

Száz Pál

*Imitáció, imaginárius
és mágikus realizmus*

*Röhrig Géza képzelt haszid történeteiben*¹

KONTEXTUS, RECEPCIÓ

A Rebbe tollatépett papagája – Képzelt haszid történetek című kötet egyedülálló helyet foglal el Röhrig Géza költői munkásságában éppúgy, mint az ezredforduló környékén megjelenő könyvtermés felhozatalában – s végül túlzás nélkül állítható, az egész magyar irodalmi palettán is. E magvas állítás részletesen argumentálható. Először is, mindezidáig az életmű egyetlen prózai darabjának minősül.² a kötet műfajisága mellett azonban a tartalmára nézve is páratlan, hiszen a versek anyagában csak elvétve találkozunk haszid témákkal (jelentősége okán ezek közül a két évvel korábban megjelent *Fogság* kötet *Mennyet* című ciklusát érdemes kiemelni³). A költő több szövegében artikulálja hangsúlyosan zsidó identitását, a tárgyalandó kötet életrajzi különössége, hogy a szerző éppen megjelenését követően telepedett le New Yorkban, majd csatlakozott egy haszid közösséghez.

Másodsor, a vészidőszak utáni magyar irodalom első olyan reprezentatív kötetéről van szó, amelyben a haszidok központi szerepet játszanak, ráadásul manifeszt módon. Egyrészt a kötet egy irodalmi trend kezdetének is tekinthető, másrészt 1999-es megjelenése a haszidizmus rendszerváltás utáni magyar recepciójának is a kellős közepébe érkezik: Martin Buber gyűjteménye négy évvel korábban, Jiří Langeré pedig 2000-ben jelent meg. Harmadszor pedig, a magyar irodalomban egyedülálló módon viszonyul a haszid történetekhez: úgy írja őket újra, hogy messze túlmenve az adaptáció határain manifeszt módon hangsúlyozza a fikcionalizálás aktusait.

A Rebbe tollatépett papagája alig váltott ki kritikai visszhangot, a kötetrel mindössze néhány recenzió foglalkozott, amelyek nemigen szorítkoztak többre annak sikeres bemutatásánál. György Andrea és Rác Péter írásukban egyaránt Martin Buber említésével kontextualizálják az irodalmi hagyományt,

amelybe a kötet beírja magát. György szerint a kisprózák formailag „megfelelnek a Martin Buber felállította tipológiának, műfajuk szerint novellák, anekdoták, legendaszerű anekdoták és válaszoló párbeszédetek”.⁴ E megjegyzés, amennyire érvényes, annyira hiányos is. Buber a haszid történeteket legendaszerű novellának és legendaszerű anekdotának nevezi,⁵ ám a kötet történeteinek formai meghatározásait lehetne bővíteni a kommentár, a parabola, az adoma irányába.

Rác Péter, aki egyébként Buber gyűjteményét fordította, mindjárt azzal a megállapítással kezdi recenzióját, hogy Röhrig Buberből indult ki. S bár maga is utal arra, hogy léteznek „más felfogásban” megírt magyar haszid történetek, mégiscsak Buberhez kapcsolja a vállalkozást.⁶ Noha mindezt joggal állítja, annyi mégiscsak megjegyzendő: minden további nélkül elképzelhető, hogy a szerzőt más történetgyűjtemények is inspirálták, akár a korábban (a háború előtt) megjelent magyar munkákra gondolunk, akár idegen nyelvű kötetekre, amelyeket talán angolul vagy lengyelül olvashatott. Akár Langerére is, akinek alakját a kötet paratextusa felidézi – erről a későbbiekben még lesz szó. Rác így folytatja: „*A Rebbe tollatépett papagája – Képzelt haszid történetek* címmel megjelent Röhrig-mű ismertetésekor én sem indulhatok ki másból, hiszen a szerző maga vállalta a stílusbeli és formai hasonlóságot a nagy előd művével.”⁷ Hogy pontosan mit ért ez alatt, nem fejt ki, de akárcsak György, a műformát Buberől származtatja, miközben a Buber által definiált műfajnak, a haszid történeteknek csupán általános formai jellegzetességeit nevezi meg. Aprópénzre váltva: Röhrig történetei – éppúgy, mint a haszid történetek általában – vagy a rabbi cselekedeteit, vagy megvilágosító értelemmel bíró mondásait beszélik el. Tulajdonképpen semmi nem bizonyítja, hogy éppen Buber imitálta volna. A Rác írása végén példaként felhozott, állítólagos buberi elemek is meglehetősen esetlegesnek és általánosnak

hatnak, és származtathatóak máshonnan is.

A másik fontos észrevétel, amelyet a könyv két recenzense tesz a Buber világával való összefüggés okán, az a Röhrig-féle haszid történetek fikcionalizáltására vonatkozik. Rácz recenziója akár úgy is olvasható, mint a költői élmény és a szöveg kapcsolatán való töprengés az ifjú Röhrig köteteire vetítve. Mindjárt az elején problematizálja a *Hamvasztókönyv* kapcsán, a holokauszt élményjellegének függvényében, annak irodalmi megformálását.⁸ Első olvasásra a vélemény – különösen a vallomásokra való hivatkozás miatt – vaskalaposnak tűnik annak az évtizednek a végén, amikor a nyelvjátékos posztmodern éppen a szerzői maszk és álnév bővületében divatot teremtett.⁹ Igaz, Röhrig bevalottan fikciós játékot űz, a Rácz által reprodukcióként olvasott műve mégis a hitelesség dilemmáját veti fel, a mű igazságával döntve el a kérdést: „De vajon valóban reprodukálható-e? [...] És ha nem léteznek a személyiség? Ha nem létezett Grujavic, nem létezett a Grujavici? Mi van akkor? Ha nincs mit reprodukálni? Röhrig Géza válasza: produkálni kell. Nem lesz igazi – mű lesz.” Rácz azonban nem veti el a hitelesség kérdését, és úgy gondolja, Röhrig kísérlete sikeres e tekintetben, elsősorban a rabbi tettei, történetei, és főleg nyelve miatt, mert „mi olvasók pedig elhisszük őt.” A kritikai bírálat is e kérdés értékelése mentén születik meg: „Ha azt mondom, alig-alig vesszük észre, hogy a történetekben Röhrig Géza, nem pedig a Grujavici beszél, talán a legnagyobb dicséretet mondtam a könyvről.”¹⁰

Rácz állítását tovább gondolva eljátszhatunk azzal a dilemmával, hogy vajon mennyiben változának meg az olvasat irányai, ha a szerző álnév és haszid maszk mögé bújt volna. Ha imitációja oly sikeres, mint Rácz állítja, igencsak nehezen lehetett volna leleplezni, hogy mégiscsak „képzelt” haszid történetekről van szó. És nem elsősorban a Grujavici kitalált volta vagy a fikcionalizálás főszöveget alakító gesztusai miatt. A történetek manifeszt képzelte volt ugyanis mintha arra is utalna, hogy egyáltalán nem szokásos, hagyományos haszid történetet ad az olvasó kezébe, hanem éppen a képzelet mű-



ködése miatt imagináriusokat, elemeltek, netán költőien elszálltak. Ez pedig nagyon messzire viszi a kötet történeteit forrásvidéküktől, és gyorsan leleplezné az itt felvetett hipotetikus maszkot. Minden arra utal, hogy Röhrig könyvét a hagyományhoz való viszonyában nem az autenticitás és hitelesség, hanem a fikcionalizáltság és az imaginárius mentén kell elgondolni.

FIKCIONALIZÁLT HASZIDOK

A Grujavici rabbi kitalált alak egy kitalált közösséggel, de történelmileg „hiteles” kontextusba képzelve. Életútja – amely a közösség sorsát is rekonstruálja – egy fiktív lengyel községből Bergen-Belsenbe, majd (a Grujavicba való utolsó visszatérés után) egy hajóutat követően Brooklynba vezet. A helyszínek e négyes felosztását követi az életrajzi nyomok mentén alakuló kötetstruktúra is (a négy ciklus címei: *Grujavic*, *Belsen*, *A hajón*, *Amerika*). Martin Buber a haszid történeteket egyes cádikokhoz kapcsolva egyfajta portrécsarnokként strukturálja a művét. a cádikokról szóló történetekre nézve általánosan elmondható, hogy eredendően nem élet-



Fotók: Kőbányai János, 2010, New York

rajzi szövegek, de gyakran előfordulnak bennük biografikus elemek és narratívák. Röhrig ezt a töredezett életrajziséget imitálja.

A könyv szerkezete valahol a kisprózafejtés és a töredékes, epizodikus regény között oszcillál. Ezeket az életrajzi nyomokat, elszórt információfragmentumokat követve foglalható össze a rabbi (és közösségének) sorsa:¹¹

A hatodik Grujavici utódként előbb vonakodik elfoglalni a rabbiszéket, majd sok tanítványt szerez (12–16). Feleségül veszi Sifra Goldát, első fiuk csecsemőkorában meghal (39–42). 1943-ben megszállják a németek a községet, majd bevonul a Gestapo (70–72). Bergen-Belsenbe deportálják őket, ahol különböző szörnyűségeket él át a közösségével (77–113). Elveszíti apját (105–108). (Valamint feleségét és családját is, de erről csak közvetetten értesülünk.) Miután hazatér a lágerből, feleségül vesz egy lengyel apácát, akinek stigmái vannak, és aki Sósana néven tér be (Angéla), majd a következő epizódban (Ruth) kiderül, hogy csecsemőként ő volt a vjelcsiki pogrom egyetlen túlélője (116–118). Grujavicból 1946-ban maradék közösségével Amerikába települ (124). Későbbi visszaemlékezéséből kiderül, hogy apja az olasz fronton megsérült (128), jelen volt Varsó bombázásakor (127), gyermekkorában a faluszéli tóban fürdött (131), hűgát keresve Ravensbrückben járt a felszabadulást követően (139–143). Nyolcvanévesen rákos lesz, gégemikrofonnal közlekedik (185). Vénységére szenilis lesz

(212), halála előtt pedig utódául néma kisunokáját jelöli ki (222).

Akárcsak a rebbe és a közössége, Grujavic városa is fiktív, s emellett több, a valós térbe illeszkedő fiktív lengyel (hangzású) földrajzi helyet nevez meg a szöveg. Grujavichoz közeli kisváros Zsoblin és Glasenburg (180, 193), de a történetek említést tesznek a Vlužogradi rebberől (144), a nisseldorfi melamedről (84), a kulcsodi metszéről (99), a modoletzki vasszertrógerről (88), majd később a vjelcsiki pogromról (118) és a Rovanyezsi cádikról (130), amely jelzők szintén beazonosíthatatlan helyekre utalnak. A fikcionáltság nyomainak feltárását azonban jócskán megnehezíti a fiktíveknek a valós, vagy valósnak látszó utalásokkal való keveredése.

Ezeknek legszembetűnőbb esetei a valós, létező cádikokra tett utalások a kötetben. Bál Sémre utal legtöbbször (hat helyen) a gyűjtemény. A *Látogatás* című darabban Bál Sém szól a Glasenburgi cádik szájából az öt meglátogató Grujavicihez (58), aki sokkal később a brooklyni kardnyelűhöz hasonlítja a mozgalom alapítóját (178). A *forrás* című részben a rebbe Bál Sémről mesél, aki a Kárpátok hegyei közt vándorol. A hagyományos történetek ismert toposzáról van szó: Bál Sém házassága utáni és megnyilatkozása előtti időszakára vonatkozóan néhány keleti kárpáti történetet (amelyben rablókkal találkozik) olvashatunk Buber gyűjteményében is,¹² ezek változatai pedig már a legkorábbi gyűjteményben is megtalálhatóak.¹³ Röhrig története azonban nem ezek verziója vagy adaptációja. Sőt, a kötetben egy meglehetősen bizarr és fantasztikus jelentet olvashatunk, amelyben a mester egy koponyából fakadó lángforrást talál. Úgy véli, hogy az a harminchat igaz ember egyikének maradványa lehet, aki „[t]alán útonállók áldozata lett”. (26) A mester elővéve hegedűjét a megfelelő rezgésszámú hangot kicsalva („Jerikó-effektus”) a sugárból, egy hatalmas villanás után negyven napra elalél. A furcsa beavatótörténet az alapítás mitikus gesztusával zárul a mester harminchatodik születésnapján: „Így született meg a haszidizmus”. (27) Egyébként a mester a Buber által közvetített hagyomány szerint is a harminchatodik évének betöltésével nyilatkozott meg.¹⁴

A *hangya* című epizód a Példabeszédek egy helyére utal (6, 6–11), amelyben Salamon a restnek ál-

lítja példaként a dolgoz hangyát. A fejezet e hely egzegézisén alapul, három híve és a rebbe válaszol arra, hogy „Salamon király miért épp a hangyákhoz küldi az okulni vágyókat” (60). Az első értelmezés kötődik Bál Sémhez, aki „a szöveg mellett búzatermesztésre is megtanította a hangyákat”. Nem találtam azonban olyan haszid történetet, amelyre e hely referenciaként vonatkoztatható, és az értelmezés is eléggé elrugaskodott.¹⁵ Olyan történetet sem sikerült találnom, amely arról számolna be, hogy a „Bál Sémnek egy haszidellenes samesz volt a legjobb barátja”, aki a halála után hasziddá vált, amint azt a következő, *A létra* című történet állítja – amely egyébként a kardnyelők sokkal tömörebb történetére emlékeztet (178). Ebben

a Grujavici meglehetősen világias gyerekkori emlékek (a panorámások és a cirkusz a vásárban) részletezésével von párhuzamot a létrakon tornászó akrobaták és a mesterek, Bál Sém és barátja között, akik szintén „följutottak a létra legmagasabb fokára.” (65) *Az Ő számára nincs lehetetlen* című fejezetben említett történetnek, amelyben Bál Sém tanítványa feltámaszt egy zsidót Jerikóban, szintén nem találtam nyomát.

Szintén valóságos személy a kötetben megjelenő „kocki rabbi”, ami minden bizonnyal az első és leg-híresebb rabbira, Menachem Mendelre (1787–1859) utal. A *Hol az erő?* című fejezet a gettósítást követő deportálást tematizálja, és a rabbit a lágeréletre való felkészülés keretében említi: „Ezért szokta volt mondogatni a Kocki rebbe: miért átok a kígyó számára, hogy »port egyél életed minden napjain«, hisz por van elég, így a kígyónak – szemben velünk – sosem kell nélkülöznie? Hát épp ez az! Az éhség kiváltság. A Zsoltáros szerint még a hollófiaknak is kiáltaniuk kell a Szenthez, ha enni akarnak. Egyedül a kígyó imájára nem kíváncsi az Örökkévaló.” (102)

A Zsoltárok könyve 147.9-re való utalás mellett Menachem Mendel mondása is valós. Ám nem található meg sem Buber, sem Langer gyűjteményében – ez pedig azt bizonyítja, hogy a szerző más forrásokból is dolgozott.¹⁶ Ugyanezt állíthatjuk a *Leltár* című fejezetről, amely szintén a Kocki rebbe szavait említi az utolsó mondatban, miszerint „Ábrahámnak nehezebb volt az oltárról levennie, mint föltennie Izsákot.” (216) A megelőző sorok e mondás ér-



New York, 2006

telmezéseként olvashatóak, amelyben azon töpreng a Grujavici, hogy „Ábrahámról, Mózesről, Jákobról könnyű akciófilmet készíteni”, bezzeg Izsákról nem. Arra jut, hogy ha Ábrahámnak mindennap fel kellene áldoznia a fiát, annak halálfélelme a szokás ellenére is egyre növekedne: „A szabadság a kötelességszerű halálból való megmentés végtelen számú elfogadása.”

A mesterekről című darabban – amely a neohaszidizmus metadiskurzusába pozicionált fikcióként értelmezhető – Martin Buber beszélget a Grujavicivel, és a Rizsini rebberől szóló rövid anekdotára utal, amelyben a rebbe a vonaton megkérdezte a kaulaut, hogy a masinisztától miért nem kéri a jegyét. „»Na de kérem, ő nem utas, ő a vonatot vezeti.« Mire a Rizsini halkán megjegyezte: »Én is ugyanúgy.«” (56) A történet nem található meg sem Buber gyűjteményében, és máshol sem sikerült a nyomára bukkannom, beleértve a zsidó viccgyűjteményeket is, amelyekre az anekdota formailag-tematikailag hasonlít.

A szöveg egy ehhez hasonló történettel folytatódik, amely a Chofec Chájimnak nevezett Jisrael Meír ha-Kohen Kaganhoz (egyek források szerint Poupko) kapcsolódik. Chofec Chájim nem volt haszid, a mai Fehéroroszország területén működött, és 1933-ben bekövetkezett haláláig rengeteg halákhikus kommentárt, népszerű *muszárt*¹⁷ stb. írt. A történet, amelyet Röhrig közöl, számos verzióban megtalálható,¹⁸ magyarul azonban seholy nem találkoztam vele. Egy gazdag látogató a rabbi apró, mindössze könyvekkel és egy asztallal zsúfolt dol-



gozósobája láttán a bútorok hiányára kérdez rá. Amikor a rabbi visszakérdez, ő így felel: „»Gyönyörű, intarziás meggyfa íróasztalom van. Most azonban úton vagyok.« Mire a Chofec Chájim: »Na látja, kérem, én ugyanúgy.«” (56)

Külön megjegyzést kíván a Grujavici mellett a Glasenburgi alakja, aki hozzá hasonlóan – ellentétben a Kockival vagy a Rizsinivel – teljesen költött cádikalak. Hozzá, a nála megszálló vendéghez utazik a Grujavici, akiről a közösség mit sem tud, s akiről végül kiderül, hogy maga Bál Sém volt. (58) *A dübről* című részből világos, hogy a soá után Bné Brakban telepedett meg a híveivel, s valamiért elhajtja magától tanítványait. A történetben a Grujavicit faggatják a tanítványai, mit gondol a dologról, aki egy másik költött alakkal, a „Kulcsodi rebbe” lágerbéli példájával válaszol (193). A Vlužogradi rebbének, akinek népes családja ottveszett a haláltáborokban, egy hitre vonatkozó bölcs mondását idézi egy történet (144). Röhrig a különféle cádikokra való hivatkozás hagyományát imitálja az alakok és a mondásaik (ál)idézésével, ám az előzőek fényében jól látszik, hogy a fiktív és valós cádikok közötti kapcsolatrendszer néha teljesen kibogozhatatlanná válik. *A humorról* című részben Szimcha Bunimról szól egy történet, aki viszont a korai haszidizmus alakjaként, a Psiskei (Przysucha) rebbeként ismert, nem pedig „Danzigi rávként”. A történet végén a rabbihoz érkező leendő Rovanyezsi cádikról esik szó: világos, hogy ő is kitalált figura.

Bár alaposabb elemzést kívánna, amelyre e helyütt nem keríthetünk sort, a fikciós elemek és a tradíció problémája kapcsán az Írások értelmezésének

kérdésére is fel kell hívni a figyelmet. Közelebbről arra, hogy miként épülnek be a bibliai, talmudi hagyomány helyei a történetekbe, és az írások egzegézise mennyire kötött, vagy mennyire él a költői szabadság erejével. Érdekes példája ez utóbbinak a *jócselekedetekről* című részben Elazar ben Azarja parafrázált mondása (Avot 3, 17), pontosabban hasonlata. A sok ágú, de ritka gyökéretű fát ahhoz az emberhez hasonlítja, akinek több a bölcsessége, mint a jócselekedete. Az az ember viszont, akinek több a jócselekedete, mint a bölcsessége, a ritka ágú, de sűrű gyökéretű fához hasonlít, amelyet nem csavar ki a vihar.¹⁹ a rebbe által értelme-

zett allegória a fahasonlatot az emberi testtel hozza összefüggésbe, a gyökeret a csontnak feleltetve meg: „Kérdés viszont, hogy hol találjuk a testben a legnagyobb egybefüggő csontot? Bizony, tündérkeim, a fejben. Így válik érthetővé, hogy a bölcsességet, az agyat, csak a jócselekedetek, csak a koponya őrizheti meg a sérülésektől.” (43) A szerző itt teljesen sajátos és autonóm módon értelmezi a talmudi mondást, nem találunk ugyanis semmiféle hasonlító olvasatot a bevett kommentárok között.²⁰

Különösen érdekes az értelmezés szempontjából a *gólya* című elbeszélés (22–23), amelyben a rebbe a tanítványaival tanakodik az ismert áthalláson, miszerint a „jámbor” (haszid) és „gólya” héber megfelelője egyaránt a *chaszida* (חסידה). (A szó jelentése: kedvesség, szívélyesség, jóindulat, jóakarát, kegyesség, együttérzés; főnévként a *cheszed* [חסד] a kabbalában a tíz szefirot egyikének a neve.) A szójátéknak gazdag irodalma van, Ráv Jehuda mondása szerint azért nevezik így a gólyát, mivel társaival jámborságot cselekszik: megosztja velük étkét (Chullin 63a, illetve vö. Rási kommentárját a Leviticus 11, 19-hez). Rámbán és más kommentátorok azonban megjegyzik, hogy a gólya nem kóser – ebből a felvetésből indul ki történetünk, és a szereplők más és más elmésséggel oldják fel az ellentmondást. Megjegyzendő, hogy ugyanezt a kérdést teszik fel Jaakov Jicháknak, a Jehúdinak is haszidjai.²¹ a történet megtalálható Buber gyűjteményében. A kérdésre, hogy miért tisztátalan a gólya, ha „jámbornak vagy nyájasnak” nevezi a Tóra, hasonlóan felel Ráv Jehudához: „Mert csak az övéi iránt tanúsít szeretetet.”²² Hogy Röhriget melyik forrás

inspirálhatta, lehetetlen megállapítani, annyi biztos, hogy a Grujavici és hívei e mintáktól jócskán elrugaszkodva, egymásra licitálva igyekeznek feloldani az ellentmondást.

Nagyon fontos értelmezések olvashatóak a *Megérkezés után* című részben. A rabbi egyebek mellett arra inti híveit, hogy vigyázzanak a fogaikra, mert „aki tudja, miből van épp harminckettő a Tórában, csak az érti, milyen fontos ez”. (77) Alighanem a bölcsesség kabbalisztikus 32 útjára utal, amelyet a *Széfér Jecira* állapított meg. Később megint az *akedával*, Ábrahám áldozatának értelmezésével találkozunk, amelyből kiderül: nem az volt a jutalma Ábrahámnak, hogy fiát nem kellett feláldoznia, hanem hogy bárány helyett kos küldetett neki, amely az egész közösség bűneit törölte el. A rabbi itt az

önkéntes mártíromságtól óvja a híveit. A rabok megszámozásával párhuzamot vonva később Dávid népszámlálására is utal, amely bűnös tettnek minősült. (1Krón, 21) A Messiás születési fájdalmaiként értelmezett megpróbáltatást, az éhezést a rabbi beszédében az egész tórai hagyományra és a prófétákra is kiterjeszti, Ádámtól Illésig sorolva az éhező alakokat. Ez a rész a kötet talán legfontosabb szövege, mintha annak centrumában állna, bevezetné a holokausztnarratívákat, és egyszersmind a soá eseményeivel kísérelné meg újraértelmezni a hagyományt. Egyfajta tükröződő értelmezésről van szó, amely fordítva is működik, hiszen a felfoghatatlan események a hagyományos helyek értelmezése révén válnak olvashatóvá.

A tradíció helyeihez, értelmezéseihez, annak ismert és megidézett alakjaihoz fűződő vélekedéseket, illetve a lokális utalásokat áttekintve világosan látszik, hogy a valóságreferenciák megbízhatatlanok Röhrig könyvében, és nem képeznek kivételt a szándékos fikcionalizáltság alól. A történelmi események valós keretei közé helyezett történetek a haszid hagyományhoz nem apokrifként kapcsolódnak, mivel egyrészt nem átírják, inkább tovább írják azt, másrészt azért sem, mert a fikcionalizáltságuk jelzett, a szerzőségük pedig bevallott és valós.

AZT IMITÁCIÓ MÓDJAI

A környezetben és szereplőkön túllépve vizsgáljuk meg a kispórák szerkezetét és narrációs technikáit. Az elbeszélő ritkább esetben – a 163 epizódból 23



alkalommal – a közösség egy tagja, aki elmond egy történetet a rebbéről, és az elbeszélő kiléte és a mesélés gesztusa gyakran már a szöveg bevezetőjeként kiemelődik (17 alkalommal). A többi esetben külső, heterodiegetikus narrátor beszél el az epizódot, ám így is gyakran találkozunk beékelte narrációval. (Ilyen például a rebbe egy ezgezetikai eszmefuttatása, egy parabolisztikus történet vagy a saját életéből vett, példaként citált esemény elmesélése.) Akár a narratív hangot tekintjük, akár a narratív szintaxis beékelődésekkel operáló, keretezéssel szerveződő szekvenciáinak gyakran több szintet, néha kimondottan metaleptikus szerkezetét, Röhrig eljárása megfelel a hagyományos haszid történetekének, amelyek között legalább ilyen gyakorisággal találkozunk ezekkel a narratív eszközökkel.

A kötetet végigolvassva úgy tűnik, a szövegek intenciója a haszid szellemiség újrafogalmazása, hiszen a misztikus odaadás, a istenbe vetett feltétlen hit, a reménytelen jámborság lelkületét tükröző elbeszélésekről van szó, csupa olyan témáról, amelyet a tradicionális történetek is megfogalmaznak.

A haszid történetekben gyakori elem, a *gilgul* (a lelkek újjászületése) koncepciója jelenik meg a rabbi második feleségéről szóló elbeszélésben: „Sósánában Ruth lelke jött vissza, aki túl keveset élt együtt Boázzal ahhoz, hogy méltó lehessen a Messiás özanyjává lenni.” (118) Az ószövetségi párhuzamnak több oka van: Ruth moábitaként tért be, amely így párhuzamba vonható Angéla történetével, valamint Ruth Boázzal való nászából sarjadt Isáj, s így Dávid, amely a messiási jóslat fényében olvasható.²³



Ha azonban a haszid koncepciók jelenlétét kezdjük vizsgálni a kötetben, zavarba jövünk, ugyanis még a leggyakoribb kabbalisztikus koncepciókon alapuló elképzelések is hiányoznak: nem találjuk meg például a luriánus fénymisztikát, hiányzik az ősfény, az edények széttörése és a szikrák felemelésének jelképrendszere, amiképpen a *tikkun*, a megváltás cselekedeteire sem találunk példákat, amelyek pedig gyakoriak a haszid történetekben.²⁴

Találunk viszont néhány példát egy másik tipikus témára, a Tóra és a héber betűk misztikájára. *A dalocska* című rész szép jelképes gesztust szerepeltet: a Grujavici, hogy elodázza a rabbiszék elutasítását, egy új tóratekerccset kér a közösségtől, mert tudja, ezt képtelenek lennének megfizetni, de a grujaviciek mindegyike egy-egy betűt ír a tekercsre (12). *A Tóráról* című részben egy lágerbe becsempészett, dédapai örökségként megmaradt, halbőrre írt miniatűr történetéről olvashatunk (93–94). A rebbe kabbalisztikus spekulációira *Az önálló gondolatokról*-ban is történik felületes utalás (46), ilyesmit viszont csak egyetlen hely idéz, ám az meglehetősen egyedi módon: a *Megérkezés után* című hosszabb részben a rebbe lágeréletre vonatkozó tanácsai között olvashatjuk a gematria eljárásán alapuló javaslatot: „...mindenki tűnjön el, miért az a száma, ami. Adja össze a számokat, s keressen egy mondatot a Tórából, melynek számértéke megegyezik a karjára tetovált összeggel. Hátha meg tudunk így szerkeszteni egy imádságot.” (79)

És ha már itt tartunk: az imádság, illetve a helyes imádkozás módja szintén olyan téma, amely gyakran képezi a haszid történetek tárgyát, és Röhrig gyűjteményéből sem hiányzik, szintén igen eredeti újrafogalmazásban. *A nádas* című rész a rebbe természetiszteletének példázásával indul, majd a ké-

részvirágzással analogizálja a helyes imádkozást. A pár órás jelenséget három év előkészület előzi meg. A kérészek „mielőtt pázrásba kezdenek, elvesztik rágószervüket. Mi is csak így egyesülhetünk a Szenttel. Mindentől, amivel falni, másokba beleharapni lehet, meg kell szabadulnunk.” (17)²⁵ Nem kevésbé sokirányú és kimódolt *A jégcsap* parabolája, amelyben az imát az eltörni szándékozott öles jégcsaphoz hasonlítja a rebbe, amely elolvad, mire ez sikerül (19). *Az imádságról* ehhez hasonlóan az átllekesített ima fontosságát hangsúlyozó haszid tanításból merít: a felemelkedni képtelen imák vagy az egyszerű odaadással elmondott, hatékony imák már Bál Sém történeteiben is megjelenő témák, és Buber verziójában is találkozunk velük.²⁶ E részben az átllekesítetlen imát ahhoz az Ádámmal hasonlítja a szöveg, akit az Úr még nem keltett életre azért, hogy az orrába lehelt volna, és e hasonlat kiterjesztett metaforává válik: a helyes ima megelevenítő erejű, a végig nem mondott imát ellenben a félkarú vagy vak testhez hasonlítja (205).

A legismertebb, legközkedveltebb motívum talán a *lamedavnyikok*, vagyis a harminchat igaz ember, a rejtett cádikok témája. Ez a gyűjtemény két elbeszélésében fordul elő. *A forrás* című, korábban már említett történetben Bál Sém szembeesül a harminchatok egyikének földi maradványaival, meglehetősen bizarr és csodálatos körülmények között. *A Hans* címűben pedig a címszereplőről jelenti ki a Grujavici, hogy egyike a harminchatoknak, amin a tanítványok jogosan lepődnek meg, hiszen egy volt náciról van szó, akiről kiderül, hogy zsidó származású, és aki a krematóriumok kazánjaiból takarítja az emberi maradványokat. Nyelvét kivágták, akárcsak Ráv Hunának, a rebbe egy ősének, akinek véres történetét az inkvizíciós mártírúma miatt Hanséhoz hasonlítja (85–87).

Láthatjuk, hogy a tematikát vizsgálva sok örökölt vonatkozást találunk, de a pusztá adaptáláson túl gyakran azok teljes újragondolásáról és újrapozicionálásáról van szó.

Vizsgáljuk meg a továbbiakban a kötet darabjainak formai vonásait, narratív eszközeit e tekintetben. Gedalyah Nigal a haszid történeteknek hét tipikus vonását emeli ki.²⁷ Az első három szerint a történetek a cádikok csodás cselekedetei köré szövődnek, a többi haszid másodlagos szereplő benne, és számos történet a rabbihoz forduló egyén problémájának megoldásáról szól. Ezekre a kötetből szinte felesleges is példákat hozni. Zsidó és nem zsidó motívumok felhasználásával szintén gyakran találkozunk, ahogy az egyszerű (hívő) ember, a *tamim* gyakori szerepeltetésével, vagy a harminchat igaz ember, illetve a rejtett cádikok témájával is.

Nigal tipológiájának, úgy tűnik, megfelelnek e képzelt haszid történetek.

Haya Bar-Itzhak a zsidó népi legendákat elemezve egész tipológiáját dolgozta ki a vallásos narratívák jellemzési módjainak (egyik fő példája éppen Bál Sém).²⁸ a Grujavici e tekintetben is megfelel a klasszikus elvárásrendnek: természetfeletti tudással rendelkezik, közvetít a közössége és Isten között, a vele kapcsolatba kerülő szereplők, akik a szent erejével szembesülnek, belső átváltozáson esnek át. Az egyezések részletezése helyett Bar-Itzhak tipológiájából inkább azt a néhány vonást érdemes kiemelni, amelyekben a Grujavici eltér a hagyománytól. A rebbe csodái például nem klasszikus, meseszerű csodák: nem változik át és nem változtat át senkit, nem társalog természetfeletti alakokkal (például a zsidó folklórlegendákban gyakran felbukkanó Elijáhu prófétával sem).²⁹ Ezek az ismert motívumok Röhrignél teljesen hiányoznak. Nem találkozzunk az utazás, a távolság mágikus lerövidítésének tipikus haszid motívumával (az ún. *kefica haderechhel*) sem. Bar-Itzhak megállapításait követve szemügyre kell még venni a szent ember közvetett jellemzőmódjait is, amelyekben a tipizált figurák fontos szereppel bírnak. A vallási, nemzeti hovatartozás, társadalmi osztály, szerep, foglalkozás, kor és nem által tipizált alakok Röhrig történeteiben is megjelennek, ám a tipizálás a korra és a millióra való tekintettel kibővül: a rebbet Grujavicban a lengyel favágó (54) mellett asztrológus (63) látogatja meg, Amerikában pedig nemcsak „gazdag zsidó” (157), vagy bóher (179), de szokatlan módon egy hippi is felkeresi (188). Máshol a feministákról tanácskozik (201), majd egy exzsidó keresztény hittérítő állít be hozzá (152).

Nigal egyébként kiemeli, hogy a haszid történetek nem zsidó motívumokat is felhasználnak,³⁰ és ez Röhrig költött történeteire különösen igaz: a *Vákuum* című részben például egy valós tudományos kísérletről esik szó (168), míg az utolsóban a középkori filozófia jól ismert omnipotencia-paradoxonát veszi a parabola alapjául (228).³¹

Kétséges azonban, hogy egy bevallottan fikciós mű esetében bármiféle eredményre vezethet-e a vallásos szövegfolklór elemeinek vizsgálata. Inkább arra érdemes odafigyelni, hogy miként vonja be a fikció világába a huszadik század korszakainak ikonjait és jellegzetes vonásait, ahogy az már a korábban idézett példákban is látszott. A popkultúra termékeinek beírása a haszid keretekbe az egyik legszembetűnőbb ezek közül. Ilyen például a felszabadított lágerben vetített Chaplin-film, amely a narrátor szerint a néző kárörömét használja ki, és ez meglepő párhuzamot képez a náci táborlakók irán-

ti viszonyával (113).³² De szerepel egy másik „örökzöld” is, a *King Kong* című film, amelyet a rebbe unokája néz meg egy koreai játszótársánál. A szövegben itt egy elszállt hasonlat a klasszikus haszid cádikkonceptiót vonja játékba: a filmbeli szörnyből, akárcsak Istenből, egy van – így aztán, ha „nem lennének cádikok, Róla sem alkothatnánk képet, mert nem lenne kivel Őt összehasonlítani”. (179) Az igaz emberre ugyanis az isten másaként tekintenek.

A modernitás diskurzusainak beemelése a haszid gondolatvilágba gyakori eljárása a kötetnek. A rebbet New Yorkban meglátogató Einstein kapcsán az atomfizika (150), a *Froïdipusz* című szövegben pedig a pszichoanalízis témáit ütközteti a vallás gondolatvilágával, és állítja viszonyba a misztika nyelvével. A huszadik század, a változások kora a modern világ találmányainak szerepeltetésében is megnyilvánul. Gyakran humoros módon: a rebbe egy hatvanas izzóval jutalmazza meg tanítványait (46); a Siratófalat a rebbe gyermekkorában egy dagerrotípián látja a vásárban (64); néhány dekáddal később pedig egy sci-fibe illő mutatóvannal lép be egy Mengeléről készült eredeti fényképbe, hogy Simon Wiesenthal számára információkat gyűjtsön róla (165–167). A *Köszönöm* című elbeszélés szinte az akciófilmekre emlékeztet: az első arab–izraeli háborúban egy gépe sérülését túlélő pilóta odafenti misztikus élményéről számol be.

Ha e különféle aspektusokat összegezve megkíséreljük megválaszolni, miben térnek el e képzelt haszid történetek a hagyományostól, röviden így összegezzük. Tematikus szempontból – noha a specifikus tanítások és (leginkább a luriánus kabbalán alapuló) koncepciók hiányoznak belőlük – az általános haszid attitűd, az odaadó vallásosság és ima, a legkilátástalanabb helyzetben (a haláltáborban) is megmaradó hit, a legnyomorúságosabb körülmények között sem megtörő szeretet és megbocsátás motívumai a jámbor hagyomány örökségébe illeszkednek. Ahogy láthattuk, maga a Grujavici is szokásosnak mondható cádikalak – az *Egy tűz* című rész például a sajátos és öntörvényű, a vallásos szigor helyett az őszinte és szabad odaadást előnyben részesítő haszid rabbik hagyományos jellemzésének továbbgondolása.³³ a kisprózák narratívái tipikus tulajdonságaikat és fordulataikat, tehát formai-tipológiai tekintetben szintén a hagyományos kereteket használják.

Röhrig e kereteket azonban tágítja is. Egyrészt tematikusan, azáltal, hogy a soát túlélő emigráns rebbe és közössége a huszadik század eseményeire reflektál, a formai eszközöket tekintetbe véve pedig stilisztikailag is, hiszen eltúlozza a hagyományból ismerős eszközöket, elrajzolja az adott környezetbe



Für Emil eredeti illusztrációi
a *Rebbe tollatépelt papagája* című kötetből

helyezett toposzokat. Olyannyira, hogy azok gyakran paródiának tűnnek. Gérard Genette szerint a paródia előszövege mindig konkrét szöveg,³⁴ esetünkben azonban semmi ilyesmi nem definiálható, és a satirikus hangoltság sem a parodisztikus hatás elérésében valósul meg. Genette transztextualitás-elméletének a stílusra vonatkozó, imitációt leíró kategóriáját szükséges segítségül hívnunk. Ennek komoly (*vérieux*) esetét, amelybe az apokrifok és hamisítványok (*forgerie*) is tartoznak, kizárhatjuk. Nemcsak a kötet bevallott fikcionáltsága miatt, hanem azért is, mivel a komoly imitáció a stílus „hű” utánzását tűzi ki célul a megtévesztés szándéka okán. Az apokrifok ugyanis önmagukat hitelesnek feltüntetve leplezik fikciós jellegüket. A kötetet – eljárásait és az eszközhasználatát figyelembe véve – a *pastiche*, illetve a karikatúra eseteként határozhatjuk meg, a stílusimitáció játékos (*ludique*) illetve satirikus (*satirique*) hangoltságától függően.

A két kategória, amint azt Genette is megjegyzi, nem is választható el problémamentesen egymástól, és egy adott szöveg esetében ritkán vannak jelen vegytiszta állapotban. Röhrig történetei esetében gyakran azért nehéz megvonni a határt, mert a haszid történetek tipikus eljárásainak túlzásba vitele néha már nem játékos, hanem satirikus hangoltsá-

gú – még akkor is, ha láthatóan egyáltalán nem célja a gúny. A narratív eljárások, az elbeszélés pozícionálása, a parabola analogikus nyelve, mint láthattuk, a hagyományos módokat követi.

A stilisztikai-formai túlzások talán a hívek megszólítása esetében a legszembetűnőbbek: „fiacskáim” (43), „drága csemetém” (45), „csillagom” (54, 173).³⁵ Sőt, a rebbe patriarchális, kedveskedő, dédelgető hangneme gyakran infantilissá válik (például: „rubintos violáim”, 96) vagy a degradáló nyelvhasználattal vegyítve válik humorossá: „Lelkecskéim! Önhitt tökfejek!”, vagy „Kedveseim, oltványaim, álszent fajankók!” (21).

A parabolisztikus nyelvhasználatban központi szerepet játszó hasonlatok esetében a túlzás a keresettségben és a szokatlanságban érhető tetten, amely egyben a költői invenció szándékát is leképezi. Az Újvilágba hajózva a rebbe a két világban élő („az egyikből eszik, a másiktól lélegzik”) delfinnel példázza a cádik helyzetét a világban (126). *A langyosak* című részben a rebbe a bolhákkal példálódzik, hogy a langyos attitűdöt dicsérje: a bolhák sem eszik a kihűlt vért, viszont a lázas testről is távoznak (99–100). A rebbe vérnyomásgyógyszere miatt későn ébred, és elmulasztja a reggeli imát. Orvosa kérdésére, hogy nem lehet-e később bepótolni, azt feleli: „Nézd, a reggeli ima olyan, mint a vízipók lába. Ha tizenegykor ébrednek, vagyis ha nincs meg a vízipók egyik lába, akkor nem tart fenn a felületi feszültség, és azonnal elsüllyedek.” (173) *A dübről* című részben három hasonlatot is találunk, amelyek közül a harmadik a legkülönösebb. Ez a bölcslet, pontosabban a bölcs nemes dühét az eukaliptuszhoz hasonlítja, „melynek kérgéről szabadon lágnek lógnak a leszáradt hánccsok, hogy a tűz belekaphasson.” A tűz pedig a fára kúszó aljnövényzetet pusztítja el (195). Legalább ennyire furcsa és körülményes, mégis találó és pontos a következő analógia: „...az édent csak a Tórával lehet látni, s épp ezért egyelőre csak a Tóra látja. Olyan ez, mint ha távcsővel néznénk egy távoli tükörbe. Pont az arcunkat takarja ki a távcső.” (219) Ezek a hasonlatok gyakran kimondottan keresettnek, vagy kimódoltnak, sőt néha a hajánál fogva előrángatottnak tűnnek, formai tekintetben mégis a hagyományos mintát követik. Erre utal a *féreg* című rész is, amely a halakban élő féreg életciklusát írja le. Mivel ezek csak melegvérűekben képesek petéiket lerakni, a gazdatest megvakítása által kerülnek át a sirály testébe (a sirályok kifogják a vak halakat). Mindezt egy elvont fogalom exemplumává avatja a szöveg, a folyamat minden furcsa vonásának allegorikus jelentést adva. Bár roppant kimódolt analógiás rendről van szó, a hagyomány keretein belül marad: „...

a Szent elgondolásai úgy ismétlődnek a világokban, mint a csigalépcső szintjei. A tengeri csikók és tehenek szárazföldi tükörképét mindannyian ismerjük. Ez a féreg, melyről az imént szóltam, a szellemvilágban megfelel a boldogtalanságnak.” (123)

E parabolákban, hasonlatokban, exemplumokban a rebbe bölcs mondásként elhangzó szentenciája valamiféle életbeli helyzet és egy elvont gondolat között teremt kapcsolatot az analógiás logika segítségével – a világ vagy a természet bizonyos jelenségét segítségül hívva valamely elvet, absztrakciót világít meg.³⁶ Az analógia sokszor bizarr és spekulatív jellege miatt azt állíthatjuk, hogy az imitáció rálicitál a hagyomány szokásos eszközeire, és a hiperbolizálást odáig emeli, hogy a játékos/ludikus hangoltságból néha már a satirikus torzításba hajlik, és karikatúraként hat. Röhrig eljárása szembemegy a hagyományos retorikával, amely az érvként használt exemplum esetében az odaillést tartja a legfőbb erénynek. A parabolák és más analógiás formák kimódoltsága esetünkben nem pragmatikus, hanem esztétikai célt követ: a barokkos intellektualizáció, a szürrealisztikus elemeltség, egyszerűen a fantasztikum esetei.

E meggondolások mentén érdemes számba venni azokat a bizarr vagy éppen morbid elemeket, amelyekben a hagyománytörés a leglátványosabban mutatkozik meg. Amerikába hajózva a kohanita kéz³⁷ alakját felvevő körmök jelennek meg a tenger felszínén a rebbe előtt – az elhunytak jöttek elbúcsúzni: „Köztudott, hogy a folyók a tengerbe szaladnak, köztudott, hogy a körmök leáznak a vízhullákról.” (133).³⁸ a rebbe által elbeszélte egyik történetben a következőt hasonlatot olvashatjuk: „A kreatóriumhoz érve döbbenet láttam, hogy az egyikből egy széné égett gyerekkéz áll ki, akár a részegen alvó zsványok szájából a libacomb.” (142) A bizarr és morbid jelenetek természetesen a *Belsen* című részben összpontosulnak. A *Hús* címűben a gyárba vitt, éhező lágerlakó a saját ujját akarja megenni, miután levágta az esztergagép. A leg-hajmeresztőbb talán *Smuli* története, aki tolmácsként egy tisztnél a felesége zsugorított fejét találja meg a többieké között, és elloppja, mire büntetésből körülméletelt péniszét mezuzaként a barakk ajtófélfájára tűzik – ezt a mester a fejjel együtt temeti el évekkel később az Olajfák hegyén (90–99).

Jól példázza Röhrig imitációinak hiperbolikus természetét a cádik csodatételeinek motívuma, amely egyben a zsidó vallásos folklórlegendák, még tágabban pedig a legenda és a hagiográfia műfajának immanens eleme.³⁹ a haszid történetek a felvilágosodás után, a modernitás korában tudósítanak csodálatos eseményekről. A hívő jámbor vallásossá-



ga azonban nem egyoldalúságot jelet, hanem a valósághoz való dinamikus viszonyt. Ahogy a kötet mottójában megidézett Jiří Langer írja: „A haszidok nagyon jól tudják, hogy nem minden történet meg abból, amit a szentjeikről mesélnek; de sebj. Ha valamelyik csodatevő szent az elmesélt csodát valójában nem vitte véghez, akkor az olyan csoda volt, amelyet csak ő tudott volna véghez vinni, ha akarta volna; és ez elég.”⁴⁰

Bár különös gondolat, hogy az alapvető emberi vágyakat és félelmeket megtestesítő irracionális képzetek korbán változhatnak, Röhrig esetében a csodaelemek igencsak eltérnek a hagyományosoktól. A *Forrás* című, korábban már említett részben az igaz ember koponyájából eredő különös lángforrás (26–27) a hagyományt megtörve túlozza el és emeli a fantasztikum irányába a mirákulumelemet, hasonlóan az *Ézsau* címűhöz, ahol a rebbe a kút kiapadásáért felelős, földből kibújó orkánnal küzd meg (36–37), vagy a már említett csodaképesség, amely által belebújik a Mengelét ábrázoló képbe (165). Szintén a filmek világára emlékeztet a *Jeruzsálem* című rész, ahol a Siratófalat optikai csalódásként állítja be: a rebbe számára a fal nem létezik, átlép rajta, a látogatókat pedig tömeges pantomim-előadás szerepelőihöz hasonlítja. (176) (A falon való átlépés gondolata jelenik meg a *Hamvasztókönyv Izrael* című versében is.⁴¹) A lágerbe indulva a mester



a vagonban nyitja fel a grujavici hitközség két féltve őrzött ládiáját, és ekkor különösen bizarr csoda történik. Az egyik ládikából az elhasználdott tóra-tekercekből kivágott istennevek pillangóként repennek ki, a másikban pedig a hitközség férfiszülötteinek előbőrei rejlenek: „A pillangók nyomban fölkapják a hernyóselyembe göngyölt, s az alvadt vér szilánkjaitól szinte megfeketült bábokat, és cikázva kiröpültek velük a vagonból.” (73) Az eredendő irracionális csodaelemek Röhrig könyvében sokkal inkább a fantasztikus irodalomra, sőt a szürrealizmus vad képzeleteire emlékeztetnek, semmint a jámbor legendák mirákulumaira. A kötet játékos-karikaturisztikus imitációi, az analógiák szándékos keresettsége, az abszurd helyzeteket, a bizarr eseményeket megjelenítő anekdoták, a történelmi-társadalmi valóságba ágyazott csodálatos (*mirabile*) és fantasztikus elemek vegyítése lehetővé teszi, hogy a kötetet az imagináció és a fantasztikum felől értelmezzük.

FIKCIÓKÉPZŐ AKTUSOK, IMAGINÁRIUS, FANTASZTIKUM

Eltekintve a fantasztikus irodalomból ismerős elemek alkalmazásától, a mű és a kívülálló valóság (a

haszid hagyomány, a történelem, a XX. század társadalmi diskurzusai stb.) kapcsolatára átfogóan vonatkoztatható a Wolfgang Iser által definiált *imaginárius* sajátos működése. Iser szerint az imagináriusnak nincs önmagában véve intencionalitása, a valóságból a fikció nyit számára teret a játékra.⁴² a fikció világát Iser szerint fikcionalizáló aktusok alakítják ki, amelyek szelektálnak a valóság elemeiből, és ezeket a kombináció eljárásai során rendezik újra a fikció világában olyan jelle alakítva, amely másfelől az imaginációból töltkezik. Az intenciót nélkülöző és a határátlépést feltételező imaginárius játéktér megnyitásával „a reprodukált valóság egy önmagán túli »valóságra« utal, míg az imaginárius formát ölt.”⁴³ a szelekció és kombináció mellett a fikcióképzés aktusának további típusa az önfeltárás, amelynek során a fikció kinyilvánítja saját fikcionalitását, „mintha” világát. Kezdjük ez utóbbival a fikcióképző aktusok feltárását Röhrig Géza kötetében.

A fikció önfeltárása már az alcímekben megtörténik: a műfaji kód mellett az imaginárius nyíltan is proklamálja működését. A cím után az ajánlás egy újabb olvasati pozíciót kijelölő paratextusként működik, és meglehetősen furcsa helyet foglal el a kötetben. „Ez a kötet Jiří Langer cseh költőé.” (5) A bevezető mondatot a paratextus pozíciója által kijelölt olvasat, valamint birtokosjelzős szerkezete kettős értelemmel ruhazza fel. Olvasható egyszerűen a nyilvános, *in memoriam* ajánlás konvencionális eseteként, s mint ilyen intellektuális kapcsolatot deklarál, a művet leszármazottként, szellemi örökösként állítja be.⁴⁴ Ugyanakkor olvasható szerzőséget proklamáló gesztusként is, így pedig az önfeltárás fikcióképző aktusának minőségül: a könyv Langer könyve, tehát ő írta. Nem más ez, mint a paratextusok közti ellentmondás, a szerzői név felülírása, hiszen a cseh költő itt szerzői maszkként értelmezhető, a dedikáció így a szöveg önmagát leplező, apokrifkenti olvasatát ajánlja fel.

Egyik értelmezés sem nyújt azonban problémamentes olvasati pozíciót, hiszen, ha a főszöveget vizsgáljuk, Langernek semmi nyomát nem találjuk. Langer életútja is jelentősen különbözik attól, amelyet a Grujavici és a közössége jár be, ráadásul korábban ért véget, mint a fikció alakjáé. Ha összevetjük Röhrig történeteit Langer haszid legendáriumával, nem találunk intertextusokat, sem olyan történeteket, amelyeket egyaránt adaptálnának. Egyedül a *Froídipusz* című próza témája, a zsidó szokások (vulgár)pszichoanalitikus értelmezése okán asszociálhatunk Langer világára. A rebbe egyik tanítványa ugyanis pszichoanalitikus lett, és „elmondta, hogy a kutatásai szerint a rebbe mint olyan

tárgylibidó, személyiségprotézis, a péntek esti gyertyagyújtás egy fallikus kultusz maradványa, az imalepel egy hajdanvolt totemállat bőre, az imaszíj egy démonűző tetoválás emlékét őrzi, s a vízözön mítosza sem egyéb, mint jellegzetes húgycsőáram, melynek célja megakadályozni az alvót abban, hogy ismét elárassza az ágyát.” (29)

A dedikációban említésre kerül Langer *Die Erotik der Kabbala* című munkája, de emellett Langer más pszichoanalitikai munkákat is írt – például a mezuzza fallikus-erotikus jelentéséről az *Imagóba*.⁴⁵ Ugyanitt jelent meg 1930-ban az imaszíjaktól, a *tfilin*ről szóló tanulmánya, amelyre a *Kilenc kapuban* is utal,⁴⁶ s amely különnyomatban is megjelent.⁴⁷ Az idézet mintha ezekre utalna, illetve ezt a freudianus olvasati módot gondolja tovább, vulgarizálja és túlozza el. Elképzelhető, hogy a *Smuli* című, korábban említett történet morbid csattanóját éppen a mezuzza ezen langeri fallikus értelmezése ihlette. Ezeket túl azonban nem találjuk nyomát Langernek a főszövegben, legfeljebb (hasonlóképpen az ajánlásban is említett Kafka-példázatokhoz hasonlóan) asszociálhatunk világára, leginkább talán a stílusát illetően, amely Langer lendületes mesélőkedvére, a rabbi kedves nyelvhasználata pedig a *Kilenc kapu* egyes alakjaira emlékeztet.

A portré, amelyet az ajánlásban közöl Röhrig, nyilvánvalóan a *Kilenc kapu* függeléként vagy előszavaként megjelenő *Őcsém, Jirí* című portréra támaszkodik, amelyet František Langer írt a kötet 1965-os második cseh kiadásához. Langer és Kafka kapcsolatáról is megemlékezik, ezen kívül kiemeli Langer (lehetséges) hatását Kafka paraboláira. Bár Kafka és a zsidó kultúra kapcsolatát több olyan elemzés is vizsgálja, amely e viszonyból indul ki, a megjegyzések valószínűleg Karl Erich Grözinger *Kafka und die Kabbala* című munkájának alappilléreire utalnak: „...kései kisprózájának végsőkéig metaforizált, példázatos jellegét – lásd például a *perb*ől híressé vált a *törvény kapujábant*, vagy az eztán egyre sűrűbben jelentkező állattörténeteket – jórészt Langernek, illetve Langer műveinek köszönheti.” (5)⁴⁸ Langer (és általa Kafka) megidézett világa nem a szövegközi olvasat pozícióját jelöli ki, mindössze asszociációkat indít meg, amelyek a kontextualizálást segítik. Langer alakjában azt problematizálja, hogy a modernitás szekuláris, urbánus világában mennyire tartható fenn a haszid hagyományhűség, vagyis végső soron a történetek huszadik századi újramondhatóságára kérdez rá. Nem a szó adaptációs, a hagyományba foglalt történetek újramesélésének értelmében, hiszen Röhrig kötetének középpontjában az a kérdés áll, hogy hogyan, miféle történeteket mesélhet el egy huszadik századot át- és

túlélő cádik (és) közössége. E szempontból válik olvashatóvá a Langer-életrajz emigránsnarratívája, a hajóút, noha az a grujaviciekkel ellentétben nem a haláltáborokon át Amerikába, hanem a haláltáborok előli menekülés és az aliya eredményeképpen Palesztinába vezetett.

A fikcionalizáló aktusok másik két típusa, a szelekció és kombináció a valóság elemeinek fiktív világba való beemelését jelenti az imaginárius közreműködésével. Ebben az esetben a hagyomány is a fiktív világot megelőző valóság részének minősül, ezeket a viszonyokat már fentebb áttekintettük. Ahhoz azonban, hogy a mű fikciós világát kontextualizálni tudjuk, szükséges a továbbiakban megvizsgálni azt a valóságot, amelynek elemeiből felépül, és amelyre referál. A hagyományos haszid történetgyűjteményekben (Buber és Langer gyűjteményeiben is) szereplő cádikok történelmi alakok, és a tradíció láncá leggyakrabban a huszadik század előtt megszakad. E szempontból e haszid történetek ezek folytatását képzelik el.

A kelet-európai zsidóság számára áthidalhatatlan szakadást jelentő soá után a haszidizmus gyökérelenné válik, klasszikus kora lezárul, és a túlélők, a rebbék és híveik maradék közösségükkel új közösségeket alapítanak Amerikában és Palesztinában/Israelben. A haszidizmus huszadik századi történetének vizsgálata csak az elmúlt évtizedekben indult meg, azóta viszont megalapozó munkák születtek. E szempontból iránymutató Joseph Dan *Hasidism: The Third Century* című összefoglaló tanulmánya⁴⁹ és a *Hasidism: a New History* című monográfia, amely a kezdetektől napjainkig tárgyalja a mozgalom történetét.⁵⁰ a haszidizmus holokauszt utáni történetét, a közösségek újraalapítását pedig Jacques Gutwirth monográfiája tárgyalja kimerítően.⁵¹ Ezek mellett több etnográfiai tanulmány is született,⁵² de mindenekelőtt Jerome R. Mintz munkásságát szükséges kiemelni, aki a *Hasidic People. A Place in the New*





World (1994) című monográfiájában az egyes amerikai haszid közösségek és udvarok történetét és kultúráját tárta fel átfogóan,⁵⁵ korábban pedig az e közösségekben összegyűjtött haszid történeteket adta közre alapos néprajzi leírás kíséretében.⁵⁴

A grujavici közösség egy olyan túlélő és újraalapított közösség fikciója, amelynek mintájául a brooklyni Borough Park, Williamsburg és Crown Heights negyedekben összpontosuló csoportok szolgálnak: a lubavicsi, a szatmári, a bobovi udvar, a szkverer, vagy geri haszidok – hogy csak a népe-sebb irányzatokat említsük. Az e közösségeket újraalapító rabbiknak sikerült elmenekülniük hazájukból a világháború idején. A szatmári Joel Teitelbaum a Kasztner-vonaton jutott ki Magyarországról, a lubavicsi Yosef Yitzchak Schneersohn az amerikai diplomáciának köszönhetően hagyta el az okkupált és bombázott Varsót, Yaakov Yosef Twerskynek, a csernobili dinasztia képviselőjének pedig Bukarestben sikerült átvészelnie a háborút. Más dinasztiai *admorjai* (vezető rebbéi) a haláltáborok túlélőinek számítanak, mint a kállói Menáhem Mendel Taub, vagy a kolozsvári Yekusiel Ye-

hudah Halberstam (Sanz–Klausenburg-dinasztia), aki megjárta Auschwitzot is. A bobovi Slomó Halberstam apjával érkezett New Yorkba, ahol a család egyedüli túlélőjeként később újraraházasodott, és az átmeneti krízist leküzdve, a közösséget újjáalkotva töltötte be a rebbe szerepét. A Grujavici fiktív alakjának a realitás és referencialitás talaján az ő történeteik nyújthatnak talapzatot. (A Bnei Brakban megtelepedő glasenburgiak előképe pedig talán Haim Meir Hager, a vizsnyici cádik, vagy az említett kállói Menachem Mendel Taub alakja lehet.⁵⁵)

A *Szabadulás* című elbeszélés végén a grujavici közösség túlélői a folytathatatlan élet folytatásának dilemmáival néznek szembe. Rebbéjük ezt tanácsolja: „Bogárkáim, a zsidók semmiképp sem építhetnek föl egy olyan országot, mint a többi nép, melynek városaiban börtönöket és emberszobrokat látni. [...] Egy zsidó állam alkotmánya kizárólag a Tóra lehet. [...] Jeruzsálemben tehát még korai lenne mennünk. Meg kell vele várnunk a Fölkentet, Dávid fiát, a Messiást.” (111) A Grujavici indoka a haszidok és a haredi (ultraortodox) közösségek anticionizmusával összhangban azok teológiai érveit tartalmazza dióhéjban. Már a midrásokban és a targumokban megjelenik a vég kikényszerítésének és a tömeges Szentföldre költözésnek a tilalma, hiszen Izraélt összegyűjteni és a Szentélyt felépíteni a Messiás feladata.⁵⁶ Az irányvonalak vázolója – a grujavici élet folytathatatlansága, a sztálinizmus fenyegetése – után beszédes, miért esik éppen Amerikára a Grujavici választása: mivel az „gyermekien anyagias, de gyermekien jó érzésű, tiszta szívű ország is” (111). A *Széggyen* című részben, amelyben a rabbi Ravensbrück táborában sétál, ugyanakkor a cionizmus jelenik meg a túlélők reményének és vágyának kifejeződéseként (141–142). Emellett több szöveg is arra utal, hogy a későbbiekben a Grujavici, bár Amerika felé vette útját, támogatja a zsidó államot: Izrael megalapításának napján fehér selyemkaftánba öltözik (144), vért ad az izraeli hadseregnek (190), a halálára készülő rebbe pedig nemcsak a jámbor szokás miatt szeretné életét Jeruzsálemben bevégezni, de azért is, mivel „a lelkiismeret-furdalás ösztönözte, mert nem a hatmillió zsidó vére árán újjáépült Országban élte le az életét. Izrael minden háborúja szörnyen megviselte a mestert.” (214)

A holokauszt utáni haszid mozgalom eszmeiségét és tanításait vizsgáló művek közül különös figyelem illeti azokat, amelyek a holokausztra tett vallásos válaszokat igyekeznek feltérképezni. Mindenekelőtt Pesach Schindler munkásságát érdemes kiemelni, aki a rebbék teológiai és homiletikus műveit feldolgozva tanulmányozta a kérdést.⁵⁷ Monográfiája ele-



jén kiemeli a cádik és közössége kapcsolatát, amely a vészidőszakban különösen fontossá vált: „A második világháború időszakában tanúja volt a haszid vezetők és követőik többségének megsemmisítésének. [...] A cádik a fő és következetes haszid hagyomány értelmében elutasíthatja, hogy elválasszák a nyájától. Hiszen az erő, a vigasz és a hit forrása-ként szolgál számukra a válságos, a haszidok fizikai és spirituális létét veszélyeztető krízishelyzetben.”⁵⁸

A Grujavici rebbe és a grujavici közösség is olyan viszonyt képez, amely az egész kötet talapzatát adja: minden kapcsolat, beszédhelyzet és narratív mód ebből fakad, s azt már a kötet első prózái megalapozzák. E feltételes és kölcsönös viszonyt György Andrea is elemezte kritikájában, noha a tanítvány–mester kapcsolatának test–lélek analógiájával lehet vitatkozni.⁵⁹

A Grujavici közösségének szánt tanácsai a lágerbe való megérkezés után a történelmi *kidduv ha-sém*, a mártírság szentségének elvét továbbgondoló *kidduv ha-bajim* álláspontját tükrözik, amelyet a kor több vezető rabbija dolgozott ki, és amely az élet fenntartását csakúgy, mint a halál elfogadását a méltóságjelenséghez köti: „A *kidduv ha-bajim* azt írja elő, hogy egy zsidó méltósággal nézzen szembe a halállal, és méltósággal élje az életét, felismerve az emberben jelen levő isteni alkotóelemeket. A méltóság a fizikai és spirituális lealacsonyításra adott válasz.”⁶⁰ a rebbe, hasonlóan az előképeihez, minden más lehetőséget kizárva itt is kitart a nyája mellett.⁶¹ A Grujavici Belsenbe érkezés után mindjárt megtiltja a börtönt, és mindennél előbbre valónak tartja

az életet, egyet kivéve, a méltóságot: „Emelt fővel, egyenesen járjatok, éppúgy, ahogy eddig.” (82)

A holokauszt teológiai súlyát az *Auschwitz* című rész veti fel, amely nemcsak a kötet szerkezetét, de gondolatisága okán is a kompozíció epicentrumaként olvasható. A rebbének mindjárt a holokauszt-teológia sarkalatos kérdését szegezi egy ismeretlen abban a pillanatban, amikor kiköt New Yorkban: „Mondd, Mester, hol volt Isten Auschwitz idején?” (137). A rebbe a kérdés értelmetlenségére mutat rá („A helyén.”), majd egy furcsa paradoxonnal, Isten hiányával magyarázza a történeteket, amely ugyanakkor nem jelenti Isten nemlétét. Illetve nem úgy, ahogy arra az állításból következtetnénk: az istentagadás itt a legmélyebb hit kifejeződésévé válik. „Mi nem azért hiszünk Istenben, mert van. Mi azért hiszünk Benne, mert nincs is. Isten e könyörületesség nélkül már rég elpusztultunk volna. [...] Istennek nincs szüksége önmagára ahhoz, hogy létezzen. Ha nem tudna semmivé válni, minden se lehetne. [...] Most van Isten. Tegnap nem volt. A kérdésed tehát most jogtalan.” (137–138)

A hagyományos ortodox holokausztteológia a szenvedés megokolásán, megmagyarázásán alapszik, az emberi értelem korlátozottságára mutat rá, és azt hangsúlyozza, hogy a tragédia emberi léptékekkel felfoghatatlan.⁶² a Grujavici válasza egyrészt erre az álláspontra emlékeztet, paradoxonával ugyanakkor túl is lép rajta, és szinte (vagy látszólag) eretnokségbe fordul, hogy az Isten jósága és mindenhatósága, illetve a soá közötti ellentmondást feloldja, mégpedig úgy, hogy sem az előbbi tanítás hitigazsága, sem az utóbbi történelmi súlya nem csorbul.

A holokausztteológia kérdéseinek további boncolgatása, a trauma mintázatainak és a holokauszt-narratívák behatóbb tipológiai vizsgálata helyett most a fikcióképző aktusok szellemében maradjunk annál a teljes művet meghatározó kérdésnél, hogy vajon miféle valóságból, megelőzöttségből szelektál a fikció. Nemcsak a közkezen forgó, de szinte valamennyi haszid történetgyűjtemény elbeszélései a XX. század előtti történelmi múltban játszódnak. A haszid történetek háttérben hagyományosan történelmi események (a napóleoni háborúk, kozákok, pogromok, császárok és rendeleteik) is megbújnak, amelyek egyszersmind az elbeszélte történelem (*oral history*) tárgyaivá is avatja őket. A közkeletű gyűjtemények azonban nem „érnek el” a XX. század nagy kataklizmáihoz: az első világháborúhoz – amely Kelet-Európát hadszínterré változtatva szétzilálta az autochton haszid közösségeket –, és még kevésbé a második világháborúhoz – amely megsemmisítette őket –, illetve a túlélők azt követő bol-

dogulásához. Egyetlen olyan gyűjtemény ismert,⁶³ amely a Röhrig által kitalált, egy adott rebbe és/vagy közösség huszadik századi, a holokauszt kollektív tapasztalatait és traumáit feldolgozó haszid történetgyűjtemény előképéül szolgálhatna. Ez pedig Jerome R. Mintz fentebb említett munkája, a *Legends of the Hasidim*,⁶⁴ amely anyagát tekintve a különféle udvarokhoz és dinasztikához tartozó hívektől gyűjtött szóbeli közléseken alapul, módszere pedig megfelel a szóbeli folklór és az *oral history* módszereinek – miközben a könyv a cím által is determinálva hagyományos haszid történetgyűjteményként is olvasható. A kötet első része etnográfiai tanulmány: a tárgyalt közösségek életét szervező szokásokat, normákat, történeteket tekinti át, míg az elbeszéléseket a második rész közli, a szerző fényképei pedig csak még jobban megelevenítik ezt a világot. Az adatközlők által újramondott történetek között rengeteg közismert fordul elő, amelyeket más forrásból is ismerünk. (Röhrig felől olvasva érdekes összefüggés, hogy éppen a Bál Sém és a Rizsini rebbe a leggyakoribb szereplők, és a Chofec Cháimról is több történet szól.)

Az anyag érdekességét azonban azok a történetek adják, amelyeket az adatközlők az újabb időkben közölnek, és amelyeket nagyrészt a *The Tsaddikim in America*⁶⁵ és a *Hasidim and Tsaddikim in America*⁶⁶ című fejezetek tartalmazzák. Itt az adatközlők kortársaik, vagyis saját rebbéik cselekedeteit és

bölcs mondásait beszélik el. A röhrigi történetekhez hasonlóan néhány esetben a modern világ kulisszái ezekben is fontos szereppel bírnak: az egyik stolini hívő például arról mesél, hogy a rebbe úgy segítette a téglagyári munkásoknak állandó hőmérsékleten tartani a tüzet, hogy a *lulávját*⁶⁷ adta nekik, azt vesék rá.⁶⁸ Egy másik történetnek – amely abszurd egypercesnek is megfelelne, és ennél fogva szinte beillik a Röhrig-féle képzelgetett haszid történetekbe – szintén a Stoliner rebbe a főszereplője. Pontosabban a holtteste, amelyet Izraelbe akarnak vinni repülőn, és a szállítás körüli bonyodalmakból jönnek rá a hívei, hogy a rebbe melyik légitársaságot preferálja. A történetek többsége a hitközség belső életét és mindennapi problémáit tükrözi, amelyekben az ötvenes évek Amerikájának (akárcsak a a tizenkilencedik századi ukrán *stetle* világának) apró mozzanatai az öröknek rendelt rítusok és szokások tekintetében elhanyagolhatóak. Kivéve persze, ha azok az egyén életével vagy a tárgyalt eseményekkel összefüggenek – mint az arab–izraeli háború a Stoliner rebbe otléte idején, vagy a koreai háború, amit egy másik történetben a jeruzsálemi jesiva tejetjén jövendöl meg egy katonának.⁶⁹ Egy Koreában szolgáló katona pedig épp a Lubavicsi rebbe tanácsának – miszerint tartsa meg továbbra is a parancsokat – eleget téve menekül meg: a puszta vidéken vizet keres, hogy az étkezéshez leöblíthesse kezét, s mire visszatér a táborba, annak már csak füstölgő romjait találja: lebombázták.⁷⁰

Az *oral history* szempontjából azonban a *Napoleon through Hitler* című fejezet⁷¹ a legfigyelemreméltóbb, amelybe kimondottan történelmi, főként a két világháborúhoz kapcsolódó eseményeket tartalmazó történetek kerültek. Találkozunk az orosz fronttal, amely a ruszofób Szandeci (vagy Cánzi) rebbe beavatkozásának köszönhetően állt meg a város előtt, illetve szó esik a Stolineréről, aki a Szentföldről visszatérve 1937-ben nem értette, miért nem próbálják megmenteni Európát, és aki állítólag két évvel tartotta vissza a második világháború kitörését. Több történetváltozatban is szerepel a Lembergri rabbi, akit a Palesztinába menekült fivére, a Lipcsei rebbe akart kimenekíteni a nácik lefizetésével, ő azonban visszaszállt a vagonba, mondván, hogy az utolsó percig a hívei mellett kell maradnia. A zsidóüldözéshez kapcsolódó történetek mellett egy munkaszolgálatos kassai vonatkozással is találkozhatunk, amiképpen különböző csodákkal is: az imádkozó Szatmári rabbival, akinek egy náci katona belépett az ablakán, ám a golyó nem hatolt át az imakönyvön, vagy a Belzi rabbi autója körül a szökést segítő mágikus köddel.⁷² a haláltáborok világáról is olvashatunk borzongató történeteket: a Bobovi rebbét pél-



dául nem fogta a golyó, a Kolozsvári (Klausenberger) rebbe pedig – aki a táborban is kószert evett, csak a tejjel akadtak gondjai éhezése közepette – egy véletlennek látszó csoda és persze hívei segítségének köszönhetően élte túl a halálmenetet. A Stolini rebbe viszont, hogy egyenrangú maradjon a többiekkel, titkolta kilétét a táborban. Több vészkorszak utáni történet is szerepel a fejezet zárlatában, ezek az izraeli függetlenségi háború(k)hoz és a sínai válsághoz kapcsolódnak.

Röhrig kötetének *Belsen* című ciklusa mellett máshol is találkozhatunk olyan epizódokkal, amelyekben a náci hatalomátvétel és berendezkedés, vagy az izraeli események szolgáltatják a történet valós háttérét. Ugyanakkor Mintz gyűjteménye és Röhrig kötete kapcsán nem beszélhetünk közvetlen genetikai vagy szövegek közötti összefüggésekről, és csak találgatni lehet, hogy a szerző vajon ismerte-e a gyűjteményt, esetleg inspirálhatta-e őt. A kérdésnek persze nincs számottevő súlya, hiszen e „valós” forrásból származó gyűjteménnyel való kontextuális összevetés is csak a kötet történeteinek fikcionalizáltságát érzékeltethetné plasztikusan. Az számít tehát, hogy a kötet fikcióképző aktusai hogyan s milyen viszonyba hozhatóak a referenciális valósággal.

Nagyjából ugyanebből a szempontból szükséges egy másik olyan kötetet is említeni, amelyben XX. századi haszid történeteket olvashatunk – és ez utóbbi már kimondottan a holokauszt tapasztalatát rögzíti. A Yaffa Eliach által összegyűjtött és adaptált *Hasidic Tales of the Holocaust* (amelynek már alcíme is találó fogás: *The First Original Hasidic Tales in a Century*) olyan gyűjtemény, amelynek történetei túlélőkkel készített interjúkon alapulnak.⁷³ A kötetben a vészkorzakot megélő haszid közösségek és egyének túléléstörténeteit olvashatjuk, amelyekben meghatározó elem a hit és a vallásosság. Mintz gyűjteményéhez hasonlóan *oral history* tehát, amely a legendai narratívák irányában mozdul el, és így a soá, az emberi kiszolgáltatottság borzongató eseményei a transzcendencia fényében válnak olvashatóvá. A hagyományos narratívaalapozó elemek (például a rebbe bölcs mondásai, csodálatos cselekedetei) mellett egyéni sorstörténetek keverednek a holokauszt-elbeszélések tipikus epizódjaival és toposzaival. Eliach gyűjteményének első darabjai azok az interjúk voltak, amelyeket a Brooklyn College diákjai – maguk is a helyi túlélők leszármazottai – készítettek, majd a későbbi években újabb helyszíneken és nyelveken felvett interjúk anyagából formálta meg könyve anyagát. Előszavában Eliach elismeri, hogy ezzel a haszid irodalom „új műfaját” teremtette meg.⁷⁴

A haszid történetek tipikus elemei új viszonyrendszerbe kerülnek, mint például a szikrák felszabadí-

tásának tana a *Good Morning, Herr Müller* című történetben, amelyen az SS-parancsnok és a rabbi kölcsönösen és szívélyesen „Jó reggelt!” kívánnak egymásnak a lágerben (korábban ismerték egymást), így mutatva meg a gyilkos emberi arcát. A cádik reményt keltő optimizmusára, amely minden körülmény ellenére lelket önt a híveibe, több példát találunk, de meglepő módon akad történet a rebbe teljes tanácsalanságáról is (*No Time for Advice*). A hitélet megtartó erejéről és a lágerben megtartott emlékezetes ünnepekről szintén több helyen olvashatunk (*The Third Sabbath Meal at Mauthausen, The First Hanukkah Light in Bergen Belsen, Seder Night in Bergen Belsen...*). Máshol a Bobovi rebbe *niggunjának* melódiája válik a túlélés eszközévé (*A Bobov Melody*); a túlélés ösztönét egy csodaként értelmezett égi jel tartja meg egy huszti mesélőnél (*A Sign from Heaven*); vagy éppen maga a rabbi menekül meg halálraítélt fiával, csodatettének köszönhetően (*Hovering above the Pit*). Egy másik történetben a rab a számával végzett gematria miatt hiszi úgy, hogy túl kell élnie az eseményeket, a számok összege ugyanis a *chai* (élet) szó számértékét adja ki (*Number 145055*).

Eliach szerint „ezek a mesék nem pusztán az egyes/adott haszid rabbi vagy egyén személyes történetei, mivel a körülmények, amelyek miatt megszülettek, magukban foglalják a morális és társadalmi reflexiókat és kommentárokat is. Az emberi lények teljes megfosztottságának és meztelenségének idején, beleértve a nevüket is, az egyetlen tartalékforrásként a belső spirituális erejük maradt. Ez volt létük legvégső lényege, és ezt rögzítik a mesék is. A cádik számára ez az erőforrás saját hite volt; a haszidok számára pedig gyakran a cádikukba vetett hit. Egyedül ez nyújthatott folytonosságot a történelem és az emberség számára a hasadt, kaotikus új rendben.”⁷⁵

Már a fent említett példákban kitűnik, hogy ezekhez hasonlókat találhatunk a képzelt haszid történetekben is. Eliach könyvének talán legfontosabb szálát egyébként azok a történetek képezik, amelyek a Blazsovi (Bluzhov) cádikhoz, Yisroel Spira életéhez kötődnek, akit a gettósítás után a janowskai koncentrációs táborba, majd Belzecbe, végül pedig (akárcsak a Grujavicit) Bergen-Belsenbe vittek. Itt érte meg a felszabadítást, miután elvesztette feleségét és családját – a Grujavicihoz hasonlóan. Ezután Brooklynban telepedett le, újraalapította a közösségét, és százéves korában hunyt el, 1989-ben.

Ha az imaginárius működését vizsgáljuk Röhrig kötetében, világos, hogy nem pusztán a taglalt közösségek sorsához, vagy az Eliach illetve Mintz által összegyűjtött történetekhez hasonló, mimeti-

kus reprezentációról van szó. Az imaginárius domináns szerepet játszik a fikcióképző aktusokban, aminek eredményeképpen a fikció világa elrugaszódik a referenciális és kontextuális valóságtól. Ez nagyrészt az abszurd, fantasztikus, spekulatív elemek összjátékának köszönhető, amelyek miatt szinte narratív katakrézisként lehet olvasni a kötetet. Könnyen az lehet a benyomásunk, hogy az imaginárius a fantasztikus elemekben nyilvánul meg legintenzívebben, de ne feledjük, hogy a haszid történeteknek – amelyeknek hagyománya része a fikciót megelőző valóságnak – eleve a természetéhez tartoznak a fantasztikus elemek, elsősorban a legendai csodák. Az imaginárius abban is megnyilvánul, ahogy a szelekció és kombináció folyamatait működtető fikcióképző aktusok viszonyulnak a klasszikus csodaelemekhez.

Nagyon hasonló ez a kapcsolat ahhoz, mint amiről a holokausztbeszélés és a fantasztikum viszonyáról értekező munkák beszélnek. A *Hasidic Tales of the Holocaustot*, amely az *oral history* valós világában gyökerezik, ezekben a tanulmányokban a fikciós elbeszélésekkel vonják kapcsolatba. Már Judith B. Kerman utalt rá a holokausztbeszélésekben használt fantasztikumot elemző, úttörő tanulmányában ebben az összefüggésben,⁷⁶ kiemelve a haláltáborok valósága és a gondviselésbe vetett hitre épülő hagyományos csodaelemek közti erőteljes kontrasztot.⁷⁷ A megállapítás Röhrig kötetére vonatkoztatva annak leghatásosabb poétikai eszközét definiálja.

A holokausztirodalomban főleg a kilencvenes évek folyamán (tehát Röhriggel szinte szinkronban) paradigmaváltást érzékelhetünk, amely a valósághoz való viszony átértékelésével és a fantasztikum eluralkodásával jellemezhető.⁷⁸ Az elsősorban – de nem kizárólag – az amerikai irodalomban kibontakozó tendenciát elsőként Jenni Adams vizsgálta alaposabban, mégpedig a mágikus realizmus felől, és irodalmi megalapozói és előfutárai között a fikciós példák mellett (Bruno Schulz művei és Günter Grass *Bádogdobja*) Eliach gyűjteményét is tárgyalta. A mágikus-fantasztikus elemek megjelenése a szerző szerint itt a valóságos események brutalitása miatt érthető, s ugyanezért egyfajta terapeutikus vizsgaként is olvashatóak a gyűjtemény történetei.⁷⁹

A fantasztikum tehát nem kizárólag az iseri értelemben vett imaginárius sajátja, és a fikcióképző aktusok szelekciós alapját akár a történelmi események realitása és tapasztalata is alkothatja. Egyszerűbben fogalmazva: az imaginárius nem csupán abban nyilvánul meg, hogy Röhrig könyvében csodák szerepelnek, hanem abban is, hogy ezek (és egyéb elemek) mennyiben különböznek a hagyomá-

nyosoktól. És persze az imagináció játékának tudható be az is, hogy parabolái mennyire kimódolt és spekulatív allegorézist működtetnek.⁸⁰ Valamint az is, ahogy a hagyományos értelmezői pozíciót imitálva átértelmezi a hagyományos narratívákat (például az *akéda*, Ábrahám áldozata többször is szerepel), vagy ahogy a közép-európai groteszk irodalom olvasási hagyományát előhívó morbid események, bizarr jelenségek és abszurd helyzetek tobzódnak. Ez utóbbiak esetében már a kombináció fikcióképző munkájával szembesülünk.

Éppen ezek az elemek – valamint a soá valótlannak ható valósága, a fantasztikus elemek viszonylagossága – sarkallnak arra, hogy Röhrig könyvét is a holokauszt, és a legújabb kori haszidizmus mágikus realista reprezentációjának tartsuk. Adams éppen az irodalmi tendencia meghatározásaiban visszatérő, a valós és természetfeletti dichotómiájára épülő ontológiai kódból indul ki, amelyet a tárgyalt művek kontextusa problematizál. Ez a tendencia egyszerre fogadja el és forgatja fel a holokauszt reprezentációjára vonatkozó realista attitűdöt.⁸¹ Röhrig kötetében is felfedezhetjük a mágikus realizmus klasszikus vonását, amely a hagyományos fantasztikus irodalommal (a todorovi modellel) szemben a valós eseményeket fantasztikusként vagy mágikusként reprezentálja, vagy éppen fordítva, a csodás elem válik hétköznapivá – éppen úgy, mint a folklór és a legendák világával kapcsolatban álló mágikus realista fikciók latin-amerikai példáiban.⁸²

Konklúziójában Adams arra hívja fel a figyelmet, hogy a mágikus realista holokausztbeszélések az utóemlékezet (*postmemory*) írói-etikai dilemmáját írják felül. Vagyis a hitelességnek éppen azt a problémáját, amelyre kritikájában Rác Péter rátapint: „Ha nincs mit reprodukálni? Röhrig Géza válasza: produkálni kell. Nem lesz igazi – mű lesz.”⁸³ Vagy ahogy Adams fogalmaz: „Az utóemlékezetbeli *más* kontextusában a mágikus realizmus lehetővé teszi a képzeletbeli rekonstrukciót, mindeközben szemléletesen jelezve e konstrukciók fiktív dimenzióit. Egyrészt az utóemlékezet másságról való tudásának hozzáférhetetlensége és hiánya, másrészt az utóemlékezet rekonstrukciós folyamatában megjelenő bármiféle identifikáció illuzórikus természete jelzésével biztosítja ennek hátterét.”⁸⁴

Röhrig képzelt történetei szintén „imaginatív rekonstrukciónak” minősülnek,⁸⁵ akárcsak az Adams által sorolt fikciók. És ezekhez hasonlóan a szerző esetünkben is a mágikus realizmus eszközeinek köszönhetően helyezi hatályon kívül az autenticitás dilemmáját, amelyet már Rác kritikája felvetett. A kötet helye a taglalt összefüggésrendszerben teljesen egyedülálló – és nemcsak a magyar irodalomban.

Narratívái elképzeltségét reflexíven jelezve olyan fikciós világot alkot meg, amelyben a haszidizmus történetfolyama a valós példákra való tekintettel folytathatóvá válik korunkig. Miközben a holokausz utóemlékezetének sajátos formációjaként a fantasztikum és az imaginárius dimenzióit az imitáció (elsősorban a *pastiche*) által megalapozott rendbe applikálja. Olyan költői világ születik a fikcióképző aktusok ezen konstellációiból, amely egyrészt a haszid történeteket az autenticitás terhétől megszabadítva a játék elvén irodalmi zsánerré avatja, másrészt pedig új válasszal szolgál a holokausz elbeszélhetőségét illető dilemma számára is.

JEGYZETEK

- ¹ A tanulmány a Comenius Egyetem Magyar Nyelv és Irodalom Tanszékének VEGA 1/0106/21 *Kultúrna pamät, 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.
- ² Ugyan 2016-tól máig több cikkben lehetett olvasni, hogy első nagyregényén dolgozik, ezekből – úgy tűnik – még nem publikált semmit. (Például: Zsizsmann 2021; illetve néhány dolgot el is árul a regényről: Boda 2017.)
- ³ Röhrig 1997.
- ⁴ György 2000, 109.
- ⁵ Buber 2006, 12–13.
- ⁶ „Amikor Röhrig Géza elkezdte írni képzelt haszid történeteit, majd ezekből kötetet állított össze, minden bizonyonyal Martin Buber etalonnak számító életművéből, a néhány éve megjelent *Haszid történetek*ből indult ki. Bár magyarul is léteznek más felfogásban megírt történetek, nálunk és világszerte Buber vállalkozása tette ismertté a haszidok világát.” Rácz 1999, 28.
- ⁷ Uo.
- ⁸ „Röhrignek – költő, író lévén – a fikció a kedvenc terepe. Ezt bizonyította *Hamvasztókönyv* című kötetével is, ahol holocaustélményeket (re?)produkál megdöbbentő hitelességgel. A holocaust mint abszolút élmény lenyűgöző, ám relatív irodalommal lett műve nyomán. Szokatlan dolognak érezzük ezt, hiszen az irodalom, a maga közvetlen eszközeivel a legközelebb áll a vallomáshoz. Celan vagy Pilinszky nem mások élményeit írta meg.” Rácz 1999, 28.
- ⁹ Németh 2012.
- ¹⁰ Rácz 1999, 28.
- ¹¹ A továbbiakban zárójelben Röhrig 1999 oldalszámait.
- ¹² Buber 2006, 100–101.
- ¹³ Ben-Amos–Mintz 1993, 22–23
- ¹⁴ Buber 2006, 107.
- ¹⁵ Távoli összefüggésként a „paradicsomi béke és jólét munkatársainak” nevezett hangyákkal kapcsolatban felmerülhet a Salamon király köré szövődő rabbinikus-középkori legendahagyomány is, amely a *Korán*ba (27, 18) és az iszlámba is utat talált. A midrás meséjében Salamon varázslatos szőnyegén a hangyák völgye felett száll. A hangyákat felszólítja királynőjük, hogy bújjanak el Salamon elől, később azt állítja, azért, hogy ne zavarja meg

őket az isten dicsőítésében. Majd Salamon a hangyák királynőjével beszélget, aki azt állítja, hogy ő a leghatalmasabb, megleckézteti a gögös Salamont. (Mehlman–Limmer 2016, 98–100)

- ¹⁶ Vö. a következő verzióval: „Büntetés-e a kígyónak, hogy port eszik, érezve benne az étel ízét? Ellenkezőleg, áldás ez, hiszen bármerre kúszik a kígyó, étel fogadja. A Teremtő inkább azt mondja a kígyónak: »Mindig bővelkedni fogsz az ételben, sosem szűkölködsz majd semmiben, így az isteni kegyelem iránti vágyakozás csapása sújt majd. Mivel mindennek bőségében leszel, sosem sóvárogsz majd semmi iránt.« – Nincs ennél nagyobb átok.” Raz 1995, 164–165.
- ¹⁷ A *muszar* a hagyományos, főleg etikai kérdéseket tárgyaló didaktikus irodalom neve, amelynek célja az egyén tökéletesítése. A mindennapokra, a gondolkodásra, az ideákra, a bűnre és erényre vonatkozó tanítások mellett a helyes életmódra és az egyén fejlődésére vonatkozó tanácsokat tartalmaz, gyakran konkrét módszereket javasolva.
- ¹⁸ Például: Teller 1990, 358.
- ¹⁹ Vö. Bedő et al. 2019, 63.
- ²⁰ A *sefaria.org* angol fordításban elérhető hagyományos, gazdag kommentárjait néztem át.
- ²¹ A pzyshai (Przysucha) Jaakov Jichák Rabinowicz, akit Szent Zsidónak (*Ha-Jehudi ha-kodes*) neveztek (1766–1813).
- ²² Buber 2006, 701.
- ²³ Ézs 11, 1. „Vesszőszál hajt ki Isai törzsökéről, hajtás sarjad gyökereiről...” stb.
- ²⁴ Egyedül a *sechina* című részben találunk példát a szikrákkal kapcsolatos tanítás profanizált verziójára: „A sechina, a szentség egy szikrája még a salakban is jelen van!” (170)
- ²⁵ A kifejezett kérészek csak csökevényes rágószervekkel rendelkeznek, hiszen életfázisuk mindössze a gyors szaporodásra korlátozódik.
- ²⁶ Például Buber 2006, 128–129, 133. A haszid meditáció központi elvére, a *devekutra*, az Istenhez való áhítatos kapcsolódásra és a helyes imára vonatkozó tanítások és technikák már a Bál Sém tanításait összegző első könyvben, a *Cavaat ha-Riba*ban megtalálhatóak.
- ²⁷ Nigal 2012, 2
- ²⁸ Bar-Itzhak 1990.
- ²⁹ Uo., 213–214.
- ³⁰ Nigal 2012, 2
- ³¹ A kimondottan világi utalásokra is érdemes felhívni a figyelmet, mint például a Laokoón vagy Robinson (81)
- ³² „Úgy chaplin-botlik a túlélő / a halálnemek közt / mint jóllakott ínyenc a svédasztaloknál” – olvashatjuk a *Hamvasztókönyv* *December* című versében. Röhrig 1995, 33.
- ³³ „Huncut volt. Irtózott a komolykodó, fullasztó ájtatóságtól. Azt mondta, hogy a hithez elengedhetetlen egy jó adag pojjacáság, sőt, nemtörődömség.” (20)
- ³⁴ Genette 1982.
- ³⁵ Jiří Langertől tudjuk például, hogy a zbarazi reb Velvele (Zéev Wolf) „szenjaimnek”, azaz cadiknak szólította híveit. Langer 1995, 152.
- ³⁶ Rácz Péter recenziójában futó utalásként előkerül a kafkai (illetve Nietzsche és Langer általi) ihletettség lehetősége. Rácz 1999, 28. Kafkára valóban asszociálhat néhány szöveg – például a *Farkaszemet néztem a pásztorral* vége (151).

- ³⁷ A zsidó sírokon is megtalálható, a speciális ujjtartásról felismerhető jellegzetes ábra: a két külön álló hüvelykujj érinti egymást, a mutató és középső ujj, illetve a gyűrűs ujj és kisujj egymáshoz simul, köztük V alakú rés. A jelkép Áron papi nemzetségét jelenti, a kohénok áldásától ered (Szám 6, 22–27). Az Énekek éneke 2, 9 midrása szerint azt szimbolizálja, hogy az Úr a kohániták mögött áll, amikor megáldják Izráelt. A rács alakra emlékeztető ujjak a zsinagóga ablakára emlékeztetnek, amelyen keresztül Isten a híveire tekint.
- ³⁸ A folyókba lőtt áldozatokra később is utal (140). Elképzelhető, hogy a motívumot talmudi hely inspirálta. Hillél ugyanis azt mondta a víz felszínén úszó koponyának: „Mivel vízbe fojtottál másokat, vízbe fulladtál, és végül vízbe fulladnak azok is, akik téged vízbe fojtottak!» (Avot 2, 6) Az idézet helye: Bedő et al. 2019, 39.
- ³⁹ Bar Itzhak 1990, 214.
- ⁴⁰ Langer 2000, 56.
- ⁴¹ Röhrig 1995, 94.
- ⁴² Iser 2001, 18–20, 273–291.
- ⁴³ Uo., 24.
- ⁴⁴ Genette 1987, 135–138.
- ⁴⁵ Langer 1928.
- ⁴⁶ Langer 2000, 78.
- ⁴⁷ Langer 1931.
- ⁴⁸ Langer szinte minden haszid, illetve judaisztikai munkáját Kafka halála után publikálta. Kettejük kapcsolatáról lásd a függelékben Langer portréját.
- ⁴⁹ Rapoport-Albert 1996, 415–426.
- ⁵⁰ Biale et al. 2018.
- ⁵¹ Gutwirth 2004.
- ⁵² Például: Belcove-Shalin 1995.
- ⁵³ Mintz 1994.
- ⁵⁴ Mintz 1968.
- ⁵⁵ Mintz 1994.
- ⁵⁶ Bővebben: Ravitzky 2011.
- ⁵⁷ Schindler 1990.
- ⁵⁸ „The period of World War II witnessed the annihilation of the great majority of the Hasidic leaders and their adherents. [...] The Zaddik in the main, and consistent with Hasidic tradition, would refuse to be separated from his flock. He served as a source of strength, comfort, and faith during a crisis which shook the foundations of the Hasid's physical and spiritual existence.” Schindler 1990, 17.
- ⁵⁹ „Kölcsönös viszonyukat a test és a lélek viszonyával szokták összehasonlítani. A lélek nem dicsekedhet azzal, hogy a lélek megtartója. Mint a Grujavici is állítja: a tanító és a tanítvány minősége elválaszthatatlan egymástól, »minél inkább tanítvány valaki, annál inkább mester« (A mesterekről.) György 2000, 109.
- ⁶⁰ „Kiddus Hahayim dictates that the Jew face death, and live his life in dignity, cognizant of the Divine component present in man. Dignity is response to attempted acts of physical and spiritual degradation.” Schindler 1973, 92.
- ⁶¹ Uo., 8.
- ⁶² Schindler 1990: 19–21; Garner 46–47.
- ⁶³ A héber és jiddis nyelvű forrásokat nem tekintettem át.
- ⁶⁴ Mintz 1968.
- ⁶⁵ Uo., 204–212.
- ⁶⁶ Uo., 308–336.
- ⁶⁷ A *luláv* a pálmahajtás, amelyet a szukkot (a sátrak ünnepe) rítusánál használnak az *etrog* (citromfajta), a *hadasz* (mirtuszág) és az *arava* (fűzfaág) mellett.
- ⁶⁸ Mintz 1968, 206–207.
- ⁶⁹ Uo., 314–315.
- ⁷⁰ Uo., 330–331.
- ⁷¹ Uo., 356–379.
- ⁷² A történet ugyan nem közli, de a negyedik belzi rebbe Aharon Rokeach (1880–1957) epikus menekülése közben egy darabig Budapesten bujkált – ezt dolgozza fel Mezei Márk *Az utolsó szombat* (2018) című regénye.
- ⁷³ Eliach 1982.
- ⁷⁴ Uo., XXV.
- ⁷⁵ „These tales are not merely the personal stories of a particular Hasidic rabbi or of individual Hasidim; because of the condition that gave birth to them, they assume the dimensions of moral and social reflections and commentary. At a time when human beings were stripped naked of everything, even of their names, the only resource remaining to them was their inner spiritual strength. This was the very essence of their existence, and it is this that the tales record. For the zaddik, this resource was his faith; for the Hasid, it was often his faith in his zaddik. It alone could provide a continuum of history and humanity amidst a distorted, chaotic new order.” Eliach 1982, XIX.
- ⁷⁶ Kerman 1993, 19.
- ⁷⁷ Uo., 22.
- ⁷⁸ A leggyakrabban elemzett idevágó művek az amerikai Jonathan Safran Foer: *Everything is Illuminated* (2002), Joseph Skibell: *A Blessing in the Moon* (1997), az izraeli David Grossman: *See Under: Love* (1986) és a brit D. M. Thomas: *The White Hotel* (1981) című regényei.
- ⁷⁹ Adams 2011, 17–18. A mágikus realista holokausztirodalmat Caroline Rody (2012) a zsidó irodalom hagyományos toposzából, a *stetl*-fikciókból eredezteti, példának J. B. Singer *Gimpel the Fool* és a *The Last Demon* című művet hozza, és Bernard Malamud, Cynthia Ozick, és Bruno Schulz műveit is említi.
- ⁸⁰ Ha összevetjük a szintén igencsak spekulatív Náhmán rabbi meséivel, látható az elmozdulás – igaz, az összehasonlítás inkább formális és „generikus” szinten állja meg a helyét, semmint szemantikailag, hiszen Röhrig esetében az allegóriákat nem valamiféle kabbalisztikus dogma vagy tanítás oldja fel: az elbeszélés zárlatában megadott kulcs alapján értelmezzük, és a fikcionalizálás okán autonóm irodalmi szöveggé olvassuk.
- ⁸¹ Adams 2011, 12.
- ⁸² Uo., 7–13.
- ⁸³ Rác 1999, 28.
- ⁸⁴ „In the context of the postmemorial other, magic realism enables imaginative reconstruction to take place whilst graphically signifying these constructs' fictive dimension, foregrounding both the lack of availability of the other's experience to postmemorial knowledge, and the illusory nature of any identifications which may occur in and through the process of postmemorial reconstruction.” Adams 2011, 175.
- ⁸⁵ Adams 2011, 174.

HIVATKOZÁSOK

- Adams 2011 = Jenni Adams: *Magic Realism in Holocaust Literature: Troping the Traumatic Real*. Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Bar-Itzhak 1990 = Haya Bar-Itzhak: Modes of Characterization in Religious Narrative. Jewish Folk Lenegds about Miracle Worker Rabbis. *Journal of Folklore Research*, XXVII, 1990/3 (September–December), 205–230.
- Bedő et al. 2019 = Bedő Viktória – Darvas István – Fináli Gábor – Fritz Zsuzsa – Toronyi Zsuzsanna – Verő Tamás (szerk.): *Az Atyák tanításai. Modernizált fordított kommentárokkal*. Budapest, Magvető–Mazsihisz.
- Ben-Amos–Mintz 1993 = Dan Ben-Amos – Jerome R. Mintz: *In Praise of the Baal Shem Tov. Shivei Ha-Besht. The Earliest Collection of Legends About the Founder of Hasidism*. New York, Jason Aronson. (Orig. ed.: 1970.)
- Belcove-Shalin 1995 = Sanet S. Belcove-Shalin (ed.): *New World Hasidism. Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America*. Albany, New York, State University of New York Press
- Biale et al 2018 = David Biale – David Assaf – Benjamin Brown – Uriel Gellman – Samuel C. Heilman – Moshe Rosman – Gadi Sagiv – Marcin Wodziński: *Hasidism. A New History*. With an afterword by Arthur Green. Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- Boda 2017 = Boda András: „A nemzettudat olyan, mint a vérnyomás. Az se jó, ha túl magas, az se, ha túl alacsony” *Civilbetes Független Közéleti Magazin*, 2017. március 26. <https://civilbetes.net/a-nemzettudat-olyan-mint-a-vernyomas-az-se-jo-ha-tul-magas-az-se-ha-tul-alacsony> (Utolsó letöltés: 2021. november 19.)
- Buber 2006 = Martin Buber: *Haszid történetek*. Fordította Rácz Péter. Budapest, Atlantisz.
- Eliach 1982 = Yaffa Eliach: *Hasidic Tales of the Holocaust*. New York, Vintage Books.
- Garner 2008 = Dan Garner: The Nature of Ultra-Orthodox Responses to the Holocaust. *Melilab. Manchester Journal of Jewish Studies*, 5, 42–55.
- Genette 1982 = Gérard Genette: *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris, Seuil.
- Genette 1987 = Gérard Genette: *Seuils*. Paris, Seuil.
- György 2000 = György Andrea: Mégis van mester és van tanítvány. *Látó*, XI, 2000/10, 108–110.
- Guthwirth 2004 = Jacques Gutwirth: *La renaissance du hassidisme. De 1945 à nos jours*. Paris, Odile Jacob.
- Kerman 1993 = Judith B. Kerman: Uses of the Fantastic in Literature of the Holocaust. *Journal of the Fantastic in the Arts*, Special Issue on the Holocaust, V., No. 2(18), 14–31.
- Langer 1928 = Georg Langer: Zur Funktion der jüdischen Türpfostenrolle, *Imago*, XIV, 1928/4, 457–468.
- Langer 1931 = Georg Langer: *Der Jüdischen Gebetriemen [Phylakterien]*. Wien, Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- Langer 1995 = Jiří Langer: *Studie, recenze, články, dopisy*. Edice judaika 6., Praha, Sefer.
- Mehlman–Limmer 2016 = Bernard H. Mehlman – Seth M. Limmer: *Medieval Midrash: The House for Inspired Innovation*. The Brill Reference Library of Judaism. Leiden, Brill.
- Mintz 1968 = Jerome R. Mintz: *Legends of the Hasidim. An Introduction to Hasidic Culture and Oral Tradition in the New World*. Chicago–London, The University of Chicago Press.
- Mintz 1994 = Jerome R. Mintz: *Hasidic People. A Place in the New World*. Cambridge, Massachusetts – London, England, Harvard University Press. (Orig. ed.: 1992.)
- Németh 2012 = Németh Zoltán: PM/1-2-3. Szerzői név és maszk a posztmodern magyar irodalomban. In: *Uő: A posztmodern irodalom hármast stratégiaja*. Pozsony, Kalligram, 57–66.
- Nigal 2012 = Gedalyah Nigal: *The Hasidic Tale*. Translated by Edward Lewin. Oxford–Portland, The Littman Library of Jewish Civilization. (Orig. ed.: 2002.)
- Rácz 1999 = Rácz Péter: A rebbe mint fikció. *Szombat*, 1999/12, 28–29.
- Rapoport-Albert 1996 = Ada Rapoport-Albert: *Hasidism Reappraised*. The Littman Library of Jewish Civilization. (Orig. ed.: 1994.)
- Ravitzky 2011 = Aviezer Ravitzky: *A kinyilatkoztatott vég és a zsidó állam. Messianizmus, cionizmus és vallási radikalizmus Izraelben*. Pozsony, Kalligram (Orig. ed.: 1993.)
- Raz 1995 = Simcha Raz (ed.): *The Sayings of Menahem Mendel of Kotzk*. Translated by Edward Levin. Northvale–London, Jason Aronson.
- Rody 2012 = Caroline Rody: *Jewish Post-Holocaust Fiction and the Magical Realist Turn* In: Lyn Di Iorio Sandín – Richard Perez (eds.): *Moments of Magical Realism in US Ethnic Literatures*. New York, Palgrave Macmillan, 39–63.
- Röhrig 1995 = Röhrig Géza: *Hamvasztókönyv*. Budapest, Múlt és Jövő.
- Röhrig 1997 = Röhrig Géza: *Fogság*. Budapest, Széphalom Könyvműhely.
- Röhrig 1999 = Röhrig Géza: *A rebbe tollaléptett papagája. Képzelt haszid történetek*. Budapest, Múlt és Jövő.
- Schindler 1973 = Pesach Schindler: The Holocaust and Kiddush Hashem in Hassidic Thought. Tradition: *A Journal of Orthodox Jewish Thought*, Vol. 13/14 (Spring-Summer), 88–104.
- Schindler 1990 = Pesach Schindler: *Hasidic Responses to the Holocaust in the Light of Hasidic Thought*. Hoboken, Ktav Publishing.
- Teller 1990 = Hanoach Teller: *A Midrash and a Maaseh. An Anthology of Insights and Commentaries on the Weekly Torah Reading, Including Hundreds of Old Favorites and New Stories*. New York, New York City Publishing Company.
- Zsizsmann 2021 = Zsizsmann Erika: Jézus-szerepéről és SZFE-élményéről is mesélt Röhrig Géza a kolozsvári Film és Média Napokon. 2021. május 14. <https://maszol.ro/kultura/Jezus-szereperol-es-SZFE-elmenyerol-is-meselt-Rohrig-Geza-a-kolozsvari-Film-es-Media-Napokon> (Utolsó letöltés 2021. november 19.)