

Sidra DeKoven Ezrahi

Jeruzsálem 1948 előtt és után

S. Y. Agnon írásainak tükrében

Ez a tanulmány S. Y. Agnon Jeruzsálem-képét vizsgálja az író gyakorlatilag szinte teljes pályájából válogatott szövegek, sőt egyes posztumusz publikációi alapján. Meglátásom szerint az 1940-es évek két meghatározó eseménye – a soá és az 1948-as háború, amely Izrael állam megalapításához vezetett – alig tűnik fel Agnon Jeruzsálemről szóló műveiben, amelyekben a város többnyire az 1948 előtti zarándoklatok anakronisztikus helyszíne marad, valamint az ezredfordulás látomásoké. Ezt azonban nem a „holisztikus” költői és politikai állásponttal összhangban lévő, bézagmentesen vallásos világnézet részeként értelmezem (különösen 1967 után), hanem úgy vélem, hogy Agnon legmerészebb írásainak némelyike Jeruzsálem történetiségen kívüli változatát jelenti meg, amely a végső megbékélés és felszabadulás „szabad szemmel nem látható” helye. Esszémet egy rejtélyes novella, a Ma’gelei tsedek elemzésével zárom.

Az Agnon-kutatók egy ideje már tudatában vannak annak, hogy Izrael Nobel-díjasa még történelmi műveiben is furcsamód kerül a holokauszt témáját.¹ A közelebbi vizsgálat azonban feltárja, hogy ez csupán része egy általánosabb érvényű óvatosságnak, amellyel Agnon írásaiban az 1940-es évek során a zsidó világot alapjaiban felforgató események iránt viseltetik. Lencsénk fókuszát 1948-ra állítva meglepő látni, hogy a *Tasha”h* (az 1948-at jelentő, héber betűszo), valamint „a zsidók helyzetében” ennek nyomán bekövetkező politikai átalakulások milyen kis mértékben jelennek csak meg Agnon műveiben. Kezdve azokkal az elbeszélésekkel, amelyeket azelőtt írt, hogy a holokauszt szó mai jelentésében egyáltalán használatba vették – és sok évvel azon győzelmi dialektika megjelenése előtt, amelyet Izraelben *shoah u-tekumah* (holokauszt és újjászületés) néven ismernek –, már megfigyelhetők egyes anakronizáló eljárások, amelyek implicit ellenállást jeleznek azzal a szemléletmóddal szemben, amely az 1940-es eseményekben ismeri fel az új valóság alapjait.

Agnonnak az Európában kibontakozó katasztrófára legközvetlenebbül reagáló írása, a *Ha-siman* (*A jel*) „valós idejű” elbeszélés: első változata 1944-ben jelent meg. A történet sávuot idején zajlik, rögtön azután, hogy a galíciai Buczac, az elbeszélő (és a szerző) szülővárosa lerombolásáról szóló pletyka (*shemu’ab*) Jeruzsálembe ért.² Ennek ellenére a szerző úgy látta helyesnek, hogy a novellát később

egy antológiabeli megjelenésekor apológiával (*bitnatvelut*) egészítse ki:

A Végső tettek könyve [a kötet egyik ciklusának egy darabja] célja, hogy megörökítse galíciai testvéreink tetteit, midőn még a Habsburg Birodalom oltalma alatt éltek egyfajta nyugodt békességben – egészen 5674 tisé beávjá-ig [1914. augusztusa], amikor megkezdődött a nagy háború [*ha-milbamah ha-gdolah*], amelynek áldozatul esett minden nemzedék szerte minden országban, míg nem az Égi Kegyelem meg nem szánja majd a világot, és azt nem mondja szenvedéseinkre: immár „elég”.³

Sok minden elmondható erről a különös védőbeszédéről, amely olyannyira judaizálja a világot, hogy az első világháború kezdetét is tisé beáv-ra teszi – még ha ehhez kissé torzítania kellett is a Gergelyféle időszámítást.⁴ Csakhogy ami igazán különleges ennek az 1962-ben publikált kiadáshoz írt függeléknek az időszemléletében, az az, hogy az egyetlen következményekkel járó történelmi eseményt „a nagy háború”-ban jelöli meg, nem pedig a soában vagy 1948-ban, azaz nem a függetlenségi háborúban, illetve Izrael független államának megalapításában. Pontosabban az 1914-es vízváltást úgy ábrázolja, mint ami az összes ezt követő esemény forrása. Ez a hegeliánus dialektika zsidó hangsúllyal ellátott változata, az, amit Baruch Kurzweil „meta-

(vagy eposzi) idő"-nek nevez,⁵ illetve amire Hillel Barzel és nemzedéke a „historiozófia” fogalmát használja,⁶ amelyben hemzsegeknek a különféle szavakkal leírt, homályos történeti folyamatok: a „szenvetések” (*pur'anuyot*), a „báratok” (*tsarot*), illetve a „pusztító idők” (*pig'ei ha-zeman*), valamint ezek általában vett okozói, köztük a náciok (*Natsim*), az arabok (*Aravim*) és az izraeliták (*Yishma'elim*),⁷ és ahol a konkrét történelmi események nem annyira előbbre viszik a cselekményt, inkább mintha egy mélyebb ok következtében bontakoznának ki. E beszédmód legdrámaibb kifejezését Agnon *Temol silom* (*Csak tegnap*) című regényében nyeri el. A könyvet azokban az években írta, amikor a később soának

nevezett események éppen zajlottak, és 1945–1946-ban publikálta, mikor még a fű sem nőtt ki a kelet-európai tömegsírokon, maga a történet viszont negyven évvel korábban, a második alija idején játszódik Palesztinában. A történet zárlatainak egyikében (közismert, hogy Agnonnak nehézséget okozott regényeinek befejezése⁸) a főhős, Jichak Kumer veszettség miatti halálát annak leírása követi, hogy a veszett kutya, Balak, miképpen támad meg többször is másokat, „mígnem jöttek a nagy háború szenvetései” (*ad she-bau tsarot ha-milbamah ve-biskibu otah tsarah*).⁹ Ismét egy olyan történet, amely a második világháború szomszédságában íródott, mégis a közelgő első világháború árnyéka vetül rá.

Ebben a regényben és Agnon más műveiben is a Ferenc József császár uralkodása alatti zsidó világ édenként jelenik meg, és a paradigmában a *status quo ante* funkcióját tölti be: „Földje nedvdús és termékeny [...] Egy és ugyanaz a törvény a zsidók és a helybeliek számára, az ő jólétük a mi jólétünk is, mivel nagylelkű király az uralkodó” – töpreng Jichak Kumer, miközben vonata átszeli „Ausztia birodalmának” hatalmas térségét Izrael földjére tartó zarándoklatának kezdetén.¹⁰ A császár halála és az ezt követő erőszak adják a jelen folyamatos szenvedéseinek következetes időbeli keretét: „De szép napok voltak azok, midőn a világot Isten akaratához híven kormányozták – jegyzi meg az *Oreah natah la-lun* (*Éjszakai vendég*) elbeszélője –, míg az emberek [...] háborúzni nem kezdtek, felborítva a világ rendjét”.¹¹ Ebben a közvetlenül a második vi-



Y. S. Agnon

lágháború előestéjén publikált regényben, amely a narrátor (és a szerző) nyolc évvel korábban szülővárosába tett látogatásán alapul, az első világháború szimbolikus, sőt mondhatni misztikus jelentőséget nyer, és az író a múltat az elveszett kor utáni nosztalgikus vágy ragyogásába vonva ábrázolja. A háborút azonban nem annyira katonai értelemben vett következményével érzékelteti, hanem eredendő okként – akár a hátszágbeli munkanélküliségről és éhezéstről, akár a szétszórattatásról és kivándorlásról vagy a járványokról és a gyászról van szó; ez az oka a hazatérő katonák által elkövetett pogromoknak bármi és bárki ellen, aki csak megmaradt a szét-dúlt zsidó közösségekből. Köz-

ponti cselekvővé válik a regényben, csaknem szemlélyé, aki aktív igékkal kifejezve cserkészti végig a várost: „Azután megjött a háború, elvette a fiait, örületbe kergette a feleségét, és lerombolta az otthonát.”¹² Ez a kegyelem mitikus állapotának és kivédhetetlen elvesztésének történelmi megfelelője, amelyet már Agnon első története, az *Agunot*¹³ is felvázolt, és amelyhez mint meglehetősen következetes strukturális elvhez végig ragaszkodott pályája során.¹⁴

Vagyis a „világi történelemnek” az a zsidó időszámításba könnyen beilleszthető pontja, ahol kizökkent a kerékvágásból, 1914 augusztusa. De hát mi van akkor 1948-cal? És mi a helyzet Jeruzsálemmel, a zsidó vágy ezredéves centrumával és utópisztikus viszonyítási pontjával? Mi a helyzet a *falakon bévüli* Jeruzsálemmel, Agnon képzeletének origójával, amelyet az 1948-as fegyverszünet elérhetetlenné tett a zsidók számára?

Agnont élete java részében, már jóval azelőtt, hogy 1962-ben Jeruzsálem díszpolgárává avatták volna, széles körben a város mesemondójaként ismerték – és ő maga is így tekintett önmagára.¹⁵ A Bar Ilan Egyetem Agnon-kutatói adatbázisa több mint 2600 Jeruzsálemre tett utalást tart számon Agnon prózájában – nem beszélve a távoli, áterotizált város iránti, konvencionális vágyának hangot ifjúkori verseiről, amiket még Buczaczban írt, és amelyek egy részét beépítette későbbi munkáiba.¹⁶ Shmuel Werses az Agnonról és Jeruzsálemről írt fejezetét azzal zárja, hogy idézi a posztumusz publikált történet, a *Lifnim min ha-homah* (*A falakon*

bévil) elbeszélőjét: „És mit válaszolsz majd a Végítélet Napján, amikor megkérdezik tőled: »A Tóra tanulmányozásával töltötted-e az idődet?« Én pedig azt felelem: »Jeruzsálemmel törődtem«, és bizonyos vagyok benne, hogy azt fogják felelni: »Jól tetted.«”¹⁷

A fenti példa mélyebb dimenziókat kapott el Agnon 1966-ban, a Nobel-díj átvételekor tartott beszédében. A díjon a holokauszt-költő Nelly Sachs-szal osztozott – Agnonnak magának is rendkívül fontos volt szülőföldje és az ottani emberek sorsa –, így hát amikor Agnon „a történelmi katasztrófát” említette, a közönség nyilván arra számított, hogy a soáról beszél majd.¹⁸ De nem így történt. Ehelyett Agnon ezt mondta:

A történelmi katasztrófa eredményeképp, amelynek során a római Titusz lerombolta Jeruzsálemet, és száműzte Izraelt saját országából, én a száműzetés földjének egyik városában születtem. De mindig is úgy tekintettem magamra, mint aki Jeruzsálemben született. Egy álomban... Láttam magamat, amint levita testvéreimmel a szent templomban állunk, és Dávid énekeit daloljuk... Apám háza, ahol volt egy szobám írásokkal tele, az első világháború során porig égett... A fiatal mesterembereket, szabókat és cipészeket, akik az én énekeimet dalolták munka közben, az első világháború során meggyilkolták.¹⁹

Agnon explicit módon két sorsfordító eseményt nevez meg: az ősi Jeruzsálem lerombolását a rómaiak által, valamint az első világháborút. A többi meghatározó eseményt, így a soát, az 1948-as háborút, illetve Izrael állam megalapítását ebben a beszédében éppúgy, mint prózájában, többnyire csak szinekdoché formájában említi: „Akik nem veszték oda a háborúban [...] azok többségét Auschwitz krematóriumaiiban égették el.” A Nobel-díj átvételekor mondott beszéd, amelynek célja, hogy a szerzőt pozicionálja és életművének eredményeit összegezze, így folytatódik: „Miután minden vagyonom elégett, Isten arra a bölcs döntésre vezetett, hogy visszatérjek Jeruzsálembe [...] Jeruzsálem érdeme, hogy megírtam mindazt, amit Isten a szívembe és tollamba rejtett.”²⁰

Nagy a kísértés persze, hogy felidézzük a teológiai ívet, amely a pusztulástól a megváltásig tart, miközben a világtörténelem minden egyes eseménye e folyamat kisebb-nagyobb lábjegyzeteként értelmezhető, és hagyjuk Agnont e kegyes pózban megmerevedve, ahogy az ötvensékeles bankjegyen is látható: az örök Jeruzsálem lojális írnokaként,

olyan emberként, aki a hatnapos háború után közvetlenül aláírja a Nagyobb Izraelért Mozgalom kiáltványát. De több nemzedéknyi Agnon-értelmezés erősködéseiről derült ki, hogy ez az olvasat mennyire sekélyes.²¹ Saját kutatásaim során, amelynek témája Agnon egész életén át tartó érdeklődése a szakralitás, valamint annak kérdése iránt, hogyan birkózhat meg az ember a közeledő szentséggel anélkül, hogy kisugárzása elemésztene, kezdetben azt feltételeztem, hogy a háború, amely létrehozta Izrael államát és fegyverszünet által kijelölt határait – és amely kettéosztotta Jeruzsálemet –, bizonyára vízváltató eseménynek minősül. Jeruzsálemben a rögváló tapasztalata az, hogy 1948 és 1967 között nem volt hozzáférhető a *Kotel* (a Nyugati Fal, avagy Siratófal), továbbá a *Har Ha-bait* (a Templom-hegy) csupán részben volt látható. A bizonyíték azonban arra utal, hogy a váltás, amelyre 1948 és 1967 között számítottunk, nem igazán történt meg.²² Valamiképp Jeruzsálem egésze olyan ezerarcú teljességként kerül ábrázolásra, amely összes szinekdochéját tartalmazza – és mindig nagyobb, mint részeinek összege –, miközben rituális és költői célokból mintegy hordozható marad. Agnon ezt hatást úgy éri el, hogy magához ölel egy történelmi harmonikát, amely szükség szerint húzódik össze vagy tágul, míg végig hangsúlyozza és őrzi az irodalmi vállalkozás autonómiáját.

Műveiben és nyilatkozataiban Agnon nem hajlandó arra az *elköteleződésre*, amelyet olyan természetesen vártak el tőle, és amelyet valójában számos Izraelben, illetve külföldön élő kollégája és előde tulajdonított neki, különösen a második világháború után.²³ A történet, amelyet Agnon a *Haaretz* című lap 1948. áprilisi, pészáhi számában közölt, amelynek megjelenése idején lakóhelyének környéke, Talpiot éppen ostrom alatt állt, egy hászid mese volt, látszólag híján minden tematikus kötődésnek az adott helyzethez. Gershom Shochen, a *Haaretz* szerkesztője és (apja, Zalman nyomdokaiba lépve) Agnon irodalmi pártfogója a következő magyarázattal lett úrrá az ellentmondáson: „Főképp ezekben a napokban, amikor a *Jiuv* területén oly sokakat fog el a csüggedés az események fordulatai miatt, egy jó történet alkalmas lehet rá, hogy elterelje a figyelmet a pusztító időkről [*pig'ei ba-zeman*] és fokozza irodalmi teljesítményeink miatt érzett büszkeségünket.”²⁴ Valóban, számos támadás érte Jeruzsálemet az Agnon hatvanadik születésnapja (1948. augusztus 14.) előtti hónapokban, jóval azelőtt, hogy a végső fegyverszünet pontot tett volna az összetűzések végére. A *Haaretz* rovatvezetője, Azariya Rapoport (R. Azariya) az író közelgő születésnapja alkalmából interjút készített vele, amely-

ben arról is kérdezte, milyen visszhangot keltenek írásaiban az aktuális események. Bár Agnon elismerte, milyen mély benyomást tesz rá a zsidó harcosok hősiessége, akik az éppen megszülető államot, illetve különösen az ő saját otthonát és környezetét védik, arra nem volt hajlandó, hogy prózájában ezeknek a cselekedeteknek a megírására kötelezze magát. „Amit Isten rejt a tollamba – azt fogom megírni” – válaszolta Azarijának, ismét kiemelve a művészi autonómia elsőbbségét az adott kornak való megfelelés kényszere fölött.²⁵

Agnon ugyan hajlandó volt megírni az újonnan alapított állam hivatalos békeimáját (*Tefilab Li-she-lom Ha-medinah*), gyanítható azonban, hogy ennek révén inkább az izraeli *pajtanim*, vagyis azon költők körébe kívánt bekerülni, akiknek annyi nemzedék imakönyvei köszönhetőek, és nem igazán a vers politikai jelentősége motiválta.²⁶

Az államot és a gépezetét illetőleg Agnon hol közbönsően, hol csípősen fogalmazott. A bürokrácia működéséről szóló szatíráinak célpontja az olykor fintorogva *ha-medinah* (az állam) névvel illetett hely. Az államiság ügymenete iránti megvetés jelenik meg a *Temol Shilshom* és a *Perakim le-sefer ha-medinah* (*Fejezetek az állam könyvéből*) lapjain is. Az utóbbi, mely a *ha-medinah* egyes intézményeiről szól anélkül, hogy megnevezné az országot, vagy bármit elárulna geopolitikai helyzetéről, az 1940-es évek elején írt és egymástól függetlenül közölt fejezetekből áll, amelyeket 1950-ben, a szövegek egy kötetben való közléséhez kiegészített egy bevezetővel és egy zárófejezettel. Feltételezhető, hogy a mű végén az elesettekért szóló kaddis azért került a könyvbe, hogy az 1948-as háború után ily kevéssel némiképp kompenzálja a próza szatirikus hangvételét.²⁷

Emellett azonban ott a határok zavarba ejtő kérdése is. Az 1948-as fegyverszünet által meghúzott határvonalak egyben a felosztás *gondolatát* is létrehívták. E geopolitikai nehézség kiküszöbölésére az egyik lehetőség, hogy az elbeszélést az 1948 előtti Jeruzsálemben helyezzük. Még a tolatkodó arab és a palesztinai brit mandátum könyörtelen rendőre is legfeljebb hátráltathatja, hogy az ember eljusson a szent központba, amely végső soron mindennek a legfőbb mércéje. A szentséges *Tehilab* az azonos címet viselő történetben szelíden megdorgálja barátját, a narrátort, aki az Óváros falain kívül él:

Bárcsak eljönne a nap, midőn Jeruzsálem egészen Damaszkuszig terjed minden irányban... De a szem, amely látta a falai közé zárt Jeruzsálemet, nem bír hozzászokni ahhoz, hogy azt szemlélje, ami a Város falain túl épült. Igaz,



Agnon dolgozószobája
a jeruzsálemi Talpiot negyedben

hogy Izrael egész országa szent, és aligha szükséges mondanom, hogy Jeruzsálem környéke is az: mégis, a Város falai közötti szentség mindezt fölülmúlja.²⁸

A „falai közé zárt Jeruzsálem” fenti tökéletes és beteljesült története az 1920-as években játszódik, és először 1949-ben jelent meg a *Maasef Davar* lapjain.

Ugyanez érvényes az *Edo és Enam*²⁹ esetében is, amely a *Tehilab* közzélése után alig hat hónappal jelent meg, cselekménye mégis egy olyan Jeruzsálemben visz, amelyben jóformán nyomát se lelteni idő- vagy térbeli határoknak. Az egyetlen nyílt történelmi utalás a nagy háborúra, valamint az 1929-es felkelésekre (*pera'ot Tarpa't*) vonatkozik, amelyek lerombolták az elbeszélő házáát. A háború (*ha-milhamah*) szó nem egyértelmű, különböző kontextusokban vonatkozhat az első világháborúra, illetve az 1948-as háborúra is; a soát a nagy üldöztetés (*hapur'anut*) kifejezés jelöli.³⁰ Az efféle körülírások szinte alig jelzik a koordinátákat az elbeszélést meghatározó ősi időkbe és a diaszpóra terébe tett menekülés során. A történelmi idő és tér helyére az

kerül, amit korábban szükséges édeni referencia-pontként azonosítottunk; ám ez egyúttal implicit alternatívát biztosít a jelenleg éppen megközelíthetetlen Óvároshoz is, visszaadva a szent térről szóló diskurzusnak a hordozhatóságot. Greifenbachék otthona, amely a cselekmény centruma, ahol a narrátor nemcsak menedékre lel, de a misztikum forrására is, „a damaszkuszi kapu tövében” található:

Jeruzsálem egyik völgyében [...] ahol mindenféle áldások lakoznak. Mintha ezeket a völgyeket elvágták volna a környező településektől, mintha ezekben lapult volna meg az egész világ mélysége [...] olyan csönd és béke, amilyen csak Jeruzsálem völgyeiben található [...] amit a jóisten elrejtett a nyugalom szerelmesei számára.⁵¹

Jeruzsálem anakronisztikus és decentralizált ábrázolása még a „világi” regény, a *Shirab* esetében is érvényes marad. Ennek első fejezeteit Agnon sorozatként publikálta ugyanabban az időszakban, amikor az *Edo és Enam*, illetve a *Tebilah* jelent meg (1949 és 1952 között), de a regény a szerző halálának idején, 1970-ben is befejezetlenül maradt. Az elbeszélés cselekménye ismét az 1930-as évek Jeruzsálemében játszódik, bár a mű 1948 után keletkezett. Manfred Herbst, aki nem az Óvárosban él, és különösebben nem is vonzza annak gravitációs mezője, a „másik templom” lakója, amely 1948 és 1967 között szintén hozzáférhetetlenné vált, kivéve a katonai konvojokat: a Héber Egyetemen lakik, a Scopus-hegyen, ahonnan a diákokra és kollégákra ráunva láthatja „a várost, a Templom-hegyet, a végtelen színektől nyüzsgő vadont, a Holt-tengert”.⁵² Akárcsak az Osztrák–Magyar Monarchia Ferenc József idején vagy az Óváros, ahol Greifenbachék háza áll, ezek a terak a kegyelem és nyugalom lehetséges helyszíneiként működhetnek, még ha csak átmenetileg is. Még a Héber Egyetemet is előnthei a béke a távoli szentélyek látványának köszönhetően.

Az 1940-es évek eseményeinek elkerülése lehetővé teszi a kegyelem hordozható helyszíneit – ebből a szempontból látszólag kivételt jelent a *Kiwui ha-dam* (*Eltakarni a vért*), amely a *Lifnim min ha-bomah* című, posztumusz kötetben jelent meg, de nyilvánvalóan az 1960-as évek elején íródott. Itt nem csupán az első világháborúra tett, ismerős hivatkozás olvasható, valamint több különös szinekdochikus utalás a nációra, de a szöveg nyíltan megemlíti Izrael állam függetlenségi nyilatkozatát (*bakbrizat medinat Jisrael*) és „a zsidók és arabok közti háborút” (*milbemet ha-Jehudim veba-'Aravim*) is.⁵³ Csakhogy az elbeszélés alcíme: „*bad be-vad*”

(egyidejű és azonos nevű), bibliai és talmudikus visszhangjaival együtt, azt az anakronizáló alapelvet idézi, amely bőségesen előfordul a klasszikus héber ábrázolás és értelmezés gyakorlatában. Bár a narratíva tudomásul veszi az aktuális eseményeket és cselekvőket, a zsidó élet, halál és történelem kibontakozó panorámája rejtélyes – és némiképp hihetetlen, felfoghatatlan –, azaz inkább *belső, bár rendezetlen*, mintsem teleologikus és messianisztikus.⁵⁴ A történelem ismét olyan zsidó harmonikaként kerül ábrázolásra, amely az időt és a teret is felszámolja. Leginkább az lehet tanulságos ebben a történetben, ahogy a földrajzi száműzetést megkönnyítik a megörökölt kompenzációs gesztusok; az 1948 utáni Jeruzsálemben a *Kotel* hozzáférhetetlensége az ismerős, bevésődött *diaszporikus* reflexet hozza működésbe. Erre példa egy apró, földszinti jeruzsálemi lakás megszokott berendezésének leírása:

Itt egy asztal, azon sótartó, itt pedig a *mizrab* [falidisz, amely Jeruzsálem irányát mutatja], rajta a Nyugati Falról készült rajzzal. Ha szerencsésebbek lettünk volna, a Nyugati Falnál imádkoztunk volna; most, hogy kevésbé vagyunk szerencsések, a *mizrab* felé fordulva imádkozunk, amelyen ott a Nyugati Falról készült rajz – mígnem olyan szerencsések leszünk, hogy a Templomban imádkozhatunk, amelyet gyorsan újra felépítenek, még a mi időnkben.⁵⁵

Bár az elbeszélés helyszíne Jeruzsálem, az a tény, hogy a *Kotel* hozzáférhetetlen, minden perifériális teret diaszporikussá tesz, és a helyettesítés diaszporikus gyakorlatához vezet: a *Kotel* helyére a *mizrab* kerül, a történelmi tökéletlenség helyére pedig a messianisztikus projekció.⁵⁶ Továbbá ugyan szó esik jelenkori eseményekről és helyszínekről, rituális vonatkozásaikkal egyetemben, a *Kiwui ha-dam*, akár Agnon 1948 után írt műveinek java része, kerül a megosztottságból fakadó politikai vagy éppen egzisztenciális nehézségek kifejtését. Mint a *mizrab* által ábrázolt Jeruzsálem, Agnon Jeruzsáleme, ha nem is történetileg, de rituális értelemben a megváltás ezredéves sejtése marad egy nagy (bár egészséges) adag poétikai és kultikus behelyettesítés és közvetítés révén.

E póz fenntartásához szükséges akrobatikára talán a legérdekesebb példa az a posztumusz publikált novella, amely egyben a *Lifnim min la-bomah* kötet címadó története is. Bár a szerző utolsó simításai bizonyára hasznára váltak volna a kanyargó történetnek a meghatározhatatlan korú férfiről, aki az Óváros „falain bévül” kóborol egy fiatal nő tár-

saságában, valami különös dologra derül itt fény – a szerkesztetlenség miatt még szembetűnőbb módon –, ami mélyebb bepillantást engedhet az olvasó számára Agnon poétikájába.

A kötet végén az egyik megjegyzés, amelyet Agnon lánya és irodalmi hagyatékának kezelője, Emuna Járon fűzött az 1975-ös kiadáshoz, kiemeli, hogy ez a történet, éppúgy, mint a *Kisui ha-dam*, az 1960-as évek elején keletkezett: „Világos, hogy »A falakon bévül« még az Óváros felszabadítása előtt íródott, azokban az években, amikor a falakon bévül még nem vetettük meg a lábunkat.”³⁷

Agnon valóban elment az Óvárosba rögtön a hatnapos háborút követően.³⁸ De a szöveg belső tanúságai és Járon megjegyzése szerint egyaránt világos, hogy a szerző nem csupán egy korábbi évekből fennmaradt, publikálatlan írás helyszínén módosított. Többször is az olvasó tudomására hozza, hogy ez a barangolás „a falakon bévül” mintegy 52 évvel azután történik, hogy a narrátor – ezúttal nyilvánvalóan Agnon alteregója – Jeruzsálemben érkezett, aminek alapján a történetet 1960-ra datálhatnánk. A cselekmény mégis egy olyan Jeruzsálemben játszódik, amely kézzelfoghatóan 1948 előtti: beleértve az utalásokat az Óváros összes negyedére és azokra a nevezetességekre, mint például a *burvat Rebbe Yehudab He-basid* (A kegyes Júda rabbi romjai) néven ismert zsinagóga, amelyet a 18. században romboltak le és azóta csak a romjai láthatók (1948-ban robbantották fel az Arab Légio katonái, 2010-ben újjáépítették – a szerk.).

Az elbeszélő története végén rájön, hogy van itt egy kis hermeneutikai probléma – amihez végül annak tudomásul vétele vezet, hogy Jeruzsálemet ténylegesen felosztották. Az erotikus rejtély megoldása helyett, amely akkor áll elő a cselekményben, amikor a főhős szerelmi közeledése fiatal útitársához, Leához, arra ösztönzi a lányt, hogy váratlanul faképnél hagyja a férfit, a narrátor figyelmét a történelmi következetlenség felé fordítja, és azt javasolja, hogy álombeli tájjal helyettesítsük be az elbeszélés realizmusát:

A nap eseményeit éjszakai álommá alakítottam [*halom bizaion leilab*], mintha mindazok, akik velem és útitársammal találkoztak, egy álombéli tájon jártak volna, hiszen ha mi a falakon bévüli városban kóboroltunk, az azt jelenti, hogy az idő olyan volt, amilyennek lennie kellene [*se-'adain ha-sanim ke-tikunam*], és a föld még mindig egész, és Jeruzsálemet sem osztották fel, és bármely izraelita keresztbe-kasul járhat az egész országban anélkül, hogy megölnék... Ami itt történik, az egyértelműen a

kategóriák keveredése [*'irbuv tehumim*], ahogy az az ember álmában történni szokott.³⁹

Bár a mágikus realizmus előfordul Agnon prózájában, a *Sefer ha-ma'asim* (*Tettek könyve*, 1932) álombéli tájaitól – és rémálmaitól – kezdve a *Temol shilom* érzékeny kutyájáig, szemlátomást anélkül, hogy az aktuális narrátor lelki békéjét ez megzavarná, a *Lifnim min ha-homab* elbeszélője mégis úgy érzi, hogy a történetében észlelt törésről számot kell adnia. Azzal sem elégszik meg azonban, hogy az egész eseménysort álomnak tekintse, ehelyett olyasmit tesz, amit állítása szerint eddig még soha: „az álmat szimbólummá” alakítja. Azzal folytatja, hogy allegorikus olvasatát adja a történetnek: útitársa jelenti a lelket (*ha-nesamab*), akinek otthona, mint a cselekményben, „a falakon bévül” (*lifnim min ha-homab*) van. A pad, amelyen a lány megpihen, az „idő” (*zman*). Végül pedig az elbeszélő útitársának útitársa – azaz maga a narrátor – a test, a lélek burka (*nartik la-nesamab*). Amikor tehát a férfi csókkal illetve a lány ajkát, ezzel a test és lélek egyesülésére tett eleve lehetetlen kísérletet, amelyet követően a lélek távozott.⁴⁰

Akár úgy olvassuk ezt a fordulatot, mint az időződő szerző sejtését a halandóságról, akár úgy, mint pusztán annak ravasz eszközét, hogy megoldja a hermeneutikai rejtélyt egy olyan történetben, amely egyébként ragaszkodik hozzá, hogy anakronisztikusan a valóság és a fantasztikum közti határvonalnak ezen az oldalán maradjon – miközben reflektál Agnon gyakran többértelmű és ironikus viszonyára is a parabolákhoz és allegóriákhoz –, finoman szólva ügyetlen magyarázatot ad az 1960-as években egy zsidó férfi és nő óvárosi sétájának időviszonyait illető következetlenségekre. Ismét *Jeruzsálem osztatlan városát* teszi meg végső referenciának, és a közvetítés poétikájával él, amely szentesíti a diaszporikus távolságot.

A békés Jeruzsálem eme esetlen változata, amely egyébként időtlen – következőképpen valós időben ábrázolhatatlan –, Agnon hosszú élete során írt számos szövegében megjelenik, 1948 előtt és után egyaránt. Ennek ellenére néhány elbeszélésben felragyog „a tökéletes visszatérés” a szent középpontba, és erre a szöveg és a hely pillanatnyi egybeesése révén kerül sor. Agnon visszatérésről szóló regénye, a *Bi-levav jamim* (*A tenger mélyén*, 1934) vége felé egy csoport zarándok eléri Jeruzsálemben a *Kotel*t. „Moshe rabbi a falnak támasztja a fejét, és eszébe jut, hogy olyan helyen áll, ahonnan az isteni jelenlét soha el sem mozdult.” Azután éppen azokat a sorokat mondja – „Bevitt engem a király az ő ágyasházába” (1,4) az Énekek énekéből –, amelyeket a fi-

vére, Gersom kezdett mondani halála pillanatában (egy másik helyen és egy másik történetben). De szerencsétlen sorsú fivérével eltérően Mose rabbi be tudja fejezni a verset, miközben „Izrael földjének öröme” tölti el. Ez gyakorlati cselekedet, amely mindazonáltal egy másvilági kegyelem beavatkozásától függ.⁴¹ A történet főhőse, Hananiah egy személyben befogadja és cselekvője a csodának, és a *geulah nisit* (csoda általi megváltás) megtestesítője, amely a mi korunkban a történelmi megváltás más, gyakorlatiasabb – és csődöt mondott – formáival versenyez.

A megbékélt Jeruzsálemről szóló többi látomás illékonyabb, és gyakorta elnyomja a mindennapok zaja. Amikor a sokat túrt Isaac Kumer, aki telepeseből szobafestő lett, a *Temol Shilsum* című eposzi regényben belép a szentek szentjébe a Templom-hegyen, és sértetlenül jön ki, ez azért történhet meg, mert Agnon többi művészetől és mesteremberétől eltérően ő pusztán „mázoló” (*lakblekban*), aki formátlanul és ikonikus színlelés nélkül fest.⁴² Amikor a *Kotel*-nél kaddist mond az édesanyjáért, látomásában a kövek és az imádkozók egy pillanatra „az Úr szemében egyetlen tömeggé” (*bativah abat lifnei hamakom*)⁴³ olvadnak össze – azzá az egységgé a helylyel, amely az *elbelyezés* végső formája. Ez az a messianisztikus előjel, amely, ahogy már említettem, „csak eltűnőben pillantható meg”.⁴⁴ Ariel Hirschfeld hívta fel a figyelmünket arra, hogy ha a *Kotel* újbóli fizikai közelsége révén ősi, gyermeki (anyánk által dédelgetett) énünkkel kerülünk kapcsolatba (akárcsak Isaac), akkor a távolban megszerzett bölcsesség birtokában – vagy ahogy én fogalmaznék: a bölcsesség birtokában, amely *magá a távolság* – a visszatérés ide 1948 előtt és 1967 után „az érettség végső próbája”.⁴⁵ Maga a szerző szívbemarkoló gesztussal adta jelét ennek a bölcsességnek az 1967 után az Óvárosba tett első látogatása során; amint életrajzírója, Dan Laor írja: „Agnon szándékosan tartózkodott attól, hogy a Kotel köveihez lépjen.”⁴⁶

Van egy másik szöveg, amely egyszerre erősíti meg és haladja meg a távolságot, olyan globális és történelmen túli látomást kínálva magáról a judaizmusról, amely valóban megbékítheti Jeruzsálemet, főképpen egy olyan korban, mint a miénk, amikor mindenütt messianisztikus dobok dübörögnek. A *Ma'gelei cedek* (*Az igazság ösvényei*) című elbeszélést Agnon még Németországban írta, és 1923-ban publikálta.⁴⁷ Szerzője hol a *Történetek Lengyelországból*, hol pedig a *Történetek Izraelből* írásai közé sorolta,⁴⁸ és a novella valóban mindkét helyhez kötődik. Mindennél inkább azonban egy megbékélt, befogadó Jeruzsálem látomása, amely egyszerre tárgy a örök sóvárgásnak, a lehetetlen megérkezéseknek és



Y. S. Agnon

a végső megváltásnak. E megbékélést csodálatos módon nem más hozza el, mint Oto Ha-is (*Az Az Ember*), a körülírás, amellyel a Talmud és a későbbi zsidó források Jézust illetik. Oto Ha-is többször is feltűnik a történetben, először mint egy lengyel vidéki keresztútnál állított kőre festett ikon, amelynek tövében jótékonyági perselyt helyeztek el; a szegény, tudatlan zsidó ecetkészítő (Homets ben Jain – szó szerinti fordításban: a Bor Fia⁴⁹) botor módon ebbe teszi az élete során megtakarított összes pénzét. Aznap, amikor úgy dönt, hogy elege van az eddigi életéből, és megpróbálja feltörni a perselyt, hogy visszakapja a megtakarítását és elinduljon Izrael földjére meghalni, rajtakapják a papok, akik épp azért jönnek, hogy *saját perselyüket* kiürítsék. Az ezt követő per során egyik fél sem érti a másikat. A bíróságon látja meg azonban az ecetkészítő másodszor is Oto Ha-ist – ezúttal a falon függő keresztben: „Látta annak az embernek a képét [ikonin] függeni a bíróság falán, és így szólt magában: »Mosolyogsz rám [mebayekh atah bi]«. ”⁵⁰ A szegény ecetkészítőt – akit a szöveg most „öregember (*ba-zaken*)” néven említ – börtönbe vetik, ahol éjszaka harmadszor is meglátogatja őt Oto Ha-is – ezúttal emberi alakban –, és három alkalommal Jeruzsálembe repíti. A repülések során mindkét ember kihűl, egyikük pedig ismét megkövül; „a másik” végül a földre zuhan:

Az öregember átölelte Annak Az Embernek nyakát, amikor az utóbbi megfordult, és Jeruzsálem irányába nézett. Első repülésük alkalmával *Az Az Ember* abbahagyta a mosolygást. Második repülésükkor az öregember ujjai kihűltek. A harmadik repülés során érezte, hogy

hideg követ ölel át. Szíve megolvadt, és keze elgyengült. Nem bírt megkapaszkodni, és a földre zuhant. Reggel, amikor az örök jöttek érte, sehol sem találták.

Aznap éjjel kopogtattak a Kolel ajtaján Jeruzsálemben. Azok, akik kinéztek az ajtón, angyalok röptét látták, akik a száműzetésből érkeztek halandó formában, amelyet még aznap éjjel fogtak és eltemettek, megtartva a jeruzsálemi szokást, hogy ne halogassák a temetést.⁵¹

A szöveg számos szakaszt megidéz az evangéliumokból, a Talmudból és későbbi forrásokból.⁵² De a legtöbb értelmező a zsidók és keresztények közt feszülő, rendszerszintű kognitív disszonanciát emeli ki, amelyre az ecetkészítő tudatlanságát visszavezethető (szintén egyfajta rendszerszintű kognitív disszonancia érzékelhető akkor is, amikor a jeruzsálemi zsidók vakok Annak Az Embernek az érkezésére, amit angyalok röptének hisznek). Csak Agnon rágalmazói – akik azzal vádolták meg, hogy a keresztényekhez húz, és hogy megváltójukat a héber próza alapjainak megszenteltetésére invitálja – értették szerintem helyesen a történetet. Az őt védelmezők azt állítják, hogy a novella „ironikus”, groteszk vagy szatirikus támadás a keresztények szándékába vetett zsidó hit ellen, főképpen a Balfour-nyilatkozatot követően. A konvencionális értelmezési stratégiát követő Alan Mintz és Anne Golomb Hoffman olvasatában a *Ma'gelei cedek* „groteszk történet” a „gyanús igazságról”, amely az olvasót „az öregember helyzetének ironikus olvasatára” invitálja; a haldokló ecetkészítő „látomása a keresztény megváltóról, aki őt átöleli, majd elejti, ironikus és hallucinatív kiterjesztése tudatlanságának és spirituális elszigeteltségének”.⁵³

Úgy tűnik, az olvasók több nemzedéknek tekintete siklott át afölött – vagy csak elfojtották ezt az észrevételt –, ahogy Jézus alakja megjelenik: nem Jézus Krisztusként, és még csak nem is Jézusként, a szenvedő zsidóként, hanem mint Jézus, az együttérző. Ő az, és nem a bíróság, aki végső igazságot tesz (*ma'gelei cedek*), amikor az ecetkészítő imáira válaszul elviszi Jeruzsálembé; Jézus annál is csodásabb közlekedést biztosít, mint a kendő, amelyen Hananiah utazott Izrael földjére a *Bi-levav jamim* lapjain. Ráadásul nem is csak egy utat tesznek meg (*ma'gelei cedek*), amelynek révén így átjárható, *következésképpen teljes* kibékülésre kerül sor, ami beteljesíti a 23. zsoltár 3. sorának látomását az isteni vigaszról a halál küszöbén: *janbeni be-ma'gelei cedek le-ma'an semo* („az igazság ösvényein [szó szerint: körein] vezet engem az ő nevéért”).⁵⁴

E történet (elmulasztott) értelmezéseinek történelme, azt hiszem, maga is jele saját vakságuknak Jeruzsálem szegény városában a lehetséges megváltás valószínűtlen ügynökeit illetően. Ami még hiányzik Agnon látomásából a megbékélésről, az a zsidó megváltásban részt vevő muszlim ügynök vagy társ. Bár számos ellenpélda létezik ellenséges arabokról, akik állandó harcot folytatnak a jeruzsálemi zsidókkal, ez a látomás ott rejlik a *Tabat ba-'eto* (*Afa alatt*) című történetben. Itt a muszlim szereplő azt tanulja ugyan meg a Khibarban élő középkori zsidóktól, hogy a föld a zsidóknak adatott. Am novella végén a narrátor így szól: „Nem azért kaptuk az Úrtól ezt a kis darab földet, hogy uralkodjunk rajta, vagy [lakóit] leigázzuk, hanem hogy felszánt-suk és bevessük és arassunk rajta, hogy megtartsuk az Úr törvényét, és megőrizzük tanításait.”⁵⁵ Ez úgy hangzik, mint Maimonidész remekműve, a *Mishneh Torah* végén a békéről szóló látomás parafrázisa:

A bölcsek és próféták nem azért sóvárogtak a Megváltó napjai után, hogy akkor Izrael uralkodhassék a világ fölött, vagy kormányozhassa a nem zsidókat, és őt magasztalják a népek... Arra törekedtek, hogy Izrael szabad legyen, és így a törvénynek és bölcsességnek szentelhesse magát, aminek során senki sem akadályozza vagy zavarja meg, és így méltóan legyen az életre e földön és a túlvilágon.⁵⁶

Befejezésül azt javasolnám, hogy ahelyett, hogy az efféle történeteket egy holisztikus poétikai és politikai pozícióhoz következetesen illeszkedő, hézagmentesen messianisztikus-vallásos világkép részeként értelmeznénk (főleg 1967 után), ismerjük fel bennük Jeruzsálem történelmen kívüli változatát, amely a végső megbékélés és felszabadulás helyszíne lehet, bár „a köznapi szem elől rejtve marad” Agnon néhány legmerészebb írásában. Remélem, elnézik nekem, hogy erősködöm e szövegek radikális újraolvasásáért a falakon bévül és kívül megbékélt Jeruzsálem, illetve a Szentföldön minden leigázó és elnyomó cselekedetet kiszorító igazság és részvét összekapcsolódó és egyre terjedő köreiről szóló látomás nevében.

MEGJEGYZÉS

Az összes eredetileg héber idézet a fordító munkája a szerző saját angol fordítása, illetve az általa jegyzetben jelzett angol fordítások alapján. A tanulságos észrevételekért és hivatkozásokért, különösen a titokzatos *Ma'gelei cedek* című történet esetében,

hálával tartozom Ari Elonnak, Michal Arbellnek és Bat-NAdiv Weinbergnek. Szintén szeretnék köszönetet mondani Mati Senkmannak érzékeny olvasataiért és gondos detektívmunkájáért.

JEGYZETEK

- ¹ Lásd Sidra DeKoven Ezrahi: Agnon Before and After. *Prooftexts* 2, no. 8 (1982). 78–94.
- ² S. Y. Agnon: Ha-siman. In: *Ha-esh ve-ba-’etsim*. Jeruzsálem, 1972. 283. A történet először 1944-ben jelent meg a *Mozna-’imban*, és később átdolgozott változatban került bele a *Ha-esh ve-ba-’etsim* kötetbe.
- ³ S. Y. Agnon: Hitnatslut. Uo. 336.
- ⁴ Németország 1914. augusztus 1-jén üzent hadat Oroszországnak, és abban az évben erre a napra esett tisá beav ünnepe. Ha ehhez hozzávesszük az *Akedab* (Izsák megkötözése, Móz. 1,22), a zsidó emlékezet legelső archetípusának asszociációit, amelyek mind a gyűjtemény címében: *Ha-esh ve-ba-’etsim*, mind az első novellában: *Kefi ba-tsa-’ar-bawakbar*, megjelennek, akkor még élesebben kitűnik, milyen lencsén keresztül néz a zsidóság a világtörténelemre.
- ⁵ Kurzweil gyakran használja ezt a terminust. Véleménye szerint mind az *Oreab natah lalun*, mind a *Temol silsom* „eposzi regények” (*jacivot epiot*). Baruch Kurzweil: *Temol silshom: ’Al Balak, ha-kelev ha-demoni*. In: *Shmuel Josef ’Agnon: Mivbar maamarim ’al yetivrot*. Ed. Hillel Barzel. Tel Aviv, 1982. 216.
- ⁶ Lásd Hillel Barzel: *Hayim Nabman Bialik, Shmuel Josef ’Agnon: Mebkar u-feiruh*. Tel Aviv, 1986. 193–208.
- ⁷ Lásd például a *pig’ei ba-zemanra* és a *Natsüimra* tett utalásokat a posztumusz megjelent *Kisui ba-dam o bad be-vad* című novellában, a *Lifnim min ba-homab* kötetben (Jeruzsálem, 1975), 53. amelyet ezután tárgyalok részletesen.
- ⁸ Lásd ezzel kapcsolatban: Dan Miron – Naomi B. Sokoloff: *Domesticating a Foreign Genre: Agnon’s Transactions with the Novel*. *Prooftexts* 7, no. 1 (Jan. 1987). 19., 25–26.
- ⁹ S. Y. Agnon: *Temol silsom*. Jeruzsálem, 1971. 606.
- ¹⁰ Agnon: *Only Yesterday*. 20.
- ¹¹ S. Y. Agnon: *Guest for the Night*. Trans. Misha Louvish. New York, 1968. 275.
- ¹² Uo. 55. A gondolat részletes kifejtését lásd Ezrahi: Agnon Before and After. 81.
- ¹³ Agnon első héber nyelvű története, az *Agunot* címe annyit tesz, hogy „elhagyott feleségek” – e háláhikus terminus számos asszociációt kelt Agnon későbbi munkáiban is.
- ¹⁴ Hillel Barzel Agnon munkájának „historiozofikus” paradigmáját a következőképp jellemzi: „»teljesség, betegség, az egész állapota«, ami megkülönböztethető a klasszikus tragikus szerkezettől, ahol a romlás vagy a hős bűnös cselekedetéből fakad, vagy pedig a »növekedés, megszilárdulás és entrópia« feltartóztatathatlan folyamatából”; Barzel: *Hayim Nabman Bialik, Shmuel Josef ’Agnon*. 197.
- ¹⁵ Amikor Agnont Jeruzsálem díszpolgárává avatták, így válaszolt: „A szívem azt súgja, hogy a szent nyelv betűi ajánlottak engem, mert arra használok őket, hogy Jeruzsálem dicséretét írjam meg, és a nagyság, amelyet elértem, Jeruzsálem érdeme.” Dan Laor: *Hayei ’Agnon: Biyografiyah*. Jeruzsálem, 1998. 525.
- ¹⁶ Például: „Életem, szellemem és lelkem / adnám érted, szent város, / ébren és álomban [lemondanék] legnagyobb boldogságomról / ünnepeimről és a szombat meg az új hónap öröméről”; Shmuel Werses: *S. Y. Agnon ki-fehbuto: Keriab kibetavav*. Jeruzsálem, 2000. 291. Az adatbázis, amelyre Werses hivatkozik, folyamatban lévő kutatás, amely egyelőre nem elérhető a nyilvánosság számára.
- ¹⁷ Uo. 300.
- ¹⁸ Amos Oz indítja ezzel az elvárással Agnon teodícejáról szóló elmélkedését: *The Silence of Heaven: Agnon’s Fear of God*. Trans. Barbara Harshav. Princeton, 2000. 2–3.
- ¹⁹ http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1966/agnon-speech.html; kiemelés a szerzőtől.
- ²⁰ Uo.
- ²¹ Még Hillel Barzel is elutasítja az általános „feltételezést, hogy Agnon története alapvetően a messianisztikus teljességre, valószínűségre és reményre [*ba-selemut, ba-sikui vebatikvab ha-meshibijim*] törekedne; épp ellenkezőleg, Agnon története, amely nagyrészt elnyomott rétegekben létezik, a torzított utakon járó, szemlátomást megválthatatlan történelmi időt helyezi az előtérbe, és épp hogy csak felséjlik benne az ígért túlvilág”. Barzel: *Haim Nabman Bialik, Shmuel Josef ’Agnon*. 201. Ebben az olvasatban váratlan szövetségesre találhat a Walter Benjamin, Ernst Bloch és mások által inspirált, jelenleg is folyó vita a „gyenge messianizmusról”.
- ²² Minden ilyen felvetés természetesen ideiglenes. Talán Dov Sadan volt az első Agnon kortársai körül, aki ragaszkodott minden hermeneutikai aktus feltételelenségéhez, és ravasz módon azt javasolta, hogy minden kommentátor a következő, önmagának és az olvasóinak egyaránt szánt intéssel lássa el saját szövegét: „*lefi sha’ab*” (pillanatnyilag; átmenetileg); Dov Sadan: *’Al S. Y. ’Agnon: Masab, ’ijun ve-beker*. Tel Aviv, 1973. 66. Lásd még Nitza Ben-Dov: *Abavot lo meushbarot: Tivkul eivrot, omanut u-mavet bi-jetivrot ’Agnon*. Tel Aviv, 1997. 377–380.
- ²³ A vitát az „elkötelezett” és az „autonóm” irodalom közti elentétről Jean-Paul Sartre és Theodor Adorno szenvedélyes szóváltása indította el a háború utáni Európában.
- ²⁴ A *Selovab savu’ot* című történet 1948. április 23-án jelent meg a *Haaretz*-ben; ezt a konkrét hivatkozást és Schocken észrevételeit illetően lásd Laor: *Hayei ’Agnon*. 398, 687.
- ²⁵ Uo. 402–403.
- ²⁶ Az Agnon és Izrael főrabbi, Yitzhak Herzog közti kommunikációról szóló beszámolót, illetve az ima megírását illetően lásd uo. 406–408.
- ²⁷ S. Y. Agnon: *Perakim le-sefer ha-medinah*. In: *Samub venireh*. Jeruzsálem, 1971. 250–289.
- ²⁸ S. Y. Agnon: *Tehilah*. In: *Firstfruits: A Harvest of Twenty-Five Years of Israeli Writing*. Ed. James A. Michener, trans. Walter Lever. Philadelphia, 1973. 39.; kiemelés a szerzőtől. Lásd Sidra DeKoven Ezrahi: *Booking Passage: Exile and Homecoming in the Modern Jewish Imagination*. Berkeley, 2000. 237–238.
- ²⁹ S. Y. Agnon: *’Ido ve-’Einam*. In: *’Ad Henab*. Jeruzsálem, 1972. 343–395. Angol fordítása: *Edo and Enam*. In: *Two Tales by S. Y. Agnon: Betrothed and Edo and Enam*. Trans. Walter Lever. New York, 1966. 141–233.
- ³⁰ Az *Edo és Enam* című történetben Agnon úgy említi meg az 1929-es felkelést (144.) és a brit „kijárási tilalmat”, valamint a mandátumot (156.) mint visszatérő emlékeket. Az egyik különös hivatkozás „a háborúra” feltehetőleg a második világháborúra vonatkozik: „Jó néhány területre most már be se lehet lépni, mert mióta a háború utolért minket, egyre csökken azoknak az országoknak a száma, amelyek beengedik a turistákat” (143–144.); másutt pedig „a háború” fel-

- tehetőleg az 1948-as háborút jelenti: „egy fiatalember [...] hazatér a háború után. Tető kell a feje fölé, de nem talál” (153.). Végül a történet vége felé a „Nagy Üldözöttség” (192.) minden valószínűség szerint a soára utal.
- ³¹ Uo. 184., 157., 159.
- ³² S. Y. Agnon: *Sbirab*. Trans. Zeva Shapiro. New York, 1996. 103.
- ³³ Agnon: Kisui ha-dam. 69., 71–72., 95.
- ³⁴ Ezzel kapcsolatban lásd Ezrahi: Agnon Before and After. 90–93., és Barzel: *Hayim Nabman Bialik, Shemuel Yosef Agnon*. 204.: „Végző soron a történelmi folyamatot a belső [zsidó] erők és az isteni akarat határozzák meg.”
- ³⁵ Agnon: Kisui ha-dam. 86.
- ³⁶ A diaszpóra kultúrájának és esztétikai gyakorlatainak részletes tárgyalásáról lásd Ezrahi: *Booking Passage*. 3–23., 234–241.
- ³⁷ Emuna Yaron: 'Al ha-sefer. Utóirat Agnon *Lifnim min ha-homah* című művéhez. 271.
- ³⁸ Laor: *Hajei Agnon*. 611.
- ³⁹ Agnon: *Lifnim min ha-homah*. 49.
- ⁴⁰ Uo. 49–50.
- ⁴¹ S. Y. Agnon: *In the Heart of the Seas*. Trans. I. M. Lask. New York, 1947. 116. Lásd Ezrahi: *Booking Passage*. 81–102.
- ⁴² Agnon: *Temol Silsom*. 71, 219–220.
- ⁴³ Agnon: *Temol Silsom*. 351.
- ⁴⁴ Sidra DeKoven Ezrahi: Sentient Dogs, Liberated Rams, and Talking Asses: Agnon's Biblical Zoo, or Rereading *Temol silsom*. *AJS Review* 28, no. 1. (Apr. 2004). 119.; lásd még 122–123.
- ⁴⁵ Ariel Hirschfeld: *Resimot 'al makom*. Tel Aviv, 2000. 15.
- ⁴⁶ Laor: *Hajei Agnon*. 611.
- ⁴⁷ S. Y. Agnon: Ma'gelei cedek. *Ha-'olam* 11 (1923). n. o.
- ⁴⁸ Ötvenedik születésnapjára (1938. augusztus) készülve Agnon azt javasolta, hogy rendezzenek ciklusba néhány történetet – köztük a Ma'gelei cedek című novellát – a következő címmel: *Sipurei Erec Jisrael*; lásd Laor: *Hajei Agnon*. 155., 302. De a történet az *Elu ve-elu* című gyűjteményben is megjelent, a „Polin: Sipurei agadot” című részben; S. Y. Agnon: *Elu ve-elu*. Jeruzsálem, 1971. 383–388.
- ⁴⁹ Lásd a hivatkozások Homets ben Jayinra a *Talmud*-ban (Bava Mecia 83b) nemcsak gazdasági, hanem erkölcsi romlásra is utalnak (például Shimeon bar Johai fia).
- ⁵⁰ Agnon: Ma'gelei cedek. 387. A *hijukb* (mosoly) szó a talmudikus héberben, akárcsak a *chok* (nevetés) a bibliai héberben, számos konnotációval rendelkezik a jóindulatú arckifejezéstől a gúnyig (lásd *Bava Kama* 117a; *Eruvin* 48a). Agnon történetében Az Az Ember még kétszer mosolyog jóindulatúan, amikor megjelenik az öregember cellájában, és felkészíti az útra Izrael földje felé (Agnon: Ma'gelei cedek. 388). A mosoly a három repülés közül az elsőnél véget ér.
- ⁵¹ Agnon. Ma'gelei cedek. 388.
- ⁵² Jézust a keresztre feszítése során ecettel kínálják. Lásd János 19,29; Máté 27,34; Márk 15,36. A láncokkal és repüléssel kapcsolatos asszociációkat illetően lásd Ap. csel. 12,6–10.
- ⁵³ Mintz–Hoffman: *Book That Was Lost*. 165. Hillel Barzel hívja fel rá a figyelmet, hogy „titokzatossága miatt a történetet félreolvasták, mintha a keresztények messiásának megváltó hatalmat tulajdonítana. [De] a történet egyértel-
- műen rámutat az öregember hibájából fakadó erkölcsi vesztésre. A judaizmus kapcsolata a kereszténységgel nem szolgálta a zsidók érdekeit, különösen akkor nem, ha a zsidók azt az igazságot, szeretetet és kegyelmet akarták meglátni benne, amelyet a kereszténység saját jussának tart”. Barzel: Bevezető a *Smuel Jozsef Agnon: Mivbar maamarima 'al jecirato* című könyvhöz. 106. Neta Stahl valószínűleg a kritikusok jelenlegi nemzedékéből; az ő elemzése erről a történetről egy olyan kötetben jelent meg, amely Jézus figurájának ábrázolásait tekinti át a modern héber irodalomban. Ennek ellenére ő is azt állítja, hogy bár az elbeszélés Jézus „megkonstruált” képére fókuszál (Jézus a cselekmény elején ikonként, a végén pedig „kő” formájában jelenik meg), valamint arra az exegetikus rejtélyre, amelyet az hoz létre, hogy mindkét fél szisztematikusan félreérti a másikat; végül ez is csak újabb példája annak, amikor Agnon az olvasóval tréfálkodik („meta'tea' banu”); Neta Stahl: *Celem Jebudi: Jitugav sel Jesu ba-sifrut ha-'ivrit sel ha-meab ha-'evrim*. Tel Aviv, 2008. 97. Angol ford.: Tzelem: *The Figure of Jesus in Modern Jewish Culture*. Oxford, 2011. A történet mint „társadalompolitikai szatíra” legrészletesebb „védőbeszédéhez”, beleértve az Agnon életében megjelent kritikai recepció történetének javát, lásd Ariela Abramson: Be-ma'gelei tsedek. *Jerusalem: Sbenaton le-divrei sifrut ve-omanut* 5–6 (1971). 88–103. Abramson számos furcsaságot idéz, amelyek jelzik, mennyire fontos volt Agnon prózája az adott nemzedék számára; ezek közé tartoznak azok a viharok, amelyeket a történet első megjelenésekor, 1923-ban, majd 1953-as, antológiai publikációja alkalmával másodszor is keltett. Abramson írja, hogy Kurzweil nem tudott mihez kezdeni a novellával; Rabbi Herzog személyesen találkozott Agnonnal; Dov Sadan, annak a generációnak az egyik legműveltebb olvasója azt állította, hogy Agnon „flörtölt” Azzal Az Emberrel („*yeab bo mi-shum mizmut 'im oto ha-ish*”); Abramson: Be-ma'gelei tsedek. 88. A Szent Család ikonikus és később rajzfilmes ábrázolásaival vont tanulságos párhuzammal (bár a társadalmi nemet illetően jelentős különbségekkel), valamint a kelet-európai táj felidézésével kapcsolatban, ahol a keresztutakat ilyen ikonok jelzik, lásd Leah Goldberg versét: Madonot 'al parshat derakhim. In: *Taba'ot ashan*. Tel Aviv, 1935. Hálás vagyok Zohar-Weiman-Kelmannak, hogy felhívta a figyelmemet erre a versre.
- ⁵⁴ Robert Alter: *The Book of Psalms: A Translation with Commentary*. New York, 2007. 78. A 23. zsoltárban szereplő ma'gelei tsedek értelmezéséről folyó vitát lásd R. Mei Leibush ben Yehiel Michal Weiser (más néven Malbim) munkájában: „a be-ma'gelei tsedek az a körkörös mozgás, amelyel valaki eléri célját [*ha-derekh ha-sibuv be'igul 'ad sbe-yagia' el mehoz beftov*], azaz ha letértem az egyenes útról, ami körkörös ösvénnyé szűkül, ez az erény egy köre [kerülője] volt”; R. Mei Leibush ben Yehiel Michal Weiser: *Otsar ha-perushim 'al tanakh v-mikraot gedolot le-Meir Leibush Ha-malbim*. 4 kötet. Jeruzsálem, 1956. 4. kötet, 313.
- ⁵⁵ S. Y. Agnon: Tahat ha-'ets. In: *Elu ve-elu*. 461.
- ⁵⁶ *Hilbot malabim* 12,4, idézi Joel Kraemer: *Maimonides: The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds*. New York, 2008. 356.

Angolból fordította Szlukovényi Katalin