

Sidra Ezrahi  
„Mibez hasonlítsalak téged?”

Jeruzsálem mint „ground zero”  
a héber képzeletben



1995 szeptemberében, ami a zsidó naptár szerint 5755 elul hónapjának felel meg, Jeruzsálem háromezredik évfordulóját ünnepelte annak, hogy Dávid király meghódította a jebuszi várost. A dokumentált történelem eme háromezer évéből az izraeliták csak hat évszázadon át uralták a régiót; bár sok fizikai és szövegemlék bizonyítja az ősi Jeruzsálem státusát a héber politikai és vallási képzelet központjaként, a város máig is a világtérkép legvitatottabb helye maradt.

Semmi sem mutatja megrendítőbben a folyamatos küzdelem dimenzióit, mint az az izraeli évfordulós ünnepségekre adott válasz, melyet Szilvan arab falu egyik lakosa adott, miután egy csoport fanatikus zsidó telepes 1991–1992-ben erőszakkal elfoglalta szomszédságát. Döbbenettel és félelemmel tekintve az ünnepségekre egy palesztin történelemkönyvet idéz, ami Jasszer Arafat állításáról számol be, miszerint: „a jebusziak egy kánaáni nép voltak, a palesztinok ősei.<sup>1</sup>”

Úgy tűnik, a hegemoniáért folytatott politikai és katonai versengéssel vészterhes saját korszakunkat az jellemzi, hogy a túlhaladás logikáját a léteredet logikája váltja fel: a túlhaladás logiká-

jának magasabb vallási igazságok felől igazolt állításai, amelyeknek a judaizmussal szemben a keresztények és muzulmánok adtak kifejezést, az utóbbi fél évszázadban a léteredet logikája alapján többnyire utat engedtek a szentnek tartott térségek iránti igénynek. Persze minden állítás a Biblián alapszik<sup>2</sup>, bár az ígéret, a birtokjog tudatosítása és a hódítás közötti, egymást kölcsönösen kizáró folyamatosság-narratívák a felekezeti exegéták nemzedékei által kicsoportosított és megcsonkított bibliai passzusokon nyugszanak. A zsidó hermeneutikai hagyomány, amely örömet leli az anakronizmusban, összevonja a szérút – amit a tudósítás szerint Dávid vett meg a jebuszi Araunától – a leendő Szentek Szentjének helyével Salamon templomában, visszafelé pedig a Moria hegyével, ahol Ábrahám gúzsba kötötte Izsákot, szimbolikusan elkötelezve minden leszármazottját az Isten és a zsidóság közötti frigy iránt. Még lejjebb ásva a mítoszalkotó tudat legmélyebb rétegei felé, néhány rabbi ezt a hegyet és a középpontjában lévő sziklát éppen a teremtés alapzatával azonosítja (*even haStíja*). Végül, a kozmikus fantázia lélegzetállító szárnyalásával, a szikla nagy dugóvá változik, amelyet majdhogynem szétfeszít

a megerőltetés, hogy visszatartsa a feneketlen mélység (*tehom*) kavargó vizeit, amelyek azzal fenyegetnek, hogy visszaragadják magukkal a világot az őskáoszba (2 Sam 24:2; 2 Krón 3; Gen 22; Misna Joma 5:2; Talmud Jerusalmi, Szanhedrin traktátus 10.29 a).<sup>3</sup> Mindez a Dávid által i. e. X. században meghódított és Dávid városának átnevezett jebuszi városban, ahol Dávid megalapítja a királyság székhelyét azzal a céllal, hogy egyesítse Izrael civakodó törzseit.<sup>4</sup>

A keresztények és a muszlimok ezekből a képzetekből sokat beágyaznak saját istenigazolásaikba. Maga a szikla egy „lábnyomot” hordoz, amit a XII. században a keresztény zarándokok Jákob vagy Jézus lábnyomaként azonosítottak, jóllehet a késő VII. századtól kezdődően a legerjedtebben támasztott igény szerint Mohamed utolsó fizikai nyomaként van számon tartva, amit akkor hagyott maga után, amikor éjszakai utazása során a mennybe emelkedett.<sup>5</sup> Nos, „kinek van igaza?” – kérdezi a volt jeruzsálemi alpolgármester, Meron Benvenisti – és azon nyomban el is utasítja a kérdést mint olyasvalamit, ami felesleges. „A jeruzsálemi krónikák gigantikus kőbányaként szolgálnak, amelyből minden oldal bányászott köveket a saját mítosza kialakításához – és ahhoz, hogy egymást dobálják meg velük.”

Figyeljük meg, hogy a kövek gondatlan metonímiájából következően milyen könnyen csúszik át retorikánk a szöveg szintjéről a fizikai szintre. Bár mind a zsidók, mind pedig a keresztények és a muszlimok azt állíthatják, hogy csupán a kövek jelentésére reflektálnak, valójában ők azok, akik vérrel teli jelentéssel töltötték fel ezeket a köveket. Többnyire kövek váltották fel az eszmecsere-t a világ legszentebb városában mint ballisztikus eszközök – de súlyukat maga az eszmecsere adja meg. Követve a körülvésett kőben, edénycserepekben és pergamenekben összealvadó vérnyomokat a bibliai és talmudi tudósok, vallástörténészek, régészek, politológusok és hadtörténészek saját tudományáguk és identitásuk lencséjén keresztül dolgozzák át Jeruzsálem történetét (lásd például Zakovitch, Eliav, Peters, Goldhill, Benvenisti, Klein, Cline). Vélelmezhető, hogy tárgyi, történelmi tények fokozatosan szimbólumokká alakulnak át. Céloom a Jeruzsálemre támasztott zsidó igény beható vizsgálata, saját esetemben irodalomtörténészként érvelve amellet, hogy a város szimbolikus státusa nem következménye, hanem oka az iránta támasztott fizikai igénynek.

A bibliai elbeszélés szerint az ősi Templom, amelyet Dávid fia, Salamon épített az i. e. X. században (2 Sám; 1 Krón; 1 Kir.), közel négy évszázadon keresztül állt fent, és a babilóniaiak rombolták le (2 Kir; 2 Krón); mégis látomás-ként vagy a képzelet szülötteként azonnal újjáépült, még mielőtt a por leülepedhetett volna a romjain, vagy elkezdődhetett volna fizikai rekonstrukciója az új perzsa rezsim alatt. Már a város megsemmisítésének és lakóinak száműzete idején vagy rövidebb utána – és feltehetően még a Templom eleven emlékezetén alapuló jóslatként – Ezékiel és Zakariás részletes tervvel szolgál, amelyben a megszállottan precíz méretek burkoltan egyben egy bizonyos határtalanságra is utalnak. A város és megszentelt központja már ebben a korai órában is végtelesen összenyomottá, ugyanakkor végtelenül bővíthetővé vált.<sup>6</sup>

Ezékielt a babiloni fogságban egy isteni hang arra utasította, hogy alkossa meg Jeruzsálem mintáját – hogy véssse be a város mását egy téglába, és játssza el azt a megtorlást, amely majd utoléri csökönyös lakóit. Ezt követően egy túlvilági jelenés tűnik fel, felemeli a prófétát, és elviszi „Jeruzsálembe isteni látomások közepete”, ahol felfedi neki a Templom aprólékos részleteit, bár a meglévő vidék „kis” módosításaival – ilyen például a Templom padlózata alól feltörő vízszög, amely patakokban és folyókban keletre folyik, édesre változtatva a Holt-tenger vizét és kialakítva a végső idők tájképét (Ezek 4, 8, 47).<sup>7</sup> Mind Ezékielnek, mind pedig néhány évtizeddel később Zakariásnak látomása van egy férfiről, akinél mérőszinór és mérőrud van. „Hová mégy?” – kérdezi Zakariás a férfit. „Kimegni Jeruzsálemet – válaszolja –, hogy lássam, mennyi a szélessége és mennyi a hossza.” (Magyar fordítás: IMIT [Izraelita Magyar Irodalmi Társulat]. – *A fordító megjegyzése*) Egy angyal azonban a földmérő munkájának elejét veszi azzal, hogy felfedi előtte: „nyílt [fal nélküli] városként lesz lakva majd Jeruzsálem a benne levő ember és barom sokasága miatt. Én pedig leszek neki, úgymond, az Örökkévaló, tüzes fal gyanánt köröskörül, és dicsőségül leszek benne.” (Ezek 40; Zak 2,5-9, IMIT).<sup>8</sup>

Egy téglába vésett Jeruzsálem; az ég és föld között lebegő Templom; egy isteni tűzzel körülvett fal nélküli város. „»A Templom újjáépítése« évszázadokon át sokkal inkább lelki idealizmusra felszólító, ihletett harsonaszó maradt, mintsem ösztönzés egy igazi épület újjáépítésé-

re” – jegyzi meg Simon Goldhill (42).<sup>9</sup> Tehát csaknem kezdettől fogva egy bizonyos rugalmasság van beépítve Jeruzsálem látomásába: bár az *omphalos* (a világ köldöke) avagy az *axis mundi* (a világ tengelye) helyszíne csak a Templom-hegyre<sup>10</sup> korlátozódik, s mégis kiterjed a városra, környékére és Cion egészére – körülkerítése ettől fogva az emlékezetből tájékozódó, de abból rejtélyesen kiszabadított ezerarcú képzelet határvonalának függvénye.

Ezt a folyamatot egy radikális és idővel állandósuló költői ötlet segíti elő. A Templom i. sz. 70-ben történő lerombolása után a zsidó költőknek sikerült mintegy kétezer évig megőrizniük Jeruzsálemet szimbolikus állapotában – templom, köztársaság vagy területi, illetve politikai fennhatóság bármilyen formája nélkül –, különböző távolságokban a romos Szentélytől. Ebben a költői képzelet egyik legkorábbi megnyilvánulását vették igénybe: Jeruzsálem női megszemélyesítését. Tikva Frymer-Kensky kimutatta, hogy a nőiesített város mindennapos szóképp volt az ősi Közel-Keleten: Mikeás, Ézsaiás, Jeremiás és Zakariás próféták lelki szemekkel Jeruzsálemet egy nő kettős szerepében látták, aki a város falai közé van zárva, de annak vándorló lelke is, egy abban rejelő jelenlét, amely képes magát függetleníteni a helyszíntől és vándorútra kelni Izrael népével (174).<sup>11</sup> Az uralkodó kép azonban, amely majd meghleti a száműzetés hosszú évszázadainak költészetét, a statikus, távol eső, női másság lett.

A Siralmak könyvében az elbeszélő költő, akit a hagyomány Jeremiással azonosít, a romokban heverő városhoz fordul, és kérdést intéz hozzá, amely majd nyitányként szolgál a metaforaidény megkezdésére – egy olyan idény kezdetére, amely addig fog tartani, mint maga a száműzetés: „Mit állítsak bizonyosságul neked, mit hasonlítsak össze veled, Jeruzsálem leánya? Mit mondjak veled egyenlőnek, hogy megvigasztaljalak, Czión hajadon leánya?” (2,13; IMIT). Cion és Jeruzsálem itt felcserélhetők mint a szent város női megnevezései; a „bat jerusalajim” kifejezést úgy is fordítják, hogy „Jeruzsálem leánya” és úgy is, hogy „Jeruzsálem, leányom”<sup>12</sup>. *Mit mondjak veled egyenlőnek, hogy megvigasztaljalak, Czión hajadon leánya?* Mintha a hasonlat, a metafora, az analógia, a retorika hatalma elegendő lenne újfent összetoldani a szétzúzott világot. Könnyű annyira meghatódni a kérdés erejétől, a szöveg költői művészetétől, hogy nem vesszük észre a tényt, hogy

a város jelképesítése voltaképpen már meg is történt. Ebben a párbeszédben a költő és a címzett között, aki viszont azt suttogja – vagy kiáltja –, hogy: „van-e fájdalom, mint az én fájdalomam?” (1,12; IMIT), a város női megszemélyesítése magától értetődővé válik.

Már azokban a korai időkben is, mint (feltehetően) az i.e. VIII. század, Ézsaiásnak lealacsonyottsággal teli látomása úgy idézi fel Ciont, mint porban gyászoló, darócruhát viselő, borotvált fejű nőt; a megváltásról szóló látomása azokat vizionálja, akik egy nap visszatérnek a városba, hogy jóllakjanak „vigaszainak emlőjéből” (3,24-26; 66,11, IMIT). Ebben a korszakban a Jeruzsálem = asszony egyenlet talán már olyan közlővé vált, hogy senki sem szentel figyelmet ennek az első alkímiai műveletnek. Gyakoribb, mint sem, hogy a város kompromittált, magányos, búslakodó vagy tönkretett asszonyként jelenik meg. Retorikailag tehát ez a nőiesített és e nőiség létező valóságának lényegét megtestesítő Jeruzsálem egy holt – vagy haldokló – metaforává változhatott volna még az ősi képzelet számára is. „A közhelyes, sőt holt metafora esetében eltűnik az ismeretrendszerrel szembeni feszültség” – mondja Paul Ricoeur. „Másrésről ez a feszültség lényeges az élő metaforában.”<sup>13</sup> Bizonyosnak tűnik, hogy mire az első Templom lerombolása már megtalálta a maga narratíváját, a Jeruzsálem iránti héber viszony bonyolultságai már olyan meghitten *egységes doktrínába rendszereződtek*, hogy egyaránt banálissá és haldoklóvá váltak.

De ez az „egységesítés” még teljesebben „minkké” tette a várost. Meghitten és önfeledten tudunk beszélni róla és hozzá; valójában magát a beszédet is a város tudatunkban lévő mindennütt jelenvaló volta határozta meg. A 137. zsoltár („Ha elfeledlek, Jeruzsálem...”) arra tanított minden leendő emlékezőt, hogy a zsidó emlékezet azonos jelentésű Jeruzsálem metaforizálásával. A költői cselekvés egyfajta balzsammá vált, mely tetszhalálban őrizte meg ezt a nőnemű várost. De ebben az emlék-költészetben nagy elfojtások is voltak – a teljes felidézés végső következményeinek elnyomása: a vérfagyasztó fogadalom, amellyel a zsoltár végződik, s amely felidézi a napot, amikor „mi” visszatérünk, hogy kitöltsük bosszúnkat ősi ellenségeinken – vagy újabb keletű hasonmásaikon: „Bábel leánya, pusztulásra való te – / boldog, a ki megfizeti néked tettetted, melyet elkövettél rajtunk! / Boldog, a ki megragadja és szétzúzza kisdedeidet a

sziklán.”<sup>14</sup> Jegyezzük meg, hogy az ellenség, ez az úgynevezett Babilon leánya („bat bavel”), szintén nőként van jelképezve – és nemcsak mint asszony, hanem mint olyan asszony, akinek kisbabái vannak.

Itt áll tehát az első veszély, amivel évezredekkel később a héber képzeletnek szembesülnie kell majd a szentföldi visszatérés költészetében: az épen maradt, bosszúvágyó emlékezet, az összekötetlen szálak végső összekötésének következményei.

A metaforán keresztüli visszaemlékezés üggye, ami azonos jelentésűvé teszi a száműzetést egy bizonyos költői szabadsággal, nem korlátozódott Jeruzsálem képére/képzeletbeli alakjára, bár legmaradandóbb kifejezését abban találhatta meg. A megszentelttől és a Valótól való távolságra, illetve a behelyettesítések és árnyképek megteremtésére épülő szétszórás esztétikája a második Templom megsemmisítése utáni hosszú időtartam alatt fejlődött ki – a hosszas „azalatt” során, amely a megsemmisítés és a visszaszerzéssel járó megváltás között húzódott (Ezrahi). Ami magát Jeruzsálemet illeti, ez a gyakorlat, ahogyan láttuk, olyan régen kezdődött, hogy nehéz elképzelni olyan időszakot, amikor Jeruzsálem nem meggyalázott, becsületét megbosszuló megmentőre váró menyasszony vagy özvegy vagy prostituált vagy aguna (elhagyott feleség) volt. Egyébként nagyon vonzó nő volt.

Jeruzsálem vagy Cion nőiesítésével együtt jár erotizációja is. Cionról mint a férfiúi szerelem tárgyáról azt írja Frymer-Kensky: „Cion az intenzív szenvedély és vágyódás középpontját képezi Izrael férfijai számára. E női figura iránt közvetlenül kifejezhetik szerelmüket oly módon, ahogy egy távoli, láthatatlan és férfi lényegű Isten esetében ezt nem teheték” (178).

Ebben található a visszatérés költészetében rejlő második veszély: a föld erotizációjának végzetes következményei. A száműzetés folyamatos állapota lappangásban tartotta, de meg is óvta a zsidókat e szenvedély beteljesítésétől. A kizárólagos tulajdonjog által támasztott féltékeny igények közvetlen függvényei voltak a szerelmes tárgytól való távolságnak; a hegyen fekvő örök Jeruzsálem időben és térben eltávolodó, elhagyatott város volt, amely a kizárólagos tulajdon retorikájában egyre növekedett – metaforák voltak ezek, amelyek misztikus, mitikus és végül is allegorikus követelésekké foko-

zódtak: Jeruzsálem a megsemmisült, a vágyott, a várakozó...

Miközben Jeruzsálem mint kietlenségében vigasztalan, ezerarcú és női kép a költői képzeletet táplálta, életet öntött a posztbiblikus világban a mesélés és szövegmagyarázat prózai műfajaiba is: a város megépítésének és lerombolásának talmudi narratívái számos helymegjelöléssel, emlékpalotákkal és hermeneutikai leltőhelyekkel<sup>15</sup> szolgáltak. Korai bepillantást nyújt a szentség közelségének lelki hatására annak a néhány, szóról szóra értelmező középkori szerzőnek az esete, akik nem voltak képesek menhelyet találni maguknak a szövegbeli és szertartásrendi behelyettesítéseknek ebben a kincsestárában – mint ahogy azé a költőé is, akinek szóképrendszer nem annyira a behelyettesítést szolgálta, mint inkább a navigálás iránytűje volt vágyának tárgya felé.

A IX–X. századi karaiták tartózkodtak minden, a diaszpórára jellemző helyettesítéstől és vigasztól, és ténylegesen elzarándokoltak a lerombolt templomhoz, mivel a Templom-hegyre a kinyilatkoztatás és isteni kisugárzás megismételhetetlen helyeként tekintettek. A karaiták, akik a vigasztalan kietlenség női alakmásként istenesítették a várost – bár inkább anyaként, mintsem szeretőként – fölverték Jeruzsálem főgyászolójának szerepét.<sup>16</sup> Utazásaik előre jelezték a középkori költők legkiemelkedőbbjének, Jehuda Halévinek zarándoklatát. Előre jelezte ez a halálkultuszt is, sőt a szent – és teljes mértékben nőiesített – föld tulajdonjogára támasztott igényekben rejlő halálvágyat.

Jehuda Halévi XII. század közepén Andalúziából Palesztinába induló, be nem fejezett zarándoklata életre keltette mind a vágy költészetét, mind pedig annak végső megvalósulását a modern cionista képzeletben. Jeruzsálem elhagyatott, kietlen tájképként alakul ki Halévi Cion-költeményeiben, amelyeken foltot hagynak az ősök sírjai és a romos szentélyek maradványai – de ezek a helyek egyúttal a város-asszony erogén zónái; hozzá és rajta emelkedve érintené és simogatná a zarándok-költő, „a vágy foglya” (100) e nőiesített föld völgyeit és dombjait, köveit és porát. Míg udvari költőként Andalúziában anyagi léte – kertjei, unokái, asztala csemegéi és Hispánia minden gazdagsága („koltuv szefarad”) – ehhez a világhoz köti, és elhalsztja indulását, a metaforikus Jeruzsálem sebei odacsalogatják, hogy lángra gyújtsák szenvedélyét:

Ki ad nékem sasszárnyakat?  
Hozzád szállnék gyorsan, könnyen,  
Hogy porodat, mint a zápor  
Áztassa majd hulló könnyem.  
(*Világ dőze*, Patai József fordítása,  
in: Patai, pp. 129–130)<sup>17</sup>

Halévi utolsó költeményei közül néhány az út során íródott.<sup>18</sup> A Szentföldre közeledve, tehát ahhoz a helyszínhez, ami arra rendeltetett, hogy – mint maga a végső „önmagán túli” –egyszerre táruljon fel távoliként és közeliként s ugyanakkor, mint maga a „hely”, a zsidó szentség és a héber képzelet „ground zero”-jaként. És a szimbolikus nyelv, mint maga a zarándok is, az összhangba jutás, a beteljesülés – és egyben a megsemmisülés – peremére ér. Ahogy a költő csökkenti a hézagot saját maga és a telos, a végső cél között, úgy vegyül egybe a kettős meglátás, úgy olvad össze a metaforakészítés szabad szakadár aktusa.<sup>19</sup> Az egybeolvadást szeretettjével a költő olyan lényegi elvek értelmében képzelettel, amelyek azzal fenyegetnek, hogy alapjaiban rendítik meg a nyelv metaforikus státusát. Állítom, hogy ami klisének vagy halott metaforának tűnik –

Én csókolnám köveidet,  
Szenvedéllyel átölelném,  
S rögzöd ízet színmeznél is  
Édesebbnek, jobbnak lenném.  
(Uo.)<sup>20</sup>

–, az a Jeruzsálemhez kötődő, távolság által fenntartott szövevényes erotikus viszony felfokozása, mégpedig annak a finom egyensúlynak a lelete is a szenvedély tárgya és módja között, amit a héber költészet ástott elő.

Paradox módon a megérkezés elképzelése és eljátszása mint bejövétel – vagy behatolás – egy terület térségébe, a költői tettet egy rítus kivitelezésének gesztusává változtatja át. A metaforikus behelyettesítés, amely a távolságban és halasztásban gyökerező diaszpórai esztétika lényege, annak a veszélynek van kitéve, hogy megvalósul, ténnyé válik és felszentelődik (Ezrahi 33–51). Nagyon is lehetséges, hogy létezik itt egy irodalmi párhuzam a Kabbala (az emberi léleknek az istenséggel való egységét állító) teozofikus verziójával, amely a Halévi halála utáni században élte virágkorát: az eksztatikus egyesülés vágya ez Izrael földjével, amit Mose Idel a Cion és szerelmesei, vagy önjelölt megvál-

tói közötti kapcsolat szexualizációjának nevez. A halál megkímélte Halévit attól, hogy ez a folyamat véglegesen tárgyiasuljon költészetében – amely viszont a szó szoros értelmében megtestesítette az Erosz és Thanatosz közötti kapcsolatot, a halálos veszélyt, mely a föld erotizációjából következik. Amit mi tudunk, hogy rejtélyes körülmények között halt meg, kevéssel az után, hogy hajója elhagyta Alexandriát 1141 májusának közepén. Ezt a fonalat szötte tovább Heinrich Heine, aki úgy képzelettel el Halévit, mint aki – bár túlélte a Palesztinába tett utazást – épp akkor leli halálát, mikor az *Óda Cionhoz* című versét idézi Jeruzsálem kapuiban (210, 216–217). Jeruzsálem halált jelző fogalomává válik, nemcsak romos és vigasztalanul magára hagyott, felfüggesztett állapotában, hanem a város iránti vágy végső beteljesüléseként is, ami a város egyik díszítő jelzőjével a sok közül úgy is ismert, mint *Hepzibab* („vágyam benne”).

Tehát Jeruzsálem nőiesítése életet adhat az erotikus birtoklás eksztatikus és halálos formájának, mint ahogy a metaforát alkalmazó emlékköltészet a visszaemlékezés képességének bosszúszomjas formáját idézheti fel. De mindig fennállt a város *imaginációjának* egy másik lehetősége is, és ez a zsidó irodalomtörténet legköltőibb pillanatában kezdődött el. Továbbá ez volt az az időszak, amely a legjobban hasonlít a miénkre – legalábbis azok számára, akiknek van bátorságuk és humorérzékük ezt felismerni. Ennek szövege a *Sir haSirim*, az *Énekek éneke*, az az ősi pergamentekercs, mely szertelenül túlzó képeivel és botránys, hivalkodón túldíszített metaforáival versenyre kelhetett volna Cyrano de Bergerac szépírói alkotóműhelyével.

De ez nem vajmi formaldehid-költészet. Nem folyomodik Jeruzsálemhez, nincsenek hozzá, mint metaforához, mint egy más, ellentétben álló képzetbeli alakzathoz intézett szavak. Az *Énekek éneke* egész költői működése inkább belülről fakad, a test bevézéséből a tájképre és a tájképnek a testre, bensőségesen, önnön létének tudata által közvetítve.

Az *Ének* csordultig tele van a város metonimiáival: építészeti, botanikus, állattani és társadalmi képekkel. „Selachaich pardenz rimonim im pri megadim” („Hajtásaid díszkert: gránátfák tele drága gyümölcsökkel”) – mondja a férfi szerető; „Ani choma veSadai ke-Migdalot” („Én kőfal vagyok, és emlíöm, mint a tornyok”) – éneklí Szulamit (4, 13; 8, 10, 79, 113). Ami kibontakozik, nem a város mint asszonyi metafo-

ra, vagy a város mint asszony, hanem az asszony mint város. Ellentétben a város nőiesítésével, ami az összes benne lakozó fizikai határokat megelőző és meghaladó lényegét jelzi, az *Ének* elsődleges jelöltje vagy hangneme emberi és fizikai. Bár Salamon király és palotái, anyagi gazdagsága felidéződik, talán az udvari szerelem egy bizonyos irodalmi konvenciójaként, Salamon temploma és a többi szent hely feltűnően hiányzik. Ez a háttérbe szorítás vagy ismeretelvonás a retorika szintjén is működik. Szulamit esdekel szerelméhez, hogy „Tégy engem mint a pecsétgyűrűt szívedre, / mint pecsétgyűrűt karodra” (8. 6), ezzel hívta fel a figyelmet mind a megjelölés aktusára, mind pedig az emberi test elsőbbségére.

Robert Alter megjegyzi, hogy ez a kifejezés-mód „a vallásos képzelet merész adaptációja, mert visszaidézi a Deuterónomium 11:18 parancsát: odaerősíteni Isten szavait a szívre és a kézre és mint homlokdísz a szemek közé” (*Az Ének* 131, IMIT). De ez több mint adaptáció; ez a szentség fizikai és retorikai tájának egyfajta elvetése vagy olyan valami, ami annak a tájának egy alternatívájaként szolgál. És mert ez nem egy Jeruzsálemhez írt szerelmes vers, hanem egy fiatal jeruzsálemi férfi és nő közötti szerelem dala, itt van intimitás, de nincs birtoklás, van kapcsolat, de nincs kizárólagosság.

Ahogy Szulamit a meztelenségében, úgy ez a szöveg is konokul aláaknáz majd minden olvasatot, amely a szerelmesek viszonyát egymás iránti kizárólagos birtoklásként értelmezné. Bizonyos fajta emlékezet őrzői hosszan munkálkodnak majd, hogy tartósítsák még az *Énekek énekét* is abban, amit én a gyanú allegóriájának nevezek, egészen addig a (messiási) időig, amikor veszélytelenné válik visszaszerezni a költői képek alatt fekvő talajt. Tapasztalt kódfeltörők, rabbinikus exegéták és hasonló szerepet betöltő keresztény kollégáik fáradságot nem kímélve vesződnek majd olyan bibliai verssorokkal, mint „Myrrhacsokor az én barátom nekem, mely kebleim között pihen” (1.13, IMIT), hogy a testet egy példabeszéd vagy allegória (*masal*) tárgyakként mutathassák fel, amely megengedné annak felhasználását (*nimshal*) a szentség topográfiajaként: mint a Vörös-tenger szétválását vagy a sínai-hegyi epifániát.<sup>21</sup>

Tehát ha a költői vagy erkölcsi egyensúlyunkat fenyegető egyik veszedelem az észlelt valóság lényegének képzeletünk által megtestesített termékei iránti eksztatikus, bosszúvágó vagy

végzetes szenvedélyből fakad, a másik ugyan-ezen termékek iránti túlzott gyanúból. Az allegorikus sakkhúzás, mint a felszentesítő is, a szabad szellemű, metaforikus megközelítés megsemmisülését idézi elő. Az eredeti hasonlatosság – Szulamit keble, ami a költő eltúlzó elméjében a „har haMor” („a mirtuszok hegye”) és a „givat haLevona” („a tömjén dombja”) képeit ölti magára – az emberi Erószt helyezi a szintér középpontjába és a kozmoszt mint ábrázolása eszközeinek nagy tárházát. Azok, akik visszafordítják ezt a sorrendet, az eszmét – a teológiai földrajzot – helyezik a szintér középpontjába. Akkor „har haMor” és a „givat haLevona” a legnagyobb könnyűséggel válhatnak vitatott dombokká – először a hermeneutikai, majd a politikai térképen.

A rabbinikus kloroformba balzsamozott Szulamit és vágyának tárgyába haldoklón beolvadó Jehuda Halévi voltak azok a képzetek, amelyek kísértetként járták be évszázadokon át a héber képzeletet – de soha nem annyira, mint a visszatérés korában. A veszélynek ekkorra már nyilvánvalóvá kellett válnia előttünk: a terület és a hatalom hozzáadása vágyunk forró zónáihoz olyan helyzetet hoz létre, mely egyfajta lapangó mérgezettséget hordoz, s amitől megóvott minket kétezer év távolsága. Minél feneköltebb Jeruzsálem metaforikus státusa, annál inkább eltörpülnek földrajzi méretei; minél terjeszkedőbb a Szent Város metafizikai körülhatárolása, annál kevésbé lehet alkudni közigazgatási határaitól. Mint olyan valakinek, aki régóta Jeruzsálem lakosa, be kell ismernem, hogy éber figyelemmel kísérek olyan szempontokat is, amelyek talán nem is merülnének fel más kritikusok esetében. Julia Kristeva az *Énekek énekét* allegóriaként teszi magáévá, összekeverve a szöveget a szerkesztői kontextussal, amely bevezette a könyvet a kánonba az i. sz. I. században. Azt ünnepli, amit én az allegória legalapvetőbb veszélyének tartok: nemcsak azt, hogy az isteni iránti szerelem elfedi és eltörpíti az emberi szerelmet, hanem azt, hogy az allegorizált szerelem a „testi szenvedély és az idealizálás metszőpontjává” válik, annak „megtetesülésévé [a lélek hússá válik, szó-hús lesz]” (95). Az ilyesfajta (irodalmi) sakkhúzások szövevényes politikai és erkölcsi következményei mindenütt megtalálhatók a mai Izrael-Palesztina térképén.

A cionista retorika a föld iránti erotikus, birtokjogot emelő férfi követeléseire széles körű bizonyítékokkal szolgál.<sup>22</sup> Én itt ennek csak leg-

drámaibb kifejezését fogom megemlíteni – és a legmegrémitőbbet politikai-teológiai implikációinak értelmében: Uri Cvi Greenberg költeménye, a „BiZkhut em uVena viJerusalajim” („Egy Anya és Fia és Jeruzsálem jogán”), amit az 1948-as háború alatt írt. Jegyezzük meg, hogy a cím nem Jeruzsálembe helyez egy anyát és fiát, hanem Jeruzsálemmel egyenrangúvá teszi őket, a város a költemény harmadik szereplője lesz. Greenberg, aki az izraeli politikában a radikális baloldaltól a radikális jobboldalra mozdult át, hitte, hogy a bibliai próféciák köpenyét örökölte, és úgy értelmezte a függetlenségi háborút, mint „saját metaforáinak szó szerinti valóra válását” (Miron, *Mul*, 127). Ez a költemény tökéletesen valóra váltja a visszatérés költészetében rejlő, szent elkötelezettséget felvállaló potenciált, a mindent felölelő, bosszúvágyó teljesség esztétikájának káros következményeit.

A beszélő, egy anya, akinek fia csatában esett el, és aki először saját magának ismételteti, minden ironia nélkül, de minden érzelem nélkül is, azt a jelszót, hogy: „A fiam hősök között esett el, a fiam hős volt.” Ahogy a retorika felerősödik, intertextuális utalások segítségével és fokozódó erotikus töltéssel, a nyelv eksztatikussá – és kizáró jellegűvé – válik. A beszélő átadja saját helyét Jeruzsálemnek bizonyosnak érezve azt, hogy fia teste elfogadtatott mint áldozat, és felszentelte a földet, amely elnyelte. A „mi” anyánkként Jeruzsálem képzeletbeli testet ölt és az elesett fiú teljesen beolvad a keblébe: ő „már nincs a sírjában... Ő egészében Jeruzsálemmé vált” („hu kulo Jerusalajim”). Felváltva Földanyaként, szeretőként és feleségként megismerve, a város először versenyzik az

emberi anyával, majd kiszorítja őt anyai pozíciójából. Mint egy mohó és oszthatatlan anyaméh, Jeruzsálem misztikus szubsztanciát szerez magának, ami túlhaladja, ugyanakkor érvényteleníti a város rugalmas, öntudatos poétikai jelként értelmezendő státusát. A teljesség nyelvezete vezérli mind a költemény formáját, mind annak tartalmi lényegét. Mindennek ellenére a költő nem bíz semmit a véletlenre, és nyíltan fejezi ki a politikai tanulságot: a beszélő felesketi hallgatóságát arra, hogy ne engedjenek semmiféle földmérőt se odajönni és „felparcellázni a földet” (a szerző nyersfordítása). Akik ismerik a palesztin irodalom politikai és költői retorikáját, levonják majd a lebilincselő és tragikus párhuzamokat, amelyek Jeruzsálemet örök visszhangkamrává teszik.<sup>25</sup>

Majd egy másik héber költő érkezik e tájra, mely oly könnyen süllyesztő homokká válik, és munkássága kezdetétől fogva kinyilvánítja a visszatérés költészetéhez szükséges ironikus módosításokat, majd egy életművön át sikerrel szabadítja fel a képzetek alakzatait és a fantomokat, a metaforákat és a metonímiákat. Jehuda Amichainak a XX. század második felét átívelő költeményeiben megtalálunk néhány választ azokra a kérdésekre, melyek túlélők vágyódásunk idényét: nem azt, miként epedjünk a város iránt, hanem miként éljünk benne; és azt, miként hagyjunk el valamit a város *iránti* szerelemből a szerelemért *benn* a városban. Jeruzsálem létét utánzó jelenlétként támad fel Jehuda Amichai költeményeinek soraiban és egyúttal beszélgetőtársként, amely magában hordja az annyi költőt örületbe kergető képzeteket:

Ha elfelejtelek Téged, Jeruzsálem,  
Felejtessen el a jobbom, és a balom emlékezzen...  
Emlékezni fogok Jeruzsálemre...  
szerelmem fog emlékezni rá,  
Kinyitja majd kapuját, bezárja majd az ablakomat...  
(*Költemények* 13; a fordító nyersfordítása)

Az emlékezet megadja saját válaszát az apró részletekre való teljes visszaemlékezés képességének következményeire éppúgy, mint az elfojtásra, a tagadásra, vagy az amnéziára. Ahhoz, hogy Jeruzsálemben szeressünk és ne csak Jeruzsálemet szeressük, ki kell nyitni a kaput, közben bezárni az ablakot, el kell felejteni a kollektív emlékezet vérszomjas fogadalmait, hogy helyet csináljunk magánemlékezetünk empatikus

terének. Azaz fel kell adni valamit a hely iránt érzett szerelemből, hogy meg lehessen őrizni a szerelem helyszínét annak emberi dimenzióiban.

A modern Jeruzsálem eme költője olyan módon szolgál képet a héber test nem-birtoklás szándékú visszatéréséről a héber tájra, hogy engedi saját képzeletének szabad szárnyalását a város málladozó történelmi és metafizikai maradványain keresztül, alatt és felett:

[*Most forduljanak meg.*] Hölgyeim és uraim,  
figyeljék meg a mélyedést,  
amely végigvonul a háton és mélyebbé válik a fenék két része között. Ki  
tudja megmondani, hogy hol kezdődnek ezek és hol  
végződnek a combok; itt vannak a medencecsont  
merész ellenfalai, lábak oszlopai,  
és egy ógörög kapu kacskaringós cirkalmai  
a női hüvely fölött. A gótikus boltív, amely a szív felé  
nyúlik és olyan, mint egy vöröses bizánci láng  
a lábai között. [*Hajoljanak le egy tökéletes arabeszkbe.*]  
Nyilvánvaló a kereszties befolyás a kemény állkapcsokban,  
a kiemelkedő állban. A nő a földet érinti mindkét tenyerével  
térde meghajlítása nélkül, megérinti  
a földet, amelyet én nem csókoltam meg, mikor oda vittek hozzá  
gyermekként. Jöjjenek el megint, hölgyeim és uraim, látogassák meg  
az ígéret földjét, látogassák meg a könnyeimet és a keleti szelet,  
amely az igazi Nyugati Fal. Hatalmas szélkövekből  
van készítve, és a könnyezés a szélé, és a levegőben kavargó  
papírdarabok az esdeklések amelyeket én  
a rések közé tömtem. Látogassák meg a földet...

(*Válogatott költemények* 71; a betoldások az eredeti szerint;  
a fordító nyersfordítása)

A történelmi táj és az egy életre rendelt em-  
beri test vegyítése, hogy a történelem egy teto-  
válássá válik az asszonyi húson, retorikai mellék-  
eseményt alkot, mely dévaj csintalansággal térí-  
ti vissza első *Énekünk* ártatlan és szándékos  
öntudatossággal nagyravágyó költői térségét.  
A visszatérés egy másik formáját szolgáltatja ez  
– a fiatal, erotikus szerelem ünneplését, a bosz-  
szúszomjas, bírvágyó halál előre vetett árnyéka  
nélkül.<sup>24</sup>

Szóval, hadd fejezzem be azzal az indítvány-  
nyal, hogy a különbség egy olyan Jeruzsálem  
között, melynek metaforikus alakjai szabadok,  
kísérletiek és tudatában vannak saját énjüknek  
és egy allegorizált, avagy betű szerint értelme-  
zett és végérvényesen és végzetszerűen az ön-  
maga lényegére redukálódott Jeruzsálem kö-  
zött olyan, mint a Hófehérke és a Csipkerózsika  
közötti különbség. Az én olvasatomban<sup>25</sup> a  
királyné féltékenyen merev tekintetének hófe-  
hér tárgya, aki megmenekül tükörbeli másától,  
hogy szabadságát önmaga sorozatos újrafeltá-  
lásán keresztülűzze, soha nincs magára hagyva,  
még álmában sem, a törpe-költők által, akik ör-  
zik vágyódásuk ezerarcú tárgyát. Amint Hófe-  
hérke, úgy Jeruzsálem mint metafora sem ve-  
szíti el soha tudatát vagy önmaga létének tuda-  
tát mint témáról témára kalandozó alany és

tárgy. Az allegorikus Jeruzsálem azonban fel-  
függasztett állapotban marad, mint Csipkeró-  
zsika.<sup>26</sup> Az allegória megőrzi a tetszhalott her-  
cegnőt addig a pillanatig, míg egy száműzetés-  
ből visszatérő férfi csókja felébreszti őt és  
mindenkit, aki körülötte van – és visszaadja őt  
és őket az életnek (és itt nem számít, hogy ez  
néhány száz évet igényel – vagy kétezret). Ab-  
ban a pillanatban elveszíti szimbolikus állapo-  
tát, és magává a tárggyá válik.<sup>27</sup>

Elfogadható az, hogy a vándorlás ily sok éve  
után a költészet céhének néhány tagja belefá-  
radt a metaforáiba, és arra vágyakozik, hogy  
Csipkerózsika hercegével vagy Hósea prófétá-  
val egyetemben azt mondhassa: „Eljegyezzek  
magamnak, örökre” (2.21, IMIT).<sup>28</sup> Ezentúl e  
nőnemű Jeruzsálemmel való közvetlen kapcso-  
lat megkímél minket annak szükségétől, hogy el-  
képzeljük őt, lefessük és alakba öntsük. Nyelvi  
státusa a ragozatlan megjelölés *non plus ultrája*  
lesz, Paul Ricoeur szavaival (138) „zéró fokú re-  
torika”. Mi persze tudjuk, hogy amint azt Rico-  
eur bővebben kifejti, valójában nem létezik sem-  
miféle, retorikailag jelöletlen nyelv, amelyen je-  
lek nem hagytak volna nyomokat.<sup>29</sup> Ennek  
ismerete ezen a helyen – a világ talán legrago-  
zottabb városában – arra, a mindenki fennmara-  
dását fenyegető veszélyre hívja fel figyelmünket,



amely abból adódik, hogy mi egyáltalán megpróbálunk még elérkezni egy ilyen helyre.

A metafora jeruzsálemi varázslója utolsó testamentumaként mestersége elutasítását kínálja fel azon veszély esetére, hogy a metaforák allegóriákká dermednek, hogy a *ground zero* vagy

zero fok keresése épp azt az életet fedi el, amelyet ezek az alakzatok voltak rendeltetve alátámasztani és jelképezni. Egyik utolsó versében Amichai alteregója Salamon király lesz, aki miután beleszeretett saját költői képzetéibe, megpróbálja tárgyiasítani őket:

Az Énekek éneke dalosa olyan hosszan és fáradságosan kereste szerelmét, hogy beleőrült, és hasonlatok térképével ment keresni őt, és beleszeretett a képekbe, amelyeket ő maga képzelt el.  
Lement Egyiptomba, mert azt írta, hogy „Paripámhoz Fáraó szekereinél mondlak hasonlónak”, és felment Gileádba megnézni leomló haját, mert azt írta, hogy „Hajad, mint a kecskék nyája, melyek leereszkednek Gileád hegyéről”, és felment Dávid Tornyához, mert az azt mondja, hogy „mint Dávid Tornya a nyakad”, és elért Libanonig, és nem tudott megbékélni ott, mert az azt mondja, hogy „Orrod, mint a Libánon tornya, mely Damaszkusz felé tekint”, és könnyezett Ein Gedi vízesei mellett, mert azt írta, hogy „Sok víz nem bírja kioltani a szerelmet.”...

[...]

És elrohant a sivatagba, mert az azt mondja, hogy, „Ki az, a ki feljön a pusztára felől, mint füst oszlopai.”

És azt gondolta, hogy ő volt Salamon király.

És még mindig vándorol, egy szökevény és kóborló a Szerelem jelével a homlokán.

És néha véletlenül ráakad más párok szerelmére más időkben;

Eljutott még a mi otthonunkig is, törött háztetejével a határon Jeruzsálem és Jeruzsálem között.

És mi még nem is vettük észre őt soha, mert mi egymás karjaiban voltunk.

Ő még mindig kóborol és kiáltozza, hogy „Szép vagy, menyasszonyom”, mintegy a feledés mély zsákjából.

És bárki is írta, hogy „A szerelem olyan adáz, mint a halál” –

csak a vég bekövetkezésekor értette meg saját hasonlatát, megértette és szerelmes volt és meghalt.

(*Nyitott 27–28; a fordító nyersfordítása, bibliai részletek, IMIT*)

Az utolsó sor, amit az angol változat kihagy, részben úgy is fordítható, hogy „a *nimsal* felrobbant a *masallal* együtt” (Amichai, *Sire 5; 183*). Vagyis, hogy a költői nyelv allegorizációja – a szabadon egyeztetett szókép szoros megkötözése egy szó szerint értelmezett példabeszéd béklyóiban – a szó szoros értelmében robbanást okozó aktus azok számára, akik, mint mi, a Jeruzsálem és Jeruzsálem közötti határon élünk.

ANGOLBÓL FORDÍTOTTA:  
PEREMICZKY SZILVIA

JEGYZETEK:

<sup>1</sup> Benvenisti 1. A palesztin geneológia – mely szerint a palesztinok ősei a jebusziak – kiegyensúlyozott tárgyialásához lásd: Cline.

<sup>2</sup> A Biblia maga tartalmazza a szent tér megszilárdulásának ösvényét a kinyilatkoztatás és az Izrael istenének tett áldozatbemutatás egy sor helyszínétől egészen a népet a pusztában elkísérő hordozható frigidáráig, és onnan egy rögzített szentélyig Jeruzsálemben. A Jeruzsálemet és bennszülött lakosságát megemléző Biblián kívüli források közé számítanak az amarnai levelek az ősi Egyiptomból, melyek Jeruzsálem (*urusalim*) – talán egy Salem istennek

szentelt kultuszváros – i. e. 14. századi kánaánita uralkodójára utalnak, valamint ékírásos dokumentumok az i. e. VIII. századi Mezopotámiából. Dávid számára, aki kereste a lehetőséget hatalma megszilárdítására és egy stabil kultikus központ megalapítására, éppen az lehetett a város egyik vonzereje, hogy Jeruzsálem – ahogy látszik – nem volt izraelita város egészen az ő idejéig. Lásd: Japhet; Zakovitch; Peters 1–16; Cline 11–20.

<sup>3</sup> Ennek az ősi mítosznak egyik változatához lásd a Babiloni Talmud Szukka traktátusának 53a–b részeit is; amelyben a dugó egy cserépdarab, melyre Isten nevét írja Dávid. A mítosz keresztény, zsidó valamint későbbi misztikus forrásaihoz lásd: Sperber; Fishbane 126–31.

<sup>4</sup> Létezik egy érdekes, bibliai bizonyítékokon és Josephus *Zsidó régiségek* című munkáján alapuló érvelésmód, melynek lényege, hogy Dávid viszonylag erőszakmentesen foglalhatta el a jebuszi várost, megszárlás vagy elűzés nélkül, és ez tette lehetővé azután a békés együttélést az eredeti lakókkal. A jebusziakra különböző módon utalnak mint az „országvidék lakóira”, vagy „Jeruzsálem lakosaira” (*josse ba-arec*, vagy *josse Jerusalajim*), lásd: 2 Sam 5.1–10; Bírák 1.21. Ahogy Zakovitch rámutat, ezek a beszámolók a versek szerzői vagy szerkesztői által képviselt különböző politikai irányvonalaknak is tulajdoníthatók (17–18).

<sup>5</sup> Makiya 182, 322–25. A kozmikus dráma muszlim változatában a sziklát, a midrási történet alapkövéhez hasonlóan, emberfeletti erőfeszítés tartja a helyén, hogy ne szakadjon el rögzítő kötelekeiktől. A szikla és a körülötte lévő térség így a versengő történetek szédítő arabeszkjévé vagy visszhangkamrájává válik. Ennek ellenére létezik bizonyíték, hogy „Jeruzsálem legrégebb arab neve [az *Al-Kuduz* előtt] *Madinat Baít al-Maqdis* ... a Templom városa” volt, melyben a Templom héberből átvett megnevezése, a *Beit ha-Mikdas* kifejezés jelenik meg (Makiya, 291). Saját, fantázia szülte VII–VIII. századi Jeruzsálem-narratívájának megalkotásában Makiya párhuzamokat vagy visszaverődő visszhangokat keres a különböző hagyományokban, melyek tisztelettel adóznak egymásnak az egymást kizáró igények helyett. Lásd Neuwirthot is Jeruzsálem jelentőségéről mind első kiblaként, azaz a korai iszlám által megkövetelt mindennapi imádkozás irányaként, mind pedig eszkatológikus földrajzként. Jézus Templomhoz fűződő bonyolult kapcsolatához lásd: Pedaya, „Temurot.”

<sup>6</sup> Ez a különös amnézia vagy fantázia a szent helyek vetületeiről megismétlődik majd az evangéliumokban is; lásd: Maurice Halbwachs a szentség változó topográfiájáról: „Bármely korszakot is vizsgálunk, a figyelem nem az első eseményekre irányul vagy talán ezeknek az eseményeknek az eredetére, hanem inkább a hívek csoportjára és azok emlékező munkájára. Amikor a szent helyek fiziognómiáját nézzük az egymás után következő időszakokban, ezeknek a csoportoknak a személyiségét találjuk azokban bejegyezve.” (234–235).

<sup>7</sup> A senkinek nem tulajdonított bibliafordítások a Jewish Publication Society (JPS) *Héber–Angol Tanach* című Biblia kiadásából származnak. Lásd Pedaya, „Temurot,” a Templom helyszínéről lefolyó vízről mint apokaliptikus alkotóelemről, amely egyaránt kapcsolódik a végső helyreállítás látomásához és a teremtés ősi vizeizhez.

<sup>8</sup> Jeruzsálem mibenlétének JPS fordítása mint egy „fal nélküli város” a következő mondatrészen kap magyarázatot: „a benne levő ember és barom sokasága miatt” (Zech 2,8). A héber szó a *perazot*, mely egy fal nélküli települést jelöl. Lásd az Anchor Kiadó bibliafordítását és Carol L. Meyers és Eric M. Meyers kommentárját erről a passzusról mint célzást Jeruzsálem isteni kiválasztására Júdea szent központjaként, amelynek jele éppen a város sebezhetősége lesz: „Maga Jeruzsálem ugyan meg lesz erősítve, bár inkább Isten védelme folytán, mint kőfalak eredményeként” (Hag 1,49, 151, 154, 155). A passzus nem említi meg a Templomot, hanem csak céloz rá mint Isten földi jelenlétének helypontjára, mely kisugárzásával körülöleli az egész várost. Zakariás könyve a már kivetelezés alatt álló újjáépítésnek gyakorlati és lendületes látomását egyesíti a helyszíni fejlemények bizonyos mértékű elsavanyodásának hatására mindinkább eszkatologikussá váló látomásokkal. Lásd az ország vélelmezett határait is – Damaszkusztól északon a Jordán folyóig keleten, az (egyiptomi) vádiig délen és a „Nagy tengerig” nyugaton – Ezek 47. Az eszkatológikus és politikai víziók összekavarása tehát nem modern találmány. Köszönetet mondok Eric Meyersnek és Steve Sagernek a jeruzsálemiek életéről szóló bibliai és talmudi történelmi kútfők megvilágításáért az első, illetve a második Templom lerombolását követően.

<sup>9</sup> Templom-helyettesítések vagy -utánzatok készítése az egyik legkitartóbb mimetikus hagyomány a judaizmusban, a kereszténységben és az iszlámban. A zsidó zsinagógára, mely erőteljesen működött már a második Templom fennállása alatt éppúgy, mint megsemmisítése után is, szokásos olyan módon utalni, mint *mikdas meatra*, azaz „miniatűr templomra” (lásd: Ezrahi 3–23; Smith). A Templom Ezékiel látomásában gyökerező és egyfajta tér-idő kontinuummá fejlődő misztikus fogalmáról és a szentség földrajzi és emberi központjainak kölcsönhatásairól, lásd Pedaya, „Divinity”. A Templom mint a szentség elszállítható és reprodukálható helyszínének amerikai verzióiként, lásd az 1874-ben alapított New York-i Chautauqua intézetben található Szentföld modelleket (Long 7–41).

<sup>10</sup> A „világ omphalosa [köldöke]” („tabur ha-aretz”) kifejezés megjelenik Ezek 38,12-ben, de nem valószínű, hogy ott ez Jeruzsálemre tett utalás; ez a tulajdonítás valószínűleg nem korábbi az i. e. II. századnál (Alexander). Eliav szerint (190–236) az eltávolodás a Templomra tett utalásoktól a Templom-hegyre mint szent központra tett utalások felé egybeesik a második Templom utáni időszakban élt rabbik megérzéseivel. Mind Goldhill, mind

Eliav hangsúlyozza a Templom-hegy szentségét mint egy távollét megjelölését. „[A Templom] távollétének térsége évszázadokon át vonzotta az emberek millióinak reményeit és törekvéseit, és máig is a leghevesebb érzelmeket fűti a Közel-Keleten és onnan túl is... A Templom elvesztett és újraépített, vágyott és meggyászolt, ábrázolt és megénekelt, mindenekefelett a képzelet egy hatalmas műve.” (Goldhill, 15,18) A „távollét térségének” hódolata, mely uralta a második megsemmisítés utáni kétezzer év nagy részét, vészjósoló irányváltáson ment át messianisztikus zsidó körökben, melyek jelenleg a Templom újjáépítésére készülnek, gyakran a keresztény fundamentalisták aktív buzdításával. Lásd Gorenberg.

<sup>11</sup> A város generikus megnevezése, a héber *ir* szó nőnemű, és a környező városok néha mint „nővérei” kapnak megemlést. Ahogyan Frank S. Frick rámutat, a nőnemű megjelölés bizonyíték, hogy úgy tekintették az ilyesfajta társadalmi struktúrákat, mint „lakosaikról gondoskodókat... Bár meglehet, hogy katonai erő volt a védelmezés uralkodó képe a héber Bibliában, a városok nőneműségének fogalmát az anyai törődés alapvető tudata hatja át.” Köszönetemet fejezem ki Carol Meyersnek, hogy megosztotta velem észrevételeit a nőknek a Szentírásban megjelenő költői képeiről és ábrázolásairól.

<sup>12</sup> Elaine R. Follis úgy érvel, hogy az olyan költői megjelölések, mint „Cion lánya” vagy „Jeruzsálem lánya” voltaképpen görög-sémi eredetűek, és hogy többé-kevésbé egyidejűleg (i. e. V–VI. század) mind Jeruzsálemet, mind Athént így jelölték, nemcsak egy város lakóinak szokványos gyűjtőnévvel való megszemélyesítéseként, de azért is, mert „saját civilizációik istentől pártfogolt központjai voltak, közel a mennyek Istenének szívéhez. És a vallás költői nyelvezetében mindkettő úgy lett megképesítve, mint a legfelső Isten lánya.” (182) Ez a máskülönbön meggyőző érvelés azonban magyarázat nélkül hagyja a 137. zsoltárban megjelenő utalást, amely Izrael ellenségét „*bat bavel*”-ként vagyis „Babilon leányaként” jelöli meg.

<sup>13</sup> „Ugyanez lehet a mítosz esete is – folytatja Ricoeur –, ha egyetértünk Cassirerrel, hogy a mítosz a tudat egy olyan szintjét tünteti fel, ahol az ismereteink halmazával fennálló feszültség még nem jelent meg.” (224)

<sup>14</sup> A 137. zsoltár második részének fordítása a *Zsoltárok könyvéből*. Hálás vagyok Robert Alternak, hogy megosztotta velem ezt a még nem publikált fordítást.

<sup>15</sup> Lásd különösen a *Kobelet Rabbát*, a Siralmak könyvéhez írt homilitikus midrásgyűjteményt. Átfogó, Jeruzsálemről és Templomról szóló talmudi legenda- és történetantológiához lásd: *A legendák könyvét (Szefer Ha-Agadá)*.

<sup>16</sup> Nem sokkal a Második Templom megsemmisítése után az áldozat és a bűnbocsánatért tett zarándoklatok helyét felváltották a lerombolt helyszín megsirátását célzó templomhegyi zarándoklatok; ezt a gyakorlatot feljegyzik mind a misnai irodalom, mind IV. századi keresztény ta-

núbizonyosságok. Egyszer egy évben, a két templom megsemmisítésének emléknapiján, úgy látszik, feloldották a tilalmat, amely kitiltotta a zsidókat Jeruzsálemből. Ennek ellenére alig valószínű, hogy ez a gyakorlat századokon keresztül fennmaradt volna, mivel a szétszórásbeli zsidó élet a zsinagógában összpontosult, ami helyettes templomként szolgált.

<sup>17</sup> Ki fog nekem szárnyakat mintázni, hogy elrepülhessek messzire

Megtört szívvel, a Te hegyhasadékaidba? ...

Mennyire élvezném mezítláb és meztelenül taposni a földet

A kőtörmelék között, ahol szentélyeid álltak valaha. (100-01; a fordító nyersfordítása)

<sup>18</sup> A Jehuda Halévi utazásának, költői szerzeményeinek és halálának dátumairól és körülményeiről még mindig folyamatban lévő vita nyomon követhető a következő művekben: Goitein „Biography” és *Mediterranean Society* 5; Gil and Fleischer.

<sup>19</sup> A dolog, aminek figyelmünket a szóképben kifejezett képzetalkhoz kell vonnia, az annak szabad jellege... szabadon bemutatva egy eszmét egy másik eszme képmása értelmében. (Ricoeur 62)

<sup>20</sup> Szárnyalnék sas szárnyakon

Ha csak a Te poroddal

összevegyíteni könnyeimet

Meg fogom csókolni és gyöngéden szeretni fogom köveidet

Ajkaimnak földed édesebb, mint a méz (103; a fordító nyersfordítása)

<sup>21</sup> Chana Bloch és Ariel Bloch bevezetője az *Énekek énekéhez* (28-35) élénken vitatja az *Énekek énekére* rakódott allegorikus értelmezéseket, és kísérletet tesz arra, hogy bemutatson egy fátyol nélküli Szulamitot. Lehet, hogy a fiatal nő neve, ami csak egyszer tűnik fel az *Énekben* (7.1), etimológiailag Jeruzsálemmel függ össze („a szulamita”, mint jeruzsálemi[ta]); Szálem vagy Sáleem, amely egyike a város régi díszítő jelzőinek, a béke és tökéletesség konnotációit is magában foglalja. Lásd Bloch kommentárját az *Énekben* 192-8. Pardes 118-43 az *Ének* egy üdítően feminista olvasatával szolgál, amely számba veszi a kanonikus megfontolásokat, valamint a nemiség kérdéseit, és élesen megvilágítja a feszültséget a vágy és beteljesedés között.

<sup>22</sup> Ez a téma, amely nem csak, vagyis nem kifejezetten Jeruzsálemre vonatkoztatható, beható vizsgálat tárgya a kritikai szakirodalomban. Ide tartozó tény, hogy még az 1920-as években is, a harmadik zsidó bevándorlási hullám (harmadik alija) idején, a héber (férfi) költő a várost modern, de nem mimetikus mezben mutatja be. „Minden gördülő kővel tegyetek engem a repedésekbe – írja Jehuda Karni. – Kalapácsütésekkel erősítetek oda. / Talán kiengeztelem szülőföldem és levezekem / a nép bűnét, amely nem hozta rendbe romjait. / Mily jó tudni, hogy egy kő va-

gyok, mint Jeruzsálem minden köve... / Vigyetek engem a jeruzsálemi kővel, tegyetek a falakba, / Tapasszatok rám cementet. / És vágyódó csontjaim a falakból fognak énekelni / A Messiás eljövele felé” (Mintz 108; a vers: *Szimuni ba-pirca* [Tegyetek a basadékba]). Lásd még: Ezra Zussman *BeMea Searim* [Mea Scárimban] (27) és Avigdor Hameiri *Peszach Bijerusalajim* [Pészach ünnepe Jeruzsálemben] (365) című versét és Dan Miron fejtegetéseit ezen költőről (*Ábrázolások*). Néhány kortárs költő, mint Lea Goldberg, egy szabadabb, nem annyira előre meghatározott összekapcsolódást kínálnak a földdel és a várossal.

<sup>23</sup> A zsidó-palesztin költői visszhangkamrában található tragikus iróniáknak legdinamikusabb és legmesteribb kifejezésével talán Machmoud Darwich munkássága szolgál. Lásd szintén Hirschfeldet 7-46.

<sup>24</sup> Amichai párbeszéde középkori elődjével még egy korai, *Jehuda Halévi* című költeményében is maga után vonja a megérkezés időpontjában bekövetkező halál meghaladását azáltal, hogy behozza magával „örömteli fiatalságának fekete magjait [Spanyolhon gazdagságát?] / Amikor megérkezik a hős szerett és napégette földre – vetni fog” (*Siré* 1:30; a szerző fordítása). Itt nem arra célok, hogy Amichai költészetében eltűnik a halál, mert valójában teli van halállal a költészete, hanem arra, hogy Erósz nincs olyan földbe ültetve, amelynek ölése csábító és halálos. A halál inkább mint az emberi élet játszótéren szerepel nála. A metaforáról mint Amichai fegyveréről a halál bitorlásai ellen, lásd Kornfeld.

<sup>25</sup> Ez az olvasat, bár szeszélyes, nem áll túl messze Bruno Bettelheimtől. (199-214, 225-325)

<sup>26</sup> Jeruzsálem „kőben kuporodik és még vár” – Dan Pagisz szavaival. Ez a mondat az *Ir tamid* [Örök város] korai változatából származik mely a *Saon ha-cel* című kötetében

található (1956). A mondat nem jelenik meg a későbbi változatokban.

<sup>27</sup> A Valódiról mint traumatikus helyszínről, amelyet még nem értelmeztek át valami szimbolikus rendszer közreműködésével, lásd: Slavoj Žižek Lacanról, Marek Wieczorek bevezetőjével.

<sup>28</sup> Aharon Megged héber író észrevett egy analógiát a héber nyelv és Csipkerózsika között abban, hogy amikor felébred mély álmából, Csipkerózsika elveszíti varázsságát és nemességét, és el kell végeznie a háztartás világias feladatait: „A héber nyelv életre keltése nem olyan, mint Lázár csodálatos ébredése a halálból. Inkább olyan, mint amikor Csipkerózsikát felébreszti a herceg. Ő nem halt meg, csak szunnyadt hosszú időn át; és nem rothadó csont volt, hanem igazi szépség. Most, amikor eljegyezted és otthonodba hoztad, az a problémád, miként késztesd ezt az ékszerekkel díszített és bíborba öltözött nemes, arisztokratikus hercegnőt minden házimunka elvégzésére, hogy beszenyezze a kezeit és kimerítse magát fárasztó főzéssel, mosással és a kert gondozásával a hátsódudvarban.” (31)

<sup>29</sup> „Mindenki egyetért azzal, hogy képletes nyelv csak akkor létezhet, ha szemben áll egy másik nyelvvel, amely nem képletes... Tehát akkor mi is ez a másik nyelv, amely retorikai szempontból megjelöletlen? Elsőként azt kell beismerni, hogy ilyen nem található... Gérard Genette-tel mondhatjuk, hogy a képletlenség és a nem-képletlenség ellentéte valójában a valódi nyelv és egy lehetőknek vélt virtuális nyelv ellentéte, ahol az egyedüli bizonyíték az egyikről a másikra tett utalásra csak a beszélő vagy a hallgató saját öntudatában található. Ebből következően kapcsolja össze ez az értelmezés a retorikailag zéró fokú nyelv virtualitását annak mentális státuszával.” (138-39)



Menashe Kadishman: Erdő-vágás (1970-es évek)