

## HOLOKAUSZT ÉS HŐSIESSÉG AZ IZRAELI KOLLEKTÍV EMLÉKEZETBEN

---

BALÁZS GÁBOR

A kollektív emlékezet problémaköre Izraelben – csak úgy, mint a világ számos más országában – nem csak a társadalomtudósokat foglalkoztatja. Mivel a kollektív emlékezet gyakran összekapcsolódik az adott társadalom emlékezetpolitikájával, ami viszont az aktuálpolitikának és a különböző társadalmi agendáknak is része, ezért széles társadalmi rétegek érdeklődésére is számot tarthat.

A kollektív emlékezet foglalkozó szakirodalom szinte követhetetlen mennyiségűre nőtt<sup>1</sup> a Maurice Halbwachs klasszikus tanulmányának megjelenése óta elmúlt csaknem száz évben.<sup>2</sup> Jelen írásomban nem kívánom szaporítani a kollektív emlékezet különböző lehetséges értelmezéseivel foglalkozó általános elemzések számát, hanem egy esettanulmányon keresztül szeretném vizsgálni a történelem és emlékezet kapcsolatának részletkérdését.

Halbwachs élesen szembeállította a történelmet az emlékezettel.<sup>3</sup> Jan Assmann lényegre törően foglalta össze a múlt leírásának két – Halbwachs által alapvetően különbözőnek tekintett – módját: „Halbwachs szerint a ’történelem’ a kollektív emlékezettel pontosan ellentétes módon működik. Emez csakis a folyamatosságot és hasonlóságot tartja szem előtt, míg amaz kizárólag a különbségeket és a folytonosságon esett szakadásokat észleli. Először is

---

<sup>1</sup> Bár szinte ötletszerűnek tűnik a tengernyi irodalomból bármit is kiemelni, de a számomra leghasznosabb művek közé tartoznak: Paul Connerton: *How societies remember*, New York, Cambridge University Press, 1989., Gillis, John R., (szerk.): *Commemorations: the politics of national identity*, Princeton, Princeton University Press, 1994., Lewis, Bernard: *History: remembered, recovered, invented*, Princeton, Princeton University Press, 1975., Lowenthal, David: *The past is a foreign country*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985., Pierre Nora: *Realms of Memory*, New York, Columbia University Press, 1996–1998., Schwartz, Barry: "The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory," *Social Forces* 61 (1982) 374-402. o., (a továbbiakban: Schwartz, 1982) Valamint a *Representations* c. folyóirat a témának szentelt különszáma: *Representations* 26, 1989.

<sup>2</sup> Halbwachs, Maurice: *Les Travaux de L'Année Sociologique*, Paris, F. Alcan, 1925. (Angolul: Halbwachs, Maurice, *On collective memory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.) E témához szintén fontos a posztumusz megjelenő *La mémoire collective*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950. című műve (Angolul: Halbwachs, Maurice, *The collective memory*, New York, Harper & Row, 1980.) A továbbiakban e művének (Halbwachs, 1980) angol fordítására fogok hivatkozni.

<sup>3</sup> Halbwachs, 1980. 78-87. o.

a kollektív emlékezet a csoportot „belülről” látja, és múltjának olyan képét igyekszik elébe tárni, amelyben alakulásának minden állomásán magára ismerhet, vagyis amely a mélyreható változásokat ily mód elhomályosítja, míg a „történelem” ábrája épp az ilyen változásmentes korokat burkolja sötétbe „üres” intervallumok gyanánt, és mindössze azt hagyja történelmi tényként érvényben, ami folyamat vagy esemény lévén változást mutat.”<sup>4</sup>

E két jelenség alapvető különbségeit figyelembe véve nem meglepő, hogy: „Emlékezés és történelem viszonyát Halbwachs szerint az egymásra következés jellemzi. Ahol a múltat nem tartják többé emlékezetben, vagyis nem élük, működésbe lendül a történelem. 'A történelem általában csak azon a ponton veszi kezdetét, ahol megszűnik a hagyomány, és elhal a társadalmi emlékezet.’”<sup>5</sup><sup>6</sup>

A Halbwachs írásait értelmező irodalom általában elfogadja, hogy szorint: 1. a múlt minden esetben egy csoport által létrehozott „konstrukció”, amely a történelemtől elszigetelten létezik; 2. a történelem és dokumentáció térhódításával a kollektív emlékezet szerepe folyamatosan csökken a modern társadalomban, ahonnan feltehetően el fog tűnni.

Hasonlóan a Halbwachshoz, Pierre Nora is a csoportemlékezet eltűnését jósolta, és véleménye szerint, a történelem által uralt napjainkban csak az „emlékezet emlékével”, az emlékezet szórványos helyeivel találkozhatunk.<sup>7</sup> A zsidó kollektív emlékezzettel és a zsidó történelemírás történetével foglalkozó egyik legnagyobb jelentőségű tudós, Yosef Hayim Yerushalmi szintén azt a tézist fogalmazta meg klasszikussá vált könyvében, hogy a zsidó történelemírás népszerűségének növekedése a zsidó közösségi emlékezet elhalását fogja okozni.<sup>8</sup>

A kollektív emlékezzettel foglalkozó szerzők „új generációjából” sokan megkérdőjelezték Halbwachs mindkét téziséét. Barry Schwartz például meggyőzően érvelt amellett, hogy reálisabb képet kapunk, ha a történelmet és az emlékezzetet nem két egymástól elszigetelt entitásként fogjuk fel, hanem kölcsönös függést, konfliktust és interakciót feltételezzünk közöttük. A történelmi emlékek és dokumentumok hatnak a kollektív emlékezzetben kialakult

---

<sup>4</sup> Assmann, Jan: *A kulturális emlékezzet – Írás, emlékezzés és politikai identitás a korai magaskulturákban*, Budapest, Atlantisz, 1999. 43. o. A továbbiakban: Assmann, 1999.

<sup>5</sup> Assmann itt fenn említett Halbwachs, 1980 jelzésű mű német kiadásának 103. oldalát idézi.

<sup>6</sup> Assmann, 1999. 45. o.

<sup>7</sup> Nora, Pierre: "Between Memory and History: Les Lieux de Memoire," *Representations* 26. 1989. 12. o.

<sup>8</sup> Yerushalmi, Yosef Hayim: *Záchor – zsidó történelem és zsidó emlékezzet*, Budapest, Osiris Kiadó, 2000.

képre, alakítják azt, de ugyanakkor a politikai, társadalmi agendák befolyásolják azt, hogy mely történelmi dokumentumoknak tulajdonít egy adott közösség nagyobb vagy kisebb fontosságot, és mely forrásokat tekint hangsúlyosnak és hitelesnek. A történelem tehát nem az emlékezet elhalásával kezdődik, hanem az emlékezettel való állandó „tárgyalásban” létezik.<sup>9</sup>

Yael Zerubavel több tanulmányával támasztotta alá, hogy a modern korszakban a széles körben elérhető történelmi dokumentumok korábbi korokban elképzelhetetlen szaporodása ellenére a kollektív emlékezetben a múltról élő képet még mindig jobban befolyásolja az írók, zornaliszták, művészek, véleményvezérek, politikusok értelmezése, mint a hivatásos történészek kutatásokkal alátámasztott véleménye.<sup>10</sup>

Írásomban Yael Zerubavel gondolatmenetét folytatva elsősorban „hivatalos” művészek képzőművészeti alkotásainak elemzését kínáló esettanulmányon keresztül próbálom bemutatni a soáról<sup>11</sup> az izraeli kollektív memóriában az államalapítást követő korszakban kialakított képet.

#### A SOÁ AZ IZRAELI KOLLEKTÍV EMLÉKEZETBEN

Idit Gal szerint a soáról alkotott kép eddig három jelentős változási szakaszon ment keresztül az izraeli kollektív emlékezetben. Az első korszakban (1948-1961) a soá pozitív hősei a zsidó ellenállók voltak. A második korszakban (1961-1980) az áldozatok váltak a főszereplővé, míg a harmadik korszakban (1981 után) a túlélők és a leszármazottaik lettek a hősök. Ebben az írásomban csak az első korszakkal foglalkozom.<sup>12</sup>

A kisebb és a nagyobb közösségek (legyen szó egy egész társadalomról vagy akár csak kisebb csoportokról) egységessége és belső koherenciája jelentős részt attól függ, hogy a csoportnak mennyire sikerül kialakítania egységes önértelmezési rendszert. Az önértelmezést alapjaiban befolyásolja a múltról alkotott kép, és épp ezért a kollektív emlékezet egyik fontos szerepe az adott csoport szempontjából a múltból a jelenre vonatkozó következtetések levonásában nyújtott segítség. A sugallt konklúziók segítenek a közösségnek abban,

---

<sup>9</sup> Schwartz, 1982. 392-394. o

<sup>10</sup> Zerubavel, Yael: „The death of memory and the memory of death: Masada and the Holocaust as historical metaphors”, *Representations* 45. 1994. 72-100. o.

<sup>11</sup> A soá szó a héber megfelelője a holokausztnak. A szó használatának történetéhez lásd: Lipsky, Haya: *The Term "Shoah"*: Meaning and modification in the Hebrew language from its beginnings and to this day, in the Israeli Society, MA Thesis, Tel-Aviv University, 1998.

<sup>12</sup> Gil, Idit: „The Soah in Israeli collective memory: changes in meaning and protagonists”, *Modern Judaism* 32:1, 2012. 76-101. o. A továbbiakban: Gil, 2012.

hogy jelentést, értelmet, támpontot találjon a jelen eseményeinek magyarázatához. Nehéz elképzelni olyan nagyobb közösséget, amely képes lenne olyan jelen idejű önértelmezésre, amelyben nem játszik fontos szerepet a csoport múltjáról kialakított kép.

A történelem és a kollektív emlékezet egyaránt a múlttal foglalkozik, de jellegéből fakadóan a kollektív emlékezet nem tud érzékeny lenni a történelmi kutatás finomságaira, részletességére és pontosságára. Izrael Állam 1948-as megalapítása valószínűleg az egyetlen történelmi példa arra, hogy egy nép majdnem két évezreden keresztül ápolta a tagjai egyéni és a közösség kollektív emlékezetében az elvesztett szuverén állam emlékét, majd képes volt újrateremteti az államiságot. A Római Birodalom elleni felkeléseket (azaz gyakorlatilag a 2. századot) követően egészen a XIX. század végéig az volt a jellemző, hogy a zsidó közösség tagjai elsősorban imáikban fejezték ki kötődésüket Izrael földjéhez, de nem tettek gyakorlati erőfeszítéseket a visszatérés realizálására. Amikor a XIX. század második felében a modern nacionalista fogalom- és érvrendszer használva a cionista mozgalom vezetői megfogalmazták igényüket az államiság újraélesztésére, az argumentációjukban döntő szerepet kaptak a történelmi hivatkozások. A közeli és a távoli múltról kialakított kép egyaránt fontos volt a cionizmus számára, és mivel a második világháború – és a soá – vége mindössze három évvel előzte meg a zsidó állam újjáalapítását, így érthető, hogy a soáról kialakított kép az izraeli kollektív emlékezetben illetve a közbeszédben különösen érdemes a figyelemre.

A történelemtudomány szemszögéből vizsgálva a soá nem egyetlen esemény, hanem egy összetett, sok helyszínen végbemenő, időben különböző fázisokra bontható történelmi eseménysor volt. Az egyes fázisokból a földrajzi, társadalmi, kulturális, politikai sajátságoknak megfelelően eltérő következtetések, tanulságok vonhatóak le. Mint ahogy a maguktól értetődő általánosításokon kívül nagyon nehéz a soá egészére érvényes megállapításokat megfogalmazni, úgy a szó szoros értelmében nem lehet „A” soára emlékezni, hanem csak annak egyes időszakaira, eseményeire. A kollektív emlékezet azonban úgy kezeli a múltat, hogy általánosításokat fogalmaz meg, és szimbólumokon keresztül próbálja megérteni az egész eseménysort, hiszen a kollektív memória az egység, folytonosság és egységesség érzetét akarja kelteni az emlékező közösségben.

### *HŐS ÉS ANTI-HŐS DICHOTÓMIÁJA A KORAI CIONISTA IDEOLÓGIA SZERINT*

A kollektív memória egy adott szakasza a fogalom definíciójából következően természetesen nem a semmiből jön létre, hanem jelentősen befolyásolja annak kialakulását a korábbi korszakok önértelmezése. Az első fázis meg-

értéséhez éppen ezért röviden vissza kell tekinteni a cionista mozgalom megjelenésének és térnyerésének hatására a zsidó közösség önképére. A zsidó önkép, és ezen belül a hőskonceptió a XIX. és a XX. század fordulóján alapvetően megváltozott. E változás szemléletesen bemutatatható, ha a századforduló egyik legjelentősebb zsidó festőjének, Samuel Hirschenbergnek ikonikussá vált „Az örök zsidó” (1899) című képét tekintjük kiindulási alapnak.

Samuel Hirschenberg: Az örök zsidó (Vagy: A bolygó zsidó), 1899.  
Israel Museum, Jeruzsálem.



A kép központi figurája egy keresztet jelölő úton, meztelen holttestek között menekülő, egyetlen ruhájaként ágyékkötőt viselő férfi. Ez a „bolygó zsidó” megszemélyesíti a történelem összes üldöztetésének zsidó áldozatait. A keresztet, az ágyékkötőt, és a világ bűneiért való passzív szenvedés témája miatt többen Jézus alteregónak tekintik a kép központi figuráját.<sup>13</sup>

Az idős férfi arcán rettegés és borzalom ül, az üldözőkkel szembeni ellenállás kísérletének jelét sem mutatja, az útját övező holtak és az ő ruhátlansága azt sugallják, hogy ő az egyetlen túlélő, nem maradt családja vagy vagyona, pusztán életén kívül semmit nem próbál menteni. A képen nem látjuk az üldözőt, de a meztelen holttestek jelzik, hogy nem képzeletének démonjai, hanem valós veszély elől menekül. A menekülő útját szegélyező keresztet megerősíthetik a Jézus értelmezést, de utalhatnak arra is, hogy a XIX. század végi perspektívából nézve a zsidóság legfőbb üldözője a történelem során a kereszténység volt.

A XIX. század jelentős része optimizmusra adott okot, még Európa legelmaradottabb részén, az Orosz Birodalomban is beindult a modernizálódás folyamata, és a zsidók helyzete javulásnak indult. Azonban II. Sándor cár meggyilkolását követően pogromsorozat tört ki. A pogromok áldozatairól készített fényképek bejárták az egész világot és megrázták az egész korabeli európai zsidó társadalmat, amely abban az illúzióban élt, hogy a pogromok végleg a múlthoz tartoznak. Hirschenberg – és sok más zsidó művész – többek között az oroszországi pogromok hatására a zsidó történelmet szenvedéstörténetként ábrázolták, a zsidók pedig gyakran az örök áldozatként jelentek meg a kor műalkotásaiban.<sup>14</sup> A zsidók holtakként, menekülőkként és túlélőkként jelennek meg ezeken a képeken; passzív hősök, akik elszenvedik a történelem eseményeit, a velük azonosított (és feltehetően azonosuló) zsidó közösségből a részvét, az együttérzés érzéseit váltja ki ez az ábrázolás. Ha hordoznak e képek pozitív üzenetet, akkor ez leginkább csak az lehet, hogy zsidó közösség tagjai erőt meríthettek belőlük a történelem során következő csapásainak elviseléséhez.

Ezzel a zsidókat szenvedő, passzív áldozatként bemutató önképpel szálltak szembe ugyanebben a korszakban a cionista mozgalomhoz csatlakozó művészek. A régi ethosz „hőse” az áldozati sorsot passzívan viselő zsidó volt<sup>15</sup>, és

---

<sup>13</sup> A feltételezés kifejtését és Hirschenberg más festményeivel való összehasonlítást lásd: Amitay Mendelshon: *Ze háis: Jesu báománut jiszráélit* [Ecce homo: Jézus az izraeli művészetben], Jeruzsálem, Magnes Press, 2017. 54-55. o.

<sup>14</sup> A századforduló zsidó művészetéről és az önfelfogás változásáról lásd: Zalmona, Yigal: *Meá snot ománut jiszráélit* [Az izraeli művészet száz éve], Jeruzsálem, Israel Museum, 2011. 11-25. o.

<sup>15</sup> A zsidó vallás fősodra is a történelmi passzivitást tartotta helyénvaló attitűdnek. Többek között ezzel magyarázható, hogy noha a zsidók kétezer éven keresztül

az új, nemzeti ethosz ezzel éles ellentétben alakította ki a maga hős ideálját: a fizikailag erős, testi munkát végző, szükség esetén fegyvert ragadó, a régi-új nemzeti hazát minden nehézséggel megküzdve felépítő héber munkás-harcost. Az izraeli képzőművészet számos alkotásán keresztül lehetne bemutatni ennek az új ideálnak az általánosságát, de magyarországi vonatkozása és „hivatalos mivolta” okán a kecskeméti születésű Kluger Zoltán egyik fényképét választottam.<sup>16</sup> Kluger – akinek beceneve „Izrael szeme” volt – állami főfényképészként dolgozott 1958-ig és fotói hűen tükrözik a kor állami szemléletét és a politikai elit által sugallt ideális önképet.

A „Kibuc Máábárot” című fénykép (1938) a rettenthetetlen, mindenre elszánt, munkában és harcban edzett büszke új izraeli zsidókat mutatja be, akik mindenben ellenképét alkotják a korábbi „áldozat-zsidónak”.

Kluger Zoltán: Kibuc Máábárot, 1939. magángyűjtemény.



---

naponta legalább háromszor imádkoztak azért, hogy Isten visszavegye népét az őshazába, a cionista mozgalom megjelenéséig mégis viszonylag kevés olyan korszakot ismerünk, amikor e cél megvalósításáért aktív formában is tettek valamit. A történelmi passzivitás mentalitásáról lásd: Ravitzky, Aviézer: *A kinyilatkoztatott vég és a zsidó állam*, Pozsony, Kalligram, 2011. 31-75. o.

<sup>16</sup> Kluger életéről és műveiről viszonylag részletesen számol be az izraeli Cfát városában található A Magyar Nyelvterületről Származó Zsidóság Emlékmúzeumának honlapja: <http://baderech.hjm.org.il/Article.aspx/Hu/KlugerZoltan>

A fotón látható munkások az egész napi munka után is erejük teljében, energikusan, öntudatosan és katonás díszlépésekkel térnek vissza saját maguk teremtette otthonukba. A kép közepén nem az áldozatokat sirató zsidó anya áll, hanem a fegyverként is kitűnően használható vasvillát a vállán cipelő, férfias kinézetű, zsidó munkásnő. A szereplők nem gyengeséget, félelmet és megalázottságot, hanem erőt, bátorságot és büszkeséget sugároznak. A cionista mozgalom vezetői szerint a modern zsidó világ útja a „megváltáshoz” nem az imádkozás és egy a történelmet „messziről” irányító Istenbe vetett remény, hanem a munka és a harc, a politikai aktivitás és települések alapítása. Az új ideál szerint megalkotott önkép üzenete az, hogy a történelem már nem pusztán megtörténik a zsidó néppel, hanem a nép kezébe vette annak alakítását és irányítását. Az új ideál születésével párhuzamosan egyre negatívabbá vált a régi hősök, a sorsukat csak elviselő zsidók értékelése.

*AZ EMLÉKEZÉS ELSŐ KORSZAKA: A MEGALÁZOTT ÁLDOZATOK  
ÉS A HARCOS ELLENÁLLÓK DICHOTÓMIÁJA*

A soáról való emlékezés első fázisa szigorúan véve az államalapítástól körülbelül 1961-ig tartott, és e korszak soá értelmezése szorosan összefügg a XX. század első felének cionista hős ideáljával. E korszak soá felfogása jól tükrözi a passzív áldozatokban és hős aktivistákban gondolkodó, már korábban kialakult bináris rendszert. E modellnek megfelelően osztották ketté a vészorszakban élő európai zsidókat: az egyik oldalra kerültek – a cionista véleményvezérek által tipikusnak tekintett – áldozatként viselkedő gyenge és passzív diaszpóra-zsidók, akiket könnyű volt megalázni. A másik oldalon álltak, azok a kevesek, akik már a diaszpórában is izraeliként, „új héberként”<sup>17</sup> viselkedtek: a fegyveres ellenállók.

Visszatekintve nehéz elképzelni, hogy milyen kiemelkedő fontosságú volt a korszak izraeli véleményformálóinak, politikai és ideológiai vezéreinek a régi, a diaszpóra létezéssel azonosított zsidó képének lecserélése az új izraeli hős képére. Természetesen a XXI. század második évtizedéből méltánytalan lenne ítélni az országépítők ideológiai szükségleteiről, de mégsem könnyű fenntartások nélkül olvasni Izrael későbbi miniszterelnökének, David Ben Gurionnak egy 1943-ban tartott, és 1944-ben változatlan formában publikált beszédét.

„A száműzetésben a függőség, a megaláztatás, a szolgaság és a lealacsonyítás életét éltük. ... Nemcsak azt felejtettük el, hogyan kell szabad emberként élni, hanem azt, is, hogyan kell szabad emberként meghalni. Mi [t.i. a cionis-

---

<sup>17</sup> Az „új héber” fogalmához és esztörténetéhez lásd: Peniel, Noah: „Peretz Smolenskin, mevászér hachinuch háivri háchádás” [Peretz Smolenskin, az új héber oktatás előhírnöke], *Svilé háchinuch* 44:2, 1984. 74-82. o.



ták – B.G.] nem az ő [t.i. a diaszpóra zsidósága – B.G.] erőtlenségüket, tehetlenségüket és értelmetlen áldozatukat választjuk! Fegyverrel a kezünkben fogunk meghalni!”<sup>18</sup>

A beszéd kontextusához tartozik, hogy Ben Gurion az izraeli kollektív emlékezet egy fontos helyén, Tel Chájban tartotta, (e hely Massada erődjéhez hasonlóan a végsőkig való kitarás és az önfeláldozó küzdelem szimbóluma volt a korszak számára<sup>19</sup>), miközben a Rommel vezette Afrika Korps feltartóztatatlannak tűnően nyomult előre.<sup>20</sup> 1943-ban valós lehetőségnek tűnt, hogy a náci csapatok elérik a palesztinai brit mandátum területét és ott folytatják – a széles körben máig arab nemzeti hősnek tekintett Haj Amin el-Husseini az SS által kiképzett csapatai segítségével – az európai népirtást. A kor cionista vezetősége a beszédes „Massada terv” nevet adta az ellenállási haditervnek. Ez az elnevezés a fent említett és az izraeli kollektív emlékezet számára alapvető fontosságú helyszínére és az – emlékezet szerint – ott történt eseményekre utal. Az i.sz. 1. században a Római Birodalom elleni ún. „nagy felkelés” alatt került sor Massada erődjének ostromára. Az ostromról egyetlen írott, kortárs történelmi forrásunk van, Josephus Flavius beszámolója.<sup>21</sup> A szöveg szerint az ostromlott vár harcosai – akik Flavius szerint egyébként a kor egyik legszélsőségesebb zsidó szektájához, a szikáriusokhoz tartoztak és közeli települések kirablásából biztosították a megélhetésüket –, látva elkerülhetetlen vereségüket, vezetőjük biztatására megölték családjukat és egymást, majd az utolsónak életben maradtak öngyilkosságot követtek el. Fontos leszögezni: Flavius szövege nem számol be arról, hogy Massada védői hősiiesen harcoltak a rómaiak ellen; a szövegben említett és a rómaiakat is megindító hősiesség az öngyilkossághoz szükséges bátorság elismerésére vonatkozik. Mivel azonban zsidó hagyomány meglehetősen negatívan viszonyul az öngyilkossághoz (és a családtagok leöléséhez), és mivel Flavius nem számított a vallási hagyomány által elfogadott zsidó forrásnak, a massadai események jószerivel feledésbe merültek, egészen 1923-ig, amikor a követendő nemzeti mítoszokat kereső cionista gondolkodók újra felfedezték Massadat a helyet, és a hozzá kapcsolódó történetet is. A kollektív emlékezet-

---

<sup>18</sup> Ben Gurion, David: „Cáv Tel Cháj” [Tel Cháj parancsa], *Kuntres* 381. 1944. 3. o.

<sup>19</sup> Tel Cháj az izraeli kollektív tudatban betöltött szerepéről lásd: Zerubavel Yael: „Bén Hisztoriá leágádá, gilgulé Tel Cháj bazikáron ámmámi” [Történelem és legenda között – Tel Cháj változása a népi emlékezetben] In. Ohana, David és Wistrich, Robert S. (Szerk.): *Mítosz vezikáron* [Mítosz és emlékezet], Jeruzsálem, Van Leer Institution, 1996. 189-202. o.

<sup>20</sup> A korszak izraeli cionista vezetőségének jobb megértését sokban segíti az alábbi mű: Porat, Dina: *Hánhágá bamilkud: hájtsuv nochách hásoá*, [Csapdába került vezetőség: a[z izraeli] település a soá alatt], Tel Aviv, 1986.

<sup>21</sup> Josephus Flavius: *A zsidó háború*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1964. 234-241. o.

be azonban nem a történelmi forrásban található formában került be az esemény, hiszen az öngyilkosságot (és a családölést) – amit Flavius világosan leírt – jószérivel ignorálták, viszont a hősiek küzdelmet – amiről Flavius nem tett említést – nemcsak hozzáképzelték, hanem a történet egyenesen átalakult az hősiek, a végsőig kitartó ellenállás történetévé.<sup>22</sup> A második világháború alatt, amikor a Massada történetnek ez a cionista kollektív emlékezetben kialakított verziója már beépült nemzeti ethoszba, a veszélyben lévő szentföldi zsidó közösség vezetői – közül sokak – számára egyértelmű morális imperatívusszá vált, hogy az utolsó ember elestéig kell küzdeni, és az „új izraeliek” így lesznek majd halálukban is jobbak a „régii diaszpóra zsidóknál”.

Az Izraelt védő katonák és a soában ellenállást tanúsító fegyveres felkelők közti párhuzamot erősíti Nathan Rapoport két szobrának összehasonlítása is. Mivel a korábbi témához, a „még meghalni is jobban tudó” izraeli hősi témájához Rapoport 1949-ben készült szobra kapcsolódik szorosán, ezért előbb ezt fogom elemezni, noha később készült, mint a másik elemzésre kerülő alkotás. Rapoport 1949 elején vándorolt Izraelbe, ahol meglátogatta egy régi barátját az ország déli részén található Negba nevű kibucban. A Függetlenségi Háború során, 1948 nyarán a kibuc védői visszaverték a túlerőben lévő egyiptomi haderőt és Rapoport a helyszínen ismerte meg a hősi küzdelemtől szóló történeteket.<sup>23</sup> Az ismert szobrászt annyira lenyűgözték a látottak és a hallottak, hogy hamarosan elkészített két a hősi ellenállásnak emléket állító emlékműmodellt, amelyek közül a kibuc lakói választottak.<sup>24</sup>

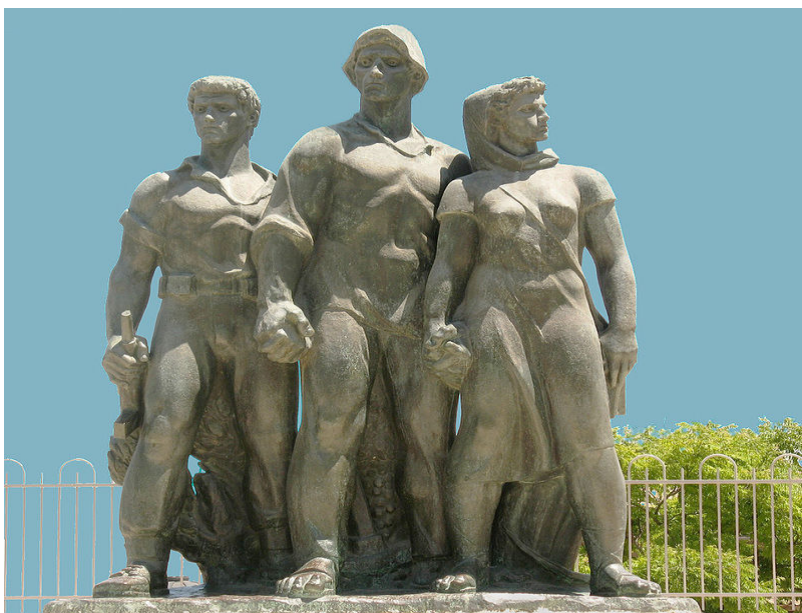
---

<sup>22</sup> Massada kiemelkedően fontos helye az izraeli kollektív emlékezetnek, és rendkívül sok tanulmány foglalkozott vele. Ehelyütt nem szükséges ezekkel részletesen foglalkozni, ezért csak az írásomat jelentősen befolyásoló néhány fontosabb értekezést említem meg: Schwartz, Barry, Zerubavel, Yael és Barnett, Bernice „The recovery of Masada: A study in collective memory,” *Sociological Quarterly* 27. 1986. 147-164. o. és Zerubavel, Yael: „The death of memory and the memory of death: Masada and the Holocaust as historical metaphors,” *Representations* 45. 1994. 72-100. o.

<sup>23</sup> Izrael függetlenségi háborújáról és a Negba kibucért folyó harcra lásd e két sok szempontból jelentősen eltérő forrást: Herzog, Chaim és Gazit, Shlomo: *The Arab Israeli wars*, Vintage Books, N.Y., 2005. Morris, Benny: *1948: A history of the first Arab-Israeli war*, Yale University Press, New Haven, 2008.

<sup>24</sup> A kor attitűdjére meglehetősen jellemző volt, hogy Rapoport ragaszkodott hozzá, hogy a kibuc lakói a választásuk előtt alapos művészettörténeti képzésben részesüljenek és így az egész napi kemény fizikai munka után, az alutáplált és fáradt lakosok minden este órákon keresztül hallgatták a nagy tudású szobrász előadásait a középkori művészetre csakúgy kiterjedtek, mint a szocialista realizmusra. Lásd: <http://www1.amalnet.k12.il/sites/Mifgashim/Pages/negba.aspx>

Nathan Rapoport: Negba védői, 1949. Izrael, Éli Sáni fényképe. (A kép forrása: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=10051508>)



A harcok 44 zsidó áldozatának emlékműve a kibuc katonai temetőjébe került. A szobor előterében az izraeli hősi mitológia három alakja áll kéz a kézben és bátran a jövőbe tekintve. A kompozíció közepén a munkás áll, jobbján egy katonával és balján egy nővérrel. A munkás idősebb, és az izraeli zsidó településeket megalapító első bevándorló nemzedéket jelképezi, míg a két fiatalabb alak az új, már Izraelben született generáció jelképe. A szobor alapzatán a búzakarászok a kibuchban végzett mezőgazdasági munkának, míg az olajfák a béke reményének szimbólumai. Ugyanakkor a szobor (szocialista) realista mivolta kifejezésre jut abban is, hogy az olajfa ágából nő ki a fegyver, összekapcsolva a jövőbeli béke reményét a jelen honvédő háborújának valóságával. A három óriási – négy méter magas – emberalak testére feszülő, „lobogó” ruhái azt sugallják, hogy az erős ellenszélben egyszerre dacolnak a természet és a történelem erőivel. Bár a szobor pátosza és didaktikus üzenete napjainkban inkább nevetség, mintsem tisztelet tárgyát képezheti, ám az országépítés korában az új zsidó nemzeti település számára a puszta létért folytatott harc a mindennapi valóság része volt. A szobor vilá-

gosan tükrözi a kor izraeli hőseinek alaptípusait, akik közös nevezője a történelem alakításának mindennapi aspektusában való aktív részvétel.

Az izraeli aktív harcosok és a gettófelkelők ugyanazon mintára történő értelmezésére, illetve a soá két pólusú felfogására remek példa Rapoport talán legismertebb alkotása: A varsói gettófelkelés emlékműve.<sup>25</sup> Rapoport varsói vallásos zsidó családban született, de már fiatalon a Hasomer Hácáir nevű baloldali cionista mozgalom tagja lett. 1939-ben már viszonylag elismert fiatal művészként menekült a náci megszállás elől a Szovjetunióba. Amikor eljutottak hozzá a szülővárosa zsidóságának sorsáról szóló hírek, még a háború alatt elkezdte tervezni a soá emlékének megőrkítését. Az emlékmű történetének pikantériájához tartozik, hogy míg a háború utáni korszakban sokan túl sztálinistának és nem elég zsidónak találták, addig a sztálinista művészeti bizottság a tervet azzal utasította el, hogy túlzottan nacionalista – azaz túl zsidó.<sup>26</sup>

A szoborkompozíció fekete márvány talapzaton áll, amelynek érdekessége, hogy Hitler saját végső győzelme megőrkítésének céljából hozatta Varsóba, és a háború vége után Rapoport ragaszkodott hozzá, hogy ez a márványtömb szolgáljon a zsidó felkelőknek és az elpusztított gettónak emléket állító szobrot tartó alapként.

A kompozíció tulajdonképpen négy fő részből áll, és minden része szimbolikus üzenetet közvetít. A szobor háttereként egy hatalmas kőfal szolgál, amely Rapoport saját magyarázata szerint nem pusztán a gettó falait hivatott jelképezni, hanem utalás a Második Szentély egyetlen megmaradt részére, a jeruzsálemi Siratófalra. Rapoport ezzel a választásával egyszerre utalt a zsidó nép legszentebb helyére és annak pusztulására is. A szobor előterében két – az eredeti tervek szerint minden sarokban egy, tehát összesen négy – menóra (a Szentélyben használt hétágú gyertyatartó) látható, amelyeket oroszlanok fognak közre.

---

<sup>25</sup> Az emlékmű történetének részletes elemzése megtalálható: Young, James E.: *The biography of a memorial icon: Nathan Rapoport's Warsaw Ghetto monument, Representations* 26. 1989. 69-106 o. (A továbbiakban Young 1989)

<sup>26</sup> Young 1989. 80. o.

Nathan Rapoport: A varsói gettó felkelés emlékműve, 1948. Varsó, Dr. Avishai Teicher fényképe. (A kép forrása: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=27824883>)



Az emlékműnek ezek a részei szoros kapcsolatban állnak a hagyományos zsidó szimbolikával, hiszen a menorák felidézik a hanuka ünnepén használt különleges menorákat (ezek az úgynevezett hanukiák, amelyek csak abban különböznek a szentélybéli menorától, hogy kilenc és nem hét águk van), azok pedig egyértelműen utalnak az i.e. II. századi Makkabeus felkelésre a görög-szír elnyomó hatalom ellen, amely jószereivel az egyetlen olyan zsidó felkelés volt, amely sikerrel járt.<sup>27</sup> Az oroszlánoknak, mint általános szimbólumoknak az üzenete a harc és a hősiesség, de mivel a zsidó kultúrkörben az oroszlán Júda törzsének és ezen keresztül Dávid királynak is a jelképe, ezért láthatunk benne utalást a zsidó állam újjászületésére is. (Az emlékművet 1948-ban avatták fel, de amikor a tervek készültek, Izrael megalapítása még csak remény tárgy volt.)

Az emlékmű elülső részén találjuk a gettóharcosokat megőrkítő héttagú, minden életkori fázist megőrkítő szoborcsoportot.

---

<sup>27</sup> Young 1989. 86-87. o.

Nathan Rapoport: *A varsói gettó felkelés emlékműve*, 1948. Varsó, Dr. Avishai Teicher fényképe. (A kép forrása: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=27824697>)



A hősök emberfeletti méretűek és sebezhetőségüket csak az jelzi, hogy nem viselnek védőruhát. Valamennyien sértetlennek tűnnek, eltekintve egy az első világháború elesettjeit idéző, a jobb alsó sarokban elhelyezkedő fiatal férfi alakjától. Rapoport a halott felé helyezte el a kompozíció központi alakját, egy látnoki tekintetű, ókori görög atléta izomzatával rendelkező és kezében gránátot tartó férfit. Jobb oldalán egy rendkívül férfias nőalak gépfegyverrel, baloldalán pedig négy, egymás felett elhelyezkedő alak. A bal felső sarokban látható egy Delacroix „A szabadság vezeti a népet” című festményét idéző fedetlen keblű anya alak<sup>28</sup>, akit lángok öveznek és magasba emeli gyermekét. Alatta helyezkedik el egy kezében tört tartó fiatal fiú, aki előtt egy utca követ, vagy inkább sziklát emelő idős férfi látható. A szobron ábrázolt fegyverek utalnak az egyenlőtlen erőviszonyokra a gettófelkelők és a német

---

<sup>28</sup> A szoborkompozíció másolata látható a jeruzsálemi sóá emlékmúzeum, a Jád vásém központi (a varsói gettóról elnevezett) terén, de ott a vallásos látogatók érzékenységre való tekintettel a kebleket elfedték.

hadsereg között. A kompozíció egyértelműen a mindhalálig tartó hősies ellenállás apoteózisa.

Noha az emlékműre héberül, lengyelül és jiddisül is azt vésték fel, hogy „A zsidó nép, harcosainak és mártírjainak emlékére”, de ahhoz, hogy a nem harcban elesett áldozatokat is láthassuk, meg kell kerülni az emlékművet, és a hátoldalán található domborművet kell szemügyre venni.

Nathan Rapoport: *A varsói gettó felkelés emlékműve*, 1948. Varsó, Dr. Avishai Teicher fényképe. (A kép forrása: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=27824726>)



Az Izrael tizenkét törzsét szimbolizáló tizenkét különböző életkorú zsidó alakot felvonultató halálmenet ábrázolás a lehető legsztereotipikusabban kezeli a diaszpóra zsidóságát. A csoport tagjai hajlott háttal vonulnak, erőteljesen vánszorognak, reménytelenek, jajveszékelnék vagy a sorsukat szolgálomódon, csendben viselik. Tekintetüket alázatosan lesütik a földre, kivéve a sor végén a múltba kétségbeesetten visszatekintő nőt és a Tórárt vivő, arcát az égre emelő vallásos figurát (önmagában is meglehetősen közhelyes sztereotípiát), aki Istentől várja – hiába – a segítséget. Az ellenséget Rapoport szándékosan arc nélkül, csak rohamsisakjaik és szuronyaik által a háttérből feltűnő figurákkal jelezte.

Rapoport soá emlékműve klasszikus példája a soá alatti lehetséges zsidó magatartásformáknak a passzív áldozati sors elszenvedése és a hősieles fegyveres ellenállás dichotomikus felosztására. Ez az értelmezési paradigma az állam első évtizedében is fennmaradt. Ezt alátámasztja a soáról való megemlékezés napjának hivatalos elnevezését rögzítő törvény, melyet 1953-ban iktattak be – megemlékezések természetesen addig is voltak, csak a törvényi szabályozás hiányzott –, mely szerint az emléknapi neve: „A soá és a gettólázadások emléknapija”. Ez az elnevezés önmagában sokatmondó, hiszen az egységesen kezelt soá egész eseményfolyamából kizárólag a gettólázadásokat emeli ki külön említésre méltó eseményként. Ez a kiemelés a kollektív emlékezet működésének jellegzetes példája, hiszen a történelemkutatás szempontjából a gettólázadások ritka, viszonylag kevés embert érintő és sikertelen próbálkozások voltak, amelyek kirobbanásával kapcsolatban ésszerű feltételezni, hogy sokszor legalább akkora motivációs erőként szolgált a teljes elkeseredés, mint a hősieles lelkesedés. Mégis, az Izraelben élő zsidó közösség vezetői számára kiemelkedően fontos volt, hogy a közösség emlékezetében egyenrangú fontosságúnak tűnjön a soá egésze mellett a fegyveres ellenállók hősielesége. Az emléknapi a rádió és az újságok ezen a néven említették, az állami hivatalos ünnepeken és a beszédekben a hivatalos elnevezést használták, így a politikai vezetők a maguk eszközeivel sokat tettek azért, hogy az izraeli kollektív emlékezetben a küzdelem és az áldozati sors kettőssége váljon uralkodóvá az államiság első időszakában.

A közösség emlékezetének ilyen formában történő befolyásolásában bizonyára az, hogy az állami megalapítása és az érte folytatott háború egy új korszak harcos kezdetét jelentette, amikor a közösségnek annál pozitívabb üzenetre volt szüksége, mint hogy a zsidók a soá alatti tragédiáját és a pótolhatatlan veszteséget hangsúlyozzák. További motiváció lehetett a gettó felkelőinek kiemelésére, hogy a hősieles, harcos zsidó mítosza már megszilárdult a cionizmus korai korszakában, ebbe a mítoszba pedig könnyű volt beépíteni a gettóharcosok alakját, míg a fegyveres küzdelmet dicsőítő hozzáállás szempontjából az ellenállás nélkül halálba terelt tömegek többnyire kimondatlanul ugyan, de az új zsidó ideálja számos hívének szemében „szégyenfoltnak” számítottak.<sup>29</sup>

Ez a hozzáállás viszonylag hamar elavult és az ünnep nevének megváltoztatását már 1959-ben kezdeményezték. Végül 1961-ben az elnevezést „A soá

---

<sup>29</sup> A gyakorta használt metafora az volt, hogy az áldozatok úgy mentek a halálba, mint a „nyáj a vágóhídra”. A kifejezés történetéhez és értelmezéséhez lásd: Lazar-Litai, Hayim: „Hem lo hálchu kecon látevách” [Nem úgy mentek, mint a nyáj a vágóhídra] *Háumá* 10. 1972. 231-251. o. és Feldman, Yael S. "Not as Sheep Led to Slaughter?": on trauma, selective memory, and the making of historical consciousness", *Jewish Social Studies* 19:3, 2013. 139-169. o.



és a hősiesség emléknapja” névre módosították. A névváltoztatás egyik indoka az volt, hogy a hősiesség egy tág fogalom, amelybe az olyan mindennapi cselekedetek is beleférnek, mint például a gyermekeiket óvó anyák magatartása, a táplálék megosztása másokkal, vagy a kitartás a barátok mellett. E cselekedetek a rendkívüli körülmények között hősiesség magatartássá váltak, a hős szó jelentése kitágult az izraeli köztudatban és az azt kifejező közbeszédben, és az ötvenes évek végétől kezdve fokozatosan megszűnt a hősiesség fegyveres harcra történő értelmezésének dominanciája.

Reményeim szerint sikerült írással alátámasztani a kollektív emlékezet kutatói „új generációjának” azt a tézisé, hogy a történelem nem tudja megszüntetni a kollektív emlékezet döntő szerepét egy közösség életében. Hiába hozzáférhetőek a kutatások eredményei, egy csoport érdekei akár a „történelem” ellenében is kialakíthatják a kollektív emlékezetet. A történelemtől magát jelentős részt függetleníteni tudó emlékezet nem feltétlenül azért létezhet tovább, mert sátáni gonoszságú politikusok manipulálják a tudatlan tömegeket, hanem azért is mert a következetesség és a tárgyilagosság valószínűleg azok az intellektuális luxuscikkek, amelyeket egyetlen nagy létszámú, hosszú múlttal rendelkező közösség sem engedhet meg magának.