

Barta Péter József

Záchor ma – Avagy a szakadék áthidalásának felelőssége

„Hidat verni a saját népe felé, ez a feladat nem hagyja el a történést. Hogy sikerülhet-e, nem tudom biztosan. Csupán arról vagyok meggyőződve, hogy a történésznek mindenekelőtt el kell szánnia magát, s azután eszerint kell cselekednie.”¹

Bevezetés

Yosef Hayim Yerushalmi (1932. május 20. – 2009. december 8.) *Zachor: Jewish History and Jewish Memory* (Záchor: Zsidó történelem és zsidó emlékezet) című műve 1982-es első megjelenésétől kezdve – adott esetben kortárs tudományos kezdeményezéseket támogatva² – olyannyira szignifikáns hatást gyakorolt a zsidóság tudományra, sőt azon túl is (Harold Bloom, Jacques Derrida, A. B. Jehosua),³ hogy hamarosan alap-

□ Barta Péter József, kultúratörténész, az állam és jogtudományok doktora, doktorandusz, Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem, Zsidó Vallástudományi Doktori Iskola, e-mail: peter.j.barta@gmail.com

¹ Yerushalmi, Yosef Hayim: *Záchor. Zsidó történelem és zsidó emlékezet*. Budapest: Osiris Kiadó – Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem, 2000. 104.

² Nora, Pierre et al.: *Les lieux de mémoire* (Az emlékezet helyei) c. hétkötetes, 1984–1992 között megjelent munkáját a franciák kollektív emlékezeteiről Yerushalmi is említi az 1989-es kiadás előszavában, bár akkor ő még csak az 1984-ben megjelent első (La République) és a 1986-ban megjelent további három kötetet (La Nation) vehette kezébe. Ezeket 1992-ben további három (Les France) követte. Együtt három kötetben: Nora, Pierre et al.: *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard, 1997. Magyar nyelvű válogatás: Nora, Pierre: *Emlékezet és történelem között. Válogatott tanulmányok*. Budapest: Napvilág Kiadó, 2010. A Záchor pozitív hatásáról lásd: Goldberg, Sylvie Anne: Yerushalmi in a French Key: (French) History and (French) Memory. *Jewish History*, 28 (1), 2014. 107–23. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10835-014-9202-5>

³ Myers, David N.: [Introduction]. *The Jewish Quarterly Review*, 97 (4), 2007. 487–490, különösen 488.

munkává, megkerülhetetlen hivatkozási ponttá vált. A könyv 1989-es második kiadásához kapcsolódóan intenzív tudományos vita indult Amos Funkenstein, Robert Chazan és David N. Myers között – melyről a 1996-os harmadik kiadás előszavában a szerző is megemlékezett⁴ – és fordításai révén megtermékenyítően hatott az angolszász nyelvterületen kívül, így Magyarországon is.⁵

A mű – szerzője saját megfogalmazása szerint – „részben történelem”, azaz konkrétan a zsidó történetírás története; „részben vallo- más és hitvallás”, vagyis Yerushalmi zsidó történetírói *ars poeticája*.⁶ Fő problematikája a történetírás és a kollektív emlékezet viszonyának (tulajdonképpen a Yerushalmi szerint azokat elválasztó szakadéknak) a kérdése, speciálisan pedig a zsidóság koronként változó, távolságtartó viszonyulása a bibliai történelmen kívüli múlthoz,⁷ illetve a múlt egészének vizsgálatára igényt tartó modern kritikai történettudományhoz. Ez utóbbi részét képezi az a csöppet sem mellékes kérdés, hogy a kutatási eredmények hatékonyabb disszeminációjával kapcsolatos történelmi feladat az adott – vallásilag vagy más módon meghatározott – társadalmi

⁴ Yerushalmi, 2000. 11.

⁵ A Záchor megjelenése harmincadik évfordulója alkalmával Guy Miron írt összefoglalót a Záchor keletkezés- és hatástörténetéről, Miron, Guy: Memory, historiography and what lies between them – three decades since Zakhor. *Zion* 78 (1), 2013. 107–121. (héber) A *Jewish History* folyóirat pedig különszámot szentelt Yerushalmi tudományos munkássága hatásának: *From History to Memory: The Scholarly Legacy of Yosef Hayim Yerushalmi* címmel [28 (1), 2014]. Impaktjáról a francia tudományos diszkusszióra: Goldberg, 2014; a németországira: Efron, John M.: Yosef Hayim Yerushalmi: Historian of German Jewry. *Jewish History*, 28 (1), 2014. 83–95. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10835-014-9200-7>; Brenner, Michael: Yerushalmi's Germany. *Jewish History*, 28 (1), 2014. 97–105. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10835-014-9201-6> A Tatár György által jegyzett 2000-es magyar fordítás a harmadik amerikai kiadásból készült. A magyar hatástörténet tudományos értékelése ismereteim szerint egyelőre *desideratum*.

⁶ Yerushalmi, 2000. 17.

⁷ „...bízom abban, hogy fokozatosan kiderül, a zsidók hagyományos érdeklődése a történelem iránt jelentősen különbözött a miénktől. E könyv tehát akkor talál értő olvasójára, ha az – többek között – a történelmi *távolságtartásról* szóló műként olvassa.” Yerushalmi, 2000. 19.

befogadóképesség keretrendszerben mennyire valósítható meg? Yerushalmi ezzel kapcsolatban – a felelősséget nem vitatva – a pesszimizmust súroló fenntartásait fogalmazta meg.⁸

Az alábbiakban – támaszkodva a *Recalling Zachor. A Quarter-Century's Perspective* (Emlékezés a Záchorra: negyedszázados perspektíva) című fórum tanulmányaira,⁹ illetve Maurice Halbwachs, Pierre Nora, illetve Aleida Assmann emlékezetkutatással kapcsolatos elvi megállapításaira – a mottóul választott feladat-tűzés és az azzal kapcsolatos felelősség érvényességi kereteit kívánom röviden megvizsgálni.

Létezik-e a történelem és kulturális emlékezés közti szakadék?

Az említett fórum összegzéseként David N. Myers azt volt kénytelen megállapítani, hogy mind az öt kutató mélyreható kritika tárgyává tette Yerushalmi tézisé, és vitatta a történelem és emlékezés közötti szakadék létezését.¹⁰

⁸ „Az előbbieket fényében vizsgálva bizonyos zsidó körök ellenállása, illetve közönye a modern zsidó történettudománnyal szemben valamivel érthetőbbé válik. Azonban nem csupán arról van szó, hogy e tudomány befolyás nélkül marad egyik vagy másik csoport gondolkodására. Az ügy ennél komolyabb természetű, s azt hiszem, túlzás nélkül állítható, hogy *a zsidók e mindennél átfogóbb, szakadatlan kollektív teljesítménye a modern korban a lehető legcsekélyebb hatást gyakorolta a modern zsidó gondolkodásra és tudatra*. Nem hiszem, hogy túloznék.” Yerushalmi, 2000. 100.

⁹ A fórumot a *Záchor* megjelenésének huszonötödik évfordulóján – a Center for Advanced Judaic Studies (University of Pennsylvania) által szerkesztett – *The Jewish Quarterly Review*, a zsidóság tudomány angol nyelvű folyóiratainak „doyenje” indította. Az öt meghívott tudós (Moshe Idel zsidó miszticizmus-kutató, Peter N. Miller eszme- és kultúratörténész, Gavriel Rosenfeld történész, Sidra DeKoven Ezrahi irodalomtudós és Amnon Raz-Krakotzkin történész) tanulmányai a folyóirat 2007. évi őszi számában, 97 (4), 2007. 487–543. kerültek publikálásra, lásd: Myers, 2007.

¹⁰ Myers, 2007. 490.

Moshe Idel a vitatott tézis gyökerét Yerushalminak abban a nézetében látja, amely a történelmet funkcionálisan, mint „a hitüket vesztett zsidók hitét” ragadja meg.¹¹ Idel szerint ez a 19. században területileg legfeljebb a nyugat- és közép-európai zsidóság azon közösségei esetében tartható, amelyek olyan keresztény közegben léteztek, ahol a historizálás uralgó szellemi áramlatot képezett és kézenfekvő, új kohéziós erőként a közös múlt alternatívává válhatott a jelenben elveszett liturgikus közösséghez képest. A tradicionális észak-afrikai, ázsiai és kelet-európai zsidóság azonban a Második Szentély pusztulása utáni történelmi eseményeket nem identitásformálóként fogta fel, hanem a *Záchor* első két fejezetében oly pontosan leírt tradicionális rabbinikus szemléletmód szerint, mint a bibliai történelmi események redundanciáit.¹² Idel rámutat arra, hogy egyfelől a történelmi érdeklődésnek is tárgya volt, és lehet a történelem transzcendentális értelme (*historia sacra*), másfelől a *történelemre való hajlam* nem a 19. századi nyugat- és közép-európai „hitüket vesztett zsidók” kizárólagos sajátossága. A „historizáló zsidó” egy már a 13. századtól jól dokumentálható *módja* a zsidó gondolkodásnak, csakúgy, mint a vallásos vagy az értelmiségi-filozófus, és azokkal párhuzamosan létező, egyaránt érvényes és semmiképpen nem alacsonyabb rendű zsidó *modus operandi*. A zsidóságot vagy a hagyományt egységesnek felfogni nem megalapozott. Utal továbbá arra, hogy valójában az egzisztenciális szakadás a történelem (legyen bár *historia profana* vagy *historia sacra*) és tradicionális judaizmus között, a történész (és egyben rabbi) személyes identitásában jelenik meg. Idel szerint ezért a *komplex, többarcú hagyomány* mint egész vizsgálatának van értelme, melyet mind a vallásosság, mind a vallásellenesség korrumpál.¹³

¹¹ Idel, Moshe: Yosef H. Yerushalmi's „Zakhor”: Some Observations. *The Jewish Quarterly Review*, 97 (4), 2007. 491–50, különösen: 491. DOI: <https://doi.org/10.1353/jqr.2007.0062>; v.ö. Yerushalmi, 2000. 91: „A zsidó múlt rekonstruálására irányuló modern kísérlet [azaz a „Wissenschaft des Judenthums” által elindított modern zsidó történettudomány] egy olyan időpontban veszi kezdetét, amikor a zsidó élet folytonossága súlyos törést szenved, s ami egyben a zsidó csoportemlékezet mindjobban fokozódó hanyatlását váltja ki. E folyamat során a történelem valami olyasmivé válik, ami korábban sose volt – a hitüket vesztett zsidók hitévé lesz. Első ízben fordulnak zsidók a judaizmusra irányuló kérdéseikkel szent szövegek helyett a történelemhez. Gyakorlatilag a 19. század minden ideológusa, a reformmozgalomtól a cionizmusig, legitimációs szükségletét a történelemből fedezi. Amint az várható is, „a történelem” minden hozzá folyamodót ellátott az igényelt következtetéssel.”

¹² Idel, 2007. 493.

¹³ Idel, 2007. 494–495, illetve demonstráció: 496–501.

Peter Miller a *Záchor* szívéhez, a harmadik fejezetéhez kapcsolódik, amelyben Yerushalmi a 16. századi zsidó történetírói aranykor nyolc szerzőjének tíz művén keresztül mutatja be azt – a bibliai könyvekben jelenlévő, de a rabbinikus irodalomban szinte csak a hagyománylánc leírására szorítkozó – történetírói érdeklődést, amely majd csak a 19. században jelenik meg ismét, de ahhoz nem kötődően,¹⁴ teljesen új, modern formában. A tizenhatodik századi aranykor kiváltó okát Yerushalmi a szefárd kiűzetésben (1492) jelöli meg, amelynek következményeként Hollandiába, Angliába, majd az Atlanti-óceán túloldalára szorul a nyugat-európai zsidóság. Már Robert Bonfil megfogalmazta ennek kritikáját, alternatív értékelésében a 16. századi zsidó történetírók nem egy elkezdődő, majd gyorsan elhalt történeti érdeklődést reprezentálnak, hanem éppenséggel – a keresztény ellenreformáció párhuzamaként – a lezárását, sírkövét az egyszer megvolt zsidó érdeklődésnek a világ története iránt.¹⁵ Azarjá dei Rossi (1511–1578 körül) *Meór énájim* és Abraham Portaleone (1542–1612) *Silté ha-gibborim* című művei példáján Miller bemutat egy olyasfajta – követők híján elhalt – zsidó műfajt, amelyet *philologia sacrá*nak nevez, ami párhuzamos a kortárs keresztény filológusi-antiquariusi tudománnyal. A szerzők hívő zsidó rabbik voltak, akik abban a meggyőződésben kutatták a történelmet, késő-humanista módon felhasználva a klasszikus görög-római auktorokat is, hogy kutatásuk eredményével az írott és szóbeli tan jobb megértését, a látszólagos ellentmondások feloldását szolgálják. Miller a 19–20. századi orthodox modernizálók (Azriel Hildesheimer és a *Neciv*, Bernard Revel, illetve Pinkhos Churgin neveit emeli ki) esetében egy hasonló megközelítést, gondolkodási modellt érzékel, amelyet egy kölcsönzött kifejezéssel úgy jellemez, hogy olyan tudósok, „akiknek van hitük és nem keresnek a történelemben egy másikat” és így „négyyszögesítik, amit mi körnek látunk”.¹⁶

¹⁴ „Ez az egész előadás-sorozat bizonyos értelemben leszámolásnak is lett szánva azzal a családfával, melyet egyes zsidó történészek oly szívesen tulajdonítanak maguknak, hiszen egyben elismerése is annak a mélységes szakadéknak, amely a modern zsidó történetírást választja el minden olyan korábbi módtól, ahogyan zsidók a múltjukkal valaha is foglalkoztak.” Yerushalmi, 2000. 106. A családfákra továbbá lásd: Yerushalmi, Yosef Hayim: *Clio and the Jews: Reflections on Jewish Historiography in the Sixteenth Century*. In: Baron, Salo W. – Barzilai, Isaac E. (eds.): *American Academy For Jewish Research Jubilee Volume (1928-29/1978/79. 2 Vols. American Academy for Jewish Research Proceedings, vols. XLVI-XLVII, Part 2 (1980), 607–638, különösen: 609–611.*

¹⁵ Miller, Peter N.: *Lost and found. The Jewish Quarterly Review*, 97 (4), 2007. 502–507, különösen 502. DOI: <https://doi.org/10.1353/jqr.2007.0057>

¹⁶ Miller, 2007. 502–506, különösen 507.

Gavriel Rosenfeld metsző kritikájának fő pontja az volt, hogy Yerushalmi – egy említéstől¹⁷ eltekintve – teljesen megfélemedezett a Holokausztról. Márpedig éppen a Holokausztról való emlékezés volt az, amely Németországban és Ausztriában – az 1985-ös Bitburg-vitában, az 1986–87-es történészvitában és az 1986-os Waldheim-ügyben drámai módon – elindított egy *emlékezet-robbanást*, ami a vasfüggöny 1989-es leomlása után tovább folytatódott, rácsafolva Yerushalmi és más kortárs történészek (Pierre Nora, Eric Hobsbawm, Terence Ranger, David Lowenthal) pesszimista várakozásaira. Rosenfeld azt rója fel Yerushalminak, hogy a *Záchor* 1989-es második kiadásában nem reagált ezekre még az előszó szintjén sem, nem korrigált, hanem mindössze egy francia tudományos konferencián elhangzott, a felejtésről szóló előadása angol verzióját csatolta függelékként könyvéhez.¹⁸

Sidra DeKoven Ezrahi a *Záchor* negyedik fejezete végén,¹⁹ az irodalomnak a történelem és az emlékezet kortárs harcában játszott szerepéről szóló – Haim Hazaz *A szentbeszéd (Ha-derasa, 1942)*²⁰ című novellája feletti – „fura meditációt” (*a strange meditation*)²¹ veszi górcső alá. A novella főhőse, Yudke egy kibuc gyűlésen fakad ki a történelemoktatás ellen, mondván, hogy mi értelme „őseink szégyenét” tanítani a gyermekeinknek. Yudke ezért *ellenzi a zsidó történelmet*, amin láthatóan azt a „könnyekkel teli” (*lachrymose*) koncepciót érti, ami ellen Yerushalmi és mestere Baron²² küzdöttek, hangsúlyozva a zsidó nép kompetenciáját saját sorsa működtetésében (*agency*), a történelem különböző koraiban, beleértve a *galutot* is. Ezrahi – konkrét irodalmi példák sorával alátámasztva – vitatja Yerushalmi általánosítását, amely szerint a modern héber irodalom (szembeállítva a történelemmel) a kollektív emlékezet,

¹⁷ „A történelmi párhuzamokkal szembeni minden jogos bizalmatlanság ellenére aligha nyomható el az a benyomás, hogy a holokauszt utáni zsidó nép válaszüthoz érkezett, amely emlékeztet arra a válaszütra, amely előtt a spanyolországi kiűzetés katasztrófájának nemzedékei álltak. Az akkor élt zsidók, mint azt alkalmunk volt látni, a mítoszt részesítették előnyben a történelemmel szemben, s mivel a következményeket amúgy sem áll módunkban megváltoztatni, hiábavaló dolog volna utólag tenni kérdésessé indítékaikat.” Yerushalmi, 2000. 104.

¹⁸ Rosenfeld, Gavriel D.: A Flawed Prophecy? ‘Zachor’, the Memory Boom, and the Holocaust. *The Jewish Quarterly Review*, 97 (4), 2007, 508–20, különösen 511–513. DOI: <https://doi.org/10.1353/jqr.2007.0063>

¹⁹ Yerushalmi, 2000. 101–102, 105.

²⁰ Hazaz, Haim *The Sermon and Other Stories*. New Milford, CT – London: The Toby Press, 2005. 233–249.

²¹ Ezrahi, Sidra Dekoven: Fiction and Memory: ‘Zachor’ Revisited. *The Jewish Quarterly Review*, 97 (4), 2007. 521–29. DOI: <https://doi.org/10.1353/jqr.2007.0054>

²² Yerushalmi, 2000. 150.

a mítoszteremtés és átadás „pót” (*surrogate*) csatornája lenne csupán. Ezrahi szerint a szépirodalom (fiction) lényege a képzelet, amely az élet minden aspektusára nyitott: „A szépirodalom megkérdőjelezi azt a nagyon dualista sémát, amely az emberi, konkrétan a zsidó képzelet világát „történelemre” és „emlékezetre” osztja.”²³

Amnon Raz-Krakotzkin kritikájának fő pontja, hogy hiányolja a száműzetés (*galut*), mint a zsidó emlékezet kulcsfontosságú konstruáló elemének a hangsúlyozását a *Záchor*-ban. Szerinte Yerushalminek a zsidó történetírás saját problematikájával kapcsolatos, lényegi megállapításában – a száműzetést kellene az isteni gondviselés helyébe tenni.²⁴ A megállapítás érvényességét azonban időben korlátozottnak tartja, hangsúlyozva, hogy: „A történetírás a modern korban nem vált el a »zsidó kollektív emlékezettől«, de tükrözi a határozottan keresztény-európai perspektíva asszimilációját.”²⁵

Véleményem szerint a *Záchor* fő problémafelvetésének megértéséhez elengedhetetlen, hogy ne hagyjuk figyelmen kívül a szerző személyét, a könyv személyes jellegét, illetve eredendően szóbeli tanítási formáját (előadás).

²³ Ezrahi, 2007, 523–529, idézet: 429.

²⁴ Raz-Krakotzkin, Amnon: Jewish Memory between Exile and History. *The Jewish Quarterly Review*, 97 (4), 2007. 530–43, különösen 530–531. DOI: <https://doi.org/10.1353/jqr.2007.0061>; Yerushalmi a következőket írja: „Abban a mértékben, amelyben e történettudomány valóban »modern«, és komoly tudományként való elismerésére tart igényt, legalábbis funkcionálisan el kell vetnie néhány olyan premisszát, amely minden megelőző zsidó történelemfogalom esetében alapvető szerepet játszott a múltban. Végső soron saját tárgyával kell élesen szembeszállnia, még hozzá nem annak egyes részleteivel, hanem magával annak legbensőbb magjával – azzal a meggyőződéssel tudniillik, hogy az isteni gondviselés nem csupán a végét, de a zsidó történelem egész kibontakozását is kauzálisan meghatározza, s az ehhez kapcsolódó hittel e történelem kivételes voltát illetően.” [Kiemelés tőlem.] Yerushalmi, 2000. 93–94

²⁵ Raz-Krakotzkin, 2007. 542.

A szerző Salo Wittmayer Baron (1895–1989) professzor és rabbi ugyan- csak rabbinikus képzettségű²⁶ tanítványa,²⁷ majd – tizenkét éves har- vardi működését²⁸ követően – utódja a Columbia Egyetemen (1980– 2008).²⁹ Ez a kettős identitás – ahogy arra Idel rámutatott – személyes szakadékot, ha úgy tetszik törést, egyfajta *converso* életérzést indukált. Nem könnyű egyszer émikus, másszor meg étikus szemlélettel megfo- galmazni a bennünket egzisztenciálisan érintő dolgokat, eseményeket. Éppen ez a személyes feszültségérzés volt az, amit igyekezett előbb je- ruzsálemi, majd seattle-i hallgatósága előtt megfogalmazni, hogy végül a royaumont-i előadásán adjon rá egy felelősségteljes választ.

A személyességet Yerushalmi már az előadássorozata legelején hang- súlyozza: „*Amiről beszélni kívánok, az meglehetősen személyes, s a tu- dományom természetére irányuló kérdésekből fakad, olyan kérdésekből, amelyek régóta foglalkoztatnak már, anélkül, hogy a céh nevében szán- dékoznék szólni.*”³⁰

A *Záchor* törzsanyagát a harmadik fejezet anyagát képező, a 16. századi zsidó történetírásról szóló megállapítások képezik. Yerushalmi 1977-ben egyéves kutatói szabadságát (*sabbatical*) Jeruzsálemben töltötte, amely- nek során a Héber Egyetem Institute of Jewish Studies szervezésében erről tartott héber nyelvű előadást. A szóban elhangzottak 1980-ban angolul az *American Academy of Jewish Research* jubileumi számában jelentek meg.³¹ Mivel Yerushalmi később tanult meg angolul, mint hébe-

²⁶ BA oklevelét Samuel Belkin (1911–1976) igazgatósága idején az orthodox *Yeshiva University*-n, rabbi oklevelét (szmichá) 1957-ben szerezte az akkor Louis Finkelstein (1895–1991) vezette konzervatív (maszorti) *Jewish Theological Seminary* (JTS)-on, majd ezt követően rövid ideig a Larchmont Temple (NJ) közösségben szolgált. Aschheim, Steven E.: *Fragile Spaces: Forays into Jewish Memory, European History and Complex Identities*. (Perspectives on Jewish Texts and Contexts Book 8) Berlin – Boston: Walter de Gruyter, 2018. 238–245, különösen 239. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110596939>; illetve: Stein, Nathaniel: Yosef Hayim Yerushalmi: History, Memory, and Fiction. *The New Yorker*, August 11, 2011. <https://www.newyorker.com/books/page-turner/yosef-hayim-yerushalmi-history-memory-and-fiction> (letöltés ideje: 2023. január 10.)

²⁷ Yerushalmi, 2000. 85, 99. Doktorátusát 1966-ban a Columbia Egyetemen szerezte Ba- ronnál.

²⁸ A Harvardon 1969–1980 között Jacob E. Safra Professor of Jewish History and Sephardic Civilization, illetve a Department of Near Eastern Languages and Civilizations tanszék- vezetője.

²⁹ Salo Wittmayer Baron Professor of Jewish History, Culture and Society.

³⁰ Yerushalmi, 2000. 24.

³¹ Yerushalmi, 1980. Yerushalmi, 2000. 17. A *Hebrew Studies*-ban a kötetéről szóló ismertető külön is kiemeli, hogy a *Záchor* előzménye, lásd: Garber, Zev: [Cím nélküli ismertető a Proceedings of the American Academy for Jewish Research 46–47 (1978/79), Vols. 2 (1980)-ról] *Hebrew Studies* Vol. 24, 1983. 173–175, különösen 175.

rül (a Yeshiva University-n az 1952-es évkönyv szerint emiatt gyakran tréfálkozott azzal, hogy egzotikus származású),³² ez a nyelvi transzformáció szükségszerűen sok mindent tudatosított benne. Ezért, amikor 1980 áprilisában az University of Washington által szervezett *Stroum Lectures* keretében megtartotta négy részes, a *Zsidó történelem és zsidó emlékezet* című előadássorozatát, ugyancsak angolul, az identitás-kettősség központi kérdéssé vált számára. Ezt nyilván megerősítette az a helyzet, hogy ugyanebben az évben foglalta el a mesteréről elnevezett professzori széket a Columbia Egyetemen.

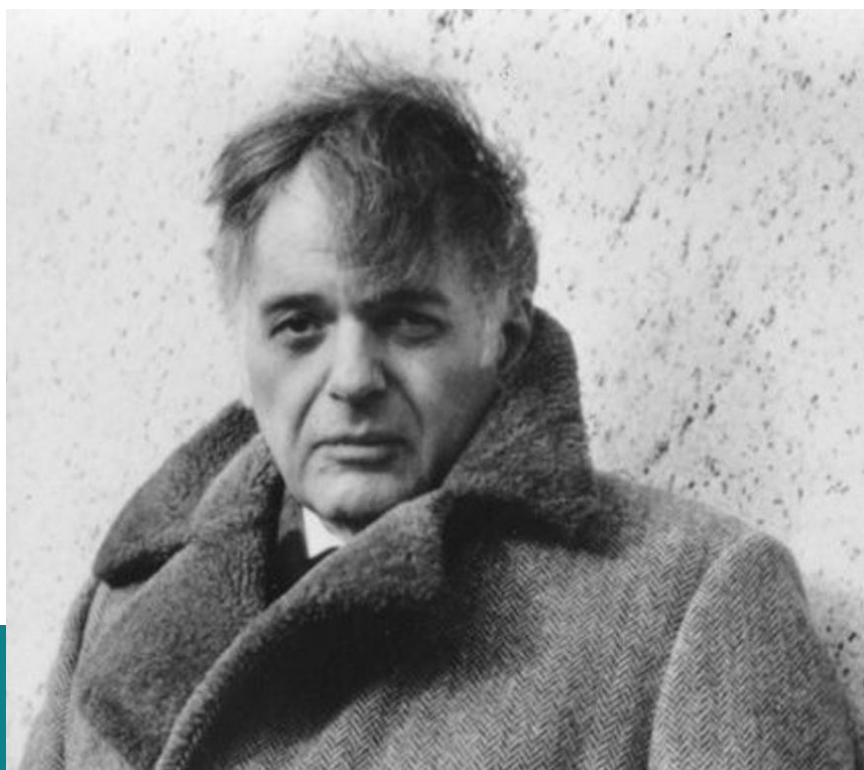
Az 1982-ben megjelent *Záchor* a négy részes előadássorozat írott verziója, Yerushalmi előadásán elhangzottak szövegét tartalmazza, kizárólag a végjegyzet apparátus, amit hozzátett.³³ Az előadás-sorozat nagyívű bevezetését képező első fejezetben szereplő, a bibliai és talmudi szövegekből demonstrált, rendkívül meggyőző alapvetés esetében a történelem és emlékezés egybeesik. A Héber Bibliában 169-szer előforduló *záchár* ige (emlékezni), mint megvalósítható, élhető parancs jelenik meg, mivel a történelemnek vallási értelme van: abban nyilatkozik meg az Isten akarata és szándéka, és mivel Ő maga is megemlékezik az Izraellel kötött szövetségéről. Ennek ellentéte az utolsó előadásban megjelenő, a történész és a kulturális emlékezet alanyai közötti szakadék áthidalásának – mottónkban jelzett – felelősségteljes feladata megvalósíthatóságát illetően megfogalmazott pesszimista attitűd. A két középső előadás is kettősséget jelenít meg: a második a középkorról szól, ahol az emlékezés nem a történészre van bízva, hanem a liturgiába azt beépítő rabbikra, akik az Örökkévaló akaratát és szándékát a bibliai történelemből ismerve, a második Szentély pusztulása utáni történelemben már nem látnak újdonságot, csak álmatlan éjszakákon olvasnak róluk, az azokkal való foglalatosságot fölösleges időpazarlásnak tekintik. Ugyanez a megközelítés jelenik meg a tradicionális közösségek történelemhez való viszonyában is. A hagyományláncolat, illetve a szlihotban,

³² Aschheim, 2018. 239.

³³ „Amikor több mint egy évvel később újra elővettem ezeket az előadásokat, hogy előkészítem megjelenésüket” – írta 1981. augusztus 30-án, Wellfeet, Cape Cod-i nyaralása alatt –, „nem egy alkalommal kísértésbe estem, hogy tökéletesen átírdam őket, illetve hogy félrevessem, s ugyanazon témák mentén egy jóval átfogóbb és terjedelmesebb műnek fogjak neki. Végül egyiket sem tettem. Úgy döntöttem, megtartom az eredeti formát, s vele az előadások hangvételét is. Ahol mégis változtattam, ott sem léptem túl a minimális kozmetikai beavatkozáson. Az így elmaradt bőségért és részletességért talán kárpótlást nyújt az eleven összefüggésben elhangzott szó közvetlensége.” Yerushalmi, 2000. 20.

a második purimokban, illetve a közösségi könyvekben megjelenített, illetve feljegyzetteken kívül miért kellene emlékezni, hiszen értelmét tekintve minden történelmi esemény csak ismétlődés, egészen addig, amíg a Messiás léptei nem kezdenek hallatszani? A harmadik fejezetben szereplő 16. századi zsidó historiográfiát pedig Yerushalmi szerint éppen az hozta létre, hogy a szefárd kiűzetéssel érdemileg új esemény történt, amit a kortársak csak az *Akédához* tudtak hasonlítani. Hatástalanságát pedig a lurjai kabbala mitikus világmagyarázatának térhódítása okozta. Ennek a hatástalanságnak a réme magyarázza a negyedik előadás pesszimizmusát a modern történetírás hatása tekintetében.

A fejezetünk címében feltett kérdésre azt kell mondanunk, hogy a szakadék itt-ott létezik, máshol viszont nem. Az viszont kétségtelen, hogy a történész és rabbi számára szubjektív valóság, amelyre a *philologia sacra*-tól a komplex többarcú hagyományon és a szépirodalmi képzeleten át az emlékezet-robbanás táplálásáig vagy éppen a keresztény-európai perspektíva asszimilációjáig bezárólag sokféle érvényes válasz adható.



Yosef Hayim Yerushalmi, 1989. Wikimedia Commons

Történettudomány és emlékezetkutatás

Yerushalmi az első kiadás előszavában név szerint is megemlékezik Maurice Halbwachs (1877–1945) francia filozófusról, mint a kollektív emlékezet (*mémoire collective*) koncepciójának kidolgozójáról.³⁴ Halbwachs szociológiai kutatása alapján azt állapította meg, hogy a csoportok közös rítusok, szimbólumok és történetek révén alkotnak maguknak emlékezetet. Az így létrejövő kollektív emlékezet – mutat rá Aleida Assmann – egyfajta közös megegyezésen alapul, és „nem az egyéni emlékek együttese, hanem egy rekonstruált történet, amely úgy jelöli ki a személyes emlékezés kereteit, hogy az egyén felismeri benne a saját élményeit, illetve képes saját személyét is hozzákapcsolni a történethez.”³⁵ A saját és a közös emlékezet kapcsolatát ennek megfelelően az jellemzi, hogy „nemcsak nyelvünkben és kulturális kategóriáinkban osztozunk másokkal, hanem abban is, amit Halbwachs »emlékkeretnek« nevez. Ebben a fogalomban egyesíti a kiválasztásnak és a relevanciának, az események kollektív jelentésmintázatának és érzelmi megszállásának a csoportra érvényes kritériumait.”³⁶

Halbwachs szembeállítja egymással a hasonlóságot és folytonosságot szem előtt tartó történelmet, illetve a csoportot belülről látó, az önazonosság érdekében a változás homályba borításával jellemezhető kollektív emlékezet fogalmát. Ahogy arra Jan Assmann felhívja a figyelmet: „Halbwachs szemében a történelem azért nem emlékezet, mert nem létezik egyetemes emlékezet, hanem csak kollektív, más szóval

³⁴ „Több mint ötven esztendővel ezelőtt Maurice Halbwachs szerzett múlthatatlan érdemet azzal, hogy a pszichológusokkal és a filozófusokkal ellentétben ahhoz a felfogáshoz ragaszkodott, hogy még az egyéni emlékezetet is társadalmi feltételek strukturálják, s hogy a kollektív emlékezet nem egy metafora, hanem a csoport intézményei és tudatos erőfeszítései által hagyományozott és fenntartott társadalmi realitás (lásd *Les cadres sociaux de la mémoire* [Az emlékezet közösségi keretei], [Paris, 1925] és a posztumusz megjelent *La mémoire collective* [A kollektív emlékezet], [Paris, 1950]).” Yerushalmi, 2000. 19.

³⁵ Assmann, Aleida: *Rossz közérzet az emlékezetkultúrában. Beavatkozás.* Múlt és Jövő Alapítvány, Budapest: 2016. 38. V.ö. Assmann, Jan: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban.* Budapest: Atlantisz, 1999.

³⁶ Assmann, 2016. 34.

csoportspecifikus, »identitás tekintetében konkrét« emlékezet létezik.”³⁷ A történelem ott kezdődik, ahol elhal a kollektív emlékezet, megszűnik (a Halbwachs által eltorzult emlékezésformának tekintett) hagyomány.³⁸

Yerushalmi Halbwachs-nak ezzel az alap megállapításával egyetért: „Nyelvet és személyen túli emlékezést egyedül a csoport hagyományozhat.”³⁹ A kollektív emlékezet fogalmának a *Záchorban* való használatát is tőle eredezteti, azonban hangsúlyozza, hogy kutatási tárgyának sajátosságai (a többségi társadalomhoz képest nagyságrendileg magasabb írástudás, a vezető eliteknek, már az újkort megelőzően is a teljes zsidóságra kiható, kultúraformáló hatása) miatt – különösen a kollektív zsidó emlékezet dinamikájának egyes elemei vizsgálata során – nem tudott Halbwachs eredményeire építeni. Ezen túlmenően, Halbwachs a kollektív emlékezet közösségi kereteiről írt alapművének⁴⁰ (*Les cadres sociaux de la mémoire*) a vallási csoportok kollektív emlékezetéről írt fejezetében kizárólag a kereszténységről beszél, míg a posztumusz megjelent *La mémoire collective* (A kollektív emlékezet)⁴¹ című könyvében a kollektív és a történelmi emlékezet viszonyát taglaló fejezet⁴² a nemzet történelmi emlékezete körül forog. „A zsidók ezzel szemben” – mutat rá Yerushalmi – „történelmük kezdetétől fogva vallás és népiség kivételes ötvözeteként jelentek meg, s e dichotómia egyik oldala sem képes egy-magában megragadni őket.”⁴³

³⁷ Assmann, 1999. 44. Jan Assmann a kollektív emlékezés formái között megkülönbözteti a *kommunikatív* és a *kulturális emlékezetet*. Az előbbi a közelmúltra vonatkozó, személyközi érintkezésben kialakult kortársi emlékközösség, amely a megtestesítői halála után új kommunikatív emlékezetnek adja át a helyét. „A nyolcvan esztendőnyi határérték fele, vagyis a negyven év, szemmel láthatóan kritikus küszöb.” Utóbbi Assmann, 1999. 49–56. különösen 51. Koselleck szerint nincs olyan elsődleges tapasztalat, ami közvetíthető lenne, ezért az emlékek diszkontinuitását, illetve a másodlagos tapasztalás folyamatosságot teremtő szerepét hangsúlyozza. Koselleck, Reinhart: *Az emlékezet diszkontinuitása*. 2000. *Irodalmi és társadalmi havilap*. 1999/11. 3–8.

³⁸ Assmann, 1999. 45.

³⁹ Yerushalmi, 2000. 19.

⁴⁰ Halbwachs, Maurice: *Les cadres sociaux de la mémoire*. Presses Universitaires de France, Paris: 1952. Első megjelenés: *Les Travaux de L'Année Sociologique*. F. Alcan, Paris: 1925. Lewis A. Coser angol fordítása: *On collective memory*. The University of Chicago Press, Chicago: 1992.

⁴¹ Halbwachs, Maurice: *La mémoire collective*. Presses Universitaires de France, Paris: 1950.

⁴² Halbwachs, Maurice: *The collective memory*, Harper & Row Colophon Books, New York: 1980, 50–87.

⁴³ Yerushalmi, 2000. 20.

A francia *nemzeti* identitás és a zsidó *vallási-népi* identitás lényegi eltérése első pillantásra hasonló problémát vet fel a franciák kollektív *emlékezeteivel* kapcsolatos – Pierre Nora francia történész vezetésével folyó, egyebek között a *Les lieux de mémoire* (Az emlékezet helyei)⁴⁴ hét kötetében, 1984–1992 között publikált, százharminchárom tanulmányban megtestesülő – kutatások eredményeinek a kollektív zsidó emlékezhelyek vizsgálata terén való felhasználhatóságát illetően is. Yerushalmi azonban – bár „látszólag véletlen egybeesésként” hivatkozik rá – ezt máshogy értékeli: „Noha egészen más történeti anyaggal dolgozik, Nora elképzelése »az emlékezet helyeiről« igen szorosán kapcsolódik ahhoz, amit én [a középkorról szóló] második fejezetben »az emlékezet eszközeinek és hordozóinak« hívok.”⁴⁵

Nora a kötetsorozat bevezető esszéjében – amire Yerushalmi a *Záchor* 1989-es kiadásához írt előszavában konkrétan is hivatkozik⁴⁶ –, a múlttól való elszakadás közbülső állomásaként határozza meg az emlékezhelyeket (*lieux de mémoire*)⁴⁷, amelyek valamiféle, az „élő emlékezet tengere által partra vetett”, a történelemből kiszakadt, de utóbb az által ismét hatalmába kerített, válogatott nyomok és az azokból rekonstruált közvetett emlékek. „Az emlékezhelyeket az az érzés szüli és élteti, hogy már nincs spontán emlékezet.”⁴⁸ A középkori zsidó emlékezetnek a *Záchor* második fejezetében Yerushalmi által leírt más pályái – amelyek „leginkább a rituálé és a liturgia pályái”⁴⁹ – a hangsúlyozottan *ahistorikus* rabbinikus felfogás szerinti, tágan értelmezett, „hordozható emlékezhelyekként” is meghatározhatóak. Talán felfogható úgy, hogy amiképp a második Szentély pusztulása után zsinagógák, sőt részben zsidó ott-

⁴⁴ Nora, 1997.

⁴⁵ Yerushalmi, 2000. 13–14.

⁴⁶ Yerushalmi, 2000. 123.

⁴⁷ Nora, 2010. 7. „A kifejezés maga neologizmus, amelyet az ókori latin retorikába Cicero és Quintilianus által bevezetett *locus memoriae* kifejezés ihletett: ők azt tanácsolták a szónokoknak, hogy gondolataikat helyekhez kapcsolják, így könnyebben sikerül majd memorizálni beszédüket.” Vö. Cicero, *De oratore* II 86, 351–54; Assmann 1999. 29.

⁴⁸ Nora, 2010. 13–33, különösen 19.

⁴⁹ Yerushalmi, 2000. 54.

honok vették át a rituális tér szerepét,⁵⁰ ez a sajátos „emlékezhely” a rabbinikus háláhá révén mindenhol jelenvalóvá válhatott.⁵¹

Nora felfogása a tanulmányunk tárgyául választott feladat-tűzés és az azzal kapcsolatos felelősség szempontjából azonban érzékelhetően más irányú, mint Yerushalmi gondolatmenete. „Az emlékezet történelemmé alakulása minden közösséget arra kötelezett, hogy saját történelmének újjáélesztése révén újradefiniálja identitását. Az emlékezet kötelessége” – amely Nora szerint személyes, az egyénre nehezedő, differenciálatlan kényszer – „mindenkit önmaga történészévé tesz.”⁵² Nora – a történeti regény reneszánszában, a családtörténet divatossá válásában, a történelmi dráma újjáéledésében, az *oral history* sikerében és az emlékezhelyek iránti megélnéülő érdeklődésben – éppenséggel ellenkező tendenciát észlel, mint ami Yerushalmi pesszimista konklúziójában megfogalmazódott. Nem úgy látja, hogy az irodalom venné át a történelem szerepét, sőt szerinte „a történelem lép a képzelet helyére ... az irodalom immáron csak mellékszereplő.”⁵³

A *Záchor* közvetlen kapcsolata a német emlékezetkutatással nem mutatható ki sem magában a négyrészes tanulmányban, sem a függelékben (amely Yerushalmi 1987. június 3-i, a royaumont-i kolostorban, egyebek között Nora részvételével tartott konferencián elhangzott, a felejtésről szóló előadását tartalmazza), de a jegyzetapparátusban, illetve a három előszóban sincs utalás rá. Bár a *Záchor* németországi hatásának⁵⁴, illetve Yerushalmi Németországhoz fűződő viszonyának⁵⁵ ismertetése túllépi e tanulmány kereteit, kutatási kérdésünk szempontjából nem mellőzhető

⁵⁰ Ahogyan azt Gábor György összefoglalja: „A Biblián »kívüli« élet a második Szentély lerombolását követően megszakadt, a nép, s vele a történelme »fogságba került«, s a Tóra, a »hordozható haza« (Heine) vált az elkövetkezendő közel két évezred újabb otthonává.” Gábor György: *Valósággá álmódott mítosz. Maszada – a múlt tere és az emlékezet jelene*. In: Laczkó Sándor (szerk.): *Az emlékezet. Lábjegyzetek Platónhoz 15*. Pro Philosophia Szegedienszi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó, Budapest – Szeged – Csíkszereda, 2017. 28. Gábor György: *A történelem tekintete. Emlékezet és tanúság*. Typotex, Budapest: 2021.

⁵¹ „Kötelező gyakorlati tevékenységek roppant szövevényéről van szó, amely köré az egész nép közös emlékezete fonódott.” Yerushalmi, 2000. 54.

⁵² Nora, 2010. 22–23.

⁵³ Nora, 2010. 33.

⁵⁴ Efron, 2014. 83–95. Jan Assman például Yerushalmit név szerint annak *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable*. Yale University Press, New Haven: 1991. című könyve miatt hivatkozza. Assmann, Jan: *Mózes az egyiptomi. Egy emléknym megfejtése*. Osiris, Budapest: 2003. 215, 226. A *Záchor* szerepel *Das kulturelle Gedächtnis* irodalom-jegyzékében, de konkrétan nem hivatkozza. Assmann 1999. 313.

⁵⁵ Brenner, 2014. 97–105.

Aleida Assmann-nak a német emlékezetkultúra kutatásával kapcsolatban megfogalmazott két megállapításának megemlítése.

Aleida Assmann tarthatatlannak tarja a „történelmi igazság” vs. „emlékezeti mítosz” oppozícióját, mivel az emberek nem pusztán individuummént, hanem kulturális tapasztalatok, történelmi meghatározottság és társadalmi lojalitás kötelékeivel meghatározott csoportokban élnek. Ennek megfelelően az ideológiák és mítoszok nem pusztán a „fő ideológusok és mítoszgyártók”⁵⁶ manipulatív kreálmánya, hanem a bennünket összetartó szimbolikus konstrukciók, melyeknek segítségével az életünket szervezzük. Az emberek – írja Assmann – „nemcsak egyénekként élnek együtt, amelynek mindig is megmaradnak, hanem olyan társadalmakban, csoportokban és kultúrákban, melyekhez tartozónak érzik magukat, melyek segítségével értik meg és azonosítják magukat. Az ilyen identitások nem jöhetnek létre a saját múlthoz való kapcsolódás nélkül, jelentse ez akár példaképek keresését, akár a múlttal való szembenézést.”⁵⁷

Assmann szerint az emlékezetkutatás az emlékezeti konstrukciók tudományos elemzése és kritikája, amely a múlt megközelítésének két formája közül az egyik. A történelem és emlékezet kapcsolata ennek megfelelően dialektikus: *„Szükségünk van az emlékezetre, hogy életet leheljünk a történelmi ismeretek tömegébe értelem, távlat és jelentőség formájában, és szükségünk van a történelemre, hogy az emlékezeti konstrukciókat kritikai elemzés tárgyává tegyük, mivel ezek mindig meghatározott hatalmi viszonyok között jönnek létre, a mindenkori jelen igényeinek megfelelően.”*⁵⁸ Az emlékezetkutatás tárgyát – a szociológiai kutatásokkal igazolt módon megalapozott – kollektív emlékezet, kulturális emlékezet és emlékezetkultúra tudományos kritikai vizsgálata képezi. Az emlékezés tárgya (múlt) azonos a történelemével, de azt más formában közelíti meg. Ahogy a személyes emlékezés sem zárja ki a kollektív emlékezést, úgy az emlékezéskutatást és a történelmet sem egymást kizáró ellentétekként, hanem sokkal inkább egymást kiegészítő megközelítéseként célszerű felfogni.

⁵⁶ Reinhart Koselleck (1923–2006) szerint: „a professzorok, a püspökök, a papok, a PR-szakemberek, a populáris sajtó képviselői, a poéták és a politikusok. Ez a társadalomnak az a hét kategóriája, akiknek hivatkozásai egy olyan közösségre vonatkoznak, amelyet saját maguk hoznak létre homogenizálás, kollektivizálás, leegyszerűsítés és mediatizálás útján.” Idézi: Assmann, 2016. 37–38.

⁵⁷ Assmann, 2016. 37, 41.

⁵⁸ Assmann, 2016. 41.

Fenyves Katalin – Assmanntól eltérően, aki az emlékezetkutatást a történelemtől elkülönülő önálló diszciplínaként igyekszik elfogadtatni – a történetírás komplex módon összekapcsolódó emlékezeti és tudományos dimenzióiról beszél és hangsúlyozza, hogy: „*arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy a történelemnek mindig valamilyen adott helyen élő adott csoport emlékezetéhez is köze van. A feladat pedig nem az, hogy a tudományos diskurzus ezt a lehető legakkurátusabb módon kiküszöbölje: inkább e kettős meghatározottság tudatos vállalása képezheti a történetírás megújításának alapját.*”⁵⁹

Záró gondolatok

Az emlékezés – amely a közösségi és egyéni túlélés szempontjából is megkerülhetetlen imperatívusz – az, amiből a történelem és kulturális emlékezet közti személyes törések és hasadékok áthidalásának kötelezettsége és felelőssége ered. Az emlékezés a bibliai kontextusban és az életben is összefügg a nemzedékek közötti átadással, költőien filozofikus fogalmazással: az *anamneszisz*-szel,⁶⁰ egyszerűen szólva a tanítással.

A hagyomány átadás-átvétel (azaz az emlékezet és a felejtés) tárgyának meghatározását Yerushalmi az *Usages de l'oubli* (Felejtés gyakorlata) című, 1987. június 3-án franciául megtartott előadásában az általa kitágított értelmű *halácha*⁶¹ hatáskörébe utalta, „*amely tudja, mi az elsajátítandó, és mi a mögöttünk hagyandó, vagyis az értékeknek az a közössége, amely képessé tenne minket a történelem emlékeztető változtatására.*”⁶² Így nyitva hagyta a lehetőséget (a tradicionálistól kezdődően egészen a szekulárisig bezárólag) a többarcúság, a megközelítések széles spektruma számára. A hídverés felelőssége azonban érintetlenül maradt, bár egyéni és kollektív megvalósítást egyaránt feltételez.

⁵⁹ Fenyves Katalin: Zsidó önreprezentáció, személyes irodalom, történelem: Források és forráskritikai megjegyzések a zsidó önábrázolás tanulmányozásához. *Sic Itur ad Astra* 2009/59. 73–98.

⁶⁰ Yerushalmi a platóni *anamneszisz*-szel (*Menon*, 81a-e; *Phaedo*, 72e–77a) állítja párhuzamba a *bT Nidda* 30b:20-25-ben fennmaradt midrást, mely szerint a magzat az anyaméhben a teljes Tórát megtanulja [*Job* 29:4; *Prov.* 4:4], majd esküt [*Isa.* 45:23] vesz tőle egy angyal, hogy igaz és ne gonosz legyen. De mikor megszületik, és megérinti a világ levegője, egy másik angyal az ajkára csap és mindent elfeled [*Gen.* 4:7]. Ezért kell mindent újratanulnia. Yerushalmi, 2000. 112.

⁶¹ „*A héber főnév a hálách, „menni, járni” igéből származik, ezért a háláchá – az ösvény, amin az ember halad, az Út, a „Tao” – a rítusok és hiedelmek mindazon összessége, ami egy népnek az identitás és cél érzését nyújtja.*” Yerushalmi, 2000. 117.

⁶² Yerushalmi, 2000. 119.