

A SOÁH AZ EMLÉKEZET ÉS A TÖRTÉNELEM KÖZÖTT

A Zsidóságkutatók Tizedik Világkongresszusa majdnem pontosan ötven évvel az után ül össze, hogy kitört a második világháború, s hogy elkezdődtek azok az események, amelyek a zsidó népet valaha is ért legszörnyűbb katasztrófához vezettek. Egy ilyen rendezvényen, amelyen a zsidóságkutatás oly sokféle szaktudósa jön össze, erről a dátumról sokféle nézőpontból lehet megemlékezni. Az itt rendelkezésemre álló korlátozott keretek között szeretnék fölvetni néhány kérdést arról, milyen helyet foglal el a Soáh a mai történelmi tudatban a zsidók között és általánosabb értelemben véve is.

Mielőtt rátérnénk a történelmi tudatról folyó nyilvános vitára, legyen szabad megemlítenem, mennyire fontos, hogy meg ne feledkezzünk e múlt egyre halványuló, de mégiscsak szívós jelenlétéről az egyéni emlékezetben. Ráadásul a holocaustal és a náci korról kapcsolatosan az egyéni emlékezeten és a személyes élményeken kívül ott van még a zsidók, a németek és mások lelkében a felgyülemlett érzelmek bonyolult és óriási halmaza is. Ezek az érzelmek rányomják bélyegüket a nyilvános vitára, amelyet

* SAUL FRIEDLÄNDER a Tel-Avivi Egyetem és az UCLA tanára, modern történelmet tanít, ezenkívül a *History and Memory* című folyóirat egyik szerkesztője. Néhány műve: *When Memory Comes*, *Pius XII and the Third Reich*, a *History and Psychoanalysis* és a *Reflections of Nazism: an Essay on Kitsch and Death*. Az itt közölt tanulmány a Zsidóságkutatók Tizedik Világkongresszusán, Jeruzsálemben 1989. augusztus 16-án héberül elhangzott előadás – a szerző és a *Jerusalem Quarterly* szíves engedélyével publikált – angol nyelvű változatának magyar fordítása. Az angol változat először a *Jerusalem Quarterly*-ben (No. 53, Winter 1990), majd a *Jewish Quarterly*-ben (No. 137, Spring 1990) jelent meg *The Shoah Between Memory and History* címmel.



azonban ennek ellenére is önálló témaként kell elemezni.

Írásom címe pedig – *A Soáh az emlékezet és a történelem között* – azt a fő tézist kívánja kifejezni, hogy a köztudatban, mindannak ellenére, amit nemrégiben fejtett ki néhány zsidó és német publicista¹, a Soáh, bár szélesebb körben ismert manapság, mint azelőtt bármikor, *nem* kristályosodik ki valamiféle monumentális és mitikus történeté sem az áldozatok történelmi tudatában, sem pedig úgy általában a nyilvános vitákban és beszélgetésekben; tulajdonképpen egy *strukturálatlan közemlékezettel* van itt dolgunk. Másfelől viszont a történelmi interpretáció olyan korlátaival találjuk szembe magunkat, amelyek nem akadályozzák ugyan a történelmi kutatás figyelemre méltó fejlődését, ám mégiscsak gátolják a történelemmé válás szokásos folyamatát („a múlt, amely örökké elkísér”). Így aztán, ötven évvel az események után valójában egy olyan Soáh-értelmezéssel szembesülünk, amely nem vált sem szilárd

közemlékezetté, sem pedig korunk történelmi interpretációjának integráns részévé. Fejtegetéseimben a téma fentebb vázolt, egymás után következő stádiumai szerint fogok haladni.

A TÉMA GYAKORIBB JELENTKEZÉSE ÉS A KÖZÖSSÉGI MÍTOSZ SZERTE- FOSZLÁSA

Köztudott dolog és nem szorul bizonyításra, hogy a 60-as évek végétől jelentősen megugrott a Soáh-val foglalkozó művek száma a zsidó világban és mindenütt másutt is. A jelek szerint azonban nem a miti-

kus dimenziók állandó és kényszeres felelevenítése került előtérbe. Ez különösen akkor szembetűnő, ha azokra az izraeli kísérletekre gondolunk, amelyek célja, hogy hivatalos értékelést alakítsanak ki a Soáh történelmi jelentőségéről, illetve akkor, ha figyelembe vesszük ugyanennek a témának a kulturális nagyipar hatására bekövetkezett evolúcióját az amerikai zsidók között vagy általában a nyugati világban.

Mint kifejtették, a zsidóság hagyományos szimbolikus világával való „konfrontáció” periódusa után – mely Izrael államiságának első éveire terjedt ki, amikor is a Soáh nem tartozott a különösebben jelentős dolgok közé – az 50-es évek végén elkezdődött a második periódus; fokról fokra létrejött egy „civil vallás”, melynek a Soáh lett a központi mitikus komponense.² Úgy érzem azonban, hogy nem volt ilyen, egyértelműen meghúzható határvonal a két korszak között, legalábbis a Soáh-t illetően. A 40-es évek végétől kezdve szisztematikus kísérleteket tettek arra, hogy a Soáh-t beleillesszék egy nagyobb tradicionális interpretációs keretbe, amely új szignifikációval rendelkezik az állam létrehozása, a „Katasztrófa és Megváltás” eredményeképpen. Magát ezt a globális keretet pedig összekapcsolták a „Katasztrófa és Hősiesség” izomorf, történelmileg specifikus ábrázolásmódjával. Körülbelül két évtized elteltével mindkét mitikus struktúra elkezdett lebomlani. Szeretném nagyon röviden bemutatni ezeket a fázisokat.

Amikor 1949 decemberében a flossenburgi táborban meggyilkolt zsidók hamvait elszállították Izraelbe, a Főrabbinátus úgy határozott, hogy ezeket a hamvakat a Sion-hegyen kell eltemetni, Tevet hó tizedikén, az általános gyásznapon: azt javasolták, hogy ez legyen a Soáh-ról való megemlékezés napja. Kialakult egy szimbolikus szokásrend, amely határozott keretet adott a cionista-vallási megemlékezésnek.

Tebet hó tizedike az a nap, amikor Jeruzsálem első ostromát megindította Nabukodonozor babilóniai király, és amikor a zsidó hagyomány szerint elkezdődött az ismétlődő pusztítással és száműzéssel fémjelzett katasztrófák sorozata. Másrészt pedig a Sion-hegy a vallási hagyományok szerint Dávid király temetkezési helye is. Minthogy Dávid király rokonságban van a Messiással (aki Dávid fia), a *Sion-hegy alapvetően a megváltás helyszíne és szimbóluma is*. A Rabbinátus döntésében mi egy magától értetődő szimbolikus értelmezésmód megteremtését látjuk, a pusztulás és a megváltás közti kapcsolat létrehozását. „A Sion-hegyen, a holocaust-emlékhelyen – mondta a *karlitzzi Pinchas rabbi* – gyászolunk és kesergünk, leborulunk és ott ülünk a hamuban, ugyanakkor azonban új életre is kelünk, és fölemeljük a fejünket.” A térbeli és az időbeli metaforák összeolvasztásával egységes, szimbólum-kongruens tradíciót sikerült

teremteni. Az európai zsidóság tragédiáját tehát implicit módon összekötötték Izrael feltámadásával, a messiási folyamat kezdetével. És ez az értelmezésmód teljes kifejeződésre jut a maga szekularizált változatában.

A *megemlékezés* szekuláris változata az általános tradicionális értelmezésmódot követi. Amikor 1951-ben a Knesszet Nisszan hó 27-ét választotta *Jom HáSoáh*-nak (Holocaust Emléknaphoz), *Mordehai Nurock rabbi*, az ezzel az üggyel foglalkozó parlamenti bizottság vezetője kijelentette, hogy ezt a napot a gettó-harcosok hősiességének emlékére (ez volt ugyanis a varsói gettólázadás kitörésének napjához a lehető legközelebb eső emlék-dátum), valamint a keresztesek, „a nácik elődei” által rendezett zsidómészárlások emlékére választották.³ A hivatalos dátum ily módon azt célozta, hogy a katasztrófa és a hősiesség összekapcsolásával megörökítse az emlékezetben az új állam értékeivel egybehangzó értékeket. Ezen kívül, szélesebb összefüggésben, visszahelyezte a Soáh-t az Izrael születésének megváltási mozzanata felé vezető zsidó katasztrófák történelmi sorozatába. Annak a hatmillió embernek a halála volt az, Nurock rabbi szerint, „aminek végül is saját államunkat köszönhetjük”.⁴ És végül, ez a kiválasztott dátum nyitja meg a három, egymással szoros kapcsolatban lévő emlékűnnep sorozatát: a *Jom HáSoáh* után ugyanis hamarosan következik az Izrael Háborúiban elesettek Emléknapja, majd ezután, még ugyanezen a napon, napnyugtakor kezdődik a Függetlenségi Nap eseménysorozata, s így a katasztrófa és a megváltás hagyományos, mitikus képzet-sémái hathatós újra-megerősítést kapnak.

A „katasztrófa és heroizmus” interpretációt – a hozzá tartozó, igen elterjedt kommentárokkal a „birkaként a vágóhídra” terelt, nagy zsidó tömegek passzivitásáról, a nagyrészt a cionista ifjúsági mozgalomhoz tartozó, kis számú gettóharcos és partizán hősiességéről és a kinevezett zsidó vezetőség, a zsidótanácsok kollaborációs politikájáról – már a kezdetektől fogva megkérdőjelezték a vallási körök⁵, egyes világi túlélők⁶, valamint olyan, nagy tekintélyű kívülállók, mint a költő *Nátán Altermán*.⁷ A lakosság nagy többsége azonban ennek ellenére is elfogadta ezt az interpretációt. Ez a feltűnően ideologikus beállítást az Eichmann-perrel kezdett veszíteni vonzerejéből, majd ezután szép lassan ki is kopott a fontosabb szónoklatokból. Ennél valamivel nehezebb annak a folyamatnak a kimutatása, amely a „katasztrófa és megváltás” struktúra felbomlásához vezetett, és amelyből több tényezőt is ki kell emelnünk.

Az első – az izraeliek attitűdjének megváltozása a diaszpóra és annak zsidósága iránt (vagyis „a diaszpóra megtagadása” ideológiájának felbomlása, mely ideológia az államiság előtti cionizmusnak, valamint Ben Gurion oly gyakran emlegetett

álláspontjának volt jellemzője a 40-es és az 50-es években). Ennek eredményeképpen fokozott érzékenységgel kezdtek az egész európai zsidóság katasztrófájára tekinteni, immár a megváltáshoz vezető következmények feltétlen emlegetése nélkül.

A második – a 70-es évek közepétől és különösen a 80-as években egyre nagyobb számban láttak napvilágot a Soáh-ról szóló, újszerűen hiteles tanúvallomások és irodalmi alkotások, amelyek nem riadtak vissza attól sem, hogy megkérdőjelezzék az események beállításának társadalmilag előírt szabályait. „Az egyéni érzékenység – írja ennek az irodalomnak az egyik legkiválóbb szakértője –, amit történelmileg jelentéktelennek minősítettek, amikor alárendelték a társadalmilag ritualizált előírásoknak, most az emlékezés állami monopóliumának felszámolását és az örökséggel szembeni kizárólagos igények megkérdőjelezését célzó, nem kevésbé nyilvános vállalkozás szolgálatába szegődött.”⁸

A harmadik – az olyan, új metaforák használata, amelyek az izraeliek és a palesztinok közti konfliktussal kapcsolatos ideológiai tételeken alapulnak: az arabokat a nácikhoz hasonlították, a szimbólumok „szubverzív” változata pedig a zsidók és a nácik magatartása közé tett egyenlőségjelet. A szimbólumok politizálása mindkét esetben kiküszöbölte a korai mitikus beállítás metahistorikus dimenzióját.

Más szóval, minél több idő telt el az európai zsidók kiirtása óta, annál kevésbé kényszerítő erejűek az izraeli közösségi emlékezet számára a kezdeti interpretációs keretek.

Éppen csak futólag tudok itt utalni a diaszpórában – és különösen az Egyesült Államokban – élő zsidók közösségi emlékezetének Soáh-képére. Itt sem találunk azonban mitikus beállítást. Ne feledjük mindenképp, hogy egészen a háború legvégéig milyen messze voltak az európai események az amerikai zsidó tudattól. Kifejtették már, hogy 1945-től kezdett, nagyrészt ki nem mondottan, mindazonáltal nagyon is határozottan ráébredni az amerikai zsidóság arra, mi is történt Európában. Különösen azután, hogy hazatértek onnan a katonák, és megérkeztek az Újvilágba a zsidó túlélők. Bármekkora volt is azonban e korai változás jelentősége, a drámai fordulóponatok csak a 60-as években következtek el, az Eichmann-perrel, majd ezt követően a Hatnapos Háború küszöbén. Ezenkívül ugyanebben az időszakban a zsidó identitás-tudat megerősödése – valószínűleg az etnikai identitás témaköreinek általános amerikai előtérbe kerülésével – két dologban fejeződött ki: az amerikai zsidóság újra fölfedezte saját, kelet-európai örökségét és ezzel kapcsolatban a Soáh központi jelentőségét. Ami a 60-as években kezdett alakot öltetni, az a 70-es évek végén és a 80-as évek elején nyerte el teljes kifejeződési formáját.

Sokat írtak már arról, hogy az amerikai zsidóság hogyan instrumentalizálja és vulgarizálja a Soáh-ról való megemlékezést.⁹ Ez a téma azonban még szisztematikusan feltárára vár. A végsőkig egyszerűsítő megemlékezési törekvések ellenére azonban, abból, hogy a Soáh-t funkcionálisan helytelenül használják föl a zsidó identitás kiépítésére és az általában vett (de különösen az amerikai) diaszpórazsidóság mint „túlélők” identitástudatának megteremtésére, nem született világosan strukturált, mitikus beállítás. Valószínűleg azért nem, mert egy ilyen beállítás az Európa-központú, elkülönült zsidó végzet előtérbe tolásával azt kockáztatná, hogy elidegeníti az amerikai zsidókat attól a társadalomtól, amelyhez pedig oly lelkesen szeretnének tartozni.

Ami mármost a kulturális nagyipart illeti, nehéz volna megmondani, hogy a 70-es évek előtt miért nem „fedezte föl” magának a Soáh-t, de az világos, hogy a kezdeményezések beindulása után miért aknázza ki oly alaposan ezt a múltat: gondoljunk csak az események jellegére, az érzelmek kiváltásának óriási lehetőségeire, az ellenállhatatlan és egyszerű mondanivaló feltalálásának alkalmaira stb. Igencsak valószínű, hogy az amerikai zsidóság képének evolúciója és a kulturális nagyipar nem teljesen független egymástól.

Bármivel érveljenek is a hasznos vulgarizáció mellett – melyben a rátermett kritikusok, mint például Clive James, még mostanában is üdvös vonásokat vélnek fölfedezni¹⁰ –, a mi kérdésünk az, hogy ez a folyamat utal-e bármiféle olyan újraértelmezési sémára, amelyet masszívan ráerőltetettnek lehet tekinteni. Itt persze fölvethető, hogy a Jó és a Rossz mindenféle merev szembeállítása már magában hordozza a mitikus interpretáció alapvető jellemzőit, de ebben az egyedi esetben egy ilyen merev dichotómia nem kelti a történelemhamisítás érzését. Ezen felül a végtelen számú apró részlet kutatása ezekkel az eseményekkel kapcsolatban néha nem kevésbé kitalációs és ideologikusan terhelt jellegű. Röviden – a kulturális nagyipar szimplifikációi nagyrészt sértik az esztétikai és az intellektuális érzékenységet, de sem az Universal Studios, sem pedig a Soáh-ról megemlékező washingtoni, Los Angeles-i vagy New York-i zsidó központok nem állítottak elő új mitikus jelentést.

AZ ÁBRÁZOLÁS KORLÁTAI

A Soáh-val foglalkozó művek számának az utóbbi két évtizedben mutatkozó ugrásszerű emelkedése természetes módon irányította rá a figyelmet azokra a korlátokra, amelyek megnehezítik e múlt ábrázolását. A korlátok problémájának középpontjában a jelek szerint egy tartós kognitív nehézség rejtőzik, amely akadályozza a kézenfekvő



kapcsolódást az általánosan használt történelmi kategóriákkal; legfőképpen azonban annak az erkölcsi felháborodásnak a permanenciája, amely minden más modern történelmi jelenségnél gyakrabban társul a náciizmushoz.

Az erkölcsi felháborodásnak ez a permanenciája nem a győztesek vagy az áldozatok részéről jövő bármiféle nyomás eredménye, mint ahogy ilyesmi előfordulhatott a háborút közvetlenül követő

években. Igen könnyen származhat annak a társadalomnak a megkésett lelkipurdalásából is, amely maguknak az eseményeknek az idején hajlandó volt belemenni bármiféle kompromisszumba. Ahogy azt *Jean Baudrillard* nemrégiben írta, lehet, hogy „a bűn történelmi igazságával kapcsolatos hallucinációk előidézésére irányuló kollektív igyekezettel” állunk szemben, „... azzal a kétségbeesett próbálkozással, hogy egy posztumusz igazságot kaparintsanak meg a történelemből, egy posztumusz fölmentést.”¹¹ Ez a „morális imperatívusz” abban is megnyilvánul, hogy általános hallgatás veszi körül a Soáh vagy a náciizmus témáját – az esztétikai kifejezőmódok vagy az intellektuális eszmecsere bizonyos, elfogadott normakeretein kívül. Ez azonban korlátozza a Soáh ábrázolásának lehetőségeit.

Paul Fussell a *The Great War and Modern Memory* (1975) című művében meggyőzően mutatta be, hogy legalábbis az elitkultúra szintjén a „Nagy Háború” kapcsán fölmerült ábrázolási módozatok közül az „ironikus” volt a legszignifikánsabb. Fussell jórészt az angol irodalomból vette a példákat, a fenti kijelentés azonban érvényes a többi európai országra és irodalomra is. Az ironikus ábrázolásmód tökéletes összhangban van a modern érzékenységgel, és az abszurd mai koncepciója több szálon is a „Nagy Háború” folyománya és eredménye volt.

„A remény megnyirbálása”, ahogy azt kíméletlen éllel Fussell megfogalmazta, az ironikus ábrázolásmód alapvető jellemzője. Ez állhatott volna, szinte definitíve, a Soáh ábrázolásának középpontjában. De sohasem volt és ma sem ez a helyzet: a Soáh-val kapcsolatban nem adekvát kifejezés a „remény megnyirbálása”. A bombázópilóta halála *A 22-es csapdájá*-ban felfogható valami; a váratlan halál derékba tört egy fiatal életet. Ahogy viszont a rigai zsidók masíroznak, hosszú libasorban a kivégzőgödrök felé, az már nem tartozik ebbe a tapasztalati mezőbe. Az irónia Northrop Frye vagy Paul Fussell felfogásában lényegi módon kapcsolódik az események véletlenszerű és abszurd kimeneteléhez. De az „Endlösungban”, miután beindult a megsemmisítési folyamat, nem volt már semmi véletlenszerűség.

Valaki most azzal az ellenvetéssel élhetne, hogy a zsidók kiirtásának egyik-másik igazán kiváló irodalmi ábrázolása leplezetlenül az ironikus tradíciókat követi – Tadeusz Borowski: *Kővilág*, Primo Levi: *Ha ez egy ember*, Aharon Appelfeld: *Badenheim, 1939* és Dan Pagi műve „Az inkoherecia költészettana” (ahogy azt egyik kritikusa definiálta). Döntő érvek szólnak azonban az ellen, hogy az ironikus hang(vétel) volna a hiteles még ezekben a szemmel láthatóan egyértelmű példákban is. Először is – ezen írók mindegyike, ha áttételesen is, de mégiscsak a legsürgetőbb igényt, a tanúságtélt-

szólaltatja meg. „Mit fog majd tudni rólunk a világ, ha a németek győznek?” – írta a lengyel Tadeusz Borowski a háború idején. Másodszor – ezek az írók nem foglalkoznak ugyan a történelmi összefüggések és az üdvtani üzenet kutatásával, de még így is mélységesen didaktikus módon használják föl az „összefüggéstelenséget”, hogy ezáltal közvetítsenek bizonyos üzenetet, amelyet nem lehet meghatározni, de amelynek szignifikanciáját szüntelenül keresni kell.

A náci kor és különösen a zsidóirtás átfogó bemutatása ilyenformán egy *korlátozott*, megemlékezéses–didaktikus ábrázolásmódba kezd visszazsorzulni – vagy ahogy történelmi értelmezésünkben később fogjuk ezt nevezni: egy „példázatos” kategóriába –, bármilyen legyen is ennek az ábrázolásmódnak vagy kategóriának a formája. Ezzel együtt jár az is, hogy többé már nem törődnek a kortársai érzékenység posztmodern fázisának oly bőven áradó megnyilatkozásaival; vagy pontosabban fogalmazva, általánosan megfigyelhető a „kellemetlen közérzet” az ilyen kísérletekkel való szembesüléskor: *Hans-Jürgen Syberberg* műve, a *Hitler, ein Film aus Deutschland* jó példa az így felmerült nehézségekre.

Az ábrázolás minden szintjén ugyanazok a nehézségek jelentkeznek. Nemrég egy előadásában – *Alain Resnais Éjszaka és köd-éről*, *Claude Lanzmann Shoah-járól* és *Marcel Ophüls Hotel Terminus-áról* szólva – *Jay Cantor* kitért arra is, milyen problémákat vet föl a borzalmak filmen való bemutatása. A dolog azzal a kockázattal jár, hogy esetleg magát a borzalmat sikerül hatástalanítani. Az áldozatok maradványai, közvetlenül a nézők szeme elé tárva, hatásukat veszítik az ilyenkor elkerülhetetlen, legkülönfélébb filmkészítési trükkök miatt.

Claude Lanzmann elkerülhette az ebből fakadó dilemmákat azzal, hogy nem használt vizuális dokumentációs anyagot, vagyis elhagyta a barakkok belsejének és a gázkamrák falának megmutatását, tehát a legtöbb olyan, apró részletet, amelyről rengeteget beszélnek vallomásaikban a szemtanúk, és csak a folyamatként végigkövetett „Endlösungra” koncentrált. Lanzmann, a történész Raul Hilberghez hasonlóan, különösen érzékletessé tette számunkra a „hogyan”-t; Hilberghez hasonlóan csodálkozásra készítetett bennünket a „miért”-en. Ami azonban a „hogyan” bemutatását illeti, a kérdés kérdés marad: csupán a közvetett beszámolókat hallgassuk, vagy pedig *látunk* is kell a körmök nyomát a gázkamrák betonfalán?

És végül, a vizuális bemutatáson túl, felvetődik a nyelv mint olyan problémája, az ezzel a múlttal való szembenézéskor tapasztalható bénultság központi eleme. Nem akarok megint Adorno sokat emlegetett kijelentésére hivatkozni az Auschwitz utáni költészetről. Elegendő lesz itt felidézni azt

a szemléletmódot, amelyet oly hatásosan juttatott kifejezésre *Nyelv és hallgatás* című írásában *George Steiner*, és amellyel újra találkozhatunk a szerző nemrég megjelent *The Long Life of Metaphor: An Approach to the Shoah* című értekezésében. „Előfordulhat – írja Steiner –, hogy a Soáh gyökerestül kiirtotta a megváltó kegyelmet, a gazdag jelentésű metafora életadó misztériumát a nyugati beszédből, és ennek megfelelően a nyelvnek abból a legmagasabb rendű szerveződési formájából is, amit költészetnek és filozófiai gondolkodásnak nevezünk. Volna valami igazságos logika és az igazságnak valami logikája az ilyen kiirtásban.”¹²

Paul Celan verseit hozza föl Steiner annak a végső határnak az illusztrálására, amelyet a zsidó költő elkerülhetetlenül elér az ezzel a múlttal való konfrontáció során. Ezt a határvonalat nem lehet átlépni. Steiner odáig jut el, amit nem lehet másként, mint teológiai szintként definiálni: nem szakadhat vagy szűnhet meg a dialógus egy néma Istennel, azzal (Celan „no-one”-ként emlegeti), aki nem szól hozzánk „a halál szeléből”.¹³ Sokan vannak, akik valószínűleg elbizonytalanodnak, hogy kövessék-e őt ilyen területekre; az elkeseredés miatt pedig könnyen megszakadhat vagy megsűnhet a dialógus, vagy éppen mindenestül belefúlhat a puszta látványosságok egyre harsányabb lármájába.

A TÖRTÉNELMI INTERPRETÁCIÓ AKADÁLYAI

A Soáh szépirodalmi és művészeti ábrázolását megnehezítő korlátok visszaköszönek a történelmi interpretáció szférájában is. Mielőtt azonban rátérnénk mondanivalónk fölvezetésére, egy jól megalapozott, ezzel ellentétes álláspontot kell itt közbeiktatnunk. Mindenekelőtt – gyorsan halad az „Endlösung” ténybázisának rekonstrukciója, és folyamatosan bővülnek az események kibontakozásával kapcsolatos bonyolult folyamatokról és összefüggésekről szerzett ismereteink is. Másodszor pedig – sok történész az itt fölvetett kérdéseket talán nem is tekinti valóságos kérdéseknek; számukra az „Endlösung” történettudományi földolgozása sikeresen befejeződött, és bármilyen morális kérdések maradtak is még esetleg, a történelmi problémák megtalálják a maguk megoldását. Csakhogy vannak azért igen komoly interpretációs nehézségek a történelem területén is.

Az „Endlösungot”, az összes többi történelmi jelenséghez hasonlóan, történelmi kibontakozásában és a releváns történelmi keretek között kell értelmezni. Ezt a kort és ezeket az eseményeket tehát eleve úgy kell kezelnünk, ahogy az összes többit – megvizsgálva minden lehetséges nézőpontból, fölvetve a lehetséges hipotéziseket és

összefüggéseket. De mint tudjuk, nem ez a helyzet, és általában, implicite nem is lehet ez a helyzet. Ép eszű ember nem kívánja például Hitler nézőpontjából interpretálni az eseményeket. Még a neonáci szélsőségesek „ideológusai” sem igyekeznek igazolni az „Endlösung”-ot; inkább letagadják azt is, hogy egyáltalán létezett. De még a sokkal kevésbé szélsőséges álláspontoknál is megfigyelhető valamiféle önkorlátozás az alkalmazható értelmezési variációkat illetően.

Ez a szituáció nem egy valamilyen csoport által reánk kényszerített ideológiai „ortodoxiából” származik, és nem is származhat abból. Amit el lehetett volna mondani a közvetlenül háború utáni évekről – amikor is valóban létezett a győztesek és az áldozatok által kialakított és előírt konszenzus –, azt ma már egészen biztosan nem mondhatjuk el. Így aztán elkerülhetetlenül az a következtetés adódik, hogy ebben az esetben a történészek úgy vélik, van itt valami meghatározatlan, ám mégiscsak jól érezhető korlát az interpretáció útjában. Maga ez a korlátozottságérzés – amely ugyanolyan sokféle, mint amilyen kényszerítő erejű – már önmagában is arra utalhat, hogy minden jel szerint egy olyan, kivételes szituációval állunk szemben, amelyben a történelmi elemzés megkívánja a morális és a kognitív kategóriák egyesítését, fúzióját.

Azokat a kérdéseket, amelyeket az értelmezési stratégiák efféle behatárolásával kapcsolatban vetnek fel a történelmi elemzés ilyen, nyilvánvaló etikai korlátai, jobban megvilágíthatjuk néhány példa segítségével.

Először is – megenged-e egy olyan jelenség, mint az „Endlösung” bármiféle „összeesküvést”, eleve kizár-e bizonyos beállításmódokat? Vagy pedig mindenestül meghaladja a plauzibilisen meggyőző elbeszélő ábrázolás lehetőségeit?

Másodszor – az „Endlösung”-ról szóló bármiféle fejtegetésnek szembe kell néznie a morális kérdéssel. Ezért aztán probléma adódik bizonyos új interpretációs stratégiák alkalmazásából. Lehetséges-e ilyen stratégiákat választani, s ugyanakkor elkerülni az erkölcsi relativizmust? Képes lehet-e valaki – hogy egy másik kérdést vessünk föl – megírni a náci haláltáborokban az embereken végzett kísérletek által felhalmozott tudományos ismeretanyag történetét, vagy képes lehet-e valaki arra, hogy ezeknek a kísérleteknek az eredményeit felhasználja a ma is folyó normális tudományos vitákban?¹⁴

Szélesebb értelemben véve az „Endlösung” interpretációs megközelítésmódjainak korlátozottsága egy lényegében megoldhatatlan dilemma elé állítja a történészt, akinek választania kellene az értékmentes tudományos témakezelés ideálja és a kikerülhetetlen morális kényszerek között. A nehézségeknek ez a halmaza kiegészül még egy sor olyan, általános történelemelmélettel, amely

számításba veszi ezt a nyilvánvalóan kivételes szituációt, ám mégiscsak azt tűzi ki célul, hogy egy meggyőző magyarázati keretbe illessze bele az „Endlösung”-ot. Az általunk ebben az írásban vizsgált témakörön kívül esik e próbálkozások áttekintése és korlátaik bemutatása. Az elemzésnek ezen a szintjén, amennyiben az „Endlösung” történelmi kontextusainak feltárásáról van szó, a legegyszerűbb érv nem az, hogy inadekvátak az olyan fogalmak, mint a „totalitarizmus” vagy a „fasizmus”, hanem épp ellenkezőleg – ezek a fogalmak sokkal jobban illenek a velük kapcsolatos, sajátos jelenségekre, ha abba az „Endlösung”-ot nem értik bele.

Az egyetlen globális történelmi interpretáció, amely, úgy látszik, „illik” a jelenségre, éppen a legrégibb: egy, a végtelenségig radikalizálódó antiszemita tényező elhatalmasodása. De még az ezzel a nézettel közeli állásponton lévő történészek is kénytelenek elismerni, hogy épp a náci antiszemitizmus és az „Endlösung” jellege miatt problematikusá válik a kontinuitás kérdése.¹⁵

E nehézségek legbensőbb lényegét meglepő világossággal fogalmazta meg egy vezető nyugatnémet történész, Reinhart Koselleck: „Úgy vélem, hogy ennek (az „Endlösung”-nak) a története olyan követelményekkel konfrontálódik, amelyek morálisak s egyben politikaiak és vallásiak is, és amelyek együttesen sem elegendőek annak megértésére, ami történt. A morális ítéletalkotás elkerülhetetlen, de érvényességének nem válik előnyére az ismételtetés. A politikai és a társadalmi értelmezésre szintén szükség van, de ez nem elég tág annak megmagyarázására, ami történt. A vallási értelmezésbe való menekülés olyan interpretációs formákat követel, amelyek nem tartoznak sem a történelem, sem a morál, sem pedig a politika illetékességi szférájába. Nekem ebben a témában gondolatilag mind a mai napig nem sikerült túljutnom ezen az aporitikus szituáción. Mindenesetre ezek a megfontolások a dolog olyan, egyedülálló jellegére mutatnak rá, amely aztán meghatározása érdekében szükségessé teszi azt is, hogy összehasonlításokat tegyünk, ugyanakkor azonban azt is igényli, hogy hagyjuk el ezeket az összehasonlításokat.”¹⁶

És végül – s talán ez itt a döntő mozzanat – a történészek nem találják a *relevancia* meggyőző elemét, amikor ezt a specifikus múltat a jelen nézőpontjából igyekeznek szemügyre venni. Nemrég egy tanulmányban Jörn Rüsen, bieleföldi történész, azt írta, hogy „a történelem a múltbéli aktualitás tükre, amelybe merőn bámul bele a jelen, azért, hogy megtudjon valamit a jövőjéről.”¹⁷

A történelemnek és a történelmi tudatnak ez az általános definíciója érzésem szerint jól illik minden fontos jelenségre, és különösen az olyanra, amely még mindig erős hatással van az érzelme-

inkre vagy az érdekeinkre, amely tehát egzisztenciálisan releváns: a két világháború, a bolsevik forradalom, a francia forradalom, az iparosítás vagy a modernizáció úgy általában, a fasizmus a maga legátfogóbb vonatkozásaiban és így tovább. Elmondható, hogy mai életünk talán jobban megérthetjük e jelenségek fényében, és valószínűleg mindegyiket még mindig relevánsnak tekintjük a jövőnk szempontjából is. Nem így áll azonban a dolog az „Endlösung” esetében. Történelmi tudatunk perspektívájából ez a múlt semmi olyasmivel nem ismertet meg bennünket, ami összevethető volna magával az esemény borzalmasságával; és az is nyilvánvaló, hogy nincs segítségünkre a mai világ vagy az emberiség jövőbeli viszonyainak megértésében, leszámítva azt, hogy „azóta” már tudjuk, hogy egy ilyen eseménysorra a modern ipari társadalomban került sor. Azt hiszem, a dolog nem árul el nekünk semmit a modern ipari államról mint olyanról, azoknak az összefüggéseknek az ellenére sem, amelyek a modernség és a totális megsemmisítésre irányuló kísérlet között teremtődtek meg. Az igaz, hogy az „Endlösung” a priori sok kérdést vet föl a modernséggel kapcsolatban, de ezek a kapcsolatok vagy megrekednek az általánosságnak egy olyan szintjén, amelyen már irrelevánsak, vagy pedig áthidalhatatlan ellentmondások merülnek föl.¹⁸

A relevancia kérdése azonban sokkal komplexebb módon is fölvetődhet, ha Rösen gondolatmenetét követve elfogadjuk, hogy a történelmi tudat különböző kategóriái egymást követően merülnek föl az erkölcsi értékekhez való viszonyukban, s ezért sorrendjük így alakul: a tradicionális, a példakereső, a kritikai és a genetikai. Ne foglalkozzunk most a tradicionális kategóriájával, mert az irreleváns a modern társadalom számára. A példakeresés kategóriája azt jelenti, hogy léteznek „időtlen szabályai a társadalmi életnek, és az értékek örök érvényűek”; a kritikai kategória „az ideiglenes egységek megbontását” célozza, és azt, hogy „az értékek és az ideológia bírálatát az erkölcsi viták fontos stratégiájává emelje”. Az utolsó kategória pedig, a genetikai, a *változást mint olyat*, vagyis a lehetséges fejlődési irányok nyitottságát tekinti a történelmi tudatosság folyamatos morális relevanciája legfőbb feltételének.¹⁹

E tipológia alapján fölvehető, hogy az a mód, ahogy korábban vázoltam az „Endlösung” irrelevanciájának problémáját, összefüggésben van a „példakereső” kategória valamilyen fajtájával, ma viszont csupán a kritikai és a genetikai kategória szignifikáns.

Nem lehet kétségünk afelől, hogy ma elkerülhetetlenül ennek a két utóbbi kategóriának van központi jelentősége, de pontosan ebből a nézőpontból áll elő az a helyzet, hogy az „Endlösung” oly feltűnő a maga átláthatatlanságában. Az értékek

miféle kritikai felülbírálatáról lehetne vajon szó ebben az esetben? Miből álljon az ideológiai revízió? Mi lehet vajon a változás mint olyan relevanciája, ha egyszer e múlt megoldhatatlan rejtélye állandóan jelen van?

Walter Benjamin írja második történetfilozófiai tézisében: a múlt a múlandóság jegyét hordozza magán, „s a megváltáshoz van rendelve általa. . . . Titkos megállapodás van köztünk és a valaha élt nemzedékek között. . . . Akkor valami *gyenge* messiási erő adatott nekünk, miként minden előttünk járó nemzedéknek is, s a múltnak így követelése van velünk szemben. E követelést nem lehet olcsón teljesíteni.”²⁰

Ahogy megkísérletem bemutatni azt a történelmi megváltás Walter Benjamin-féle értelmezésében, ha az európai zsidóság kiirtásával nézünk szembe, akkor egy feloldhatatlan paradoxonba ütközhetünk: egyfelől ezeknek az áldozatoknak az emléke minden eddigénél érezhetőbben van jelen történelmi tudatunkban; másfelől viszont az események bemutatása és értelmezése egyaránt olyan korlátokba ütközik, amelyek inherens tartozékai lehetnek magának e gáztett természetének. Ebben az értelemben bizony igen könnyen megbénulhat megváltó, jóvátévő hatalmunk.

Van azonban a Soáh-nak egy indirekt és kikerülhetetlen relevanciája. Úgy érzem, hogy a Soáh emléke minden eddigénél elevebb morális éberségre kötelez bennünket, mert immár tudatában vagyunk annak, hogy az *emberi társadalomban benne rejlik a „radikális rossz” lehetősége*.

Ez a morális éberség rendkívül fontos a mi népünk számára, különösen egy olyan időszakban, amikor veszedelmes erkölcsi kihívásokkal kell szembenéznünk. Mert mi másra is figyelmeztetne állandóan bennünket a Soá emléke, mint arra, hogy nincs magasabb rendű kötelesség, mint az emberi méltóság, az emberi szabadság és az emberi élet tisztelete?

Ha emlékezetünkben tartjuk ezt a parancsolatot, és ennek megfelelően is cselekszünk, akkor könnyen meglehet, hogy annak ellenére, hogy (Walter Benjamin kifejezésével élve) „gyenge messiási hatalmunk” nem fogja ugyan jóvátenni a jóvátehetetlen múltat, magának e múltnak emlékezete azonban segíteni fog megőriznünk mégiscsak emberi arculatunkat.

KÁLLAI TIBOR FORDÍTÁSA

JEGYZETEK

- 1 / Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory* (New York, 1989.), 9. 96; Adi Ofir, „Al Chidush Hashem”, *Politika*, no. 8, 1986. június-július; Martin Broszat, in: Martin Broszat és Saul Friedländer, „A Controversy about the Historicization of National Socialism”, *New German Critique*, no. 44, 1988. tavasz-nyár.

- 2 / Charles Leibman és Eliezer Don-Yehiya, *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State* (Berkeley, 1985).
- 3 / Ezeket az idézeteket lásd in: Saul Friedländer, „Die Shoah als Element in der Konstruktion Israelischer Erinnerung”, *Babylon. Beiträge zur Jüdischen Gegenwart*, no. 2, 1987.
- 4 / Uo.
- 5 / Uo.
- 6 / Uo.
- 7 / Nátán Altermán, *Al Shtei Hadrachim, Dapim in Hapinkas*, ed. Dan Leor (Tel Aviv, 1989).
- 8 / Sidra Dekoven Ezrahi, „Revisioning the Past: The Changing Legacy of the Holocaust in Hebrew Literature”, *Salmagundi*, no. 68–9, 1985ősze–1986 tele, p. 270.
- 9 / Lásd például: Jacob Neusner, „A 'Holocaust' Primer”, *National Review*, 1979, augusztus 3.; Leon A. Jick, „The Holocaust: Its Use and Abuse Within the American Public”, *Yad Vashem Studies*, vol. 14 (Jerusalem, 1981); és különösen: Robert Alter, „Deformations of the Holocaust”, *Commentary*, 1981. február.
- 10 / Clive James, „Last Will and Testament”, *New Yorker*, 1988. május 23.
- 11 / Jean Baudrillard, „Hunting Nazis and Losing Reality”, *New Statesman*, 1988. február 19.
- 12 / George Steiner, „The Long Life of Metaphor: An Approach to the Shoah”, *Encounter*, vol. 68, no. 1987. február 2., p. 61.
- 13 / Uo.
- 14 / E téma bizonyos aspektusait megvitatták a Minnesotai Egyetem Biomedikai Etika Központjában 1989 májusában rendezett konferencián.
- 15 / Otto Dov Kulka, „Critique of Judaism in European Thought: On the Historical Meaning of Modern Antisemitism”, *Jerusalem Quarterly*, no. 52, 1989 ősz, p. 130.
- 16 / A szerzőhöz írott levél egy részlete. 1989. június 26.
- 17 / Jörn Rüsen, „The Development of Narrative Competence in Historical Learning – An Ontogenetical Hypothesis Concerning Moral Consciousness”, *History and Memory: Studies in Representation of the Past*, vol. 1, no. 1989. november 2.
- 18 / Ha a náci reakciója a modernitás veszélyeire egy olyan rassz-utópia megálmodása és megvalósítása volt, amelyből el kell távolítani minden fajilag eltérő – alacsonyabb rendű – káros elemet, akkor a *Volksgemeinschaft* fennhatósága alá tartozó területeken belül a „káros” elemek üldözése és kiirtása valóban megmagyarázható ennek az örült logikának a nézőpontjából. De vajon hogyan magyarázzuk azt a tényt ebben az esetben, hogy a különböző „aszociális” és „alacsonyabb rendű” elemeket nem bántották a *Volksgemeinschaft* határain kívül (Franciaországból, Görögországból vagy Portugáliából nem vitték táborokba vagy kivégzőhelyekre a homoszexuálisokat és az elmebetegeket), míg viszont egy specifikus csoportot az egész kontinens legeldugottabb helyeire hurcoltak, azzal a céllal, hogy ott megsemmisítsék? És ha a bolsevizmustól és annak pusztító gyakorlatától – az ipari társadalmak és a modernitás megjelenése által életre hívott legradikálisabb „társadalomterápiától” – való félelem magyarázza a náci gyilkosságokat, akkor csak csodálkozni tudunk azon, hogy a megsemmisítés első áldozatai miért nem a koncentrációs táborok kommunista politikai foglyai, a németek által az egész kontinensen összefogdosott kommunista ellenálló harcosok stb. voltak. Röviden – az „Endlösungot” csak nagyon indirekt módon lehet összekapcsolni a modernitás által előidézett nagyon is valóságos felfordulásokkal és szorongásokkal, és ehhez szükség van az antiszemitizmus prizmjára is.
- 19 / Rüsen.
- 20 / Walter Benjamin: A történelem fogalmáról. In: W. B., *Angelus Novus*. Magyar Helikon 1980., p. 962. Bence György fordítása.

Rapai Ágnes / TUDOD, MOSTANÁBAN

tudod mostanában nagyon élek valóban
 úgy érzem enyém itt minden mindenki
 fenség északfok titok idegenség
 s én az övék de tegnap valami furcsa
 dolog történt tudod leültem a buszon
 s muszáj volt a szemem elé tolakvó
 filctollal rajzolt horogkeresztet néz-
 nem alatta felírás NO JUDEN hirtelen
 kurucos indulat fogott el előveszem .
 a golyóstollamat és áthúzom a barna
 műbőrre sebtében odafirkantott ám annál
 hatásosabb felkiáltást de rémülettel
 tapasztaltam hogy nem mozdulok hogy nem
 merek mozdulni csak valami ősi szorongás
 mozdult bennem mit utálnom kellett volna
 ám én ismerősként üdvözöltem ÚR ISTEN
 ez nem a számomra kijelölt hely én nem
 vagyok az övék jaj tán semmi sem enyém

MINT A LÁNGOK

Majd eljön a nap, hogy itt majd láthatom
 (Adony utca 8, 5. emelet),
 mit lehetett volna, és mit nem lehet
 beváltanom.

A papiroskilók lobognak, mint a lángok.
 Csak önmagukba csukódó érveket
 találhat itt az ember, akár szenes
 virágok

alvó kelyhe, vagy feketén összezárt ajak,
 miből suttogás, kiáltás nem jöhet,
 összepöndörődő idő, s helyszínek,
 alak-

ja-, színevesztett holnemvolt filmszalag.
 Képzeld tengerpartot, gudbájt, ájlávjút,
 amerikai párocskát a kábult
 ég alatt,

hozzá szentimentális Phil Collins zenét.
 Képzeld barakkéjt és krematóriumot,
 kérdezd, ki volt itt, s ki lehet az, amott.
 Ha minden elég.