

**Dr. Peremiczky Szilvia**

## **Tel-Aviv képe az izraeli irodalomban és kultúrában**

„Jeruzsálemben a legjobb dolog a péntek esti Tel-Aviv-i busz.”

„Tel Aviv szórakozik, Jeruzsálem imádkozik, Haifa dolgozik, Beer Seva unatkozik.”

A mottóként idézett két csipkelődő *bonmot* nem tekinthető tudományos megállapításnak, azonban tömören fejezi ki azt az érzésvilágot, ami általában az izraelieket városaikhoz fűzi. A legtöbb kultúrában, társadalomban az egyes városoknak megvan a maga képe, attribútuma, amely közhelyként elhelyezi az adott várost a köztudatban. Róma, az Örök Város (*città eterna*), a katolicizmus fellegvára, Firenze és Párizs a művészetek, kultúra városa, New York a modernitás, a modern művészetek központja. Tel-Aviv azonban nemcsak mint a fiatalság, a modernség, a szórakozás szimbóluma jelenik meg, hanem *valaminek* a párjaként, ellentétéként, és ez a „valami” nem más, mint a judaizmus (és az egyetemes nyugati kultúra) egyik legfőbb szimbólumvárosa, azaz Jeruzsálem. Olybá tűnik, mintha Tel-Aviv önmagában nem állná meg a helyét, mintha csak Jeruzsálem ellenében tudná önmagát meghatározni. Mennyire jogos ez az érzés, van-e Tel-Avivnak önálló arca a zsidó-izraeli kultúrában, és ez a kép milyen körülmények között alakult ki, hogyan jelenik meg, erre keres választ ez a tanulmány. Különböző időszakokban született, különböző műnemeket és műfajokat képviselő alkotásokon keresztül próbálom ezt a képet megvizsgálni. Az első Smuel Joszef Agnon (1888-1970) Nobel-díjas (1966) író regénye, a *Valaha régen* magyar címen megjelent *תמול שלשום* (*Tmol silsom; Tegnep, tegnapelőtt*), amely a város születését írja le, ezt a magyar születésű Ephraim Kishon humoreszkjei követeik az 1960-as évekből, végül az ugyancsak magyar születésű kortárs izraeli költő, Miriam Neiger-Fleischmann verse, az *Utazás Tel Avivtól Jeruzsálemig, alkony beálltával* című költeménye következik.

### **Jeruzsálem és Tel-Aviv vagy csak Tel-Aviv?**

Jeruzsálem teológiai és történelmi jelentősége a zsidó kultúrában egyértelmű, és ez az egyértelműség, ha nem is kizárólagosságot, de mindenképpen olyan prioritást biztosít számára, ami más izraeli városok (ön)képének kialakítását jelentősen megnehezíti és behatárolja. Paradox módon azonban a város küldetése, súlya és

komplex szimbólumrendszere saját kereteit is olyannyira megszabja, hogy mégiscsak könnyebb egy másik városnak a saját képét kialakítania, mint Jeruzsálemnek saját keretein túlmozdulnia. Egy olyan újonnan létrejövő város, mint Tel-Aviv, egyszerre indul hátránnyal és előnnyel. Hátránya és előnye ugyanaz: saját magát kell megformálnia, saját magát kell kialakítania. Milyen üzenete legyen egy új városnak? Kiknek épüljön? Tel-Aviv esetében részben adott volt a válasz, hiszen olyan telepesek, bevándorlók hozták létre, akik egy új zsidó embertípus ideáljának megfelelő várost akartak felépíteni. Ez az új ideál, a *haluc* (úttörő) ideálja volt, amit a legérzékletesebben Nehemia 4,11 sorával lehet jellemezni:

A kik a falon építettek s a kik a terhet magukra  
rakva vitték – egyik kezével dolgozott a  
munkán, a másik pedig tartotta a fegyvert...<sup>1</sup>

רִיא הַבוּנִים בְּחוֹמָה וְהַנְּשָׂאִים בְּסֶבֶל, עַמְּשִׁים;  
בְּאַחַת יָדוֹ עַשְׂה בְּמִלְאָכָה, וְאֶחַת מְחַזְּקֵת  
הַשֵּׁלֶחֶן R.

Ez az ideál egyszerre építi az országot, és egyszerre kész arra, hogy megvédje, ha kell, fegyverrel is. A jövőbe néz, tiszteli, gyakorolja is a hagyományt, de csak annyira, amennyire az építés, az új létrehozásának folyamatát nem gátolja, és mindenképpen elszakadni kíván a múltba forduló diaszpóra-léttől, annak minden külső és belső jellegzetességétől. Ez a viszonyulás a *halucok* nemzedékét egyik oldalról erősen Jeruzsálemhez kötötte, másik oldalon viszont éppen eltávolította, bizonyos esetekben radikálisan elidegenítette. Jeruzsálem szent város, és ez a szentség, a zsidó történelemben betöltött szerepe annyira meghatározza a képét, hogy a *halucok* számára nem maradt tér egy teljes egészében új város megalkotására, amely minden értelemben kifejezi fő törekvéseiket: az elszakadást a hagyomány és vallás köré szerveződő *galuti* (diaszpórabeli, szétszóratásbeli) múlttól, illetve egy modern, *ereci* (szentföldi) zsidó lét létrehozását.

Tel-Aviv (teljes nevén: Tel-Aviv-Jaffo, תֵּל-אָבִיב-יָפֹה; arabul تَلُّ أَبِيبُ يَافَا) 1880 után kezdett épülni, Jaffa (héberül Jaffó vagy Jáfó) városa mellett, amellyel azóta egybeolvadt. Miként Amos Elon emlékeztet rá,<sup>2</sup> a kis városka a világ egyik legrégebb óta folyamatosan lakott településnek számít, neve már a III. Tuthmoszisz fáraó által i.e 1600 körül elfoglalt városok között elenik meg egy egyiptomi forrásban.

<sup>1</sup> IMIT-fordítás

<sup>2</sup> Elon, Amos (1981) *The Israelis – Founders and Sons*. Penguin Books: New York, p. 82

Olvashatunk arról is, hogy Júda Makkabi is megostromolta a makkabeus szabadságharc idején. Jaffa a 20. század elejére vált Tel-Aviv egyik külvárosává, majd a század vége felé egyfajta skanzenné, középkori hangulatával turistacsalogató boltokkal, galériákkal épül be Tel-Aviv képébe mint annak festői óvárosa. Az 1880-as években azonban fontos központ volt, itt szálltak partra a zarándokok, és kereskedelmi csomópontként is jelentős szerepet töltött be. A 19-20. század fordulójára azonban már túl kicsivé és fullasztóvá vált, különösen a modern(ebb) városképhez szokott, illetve egy új, modern, zsidó városra vágyó bevándorlók körében. Ezért néhány tucat család összefogásával Jaffától északra kezdetét veszi Tel-Aviv felépítése.

A város már a névadás pillanatában is összekapcsolódik az irodalommal, hiszen nevét is egy irodalmi alkotás héber címe után kapta, amely címválasztás viszont a Bibliára utal vissza. Theodor Herzl utópiaregénye, a magyarul *Ősújország* címen olvasható *Altneuland* héber címe *Tel-Aviv*, amit a fordító, Nahum Szokolov Jechezkiel (Ezekiel) próféta 3,15 utalva választott:

וַיִּבְרָא אֱלֹהֵי הַגּוֹלָה תֵּל אַבִּיב הַיְיָ שְׁבִים אֶל-נְהַר-כְּבָר, וְאִשֶּׁר (וַיִּשְׁבּוּ) --הֵמָּה, יוֹשְׁבֵי שֶׁמֶשׁ; וַיֵּשְׁבּוּ שָׁם  
שְׁבַעַת יָמִים, מִשְׁמִים בְּתוֹכָם.<sup>3</sup>

Az új város 1910-ben kapja meg hivatalosan a „Tel-Aviv”, azaz „Tavaszdombja” megnevezést. A név már önmagában is költészet, a „tavasz” romantikus konnotációja minden kultúrában az ifjúságot, az újjászületést jelképezi, miközben a „tel” szó a történelmi gyökerekre is finoman utal. A régészeti szaknyelvben „tel(l)”-nek R(héberülR, Rתל, arabul RتلR) nevezzük az egyes lelőhelyek egymásra épülő rétegeinek dombszerű megnyilvánulásait, a különböző korszakokból származó településrétegekből alkotott dombozatokat.<sup>4</sup> A név így egyszerre fejezi ki az építő nemzedék hagyományba ágyazottságát, és az építés, a megújulás iránti igényét és reményét.

<sup>3</sup> IMIT-fordítás: „Eljöttem a számkivetettséghez Tél-Ábibba, azokhoz, kik a Kebár folyónál laknak és ültem, a hol ők ültek és álmélkodva ültem ott közöttünk hét napig.”

<sup>4</sup> Az ősi közel-keleti városépítészet szokásai szerint a lebontott épületekből származó törmelék nem hordták el, hanem egyenesre döngölték a maradványokat, és erre építették az új réteget.

Ezt beszédesen fejezi ki, Chajjim Nachman Bialik (1873-1934) attitűdje is. Bialik, a modern héber költészet egyik megteremtője és klasszikusa. Költészete nosztalgikus visszatekintés a kelet-európai *stejt/* (zsidó falu vagy kisváros) világára, amelynek utolsó pillanatit örökíti meg, és amelybe állandóan visszavágyódik, miközben tudja, hogy ez a világ az ő idejére már anakronisztikussá vált. Mindezek alapján azt várnánk, hogy 1924-ben, mikor megérkezik Palesztinába, Jeruzsálemben fog letelepedni. Azonban Bialik, mivel nagyon is tisztában volt azzal, hogy a régi, hagyományos világ az utolsó perceit éli, ezért a *halucok* és a cionizmus törekvései felé fordul, és bár igazán azonosulni soha nem tud vele, szimpátiával és reménnyel figyeli működésüket. Így már egyáltalán nem meglepő, hogy Tel-Avivban telepedik le, és élénken részt vállal az új város új irodalmi életének megteremtésében. Amos Elon, Jeruzsálem eszmetörténetét feldolgozó kötetében idézi Bialik szavait:

He borrowed a well-used biblical image of Jerusalem – „joy of many generations” (Isa. 60:15) – and applied to Tel Aviv, the new city on the sea, where (...) he chose to settle. He preferred Tel Aviv, he said, because ‘our hands have built it from its foundation to the roof. This after all is the purpose of our national renaissance: to cease being indebted to others, to be our masters, in body and spirit.’”<sup>5</sup>

Tel-Aviv képe tehát már megszületése pillanatában is komplex. Miközben Bialikék és a *haluc*-nemzedék szándékait kifejezve egyszerre próbál a zsidó nemzeti megújulás és az emberi akarat, erő, az alkotói vágy szimbóluma lenni, nevében és a Bibliára tett utalásokban mégis beilleszkedik abba a hagyományba, amelyet vagy megszüntetve kíván megőrizni, vagy újraértelmez. Ebben az értelemben tehát Tel-Aviv egyszerre állítható ellentétbe Jeruzsálemmel, de egyszerre egészíti ki, és erősíti meg annak a tiszteletét. Az irodalom számára azonban az ellentét válik érdekessé, ahogyan a leegyszerűsített üzeneteket előnyben részesítő közvélemény számára is. De a két eset merőben különbözik az ellentét okának értelmezésében és mibenlétének szofisztikált megragadásában. merőben különbözik. Az irodalom a két pólus elméletét az izraeli társadalom különböző rétegeinek, ellentéteinek, sokszínűségének kifejezésére használja. Nurit Govrin magyarul 1992-ben a *Múlt és Jövőben* megjelent cikkében elemzi ezt az ellentétet, és ezzel lényegében Jeruzsálem és Tel-Aviv

---

<sup>5</sup> „Jeruzsálem jól bevált képét veszi kölcsön – „nemzedékek vígsága” (Jes 60:15), és alkalmazza Tel-Avivra, az új városra a tenger mellett, amit (...) letelepedésre választott. Előnyben részesítette Tel-Avivot – mondta –, ‘mert kezeink építették alapjaitól a tetőig. Végül is, ez nemzeti reneszánszunk szándéka: felhagyni azzal, hogy másoknak legyünk lekötözve, saját urainkká válni, testben és lélekben.’” Elon, Amos (1991), *Jerusalem – City of Mirrors*. Flamingo: London, p. 239

metaforaszerepét a héber irodalomban.<sup>6</sup> Rámutat, hogy ez az ellentét már a kezdet kezdetén, a város születésének éveiben megjelenik az irodalmi alkotásokban is, és napjainkra már-már kötelező irodalmi toposszá vált:

„Az irodalomban szinte elképzelhetetlen – állapítja meg –, hogy valaki azonos érzelmeket tápláljon Jeruzsálemmel és Tel-Avivval szemben. Ha ez mégis megtörténik, a szerelmesnek úgy kell bocsánatot kérnie, mint annak a férfinak, aki egy időben két nőt szeret.”<sup>7</sup>

Govrin szerint ennek a jelenségnek nemcsak társadalmi, történelmi, de földrajzi okai is vannak, sőt, éppen ezek a földrajzi jellemzők határozzák meg a metaforikus, átvitt jelentést is. Az általa felállított ellentétpárok meggyőzően érvelnek Govrin elmélete mellett:

	<b>Jeruzsálem</b>	<b>Tel Aviv</b>
<b>Földrajzi elhelyezkedés</b>	Dombok	Parti síkság Tenger
<b>Metaforizálás</b>	Zárt Stabil Statikus Konzervatív Zárkózott Merev	Nyitott Mozgó Dinamikus Szabad [minden újdonságra nyitott] Kitárulkozó Megengedő

Govrin felosztását annyiban módosítanám, hogy én a „konzervatív” ellentétének nem a „szabad” fogalmát tartom. Valóban nehéz a konzervativizmus ellentétét meghatározni. Eredetileg a szó az értékőrzés fogalmát merítette ki, ami magában egyáltalán nem ellentéte a szabadnak. De ennél is jelentősebb, hogy a 19. század közepétől a konzervatív ideológia fő irányzata szabadelvű, tehát nemhogy nem ellentéte a szabadnak vagy szabadságnak, hanem a a modern polgári szabadságjogok fő politikai meghonosítója, letéteményese és társadalmi érvényesítője. Az „újító” kifejezés sem lenne egy jó megoldás, hiszen a konzervativizmus önmagában nem ellentéte a reformnak, a megújulásnak sem. Ezért

<sup>6</sup> Govrin, Nurit (1992), „Jeruzsálem és Tel Aviv mint metaforák a héber irodalomban”, in: *Múlt és Jövő*, 1992/2, pp. 102-4.

<sup>7</sup> I.m, p. 103.

választottam a „*minden* újdonságra nyitott” kitélt, ami nagyjából azt jelenti, hogy az újdonságot, az újítást önmagában tartja értéknek, függetlenül annak tartalmától.

Govrin hozzáteszi, hogy mindehhez hozzájárul az eltérő éghajlat is: Jeruzsálem a szárazföld belsejében fekszik, klímáját a sivatagi és a tengeri levegő kölcsönhatása befolyásolja, ennek köszönhetően szárazabb, hűvösebb. A tengerparti Tel-Aviv levegője nedvesebb, trópusibb. Ezért Tel-Aviv lakói inkább élnek kint, a tengerparton, ami bizonyos szabadságot jelent irodalmi értelemben is, mivel nem véletlenül számít a tenger a szabadság egyik legősibb toposzának is, és az irodalom egyik legrégebbi metaforájának. Govrin tehát alapvetően geográfiai adottságokból vezeti le, hogy miért alakította a két város a maga képét ennyire eltérő módon. A levezetés figyelemre méltó, bár némileg leegyszerűsítő, hogy a vallási-történelmi-kulturális háttérrel is ebből a geográfiai helyzetből vezeti le, ami némileg leegyszerűsítő. Jeruzsálem teológiai képében aligha játszott szerepet a földrajz, ahogyan a *halucokat* sem annyira a geográfiai pragmatizmus hajtotta. Azonban a földrajzi elhelyezkedés mindenképpen alátámasztja azokat az attribútumokat, amiket a vallásos-ideológiai képzetek is hozzájuk rendelnek.

Társadalmi értelemben – folytatja Govrin – Jeruzsálem lakossága sokkal heterogénebb és történelmi okokból több az őslakosa, míg Tel-Aviv lakossága homogénebb, inkább askenázi-kelet-európai eredetű, és Jaffa kivételével, kevesebb arab lakja. Mindez tovább erősíti a Govrin-féle felosztást, azt az alaptézist, miszerint Tel-Aviv földrajzi nyitottsága alapvetően határozza meg a város jellegét – még társadalmi rétegződésében is. Tegyük hozzá: megerősíti a *haluc-nemzedék* szándékát is. Vallási szempontból Jeruzsálemnek nagyobb létszámú vallásos népessége van, míg Tel-Aviv világibb jellegű, leszámítva Bne Brak lakosságát. Jeruzsálemnek komoly történelmi súlya van, és az aktuálpolitika, a vallási feszültségek állandó középpontja, míg Tel-Avivra nem nehezedik rá a múlt, és így saját magát alakíthatja.

Govrin röviden áttekinti a két város irodalmi képét. Az irodalomban először a modern izraeli regény Abraham Mapu (1808-1867) melletti másik egyik megteremtője, Jozsef Chajim Brenner (1881-1921) állítja szembe Jeruzsálemet az erőttől duzzadó

*Jisuvval*,<sup>8</sup> azaz a zsidó telepek betelepülések hálózatával. Azonban *Innen és onnan* című regényében még az „idősebb testvér”, Jaffa is vidéki gettóváros, hasonlóan Jeruzsálemhez. A két várost, a mai értelemben elsőként Ben Cion ábrázolta ellentétes pólusként, a *Válás* című regényében. A *Válásban* Jeruzsálem a hagyomány béklyójában sínylődik, de Tel-Aviv-Jaffa sem képvisel pozitív értéket, bár képes volt ebből a szorításból kiszabadulni. Ben Cion szerint a megszabadulás a béklyóktól egyúttal súlyos veszteséget is jelent, mivel a vallás mégiscsak összekötő kapcsot jelentő béklyóival együtt eltűnt a családi, társadalmi kötelék is. A szabadság Ben Cionnál nem érték, legalábbis nem az egy *par excellence* értelemben, hanem a béklyóknál is súlyosabb teher. A nagyvárosok elsivárosodásának, elidegenítő magányának veszélyét érzi Tel-Avivban, a *halucok* modernizáló szándékát ezzel annak önmaga torz képébe fordítva át. A regény végkicsengése azonban optimista: a családi nyomás elől Jeruzsálemből Tel-Avivba, majd kompromisszumként Petach Tikva-ba (a Remény Kapuja) költöző fiatal házaspár kislányának születése, és magának a városnak a neve a régi és az új együttélésének, harmonikus összeolvadásának esélyét vetíti előre, vagyis kiegyenlíti azt, amit Ben Cion szerint a két város ideológiai harca szétszakított.

Govrin szerint Agnon már előbb említett regényének nézőpontján Brenner hatása érződik. Tel-Aviv és Jeruzsálem a skála két pontján elhelyezkedő szélsőség, egyaránt vannak negatív és pozitív vonásaik. Govrin nem részletezi, hogy Agnonnak a második *alija* (1904-14) idején játszódó, a zsidó aggádák, mesék hangulatát idéző regényében hogyan jelenik meg Tel-Aviv, s hogyan tekint rá a könyv antihős főszereplője, Jichak Kummer, de nekünk itt mindenképpen érdemes ezt röviden megvizsgálnunk. A regényben Jichak, a lelkes ifjú cionista, megérkezése után, egy rövid mosávbeli<sup>9</sup> kitérőt követően, Jaffán telepszik le, és festőként próbál megélni, abban a Jaffában, amely:

„(...) ha nem is lett megszentelve Erec Jisraél szentségében, mégis abban a kegyben részesült, hogy, hogy a Szentföld kapuja lehetett, mert aki Jeruzsálembe, a Szent Városba felment, az előbb Jáfóba utazott.”<sup>10</sup>

Jaffának is van történelmi múltja, de a történet idejére Agnon regényében már nagyvárosként jelenik meg:

<sup>8</sup> Jisuv: Izrael államának megalapítása előtt felállított és később államalkotó zsidó településhálózat.

<sup>9</sup> Mosáv: egyfajta zsidó mezőgazdasági termelőszövetkezet a Jisuvban és később Izraelben.

<sup>10</sup> Agnon, Smuel Jozsef (2001), *Valaha régen*. Bábel: Budapest. Fordította: Ács Gábor, p. 98

„Akkoriban, midőn ott laktunk, Jáfó már nyüzsgő nagyvárossá vált. Hajók érkeztek messzi földről, árut hoztak, sőt, Jáfó is elküldte termékeit a távoli országokba. Az Erebebe érkező turisták sem hagyták ki Jáfót, és a jehudai mosávokból mindennap érkeztek látogatók üzleti ügyeiket, s a nők a bevásárlásaikat intézni.”<sup>11</sup>

Ez a kép különbözik attól, amit Brenner fest Jaffáról, így ennyiben Govrin véleményével ellentétben máris egy jelentős különbséget találunk Brenner és Agnon regényében. Agnonnál, bár van némi vidékies jellege a városnak, Tel Aviv mégiscsak nagyvárosként jelenik meg, ahol élénk politizálás, üzleti tevékenység, klubélet folyik. Jaffa tele van kávéházakkal, ahol új barátok várják az embert, és a legismertebb politikusoktól lehet személyesen az új hírekről értesülni. Ez a pezsgés azonban lassan kezd túlterjedni a város határain, lassan szétfeszíti azokat, és ezért egyre szűkebbnek, ugyanakkor egyre drágábbnak bizonyulnak a régi építésű arab lakások.

„Elhatározták hát a jáfóiak, hogy szervezetbe tömörülve rendezett házakat építenek egy külön negyedben, a Tel Aviv negyedben, amely aztán a zsidó nép fővárosa lett.”<sup>12</sup>

Agnon regénye különös hangulatú ábrázolása a *haluc*-korszaknak. Mintegy enciklopédikusan foglalja össze a mindennapok nyűgeit, nehézségeit, pártvitáit. A főszereplő, Jichak is antihős, aki az építés, alkotás vágyával érkezik, de e helyett átszáguld rajta a történelem. Ahelyett, hogy a hősi *haluc* ideáljának felelne meg, inkább tűnik a körülmények foglyának, azaz a Bialik által megfogalmazott szándékkal ellentétes módon másoknak van lekötelve, és nem sikerül saját urává válnia, „testben és lélekben.” Bár Jichak mindent megtesz ezért, de kudarcot vall – halála is egyszerre fatális és dezillúziós – így nem meglepő, hogy az emberi nagyságra és alkotásvágyra épülő Tel-Avivban sem találja helyét. Agnon stílusa ennek megfelelően hol szeretetteljes iróniát sugall, hol melankóliát. A regény néha a Zola-féle naturalizmust idézi, néha – például terjedelemben – a realista nagyregényt, máskor szürrealista vagy meseszerű. A korszak és a terjedelem miatt az olvasó először romantikus regényt, eposzt vár, hiszen egy nemzet születésének időszakát mutatja be. Ám ez a várakozásunk csak a regény egyetlen pontján teljesül, amikor a harmadik könyv tizenhatodik fejezetében Tel-Aviv születésének kezdeteit írja le. A város születése még Agnon szkeptikus-ironikus nézőpontjából is hőstörténet, és ez a

---

<sup>11</sup> Uo.

<sup>12</sup> I.m, p. 449.



hőstörténet a regény deheroizáló stílusából váratlanul, mégis rendkívül finom stílusváltással emelkedik ki. Agnon mintha itt kezdene hinni abban, hogy „im tircu, , lo ejn zó aggadá”, „ha akarjátok, nem mese.” Egy másik lehetséges olvasata szerint Agnon azt sugallja, hogy az eposzhoz nem biztos, hogy (csak) hősök kelljenek, és a sok antihős, a sok Jichak mikrotörténelmi teljesítménye ugyanúgy képes hőstörténetté formálódni, mint a ben gurionok és dajának makrotörténelmi tettei. A *haluc* korszak ebben az értelmezésben nem a hősök eposzi korszaka, még csak nem is egyszeri, egyéni nagy teljesítmények kora, hanem átlagemberek gyakran kudarcot valló próbálkozásainak a történelem megfelelő körülményei közepette, mintegy isteni kegyelem eredményeként, nagyszabású teljesítménnyé nemesedő próbálkozásai.

„Megvették a földet, melyen részben homoktengerek, részben hegyszorosok és völgyek váltogatták egymást. Munkásokat vettek fel, hogy a földet előkészítsék a házépítésre. Nekilátnak hát barátaink, hegyeket bontanak meg és a homokot a völgyekbe öntik, a tengerből köveket hordanak a homokra és kiöntik a mélyedéseket. Homokhordó tevék, szamarak, meg talyigák járnak az utat, kalapácsok sújtanak le, úthengerek sajtolják, döngölik be a köveket, és barátaink kavicsot szórnak a kövek közé, s a völgyeket és a dombokat sík területté változtatják. (...) Barátaink csak vízivásra és az izzadság letörlésére szánt időre hagyják abba a munkát, és olykor napszállta előtt valamivel, az egyik megkérdezi a társát, mennyi az idő. Robbanás hangja hallatszik a kőbányából, ahonnan az építkezéshez hozzák a köveket, és puszkapor szaga terjeng a levegőben. De az nem a háború hangja, s nem a háború bűze, hanem építkezés hangja, és a betelepülők illata. És a homok közül már előbukkan valamiféle kőút, amelyen az ember szilárdan állhat. És férfiak, nők, gyerekek jönnek, Jáfóból és lépteiket próbálgatják az úton. És lám, milyen csodálatod, az út nem süllyed el, és a láb sem merül el a homokban.

(...) Nem minden vélemény egyforma. Egyesek gúnyolódnak, mások ujjonganak, ezek bosszankodnak és rágalmaznak, azok pedig építenek és lelkesednek, hogy az a hely, amely ember nélküli pusztaság volt, hatalmas és jól épített házakkal és díszfákkal lesz teli, és a lakónegyed közepén nagy parkot ültetnek, köréje zsinagógát, könyvtárat, tanácsházát és iskolát építenek, és az utcák teli lesznek gyerekekkel. És Herzlia gimnázium már elkezdte felhúzni épületét negyedünkben, és mindenki, aki általános műveltséggel gyarapított héber oktatást kíván nyújtani fiainak és lányainak, megteheti, elküldheti hozzánk csemetéit, aztán velük küldheti a mamát, és nyomukban akár eljöhet ő maga is.

A nap izzik és tüzesít, a homok szinte fortyog. Hajnaltól napnyugtáig barátaink köldökig állnak a homokban, hegyeket bontanak meg, völgyeket temetnek be, utakat vágnak, és feltöltött, döngölt kőutakat hengerelnek. Hegyek és dombok tűnnek el, völgyek és szorosok telnek meg. A gyíkok és kígyók menekülnek, s a varjak és egyéb madárfajok szárnyukat kitarva, fenn a magasban repülnek és eltűnnek a lében.

(...) Olykor hűvös szellő lengedez és szikomorfák édeskés illata örömteli érzést ébreszt bennük. Fiatalemberek, akik már kiábrándultak az Országból, most azt kérdezik maguktól, mi történt velünk?

(...) Az Országban később kiránduló turisták, amikor meglátták ezt a szép, új, hatvan kisebb házból álló, Tel Avivnak elnevezett lakónegyedet, ahol minden házat kis kert övez, utcái tiszták, gyerekek játszanak bennük, s öregek üldögélnek botjaikra támaszkodva, megelégedve

a napon, ama turisták nem is feltételeznék, hogy a hely ember nélküli pusztaság volt, és mennyit veszekedtek az építői.”<sup>13</sup>

Agnon a város kezdetének pillanatait ragadja meg, és mint minden új kezdete, ez is egyszerre van tele reménnyel, optimizmussal, vitákkal és küzdelemmel. A leírás ismét felidézi bennünk Nehemia próféta fentebb idézett sorait. Agnon, noha öniróniával szemléli, és finoman bár, de megfosztja hősiességétől a nagy országépítő buzgalmat, nemcsak tematikájában foglalja össze a korszakot, hanem egy bizonyos síkon mégiscsak adaptálja annak heroikus-mitikus értelmezését. Azáltal, hogy Tel-Aviv születése mint egy emberi álom teljesülésének, a jövő születésének szimbólumaként jelenik meg, Agnon végül is a *haluc* ideál mellett foglal állást. Ebben az értelemben Tel-Aviv a *Valaha régen* lapjain pontosan leképezi azt a szándékot, amely létrehozta.

Ez a kép szinte szóról szóra megegyezik azzal, amit az izraeli köztudat, közös történelmi emlékezet, a mikrotörténelem, a családi história szintjén is őriz a város születéséről.<sup>14</sup> Mítosz és mikrotörténelem ez esetben egybeesik. Donna Rosenthal *The Israelis* című kötetében egy 13 éves kislányt kér meg arra, hogy készítse interjút a nagymamájával, akinek szülei a város alapítói között voltak. Re’ut, a kislány, büszke dédszüleire, ahogyan Rosenthal szerint a város iskolásainak nagy része is büszke a városalapító dédszülőkre. A kislány kérdéseire válaszolva, a nagymama így emlékszik az édesanyjától hallott történetre:

„[Jaffa] crowded and dirty, ruled by Turks. My mother’s family and some other Russian and Polish families decided to move away. Together they bought land from Arabs north of Jaffa. In 1909, the sixty original families picked their plots by lottery and, in the sandy wilderness, built the first new Jewish town in two thousand years. They called it Tel Aviv [Hill of Spring]. They built small red-tile-roofed houses around a cultural center, which became the first Hebrew-

<sup>13</sup> I.m., pp.451-3.

<sup>14</sup> A büszke emlékezetnek sajátos és tragikus megnyilvánulása volt a 2002. januárjában Pakisztánban brutálisan meggyilkolt amerikai újságíró, Daniel Pearl egyik utolsó mondata. A *The Wall Street Journal* újságíróját Karachiban terroristák ejtették túsul, és a túszejtők által készített videofelvételen a következő mondatokat mondja: *My name is Daniel Pearl. I’m Jewish-American. (...) in the town of Bnei Brak there is a street named after my great grandfather Chaim Pearl who was one of the founders of the town* („A nevem Daniel Pearl. Amerikai zsidó vagyok. (...) Bnei Brak városában [sic] I van egy utca, amelyet nagyapámról, Chaim Pearlról neveztek el, aki egyike volt a város alapítóinak.”) Bernard-Henri Lévy francia filozófus, aki Pakisztánban folytatott nyomozását egy kötetben írta meg, a mondatot úgy értelmezi, hogy Pearl életének ebben az utolsó pillanataiban, nagyapja emlékét felidézve, felvállalta zsidóságát. Lévy szerint jogos a kérdés, hogy miért említette ezt a momentumot. A szülőkkel történt beszélgetésre alapozva szerinte a mondat értelme: „olyan családhoz tartozom, amely egy csodálatos Izraelt és egy fejlett civilizációt épített fel, míg ti rosszindulatú barbárok vagytok.” (Bernard-Henri Lévy (2003), *Chi ha ucciso Daniel Pearl?* Rizzoli: Milano, pp. 57-66 és „In the footsteps of Daniel Pearl” in: *Antisemitism International*, 2003, pp. 74-75).

language high school of modern times. My mother was one of the seventeen children who went to Gymnasia Herzliya (...)"<sup>15</sup>

Az új szimbólumaként értelmezett város még egy ponton a zsidó hagyomány részévé válik. A nagymama története a „mondd el fiadnak” ősi parancsolatára reflektál: ő az anyjától hallotta, továbbadta lányának, aki azután Re'utnak mesélte el a lassan szintén a történelem, mítosz korába eltűnő történetet.

Agnon regényében az egyik főszereplőnek tekinthető Jeruzsálem is, sőt, bizonyos értelemben még markánsabban, mint Tel-Aviv. Jeruzsálem sokkal komplexebb formájban jelenik meg, mint Tel Aviv, és negatív és pozitív arca is sokkal bonyolultabb. Tiszteletet parancsoló múltja és felhalmozott értékei mellett a vallási, felekezeteken belüli és felekezetek közötti villongások gyújtópontja, ahol szeméthegek tornyosulnak, és minden a pusztulás képét nyújtja. Ugyanakkor jeruzsálemi értelmiséginek, tudósnak lenni egyfajta arisztokráciát jelent, olyan szellemi arisztokráciát, amelyet Tel-Aviv szellemi elitje nem képes megtestesíteni. Míg az irodalomban a jaffaiak vezetnek, addig a jeruzsálemi tudós bölcsebb, mert a város levegője nemesíti őt. Nyomorúságos jelene ugyan még nagyon is nyomasztó és meghatározó, de bizonyos jelek már a jövő Jeruzsálemére utalnak, és ezek a jelek egy, a szegénységtől, a mocsoktól megszabaduló modern város képét vetítik előre. Agnon Jeruzsálemet is a *halucok* szemével nézi, de az ő *haluc*-szemüvege mégis különbözik az övékétől. Jeruzsálemet ugyanúgy fel kell építeni szinte a semmiből, ahogy a termőföldeket termővé kell tenni. És ahogyan Tel-Avivot kellett felépíteni. Ekként Tel-Aviv sokkal több, mint Jeruzsálem ellentéte, túllép az „új-régi”, „modern-ósdí”, „szabad szellemű-konzervatív” „jövő-múlt” ellentétpárjain. Tel-Aviv inkább egy fajta modellként szolgál, egy olyan modellként, ami a nagy múltú, transzcendens értékkel bíró város számára lehetőséget ad, hogy értékeit, hagyományait megtartva képes legyen a modernség útjára lépni. Eszmei értelemben Jeruzsálem a példa, gyakorlati értelemben azonban Tel-Aviv válik egy olyan példává, ami képes megújítani, megtermékenyíteni az ősi várost is.

---

<sup>15</sup> [Jaffa] zsúfolt volt és piszkos, a törökök uralták. Az anyám családja, és néhány más orosz és lengyel család úgy döntött, hogy elköltöznék onnan. Jaffától északra vetek együtt földet az araboktól. 1909-ben a hatvan eredeti család mindegyike sorshúzás útján kapta meg a telkét, miután a homokos pusztaságban felépítették az elmúlt kétezer év első új zsidó városát. Tel-Avivnak, (Tavaszi Dombjának) nevezték el. Vörös cseréptető kis házakat építettek, egy kulturális központ köré, amely a modern idők első héber tannyelvű gimnáziumává vált. Anyám egyike volt annak a tizenhét diáknak, aki a Herzliya gimnáziumba járt. Rosenthal. Donna (2003), *The Israelis*. Free Press, p. 101.

## Tel-Aviv, a mindennapok városa

Minden város, amely már megteremtette alapjait, élni kezd, és elkezd a maga életét élni. Lassan előtérbe kerülnek a mindennapok nyúgei, a városfilozófia helyett az a kérdés, hogy a lakók mindennapjaiban hogyan képes kijelölt szerepét betölteni a város, hogyan működik, vagy nem működik. Az eposzi ábrázolás helyét átveszi a realista látásmód, az irónia. A két emberöltőt élt város már humor tárgyává is válhat, ahogyan az 1960-as, 1970-es években, a magyarországi születésű humorista, író, Ephraim Kishon (1924-2005) humoreszkjeiben is látjuk. Tel-Aviv teljesen átlagos, „normális” nagyváros képében jelenik meg, minden ideológiától függetlenül, ami azt jelenti, hogy immár természetes dolog ebben a városban élni, a lakói belakták, otthonosan élnek benne, és a világ más nagyvárosának lakóihoz hasonlóan élik meg a minden nagyvárosra olyannyira jellemző bosszantó, abszurd helyzeteket. Ez az, ami ismét egy jelentős különbségre mutat rá Jeruzsálemmel kapcsolatban. Jeruzsálem *odi et amo*.<sup>16</sup> érzésekkel küszködő szerelmese, és nagy költője, Jehuda Amichai (1924-2000) csak szeretné, ha Jeruzsálem is ilyen normális város lenne, amit a történelmi-politikai feszültség nem feszít és nem robbant szét, egy olyan várost, ahol a szentség nem nehezedik a városra, és a történelmi örökség harmonikusan beépül a mindennapokba.

Ephraim Kishon Tel-Avivja viszont ilyen város, nem a hősök, nem a *halucok*, hanem az átlagemberek városa, ahol ezek az emberek családi, egzisztenciális problémákkal szembesülnek, nem a városépítéssel. Kishon még egy külön, pikáns, fűszeres ízt is kölcsönöz humoreszkjeinek, mert ez a Tel-Aviv néha kísértetiesen emlékeztet Pestre. A megállapítás kicsit meghökkentő, ugyanakkor távolról sem meglepő a pesti hangulat egy olyan szerzőnél, aki a héber irodalomba importálta a kabaréhumort mint önálló műfajt. Rejtő, Karinthy, Heltai, Nóti Károly, Nagy Endre nyelvét ültette át héberre, s mivel alakjai között gyakran ismerhetők fel magyar figurák, így humoreszkjeinek stílusa sajátos, magyar-izraeli-közel-keleti ízkavalkád.

---

<sup>16</sup> Gyűlölöm és szeretem; „se vele, se nélküle.” Idézet Catullus 85-ből: „Odi et amo. Quare id faciam, fortasse requiris. / Nescio, sed fieri sentio et excrucior.”

A városokat emberek tervezik és lakják, akár Pesten, akár Tel Avivban. Amennyiben a tel avivi lakók úgy élik életüket, ahogyan egy másik városban, ez esetben Pesten tennék, és csak az ő szemüvegükön keresztül látunk valamit Tel-Avivból, akkor a karakterek kicsit átalakított Tel-Aviv-képét kapjuk. Kishon *Mehetünk?*<sup>17</sup> című humoreszkjében a házaspár szilveszteri bulira készül Tibiékhez – és csak az Izraelben élő Kishon személye, többi humoreszkjének helyszíne miatt tudjuk, hogy nem Budapesten, hanem Tel-Avivban. A feleség olyan őrjítően lassan készül, mint egy pesti úriasszony a húszas-harmincas évek kabarétréfáiban. Vagy a tucatszámú rokon és barát kezén ajándékként keresztülment, majd a házaspárhoz évek múltán visszakerülő ajándék-bonbonniert Pesten kezdte el körútját, hogy Izraelbe kerülve, a magyar kolóniát végigjárva Tel-Avivban kössön ki (*Rondó*<sup>18</sup>).

Más humoreszkjeiben Tel-Aviv egyszerűen csak modern város, amit ez esetben a zsidó bürokrácia jelenléte és működése tesz átlagossá és elviselhetetlenül bosszantóvá. A *Jóbból is megárt a sok!*<sup>19</sup> egy Kunstetter Jób nevű, törvénytisztelő, hétgyermekes, tehertaxival dolgozó polgár viszontagságait írja le.

Vala valahol Tel-Aviv városában egy ember, akinek Kunstetter vala a neve, Kunstetter Jób. Ez az ember feddhetetlen és törvénytisztelő vala, és bünygüzlő.  
Hét fiai valának nekije, és egy tehertaxija.<sup>20</sup>

Ezzel a bibliai felütéssel kezdődik a humoreszk, ami Jób könyvének parafrázisa. Az ősi, bibliai történet modern korba helyezése ez esetben a humor forrásául szolgál. A történet szerint a becsületes Jóbra nagyon büszke a polgármester is, akit a Sátán rábeszél, hogy állítsa próbatétel elé Jóbót. A Sátán egy teherautón, jobban mondva annak tulajdonosán keresztül teszi lehetetlenné, hogy Jób tehertaxijával ki tudjon állni háza elé. A teherautó éppen Jób kapuja elé parkol le, és mivel nincsen megfelelő szabály, hogy nem parkolhat a ház előtt, a hatóság tehetetlen. A rendőrség tanácsára Jób kitesz egy parkolni tilos táblát, de a helyzet nem javul, a hatóság újfent nem tud mit tenni. Jób erre maga áll tehertaxijával a tábla elé – de mivel addigra elkészül a megfelelő jogszabály, megbírságot adják, végül sok hercehurca

<sup>17</sup> Kishon, Ephraim (200), *Az eszed tokja*. Bastei: Budapest, pp. 68-75.

<sup>18</sup> Im, 75-6

<sup>19</sup> Im, 124-32

<sup>20</sup> Im, p.124.

után elvontatják tehertaxiját. A hivatali előszobázástól kiborult Jób először tömlöcbe kerül, majd megháborodik. A modern nagyvárosban a Sátán képes még a legjámborabb Jóbot is kihozni a béketűrésből – sugallja a humoreszk.

Azonban nem a Sátán győzelmének színhelyeként, örült nagyvárosként, hanem barátságos, lezser, mediterrán városként jelenik meg Tel-Aviv *A bécsi valcer* című humoreszkben, amelyben Kishon a bécsiek rangkórságát fricskázza ki. Kishon és felesége néhány hetes látogatásuk alatt maguk is könnyedén hozzászoknak a szigorú bécsi etiketthez, olyannyira, hogy az író hazafelé a repülőgépen álmában a legkifogástalanabb protokollal üdvözli Ferenc József császárt, aki félbeszakítja:

- Ne marhászkodj! – szakított félbe a császár –, szólíts Jóskának!  
Lenéztem az ablakon. Messziről pislogtak Tel-Aviv-nak, a friss sztécek városának barátságos fényei. Hazaérkeztünk.<sup>21</sup>

## Tel-Avivotól Jeruzsálemig

Kishon humoreszkjeiben nyoma sincs a hagyományosnak tekinthető Jeruzsálem-Tel-Aviv párosításnak. Tel-Aviv Kishon szemében önmagában létezik, önmagában is elég erős ahhoz, hogy valamit kifejezzon, és hogy önálló szimbólumként tegye azt. Ugyanez igaz Miriam Neiger-Fleischmann Tel-Aviv képére is, bár teljesen más módon. Tel-Avivnak szinte már meg sem kell jelennie, ahogy szinte Jeruzsálemnek sem. Nem kell részletezni a város geográfiai, építészeti, történelmi, vallási jellegzetességeit. Elég csak a nevüket megemlíteni, és az olvasó máris képzetek sorát tudja társítani hozzájuk, akkor is, ha nem jártas az irodalomban. Csak ismernie kell a két várost, ha mégoly kicsit is. A két város *együtt* immár képes arra, hogy önmagukból kilépve, önmagukon túlemelkedve, némileg háttérbe vonulva csupán egy utazás leírásának adjanak keretet. Tel-Aviv és Jeruzsálem már nem főszereplő, mert nincs szükségük arra, hogy főszereplők legyenek. Elég súllyal rendelkeznek ahhoz, hogy csak említésük is legitimáljon, és megfelelő súllyal lásson el bármilyen témát. Jeruzsálem erre mindig is képes volt, de úgy tűnik, hogy röpke száz esztendő alatt a világi irodalomban Tel-Aviv is már eljutott arra a szintre, hogy neve valaminek a teljességét szimbolizálja.

---

<sup>21</sup> I.m, p. 217.

Az 1948-ban Révkomáromban született és csecsemőkorától Izraelben élő költő, Miriam Neiger-Fleischmann versében éppen ez a teljesség jelenik meg. Első pillantásra úgy tűnik, hogy amint Jeruzsálemet vagy Tel-Avivot metaforaként, összehasonlításban szeretné értelmezni, maga sem tud szabadulni a Tel Aviv–Jeruzsálem ellentétől. Ezt a viszonyt így elemzi a magyarul részben Neiger-Fleischmann saját fordításban megjelent, *Száműzetés* című kötetének méltatója, Vörös István:

Van egy remek ellentétpár, mely a főntebb már idézett versben található, és amely épp úgy teremtésnyi létet fog közre. Tel-Aviv, Jeruzsálem. Ilyesmi még: Moszkva, Pétervár, Varsó, Krakkó, és talán a Buda és Pest kettőse is. De egyik sem azonos vele. A vers címe: *Utazás Tel-Avibtól Jeruzsálemig, alkony beálltával*. Tel-Aviv a tenger, a nyitott, az új, a lapos, a tágas, a vallástalan, a vidám, a hétköznapi, a nyugat. Jeruzsálem a hegyvidéki, az ősi, a száraz, a vallásos sőt Istennel telített, az emelkedett, az ünnepi, a kelet. A két város földrajzi értelemben nincs egymástól messze. De ott fut közöttük a lét egy belső határát jelentő hártya, melyet sajnos már átlukasztott a közöttük épült országút, ahol a vidámat, a tágast, a nyugatot be lehet hordani a felső városba (...). Az áramlás persze kétirányú.<sup>22</sup>

A *נסיעה מתל-אביב לירושלים בשעת ב-ערבים* (*Utazás Tel Avibtól Jeruzsálemig, alkony beálltával*) erre, az izraeli irodalomban mára szinte közhelyessé vált Tel Aviv–Jeruzsálem toposzra épít, hogy már az első sor után túlugorjon rajta. Egyszerre hagyományos és modern ez a kép. Neiger-Fleischmann „felmegy” Jeruzsálembe, ahogy a zarándokok, és ezt a jelentésárnyalatot a magyarban is megőrzi, ami arra utal, hogy nem egyszerű utazásról van szó, hanem a „felmenni” (לעלות laalot) igének „magasztos felemelkedés” jelentésárnyalatának fontos szerepe van. Azonban a hegyek nagysága és a költő által érzékelt szabadulásvágyuk is nyomasztó. A terhüktől, a történelem súlyától szabadulni kívánó hegyek képe éles ellentétet alkot az alkonyi hangulattal, ami a költészetben általában romantikus-nosztalgikus hangulatot invokál. Itt az ellentét másik pólusa a nosztalgia, a viszontlátás vágya.

**Utazás Tel Avibtól Jeruzsálemig, alkony beálltával**

Elindulok fel a hegyekbe  
egyre szűkülő ösvényen.  
Arccal a hegyeknek, melyek a hold felé gyűrődnek,  
hogy feláldozhassák terhüket.  
Minden erejükkel

**נסיעה מתל-אביב לירושלים בשעת הערבים**

אני מונעת מעלה מעלה על  
סתיל הולך וצר הולך ודק  
פני להרים הקטנים המתקמטים אל הלבנים  
להקריב לה משא  
והם מתאמצים. כמו רצו

<sup>22</sup> Vörös, István (2002), „A két város”, in: *Élet és Irodalom*, 2002. május. 24.

<sup>23</sup> Neiger-Fleischmann, Miriam (2002), *Száműzetés*. Ister: Budapest. p. 11

szeretnék áttörni  
saját sziklás testük korlátait.  
A gömbölyű hold autóm ablakához tapad,  
a tűzpiros napot a visszapillantó tükör csípi el,  
s ugráltatja az ég lankáin.  
A nap ásítva nyújtózkodik a város fölött,  
forró szieszta végén.

רלפרץ את מגבלות גופים הסלעי.  
רירח שלם ועגל התבית על שמשת המכונית  
רשמש אדומה לכודה במראה הנתבוננת אחור  
רוהיא מוקפצת במורד השמים,  
רמעל עיר המתמתחת מפוהקת אחר סיסטה של שרב.

Az űrben kifeszített két világító égitest között  
megújul  
a Teremtés.  
Szétválnak a színárnyalatok.  
Súlytalan, puha, világos színfelhőcskék  
siklanak, s hagyják, hogy  
a sűrű sötétség lassan  
ránehezdedjék az útra.  
Választóvonal húzódik  
világosság és sötétség között.  
Emberek láthatók, akik nem látnak.  
Láthatók, akik nem látnak.  
Akik nem.<sup>23</sup>

רבחלל המתוח שבין המאורות בריאה מתחדשת,  
רפרדת גונים.  
רעננות קלות של צבעים שקופים בהירים ורכים  
רדואים ומותירים  
רלכהות הכבשה לנשור, לנחות לאט, לאט  
רולהדחס אל הדרך.  
רקו תוחם בין אור לחשך  
רממריא בשחקים.  
רנאנשים נראים ואינם רואים  
רנראים ואנשים רואים  
רנאינם רואים. TPF<sup>24</sup>FPT

A vers egyszerre értelmezhető felmenetelként Jeruzsálemben és kozmikus utazásként két város között, amelyeknek történetesen Jeruzsálem és Tel-Aviv a nevük. De nem is ez számít, hanem maga az utazás alkonyatkor, amikor a nappal estébe fordul. Ezt az értelmezést támasztja alá, hogy „választóvonal húzódik világosság és sötétség között”, mivel a vers világában semmi nem indokolja, hogy Tel-Avivot a világossággal, Jeruzsálemet a sötétséggel kössük össze. Amennyiben így interpretáljuk a verset, elmondhatjuk, hogy az izraeli költő számára természetessé vált, hogy milyen városokban él, milyen városok között utazgat. Az ideológia mellékessé válik, csak egy röpké gondolat kedvéért bukkan fel. Sokkal fontosabbak az olyan univerzális kérdések, mint az alkony és a Teremtés viszonya, az utazás gesztusa, az emberi látás kérdése.

Tel-Aviv nemcsak városként emelkedett ki imponáló gyorsasággal, hanem irodalmi szimbólumként is rendkívül gyors utat járt be. A Jeruzsálem ellentétéként induló város hamar elnyerte saját alakját, szimbólum-értékét, és bár az irodalomban és a köztudatban is újra és újra Jeruzsálem ellentétéként, párjaként jelenik meg, önmagában is képes létezni. Ezt látjuk Kishon humoreszkjeiben, és Miriam-Neiger Fleischmann versében is, legalábbis annak egy lehetséges értelmezése szerint. Tel-Aviv, a „Tavaszi Dombja” nevéhez és szándékához méltóan az irodalomba is újat

<sup>24</sup> .נייגר-פליישמן, מרים (1992), מלים במרחב חזרת. כרמל: ירושלים.



Dr. Peremiczky Szilvia (2009), Tel-Aviv képe az izraeli irodalomban és kultúrában

hoz: egy új, gazdag szimbólummal gazdagította a héber irodalom szimbólumkészletét.

## Bibliográfia

Agnon, Smuel Joszef (1998), *Valaha régen*, Bábel: Budapest.

Elon, Amos (1991), *Jerusalem – City of Mirrors*. Flamingo: London.

Elon, Amos (1981) *The Israelis – Founders and Sons*. Penguin Books: New York.

„In the footsteps of Daniel Pearl” in: *Antisemitism International*, 2003, pp. 74-75

Govrin, Nurit (1992), „Jeruzsálem és Tel Aviv mint metaforák a héber irodalomban”,  
in: *Múlt és Jövő*, 1992/2, pp. 102-4.

Herzl, Tivadar (1993), *Ősújszág*. Bethlen Gábor Könyvkiadó.

Kishon, Ephraim (200), *Az eszed tokja*. Bastei: Budapest.

Lévy, Bernard-Henri (2003), „In the footsteps of Daniel Pearl”, In: *Antisemitism International*, 2003, pp. 74-75. *Chi ha ucciso Daniel Pearl?* Rizzoli: Milano

רנייגר-פליישמן, מרים (1992), מלים במרחב חזרתי. כרמל: ירושלים

Neiger-Fleischmann, Miriam (2002), *Száműzetés*. Ister: Budapest.

Rosenthal. Donna (2003), *The Israelis*. Free Press: New York.

Vörös, István (2002), „A két város”, in: *Élet és Irodalom*, 2002. május. 24.