabb. Miközben személyesen nem tapasztalt antiszemitizmust, nemzsidó férje para-

38 MARŠIKOVÁ, *I.m.*, 38., WIESEL, *I.m.*, 163.

39 WIESEL, *I.m.*, 110.

40 *Uo.*, 107.

41 *Uo.*, 51.

42 Azade SEYHAN, *Writing Outside the Nation*, Princeton: Princeton UP, 2001, 69. (fordította Sz. P.)

noid féelme a család megbélyegzésétől traumatizálta az elbeszélőt.⁴³ A narrátor emellett a túlélők másokkal megoszthatatlan traumáját is hordozta. A traumatizált identitás e hangja az önelbeszélés végén egyfajta gyógyulástörténet tár elénk („Már nem szégyellem a származásom.”⁴⁴), amikor a rendszerváltás utáni világban visszatalál a gyökereihez (a zsidó hitközség tagja lesz, előfizeti a Roš chodeš-t, stb.).⁴⁵

A hagyományhoz való kötődést és a kulturális emlékezettel való eleven kapcsolatot artikáló narratív hang gyakran az elbeszélő életét meghatározó személyiségekhez kapcsolódik. Ez a patriarchális hang ugyan Maršíkovánál (a nemi és szociális determináltság miatt érthetően) hiányzik, de Wieselnél és főleg Weiss Halivninál jelentős szerepet játszik. Mindkettejük esetében a megszakított Bildung elbeszélése során, a mesterként tisztelt rabbik és a nagypapa alakján, hangján keresztül artikulálódik a hagyományhoz való viszony. A haszidizmus itt megalapozó szerepet játszik: Halivnit nagypapa, az első mestere nevelte, aki a szigeti szokásoktól eltérően a belzi udvar híve volt, és akivel a Talmud mellett a haszid mesterek írásait tanulmányozták (de a kabbalát nem).⁴⁶ Halivni több fontos találkozást rögzít – például leírja a felsővisói Ráv Menáchem Mendel Hagerrel és az ungvári Rabbi Schlesingerrel való megismerkedését, akinek tanítványává vált.⁴⁷ Ez az autobiografikus hang alapozza meg Halivni könyvében a szakadás után is folytatódó haszid Bildungot. Wiesel története más paradigmákat követ, memoárja írói önéletrajzként olvasható, így a Halivnihez hasonló orthodox neveltetésére vonatkozó hangsúlyok más-hová kerülnek. Tekintetbe véve Wiesel életművének haszid inspirációit, a haszid mesetereket feldolgozó adaptációit, a nagypapa portréja a haszid hagyományátadás fontosságának irodalmi igazolásaként értelmezhető.⁴⁸

A szigeti haszidok többsége a helyi Teitelbaum-dinasztia vagy a vizsnyici rebbe hívei voltak.⁴⁹ Az ifjú Wiesel – nagypapjához hasonlóan – a vizsnyici rabbit követte, a memoár elején olvashatunk is egy különös epizódot a vizsnyici látogatásáról. Miután a rebbe elbocsájtja a gyermek narrátort, magához hívatta annak anyját, aki később könnyektől megtörtén távozik tőle. Csak évekkel később, a szakadás „után” derül fény arra, mi is történt akkor: a rabbi megjósolta, hogy a gyermek nagy ember lesz, ám a család ezt már nem éri meg.⁵⁰ A memoár talán legmegkapóbb epizódja néhány évvel a háború után, Bnei Brakban játszódik, amikor a narrátor találkozik a vizsnyici Izrael rabbi fiával, Hayyim Meir Hagerrel, akire ugyanúgy tekint, ahogyan az apjára, amikor annak idején Nagyváradra zárandokolt utána. Ám a soá traumáját ez a találkozás sem tudja feloldani. A hitében megrendült narrátor⁵¹ világi tanulmányok-

43 MARŠÍKOVÁ, *I.m.*, 34.

44 *Uo.* 39.

45 *Uo.* 40.

46 David Weiss HALIVNI, *The Book and the Sword*, New York: Routledge, 1996, 7–8., 27–31.

47 *Uo.* 16–18.

48 WIESEL, *I.m.*, 64–66.

49 BÁNYAI – FEDINEC – KOMORÓCZY, *I.m.*, 64–66.

50 WIESEL, *I.m.*, 18–22.

kal foglalkozik, érvelésként a legközhelyesebb *A kis herceg*-idézetet húzza elő, mire a rebbe a braszlavi Nahman rabbi egy példázatával világítja meg a narrátor élethelyzetét.⁵² (Ezt az eseményt egyébként a szintén autobiografikus *Legends of Our Time – Legends of Our Time*, 1968 című esszékötete bevezetőjében is megírta). Az elbeszélő hagyományhoz fűződő kapcsolatának feltárásában kiemelt fontosságú a gyermekkori kabbalista mesterre, Kalmanra való emlékezés is, akinek a hatására François Mauriac két barátal a Messiás érkezését siettető imákat mondtak, amit az elbeszélő apja rossz szemmel nézett, és aminek aztán a két barát titokzatos megbetegedése vetett véget.⁵³

A vizsgált életrajzi hang tehát más funkciót lát el Halivni és más Wiesel narratívájában. Az előbbinél a vallásos közegen belüli formálódás a szakadás ellérére tovább folytatódik, a rabbinikus karriertörténet alapjait veti meg az óhaza autentikus közege. Az utóbbinál a *Bildung* elbeszélése a kultúraváltással induló szekularizáció és az írói önéletrajz paradigmáját követi. (A mesterek és pártfogók sora persze a szakadást követő emigráció után kibővül és elvilágiasodik, remek példa erre a kezdő író felkaroló François Mauriac alakja.) Explicit módon ezt leginkább az az önéletrajzi hang képviseli, amely az életrajzi események és az irodalmi művek között teremt kapcsolatot: az életmű mögött felsejlik az autobiografikus indíttatás, az életrajz alakjai regényhősökként élnek tovább, akár több műben is visszaköszönve (ilyen például a bolond Mose karaktere).

Wiesel autobiografikus alkotásai tehát összhangban állnak a „tisztán” fikciós műveivel, sőt a fikciós művek élményanyagára éppen a memoárokban referál⁵⁴. Az autobiografikus írások ugyanakkor nem kezelhetők megbízható tényforrásként, hiszen a fikcióképző aktusokkal ezekben is számolnunk kell.⁵⁵ Ezt találjuk Salman Rushdie *Elképzelt szülőfölkdek* című esszéjében is, amely a gyermekkor városát, a túlélő traumáját, az emigráció(k)at, a transzkulturalizálódást és az örökre elveszett szülővárost – és annak a fikció eszközeivel való újjáteremtését – mutatja be. Rushdie ugyan önéletrajzi indíttatásból, saját példája nyomán ír a Nagy-Britanniában élő indiai írók helyzetéről, az általa felállított „diagnózis” – ahogy példái is mutatják – általános. Az otthonukat veszített írók az emlékezet és a fikció segítségével saját, elképzelt városikat, szülőföldjeiket alkotják meg.⁵⁶ Az ilyen jellegű transzkulturális tapasztalat nyomaival gyakran találkozunk Wiesel regényeiben, a legnyilvánvalóbb

64

51 *Uo.*, 120.

52 *Uo.*, 413–415.

53 *Uo.*, 32., 55–60., 116., 121.

54 Vö. Jack KOLBERT, *The Worlds of Elie Wiesel. An Overview of His Career and His Major Themes*, Selinsgrove: Susquehanna University Press, London: Associated University Press, 2001.

55 Érdekes példája ennek a szerző többször ismételt kijelentése, miszerint gyermekkorában nem érdekelte az irodalom, nem olvasott újságot sem, csak vallásos irodalmat. Menachem Keren-Kratz tanulmánya azonban felhívja a figyelmet a korabeli jiddis írásos kultúrával való kapcsolatok és hatások sokaságára, s meggyőzően bizonyítja, hogy a szerző ezen állítását fenntartásokkal kell kezelni. Vö. Victoria NESFIELD – Philip SMITH (ed.), *The Struggle for Understanding: Elie Wiesel's Literary Works*, New York: SUNY Press, 2019, 3–24.

56 Salman RUSHDIE, *Elképzelt szülőfölkdek*, Pompeji 1996/3–4., 20–31.

módon talán az *Egy meggyilkolt zsidó költő Testamentuma* címűben, amely – tekintettel a főszereplő, Paltiel Koszover és a szerző élettörténetének hasonlóságára – az önéletrajziség felől értelmezhető. A Krasznogrodból menekülő főhős végigjárja a világháború utáni Nyugat-Európa nagyvárosait, majd a sztálini terror áldozatává válik Oroszországban. A transzkulturalitás a kevésbé önéletrajzi *Le Temps des déracinés* című regényben is kulcsszerepet játszik, amelynek főhőse Csehszlovákiából menekül Budapestre, a háborút rejtőzködve éli túl, majd 1956 után emigrál, Bécsben, Párizsban, végül New Yorkban telepszik meg, ahol a legkülönfélébb háttérű emigránsok körében köt ki. A regényt a holokauszt emlékezet és a transzkulturális kapcsolathálózat szempontjából Dana Mihăilescu elemezte.⁵⁷

A lokális zsidóság képe a szépirodalmi művekben

A történelmi Magyarország zsidóságáról folyó társadalmi beszéd a haszidizmust mindig afféle keleti dolognak tartotta, az unterlanderek doménjének, amelyet a mászkil oldalról állandó kritika, az asszimilációs és szekularizációs diskurzus felől a kultúrmissziós attitűd nyomása jellemezett. A haszid így gyakran a keleti zsidóság jelölőjévé vált, hasonlóan az ultraortodox bezárkózás, a vallási vagy szektás fanatizmus, a cádik által manipulált tömeg, az archaikus és egzotikus másság címkéjéhez.

A hagyományhű közeget valóban áthatotta a haszidizmus, ez azonban ténszerűen mint az egyes hívek személyes vallásossága, különféle haszid udvarok és dinasztikiák iránti affiliációja, a mozgalom tanai iránti elkötelezettsége, a haszid kiadványok olvasása, a mesterekről szóló legendák ismerete formájában nyilvánult meg, ahogy az az irodalmi reprezentációkból is látszik. Az Északkeleti-Kárpátok vidéke ugyan a haszidizmus magyarországi fellegvárának számított, ám a Felső-Tisza-vidék, Nyírség, Hegyalja dominánsan magyar nyelvű környezetében szintén jelentős volt a haszidizmus befolyása. A kárpátaljai haszidizmus ugyanakkor sajátos vonásokkal bírt, a dinasztikus viszonyok különböztek a galíciai, bukovinai vagy más keleti régiók szokásaitól. A külföldi udvarok befolyása mellett léteztek helyi haszid dinasztikiák, amelyek a hagyományos orthodox rabbinátusi renden alapultak, s amelyek a harcias politikai szerveződés, a jesiva-oktatás terén még az orthodoxiánál is sikeresebbek voltak, a szigorú hagyománykövetésben pedig még buzgóbbak. Jellemző, hogy az 1868/69-es szakadás után a haszid vezetők a harmadik utas megoldást választották, az ultraorthodoxiáét.⁵⁸ Úgy tűnik, a régiót és a zsidóságot is jellemző esszencia nélküliség, a máshol is megfigyelhető jelenségek sajátos kombinációja igaznak bizonyul a helyi haszidizmusra vonatkoztatva is.

A külföldi haszidizmustól különböző vonásokra Schön Dezső egyedülálló, a máramarosi haszidizmus és a Teitelbaum-ház történetét feldolgozó *Istenkeresők a Kárpátok alatt* című munkájában többször utal. Már a dinasztiaalapító Mose Teitelbaum is felismeri, hogy a magyarországi haszidizmusnak alkalmazkodnia kell a helyi viszonyokhoz, vagyis a hagyományos rabbiszerep-

57 NESFIELD – SMITH, *I.m.*, 219–238.

58 BÁNYAI – FEDINEC – KOMORÓCZY, *I.m.*, 62–63.

hez kell idomulnia.⁵⁹ Utóda, Zálmen Lájb Teitelbaum – ellentétben a külföldi cádikokkal – valóban „elsősorban a hitközség vezetője volt, és csak azután haszid rebbe.”⁶⁰ Egy helyen azonban, a kongresszus és az orthodoxia születésére reagálva, érdekes elhatárolódásról olvashatunk, amely a keleti affinitást erősíti meg: „A mi szempontunkból nem a Kárpátok adják az ország természetes határát. A mi országhatárunk ott van valahol Huszt tájékán. A hivatalos állami térképen ez nincs ugyan megjelölve, de a mi részünkre mégis ezek az éles határvonalak. [...] hogyan vethetjük mi magunkat alá a pesti [orthodox] bizottságnak hitközségi ügyeinkben akkor, amikor a vallási szokásokról és tilalmakról alkotott felfogás más Budapesten, és más Máramarosszigeten? A magyar zsidóság egész neveltetése és egész lelki alkata eltér a mienktől.”⁶¹

Ugyanakkor a keleti haszidizmustól való különbözőzés példáit is sorolhatnánk, egy helyen például a rebbe és a híve közötti kapcsolat lényeges különbségére tesz utalást.⁶² A lokális sajátosságok hangsúlyozása Schön számára, úgy látszik, különösen fontos volt. Annál is inkább, mivel a könyv utolsó fejezetében, amelyben összefoglalását kívánja adni munkájának, pontról pontra veszi e különbségeket.

A haszidizmus és a rabbinizmus ötvözése például abban is megnyilvánul Schön szerint, hogy a Teitelbaum-dinasztiára nem jellemzőek a kabbalisztikus magyarázatokkal operáló egzegetikai munkák kiadása, inkább a talmudi gyakorlatra és az oktatásra helyezik a hangsúlyt. Ez alól az alapító, Móse Teitelbaum a kivétel, akit kámeái miatt csodatevőnek tartottak, ám leszármazottjait – ellentétben a lengyel cádikoktól – ez sem jellemzi. Schön a lényegre tapint, amikor kifejti, hogy az irányzat bizony nagyon távol áll már a haszidizmus kezdeti jellegétől.⁶³ Végül nyíltan kimondja, hogy „A Teitelbaumoknál a haszidizmus politikai és hatalmi cél volt.”⁶⁴ Schön józan következtetésre jut: a befolyásépítésben, a pozíciókeresésben és a hierarchia megszilárdításán buzgólkodó dinasztia irányzatát politikai haszidizmusnak nevezi.

Schön történelmi regényének tényanyagát az idevágó szakmunkák segítségével ellenőrizhetjük, az idézett *Zsidók Kárpátalján* című monográfia mellett Menachem Keren-Kratz *Maramaros, Hungary – The Cradle of Extreme Orthodoxy*⁶⁵ című tanulmányában is megtalálhatjuk a régió sajátos haszidizmusának vonásait. Ezek alapján nemcsak a régió kultúrája minősíthető transzkul-

59 SCHÖN Dezső, *Istenkeresők a Kárpátok alatt*, Budapest: Múlt és Jövő Lap- és Könyvkiadó, 1997, 55.

60 SCHÖN, *l.m.*, 122.

61 *Uo.*, 132–133.

62 A szigeti háborúban a Teitelbaum-pártiakat gyakran nem a hívek hűsége, hanem a baráti kapcsolatok determinálták. Vö. SCHÖN, *l.m.*, 174.

63 „A haszid gondolat, az a probléma, amely a mozgalom elméleti részét öleli fel, csak nagyon kis mértékben foglalkoztatta őket. Az Isten és a világtéremtés, a Tóra és az ember, a kabbala és a végtelenség teóriáiba nem vezettek be újításokat. A poézis iránt kevés érzéket mutattak [...], a rabbinizmus szilárd és szikár talaján állottak, és arra húzták fel a haszidizmus épületének falát.” *Uo.*, 322.

64 *Uo.*, 323.

65 Menachem KEREN-KRATZ, *Maramaros, Hungary—The Cradle of Extreme Orthodoxy*, *Modern Judaism* 2015/2., 147–174.

turálisnak, de ennek szegmense, a régió zsidó kultúrája is, hiszen Wolfgang Berg transzkulturális térség (transcultural area) definíciója és Radoslav Passia bevezetőben idézett megállapításai fényében világosan látszik már e néhány jellemvonásból, hogy az esszencia nélküliségről, a máshol is megtalálható jelenségek egyéni kombinációjáról, az elkülönböződések és hasonlóságok szövevényes viszonyai által kimetszett sajátos területről van szó.

Schön műve és a szakmunkák összevetése azonban egy másik, sokkal nyugtalanítóbb problémát is felvet, amely a térség zsidó közösségének és a haszidizmusnak a reprezentációját problematizálja. Mennyiben tekinthetőek a Schön munkájához hasonló, illetve attól még hangsúlyosabban fikciós művek a megismerés eszközeinek, mennyiben férhetünk hozzá olvasóként a referált és végképp a semmibe foszlott közösségek életébe, mennyiben kérhető rajtuk egyáltalán számon a hitelesség? A kérdés annál égetőbb, minél egyedülállóbb művekről van szó. E reprezentációk a vészorszakban megsemmisült közösségekről nyújtanak képet, s a rájuk való utalással még a tudományos munkákban is találkozunk.⁶⁶ De vajon mennyiben kezelhetőek-e fikciós művek a valóság egzakt megismerésének forrásaként?

A reprezentáció problémája – fiktív terek, valós közösségek

A kárpátaljai-verhovinai zsidóság irodalmi ábrázolásáról mindeddig nem készültek átfogó tanulmányok. Noha termékeny talaja lehetne e művek halmazát komparatív, irodalmi-antropológiai, diskurzív vagy imagológiai szempontból vizsgálni éppúgy, mint strukturális és narratológiai megközelítésben elemezni, kétséges, hogy egy ennyire széttartó kánon egyáltalán lehetővé tesz-e ilyesmit. Az első probléma, amellyel szembesülünk, a Dichtung és Wahrheit klasszikus és problematikus viszonya. Vajon e művek halmazán belül mennyiben lehet elkülöníteni vagy összeolvasni a tényirodalom elvárásrendjének megfelelő leírásokat – például Schön krónikáját, Olbracht riportjait – és a fikciós műveket, amelyek valós terekre és közösségekre referálnak, azokat akár bevallottan vagy bujtatottan, realiztikusan vagy elemelten reprezentálják – mint Ujvári, Láng, Olbracht, Wiesel egyes művei?

A „fikciós” és valós efféle erőszakolt elkülönítése már eleve elhibázottnak és problematikusnak tűnhet, pláne, ha a vizsgált műveket végigtekintjük. Schön, akárcsak riportjaiban Olbracht, gyakran epizált formát használ, a szöveg mimetikus-narratív eljárásai nála legalább olyan fontosak, mint a tényekhez szigorúan ragaszkodó, a helyi viszonyokat és jelenségeket ábrázoló deskriptív és analitikus részek. A fikciós műveket tekintve még bonyolultabb a helyzet, hiszen némely esetben kimondottan hangsúlyozódik a valóság mimetikus leképezése, más esetben viszont ez nem játszik számottevő szerepet.

Ujvári Péter Dublája például képzelt hely, a valóságreferenciákból annyira derül ki, hogy Homonnához esik közel, Sátoraljaújhelytől pedig távolabb, valahol az Északkeleti-Kárpátokban található, talán Zemplén vármegye északi

66 Vö. KOMORÓCZY Géza, *Zsidók az Északkeleti-Kárpátokban. Kárpátalja a 16. századtól a 19. század közepéig*, Hungarica Judaica 31., Budapest: Aposztróf, 2013, 13–14., BÁNYAI – FEDINEC – KOMORÓCZY, *I.m.*, 142.

felében. Ujvári *Akik a holdat lesik*⁶⁷ című kisregénye olyan toposzokat mozgat, amelyeket nemcsak a szerző többi művében, de a magyar zsidó irodalomban is több helyen megtalálunk – ilyen például a „romlott város” toposza, amelyről rémisztő hírek érkeznek a mélyen vallásos, zárt, ortodox vidéki közegbe. Az asszimiláció, a modernizálódás, a szekularizáció jelenségeinek példáit esztünkben Homonna szolgáltatja, amelynek semmi „helyspecifikus” jellege nincs, s amely a fiktív Dublával együtt a kor Északkelet-Magyarországon szinte bárhol lehetne. Ezt a tág térséget is pusztán a haszid vonások jelölik ki: fel lép benne „a szigorú chaszid-párt”⁶⁸ mint az ellenálló orthodoxok gyülekeze, megjelenik benne a cádik mint a jóslatot mondó csodarabbi, szerepet nyer benne a lengyel udvarok kisugárzása (a szadagórai és a sandeci cádikról szóló történeteket említi egy „zsargon” könyvecskében). Annak kérdése, hogy Ujvári Péter mennyire ismerhette a vidék zsidó világát, relevanciáját veszti. Tudjuk, hogy élettapasztalatából kifolyólag ismerte a vallásos vidéki közeget, a regény színhelye (a néhány haszid reminiszenciát leszámítva) pedig nem játszik különösebben jelentős szerepet.

Ivan Olbracht *Átok völgyében* szereplő Polanájával első pillantásra hasonló a helyzet, mint Dublával. Polana esetében is fiktív térről van szó, egy kárpáti völgy kisközségéről, amely reális térbe ékelődik „a köztársaság keleti végé[ben]”⁶⁹ (közeli kárpátaljai városok: Beregszász, Munkács, Szolyva).⁷⁰ A reáliák és a rétegzett topográfiai narratíva azonban alátámasztja, hogy Koločava (Alsókálocsa, Колочава) – illetve a környező települések – szimulákrumáról van szó, amelyet nemcsak az életrajzi tények (Olbracht ittartózkodása), de a fikciós próza riportokkal való összeolvashatósága, a motívumok és jelenetek közötti átjárás is megerősít.⁷¹ Vagyis a fiktív hely mögött egy viszonylag jól körülhatárolható valós terep valós viszonyaira vonatkozó referencia bontakozik ki. Ezek között fontos helyet foglal el a haszidizmus sokirányú reprezentációja, a külső jegyek mellett Olbracht saját gondolatvilágát is beépíti a prózája motívumaiba – ez különösen megfigyelhető a rajongó Pinchesz Jakubovics, a belzi rebbe hívének jellemábrázolásában. Olbracht e térségben éppúgy idegen volt, mint az itt ápolt és élt zsidó hagyományban. A recepciótörténet gyakran kiemeli a szerző

67 UJVÁRI Péter, *Akik a holdat lesik*, Egyenlőség 1911.06.01., 115–127.

68 UJVÁRI, *l.m.*, 124.

69 IVAN OLBRACHT, *Kárpátaljai trilógia. Átok völgye, Nikola Suhaj, Hegyek és évszázadok*, ford. ZÁDOR András, Budapest: Európa, 1987, 15.

70 Gyakori toponímiáról van szó: Komoróczy felveti, hogy a Kolocsavához közel eső „Talabor parti Felső-Szinevér környékére (Szinevirszka Poljana) illik.” KOMORÓCZY Géza, *Zsidók az Északkeleti-Kárpátokban. Kárpátalja a 16. századtól a 19. század közepéig*, Hungarica Judaica 31., Budapest: Aposztróf, 2013, 13. A név hátteréhez: polanáknak nevezik a hegyi réteket, ahová a nyári legeltetésre hajtották ki a csordákat (Olbrachtnál is ebben az értelemben fordul elő). A fogalom nemcsak a helyi ruszin dialektusban, de a szláv nyelvekben általában hegyi, erdőtől körülvevett rétet jelent (az orosz по́льный és a prot-szláv polnъ szó kopárt, pusztát, ürest jelent).

71 Vö. ZITOVÁ, Olga, *Židé v podkarpatské tvorbě Ivana Olbrachta = Cizí i blízcí. Židé, literatura, kultura v českých zemích ve 20. století*, ed. HOLÝ, Jiří, Praha: Akropolis, 2016, 269–272.

hiteles ábrázolásmódját: megfigyelései jól értesültségről, alapos terepismeretről tanúskodnak, amelyek összhangban állnak a haszidizmusról szóló szakmunkákkal.⁷² A haszidok reprezentációjának hitelességét, a zsidó hagyomány felhasználásának módját ezidáig nem vizsgálták, sőt, a régebbi monográfiák az ábrázolásmód hűségét egyszerűen csak evidenciaként kezelték.

Láng György *Hanele* című posztumusz regényében hangsúlyos szerepet játszik a folklór, ahogy azt már Ortutay Gyula is kiemeli a szerzőnek írt magánlevelében, amelyet a fűlszöveg is idéz: „...ha teli is van néprajzi vonatkozásokkal... ez Irodalmi mű, Irodalmi alkotás a javából.” S valóban, a regény cselekménye az etnográfiai-antropológiai jelenségek bemutatásaként is felfogható. Ortutay Láng regényének javára írja, hogy mindez nem válik didaktikussá és a szerkezet koherenciáját sem bomlasztja meg.

Sajnos nem készült a regényről alaposabb elemzés, az író (és zeneszerző és képzőművész) munkásságának feldolgozása máig hiányzik. Egy ilyen jellegű kutatás talán azt is kiderítené, hogy Láng honnét merítette a hely, a zsidó közösség életére, szokásaira vonatkozó ismereteit – miközben maga szekuláris budapesti családban született. Mindenesetre, a rendelkezésemre álló eszközöket igénybe véve, úgy vélem,⁷³ Lángnak nagyon alaposan ismernie kellett a viszonyokat. Neki nem állhattak a rendelkezésére a mai kutatók számára elérhető adatbázisok és eszközök, így szinte bizonyos, hogy saját tapasztalataira építette a művét. Valószínű, hogy munkaszolgálatosként járt a vidéken, hasonlóan Gelléri Andor Endréhez, vagy az S.D. monogramú adatközlőhöz, aki azt állítja, „...kikerültünk Gyertyánligetre, és ott dolgoztunk, nagyon nehéz munkát egy erdőben.”⁷⁴ A regényben ábrázolt hegyi favágók világa és a terepviszonyok realitása valószínűsíti feltevésem. Az esetleges háttérfeltárásnak a regény nyelvi beágyazottságát is érdemes lenne megvizsgálni, a jiddis használata ugyanis a szokásos ornamentikus vagy fogalmi-funkcionális szerepénél is sokkal hangsúlyosabb, a dialógusokra való tekintettel pedig akár kétnyelvűnek is tarthatjuk az írást.

A hitelesség kérdése Láng művében még problematikusabb, mint Olbrachtéban, miközben a történet a reáliák (feltételezetten) alapos leírása ellenére tipikus lokális/areális jelenségeket dolgoz fel. Elie Wiesel esetében a fikciós tér valósághoz való viszonya még áttételesebb, s ellentétben az eddigi példáinkkal, az egész életművön belül visszatér. Ahogy láthattuk, az autobiografikus és memoár-jellegű munkáinak életművön belüli elkülönítése ugyan alapvetően fontos, de nem problémamentes. A helyi vonatkozások azonosításának problematikuságára mind a dokumentum-jellegű *Az éjszakában*, mind a fikciós *Az esküben* Bikácsy Gergely mutatott rá.⁷⁵ Kőbányai

72 BÁNYAI – FEDIEC – KOMORÓCZY, *l.m.*, 2013.

73 A regény helyszíneit, topográfiáját mai és régi digitalizált térképekkel (mapire.eu), a leírásokat online gyűjteményekben szereplő fényképekkel vetettem össze.

74 Nem sikerült nyomára bukkannom, milyen forrásból merít a következő blogbejegyzésből származó idézet: https://orbanistan.blog.hu/2014/02/21/tegy_a_tortelelemhamisitas_ellen

75 „...[Az *éjszakában*] szerepelnek, felidézett párbeszédekkel és beszélgetésekkel a kisváros magyar lakói is. Vagy nem magyarok? Wiesel, s ez más műveire, a fikció

János 1988-as interjújában az író megválaszolja a közege és a nyelvi beágyazódottságra vonatkozó kérdéseket.⁷⁶ Wiesel fikciós műveiben rendre a keleti zsidó, illetve haszid világ miliójét ábrázolja. E terek a hősök életútjának kezdetét jelölik ki, amelyek ugyan fikciósak, a világ reáliái azonban a valóságra referálnak – bár regényenként változik, hogy e kelet-európai helyszíneknek miféle jelentősége van.

Nézzünk két példát a fikciós terek használatára. A *La Ville de la chance* (angolul: *The Town Beyond the Wall*, 1962) alaptörténetét Michael gyermekkori helyszínére való, soá utáni visszatérése képezi – amely mellelleg összeolvasható a megfelelő önéletrajzi narratívával. A regény „Szerencseváros”-a – ahogy az már a kezdetén kiderül Michael Pedroval folytatott dialógusából – ugyanúgy a Kárpátok hegyei közt van, mint Máramarosziget, s a rendszer- és hatalomváltások is annak reáliáit követik – legalábbis ezt támasztja alá néhány utalás is.⁷⁷ A címben megidézett és képzelt város nevében is található (angolban többféle jelentést magába gyűjtő) „chance” szó esélyként való fordítása éppen ezekre a rezsímváltásokra utal ironikusan.

Különös helyzet, de a regényt azelőtt írta Wiesel, hogy visszatért volna Máramaroszigetre – ez esetben tehát a fikció megelőzi a valóságot. Az életrajziség tehát nem kezelhető evidenciaként, hiszen e későbbi látogatást a szerző megírta a *The Last Return* című esszéjében⁷⁸ s memoárjában⁷⁹ is említi. Éppen abban a passzusban, amelynek kezdetén kijelenti, hogy Sziget „[m]inden regényemben keretül, háttérül, kiindulásul szolgál”,⁸⁰ emellett azonban a képzelet újratereztető erejét is hangsúlyozza. A visszatérésre való utalás után a személyes fikciós univerzum általános írói alappreferenciájaként írja le Szigetet, amely még az adaptációk esetében is látenszen jelen van: „Igaz, regényeimben különböző eseményeket idézek fel, de helyszínük nem változik. Minden szereplőm ennek a rabja: kiszabadítani őket lehetetlen. Ha visszanyú-

70

s *Eskü*-re is jellemző, nem nevezi meg a zsidó közösséget körülvevő népet. (Az *Eskü*-ben talán inkább románokról lehet szó, s egy fikciós műben a megnevezésnek tudatos szerepe van: jelképesebb, távolabbi gondolathorizontokat érintő ez az anonimitás.) A dokumentárisan önéletrajzi *Éjszaká*-ban azonban számomra meglehetősen furcsa az a közönyös, semleges, néven nem nevezett elhallgatás. Nem derül ki, milyen nyelven beszélt a kamasz Wiesel az iskolában, mondjuk.” BIKÁCSY Gergely, *Az éjszakának arca van. Elie Wiesel: Hajnal – Az eskü*, Múlt és Jövő 1991/1., 67.

76 KÓBÁNYAI János, *Elie Wiesel. „Magamat magyar zsidónak tartom” Kőbányai János interjúja*, Múlt és Jövő 2016/3., 20.

77 A kulturális utalások közül jelentős a *Szól a kakas*, mivel a mű beszámol arról, hogy éneklik ezt a dalt (bár idézetként nem jelenik meg a szöveg). A mű feldolgozza a Eizik Taubot, a Kalivert szerepeltető ismert haszid történetet is a dal eredetéről. Vö. WIESEL, Elie, *La Ville de la chance*, Paris: Éditions du Seuil, 1962.

78 A saját fikciójához való viszony érdekes helyzetet teremt a látogatás alkalmával: „Reggel ráakadtam a könyvem egyik szálára: kalauzként használtam. A nappali világosságban a város valóban olyannak tűnt, amilyennek álomban látszott: kopárnak, erőtlennek, minden titokzatosságot nélkülözőnek.” Elie WIESEL, *Legends of Our Time*, New York: Schocken Books, 1987, 122.

79 Elie WIESEL, *Minden folyó a tengerbe siet*, Budapest: Esély, 1996, 50., 105–106.

80 *Uo.*, 50.

lok a bibliai, talmudista vagy haszid történetekhez, mindegyikük a városomból kel szárnyra. Sziget kertjeiben írják és szerkesztik a Bölcsék a Talmudot; pis-lákoló gyertyái fényében szövik a midrási legendákat; a város folyópartjainál ragadják kezükbe a hárfát a száműzöttek és sírják el panaszukat Cionra emlékezve; erdeinek sötétjében álmodozik Jichak Luria rabbi tanítványaival a végső megváltásról. Hát igen, nem tehetek semmit, elhagytam Szigetet, ám ő nem hajlandó elhagyni engem.”⁸¹

Az *eskü* című 1973-ban kiadott regény e fikcionalizált tér különösen érdekes példája, már csak azért is, mert a legtöbb Wiesel-regénnyel ellentétben egy zárt közösség világát formálja meg, a cselekmény annak végjátéka: valamikor a „huszadik században”⁸² egy vérvád hatására (eltűnik Jancsi – eredetiben: „Yancsi”) pogrom áldozatai lesznek a kisváros zsidó lakosai. Ázríl, az idős narrátor az egyedüli túlélő, aki egy amerikai nagyvárosban meséli ifjú hallgatójának gyermekora történetét, amelyről eddig sosem beszélt. A néma narrátor paradox helyzetére épít az elbeszélés, a hallgatáshoz ugyanis eskü köti, amelyet meg kell törnie. Mindez indikálja az életrajzcentrikus megközelítést, amely ez esetben allegorikus holokauszt-regényként olvastatja *Az esküt*. Éppígy allegorikus „Kolvillág” (Kolháza) tere, amely az eredeti cím részeként az angol verziójából ezúttal is kihullott (*Le serment de Kolvilläg / The Oath*). Már a megnevezés játékos poliszémiája is elbizonytalanító: a francia „village” összecseng a magyar „világ”-gal, a „kol” pedig talán a héber „minden” [כֹּל] vagy a hasonló hangzású „hang” [קוֹל] szóból ered, s felidézi a kolél (a jesivát követő iskola) vagy a rasekol (a helyi zsidó közösség feje) szavakat is – s talán a kol nidré („minden eskü/fogadalom”) imát is, amely az eskü feloldásának motívumához kapcsolható.⁸³

Kolvilläg/Kolháza fikciós tere elgondolhatóságának határait a többször ismétlődő „valahol a Dnyeper és a Kárpátok között”⁸⁴ fordulat jelzi. Ezen a helyen román és szláv személynevekkel, valamint többnyelvűséggel találkozunk: a piacon „oroszul, ruténul, magyarul, románul – és jiddisül” beszélnek.⁸⁵ A települést hegyek veszik körül,⁸⁶ érezhető a lengyel haszid udvarok hatása (például a geri és [Máramarosszigethez hasonlóan!] vizsnyici⁸⁷), az elvétve megnevezett valós toponímiák pedig egyenesen Máramarosba navigálnak – ilyen például Petrova,⁸⁸ Batiza⁸⁹. A városka fikciós térként való bemutatása azonban már a regény elején megtörténik: „Hol volt, hol nem volt, volt egyszer, réges-rég egy titokzatos múltú kisváros – fekete folt a bíborszínű ég alján. Magyarul Kolháza, oroszul Virgirska, németül Klausberg volt a neve. Hogy a

81 *Uo.*, 50–51.

82 WIESEL, Elie, *Az eskü*, Budapest: Európa, 1990, 122.

83 A város német neve, a Klausberg is különös: hangzásában Kolozsvárra emlékeztet (Klausenburg), jelentésében a jiddis „klaus” szó Talmud-Tóra iskolát (és vele a zsinagógát) idézi fel, a „berg” pedig a hegyi környezetre utalhat.

84 pl. *Uo.*, 59., 179.

85 *Uo.*, 58.

86 *Uo.*, 35., 267., 293.

87 *Uo.*, 46.

88 *Uo.*, 74.

89 *Uo.*, 75., 317.

románok, a ruténok, az ukránok miként hívták, azt senki se tudja, pedig a történelemnek valamelyik szakaszában ezek mind uralták a várost. Térképen ne keresd, de még a történelemkönyvekben se – úgyse találok.”⁹⁰

A fikcionalizált város történelmének megalkotottságát, annak jelentéktelenségét jelzi két, kulturális referenciaként olvasható levél – egy Habsburg ezredes itt keltezte egy levelét, a Néma Hegylakó Monostorát pedig egy skandináv prédikátor említi levelében. Az ezután következő zsidó pszeudoreminiscenciák nem játszanak olyan fontos szerepet a tér kijelölésében, mint e kettő, amely a Habsburg és pravoszláv vagy görögkatolikus befolyásról árulkodik. A felsoroltakból világosan látszik, hogy a regényben az egykori „Sighet” eltávolított, fikcionalizált (Kol)világát teremti meg Wiesel, vagyis a fikcióban szereplő valóságreferenciákat összeolvasva egy máramarosi falusi zsidó közösségre illik a leírás – amely ugyanakkor a Kárpátok túlsó, egykori galíciai vagy bukovinai lejtőire is odaképzeltető.

Bátran kijelenthetjük tehát, hogy a Wiesel-univerzumban Kolháza egyike az *elképzelt szülőföldr*eknek. Salman Rushdie azonos című, fentebb már említett esszéjének egyik fő gondolata, hogy a száműzött, kivándorolt, emigráns írókat érő veszteségérzetet a fikció eszközeivel igyekeznek ellensúlyozni: „... ami elveszett, képtelenek leszünk visszahódítani; vagyis röviden, fikciókat alkotunk: nem valóságos városokat és falvakat, hanem láthatatlanokat, elképzelt szülőföldeket, a szellem Indiáit.”⁹¹

72

A haszidizmus ábrázolása és az elképzelt szülőföldr fikciós terei szempontjából jelentős Wiesel *A stetl világa* című esszéje a *Bölcsek és történeteik* című gyűjteményből. Ebben kijelenti, „A stetl a gyermekkorom.”⁹², majd a jellegzetes, Perec és Singer történeteiből ismerős kelet-európai zsidó milió egységes világa, univerzalizmusa mellett érvel.⁹³ Vonatkozási pontként azonban állandóan visszatérnek a gyerekkori tapasztalatai. Hogy mennyire különíthető el a lengyel, ukrán, orosz stetl világa a Kárpátok „innenső” lejtőinek zsidó közösségeitől, fogas kérdés, hiszen egyrészt valóban univerzális világról, azonos kultúráról van szó, másrészt, mint fentebb láthattuk, a régió haszid zsidósága elkülönült mind a történelmi Magyarország, mind a Kárpátokon túli keleti zsidóság más vidékeitől. A hitközségi szerepkörök persze mindenhol azonosak voltak (a bóher, a rabbi, a sakter, a gabe, a béder, a chazan, a samesz), a régió zsidó társadalmának szerkezete és működése viszont nem különbözött a keleti vidékektől, és éppen a tipikus hivatások és társadalmi osztályok képviselője (a fuvaros, a boltos, a suszter, a snorrer...), a szegénység, az orthodox vallásosság, a haszidizmus befolyása, a nemzetiségi ruszin/román közeg indikálta, hogy a fikcionalizálódás aktusai során e tér kelet felé nyíljon meg.

90 Uo., 9.

91 RUSHDIE, *l.m.*, 21.

92 Elie WIESEL, *Bölcsek és történeteik*, ford. Kovács Lajos, Budapest: Partvonal, 2007, 287.

93 „Ha önmeghatározásra szólították fel őket, egy magyarországi, lengyelországi vagy romániai zsidó nem azt mondta: »zsidó származású hitű magyar, lengyel, román vagyok«, hanem így felelt: »zsidó vagyok«.”

De térjünk vissza az eredeti kérdésünkhöz. Mennyiben olvasható a fikció és valóság határmezsgyéjén különféle képpen elmozduló Dubla, Polana, Gyertyánliget, Kolvillág a kárpátaljai/máramarosi haszid befolyás alatt álló zsidó közösség reprezentációjaként?

Hasonló kérdés merülnek fel a legközelebbiként kínálkozó irodalmi párhuzamnak, a kelet-európai steti-világ klasszikus jiddis irodalmi ábrázolásainak vizsgálata során is, mely a tárgyunkhoz legközelebb álló irodalmi párhuzamként kínálkozik még akkor is, ha a kulturális kontextus különbségein túl a nyelvi-irodalmi eltéréseket is figyelembe vesszük. Mennyiben tekinthető a steti adott irodalmi ábrázolása hitelesnek? Dan Miron *The Literary Image of the Shtetl*⁹⁴ című tanulmányában erre a problémára mutat rá Kasrilevke, Sólem Aléchem fikciós steti-jének példáján, amelyet bevallottan szülővárosa, Voronke ihletett. Miron idézi Volf Rabinovitz, az író bátyjának visszaemlékezéseit, és kiemeli a fikciós elmozdulásokat. A tanulmány kétségbe vonja az irodalmi steti-ábrázolások recepciójának sokáig meghatározó hozzáállását, amely azokban éppen a hitelességet becsülte, hiszen bármennyire is mimetikus reprezentációkról van szó, fikciós jellegüknél fogva történelmietlennek minősülnek. Miron a recepcióban diskurzív és metonimikus olvasati rendet különít el – ez előbbi a nem-narratív, szociokulturális kontextusokat veszi figyelembe, ez utóbbi a leírásosság, a valóságreferenciák és reáliák mentén az antropológia szemszögéből értelmez –, majd egy harmadikat, metaforikus olvasatot vezet be. Olyan kiterjesztett metaforákról van szó, amelyekre a narratíva épül, amelyben a metonimikus funkciók (leírás, cselekmény) a metafora „vehicle”, míg a diskurzívak a „tenor” részét képezik.⁹⁵ E metaforáknak ráadásul komparatiztikai vetülete is van, amennyiben az egyes műveken túl az irodalmi és a kulturális hagyományra is apellálnak (bibliai, történelmi előképek, koncepciók).

A reprezentáció és hitelesség eleve problémás dilemmáit elkerülendő, ahelyett, hogy az imagológiai és a társadalomtudományok kontrasztív vizsgálatának vetnénk alá a műveket (amelyek mindazonáltal fontos irányai lehetnek a további kutatásnak), a vázolt kárpátaljai zsidó szövegcsoporthoz vizsgálva a következőkben megpróbálom Miron stratégiáját követni. Arra a kérdésre keressük a választ, hogy beszélhetünk-e egy ennyire széttartó, többnyelvű transzkulturális kánon esetében olyan kiterjesztett metaforákról, amelyek megalapozzák azok narratíváit.

Hagyományhűség és szekularizáció (Ujvári Péter: Akik a holdat lesik; Ivan Olbracht: Sáfár Hanna szomorú szeméről)

A kárpáti haszid közösségeket a századfordulós magyarországi zsidó sajtó rendre mint mélyen vallásos világot írta le, az ortodox oldalról az írások ismeretét, a szekularizálódó modernitás diskurzusai felől pedig mint a hiedelmek, a sötétség, elmaradottság világát láttatta.⁹⁶ Schön Dezső históriájában, akár-

94 Dan MIRON, *The Literary Image of the Shtetl*, Indiana University Press, 1995.

95 MIRON, *I.m.*, 12.

96 GLÄSSER Norbert, *A vallásosság vagy az elmaradottság vidéke? Kulturális kontakt-zónák tradicionalitásra törekvő zsidó közösségei a budapesti orthodox zsidó sajtó*

csak a tudományos történeti munkákban⁹⁷ nyomon követhetjük a vidék haszid dinasztiainak radikális elhatárolódását nemcsak a neológiától, de az orthodoxyiától is. Az irodalmi reprezentációkban érthető módon a felvilágosodás meszternarratívájával gyakran találkozunk.

Ujvári Péter gyakran tematizálja a műveiben a parancsolatok teljesítésének lazulását, a kitérés és az asszimiláció jelenségeit gyakran állítja kritikus-ironikus fénybe, sokszor akár egyenesen parodizálja azokat – ezt találjuk például a *Földanyánk lovagjai*, *Az új keresztény* című regényekben. Ezekben a haszidizmussal jelzett hitbuzgó vallásosságot is szatirikus színben tünteti fel: a *Földanyánk lovagja* kezdetén a közösség kvitlijeit és alamizsnáját szállító belzi rabbihoz tartó zarándokról kiderül, hogy csaló. *Az új keresztény* főhőse maga veszi célba a szadagorai udvart, hogy tanácsot kérjen a cádiktól – a történet íróniája, hogy Littauer Manó később kikeresztelkedik. Ujvári további műveiben humoros konfliktusforrásul szolgál a saját zsidó világában élő zárt mikroközösség és a kor külvilágból érkező kihívásai közötti találkozás (ilyen például *A mécs mellett*). Ennek mulatságos példája már az *Akik a holdat lesik* nyitányában is felbukkan, ahogyan a dublai közösség a homonnai hírekre reagál. Az ottani orvos lánya esküvőjén az ifjú vőlegény szégyelli a hagyományos rítus elemeit (halottas inge fölé köpenyt, a „hájbele” fölé pedig „köcsögkalapot” vesz).⁹⁸ A lakodalmon ráadásul aszpikot esznek, amit a felháborodott diszkutőrök előbb disznónak vélnek, később elevenen fogyasztott csigának – tehát mindenképpen valami tisztátalannak gondolják. Szalai Anna kiemeli, hogy a regény „...bevezető epizódja előlegezi a történet alapkonfliktusát, a hagyomány és az újítás között feszülő ellentét mindennapokra kiható szorongató élményét. A megszokotthoz ragaszkodás és a változó világ követelte valósághoz igazodás és az újítás között feszülő ellentét mindennapokra kiható szorongató élményét.”⁹⁹

74

A szekularizációból fakad tehát az *Akik a holdat lesik* alapkonfliktusa is. Dublán ugyanis – a rendeletet érvényesítendő, amely a közösség számára „nagy gezére” (a hitközséget veszélyeztető rendelet) – a tanfelügyelő be akarja zárni a hédert, pusztán azért, hogy az állami iskolába kényszerítse a gyerekeket. A héder megmentésének reális lehetősége, hogy a „német” iskolával párhuzamosan működjön. Ezt az álláspontot Avruhom Breiner képviseli, míg Lipmen Lévy – a zsidó történelmi tapasztalatra alapozva – elutasít minden világi oktatást: „És Titusz is nagy úr volt és a pápák is nagy urak voltak, de a chédert nem birták elpusztítani.”¹⁰⁰

Ujvári története egyébként valós társadalmi konfliktuson alapul, a dualizmus korának egyik iskolaügyi regionális problémáját tematizálja. Az iskolaügy a hédereket egészségtelennek tartotta, s a kötelező világi oktatás és persze a magyarosítás ellehetlenítőjeként többször igyekezett fellépni ellenük.¹⁰¹

tükrében = Židia pred a za Karpatmi v priebehu stáročí, szerk. KÓNYA, Peter, Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej Univerzity, 2013, 260–267.

97 BÁNYAI – FEDINEC – KOMORÓCZY, *I.m.*, KEREN-KRATZ, *I.m.*

98 UJVÁRI, *I.m.*, 115. A szokás folklórháttérhez: SCHEIBER, *I.m.*, 1116–1125.

99 SZALAI, *I.m.*, 314.

100 UJVÁRI, *I.m.*, 119.

101 „Ezeket a hédereket ezen felül egészségtelennek és erkölcstelennek is tartották,

A héder ennek ellenére a zsidó identitás és folytonosság letéteményese: „Mintha el akarnák tőle rabolni, ami neki a legdrágább. Ezeknek az országvégi embereknek mindenük a chéder. Ez az alacsony, piszkos szoba, ahol piszkos tanítók maszatos gyerekeket tanítanak. Az ő világukban ez a legszebb világ. Ami embernek szent, az innen jön, ami embernek drága, azt itt őrzik meg, ami kívánatos, azt itt ojtják gyöngé palántákba. Szó és gondolat, emlék és tradíció, hit és tudás – itt no, itt erősödik.”¹⁰²

Schön Dezső is említi könyvében a XIX. század utolsó harmadának magyarosítási törekvéseit, amely e végeken is a zsidóságot szemelte ki a „kultúrharc” eszközéül. A magyar népoktatás azonban éppen a hagyományhű haszid ellenálláson bukott meg.¹⁰³ Ujvári reb Lipmen a héder melletti érvével – mely szerint a jó zsidó szenvedni és tűrni tud, erre pedig a héder tanít meg – állítja szembe a magyarosítás és a szekularizáció ideológiáját. Reb Lipmen igazát „még azok is belátták, akiknek tetszett a gondolat, hogy a gyermekeikből mai embereket neveljenek. Jóravaló magyar zsidókat, akik együtt dolgoznak, egy célért küzdenek azokkal, akikkel egy hazában laknak. De mit tegyenek, ha ez a vallásukat veszélyezteti? Ezt nem áldozhatták fel.”¹⁰⁴

A felvilágosodás mesternarratívái és az archaikus kultúrával való találkozás helyzetei rendre visszatérnek Ivan Olbracht riportjaiban is. Ezekben szociografikus részletekkel, esszéisztikus betétekkel, tényfeltárással, lírai leírásokkal, anekdotikus helyzetképekkel, a terepmunka megfigyeléseivel találkozik az olvasó. Egy előző tanulmányban¹⁰⁵ rámutattam, hogy a riportok az etnográfiai írás szempontjából is elemezhetők, s nem elsősorban az ismertett „folkloranyag” miatt. A szerzői pozíció és a narratív eszközök a terepre érkező antropológuséival egyeznek meg, akárcsak az idegenség és másság artikulálása. Ráadásul Olbrachtnál – éppen a hagyományos antropológiai íráshoz hasonlóan – a Johannes Fabian által definiált *allokronizmusok* alapozzák meg az adott kultúráról való beszédmódot. Fabian a hagyományos etnog-

és a jiddis nyelvű környezetet tartották felelősnek a gyengébb magyartudástért. A hédereket ezért a népiskolai oktatás hatékonyságának legnagyobb kerékkötőjeként tüntették fel. Az elemi iskola emiatt többször is kérte a várost a »zugiskolák« bezárására, és egy ellenorzott, tiszta Talmud-iskola felállítására, de erre nem került sor.” Vö. BÁNYAI – FEDINEC – KOMORÓCZY, *I.m.*, 77.

102 UJVÁRI, *I.m.*, 118–119.

103 „Bármily furcsán hangzik is, a pesti kormánykorok magyarosítási mozgalma a haszid rabbik ellenállásán bukott meg. A kormány iskolákat nyitott a máramarosi falvakban, de azokban a tanítón és a szolgán kívül alig jelent meg valaki. Próbáltak erőszakot alkalmazni [...] A máramarosi zsidók az elemi iskoláztatás kényszerét olyan *gezérának tekintették*, amelyhez hasonlót az ellenségek egyszer száz esztendőben zúdítanak Izráel fejére.” SCHÖN Dezső, *Istenkeresők a Kárpátok alatt*, Budapest: Múlt és Jövő Lap- és Könyvkiadó, 1997, 183. (Kiemelés – Sz. P.)

104 UJVÁRI, *I.m.*, 120.

105 SZÁZ Pál, *Az etnográfiai írás sajátosságai és az idegenség alakzatai Ivan Olbracht kárpátaljai riportjaiban*, Irodalmi Szemle 2016/2., 60–81., SZÁZ Pál, *Ethnographic writing and the Subcarpathian reportages of Ivan Olbracht = Transzkulturalizmus és bilingvizmus az irodalomban*, szerk. NÉMETH Zoltán – ROGUSKA, Magdalena, Nyitra: Közép-európai Tanulmányok Kara, Nyitrai Konstantin Filozófus Egyetem, 2018, 61–70.

ráfiaák primitívéről való beszédmódját elemezve mutatott rá, hogy a modern világból érkező idegen gyakran a térbelit az időbeli távolság narratíváira cseréli leírásaiban, a megfigyelt törzsi világot úgy írja le például, mint az ősidőket, az emberiség gyermekkorát.¹⁰⁶ Olbracht a középkori félpogány szlávokéval felelteti meg a ruszinok világát (már egyik riportjának címe is beszédes: *Egy tizenegyedik századbeli falu*), a németmokra németek szerinte abban a korban ragadtak, amikor kolonistákként ide érkeztek (*Tizennyolcadik század*), a saját kora viszonyait pedig gyakran a cseh történelmi múlthoz hasonlítja. A *Hegyek és századok (Hory a staletí, 1935) Zsidók* című fejezete, amely már a riportkönyv mintegy egyharmadával rövidebb első kiadásában is szerepelt, szintén bővelkedik az allokronizmusokban.

Ez a riport a kárpátaljai zsidóság egyedülálló, mérvadó és maradandó reprezentációja, amelybe a szerző saját élményeit feldolgozó anekdotikus részleteket is beiktat, s ezek James Clifford fogalmának értelmében etnográfiai allegóriákként¹⁰⁷ olvashatók. Az elbeszélő „a járási székhelyen” (Ökörmező/Volovec, ma: Міжріч'я) lakik, és szállásadója, a suszter, Herskovics-Alter Ábrám, az etnográfiai narratívák bennszülött adatközlőjéhez (native informant) hasonlítható. A riportban felrajzolt portrén kívül szellemes beszámolót kapunk az Alter név eredetéről is, a haszid folklór jellegzetes szokásáról:¹⁰⁸ „A vallásos chaszid zsidók életében nem is olyan ritka..., előfordulnak bizonyos tragikus mozzanatok, amelyek miatt megengedhetőnek tartják az Örökkévaló becsapását.”¹⁰⁹ A halál angyalának kicselezését hivatott névmódosítás (az Alter hozzáadása) szellemes leírását olvashatjuk a riportban: „És a rabbi csodát tesz. [...] A halál angyala [...] végigrepül az egész falun. Herskovics Sámuel sehol sem talált. Visszatért az Úrhoz: / – Uram, Kelecsényben nincs semmiféle Herskovics Sámuel nevű gyermek. Hiba csúsztatott a könyveidbe.”¹¹⁰

76

Éppen Herskovics válik a későbbiekben annak az anekdotikus betétnek a főszereplőjévé, amely etnográfiai allegóriaként a felvilágosodás mesternarratíváját reprezentálja mint a vallás (a nép ópiuma) és racionális tudomány szembenállását. Herskovics ugyanis a narrátort kérdezi mint világot járt embert: „Igaz az, hogy valaki a holdra akart repülni?” Mire az közli az olvasóval, hogy a járási székhelyen „egyáltalán nem kapható újság”¹¹¹ – akárcsak a több mint húsz évvel korábban íródott *Akik a holdat lesik* Dubláján, amely éppen e megállapítással indul, s ahol csak a kalendárium képviseli a nyomtatott médiumot.¹¹²

106 Johannes FABIAN, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia University Press, 2014, 37–69.

107 James CLIFFORD, *On Ethnographic Allegory = Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, eds. James CLIFFORD – George E. MARCUS, Berkeley: University of California Press, 1986, 98–121.

108 Amelyet például Ujvári Péter is feldolgoz több írásában, vö. SCHEIBER, *I.m.*, 1128–1130., 1146.

109 Ivan OLBRACHT, *Kárpátaljai trilógia*, ford. ZÁDOR András, Budapest: Európa, 1987, 388.

110 OLBRACHT, *I.m.*, 389.

111 *Uo.*, 390.

A Herskoviccsal folytatott beszélgetés kétségbe vonja a tudományosan bizonyított evidenciákat, az elbeszélő kénytelen elmagyarázni, miért forog a Föld, és hogyan bizonyítható, hogy a Föld gömbölyű. A narrátor áttételesen reflektál a szekuláris iskolázottság hiányának problémájára, maga ugyanis elemista emlékeiből igyekszik ezeket az evidenciákat elmagyarázni. Herskovics ezekkel szemben az archaikus világgéppel érvel, a földrengést például így magyarázza: a Föld vízben úszik, és az abban levő hal farokcsapásai miatt reng a föld. Az allokronizmus ezúttal is előáll: „Hogy került a világnak ebbe a zugába az asszír–babilóniai mitikus hal? Bizonyára a talmud vizein úszott ide.”¹¹³ A dialógus a Föld korának kérdésével folytatódik (5 691 év), a szétszórás mint a zsidóság sorsa az ószövetségi büntetés eredményeként kerül szóba (az aranyborjú), végül a beszélgetés a messiásvárás hamarosan bekövetkező jöveteleének reményével zárul. Herskovics ezután mint a szigorú vallásosság jelenségét tárgyalja a haszidizmus mozgalmát, kritizálva a rebbék hatalmát. A kettős iskoláztatásra való reflexióként a riport végén is előkerül a Leviatán képe mint a racionális-tudományos világot közvetítő szekuláris és az archaikus hiedelemvilágot őrző vallásos oktatás ellentmondása.¹¹⁴

Ahogy a riportokban oly sokszor, e mozzanat variánsát is megtaláljuk szépprózai változatban, az *Átok völgye* harmadik darabjában, *Sáfár Hanna szomorú szeméről*-ben. A tudományos világnézetet itt Abrahamovics Lejb képviseli, aki a világ működésének tudományos magyarázatait a szekuláris oktatásnak köszönhetően ismeri meg. Igaz, midez nagyon áttételesen jelenik meg a műben. Abrahamovics Lejb a beteg bátyjánál tartózkodik, Cserninben, a suszterkedésben helyettesíti őt. Volf Zélig családjának cipőit javítja, miközben annak fiával, Herssel, a munkácsi gimnázium diákjával beszélget, aki felvilágosítja őt a világ jelenségeinek tudományos magyarázatát illetően. Abrahamovics Lejb az új igazság következtéként gravitációt igazoló kísérleteket mutat az őt kinevető zsidóknak – egy felfüggesztett, vízzel teli bögrét forgat. Abrahamovics által indul meg a regényben a diskurzus a szocializmusról és a cionizmusról. A munkácsi gimnazista és barátai, a chaluc mozgalom tagjai pedig agitálni jönnek Polanába, ami végül megváltoztatja Sáfár Hanna életét. Az epizódot bevezető passzusban Olbracht a regénybe ékelődő heteroglosz-sziaként idézi az „újítás” ellen küzdő rabbik hangját: „Szerencsétlen népe Izraelnek! – harsogták a rabbik. – Megint tévelygés ütötte fel fejét körödben? Elfelejtetted már az esküt, amelyet az Úrnak tettél, amikor a góleszbe küldött? Hogy sohase próbáld kierőszakolni az ígéret földjére való visszatéréseidet, hanem megvárod, amíg elküldi a Messiást, aki visszavezet oda? [...] Megint új bálványt, új aranyborjút állítottál föl magadnak: a hazug tudományt. Csak

112 „Dublát még nem annektálta a hetedik nagyhatalom. Nyomatott újságot csak egyet ismernek, de az aztán különb annál, amitől a városi népség okosodik. Csakhogy huszonnégy óráról huszonnégy órára csupán. A lüoch* [Kalendárium] az egészen más.” UJVÁRI, *I.m.*, 115.

113 *Uo.*, 391.

114 *Uo.*, 396. A földrengés a Leviatán mozgásával történő magyarázata Láng György regényében is megjelenik. LÁNG, *I.m.*, 30.

bizonygassátok, hogy a föld gömbölyű, és hogy forog, csak higgyétek, hogy a világ régibb, mint a mi időszámításunk. Bolondok!”¹¹⁵

Hasonlóan a tudományosság imént sorolt toposzaihoz, amelyek az említett *Zsidók* című riportban és a regényben is megtalálhatóak, a rabbik idézett, szekularizáció elleni felháborodására is találunk párhuzamot. A riportkönyv bővített kiadásba bekerülő, 1934-es *Nacionalizálódás* című részben a cionizmus mozgalmának és irányzatainak taglalásán túl a regényben is megfigyelhető vallási alapú anticionista kritika is megjelenik. Olbracht, mintha csak regényt írna, riportjában epizált formában pozicionalizálja és heteroglossziaként építi be szövegébe a tényeket. A cionista szellemiségű munkácsi Héber Gimnázium ellen – amelynek első évfolyama 1932-ben érettségizett – Hajim Elazar Sapira elkeseredett harcot folytatott, azonnal kiátkozta például a tanárait és a diákok szüleit. A messiási beteljesedés parancsolatának megszegéseként elítélte a cionizmust és harcolt ellene. Az 1934-es tífuszjárványt, amelyben két diák életét veszítette, valóban a büntetés eszközeként értelmezte. Olbracht sorai mintha Sapira zsinagógákban kifüggesztett jiddis nyelvű felhívásának stilizált változatai lennének.¹¹⁶

78 A szekularizáció Ivo Karadžič fellépésével válik a regény központi problémájává, akivel Sáfár Hanna Ostravába költözése után ismerkedik meg. Az itteni hachsarában dolgozva szeretné ugyanis összegyűjteni a pénzt a palesztinai kivándorlásra. Ivo nem „goj”, s nem is keresztelkedett ki, zsidó volt: felekezet nélküli és ateista – ez egy olyan kombináció, amelyet a polanai közeg még sosem látott. Ironikus, hogy Ivo külleme is zsidós (megjelenik az orr sztereotipikus motívuma). Az összeütközés a regény végén kulminálódik, amikor Hanelével azért utaznak Polanára, hogy feleségül kérje őt: a szakadás elkerülhetetlen. Hanele apja szerint a zsidóság nem választás, hanem örökség kérdése,¹¹⁷ míg Ivo szerint az ember az identitását saját maga határozza meg, akárcsak a nevét. Az ideológiai konfliktus a talmudi szigorban élő Fajnermann Mordecháj Jiddel élesedik ki, aki a közösség képviselőjeként szólal fel.¹¹⁸ Ivo eredeti nevére előzőleg, anyja meglátogatásának epizódjában derül fény (Izsák Kohn), amikor Hanele felfedezi a mezusa üresen maradt helyét – amely egyben az asszimilálódott család szimbólumának tekinthető. Ivo őszinte jellem, elveinek ellentmondva nem hajlandó megjátszani magát, zsidóságát. A regény a közösség szakadásával végződik, amely kiveti magából Hanelét.

A. M. Píša monográfiájában kiemeli Olbracht kritikus viszonyulását és ironikus humorát „a vallásos hiedelmek és tévképzetek e szigete iránt [...], amely visszafordíthatatlanul pusztulásra van ítélve az újkori társadalmi fejlődés, az osztályellentétek és konfliktusok hullámverésében.”¹¹⁹ Bár Píša marxista val-

115 OLBRACHT, *I.m.*, 100.

116 BÁNYAI – FEDINEC – KOMORÓCZY, *I.m.*, 179., 189–191.

117 OLBRACHT, *I.m.*, 157.

118 „Őn zsidó uram, mint ahogy zsidók vagyunk mi. Őn Kohen nemzetségéből való, ama dicsőséges nemzetségből, amelyből azok származnak, akik évenként egyszer kimondhatják az Isten valódi nevét. Mégis azt mondja: nincs Isten. Van Uram.” *Uo.*, 173.

119 „...alighanem kritikusan, s ugyanakkor ironikus mosollyal szemlélte a vallásos hie-

laskritikán és Olbracht írásain alapuló megállapítása igaz, mégis meglehetősen egyoldalú kijelentés. Magyar fordítója, Zádor András a következőképpen árnyalja azt a monográfiájában: „... mint minden igazi tragédia, két igazság kibékíthetetlenlenségéből robban ki. [...] a maga törvényei szerint mindkettőnek igaza van. Sőt, mivel Olbracht ellenállhatatlan szuggesztivitásának tökéletesen sikerült elismertetnie velünk az ortodox eszmeiségnek a konkrét feltételek adta létjogosultságát, s következőképp megértetnie a védelmét és fönntartását szolgáló magatartás indítékait, az egyéb körülmények között öncélú hajthatatlanságot nemcsak menthetőnek érezzük, hanem tisztelettel meghajlunk előtte, mint minden emberi nagyság előtt.”¹²⁰

A tradicionális közegben megjelenő modernitás és szekularizáció tehát mind a regényben, mind a riportokban előbb a régiót érintő általános leírás-ként szerepel, valamint a szereplők között bonyolódó cselekmény ideológiai alapját is képezi. A szereplők közötti konfliktus így a dialógusokban a bahtyini heteroglossziaként utal a tágabb társadalmi diskurzusra. A regény tehát társadalmi allegóriaként értelmezhető, olyan reprezentációként, amely a fikciós történet mögött a régió társadalmi diskurzusait mutatja fel, sőt, ezen túlmutatva, általános társadalmi-gondolati problémákat vet fel – hiszen a regény témája végső soron nem (csak) a kárpátaljai zsidók élete, de a vallás és társadalom problémája is. Erre az olvasati lehetőségre maga a szerző is utal egy levélrészletben, mely szerint a mű „A felszínen a kárpátaljai zsidókról szól, mélyebben viszont a vallás tragikomédiájáról...”¹²¹

Az *Akik a holdat lesik* a világi oktatás bevezetésének esetén keresztül szintén a szekularizációt tematizálja. Itt is a tudományos és a vallásos világnézetet ütközik, ráadásul a csoda – amely a vallásos narratívákban, például a haszid történetekben központi szervezőelem –, Olbrachthoz hasonlóan (főleg az *Átok völgye* első két, *Az Úr csodát tesz* és a *Bajok a mikve körül* című részében) Ujvárinál is szatirikus regiszterbe kerül. A nyomtatásos kultúra egyetlen terméke, amely a közegbe eljut, a kalendárium, a „lüoch” (lúah) a holdfogyatkozás bekövetkeztét is előre jelzi. Reb Lipmen a cádik rejtelmes jóslatát – amelyet a samesz segítségével fejt meg – a holdfogyatkozással mint az isteni harag jelével köti össze, amely a világi iskola miatt sújtja a közösséget. Hiába mondja ellenlábasa, Breiner, hogy fizikai jelenségről van szó. „A holdfogyatkozás nem fizika, hanem egy csoda. [...] A csodát megértették, mert ebben az isteni harag megnyilatkozását látták. [...] Hát csak nem tűrheti el az isten, hogy Dublán iskolát állítsanak.”¹²²

delmek e szigetét képzelgéseivel, szertartásaival és szokásaival, amellet tanuskodva egyben, hogy – híveik kétségbeesett ellenállása ellenére – pusztulásra van ítélve az újkori társadalmi fejlődés osztályellentéteinek és konfliktusainak hullámvérése közepette.” Piša, A. M., *Ivan Olbracht*, Praha: Československý spisovatel, 1982, 116–117.

120 ZÁDOR András, *Olbracht*, Budapest: Gondolat, 1967, 129.

121 Idézi: Lenka ADAMOVIÁ, *Ivan Olbracht*, Praha: Horizont, 1977, 92.

122 UJVÁRI, *I.m.*, 117.

Ujvári és Olbracht művében egyaránt társadalmi beszéddel, vagyis a bahytini heteroglossziával állunk szemben, amely a tipikust individualizálja.¹²³ A haszidizmus itt mint a szekularizálódással szembenálló ultraortodoxia prezentálódik, amely a jiddis és más kelet-európai zsidó irodalmakban a hászkalával szembeni hagyományos pozíció variánsának tekinthető.

A narratívát megalapozó metafora, ahogy azt Dan Miron is kiemeli, mindig valamiféle kulturális előképen alapul, amely a zsidó hagyomány és emlékezet tükrében mutatja fel az elbeszélte eseményeket. Az *Akik a holdat lesik* esetében ez Titusz császár és a pápák említésében merül ki, míg Olbrachtnál a szekularizációt az ószövetségi hitehagyás legerőteljesebb képéhez hasonlítja, és az aranyborjú imádásával von párhuzamot.

A mélyszegénység képei (Ivan Olbracht: Az Úr csodát tesz; Láng György: Hanele)

Kárpátalja/Verhovina reprezentációjának egyik leghangsúlyosabb szólama – korszakra és nyelvi beágyazódásra való tekintet nélkül – a mélyszegénység ábrázolása. A nyomor és a szociális kiszolgáltatottság problémája tette a régiót „vonzóvá” a csehszlovák (és magyar) szocialista aktivizmus számára. A „Podkarpatská Rus” a két világháború között divatos irodalmi toposz lett, a centrum szépírói szívesen használták fikcióikban.¹²⁴ A természet terét és a ruszinokat szerepeltető témája miatt a régió irodalmi topográfiájában gyakran találkozunk az egzotizáció, az archaikum, a természet és kultúra témáival. Kevésbé hízelgő képet festett azonban a régióról annak nyomorára, elmaradottságára és zavaros viszonyaira figyelmeztetve az ellenzéki ČKP, amely a kormánypolitika kultúrmissziós és civilizátori retorikája mögötti visszasságokra igyekezett rámutatni. Ilyen például Vašek Káňa Olbracht által is olvasott *Zakarpatsko*¹²⁵ című riportkönyvecskéje, amely a helyi sovány munkásosztály és a párt tevékenységét mérte fel. Olbracht kiszolgáltatottként ábrázolja a periférikus, csehek számára ismeretlen régiót, amely nem várt módon lett Csehszlovákia része: a régi (magyar) kolonizátorok után következő új kolonizátorként láttatott új rezsim nem hozott lényegi változást a szociális állapotok terén. Sőt, Olbracht azt állítja, az új hatalom és új határok miatt még nehezebb lett a megélhetés,¹²⁶ amelyhez még a harmincas évek gazdasági válsága is

80

123 „...nagy általánosságban a heteroglosszia mindig meg van személyesítve, az egyéni emberi alakokban testesül meg, és a véleménykülönbségek és ellentétek mentén válik egyedivé.” Mihail M. BAHTIN, *The Dialogic Imagination*, Austin: University of Texas Press, 1983, 326. (fordította Sz. P.)

124 Lásd: Jaroslav DURYCH, *Kouzelná lampa*, Praha: Vetus Via, 1958.; Vladislav VANČURA, *Poslední soud*, Praha: Československý spisovatel, 1958.; Karel ČAPEK, *Hordubal*, Praha: Fr. Borový, 1941.; Stanislav KOSTKA NEUMAN, *Enciány z Popa Ivana*, Praha: Československý spisovatel, 1954.

125 Vašek KÁŇA, *Zakarpatsko. Reportáž ze života ukrajinského proletariátu v Československu*, Praha: Karel Borecký, 1932.

126 OLBRACHT, *I.m.*, 358–360.

hozzáadott – majd a ténymegállapítás higgadtságával kijelenti: „Kárpátalján éhínség van.”¹²⁷

A mélyszegénység ábrázolása során azonban a reprezentátorok gyakran csak a ruszin nyomort vették észre, és arról, hogy a nincstelenségnek nincs etnikai identitása, elfeledkeztek vagy nem akartak tudomást venni. Talán éppen antiszemita indíttatásból tették ezt – ahogy például Bartha Miklós *Kazárföldön* című propagandisztikus riportkönyvében is láthatjuk, aki a zsidó uzsorakamatot és üzérkedést jelölte meg minden nyomor okaként.¹²⁸

Olbracht cseh fordításban olvasta Bartha könyvét,¹²⁹ s gyakran említi Egánt, illetve a hegyvidéki akciót. Rajta kívül Albert Londres *Le Juif errant est arrivé* című kötetére hivatkozik, amit szintén fordításban olvasott. Ez a könyv megrendítő módon ábrázolja a zsidó nyomort, és kiemeli, hogy szegénység nem kizárólag a zsidókat érinti, hanem általános jelenség a régióban. A Barthánál is hangoztatott antiszemita vádakat reális fénytörésbe állítja: „A zsidó nélkülözhetetlen és pótolhatatlan volt. Ő volt az egyetlen pénzember. Az általános tudatlanságban és tájékozatlanságban az egyetlen informált ember, legalábbis gazdasági téren. Szükségük volt tehát rá.”¹³⁰ Olbracht a „zsidó burzsoázia” domináns gazdasági pozíciójának gyengülését vázolja fel, amely a hegyvidéki akcióval kezdődött, s a csehszlovák érával folytatódik: a zsidó boltosok nem kelhettek versenyre a bankrendszerrel, a hitelszövetkezetekkel, a legionárius fogyasztási szövetkezetekkel, a Baťa cipőgyár által jelképezett kapitalista áruházláncokkal. Olbracht a szociális mozgásokat diakronikusan és szinkronikusan is szemléli, feltárja a zsidó burzsoázia elszegényesedésének folyamatát, és kiemeli, hogy a „zsidók túlnyomó többsége dolgozó ember”¹³¹, vagyis kézműves, munkás. Figyelmet szentel továbbá a legalacsonyabb réteg, a nincstelének, a snorrerek (koldusok) számára is.

Olbracht riportjainak ezen megállapításai összeolvashatók az *Átok völgyével*, amely ezáltal szintén allegorikus reprezentációként olvasható – nemcsak a polnai zsidók társadalmának ábrázolását, de a Sáfár család történetét illetően is, amellyel a *Sáfár Hanna szomorú szemeiről* elején találkozunk, s amely a diakrón nézőpontot képviseli. Ebben a narratívában a térséget illető történelmi-társadalmi hatások (a hegyvidéki akció, a világháború, a hatalomváltások, a csehszlovák éra) sora mint a család elszegényedésének története áll össze, amelyben a regény végéig a nagyapa, az egykori malomtulajdonos emblematisz alakja kísért (például a malmok hangja által).

Az *Átok völgye* prózatriptichonjának első darabjában, *Az Úr csodát tesz* címűben kerül középpontba a szociális téma, mégpedig a legmélyebb nincstelenséget ábrázolva. Az elbeszélés Ziszovics Bajnis körútjával kezdődik, melynek során élelemre kíván szert tenni családja, nyolc gyereke számára, akik az előző nap óta nem ettek. E szinte koldulásnak tekinthető kéregetés során Bajnis szinte már nem is a fuvaros, hanem a snorrer szerepébe kerül, ami kiváló lehetőséget

127 *Uo.*, 363.

128 BÁNYAI – FEDINEC – KOMORÓCZY, *I.m.*, 109–119.

129 M(iklos) BARTHA, *V zemi Chazarů*, Mukačevo: Novotný a Bartošek, 1927.

130 OLBRACHT, *I.m.*, 385.

131 *Uo.*, 385.

kínál egy szociális körkép nyújtására a polnai zsidókról. A nyitókép Fux Salamon (akinek a családja, mint később kiderül, egykor Sáfárék konkurenciája volt, mára az egyetlen tehetősebb család lett Polanán) üzletében indul, ahol fel-táruul a ruszinok nehéz élethelyzete, pénztelensége. Bajnis éppen alkudozni próbál a tulajdonossal, de nem jár sikerrel, nem kap több árut hitelbe. Elkeseredésében a konyhában sürgölődő Esztertől csen egy kevés kenyeret. Később a kovácsműhelyben Nachamkesz Szrultól sem kap kölcsön, ám annak feleségétől, Lájétól sikerül egy fej hagymát kieszközölnie. E sovány szerzemé-nye mellett néhány retket kénytelen a csemetéi között elosztani.

A novella fordulópontját egy turista pár felbukkanása képezi (akik minden bizonnyal csehek, ám Bajnis franciának gondolja a nyelvüket), akiknek éppen egy lóra van szükségük. A fuvaros Bajnis a szerencsését némi furfanggal és szerepjátszással tetézve szép keresetre tesz szert, amiből nemcsak a család-ot sikerül megmentenie az éhezéstől, de Cháimka taníttatására is jut belőle. A váratlan lehetőséget Bajnis isteni csodának tekinti, hiszen az „Úr küldi ezt a két turistát hozzá. De akarata megvalósításának részleteivel az Isten már nem törődik, és nem is törődhet. Az már az ember dolga, és rajta áll, hogy a világot maga körül úgy formálja át, hogy az Isten szándéka beteljesüljön.”¹³² A szeren-csés fordulat nemcsak a vallásos közezből nézve csodálatos, de az olvasó számára is az, hiszen egyfajta deus ex machinaként kínál kiutat a reménytelen és kilátástalan helyzetből. Az idegenek felbukkanásával ugyanakkor a diskur-zusban megnyílik az antropológiai aspektus, az „antiszemita úr” zavaros visel-kedése sok tekintetben hasonlít nemcsak az idegen vidékre keveredő nyugati antropológuséhoz, de a kolonizátorokéhoz is.

82

Az elbeszélés mint szegénységábrázolás nemcsak a váratlan fordulat miatt ad okot az optimizmusra, de azért is, mivel a szegénységet nem statikus állapotként, hanem a lehetőségek hiányaként ábrázolja. Az elbeszélés refrén-szerű szólamaként – a nyitójelenetben és az idegen úrral való alku során – tér vissza a gondolat, hogy az üzlet nemcsak pénzkeresés, de szórakozás, sőt szenvedély is. Hasonlóan sztereotipikusan „zsidós” jellegűnek tűnik a világ átformálásáról szóló vélemény: „Tévedés azt hinni, hogy a világ az, ami ér-zé-keinkben tükröződik, valami idegen, valami szilárd, valami, ami független a munkánktól. (...) A világ az, amit magunk csinálunk belőle.”¹³³

A verhovinai zsidó mélyszegénység megdöbbentő – és az iméntitől sok-kal borúlátóbb – artikulálása található Láng György Hanele életéről szóló regé-nyében. Hanele hasonló szegénységbe születik, mint amelyet Olbracht elbe-szélése ábrázol, apja ráadásul szintén fuvaros: „A szegény zsidók közt is ők voltak a legszegényebbek.”¹³⁴ Egy román fakereskedő viskójában laknak árendába, szülei mindenféle munkát megragadnak, apja fuvarozik, anyja nap-számba jár. Hanele korán árvaságra jut, s élete ezután az éhezés elleni harc-ról szól. Cselédként dolgozik és mos néhány családnál, de nem tudja fizetni a lakbért, ezért kiteszik a házból. Láje asszony fogadja be, akinél nyáron a fás-kamrában, télen a konyhában alhat. Láng regényében az a legmegdöbben-

132 *Uo.*, 27.

133 *Uo.*, 28–29.

134 LÁNG, *I.m.*, 6.

több, ahogyan a szegénység mindenre kiható állapotát ábrázolja. A materiális nyomor ugyanis mindenre kihat: „a durvaságokhoz hamar hozzászokott, annyira, hogy szinte magától értetődőnek, természetesnek találta.”¹³⁵ Lájének minden módon besegít (például a csempészárúját továbbítja), takarítja a mikvét, a nagybocskói teherszállító pályaudvaron segédkezik, és eltűri gazdaszszonya kegyetlenkedéseit. Később a bocskói mikvét és imaházat is takarítja. Az ünnepek idején a tehetősebb házaknál megvendégelik, ekkor teleeszi magát. Ártatlanságát egy román favágó két mézes puszedlijáért veszíti el. Ettől kezdve némi ennivalóért, rumért, húsz fillérért bárki megkaphatja, „érzékenyen, mint egy kődarab. A birtoklásnak mindig úgy adta meg magát, hogy szinte oda sem figyelt. Soha a gyönyör perceit nem ismerte.”¹³⁶ A világháború idején Lájével a határvédő katonák főhadiszállására járnak fel a hegyekbe, hogy ott drágán eladják a faluban összevásárolt javakat. Amikor Lájé meghal – lefordul a székről az asztalnál –, Háni nyugodtan elfogyasztja a tányérjában maradt ételt. Így tengeti életét szokásossá váló alkalmi munkáiból, az ünnepek és a nagyobb lakodalmak idején történő nagy zabálásoktól eltekintve állandó harcban az éhséggel, amely „nagy ellenség volt, szívós, örök ellenség, és sokszor úgy volt, hogy már-már legyűri.”¹³⁷ Egy alkalommal a gazdag román gazda, Braveanu Konstantinhoz veszi be magát, aki felesége öngyilkosságát követően napokon át alkoholmámorban fetreng. Háni ellátja a gazda állatait, degeszre tömi és szintén az öntudatlanságba issza magát. Az incidensnek köszönhetően (ráadásul az a hamis vád éri, hogy lopott) faluszerzte kiközösítik a közutálat tárgyává váló Hánit, aki így a szokásos munkáitól és alamizsnáitól is elesik. Másrészt viszont az általános elszegényedés és a gazdasági süllyedés miatt sem talál munkát, ugyanis senki sem ad ki pénzt, ha nem muszáj. Olbrachthoz hasonlóan – bár tágabb perspektívából közelítve – Láng is jelzi a harmincas évek válságos állapotát, amelyet nemcsak a Sáfárékhöz hasonlóan tönkremenő Mendelovics család, hanem az olyan utolsó nincstelenek is megéreznek, mint Háni.¹³⁸ Ez az általános elszegényedés Hánit a legmélyebb nyomorba taszítja, rohadt almát és nyers krumplit kénytelen enni: „Itt már egyszerűen csupán az egyetlen pontra leszűkült kérdésről volt szó: éhen fordul-e fel, vagy valahogy még meg tud kapaszkodni az életben? Ezekben a napokban valósággal növényevő állattá süllyedt.”¹³⁹

Később gallyazni áll egy durva ruszin favágócsapathoz – a lány talán akkor süllyed a legmélyebbre, amikor az éhségét kihasználó csapat kiéli rajta a vágyait, amelyet Háni teljesen érzéketlenül tűr.¹⁴⁰ Ettől kezdve napszámba jár a favágókkal. Bár nőként kevesebbet keres a társainál, de életében először sikerül elérnie, hogy mindig legyen mit ennie, és félre tudjon tenni, ha egy hétig nem adódik munka. Lájé egykori házának fáskamrájából kirakják, így abban a házban bérel szállást, ahol gyerekként lakott. A regény fénypontja,

135 Uo., 42.

136 Uo., 43.

137 Uo., 81.

138 Uo., 192–193.

139 Uo., 195.

140 Uo., 200.

hogyan Háni megveheti magának azt a pár kesztyűt, ami megtetszik neki (az egyiket később elveszíti a hegyekben). Ebben a helyzetben éri őt a „hitler-ráj”¹⁴¹, a zsidótörvényekről tájékoztató falragaszok, az első antiszemita atrocitások, amelyekre eddig itt nem volt példa. Háni minderre nem figyel – hiszen csak a hasával és a munkával foglalkozik –, míg be nem zárják a vagonba őt is, a többi ligeti zsidóval együtt.

Láng könyve a verhovinai (zsidó) szegénység páratlanul sötét reprezentációja, amelyet tárgyias hangvétel jellemez, kerülve a szociális szentimentalizmust vagy a hatásvadászatot. A régió szegénységét nemcsak a korabeli adatok támasztják alá, hanem a memoárok is beszámolnak a szűkös életkörülményekről, amelyek a két világháború közötti időszakban tovább romlottak. Wiesel családja például nem élt nyomorban, de minden fillért be kellett osztaniuk.¹⁴² Helena Maršíková (Chanele Drumerová) története más eset: a másik oldalon, egy Csehszlovákiához tartozó faluban született, apja asztalos volt, amiből fenn tudta tartani a családot. A csehszlovák éra végével és a magyar hatalomátvétellel azonban a legkeményebb idők köszöntöttek az ő családjára is.¹⁴³

A Miron által vizsgált narratívaalapozó metaforák a kulturális emlékezetben, a zsidó hagyományban gyökereznek. A vizsgált két nyomorelbeszélés mélyén is megtaláljuk ezeket az előképeket. Az *Úr csodát tesz* főhőse Ábrahám és Izsák ószövetségi történetének tükrében értelmezi az eseményeket, Bajnis szerint ugyanis a két idegent Isten küldte, „Mint a bárányt Ábrahámnak, hogy föláldoztassék az ő fiai helyett.”¹⁴⁴ A két idegen, pontosabban a pénzük tehát a helyettesítő áldozat, amelyen Bajnis-Ábrahám megválthatja gyermekei éhségét. Hanele esetében a kulturális előkép áttételesebben jelentkezik a regény egyik epizódjában, amikor a Braveanu Konstantinnal való incidens miatt sehová sem invitálják meg széder estre (a narrátor ezt az epizódot arra használja fel, hogy leírja a rituális étkezés szokásait, amelyről Hánit, életében először, kizárnak). Ekkor a mesés talmudtudású, lengyel származású bocskói rebbe, Honigschnabel Áron kiprédikálja Háni esetét (persze tapintatosan, csak az utalás szintjén). A rabbi dróságát „szép, tiszta magyarsággal” mondja el, és a Haggada ábrázolásaihoz merítve a szarvasvadászat konvencionális képét idézi fel, amely a hagyományos értelmezés szerint a zsidóüldözés allegóriája.¹⁴⁵ „És most mit kell hallanom? Az én gyülekezetem, az én hittestvéreim maguk közül választottak egy szarvaszt, egy védtelen, nyomorult, menekülő vadat, és azt üzik, azt marják, mert *legelőt* keresett magának, mert életét akarta fenntartani...”¹⁴⁶ A rabbi szavai a 42. zsoltárra, illetve

141 Uo., 231.

142 WIESEL, *I.m.*, 23.

143 MARŠIKOVÁ, *I.m.*, 10.

144 OLBRACHT, *I.m.*, 26.

145 A szarvas Izrael szimbolikus megjelenítése volt. A héber *cví* [יבצ] szó szarvaszt és szépséget is jelent. A 2Sám 1:19-ben szereplő „gyönyörű Izrael” így „a szarvas Izrael”-ként is értelmezhető, a Dán 11:16-ban a „gyönyörű föld” pedig „a szarvas földje”-ként is értelmezhető. EPSTEIN, Marc Michael, *Dreams of Subversion in Medieval Jewish Art and Literature*, University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1997, 128.

Jeremiás legelőről elűzött szarvas-hasonlatára utalnak.¹⁴⁷ A bocskói rabbi tehát a zsidóság alaptapasztatásával, a kiközösítés megidézésével próbál a mélyszegénység miatt kiközösített Háni mellett kiállni.

A nyomor mind Olbracht, mind Láng művében kiúttalan élethelyzetként jelenik meg. Háni hosszú évek küzdelmével, a legkeményebb munka árán éppen csak kilábal belőle, de csak annyira, hogy legyőzze az állandó éhséget. Bajnis történetét a csoda, azaz a véletlen oldja meg, ez azonban csak átmeneti megoldást nyújt az éhezés ellen küzdő család számára. Így aztán hiába különbözik annyira Láng sötét történetének és Olbracht derűs és optimista elbeszélésének hangvétele, mindkettő a reménytelenség tanúbizonyságaként szolgál.

Az alárendeltség alakzata: a zsidó nő (Ivan Olbracht: Sáfár Hanna szomorú szeméről; Láng György: Hanele)

A következő narratívaalkotó metafora nem választható el sem a szegénység aspektusától, sem pedig a szekularizációnak ellenálló konzervatív környezet-től. Mindkettő feltételezi ugyanis a zsidó nő kiszolgáltatottságát, illetve a társadalomban képviselt alárendelt szerepét. Ez a probléma kerül középpontba a két Hanele, tehát Láng György, illetve Ivan Olbracht regényének főszereplője esetében is. Láng művét életrajzi narratíva működteti, amely végigkíséri a főszereplő élettörténetét (bár a deportálás utáni eseményekről nem tudósít). Olbracht viszont csak Hanele ifjúságát dolgozza fel, az elbeszélés a lány polnai közösségből való kizárásával végződik. Éppen ezért úgy konstruálja meg a történetét, mintha Hanelének két élete lenne: ezt szimbolizálja a szem szinekdochéja, amelynek történetében Hanna sorsa tükröződik, az elbeszélés így a beleköltöző szomorúság eredettörténeteként is olvasható. A regény Hanna lánykérésével, egyben szimbolikus-rituális halálával végződik, mivel az ateista, „tisztátalan” férje miatt a közösség mint hitehagyottat gyászolja el őt a halákhikus hagyomány szerint. Hanna a polnaiak halotti imájától és gyászától kísérve hagyja el a falut egyszer s mindenkorra. Ez a balladisztikus jelleg anticipációként már a regény elején megjelenik, amikor a visszaemlékezés beszédpozíciójába helyezkedve Hanna a nagyapa halálát idézi fel a szörnyű halotti ima kapcsán, amelyet nem is ért, „mert a lányokat nem tanítják Isten nyelvére. De a sors úgy határozott, hogy a temetési ima még egyszer megismétlődjék életében. És ami a legszörnyűbb: hogy temetés nélkül ismétlődjék meg. Anélkül, hogy bárki meghalt volna.”¹⁴⁸

Láng György regényében hasonló epizóddal találkozunk. Dóvedl Sterz, a ligeti közösség előimádkozója a lány nyomorúságos helyzetére hivatkozva „kipaszkenolja” (a vallásos előírások alapján kimagyarázza), menteteti Háni törvényszegéseit, hiszen az éhezés mint életveszély bocsánatosá teszi, ha valaki megszegi a kasrut szabályait és tréflit eszik. Háni összeszűri a levet Podluszki Cyrillel, a ruszin favágóval, aki egy munkabalesetnek köszönhetően

146 OLBRACHT, *I.m.*, 156.

147 „Odalett Sion leányának minden ékessége. Vezérei olyanok lettek, mint a szarvasok, amelyek nem találnak legelőt: erőtlennül mentek üldözőik előtt.” JSir, 1,6

148 OLBRACHT, *I.m.*, 78.

mozgásszerűlt lett, s a favágás helyett jobb híján a legalantasabb munkákra kényszerült (dögöket temetett el, kimerte a pöcegödrot, feleségével az elhullott tetemekből főzött szappant). A tüdőbajos asszony halála után Háni segít neki, illetve egymást segítik a megélhetésben. Vadházasságban élnek, ám a hívő Podluszki elvonná Hánit, ha az áttérne az ő hitére. A lány hajlandónak mutatkozik erre, a pópával is találkozik, s ebből lesz a baj. Ezt már nem lehet „kipaszkenolni”, hiszen Háni mesumád (*mesümed*), azaz hitehagyott lenne. Dóvid Sterz halotti ruhába öltözve éppen akkor ér Lájé házába, amikor az Hánit agyba-főbe veri, majd elmondja a „Nagy Átkot” Hánira, megszagatja a ruháját, hamut szór fejére. Háni megretten az igéktől, amelyek „a borzadály, átöröklött félelem és babonás hit olyan erejével zuhantak rá, a vallásrejtelem olyan iszonyú hatalmával markolták meg a szívét, hogy lenyomták a földre...”¹⁴⁹ Rémületében könyörögve kéri Sterzet, hogy fordítsa vissza az átkot, nyilvánítsa semmissé a rítust, s esküdözik, hogy nem tér ki – ezt Sterz meg is teszi. Háni sorsa ezzel még sanyarúbb lesz, hiszen ketten mégis könnyebben boldogultak, ráadásul megint nincs fedél a feje felett, s Lájé rosszabbul bánik vele, mint valaha.

Olbracht egyébként ugyanezt a „jejhej régel selcho” kezdetű átkot használja: itt a nagyapa olvassa a részeg csendőrök fejére, akiket – hogy elkerüljék a büntetést a csempészésért – alaposan leitatnak.¹⁵⁰ Az átok kimondása előtt a nagyapa levizeli s ezzel tisztátalanná teszi a delíriumban heverő csendőröket. A jelenet mély benyomást tesz a gyermek Hannára, aki kilesi őket. A nagyapa emléke (amely még a regény zárlatában is visszatér) a családtörténeten keresztül a tradícióhoz fűző kapcsolat emblémája lesz. A hagyománylánc pedig éppen Hannával szakad meg.¹⁵¹

86

A szigorú és bezárkózó közösség mindkét esetben megfosztja a lányt a boldogság esélyétől azáltal, hogy választásra kényszeríti. Olbracht jó dramaturgiai érzékeléssel élezi ki a társadalmi-ideológiai szembenállást. A vallásos fanatizmus kritikájától azonban árnyaltabb jelenségről van szó: a polanaiak és Ivo is ragaszkodnak elveikhez, és mindkét oldalnak a maga módján igaza van – a helyzet kiváltotta választási kényszer miatt a történet mégsem végződhet másként Hanna számára, mint veszteséggént. Lángnál az epizód Hanele „kálváriájának” csak egy stációja. Háni az atavisztikus félelemtől hajtva feladja a terveit, és nem hajlandó a közösségből kiszakadva számkivetetten élni, ami kaszton kívüli nyomorúsága szempontjából az egyre soványabb és ritkább alamizna mellett is érthető. Sáfár Hanna azonban tisztában van a választása tétjével, régi élete elvesztésével, amelyet szerelme miatt kénytelen feláldozni.

A két regényben a női szubjektum ki van szolgáltatva a férfiak világának, akár a patriarchális hierarchia által képviselt hagyományos életforma követelményeit tekintjük, akár a „másik” férfit, a majdani férjet, aki a közösséggel szembekerülő oldalt képviseli. Háni és Poludzski Cyrill, illetve Sáfár Hanna és Ivo Karadzics kapcsolata ugyan lényegesen más minőségű, abban mégis

149 LÁNG, *l.m.*, 94.

150 OLBRACHT, *l.m.*, 88.

151 „...mennyre igazuk van a bölcs és tudós embereknek, akik azt mondják: A zsidóság olyan, mint a lánc! Rázzatok meg egy láncszemet, és megremeg az egész!”
Uo., 75.

egyezik e konfiguráció, hogy a nő számára egyben anyagi biztonságot nyújt. Ez pedig nem elhanyagolható szempont, hiszen Virginia Woolf *Saját szobája* óta a baloldali feminizmus alapvetése, hogy a női szubjektum függetlenedésének feltétele elsősorban anyagi természetű. Az osztályon kívüli, éhezéssel küzdő Háni és az elszegényedett, hozományt kiállítani képtelen családból származó Hanele szociális helyzetüknél fogva is az alárendelt pozíciójában állnak, ahogy nemüknél fogva eleve ez a helyzet a konzervatív közeg hagyományainak megfelelően.¹⁵²

Az alárendeltség narratíváját a két regény az áldozat zsidó hagyományból származó képével metaforizálja. A bocskói rebbe fentebb leírt, szarvasvadászatról szóló *dróséja* (prédikációja, írásmagyarázata), amely egy következő férfihoz kapcsolódó incidens után hangzik el, a női szubjektum alárendeltsége felől is értelmezendő. Az áldozat képzetköre radikálisan különbözik a két szerzőnél: míg Láng a zsidóüldözésre apellál, addig Olbacht esetében rituális áldozatról van szó. Jakubovics Pinchesz, a belzi rebbe híve, akiben Olbracht a rajongó haszid képét rajzolja meg, a *Bajok a mikve körül* című elbeszélés főszereplőjeként a *Sáfár Hanna szomorú szeméről*-ben azon dilemmázik, vajon lamed vóv-e, azaz egyike-e a harminchat igaz embernek, akik vállán nyugszik a világ rendje.¹⁵³ A regényben közössége jövőjét sötét színekben látja a fentebb részletezett okok miatt: a kor, a szekularizáció és legfőképpen a cionizmus kihívásai aggasztják (ez utóbbi a parancsolatot és a maimonidészi hittételt megszegve a Messiás jövetele előtt propagálja a szentföldi letelepedést). Ezért kabbalisztikus rítust kezd gyakorolni, éjnek idején a Messiás érkezését kierőszakoló imát mond.¹⁵⁴ A messiásvárás a regény fő motívuma, ám a regény nem válik a megváltás történetévé – éppen ellenkezőleg. Amikor Hanele megismerkedik Ivóval, az éppen a messiásvárás tanításán élcelődik.¹⁵⁵ Jakubovics éjjeli imája után álmában az álom angyalával találkozik, aki

152 Erre a kettős determinációra utal az Olbracht által a regénybe bedolgozott talmudi passzus (Nedarim 64b) is, amely egyrészt a szegénységet, másrészt a hagyományos női szerep betöltetlenségét problematizálja, ugyanakkor a regény halál-motívumához is illeszkedik: „Négyféle ember van, aki már életében is halott: a szegény, a vak, a bélpoklos és a gyermektelen...” OLBRACHT, *I.m.*, 90. A passzusra való utalás később megismétlődik (*Uo.*, 99.), ahogy a zsidó nő hagyományosan felfogott szerepére is utal a szöveg: „A zsidó nő életcélja az, hogy fiúkat szüljön, akik közül az egyik a Messiás lehet.” *Uo.*, 97.

153 Olbracht sajátosan dolgozza fel a harminchat igaz emberről szóló, rendkívül ismert haszid legendát, hiszen ezek narratíváját hagyományosan éppen a velük való találkozás adja. Olbracht a külső szempont helyett belsőt alkalmaz, elgondolása szerint tehát az ember maga sem tudhatja, közülük tartozik-e. A haszid vándorlegendáról: SCHOLEM, Gershom, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York: Schocken Books, 1995, 251–256.

154 A messiásváró imádkozás gyakori motívum a haszid világban, Elie Wiesel is közül egy hasonlót a memoárjában. Vö. Elie WIESEL, *Minden folyó a tengerbe siet*, Budapest: Esély, 1996, 55–60. Patai szintén közül egy hasonló életrajzi anekdotát egy elbeszélésében, bár ott a bóherek nem a Messiásért imádkoznak, hanem a világ elpusztításáról van szó. PATAI József, *Lelkek és titkok*, Budapest: Mult és Jövő, 1937, 110.

lamed vóvnaK szólítja, és az Úr biblikus, dörgedelmes, hangvétellő üzenetét továbbítja, amelyben közli, nem törli el a bűnös közösséget a föld színéről, ánde: „...békeáldozatot követelek. Halált! Halált! Halált! Olyan halált, amelyet még nem látott Polana.”¹⁵⁶ A továbbiakban pedig rendreutasítja, hogy ne zaklassa őt már a Messiással, szedje össze magát és foglal kozzon a szabómes-terségével, egyébként pedig ne álljon előtte alsónadrágban.

Olbracht derűs travesztijának mélyén józan és kemény valláskritika rejlik. Az eredeti szövegben „smírná obět”¹⁵⁷ szerepel, ami az engesztelő áldozatnak (ásám) felel meg, és amelyet az Ószövetségben a bűnök bocsánata céljából mutattak be.¹⁵⁸ A regény tehát a megváltás helyett az áldozatbemutató metaforájaként olvasható, amely a legősibb kultuszok világát idézi fel. Ugyanakkor a bűnbak-mechanizmust is felidézi, azt, amely miatt éppen a zsidóság szenvedett oly sokat a történelem folyamán: „Íme, isten gödölyéje, amely magára vette Izráel bűneit! Egymaga mindenkiért!”¹⁵⁹ Ezen a ponton válik Sáfár Hanna története összeolvashatóvá a bocskói rebbe dróséja tükrében a szarvasüldözés szimbolikájával. Hanna a közösség „bűneit” viseli, amely tisztátalan-ként kiveti magából, mivel csak így képes fenntartani önmagát.

Háni és Hanele esetében ugyanaz a biohatalom általi rituális kiközösítés, kivettetés áll fenn, a szimbolikus halál, amely a Giorgio Agamben¹⁶⁰ által újra-értelmezett régi római *homo sacer* fogalma mentén teszi értelmezhetővé a két alakot. A *homo sacer* a római jog szerint egyszerre szent és átkozott, aki a jogon kívülre helyeztetik: bárki megölheti, ugyanakkor nem áldozható fel, hiszen semminek, halottnak számít. A szereplők értelmezése során nem mel-lőzhető azonban a gender szempont, hiszen esetünkben a *homo sacer* mek kimondottan női változatával állunk szemben.

A szociális és nemi értelemben vett alárendeltség ábrázolása és annak áldozatkénti metaforizációja a két regényben lehetővé teszi a Gayatri Spivak által bevezetett subaltern fogalmának szempontjából való értelmezést. Spivak *Szóra bírható-e az alárendelt* című, mérföldkönek számító esszéjében amellett érvel, hogy a subaltern kiszorul a kulturális reprezentáció terepéről és némaságra ítéltetett¹⁶¹. E szempontból Ivan Olbracht, s még inkább Láng György regénye e láthatatlanság ellenében tesz, és a művek az alárendelt

155 „Várják-e még ott a Messiást? – Várják – mondja Hanele kissé elcsodálkozva [...] – Mikor jön el a Messiás? – A szolyvai rabbi azt álmodta, hogy már most, tavasz-szal.” OLBRACHT, *l.m.*, 131.

156 *Uo.*, 147.

157 Ivan OLBRACHT, *Nikola Šuhaj Loupežník. Golet v údolí. Hory a staletí*, Praha: Naše vojsko, 1959, 369.

158 pl. Lev 14.21, 16.11, Szám 19.9

159 Ivan OLBRACHT, *Kárpátaljai trilógia*, ford. ZÁDOR András, Budapest: Európa, 1987, 184.

160 Giorgio AGAMBEN, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, transl. HELLER-ROAZEN, Daniel, Stanford: Stanford University Press, 1998.

161 Gayatri Chakravorty SPIVAK, *Szóra bírható-e az alárendelt?*, ford. MÁNFAI Alice és TARNAY László, *Helikon* 1996/42, 483.

szóra bírásaként olvashatók. Olyan irodalmi reprezentációk tehát, amelyek hangot adnak a némaságra ítéltnek.¹⁶²

A machlojke, avagy a konfliktusnarratívák (Ujvári Péter: Akik a holdat lesik; Schön Dezső: Istenkeresők a Kárpátok alatt)

A haszidizmus első dokumentált belső konfliktusa a Ljadi-i Snéur Zálmán és a kaliszki Avraham között a XVIII. század végén tört ki, a tanítás elvi alapjait illetően.¹⁶³ Ez azonban nem függetleníthető a kontextustól, a kor égető kérdésétől, amely a haszidizmus központi vezető szerepére vonatkozott, és amely Snéur Zálmán és a Bál Sém unokája, a mezricsi Maggid, Báruk rabbi között alakult ki. A történelmi körülmények (Lengyelország feldarabolása) és Bárukh rabbi utód nélküli halála miatt az egyes haszid vezetők ellentétei nyílt konfliktusba torkolltak.¹⁶⁴ A haszidizmus további fejlődése során az utódlás már a leszámazást követte, és dinasztikus rend alakult ki. Bizonyos idő után pedig teljesen normálissá vált, hogy az egyes városokban székelő dinasztiák egymással konfliktusba keveredtek, vagy legalábbis rivalizáltak egymással, sőt néha egymás kölcsönös kiátkozásáig fajult a konfliktusuk. A zsidó közösségekben az egyes haszid irányzatok nem monolitikusan voltak jelen, de a különböző dinasztiák hívei régióként keveredtek, amely megakadályozta a dominancia kirívó túlkapásait. Az egyes udvarok közötti szembenállás így az adott közösség affiliációja szerint képeződött le.¹⁶⁵ Ugyanez vonatkozik természetesen a kárpátaljai régióra: a helyi dinasztiák (Teitelbeum, Szpinka, Sapira) mellett a külföldi, lengyel udvarok befolyása is jelentős volt, és közösségenként változott – a helyi haszidok gyakran ezeknek a cádikoknak a hívei voltak, a nagyünnepek alkalmával pedig gyakran zarándokoltak Szancz, Belz, Vizsnyic, Nadvora, Zsidicsov stb. városába.¹⁶⁶

A konfliktusokat feldolgozó narratívák természetes módon épültek be a haszidizmus irodalmába. Igaz, a hagyományos haszid történetek között ez a típus nem szerepel, inkább a szekundáris haszid irodalomban találkozunk velük. Jó példája ennek Patai József *A nagy pör* című elbeszélése, amely a szaszoviak és a dinaviak közti szembenállást tematizálja. Pontosabban a megbékélést mutatja be, amely a szaszoviak Dinavba látogatása alkalmával következik be seuvósz (sávuot) ünnepén, a feloldást pedig a cádik példázatai

162 Ezen értelmezési szempont kialakításában Németh Zoltán tanulmánya inspirált, aki Borbély Szilárd *Nincstelenek* című regényével kapcsolatban vetett fel hasonló olvasatot. Vö. NÉMETH Zoltán, *Az alárendelt nyelve Borbély Szilárd műveiben*, *Studia Litteraria* 2016/1–2., 157–168.

163 David BIALE et col., *Hasidism: A New History*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2018, 135.

164 Vö. Ada RAPAPORT-ALBERT (ed.), *Hasidism Reappraised*, London: Littman Library of Jewish Civilization, 1996, 76–140.

165 BIALE et col., *l.m.*, 434.

166 Vö. BÁNYAI – FEDINEC – KOMORÓCZY, *l.m.*, 62–68.

(mokhim) hozzák meg.¹⁶⁷ Hasonló konfliktusnarratívát dolgoz fel Elie Wiesel *Bölcsék és történeteik* (*Wise Men and Their Tales*) című, bibliai és talmudi alakokat, haszid mestereket felsorakoztató portrészorozata, amely a Sącz és Zadagora (vagy Szandec/Szánc és Szadagora) cádikja, Chájim Halberstam és Avraham Jáákov Friedman közötti konfliktust ábrázolja, és aminek egyébként irodalmi visszhangja is volt.¹⁶⁸ Míg Patai története a béküléstről szól, addig Wiesel a „gyűlöletfolyók és haraghegyek”¹⁶⁹ által elválasztott két párt összetűzését sötétebben festi meg. A cádikok alakját két anekdotikus történettel közelíti meg, majd a kettejük közti különbségek után a közös pontokat sorolja fel: mindketten a Bál Sémet követték, és Izrael szeretete vezérelte őket. A későbbiekben anekdotákon keresztül, részletesen bemutatja Hajjim rabbi alakját (nem mellékesen több magyarországi, kállói és szigeti vonatkozást találunk itt), majd a modernizmussal és luxussal vádolt Zadagorát ábrázolja, végül kitér a konfliktusra, amely teljesen elfajul. A két dinasztia kölcsönösen kiátkozza egymást. „Kollektív hisztéria söpört végig a haszid közösségeken. Családok mentek tönkre. Apák tagadták ki fiaikat, férjek hagytak el feleségeket, barátságok szakadtak meg, társak árulták el egymást. Voltak otthonok, ahol a szülők gyászoltak – szát sivá – gyermekeik miatt, ha azok az ellentáborba tartoztak.”¹⁷⁰ Végül csak a fő zászlóvivők halálával zárult le a konfliktus csak, s szertefoszlott, mintha sosem lett volna: „Máig sem értem a vita mély hajtóerőit. Pontosabban, nem értem hevedését. (...) Ami meghökkenítő e vitában, az nem is kitérése, hanem hogy oly gyorsan lezárult – és hogy nem hagyott keserű szájtét egyik táborban sem.”¹⁷¹

90 Ugyanezen konfliktust Schön Dezső is feldolgozza munkája *Tizenhetedik fejezetében*, melynek kezdetén Zálmen Lejb Teitelbaumot értesítik arról, hogy a szadagóraiak a Siratófalnál kimondták az átkot a szánzi cádika, Chájim Halberstammra, az előzményekben fontos szerepet játszó reb Srucse Rizsiner utódjára. A részletek mellett Schön is az ukrainai szadagórai pazar udvartartásának és a galíciai szánzi haszidizmus szerénységének az ellentétére hívja fel a figyelmet. Wieselhez hasonlóan példázza az elfajult szemben-

167 PATAI, *I.m.*, 141–153.

168 „Komoly veszekedés kezdődött ez ügyben a Sadagura dinasztia és Hajjim Halberstam rabbi, a Zanz-i admor [a haszid közösség vezetője, a dinasztia feje – Sz. P.] között, aki határozottan kifogásolta a Sadagura-ház exhibicionista életmódját. A vita, amelyre mindkét frakció reflektált publikált kommentárjaikban, hét évig tartott, egészen a zanzi Hayyim rabbi haláláig. Velvel Zbarzher, a népdalénekes számos dalban dolgozta fel a vitát. Egy ismeretlen szerző pedig német színdarabot írt *A szadagurai rabbi* címmel, amely egy ideig műsoron volt. A szadagurai haszidok és a zanzi haszidok közötti vita Galícia minden részére áterjedt, míg végül a bécsi hatóságok a szadagurai haszidok javára be nem avatkoztak, és »progresszívnek« nem nyilvánították őket. A harc elérte Palesztinát is, ahol Szadagura általános vezetője a Nyugati Fal alatt állva bojkottot hirdetett a zanzi Hajjim rabbi ellen.” Dr. Jean ANCEL – Dr. Theodore LAVI, *Encyclopedia of Jewish Communities in Romania*, Yad Vashem: Jerusalem, 1980.

169 WIESEL, *I.m.*, 267.

170 *Uo.*, 178–179.

171 *Uo.*, 282.

állást: „A szánzi rabbi [...] elrendelte, hogy a szadagorai táborhoz tartozó saktereket és tanítókat kergessük el, [a] tóramásolóval ne írassunk tfilint és mezuzát. Eltiltotta továbbá a szadagorai hívekkel való érintkezést és összeházasodást [...] nemcsak pereskedések és denunciálások folynak, de már gyilkosság is történt. A válások napirenden vannak.”¹⁷²

Schön történelmi regénye a konfliktusnarratívák mentén, a szakadások és konfliktusok sorozatának krónikájaként is olvasható. Az említett mellett olvashatunk még a petrovai sakter, reb User és a koszovi Chájeml Koszover között kirobbant konfliktusról is. A mű középpontjában álló legfőbb ellentétet a hírneves szigeti háború képezi, melynek részletes leírása a 25.-től a 36. fejezetig tart, de ezzel nem fejeződnek be a konfliktusok. A Negyvenedik fejezetben újabb ellentétről olvashatunk, ezúttal a szaploncai rebbe (Joszef Májér Weisz) és Lipe Teitelbaum között, akinek köszönhetően a később az érmihályfalvi rabbigyűlés során az orthodoxiában szakadás állt be. A szekularizáció elleni harc (Egán reformjai, világi iskoláztatás, stb.) mellett a vizsnyici udvarral vívott perselyháborúról is értesülünk (az alamizsnagyűjtés joga a szentföldi szegények számára), a könyv végére a „helyenként valóságos vallásháború képét ölt[ő]”¹⁷³, Jajlis Teitelbaum és a kiskorú unokaöccse, Zálmen Lájbot támogatói közötti ellentét kerül. A háború a könyv kiadását megelőző évben zárul le azzal, hogy Jajlis (Joel) Teitelbaum elfoglalja a szatmári rabbiszéket.

A legfőbb és a dinasztia szempontjából legmeghatározóbb ellentétet a Teitelbaum és a Kahana családok szigeti dominanciáért vívott vetélkedése, vagyis a szigeti háború képezi. A szembenállás ugyanakkor szélesebb kontextusban is jelentős volt, hiszen az 1868/69-es kongresszus után a Teitelbaumok az orthodoxiához csatlakoztak, amelyet a Kahana-ház elutasított, és a szefárd község megalapításával az ultraorthodoxiát képviselte.¹⁷⁴ A háború kimenetelének tehát országos viszonylatban az orthodoxia, az Orthodox Központi Iroda befolyása volt a tétje.¹⁷⁵

Schön írásában – Wiesel fentebb idézett soraihoz hasonlóan – a bizonytalankodás szólamai dominálnak a háború okainak keresése során: „A tizenkilencedik század belső zsidó pártharcai főleg vallásbeli felfogásból eredő nézeteltérések okozták. A szigeti háború első stádiumában ilyesmiről szó sem lehetett. A látszat szerint itt strájmlik és kaftánok harcoltak strájmlik és kaftánok ellen. Egyenlő ellenfelek voltak: egyforma tekintéllyel és egyforma összeköttetésekkel bírtak. Az egyik pártnak volt tömege és pénze, a másik pártnak volt tömege és pénze. S ami a legfontosabb: az egyik párt harcászati eszközei nem hiányoztak a másik párt fegyvertárából sem.”¹⁷⁶ A viszonyok felmérése után Schön szerint hatalmi harcról van szó, amelyet egyszerűen a „féltékenység” gerjesztett.¹⁷⁷ A szigeti háború részleteinek összefoglalásától itt most

172 SCHÖN Dezső, *Istenkeresők a Kárpátok alatt*, Budapest: Múlt és Jövő Lap- és Könyvkiadó, 1997, 118.

173 SCHÖN, *I.m.*, 321.

174 Itt tehát nem a Spanyolországból kiűzött ladino nyelvű zsidók közösségéről van szó, hanem politikai manőverről.

175 VÖ. BANYAI – FEDINEC – KOMORÓCZY, *I.m.*, 54.

176 SCHÖN, *I.m.*, 172.

tekintsünk el, elég annyit megjegyeznünk, hogy a konfliktus ezúttal is a hívek közé hatolt és elfajult. 1886 őszén egy szombat alkalmával a nagytemplomban a két tábor hívei között tömegverekedés tört ki.¹⁷⁸

Hasonló konfliktussal találkozunk Ujvári Péter *Akik a holdat lesik* című kisregényében is, amelyben ha nem is rabbik, de a mikroközösség vezetői kerülnek szembe egymással, s a konfliktus szintén vallási színezetű. Reb Lipmen a héder megtartása és a világi oktatás elutasítása, reb Avruhom pedig a kettős iskolázás mellett tör lándzsát. Ez a szembenállás nemcsak a mikroközösséget hatja s rendezi át a szereplők kapcsolatait, de ebből fakadóan a magánszférába is behatol. Az ellenlábások gyermekei ugyanis jegyben járnak: „[A] gyermekeinket összeadjuk, de az eszünket nem adjuk össze. Mindenki a magáé után megy. Meglátjuk ki ér vele messzebbre. / Ime, hát reb Lipmen megüzente a háborút.”¹⁷⁹ Ujvári regényeinek mesteri dramaturgiai és feszültségteremtő erejéről tanúskodik Malkele és Bünem, a jegyesek (és szerelmesek) közötti viszony kiszolgáltatottsága és fenyegetettsége. A konfliktus feloldása után így az esküvő ígérétnak hagyományos happy endje alkotja a kisregény zárlatát.

Ujvárinál ugyan nem, de Schön és Wiesel írása esetében találkozunk a zsidó hagyomány konfliktusnarratíváinak megidézésével. Wiesel a bibliai és talmudi viták (Hillél és Sammáj)¹⁸⁰ bemutatása mellett szinte a világ működésének alapját ismeri fel a konfliktusban. Szerinte a haszidizmus lényege a szenvedély, amely nemcsak az imádkozásban nyilvánul meg, de a torzsalkodásban is.¹⁸¹ A viták azonban elcsitulnak: „nem arra tanít tán az atyáink bölcsessége, hogy bizonyos vitáknak az örökkévalóság a sorsa?”¹⁸² Wiesel a Misna egyik legrégebbi rétegének tartott, az *Atyák bölcs mondásai* Pirké Ávot 5:17 passzusára utal: „...minden vita eredménnyel zárul, amelyet önzetlenül, Isten nevében folytatnak. A meddő vita, amely nem Isten nevében zajlik, nem ér el hatást. Az elsőre példa Sammaj és Hillel vitája, az utóbbit Korah és gyülekezete példázza.”¹⁸³

177 *Uo.*, 173.

178 *Uo.*, 237.

179 UJVÁRI, *I.m.*, 119.

180 Hillél és Sammáj a Misna korai bölcsei, akik a keresztény időszámítás kezdetének idején éltek, a tannaiták és a rabbinizmus megalapozóinak számító tanítómesterek. Ugyan kortársak voltak, Hillél már öregembernek számított Sammáj születésekor. Mindketten iskolát alapítottak, tanítványaik között pedig erős ellentét volt a nézetkülönbségek miatt. Hillél iskolája megengedőbb hozzáállás, Sammájét pedig szigor és istenfélelem jellemezte. A talmud (Eruvin 13b) beszámol Hillél és Sammáj iskolája között három éven keresztül zajló halachikus vitáról, konkrétumot azonban nem közöl róla, ahogy arról sem, végül mi okból avatkozott be az égi hang (bát kol), amely kijelentette, hogy mindkettejük szava az élő Istené, de a halácha oldalán Hillél áll. A kettejük közti konfliktusról ld. a Pirké Ávot 5:17 helyét – a főszövegben idézem.

181 Vö. WIESEL, *I.m.*, 269.

182 *Uo.*, 269.

183 BEDŐ Viktória – DARVAS István – FINÁLI Gábor – FRITZ Zsuzsa – TORONYI Zsuzsanna – VERŐ Tamás (szerk.), *Az Atyák tanításai*, Budapest: Magvető–Mazsihisz, 2019, 93.

A *máchloch*/máchlójke, azaz a vita és szembenállás a fent említett hagyományos talmudi hely szerint abban az esetben helyénvaló, ha tárgya legitimitásához, a vitás kérdés fontosságához nem fér kétség. Schön szintén használja e kiindulópontot, a *Harmincnyedik fejezet* a következőképpen vezeti be: „Az őszinte háborúskodásnak, amely a Mindenhatónak vél szolgálatot tenni, a Misna-bölcsek hosszú életet jósolnak. Hillél és Sámáj háborúját állítják oda példaként, amelyet őszintesége miatt »l'sém Sámájim« címen aposztrofálnak. / Márpedig ha egy harc őszinteségének kritériuma a tartósságban rejlik, akkor nyugodtan megállapíthatjuk, hogy a szigeti háború az összes magyarországi vallásos harcok között a legőszintébb volt.”¹⁸⁴ A szigeti máchlójke kibontakozásakor tehát mintha a szembenállás létjogosultsága mellett érvelne a szerző a talmudi példával. A háború elmérgesedésével azonban felülírja ezt a véleményt, és ezzel egyben a vita konstruktív voltát (l'sém sámájim) is kétségbe vonja. Schön a szigeti haszidizmus eseményeit mindig kellő távolságtartással és józansággal kezeli. Az ádáz háború fanatizmusát a hagyomány segítségével való mentegetés helyett kritikus fényben tünteti fel: „A szigeti máchlójke nem volt többé »ügy« – »milchemet micvá«, szent háború lett belőle.”¹⁸⁵ Schön kritikus megjegyzése igen éles, annyira, hogy a hagyományt is felülírja, hiszen milchemet micva alatt a talmudi és biblikus források nem belső konfliktusokat értettek, hanem mindig a zsidókat veszélyeztető külső ellenség elleni hadviselést.

Fikcióképző aktusok és körülhatárolhatatlan kánon

93

A Dan Miron eljárása nyomán elkülönített négy narratívaalapozó metafora (a szekularizáció vs. elzárkózás, a mélyszegénység, a zsidó nő alárendeltsége és a közösségen belüli konfliktusok), amely a hagyományban fellelhető előképekre apellál, kapcsolatot teremt a kijelölt szövegcsoporthoz. E művek regionális és szociokulturális beágyazottságán, a valóságreferenciákra hagyatkozó diskurzív olvasaton túl e metaforák fontos dilemmát oldanak fel: azt, amit előzőleg a fikciós reprezentációk hitelességének számonkérhetőségeként artikuláltunk. Az irodalmi elemzés számára elkerülhetővé válik, hogy más tudományok módszereivel vizsgálja az adott anyagot, vagy éppen kizárólag a szöveg strukturális elemzésénél maradjon, ha a szöveget kitermelő kultúra kontextusait is figyelembe véve abból a felismerésből indul ki, amelyet Wolfgang Iser fogalmazott meg. A hagyományos fikció-valóság dichotómia mellett az általa bevezetett imaginárius fogalma segítségével írható le a fikcióképző aktusok működés módja. A fikciók megkettőzik a referenciális világot, ám „kontextusfüggők lévén, elillannak az egyértelmű meghatározási kísérletek elől...”¹⁸⁶ Az imagináriusnak pedig nincs önálló intencionalitása, a fiktívvel a játék által strukturált viszonyban létezik. Így aztán mindkettő „ellenáll az esszencializálásnak.”¹⁸⁷ Vizsgált szövegcsoporthoz esetében a szöveg mime-

184 SCHÖN, *l.m.*, 232.

185 *Uo.*, 244.

186 Wolfgang ISER, *A fiktív és az imaginárius*, ford. MOLNÁR Gábor Tamás, Budapest: Osiris, 2001, 16.

tikusságára hagyatkozó elemzés helyett az Iser által leírt fikcióképző aktusok vizsgálata tűnik célravezetőnek.

Ahogy láthattuk, Miron diskurzív és metonimikus olvasatot különít és vet el, amelyek közös vonása, hogy kizárólag a valóság és fikció viszonyára hagyatkoznak. Miron, bár nem hivatkozik Iserre, az általa felvázolt metaforikus olvasati pozíció az antropológiai nézőponton túllépve, a szöveg intencionalitására hagyatkozva a valós és az imaginárius közötti kapcsolatot veszi alapul a steti fikciós reprezentációnak vizsgálata során – legalábbis e fikciós világok leírására alkalmasabb iseri terminológiának feleltethetjük meg a metaforikus olvasat tenor/vehicle minőségének jellemzését.¹⁸⁸

Négy metaforánk (s talán több is akadna) a fikcióképző aktusok vizsgálatának szükségességére hívja fel a figyelmet. Bármilyen mértékben referáljon is a valóságra Dubla, Gyertyánliget vagy Polana fikciós világa, nem téveszthető szem elől a mód, ahogy az imaginárius testet ölt a fikciós játékszabályok által kijelölt világban. Ezek vizsgálata és összevetése által teremthető közvetlen kapcsolat e művek között. E négy metafora Miron eljárásához hasonlóan azt bizonyítja, hogy e széttartó, különféle irodalmi és társadalmi kontextusokba, diskurzusokba rendelhető művek alkotta szöveghalmaz darabjait nemcsak a regionalitás által közös nevezőre vonható valóságreferenciák rendelik egymáshoz, de a fikcióképző aktusok működésének eredményeképpen megállapítható narratívaalapozó metaforák is.

94

A fentebb elemzett művek közül Elie Wiesel *Az eskü* című regénye esetében nem találtam olyan metaforát, amely által a többivel összekapcsolható volna. Pontosabban, olyan metaforát nem leltem, amely e közösség mellett a fikcióképző aktusok szempontjából meghatározó lenne. Például a kolházai ügyvédhez, a városi polgársághoz asszimilálódott Braunhoz kapcsolódó mellékszálban megjelenik a szekularizáció problémája – Braun állítása szerint nem tért ki, a vallást mint olyat utasítja el.¹⁸⁹ Mégis erőltetett lenne emiatt összekapcsolni az *Akik a holdat lesik* vagy a *Sáfár Hanna szomorú szeméről* című művekkel, hiszen pusztán tematikus-motivikus hasonlóságról lenne szó. *Az eskü* fikciós világát megalkotó metaforák a pogromhoz, az emlékezet és felejtés témájához kellene, hogy kapcsolódjanak – a többi vizsgált műben azonban nem találunk ilyet.

Az imaginárius és a valós közötti viszonyok *Az eskü* fikciós világában különös játékot űznek. Fentebb láthattuk, hogy a regény önmaga fikcionalitására rámutató gesztusok során át problematizálja Kolháza azonosítását a valóságreferenciák mentén. Ráadásul a mű elején két oldalon keresztül olvashatunk arról, hogy e kelet-európai steti-univerzum városkái mennyire egyformák és általánosak a „Dnyeper és a Kárpátok” között.¹⁹⁰ Vérvádak ugyan előfordultak a Kárpátok mindkét oldalán, hiszen a regényben ez motiválja a pogromot, nyugati lejtőin azonban nem tudunk a keleti pogromokhoz hasonló eseményekről, és ezt a különbséget például Olbracht is kiemeli ki riportjában: „Itt

187 *Uo.*, 18.

188 MIRON, *I.m.*, 12.

189 Elie WIESEL, *Az eskü*, Budapest: Európa, 1990, 245.

190 WIESEL, *I.m.*, 1990, 59.

nem voltak pogromok, mint a szomszédos Lengyelországban, Romániában és Oroszországban.”¹⁹¹ A második világháború előtti huszadik században a regény szerint ilyesmire nem került sor, ezért minden jel arra mutat, hogy a regényben szereplő pogrom a holokauszt színekdochéja. Ha viszont allegorikus holokausztregényként olvassuk a művet, elkerülhetetlen, hogy a referenciális olvasat felől indulva Wiesel önéletrajzi szövegei (elsősorban *Az éjszaka*) tükrében olvassuk azt, és a Kolháza–Máramarossziget mellett további párhuzamokat latolgassunk a fikcióképző aktusok feltárásánál.¹⁹²

A holokausztapasztalatból fakad a mű másik domináns metaforája is, amely az emlékezést problematizálja. Ez pedig annyira fontos és megkerülhetetlen Wiesel esetében, hogy elválasztja a többi, vészkorszak előtt megírt, korábban említett műtől. Láng regénye kivétel ugyan, s a regény a deportálással zárul, mégsem minősül holokausztregénynek. Sommásan megjegyezhetjük, hogy nem lehet e már nem létező közösségekről úgy írni a soá után, hogy ez ne strukturálja a fikciónkat. A fentebb bemutatott fikcionalizáltság önreferenciából az is nyilvánvaló, hogy Wiesel zsidó mitológiája a keleti steti világot ábrázoló irodalmi hagyományból sarjad. Vagyis az elpusztult közösségek fikcióinál legalább olyan behatóan kellene vizsgálni ezeket a reprezentációkat, mint a referenciális vonatkozásokat, sőt, még inkább. Az *esküt* inkább a zsidó, mindenekelőtt a klasszikus jiddis irodalom pogrom-narratíváinak¹⁹³ hagyományából kiindulva kellene elemezni, semmint a valóságreferenciákból vagy az életrajz felől. Annál inkább, mivel láthattuk, hogy a gyermekkor megsemmisült világa Wiesel számára mitikus előképként szolgál, a Kezdet előidejeként, minden történet eredőjeként.

A kárpátaljai-verhovinai transzkulturális zsidó kánon létjogosultságát éppen *Az eskü*, a regionalitás szempontjai szerint leginkább ideillő Wiesel-regény kimaradásának esete mutatja meg. Azt bizonyítja ugyanis, hogy a regionális vonatkozásokon túl is összeolvashatónak kell lenniük az e kánonban sorolt műveknek. Bár szűkös halmazról van szó, az általam vizsgált művek sorát tovább lehetne bővíteni, nem utolsósorban a helyi jiddis irodalmat is alaposan meg kellene vizsgálni, amelynek feltérképezésére már történtek kísérletek.¹⁹⁴ Esetünkben azonban nem irodalomszociológiai feltárásról van szó, hanem az itt íródott jiddis és héber művek lokális-regionális vonatkozásairól, a regionális zsidóság repreneztációiról. Eszerint Holder József, Avigdor Hameiri, Aser Zelig Wolf, Wolf Tambur, Slomo Leib Moskowitz, Natan Mark vagy a hírneves marsalik, a Schön-regény egyik szereplője, Hirsch-Leib Gottlieb műveit kellene e vonatkozások szerint vizsgálni.

191 OLBRACHT, *l.m.*, 385.

192 A memoár következő passzusában felsorolt alakokban a regény előképére ismerhetünk: „...egy hitehagyó, akit a közösség kiközösített [...] Mose, a bolond, akinek nevetése kísért álmaimban, a kabbalista Kalman, akinek fátyolos tekintete elhomályosítja az enyémet...” Elie WIESEL, *Minden folyó a tengerbe siet*, Budapest: Esély, 1996, 51.

193 Vö. David G. ROSKIES, *Against the Apocalypse. Responses to Catastrophe in Modern Jewish Culture*, Syracuse University Press, 1999.

194 Vö. Menachem Keren-Kratz és Komoróczy Szonja Ráhel tanulmányait

E kánon érdekessége éppen a szerzők és művek széttartásában, centrum nélküliségében rejlik, hiszen a határátlépés és tranzíció, a nyelvköziség és a transzkulturalitás jelenségeinél fogva a nemzeti kánonon kívülre helyezik magukat, és egyben a deterritorializált kultúra problémáit vetik fel.¹⁹⁵ Mindez azt is magával vonja, hogy nem körvonalazható e kánon a hagyományos, nemzeti irodalmakra jellemző módon – egyszerűen nem húzhatóak meg a határaik. E műveket saját centrumukban mindig egzotikumként kezelték, s ezért az orientalizáló viszonyulásért nemcsak az antropologizáló magatartás felelős, amely a régiót úgy kezelte, mint ahogy a nyugati impériumok viszonyultak gyarmataik törzsi kultúrájához, hanem az a tény is, hogy mint reprezentációk, ritkaságszámba mennek a nemzeti irodalom és nyelve szempontjából. Az irodalomtörténetek olyan megállapításai, miszerint ez vagy az a mű mint az adott nyelven írt, az adott irodalmon belüli fikció páratlan vagy legalábbis ritka ábrázolása a kárpátjai haszidoknak, igaz ugyan, de a kolonizációhoz hasonlóan reterritorializáló magatartásról árulkodik. Éppen e viszonyból adódik e művek iránt támasztott kérdés az ábrázolás hitelességére vonatkozólag, amelyet alapos elemzés híján az irodalomtörténetek evidenciaként kezelnek. Ilyen például Ivan Olbracht vagy egy szélesebb zsidó kulturális horizontot képviselve Ujvári Péter esete. Persze, a sorolt művek – leszámítva Elie Wieselt és Ivan Olbrachtot – teljesen marginális szerepet játszanak a nemzeti irodalomtörténeti diskurzusban, vagy teljesen hiányoznak belőle.

96

A mintámon végzett fenti kísérlet, a választott művek négy metafora mentén való összeolvasása olyan kiindulási pontot kínál, amely egyaránt túllép az egyoldalú antropológiai és a szövegcentrikus strukturalista viszonyuláson. Az egymással való összevetés mindeközben nyitottá teszi a műveket a régió kívüli párhuzamokra is. Láng György regénye például olyan megdöbbenően szuggesztív képet fest a mélyszegénységről, amely nemcsak a nemzeti kánon oszlopos tagjával, Móricz Zsigmond *Árvácskájával* állítja párhuzamba az írást, hanem az elmúlt néhány év egyik legnagyobb visszhangot kiváltott regényével, Borbély Szilárd *Nincstelene*kjével,¹⁹⁶ valamint Barnás Ferenc *A kilencedik*¹⁹⁷ című regényével is. (Ráadásul az alárendelt szemszöge ezekben a regényekben is meghatározó.) Hasonló szempontok alapján hasonlíthatjuk a *Sáfár Hanna szomorú szeméről* című regényt nemzedéktársa, Jaroslav Durych *Százszorszép* című kisregényéhez. A szociokulturális beágyazottságból kifolyólag talán még kézenfekvőbb a jiddis irodalomban keresni a párhuzamokat. S való igaz, se szeri, se száma a szegénységábrázolásoknak, de bármily gyakran találkozunk is a snorrer alakjával, *Az Úr csodát tesz* Bajnisához hasonló alakot könnyen tálalhatunk, Háni története azonban különbözik tőlük. És bár már a preklasszikus irodalomban találkozunk a szegénységábrázolás és a női szempont kettős alkalmazásával, Solomon Ettinger *Szerkeleje*¹⁹⁸

195 SEYHAN, *l.m.*, 10.

196 BORBÉLY Szilárd, *Nincstelene*k, Pozsony: Kalligram, 2013.

197 BARNÁS Ferenc, *A kilencedik*, Budapest: Magvető, 2006.

198 A Szerkele ez első jiddis nyelvű színdarab, amelyet a mászkil leMBERGI orvos, Solomon Ettinger írt 1826-ban. A satirikus vígjáték a Szerkele ellen kovácsolt bosszúról szól, aki meghamisította az állítólag halottnak hitt bátyja végrendeletét.

egyáltalán nem az alárendelt szerepét testesíti meg. A szekularizáció tárgyalt problémáihoz hasonlókat szintén találhatunk a jiddis irodalomban, mint ahogy egy közösség rabbidinasztiák vagy más megosztottság miatti belső ellentétnek, háborúságának az ábrázolása sem egyedülálló dolog.

A lehetséges komparatív elemzések bizonyára érdekes esettanulmányokat produkálnának, ugyanakkor bizonyítékként szolgálnának arra, hogy a kánonunk legfőbb tulajdonsága a különféle irányok felé való nyitottság, ugyanakkor a körülhatárolhatatlanság, mivel állandóan elmozdul, s esszencia nélkülsége miatt ellenáll a definícióknak. Vajon miben különbözhetne egy transzkulturális régió kánonja, amely a Kárpátok alatt élő haszid diaszpórát reprezentálja, hiszen ugyanezeket a jegyeket ismertük fel a régió és a vidék zsidóság kultúrájában is? Oda érkezünk meg, ahonnan kiindultunk: a tanulmány elején a transzkulturális régióra vonatkozó megállapításokat viszont immár e kánonra vonatkoztatva ismételhethetjük meg. Az ott fellelhető jelenségek megtalálhatók máshol is, de a kombináció, amelyben a fikcióképző aktusok során felmutatják magukat e reprezentációk, egyediek.¹⁹⁹

Irodalom

- ADAMOVIĆ, Lenka, *Ivan Olbracht*, Praha: Horizont, 1977.
- AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, transl. HELLER-ROAZEN, Daniel, Stanford: Stanford University Press, 1998.
- ANCEL, Dr. Jean – LAVI, Dr. Theodore, *Encyclopedia of Jewish Communities in Romania*, Yad Vashem: Jerusalem, 1980. Online: https://www.jewishgen.org/yizkor/pinkas_romania/pinkas_romkania2.html
- BAHTIN, Mihail M., *The Dialogic Imagination. Four Essays*, Austin: University of Texas Press, 1983.
- BARNÁS Ferenc, *A kilencedik*, Budapest: Magvető, 2006.
- BARTHA Miklós, *Kazárföldön*, Kolozsvár: Ellenzék Könyvnyomdája, 1901.
- BARTHA, M(iklos), *V zemi Chazarů*, Mukačevo: Novotný a Bartošek, 1927.
- BÁNYAI Viktória – FEDIEC Csilla – KOMORÓCZY Szonja Ráhel (szerk.), *Zsidók Kárpátalján. Történelem és örökség a dualizmus korától napjainkig*, Hungarica Judaica 30., Budapest: Aposztróf, 2013.
- BEDŐ Viktória – DARVAS István – FINÁLI Gábor – FRITZ Zsuzsa – TORONYI Zsuzsanna – VERŐ Tamás (szerk.), *Az Atyák tanításai. Modernizált fordításkommentárokkal*, Budapest: Magvető–Mazsihisz, 2019.
- BERG, Wolfgang (ed.), *Transcultural Areas (Crossculture)*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011.
- BIALE, David – ASSAF, David – BROWN, Benjamin – GELLMAN, Uriel – HEILMAN, Samuel – ROSMAN, Moshe – SAGIV, Gadi – WODZIŃSKI, Marcin, *Hasidism: A New History – With an afterworld by Arthur GREEN*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2018.
- BIKÁCSY Gergely, *Az éjszakának arca van. Elie Wiesel: Hajnal – Az eskü*, Múlt és Jövő 1991/1., 66–69.
- BORBÉLY Szilárd, *Nincstelének*, Pozsony: Kalligram, 2013

- CLIFFORD, James, *On Ethnographic Allegory = Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, eds. CLIFFORD, James – MARCUS, George E, Berkeley: University of California Press, 1986, 98–121.
- CRAPS, Stef – ROTHBERG, Michael, *Transcultural Negotiations of Holocaust Memory, Criticism: A Quarterly for Literature and the Arts* 2011/4., 517–521.
- ČAPEK, Karel, *Hordubal*, Praha: Fr. Borový, 1941.
- DURYCH, Jaroslav, *Kouzelná lampa*, Praha: Vetus Via, 1958.
- EPSTEIN, Marc Michael, *Dreams of Subversion in Medieval Jewish Art and Literature*, University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1997.
- ERLL, Astrid, *Travelling Memory*, *Parallax* 2011/4., 4–18.
- ERLL, Astrid, *Traumatic pasts, literary afterlives, and transcultural memory. New directions of literary and media memory studies*, *Journal of Aesthetics & Culture* 2011/1. [oldalszámzás nélkül]
- FABIAN, Johannes, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia University Press, 2014.
- GLÄSSER Norbert, *A vallásosság vagy az elmaradottság vidéke? Kulturális kontaktzónák tradicionalitásra törekvő zsidó közösségei a budapesti orthodox zsidó sajtó tükrében = Židia pred a za Karpatmi v priebehu stáročí*, szerk. KÓNÝA, Peter, Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej Univerzity, 2013, 260–267.
- HALIVNI, David Weiss, *The Book and the Sword. A Life of Learning in the Shadow of Destruction*, New York: Routledge, 1996.
- HALIVNI, David Weiss, *Breaking the Tablets: Jewish Theology After the Shoah*, Rowman & Littlefield Publishers, 2007.
- HNÍZDO, Vlastimil, *Ivan Olbracht*, Praha: Melantrich, 1982.
- HAVEL, Rudolf – OLBRACHTOVÁ, Jaroslava, *Z rodinné korespondence Ivana Olbrachta*, Praha: Odeon, 1966.
- ILLÉS Béla, *Kárpáti rabszódia*, Budapest: Új Idők, 1939.
- ISER, Wolfgang, *A fiktív és az imaginárius*, ford. MOLNÁR Gábor Tamás, Budapest: Osiris, 2001.
- JABLONCZAY Tímea, *Transznacionalizmus a gyakorlatban: migrációs praxisok a könyvek, az írásmódok, a műfajok és a fordítási stratégiák geográfiájában*, *Helikon* 2015/2., 137–156.
- KÁŇA, Vašek, *Zakarpatsko. Reportáž ze života ukrajinského proletariátu v Československu*, Praha: Karel Borecký, 1932.
- KEREN-KRATZ, Menachem, *Maramaros, Hungary—The Cradle of Extreme Orthodoxy*, *Modern Judaism* 2015/2., 147–174.
- KOLBERT, Jack, *The Worlds of Elie Wiesel. An Overview of His Career and His Major Themes*, Selinsgrove: Susquehanna University Press, London: Associated University Press, 2001.
- KOMORÓCZY Géza, *A zsidók története Magyarországon I–II.*, *Hungaria Judaica* 36., 27., Pozsony: Kalligram, 2012.
- KOMORÓCZY Géza, *Zsidók az Északkeleti-Kárpátokban. Kárpátalja a 16. századtól a 19. század közepéig*, *Hungarica Judaica* 31., Budapest: Aposztróf, 2013.
- KOMORÓCZY Géza, *Zsidók a magyar társadalomban. Írások az együttélésről, a feszültségekről és az értékekről*, I. rész, *Hungarica Judaica*, 32., Pozsony: Kalligram, 2015.
- KOPIŠŤANSKÁ, N. F. – GOLOŠOVSKÝ, V. L., *Jak vznikla první kniha Ivana Olbrachta o Zakarpatsku*, *Česká literatura* 1977/1., 26–34.
- KOSTKA NEUMAN, Stanislav, *Enciány z Popa Ivana*, Praha: Československý spisovatel, 1954.
- KÖBÁNYAI János, *Elie Wiesel. „Magamat magyar zsidónak tartom” Kőbányai János interjúja*, *Múlt és Jövő* 2016/3., 18–28. [Az 1988-as interjú újraközlése]

- LÁNG György, *Hanele*, Budapest: Magvető, 1980.
- LEVY, Daniel – SZNAIDER, Natan, *Memory Unbound. The Holocaust and the Formation of Cosmopolitan Memory*, *European Journal of Social Theory* 2002/1., 87–106.
- MARŠÍKOVÁ, Helena, *Holka z Roztoky. Vzpomínky Heleny Maršíkové, rozené Chanele Drumerové*, Praha: Triáda, 2006.
- MIRON, Dan, *The Literary Image of the Shtetl*, Indiana University Press, 1995.
- NÉMETH Zoltán, *Az alárendelt nyelve Borbély Szilárd műveiben*, *Studia Litteraria* 2016/1–2., 157–168.
- NESFIELD, Victoria – SMITH, Philip (ed.), *The Struggle for Understanding: Elie Wiesel's Literary Works*, New York: SUNY Press, 2019.
- OLBRACHT, Ivan, *Nikola Šuhaj Loupežník. Golet v údolí. Hory a staletí*, Praha: Naše vojsko, 1959.
- OLBRACHT, Ivan, *Kárpátaljai trilógia. Átok völgye, Nikola Suhaj, Hegyek és évszázadok*, ford. ZÁDOR András, Budapest: Európa, 1987.
- PASSIA, Radoslav, *Na hranici. Slovenská literatúra a východokarpatský hraničný areál*, Levoča: Modrý Peter, 2014.
- PATAI József, *Lelkek és titkok*, Budapest: Mult és Jövő, 1937.
- PIŠA, A. M., *Ivan Olbracht*, Praha: Československý spisovatel, 1982.
- RAPAPORT-ALBERT, Ada (ed.), *Hasidism Reappraised*, London: Littman Library of Jewish Civilization, 1996.
- ROSKIES, David G., *Against the Apocalypse. Responses to Catastrophe in Modern Jewish Culture*, Syracuse University Press, 1999.
- RUSHDIE, Salman, *Elképzelt szülőföldek, Pompeji* 1996/ 3–4., 20–31.
- SCHEIBER Sándor, *Folklor és tárgytörténet*. Budapest: Makkabi, 1996.
- SCHOLEM, Gershom, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York: Schocken Books, 1995.
- SCHÖN Dezső, *A maramuresi istenkeresők nyomában. Hogyan készül egy zsidó regény?*, Új Kelet 1935. június 15., 2.
- SCHÖN Dezső, *Istenkeresők a Kárpátok alatt. A haszidizmus regénye*, Budapest: Múlt és Jövő Lap- és Könyvkiadó, 1997.
- SEYHAN, Azade, *Writing Outside the Nation*, Princeton: Princeton UP, 2001.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty, *Szóra bírható-e az alárendelt?*, ford. MÁNFAI Alice és TARNAY László, *Helikon* 1996/42, 450–483.
- SZALAI Anna, *Hagyománymentés és útkeresés. Zsidó vonatkozású magyar regények*, Budapest: Gondolat, 2018.
- SZÁZ Pál, *Az etnográfiai írás sajátosságai és az idegenség alakzatai Ivan Olbrach kárpátaljai riportjaiban*, *Irodalmi Szemle* 2016/2., 60–81.
- SZÁZ Pál, *Ethnographic writing and the Subcarpathian reportages of Ivan Olbracht = Transzkulturalizmus és bilingvizmus az irodalomban*, szerk. NÉMETH Zoltán – ROGUSKA, Magdalena, Nyitra: Közép-európai Tanulmányok Kara, Nyitrai Konstantin Filozófus Egyetem, 2018, 61–70.
- UJVÁRI Péter, *Akik a holdat lesik*, *Egyenlőség* 1911.06.01., 115–127.
- VANČURA, Vladislav, *Poslední soud*, Praha: Československý spisovatel, 1958.
- WELSCH, Wolfgang, *Transculturality. The Puzzling Form of Cultures Today = Spaces of Culture. City, Nation, World*, ed. Mike FEATHERSTONE & Scott LASH, London: Sage, 1999, 194–213.
- WIESEL, Elie, *Un di Velt Hot Geshvign*, Buenos Aires, 1956.
- WIESEL, Elie, *La Ville de la chance*, Paris: Éditions du Seuil, 1962.
- WIESEL, Elie, *Legends of Our Time*, New York: Schocken Books, 1987.
- WIESEL, Elie, *Az eskü*, Budapest: Európa, 1990.
- WIESEL, Elie, *Minden folyó a tengerbe siet*, Budapest: Esély, 1996.

WIESEL, Elie, *Bölcsék és történeteik*, ford. KOVÁCS Lajos, Budapest: Partvonal, 2007.

ZÁDOR András, *Olbracht*, Budapest: Gondolat, 1967.

ZITOVÁ, Olga, *Židé v podkarpatské tvorbě Ivana Olbrachta = Cizí i blízcí. Židé, literatura, kultura v českých zemích ve 20. století*, ed. HOLÝ, Jiří, Praha: Akropolis, 2016, 267–291.

Név nélkül, *A zsidókérdés Magyarországon. A Huszadik Század körkérdése*. Második kiadás, Budapest: A Társadalomtudományi Társaság, 1917. Online: http://old.fszek.hu/mtda/_Zsidokerdes.pdf

https://orbanistan.blog.hu/2014/02/21/tegy_a_tortenelemhamisitas_ellen

The Literary Representations of Subcarpathian Jewry as a Particular Canon

Abstract. The paper outlines the possibilities of creating a regional multilingual and transcultural Jewish canon related to the Transcarpathian / Maramures region. This transcultural area of historical Hungary, with its large Jewish population, was most significantly influenced by Hasidism, and this is reflected in the works depicting the local Jewish community. The changes of power after the collapse of the Austro-Hungarian Monarchy and then during the Second World War determined the life of these communities and the linguistic, cultural, ideological, contextual and empirical diversity of the works reporting on them. The soa, which ends in the local Jewish world, defines this set of texts with minority and regional relevance. Some of these works belong to the Holocaust literature, looking through the prism of the transcultural experience of survivors and recalling the lost world (Elie Wiesel, Helena Maršíková, David Weiss Halivni). And most of his works create a world of fiction where the countryside is nourished by a reality that has become a thing of the past once and for all. In addition to the linguistic, contextual, cultural and ideological differences, the manifest regional aspect of the works discussed by Péter Ujvári, Ivan Olbracht, Elie Wiesel, Dezső Schön, György Láng is a common feature - so does it make sense to talk about a regional canon for this divisive set? The analysis can distinguish four typical narratives relevant to the transcultural region that make these works readable.

Keywords: regionality, transculturalism, fictionalizing acts, Jewish culture, Subcarpathia

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