



KÉPEK AZ OROSZ VALLÁSOSSÁG KULTÚRTÖRTÉNETÉBŐL

Év: 1791 és 1795.

Hely: A Balti- és az Azovi-tenger közt húzódó vonal környéke.

Esemény: II. Katalin kijelöli a zsidó telephelyek határmezsgyéit.

Műalkotás: Ilarion metropolita: *A törvényről és a kegyelemről* (1050 előtt); *Cion bölcséinek jegyzőkönyve* (1903); Marc Chagall: *Életem* (1923); Iszaak Babel: *Lovashadsereg* (1926); Bohdan Chudoba: *Oroszország és Európa keleti része* (1980).

XIII. kép

Zsidó Oroszország

Amikor Alekszandr Szolzsenyicin író és szenvedélyes amatőr történész (XIX. kép) megkísérelte legutóbbi – és legellentmondásosabb – könyvében megírni az oroszországi zsidók történetét, a *Kétszáz éve együtt* cím mellett döntött (2001, magyarul *Együtt* címmel, 2004). Amikor a történész Vszevolod Vihnovics megkísérelte ugyanezt a témát más szemszögből megírni (és korrigálni Szolzsenyicin egyoldalúságait), könyvének a *Kétezzer éve együtt* (2007) provokatív címet választotta. Mindkét koncepció történetileg védhető. A zsidók oroszországi történetének kezdetét a 18. század fordulójára tehetjük, amikor II. Katalin elfoglalta a lengyel–litván állam keleti részét, s az askenázi zsidók döntő hányada az Orosz Birodalom határmezsgyéjére került. A bécsi kongresszus, mely Oroszországnak ítélte Lengyelország közepét, megvalósította a „zsidók áthelyezését Oroszországba” anélkül, hogy maguk a zsidók egy lépést is tettek volna ennek érdekében.

Másrészt a zsidók megtelepedése a későbbi Oroszország területén sokkal korábbra nyúlik vissza a történelemben, egészen a Krím-félsziget görög városaiig, melyekben a hellénizmus korában és a rómaiak idején zsidó negyedek is keletkeztek (I. kép). Épp ezekben a negyedekben kezdődött el a korai kereszténység terjedése is, mint ahogy másutt is az antik Földközi-tenger partvidékein. De a Kijevi Fejedelemség egészen más formában találkozott a judaizmussal, mint ahogy az az európai történelemben lenni szokott. Nem úgy, mint a városi közössé-

gek egy kisebbségének hitével, hanem mint a Kazár birodalom hivatalos vallásával, melynek török-tatár elitje a judaizmust vette fel, ugyanúgy, mint a közép-európai államok lassanként a kereszténységet vagy az iszlámot. A kazárok az egyik alternatívaként vannak jelen Vlagyimir fejedelem híres „hitvitáján” (IV. kép) is. A kazárok befolyása a Kijevi Fejedelemségre a kezdeti szakaszban valószínűleg igencsak erőteljes volt, melyről Ilarion, kijevi metropolita *A törvényről és a kegyelemről* című prédikációja tanúskodik. A prédikáció első felének teológiai tárgyát a judaizmussal mint a „törvény” vallásával folytatott hitvita képezi. A második részben Vlagyimir herceg retorikai magasztalása zajlik, akit kazár minta szerint „kánnak” (kagánnak) neveznek.

A Kazár birodalom búcsú nélkül tűnt el a történelem süllyesztőjében.¹ Már csak ezért is keltett akkora feltűnést és inspirált annyi, sokféle műfajba tartozó művet a modern korban. A szerb irodalomtörténész és posztmodern prózaíró, Milorad Pavić (1929–2009) megalkotott egy nagy ívű irodalmi misztifikációt *Kazár szótár, 100 000 szavas lexikonregény* (1984, magyarul: 1987, 2006) címmel, mely hivatalosan egy hivatalos barokk kézirat feldolgozása egy hivatalos hitvitáról, mely hasonló Vlagyimiréhoz – de a kazár kán udvarában zajlott le egy századdal korábban, Cirill és Metód látogatásának alkalmából.

Más alkotók a kazár tematikát halálosan komolyan vették – mint olyasvalamit, ami végzetesen érinti Oroszország és Európa sorsát. Lev Gumiljov bevonta a kazárokat saját elképzeléseibe Oroszország eurázsiai etnogenézisééről (V. kép). A cseh katolikus történész (később inkább történelemfilozófus), Bohdan Chudoba (1909–1982) késői könyveiben, mint amilyen pl. a *Rusia y el oriente de Europa* (Oroszország és Európa keleti része, 1980) vagy kéziratosszerű történelemfilozófiai szintéziseiben² megalkot egy elméletet, mely szerint a török-tatár kazárok nem tűntek el, hanem keleti zsidókká, azaz askenázókká alakultak át. Etnikai értelemben végképp nem zsidók. Valamiféle biológiai, fatális idegenségből kifolyólag mégis a keresztény nemzetei érdekei ellenében cselekedtek, akik közt elszórtan éltek. A kazárokkal kapcsolatba hozzák a liberalizmust, az ateizmust, a náciizmust és a bolsevizmust. Chudoba egy olyan „kazár elmélet” híve, mely radikálisan elkülöníti a „kazárokat” és a „zsidókat”, hogy a rendelkezésére állhasson egy alternatív fogalom, melyhez kényelmesen hozzá lehet rendelni minden negatív konnotációt, mindazt, ami a „zsidókkal” kapcsolatosan a szélsőjobboldal antiszemita gondolkodásmódjára jellemző (legyen bár katolikus vagy pravoszláv), s közben mégse legyen antiszemita, hiszen az ilyesmi az ő korában, a holokauszt után az európai társadalomban immár elfogadhatatlan. Chudoba művében található az alábbi megfogalmazás: „a gyermek Tomásnak, aki 1850-ban született Hodonínban egy bűzös kazár pálinkamérésben, azaz udvarában a török Redlich családban (...) semmi köze nem volt a csejkovicei urasági kocsis Masarykhoz”.³

Még mielőtt a modern antiszemitizmus kialakulására egyáltalán sor kerülhetett volna, a kazár éráról számítva hosszú századok teltek el, s ezekben a zsidók jelenléte mind a kijevi, mind a moszkvai fejedelemségben minimális volt. Noha a zsidó gyökerek kérdése felmerült egy novgorodi vallási csoporttal kapcsolatban, akiket ellenfeleik „zsidózóknak” hívtak (VIII. kép), ez inkább ritkaságszámba ment. A Litván Nagyfejedelemségben más volt a helyzet. A nyugat-európai pogromok elől Litvániába menekült az askenázi zsidók magva, és a lengyel-litván állam kedvezett is nekik. Értelmiségi elitjük kapcsolatba kerültek az orosz-litván értelmiségi elittel, és nem kizárt, hogy a reform- és reformációs gondolatokat és kulturális mozgásokat erőteljesen befolyásolták az ottani zsidókkal folytatott viták. Ez a lehetőség különösen kézenfekvő a radikális, unitárius, a bibliai szövegekhez leginkább visszatérő, Szimeon Budnij nevével fémjelzett reformáció, vagy Skoryna ószövetségi nyomtatványainak (IX. kép) esetében. Összevetve ezzel (a bizonyára csak relatíve) nyugodt együttéléssel annál nagyobb sokknak számított a pogromhullám, mely a 17. század közepén, Bohdan Hmelnickij felkelésének idején magával ragadta a Litván Nagyfejedelemség jelentős részét, ám ez mégsem készítette az askenázi zsidókat az ország elhagyására.⁴

Amikor II. Katalin elfoglalta a lengyel-litván állam „rá eső” részét, nagyjából meghatározta az egykori Litvánia és a Moszkvai Fejedelemség között a „zsidó letelepedés határvonalát” – azt a keleti határvonalat, mely mögé zsidó nem költözhetett.⁵ Ez a „letelepedési határvonal” később a zsidók egyenjogúságának oroszországi elvesztését jelképezte, és jellemző módon csak a cári rendszer bukása után, 1917 tavaszán számolta fel az ideiglenes kormány. Más tekintetben a zsidók lengyel fennhatóságából oroszba való átkerülése nem jelentett lényeges változást. A Katalin-féle korlátozott tolerancia jegyében megmaradhattak belső önkormányzataik

(kahal). Kulturális és szellemi fejlődésük a 19. század első felében alig mutat bármilyen közös vonást az oroszéval – a saját hagyományaik szerint élnek, saját problémáikkal foglalkoznak.

A zsidó közösségek ez idő tájt belső szellemi tusáikat vívják arról, „hogyan tovább” – ez a hászkálá (zsidó felvilágosodás), a hagyományos rabbinista ortodoxia és a misztikus haszidizmus közt dúló vita. Sokkal később – amikor már a végét járja – a haszidizmus a maga csodarabbijaival és extatikus vallásosságával különösen a romantikus irodalmi kultusz kedvelt tárgya lett, és jelentősen inspirálta a zsidó–keresztény párbeszédet is. Már csak akkor, amikor olyan „nyugati zsidó” szerzők, mint pl. Martin Buber (számos tanulmányt írt erről a 20. század elején, míg végül 1949-ben megszületett a *Haszid történetek*, magyarul: 1995) vagy Jiří Langer (*Kilenc kapu*, 1937, magyarul: 2000) figyelnek fel rá és közvetítik irodalmi és teológiai értelemben is a nyugati olvasók felé. Abban a korszakban, melyet Buber és Langer a haszidizmus fénykorának tart, a haszidizmust a zsidók és a nem zsidók egyaránt a zsidó identitás legelmaradottabb és legreménytelenebb formájának tartják.

Ahogy apránként eltűnik a Katalin névvel fémjelzett tolerancia, és érvényre jut a Miklós-féle „nagy átrendezés” a pravoszláv restauráció szellemében, az oroszországi zsidóságot is egyre inkább bekapcsolják a társadalmi struktúrákba. Ez nagyrészt akarata ellenére történik és szégyenletes módon – minden autonómia és kivétel felszámolásával, a hadikötelezettség bevezetésével (a seregben viszont magasabb katonai fokozatot zsidó nem szerezhettek), illetve időszakosan a zsidó fiúk elszakításával a családjaiktól, hogy „helyes” neveltetésben lehessen részük. Csak később jelennek meg az intézkedések pozitív mellékhatásai is: a zsidó fiatalok egy része bejut az orosz egyetemekre, és közelebb kerül az orosz kultúrához. A 19. század második felében remény mutatkozik arra, hogy az oroszországi zsidóság, vagy legalább annak egy kis része hasonlóan sikeresen lesz képes érvényesülni az orosz kultúrában és társadalomban, mint hitsorsosaik Poroszországban, Ausztriában vagy Magyarországon – azokban az országokban, melyekben a szellemi és művészeti életet a 19. és a 20. század fordulóján zsidók nélkül el sem lehet képzelni.⁶

Oroszországban azonban minden másként történt. Az orosz állam, mely a konzervatív „restaurációs” erők növekvő túlsúlyának köszönhetően nem engedte meg a zsidók teljes integrálódását (s ennek jelképe volt a „letepedési vonal”), továbbra is a nem teljes jogú „idegenek” pozíciójába kényszerítette őket. Az orosz–zsidó elit, érezvén a maga megalázó, az örök várakozás pozíciójába kövült helyzetét (és megrémítve az olykor elinduló pogromhullámoktól) válaszként saját identitásának megteremtése érdekében más megoldások felé fordult. Egy részük egy autonóm nemzeti zsidó kultúra kiépítéséhez fogott. Ennek hordozója a jiddis nyelv lett, melyet irodalmi rangra emeltek, és amely Sólem Aléhem (Aléchem, 1859–1916), illetve tucatnyi más szerző művében vált figyelemreméltóan sikeressé, sőt végül világhírű irodalom hordozójává.⁷ Később a cionizmus hatására számos irodalmár áttért a jiddisről a héberre, mely még inkább megerősítette a világ zsidó közösségéhez való tartozást, és gyengítette az Oroszországhoz való kötődés erejét. Ez az új „elzsidósodás” az oroszországi zsidóság egy része számára a 19. század végén és a 20. elején kitörő pogromoknak és a gazdasági problémáknak köszönhetően lehetővé tette a belső, lelkiileg megkönnyített elszakadást, és mintegy kétmillió orosz zsidó kivándorlását Amerikába, vagy részben Palesztinába. Azok, akik időben elmentek, nem is sejtették, hogy ezzel saját életüket és vele utódaikat mentik meg.

Ebből a zsidó elit egy részét is érintő kivonulásból születik meg az oroszországi – pontosabban szólva az egykori lengyel–litván állam, vagy a mai Ukrajna és Fehéroroszország területéből – kivándorolt zsidó világjelensége. Ide tartoznak a párizsi iskola művészei: a két vityebszki, Marc Chagall és Osszip Zadkin, a szmilovicsi Chaim Soutine, a klimavicsi Antoine Pevsner. Ide sorolhatók az amerikai populáris kultúra csillagai: Irving Berlin, a slágergyáros, Mogiljov (Mahiljov) mellett született Israel Beilin néven, Ralph Lauren divattervező szülei Pinszkből vándoroltak ki Amerikába Lifsic néven. Ide tartoznak egyes izraeli politikusok: a visnyevai születésű Simón Peresz, a pinszki Chaim Weizmann, a breszti Menachem Begin.

És ide tartoznak a híres haszid caddikok is. Buber *Haszid történeteinek* egyik hőse a vityebszki Menachem Mendel, aki átvitte Palesztinába a haszidizmust. Ma a legbefolyásosabb (és tekintettel a caddikok hetedik dinasztiájának messiási ambícióira egyben a legellentmondásosabb) haszid mozgalom a Chábád, azaz a lubavicsi haszidok mozgalma, mely a mai orosz–fehérorosz határon található Ljubavicsi nevű faluból indult el. Marc Chagall

is elmeséli önéletrajzában (francia nyelven, 1923), hogy miként találkozott az első világháború idején az ötödik ljubavicsi rebbével, hogy tanácsot kérjen, mit is kezdjen az életével és szellemi örökségével: „Meg akartam kérdezni tőle, hogy az izraeli nemzet valóban Isten választott népe-e, ahogy azt a Biblia írja. Meg akartam tudni többek között, hogy mit gondol Krisztusról, az ő halvány jelenléte már régóta nyugtalanított”.⁸ Csalódottan írja le viszont a rideg és formális vallási üzlet légkörét, mely a híres caddikot körülvette: „Istenem! Miféle rabbi vagy te, rabbi Schneersohne!”⁹

Természetesen sokaknak a megnevezett kulturális, politikai vagy vallási világhírességek közül a születési helyet leszámítva semmi köze sincs Oroszországhoz, Ukrajnához vagy Fehéroroszországhoz. Ugyanakkor bizonyítják, hogy a zsidók hazája a széles nagyvilág, vagy patetikusabban szólva a szellem világa. Vannak kivételek is. A leghíresebb kivétel, az orosz, pontosabban szólva fehérorosz zsidók világhírű képviselője, aki szülőhelyéről tartós ihletett mérített, a fenn idézett Marc Chagall, aki Moishe Segal néven született. Olyan művész volt, aki egész életében Vityebszket, gyermek- és ifjúkora városának álmait és látomásait festette, aki önéletrajzában elbeszéli annak a zsidó fiúnak a viszontagságait, aki Szentpétervárra akar menni, hogy festészetet tanulhasson, ám az a „letelepedési vonalon” túl volt, ahol így csak illegálisan tartózkodhatott, és aki jellemző módon Párizst az „ő második Vityebszkének” nevezte. Olyan művész volt, akit a szülővárosában, Vityebszkben hosszú ideig kitöröltek az emlékezetből – és csak a nyolcvanas években kezdték el őt fokozatosan átértékelni és vizuálisan is viszszahonosítani, mint a város leghíresebb szülöttét.¹⁰

Chagall önéletrajza franciául íródott. Bella Chagall (1895–1944), Chagall feleségének elbeszélései (*Égő gyertyák*) ugyancsak az óvilág oroszországi zsidó közösségeinek világát ábrázolják egy ábrándos, érzelmi és esztétikai lányperspektívából, és jiddis nyelven íródtak. Mindkét mű szélesebb értelemben az orosz és a fehérorosz kultúra kincsei közé tartozik – ahogy a cseh kultúrához tartoznak a prágai (zsidó) német irodalom remekei vagy Jiří Langer héber versei.

A zsidó elit egy másik része más megoldást talált. Azonosult az orosz nyelvű kultúrával, de azon belül a baloldali, forradalmi, cár- és egyházellenes mozgalommal (XVIII. kép). Ez az a tér, ahol az eloroszosodott zsidókat az orosz nyilvánosság megfelelő rétege erősítésként üdvözölte, a restaurációs korszakban viszont épp ez által erősödött meg az antiszemitizmus. A politikai szélsőjobb (oroszországi nevén a „fekete százak”) oldalon, de a pravoszláv irányultságú gondolkodók mérsékeltbb köreiben is kialakult egy fogalmi láncolat: „zsidó = ateista = forradalmár = terrorista”. A zsidó az, aki el akarja pusztítani Oroszországot.¹¹

Ezekben a restaurációs körökben keletkezik az a könyv, mely szinte azonnal a megjelenés pillanatában világsikert arat, ám rendszerint mégse sorolják be a klasszikus orosz irodalomba. Ugyanakkor tágabb értelemben beletartozik, akárcsak Sólem Aléhem novellái vagy Marc Chagall emlékiratai, ám fordított hanghordozásban. Ez a könyv ugyanis a *Cion bölcséinek jegyzőkönyve*. A könyv szövege 1903-ban jelent meg először a Russzkoje znamja című folyóiratban, majd 1905-ben könyv alakban, s mely azt állítja magáról, hogy az első cionista világkongresszus jegyzőkönyve (mely 1897-ben valóban le is zajlott Bazelben), és hogy „leleplezi” a világ zsidóinak világalma tervét.

A *Cion bölcséinek jegyzőkönyve* szerint a zsidó világalom előkészítése már most folyamatban van. Erre szolgál az erkölcs, a vallási és a demokratikus értékek felforgatása, mely csak az anarchia eszköze. Majd ha a nemzetek kellőképpen össze lesznek zavarodva, s kemény kéz után kiáltanak, akkor jön el az ideje a zsidó királynak. A *Cion bölcséinek jegyzőkönyve* tömör, aforizmaszerűen kiélezett jelszavakban íródott. Olykor szuggesztíven hat, máskor naivan és akaratosan is komikusan, – ám mindig átütő erővel és könnyen megjegyezhető módon szólal meg:

„A politikai szabadság csak egy idea, és nem valóság. Ezt az ideát kell kihasználni, szükségünk van rá mint hatásos családokra. (...) A tőke despotizmusa, mely teljes egészében a kezünkben van, rákényszeríti az államot, hogy elfogadja az általunk nyújtott szalmaszálát, mert máskülönben szakadékba zuhan. (...) A goj nemzetek kimeríthetetlen aljassága, az erő előtt csúszó-mászóké, a gyengeséggel szemben könyörteleneké, a kihágások iránt kíméletleneké, a büntettek iránt jóindulatúakéi (...) mind olyan tulajdonságok, melyek a mi függetlenségünket mozdítják elő. (...) A munkásokba anarchista ideákat fecskendezünk, és buzdítjuk őket az alkoholfogyasztásra. (...) Ellenállást kell szítanunk – világháborúval.”¹²

A történészek fokozatosan tárták fel e valóban figyelemreméltó orosz irodalmi alkotás valódi eredetét. Valószínűleg Matvej Golovinszkij (1865–1920) újságíró írta a cári titkosszolgálat főnökének, Pjotr Racskovszkijnek (1853–1910) a kérésére a francia antiszemita körök együttműködésével és régebbi szövegek felhasználásával, melyek a „világméretű összeesküvés leleplezésének” kedvelt műfajába tartoztak. Irodalomtörténeti szempontból a legérdekesebb, hogy a *Cion bölcseinek jegyzőkönyve* gyakran utal és nem csak ironikus értelemben jelentős orosz irodalmi alkotásokra. Néhány programpont, melyek a totalitárius társadalom létrehozásáról szólnak szándékosan céloznak azokra a tervekre, melyeket Dosztojevszkij *Ördögök* (XVIII. kép) című regényében a „forradalmár” Verhovenszkij és Sigaljov terjesztenek elő (akik ráadásul nem is zsidók!) – s e tervek pedig egyes valós orosz forradalmárok terveit idézik meg...¹³

A *Cion bölcseinek jegyzőkönyvét* többen olvasták, mint Dosztojevszkij *Ördögök* című regényét. Olvasta II. Miklós cár, olvasták a Fehér Gárda bolsevikok ellen küzdő harcosai, olvasták a nyugat-európai katolikus reakciósook, olvasták a felekezet nélküli antiszemita beleértve Adolf Hitlert is – és a „világméretű összeesküvés-elméletek” hívei máig olvassák. Ez a felmérhetetlen siker bizonyára nagyrészt az ilyen elméletek iránti pszichopatologikus hajlamokból fakad, de hozzájárul ehhez a pamflet irodalmi hatékonysága is, hiszen a maga szerencsétlen műfajában kétségtelenül klasszikus mű született. A már említett, szilárdan rögzült „zsidó = ateista = forradalmár = terrorista” fogalomláncolatból indul ki, melynek pozitív ellenlancolatát Uvarov restaurációs triáza képezi: „önkényuralom + pravoszláv hit + népnemzet” vagy ennek analóg párja más nemzetek vagy felekezetek restaurációs törekvéseikor.

Csakhogy ez a beidegződés nem alakulhatott volna ki, ha ezzel szemben nem lett volna érvényes, hogy sok művelt orosz zsidó kapcsolódott be erőteljesen és szenvedélyesen a szélsőbalos, sőt terrorista szervezetek tevékenységébe. Amikor Borisz Szavinkov (1879–1925), a cári éra egyik legismertebb terroristája megírja Párizsban Voszpominanyija terrorista (Egy terrorista emlékiratai, 1909) című művét, szinte minden terrorista tettestárs, akit önmagán kívül említ, zsidó nevű. Szavinkov ezt a zsidó vonalat nem hangsúlyozza különösebben, se pozitív, se negatív értelemben. Egyszerűen leírja a megszokott valóságot maga körül. Ám amikor a bolsevik puccs után 1917 novemberében az új hatalom magához ragadta a gyeplőt, mind a kormányban, mind a Vörös Hadsereg vezérkarában, mind a bolsevik pártszervezetekben, mind az új kulturális intézmények vezetésében is rengeteg zsidó tevékenykedik, és a változásokat, melyeket a bolsevikok hajtottak végre a társadalomban, s amelyek olyan radikálisan eltérnek a régi Oroszország rendszerétől, könnyen lehetett úgy értelmezni, mintha igazolnák a *Cion bölcseinek jegyzőkönyvét*. Az olyan zsidó publicisták, mint az emigrációban kiadott *Rosszija i jevrejji* (Oroszország és a zsidók) szerzői, akik a másik oldalon állnak, hitvallást tesznek az orosz zsidó hazafiság mellett, és ugyan felszólítják bolsevizálódott hitsorsosaikat a megbánásra, hangjuk pusztába kiáltott szó marad.

A zsidók ördögi körben találták magukat. A régi Oroszország oroszosodásra kényszerítette a maga zsidóit, de nem hagyta, hogy teljes értékű oroszokká váljanak (a 19. század orosz kultúrájában és művészetében jóformán egyetlen zsidó sincs). Viszont sok zsidó szembefordult ezzel a régi Oroszországgal és bekapcsolódott egy új Oroszország felépítésének kísérletébe, melyről szubjektíve, saját pozíciójukból és tapasztalataikból kiindulva azt hitték, hogy igazságosabb és emberségesebb lesz, mint a régi volt. Objektíve azonban a rezsím társaképzői lettek, mely a huszadik században a náci rendszer mellett a legádázabb és legdestruktívabb társadalmi kísérlettel nőtte ki magát, s a Dzsugasvili-Sztálin érában még saját embereinek zömét is likvidálta... És épp ez a társépítői funkció erősítette meg az antiszemitákat saját antiszemizmusukban.

Az ördögi kör folytatódik e történelmi korszak interpretálásakor is: a zsidóság szerepvállalásáról beszélni a bolsevik rendszerben, legyen bármennyire tragikus történelmi jelenség, magában hordozza a kockázatot, hogy az ilyesfajta beszéd implicit módon támogatja majd az antiszemitizmust: Szolzsenyicin *Kétszáz év együtt* című könyvében, mely rendkívül részletesen tárgyalja a zsidó forradalmiság és a zsidó bolsevizmus jelenségét, gyakran csap át tényleírásból valamiféle szemrehányóan szomorkás hangnembe, mely bizony gyakran késélen táncol. Csakis és kizárólag mentegetőzve beszélni róla pedig implicit módon a bolsevik rendszer elvetemültségének enyhítése lenne. Nem beszélni róla pedig azt jelentené, hogy lemondunk az orosz, európai, keresztény és zsidó szellem komplex megértését illetően.¹⁴

A kultúrtörténetnek a politológiával vagy a vallási intézmények történetével szemben megvan az az előnye, hogy kiléphet az ördögi körből – eltávolodhat a nagy koncepcióktól a konkrét tanúságtételek felé, melyeket a műalkotások tárnak elénk. Noha a 19. századi orosz kultúra szinte „zsidótlan”, a 19. század végén egyre jobban megnövekszik a zsidók részvételi aránya. Az elsők között honosodott meg a merengő orosz természet festőjének, Iszaak Levitannak a művészete (1860–1900) és Oszip Mandelstam (1891–1938) költészete, mely neoklaszszicista poétikáját összekapcsolta Szentpétervár képével és az orosz múlt mítoszaival, mint ha nem is lenne zsidó. *Zsidó káosz* című esszéjében, mely *A kor lármája* (1925) című sorozat része, mégis csak visszaemlékezett saját eredetére, családjá összetett nyelvi vándorlására a német, a jiddis és az orosz között. A bolsevik fordulat után a zsidó szerepvállalás ugrásszerűen megnőtt. Az orosz zsidó művészek konkrét sorsa, történetei és szövegei sokrétűbben ábrázolják az orosz–zsidó kapcsolatokat, de a vallás és a forradalom közti viszonylatokat is, mint az általános összefoglalások.

Még egyszer hadd idézzük Marc Chagallt. Noha alkotóként apolitikus, ő is elmeséli a bolsevik hivatalokkal való együttműködés egy epizódját. Rögtön a puccs után behívatta őt a kultúráért felelős komisszár, Anatolij Lunacsarszkij, akivel Chagall a háború előtt már Párizsban találkozott:

„A marxizmusról szóló ismereteim mindössze arra korlátozódtak, hogy Marx zsidó volt és hosszú, fehér szakállat viselt. És tudatosítottam, hogy művészetem valószínűleg nem igazán illik hozzá. Azt mondtam Lunacsarszkijnek: Először is, ne kérdezze, mért festem zöldre a kék eget, vagy hogy mért lehet látni a tehén hasában a borjút stb. Más hozzáfűzni valóm nincs is, ha Marx olyan okos, majd feltámad, és mindent megmagyaráz önnek.”¹⁵

Lunacsarszkij ennek ellenére kiküldi Chagallt szülőhelyére, Vityebszkbe, mint helyi, kultúráért felelős komisszárt – és Chagall hozzá is lát a „hivatali teendőkhöz”: összehívja a helyi csendéletfestőket és közli velük, hogy továbbra is fessenek képeket. A Szentírásban jártas ember nem tudja nem észlelni ebben a „puszta szóval való átváltoztatásban” Krisztus kijelentésének visszhangját, melyet a galileai halászoknak mondott: „Jöjjetek utánam, és én emberhalászokká teszek titeket” (Mt 4, 19). Hogy egy zsidó – aki akkor épp bolsevik komisszár – tudtában evangéliumi képek munkálnak, csak látszatra ellentmondásos. Chagallt ugyanis egész életében foglalkoztatta Krisztus alakja, lévén, hogy az is zsidó (lásd a *Fehér keresztre feszítés* című képet 1938-ból, melyen Krisztus ágyékkötője nem más, mint egy imasál, azaz tálisz!) – és a kvázi vallásos pátosz szinte leválaszthatatlanul hozzátartozik a forradalmi retorikához.

Chagall számára a bolsevik komisszár pozíciója csak röpké, platonikus epizód volt, szerencsére időben és tartósan Párizsba költözött. Egy másik művész, az expresszionista prózaíró, Iszaak Babel (1894–1941) számára a zsidó, orosz és forradalmi identitás találkozása és egymásra találása egy életre szóló téma maradt. Elbeszéléseiben, melyek szülőhelyén, Odesszában játszódnak, bemutatta a forradalom előtti zsidók életét a „letepedési vonal” mögött, akik a művelődés és a kultúra révén szeretnének felemelkedni a társadalmi ranglétrán. *Pincelakás* című művében egy gyötrelmes és durva családi vita groteszk jelenete játszódik le („Engem és Bobkát is zsidó átkokkal átkozott meg, és esküdözött, hogy kifolynak a szemeink, hogy a gyerekeink már az anyaölből rothadásnak és bomlásnak indulnak”¹⁶). Az elbeszélő, aki meghívta egy gazdagabb, integráltabb családból származó osztálytársát („Elsápadt és körülnézett. A zsidó átkozódásokhoz nem értett, de az ostoba orosz fenyegetőzéseket azt jól értette.”¹⁷) látogatóba, azzal szeretné elterelni a figyelmet, hogy elkezd szavalni egy Shakespeare-monológot. Ez tehát az ambíció, a pátosz és a zsidóság bezártsága a régi Oroszországban: Shakespeare egy nyomorult odesszai zsidó család pincelakásában...

Babel hírnevét elsősorban kvázi riportszerű elbeszélései alapozták meg a *Lovashadsereg* című ciklusból (1926, magyarul: 1957), melyhez akkor gyűjtött anyagot, amikor a Cseka (államvédelmi bizottság) propagandistája volt, és a Vörös Hadsereg Lengyelország ellen harcolt. Azokon a helyeken, ahol áthalad a „vörös lovasság” – és ezek a helyek az egykori lengyel–litván állam régi falusi zsidó telephelyei voltak, ott véres nyomot hagyott fehér és vörös egyaránt. Ezekből a helyekből és ezekből a nyomokból táplálkozik Babel expresszionista poétikája, tudatosan sarkítva helyezve egymás mellé a rettegés és az extázis ellentétét, a nyers rész-

leteket és az édes álmod, a halál naturalista vigyorát és a természeti vagy emberi szépség felvilágosításait. Illetve a zsidóságot és a forradalmat.

A *Gedali* című novella főhőse egy zsitomiri töpörödött öreg szatócs, aki túlélte a fehérek pogromját, és fájdalmasan kérdi, miért olyan erőszakos a forradalom:

„De a lengyel is lőtt, szerelmemes uram, mert ő az ellenforradalom. Maguk meg lőnek, mert maguk a forradalom. A forradalom pedig kellemes dolog. (...)Vajon ki mondja meg Gedalinak, hogy hol a forradalom és hol az ellenforradalom? Valaha tanultam a Talmudot, szerettem Rasi magyarázatait és Majmonides könyveit. (...) És íme, mi valamennyien tudós férfiak arca borulunk, és egy hangon kiáltjuk: Jaj nekünk, hol van a gyengéd forradalom? (...) Az Internacionálé? Jól tudjuk, hogy mi az Internacionálé, én a jó emberek Internacionáléját akarom, azt akarom, hogy minden lelket számba vegyenek, és első osztályú ellátásban részesítsenek. Na, lelkem, nesze: az élet nevében egyél annyit, amennyi csak beléd fér. Meg tudná-e mondani, elvtárs úr, mivel is eszik az Internacionálét? Puska porral, válaszoltam az öregnek, és a legjobb vérrrel fűszerezik...”¹⁸

(*Elbert János és Wessely László fordítása*)

A *rabbi fia* című elbeszélésben a forradalmár zsidó elbeszélő alakja lép fel főhősként, igaz, már holtan – az ifjú forradalmár, azaz a maradványai így szólnak:

„Volt itt minden egy rakáson: agitatori megbízólevél és a zsidó költő emlékirata. Lenin és Majmonides arcképe feküdt egymás mellett. Lenin koponyája göcsörtös vasból és Majmonides arcképe selyemre festve. Egy női hajfürt lapult a párt VI. kongresszusának határozatait tartalmazó kis könyvecskében, és a kommunista röplapok margóján óhéber versek kacskaringós sorai szorongtak. Bánatos és gyér esővel ömlöttek rám az *Énekek éneke* lapjai meg a pisztolytöltények.”¹⁹

(*Elbert János és Wessely László fordítása*)

Az elbeszélés szomorúsága nem a fiatal férfi halála miatti szomorúság. Annak az evidensen lezáruló pillanatnak a szomorúsága, amikor még úgy látszott, hogy létezhet kettős identitás. A bolsevik kritika helyesen értette meg, hogy Babel prózáinak hősei nem az „új emberek”, a bolsevik osztagok orosz katonái – akiket általában durvának és primitívnek mutat be –, hanem azok az emberek, akik nem képesek megtagadni kötődéseiket a régi zsidó szellem világához. A bolsevik rendszer második lépésben már egyértelműen kényszerítette zsidó híveit, hogy megtagadjanak mindent, ami a nem bolsevik zsidó hagyományokhoz köti őket. Dzsugasvili-Sztálin fokozatosan megszárolta le nem csak a zsidó kommunista előjárókat, hanem a zsidó (és valamelyest legalább kommunista) írókat is, mint pl. Babelt vagy a végképp nem kommunista, de zsidó Mandelstamot.

Ezzel összefüggésben a huszadik század második fele is kitermel egy orosz zsidó jelenséget: „a forradalomellenes forradalmiságot”. Más szavakkal: az orosz zsidók vagy a zsidó származású oroszok jelenlétét a szovjetellenes politikai és művészi emigrációban. Amilyen aránytalanul sok volt a zsidók száma az első bolsevikok között, olyan nagy arányban vannak a zsidó emigránsok. Ellenszernek a zsidó származású komisszárok és csekisták neveinek litániájára, kezdve az obligát Bronstein-Trockij nevével, melyet olyan szívesen citálnak az antiszemitaik, ott az ellenzéki, szamizdatos vagy emigrációs személyiségek litániája, köztük Jevgenyija Ginzburg (1906–1977), a Gulágról szóló egyik első memoár szerzője, és az ő fia, Vaszilij Akszonov (I. kép), Vaszilij Grosszman (1905–1964), aki *Élet és sors* című regényében (halála után jelent meg 1980-ban, magyarul: 2013) a *Háború és béke* modern párhuzamának megalkotására törekedett, és hőseit végigvezette mindkét típusú koncentrációs tábor borzalmain, Lev Kopelev (1912–1997), irodalomtörténész és disszidens, akit Szolzsenyicin ábrázolt *A pokol tornáca* (1968, magyarul: 1990) című regényében a Sztálin által bebörtönzött zsidó alakjában, aki ennek ellenére még mindig töretlenül hisz a forradalomban, Alekszander Galics (1919–1977), a „gitáros költő”, aki ironizálni mert Dzsugasvili-Sztálinon és az egész sztálinista rendszeren, Borisz Hazanov (1928), a *Zsidók a Szovjetunióban* című szamizdat folyóirat szerkesztője, a disszidens, zsidó származású keresztény teológusok, Alekszandr Meny vagy Anatolij Krasznov-Levityin (XIX. kép) és mások. Különleges fejezetet képez az orosz zsidó disszidensek történetében Andrej Szinyavszkij (1925–1997) író és irodalomtörténész esete, aki provokatív módon fordult szembe a zsidó nevek eloroszosításának tabuizált hagyományá-

val. Ő, noha nem volt zsidó, szamizdat szövegeit zsidó álnéven (Abram Terc) írta, miközben szamizdatos „bűntársa” és később elítélttársa Jurij Danyiel egy jeles jiddis drámaíró fia volt...

A nevezettek közül sokan eredetileg kommunista családból származtak. Mintha még egyszer szeretnék volna érvényesíteni ősatyáik hitét a messianisztikus boldog jövődöben, melyet elődeik a cionista vagy forradalmi jövődö üdvhitévé konvertáltak át – azzal, hogy most a demokrácia boldogabb jövőjében bíznak, és ahogy ősatyáik és elődeik tették, nekik is mindent fel kell áldozniuk az ügy érdekében. Az életinterjú műfajában erről Pavel Litvinov beszél, a bolsevik külügyi komisszár, Makszim Litvinov unokája, aki egyike volt azon „nyolc becsületesnek”, akiknek sorsa drámai úton összefonódott a cseh kultúrával.²⁰ Néhány orosz kommunista zsidó közvetlenül be is lépett a cseh kultúrába – ők egy jellegzetes életrajzi szakaszukban nyelvi identitásukat oroszról csehre változtatták. Egy orosz zsidó „anabázisának” az egyik legfigyelemreméltóbb irodalmi tanúsága Stanislav Budín (1903–1979) *Jak to vlastně bylo* (Hogy is volt valójában, posztumusz, 2007) című memoárja. Stanislav Budín Kamjanyec Podolszkban született, a régi Katalin-féle „letelepedési vonal” egyik városában Bencion Baty néven. Az orosz kultúrában nevelkedett, elment Csehszlovákiába és elkezdett csehül írni, jelentős kommunista újságíró lett, életét pedig disszidensként, a Charta 77 aláírójaként koronázta meg. Hitét a forradalomban azonban megőrizte.

Közben Oroszországban más zsidók visszatértek a cionista hithez vagy az őseredeti valláshoz, a zsidó ortodoxiához. Az ő orosz, pravoszláv polgártársaik közül pedig néhányan visszatértek az „antiszemitizmus”²¹ hitéhez (XIX. kép, Utószó). ■ ■ ■

JEGYZETEK

- 1 Vö. Michal Téra: *Chazaři – stručný životopis jedné zapomenuté říše*, in Hanuš Nykl (szerk.): *Kulturní, duchovní a etnické kořeny Ruska. Vlivy a souvislosti*. Pavel Mervart, Červený Kostelec 2006, 15–36.
- 2 Vö. M. C. Putna: *Bohdan Chudoba – Česko-španělský katolický historikof proti všem*. In: Bohdan Chudoba: *Vím, v koho jsem uvěřil a jiné eseje*. Brno: CDK 2009, 127–156.
- 3 Bohdan Chudoba: *Do třetí války*. Kézirat, Eva Chudoba magánarchívuma, Madrid, 22.
- 4 Vö. Heiko Haumann: *Dějiny východních Židů*. Votobia, Olomouc 1997.
- 5 Martin Gilbert: *The Atlas of Jewish History*. William Morrow and Co., New York City 1993.
- 6 Vö. András Gerő et al.: *Rakousko-uherská monarchie. Habsburská říše 1867–1918 slovem a obrazem*. Slovart, Praha 2011.
- 7 Chine Shmeruk: *Dějiny literatury jidiš*. Votobia, Olomouc 1996. A könyv ugyan lengyel szemszögből íródott, de lényegében ugyanezt az anyagot dolgozza fel.
- 8 Mark Chagall: *Můj život*. Odeon, Praha 1969, 135. (Magyarul: *Életem*. Gondolat, Bp., 1971)
- 9 Uo.
- 10 Vö. Arkagyij Podlipcszkij: *Vityebszkie adresa Marka Sagala*. Vityebszkij kraevedcseszkij fond imenyi A. Szapunova, Vityebszk 2000.
- 11 Vö. Zbyněk Vydra: *Židovská otázka v carském Rusku 1881–1906. Vláda, Židé a antisemitismus*. Univerzita Pardubice, Pardubice 2006.
- 12 *Protokoly Sionských mudrců*, F. Komrska, Královské Vinohrady 1926, újranyomás: in Janusz Tazbir: *Protokoly sionských mudrců – pravda nebo podvrh?* Votobia, Olomouc 1996, 6–7, 20, 30 és 31.
- 13 Vö. Janusz Tazbir: *Protokoly sionských mudrců – pravda nebo podvrh?* Votobia, Olomouc 1996, 86–88.
- 14 Hogy ez a téma milyen nehéz, és ugyanakkor mégis milyen könnyen kerül „szélsőséges helyzetbe” a kutató, azt bemutatja Petr Bakalář *Tabu v sociálních vědách* című könyve (Votobia, Olomouc 2003).
- 15 Mark Chagall: *Můj život*. Odeon, Praha 1969, 146.
- 16 Iszaak Babel: *Rudá jízda*. Lidové nakladatelství, Praha 1984, 203. (Magyarul: Lovashadsereg. Európa, Bp., 1974)
- 17 Uo.
- 18 Uo., 27–28.
- 19 Uo., 103.
- 20 Vö. Adam Hradílek (szerk.): *Za vaši i naši svobodu*. Torst – ÚSTR, Praha 2010, 79–111.
- 21 A legfrissebb szépirodalmi alkotások közül, melyek az oroszországi zsidóság és kereszténység kapcsolatára reflektálnak, mindenképp ki kell emelni Ljudmila Ulickaja *Daniel Stein, tolmács* című regényét (csehül: 2012, magyarul: 2009).

Martin C. Putna (1968): cseh irodalom- és kultúrtörténész, kritikus, esszéíró. Klasszika-filológiát, szlavisztikát és teológiát tanult. 1991-től a prágai Károly Egyetem oktatója, 2013-tól a kulturális antropológia professzora. Elsősorban kulturális antropológiával, vallás- és irodalomtörténeti kérdésekkel foglalkozik, latin, görög, orosz, német és angol nyelvből fordít. Az első magyar fordításban megjelent könyve a *János nevében. Kereszténység és homoszexualitás: integrációs kísérletek* (Kalligram, 2015). Az itt közölt tanulmány legújabb kötetének egy fejezete, amely magyarul az idei Budapesti Nemzetközi Könyvfesztivál alkalmából jelent meg *Képek az orosz vallásosság kultúrtörténetéből* címmel, ugyancsak Csehly Zoltán fordításában.